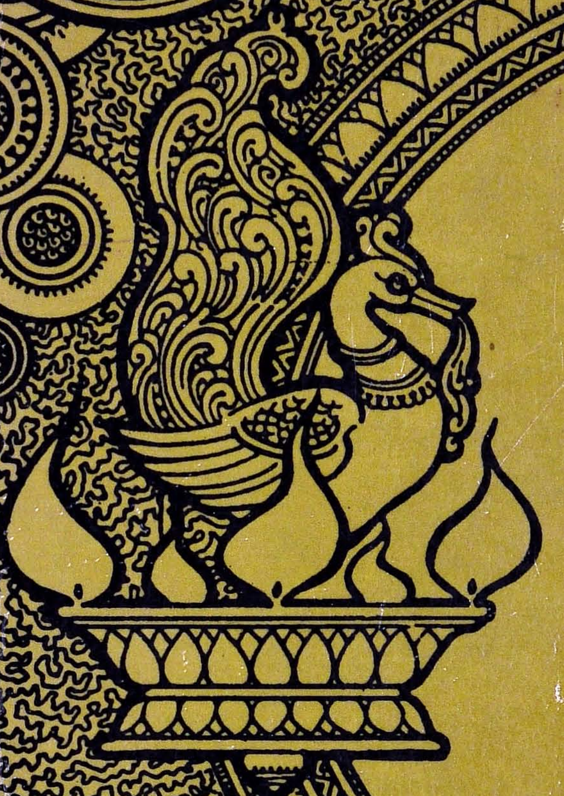
யாதும் ஊரே யாவரும் கேளிர்
INTERNATIONAL INSTITUTE OF TAMIL STUDIES

தமிழியல்



உலகத் தமிழ்ச் செம்மொழி மாநாடு 2010
சிறப்பு மலர்

JOURNAL OF TAMIL STUDIES

JUNE 2010

WORLD CLASSICAL TAMIL CONFERENCE 2010
SPECIAL ISSUE

77

INTERNATIONAL INSTITUTE OF TAMIL STUDIES

Board of Governors

JUNE 2010

CHAIRMAN

Dr. M. KARUNANIDHI

Hon'ble Chief Minister, Govt. of Tamil Nadu

VICE-CHAIRMEN

Dr. V.C. KULANDAISWAMY
Former Vice-Chancellor, Indira Gandhi National Open University, New Delhi.

Vice-Chancellor
University of Madras, Chennai.

Vice-Chancellor
Annamalai University, Annamalai Nagar.

Vice-Chancellor
Madurai Kamaraj University, Madurai.

Vice-Chancellor
Tamil University, Thanjavur.

Acl-mku 00907

MEMBERS

Dr. F. GROS
Former Director, French Institute of Indology, Pondicherry (IATR-Representative)

DIRECTOR
Central Institute of Indian Languages, Mysore.

SECRETARY TO GOVERNMENT
Tamil Development, Endowment and Information Department, Govt. of Tamil Nadu.

SECRETARY TO GOVERNMENT
Finance Department, Govt. of Tamil Nadu.

MEMBER SECRETARY

Dr. K.A. Gunasekaran
Director, International Institute of Tamil Studies, Chennai.

தமிழியல்

JOURNAL OF TAMIL STUDIES

உலகத் தமிழ்ச் செம்மொழி மாநாடு 2010
சிறப்பு மலர்

WORLD CLASSICAL TAMIL CONFERENCE 2010
SPECIAL ISSUE

77

JUNE 2010

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

BOARD OF EDITORS

Dr. F. GROS
Former Director, French Institute of Indology, Pondicherry.

Dr. G.L. HART
Dept. of South and South East Asian Studies, University of California, U.S.A.

Dr. A. VELUPILLAI
Former Professor of Tamil, University of Jaffna, Srilanka.

Dr. S.N. KANDASAMY
Former Professor of Tamil, Tamil University, Thanjavur.

Dr. Pon. KOTHANDARAMAN
Former Vice-Chancellor, University of Madras, Chennai.

Editor-in-Chief
Dr. K. A. GUNASEKARAN

Associate Editor
Dr. D. RENGANATHAN

OUR CONTRIBUTORS

Dr. S.N. Kandaswamy	Professor (Retd.) 61, V Street Nadarajapuram (South), Thanjavur-613 007
Dr. K.A. Gunasekaran	Director International Institute of Tamil Studies Tharamani, Chennai-600 113
Dr. A. Thasarathan	International Institute of Tamil Studies Tharamani, Chennai-600 113
Dr. S.V. Shanmugam	Former Director CAS in Linguistics 194, Mariyappanagar Annamalainagar - 608 002.
Dr. Thulasi. Ramasamy	Tamilology Researcher Venus Colony Extension Velacherry Chennai-600 042
Dr. K. Nachimuthu	Professor of Tamil Jawaharlal Nehru University New Delhi
Mr. Poornachandra Jeeva	Indus Researcher 14, Sornam Nagar Thiruvottiyur Chennai-600 019
Dr. R. Balakrishnan, I.A.S.	Chief Vigilance Officer Chennai Petroleum Corporation Ltd. Flat No. 3, GG Castle 408, Avvai Shanmugam Salai Gopalapuram, Chennai-600 086
Dr. P. Marudanayagam	Fellow, Central Institute of Classical Tamil 6, Kamarajar Salai Chennai-600 005

CONTENTS

1.	அகநானூற்றில் மூவேந்தர்	சோ.ந.கந்தசாமி	1
2.	பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் காணலாகும் சமணம், பௌத்தம் மற்றும் ஆரியச் சிந்தனைகள்	கரு.அழ.குணசேகரன்	14
3.	சங்ககால அரசகுல மகளிர்	ஆ. தசரதன்	34
4	சிறப்பு உள்ளுறை	செ.வை. சண்முகம்	75
5.	சங்க இலக்கியமாகிய தொகை நூல்கள் நாட்டுப்புறப் பாடல்கள்	துளசி. இராமசாமி	125
6.	Place Names in Maṇimēkalai	K. Nachimuthu	149
7.	Connection between the Tamili Script of Tamil Language and the writing of the Indus Age	Poornachandra Jeeva	177
8.	Tamil Indus? Korkay, Vanji, Tondi in the North-West and a 'Bone-eating Camel' in the Caṅkam Text	R. Balakrishnan	191
9.	"We don't want wealth, O King" The Prerogatives of Sangam Poets	P. Marudanayagam	207

அகநானூற்றில் மூவேந்தர்

சோ.ந.கந்தசாமி

முன்னுரை

வடவேங்கடம் தென்குமரி ஆயிடைப்பட்ட நிலப்பகுதியைத் தமிழ் வழங்கும் நிலமாகத் தொல்காப்பியப் பாயிரத்தில் பனம்பாரனார் குறித்துள்ளார். கடைச்சங்கக் காலத்திலும் இவையே தமிழகத்தின் எல்லைகளாக விளங்கின. இந்நிலப் பகுதியைக் குறுநிலத் தலைவர்கள், வேளிர்கள், வேந்தர்கள் என்போர் ஆட்சி புரிந்தனர். எனினும், இப்பெரும் நிலப்பகுதியும் இதனைச் சார்ந்த மொழிபெயர் தேயமும் மூவேந்தர்களின் மேலாண்மையில் காக்கப்பெற்ற பாங்கினை,

> தமிழ்கெழு மூவர் காக்கும்
> மொழிபெயர் தேஎத்த பனிமலை இறந்தே (31.14–15)

எனவரும் மாமூலனார் பாடல் புலப்படுத்துகிறது. இப்பாடற் பகுதியுடன் இவர் பாடிய மற்றொரு பாடல்,

> பனிபடு சோலை வேங்கடத் தும்பர்
> மொழிபெயர் தேஎத்தர் ஆயினும் (211. 7–8)

என்று வரும் பகுதியையும் இணைத்து நோக்கின் மேலே கூறப்பெற்ற உண்மை புலனாகும். *திரையன், கள்வர் கோமான் புல்லி* முதலிய தலைவர்கள் வேங்கடப் பகுதியை ஆட்சி புரிந்திருப்பினும் மூவேந்தரின் மேலாண்மைக்கு அவர்கள் அடங்கியவராவர்.

கி.மு. 2ஆம் நூற்றாண்டில் வேங்கடப் பகுதிக்கு வடபால் உள்ள கலிங்க நாட்டினை ஆட்சி புரிந்த மாமன்னன் *காரவேலன்* தமிழ்நாட்டு மூவேந்தரின்

கூட்டமைப்பினைத் *(Confedaracy)* தனது ஹாதிகும்பா கல்வெட்டில் சுட்டியிருத்தல் இங்குக் கருதத்தக்கது.

மூவேந்தரை நிரல்படுத்திக் கூறும்முறை தொல்காப்பியத்திலும் அதன் உரையிலும் காணப்படுகிறது. தொல்காப்பியர்,

போந்தை வேம்பே ஆரென வரூஉம்
மாபெருந் தானையர் மலைந்த பூவும் (தொல். பொருள். 63)

என்று மூவேந்தர்க்கும் அடையாளப் பூக்களைக் கூறுமிடத்துச் சேரன், பாண்டியன், சோழன் என்ற வரிசையினைக் குறித்துள்ளார். செய்யுளியலில்,

வண்புகழ் மூவர் தண்பொழில் வரைப்பின்
நாற்பே ரெல்லை அகத்தவர் (தொல். பொருள். 384)

எனவரும் பகுதிக்கு உரை வரைந்த இளம்பூரணர்,

வளவிய புகழையுடைய சேரன், பாண்டியன்,
சோழன் என்னும் மூவரது தமிழ்நாட்டகத்தவர்

என்று குறித்துள்ளார். இவ்வரிசையே புறநானூற்றின் முதல் 85 பாக்களின் வைப்பு முறையிலும் காணப்படுதலின், இதுவே தொன்முறை என்பது தெளியப் படும். கி.பி. 13–14ஆம் நூற்றாண்டினராகிய பரிமேலழகர் காலத்தில்தான் சேர, சோழ, பாண்டியர் என்று எண்ணும் முறை எழுந்தது. திருக்குறள் உரையில் (955), *'தொன்றுதொட்டு வருதல் சேர, சோழ, பாண்டியர் என்றாற் போலப் படைப்புக் காலந் தொடங்கி மேம்பட்டு வருதல்'* எனக் குறித்துள்ளார். எனினும், பழைய மரபினை அடியொற்றி மூவேந்தர்கள் பற்றிய செய்திகளை ஆராய்ந்து காண்போம். முதலில், சேரவேந்தர்களைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் அகநானூற்றில் பொறிக்கப் பெற்றுள்ள திறத்தினை நோக்குவோம்.

சேர வேந்தர்

சேர வேந்தர்களை *உதியஞ்சேரல் மரபு, இரும்பொறை மரபு* என்று இருபெரும் பிரிவுகளாகக் காண்கிறோம். பதிற்றுப்பத்தில் உதியஞ்சேரல் மரபினர் குறித்து முதலாறு பத்துக்களும் இரும்பொறை மரபினர் குறித்து அடுத்து நான்கு

பத்துக்களும் பாடப்பெற்றன என்பது பதிற்றுப்பத்தின் உரையாசிரியரும் சேரர் வரலாற்றின் நூலாசிரியருமாகிய உரைமாந்தர் ஔவை சு. துரைசாமிப் பிள்ளை ஆராய்ச்சி முடிபாகும். உதியஞ்சேரலாதனுக்குரிய முதற்பத்தும் யானைக்கட்சேய் மாந்தரஞ்சேரலிரும்பொறைக்குரிய பத்தாம்பத்தும் கிடைக்கவில்லையெனினும் இவ்விரு சேர வேந்தர்களைப் பற்றிய வரலாற்றுக் குறிப்புக்கள் அகநானூறு, புறநானூறு முதலிய ஏனைய சங்கத்தொகைகளில் இடம்பெற்றிருத்தல் சுட்டத்தக்கது. அகநானூற்றில் உதியஞ்சேரலைப் பற்றியும், அவன் வழியினனாகிய இமயவரம்பன் நெடுஞ்சேரலான், நெடுஞ்சேரலாதன், பல்யானைச் செல்கெழுகுட்டுவன், களங்காய்க்கண்ணி நார்முடிச்சேரல் ஆகிய சேர வேந்தர்களைப் பற்றிய செய்திகள் காணப்படுகின்றன. முதற்கண் உதியஞ்சேரலைப் பற்றிய குறிப்புக்களை உற்று நோக்குவோம்.

உதியஞ்சேரல்

சேர வேந்தருள் சிலர் வானவரம்பன், இமயவரம்பன் என்று போற்றப் பட்டனர். இவர்தம் ஆட்சிக்குட்பட்ட நிலப்பகுதிக்கு வானமே வரம்பு (The sky is the upper limit), இமயமே வரம்பு (The Himalayas is the upper limit) என்ற காரணத்தினால் இச்சிறப்புப் பெயர்கள் எய்தப் பெற்றனர். உதியஞ்சேரல் வானவரம்பன் என்றும் சுட்டப்பெற்றான் (45.17, 359.6, 389.16). இவன் கடற்போரில் பகைவரை வென்றவன். உழிஞைப் போரிலும் வல்லவன் (45.15–18). மாமூலனார், *'நாடுகண் அகற்றிய உதியஞ் சேரல்'* (65.5) எனக் குறித்துள்ள மையால், மாற்றார் தேயங்களை வென்று தன் நாட்டின் எல்லையினை விரிவாக்கிக் கொண்டவன் என்பது புலனாகும். இவன் கொடையுள்ளம் கொண்டவன். இவனைப் பாடிச் சென்ற பரிசிலர் உள்ளம் உவக்கும்படி வேண்டியன வழங்கும் வண்மையன் (65. 5–7). தன்னாட்டில் குழுமூர் என்னும் இடத்தில் வருவார் அனைவர்க்கும் உணவு வழங்கும் பொருட்டு ஓர் அட்டிற் சாலையினை அமைத்திருந்தான். அதனை *உதியன் அட்டில்* என்று கோட்டம்பலத்துத் துஞ்சிய சேரமான் பாராட்டியுள்ளான் (168.7). இச்சேரமானும் சேரமான் கோட்டம்பலத்துத் துஞ்சிய மாக்கோதையும் (புறம். 245) ஒருவராகக் கொள்ளுதற்குரியவர். உதியஞ்சேரலின் ஆணைக்கு அடங்கி இச்சேரமான் ஒரு குறுநிலத் தலைவனாக விளங்கினனாதல் வேண்டும்.

துறக்கம் எய்திய தொல்லா நல்லிசை கொண்ட முன்னோர்க்குத் தென்புலக்கடன் இறுத்தவன் உதியஞ்சேரல். இவன் அவர்கள் பொருட்டுப் பலியாகக் கொடுத்த பெருஞ்சோற்றினை உண்பதற்குக் கூளிச்சுற்றம் கூடியிருந்ததாகப் புனைவுடன் கூடிய போற்றுதலுரையினையும் மாமூலனார் பொறித்துள்ளார் (233. 7–10). பாரதப் போரில் வீரர்களுக்குச் சோறளித்த உதியஞ் சேரலாதனும் மறைந்த குலமுதல்வராகிய முதியோரைப் போற்றிப் பெருஞ்சோறு படைத்த உதியஞ்சேரலும் வேறுவேறானவர் என்பர் ந.மு.வே. (காண்க: மணிமிடை பவளம் உரை, ப. 223).

பதிற்றுப்பத்தின் முதற்பத்து உதியஞ்சேரலுக்குரியது என்பர் உரைவேந்தர் ஔவை சு. துரைசாமிப்பிள்ளை. இவ்வேந்தனின் முதல்மகன் *இமயவரம்பன் நெடுஞ்சேரலாதன்;* இரண்டாம் மகன் *பல்யானைச் செல்கெழுகுட்டுவன்.* இவ்விருவர்க்குரியவை முறையே இரண்டாம் பத்தும் மூன்றாம் பத்தும் ஆகும். இவ்விருவருள் முதல்வேந்தனைப் பற்றி அகநானூற்றில் காணப்படும் செய்திகளைக் காண்போம்.

இமயவரம்பன் நெடுஞ்சேரலாதன்

இவ்வேந்தனை, *வலம்படு முரசிற் சேரலாதன்* (127.3) என்றும், *சால்பெருந் தானைச் சேரலாதன்* (347. 3) என்றும் மாமூலனார் பாராட்டியுள்ளார். சேர நாட்டினை ஒட்டிய மேலைத் தீவுகளில் ஒளிந்துகொண்டு கடல் வாணிகம் செய்வோரை வழிப்பறி செய்து வந்த கொள்ளைக் கூட்டத்தாராகிய கடம்பரை வென்ற சிறப்பு இவனுக்கு உண்டு (127.4). அவர்களுடன் கடற்போர் புரிந்து அவர்க்குரிய காவல் மரமாகிய கடம்பினை அறுத்து அரசமுரசினைச் செய்து கொண்டவன் (347. 3–5). தம்முன்னோரைப் போலவே இமயமலையில் வில் இலச்சினையைப் பொறித்துத் தன் ஆணையினை வடநாட்டிலும் நிலை நாட்டிய காரணத்தினால் இமயவரம்பன் என்ற சிறப்பும் பெற்றவன் (127.3–5; 396. 16–18). பகைவர் பலரும் இவனுடைய மாந்தை நகரின் மாளிகை முற்றத்தில் பெருமை சான்ற அணிகலன்களையும் பொற்பாவைகளையும் வயிரக் குவியல்களையும் ஆம்பல் என்னும் பேரெண் அளவிற்குத் திறைப்பொருளாகச் செலுத்தினர் என்பது மாமூலனார் பொறித்துள்ள வரலாற்றுச் செய்தியாகும் (127. 3–10).

இவன் இளவல் பல்யானைச் செல்கெழுகுட்டுவனைப் பற்றிக் காண்போம்.

பல்யானைச் செல்கெழுகுட்டுவன்

இவ்வேந்தனையும் மாமூலனார் குறித்துள்ளார். மான்கள் தங்கியிருக்கும் கற்குவியல்களையும் வழிப்பறி செய்யும் மழவர்களையும் நீண்ட அடிப்பகுதியை யுடைய பலா மரங்களையும் உடைய *ஒடுங்காடு* என்னும் ஊர்க்கு அப்பால் உள்ள நிலப்பகுதி *குடநாடு* எனப்படும். இதனை இவ்வேந்தன் ஆட்சி புரிந்தான். இவன் ஆட்சிக்குட்பட்ட ஊர்கள் மருதவளம் மிக்கவை; பசியறியாதவை; எருமைகள் தாமரை இலைகளை மேய்ந்து வெறுப்பின் பலா மரத்தின் கொழு நிழலில் ஓய்வுகொள்ளும் என்று மாமூலனார் சிறப்பித்துப் பாடியுள்ளார் (91. 10–17). இவன் குதிரைப்படையின் சிறப்பினையும் மாந்தை என்னும் கடற்கரைப்பட்டினத்தின் மாட்சியையும் பரணர் குறித்துள்ளார் (376. 16–18).

இமயவரம்பன் நெடுஞ்சேரலாதலின் மக்கள் மூவருள் முன்னவன் களங்காய்க் கண்ணி நார்முடிச்சேரல் ஆவான். இவ்வேந்தன் பதிற்றுப்பத்தில் நான்காம் பத்தின் தலைவன். இவனைப் பற்றிய குறிப்பினையும் நோக்குவோம்.

களங்காய்க்கண்ணி நார்முடிச்சேரல்

இவ்வேந்தன் இளையவனாக இருந்த காலத்தில் *நெடுமிடல்* என்னும் குறுநிலத் தலைவனும் நன்னன் என்னும் வேளிர் தலைவனும் இவனுடன் முரண் கொண்டிருந்தனர். அவ்விருவரையும் பின்னர் இவன் வென்ற திறத்தினையும் பதிற்றுப்பத்துப் பாக்கள் உணர்த்துகின்றன (32.10, 40.13–16). தன்னாட்டிற்குக் குடபால் உள்ள *வாகைப் பெருந்துறை* என்னும் ஊரில் பெரும்போர் புரிந்து நன்னனைக் கொன்று அவனிடமிருந்து இளமையில் தான் இழந்திருந்த (பூழி) நாட்டினைத் திரும்பப் பெற்றனன் என்ற செய்தியைக் கல்லாடனார் பொறித்துள்ளார் (199. 18–24).

இதுகாறும் சேரவேந்தருள் உதியஞ்சேரல் மரபினைச் சேர்ந்த வேந்தர் நால்வர் பற்றிய வரலாற்றுக் குறிப்புக்கள் சிலவற்றைக் கண்டோம். இனி, அந்துவஞ் சேரலிரும்பொறையின் மரபில் இறுதியில் ஆண்டவனாக எண்ணப்

பெறுபவன் *யானைக்கட்சேய் மாந்தரலிஞ்சேரலிரும்பொறை.* இவனை மாந்தரம் பொறையன் கடுங்கோ என்றும் வழங்கினர். இவனைப் பற்றிய குறிப்புகளை நோக்குவோம்.

மாந்தரம் பொறையன் கடுங்கோ

பரணர் இவ்வேந்தனின் கொடைச்சிறப்பினையும் பேராற்றலையும் ஒரு பாடலில் போற்றியுள்ளார். இவ்வேந்தன் செந்நாப் புலவர்களால் புகழ்ந்து பாடப் பெற்றனன். பலரினும் மேம்பட்ட வள்ளல். பரிசிலர்க்குப் பொருள் வழங்கிய வண்ணம் இருப்பதால் கவிந்தகையினன் (142. 1–3). இவன் படைச் சிறப்பினை, *நிறையருந் தானை வெல்போர் மாந்தரம் பொறையன் கடுங்கோ* (142. 4–5) என்று பரணர் பாராட்டினார். இப்பொறையனைப் பாடிச் சென்ற பரிசிலரின் ஏற்கும் கலம் நிறையவும் அவர்கள் மகிழவும் ஈத்துவக்கும் வள்ளியோன் (142. 4–7).

இதுகாறும் அகநானூற்றில் குறிக்கப்பெற்றுள்ள சேரவேந்தரின் வரலாற்றுச் சிறப்புகளைக் கண்டோம். இனி, சேரரின் படைத்தலைவர் எனச் சுட்டப்பெற்றோரைப் பற்றிய குறிப்புகளைக் காண்போம்.

சேரரின் படைத்தலைவர்

பெரும்பூட் சென்னி என்னும் சோழ வேந்தனை எதிர்த்துப் போரிட வந்த சேரவேந்தனின் படைத்தலைவர்களைக் குடவாயிற் கீர்த்தனார் ஒரு பாடலில் குறித்துள்ளார்.

நன்னன்$_1$ ஏற்றை$_2$ நறும்பூண் அத்தி$_3$
துன்னருங் கடுந்திறற் கங்கன்$_4$ கட்டி$_5$
பொன்னணி வல்விற் புன்றுறை$_6$ என்றாங்(கு)
அன்றவர் குழீஇய அளப்பருங் கட்டூர்ப்
பருந்துபடப் பண்ணிப் பழையன் பட்டெனக்
கண்டது நோனான் ஆகித் திண்டேர்க்
கணையன்$_7$ அகப்படக் கழுமலந் தந்த
பிணையலங் கண்ணிப் பெரும்பூட் சென்னி (44. 7–14)

இப்பாடலிற் சுட்டப்பெற்ற நன்னன், ஏற்றை, அத்தி, கங்கன், கட்டி, புன்றுறை என்ற அறுவரும் சேரவேந்தனின் படைத்தலைவர்கள் என்பதும், கணையன் என்பான் சேரனின் முதன்மைப் படைத்தலைவன் என்பதும் பழைய குறிப்புரையாசிரியர் தந்துள்ள விளக்கமாகும். *பழையன்* என்பான் *பெரும்பூட் சென்னியின்* படைத்தலைவன். இங்குச் சுட்டப்பெறும் சேரவேந்தன் இன்னான் என்று கூறப்படவில்லை. சோழவேந்தனின் படைக்குத் தலைமையேற்றுச் சேரப்படை வீரர்களையும் தலைவர்களையும் போர்க்களத்தில் தாக்கிக் கொன்று பருந்தினங்களுக்கு விருந்திட்ட *பழையன்* வீரமரணம் அடைந்தான். தன்படைத் தலைவன் உயிர்நீத்தமையினை அறிந்த சோழப்பெருவேந்தன் வெகுண்டெழுந்து கணையனைச் சிறைப்பிடித்து, சேரர்க்குரிய கழுமலம் என்ற ஊரையும் கைப்பற்றினான். இச்சோழ வேந்தனின் *குடவாயில்* என்னும் பேரூரைப் போன்ற பொலிவுடையவள் தலைவி என்று உவமையும் படைத்தனர் (44. 14–18). தன் ஊரின் சிறப்பினைப் பாடியதுடன் தன் பெயருடனும் அதனை இப்புலவர் இணைத்துக் கொண்டிருத்தல் அவர்தம் ஊர்ப்பற்றுக்கு ஒரு சான்று.

பிட்டன் என்பானும் சேரர் படைத்தலைவன் ஆவன். இவன் *வானவன் மறவன்* என்று குறிக்கப்பெற்றான். இவன் சிறந்த வில்வீரன். இவன் வேலாற்றலைக் கண்டு பகைவர் அஞ்சுவர் (77. 15–19).

மேலே சொல்லப்பெற்ற *அத்தி* என்பானும் *ஆட்டனத்தியும்* ஒருவரா என்பது ஆராய்தற்குரியது. சோழன் கரிகாற் பெருவளத்தானின் மகள் ஆதிமந்தியின் காதலன் ஆட்டனத்தியைப் பற்றிப் பல குறிப்புக்கள் அகநானூற்றில் உள்ளன. இச்சேர இளவேந்தன் தன் காதலியைப் போலவே ஆடற்கலையில் வல்லவன். காவிரியாற்றின் கழாஅர்ப் பெருந்துறையில் இருவரும் புதுப்புனலாடிய பொழுது வெள்ளத்தால் அடித்துச் செல்லப் பெற்றான் அத்தி. மருதி என்பாளின் வழிகாட்டலினால் ஆதிமந்தி ஆட்டனத்தியை மீண்டும் அடையப்பெற்றாள் (76.7–10, 222.4–12, 236.14–20, 376.4–12, 396.11–15). இவ்வரலாற்றுப் பின்புலத்துடன் ஆழ்ந்து நோக்கின் பெரும்பூட்சென்னியின் படைத்தலைவன் ஆகிய பழையனுடன் பொருது உயிர்நீத்த அத்தியும், ஆடற்கலை அழகனும் ஆதிமந்தியும் காதலனும் ஆகிய அத்தியும் வேறு வேறானவர் என்பது புலனாகும்.

படைத்தலைவர்கள் பற்றிப் பேசப்பெற்றதால் எஞ்சிய தானைத் தலைவர்கள் பற்றிய குறிப்புக்களையும் தொடர்ந்து சுட்டுதல் சாலும்.

ஏனைய படைத்தலைவர்கள்

கோடைப் பெருநன் *பண்ணி* என்பான் *தென்னவன் மறவன்* எனப் போற்றப் பெற்றான். பாண்டியனின் படைத்தலைவன் ஆகிய இவன் தென்கடலிற் பிறந்த முத்தின் மாலையினையும் குன்றவர் கொடுத்த சந்தன மாலையினையும் எழில்பெறச் சூடியவன். திருவீழ் மார்பினன், குழியிற்பிடித்த பழகாத யானைகளைக் குறிப்புமொழிகளால் பழக்குபவன். இரவலர்க்கு ஈபவன். இவன் களவேள்வி புரிந்தவன் (13.1–11).

மத்தி என்பவன் சோழ நாட்டுக்குரிய *கழாஅர்* என்னும் கடற்கரைப் பட்டினத்தின் தலைவன். *பல்வேல் மத்தி கழாஅர்* (6.20, 226.8) என்று பரணராற் பாராட்டப்பட்டவன். பரதவர் கோமான். இவன் சோழனின் படைத்தலைவனாக எண்ணப் பெறுகிறான். சோழ வேந்தனின் ஆணைக்கு அடங்கி நடந்த மற்றொரு தலைவன் *எழினி* என்பான் யானைகளை அகப்படுத்தும் வேட்டைக்கு அழைப்பு விடுத்தும் வரவில்லை. சினமுற்ற சோழவேந்தன் மத்தியை ஏவினான். மத்தி அவனை நெடுஞ்சேய்மையில் உள்ள நாட்டில் கண்டுபிடித்துப் பொருது அவன் பல்லினைப் பறித்து வந்து சோழநாட்டு வெணமணி என்னும் ஊரின் வாயிற்கதவில் பதித்தனன். மேலும் தான்பெற்ற வாகைக்கு அடையாளமாக அங்குள்ள நீர்த்துறையில் வெற்றித்தூண் நிறுவினான் என்று மாமூலனார் குறித்துள்ளார் (211.9–15).

கோதைமார்பன் தன்பெயருக்கேற்பச் சேரர் தலைவனாகக் கருதப் படுகிறான். மோகூரை ஆண்ட குறுநிலத் தலைவன் *பழையன் மாறன்.* இவனைப் பாண்டியர் தலைவன் என்பர் ந.மு.வே. மாடங்கள் மிக்க கூடல்மாநகரில் பெரும்படையுடன் கிள்ளிவளவன் இவனுடன் பொருது வீழ்த்திக் குதிரைத் திரளுடன் களிற்றுத் திரளையும் கைப்பற்றிப் பகைமன்னரின் ஊர்களையும் அகப்படுத்திக் கொண்டான். அவ்வெற்றியைக் கண்டு கோதைமார்பன் உவகையுற்றான் என்று நக்கீரர் பொறித்துள்ளார் (346.18–25). இவன் சோழ வேந்தனின் நண்பனாக விளங்கியவனாதல் கூடும்.

பாண்டிய வேந்தர்

இனி, பாண்டிய வேந்தரைப் பற்றிய குறிப்புக்களை ஆராய்வோம். *செழியன், வழுதி* என்று பாண்டியர் பல பாடல்களில் குறிக்கப்பெற்றனர்.

பாண்டிய வேந்தர் வடமொழி இலக்கியங்களில் கூடுதலாகச் சுட்டப்பெறும் தமிழ் வேந்தராவர். இராமபிரானின் பாட்டன் அசன் என்பான் போசனின் தங்கை இந்துமதியை மணத்தற்குரிய சுயம்வர நிகழ்ச்சியில் பாண்டிய வேந்தன் பங்கு கொண்டான் என்று கூறும் காளிதாசர் இவ்வேந்தனின் ஆற்றல், நாட்டு வளம், குலகுரு அகத்தியர் பற்றியும் பாராட்டிப் பாடியிருத்தலை இரகுவமிசம் ஆறாம் சருக்கத்தில் காணலாம். பாண்டிய வேந்தருள் நிலந்தருதிருவிற் பாண்டியன் தொன்மை மிக்கவன். இவன் காலத்தவர் தொல்காப்பியர். புறநானூற்றில் பாண்டியர் பலரைப் பற்றிய வரலாற்றுக் குறிப்புக்கள் உள்ளன. இங்கு அகநானூற்றில் சுட்டப்படும் பாண்டியர் பற்றி ஆராய்ந்து காண்போம்.

பாண்டியன் நெடுஞ்செழியன்

சங்ககாலப் பாண்டியருள் பெருஞ்சிறப்புப் பெற்றவன் பாண்டியன் நெடுஞ்செழியன் ஆவான். கி.மு. முதல் நூற்றாண்டுக்குரிய மாங்குளம் தமிழ்ப் பிராமி கல்வெட்டுக்களில் சுட்டப்படும் நெடுஞ்செழியனும் இவனும் ஒருவனே என்பர் வரலாற்றறிஞர். இவனைச் *செழியன்* என்றும் சுட்டினர் (36.13, 116.13, 175.10, 209.4). இவனுக்குப் *பசும்பூட் பாண்டியன்* என்ற பெயரும் உண்டு (162.21, 231.11–12, 253.5, 266.12, 338.5). இவனைப் பாட்டுடைத் தலைவனாகக் கொண்டு மாங்குடிமருதனார் மதுரைக்காஞ்சி என்னும் நெடும்பாட்டினைப் பாடியுள்ளார். அதனால், இப்புலவர் *மதுரைக்காஞ்சிப்புலவர்* என்றே அகநானூற்றில் (89) பெயர் குறிக்கப்பெற்றார்.

இவன் இருபெரும் போர்களை நிகழ்த்தி வெற்றிபெற்றுப் பெருவேந்தன் என்ற சிறப்பினைப் பெற்றவன். முதற்போர் கூடற்பறந்தலையில் நிகழ்ந்தது. இப்போர்க்களத்தில் சேர சோழ வேந்தர்களின் கடல்போன்ற பெரும்படைகளைத் தாக்கி அவர்கள் முரசுகளை ஒழிந்து புறங்கொடுத்து ஓடச் செய்தான் நெடுஞ்செழியன். இப்போரில் எழுந்த வெற்றி ஆரவாரத்தைவிட அலர் ஆரவாரம்

பெரிது என்று உவமை கூறுவதன் வாயிலாகப் பரணர் இப்பாண்டிய வேந்தனின் ஆற்றலைப் போற்றிப் பாடியுள்ளார் (116.13–19).

இவ்வேந்தன் *தலையாலங்கானத்தில்* நிகழ்த்திய பெரும்போரினை நக்கீரர் பாடியுள்ளார். இப்போர்க்களத்தில் *சேரல், செம்பியன்* ஆகிய இருபெரு வேந்தரையும் அவருக்குத் துணையாக வந்த *திதியன், எழினி, எருமையூரன், இருங்கோ வேண்மான், பொருநன்* என்ற வேளிர் ஐவரையும் வென்று, அவர்தம் முரசு, வெண்கொற்றக்குடை முதலியவற்றையும் கைப்பற்றினான். படைவீரர் பலரையும் கொன்று களவேள்வி செய்த பொழுது வீரர்கள் எழுப்பிய வெற்றி ஆரவாரத்தைவிட அலர் பெரிதாக எழுந்தது என்று உவமை வாசகமாக வரலாற்றுச் செய்தியை நக்கீரர் தந்துள்ளார் (36. 13–23). இப்பெருவெற்றிக்குப் பின்னர் இப்பாண்டியன் *தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற பாண்டியன் நெடுஞ்செழியன்* எனப் போற்றப்பெற்றான். இப்போரினைப் பிற பாடல்களும் சுட்டியுள்ளன (175.10–12, 209. 3–7). இவன் கொங்கர்களை வென்ற திறனையும் நக்கீரர் பாடியுள்ளார் (253. 4–6). இப்பாண்டியன் *அரிமண வாயில் உறத்தூரில் நீடூர்கிழவோன்* ஆகிய வேள்எவ்வியின் படைவீரரைச் சாய்த்து உண்டாட்டு அளர்ந்தான் (266. 10–15). வேறு பாண்டியரைப் பற்றிய செய்திகள் அகநானூற்றில் தெற்றெனப் புலப்படவில்லை.

இனி, சோழப் பெருவேந்தர்களைப் பற்றிய குறிப்புக்களை நோக்குவோம்.

சோழ வேந்தர்

சங்ககாலச் சோழவேந்தர்கள் மூவரைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் அகநானூற்றுப் பாக்களில் காணப்படுகின்றன. அவர்களில் காலத்தால் முற்பட்ட வேந்தன் தித்தன் ஆவான். அவனுக்குப் பின்னர் ஆட்சி புரிந்தவர்களில் சுட்டத்தக்க கரிகாற்சோழன், இளம்பெருஞ்சென்னி ஆகியோரைப் பற்றியும் அறியமுடிகிறது. முதலில் தித்தனைப் பற்றிக் காண்போம்.

தித்தன்

சோழநாட்டின் தலைநகராகிய உறையூரில் வீற்றிருந்து ஆட்சிபுரிந்த பெருவேந்தன் தித்தன் ஆவான். இவனைத் *தித்தன் வெளியன்* என்றும்

அழைத்தனர் (152.5, 226.14). இவன் மகள் *ஐயை* என்றும், மழைவளம் தரும் நல்லாட்சி புரிந்தவன் என்றும், பெருவள்ளல் என்றும் பரணர் பாடியுள்ளார் (6.3–5). இவன் சிறந்த குதிரை வீரன். இவன் தலைநகர் ஆகிய உறந்தை மதிலரணாய்ச் சிறப்புற்றது. நகரைச் சுற்றிலும் காவற்காடுகள் இருந்தன (122. 19–23).

தித்தன் *தலைக்கோல்* பட்டம் பெற்ற பாணரைப் புரந்த பேரிசை வாய்ந்தவன். இவ்வேந்தனின் கடற்கரைப்பட்டினத்திற்கு வாணிகத்தின் பொருட்டுப் பொன்னைக் கொண்டு வரும் மரக்கலங்கள் சிதையும்படி இறா மீன்களின் கூட்டம் தாக்கும் என்ற குறிப்பினால் சோழநாட்டின் வணிகவளமும் கடல்வளமும் ஒருங்கே உணரப்படும் (152.4–8).

ஆற்றல்மிக்க *பாணன், கட்டி* என்பார் தம்முள் பொருதனர். தித்தனின் தலைநகரில் நாளோலக்கம் சிறப்புடையது. அவனுடைய நாளவையில் எழுந்த கிணைப்பறையின் ஒலியினைக் கேட்டு அஞ்சிய கட்டி என்பான் பாணனுடன் பொராது ஓடிய காட்சியைக் கண்டு ஊரார் நகைத்து ஒலி செய்தனர் (226. 12–17).

அகநானூற்றின் 188ஆம் பாடலைப் பாடிய *வீரை வெளியன் தித்தனும் வெளியன் தித்தனும்* ஒருவராக எண்ணப் பெறுகின்றனர். இக்கருத்து முற்ற முடிந்தது அன்று. மேலும் ஆராயத்தக்கது. வெளியன் தித்தனின் ஆதரவு பெற்ற வீரை என்னும் கவிஞன் இங்ஙனம் பெயர் சூடிக் கொண்டிருக்கலாம். இவ்வாறு பெயர்சூடிக் கொள்ளுதல் பிற்காலச் சோழர் பாண்டியர் கல்வெட்டுக்களிலும் காணப்படுகிறது.

கரிகால் வளவன்

சங்ககாலச் சோழவேந்தருள் பெருஞ்சிறப்புப் பெற்றவன் கரிகால்வளவன் ஆவான். இவனைத் *திருமாவளவன்* என்றும் வழங்கினர். இவன் *வெண்ணிப் பறந்தலையில்* நிகழ்த்திய போர் புலவர்களின் பாராட்டினைப் பெற்றது. இப்போரில் தோல்வியுற்ற *பெருஞ்சேரலாதன்* தனக்குற்ற புறப்புண்ணினை எண்ணி நாணமுற்று வாளொடு வடக்கிருந்தான். அச்சேரவேந்தனிடம் அன்புற்ற சான்றோர் தாமும் அவனுடன் பெறலரும் விண்ணகத்திற்கு ஒருங்கு செல்ல

வடக்கிருந்தனர் என்பது மாமூலனார் குறித்துள்ள வரலாற்றுச் செய்தி (55.9–15).

வாகைப்பறந்தலை என்னும் போர்க்களத்தில் கரிகாலன் பெரும்படையுடன் பகைமன்னர் ஒன்பதின்மரையும் தாக்கிப் பொருது, அவர்கள் தத்தம் வெண்கொற்றக் குடைகளைக் களத்தில் போட்டுவிட்டு ஓடும்படி விரட்டியடித்த வெற்றிச் செயலைப் பரணர் பொறித்துள்ளார் (125. 16–22).

வெண்ணி வாயிலில் சேரன், செழியன் ஆகிய இருபெரு வேந்தரையும் வேளிர் பதினொருவரையும் அவர்தம் வீர முரசங்கள் களத்தில் விழத் தோற்றோடச் செய்த கரிகாலனின் வெற்றியையும், அப்பொழுது அழுந்தூரில் எழுந்த மகிழ்ச்சி ஆரவாரத்தினையும் பரணர் மற்றொரு பாடலில் சுட்டியுள்ளார் (246. 8–14). வெண்ணிவாயில் என்ற ஊர் இப்பொழுதுள்ள நாகப்பட்டினத்திற்கு அருகில் உள்ள வெண்மணி ஆகலாம்.

கரிகாலன் இன்பப் பொழுதுபோக்காகப் புனலாட்டினை நயந்தவன். அதனை ஒரு விழாவாகக் கொண்டாடியவன். காவிரியாறு ஓடிவரும் *கழாஅர்* முன்றுறையில் அவன் கண்டு மகிழும் வண்ணம் நடைபெற்ற புனல் விழாவில்தான் தன்மகள் ஆதிமந்தியின் காதலனும் சேரநாட்டு இளவேந்தனும் ஆடற்கலையில் வல்லவனுமாகிய ஆட்டனத்தியைக் காவிரி கவர்ந்து கொண்டு கடலில் ஒளித்தது. இச்செய்தியையும் பரணர் பாடியுள்ளார் (376.4–11).

குடிமக்களின் வளத்திலும் வாழ்விலும் *கரிகாலன்* நாட்டம் மிக்கவன். தேயும் குடிகளைப் பொருளும் பிற உதவிகளும் தந்து தாங்கக் கூடியவன். அதனால் பெரும்புகழ் பெற்றவன். அவனுக்குரிய *இடையாறு* வளம்மிக்க ஊர் என்பது நக்கீரர் தரும் வரலாற்றுச் செய்தி (141. 22–24).

இளம்பெருஞ்சென்னி

இளஞ்சேட்சென்னியும் இவனும் ஒருவகை என்பது தனி ஆய்வுக்குரியது. தன் குடிமக்களுக்குத் தொல்லை கொடுத்துவந்த வடுகர்களின் பாழி அரணை அழித்து அப்பகைப் புலத்தாரையும் தன் களிற்றுக் கொம்பினால் கொன்றழித்த வீரப் பெருமிதம் கொண்டவன் இளம்பெருஞ்சென்னி. கணைய

மரத்தினை ஒத்த வலிய தோளினன் என்றும் ஒளிவீசும் புகழினை நிலைநாட்டியவன் என்றும் இவ்வேந்தன் போற்றப் பெற்றான் (375. 10–15).

முடிவுரை

அகநானூறு அகப்பொருள் இலக்கியம் என்றாலும் பாடிய புலவர்கள் வரலாற்றுச் செய்திகள் பலவற்றைப் பாக்களின் இடையே வழங்கியுள்ளனர். சேர வேந்தர்கள் பற்றிய வரலாற்றுக் குறிப்புக்கள் மிகுதியாகக் காணப்படு கின்றன. பாண்டியருள் நெடுஞ்செழியனைப் பற்றியும், சோழருள் தித்தன், கரிகால்வளவன், இளம்பெருஞ்சென்னி பற்றியும் அரிய செய்திகளை அகநானூற்றுப் பாக்கள் புலப்படுத்துகின்றன. படைத்தலைவர்கள் பற்றிய வரலாற்றுக் குறிப்புக்களும் பொதிந்துள்ளன. சங்ககால வரலாற்றினை அறிவதற்கு அகநானூற்றுக் குறிப்புக்கள் ஆவணங்களாகப் பயன்தருவன எனலாம்.

பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் காணலாகும் சமணம், பௌத்தம் மற்றும் ஆரியச் சிந்தனைகள்

கரு.அழ.குணசேகரன்

நமது பண்டைய தமிழ் இலக்கியங்கள் வழியே அக்காலத் தமிழர்களின் வாழ்க்கை முறைகளைக் கண்டறிய முடிகின்றது. குடிகள், இனக்குழு வாழ்க்கை முறை, பாணர் போன்ற மக்களின் நாடோடி வாழ்க்கை முறை, அடித்தள மக்கள் ஆன எயினர் வாழ்க்கை முறை, வேளிர் போன்றோரின் வாழ்க்கை முறை, அரசர்கள் வேள்விகள் செய்த முறை, அரசு அதிகாரம், கொடையளித்தல், போர் செய்தல், ஆநிரை கவர்தல், நாடுகளைக் கைப்பற்றுதல் போன்ற செய்திகளோடு கொற்றவை வழிபாடு, திருமால் வழிபாடு என்பன போன்ற வழிபாட்டு முறைகள் எனுமாறு பல நிலைகளில் பல கூறுகள் சங்கப் பாடல்கள் வழியே நாம் அறிய முடிகிறது.

அரசரும் அறச்சிந்தனைகளும்

உயர்நிலை உலகத்து உயர்ந்தோர் பரவ
அரசியல் பிழையாது செருமேற் தோன்றி
நோய் இலை ஆகியர் நீயே நின் மாட்டு (பதிற். 89: 11–13)

என்று குறிப்பிடுவதன் வழியே தொல்குடி மக்களின் வாழ்வியல், அரசியல் குறித்த அறச்சிந்தனைகள் மன்னர்களால் உள்வாங்கப்பட்டுள்ளன என உணர முடிகிறது.

"உயர்நிலை உலகத்து" உயர்ந்தோர் எனும் தொடரோடு அறச்சிந்தனையைப் பொருத்திப் பார்க்கும்போது உயர்ந்தோர் எனச் சொல்லப்படுபவர் ஆரியர் வழித் தோன்றல்கள் என அறிகிறோம். அக்காலத்தே வானவியல் அறிவு கொண்டும் கணித அறிவு கொண்டும் இயற்கை அறிவு கொண்டும் இல்லறம் குறித்த சிந்தனை கொண்டும் அறக்கருத்துகளைத் தந்துள்ள சமணக்

கொள்கைகளின் தாக்கங்களாகப் பெற்ற மன்னர் அவர்தம் ஆட்சி எனப் பல பதிவுகளை நாம் இப்பாடல்களில் காண நேர்கிறது.[1]

அறம்புரி அந்தணர் வழிமொழிந்து ஒழுகி
ஞாலம் நின்வழி ஒழுகப் பாடல் சான்ற
நாடுடன் விளங்கும் நாடா நல்லிசைத்
திருந்திய இயல்மொழித் திருந்திழை கணவ (பதிற். 24: 8–11)

பதிற்றுப்பத்தின் இப்பாடல் அடிகள் வழியே அந்தணர் மொழியும் அறங்கள் வழியே ஒழுகலாறு கொண்டவன் அரசன் எனத் தலைவனையும் நாட்டையும் சிறப்பிக்கின்றார் புலவர். இதன் வழியே ஆரியர் எனும் அந்தணர் ஒழுகும் அறங்கள் தனித்துவமானவை. அவை சமணம், பௌத்தம் எனும் இரு மதங்கள் கொண்டுள்ள அறங்கள் ஆகும். ஆக மதங்கள் யாவும் தனித்த நிலைத் தத்துவங்களைக் கொண்டு விளங்குபவை ஆகும்.

வேந்தரும் வேள்வியும்

வேள்வி செய்தல் என்பது ஆரியர் வழி அந்தணர் கொள்கைகளுள் முதன்மையான ஒன்றாகும்.

ஓதல் வேட்டல் அவை பிறர்ச் செய்தல்
ஈதல் ஏற்றல் என்று ஆறு புரிந்து ஒழுகும் (பதிற். 24: 6–7)

என ஆறு ஒழுக்கங்களைத் தவறாது கடைப்பிடித்துவரும் வளனரசு இவன் எனப் பொருள் கொள்ளலாம்.

1. **வேதத்தை ஓதுதல்**
2. **வேள்வி செய்தல்**
3. **பிறரும் வேதத்தை ஓதச் செய்தல்**
4. **வேள்வி செய்வித்தல்**
5. **ஈதல்**
6. **கொள்ளத்தகும் பொருட்களை ஏற்றல்**

இவை அந்தணர் கொள்கைகளுள் முதன்மையானவையாகும் என உரையாசிரியர் பலரும் குறித்திருப்பது இங்குக் கவனங்கொள்ளத்தக்கதாகும்.

சங்ககாலச் சமூகம் என்பது ஒருபுறம், தொல்குடிச் சமூகங்கள் மறுபுறம். வேந்தர் மரபுசார் மக்களும் பிற திணைகள் மக்களும் வாழ்ந்திருந்த சமூகம் ஆகும். வேறுவேறு சமயத்தவர்களின் கொள்கைகளை உள்வாங்கிய நிலைகளில் அக்காலத்தோர் அரசோச்சியுள்ளனர். சமயங்கள் நிறுவனமயம் ஆகியிராத அக்காலச் சமூகத்தில் சமயச்சிந்தனைகள் கொண்டிருந்த சமயவாதிகள் பலரும் மன்னர்களைச் சார்ந்தே இயங்கியுள்ளனர்.

சமணம், பௌத்தம், ஆரியம் எனும் பல மதங்களின் தத்துவங்களும் சங்க காலச் சமூகங்களில் நடைமுறையில் இருந்து வந்துள்ளன. அவை அக்காலப் புலவர்களின் பாடல்களில் பதிவாகியுள்ளன என்று அறிந்துகொள்ள முடிகிறது.

சங்ககாலப் புலவர்களின் பெயர்கள் பல பௌத்த மதச்சார்புகளில் பொருந்திவருவது இங்குக் கவனங் கொள்ளத்தக்கது.

பெயர்கள்

1. இளம்போதியார் (நற்றிணை. 72)
2. சீத்தலைச்சாத்தனார் (புறம். 59, அகம். 53, 134, 229, 306, 320, குறு. 154, நற். 36, 127, 339)

இப்புலவர்கள் சங்க இலக்கியத்தில் காணப்படும் பௌத்தப் புலவர்கள். இவர்களைத் தவிரப் பிற்காலத்தில் வாழ்ந்த பௌத்தப் புலவர்கள் பட்டியல் பின்வருமாறு:

தமிழ்நாட்டுப் பௌத்தப் பெரியார் அல்லது புலவர்கள்

1. அறவண அடிகள் (மணிமேகலை குறிப்பு)
2. சங்கமித்திரர் – பௌத்த மதப் பெரியவர்
3. நாதகுத்தனார் – குண்டலகேசி
4. ஆசாரிய புத்ததத்த மகாதேவர் – மதுராத்தவிசாசீனி
5. கணதாசர் – புத்த வம்சம் (உரை நூல்)
6. வேணுதாசர் – பௌத்தப் பெரியவர்
7. சுமதி, ஜோதிபாலர் – மனோரத பூரணி

8. புத்தமித்திரர் – வீரசோழியம் (இலக்கண நூல்)

9. போதி தருமர் – (சீன செனன் மதம் பரப்பியவர்)

10. ஆசாரிய திக்நாதர் (யுவான் சுவாங் குறிப்பில் காணப்படுகிறார்)

11. தருமபால ஆசிரியர் – பௌத்தப் பெரியவர்

12. ஆசாரிய தருமபாலர்

13. புத்தநந்தி, சாரிபுத்தர்

14. பெருந்தேவனார் – பாரதம் (புத்தமித்திரரின் மாணாக்கர், வீரசோழிய உரையாசிரியர்)

15. அநுருத்தர், பௌத்த மதம் பரப்பியவர்

16. கவிராசராசர் – பௌத்தப் புலவர் அவர் இயற்றிய (நூல் கிடைக்கவில்லை) தக்கயாகப்பரணி உரையில் மேற்கோளாகக் காட்டப்படுகிறார்)

17. காசபதேரர் – பௌத்த மதப் பரப்பிகள்

18. தம்மகீர்த்தி – பௌத்த மதப் பரப்பிகள்

ஆக, சமணத் தத்துவங்களும் பௌத்தத் தத்துவங்களும் நேரடியாகவும் மறைமுகமாகவும் சங்க காலத்திலும் சங்கம் மருவிய காலத்திலும் பதிவு பெற்றிருப்பதை உறுதிபட நம்பமுடிகிறது.

சமணத் தத்துவங்கள்

சமணம் என்பது துறவு குறித்தும் சமணர் என்பவர் துறவிகள் எனக் குறித்தும் பொருள் கொள்ளப்படுகிறது. அருகன் சமணக் கடவுள் ஆவர். அருகனை வழிபடுவதால் அருக மதம் என்றும் பொருள் கூறுவர்.

'பெரியதன் ஆவி பெரிது' என்னும் பழமொழி நானூற்றுப் பாடல் அடி வழியே யானையின் உடலில் பரந்து நிற்கும் உயிர் அந்தப் பெரிய உருவுக்கு ஏற்றாற் போலப் பெரிதாகவும் எறும்பிற்கு அதன் உடலுக்கு ஏற்றாற்போலச் சிறிதாகவும் இருக்கும் என்னும் கருத்து இங்குச் சமண சமயக் கருத்தை உள்வாங்கிக் கொள்ள உள்ள விளக்கம் ஆகும்.

சமண மதம் முப்பெரும் பிரிவுகளைக் கொண்டது.

1. சுவேதாம்பரச் சமணம்
2. திகம்பரச் சமணம்
3. சுதான சுவாசி சமணம்

சுவேதாம்பரச் சமணம்

இப்பிரிவினர் வெண்ணிற ஆடை அணிவர். இவர்கள் சமணக் கோவில்களில் உள்ள தீர்த்தங்கரர்களின் உருவச்சிலைகளுக்கு வெண்ணிற ஆடை உடுத்துவர். இவர்களில் பெரும்பான்மையோர் வடஇந்தியாவில் வாழ்கின்றனர்.

திகம்பரத் துறவிகள்

திகம்பரத் துறவிகள் ஆடை அணிவதில்லை. திகம்பரர் என்றால் திசைகளையே ஆடையாக அணிபவர்கள் என இவர்களுக்குப் பொருள் உண்டு.

(திக் + அம்பரம் = திகம்பரம்)

நாம் கண்டுள்ள சுவேதாம்பரத் துறவிகளும் திகம்பரத் துறவிகளும் உருவ வழிபாட்டினர் ஆவர்.

சுதானகவாசி சமணம்

உருவ வழிபாடு அற்றவர்கள் இவர்கள். தங்கள் கோவில்களில் சமண ஆகம நூல்களை வைத்து அவற்றையே தீர்த்தங்கரர்களாகவும் அருகக் கடவுளர்களாகவும் பாவித்து வழிபடுபவர்.

சமண அறநெறிகள்

1. அறன் வலியுறுத்தல்
2. அன்புடைமை
3. ஒழுக்கமுடைமை
4. கொல்லாமை

5. பரத்தமை செய்யாமை
6. களவு செய்யாமை
7. பிறன்பொருள் விழையாமை
8. பிறன்மனை விழையாமை
9. பிரம்மச்சரியம்
10. ஆசையின்மை
11. ஐம்புலன் அடக்கம்
12. அகிம்சை

சமண அறநெறிகள் விரித்தோதப்படக் கூடியவையாக இருந்தாலும்கூட மேற்குறிப்பிட்ட அறநெறிகள் முதன்மைத் தன்மை வாய்ந்தவைகளாக விளங்குகின்றன.

பௌத்த நெறிகள்

1. பேதைமை
2. செய்கை
3. உணர்வு
4. அருவுரு
5. வாயில்
6. ஊறு
7. நுகர்வு
8. வேட்கை
9. பற்று
10. பலம்
11. தோற்றம்
12. வினைப்பயன்

இப்பன்னிரு சார்புகளின் தன்மைகளைச் சாத்தனார் மணிமேகலை 30ஆம் காதையில் விளக்கியுள்ளார். மேற்குறிப்பிட்ட சார்புகளில் மனித மனம்

ஒன்றலாகாது. அவ்வாறாயின் இறப்பு பிறப்பு எனும் இரு தன்மைகளுக்கு இவை அடித்தளங்களாகின்றன. நிர்வாண மோட்சம் எனும் வீடுபேற்றினை அடைய இவை தடைகளாக அமைவதால் மேற்குறிப்பிட்ட 12 சார்புகளும் கூடாது எனப் பௌத்தம் தன் நெறிகளாக முன்வைக்கின்றது.

வீடுபேறு அடைய நான்கு உண்மைகள் உண்டு.

1. நோய் (துக்கம்)
2. நோய்க் காரணம்
3. நோய் நீங்கும் வாய் (துக்கநிவாரணி)
4. நோய் நீங்கும் வழி (துக்க நிவாரணி மார்க்கம்)[2]

உணர்வே அருவுரு வாயில் ஊறே
நுகர்வே பிறப்பே பிணி மூப்புச் சாவே
அவலம் அரற்றும் கவலை கையாறென
நுவலப் படுவன நோயா கும்மே (மணிமேகலை. 30: 179–182)

எனும் மணிமேகலைப் பாடல் அடிகள் பிறத்தல், துன்பம், பிணி, மூப்பு, சாக்காடடைவது துன்பம், அரற்றும் கவலை, கையறு இவை எல்லாம் துன்பம் தருவன. சுருங்கக் கூறின், புலன்களால் உண்டாகும் பற்றுக்கள் எல்லாம் துன்பம் தருவன என்று அறிதல் முதல் என விளக்கும் அனைத்தும் பௌத்த நெறிகளாகும்.

தமிழர், தமிழகம் எனும் தனித்த நிலைக் கருத்தியல் சங்க காலத்திலேயே பிறமொழி பேசும் ஆரியர், யவனர் போன்றோர் வருகையின் போதே புலவர்களாலும் மக்களாலும், மன்னர்களாலும் முன்னிறுத்தப்பட்ட கருத்தியல் என அறியமுடிகிறது.[3]

சங்ககாலம், சங்க மருவிய காலங்களில் பல்வேறு மதக்கோட்பாடுகள் பல்வேறு இலக்கியங்களில் பதிவாகியுள்ளன. 'வேள்வி' என்பது அந்தணர்கள் அறநெறியாக இருப்பினும் உயிர்ப்பலியற்ற வேள்வி என்பது பிற சமயத்தாராலும் கைக்கொள்ளப்பட்டுள்ளது என்பதும் இங்கு நினைவு

கொள்ளத்தக்கது. ஒரு சமய அறநெறி என்பது பிறசமய அறநெறிகளுக்குள்ளும் உள்வாங்கப்பட்டுச் செயற்பாடுகளில் இருந்துள்ள வழக்கத்தையும் இலக்கியப் பதிவுகள் வழியே காணமுடிகிறது.

சமணமும் பௌத்தமும்

தமிழகம் வந்த சமணம் பௌத்தம் இவ்விரு மதங்களின் கோட்பாடுகளுடன் ஒத்திசைந்து காணப்படுகின்றன எனப் பின்வரும் கருத்துகளைக் கவனிக்க முடிகிறது.[4]

புலனடக்கம்

உயிர்க் கொல்லாமை

அன்புடைமை கொள்ளல்

அகிம்சை

கடவுள் மறுப்புக் கொள்கை

உண்மை பேசுதல்

உயிர்க் கொள்கை பற்றிப் பௌத்தம் முதன்மைப்படுத்தும் வகையில் உயிர் பற்றிப் பாடலில் சுட்டப்பட்டுள்ளது. பௌத்த மதத் தத்துவம் இயற்கைக் கூறுகளையும் உளவியல் தன்மைகளையும் ஒருங்கே இணைத்துப் பேசும்.

மனிதனின் வாழ்வியல் துன்பமே முக்கியச் சிக்கலாகப் பேசப்படுகிறது.

வாழ்க்கை முழுவதும் துன்பம் கொண்டு கிடப்பதைப் புத்தமதம் உணர்த்துகிறது.

மனிதனின் மனம் உலக இன்பத்திற்கும் பதவிக்கும் ஏங்குவதே துன்பத்திற்குக் காரணம்.

வாழ்க்கையில் துன்பம், ஆசை இரண்டுமே பிரிக்க முடியாதபடி உள்ளன.

ஒரு விளக்கு எரிந்து அடங்கி மற்றொரு விளக்கு எரிவதைப்போல மனித வாழ்க்கை அமைகிறது.

ஆசைகள் ஏற்படாமல் இருக்க ஐம்புலன்களின் அடக்கம் தேவை.

புத்த தீட்சை பெறுதல் எனும் முறைமையில், சமய நெறியாளரைப் போற்றுதல் என்பதும் அவர் வழி அறிவைத் தேடுதல் என்பதானதும் பௌத்த நெறிமுறைகள்.

மேற்குறிப்பிட்டவை பௌத்தத் தத்துவத்தின் சாரங்களில் சிலவாகும். இத்தத்துவங்களை உள்வாங்கியதாகப் பின்வரும் இளம்போதியாரின் பாடல் அமைகிறது.

பேணுப பேணார் பெரியோர் என்பது
நாணுத் தக்கன்று, அது காணுங்காலை
உயிர் ஓரன்ன செயிர்தீர் நட்பின்
நினக்கு யான் மறைத்தல் யாவது? மிகப்பொது
அழிதக் கன்றால் தானே, கொண்கன்
'யான் யாய் அஞ்சுவல்' எனினும், தான் எற்
பிரிதல் சூழான் மன்னே; இனியே
கானல் ஆயம் அறியினும், 'ஆனாது
அலர்வதன்று கொல்?' என்னும், அதனால்
'புலர்வது கொல், அவன் நட்பு!' எனா
அஞ்சுவல் – தோழி! என் நெஞ்சத்தானே! (நற். பா. 72)

'பேணுப பேணார் பெரியோர்' என்னும் அடி சமய நெறிப்பட்டோரை, குறிப்பாக, சமய நெறியை ஒருவருக்கு ஆற்றுப்படுத்தியோரைப் போற்றி ஒழுகுதல் என்னும் பௌத்த முறையில் அமைந்திருக்கிறது.

உயிர்க் கொள்கை பற்றிப் பௌத்தம் முதன்மையான நெறிகளுள் ஒன்றாகப் பேசும். உடலுக்கும், உயிருக்கும் உள்ள தொடர்பு குறித்து மிக நுட்பமாகப் பௌத்தம் பேசும். உயிர்க் கொள்கை குறித்த கருத்தாக யானையின் உடலுக்கு ஏற்ப உயிர் பெரிதாகவும், எறும்பின் சிறிய உடலுக்கு ஏற்ப உயிர் சிறிதாகவும் இருக்கும் என உயிர்க்கொள்கை குறித்து விரிவாகப் பேசுவது இங்குக் கவனம் கொள்ளத்தக்கது.

யான் யாய் அஞ்சுவல்,
அஞ்சுவல் – தோழி

எனத் தவறு இழைத்தல் கூடாது. பழிக்கு அஞ்சுதல் என்பன போன்ற அஞ்சுதல் குறித்த சிந்தனை இப்பாடலில் இளம்போதியார் எனும் பௌத்த சிந்தனையாளரின் எண்ண ஓட்டங்களிலும் அகப்பாடல்கள் குறித்த புனைவிலும் இடம்பெற்றிருப்பன கவனம் கொள்ளத்தக்கன. இவை போன்ற பௌத்த நெறிக் கருத்துகள் நம் சங்க இலக்கியங்களிலே அங்கொன்றும், இங்கொன்றுமாகக் காணப்படுகின்றன. மேலும் ஆரிய மதச் சிந்தனை எனப் பல்வேறு சமயச் சிந்தனைகள் பரவலாகப் பாடல்களிலே பொதிந்து இருப்பனவற்றைத் தேடி எடுத்து ஆய்வுக்கு உட்படுத்த வேண்டிய சமூகத் தேவையைச் சங்க இலக்கிய ஆய்வுலகில் உணர்த்தும் நோக்கில் இந்த ஆய்வுக் கட்டுரை முதலடி எடுத்துத் தந்துள்ளது என நம்பிக்கை கொள்ளலாம்.

ஆரியமும் சமணமும்

ஆரியர்கள் கலந்த சங்க காலச் சமூகம் பல்வேறு சமய நெறிமுறை களையும் அடையாளம் காட்டியுள்ளது. எட்டுத் தொகை எனச் சொல்லப்படும் இலக்கியத் தொகுப்பில் இடம்பெற்றுள்ள பதிற்றுப்பத்தில் ஆரியரின் சமயநெறிகள் குறித்துப் பேசப்பட்டுள்ளது. இதுபோல் அக்காலக்கட்டத்தில் நிலவியுள்ள சமயநெறியாம் சமணர் தம் கொள்கைகள் குறித்தும் ஒரு சில பாடல்கள் பதிவு செய்துள்ளன. பதிற்றுப்பத்தில் மூன்றாம் பத்தில், 21, 22ஆம் பாடல்களில் மேற்குறிப்பிட்ட சமண நெறிகள் சுட்டப்பட்டுள்ள விதங்கள் குறித்து ஆராய்வது இங்கு நோக்கமாக அமைகிறது.

<u>சொல்</u> <u>பெயர்</u> <u>நாட்டம்</u> <u>கேள்வி</u> <u>நெஞ்சம்</u> என்று
ஐந்துடன் போற்றி அவை துணையாக
எவ்வம் சூழாது விளங்கிய கொள்கை (பதிற். 21: 1–3)

என வாய், மெய், கண், செவி, மூக்கு எனும் ஐந்து புலன்கள் வழியே போற்றப்படும் ஒழுக்க நெறிகளைத் துணைகொண்டு பிறவிப்பெருங்கடல் நீந்தும் முறைமையை விளக்கி இப்பாடல் அமைகிறது.

பதிற்றுப்பத்திற்கு உரை செய்ய வந்த உரையாசிரியப் பெருமக்கள் பின்வருமாறு விளக்குகின்றனர்.

உ.வே.சா., ஔவை சு. துரைசாமிப் பிள்ளை, முனைவர் அ. ஆலிஸ் ஆகியோர் கூறும் உரைகள் பின்வருமாறு அமைந்துள்ளன.

உ.வே.சா. உரை

(ப—ரை) 1. சொல். — சொல்லிலக்கணஞ் சொல்லும் நூல் (இலக்கணம்). 2. பெயர் — பொருளிலக்கணஞ் சொல்லும் நூல்; "பெற்ற பெரும்பெயர் பலர்கை யிரீஇய" (பதிற். 90: 23) என இத்தொகையுள் மேலே வந்தமையால், பெயரென்பது பொருளாம் 3. நாட்டம் — சோதிட நூல். 4. கேள்வி — வேதம், 5. நெஞ்ச மென்றது இந்திரியங்களின் வழியோடாது உடங்கிய (உள்ளே அடங்கிய) தூய நெஞ்சினை.[5]

ஔவை துரைசாமிப் பிள்ளை உரை

உரை: எவ்வம் சூழாது விளங்கிய கொள்கை — பிற வுயிர்கட்குத் தீங்கு நினையாமல் விளக்கமுற்ற கொள்கையாலும்; காலை யன்ன சீர்சால் வாய்மொழி — ஞாயிறு போலத் தப்பாத வாய்மை யுரையாலும்; உரு கெழு மரபின் கடவுள் பேணியர் — உட்குப் பொருந்திய முறைமையினையுடைய முனிவர்களைப் பரவுதற்காக; சொல் பெயர் நாட்டம் கேள்வி நெஞ்சம் என்ற ஐந்துடன் போற்றி — சொல்லிலக்கணமும் பொருளிலக்கணமும் சோதிடமும் வேதமும் ஆகமமும் என்ற ஐந்தினையும் ஒருங்கே கற்று; அவை துணையாக — அவற்றா லெய்திய புலமையைத் துணையாகக்கொண்டு; கொண்ட தீயின் சுடர் எழுதோறும் — எடுத்த வேள்வித் தீயின்கண் சுடர் எழுந்தோறும்; விரும்பு

மெய் பரந்த – உள்ளத்தெழுந்த விருப்பம் மெய்யின் கண் பரந்து வெளிப்படுதற்குக் காரணமான; பெரும் பெயர் ஆவுதி – பெரிய பொருளைப் பயக்கும் ஆவுதிப் புகையும் எ–று.

உறுநோய் தாங்கல், பிற உயிர்கட்குத் தீங்கு நினையாமை எனத் தவத்திற் குருவென்று கூறிய இரண்டனுள், பிறவுயிர்க்குத் தீங்கு நினையாமை யுளதாகியவழி உறு நோய் தாங்கலாகிய ஏனையது தானே கைகூடுதலின், "எவ்வஞ் சூழாமை" யொன்றையே எடுத்தோதினார். எவ்வுயிர்க்கும் எவ்வம் நினையாதாரை, மன்னுயிரெல்லாம் கைகூப்பித் தொழு மென்ப வாகலின், அத் தொழுதகு ஒழுக்கத்தை "விளங்கிய கொள்கை" யென்றார்.[6]

அ. ஆலிஸ் உரை

சொல் இலக்கணம், சொல்லும் நூல், பொருளிலக்கணம் சொல்லும் நூல், சோதிட நூல், வேதம், புலன்வழிச் செல்லாது உள்ளே அடங்கிய தூய மனம் என்று சொல்லப்படும் ஐந்தையும் ஒருங்கே போற்றி அவற்றின் துணையோடு எவ்வுயிருக்கும் துன்பம் செய்ய நினையாமல் விளக்கமுற்ற கொள்கைகளுடன் கதிரவனைப் போல எப்போதும் தப்பாதாகிய நன்மையமைந்த வேதத்தினால் அச்சந்தரத்தக்க முறைமையினை யுடைய கடவுளைப் பேணும் பொருட்டு, செய்யத் தொடங்கிய வேள்வித்தீயின் சுடர் ஓங்கி எழுந்தோறும் உள்ளத்து விருப்பம் மெய்யின்கண் பரந்து காணப்படுதற்குக் காரணமான பெரும் புகழனையுடைய ஆவுதிப் புகையும்[7]

உரையாசிரியப் பெருமக்கள் யாரும் இப்பாடலில் குறிப்பிட்ட ஐந்து நெறிமுறைகளும் சமணம் கண்ட அறநெறிக் கருத்துகள் என அவதானிக்க வில்லை. மேற்குறிப்பிட்ட ஐந்தும் எவ்வகையில் சமண நெறிமுறை சார்ந்தவை என இனி நாம் விளக்கக் காணலாம்

வள்ளுவர் நீத்தார் பெருமை என்ற அதிகாரத்தில் ஐந்து நெறி குறித்துப் பேசுகிறார்.

உரன் என்னும் தோட்டியான் <u>ஓர் ஐந்தும்</u> காப்பான்
வரன் என்னும் வைப்பிற்கு ஓர் வித்து

<u>ஐந்தவித்தான்</u> ஆற்றல் அகல்விசும்புளார் கோமான்
இந்திரனே சாலும் கரி (குறள். 24, 25)

வள்ளுவப் பெருமகனார் கூறும் ஐந்து நெறிகள் குறித்துக் காணலாம். துறவறக் கோட்பாடுகளையும் இல்லறக் கோட்பாடுகளையும் இணைத்தே பேசுவது சமணக் கொள்கையாகும். துறவறத்தைவிட இல்லறத்தின் வழிநின்று கடமையாற்றுவதைச் சமணம் முதன்மைப்படுத்துகிறது. இல்லறத் தருமத்தைச் சமணம் 'சிராவத் தருமம்' என்கிறது. இல்லறக் கோட்பாடுகள் குறித்துப் பேசும் சமணம் மூன்று விதக் கோட்பாடுகளை முன்னிறுத்துகிறது.

1. அணுவிரதம்
2. குணவிரதம்
3. சிகிச்சை விரதம்

அணுவிரதம் எனும் முதன்மைக் கோட்பாட்டில் மேற்சுட்டப்பட்டுள்ள ஐந்து கொள்கைகளும் இடம்பெறுகின்றன. சமண முனிவர்களுக்கு ஐம்பொறி அடக்கக் கொள்கை மிக முக்கியமானதாகும்.

மதுரை மாவட்டத்தில் கிடைக்கப்பெற்ற பாண்டியர் காலத்து கல்வெட்டுகள் சமணர் கல்வெட்டுகள் என்றும் அவை கி.மு. 3ஆம் நூற்றாண்டில் எழுதப்பட்டுள்ளன என்றும் தன் சமணமும் தமிழும் நூலில் (ப. 12) மயிலை சீனிவேங்கடசாமி அவர்கள் கூறுவார்.

மெய்வாய் கண்மூக்குச் செவி எனப் பேர்பெற்ற
ஐவாய் வேட்கை அவாவினை – கைவாய்
கலங்காமல் காத்துய்க்கும் ஆற்றல் உடையான்
விலங்காது வீடுபெறும் (நாலடி நானூறு. 50)

என்று கூறும் சமண இலக்கியமான நாலடியார் குறிப்பிடும் ஐவகைக் கொள்கை,

ஐவகை நின்ற அழுத்தா னத்து
சந்தி ஐந்தும் தம்முடன் கூடி (சிலம்பு. 15, 29)

எனும் வரிகள் சமணத் தத்துவத்தைக் கூறுகின்றன என்பது இங்குக் கருத்தில் கொண்டு பார்க்கையில் ஐந்துடன் போற்றி அவை துணையாக எனும் வரிகள் சமணக் கொள்கையை விளக்கி அமைந்தவை என உணர முடிகின்றது.

சொல் பெயர் நாட்டம் கேள்வி நெஞ்சம் என்று
ஐந்துடன் போற்றி அவை துணையாக
எவ்வம் சூழாது விளங்கிய கொள்கை (பதிற். 21: 1–3)

என ஐந்து வகை சமணக் கொள்கைகளை இங்குப் பதிற்றுப்பத்தில் பாலைக் கௌதமனார் குறிப்பிட்டு எழுதுவது குறித்து எண்ணுதற்குரியதாகும்.

உருகெழு மரபின் கடவுட் பேணியர்
கொண்ட தீயின் சுடர் எழுதோறும்
விரும்பு மெய் பரந்த பெரும் பெயர் ஆவுதி (பதிற். 21: 5–7)

எனத் தொடர்ந்து எழுதப்பட்ட பாடல் அடிகளும் இங்குக் கவனங்கொள்ளத் தக்கவை. 'தீயின் சுடர் எழுதோறும்' எனும் தொடர் வழியே தினமும் எழும் கதிரவன் என்பதாம். 'உருகெழு மரபின் கடவுட் பேணிய' என்பது கடவுள் வணக்கமாக வழிபடுவது கதிரவனையே எனக் கூட்டிப் பொருள் கொள்ள முடிகிறது.

ஞாயிறு போற்றுதும் ஞாயிறு போற்றுதும் (சிலம்பு. மங்கல. 4)

எனச் சிலம்பு சுட்டும். இந்த உலகு கடவுளால் படைக்கப்பட்டதல்ல. அது என்றும் இயற்கையானது என்பது சமண சமயக் கொள்கையாகும்.

திங்கள் மூன்றடுக்கிய திருமுக்குடைக் கீழ்ச்
செங்கதிர் ஞாயிற்றுத் திகழொளி சிறந்து
கோதை தாழ் பிண்டிக் கொழு நிழல் இருந்த
ஆதியில் தோற்றத்து அறிவனை வணங்கி (சிலம்பு. 1–4)

இயற்கையை வாழ்த்திவிட்டுப் பிற பணிகளைச் செய்வது சமணக் கொள்கைகளுள் முதன்மையானதாகும். தப்பாது தினமும் குற்றமற்ற கதிர்களைத் தந்து உயிர்களுக்குத் துணை செய்யும் அறக்கொள்கையைக் கதிரவன் செய்கிறவன். அதுபோலத் தலைவன் நீ இருக்கிறாய் எனப் பாராட்ட இப்பாடல் அடிகள் உள்ளன.

சொல் என்பது சொற்களால் கட்டமைத்து வெளிப்படுத்தக்கூடிய தத்துவத்தை வெளிப்படுத்தும் **வாய்.**

பெயர் என்பது உடம்பும் உயிரும் ஆகிய ஒரு மனிதனை மெய்ம்மைப்படுத்துவது அல்லது **மெய்ப்**படுத்துவது பெயராகும்.

நாட்டம் என்பது விருப்பம் என்பதாகும். அதாவது விரும்பிய போக்கினை உணர்த்துவது நாட்டம். பார்வைதான் அதாவது **கண்கள்** தான் நாட்டம் ஏற்படக் காரணமாக அமைகின்றன.

கேள்வி என்பது கேட்டறிவது. கேட்டறிவது **செவி**யின் செயலாகும். அனைத்தையும் அறிதலுக்குப் பயனாக அமைவது **செவி.**

நெஞ்சம் என்பது நுகர்தலும், உணர்தலும் குறித்ததாகும். உணரத் துணையாக இருப்பது **மூக்கு.** நெஞ்சகம் எண்ணிட நுகர்தல் வழி உணர்தலே அடித்தளமாக அமைகிறது.

சமண அறநெறிக் கொள்கையில் "விருந்தோம்பல்" என்பது முதன்மையாக அமைகிறது. பெண்கள் துறவறம் கொள்வதற்கு முன்பாக இல்லற வாழ்க்கை மேற்கொண்டு அதன்வழி விருந்தோம்பல் செய்து, அறம் செய்த பின்பே சமணத் துறவியாக ஆவது நன்று என முன்வைக்கிறது சமணம். இல்லறக் கோட்பாடுகளையே முதன்மைப்படுத்தும் சமணம். இல்லறக் கோட்பாட்டிலும் விருந்தோம்பலையே முதன்மை அறமாக முன்னிறுத்துகிறது.

சிலப்பதிகாரத்தில் கண்ணகி விருந்தோம்பல் செய்ய முடியாத நிலை குறித்துச் சொல்லப்படுவது இங்கு மனங்கொள்ளத்தக்கதாகும். தொடர்ந்து பதிற்றுப்பத்து 22 இல் இடம்பெறும் இவ்வரிகள் குறித்து எண்ணுவது நன்று.

வருநர் வரையார் வார வேண்டி
விருந்து கண் மாறாது உணீஇய பாசவர் (பதிற்று. 21: 8–9)

'வருநர் வரையார் வார வேண்டி' – தம்பால் வருவோர் வரையின்றி யுண்ண வேண்டி, **'விருந்து கண்மாறாது உணீஇய பாசவர்'** – விருந்தோம்பற் இன்றியமையாத அன்பு மாறாதே உன்பித்த ஆட்டு வாணிகர் என்று ஔவை சு. துரைசாமிப்பிள்ளை விளக்கம் தருகிறார். ஏனெனில் சமண முனிவரான வள்ளுவரும் விருந்தோம்பலுக்கு என்று தனி அதிகாரமே வகுத்துள்ளார். விருந்தோம்பல் என்பது சமண நெறிகளுள் மிக முக்கியமானதாகும்.

ஆட்டு வணிகர் இறைச்சியைக் கட்டையின் மீது வைத்துக் கொத்தி நெய்யுடன் கலந்து சமைத்துத் தம் நாட்டுக்கும், வணிகம் தொடர்பாக வந்து செல்வோர் அனைவருக்கும் மணம் நிறைந்த உணவினைப் பூழி நாட்டுக் கோவேந்தன் அளிக்கிறான். முல்லை நிலப் பசும் புற்களை மேய்ந்த ஆநிரைகளைப் போரில் பொருதிச் சிறைப்படுத்திய பகைவர்களுக்கு அளித்துப் பகைவர் மனம் குளிரச் செய்த மாண்பினை உடையவனாகச் சேரன் காட்டப்படுகிறான். இவ்வாறு பகைவர்களுக்கும் விருந்தோம்பல் செய்யும் தகைமையால் முல்லை நிலத்தைக் கொண்ட கோவலர் வழி வந்த பூழியர் கோ எனப் போற்றப்படுகிறான்.

பகைவர்கள் அதாவது பூழி நாட்டு மக்கள் சேரனால் வெற்றி கொள்ளப்படும் நாள் வரை உணவு முறை கலாச்சாரம் என்பது உயிர்க்கொலை செய்து கறி உண்ணும் கலாச்சாரத்தைக் கொண்டமைந்துள்ளது. இவ்வித உணவு முறைக் கலாச்சாரம் கொண்ட பூழி நாட்டை வென்ற பின் அவர்களின் உணவுமுறைப்படி ஆட்டிறைச்சியை நெய்யுடன் கலந்து எல்லோருக்கும் கொடுக்கும் விருந்தோம்பலையே இம்மன்னனும் பின்பற்றுகிறான். இந்தப் புலவன் அக்காலச் சமூக அமைப்பின் அனைத்து வகை சமய அறிவுகளையும்

பெற்றவனாக விளங்குவதால் வைதீக மதம் சார்ந்த அறிவையும், அவைதீக மதம் சார்ந்த சமண அறிவையும் பெற்றவனாக விளங்குகிறான். சமண அறநெறிகள் உயர்ந்து மதிக்கப்பட்டதாக அக்காலக் கட்டம் விளங்கியமையால் உயர்ந்த அறநெறிகளான சமய அறநெறிகளைப் பின்பற்றுபவனாக மன்னன் இல்லாதபோதும் அந்த உயரிய கருத்துக்கேற்றவன் எனப் புலவனால் ஏற்றிச் சொல்லிப் பெருமை பாராட்டப்படுவதை இங்கு நாம் உணரமுடிகிறது. மேற்குறிப்பிட்ட ஐந்தும் ஐம்புலன்களைக் குறித்து அமைகின்றன. ஐந்து புலன்களையும் அடக்கி ஆள்வதன் துணைகொண்டு பிறவியை நீந்துவதற்குத் துணையான கொள்கை ஆகும் எனப் பொருள் அமைகிறது.

இனி, சமண நெறிக் கொள்கை சார்ந்த கருத்துகள் கொண்ட பாடலாக அடுத்த பாடலும் விளங்குகிறது என விளக்கக் காணலாம்.

சினனே, காமம், கழி கண்ணோட்டம்,
அச்சம், பொய்ச் சொல், அன்பு மிக உடைமை
தெறல் கடுமையொடு, பிறவும், இவ்உலகத்து
அறம் தெரி திகிரிக்கு வழியடை ஆகும் (பதிற்று. 22: 1–4)

அறம் குறித்த கொள்கைகள் முறையே இப்பாடலில் விளக்கப்படு கின்றன. இப்பாடல் அடிகள் குறித்துள்ளவற்றைப் பின்வருமாறு விளக்கலாம்.

சினம்
காமம்
கழி கண்ணோட்டம்
அச்சம்
பொய்ச்சொல்
அன்பு
உடைமை

மேற்குறிப்பிட்ட யாவும் மிகுந்த நிலையில் கைக்கொள்ளப்படும்போது குற்றம் என ஆகின்றது. அதாவது மிகு சினம், மிகு காமம், மிகு விருப்பம், மிகுந்த கழி கண்ணோட்டம், மிகுந்த அச்சம், மிகுந்த பொய்ச்சொல் எனுமாறு மிகுந்த

நிலையில் கைக்கொள்ளப்படும் போது இவை யாவும் அறச்செயல்கள் ஆகா என விளக்கப்படுகின்றன.

சினம் கொள்வது சமண மதக் கோட்பாட்டின்படி கடுங்குற்றமாகும். அதுபோன்றே மிகுந்த காமம், மிகுந்த இன்பம், மிகுந்த அச்சம், மிகுந்த பொய்ச்சொல், தெறல் கடுமை என்பவை கடுமையான குற்றம் பொருந்தியவை எனச் சொல்லப்படுகின்றன.

கூடுதலான அன்பு எனும் நிலை கூடாது என்றும் உயிர்கள் அனைத்திடமும் அன்புநிலை பாராட்டுவது என்பது ஒருபடி தன்மையாக அமையவேண்டும் என்று சமணக் கொள்கை கூறுகிறது.

திகிரி என்பது தலைமை எனப் பொருள்படும். சில இடங்களில் திகிரி என்பதற்குக் கதிரவன் எனும் பொருளும் அமைகிறது. மேற்குறிப்பிட்ட அறநெறிக் கொள்கைகள் பொருந்திய தலைமை சான்றவன் என இம்மன்னனை இப்புலவன் பாராட்டுவதாக இப்பாடலின் பொருள் அமைகிறது.

தொடக்கத்தில் சமணக் கருத்துக்களை முன் வைத்திருக்கக்கூடிய இப்பாடலை முடிக்கும் முன்பதாகத் தவிர்க்க முடியாமல் சமணச் சிந்தனை கொண்ட அடிகள் இப்புலவனால் முன்வைக்கப் பெற்றிருப்பதும் இங்கு அவதானிக்கத்தக்கது.

குடதிசை மாய்ந்து, குணமுதல் தோன்றி
பாய்இருள் அகற்றும், பயம் கெழு பண்பின்
ஞாயிறு கோடா நண்பகல் அமயத்து (பதிற். 22: 33–34)

எனக் குறிப்பிடுவதன் வழியே குற்றமற்ற கதிரவனை வணங்குதல் என்பது சமணர் கொள்கைகளுள் ஒன்று. இந்தப் பாட்டுடைத் தலைவன் குற்றமற்ற கதிரவனுக்கு ஒப்பானவன் என்று சொல்லுவது இயற்கையை முதன்மையாக வணங்கி வாழும் கொள்கையைக் கொண்ட சமணர் தம் கொள்கையை நினைவு கொள்வதாக விளங்குகிறது.

சமண சமயத்தின் வளர்ச்சி என்பது தமிழ்ச் சூழலில் கி.மு. 3 ஆம் நூற்றாண்டிலேயே அமைந்துள்ளது. பாணர்களும், புலவர்களும், மன்னர்களும்,

அறச்சிந்தனைகளை உள்வாங்கிய நிலையில் பாடல்களின் வழியாகப் பதிவு செய்திருந்தமை கவனம் கொள்ளத்தக்கது. சங்கம் மருவிய காலத்தில் தோன்றிய சிலப்பதிகாரத்தில் சமணக் கருத்துகள் பலவாறு பாத்திரங்கள் வழியாகவும், ஆசிரியர் கூற்று வழியாகவும், கதைப்போக்கின் வழியாகவும் சொல்லப்பட்டுள்ளன.[8] சங்க காலத்தில் சமண அறக்கொள்கைகள் ஊடோடி உள்ளன எனும் கருத்து நம் தமிழறிஞர் பெருமக்களால் முன்வைக்கப் படவில்லை.

சமணம் மற்றும் பௌத்த சிந்தனைகள் குறித்த பதிவுகளை நம் தமிழ் இலக்கிய இலக்கணங்களில் கண்டறியும் முயற்சி மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி, தெ.பொ.மீ. போன்றோரால் தொடர்ந்து முன் வைக்கப்பட்டு வந்தது கவனம் கொள்ளத்தக்கது. இந்தப் பின்புலத்தில் பதிற்றுப்பத்தில் காணலாகும் பாலைக் கௌதமனரால் பாடப்பட்ட இவ்விரு பாடல்களிலும் சமணர் கொள்கைகள் இழையோடி இருக்கக் கண்டறியப்பட்டுள்ளது. சமணத்தின் குரல்கள் இவ்விரு பாடல்களிலும் ஒலிப்பதனைத் தமிழறிஞர்கள், தமிழ் ஆய்வாளர்கள் சீர்தூக்கிப் பார்த்து இவை போன்ற சமணக் கருத்துகள் சங்க இலக்கியங்கள் பிறவற்றில் எங்கேனும் காணக் கிடைக்கின்றனவா எனும் ஆய்வுகள் தொடருமானால் அதுவே பழந்தமிழ் ஆய்வு குறித்த சிறந்த சிந்தனைக்கு வழிவகுக்கும்.

குறிப்புகள்

1. பதிற்றுப்பத்து மூலமும் ஆராய்ச்சிப் புத்துரையும், கரு.அழ. குணசேகரன், உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், 2010, ப. 303.
2. பௌத்தமும் தமிழும், மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி, கழக வெளியீடு, 1972, ப. 16.
3. பதிற்றுப்பத்து மூலமும் ஆராய்ச்சிப் புத்துரையும், கரு.அழ. குணசேகரன், உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், 2010, பாடல் எண். 86.
4. பழமொழி நானூற்றில் இன்றைய சமூகவியல் பார்வை, ஆய்வியல் நிறைஞர் ஆய்வேடு, 2009–2010, ப. 39.

5. பதிற்றுப்பத்து மூலமும் பழைய உரையும், உ.வே. சாமிநாதையர், எட்டாம் பதிப்பு, 1994, உ.வே. சாமிநாதையர் நூல் நிலைய வெளியீடு, பெசன்ட் நகர், சென்னை – 90, ப. 38.

6. ஔவை துரைசாமிப்பிள்ளை, பதிற்றுப்பத்து மூலமும் உரையும், கழக வெளியீடு, மறுபதிப்பு, மே, 1958, ப. ௯௭

7. முனைவர் அ. ஆலிஸ், பதிற்றுப்பத்து மூலமும் உரையும், நியூ செஞ்சுரி புத்தக நிறுவனம், முதற்பதிப்பு, 2004, ப. 51.

8. சமணத்தின் குரல், ச. சந்திரசேகரன், பிறைப்பதிப்பகம், 149, வ.உ.சி. விடுதி, மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகம், மதுரை – 21, ஏப்ரல் 2004, ப. 57, 91.

துணை நூல்கள்

1. ச. சந்திரசேகரன், சமணத்தின் குரல், பிறைப்பதிப்பகம், 149, வ.உ.சி. விடுதி, மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகம், மதுரை – 21.

2. மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி, சமணமும் தமிழும், கழக வெளியீடு, முதல் பதிப்பு, 1970.

3. உ.வே.சாமிநாதையர், சிலப்பதிகாரம் மூலமும் உரையும், உ.வே.சா. நூல் நிலையம், பெசன்ட் நகர், சென்னை.

4. கு.வெ. பாலசுப்பிரமணியன், நற்றிணை மூலமும் உரையும், நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ், 2004.

5. கரு.அழ. குணசேகரன், பதிற்றுப்பத்து மூலமும் ஆராய்ச்சிப் புத்துரையும், உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், 2010.

6. பழமொழி நானூற்றில் இன்றைய சமூகவியல் பார்வை, ஆய்வியல் நிறைஞர் ஆய்வேடு, 2009–2010.

7. மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி, பௌத்தமும் தமிழும், கழக வெளியீடு, 1972.

8. உ.வே.சாமிநாதையர், மணிமேகலை மூலமும் உரையும், உ.வே.சா. நூல் நிலையம், பெசன்ட் நகர், சென்னை.

சங்ககால அரசகுல மகளிர்

ஆ. தசரதன்

சங்ககால அரசகுல மகளிர் யார்?

சங்ககால அரசகுல மகளிர் என்போர் சேரர், சோழர், பாண்டியர் எனும் மூவேந்தர்களின் பட்டத்து அரசியர், அல்லது மனைவியர், மற்றும் அவ்வரசர்களின் குடியைச் சார்ந்த பெண்கள், அவ்வரசர்களுக்குப் பெண் கொடுக்கும் உரிமை கொண்ட கிழான் குல, வேள்குலச் சிற்றரசர்களின் மகள்கள் போன்றோர் ஆவர். சங்ககாலக் காதல் பாடல்களில் வரும் தலைமக்களான ஊரன், நாடன் போன்றவர்களின் தலைவியரும் இவ்வரிசையில் அமைவர். இவர்களைப் போன்றோரே சங்ககாலச் அரசகுல மகளிர் ஆவர்.

இம்மகளிரின் கல்வித் தகுதிகள், திருமணத் தகுதிகள், காதல் கற்பு நிலைகள், அரியணை அமர்வு, வீரம், எழில் நலம், மானம், பொறுமை, குழந்தைகளைப் பெற்று வளர்த்தெடுத்துச் சான்றோன் எனும் வீரன் ஆக்குதல், கைம்மை நிலை நோற்றலுக்குப் பதிலாகத் தீப்பாய்ந்து இறத்தல் போன்ற தகுதிகளை இக்கட்டுரையில் நாம் ஆராய்ந்தாக வேண்டும்.

சங்ககால அரசகுல மகளிரைப் பற்றி ஏன் ஆராயவேண்டும்?

சங்கப் பாடல்கள் காதல் பாடல்களாகவும் வீரப் பாடல்களாகவும் பெரும்பாலும் அமைந்துள்ளன. இப்பாடல்கள் இதுவரை பலரால் பலவிதமாக ஆராயப்பெற்று வந்துள்ளன. சங்ககால மகளிர் பற்றிப் பொதுவாகவும், சங்ககாலப் பெண்புலவர்கள் பற்றிச் சிறப்பாகவும் தமிழறிஞர்கள் ஆராய்ந்துள்ளனர். இந்த ஆய்வில் அங்கொன்றும் இங்கொன்றுமாக அரசகுலப் பெண்டிர் ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்பெற்றிருக்கலாம். ஆனால் மூவேந்தர்கள் எக்குலத்தைச் சார்ந்தவர்கள் என்றோ அவர்களுக்குப் பெண்கொடுக்கும் வழக்கம் கொண்டிருந்த வேள்குலத்தினர் பற்றியோ, இவர்கள் அனைவரும் சான்றோர் குலத்தினர் என்றோ, அரசகுலத்தினர் என்போர் சான்றோர் குலத்தினரே என்றோ யாரும் இதுவரை ஆராய்ச்சி செய்து நூல் வெளியிடவில்லை. இவ்வாறிருக்க,

அரசகுலச் சான்றோர் மகளிர் பற்றிய சிறப்பு ஆய்வு எவ்வாறு ஏற்பட்டிருக்கும்? ஆகவே, இத்தருணத்தில் சங்ககால அரசகுல மகளிர் பற்றி நாம் கண்டிப்பாகத் தெரிந்து கொள்ள வேண்டிய நிலையில் உள்ளோம்.

சங்ககாலம் என்பது என்ன?

சங்ககாலம் என்பது கி.மு. சில நூற்றாண்டுகள்; கி.பி. சில ஆண்டுகள். ஆக, பல நூற்றாண்டுகள் கொண்ட ஒரு காலக்கட்டம் எனத் தற்காலிகமாக வரையறுக்கலாம். பழங்குடிகளாக இருந்த மக்கள், குழுக்களாகி, அக் குழுக்களில் தலைமக்கள் தோன்றி, அவர்கள் தம் வீரத்தால் பிறரையும் பிறநாட்டினரையும் வென்று, ஆட்சியை ஏற்படுத்திய பின்னர் நாகரிகமடைந்து, தம் நிலைகளைப் பாடல்களில் பதிவு செய்தனர். அப்பாடல்கள் அத்தலைமக்களின் காதல் வாழ்க்கையையும், கற்பு வாழ்க்கையையும், போர் வாழ்க்கையையும், கொடைத் திறன்களையும் பதிவு செய்துள்ளன. கூடவே, அத்தலைமக்களைச் சார்ந்த நிலங்கள், மக்கள், கலைஞர்கள், விலங்குகள், பறவைகள், மரங்கள் போன்ற இயற்கை சார்ந்தனவும் அக்காலப் புலவர்களால் பாடப்பெற்றுள்ளன.

சங்ககாலத் தலைமக்கள் யார் யார்?

இத் தலைமக்கள் வேள், வேளிர், வேளிருள்வேள், மாவண்வேள் எனப் பொதுவாகவும், பின்பு சிறப்பாகவும் அழைக்கப்பெற்றனர். மூவேந்தர் எனும் சேர சோழ பாண்டியரும் தலைமக்களேயாவர். இவர்கள் வேள்குலச் சிற்றரசர்களின் பெண்மக்களை மணந்தனர். சில அரசர்கள் வேற்று அரசர்களின் பெண்மக்களை மணந்தனர். இவ்வாறாகச் சான்றோர் சுற்றம் பெருகி, அவர்களில் நாடாண்ட தலைமக்கள், அமைச்சர்கள், தளபதிகள், தேர்ப் படைஞர்கள், யானைப்படைஞர்கள், குதிரைப்படைஞர்கள், ஊர்த் தலைமக்கள் எனப் பல்கிப் பெருகினர். இவ்வாறே அரசகுலம் என்ற குலத்தினர் தொடக்கமுதல் தமிழ்ப்பகுதிகளை ஆண்டு வந்த பெருமை உடையவர்கள்.

சங்ககாலத் தலைமக்கள் செய்தது என்னென்ன?

தமிழில் அமைந்துள்ள அக்காலக்கட்டத்துப் பாடல்கள் பல தலைமக்களான அரசகுலத்தினரைப் பற்றி அமைந்துள்ள காரணத்தால் அவை செவ்வியல் பாடல்கள் என அங்கீகரிக்கப்பெற்றுள்ளன. இச்செவ்வியல் பாடல்களை அரசகுலத்து ஆடவரும் பெண்டிரும் பிற புலவர்களும்

பாடியுள்ளனர். முடியுடை மூவேந்தர்களில் சிலர் பாடிய பாக்கள் உள்ளன. அம்மூவேந்தர்களின் சுற்றத்தார் பாடிய பாக்கள் உள்ளன. அவர்கள் புரந்த புலவர்கள் பாடியுள்ளனர். பாமரரும் பாடியுள்ளனர். புலவர்கள் பாடிய இப்பாடல்களை அரசர்கள் அங்கீகரித்து அரங்கேற்றி அவர்களுக்குப் பரிசுகளும் நல்கியுள்ளனர். இப்பாடல்களில் அமைந்துள்ள தம் வீரச்செயல்களை, வெற்றிகளை, கொடைச் செயல்களை, வாழ்க்கை முறைகளை எல்லாம் தம் நாட்டு மக்கள் தெரிந்துகொள்ள வேண்டும், பிற அரசர்களும் அறிந்துகொள்ள வேண்டும் என்ற நோக்கத்தில், புலவர்கள், பாணர்கள், பொருநர்கள், கூத்தர்கள், விறலியர், பாடினியர் போன்றோர்களுக்குப் பரிசில்களை நல்கி, ஊக்கப்படுத்தி எல்லா இடங்களிலும் பரப்பச் செய்தனர். இவற்றின் காரணமாகவே சங்கப்பாடல்களில் பல வாய்மொழிப் பாடல்களாக நாடெங்கும் பரவின.

சங்ககால அரசகுலத்தினர் பற்றிய ஆய்வுகள்

போரும் காதலும் ஆகிய சங்ககாலம் தமிழக வரலாற்றில் மிகச் சிறந்த காலக்கட்டம் ஆகும். இக்காலக்கட்டத்தில் வாழ்ந்த அரசகுலத்தினர் பற்றித் தமிழறிஞர்கள் பிழைபட எழுதிய காரணத்தால்தான் நாம் சங்ககால அரச குலத்தினர் பற்றி ஆராய வேண்டிய தேவை ஏற்பட்டுள்ளது. சங்ககால அரசகுலத்தினர் சான்றோர் குலத்தவரே எனக் கண்டறிந்தும்கூட இவர்களை ஏன் பெருமைப்படுத்த வேண்டும்? இவர்களுக்கு இத்தனை பெருமையா? சங்ககால அரசகுலத்தினர் தாம்தான் என இவர்கள் எல்லோரும் அறிந்து கொண்டுவிட்டால் மீண்டுமொரு சங்க காலத்தை இவர்கள் தோற்றுவித்து விடுவார்களே எனும் உணர்வு காரணமாகவும், புறக்கணிப்பு காரணமாகவும், காழ்ப்புணர்ச்சி காரணமாகவும் அமைந்ததாலேயே பல தமிழறிஞர்கள் சங்ககால அரசகுலத்தினர் பற்றி ஆராய முற்படாது பொதுவான செய்திகளையே கூறிச் சென்றுவிட்டனர்.

தமிழ்நாட்டைப் பல நூற்றாண்டுகள் ஆண்டவர்கள், தமிழ்ச் சங்கம் வைத்து நடத்தியவர்கள், தமிழ் நூல்களை அரங்கேற்றியவர்கள், தமிழ்ப் புலவர்களைப் பாதுகாத்தவர்கள் இப்படியான பெருமைக்கு உரியவர்களான அரசகுலச் சான்றோர்களால் உருவாக்கப் பெற்ற சங்ககாலத்து இலக்கியங்களை இதனாலேயே சான்றோர் இலக்கியம் எனத் தொன்றுதொட்டே சில அறிஞர்கள் கூறிவருகின்றனர்.

பெண் முதன்மைச் சமுதாயம்

ஓர் உயிரியிலிருந்து உயிர்களின் பரிணாம வளர்ச்சி ஏற்பட்டது எனப் புவியியல் அறிஞர்கள் கூறுகின்றனர். பின்பு ஓரறிவு உயிரினங்கள்; ஈரறிவு உயிரினங்கள்; மூவறிவு உயிரினங்கள்; நான்கறிவு உயிரினங்கள்; ஐந்தறிவு உயிரினங்கள்; ஆறறிவு உயிரினமாகிய மனிதத் தோற்றம் இறுதியாக நிலைத்துள்ளது. மரம் செடி கொடிகள், புல், பூண்டு போன்றனவும் பரிணாம வளர்ச்சி கண்டுள்ளன எனவும் கூறலாம். உயிரினங்களும் மரம் செடி கொடிகளும் இனப்பெருக்கம் செய்கின்றன. பரிணாம வளர்ச்சிக்கு இனப்பெருக்கமே இன்றியமையாதது. இனப்பெருக்கத்துக்கு அடிப்படை பெண்மை.

நம் புவியியல் அமைப்பின்படி ஒரு சமுதாயம் பெண்மையை முதன்மைப் படுத்தி விரிவடைந்து வருவதாலேயே அதைப் பெண் முதன்மைச் சமுதாயம் என்கின்றனர். பழந்தமிழ்ச் சமூக அரசியல் வரலாற்றைப் பார்க்கும்போது தந்தை வழிச் சமுதாயம் இருந்து வந்ததாகவே தெரிகிறது. மகாகவி பாரதியார் கூட 'எங்கள் தந்தையர் நாடு' என்றே கூறுகின்றார். தாய்மொழி, 'தாய்நாடு' எனும் சொற்றொடர்கள் பெண் முதன்மையை வைத்தே ஏற்பட்டுள்ளன. ஆறு, மலை, கடல், பூமி என்பனவும் தாயாகவே கருதப்பட்டு வருகின்றன. ஆனால், பழந்தமிழர் அரசியலில் பெண் ஒருத்தி பழந்தமிழ் நாட்டை ஆண்டதாக வரலாறு இல்லை. பாண்டியனின் மகளான தடாதகை போர் செய்தாள் எனப் புராணக் குறிப்புகளே உள்ளன. வரலாற்றுக் குறிப்புகள் இல்லை.

சங்ககாலத்தில் தலைமகனுக்கும் தலைமகளுக்கும் திருமணத் தகுதிகள்

ஒரு தலைமகனும் தலைமகள் ஒருத்தியும் திருமணத்தால் சேர்ந்த பின்னரே, அத்தலைமகள் குழவியை ஈன்று அக்குடும்பத்தைப் பெருக்கு கின்றாள். இதன் மூலம் தலைமகள் அல்லது பெண்ணே ஒரு சமுதாய இன வளர்ச்சிக்குக் காரணமாக அமைகின்றாள். தமிழின் முழு முதல் இலக்கணமான **தொல்காப்பியம்** மணமகனுக்கும் மணமகளுக்கும் ஒத்த தகுதிகளையே வரையறுத்துள்ளது. பெண் கொள்ளுதற்குரிய மரபினை உடைய தலைவன் அவ்வாறு கொள்ளப்படுவதற்குரிய மரபினை உடைய தலைவியைத் திருமணம் செய்து கொடுப்பதற்குரிய மரபினர் கொடுக்கக் கொள்வதுவே மரபு என்கிறார் தொல்காப்பியர்.

கற்பெனப்படுவது கரணமொடு புணரக்
கொளற்குரி மரபிற் கிழவன் கிழத்தியைக்
கொடைக்குரி மரபினோர் கொடுப்பக் கொள்வதுவே (கற்பியல்–1)

இதில் வரும் கிழவன் என்பானே மணமகன். கிழத்தி என்பாளே மணமகள். இவ்விருவருக்கும் ஒத்த பொருத்தங்கள் இருக்க வேண்டும். பொருத்தங்கள் என்பது தகுதிகள். இத்தகுதிகள் 33 ஆகும் எனத் தொல்காப்பியர் கூறுகின்றார்.

அரசகுலமகளே பட்டத்தரசி ஆதல்

தலைமக்களின் காதல் வாழ்விலும் சரி, கற்பு வாழ்விலும் சரி, ஆணுக்குப் பெண் நிகராகவே பழந்தமிழ்ச் சமூகத்தில் பெண் அமைந்துள்ளாள். கிழவன் எனக் குறிப்பிடப்படும் தலைமகன் அரசகுலத்தவன் ஆவான். அவ்வாறெனில் கிழத்தி எனப்படுபவள் அரச குலத்தவள் ஆவாள். அவன் ஆட்சி செய்தால் அவளே பட்டத்தரசியும் ஆவாள். இவளைப் பெருந்தேவி என்கிறது சங்கப் பாடல்களின் உரைகள். கற்பிற் சிறந்த இவளை 'ஆன்றோள்' என்கிறது **பதிற்றுப்பத்து** (55: 1). 'ஆன்றோள் கணவ!' என ஆடுகோட்பாட்டுச் சேரலாதன் அழைக்கப்படுகிறான். மனைவியின் கற்புச் சிறப்பாலே மன்னவன் விளிக்கப் படுகின்றான். இதற்குப் பல சான்றுகள் சங்ககாலப் பாக்களில் உள்ளன.

அரசகுலத் திருமணம்

கிழவன் – கிழத்தி அதாவது அரசனுக்கும் அரசிக்கும் திருமணம் எவ்வாறு நடந்தது எனப் பழந்தமிழ்ச் செய்யுள் ஒன்று விரிவாகக் கூறுகிறது.

பருப்புடன் சமைத்த பொங்கல், திரண்ட சோறு இவற்றைத் திருமணத்தின்போது பரிமாறுவர். இப்பந்தி பரிமாற்றம் பெரிய பந்தலின்கீழ் நடைபெற்றது. பந்தலின்கீழ்ப் புதிய மணல் பரப்பப் பெற்றுள்ளது. விளக்கு ஏற்றி வைக்கப் பெற்றுள்ளது. மாலைகள் கட்டித் தொங்கவிடப் பெற்றுள்ளன. நல்ல நாள் பார்த்து, விடியற்காலையில், மணம் செய்விக்கப் பெறுகின்றது. மங்கல மகளிரே இம் மணம் செய்வித்தலில் ஈடுபட்டுள்ளனர். மக்களைப் பெற்ற மகராசிகள் நால்வர் மணப்பெண்ணைக் கற்புக்கரசி ஆகுக என வாழ்த்தி, பதினாறும் பெற்றுப் பெருவாழ்வு வாழ்கென வாழ்த்தி, பூச்சூடி, புதுமணமகளைப் பெரிய மனைக் கிழத்தி ஆவாய் என வாழ்த்தி மணமகனுடன் சேருவதற்காக அவளை ஓர் அறையில் விடுகின்றனர். அதன்பின்பு மணமகன்

மணமகளுடன் கூடியிருந்து பேசும் பேச்சுகள் அமைகின்றன. இத்தருணத்தில் பெண்ணுக்குரிய அத்தனை இயல்புகளும் அவளிடமிருந்து வெளிப்படுகின்றன. அந்த ***அகநானூற்றுப்*** பாடல் வருமாறு,

உழுந்து தலைப்பெய்த கொழுங்களி மிதவைப்
பெருஞ்சோற் றமலை நிற்ப நிரைகால்
தண்பெரும் பந்தர்த் தருமணன் ஞெமிரி
மனைவிளக் குறுத்து மாலை தொடரிக்
கனையிரு ளகன்ற கவின்பெறு காலைக்
கோள்கால் நீங்கிய கொடுவெண் திங்கள்
கேடில விழுப்புகழ் நாள்தலை வந்தென
உச்சிக் குடத்தர் புத்தகன் மண்டையர்
பொதுசெய் கம்பலை முதுசெம் பெண்டிர்
முன்னவும் பின்னவும் முறைமுறை தரத்தரப்
புதல்வற் பயந்த திதலையவ் வயிற்று
வாலிழை மகளிர் நால்வர் கூடிக்
கற்பினின் வழாஅ நற்பல வுதவிப்
பெற்றோர் பெட்கும் பிணையை ஆகென
நீரொடு சொரிந்த வீரிதழ் அலரி
பல்லிருங் கதுப்பின் நெல்லொடு தயங்க
வதுவை நன்மணம் கழிந்த பின்றைக்
கல்லென் சும்மையர் ஞெரேரெனப் புகுதந்து
பேரிற் கிழத்தி யாகெனத் தமர்தர
ஓரிற் கூடிய உடன்புணர் கங்குல்
கொடும்புறம் வளைஇக் கோடிக் கலிங்கத்து
ஒடுங்கினள் கிடந்த ஓர்புறந் தழீஇ
முயங்கல் விருப்பொடு முகம்புதை திறப்ப
அஞ்சினள் உயிர்த்தகாலை யாழநின்
நெஞ்சம் படர்ந்தது எஞ்சா துரையென
இன்னகை யிருக்கைப் பின்யான் வினவலின்
செஞ்சூட் டொண்குழை வண்காது துயல்வர
அகமலி உவகையள் ஆகிமுகனிகுத்து
ஒய்யென விறைஞ்சி யோளே மாவின்
மடங்கொண் மதைஇய நோக்கின்
ஒடுங்கீர் ஓதி மாஅ யோளே (அகம். 87)

திருமணத்தின்போது மக்களைப் பெற்ற மகளிரின் பங்கு பற்றி இப்பாடலில் தெரிந்து கொண்டோம். இதில் வரும் தலைவனும் தலைவியும் அரச குலத்தினர் என்பதை இனி அறியலாம்.

அரசனுக்குக் கிழவன் பட்டமும் அரசிக்குக் கிழத்தி பட்டமும்

கிழவன் என்ற பட்டம் அரசனுக்குரியது. அதுபோல் கிழத்தி (கிழவோன்) என்ற பட்டம் அரச பெருந்தேவிக்குரியது. அரசனை விளிக்கும்போது கிழவோயே! என்றும், கிழவோனே! என்றும் கூறுவர். சோழ அரசன் முடித்தலைக் கோப்பெருநற்கிள்ளி 'நாடு கிழவோனே' என உறையூர் ஏணிச்சேரி முடமோசியாரால் விளிக்கப்படுகிறான். அவனுடைய நாடு சோழ நாடு. அது எப்படிப்பட்ட நாடு தெரியுமா?

பழன மஞ்ஞை யுகுத்த பீலி
கழனி உழவர் சூட்டோடு தொகுக்கும்
கொழுமீன் விளைந்த கள்ளின்
விழுநீர்வேலி நாடு கிழவோனே (புறம். 13)

சோழநாட்டில் மயில்கள் மிகுதி. அவை தம் தோகைகளை உதிர்த்துள்ளன. உழவர்கள் கதிர்களை அரிந்து கிடத்திய சூட்டை அத்தோகைகளோடு சேர்த்துக் கட்டுகின்றனர். அப்பகுதியில் கொழுமீன் எனப்படும் மீன்கள் மிகுதி. அதுபோல்தான் பனைமரங்கள் மிகுதியால் கள்ளும் விளைந்துள்ளது. அப்பகுதி முழுவதும் நீர் வேலியால் சூழப்பெற்றுள்ளது. அப்படிப்பட்ட நாட்டை உடையவன் சோழன்.

கரிகால் பெருவளத்தான் எனும் சோழ அரசனைக்

காவிரி புரக்கும் நாடு கிழவோனே

எனப் பொருநராற்றுப்படை (248) எனும் தமிழிலக்கியம் கூறுகின்றது.

சோழர்கள் மட்டுமா நாடு கிழவோர்கள். சேரரும் பாண்டியரும்தாம். சேரன் ஆடுகோட்பாட்டுச் சேரலாதன்

அகன்கண் வைப்பின் நாடுகிழவோன் (பதிற். 58.19)

எனப்படுகிறான். அகன்ற பரப்பையுடைய, பல ஊர்கள் நிரம்பிய நாட்டின் அரசன் என அவன் அழைக்கப் பெற்றுள்ளான். குராப்பள்ளித் துஞ்சிய பெருந்திருமா வளவன் என்ற சோழ அரசனை

நீயே, தண்புனற் காவிரிக் கிழவன் (புறம். 58. 1)

என்கிறார் புலவர் காவிரிப்பூம்பட்டினத்துக் காரிக் கண்ணனார். இவனுடன் இருக்கும் பாண்டியனும் நாடு கிழவோன் ஆவான் அன்றோ! இதுபோன்றே மலை கிழவோன், நாடன், மலைநாடன் என்பதும் காண்க.

இவற்றால் கிழவன், கிழவோன் என வரும் பல இடங்கள் அரசனைச் சுட்டும் இடங்கள் என அறியலாம். கிழத்தி, கிழவோள் என அரசியர் குறிக்கப்பட்டிருக்கின்றனர். 'பேரில் கிழத்தி ஆகுக' என முற்சுட்டிய அகநானூற்றுப் பாடலில் வருவதையும் காண்க.

அரசமாதேவியரின் எழில் நலமும் கற்பும் அரசன் புகழும்

அரசியர் 'கிழத்தி' எனத் **தொல்காப்பியத்தில்** குறிப்பிடப்படுதலையும் காண்க. அவ்வாறான கிழத்தியான அரசகுல மகளிரின் பல்வேறு சிறப்பியல்புகளை இனிக் காணலாம். சேர அரசியின் எழில்நலம் கூறி, அப்படிப்பட்டவளின் கணவன் இமயவரம்பன் என்கிறார்.

வானுறை மகளிர் நலனிகல் கொள்ளும்
வயங்கிழை கரந்த வண்டுபடு கதுப்பின்
ஒடுங்கீ ரோதிக் கொடுங்குழை கணவ (பதிற். 14: 13–15)

என இமயவரம்பன் நெடுஞ்சேரலாதன் அவனுடைய எழில் மிகுந்த பெருந் தேவியின் கணவன் எனப் பதிற்றுப்பத்தில் விளிக்கப்படுகின்றான். இதைப்போலச்

செயிர்தீர் கற்பின் சேயிழை கணவ (புறம். 3: 6)

என்று பாண்டியன் கருங்கையொள்வாள் பெரும்பெயர் வழுதி குறிக்கப்படுகிறான். அரசியரின் கற்பின் சிறப்பாலேயே அவர்களின் கணவன்மாரான வேந்தர்கள் சிறப்பிக்கப் படுவதற்குப் பல சான்றுகளைச் சங்க இலக்கியத்தில் காணலாம்.

திருந்திய வியன்மொழித் திருந்திழைகணவ (பதிற். 24:11)

எனப் பல்யானைச் செல்கெழு குட்டுவன் அழைக்கப்படுகின்றான்.

கற்பிறை கொண்ட கமழுஞ் சுடர்நுதற்
புரையோள் கணவ! (பதிற். 70:15–16)

எனச் செல்வக்கடுங்கோ வாழியாதனைக் கபிலர் புகழ்கிறார்.

இதற்குப் பழைய உரையாசிரியர் கூறுவதாவது:

கற்பு என்னும் குணம் தங்குதல் கொண்ட மணம்
பரக்கின்ற ஒளிவிடுகின்ற நெற்றியையுடைய
உயர்ந்தோளுடைய கணவ

என்பதாகும். இளஞ்சேரல் இரும்பொறையைப் பெருங்குன்றூர் கிழார் அழைக்கும்போது,

ஆறிய கற்பின் தேறிய நல்லிசை
வண்டார் கூந்தல் ஒண்டொடி கணவ (பதிற். 90: 49–50)

என்கிறார். இவ்வாறு மூவேந்தர்களின் பெருந்தேவியர் சங்கப்பாடல்களில் கற்புக்கு, எழிலுக்கு ஏற்றவர்களாகக் கூறப்பட்டுள்ளனர். அவர்களின் ஏற்றமே அரசர்க்கும் ஏற்றத்தைத் தருகின்றதை அறியலாம்.

அரசனுடன் பட்டத்தரசி அரியணையில் இருத்தல்

சங்க இலக்கியப் பாடல்களில் அரசன் தனித்திருக்கும்போதும் அரசியுடன் பட்டத்தில் இருக்கும்போதும் அவர்களை விளித்துப் புலவர்கள் பாடியுள்ளனர். அரசன் தனித்து இருத்தல் போர்ப்பாசறை, வெளியிடத்தில் நாளோலக்கம், வெவ்வேறிடங்களில் அமையும். அரசியுடன் சேர்ந்திருத்தல், அரண்மனை அவையில்தான் அமைந்திருந்தது. அவையில் வீற்றிருத்தல் சிறுபான்மையாக அறியப்படுகிறது. போரில் இருத்தலே பெரும்பான்மை. **பதிற்றுப்பத்து** இதற்கு விலக்கு. அதில் பல பாடல்கள் அரசனும் அரசன் அவையின்கண் இருக்கும்போது பாடப்பெற்றவையாக அமைகின்றன.

அரசகுல மகளிரையோ, அரசியரையோ அவர்கள் தனித்திருக்கும்போது புலவர்கள் (புறப்பாடல்கள்) பாடுதல் மரபில்லை. **தொல்காப்பியம்** இதற்கு இலக்கணம் வகுத்துள்ளது. அதன் புறத்திணையியல் 26ஆம் நூற்பா உரையில், நச்சினார்க்கினியர், மக்களுட் பெண்பாலைப் பாடுதல் சிறப்பின்மையிற்

'செயிர்தீர் கற்பிற் சேயிழை கணவ' (புறம். 3) என்றாற் போலச் சிறுபான்மை ஆண்மக்களோடு படுத்துப் பாடுப என்கிறார். இப்பகுதியில் அவர் மேற்கோள் காட்டியிருக்கும் **புறநானூற்றுப் பாடல் பாண்டியன் கருங்கையொள்வாட் பெரும்பெயர் வழுதியை இரும்பிடர்த்தலையர்** பாடிய பாடலடியாகும். பாண்டியனுடன் அவன் பெருந்தேவி பட்டத்தில் வீற்றிருந்தபோது இரும்பிடர்த் தலையர் அவளை விளித்தும் அரசனை முன்னிலைப்படுத்தியும் 'குற்றமற்ற கற்பினை யுடைய சேயிழைக்குத் தலைவ' (பழையவுரை) என்கிறார். **புறநானூற்றின்** குறிப்புரையாசிரியரும் பதிப்பாசிரியருமான உ.வே. சாமிநாதையர், 'பெண்பாலாரை ஆண்பாலாரோடு சேர்த்து வாழ்த்துதல் மரபாதலின் இங்ஙனம் கூறினார்' என்கிறார்.

அவ்வாறு அரசியை விளித்துப் பாடும் புலவன் அவளுடைய குணநலன்களைக் குறிப்பிட்டுப் பாடுவது இயல்பு. அரசியின் வருணனையும் இதில் அடங்கும். சான்றாக, தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற பாண்டியன் மதுரைக் காஞ்சியில் (706–713)

> சிறந்த கற்பும் அழகிய தேமலும் மணிகள் அழுத்திய பொன்னணிகளும் மாந்தளிர் போன்ற நிறமும் கூரிய எயிறும் விளங்குகின்ற மகரக்குழை பொருந்திய காதும் மலர்ந்த செந்தாமரை போன்ற முகமும் வளைகளுமுடைய பாண்டிமா தேவியின் தோளில் முயங்குவன்

என வருணிக்கப்பட்டுள்ளதில் அரசியின் எழில் தோற்றம் தெரிய வருகின்றது. இதற்கான பாடலடிகள் வருமாறு:

> மயிலோ ரன்ன சாயன் மாவின்
> தளிரே ரன்ன மேனித் தளிர்ப்புறத்
> தீர்க்கி னரும்பிய திதலையர் கூரெயிற்
> றொண்குழை புணரிய வண்டாழ் காதிற்
> கடவுட்கயத் தமன்ற சுடரிதழ்த் தாமரைத்
> தாதுபடு பெரும்போது புரையும் வாண்முகத்
> தாய்தொடி மகளிர் நறுந்தோள் புணர்ந்து
> கோதையிற் பொலிந்த சேக்கைத் துஞ்சி

என்பன மாங்குடி மருதனார் பாடலடிகள். அரசகுல மகளிர்க்கு ஏற்றம் கொடுத்துப் பாடியிருப்பதாக அறிந்து கொள்ளலாம். இப்பாடலடிகளில் மகளிரொடு எனப் பன்மையில் கூறப்பெற்றிருப்பது கருதுதற்குரியது. ஏனைய உறுப்புகள் ஒருமையில் கூறப்பெற்றிருப்பதால் பாண்டி மாதேவி ஒருத்தியே என்ற பொருளில் 'மகளின்' என இருக்க வேண்டும் அல்லது பாண்டியனுக்கு ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட மனைவியர் இருந்திருத்தல் வேண்டும்.

சிலப்பதிகாரத்தில் 23ஆம் காதையாகிய கட்டுரை காதையின் இறுதியில்,

வடவாரியர் படைகடந்து
தென்றமிழ்நா டொருங்கு காணப்
புரைதீர் கற்பிற் றேவி தன்னுடன்
அரைசு கட்டிலிற் றுஞ்சிய பாண்டியன்
நெடுஞ்செழியன். . .

என வரும் அடிகளில் ஆரியப்படை கடந்த பாண்டியன் நெடுஞ்செழியனோடு அவன் பட்டத்தரசி **கோப்பெருந்தேவி** (சிலப்பதிகார வழக்குரைகாதை 79) அரைசு கட்டில் எனப்பெறும் அரியணையில் ஒருங்கே வீற்றிருந்தாள் என அறியமுடிகிறது. தவறு செய்ததால் உயிர்விட்ட அரசனுடன் அரசமாதேவியும் அரைசு கட்டிலிலிருந்து வீழ்ந்து உயிர் துறக்கிறாள். இவள் சிறப்பைப் பின்பும் காணலாம்.

பாண்டிய அரசனை விளித்துப்பாடும் சில பாடல்களின்போது அவன் பட்டத்துத் தேவி உடனிருந்தால் அவளையும் புகழ்ந்து கூறுவது புலவர்களின் இயல்பு. அவர்கள் தனித்திருந்தால் வருணிப்பது இயல்பன்று. அவர்களின் கற்பின் சிறப்பைக் கூறுதல் உண்டு.

சேரமாதேவியுடன் சேர அரசன் அரைசுகட்டிலில் இருத்தல்

அரசியின் சிறப்பைக் கூறுவதன் மூலமும் அரசனின் குணங்கள் உயர்வடைகின்றன. தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற பாண்டியனின் தேவியின் வருணனை போலவே இமயவரம்பன் நெடுஞ்சேரலாதனின் தேவியும் வருணிக்கப் பெற்றுள்ளாள்.

வானுறை மகளிர் நலனிகல் கொள்ளும்
வயங்கிழை கரந்த வண்டுபடு கதுப்பின்
ஒடுங்கீ ரோதிக் கொடுங்குழை கணவ (பதிற்றுப்பத்து 14:13–15)

எனக் குமட்டூர்க் கண்ணனார் அரசனைச் சிறப்பிக்க, அவன் தேவியையும் சிறப்பித்துக் கூறியுள்ளார். இப்புலவரே வேறொரு பாடலில் (பதிற்றுப்பத்து 16: 11–13) இந்த அரசன் பாசறையின்கண் இருந்தபோது, அவன் தேவி அரண்மனையில் அவனை நினைத்து இருந்தாள் என்றும், தூது விட்டாள் என்றும் பாடியுள்ளார்.

. . . . . . *பாசறை*
நீடினை யாகலின் காண்குவந் திசினே
ஆறிய கற்பின் அடங்கிய சாயல்
ஊடினு மினிய கூறு மின்னகை
அமிர்துபொதி துவர்வா யமர்த்த நோக்கிற்
சுடர்நுத லசைநடை யுள்ளலும் உரியள்

எனவரும் பாடலடிகளில், கற்பிற் சிறந்த சேரமாதேவியின் செவ்வியல் பண்புகள் தெரியவருகின்றன. அவை:

* ஆறிய கற்பு – அறக்கற்பினை உடையவள்
* அடங்கிய சாயல் – அடங்கி நின்ற மென்மையை உடைய *சாயல் அதாவது அடக்கம்*
* இனிய கூறும் இன்னகை
* அமிழ் பொதி துவர்வாய்
* அமர்த்த நோக்கு
* சுடர் நுதல்
* அசை நடை

அரசமாதேவியர் எப்படி தனித்திருக்கும்போது இருப்பர் என்பதற்கும் சான்றாக இப்பாடலடிகள் அமைகின்றன.

பல்யானைச் செல்கெழு குட்டுவனைப் பாலைக் கௌதமனார் பாடிய **பதிற்றுப்பத்தின்** மூன்றாம் பத்தின் முதல்பாடல் அவ்வரசனின் தேவி அவனுடன் பட்டத்தில் வீற்றிருக்கும்போது பாடிய பாடலாகும். இதன் இறுதியடிகளில் (32–37) அரசமாதேவியின் சிறப்பு வருணிக்கப் பெற்றுள்ளது.

மண்ணா வாயின் மணங்கமழ் கொண்டு
கார்மலர் கமழுந் தாழிருங்கூந்தல்
ஒரீஇயின போல விரவுமலர் நின்று
திருமுகத் தலமரும் பெருமதர் மழைக்கண்
அலங்கிய காந்த ளிலங்குநீ ரழுவத்து
வேயுறழ் பணைத்தோ ளிவளோடு
ஆயிரம் வெள்ளம் வாழிய பலவே

என அரசியின் நலன் கூறி, அரசனையும் வாழ்த்துகிறார்.

இப்பாடலடிகளில் அமையும் சேரமாதேவியின் செவ்வியல் பண்புகளாவன:

* கூந்தலில் இயற்கை மணம்
* முல்லைப்பூ கற்புக்கு அடையாளமாதல்
* மழைக்கண் சுழலுதல்
* மூங்கிலை யொத்த 'ஒரு நாளும் உடல்வெம்மையாற் கொதியாது குளிர்ந்தே யிருக்கும் தோள்' (பழைய உரை)
* இவள் என அண்மைச்சுட்டால் நேரில் விளித்தல்

உ.வே. சாமிநாதையர் தம் உரைக் குறிப்பில்,

இச்செய்யுள் சேரனும் அவன் பெருந்தேவியும்
ஒருங்கிருந்தவழிப் பாடப்பெற்றதாகத் தோற்றுகிறது

என்கிறார். சேரமாதேவியின் செவ்வியல் பண்புகளாகக் கற்பும் உடல் வெம்மை கொள்ளாத பொற்பும் திருந்திய மொழிகளும் தெரிகின்றன.

இதே அரசனின் பட்டத்துத்தேவி பாலைக் கௌதமனரால் **பதிற்றுப்பத்து,** 24ஆம் பாடலில் (10–11).

. . . . நல்லிசைத்
திருந்திய வியன்மொழத் திருந்திழை (கணவ!)

எனச் சிறப்பிக்கப்படுகிறாள். பதிற்றுப்பத்தின் பதிப்பாசிரியர் உ.வே.சா. இதன் விளக்கமாக,

பிறர் திருத்த வேண்டாதே இயல்பாகவே
குற்றத்தினின்றும் நீங்கித் திருந்தியமொழி

என்கிறார்.

சேர அரசர்களில் ஒருவனான களங்காய்க் கண்ணி நார்முடிச்சேரலைக் காப்பியாற்றுக் காப்பியனார் **பதிற்றுப்பத்தில்** நான்காம் பத்தில் சிறப்பித்துப் பாடியுள்ளார் (இதன் 8ஆம் பாடலில்) சேரனின் அவை கூடியுள்ளது. அதில் பரிசிலர் வந்துள்ளனர். பாணர் வந்துள்ளனர். சேரமாதேவியும் அரசனுடன் உள்ளாள். வீரர்களும் உள்ளனர். அக்காட்சியைக் கீழ்வருமாறு அப்புலவர் பாடுகின்றார்.

. . . . சேரலர் வேந்தே
பரிசிலர் வெறுக்கை பாணர் நாளவை
வாணுதல் கணவ மள்ளரேறே
மையுற விளங்கிய வடுவாழ் மார்பின்
வசையில் செல்வ வான வரம்ப (பதிற். 38: 8–12)

அன்றைய தினம் அரசனும் அரசியும் பரிசிலர், பாணர், புலவர், வீரர் போன்றோர் கூடியுள்ள 'நாண்மகிழ் இருக்கை' எனப்படும் நாளோலக்கம் கூடியுள்ள அவையில் வீற்றிருக்கின்றனர். அரசனை விளித்தும், வாள் நுதல் அரசியை விளித்தும் புலவர் பாடியுள்ளார்.

இந்த அமைப்பிலேயே சேரன் செங்குட்டுவனோடு அரியணையில் இருந்த அரசமாதேவியும் விளிக்கப்பட்டுள்ளாள் (பதிற்றுப்பத்து 42: 7). **சிலப்பதிகாரத்தில்** வேண்மாள் எனும் சேரமாதேவியுடன் சேரன் மலைவளம் காணுதல் விரிவாக வருணிக்கப்பெற்றுள்ளது (காட்சிக் காதை).

பதிற்றுப்பத்தின் ஏழாம் பத்தின் தலைவனான செல்வக்கடுங்கோ வாழியாதனைக் கபிலர் பாடிய பத்துப்பாடல்களில் மூன்றில் (பதிற். 61, 65, 70)

அரசமாதேவி அவையில் வீற்றிருந்தபோது அவளைச் சிறப்பித்தும் வருணித்தும் பாடியுள்ளதைக் காணமுடிகிறது.

ஓவத் தன்ன வினைபுனை நல்லிற்
பாவை யன்ன நல்லோள் (கணவன்) (பதிற். 61: 3–4)

இதற்கு,

சித்திரத்தைப் போன்ற தொழில் புனைந்த நல்ல
மனையின் கண்ணேயுள்ள கொல்லிப்பாவையைப்
போன்ற வடிவுடைய நல்லோளுடைய கணவன்

என உ.வே.சா. உரை கூறியுள்ளார்.

அதே பத்தில், 65ஆம் பாடலில், அரசமாதேவியின் இருப்பை எழிலுடன் வருணிக்கின்றார், கபிலர்.

பூணணிந் தெழிலிய வனைந்துவர லிளமுலை
மாண்வரி யல்குன் மலர்ந்த நோக்கின்
வேய்புரை பெழிலிய விளங்கிறைப் பணைத்தோள்
காமர் கடவுளு மாளுங் கற்பின்
சேணாறு நறுநுதற் சேயிழை. . .

அவளின் கற்பின் சிறப்பையே அவர் எடுத்துரைத்து அரசனைச் சிறப்பிக்கின்றார். அரசர்களுக்கு அரசமாதேவியாலும் சிறப்பு ஏற்படுகிறது.

இச்சேரனின் பெருந்தேவி பற்றிய இந்த வருணனைக்கான (பதிற். 16–10) உரை வருமாறு:

முத்தாரம் முதலியவற்றை அணிந்து அழகுபெற்ற, எழுதப்பட்டாற் போன்று வருதலையுடைய இளைய நகிலையும், மாட்சிமைப்பட்ட வரிகளையுடைய அல்குலையும் மலர்ந்த கண்களையும், மூங்கிலை ஒத்து அழகுபெற்று விளங்கிய மூட்டுக்களையுடைய பெருத்த தோள்களையும், விரும்பத்தக்க அருந்ததியையும் வென்ற கற்பினையும், நெடுந்தூரத்தே மணம் கமழ்கின்ற நல்ல

நெற்றியையும் உடைய சிவந்த ஆபரணங்களை
அணிந்தோளுக்குக் கணவ

என உ.வே.சா. உரை எழுதியுள்ளார்.

கபிலர் மேலும் சேரனைப் புகழும்போது சேரமாதேவியையும் சேர்த்துப் புகழ்கின்றார்.

பெண்மை சான்று பெருமட நிலைஇக்
கற்பிறை கொண்ட கமழுஞ் சுடர்நுதற்
புரையோள் கணவ! (பதிற். 70: 14–16)

இங்கும் சேரமாதேவியின் பெண்மையும் பெருமடமும் கற்பும், ஒளி நெற்றியும் பாராட்டப்படுகின்றன.

இளஞ்சேரலிரும்பொறையின் பட்டத்தரசியும் பெருங்குன்றூர் கிழாரால் **பதிற்றுப்பத்து** ஒன்பதாம் பத்தில் (88, 90)

சேணாறு நல்லிசைச் சேயிழை (88: 36)

வளங்கெழு குடைச்சூ லடங்கிய கொள்கை
ஆறிய கற்பின் தேறிய நல்லிசை
வண்டார் கூந்தல் ஒண்டொடி கணவ (90: 48–50)

இதற்கு உரையாசிரியர் உ.வே. சாமிநாதையர் கூறுவதாவது:

தொழில்வளம் பொருந்திய சிலம்பினையும், அடங்கிய கொள்கையையும், அறக் கற்பினையும், தெளிவாக அறியப்பட்ட நல்ல புகழையும், வண்டுகள் ஒலிக்கும் கூந்தலையும் உடைய ஒள்ளியதொடியை அணிந்தோளுடைய கணவனே!

இவற்றால், பாண்டிமாதேவியர் சேரமாதேவியர் போன்றோரின் கற்பின் சிறப்பும் செவ்வியல் பண்புகளும் தெரிய வருகின்றன.

பத்துப்பாட்டுத் தலைவியர்

நெடுநல்வாடை, முல்லைப்பாட்டு போன்ற பாடல்களில் தலையாலங் கானத்துச் செருவென்ற பாண்டியன் நெடுஞ்செழியனின் மனைவி தன் கற்புப்

பொற்புடன் காத்திருக்கும் காட்சியைப் புலவர்கள் நன்கு வெளிக்காட்டியுள்ளனர். அரசனின் பிரிவால் முல்லைப்பாட்டுத் தலைவியான இராசமாதேவி துயில் கொள்ளாது, கண்ணீர் சொரிந்து, கைவளைகள் கழன்று விழ, நெட்டுயிர்த்து, நீண்ட பெருமூச்சுகளைவிட்டுக் காத்திருந்தாள். நெடுநல்வாடையில் வரும் பாண்டியனின் அரசமாதேவியோ பள்ளி கொள்ளாது, அணிகலன்களை அணியாது, பட்டாடை உடுக்காது மெலிந்து கிடந்து அரசனுக்காகக் காத்திருந்தாள். இவர்களைப் போலவே போருக்குச் சென்ற தம் கணவன்மார்களான அரசர்கள், தலைமக்கள், ஊரன், நாடன் போன்ற தலைமக்களுக்காக அவரவர் மகளிர் பொறையுடன் காத்திருந்தனர் என்பதற்கான சான்றுகள் பல உள.

நெடுநல்வாடையில் பாண்டியனின் மனைவி

தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற பாண்டியன் நெடுஞ்செழியனையும் அவன் பட்டத்துத் தேவியையும் மதுரைக் கணக்காயனார் மகனார் நக்கீரனார் பாடிய நெடுநல்வாடைக்கு அப்பாடலின் உரையாசிரியர் நச்சினார்க்கினியர் கீழ்வருமாறு விளக்கம் அளிக்கின்றார்.

> இப்பாட்டினுள், "கூதிர்நின் றன்றாற் போதே" (72) எனவும், "கூதிர்ப்பானாள்" (12) எனவும் கூறுகின்றாராதலின், இது, "வாகை தானே பாலையது புறனே" (தொல். புறத். சூ. 18) எனப் பாலைக்குப் புறனாகக் கூறிய பாசறைக், காதலி னொன்றிக் கண்ணிய மரபினும்" (தொல். புறத். சூ. 21) எனக் கூறிய கூதிர்ப்பாசறையே யாயிற்று.
>
> தலைவனைப் பிரிந்திருந்து வருந்துந் தலைவிக்கு ஒருபொழுது ஓரூழி போல நெடிதாகிய வாடையாய்ப் பாலையாகிய உரிப்பொருளுணர்த் திற்று. அகத்தொடுங்கிய போகம் நுகர்வார்க்குச் சிறந்த காலமாயினும் அரசன் போகம் வேண்டிப் பொதுச் சொற் பொறானாய் அப்போகத்தில் மனமற்று வேற்றுப் புலத்துப் போந்திருக்கின்ற இருப்பாகலின், அவற்கு நல்லதாகிய வாடை

> யாயிற்று. காமத்திடத்து வெற்றியெய்தலின், வாகைத் திணையாயிற்று; இப்பாட்டு, சுட்டி ஒருவர்ப் பெயர் கொள்ளாமையின் அகப்பொருளா மேனும், "வேம்பு தலையாத்த நோன்காழ் எஃகம்" (தொல். அகத். சூ. 54) (176) என அடையாளப் பூக் கூறினமையின், அகமாகாதாயிற்று.

என்கிறார். இப்பாட்டில் பாண்டிமாதேவியின் செவ்வியல் பண்புகள் வெளிப்படுகின்றன. இதேபோன்று, முல்லைப்பாட்டிலும் அத்தேவியின் செவ்வியல் பண்புகள் வெளிப்படுமாறு பாடப்பெற்றுள்ளது. **தொல்காப்பியம்** கூறும் இலக்கணத்திற்கேற்ப இப்பாண்டிமாதேவி இலக்கியங்களில் சித்திரிக்கப் பெற்றுள்ளாள். **பத்துப்பாட்டில்** இடம்பெறும் இவ்விருபாடல்களிலும் சங்க இலக்கிய அகத்துறைத் தலைவியரைச் சித்திரிக்கும் நிலையைக் காணலாம். பாண்டிமாதேவியின் மேனி வருணனை அமைந்திருந்தாலும், பிரித்திருத்தல், காத்திருத்தல் எனும் இரு துறைகளின் உரிப்பொருள்களுக்கு ஏற்பப் பாடப்பெற்றுள்ள திறம் அறியற்பாலது.

பாண்டிமாதேவியும், அவன் சேடியரும், செவிலியரும் இப்பாடலடிகளில் சுட்டப்படுகின்றனர்.

> ஆரம் தாங்கிய அலர்முலை யாகத்துப்
> பின்னமை நெடுவீழ் தாழத் துணைதுறந்து
> நன்னுத லுலறிய சின்மெல் லோதி
> நெடுநீர் வார்குழை களைந்தெனக் குறுங்கண்
> வாயுறை யழுத்திய வறிதுவீழ் காதிற்
> பொலந்தொடி தின்ற மயிர்வார் முன்கை
> வலம்புரி வளையொடு கடிகைநூல் யாத்து
> வாளைப் பகுவாய் கடுப்ப வணக்குறுத்துச்
> செவ்விரற் கொளீஇய செங்கேழ் விளக்கத்துப்
> பூந்துகின் மரீஇய வேந்துகோட் டல்குல்
> அம்மா சூர்ந்த அவிர்நூற் கலிங்கமொடு
> புனையா வோவியங் கடுப்பப் புனைவி

றளிரேர் மேனித் தூய சுணங்கி
னம்பணைத் தடைஇய மென்றோண் முகிழ்முலை
வம்புவிசித் தியாத்த வாங்குசாய் நுசுப்பின்
மெல்லியன் மகளிர் நல்லடி வருட
நரைவிரா வுற்ற நறுமென் கூந்தற்
செம்முகச் செவிலியர் கைம்மிகக் குழீஇக்
குறியவும் நெடியவு முரைபல பயிற்றி
யின்னே வருகுவர் இன்றுணை யோரென
உகத்தவை மொழியவும் ஒல்லாள் (நெடுநல்வாடை 136–156)

இப்பாடலடிகளுக்கான நச்சினார்க்கினியர் உரை வருமாறு:

முன்பு முத்தாற்செய்த குச்சுச் சுமந்த பருத்தமுலை யினையுடைய மார்பிடத்தே இப்பொழுது குத்துதலமைந்த நெடியதாலி நாணொன்றுமே தூங்க, அரசன் பிரிகையினாலே, நன்றாகிய நுதலிடத்தே கைசெய்யாமல் உலறிக்கிடந்த சிலவாகிய மெத்தென்ற மயிரினையும், பெரிய ஒளியொழுகின மகரக்குழையை வாங்கிற்றாகச் சிறிதே தாழ்ந்த காதினையும், சிறிய இடத்தையுடைய தாளுருவி அழுத்திய காது, முன்பு பொன்னாற் செய்த தொடி கிடந்து தழும்பிருந்த மயிர்ஒழுங்குபட்டுக் கிடந்த முன்கையிலே வலம்புரியை யறுத்துப்பண்ணின வளையை இட்டுக் காப்புநாணைக் கட்டி, வாளையினது பகுத்த வாயையொக்க முடக்கத்தையுண்டாக்கிச் சிவந்த விரலினிடத்தேயிட்ட சிவந்த நிறத்தையுடைய முடக் கென்னு மோதிரத்தையும், முன்பு பூத்தொழிலையுடைய துகில் கிடந்த உயர்ந்த வளைவினையுடைய வல்குலில் இக்காலத்து உடுத்த அழகிய மாசேறிய விளங்குகின்ற நூலாற்செய்த புடவையுடனே, வண்ணங்களைக் கொண்டெழுதாத வடிவைக் கோட்டின சித்திரத்தை யொப்ப, (மாந்தளிரை யொத்த நிறத்தினையும், பரந்த

சுணங்கினையும் அழகினையுடைய மூங்கில் போலத் திரண்ட மெல்லிய தோளினையும் கச்சை வலித்துக் கட்டின தாமரைமுகைபோலும் முலையினையும் வளையும் நுடங்குமிடையினையும் மெத்தென்ற தன்மையினையும் உடைய சேடியர், துயிலுண்டாகுமோ வென்று அடியைத் தடவ, நரை கலத்தலுற்ற நறியமெல்லிய மயிரினையுடைய சிவந்த முகத்தினையுடைய செவிலித்தாயர் இவளாற்றாவொழுக்க மிகுகையினாலே திரண்டு, பொருளொடு புணராப் பொய்ம்மொழியும் மெய்ம் மொழியுமாகிய உரைகள் பலவற்றையும் பலகாற் சொல்லி, இப்பொழுதே வருகுவர் நினக்கினிய துணையாந் தன்மையையுடையோரென்று அவள் மனத்துக்கு இனிய வார்த்தைகளைக் கூறவும் அதற்குப் பொருந்தாளாய் மிகக் கலங்கி

என வருகிறது. அகத்துறைத் தலைவியரை வருணிப்பது புலவர் பாங்கு. அது போன்று அரசனின் தேவியையும் அகத்துறையில் வருணிக்கின்றார் புலவர்.

முல்லைப்பாட்டின் தலைவியாகிய பாண்டிமாதேவி

மருதநிலத்தில் உள்ள தலைநகரில் அமைந்த அரண்மனையில் பாண்டிமாதேவி இருந்த இருப்பை நெடுநல்வாடையில் வருணித்த புலவர் போன்று, முல்லைநில அரண்மனையில் பொறையுடன் இருக்கும் அத்தேவியைப் பற்றி நப்பூதனார் **முல்லைப்பாட்டில்** வருணிக்கின்றார்.

இப்பாட்டிற்கு முல்லையென்று பெயர் கூறினார், முல்லை சான்ற கற்புப் பொருந்தியதனால். இல்லறம் நிகழ்த்து வதற்குப் பிரிந்துவருந் துணையும் ஆற்றியிருவென்று கணவன் கூறிய சொல்லைப் பிழையாமல் ஆற்றியிருந்து இல்லறம் நிகழ்த்திய இயற்கை முல்லையாமென்று கருதி இருத்தலென்னும் பொருடர முல்லையென்று இச் செய்யுட்கு **நப்பூதனார்** பெயர் கூறினமையாற் கணவன் வருந்துணையும் ஆற்றியிருந்தாளாகப் பொருள் கூறலே

அவர் கருத்தாயிற்று. "தானே சேறல்" (தொல். அகத். சூ. 27) என்னும் விதியால், அரசன் தானே சென்றது இப்பாட்டு.

இவ்வாறு முல்லைப்பாட்டுத் தலைப்புக்கு உரைகூறும் நச்சினார்க்கினியர், தொடர்ந்து, துறையை விளக்கும்போது,

> இது, தலைவன் வினைவயிற் பிரியக் கருதியதனை அவன் குறிப்பானுணர்ந்து ஆற்றாளாய தலைவியது நிலைமைகண்டு அவன் வற்புறுப்பவும் உடம்படாதவளைப் பெருமுது பெண்டிர் அவன் வினை முடித்து வருதல் வாய்வது, நீ வருத்தம் நீங்குவதெனக் கூற, அது கேட்டு அவள் நீடு நினைத்து ஆற்றியிருந்தவழித் தலைவன் அக்காலத்தே வந்ததனைக் கண்டு வாயில்கள் தம்முட் கூறியது.

என்கிறார். கீழ்வரும் பாடலடிகளும் அவற்றுக்கான நச்சினார்க்கினியர் உரையும் வருமாறு:

> இன்றுயில் வதியுநற் காணா டுயருழந்து
> நெஞ்சாற்றும் படுத்த நிறைதபு புலம்பொடு
> நீடுநினைந்து தேற்றியு மோடுவளை திருத்தியு
> மையல்கொண்டு மொய்யென வுயிர்த்து
> மேவுறு மஞ்ஞையி னடுங்கி யிழைநெகிழ்ந்து. . . கிடந்தோள்
> (முல்லைப்பாட்டு 80–88)

உரை:

> தன்னிடத்தே தங்குகின்றவனை இனிய துயில் கொள்ளுதலைக் காணாளாய், அவன் தன்னெஞ்சம் தான் போகின்ற வழியிற் செலுத்துதலால் தனக் குண்டான தனிமையாலே, தனது நிறை கெடுத்த தனிமை, இங்ஙனம் பிரிந்தாலன்றி இவ்வரசியல் நிகழாதென்று நினைத்து, கழலுகின்ற வளையைக் கழலாமற்செறித்தும் மயக்கங் கொண்டும்,

விரைய நெட்டுயிர்ப்புக் கொண்டும் அம்புதைத்த மயில்போல நடுங்கி அணிகலன்கள் நெகிழ்ந்து கண் புலம் முத்துறைப்ப, அதனைக் கண்டு தானும் வருத்தமுற்று இவள் ஆற்றியிராளென்று துணிந்தும், பொற்பாவை ஏந்தி நின்ற தகளியிலே பரியவிளக்கு நின்றெரிய, தனக்குள்ள இடமெல்லாம் பொன்னாலும் மணியாலும் சிறப்புப் பெற்று உயர்ந்த ஏழு நிலையினையுடைய மாடத்திடத்து, மூட்டுவாய்களினின்றும் சொரிதலைச் செய்யும் பெருமையையுடைய திரண்ட அருவிகளினுடைய, இனிய பலவாகிய முழங்குகின்ற ஓசைக்கண்ணே தலைவன்தான் கூறிய பருவம் பொய்யாமல் வருவானென்னுங் கருத்தினளாகலின் அவன் வரவினையே கருதிக் கிடந்தோள். . .

அகப்பாடல்களில் வரும் அகத்துறைத் தலைவியர் ஊரன், நாடன் தேவியராயினும், சிற்றரசர் தேவியராயினும், வேந்தர் தேவியராயினும் அவர்களுடைய செவ்வியல் பண்புகள் புலவர்களால் விதந்து கூறப்படுகின்றன.

நிலங்களுக்கேற்பவும், துறைகளுக்கேற்பவும் இப்பண்புகள் சிறப்பைப் பெறுகின்றன.

சோழமாதேவியரின் கற்பொழுக்கம்

சேரன்மாதேவியர் போலவோ, பாண்டியர்மாதேவியர் போலவோ அரியணையில் இருத்தலில் சோழமாதேவியர் சங்க இலக்கியப் பாடல்களில் இடம்பெறவில்லை. சோழர்கள் பற்றிய பெரும்பாலான பாடல்களில் அரசர்கள் போர்க்களத்தில் இருத்தலே அமைகிறது. தனியாக இருத்தலின்போதும் அரியணையில் இருத்தலின்போதும் கூடவே அரசி இருந்ததாகக் குறிப்புகள் இல்லை.

புறநானூறு 224ஆம் பாடலில் சோழன் கரிகால் பெருவளத்தான் வேள்வியின்போது தம் குலமகளிரோடு சூழ இருந்தான் என்றும், இறந்தபோது

அவன் மனைவியராக உரிமை மகளிர் கைம்மை நோன்பினைக் கடைப்பிடித்தலில் ஒன்றாகிய இழை களைந்தனர் என்றும் கருங்குழலாதனார் எனும் புலவர் பாடியுள்ளார்.

முறைநற் கறியுநர் முன்னுறப் புகழ்ந்த
தூவியற் கொள்கைத் துகளறு மகளிரொடு
பருதி யுருவிற் பல்படைப் புரிசை
எருவை நுகர்ச்சி யூபநெடுந்தூண்
வேத வேள்வித் தொழின்முடித் ததூஉம்
. . . . .
இறந்தோன் றானே. . . .
. . . . .
மெல்லியல் மகளிரு மிழைகளைந் தனரே (புறம். 224

புறநானூற்றின் பழைய உரையாசிரியர் இப்பாடலடிகளுக்கு உரை கூறுவதாவது:

சடங்கவிகள் (வேள்வி முறைகளை) முன்னின்று காட்டப் பலராலும் புகழப்பட்ட **தூய இயல்பை யுடைத்தாகிய கற்பொழுக்கமாகிய கொள்கை யையுடைய குற்றந்தீர்ந்த குலமகளிரொடு** வட்டமாகிய வடிவினையுடைத்தாகிய பலபடையாகச் செய்யப் பட்ட மதிலாற் சூழப்பட்ட வேள்விச் சாலையுட் பருந்து விழுங்குவதாகச் செய்யப்பட்டவிடத்து நாட்டிய யூபமாகிய நெடிய கம்பத்து வேதத்தாற் சொல்லப்பட்ட வேள்வி யினைச் செய்து முடித்ததுவுமாகிய இவற்றானாய பயனை நிச்சயமாக அறிந்த அறிவினை யுடையோன்; அவன்றான் துஞ்சினான். . . மெல்லிய இயல்பினையுடைய உரிமை மகளிரும் அருங்கலவணி முதலாகிய அணிகளை யொழித்தார்.

என எழுதியுள்ளார். இப்பாடலிலிருந்து அரசன் செய்யும் வேள்வியின்போது சோழகுல அரசியரும் உடனிருப்பர் என்றும், அதே அரசன் இறந்தபோது அணிகலன்களைக் களைந்து கைம்மை நோன்பைக் கடைப்பிடிப்பர் என்றும் தெரிகிறது.

இம்மகளிரைத் **தூவியற் கொள்கைத் துகளறு மகளிர்** என்று சிறப்பிக்கிறார். சோழனுக்கு ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட அரசியர் இருந்தாலும் அனைவரும் கற்பொழுக்கத்திற் சிறந்தவர்கள் எனக் காட்டப் பெறுகின்றனர்.

சோழனின் மகள் ஆதிமந்தியார்

முனைவர் தாயம்மாள் அறவாணன் எழுதிய **மகடூஉ முன்னிலை** என்ற நூலில் "பெண்புலவர்களுள் ஆதிமந்தியார், பாரி மகளிர், பூதப்பாண்டியன் மனைவி பெருங்கோப்பெண்டு ஆகியோர் அரச மகளிராவர்" (பக். 69) என்கிறார். சங்கப் பாக்கள் பாடிய புலவர்களின் பெயர்களை ஆராய்ந்து பார்த்தால் இன்னும் பல பெண் புலவர்கள் கிடைப்பார்கள்; அவர்களில் சிலர் அரசகுலமகளிராக அமைவர். இதற்குக் காரணம் சங்க காலத்தில் அரசகுல மகளிர் பலர்க்குக் கல்வி கற்கும் வசதிகள் இருந்திருக்கலாம்.

மந்தி என்றும், ஆதிமந்தியார் என்றும் அழைக்கப்படுபவள் கரிகால் சோழனின் மகள் என அறியப்படுகிறாள். அகநானூற்றிலும் (376) **சிலப்பதிகாரத்திலும்** (வஞ்சின மாலை: 11–15) இதற்கான சான்று உள்ளது. ஆதிமந்தி பற்றிய வரலாறு **அகநானூற்றில்** பல பாடல்களில் (45, 76, 135, 222, 236, 376, 396) சுட்டப்பெறுகிறது. நச்சினார்க்கினியரும் **தொல்காப்பிய** அகத்திணை நூற்பா 54க்கு உரை எழுதும்போது ஆதிமந்தியார் பாடிய பாடலை (குறுந்தொகை 31) மேற்கோள் காட்டி "இது, காதலற்கெடுத்த ஆதிமந்தியார் பாட்டு" என்கிறார். சிலப்பதிகார அடிகள் வருமாறு:

மன்னன் கரிகால் வளவன் மகள் வஞ்சிக்கோன்
தன்னைப் புனல்கொள்ளத் தான்புனலின் பின்சென்று
கன்னவி றோளாயோ வென்னக் கடல்வந்து
முன்னிறுத்திக் காட்ட வவனைத் தழீஇக்கொண்டு
பொன்னங்கொடி போலப் போதந்தாண் மன்னி

பெரும்பேராசிரியர் உ.வே. சாமிநாதையர் அத்தி, ஆதிமந்தி வரலாற்றைக் கீழ்வருமாறு தொகுத்துரைக்கிறார் (சிலப்பதிகாரம், வஞ்சினமாலை பாடலடிகள் **11–15** அடிகளுக்கான அடிக்குறிப்பு).

கரிகால் வளவன் மகள் – ஆதிமந்தியாரென்பார்; இப்பெயர் மந்தி யெனவும் வழங்கும்; ஔவையார்க்குக் காலத்தால் இவர் முற்பபட்டவர்; நல்லிசைப்புலமை வாய்ந்தோர்.

வஞ்சிக்கோன் – ஆட்டனத்தியென்பான்; இப்பெயர் அத்தியெனவும் வழங்கும்.

ஆதிமந்தியார் நீர்விழவொன்றில் கழாரென்னும் ஊரைச்சார்ந்த காவிரித் துறையில் கணவனாகிய அத்தியுடன் நீராடுகையில், அவனைக் காவிரி வெள்ளம் கவர்ந்துகொள்ள, இவர் அரற்றிக் கொண்டு நிற்கையில், இவரது கற்பின் பெருமையால் கடல் அவனைக் கரைக்கு அணித்தான இடத்தில் கொணர்ந்து சேர்த்து நிறுத்திக் காட்ட, இவருடைய துயரத்தை அறிந்தவளும், அங்கே நீராடிக் கொண்டிருந்தவளுமாகிய மருதியென்பவள் கண்டு அவனை அழைத்துவந்து இவர்பாற் சேர்த்துப் புகழ் பெற்றனரென்பது பண்டை வரலாறு.

மள்ளர் குழீஇய விழவி னானும்
மகளிர் தழீஇய துணங்கை யானும்
யாண்டுங் காணேன் மாண்தக் கோனை
யானுமோ ராடுகள மகளே யென்கைக்
கோடீ ரிலங்குவளை நெகிழ்த்த
பீடுகெழு குருசிலு மோராடுகள மகனே (குறுந். **31**)

என்னும் இவர் பாடலானும்,

காதலற் கெடுத்த சிறுமையொடு நோய்கூர்ந்
தாதிமந்தி போலப் பேதுற்
றலந்தனெ னுழல்வேன் கொல்லோ,

கச்சினன் கழலினன் றேந்தார் மார்பினன்
வகையமைப் பொலிந்த வனப்பமை தெரியற்
கரியலம் பொருநனைக் கண்டிரோவென

ஆதிமந்தி பேதுற் றினையச்
சிறைபறைந் துரைஇச் செங்குணக் கொழுகும்
அந்தண் காவிரி போலக்
கொண்டுகை வலித்தல் சூழ்ந்திசின் யானே,

கழாஅர்ப் பெருந்துறை விழவினாடு
மீட்டெழிற் பொலிந்த வேந்துகுவவு மொய்ம்பின்
ஆட்ட னத்தி நலனயந் துரைஇத்
தாழிருங் கதுப்பிற் காவிரி வவ்வலின்
மாதிரந் துழைஇ மதிமருண்டிட ருழந்த
ஆதி மந்தி காதலற் காட்டிப்
படுகடல் புக்க பாடல்சால் சிறப்பின்
மருதி யன்ன மாண்புகழ் பெறீஇயர்,

அணிகிளர் சாந்தி னம்பட் டிமைப்பக்
கொடுங்குழை மகளிரி னொடுங்கிய விருக்கை
அறியா மையி னழிந்த நெஞ்சின்
ஏற்றிய லெழினடைப் பொலிந்த முன்பிற்
றோட்டிருஞ் சுரியன் மணந்த பித்தை
ஆட்ட னத்தியைக் காணீ ரோவென
நாட்டி னாட்டி னூரி னூரிற்
கடல்கொண் டன்றெனப் புனலொளித் தன்றெனக்
கலுழ்ந்த கண்ணள் காதலற் கெடுத்த
ஆதி மந்திபோல,

ஒலிகதிர்க் கழனிக் கழாஅர் முன்றுறைக்
கலிகொள் சுற்றமொடு கரிகால் காணத்
தண்பதங் கொண்டு தவிர்ந்த வின்னிசை
யொண்பொறிப் புனைகழல் சேவடிப் புரளக்
கருங்கச் சியாத்த காண்பி னவ்வாயிற்
றரும்பொலம் பாண்டின் மணியொடு தெளிர்ப்பப்
புனனயந் தாடு மத்தி யணிநயந்து
காவிரி கொண்டொளித் தாங்கு,

மந்தி,
பனிவார் கண்ணள் பலபுலந் துறையக்
கடுந்திற லத்தி யாடணி நசைஇ
நெடுநீர்க் காவிரி கொண்டொளித்தாங்கு

(அகநா. 45, 76, 222, 236, 376, 396).

(ஆதிமந்தியின் காலம் ஔவையார்க்கும் முற்பட்டது என்பதால் இங்கு முதலில் கூறப்பட்டது)

வேளிர்குலப் பெண்ணரசியர் சேர அரசர் மனைவியராதல்

சேர அரசர்கள் சிலரின் வரலாறு பத்துப் பத்துப் பாக்களில் புனையப் பெற்றுள்ளது. **பதிற்றுப்பத்து** என இவை தொகுக்கப் பெற்றுள்ளன. இப் பத்துப்பத்துப் பாக்களுக்கெனத் தனியாக ஒரு பதிகச் செய்யுளும் பாடப் பெற்றுள்ளது. இச்செய்யுளின் மூலம் பாட்டுடைத் தலைவர்களான சேர அரசர்கள் அறியப்பட்டுள்ளனர். அவர்களின் மனைவியர் யாவர் எனவும் அறிய முடிகிறது. உதியன் சேரலாதன் என்பவனே பதிற்றுப்பத்தின் முதல் சேரஅரசன் ஆவான். இவனுக்கு இரு மகன்கள். மூத்தவன் இமையவரம்பன் நெடுஞ்சேரலாதன், இளையவன் பல்யானைச் செல்கெழுகுட்டுவன். இவ்விருவருடைய தாய் வெளியன் வேண்மாள் நல்லினியாவாள். இவள் வெளியன் எனும் வேள்குலச் சிற்றரசனின் மகளாவாள். வெளியன் பற்றி வேறு எங்கும் செய்திகள் கிடைத்தில வேண்மாள் என்பது வெளியினுடைய வேள்குலத்து மகள் என்று பொருள் கொள்ளலாம். நல்லினி என்பது அவளின் இயற்பெயராகும். மூலப்பாடல் பாடப் பெற்ற பிறகு நீண்ட இடைவெளிக்குப் பின் பதிகம் பாடப்பெற்றதால் வெளியன் பற்றிய வரலாறு கிடைக்காமற் போயிருக்கலாம்.

உதியஞ்சேரலாதன் மகன் இமையவரம்பனுடைய ஒரு மனைவியின் பெயர் வேளாவிக் கோமான் பதுமன்தேவி என நான்காம் பத்தின் பதிகத்தில் உள்ளது. வேள் ஆவிக் கோமான் பதுமன் என்பானுடைய மகளே இத்தேவி ஆவாள். இவள் ஈன்ற மகன் பெயர் களங்காய்க் கண்ணி நார்முடிச் சேரல் என்பதாகும். இவன் நான்காம் பத்தின் தலைவன் ஆவான். இமயவரம்பனின் மற்றொரு மனைவி பெயர் சோழன் மணக்கிள்ளி ஆகும். இவள் சோழக்குலத்தினள். சோழ அரசன் கிள்ளி என்பானின் மகளாவாள். இவள் செங்குட்டுவனை ஈன்றாள். இவன் ஐந்தாம் பத்தின் தலைவன் ஆவான். ஆறாம் பத்தின் தலைவனான ஆடுகோட்பாட்டுச் சேரலாதனின் தாயும் வேளாவிக் கோமான் மகள் ஆவாள்.

ஏழாம் பத்தின் தலைவனான செல்வக் கடுங்கோ வாழியாதனின் தாய் பெயர் பொறையன் தேவி என்று குறிப்பிடப் பெற்றுள்ளாள். இவள் தந்தை அந்துவற் கொரு தந்தை ஆவான்.

எட்டாம் பத்தின் தலைவனான பெருஞ்சேரல் இரும்பொறையின் தாயும் அந்துவஞ்செள்ளை தந்தை வேளாவிக் கோமான் பதுமனின் மற்றொரு மகள் ஆவாள்.

9ஆம் பத்தின் தலைவன் குட்டுவன் இளஞ்சேரலிரும்பொறையின் தாய் மையூர் கிழான் வேண்மாள். மேலே கூறப்பெற்றுள்ள

1. வெளியன் வேண்மாள் நல்லினி
2. வேளாவிக் கோமான் பதுமன்தேவி
3. வேளாவிக் கோமான் தேவி
4. சோழன் மணக்கிள்ளி
5. பொறையன் தேவி
6. மையூர் கிழான் வேண்மாள் அந்துவஞ்செள்ளை
7. சேரன் செங்குட்டுவனின் மனைவியும் வேள்குலத்தவளே

இவ்வாறு சேர அரசர்களின் பெருந்தேவியர் வேள்குலப் பெண்கள், மற்றும் அரசகுல, சோழ குலப் பெண்கள் எனத் தெளிவாகத் தெரிகிறது. இவர்களுடைய கற்பு நிலை மற்றும் எழில் தோற்றம் என்பன **பதிற்றுப்பத்தின்** நெடுகிலும் காணமுடிகின்றது.

கிழான் மரபுச் சான்றோரும் அரசகுலத்தினரே

சங்க கால அரசர்கள் தம் பெருந்தேவியரைக் கிழான் மரபுச் சான்றோர் குலத்திலும், வேள்குலத்திலும் மற்றும் பிற மூவேந்தர்கள் குடும்பத்திலுமிருந்து மணந்துள்ளனர் என்பதற்கான சான்றுகள் பல இடங்களில் வந்துள்ளன.

கிழவன், கிழவோன், கிழான் என்போரெல்லாம் சான்றோர் குலத்தினரே ஆவர். கிழவன் என்பதே கிழான் என ஆகியுள்ளது. தென்காசியை ஆண்ட பராக்கிரம பாண்டியனைத் தூங்காத கிழவன் என்று அழைத்தனர். கிழவனேரி என்றொரு ஏரி அவன் பெயரால் அழைக்கப்பெற்று வருகின்றது. தூங்காத

கிழவனார் கோயில் ஒன்றும் உள்ளது. அப்பாண்டியனது உறவினர்களுக்கு இன்றும் தூங்காத நாடான் எனும் பெயர்கள் உள்ளன. இவர்கள் கொற்கைப் பகுதியில் வாழ்ந்து வருகின்றனர்.

இனி, கிழான், கிழார் என்பதும் சங்ககாலந்தொட்டே அரசகுலத்தார்க்கு இருந்து வந்த பட்டமாகும். தொல்லியல் அறிஞர் நெல்லைநெடுமாறன் அவர்கள் படித்த 10ஆம் நூற்றாண்டுப் பராந்தக சோழன் கல்வெட்டில் கிழாரான மரபுச் சான்றோர் என வருகின்றது.

முகம கிழார் எனப்படுவோர் போர்களில் சந்து செய்விப்போர் மற்றும் பிற்காலத்தில் நீதிபதிகள் போன்றோர் ஆவர். கொங்கு நாட்டுச் செப்புப் பட்டயங்களில் கிழவன் என்ற பெயரில் சான்றோர் குலத்தினர் குறிப்பிடப்படுகின்றனர்.

கிழவன், கிழான் என்போருடைய அரசியல் கிழத்தி, கிழவோள் எனப்பட்டாள் என மேலே பார்த்தோம். இக்கிழவோளுக்குரிய செவ்வியல் இலக்கணத்தைத் தொல்காப்பியம் கீழ்க்காணுமாறு வரையறுத்துள்ளது.

கற்பும் காமமும் நற்பால் ஒழுக்கமும்
மெல்லியற் பொறையும் நிறையும் வல்லிதின்
விருந்துபுறந் தருதலும் சுற்றம் ஓம்பலும்
பிறவு மன்ன கிழவோள் மாண்புகள் (கற்பியல். 11)

2500 ஆண்டுகளுக்கு முன்பே அரசகுல மகளிர்க்கு இலக்கணம் மேற்கண்டவாறு அமைந்துள்ளது. கற்பு, ஒழுக்கம், மெல்லிய இயல்புகள், பொறை, நிறை, விருந்து புறந்தருதல், சுற்றத்தாரைப் பேணுதல் போன்றவற்றை அரசகுலப் பெண்டிர் கொண்டிருந்தனர். இவையே அரசகுலச் சான்றோர் மகளிரின் செவ்வியல் பண்புகளாகும்.

அரசன் இல்லாத காலங்களில் அரசகுல மகளிரின் கடமைகள்

போர் போர் போர் என்றிருந்த சங்ககாலத்துக்கு முற்பட்ட காலங்களிலும் சங்ககாலச் சமுதாயத்திலும் அரசனும் பிற ஆடவரும் போருக்குச் சென்றுவிட்டால், அரச உடைமைகளையும், குடிமக்களின் உடைமைகளையும், சுற்றத்தார் உடைமை களையும் கட்டிக் காக்கும் பொறுப்பு அரசகுலப்

பெண்டிர்க்கே முதன்மையாக இருந்துள்ளது. நிலையான ஆட்சி ஏற்படுவதற்கு முன் இனக்குழுச் சமுதாயத்தில் பொருள்களை, குழந்தைகளை ஏனையோரையும் காத்து, பேணி, அவர்களைத் தக்கவைத்து, எதிரிகளுக்கு எளிதில் அவர்கள் கிட்டிவிடாதவாறு காக்கும் கடமை, தலைமை அவ்வரசகுலப் பெண்டிரையே, இல்லத்தரசியரையே சார்ந்து இருந்தது. பகை அரசர்கள் போரின்போது உடைமைகளைக் கைப்பற்றுவதோடு அரசகுலப் பெண்களைச் சிறையெடுத்து, அடிமைகளாக்கிக் கொடுமைப்படுத்தி, மானபங்கப்படுத்துவது வழக்கம். இவற்றை எல்லாம் எதிர்த்துத் தப்பித்துத் தம்மையும் தம்மைச் சார்ந்தோரையும் காத்து, மீண்டும் தம் ஆட்சியைக் கொண்டு வருவதற்கான ஆண்மக்களைச் சான்றோர் வீரர்களாகக்குவதும் அப்பெண்களின் கடமைகளாக இருந்தன.

அரசகுலமகளிர் நாட்டிற்குச் சான்றோர் வீரரைத் தருதல்

போர் தொடங்கினால் அரசர்களும் தம்மைச் சார்ந்த பெண்களையும் குழந்தைகளையும், மூத்தோர்களையும், பசுக்களையும், பார்ப்பனர்களையும், நோய்வாய்ப்பட்டோரையும் அப்புறப்படுத்துவர். பாண்டியன் பல்யாகசாலை முதுகுடுமிப் பெருவழுதியானவன் இப்படிப்பட்டோரை அவர்கள் எதிரிகளாக இருந்தாலும் பாதுகாப்பான இடங்களுக்குச் சென்றுவிடுக என அறிவித்தே போர் செய்துள்ளான் என்பதைச் சங்கப்பாடல் விரித்துரைக்கின்றது.

ஆவும் ஆனியற் பார்ப்பன மாக்களும்
பெண்டிரும் பிணியுடை யீரும் பேணித்
தென்புல வாழ்நர்க்கு அருங்கடன் இறுக்கும்
பொன்போற் புதல்வர் பெறாஅ தீரும்
எம் அம்பு கடிவிடுதும் நும் அரண்சேர்மின் என
அறத்தாறு நுவலும் பூட்கை மறத்திற்
கொல்களிற்று மீமிசைக்கொடி விசும்பு நிழற்றும்
எங்கோ. . . . . (புறம். 9)

என நெட்டிமையார் என்ற புலவர் அப்பாண்டியனைப் போற்றுகின்றார். இப்பாடலில் ஆண்மக்கள் 'பொன்போற் புதல்வர்' என்றும், அவர்கள் தென்புல வாழ்நர்க்கு அருங்கடன் இறுக்கும் பொறுப்பு உள்ளவர்கள் என்றும் கூறப்பட்டிருக்கிறது. இப்படிப்பட்ட ஆண்மக்களைப் பெறுவது பெண்களின் கடமை. அதனால்தான்

சங்கப் புலவர் பொன்முடியார், "ஈன்று புறந்தருதல் என் தலைக்கடனே" என்றார். போர்கள் நிறைந்திருந்த சங்ககாலத்தில் ஆண் மக்களைப் பெற்றெடுத்து வளர்த்து ஆளாக்கியது பெண்களே ஆவர். தகடூர் எறிந்த பெருஞ்சேரல் இரும்பொறையைப் பாடியபோது, அவனுடைய ஆண்மக்கள் பற்றியும் பாடுகிறார் அரிசில்கிழார் என்ற புலவர்.

சால்பும் செம்மையும் உளப்படப் பிறவும்
காவற் கமைந்த அரசுதுறை போகிய
வீறுசால் புதல்வர் பெற்றனை (பதிற். 74: 19–21)

எனக் கூறுவதில், அச்சேரனின் அரசிக்கே இத்தகுதி பொருந்தும் எனலாம்.

முதுகில் வடுப்பட்டு வடக்கிருந்து உயிர்விட இருந்த சேரலாதனைக் காணச் சென்றிருந்த அரசகுலப் புலவர் பொத்தியாரைப் 'புதல்வனை நாட்டுக்காக ஈன்றபின் வந்து வடக்கிரு என அச்சேரன் கூறியதை இங்கே நினைத்துப் பார்க்கலாம். புதல்வர் பெறுதல் பெண்களுக்கே உரியது என்றாலும் ஆண்களுக்கு ஏத்திக் கூறுதல் மரபாகத் தெரிகிறது.

சோழர்குல அரசியர் பெற்றெடுத்த வீரமிக்க புதல்வர்கள்

தொல்லியல் அறிஞர் நெல்லை நெடுமாறன் அவர்கள் பேராசிரியர் தா. மாசில்லாமணி நாடன் (1930) எழுதிய நூலின் மறுபதிப்புக்கு (2006) எழுதிய அணிந்துரையில் சோழ குல அரசியர் வீரமிக்க புதல்வரைப் பெற்றெடுத்தனர் எனத் தான் கண்டறிந்த செப்புப் பட்டயங்களிலிருந்து சான்று காட்டி எழுதியுள்ளார். தாய்க்குச் சிறப்பு வீரமிக்க புதல்வரைப் பெறுதலே. அதனாலேயே ஈன்ற மகன், ஈன்ற பொழுதில் பெரிதுவக்கும் தாய், ஈன்று புறந்தருதல் போன்ற தொடர்கள் சங்கப் பாடல்களில் மிகுதியாக வருகின்றன. நெல்லை நெடுமாறன் எடுத்தாள்வது வருமாறு:

அரசன் சமராபிராமன் என்ற அரசனைப் பற்றிக் கூறும்போது,

ஒப்பற்ற வீரனுமாவான். இலக்குமி சரஸ்வதி
பார்வதி ஆகிய மூன்று மாதர்களுடைய செல்வம்
கல்வி வீரம் ஆகிய மூன்றும் நிறைந்த சோழ
இளவரசி அவனுக்கு மனைவியாக வாய்த்தாள்.
அவளுடைய வயிற்றில் விக்கிரம கேசரி என்று

(வீரம் பொருந்திய சிங்கம்) அழைக்கப்பெற்ற
பூதிவிக்கிரமகேசரி பிறந்தான்

அரசகுமாரி அல்லது இளவரசியானவர்கள் கல்வி, கேள்வி, வீரம் இவற்றில் சிறந்திருப்பர். மேலும் திருமணம் நடந்த பின்னர்ப் புதல்வரைப் பெறுவதன்மூலம் மேலும் சிறப்படைவர். அரசகுல மகளிருடன் புதல்வரும் சேர பாடப்பெற்றிருத்தல் பல பாடல்களில் வரும் செய்தியாகும். இதனாலேயே **தொல்காப்பியம்.**

புதல்வர்ப் பயந்த புனிறுதீர் பொழுதின்
நெய்யணி மயக்கம் புரிந்தோள் நோக்கி
ஐயர் பாங்கினும் அமரர்ச் சுட்டியும்
செய்பெருஞ் சிறப்பொடு சேர்தற் கண்ணும் (கற்பியல். 5)

என்கிறது. சங்ககால அரசகுல மகளிர் பற்றி இன்னும் விரிவாகப் பேசுவதற்கேற்ற செய்திகள் சங்கப்பாடல்களில் உள்ளன.

பாரி மகளிரான அங்கவை, சங்கவை

நாடு கிழவோனுக்குப் பாரிவள்ளலின் இரு மகளிரையும் பெண் கொடுக்கச் சென்ற ஒரு வரலாற்று நிகழ்ச்சியை இனிமேல் பார்க்கலாம். கடையேழு வள்ளல்களில் ஒருவன் பாரி. அவனுடைய நண்பர் கபிலர் என்னும் பெரும்புலவர் ஆவர். மூவேந்தர்களுக்கும் பாரிக்கும் எதனாலோ பகை ஏற்பட்டது. பாரி மகளிர் இருவரையும் பெண் கேட்டு அவர்கள் வந்திருக்கலாம். பாரி பெண் கொடுக்க மறுத்திருக்கலாம். அதனால் பகை ஏற்பட்டு, பாரி இறக்க நேரிடுகிறது. குடும்ப நண்பரான கபிலர் பாரியின் மகளிர் இருவரையும் நாடுகிழவோனான விச்சிக்கோ எனும் சிற்றரசனிடம் அழைத்துச் சென்று மணந்து கொள்க என்கிறார்.

. . . . விச்சிக் கோவே!
இவரே, பூத்தலை யறாஅப் புனைகொடி முல்லை
நாத்தழும்பு இருப்பப் பாடா தாயினும்
கறங்குமணி நெடுந்தேர் கொள்கெனக் கொடுத்த
பரந்தோங்கு சிறப்பிற் பாரி மகளிர்
யானே, பரிசிலன் மன்னும் அந்தணன் **நீயே**

வரிசையில் வணங்கும் வாண்மேம்படுநன்
நினக்குயான் கொடுப்பக் கொண்மதி சினப்போர்
அடங்கா மன்னரை யடக்கும்
மடங்கா விளையுள் நாடு கிழவோயே (புறம். 200)

என்கிறார். தலைமகனாகவும் நாடுகிழவோனாகவும் வேளிர்குலப் பெண்களை மணமுடிக்கும் தகுதி பெற்றவனுமான விச்சிக்கோ மூவேந்தர்களின் வம்பு வேண்டாமென்று பாரி மகளிரை மறுக்கிறான்.

அடுத்ததாக, கபிலர் இருங்கோவேள் என்ற சோழகுல வேள் அரசனிடம் அப்பெண்களை மணக்குமாறு கேட்கிறார்.

இந்த இருங்கோவேளின் பரம்பரை சங்க காலத்துக்கு முன்பாக 49 தலைமுறை, அதாவது மேலும் 1000 ஆண்டுகள் செல்கிறது.

இவரியா ரென்குவை யாயின் இவரே
ஊருடன் இரவலர்க்கு அருளித் தேருடன்
முல்லைக் கீத்த செல்லா நல்லிசைப்
படுமணி யானைப் பறம்பிற் கோமான்
நெடுமாப் பாரி மகளிர் யானே
தந்தை தோழன் இவர் என் மகளிர்
அந்தணன் புலவன் கொண்டு வந்தனனே
நீயே, வடபால் முனிவன் தடவினுள் தோன்றிச்
செம்பு புனைந் தியற்றிய சேணெடும் புரிசை
உவரா வீகைத் துவரை யாண்டு
நாற்பத் தொன்பது வழிமுறை வந்த
வேளிருள் வேளே விறற்போ ரண்ணல்
தாரணி யானைச் சேட்டிருங் கோவே!
ஆண்க னுடைமையிற் பாண்கடன் ஆற்றிய
ஒலியற் கண்ணிப் புலிகடி மாஅல்
யான்றர இவரைக் கொண்மதி வான்கவித்
திருக்கட லுடுத்தவிவ் வையகத் தருந்திறற்
பொன்படு மால்வரைக் கிழவ! வென்வேல்
உடலுநர் உட்குந் தானைக்
கெடலருங் குரைய நாடுகிழ வோயே (புறம். 201)

இப்பாடலில் 'கிழவ' என்றும் 'நாடு கிழவோயே' என்றும் கபிலர் இருங்கோவேளை அழைப்பது காண்க. மூவேந்தர்களின் பொல்லாப்புக்கு அஞ்சியோ வேறு காரணங்களுக்காகவோ இருங்கோவேளும் பாரி மகளிரை மணக்க மறுத்து விடுகிறான். கபிலர்க்கோ வேறு வழியில்லை. மூவேந்தர்கள், மற்றும் இரு சிற்றரசர்கள் என்போர் பாரி மகளிர் திருமணத்தில் தடைகளாக இருந்ததால் வெறுப்புற்ற கபிலர் அவர்களைத் தாம் சார்ந்த அந்தணர்களிடம் விடுத்துச் சேரநாடு சென்று விடுகிறார்.

இவற்றையெல்லாம் அறிந்து துன்புற்ற அங்கவை சங்கவை பாடிய பாடலும் உள்ளது. அப்பாடலாவது,

அற்றைத் திங்கள் அவ்வெண் நிலவின்
எந்தையும் உடையேம் எங்குன்றும் பிறர்கொளர்
இற்றைத் திங்கள் இவ்வெண் நிலவின்
வென்றெறி முரசின் வேந்த ரெம்
குன்றுங் கொண்டார் யாம் எந்தையும் இலமே (புறம். 112)

போர் காரணமாக நாட்டையும் பெற்றோரையும் இழந்து தவிக்கும் அங்கவை சங்கவையரின் அவலம் சாதாரணப் பெண்களுக்கு இருக்காது என்றே கருத வேண்டும். பறம்பு மலையைப் பிரிந்து செல்லும் கபிலர் பாரி மகளிரைக் கைபிடிக்கும் 'கிழவரை' அதாவது அரசகுமாரர்களைத் தேடி அவ்விருவருடன் அம்மலையைவிட்டு அகன்று சென்றார் என்று மற்றொரு பாடல் தெரிவிக்கின்றது.

. . . .
பாரி மாய்ந்தெனக் கலங்கிக் கையற்று
நீர்வார் கண்ணேந் தொழுதுநிற் பழிச்சிச்
சேறும் வாழியோ பெரும்பெயர்ப் பறம்பே
கோறிரண் முன்கைக் குறுந் தொடி மகளிர்
நாறிருங் கூந்தற் கிழவரைப் படர்ந்தே (புறம். 113)

என்கிறார். இங்கும் அரசகுலத்தவரையே 'கிழவர்' என்கிறார் கபிலர். ஆனாலும் அவரால் அம்மகளிர்க்குரிய வரனைத் தேடமுடியவில்லை.

அங்கவை, சங்கவை திருமணம் ஔவையாரால் நடத்தல்

ஆணால் செய்யமுடியாத அத்திருமணத்தைப் பெண் ஒருவர் செய்து பெண்ணினத்துக்குப் பெருமை சேர்த்து விடுகிறார். அவரே ஔவையார் என்ற புலவர் பெருமாட்டி ஆவார். அந்தணர்களிடம் கபிலர்விட்டுச் சென்ற பாரி மகளிரை ஔவையார் தன்னுடன் அழைத்துச் சென்று தெய்வீகராசன் என்ற சிற்றரசனுக்கு மணமுடித்து வைத்தார் என்றும், அத்திருமணத்திற்கு மூவேந்தரையும் அழைத்தார் என்பதும், அவர்களும் வந்திருந்தனர் என்றும் தெரிய வருகின்றது. மூவேந்தர்க்கும் பனைஓலைகளில் அழைப்பு விடுத்தபோது ஔவையார் எப்படி அத்திருமணத்தை நடத்துகிறார் பார்ப்போம் என வந்து கூடிய மூவேந்தர்கள் சில நிபந்தனைகளை விதித்தனர். அவற்றை ஏற்ற ஔவையார், மூவேந்தர்களின் மரபுப்படி, பனந்துண்டம் சாட்சியாகச் சான்றோர் திருமணம் நடப்பது முறையாதலால் பனந்துண்டம் பனையாக வளர்ந்து காய்க்குமாறு செய்தார் என ஒரு பாட்டு உள்ளது.

திங்கள் குடையுடைச் சேரனும் சோழனும் பாண்டியனும்
மங்கைக்கு அறுகிட வந்து நின்றார் மணப்பந்தரிலே
சங்கொக்க வெண்குருத்தீன்று பச்சோலை சலசலத்து
கொங்கிற் குறத்தி குவிமுலைபோலக் குரும்பைவிட்டு
நுங்குக்கண் முற்றியடிக்கண் கறுத்து நுனிசிவந்து
பங்குக்கு மூன்று பழந்தரவேண்டும் பனந்துண்டமே

என்று ஔவையார் பாடினார் என்பர். மூவேந்தர்கள் விரும்பியது கேட்க அத்திருமணம் நடந்தது என்பர். பாரி மகளிரை மணந்த அரசன் மலையமான் குலத்தைச் சார்ந்தவன். மலையமான் குலத்தினரில் பாதிப்பேர் சான்றோர் குலத்துடன் இணைந்துள்ளனர். மீதிப்பேர் தற்போது பார்க்கவ குலத்தவராக அடையாளம் காணப்பட்டுள்ளனர். தெய்வீகராசனுக்கும் பாரிமகளிர்க்கும் நடந்த திருமணம் பற்றிய செப்பேடு தென்காசிப் பகுதியில்தான் கிடைத்துள்ளது. மலையன்கூட்டம் என அழைக்கப்பெறும் அச்சான்றோர் சமூகத்தினர் இன்று நாடார்களே ஆவர்.

இதுவரை, திருமணம் என்பது சங்ககால அரச குலச் சான்றோர் மகளிரைப் பொறுத்தவரையில், தகுதிகளால் ஒத்த தலைமகன்களோடு ஏற்பட்டு

வந்த நிலை அறியப்பட்டது. தொல்காப்பியம் அரசகுலப் பெண்களுக்கு வரையறுக்கும் அச்சம், நாண், மடன் எனும் குணங்களுக்கு மேலாக அப்பெண்களுக்குரிய அரசகுலக் கடமைகள், சமூகக் கடமைகள் போன்றவை சங்கப் பாடல்களில் வெளிப்படுகின்றன. அவ்வாறான கடமைகளில் ஒன்றான கைம்மை ஏற்கும் நிலை அரசகுலமகளிர்க்கு ஏற்படும்போது நடப்பவற்றை இனிக் காணலாம்.

பூதபாண்டியன் தேவி தீப்பாய்தல்

அரசகுல மகள் தன் கணவர் போரிலோ வேறு காரணங்களுக்கோ இளமையில் இறந்துவிட்டால் அக்கணவனுடன் இறத்தல் அல்லது கைம்மை நோன்பு கொள்ளுதல் எனும் இருநிலைகள் சங்ககாலத்தில் இருந்தன. உடன் இறத்தல் அல்லது தீப்பாய்தலே சங்ககால அரச மகளிரிடம் இருந்ததாகும். அரசனை எரியூட்டுதலைவிடப் புதைத்தலே மிகுதியாக இருந்ததாகச் சங்கப் பாடல்களில் காணப்படுகின்றது. பள்ளிப் படை என்பது இதற்குப் பெயர். 'துஞ்சிய' எனச் சங்ககால அரசர்களுக்குமுன் வரும் குறிப்பால் இதைத் தெரிந்து கொள்ளலாம். உடன்கட்டை ஏறுதல் எனும் பழக்கம் பழந்தமிழ் அரசகுல மகளிரிடம் இல்லை. அது வடநாட்டு மரபு.

கைம்மை நோன்பு அரசகுலப் பெண்களுக்கு அமையும் ஒரு கொடூரம் ஆகும். இதைத் தவிர்க்கவே அவர்கள் தீப்பாய்கின்றனர். தீப்பாய்ந்து மடியும் நிலையில் ஒரு கணத்துன்பம். கைம்மை நிலையில் பல காலம் துன்பம். தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற பாண்டியன் வென்ற ஏழு சிற்றரசர்களின் மனைவியர் கைம்மை நோன்புக்குச் சென்றனர் என்று அம்மன்னனின் வெற்றியைப் பாராட்டும் நிலையில் எதிரி அரசர்களின் மனைவியர் அடைந்த துன்பத்தையும் கல்லாடனார் பாடியுள்ளார் (புறம். 25). 'ஒண்ணுதல் மகளிர் கைம்மை கூற' (பாடலடி. 12).

இதற்கு மாறாகப் பூதபாண்டியன் எனும் பாண்டிய அரசன் இறந்தபோது அவன் மனைவி கைம்மை ஏற்காது தீப்பாய்ந்து இறந்தாள் என்ற செய்தியும் தெரிய வருகின்றது. பூதபாண்டியன் இளமையிலேயே இறந்துவிட்டான். அவ்வரசனின் உறவினரான சான்றோர் குலத்தினர் ஈமக்கடன்களைச் செய்து கூடி நின்றனர். பூதப்பாண்டியனின் மனைவியான தேவி பெருங்கோப்பெண்டு

தீப்பாய்வதாக முடிவெடுத்து அதில் உறுதியாய் நின்றாள். சான்றோராகிய உறவினர் தீப்பாயாது கைம்மை ஏற்று அரசகுலக் கடமைகளை நிறைவேற்றுமாறு கூறினர். அவற்றை அவள் மறுத்துவிட்டாள்.

என்னைத் தீயில் பாயாதவாறு தடுக்கும் கூட்டமாகக் கூடியுள்ள சான்றோர் குலத்தினரே! பாண்டிய மன்னனான என் கணவனுடன் இறக்கப் போ என்று கூறாது கைம்மை நோன்பிருக்கக் கூறுகின்றீர்களே! நீங்கள் பொல்லாதவர்கள். வெள்ளரிக்காய் கூட்டு, நெய்யில்லாத சோறு, எள், புளி கூட்டி அரைத்த துவையல் இவற்றுடனான உணவு உண்டு, பாயில் படுக்காது தரையில் படுக்கும் கொடுமையுள்ள கைம்மைப் பெண்டிர் போல் அல்ல நான். பொய்கையுள் பாய்வதுபோல் தான் எனக்குத் தீயுள் பாய்வதும். ஊர்ப் புறத்தே ஏற்படுத்தப்பட்ட பிணப்படுக்கையுள் புகுவது உங்களுக்கு வேண்டுமானால் அரிதாகலாம். எனக்கு அது பொய்கையுள் பாய்வது போலாகும் எனப்பாடி இறந்துள்ளாள்.

பல்சான்றீரே பல்சான்றீரே
செல்கெனச் சொல்லாது ஒழிக என விலக்கும்
பொல்லாச் சூழ்ச்சிப் பல்சான்றீரே
அணில்வரிக் கொடுங்காய் வாள்போழ்ந்திட்ட
காழ்போ னல்விளர் நறுநெய் தீண்டா
தடையிடைக் கிடந்த கைபிழி பிண்டம்
வெள்ளெட் சாந்தொடு புளிப்பெய் தட்ட
வேளை வெந்தை வல்சியாகப்
பரற்பெய் பள்ளிப் பாயின்று வதியும்
உயவற் பெண்டிரே மல்லே மாதோ
பெருங்காட்டுப் பண்ணிய கருங்கோட் டீமம்
நுமக்கு அரிதாகுக தில்ல வெமக்கெம்
பெருந்தோட் கணவன் மாய்ந்தென வரும்பற
வள்ளிதழ் அவிழ்ந்த தாமரை
நள்ளிரும் பொய்கையுந் தீயுமோ ரற்றே (புறம். 246)

இப்பெருங்கோப்பெண்டின் தோற்றத்தைக் கண்டு வருத்தத்தோடு மதுரைப் பேராலவாயனார் என்ற புலவர் ஒரு பாடல் பாடியுள்ளார் (புறம். 247).

பூதபாண்டியன் மனைவி தீப்பாய்வதற்கான விறகுகளை யானை கொண்டுவந்து இட்டுள்ளது. வேடர்கள் தீமூட்டி எரிய வைத்துள்ளனர். அவ்வெளிச்சம் பரந்து வீசியது. அவ்வெளிச்சத்தில் தேவியின் விரிந்த கூந்தல், தீயை நோக்கிப் பாயும் துன்பம் நிறைந்த கண்கள் காணப்பட்டன. அவள் சிறிது நேரம் கூட அரண்மனையில் தனித்திருந்தால் தன் உயிர் தளரும் எனத் தீப்பாய வந்துவிட்டாள் எனத் துயரத்துடன் பாடியுள்ளார்.

தீப்பாய்தல் எனும் பழக்கம் அரசகுல மகளிரிடையே கி.பி. 15ஆம் நூற்றாண்டிலும் இருந்து வந்தது. கி.பி. 1482ஆம் ஆண்டில் விசயநகர வேந்தர்களுக்குத் தமிழ்ப் பாகத்தில் மகாமண்டலேசுவரனாக இருந்த அக்கலராசசோழன் என்ற உறையூர்ச் சோழன் நார்த்தாமலைப் பகுதிகளில் கள்ளர்களை அடக்கியபோது சதிசெய்து கள்ளன் ஒருவனால் கொல்லப்பட்டான். அவனது ஏழுமனைவியரும் நார்த்தாமலை நொச்சிக் கண்மாய்ப் பகுதியில் தீப்பாய்ந்து இறந்தனர் என்பதைக் கல்வெட்டொன்று கூறுகின்றது. பிற்காலத்தில் 18ஆம் நூற்றாண்டில் அந்த அக்கலராசனுக்கு அவன் வமிசத்தில் வந்தவனால் அறக்கட்டளை நிறுவப்பட்டது என்றும் மற்றொரு கல்வெட்டால் தெரியவருகின்றது.

சங்ககால அரசகுலச் சான்றோர் மகளிரின் செவ்வியல் பண்புகள்

சங்ககால அரசகுல மகளிர் கல்வி கேள்விகளிலும் சிறப்புப் பெற்றிருந்தனர் என்பதைப் பாரிமகளிர் பாடலிலிருந்தும் பூதபாண்டியன் தேவி பெருங்கோப்பெண்டுவின் பாடலிலிருந்தும் ஆதிமந்தியின் பாடலிலிருந்தும் தெரிந்து கொள்ளலாம். மேலும் புலவர்கள் பெயர்களில் ஆய்வுகள் செய்தால் பல புலவர்கள் பெண்பாற் புலவர்களாயும் அதிலும் அரசகுலப் பெண்களாயும் இருப்பர் என்பது அறிய வரும். அரசகுலச் சான்றோர் மகளிர் போர்க்களம் புகுவதில்லை. ஆனால் புறநானூறு 62ஆம் பாடலில் சேரனும் சோழனும் போர்க்களத்தில் இறந்துகிடந்தபோது அவரவர்தம் பெண்டிர் அவர்கள் உடல்களைத் தழுவி மாய்ந்தனர் எனத் தெரிகிறது.

. . . . மறப்போர் வேந்தர்
தாமாய்ந் தனரே குடைதுளங் கினவே
உரைசால் சிறப்பின் முரைசொழிந் தனவே
பன்னூ றடுக்கிய வேறுபடு பைஞ்ஞிலம்

இடம்கெட வீண்டிய வியன்கட் பாசறை
களங்கொளற் குரியோ ரின்றித் தெறுவர
உடன்வீழ்ந் தன்றா லமரே **பெண்டிரும்**
பாசடகு மிசையார் பனிநீர் மூழ்கார்
மார்பகம் பொருந்தி யாங்க மைந்தனரே

சேரமான் குடக்கோ நெடுஞ்சேரலாதனும் சோழன் வேற்பஃறடக்கைப் பெருவிறற் கிள்ளியும் போர்ப்புறத்துப் பொருது வீழ்ந்தாரைக் கழாத்தலையார் பாடிய இப்பாடலடிகளுக்குப் பழைய உரை வருமாறு:

> . . . அறத்தான் அடர்த்துச் செய்த வலிய போரையுடைய அரசர் இருவரும் பட்டார்; அவர் கொற்றக்குடையும் தளர்ந்தன; புகழமைந்த தலைமையையுடைய முரசு வீழ்ந்தன; பல நூறாக அடுக்கப்பட்ட பதினெண் பாடை மாக்களாகிய படைத் தொகுதி இடமில்லையாம்படி தொக்க அகன்ற இடத்தையுடைய பாடிவீட்டின்கட் போர்க்களம் தமதாக்கிக் கொள்ளுதற்கு உரியோர் ஒருவரின்றிக் கண்டார்க்கு அச்சம் வர உடனே மடிந்தது பூசல். அவர் பெண்டிரும், பச்சையிலை தின்னாராய்க் குளிர்ந்த நீரின்கண் மூழ்காராய். அவர் மார்பகத்தைக் கூடி அக்களத்தின்கண்ணே உடன் கிடந்தார்.

போர்க்களத்தில், இருபுறத்தும் யாருமே இல்லாததால் பெண்டிர் அங்கே புகுந்தனர் போலும்.

'பெண்டிரும் மார்பகம் பொருந்தி அமைந்தனர்' எனப் பழைய உரையாசிரியர் கூற, பதிப்பாசிரியர் உ.வே. சாமிநாதையர் அடிக்குறிப்பில், 'இச்செய்யுளிற் கூறப்பெற்ற பெண்டிர் தலையாகு கற்பை யுடையா ராதலின் தம் கணவரோடு உயிர் துறந்தார்' என்கிறார். இதற்கு அரணாக அவர் **சிலப்பதிகாரம் 25ஆம் காதையில் 80–86ஆம் அடிகளைக் காட்டுகின்றார்.**

தயங்கிணர்க் கோதை தன்றுயர் பொறாஅன்
மயங்கினன் கொல்லென மலரடி வருடித்
தலைத்தா ணெடுமொழி தன்செவி கேளாள்
கலக்கங் கொள்ளாள் கடுந்துயர் பொறாஅள்
மன்னவன் செல்வுழிச் செல்க யானெனத்
தன்னுயிர் கொண்டவ னுயிர்தே டினள்போற்
பெருங்கோப் பெண்டு மொருங்குடன் மாய்ந்தனள்

(சிலப். 25: 80–86)

சேரர், சோழர், பாண்டியராகிய மூவேந்தர் மானங்காக்க உயிர்நீத்தபோது அவர்தம் தேவியரும் உயிர் நீத்தல் ஓர் உயர்ந்த செவ்வியல் நெறியாகக் கருதப்படுகிறது.

இதுவரை காட்டப்பெற்றுள்ள அரசகுல மகளிர் பற்றிய சங்க இலக்கியப் பாடல்களில் கீழ்க்காணும் செவ்வியல் பண்புகள் மிளிர்ந்து அப்பெண்கள் பழந்தமிழ்ச் சமூகத்தில் உயர்ந்து காணப்படுகின்றனர். அவையாவன:

- **கல்வி கேள்விகளில் சிறந்திருத்தல்**
- **பொறையுடன், உடம்பு வெம்மையுறாது இருத்தல்**
- **மானத்திற்காக அரசன் உயிர்நீத்தலின்போது அரசியரும் உயிர் நீத்தல்**
- **அரசன் இறந்ததும் தீப்பாய்தல்**
- **கைம்மை நோன்பு கடைப்பிடித்தல்**
- **அரச உரிமைகளைக் காத்து நிற்றல்**

போன்றன.

துணை நூல்கள்

அகநானூறு, கழகப் பதிப்பு, சென்னை.

ஆய்வுக்கோவை, இலக்கியவியல், "முதியரும் உதியரும்", ஆ. தசரதன், பக். 142–146, இந்தியப் பல்கலைக்கழகத் தமிழாசிரியர் மன்றம், 35, உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், 2004.

தமிழக மகளிர், தொடக்ககாலமும் ஆறாம் நூற்றாண்டு வரை, முனைவர் ர. விஜயலட்சுமி, உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், 1997.

தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், நச்சினார்க்கினியம், கணேசையர் பதிப்பு, உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், 2007.

பத்மநாப சுவாமி கதைப்பாடல், (பதிப்பாசிரியர்) முனைவர் ஆ. தசரதன், தமிழ் ஓலைச் சுவடிகள் பாதுகாப்பு மையம், சென்னை 41, 2006.

பத்துப்பாட்டு, பெரும்பேராசிரியர் உ.வே. சாமிநாதையர் பதிப்பு, சென்னை, 1950.

பதிற்றுப்பத்து, பெரும்பேராசிரியர் உ.வே. சாமிநாதையர் பதிப்பு, சென்னை, 1994.

புறநானூறு, பெரும்பேராசிரியர் உ.வே. சாமிநாதையர் பதிப்பு, சென்னை, 1963.

பாண்டிய தேசத்து ஆதித்த வம்ச வரலாறு, தா. மாசிலாமணி நாடன் (1930, 2006), தமிழ் ஓலைச் சுவடிகள் பாதுகாப்பு மையம், சென்னை 41.

மகடூஉ முன்னிலை: பெண்புலவர் களஞ்சியம், முனவைர் தாயம்மாள் அறவாணன், பச்சைப்பசேல் வெளியீடு, சென்னை, 2004.

வலங்கை வாழ்த்து எனும் சத்திரியர் குல திருமணவாழ்த்து, (பதிப்பாசிரியர்) முனைவர் ஆ. தசரதன், தமிழ் ஓலைச் சுவடிகள் பாதுகாப்பு மையம், சென்னை 41, 2006.

சிறப்பு உள்ளுறை

செ. வை. சண்முகம்

1. முன்னுரை

சங்க இலக்கியப் பாடல்கள் முதல் (நிலமும் காலமும்), கரு (மரம், செடி, பூ, விலங்கு, பறவை போன்றவை), உரி (குறிஞ்சி, பாலை போன்ற அகத்திணை ஒழுக்கம்) என்ற அமைப்பில் ஆக்கப்பட்டவை என்பது எல்லோரும் அறிந்ததே. உள்ளுறை என்பது ஒரு கருத்தாடல் உத்தி. சொல்ல வேண்டிய சில செய்திகளை நேரடியாகக் கூறாமல் மறைத்து (உள்ளுறுத்து)க் கூறுவது. அது பெரும்பான்மையும் ஒரு பாட்டில் உள்ள கருப்பொருள்களை உள்ளுறை உவமமாகக் கொண்டு அவற்றிற்கு ஏற்ற உரிப்பொருள்களை உவமேயமாகக் கேட்போர்/வாசகர் உய்த்துணர்வதே உள்ளுறை என்று பொதுவாக அழைக்கப்படுகிறது. உள்ளுறை பற்றித் தொல்காப்பியர் அகத்திணையியலில் பொதுவாகவும், பொருளியலில் சிறப்பாகவும் குறிப்பிட்டுள்ளார். பொருளியலில் உள்ளுறை வகைகளாக உடனுறை, உவமம், சுட்டு, நகை, சிறப்பு என்று மட்டும் குறிப்பிட்டு (46) அவைகளை விளக்காமல் போய்விட்டார். எனவே உரையாசிரியர்கள், ஆய்வாளர்கள் விளக்கங்கள் வழியே அதன் இலக்கணத்தை அறியக் கூடியவர்களாக இருக்கிறோம். இங்குச் சிறப்பு உள்ளுறை மட்டும் ஆராயப்படுகிறது.

2. பொது விளக்கங்கள்

> **'இதற்குச் சிறந்தது இஃது எனக் கூறுவதனானே**
> **பிறிதோர் பொருள் கொளக் கிடப்பது'**

என்பது இளம்பூரணர் விளக்கம். உயர்வுச் சிறப்பு (பலாப்பழத்துக்குப் பண்ருட்டி, மாம்பழத்துக்குச் சேலம்) என்று பொதுமைப்படுத்தலாம் போலத் தோன்றுகிறது. அவர் உதாரணம் எதுவும் தரவில்லை.

> **'ஏனை உவமம் நின்று உள்ளுறை உவமத்தைத்**
> **தத்தம் கருப்பொருட்குச் சிறப்புக் கொடுத்து**
> **நிற்றல்'**

என்று நச்சினார்க்கினியர் விளக்கி, 'விரிகதிர் மண்டிலம் என்னும் மருதக் கலியுள் சிறப்புக் கொடுத்து நின்றது காட்டினாம்' என்று குறிப்பிட்டுள்ளார். இதன்படி உள்ளுறை உவமத்துக்குள் வரும் உவமமே சிறப்பு உவமம் எனப்படுகிறது.

சிவலிங்கனார் (1985:27) உரையாசிரியர் கருத்தை விமர்சித்து **'ஒன்றைச் சிறப்பிப்பதன் மூலம் வேறு ஒரு பொருள் புலப்படுமாயின் அதுவே சிறப்பு உள்ளுறை'** (குறுந். 46) என்று கூறி உதாரணம் காட்டியுள்ளதால் அவர் கருத்துப்படி, கருப்பொருளைச் சிறப்பித்துக் கூறுவதால் தோன்றும் குறிப்புப் பொருளே சிறப்பு உள்ளுறை ஆகிறது.

தமிழண்ணல் (1986: 69) 'சினனே பேதைமை, நிம்பிரி நல்குரவு' என்ற தொல்காப்பியச் சூத்திர அடிப்படையில் (பொருளியல்.49) 'சிறப்பு என்பதற்கு மிகுதி' என்று பொருள் கொண்டு, **'ஒன்றைச் சிறப்பித்து மிகுவித்துச் சொல்வதனால் பிறிதொரு பொருள் பயப்பச் செய்வது'** என்று கொண்டாலும், உதாரணப் பாடல் விளக்கத்தால் காதலைச் சிறப்பிப்பது என்று குறிப்பிடுவதால் பயனைச் (முடிவை) சிறப்பிப்பது என்று ஆகிறது. அதாவது அவர் கருத்துப்படி சினன், பேதமை, நிம்பிரி (பொறாமை, வெறுப்பு), நல்குரவு (வறுமை) ஆகிய நாலும் காரணங்கள், காரியம் காதலைச் சிறப்பிப்பது என்று ஆகும். முத்துச்சாமி (1994:73) சினம், பேதைமை, வறுமை ஆகிய சிறப்புக்குத் தமிழண்ணல் காட்டியுள்ள பாடல்களால் உள்ளுறை இன்மையால் பொருந்துவன அல்ல என்று சுட்டிக்காட்டியுள்ளார்.

'கூற்று நிகழ்த்தும் மாந்தர் முன்னிலையாக இருந்து கேட்போரை யாதாம் ஒரு வகையிற் சிறப்பித்துக் கூறுதல்' என்று பாலசுந்தரம் (1989:246) முதலில் கூறி அதன் விளக்கமாகச் **'சிறப்பித்துக் கூறும் அச்சிறப்பு மொழிகள் இயற்கையாக அன்றிச் செயற்கையாக வலிந்து கூறப்படுவனவாகப் புலப்படுத்துமிடத்து இவ்வுள்ளுறை தோன்றும்'** என்று குறிப்பிட்டுள்ளார். அவரே, உள்ளுறையைத் தொகுத்துக் கொடுக்கும்போது **'சிறப்பு: கருப்பொருளை அடிப்படையாகக் கருதாமல் ஒருவரைச் செயற்கையாகச் சிறப்பித்துக் கூறும் கூற்றினுள் நுட்பமாக அமைந்துவரும்'** (ப. 248) என்று கூறும்போது கருப்பொருள் அடிப்படையைப் புறக்கணிப்பது தெளிவு. அதற்கு ஏற்பவே கருப்பொருள் இல்லாத பாடலை எடுத்துக்காட்டியுள்ளார்.

எனவே கதைமாந்தர்களைச் (உரிப்பொருளை ?) செயற்கையாகப் புகழ்வது (கஞ்சனைக் கர்ணன் என்பது) அவர் கருத்து.

மேலும் தமிழண்ணலும் அவரை ஒட்டி முத்துச்சாமியும் சினனே பேதைமை என்ற சூத்திரத்தைச் சிறப்பின் உட்பிரிவுகளாகக் கொள்ள, இவர் உள்ளுறை வகையிலிருந்து வேறுபட்டதாகக் கருதி இந்த 'நால்வகைக் குணங்களும் அகப்பொருள் ஒழுக்கத்தோடு சார்ந்தே தோன்றும்' என்று விளக்கியுள்ளார். உண்மையால் 'சினனே பேதைமை' என்ற இந்தச் சூத்திரம் உள்ளுறை வகைகளை விளக்கிவிட்டு அதன் பயன்பாடுகளாக அமையும் சூத்திரங்களோடு சேர்ந்துள்ளது. அவைகளில் உள்ளுறையின் பயன்பாடு முதல் இரண்டு ('அந்தமில் இன்பம்', 'மங்கல மொழியும்') சூத்திரம் என்று தமிழண்ணலும் முத்துச்சாமியும் கொள்ள' முதல் சூத்திரம் மட்டுமே என்று பாலசுந்தரம் கொண்டுள்ளார்.

முத்துச்சாமி (1994:72) பிறர் கருத்தைத் தொகுத்துக் கொடுத்து அவை எல்லாம் இளம்பூரணர் கருத்தின் தழுவலே என்று கூறியது பொருந்தாது. ஆனாலும் தமிழண்ணல் போலவே நாலு வகைப்படுத்தி நல்குரவு தவிர மூன்றுக்கும் கருப்பொருள் அமைந்த உதாரணங்களைக் கொடுத்துள்ளார். அங்குக் கருப்பொருள் மூலம் காதல் உணர்வுகள் வெளிப்படுத்தப்படுவதாகக் கருதுகிறார்.

தொல்காப்பியர் உவமைக்குரிய களன்களில் ஒன்றாகச் சிறப்பு குறிப்பிட்டிருப்பதால் (1225) சிறப்பு என்பது மிகுவிப்பது (Aggrandisement) என்று கொண்டு மருதநாயகம் (2004:42) **காதலின் ஆழத்தை வெளிப்படுத்துவது** என்று குறிப்பிட்டுள்ளது தமிழண்ணல் விளக்கத்தின் தழுவலே. தமிழண்ணல் கொடுத்த கலிப்பாடல் அடிகளை (88. 4 அடி) மட்டுமே இவரும் உதாரணமாகக் கொடுத்துள்ளார்.

கந்தசாமி (2005: 43) இளம்பூரணர் கருத்தை ஒட்டிச் சிறப்பு என்பது **ஒரு பொருளின் மேன்மை என்று குறிப்பிட்டு ஒப்புமைமூலம் அதை ஊகிக்கும்படிச் செய்வது** என்று விளக்கிவிட்டுத் தொல்காப்பிய அடுத்த சூத்திரமும் ('அந்தமில் சிறப்பு'...) அதைக் கூடுதலாக விளக்குவதாகக் கொண்டு, தன் துணையுடன் இணைவது மிகவும் மேன்மையானது என்று விளக்கியுள்ளது[1] முரணாக அமைகிறது. அவர் காட்டிய கலித்தொகை (4)

அடிகளும் உரிப்பொருளைச் சிறப்பிப்பதே சிறப்பு என்ற கருத்தைப் பெற வைக்கின்றன.

எனவே சிறப்பு என்பதன் விளக்கத்தைப் பொறுத்த வரையில் இரண்டு கருத்துகள்: i. சிறப்பித்துக் கூறுவது (நச்சினார்க்கினியர் தவிரப் பிறர் எல்லோரும்), ii. உள்ளுறை உவமத்துக்குள் வரும் உவமமே சிறப்பு உவமம் (நச்சினார்க்கினியர் மட்டும்) என்று பொதுமைப்படுத்தலாம். ஆனாலும் முதல் கருத்தில் சிறுசிறு வேறுபாடுகள் உள்ளன. இளம்பூரணர் கருத்தைப் பொதுச் சிறப்பு என்றும், தமிழண்ணல் கருத்தைக் காதலைச் சிறப்பிப்பது என்றும், சிவலிங்கனார் கருத்தைக் கருப்பொருளைச் சிறப்பிப்பதால் பெறப்படும் குறிப்புப் பொருள் என்றும் பாலசுந்தரம், கந்தசாமி ஆகியோர் கருத்தை உரிப்பொருளைச் சிறப்பிப்பது என்றும் பொதுமைப்படுத்தலாம்.

ஒன்றை அதிகமாகப் புகழ்வது மூலம் பெறப்படும் பொருள்தான் சிறப்பு உள்ளுறை என்ற முதல் கருத்து புறத்திணைக்கும் பொருந்தும். அப்படியானால் சிறப்பு உள்ளுறைக்குக் கூடுதல் கட்டுப்பாடு காண வேண்டும். அகத்திணையில் உள்ளுறை, கருப்பொருள் அடிப்படையில் அமைந்தது என்று பொதுவாகக் கூறலாம். அங்கும் சிவலிங்கனார் (1985:8) சில புறநானூற்றுப் பாடலில் (புறம். 23, 200) கருப்பொருள் வருணனை வந்துள்ள பாடல்களை எடுத்துக்காட்டி விவாதித்துள்ளார். அப்படியானால் புறத்திணையில் வரும் கருப்பொருளுக்கும், அகத்திணையில் வரும் கருப்பொருளுக்கும் என்ன வேறுபாடு என்று கண்டுபிடிக்க வேணடும். அகத்திணையில் வரும் கருப்பொருள் மட்டும்தான் உள்ளுறை உவமம் என்பதைப் பொருண்மையியல் நோக்கில் ஏற்றுக்கொள்ள முடியாது.

நச்சினார்க்கினியர் கருத்தை வேறு யாரும் ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை. சிவலிங்கனார் (1985:27) 'நச்சினார்க்கினியர், உள்ளுறையைத் தரும் உவமத்துக்குச் சிறப்பாக வரும் உவமையினைச் சிறப்பு உள்ளுறை என்பதும் பொருந்துவதில்லை' என்பார். எனவே அது முதலில் விளக்கப்படுகிறது.

3. உள்ளுறை உவமத்துள் வரும் உவமை

'உள்ளுறை உவமத்துக்குள் வரும் உவமமே சிறப்பு உள்ளுறை' என்ற நச்சினார்க்கினியர் கருத்தும் அவர் காட்டிய உதாரணமும் விவாதத்துக்கு உரியவையே.

'விரிகதிர் மண்டிலம் வியல்விசும்பு ஊர்தரப்
புரிதலை தளையவிழ்ந்த பூவங்கட் புணர்ந்தாடி
வரிவண்டு வாய்சூழும் வளங்கெழு பொய்கையுள்
துனிசிறந்து இழிதரும் கண்ணின்நீர் அறல்வார
இனிதமர் காதலன் இறைஞ்சித்தன் அடிசேர்பு
நனிவிரைந் தளித்தலின் நகுபவள் முகம்போலப்
பனியொரு திறம்வாரப் பாசடைத் தாமரைத்
தனிமலர் தளைவிடூஉம் தண்டுறை நல்லூர' (கலி. 71 தாழிசை)

என்பது விரியும் கதிரையுடைய இளஞாயிறு விசும்பிலே பரவாநிற்க, விடியற் காலத்திலே இதழ்கள் முறுக்குண்ட தளைகள், அம்முறுக்கு நெகிழ்ந்த செவ்விப் பூவிடத்துக் கள்ளை வண்டு நுகர்ந்து விளையாடி, அதனானும் அமையாது பின்னும் நுகர்தற்கு அவ்விடத்தைச் சூழ்ந்து திரியும் அச்செல்வம் மிக்க பொய்கையுள், பசிய இலைகளுடன் நின்ற தாமரைத் தனி மலர், தனக்கு வருத்தம் செய்யும் பனி ஒரு கூற்றிலே வடியாநிற்கத், தான் மிகச் செவ்வியின்றி அலருந் துறையினையுடைய ஊர என்றவாறு.

இதனுள் வைகறைக் காலத்து மனைவயிற் செல்லாது, இளைய செவ்வியையுடைய பரத்தையரைப் புணர்ந்து விளையாடி, அதனானும் அமையாது, பின்னும் அவரைப் புணர்ந்து சூழ்ந்து திரிகின்ற இவ்வூரிடத்தே நின்னைப் பெறாது, சுற்றத்திடத்தேயிருந்து கண்ணீர் வாராநிற்க, நீ ஒருகால் அளித்தலில் சிறிது செவ்வி பெற்றாளாய் இருக்கும்படி வைத்த தலைவியைப் போல எம்மையும் வைக்கின்றாய் என்று காமக்கிழத்தி **உள்ளுறை உவமம்** கூறினாள். 'துனி மிகுதலாலே போருக்கு மாறாது வீழ்கின்ற கண்ணீர் காமத்தீயாற் சுவறி அறுதலை யுடைத்தாய் ஒழுக, அவ்வருத்தத்தைக் கண்டு விரைந்து கணவன் அருளுதலாற் சிறிது மகிழ்பவள் முகம் போல' என்ற **ஏனையுவமம்** 'தாமரை மலர் பனிவார்

தளைவிடும்' என்ற உள்ளுறை உவமத்தைத் தருகின்ற
கருப்பொருட்குச் சிறப்புக் கொடுத்து நின்றது. இஃது...
சிறப்பு என்ற உள்ளுறை

என்பது நச்சினார்க்கினியர் (பொருளியல்.49) விளக்கம். தமிழண்ணல் (1986: 26) 'உள்ளுறைக்குள் இருக்கும் உவமம் உள்ளுறை உவமையைச் சிறப்பிக்க வருதல் காண்கிறோம். இதனை இனியர் சிறப்பு என்ற உள்ளுறையாகக் கொள்ளுதல் பொருந்துமா என்பது ஐயமே' என்பார். உண்மையில் உள்ளுறை வகை என்பது கருப்பொருளும் உரிப்பொருளும் அமைந்த பாட்டில் இரண்டுக்கும் உள்ள பொருள் உறவில் அமைந்தது. இங்கு நச்சினார்க்கினியர் வெறும் கருப்பொருள் வருணனையை மட்டும் பார்த்து வகைப்படுத்தியது தவறு என்று கோட்பாட்டு அடிப்படையால் வேண்டுமானால் மறுக்கலாம்.

உள்ளுறை வகையை நிர்ணயிக்க அதே பாட்டின் தாழிசையையும் சுரிதகத்தையும் பார்க்கவேண்டும். அங்குள்ள மூன்று தாழிசையும் ஒரு கருத்தையே வேறுவேறு கோணத்தில் கூறுவதாக அமைவதால் ஒரு தாழிசையோடு தனிச் சொல்லும் சுரிதகமும் இங்கு எடுத்துக்கொள்ளப் பட்டுள்ளன.

'ஒருநீ பிறர்இல்லை அவன் பெண்டிர் எனஉரைத்துத்
தேரொடும் தேற்றிய பாகன் வந்தீயான்கொல்
ஓரில் தான்கொணர்ந்து உய்த்தார் புலவியுள் பொறித்த புண்
பாரித்துப் புணர்த்த நின் பரத்தைமை காணிய

....

என்றுநின் (தனிச் சொல்)
தீரா முயக்கம் பெறுநர்ப் புலப்பவர்
யார்நீ வருநாள் போல் அமைகுவம் யாம் புக்கீமோ
மாரிக்கு அவாவுற்றுப் பீள்வாடும் நெல்லிற்கு ஆங்கு
ஆராத் துவலை அளித்தது போலு(ம்) நீ
ஓர்யாட்டு ஒருகால் வரவு'.

(பொருள்: 'உன் ஒருத்தியே அன்றி அவனுக்கு உரிய
பெண்டிர், பிறர் இல்லை. அதனை ஓர்ந்துபார்' எனக்

கூறித் தன் தெய்வமாகிய தேரைத் தொட்டுச் சூள் உரைத்தனன் நின்பாகன்; அவன் இப்பொழுது ஈண்டு வந்தான் இல்லையே. தான் கொண்டு வந்த பரத்தையர் எல்லோரும் வருதற்கு அமைந்த வீட்டிலே விட்டான். அங்குப் பரத்தையர் புலவியான் செய்த நகக்குறி, பற்குறி முதலிய வடுக்கள் நாணம் இல்லாமையான், அவை கிடக்க வேண்டும் என்று பரப்பி (தலைவன்) வைத்தலினாலே அவை மறையாமல் கிடந்த நின் பரத்தைமையைக் காண்பதற்கு அவன் இங்கு இல்லையே என்றாள்...... இங்ஙனம் உன் இடைவிடாத தழுவுதலைப் பெற்று இன்புறும் பரத்தையரை வெறுப்பவர் யார்? ஒரு ஆண்டுக்கு ஒரு முறை வருகின்ற உன் வருகை, பெரு மழைக்கு விரும்பி வாடிய நெல் பயிருக்குச் சிறு தூறல் போலத் துயரத்தைத்தானே தரும். ஆதலான் நீ முழுவதும் மனந் திருந்தி வரும்வரையும் யாம் பொறுத்திருப்போம். நீ வருந்தாமல் அவர் மனைக்குச் செல்வாயாக'.)

இங்கு, தாழிசையாலும் சுரிதகத்தாலும் வெளிப்படையாகத் தலைவனின் பரத்தைமை பேசப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது தலைவன் பரத்தையர் வீட்டுக்குச் சென்று வந்து அடையாளத்தோடு தலைவி வீட்டுக்கு வர, அவள் அதைப் புரிந்துகொண்டு, தலைவனின் பரத்தைமையை மறுக்கும் பாணன் இப்போது இங்கு இருந்தால் தலைவன் பரத்தைமையை வெளிப்படுத்தியிருக்கலாமே என்று அங்கலாய்ப்பதே இந்தத் தாழிசையின் பொருள். மேலும் சுரிதகத்தில் எப்போதாவது வந்து, அதிக நேரம் தங்குவதில்லை (மழையை விரும்பும் பயிருக்குச் சாறு தூற்றல் போல) என்று கூறிப் பரத்தை வீட்டுக்கே போ என்றும் கூறப்பட்டுள்ளது. அதாவது, தரவால், தலைவன் பரத்தைமையை உருவமாக அதாவது உள்ளுறை உவமமாக அதே சமயத்தில் விரிவாகக் கூறப்பட்டிருக்க அதே செய்தி தாழிசையிலும் சுரிதகத்திலும் நேரடியாகக் கூறப்பட்டிருக்கிறது. உண்மையில் தாழிசையில் வெளிப்படையாகக் கூறியதைச் சிறப்பு என்றும் தரவால் உள்ளுறை உவமமாக விரிவாகக் கூறியதைப் பொது என்றும் உருவகம் என்றும் கருதலாம். ஆனாலும் தலைவன் பரத்தைமை

மேற்கொள்ளும் வழிமுறைகளை உருவகமாகத் தரவில் விரிவாக விளக்குவதால் அதைச் சிறப்பு உள்ளுறையாகக் கருதலாம் என்று தோன்றுகிறது. அதாவது சிறப்பு உள்ளுறை என்பது பாட்டின் ஒரு பகுதியில் (தாழிசையில்) சொன்ன பொருளை இன்னொரு பகுதியில் (தரவில்) உள்ளுறையாக விளக்கமாகக் கூறுவது என்று பொதுமைப்படுத்தலாம். அல்லது தரவில் பொதுமைப்படுத்தி, விரிவாகக் கூறியதைத் தாழிசையில் வெளிப் படையாகக் கூறுவது என்றும் கொள்ளலாம்.

நச்சினார்க்கினியர் கூறும் தரவின் விளக்கம்கூட விவாதத்துக்கு உரியதாகிறது. தரவின் பொருள் அமைப்பு: தரவின் தலைமைச் செய்தி 'பொய்கையுள்..... பனியொரு திறம்வாரப் பாசடைத் தாமரைத் தனிமலர் தளைவிடூஉம் தண்டுறை நல்லூர' என்பதுதான். அதாவது (=சூரியன் தோன்றியதால்) குளத்தில் பனி படிந்த தாமரை பனி வடிந்து மொக்கு அவிழும் ஊர) தாமரை தளைவிடுதல்தான். அதற்கு உவமமாக, 'துனி சிறந்து.....நகுபவள் முகம்' அமைந்துள்ளது (=ஊடல் கொண்ட பெண் காமமோகத்தால் அழ, காதலன் அடி பணிந்து அருள் செய்தலால் மகிழும் முகம் (போலத் தாமரை மலர்தல்) அமைந்துள்ளது. அதாவது, கருப்பொருள் செயலுக்கு உரிப்பொருள் (மனிதர் செயல்) உவமை.

முதல் 3 அடி பொய்கையின் சிறப்பு. 'புரிதலை தளையவிழ்ந்த பூவங்கட் புணர்ந்தாடி/ வரிவண்டு வாய்சூழும் வளங்கெழு(தல்)' (=வண்டுகள் முறுக்கு அவிழ்ந்த மலர்களின் தேனை உண்டுவிட்டு அங்கேயே திரியும் வளமான பொய்கை). எனவே பொய்கை இரட்டைப் பண்பு உடையது. அடையாக வந்த பண்பு (முதல் 3 அடி) இயற்கைப் பண்பு. இங்கு நடைபெறும் செயலாக அமைந்தது செய்கைப் பண்பு (8 / 9). அதற்கு உவமைதான் முன்னுள்ள 3 அடி (4 – 7). 'விரிகதிர் மண்டிலம் வியல்விசும்பு ஊர்தர' என்பது இரண்டுக்கும் உள்ளுறை உவமத்துக்கும் ஏனை உவமத்துக்கும் பொது. அதாவது வேறு பூக்களில் வண்டுகள் தேனை உண்டு திருப்தி அடையாமல் அங்கேயே சுற்றிக் கொண்டிருக்கும் பொய்கையில் தாமரையில் படிந்த பனி நீங்கி மொக்கு அவிழ்தல், பொய்கையில் இரண்டு விதமான செயல்கள் நடைபெற்றுள்ளன. அவற்றிற்கிடையே ஒற்றுமையும் முரணும் அமைந்துள்ளன. இரண்டிலும் பூ இதழ் விரிதல் செய்தி ஒற்றுமை. முன்னதில் 'பூ' என்ற

சொல், பின்னதில் 'மலர்' என்ற சொல் வேறுபாடு. முன்னதில் 'தளை அவிழ்தல்' பின்னதில் 'தளைவிடுதல்' என்ற செயல் வேறுபாடு. முன்னதில் பூக்களின் பெயர் இல்லை. பின்னதில் தாமரை என்று கூறியதோடு 'தாமரைத் தனிமலர்' என்ற சிறப்பு அடை. பின்னதில் பனி ஒரு திறம் வார (மலரின் மேலுள்ள பனி வடிதல்) என்பதற்கு இணையாக முன்னதில் ஒன்றும் இல்லை. பின்னதில் நகுபவள் போல என்ற உவமை இருக்க, முன்னதில் ஒன்றும் இல்லை. முன்னதில் பூக்கள் மொக்கு அவிழ்ந்து வண்டுகள் தேன் உண்டு அங்கேயே தங்கியிருத்தல் குறிப்பிட, பின்னதில் ஊடல் கொண்ட பெண், தலைவன் பணிவாகவும் அன்பாகவும் அருள் செய்தலால் முகம் மலர்தல் போல் தாமரை மலர் மொக்கு விரிதல் மட்டுமே உவமை மூலம் விளக்கப் பட்டிருக்கிறது. எனவே பொய்கையுள் இரட்டை நிலை, இரண்டிலும் குறிக்கப்படும் பெண்கள் மாறுபட்டவர்கள் என்பதைச் சுட்டுகிறது . முன்னதில் குறிப்பிட்டவரைவிடப் பின்னதில் குறிப்பிட்டவர் மதிப்பு மிகுந்தவர் என்பதை உணர்த்துகிறது. முன்னவள் உரிமை குறைந்தவள். பின்னவள் உரிமை உடையவள். மேலும் முன்னதில் அடையாளம் தெரியாத பூக்களில் (பரத்தையர்கள்) வண்டு (தலைவன்) தேன் உண்டு இங்கேயே சுற்றி வருகிறது. பின்னதில் தாமரைப் பூ (உரைப்படி காமக்கிழத்தி, தலைவியாகக் கொண்டாலும் பொருந்தும்) பூ விரிந்தும் வண்டு நாடவில்லை). பிற்குறிப்பால் இங்கு காமக் கிழத்தி/பரத்தை என்றும், வேறு சில பாடல்களில்(உம். 80வது பாடல்) தலைவி/ பரத்தை என்றும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளதை நோக்க, இங்கு நச்சினார்க்கினியர் பரத்தை/ காமக்கிழத்தி என்று கொண்டதற்கு மாறாகப் பரத்தை/தலைவி என்று கொள்வது தாழிசைப் பொருளுக்கு இணைந்து வரும். அப்படியானால் தரவுப் பகுதியிலேயே பரத்தை/தலைவி வேறுபாடு கூறப்பட்டுள்ளது என்று ஆகிறது. மேலும் தாழிசையால் தலைவன் பரத்தைமை நேரடியாகக் குறிப்பிடப் பட்டுள்ளதால் அங்குக் கூறிய செய்தியைத் தரவால் உள்ளுறையாக விரிவாகக் கூறியதால் சிறப்பு உள்ளுறை என்று அழைக்கலாம் போலத் தோன்றுகிறது.

தரவு முன்னுரை, தாழிசை முக்கியக் கருத்து என்று பொதுவாகக் கருதுவதற்கு மாறாக இந்தப் பாடலில் தரவில் பொதுமைப்படுத்தி விரிவாகக் கூறியதைத் தாழிசையால் அதைச் சுருக்கமாக வெளிப்படையாகக் கூறுவதாக பாடல் அமைந்துள்ளது என்பது மறுக்கமுடியாது. எனவே தரவுப் பொருளுக்கும்

தாழிசைப் பொருளுக்கும் உள்ள பொருள் உறவும் விவாதிக்கப்படவேண்டிய ஒன்று.

4. சிறப்பு

4.1. ஒன்றைச் சிறப்பிப்பதன் மூலம் புலப்படும் பொருள்

4.1.1.கருப்பொருளைச் சிறப்பிப்பது

கருப்பொருளைச் சிறப்பிப்பது என்ற சிவலிங்கனார் கருத்தும் அவர் காட்டிய உதாரணப் பாடலும் விவாதத்துக்கு உரியன.

> 'ஆம்பற் பூவின் சாம்பர் அன்ன
> கூம்பிய சிறகர் மனையுறை குரீஇ
> முன்றில் உணங்கல் மாந்தி மன்றத்து
> எருவின் நுண்தாது குடைவன ஆடி
> இல்லிறைப் பள்ளித்தம் பிள்ளையொடு வதியும்
> புன்கண் மாலையும் புலம்பும்
> இன்றுகொல் தோழியவர் சென்ற நாட்டே ' (குறுந். 46)

i. 'பிரிவிடை ஆற்றாள் எனக் கவன்ற தோழிக்குக் கிழத்தி ஆற்றுவல் என்பதுபடச் சொல்லியது' என்பது 'திணைப் பொருள்'.

ii. ''தலைவன் பிரிந்து சென்றமையான் மாலைக் காலமும் தனிமையும் என்னை வருத்துகின்றன. அதே நிலையில் அவர்க்கும் அவை துயர் தரும்; அதனால் அவர் விரைந்து வருவார் ஆதலான் ஆற்றுவேன்'' என்பது பாடலின் கருத்து.

iii. இதில் மாலைக் காலம் சிறப்பிக்கப்படுகிறது. ''மனையின் உறையும் குருவிகள் வீட்டு முற்றத்தில் உலரும் பயிர்களை மாந்திப் பின், ஊர் மன்றத்தில் புழுதிகளைக் குடைந்து ஆடிக், காலம் கழித்துப் பின் வீட்டின் இறப்பில் உள்ள தம் இடத்தில் தங்கும் மாலை'' என்பது சிறப்பிக்கப்பட்டவாறு. இச்சிறப்பினாற் பெறப்படும் பொருளாவது:

iv. ''தம்வீட்டிலிருந்து நல்லறம் செய்த தலைவன் மேலும் செய்தற்குப் பிரிந்து பொருள் ஈட்டி நம் வீடு வந்து மகனுடன்

மகிழ்வான்'' என்பது இது. உள்ளுறை உவமம் போலக் காணப்படினும் மாலைக் காலத்தைச் சிறப்பிப்பதே நோக்கம் ஆதலின் சிறப்பு உள்ளுறை ஆகும்.

v. ''புன்கண் மாலையும் புலம்பும்/ இன்றுகொல் தோழியவர் சென்ற நாட்டே'' என்று மட்டில் இருந்தாலும் திணைப்பொருள் அமையும். அதனால் 'பிள்ளையொடு வதியும்' என்பது வரையுள்ள பகுதி மாலையைச் சிறப்பிக்கவே வந்தன என்க''

என்பது அவரது விளக்க வாசகம் (விவாதத்தில் குறிப்பிடுவதற்காக எண் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது).

i. திணைப் பொருள் என்ற பிற்குறிப்பு விவாதத்துக்கு உரியது. ஏனெனில் 'இன்று கொல் (இல்லையா)' என்று ஐயப்படுவது பிரிந்த தலைவன் மாலை நேரம் ஆகியும் திரும்பி வரவில்லையே என்ற ஏக்கத்தையே– ஆதங்கத்தையே புலப்படுத்துகிறது. எனவே 'ஆற்றுவல் என்பதுபடச் சொல்லியது' என்பது பொருந்தாது.

ii. 'அவர் விரைந்து வருவர் ஆதலின் ஆற்றுவேன்' என்பது சொல் எச்சம். மேலே குறிப்பிட்டபடி தன்னுடைய ஏக்கத்தை வெளிப் படையாகக் கூறியுள்ளதால் இந்த விளக்கம் பொருந்தாது.

iii. மாலை சிறப்பிக்கப் பட்டிருக்கிறது என்பது தொடரியல் நோக்கில் அடை என்ற முறையில் சரியே தவிர, கருத்தாடல் நோக்கில் 'புன்கண்மாலை' (துன்பம் தரும் மாலை) என்று கூறியுள்ளதால் மாலை ஏன் துன்பம் தருகிறது என்ற கேள்வி முக்கியமானது. மேலும் அந்த அடிப்படையில் 'உள்ளுறையுவமம் போலக் காணப்படினும் மாலைக் காலத்தைச் சிறப்பிக்கிறது' என்ற

iv, வது கருத்தும் பொருந்தாது. துன்பம் தரும் மாலை என்பது வெறும் முதல் பொருள் என்ற முறையால் 'பொழுது கண்டிரங்க'லாக அமைவது ஒன்று. அந்த அடிப்படையாலே

v. வது கருத்தில் கடைசி இரண்டு அடி 'மட்டும் இருந்தாலும் திணைப் பொருள் அமையும்' என்று அவர் கொண்டது மேலே

கூறியபடி வெறும் மொழியியல் நோக்கில் மட்டுமே பொருந்தும். கருத்தாடல் நோக்கில் 'புன்கண் மாலை' என்று கூறியது ஏன்? என்ற முறையிலே முன்னுள்ள அடிகளைப் பார்க்க வேண்டும். 'மாலை நேரத்தில் வீட்டிலுள்ள குருவிகள் முற்றத்தில் உலரும் தானியங்களைத் தின்று பொதுவிடத்தில் உள்ள எருவின் நுண்ணிய பொடிகளைக் குடைந்து விளையாடி வீட்டின் இறைவானத்தில் தங்களுடைய குஞ்சுகளோடு தங்கியிருப்பது' என்பது அன்புறு நிகழ்வுகள் அல்லவா! அதைப் 'புண்கண் மாலை' என்பது முரணே ஆகும். அதாவது கருப்பொருளின் அன்புறு நிகழ்வுகள் தலைவிக்குக் காதல் உணர்வைத் தூண்டியதால் பிரிந்தாருக்குத் துன்பம் தரும் மாலை ஆகும். அது தலைவியின் எதிர்வினை. எனவே அது இறைச்சியே ஆகும்; உள்ளுறை அல்ல. அந்தக் காட்சியைத் தலைவன் பார்த்தால் கடமையை முடித்துக்கொண்டு வீட்டுக்குச் சீக்கிரம் திரும்பி வரச் செய்யும். தலைவன் இதுவரை வராததால் அப்படிப்பட்ட நிகழ்வுகள் நடைபெறும் மாலை அவர் சென்ற நாட்டில் இல்லையா? ('மாலையும் புலம்பும்/ இன்றுகொல் தோழி அவர் சென்ற நாட்டே') என்று தோழியிடம் தன் சந்தேகத்தை வெளிப்படுத்துகிறாள். அதனால் கருத்தாடலில் மாலை நேரமும் அப்போது நடைபெறும் நிகழ்வுகளும் இணையான முக்கியத்துவம் பெறுகின்றன. அதனால் இறைச்சி என்று கருத வைக்கிறது.

பொருள் இலக்கண மரபுப்படி 'பிள்ளையொடு வதியும்' என்பது வரையுள்ள பகுதி கருப்பொருள். 'புன்கண் மாலையும்' என்பது முதல் பொருள். 'புலம்பும்.... நாட்டே' என்பது உரிப்பொருள்.

மொழி அமைப்பு குறிப்பாகத் தொடரியல் நோக்கில் 'புன்கண் மாலையும் புலம்பும்/ இன்றுகொல் தோழி அவர் சென்ற நாட்டே' என்பது தலைமை வாக்கியம். அதில் தோழி என்பது விளி. 'புன்கண் மாலையும் புலம்பும் எழுவாய்– தலைச்சொல். அதாவது 'மாலையும், புலம்பும்' (தனிமையும்) என்ற உம்மைத் தொடர் எழுவாயாகத் தலைச்சொல். 'இன்று கொல்' என்பது புயனிலை. 'அவர்

சென்ற நாட்டே' என்பது ஏழாம் வேற்றுமைத் தொடர். 'பிள்ளையொடு வதியும்' என்பது வரையுள்ள பகுதி பெயரெச்சம், அடையாக அமைந்து 'மாலை' என்ற எழுவாயைத் தழுவி வந்துள்ளது. உண்மையில் தொடரியல் அமைப்பு நோக்கில் மட்டும் பாடலின் பொருளை விளக்கமுடியாது. 'அன்புறுதகுந' வற்றைக் கூறிப் 'புன்கண் மாலை' என்றது முரணே. அதைக் கருத்தில் கொள்ளவேண்டும். எனவே தொடர் அமைப்பும், பாடல் பொருள் அமைப்பும் மாறுபடுகின்றன. இளம்பூரணர் கூறியபடி உள்ளுறையாகக் கருத, நாட/ ஊர/ கொண்க என்று கருப்பொருள் அடையாக அமையாததும், 'மாலையும் புலம்பும்' என்பது பொருள் முற்றுப் பெறுவதற்கு 'இன்றுகொல் தோழி அவர் சென்ற நாட்டே' என்ற தொடர் தேவைப்பட்டு, பாட்டின் மையப்பொருளுக்கு உதவுவதும் உள்ளுறைக்கு உள்ள கருப்பொருள் இல்லை என்பதைத் தெளிவுபடுத்துகிறது. எனவே 'ஆம்பற் பூவின் பிள்ளை' உள்ளுறை அல்ல, 'அன்புறு தகுந'வாய் அமைந்த இறைச்சியே. மேலும் மாலைக் காலமும் காதல் உணர்வைத் தூண்டுவதால் 'மாலையும்' இறைச்சியின் பகுதியே. அதாவது கருப்பொருளும் முதலும் காதல் உணர்வைத் தூண்டும் என்ற முறையில் இறைச்சியாக அமைந்தன (சண்முகம், 2009:13).

4.2. காதல் உணர்வைச் சிறப்பிப்பது

ஒன்றைச் சிறப்பித்து–மிகுவித்துச் சொல்வதனால் பிறிதொரு பொருள் பயப்பச் செய்வதே சிறப்பு உள்ளுறை ஆகும் என்ற தமிழண்ணல் விளக்கம் பொதுவானது. இதன்படி அங்கதமும் இதில் அடங்கும். அவர் காட்டிய நாலு பாடலின் விளக்கத்தின் இறுதியிலும் முறையே, 'காதலைச் சிறப்பிக்க வந்தன', 'அடி மனக் காதலையே சிறப்பிக்கிறது', 'காதலைச் சிறப்பித்தலின் அமைந்தது', '(இதன்) மூலம் காதல் உணர்வே வெளிப்படுத்தப்படுகிறது' என்று கூறுவதால் காதலைச் சிறப்பிப்பது என்றும் அகத்திணைக்கு உரியது என்றும் கட்டுப்பாடு புதைந்துள்ளதை உணரலாம். அந்தச் சிறப்பு வெளிப்படும் முறையாகத் தொல்காப்பியர் கருத்தை ஒட்டி (பொருளியல்.49) சினன், பேதைமை, நிம்பிரி, நல்குரவு என்று நாலு வகைப்படுத்தியுள்ளார். ஆனால் அது உண்மையான சிறப்பு உள்ளுறையின் வகையா? அல்லது பாலசுந்தரம் கருதுவது போல் வெறும் குறிப்புப் பொருள் பேசுவதா? இங்கு உள்ளுறை உவமத்துக்கு

அடிப்படையான கருப்பொருள் பற்றிப் பேசாதது தமிழண்ணல் கருத்தைச் சந்தேகிக்க வைக்கிறது. அவர் காட்டிய நாலு பாடல்களில் 3 கலித்தொகைப் பாடல்களும் ஒரு குறுந்தொகைப் பாடலில் உரிப்பொருள் பகுதியை மட்டும் கொண்டவை. மேலும் அவரது உள்ளுறைப் பொருள் விளக்கமும் விவாதத்துக்கு உரியது. முத்துச்சாமி (1994:73) இவருடைய உதாரணத்தில் கருப்பொருள் இல்லாததால் இந்த உதாரணங்கள் பொருந்தாது என்று கூறியதும் குறிப்பிடத்தகுந்தது. இருந்தாலும் அவற்றை ஒவ்வொன்றாகப் பார்ப்போம்.

கலி. 88 சினம்

> 'ஒரூஉ க்
> கொடியியல் நல்லார் குரல்நாற்றத் (து) உற்ற
> முடியுதிர் பூந்தாது மொய்ம்பின வாக
> தொடிய எமக்குநீ யாரை பெரியார்க்கு
> அடியரோ ஆற்றா தவர்' (கலி. 88)
>
> (இது பாட்டின் முதல் 4 அடிகள் மட்டுமே). ''கொடிபோலும் பரத்தையரின் நறுமணம் உள்ள கூந்தல் முடியிலிருந்து உதிர்ந்த பூந் தாதுக்கள், தோட் காட்டிலே (உள்ளபடியே) கிடக்க, எம்மைத் தொடுதற்கு நீ யார்? எம்மைவிட்டுப் போ! பிரிவாற்றாதவர் பிரியவல்ல பெரியவர்க்கு அடியவரோ''. இவ்வாறு தலைவி பேசுகிறாள். சினம் மிகுதியாலும் அவளுடைய உள்ளார்ந்த காதலையே இஃது உணர்த்துகிறது. ''இதனுள் 'தொடிய எமக்கு நீ யாரை?' என்பது சினம் பற்றி வரினும் காமக் குறிப்பினால் புணர்ந்த தலைமகள் கூறுதலின் அவள் காதலைச் சிறப்பிக்க வந்தது' என்பர் இளம்பூரணர்''

என்பது தமிழண்ணல் விளக்க வாசகம்.

இங்கு, கருப்பொருளே இல்லை. தலைவி தலைவன் உரையாடல் போல் அமைந்துள்ள பாடலில் முன் பகுதி இது. பாடல் முழுவதும் உரிப்பொருளாக அமைந்துள்ளதால், தன் பேச்சுமூலம் தன்னுடைய உள்ளத்தை அதாவது வெகுளி என்னும் மெய்ப்பாட்டின்மூலம் கோபத்தை முதல் பகுதியில் புலப்படுத்தியுள்ளாள்,

அவ்வளவே. அங்குள்ள குறிப்புப் பொருளைச் சொல் எச்சமாகவோ அல்லது பொருள் எச்சமாகவோ கொள்ளவேண்டும், உள்ளுறையாக அல்ல.

'எமக்கு நீ யாரை?' என்பது நேரடியான சினத்தையும், 'ஆற்றாதவர் பெரியார்க்கு அடியரோ' என்ற தத்துவக் கருத்து, தலைவியின் பக்குவப்பட்ட மனதையும் புலப்படுத்துகின்றன. பரத்தையைக் 'கொடியியல் நல்லார்' என்றும், தலைவன் தோளை 'மொய்ம்பு' (நேர்ப்பொருள் வலிமை) என்றும், அவனைப் 'பெரியார்' என்றும், தன்னை 'அடியர்' என்றும் தலைவி கூறியதில் அங்கதம் (நக்கல்) அமைந்துள்ளதும் கவனிக்கத்தகுந்தது.

தன்னை 'அடியர்' என்பதற்கு விளக்கமாக '(பிரிவு) ஆற்றாதவர்' என்று குறிப்பிட்டுத் தலைவனை வெறும் 'பெரியார்' என்று குறிப்பிட்டாலும் அதில் தன்னுடைய இன்பத்துக்காகத் தலைவியைப் பிரிந்து செல்லும் ஆற்றல் உடையவன் என்று பொருள் தொக்கி நிற்கிறது. அது கருத்தாடல் சூழலால் பெறப்படும் எதிர்ப் பொருள் (எதிர்மறை எச்சம்) ஆகும்.

இங்குத் தலைவியின் காதல், கேள்விக்கு உரியது அல்ல? எனவே அவள் காதலைப் பாட்டு புலப்படுத்துகிறது என்பதால் சிறப்பு இல்லை. தலைவியின் கோபம், நக்கல் மூலம் எதிர்ப்பை ஆழமாகப் புலப்படுத்துவதாகக் கொள்ளலாம். புலவர் ஓர் அறிவார்ந்த பெண்ணை– தலைவியைப் படைத்துள்ளார் என்பதே இந்தக் கவிதையின் சிறப்பு.

பாலசுந்தரம் (1989: 251) இதே அடிகளைக் காட்டிப் 'புலவியுள் தலைவி சினந்தது' என்று விளக்கியுள்ளார். மேலே காட்டியபடி 'பெரியார்க்கு அடியரோ ஆற்றாதவர்' என்று தத்துவார்த்தக் கருத்தால் தலைவி வெறும் சினத்தோடு, வாழ்க்கையை ஆழமாக உணர்ந்தவளாகப் படைக்கப்பட்டிருக்கிறாள் என்பதை அவர் கவனிக்கவில்லை.

பேதைமைச் சிறப்பு

'செவ்விய தீவிய சொல்லி அவற்றொடு
பைய முயங்கிய அஞ்ஞான்று அவையெல்லாம்
பொய்யாதல் யான்யாங்கு அறிகோம் மற்றுஐய

அகனகர் கொள்ளா அலர்தலைத் தந்து
பகல்முனி வெஞ்சுரம் உள்ளல் அறிந்தேன்
மகனல்லை மன்ற இனி' (கலி.19.1–6).

(பாட்டு தலைவி கூற்றாக மட்டும் அமைந்துள்ளது).

'தலைவனின் பொய்ம்மையை அறியாமையால் அவனை நம்பிவிட்டதாகக் கூறும் இது பேதைமை மிகுதியைக் குறிப்ப தாயினும் அவளுடைய அடிமனக் காதலையே வெளிப்படுத்துகிறது'.

என்பது தமிழண்ணல் பேதமைச் சிறப்புக்குக் கொடுத்த விளக்கம். பாலசுந்தரமும் (1989:251) முதல் மூன்று அடிகளை மட்டும் எடுத்துக்காட்டித் 'தலைவி பேதைமை' என்று மட்டுமே குறிப்பிட்டுள்ளார்.

தமிழண்ணல் விளக்கம் ஏற்றுக்கொள்ளத்தகுந்தது. ஆயினும், பாட்டின் மெய்ப்பாடு சரியாக விளக்கப்படவில்லை என்றே தோன்றுகிறது. தலைவனை 'மகன் அல்லை மன்ற' என்பதில் வெகுளியும் அடங்கியுள்ளது கவனிக்கத் தகுந்தது. அதே சமயத்தில் 'மகன்' என்பது தலைவன் அல்லது கணவன் என்ற நேர்ப்பொருள் உடையது அல்ல. உவமை ஆகுபெயராய்க் குழந்தை போலத் தலைவியை அதிகமாகக் காதலிக்கிறான் என்று பொருள். இதைக் 'கருதி வேறினை நோக்கும் வாச்சியத் தொனி' என்ற வகையால் அடக்கலாம். தமிழண்ணல் கூறும் அடிமனக் காதலுக்கு இந்தத் தொடரே சான்று. ஆனாலும் இங்கு உள்ளுறை உவமமாகக் கொள்ளக் கருப்பொருள் எதுவும் இல்லை.

இங்குத் தனி மனிதன், குடும்பம் (தலைவியும் தலைவனும்), ஊர் அல்லது சமூகம் ஆகிய மூன்று சமூக நிலைகள் அடங்கியுள்ளன. தலைவன் களவுக் காலத்தில் மகிழ்ச்சியாகப் பேசி, காதல் உறவுகொண்டிருக்கிறான். அதைத்தான் முதல் $1^3/_4$ அடி வருணிக்கிறது. அதில் 'செவ்விய தீவிய' என்பவை மேனிலைச் சொற்கள். காதலர்களின் காதல் நிகழ்வுகளை வெளிப்படையாகச் சொல்லக் கூடாது என்பதால் மேனிலைச் சொற்கள்மூலம் விளக்கப்பட்டிருக்கின்றது. அவை இயல்பானவை. ஆனால் திருமணத்துக்காகவும் வாழ்க்கை வசதிக் காகவும் பொருள் ஈட்டத் துன்பமான வழியில் – 'பகல் முனி வெஞ்சுர'த்தில் (பகலே வெறுக்கக்கூடிய – கடுமையான வெயில் உடைய பாலைவனம்) செல்ல முடிவு கட்டும்போது தலைவி, அன்று தலைவன் அன்பாகச் சொன்ன

சொற்களைப் பொய் என்று எண்ணுகிறாள். தலைவன் காதலை அடக்கிக் கொண்டு வாழ்க்கைக்கு இன்றியமையாத பொருள் ஈட்டுவதற்காகத் துன்பத்துக்கு ஆளாகத் தயாராக இருக்கிறான். ஆனால் தலைவி காதல் முக்கியம், பொருள் இரண்டாம் பட்சம் என்று கருதுவதால் தலைவன் அன்பைச் சந்தேகிக்கிறாள். எனவே இது குடும்பத்துக்குள் நடக்கும் மனப்போராட்டம். அடுத்தத் தலைவன் தலைவியைப் பிரிந்துவிட்டான். ஊர் (சமூகம்) அலர் தூற்றுகிறது. அது தலைவனுக்கு அவப்பெயரைத் தருகிறதே என்று தலைவிக்கு வருத்தம். குடும்பத்துக்கும் ஊருக்கும் (சமூகத்துக்கும்) நடக்கும் போராட்டம். அதாவது சமூகம் அலரைத் தருகிறது என்று ('அலர்தலைத் தந்து') கூறுகிறாள். இந்த நிலையால் தலைவி தலைவனோடும் ஊரோடும் மாறுபடும் நிலை ஏற்படுகிறது. தலைவன் பற்றியும், ஊர் பற்றியும் உணர்ந்த தலைவியைப் 'பேதைமை' என்று தமிழண்ணல் சொல்வது பொருந்தாது. அந்த நிலையில் 'மகன் அல்லை மன்ற இனி' (இப்போது நீ மகன் அல்லை) என்பது வெகுளிச் சொற்களாகவே கருதத்தகுந்தன. அதுவும் செவியால் உணரப்படும் வெகுளி மெய்ப்பாடு; உள்ளுறை எதுவும் இல்லை.

இதில் தன் துன்பமும் ('அலர் தலைகருதல்') தலைவன் துன்பமும் ('பகல் முனி வெஞ்சுரம்' கடத்தல் மட்டும் குறிப்பிடப் பின்னுள்ள 7 அடிகளால் தன் அன்பின் ஆழத்தையும் தலைவன் பண்பையும் பெருமையையும் கூறிச் செலவழுங்க வைக்க முயலுகிறாள். அதற்கு ஏற்பப் 'பகல்' என்னும் சொல் முன் பகுதியில் (5வது அடி) ஞாயிற்றின் வெயில் கொடுமையைக் குறிக்க, பின் பகுதியில் (11வது அடி) புகழைக் குறிக்கக் கையாளப்பட்டுள்ளது.

'செல்! இனிச் சென்று நீசெய்யும் வினைமுற்றி
அன்பற மாறி யாம்உள்ளத் துறந்தவள்
பண்பும் அறிதிரோ? என்று வருவோரை
என்திறம் யாதும் வினவல்! வினவின்
பகலின் விளங்கும் நின்செம்மல் சிதையத்
தவலரும் செய்வினை முற்றாமல் ஆண்டு ஓர்
அவலம் படுதலும் உண்டு'

என்ற பாட்டின் பிற்பகுதி தலைவன், தலைவி ஆகிய இருவரும் ஒருவர்மேல் மற்றவர் வைத்திருக்கும் அன்பை நன்கு புலப்படுத்துகிறது. முதலில் தலைவனை

'அன்புஅற மாறி யாம் உள்ளத் துறந்தவள்' என்பது தலைவனே சுய வாக்கு மூலம் போலத் தலைவியிடம் அன்பு இல்லாமல் பிரிந்ததைத் தலைவன் ஒத்துக் கொண்டு கூறுவதாக அமைந்தாலும், அது தலைவி கற்பனையாக உண்டாக்கிய கூற்று என்பதை மறந்துவிடக் கூடாது. பிரிந்து சென்றபின், வினவாதே ('என்திறம் யாதும் வினவல்') என்று ஆணையிட்டுவிட்டு உடனே 'வினவின்' (விசாரித்தால்) என்று அந்தக் கட்டுப்பாட்டை மீறுவது தலைவன் தலைவியின் நலனில் அக்கறை கொண்டு நலம் பற்றி விசாரிப்பவன் என்பதைத் தலைவி உணர்ந்திருக்கிறாள் என்பதைப் புலப்படுத்திவிடுகிறது. விசாரித்தால் அவன் துன்பப்படும்படியான செய்தியே– ('வினவின்....ஆண்டு ஓர் அவலம் படுதலும் உண்டு') அப்போது தலைவி நலமுடன் இல்லை என்ற துன்பச் செய்தியையே கேட்க வேண்டிவரும் என்னும்போதே இருவரிடமும் அன்பு புதைந்திருப்பது புலனாகிவிடுகிறது. அது பின்னர் விளக்கப்படும். இங்கு அவலச் செய்திக்கு அடையாகக் கூறிய 'பகலின் விளங்கு நின் செம்மல்' (சூரியன் போல உலகம் முழுவதும் உன் செம்மைப் பண்பு) என்பதால் தலைவன் பொதுப் பண்பையும், 'தவலரும் செய்வினை' (குற்றம் இல்லாத எடுத்துக் கொண்ட காரியம்) என்பதில் எடுத்துக்கொண்ட செயலின் சிறப்பையும் புலப்படுத்தியதோடு, அவன் எதிர்வினைகளைச் 'சிதைய'வும் (குணம் மாற) 'முற்றாமல்'உம் (எடுத்துக்கொண்ட காரியம் முடிக்காமல்) என்று கூறியதில் தலைவி செயலையும், தலைவனின் எதிர்வினையையும் பண்பையும்கூடப் புதை நிலையாகப் புலப்படுத்திவிடுகிறாள். அப்படிப்பட்ட வினை என்ன? என்று குறிப்பிட்டுக் கூறாமல் மேனிலைச் சொல்லாக 'அவலம் '(துன்பம்) என்று கூறியதிலும் இருவர் பண்பும் புதைந்துள்ளன. துன்பச் செய்தி என்பதால் தலைவிக்கு ஆபத்து (உடல் நலம் குறைவு முதல் உயிர் துறத்தல் வரை ஏதாவது ஒன்று) என்பதும், அது தலைவன் மேலுள்ள அன்பால் ஏற்பட்ட தலைவியின் பிரிவுத் துன்பத்தின் ஆழமும், தலைவியின் ஆபத்து தலைவனுக்கும் துன்பம் என்றால் தலைவன் தலைவியை இன்னும் ஆழமாகக் காதலிக்கிறான் என்பதும் தலைவனுக்குத் துன்பம் தரும் என்பதால் தலைவன் காதலைத் தலைவி உணர்ந்திருக்கிறாள் என்பதும் பொருள்.

தலைவன் 'அவலம் படுதல்' (துன்பப்படுதல்) ->

i. துன்பச் செய்தி (பண்பு ஆகுபெயர்) தன் பிரிவால் தலைவிக்கு உடல்நலம் பாதித்தல்->

ii. அது தலைவியின் காதலின் ஆழத்தின் புலப்பாடு, (ஒன்று, மற்றொரு பொருளுக்குத் தொனி,)

iii. தலைவி உடல்நலம் பாதிப்பு என்பது தலைவனுக்குத் துன்பம் என்னும்போது தலைவனின் காதல் ஆழத்தின் புலப்பாடு. (இது எதிர் நிலை)

iv. தலைவன் அவலம் படுதலும் உண்டு என்று தலைவியே கூறுவதால் தலைவியும் தலைவனின் காதலை உணர்ந்திருக்கிறாள் என்பதையும் புலப்படுத்துகிறது. இவை உளவியல் சார்ந்த பொருள் ஆகும். முதலில் தோன்றிய வாக்கியப் பொருள் தொனிப் பொருளுக்கு உதவிவிட்டுத் தன் வலுவை இழந்துவிடும் என்ற தொனி இலக்கணத்துக்கு நல்ல உதாரணம் இது.

இந்தக் கலிப்பாடல்தான்

'செல்லாமை உண்டேல் எனக்குரை மற்றுநின்
வல்வரவு வாழ்வார்க்(கு) உரை' (1151)

(பொருள் : பொருள் ஈட்டுவதற்காகப் பிரிந்து செல்லவில்லை என்றால் என்னிடம் சொல். எப்போது திரும்பிவருவேன் என்பதை அதை உயிரோடு இருந்து கேட்பவர்க்குச் சொல். அதாவது பிரிந்துபோவது உறுதி என்றால் என் உயிர் போய்விடும். நீ எப்போது திரும்பி வருகிறாய் என்பதை என்னால் கேட்க முடியாது) என்ற குறளுக்கு மூலமாக இருக்கக்கூடும். ஆனால் இங்குத் தலைவியின் பிடிவாதம் பயமுறுத்தல் மட்டுமே புலப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. தலைவன் தலைவியைப் பிரியக் கருதியிருக்கிறான் என்ற செய்தியைத் தவிரத் தலைவன் பற்றி வேறு எந்த விதக் குறிப்பும் இல்லை. இங்கு 'உரை' முதல் அடியில் ('எனக்குரை') சீரின் பகுதியாகவும், அடுத்த அடியில் கடைசிச் சீராகவும் வந்துள்ள சீரமைப்பு மாறுபாடும் கவனிக்கத் தக்கன. முன்னது என்னிடம்– நெருக்கமான என்னிடம் (இருவருக்கும் இடைவெளி குறைவு = குறைவான இடம்) உடனே சொல் (அவசரம்= கால கெடுவு குறைவு) என்ற குறிப்புப் பொருளையும், பின்னது வேறு ஒருவரிடம் (நெருக்கம் குறைவு = அதிக இடம்) போய்ப் பொறுத்து (நேரம் கழித்து = அதிக

நேரம்) சொல் என்ற குறிப்புப் பொருளையும் உணர்த்து கிறது. அதாவது முன்னதில் யாப்பில் குறைவான இடம், காலக் கெடுவு குறைவு, பின்னதில் இடம் அதிகம், காலம் அதிகம்) என்ற முறையில் சொல்கிற முறை மாறுபடுகிறது.

நிம்பிரிச் சிறப்பு

'உறலியாம் ஒளி வாட உயர்ந்தவன் விழவினுள்
விறலிழை யவரோடு விளையாடு வான்மன்னோ
பெறலரும் பொழுதோடு பிறங்கிணர்த் துருத்தி சூழ்ந்து
அறல்வாரும் வையைஎன்று அறையுநர் உளராயின்'

(கலித். 301: 13–16)

i. ''இளவேனிலில் பூங்கொத்துக்கள் நிறைந்த துருத்தி எனும் ஆற்றிடைக் குறையைச் சூழ்ந்து, வையை நீர் அறல் வார்ந்து ஓடுகிறது என அவனுக்குக் கூறினால், அதனால் பயன் யாது? அவனோ அவளை உறுதற்கு உரிய யாம் ஒளி இழந்து வாடக் காமன் விழா நடக்கும் இப்போது பரத்தையரோடு ஆடிக் கொண்டிருப்பான்''.

ii. இதில் நிம்பிரி என்ற பொறாமைக் குறிப்பு—பரத்தையரோடு விளையாடுவான் என்பதால் ஏற்பட்ட வெறுப்பு மிகுந்து காணப்பட்டாலும் 'அவன் தன்னோடு கூடி இன்புற வேண்டும்' என விரும்பும் ஆர்வத்தின் வெளிப்பாடுதானே அது. ''பரத்தை யரோடு விளையாடுவான் எனப் பொறாமை கூறியும் அவன் ஈண்டையனாக வேண்டும் எனக் காதலைச் சிறப்பித்தலின் அமைந்தது'' என்பர் இனியர்'.

என்பது தமிழண்ணல் விளக்கம். (விவாதத்தில் குறிப்பிடுவதற்கு எண் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது).

முதல் கருத்து பாட்டின் பொழிப்புரை. இரண்டாவது கருத்தே அதன் விமர்சனம். இது உரிப்பொருள் என்பதால் அதிலிருந்து பெறப்படும் குறிப்புப் பொருள் எச்சமாகவே கருதத்தகுந்தது. இது பாடலின் நடுப் பகுதியே. கடைசித் தாழிசை. இங்கு கருப்பொருள் இல்லை என்பதால் உள்ளுறை என்ற பேச்சுக்கே இடம் இல்லை.

பொதுவாகத் தலைவன் பரத்தைமையே தலைவிக்கு வருத்தத்தை உண்டாக்கும். மேலும் பூக்கள் நிறைந்து ஆற்றில் திட்டுத்திட்டாய் (துருத்தி= அரங்கம்) வையை நீர்ப்பெருக்கு ஓடுகிறது என்னும்போது எல்லோருக்கும் ஆற்றில் நீராட ஆசை பிறக்கும். தலைவியும் தலைவனுடன் நீராடவேண்டும் என்று எண்ணுவதே அவள் காதல் உணர்வின் புலப்பாடுதான். காதல் உணர்வைச் சிறப்பிப்பது ஆகாது. அந்த நிலையில் தலைவி, பரத்தையரிடம் தங்கியிருக்கும் தலைவனுக்கு அந்தச் செய்தியைச் சொல்லி அனுப்ப நினைக்கிறாள். ஆனால் இந்த நேரத்தில் தலைவன் பரத்தையருடன் ஆற்றில் விளையாடிக்கொண்டிருப்பான். அதனால் சொன்னாலும் வரமாட்டான் என்று ஆதங்கப்படுகிறாள். அதைக் கேட்ட பாணன் தலைவியின் செயலை (சுரிகத்தில்) 'நின்...... தெவ்வரின் நடுங்கினள் பெரிதே' (உன்னுடைய பகைவர் போலப் பெரிது நடுங்கினாள்) என்று கூறுவது தலைவன் பரத்தைமையைத் தடுக்கமுடியாத அவளது இயலாமையையும், தலைவன் பகைவர்கள் போலத் தலைவியை அச்சுறுத்தி வைத்திருக்கிறான் என்பதையும் புலப்படுத்துகிறது. எனவே பாணன் தலைவனிடம் கூறிய முழுச் செய்தியையும் பார்ப்போம். அது தலைவியின் துன்பத்தைப் பாணன் உணர்ந்து, தலைவனைத் தேரில் புறப்படக் கூறுவதாக அமைந்துள்ளது.

'எனவாங்கு
தணியாநோய் உழந்துஆனாத் தகையவள் தகைபெற
அணிகிளர் நெடுந்திண்தேர் அயர்மதி பணிபுநின்
காமர் கழல்அடி சேரா
நாமம்சால் தெவ்வரின் நடுங்கினள் பெரிதே'

(30: 17–21 அடிகள்)

இங்கு, பாகன் தலைவனிடம் தலைவியின் துன்பத்தை எடுத்துக்கூறி ('தணியா நோய் உழந்து ஆனா தகையவள்' = நீக்கமுடியாத நோயால் துன்பப்படும் தகைமை சான்றவள்) அவள் அழகு பெறும்படி ('தகை பெற') தேரில் புறப்படும்படி வேண்டுகிறான் ('தேர் அயர்மதி'). தேரின் வருணனை அவன் செல்வத்தின் வெளிப்பாடு ('அணிகிளர் நெடுந் திண் (தேர்)' (அழகிய பெரிய வலிமையான தேர்). அப்படியே அங்குள்ள தெவ்வருக்கு உரிய அடை 'பணிபு நின் காமர் கழல் சேரா நாமம் சால் (தெவ்வர்)' (பணிந்து உன்னுடைய அழகிய அடிகளைச் சேராத பகைமை பொருந்தியவர்) அவனுடைய வீரத்தைப்

புலப்படுத்தினாலும், தலைவியைப் பொறுத்தவரையில் அவனது அதிகாரமே புலப்படுத்தப்படுகிறது. எனவே இங்கு வருத்தத்தால் ஏற்படும் இளிவரல் மெய்ப்பாட்டுணர்வு மட்டுமே புலப்படுத்தப்பட்டதாகக் கொள்ளவேண்டும். உள்ளுறை எதுவும் இல்லை.

இங்கு மொழி நோக்கில் துன்ப உணர்வை–தகை(மை)யைத் ('தணியா நோய் உழந்து ஆனாத் (துகையவள்') என்று விரிவாக விளக்கிவிட்டு, இன்ப உணர்வான தகைமையை வெறும் 'தகை(பெற)' என்று சுருக்கமாகக் கூறியது இன்பத்தை விளக்குவது இடக்கர் என்று கருத்தால் ஆகும்.

பாலசுந்தரம் (1989: 251) நிம்பிரி என்பதற்கு 'உள்ளம் ஒவ்வா வழித் தோன்றும் வெறுப்பு' என்று பொழிப்புரைத்து 'இருவர் மாட்டும் காதற் கேண்மையின்றி ஒருவர் ஒருவரை உள்ளத்தான் வெறுக்கும் இயற்கைக் குணம்' என்று விளக்கி 19ஆம் கலித்தொகையின் 4 முதல் 6வது அடி வரை மட்டும் (மேலே காட்டிய உதாரணத்தில் கடைசி மூன்று அடி) எடுத்துக்காட்டித் 'தலைவியின் நிம்பிரி' என்று மட்டுமே குறிப்பிட்டுள்ளார். இங்கு இரண்டு செய்திகள் சுட்டிக்காட்டத்தகுந்தவை: i. அவருடைய பொது விளக்கம். ii. அவருடைய உதாரணம். தமிழண்ணல் அதே பாட்டின் முதல் ஆறு அடிகளும் 'சினம்' என்று கூற இவர் முதல் மூன்று அடிகள் மட்டும் என்றும் 'சினம்' என்றும் மீதி மூன்று அடிகள் 'நிம்பிரி' என்றும் கூறியுள்ளார். முழுப் பாடலையும் பார்க்கும்போது நிம்பிரி இல்லை என்பது தெளிவு ஆகும்.

நல்குரவுச் சிறப்பு

'உடுத்தும் தொடுத்தும் பூண்டும் செரீஇயும்
தழைஅணிப் பொலிந்த ஆயமொடு துவன்றி
விழவொடு வருதி நீயே இஃதோ
ஓரான் வல்சிச் சீரில் வாழ்க்கை
பெருநலக் குறுமகள் வந்தென
இனிவிழ வாயிற்(று) என்னும்இவ் வூரே' (குறுந். 295)

i 'தலைவன் பரத்தையரோடு தழை உடை அணிந்து, நீர்விழாக் கொண்டாடி வருகின்றான். தலைவி வருமுன் ஓர் ஆ வைத்து, அதனான் வரும் உணவு உண்டு சீரின்றி வாழ்ந்த வறுமையாளன்,

தலைவி வந்தபின் இங்ஙனம் விழாக் கொண்டாடுமளவு செல்வ வளம் பெற்றான். ஆயினும் அத்தகைய தலைவியை மறந்து விட்டானே என்பதால் ii. வாயில் வேண்டிச் சென்ற கிழவற்குத் தோழி உரைத்ததாகிய இதில் iii. அ) தலைவனின் வறுமையைச் சுட்டுவதன் மூலம் ஆ) காதல் உணர்வே வெளிப்படுத்தப் படுகிறது'.

என்பது தமிழண்ணல் விளக்க வாசகம். (விவாதத்தில் குறிப்பிடுவதற்காக எண் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது).

இங்கு முதல் கருத்து பாட்டின் பொழிப்புரை. இரண்டாவது கருத்து பாட்டின் பிற்குறிப்பு. இரண்டிலும் கருத்து மாறுபாடு இல்லை. மூன்றாவது கருத்து அவர் காட்டும் திரண்ட கருத்து (அ) சிறப்பு உள்ளுறைப் பொருள்(ஆ) ஆகிய இரண்டுமே விவாதத்துக்கு உரியவை.

பாட்டு முழுமையும் தோழி தலைவனிடம் பேசுவதே. முதலில் அவனைப் பற்றி நேரடியாகக் கூறிவிட்டு, அடுத்துத் தலைவியைப் பற்றி ஊர் என்ன சொல்கிறது என்று அவனிடம் கூறுகிறாள். 'பெருநலக் குறுமகள் வந்தென, இனிவிழவு ஆயிற்று' என்பதால் குடும்பத்தில் வறுமை சுட்டப்படவில்லை. தலைவி திருமணம் ஆகி வருவதற்குமுன் தலைவன் வீட்டில் வறுமை இருந்தது உண்மையே. இன்று வளமை உள்ளதையே தோழி சுட்டுகிறாள்.

தலைவி துன்பப்பட்டு உழைத்துக் குடும்பத்தில் வளம் சேர்த்ததோடு உறவினர்களையும் ஆதரித்தாள் என்று உணர்த்துவதே, 'இனி (இப்போது) விழவு ஆயிற்று' என்ற தொடர். ஆனால் அந்தச் செல்வத்தை நண்பர்களுடன் சேர்ந்து ஊதாரித்தனமாகத் தலைவன் செலவுசெய்வதை அவனிடமே கூறுவதே 'பொலிந்த ஆயமொடு துவன்றி/விழவொடு வருதி நீயே' என்ற தொடர்கள். இந்தப் பாட்டின் திரண்ட கருத்து, தலைவனின் பொறுப்பு இன்மையும் ஊதாரித்தனமும்; தலைவியின் உழைப்பும், பொறுப்பும், உறவினர் அரவணைப்புமே. இது தலைவி தன் காதலைவிடக் குடும்பக் கடமையின் ஆழத்தையே விளக்குகிறது என்பது முக்கியமாகக் குறிப்பிடப்பட வேண்டியது.

இந்தப் பாட்டு முழுமையும் உரிப்பொருள் மட்டுமே உடையது. கருப்பொருள் வருணனை இல்லாததால் உள்ளுறைக்கு வாய்ப்பே இல்லை. எனவே இதைச் சிறப்பு உள்ளுறை உடையதாகக் கருதமுடியாது.

இன்றும் உழைப்பாளர் குடும்பங்களில் மனைவி கஷ்டப்பட்டு உழைத்துக் குடும்பத்தைக் காப்பாற்ற, கணவன் மனைவியை விரட்டி, பணம் பெற்று, குடித்துவிட்டு வந்து, கலாட்டா செய்வதைப் பார்க்கலாம். ஆனால் இந்தத் தலைவன் ஆடம்பரமாக உடுத்தி, அலங்கரித்துக்கொண்டு ஊர் சுற்றுகிறான். இரண்டிலும் பெண் உழைப்பு சுரண்டப்படுகிறது. அதனால் இந்தக் கவிதை இன்றும் பொருந்தும் கவிதை ஆகிறது.

அதன் கவிதை அமைப்பும் விளக்கத்துக்கு உரியது. இங்குத் தோழி தலைவனிடம் பேசும் கூற்றாக அமைந்தாலும் இரண்டு கருத்தன் உள்ளன. முதல் கருத்தன் அவனை விளித்து அவன் செயலைக் கூறுவது. 'நீயே' என்பது முன்னிலை விளி. இரண்டாவது கருத்தன் தலைவி செயலையும் அவனிடம் ஊரார் கூற்றாகக் கூறுவது. அதற்கு ஏற்ப இங்கு அமைந்துள்ள திருப்புரையும் முரணும் அறியத்தகுந்தவை.

முதல் கருத்தன்	**இரண்டாவது கருத்தன்**
2¾ அடி	3¼ அடி
பிணை நிறுத்த அமைப்பு	
1 + 1 + 1 + 1	2 + 2
2 + 2	2 + 1
3 + 1	2 + 2

அதாவது தலைவன் வாழ்வில் சீர்மை இல்லாதது போல அந்தக் கருத்தனில் பிணை நிறுத்தத்தில் சீர்மை இல்லை. மாறாக இரண்டாவது கருத்தனில் இரண்டாவது சீருக்குப் பிறகு பிணை நிறுத்தம் அமைந்து ஒழுங்குமுறை உள்ளது. எனவே அந்தப் பிணை நிறுத்த அமைப்பு மாறுபாட்டை இருவரின் நடத்தையின் ஒலிக் குறியீடாகக் (Phonetic symbolism) கொள்ளலாம். அதற்கும் மேலாக அடி எண்ணிக்கை மாறுபாடு– இட(space) மாறுபாடு, அதை உச்சரிக்க எடுத்துக்கொள்ளும் காலக்கெடுவு (duration of time) – காலமாறுபாடு ஆகியவை வடிவ மாறுபாடாகத், தலைவன் செயலுக்குக் குறைந்த இடமும்,

காலமும்; தலைவி செயலுக்கு அதிக இடமும் காலமும் என்று அமைந்து பொருள் வேறுபாட்டின் பிரதிபலிப்பாய் அமைவதால் யாப்பு, பொருள் உடையது ஆகிறது. அதாவது தலைவனுடைய செயல் இன்றைய நிகழ்வு. தலைவியின் செயல் திருமணம் ஆன காலத்திலிருந்து இன்று வரையுள்ள நிகழ்வு. அதாவது இரண்டுக்கும் கால வேறுபாடு அதிகம். இதுதான் தொல்காப்பியரின் 'யாப்பு' – பொருளும் வடிவமும் ஒருங்கிணைவது.

இரண்டு கருத்தனிலும் 'விழவு' என்ற சொல் திருப்புரையாக அமைந்தாலும் இரண்டின் பொருளும் மாறுபாடு உடையவை. தலைவனைக் குறிக்கும் கருத்தனால், அது மகிழ்ச்சி என்ற பொருள் உடையது. உ.வே.சா. 'விழாவிற்குரிய அடையாளங்களோடு வாராநின்றாய்' என்று பொழிப் புரைத்துள்ளார். தலைவியைக் குறிக்கும் கருத்தனில், விழா = திருவிழா என்ற நேர்ப்பொருளோடு அவள் வீட்டுக்குப் பலரும் வந்துபோய் சாப்பிட்டுக் கொண்டு போவதால் வீடே திருவிழாக் கோலம் பூண்டிருக்கிறது என்றும் பொருள்படும். உ.வே.சா. 'விழாவை உடையதாயிற்று' என்பார். இன்னும் பல குறிப்புப் பொருளை உடையது பிற்பகுதியில் விளக்கப்படும். இது ஒரு வகையில் வஸ்து தொனியே.

உடுப்பதும், தொடுப்பதும் (ஆண்கள் மாலை அணிவது சங்க கால மரபு) எல்லோரும் செய்யக்கூடிய செயல்கள் ஆனதால், இங்கு விதந்து கூறியது அவற்றை ஆடம்பரமாகச் செய்கிறான் என்று கூடுதல் பொருள்படும்.

தலைவனை 'நீயே' என்று ஒருமையால் குறிப்பிடத் தலைவியைப் 'பெருநலக் குறுமகள்' என்றது, தோழி அவளை எவ்வளவு மதிக்கிறாள், அல்லது தலைவி எவ்வளவு தூரம் மதிப்புக்கு உரியவள் என்பதைப் புலப்படுத்துகிறது. அதற்குக் காரணம் அவளுடைய செயல்களே.

அந்தக் குடும்பத்தின் ஏழ்மை வாழ்க்கையை 'ஓரான் வல்சி சீரில் வாழ்க்கை' என்றும், வளமான வாழ்க்கையை 'விழவு ஆயிற்று' என்றும் வருணித்துள்ளதும், பொருளோடு பொருள் முரண் என்ற வகையால் பொருள் ஆழம் உடையது. ஏழ்மை வாழ்க்கையை 'ஓரான் வல்சி (வாழ்க்கை'= ஒரு பசு மாட்டை வைத்துச் சாப்பாட்டுக் கொண்டிருந்தவர்கள்) என்று சிறப்பாகவும், 'சீரில் வாழ்க்கை' (சிறப்பு இல்லாத = பிறரால் மதிக்கப்படாத வாழ்க்கை) என்று பொதுவாகவும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. அவள் திருமணமாகி இந்த

வீட்டுக்கு வந்தபின் ஏற்பட்ட வளமான வாழ்க்கையை 'விழவு ஆயிற்று' என்று கூறும்போது அவள் நன்றாக உழைத்து, பல மாடுகளை வாங்கி வைத்துக்கொண்டு மேலே சொன்னது போலப் பலரும் வந்து, சாப்பிட்டுவிட்டு மகிழ்ச்சியாகப் போகும் வாழ்க்கை – திருவிழா போன்று குடும்ப வாழ்க்கை நிலைபெற்றது என்று பொருள். அங்குப் பொருளாதார மாற்றத்துக்குத் தலைவியின் கடின உழைப்பு, பொருளாதார வளர்ச்சி, விருந்தோம்பும் பண்பு ஆகியவையும் புதைந்துள்ளன. எனவே விழவு என்ற சொல்லில், விழா –> தலைவி உழைப்பு, பொருளாதார நடவடிக்கை அதாவது பல மாடுகள் வாங்கிப் பால் விற்று, செல்வத்தைப் பெருக்கல், உற்றார் உறவினர் அரவணைப்பு, பலரும் வந்து போகும்படி அன்பு காட்டி அரவணைத்து வைத்துக்கொண்ட குடும்ப வாழ்க்கை, திருவிழாப் போல அமைதல் ஆகிய கருத்துகள் புதைந்துள்ளன. அது 'பிறிது பொருளின்கண் மாலை நூல் போல் அதனகத்துச் செல்லும் வாச்சியத் தொனி' என்று கொள்ளலாம். அதாவது ஒரு சொல்லில் தருக்க ரீதியாக, தொடர்ச்சியாகப் பல கருத்துகள் புதைந்துள்ளன என்று பொருள்.

தலைவன் செயல்களை அவனிடமே 'நீயே' என்று விளித்து நேரடியாகக் குறிப்பிட, தலைவி பற்றிய செய்தியை 'என்னும் ஊரே ' = ஊர் சொல்கிறது என்ற மாறுபாடும் கவனிக்கத்தகுந்தது. தோழியே தலைவியைப் பற்றிக் கூறுவதாக அமைந்ததால் நேரடியாகக் கூறினால் தற்பெருமையாக, பொய்யாகக் கூறுகிறாள் என்று கருதத் தோன்றும். ஊர் கூறுகிறது என்று சொல்லும்போது ஊர் அறிந்த செய்தி, தன்னுடைய தோழி என்பதால் மிகைப்படுத்திக் கூறவில்லை என்பதைப் புலப்படுத்துகிறாள். அது மக்கள் உளவியல் தெரிந்து கூறினாள் என்பதையும் பெறவைக்கிறது.

பொதுவாகக் கவிதையால் நேரடியாகச் சொன்னதைவிடச் சொல்லாத செய்திகள் அதிகம் என்பார்கள். அவைகளை முரண் ஆய்வால் அறிய முடிகிறது என்பது சுட்டிக்காட்டத்தகுந்தது.

4.3. கேட்போரைச் சிறப்பிப்பது

> 'கூற்று நிகழ்த்தும் மாந்தர் முன்னிலையாக இருந்து கேட்போரை யாதானும் ஒரு வகையில் சிறப்பித்துக் கூறும் கூறுதல்கண் அமைந்து வருவது ஆகும். அங்ஙனம் முன்னிற்பவரைச் சிறப்பித்துக் கூறும் சிறப்பு மொழிகள் இயற்கையாக அன்றிச்

> செயற்கையாக வலிந்து கூறப்படுவனவாகப் புலப்படுத்துமிடத்து இவ்வுள்ளுறை தோன்றும். அவற்றின் வேறுபட்டுச் சிறப்புக் கூற்றின்கண் வருதலின் சிறப்பு என்னும் குறியீடு பெற்றது என்க.

என்று பொது விளக்கத்தில் பாலசுந்தரம் (1989: 246) கூறியதோடு ஐந்து வகை உள்ளுறைகளையும் தொகுத்து விளக்கும்போதும்

> 'சிறப்பு= கருப்பொருளை அடிப்படையாகக் கருதாமல் ஒருவரைச் செயற்கையாகச் சிறப்பித்துப் பாராட்டிக் கூறும் கூற்றினுள் நுட்பமாக அமைந்து வரும்' (ப. 248)

என்னும் விளக்கத்திலும் உள்ளுறை உவமத்தின் அடிப்படைக் கருத்தான கருப்பொருள் அடிப்படை மறுப்பதும், 'செயற்கையாகச் சிறப்பித்தல்', 'செயற்கையாக வலிந்து கூறுதல்', என்று புதிய கட்டுப்பாடுகளை விதிப்பதும் வியப்பாக உள்ளது. அதனால்தான் தலைவன் பற்றிய வருணனை அடிகளால் சிறப்பு உள்ளுறை அமைந்துள்ளதாகக் கொண்டுவிட்டார். உண்மையில் அந்த அடிகள் உரிப்பொருளின் பகுதியாக அமைந்துள்ளதால் அதைச் சொல் எச்சம் அல்லது தொனிப்பொருள் என்றுதான் கொள்ளமுடியும். மேலே கூறியபடி கருப்பொருள் அடிப்படையில் அங்குள்ள உரிப்பொருள் பொருளையும் இணைத்துப் பார்த்துத்தான் உள்ளுறை உவமப் பாகுபாடு செய்ய முடியும். மேலும் அவர் உள்ளுறை உவமமாகக் காட்டிய அடிகள் கருப்பொருளாக அமைந்தாலும் உள்ளுறை உவம அடிப்படையால் (ஊர, நாட போன்ற தலைவனைக் குறிக்கும் சொல்லுக்கு அடையாக அமையாதது, பொருள் தன்னளவால் முற்றுப்பெறுவது) அமையாததால் உள்ளுறை உவமம் அமைந்த கருப்பொருள் வருணனையாகக் கொள்ள முடியாது. அவர் எடுத்துக்காட்டும் பாடல் வருமாறு:

> 'சென்மதி சிறக்க நின்உள்ளம் நின்மலை
> ஆரம் நீவிய அம்பகட்டு மார்பினை
> சாரல் வேங்கைப் படுசினைப் புதுப்பூ
> முருகுமுரண் கொள்ளும் உருவக் கண்ணியை
> எரிதின் கொல்லை இறைஞ்சிய ஏனல்
> எவ்வங் கூறிய வைகலும் வருவோய்
> கனிமுதிர் அடுக்கத்துஎம் தனிமை காண்டலின்

எண்மை செய்தனை ஆகுவை நண்ணிக்
கொடியோர்க் குறுகும் நெடிஇருங் குன்றத்து
இட்டாறு இரங்கும் விட்டொளிர் அருவி
அருவரை இழிதரும் வெருவரு படாஅர்க்
கயந்தலை மந்தி உயங்குபசி களைஇயர்
பார்ப்பின் தந்தை பழச்சுளை தொடினும்
நனிநோய் ஏய்க்கும் பனிகூர் அடுக்கத்து
மகளார் மாங்காட் டற்றே துகளறக்
கொந்தோடு உதிர்த்த கதுப்பின்
அந்தீங் கிளவித் தந்தை காப்பே'. (அகநானூறு 288)

'இது பகற்குறிக்கண் தோழி செறிப்பறிவுறீஇத் தலைவற்கு வரைவு கடாயது.

'இதன்கண் தன் எவ்வம் கூறுதற்காக வரும் தலைவன் என்றதனாற் தோழி அவன் மனநிலையை நன்கு உணர்ந்திருந்ததும் அவனது இளிவந்த நிலையை எண்ணாமல், ''நின்மலை ஆரம் நீவிய அம்பகட்டு மார்பினை, சாரல் வேங்கைப் படுசினைப் புதுப்பூ முருகு முரண்கொள்ளும் உருவக் கண்ணியை'' எனச் சிறப்பித்தலும், புனத்தை எரியூட்டிப் பண்படுத்தி ஏனல் விளைவு செய்யும் இயல்பான ஒரு செயலை 'எரிதின் கொல்லை இறைஞ்சிய ஏனல்' எனச் சிறப்பித்தலும் வலிந்து கூறப்பட்டன வாதல் தெரியலாம். அதனான், அவற்றின் தலைவற்குச் சில உணர்த்துதல் தோழி கருத்தாதலை அறியலாம். அக்கருத்து களாவன:–

1) 'நின்மலை ஆரம் நீவிய அம்பகட்டு மார்பினை' என்றது தலைவியை வரைந்தெய்தி அவள் நலத்தினைத் துய்த்தல் நின் தலைமைக்குத் தக்கது என்பதும்,

2) 'சாரல் வேங்கைப் படுசினைப் புதுப்பூ, முருகு முரண் கொள்ளும் உருவக் கண்ணியை' என்றது நொதுமலர் வரைவு வேண்டி வருதல் கூடுமாதலின் நீ அவரான் முற்பட்டு நான் தமரை வரைவு வேண்டி உய்த்தல் தகவாகும் என்பதும்,

3) 'எரிதின் கொல்லை இறைஞ்சிய ஏனல்' என்றது தந்தையின் காவல் காரணமாக ஊர் அலர் எழாது தேய்ந்தமையான் இற்செறிப்பு உற்றுள்ள தலைவி நின் வரைவினை எதிர்நோக்கி ஒடுங்கி இருக்கின்றாள் என்பதும், தோழி உணர்த்தக் கருதிய உள்ளுறைகள் ஆகும்.

4) இச்செய்யுளுள் 'கொடியோர்க் குறுகும்.... அடுக்கத்து' என்பது உள்ளுறை உவமம் ஆகும்'.

என்பது பாலசுந்தரத்தின் விளக்க வாசகம். இது கோட்பாட்டு நிலையிலும் பொருள் விளக்க நிலையிலும் விவாதத்துக்கு உரியது. அவர் கூறிய மூன்று விளக்கங்களும் விவாதத்துக்கு உரியதாக இருந்தாலும் அவைகளை உள்ளுறையாகக் கொள்ளமுடியாது. ஏனென்றால் அவை கருப்பொருள் அடிப்படையில் கொள்ளப்படவில்லை. உரிப்பொருள் அடிப்படையில் கொள்ளப்பட்டுள்ளதால் அவை பொருள் எச்சம் என்றோ அல்லது தொனிப் பொருள் என்றோ பெயர் பெறும். இருந்தாலும் பாட்டின் திரள் பொருளைப் பார்ப்போம்.

(பொருள்) :

1) உன் மலையில் இருக்கும் சந்தன மரத்தின் சந்தனம் பூசிய மார்பனே!

2) பக்கமலையில் உள்ள பிற மலர்களின் மணத்திலிருந்து வேறுபட்ட வாசனை உடைய வேங்கையின் புது மலர்களைத் தொடுத்து மாலையாக அணிந்திருக்கிறாய்.

3) சுட்டு எரித்துத் திருத்திய நிலத்தில் விளைந்த தினைப்புனத்தில் உன்னுடைய (காதல்) துன்பத்தைக் கூறுவதற்குத் தினமும் வருகிறாய்.

4) ஆறலைக் கள்வர் நிறைந்திருக்கும் மலையில் குறுகிய வழியில் இருக்கும் அருவியின் ஒலி விட்டுவிட்டுக் கேட்கும். அந்த அருவி விழும் இடம் அச்சம் தரும் சிறுபுதர்களை உடையது.

5) இப்புதர்களில் மந்தியின் பசியைப் போக்குவதற்கு அதன் தந்தையான கடுவன் பலாப்பழத்தின் சுளையைத் தோண்டினாலும், பெருநோய் போலத் துன்பம் செய்யும்.

6) குளிர்ந்த பக்க மலைகளில் வாழும் தெய்வ மகளிர் வாழும் மாங்காடு என்னும் ஊர் அதிகக் காப்பு உடையது.

7) எம் தலைவியின் தந்தை மனையும் மாங்காடு போன்ற காப்பு உடையது.

8) அப்படியிருக்கவும் நாங்கள் தனித்து இருப்பதைப் பார்த்து எங்கள் பெருமையை உணராமல் எளியவராக எண்ணுகிறாய்).

பாடல் முழுவதும் உரிப்பொருளாகவே அமைந்துள்ளது. அதாவது இங்குள்ள கருப்பொருள் வருணனை (9–15 அடிகள்) பாட்டின் மையக் கருத்தின் பகுதியாக அமைந்துள்ளது என்பது உணரத்தகுந்தது. அதனால் உள்ளுறை உவமம் அமைந்ததாகக் கொள்ளமுடியாது என்பது சுட்டிக்காட்டத் தகுந்தது.

முதல் ஐந்து அடிகளில் முதல் ¾ அடி தலைவி வேண்டுகோள். அதாவது சென்று வா. உன் உள்ளம் சிறப்பதாக என்று கூறுவது . அடுத்த 3¼ அடிகள் அவனுடைய உருவத்தோற்றம், மற்றும் அவன் அழகை வருணிப்பவை. கடைசி அடி (5வது அடி) அவர்கள் சந்தித்த இடம். ஆனால் கடைசி 4¼ அடிகளையும் தலைவன் வருணனையின் பகுதியாகப் பாலசுந்தரம் கொண்டது பொருந்தாது. ஏனெனில் 5வது அடி, அவர்கள் சந்தித்த தினைப்புனம் பற்றிய வருணனை என்பதால் அது தலைவிக்கு உரியதாகக் கருதப்படவேண்டும். இருந்தாலும் முதலில் 'சென்மதி சிறக்க நின் உள்ளம்' என்று கூறியதால் அடுத்து வரும் 4¼ அடிகளையும் தலைவன் சிறப்பை வருணித்ததில் உள்ளுறை கொண்டதும் பொருந்தாது. உண்மையில் அது 'அந்தீங் கிளவித் தந்தைக் காப்பே' என்ற பாட்டின் கடைசி அடியோடு பொருள் தொடர்பு உடையது. தனக்கு முன்னால் இருக்கும் தலைவனிடம் அவன் செய்ய வேண்டிய காரியத்தைச் சொல்லி, அதற்கான காரணத்தை அடுத்துக் கூறுகிற கருத்தாடல் உத்தி. 'சிறக்க நின் உள்ளம்' என்று கூறியதன் மூலம் வரைவு கடாதல் மறைமுகமாகக் கூறப்பட்டிருக்கிறது என்பது உண்மையே. அதாவது உள்ளத்தில் சிறந்த எண்ணம் உண்டாவதாக என்பது நேர்ப்பொருள். அது இங்குப் பொருண்மையியல் நோக்கால் மேனாலைச் சொல்லாய் (Superordinate term) வரைவுகடாதல் என்ற உள்சொல்லை (Hyponym) உணர்த்துகிறது என்று பொருள். அதாவது வரைவு கடாதல் என்பது ஒரு உள்சொல் அதாவது ஒரு வகையில் சிறப்பு.

அதற்காகத் தலைவன் பற்றிய வருணனையில் அதாவது அவன் தோற்றம் பற்றிய வருணனையிலும் அவன் வரும் இடம் பற்றிய வருணனையிலும் வரும் செய்திகளால் உள்ளுறை இருப்பதாக விளக்குவது பொருள் நோக்கிலும் தருக்க ரீதியாலும் பொருந்தாது.

தலைவன் பற்றிய வருணனையில் முதல் கருத்தில் 'நின் மலை ஆரம்' என்பது அவன் நாட்டில் சந்தன மரம் உள்ளது என்பதால் வளம் மிகுந்தது என்பதைப் புலப்படுத்துகிறது. '(ஆரம்) நீவிய' (சந்தனம் பூசிய) என்பது அவன் அழகு உணர்வின் வெளிப்பாடு. 'அம் பகட்டு மார்பினை' என்பது அவன் உடல் அழகின் புலப்பாடு. சந்தனம் பூசுதல் ('ஆரம் நீவிய') மங்கல நிகழ்ச்சிக்கு உரியது என்பதால் 'தலைவியை வரைந்து எய்தி அவள் நலத்தினைத் துய்த்தல் நின் தலைமைக்குத் தக்கது' என்பதைப் பாலசுந்தரம் திருமணத்தின் குறியீடாகக் கொண்டு அவர் வரைவு கடாதலோடு அவள் நலத்தினைத் துய்த்தல் என்று பொருள் கொள்வது தொடர்பு இல்லாமல் வருவித்துப் பொருள் கொண்டுள்ளதாக அமைவதால் பொருந்தாது. தொடர்களில் எச்சம் அல்லது தொனி புதைந்துள்ளது என்பதற்காக நாம் நினைத்த பொருளை ஏற்ற முடியாது. தருக்க ரீதியான தொடர்பு இருக்க வேண்டும்.

அடுத்த கருத்தில் அவன் தேர்ந்தெடுத்த வேங்கைப் பூவும் அந்த மாலை வடிவ வடிவமும் ('உருவக் கண்ணி') அவன் அழகு உணர்வின் வெளிப்பாடே. பொதுவாக வேங்கைப் பூ பூப்பது திருமணக் காலம் (season) என்பதன் வெளிப்பாடாகச் சங்க காலத்தில் கொள்ளப்பட்டது (பார்க்க அகம். 2). எனவே தலைவன் வேங்கைப்பூ மாலை அணிந்திருப்பது திருமணத்தை நினைவூட்டுவது என்பது குறியீடே. அதனால் 'நொதுமலர் வரைவு வேண்டி வருதல் கூடுமாதலின் நீ அவரின் முற்பட்டு நின் தமரை வரைவு வேண்டி உய்த்தல் தகவாகும்' என்பதும் தொடர்பு அற்றது. இருந்தாலும் அது பொருண்மையியல் நோக்கில் சொல் எச்சமே தவிர உள்ளுறை அல்ல. அப்படி வருணித்ததன் மூலம் தோழி தன் அழகுணர்வைப் புலப்படுத்திக் காதலை வெளிப்படுத்துகிறாளே தவிர அதை வரைவு கடாவுதலாகக் கொள்ளமுடியாது.

'புனத்தை எரியூட்டிப் பண்படுத்தி ஏனல் விளைவு செய்யும் இயல்பானது ஒரு செயலை 'எரிதின் கொல்லை இறைஞ்சிய ஏனல்' எனச் சிறப்பித்தலும் வலிந்து கூறப்பட்டன' என்பதும் பொருந்தாது. மேலும் அது தலைவியும் தோழியும் தலைவனைச் சந்தித்த இடம். அதாவது தலைவி தினைப் புனம்

காக்க வந்திருக்கிறாள் என்பது பொருள். எனவே அந்தக் கொல்லை தலைவியின் தந்தைக்கு உரியதாகவே கருதப்படவேண்டும். எனவே 'எரிதின் கொல்லை இறைஞ்சிய' என்றது தந்தை உழைப்பான் வெளிப்பாடு. அப்படி உழைத்ததால் தான் செல்வந்தன் ஆகி வீட்டுக்குக் காவல் வைக்கும் நிலை ஏற்பட்டது.

அடுத்த 2¾ அடி ('எவ்வம் கண்ணிய... ஆகுவை') என்பது தலைவன் செயலைத் தோழி கூறுவது: அதாவது தலைவன் தன்னுடைய துன்பத்தைக் (காதலை) கூறிக்கொண்டு தினமும் தினைப் புனத்துக்கு வருகிறாய் ('எவ்வம் கூறிய வைகலும் வருவோய்'). இப்போது பழங்கள் நிறைந்திருக்கும் மலைச் சாரலில் ('கனிமுதிர் அடுக்கத்து') நாங்கள் தனியாக இருக்கிறோம் ('தனிமை காண்டலின்) என்பதால் எங்களை எளியவராகக் கருதாதே ('எண்மை செய்தனை ஆகுவை') என்று சொன்னதோடு தன்னுடைய தந்தை வீட்டைப் பற்றியும் தொடர்ந்து கூறுகிறாள் (9 முதல் 17 அடி). அதில் ஒரு உவமை உள்ளது. அந்த உவமையின் வருணனையாகக் 'கொடியோர் குறுகும்... அடுக்கத்து (9 முதல் 14 அடி வரை) கருப்பொருள் வருணனையாகவும் (9 முதல் 13 அடிகள்) முதல் பொருள் (இடம்) வருணனையாகவும் 14வது அடி) அமைந்து அது 'மாங்காடு அற்றே' என்று உள்ளதால் ஏனை உவமமே தவிர உள்ளுறை உவமம் அல்ல. அது இறைச்சியாகக் கொள்ள வாய்ப்பு இருப்பது பின்னால் விளக்கப்படும். அதனால் கோட்பாட்டு நிலையில் உள்ளுறையாகக் கருத முடியாது என்பது ஒன்று. மற்றொன்று உள்ளுறையாகக் கருதினால் விளக்கம் என்ன? அருவி, சிறு புதர்கள், மந்தி, அதன் தந்தை, பலாப்பழம், அதன் சுளை, சுளைகளைத் தந்தைக் குரங்கு தோண்டுதல் போன்றவைகளை உரிப் பொருள் நிகழ்வுகளாக மாற்ற முடியாது. தந்தைக் குரங்கு, குட்டிக்குப் பலாச் சுளை கொடுக்கப் பழத்தைக் கிழாக்க முயலுதல் என்பவைகளை இறைச்சியாகத் தந்தை, மகளின் (தலைவியின்) அன்பின் வெளிப்பாடாக வேண்டுமானால் கொள்ளலாம். அல்லது தெய்வம் வாழும் மாங்காடு என்ற ஊரின் வருணனையாகவே கொள்ளவேண்டும். அது தந்தையின் காப்பின் வலிமையை உணர்த்த உவமையாகப் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது என்று மட்டும் கொள்ளவேண்டும்.

கடைசி 2¼ 'தந்தை காப்பு' பற்றியது. அங்கு அமைந்துள்ள அடை கூடத் தலைவியின் வருணனையாக ('துகள் அறக் கொந்தோடு உதிர்ந்த கதுப்பின் அந்தீம் கிளவி' – உதிர்ந்த பூக்களோடு கூடிய கூந்தல், இனிய

பேச்சு) அமைந்துள்ளது தந்தை, மகள்மேல் வைத்திருக்கும் பாசத்தின் புலப்பாடு. எனவே நாங்கள் தனியாக இருக்கிறோம் என்பதால் எங்களை எளியவராகக் கருதாதே ('எண்மை செய்தனை ஆகுவை'). எங்கள் தந்தை வீடு, தெய்வம் வாழும் மாங்காடு என்ற ஊர் போலக் காப்பு உடையது என்று கூறுவதன் மூலம், தன் சமூக நிலையையும் – பொருளாதார நிலையால் உயர்ந்த நிலையையும் காப்பு மிகுந்தது என்று தந்தையின் விழிப்புணர்வையும் உவமையால் தோழி புலப்படுத்திவிடுகிறாள். அதனால் தலைவன் விழிப்புடன் இருக்கவேண்டும் என்று குறிப்பாகச் சொல்வதாகவும் கொள்ளலாம். அவைகளை எல்லாம் சொல்லிவிட்டே 'சென்மதி சிறக்க நின் உள்ளம்' என்று கடைசியாகக் கூறியிருக்கவேண்டும். ஆனால் பாட்டின் முதலில் வந்துள்ளது எதிர்பார்ப்பு உண்டாக்குதல் (Suspense) என்ற கருத்தாடல் உத்தி. தருக்க ரீதியில் காரியத்தை முதலில் கூறி அதற்கான காரணத்தைப் பின்னால் கூறுவது. 'சென்மதி' என்று கூறி (புறப்பட்டு போ) என்று கூறியதோடு 'சிறக்க நின் உள்ளம்' என்று நேரடியாகவே அவனிடம் கூறியதில் தான் பொருள் எச்சம் அல்லது தொனி அடங்கியுள்ளது. மனதில் சிறந்த எண்ணம் தோன்றட்டும் என்றால் அது திருமணம் பற்றியும் அது நடக்க வேண்டிய முறை பற்றியும் என்று தலைவன் புரிந்துகொள்ளவேண்டும் என்பதே பொருள் எச்சம். சிறக்க என்பது பண்பு ஆகுபெயராய்த் திருமணத்தையும் அதற்கான வழிமுறைகளையும் குறிப்பது. அடுத்த நிலையால் தந்தையிடம் வரைவுகடாவச் சொல்கிறாள் என்று வேண்டுமானால் கொள்ளலாம். 'சிறக்க நின் உள்ளம்' (=உள்ளம் சிறப்பது -> திருமணம் செய்து செய்து கொள்ளும் எண்ணம் -> அதற்கான வழி முறைகளை எண்ணுவது = வரைவு கடாதல் என்ற முறையில் பொருள் எச்சம் ஆகுமே தவிர உள்ளுறை ஆகாது.

4.4. கருப்பொருள் மூலம் உணர்வைச் சிறப்பிப்பது

'ஒன்றைச் சிறப்பிப்பதன்மூலம் வேறு ஒரு பொருளை வேறு ஒரு பொருள் புலப்படுமாயின் அது சிறப்பு உள்ளுறை என்பதே நன்று' என்பது முத்துச்சாமியின் (1994:72) கருத்து. இது பொருள் எச்சமோ அல்லது தொனியோ ஆகுமே தவிர உள்ளுறை ஆகாது. ஆனாலும் அவர் கருப்பொருள் உள்ளுறை உவமையாக அமைந்த பாடல்களைச் சினச் சிறப்பு, பேதைமைச் சிறப்பு, நிம்பிரிச் சிறப்பு ஆகிய மூன்று வகைக்கும் உதாரணச் செய்யுள்களாகக் கொடுத்தது சிறப்பானது; ஆனால் அவருடைய விளக்கம் விவாதத்துக்கு உரியது.

சினச் சிறப்பு

அணிற் பல்லன்ன கொங்குமுதிர் முண்டகத்து
மணிக்கேழ் அன்ன மாநீர்ச் சேர்ப்ப
இம்மை மாறி மறுமை ஆயினும்
நீஆ கியர்என் கணவனை
யானா கியர்நின் நெஞ்சு நேர்பவளே (குறு. 49.)

'அணிற் பல்லினைப் போன்ற முள்ளினை உடைய தேன் விளையும் கழி முள்ளிச் செடி வளர்ந்துள்ள மாணிக்கம் போன்ற நிறத்தை உடைய கடற்கரைத் தலைவன் என்பது உள்ளுறை. தலைவன் முள்ளினைப் போல் துன்புறுத்தும் பரத்தமை ஒழுக்கமும், தன்னிடம் அன்பு செய்யும் தேன் போன்ற நற்குணமும் உடையவன் என்பது தலைவி விளக்க விரும்பும் கருத்து. இதன்வழி முள்ளினைப் போல் துன்புறுத்தும் பரத்தையர் உறவான தீய பழக்கமும், தேன் போன்ற நற்குணமும் வாய்ந்தவன் தலைவன் என்பதைத் தலைவி குறிப்பித்தாள். தலைவன் பரத்தமை ஒழுக்கத்தால் ஏற்பட்ட சினத்தின் உச்சத்தில் அடுத்த பிறவியிலேனும் அவன் மனதிற்குப் பிடித்தவனாக ஆக மாட்டானா என்ற தன் ஏக்கத்தை வெளிப்படுத்தினாள். தலைவியின் சினத்தைச் சிறப்பிப்பதன் மூலம் அவள் காதல் ஆழத்தைப் புலப்படுத்தி யுள்ளதால், இஃது உள்ளுறைச் சினச் சிறப்பு ஆகும்'

என்பது முத்துச்சாமியின் விளக்க வாசகம். அவர் விளக்கப்படி, கருப்பொருளை உள்ளுறை உவம மூலமாகத் தலைவன் பரத்தைமையைத் தலைவி அறிந்து, சினம் கொண்டு, அந்தச் சினத்தை உரிப்பொருள் கருத்து மூலம் வெளிப்படுத்துகிறாள் என்று ஆகிறது. உண்மையில் உரிப்பொருள் வெளிப்படையாகவும், கருப்பொருள் மறைமுகமாகவும் கருத்தைத் தெரிவிக்கிறது என்றே கொள்ளவேண்டும். ஏனென்றால் கருத்தாடல் நோக்கில் நேரடியாக அல்லது வெளிப்படையாகக் கூறிய கருத்திலிருந்தே மறைமுகமான கருத்துக்குச் செல்ல வேண்டும். ஒருவர் பேச்சைக் கேட்டதும் கேட்பவர் புரிந்துகொள்வது நேரடிப் பொருளே. பின்னர் யோசித்துப் பார்த்தால்தான் குறிப்பு – உள்ளுறைப் பொருள்புரியும். 'அடுத்த பிறவியிலேனும் அவன் மனதிற்குப் பிடித்தவனாக

ஆக மாட்டானா' என்று அவர் கூறியதே பாட்டில் இல்லாதது. அது எச்சமாக உணர்ந்துகொண்ட பெருளே ஆகும். எனவே உரிப்பொருளிலிலேயே எச்சம் இருப்பது வெளிப்படை.

இங்கு முதல் 2 அடி கருப்பொருள் வருணனை. அதில் உள்ளுறை உவமம் பொதிந்துள்ளது. அடுத்த 3 அடி உரிப்பொருள். உரிப்பொருள் வருணனையிலேயே எச்சம் அமைந்துள்ளது.

தலைவி அடுத்த பிறவியிலாவது தலைவனே கணவனாகவும் தலைவி அவனால் விரும்பப்படுபவளாகவும் ('நெஞ்சு நேர்பவள்') கூறுவதன் அர்த்தம் என்ன? அவன் இந்தப் பிறவியால் கணவனாக மட்டும் இருக்கிறான். நெஞ்சு நேர்பவனாக இல்லை. அவன் மனதில் வேறு யாரோ இருக்கிறார்கள் என்ற கருத்து எதிர்மறையாக – சொல்லெச்சமாகத் தலைவன்பரத்தைமையைப் புலப்படுத்துகிறது என்று பொருள். 'யானா கியர்நின் நெஞ்சு நேர்பவளே'–> இந்தப் பிறவியில் தலைவன் நெஞ்சு நேரவில்லை (எதிர்மறை எச்சம்) –> இந்தப் பிறவியில் பரத்தையைத் தலைவன் அதிகம் விரும்புகிறான் (பொருள் எச்சம்). எனவே மறுமையிலாவது 'யானா கியர்நின் நெஞ்சு நேர்பவளே' என்ற விருப்பத்தைத் தெரிவிக்கிறாள். மேலும் இந்தப் பிறவியில் அவனைத் திருத்த முடியாது என்ற அவள் எண்ணமும் புலனாகிறது. அது சினம் இல்லை; வேண்டுதல். அதற்கு ஏற்ப இங்குள்ள வினைமுற்று ('ஆகியர்') வியங்கோள் விகுதியையே (–இயர்) பெற்றுள்ளது. இங்கு முக்கியமாகக் கவனிக்க வேண்டியது உரிப்பொருளிலேயே சொல் எச்சம் மூலம் பரத்தைமை புலப்படுத்தப்பட்டு, அதை வெளிப்படுத்தும் முறையில் சினம் அமையாமல், வேண்டுதல் – அமைதி உணர்வே புலப்படுத்தப்பட்டிருக்கிறது என்பது.

மேலும், நீ / யான், கணவன்/ நெஞ்சு நேர்பவள் என்ற வேறுபாடும், பின்னதின் சீரமைப்பும் மாறுபாடும் கவனிக்கத்தகுந்தவை. கணவன் என்பது உறவுப் பெயர். அது பரஸ்பரப் பொருள் (Reciprocal meaning) உடையது. நீ கணவன் என்றால் யான் மனைவி என்று பொருள் தொக்கி நிற்கிறது. இந்தச் சமூக உறவு, உடலியல் சார்ந்தது. 'நெஞ்சு நேர்பவள்' உளவியல் சார்ந்தது. அதுவே முக்கியம். எனவே அதிக இடமும் காலமும் பெற்றுள்ளது.

இலக்கிய மரபு, சமூக மரபு ஆகியவைகளால், தலைவன் பரத்தமை பழக்கம் உடையவன் என்பதை உணர்ந்து கொள்கிறோம். அவரே, கருப் பொருள் மூலம் உள்ளுறை உவமமாகத் தலைவனின் இரட்டைப் பண்பை

'அணில் பல்' (கூர்மையான பற்கள்) = தீயபழக்கம், 'கொங்கு', = தேன்) = நல்ல பண்பு என்று கூறுவது உரிப்பொருளில் சொன்னதைக் கருப்பொருளில் உறுதிப படுத்தியதாக அமையும். கூடுதலாக உள்ள 'மணிக்கேழ் அன்ன நீர்'= மாணிக்கம் போன்ற நீர் என்பது எதைக் குறிக்கிறது. தலைவன் மாணிக்கம் போன்ற நிறம் உடையவன், அழகன். எனவே முண்டகம் (ஒரு செடி = தலைவன்) அந்த முண்டகம் அணிற் பல்லினையும் தேனையும் (கொங்கு) மணி கேழ் அன்ன நிறத்தையும் (மாணிக்கம் போன்ற நிறம்) பெற்று மாறுபட்ட பண்பு உடையதுபோலத் தலைவன் பரத்தைமைப் பழக்கமும் (அணிற் பல்), தலைவியிடம் அன்பும் (கொங்கு), நல்ல நிறமும் (மணிக் கேழ்) அழகும் உடையவன். அதனால்தான் இந்தப் பிறவியில் அவன் அன்புக்குப் பாத்திரமாகா விட்டாலும் அடுத்த பிறவியில் அவன் அன்புக்குப் பாத்திரமாக வேண்டும் என்று வேண்டுகிறாள்.

இங்கு உரிப்பொருள் தலைவன் தலைவியிடம் அன்பு இல்லாமையை மட்டுமே குறிப்பிட, கருப்பொருள் அவனிடம் கெட்ட பண்பும், நல்ல பண்பும், அழகும் இருப்பதைச் சுட்டுகிறது. தலைவனின் கூடுதல் பண்பைக் கருப்பொருள் உள்ளுறை உவமம் மூலம் சுட்டுவதால் சிறப்பு உள்ளுறை என்று கொள்ளலாம் என்று தோன்றுகிறது.

'நெஞ்சு நேர்பவள்' என்பதை வெறும் நேர்ப்பொருளில் கொண்டால் உரிப்பொருள் காரியமாகவும் கருப்பொருள் காரணமாகவும் அமையும். அதாவது பேசுபவர் கருத்து முற்றுப்பெறக் கருப்பொருள் துணையாக இருப்பதால் உடனுறை உள்ளுறை உவமமும் ஆகக் கருதலாம்.

நிம்பிரிச் சிறப்பு

'பழனப் பல்மீன் அருந்த நாரை
கழனி மருதின் சென்னிச் சேக்கும்
மாநீர்ப் பொய்கை யாணர் ஊர
தூயர் நறியர் நின்பெண்டிர்
பேஎய் அனையம் யாம்சேய் பயந்தனமே' (ஐங். 70)

'i. பரத்தையரோடு பொழுதுபோக்கி நெடிது துய்த்து வந்த தலைமகனோடு தலைமகள் புலந்து சொல்லியது (துறைக் குறிப்பு).

ii. "மருத மரத்தின் கிளையில் பல மீன்கள் அருந்த நாரை தங்கியிருக்கும் ஊரனே! உன் பரத்தையர்கள் தூய்மை

> யானவர்கள்; மணம் மிகுந்தவர்கள். பிள்ளை பெற்ற நாங்கள் உனக்குப் பேய் போன்றவர்கள்'' எனத் தலைவி பரத்தையரோடு பொழுதுபோக்கி மகிழ்ந்த தலைமகனைக் கண்டு, புலந்து கூறுகின்றாள்.
>
> iii. பரத்தையர் மீது பொறாமை கொண்டு தலைவி கூறியிருப்பினும் தலைவன் மீது கொண்ட காதல் அதன் வழிச் சிறப்பிக்கப் படுவதால் இஃது உள்ளுறை நிம்பிரிச் சிறப்பு எனப் பெறும்''. (விவாதத்தால் குறிப்பிடுவதற்கு எண் கொடுக்கப் பட்டுள்ளது).

என்பது முத்துச்சாமி விளக்கம். இங்கு முதல் கருத்து பாட்டின் பிற்குறிப்பு. இங்குப் 'புலந்து' (கூறினாள்) என்பது ஊடல் கொண்டு சிறிது கோபமாகக் கூறினாள் என்ற தொடரைக் கூற்றாக மாற்றுகிறது. அது சரியானதே. அதை ஒட்டி ஆசாரியர் இரண்டாவது கருத்தில் 'நின் பெண்டிர்' என்பதைப் பரத்தையர் என்று அடையாளம் காட்டியதும் சரியானதே. ஆனால் அதை ஒட்டி மூன்றாவது கருத்தில் 'பரத்தையர் மீது பொறாமை கொண்டு' (கூறினாள்) என்பது விவாதத்துக்கு உரியது. மேல் பாட்டில் கருப்பொருள் வருணனை மூலம் 'தலைவி விளக்க விரும்பும் கருத்தை' விளக்கியது போல இங்கு ஒன்றும் குறிப்பிடாமல், முடிவுரையாகப் 'பரத்தையர் மீது பொறாமை கொண்டு கூறியிருப்பினும் தலைவன் மீது கொண்ட காதல் அதன் வழிச் சிறப்பிக்கப் படுவதால் இஃது உள்ளுறை நிம்பிரிச் சிறப்பு' என்பதும் விவாதத்துக்கு உரியது.

இது தலைவி தலைவனிடம் பேசுவது. முதல் 3 அடி கருப்பொருள். உள்ளுறை உவமமாகக் கருதத்தகுந்தது. கடைசி 2 அடி உரிப்பொருள். அங்கும் முதல் அடி (3வது அடி) பரத்தை பற்றியது. கடைசி அடி தலைவி பற்றியது. தலைவி பரத்தையைப் புகழ்ந்து தன்னை இகழ்ந்து கூறினாள் என்று பொதுமைப்படுத்தலாம். பரத்தையரை 'நான் பெண்டிர்' என்றும், தன்னை 'யாம்' என்றும் கூறியதும் கவனிக்கத்தகுந்தது. தலைவியும் பெண் தானே. எனவே 'நின் பெண்டிர்' என்றது உனது பெண்கள் என்று பொருள் மட்டும் உணர்த்தாமல் உனக்கே உரிய பெண்கள் அதாவது நீ பெண்ணாக அனுபவிப்பதற்கு உரியவர்கள் = மனைவி நிலைக்கு உரியவர்கள் என்று பொருள். 'பெண்டிர்' என்பது 'நின்' என்ற சூழலால் மனைவி நிலைக்கு

உரியவர்கள்=பரத்தையர் என்று பொருள்படுகிறது. இதைக் 'கருதி வேறினை நோக்கும் வாச்சியத் தொனி' எனலாம். தலைவனை 'நின்' என்று ஒருமையால் குறிப்பிட்டுத் தன்னை 'யாம்' என்று பன்மையாலும், வினைமுற்றுகளில் பன்மை விகுதியாலும் – சிறப்பு ஒருமையால் (–அம்) குறிப்பிட்டது ஒரு விதத் தன்னம்பிக்கை இருப்பதைப் புலப்படுத்துகிறது.

தலைவி தன்னைப் 'பேய் அனையம்' என்று கூறக் காரணம் '(யாம்) சேய் பயந்தனமே' என்பதே. குழந்தைப் பேற்றினால் தலைவிக்கு ஓரளவு அழகு குறைந்து போய்விட்டது. தலைவன் பரத்தைமைக்கு அது ஒரு காரணம். குழந்தைப் பேற்றினால் அழகு குலைவதைக் கீழ்க்காணும் நற்றிணை அடிகளும் (380) விளக்குகின்றன.

'நெய்யும் குய்யும் ஆடி **மையொடு**
மாசு பட்டன்றே கலிங்கமும் தோளும்
திதலை மென்முலைத் தீம்பால் பிலிற்ற
புதல்வற் புல்லிப் புனிறு நாறும்மே'

(பொருள்: எனது ஆடை நெய்யும் நறுமணப் புகையும் கலந்து மையும் இழுகி அழுக்கு படிந்துள்ளது. முலையில் பால் பெருகுதலாலே அந்தப் பால் சுரப்ப மகனை அணைத்துக்கொண்ட தோளும், அண்மையில் பேறு காலம் ஆனதால் உடலும் முடை நாற்றம் வீசும்)

அதற்காகப் 'பேய் அனையம்' (போன்றவர்கள்) என்று தலைவி தன்னை மிகவும் இகழ்ந்து தாழ்த்திக் கூறுவது மிகையே. அது தலைவன் அதிகமாக வெறுக்கிறான் என்பதன் எதிர்வினையாகவும் கொள்ளலாம்.

மாறாகப் பரத்தையரைத் 'தூயர், நறியர்' என்றும் கூறியிருப்பது தலைவனுடைய மனப்பாங்கைப் பிரதிபலிப்பதாகக் கருதலாம். பரத்தையரை அப்படி கூப்பிடக் காரணம் உண்டு. அது சமூக மனப்பாங்கைப் பிரதிபலிக்கிறது. குழந்தைப்பேறு சமயத்தில் பெண்கள் தமிழ்ச் சமூகத்தில் தீட்டு உடையவர்களாகக் கருதப்படுவார்கள். பரத்தையர்கள் குழந்தைப்பேறு இல்லாதவர்களாகவே சித்திரிக்கப்படுகிறார்கள். எனவே 'தூயர்' என்பது பரத்தையர்கள் குழந்தைப்பேறு இல்லாதவர்கள் என்பதை உணர்த்துவதாகக்

கொள்ளலாம். 'நறியர்' என்பது பரத்தையர்கள் அலங்காரம் செய்து கொள்பவர்கள் என்பதைப் புலப்படுத்துகிறது. குடும்பப் பெண்களைப் பொறுத்தவரையில், அவர்கள் குழந்தைப்பேற்றுக்குப் பிறகு ஆடை அலங்காரத்தில் ஆர்வம் காட்டமாட்டார்கள். எனவே பரத்தையர் நோக்கில் தலைவி தூயரும் நறியரும் அல்லள். தலைவி நோக்கில் பரத்தையர் குழந்தைப் பேறு இல்லாதவர் என்று எதிர்மறையாக எச்சப்பொருள் கொள்வதில் தவறு இல்லை. எப்படியானாலும் உரிப்பொருளில் தலைவன் பரத்தைமை நேரடியாகச் சுட்டப்பட்டுள்ளது என்பது தெளிவாக உள்ளது. உண்மையில் உரிப்பொருள் நையாண்டியாகவே (Irony) அமைந்துள்ளது.

கருப்பொருளைப் பொறுத்த வரையில் நாரை வயல் பக்கமுள்ள மருத மரக் கிளை உச்சியில் குளத்தில் உள்ள பல மீன்களைத் தின்பதற்குத் தங்கியிருக்கும் ஊரன் என்பதால் நாரை = தலைவன், மீன் = பரத்தை, பல் மீன் = பரத்தையர்கள் (நின் பெண்டிர்) என்பது உள்ளுறை உவமம் என்பது தெளிவு. கழனி மருதம் (வயல் பக்கத்தில் உள்ள மருதமரம்)= மருத நிலத்தில் தலைவன் வீடு, பழனம் = பரத்தையர் சேரி. அங்கு வாழும் பல பரத்தையர் களுடன் தலைவன் தொடர்பு கொண்டிருக்கிறான் என்று பொருள். உரிப் பொருளிலும் தலைவன் பல பரத்தையருடன் ('நின் பெண்டிர்') என்று குறிப்பிட்டதற்கு ஏற்பக் கருப்பொருளிலும் பல பரத்தையரை ('பல் மீன்') விரும்புபவன் என்று உள்ளுறை உவமம் கூறுவதால் ஒப்பு உவமை உள்ளுறை உவமம் என்று கொள்வதே பொருந்தும். பாட்டின் மெய்ப்பாடு நிம்பிரி (பொறாமை) அல்ல, ஒரு வகையில் சினமே. பொறாமை என்றால் தலைவி, பரத்தையரிடம் பேசுவதாக அமைந்திருக்க வேண்டும் என்பதோடு தன் அழகு குறைவதற்குக் காரணமான குழந்தைப்பேற்றுக்கு வருத்தப்படுகிறாள் என்றும் ஆகிவிடும்.

தலைவனிடம் தன்னைத் தாழ்த்தியும் பரத்தையரை உயர்த்தியும் பேசுவதால் இளிவு காரணமாகத் தோன்றிய அவல மெய்ப்பாடு (அழுகை, தொல் மெய்ப்பாடு[5] என்று கருதத் தோன்றுகிறது. ஆனால் தன்னைச் சிறப்பு ஒருமையால் சுட்டியது சுய கவுரவம் உடையவள் என்பதைப் புலப்படுத்துகிறது. மேலும் பரத்தையர் பற்றி 3 சீர், தலைவி பற்றி 4 சீர். அதுவும் பிற நாலு சீர் அடிகளை விடவும் இடம் நிரப்பியிருப்பது, அவளுக்கு முக்கியத்துவம் இருக்கிறது என்பதை 'யாப்பு'ப் புலப்படுத்துகிறது.

முத்துச்சாமி (1994: 72) பேதைமைச் சிறப்பு உள்ளுறைக்கும் உதாரணமாகக் காட்டியுள்ள குறுந்தொகை 236ஆம் பாடலைச் சிவலிங்கனார் (1985: 23) நகை உள்ளுறைக்கு உதாரணமாகக் காட்டியிருப்பதால், அது நகை உள்ளுறை என்ற தலைப்பில் விரிவாக ஆராயப்பட்டிருக்கிறது.

முத்துச்சாமி காட்டிய பாடல்களில் உள்ளுறை உவமம் அமைந்த போதிலும் இரண்டு பாடல்கள் மட்டுமே (குறு. 49, ஐங்குறு. 70) சிறப்பு உள்ளுறையாகக் கருதத் தகுந்தவை. அதுவும் தலைவனின் கூடுதல் பண்பு விளக்கப்பட்டிருக்கிறது என்ற முறையிலே அமைந்துள்ளது.

கந்தசாமி (2005) சிறப்பு உள்ளுறைக்கு எடுத்துக்காட்டிய கலித்தொகை (4 வதுபாடல் 17 முதல் 20 அடி வரை) பாடலைப் பார்ப்போம்.

நுண்ணெழில் மாமைச் சுணங்கணி ஆகம்தங்
கண்ணொடு தொடுத்தென நோக்கியும் அமையார்என்
ஒண்ணுதல் நீவுவர் காதலர் மற்றவர்
எண்ணுவது எவன்கொல் அறியேன் என்னும்

(பொருள் : நுண்ணிய அழகுடைய மாமை எனப்படும் சுணங்கு உள்ள என் முலையைத் தன் கண்ணோடு சேர்த்துப் பார்த்தும் அமையாமல் என்னுடைய நெற்றியையும் தடவிக் கொடுப்பார் காதலர். அதனால் தலைவர் என்ன நினைக்கிறார் என்று அறியேன் என்று தோழியிடம் கூறினாள்).

'இன்பத்தின் கண்ணும் பிறிதோர் பொருள் உண்டு என்பது தோன்று கின்றது' என்பது இளம்பூரணர் விளக்கம். இதன் அடிப்படையில் 'இன்ப நிகழ்வுகள் அத்துடன் நிற்காமல் தலைவன் துன்பம் தரும் பிரிவை உணர்த்துகின்றன. எனவே இந்தக் குறிப்பு உள்ளுறைப் பாகுபாட்டில் சேர்க்கப் படுகிறது' என்பார் கந்தசாமி. அதாவது இளம்பூரணர் 'பிறிதோர் பொருள் உண்டு' என்று பொதுவாகக் கூறியதைத் 'துன்பம் தரும் பிரிவுக் குறிப்பு இருக்கிறது' என்று கந்தசாமி விளக்கியது சிறப்பு. அதாவது ஒரு காரணம் குறிப்பிட்டுக் கூறுவது என்ற முறையில் அமைந்தாலும் அதுவும் ஒரு பொது நிலை விளக்கமே. எப்படியானாலும் இங்குக் கருப்பொருள் எதுவும் இல்லை எனவே உரிப்பொருளாகவே கருதத்தகுந்தது. உரிப்பொருளில் ஊகிக்கும் கருத்து எச்சம் ஆகும், உள்ளுறை ஆகாது. தலைவன் செயல்–நடத்தை

குறிப்பிடப்படுவதால் நடத்தை வழி உணரப்படும் எச்சமாகும். ஒருவர் மற்றொருவரை அதிகம் புகழ்ந்தால் அவரிடம் சில நன்மைகளை எதிர்பார்க்கிறார் என்று பொருள். அப்படி இயல்புக்கு மாறுபட்ட நடத்தைக்குச் சூழலுக்கு ஏற்ற குறிப்புப் பொருள் உண்டு. அது எல்லோரும் உணர்ந்ததே. பாட்டின் தரவே தலைவி, தலைவன் பிரிவை உணர்ந்துள்ளதை நேரடியாகக் குறிப்பிடுகிறது. எனவே அந்த அடிகளும் இங்கு எடுத்துக்காட்டப்படுகின்றன.

கொள்ளும் பொருள்இலர் ஆயினும் வம்பலர்
துள்ளுநர்க் காண்பார் தொடர்ந்து உயிர்வௌவலின்
புள்ளும் வழங்காப் புலம்புகொள் ஆரிடை
வெள்வேல் வலத்திர் பொருள்தரல் வேட்கையின்
உள்ளினிர் என்பது அறிந்தனள் என்தோழி (4 – 8 அடிகள்)

என்று கூறும்போது பொருள் ஈட்டுவதற்காகத் தலைவன் பிரியப் போவதையும், போகும் வழியின் கொடுமையையும் உணர்ந்திருக்கிறாள் என்பதை அவனிடமே கூறுகிறாள் என்பது தெளிவாக உள்ளது. மேலும் சுரிதகத்தில்

கழிபெரு நல்கல்ஒன்று உடைத்தென என்தோழி
அழிவொடு கலங்கிய வெவ்வத்தள் ஒருநாள்நீர்
பொழுதிடைப் படநீப்பின் வாழ்வாளோ
ஒழிக இனிப் பெருமநின் பொருட்பிணிச் செலவே

என்று கூறும்போது 'கழிபெரு நல்கல் ஒன்று உடைத்தெனக் கலங்கிய எவ்வத்தள்' என்ற அடிகளே (கழி பெரு நல்கல் = கூடுதலாகத் தலைவன் செய்த இன்புறு செயல்கள், ஒன்று= பிரிவை உடையது, எவ்வத்தள் = மனக் கலக்கத்தோடு வருத்தம் உடையள்) தலைவியும் தலைவனின் மனப் போராட்டத்தை அறிந்ததோடு அதற்கான காரணத்தையும் உணர்ந்து அவளும் வருத்தப்பட்டிருக்கிறாள் என்பதை உணர்த்திவிடுகின்றன. அதாவது கந்தசாமி உள்ளுறையாகக் கருதியது பாட்டிலேயே காணப்படுகிறது.

மேலும் தோழி, தலைவன் ஒரு நாள் பிரிந்தாலும் தலைவி உயிர் வாழ மாட்டாள் என்று கூறியதோடு பொருட் பிணிச் செலவை (பொருள் ஆசையால் மேற்கொள்ளும் பயணம்) இப்போதே ஒழிக என்று கூறுகிறாள்.

தாழிசையைத் தனியாகப் பார்த்தால் தலைவனின் வழக்கத்துக்கு மாறான கூடுதலான காதல் நடத்தை தலைவிக்குச் சந்தேகத்தை ஏற்படுத்திவிடுகிறது.

எனவே 'அவர் உள்ளுவது எவன்கொல் அறியேன்' என்று தலைவியே தோழியிடம் கூறுகிறாள். முன்னுள்ள இரண்டு தாழிசையாலும் ஒத்த கருத்தே அமைந்துள்ளது. பொருள் ஈட்டப் போவதற்கு முன்னரே பொருளுக்கும் காதலுக்கும் இடையே எதைச் செய்வது என்று தலைவன் முடிவுகட்ட முடியாமல் தடுமாறுகிறானா அல்லது தன்னைப் பிரியவேண்டுமே என்று தவிக்கிறானா என்று தலைவியே சந்தேகம் கொள்வதைத் தாழிசைக் கருத்துகள் புலப்படுத்துகின்றன. அதனால் சுரிதகத்தில் தானும் அவனுடைய பிரிவைத் தாங்க முடியாது என்று கூறி 'ஒழிக இனிப் பெரும நின் பொருட்பிணிச் செலவே' என்று கூறுகிறாள். பொருள் ஈட்டப் போகும் தலைவன் மனப்போராட்டத்தைத் தலைவி உணர்ந்ததை இந்தப் பாடல் காட்டுகிறது. பொருள் ஈட்டப் போன பிறகு வழியில் தலைவனுக்கு ஏற்பட்ட போராட்டத்தைக் 'களிறு மாறு பற்றிய தேய்புரிப் பழங்கயிறு போல் நிலையை' என்ற நற்றிணைப் பாடல் (284) காட்டுகிறது. இந்தப் பாட்டில் கருப்பொருளே அமையாததால் உள்ளுறை உவமம் என்ற பேச்சுக்கே இடம் இல்லை. இளம்பூரணரும் அவரை ஒட்டிக் கந்தசாமியும் காட்டிய பாடல் என்பதால் இங்கு விளக்கப்பட்டது.

4.5. சிறப்பு உள்ளுறை

பேராசிரியரும் அவரை ஒட்டித் தமிழண்ணலும் (1986: 48) முத்துச்சாமியும் (1994:69) பிறப்பு உவமப் போலிக்கு உதாரணமாக எடுத்துக்காட்டிய ஐங்குறுநூறு (63) சிறப்பு உள்ளுறையாகக் கருதத் தகுந்ததால் அது இங்கு விளக்கப்படுகிறது.

'பொய்கைப் பள்ளி புலவுநாறு நீர்நாய்
வாளை நாளிரை பெறூஉம் ஊர
எம்நலம் தொலைவ தாயினும்
துன்னலம் பெருமப்பிறர் தோய்ந்த நின்மார்பே'

இங்கு முதல் இரண்டு அடி, கருப்பொருள். கடைசி இரண்டு அடி, உரிப்பொருள். தமிழண்ணல் கருப்பொருளைச் சுட்டிக்காட்டி,

i.) ''பரத்தையர் பிறப்பு இழிந்தமையும் தலைவி பிறப்பு உயர்ந்தமையும் கூறினமையின் இது பிறப்பு உவமப் போலி ஆயிற்று" பேராசிரியரது விளக்கம். பேராசிரியர் பிறப்புப் பற்றிப் பேசுவது

'அவர் காலச்சூழலால் எழுந்த கருத்து' என்று (ப.49) தமிழண்ணல் குறிப்பிட்டு,

ii.) 'தலைமகனின் பண்பை நீர்நாயின் பண்புடன் ஒப்பிடுவது பிறப்புப் பற்றிய உவமை ஆகிறது. இழிந்த இயல்புடைய நீர்நாய்போல் தலைவன் நடந்துகொள்ளுதலால், அங்ஙனம் கூறுதலில் தவறு இன்று என்பதாம். நீர்நாய் வாளை மீனைத் தின்று புலவு நாறினும் மீண்டும் அதனையே புதிது புதிதாகத் தின்ன விரும்புகிறது. தலைவனும் இழிந்த பரத்தையரைத் தீண்டித் தோய்ந்து மீண்டும் அவரையே நாடும் இயல்பினனாய் உள்ளான்.

iii.) எனவேதான் தலைவி, எம் அழகு கெடுவ தாயினும் கெடுக, பிற மகளிரைத் தோய்ந்த மார்பைத் தழுவேம் என வெறுத்துப் பேசுகிறாள்.

iv.) 'பொய்கைப் பள்ளி நீர்நாய் வாளை பெறும் ஊர' என்பதற்கு இவ்வாறு எல்லாம் கருதிப் பொருள் உணராது வெறும் அடைமொழியாகக் கோடலால் இலக்கியப் பயன் எதுவும் இன்று'

என்பது தமிழண்ணல் விளக்கம். (விவாதத்தால் குறிப்பிடுவதற்கு எண் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது).

பேராசிரியர் உயர்திணையில் – மனித குலத்தில் பிறப்பால் பரத்தை இழிந்த குலம், தலைவி உயர்ந்த குலம் என்று கொள்ளத் தமிழண்ணல் கூடுதலாக அஃறிணையில் நீர் வாழ்வனவற்றினும் உயர்வு தாழ்வுக் கற்பித்துள்ளார். நீர்நாய் இழிந்த இயல்புடையது என்று கொண்டு அது வாளை மீனைத் தின்று புலவு நாறினும் மீண்டும் அதனையே புதிது புதிதாகத் தின்ன விரும்புகிறது. தலைவனும் இழிந்த பரத்தையரைத் தீண்டித் தோய்ந்து மீண்டும் அவரையே நாடும் இயல்பினனாய் உள்ளான் என்பது தமிழண்ணல் விளக்கம். முத்துச்சாமி 'இழிந்த பரத்தையர்' 'இழிந்த பண்போடு தலைவன் பரத்தையரைத் துய்த்தல்' என்று விளக்குவதால் பண்பை அடிப்படையாகக் கொண்டுள்ளார் என்பது தெளிவு.

உரிப்பொருளைக் கவனமாகப் பார்த்தால் 'பிறர் தோய்ந்த மார்பு துன்னலம்' என்ற தொடரால் 'பிறர்' என்பது பரத்தையர் பலர் என்று தலைவனின் பரத்தைமையை மட்டுமே நேரடியாகப் பொதுநிலையால் குறிப்பிடுகிறது என்பது தெளிவு. ஆனால் கருப்பொருளில் 'புலவு நாறு நீர் நாய்' என்பதால் நாயின் பொதுப் பண்பே புலவு நாறுதல் என்றும், 'வாளை நாள் இரை பெறும்' என்பதால் நாள்தோறும் வாளை மீனை இரையாகத் தேடுகிறது என்றும் இரண்டு கருத்துகள் அமைந்துள்ளன. அதை உள்ளுறை உவமமாகப் பொருள் கொள்ளும்போது தலைவன் (நீர்நாய்) பரத்தைமைப் பண்பு இயல்பாக ('புலவுநாறு') உடையவன் என்றும் மேலும் அவன் புதுப்புதுப் பரத்தையரை நாடுபவன் ('வாளை நாள் இரை பெறும்') என்ற கருத்தும் பெறப்படுகின்றன. உரிப்பொருளால் 'பிறர் மார்பு தோய்ந்த மார்பு' என்று பொதுவாகத் தலைவன் பரத்தைமையைச் சொல்ல, கருப்பொருளால் உள்ளுறை உவமம் வாயிலாகத் தலைவன் பரத்தைமையைப் பழக்கமாக உடையவன் ('புலவு நாறும் நீர் நாய்') என்றும், மேலும் மேலும் புதிய பரத்தையரைத் தேடுபவன் ('வாளை நாள் இரை பெறும்') என்றும் விளக்குவதால் சிறப்பு உள்ளுறையில் இழிவுச் சிறப்பு என்று கருதலாம்.

உயர்வுச் சிறப்பு

பொதுவாகத் தவறுகளைச் சுட்டவே உள்ளுறை பயன்படுத்தப்படுகிறது என்ற கருத்து பரவலாக நிலவுகிறது. அதற்கு இலக்கியத்திலும் இலக்கணத்திலும் ஆதாரம் இல்லை. ஒரு குறுந்தொகைப் பாடலில் உரிப்பொருளால் தலைவன் உயர்ந்த பண்பைப் பொதுவாகக் (நட்பு) குறிப்பிட்டுவிட்டுக் கருப்பொருளில் அவன் உயர்வான செயல் திறத்தை விளக்குவதில் உயர்வுச் சிறப்பு உள்ளுறை என்று கருதலாம்.

நிலத்தினும் பெரிதே வானினும் உயர்ந்தன்று
நீரினும் ஆரள வின்றே சாரல்
கருங்கோற் குறிஞ்சிப் பூக்கொண்டு
பெருந்தேன் இழைக்கும் நாடனொடு நட்பே **(குறுந். 3)**

இதில் முதல் 1¾ அடியும், கடைசி அடியில் கடைசி ½ அடியும் உரிப்பொருள். எஞ்சியவை கருப்பொருள். உரிப்பொருளில் தலைவனின் நட்பு நிலத்தை விடப்

பெரியது, வானத்தை விட உயர்ந்தது, கடலை விட அளவற்றது என்று உயர்வாகவே குறிப்பிட்டுள்ளாள். அதற்கு ஏற்ப, கருப்பொருள் மலைச்சாரலில் (வண்டு) பன்னிரண்டு ஆண்டுக்கு ஒரு முறை பூக்கும் குறிஞ்சிப் பூக்களிலிருந்து தேன் எடுத்துப் பெரிய கூடு கட்டும் நாட்டை உடையவன் என்று பொருள். இங்கு வண்டு = தலைவன். குறிஞ்சிப் பூ = செய்யும் தொழிலைத் தேர்ந்தெடுத்துச் செய்பவன். பூக்களிலிருந்து தேன் எடுத்துக் கூடு கட்டுதல் = தலைவன் நல்ல முறையில் உழைத்துச் சம்பாதித்து வீடு கட்டுவதைக் குறிக்கும். உரிப்பொருளில் குறிப்பிட்ட நட்பின் (காதலின்) சிறப்புக்கு ஏற்பக் கருப்பொருள் உள்ளுறை உவமமும் அமைந்துள்ளதால் உயர்வுச் சிறப்பு உள்ளுறை எனலாம்.

இழிவுச் சிறப்பு

பலராலும் உள்ளுறைக்கு உதாரணமாகக் காட்டப்படும் அகநானூறு 46ஆம் பாடல் உரிப்பொருளால் பரத்தைமையை நேரடியாகக் குறிப்பிடக் கருப்பொருள் பரத்தைமைக்குத் தலைவன் மேற்கொள்ளும் வழிமுறைகளை விளக்குவதால் இழிவுச் சிறப்பு உள்ளுறையாகக் கருதத்தகுந்தது.

'சேற்றுநிலை முனைஇய செங்கட் காரான்
ஊர்மடி கங்குலின் நோன்தளை பரிந்து
கூர்முள் வேலி கோட்டின் நீக்கி
நீர்முதிர் பழனத்து மீனுடன் இரிய
அந்தூம்பு வள்ளை மயக்கித் தாமரை
வண்டூது பனிமலர் ஆரும் ஊர
யாரை யோநிற் புலக்கேம் வாருற்று
உறையிறந்து ஒளிரும் தாழிரும் கூந்தல்
பிறரும் ஒருத்தியை நம்மனைத் தந்து
வதுவை அயர்ந்தனை என்ப அஃதியாம்
கூறேம் வாழியர் எந்தை செறுநர்
களிறுடை அருஞ்சமம் ததைய நூறும்
ஒளிறுவாள் தானைக் கொற்றச் செழியன்
பிண்ட நெல்லின் அள்ளூர் அன்னஎன்
ஒண்தொடி நெகிழினும் நெகிழ்க
சென்றீ பெருமநின் தகைக்குநர் யாரோ'

தமிழண்ணல் (1985:101 தொ.) இந்தப் பாடலை எடுத்துக்காட்டி விரிவாக விளக்கி உள்ளுறை உவமைப் பாடலாகக் குறிப்பிட்டிருக்கிறார். அதாவது உவம உள்ளுறை என்பதே அவர் கருத்து என்று தோன்றுகிறது. அவருடைய விளக்கத்தைப் பார்ப்போம்.

i. 'வாயில் வேண்டிச் சென்ற தலைமகற்குத் தோழி வாயில் மறுத்தது.

ii. இது சேற்றில் நிற்றலை வெறுத்த எருமை, ஊரார் உறங்கும் இரவில் தனது வலிய கட்டை அவிழ்த்துக்கொண்டு, கூரிய முள் வேலியைத் தன் கொம்பினால் அகற்றிவிட்டு, நீர் மிக்க வயலில் மீன்கள் ஓட, வள்ளைக் கொடியைக் கலக்கிச் சிதைத்துத் தாமரையாகிய வண்டுது பனி மலரைத் தின்னும் ஊரனே! யான் உன்னோடு புலப்பதற்கு என்ன உரிமை இருக்கிறது. நீ யாரோ? யாம் யாரோ? நம்முள் என்ன உறவு இருக்கிறது. இவ்வூரில் உள்ள இளமை மிக்க நீண்ட கூந்தலையுடைய ஒருத்தியை எம் வீட்டில் கூட்டிவந்து மணந்தனை என்பர். அதனை யாம் விரித்து வாய்விட்டுக் கூற விரும்ப வில்லை. பகைவரை வெல்லும் செழியனது அள்ளூரைப் போன்ற எம் வளையல் நெகிழ்ந்து வீழினும் வீழ்க. நீ விரும்பிய இடத்திற்குச் செல்வாயாக தலைவனே இனி நின்னைத் தடுப்பார் யாரும் இலர்.

iii. இப்பாடலின் முன் பகுதியில் தலைவனின் புறத்தொழுக்கம் மறைமுகமாகக் கூறப்பட்டிருக்கிறது. அதனைக் கூற விரும்பவில்லை என்று கூறும் அதே கருத்தினை உள்ளுறையில் வைத்துக் கூறிவிடுகிறாள்'.

iv. பழைய உரையை எடுத்துக் கூறி அதன் அடிப்படையில் விளங்குதற் பொருட்டுக் கீழ்வருமாறு பகுத்தும் பொருத்தியும் காணலாம் என்று அவர் கருத்து அப்படியே கீழே கொடுக்கப்பட்டிருக்கிறது.

1.	எருமை தன் கொட்டிலை நீராலும் சாணத்தாலும் சேறாக்கிக் கொள்ளுதல்	தன் இல்லற வாழ்வைத் தன் ஒழுக்கக் கேடுகளால் இழிவு படுத்திக் கொள்ளுதல்
2.	தளையை அறுத்துக்கொள்ளுதல்	நாணத்தை விடுதல்
3.	முள் வேலியைக் கொம்பால் நீக்குதல்	சமுதாயக் கட்டுப்பாட்டால் ஏற்படும் தடையைப் பாணனாகிய கொம்பால் நீக்குதல்

4. மீன்கள் ஓடச் செய்தல்	பரத்தையின் தோழிமார் ஓடச் செய்தல்
5. வள்ளைக் கொடியைச் சிதைத்தல்	பரத்தையரின் தாயர் முதலிய சுற்றத்தை விலக்குதல்
6. தாமரையாகிய வண்டு ஊதும் புதிய பனிமலரைத் தின்னுதல்	தாமரையாகிய பரத்தையைப் புதிய இளம் மங்கையை நுகர்தல்
7. வண்டு ஊதும்பனி மலர்	அவள் பிறரால் நுகரப்படுபவள் மேலும் அதனால் தன்னை எதிரேற்றுக் கொள்ளாத அவள் பால் தானே மயங்கிச் சென்று குறைந்த இன்பத்தை நுகர்தல்

'அஃது யாம் கூறேம்' என்றவள் உள்ளுறையாய்க் கூறும் அழகு கருதத் தகுந்தது. அள்ளூர் நன்முல்லையார் உள்ளுறுத்து ஒத்துப்பொருள் முடியுமாறு திட்டமிட்டுக் கூறியுள்ளார்' என்பது தமிழண்ணல் விளக்கம். முதல் விளக்கம். முதல் கருத்து பிற்குறிப்பு, இரண்டாவது கருத்து பொழிப்புரை, நாலாவது கருத்து உள்ளுறை உவம விளக்கம். இவைகளில் கருத்து மாறுபாடு இல்லை. மூன்றாவது கருத்தில் முன்பகுதியில் தலைவனின் புறத்தொழுக்கம் மறைமுகமாகக் கூறப்பட்டிருக்கிறது என்பதே விவாதத்துக்கு உரியது. 'உன்னோடு புலப்பதற்கு என்ன உரிமை இருக்கிறது என்று கூறிவிட்டுப் பிறர் ஒருத்தியை வீட்டுக்கு அழைத்து வந்து மணந்தனை' என்று கூறுவதில் மறைமுகம் எங்கே இருக்கிறது? பல கலிப்பாடல்களில் தாழிசையிலும் சுரிதகத்திலும் பரத்தைமையை நேரடியாகக் குறிப்பிட்டுவிட்டு அதற்குரிய வழி முறைகளை விளக்குவதுபோல் இங்கும் முதலில் கருப்பொருள் வருணனை அமைந்துள்ளது. அதாவது கருப்பொருளில் கூறியது உள்ளுறை உவமம். அதை உரிப்பொருள் ஒழுக்கத்தை உவமேயமாக விளக்கியது சரிதான். அதை உரிப்பொருள் கருத்தோடு இணைத்தே அதன் வகையை நிர்ணயிக்க வேண்டும் என்ற முறையில் உரிப்பொருள் மூலம் தலைவன் பரத்தைமையை நேரடியாகக் குறிப்பிட்டு, கருப்பொருள் வருணனையில் பரத்தைமைக்கு உரிய வழி முறையை

விளக்குவதால் இது (இழிவுச்) சிறப்பு உள்ளுறை உவமம் என்று கொள்ள வைக்கிறது.

இதற்கும் மேலாக இங்குப் படைத்துக்காட்டப்பட்ட தலைவியின் பண்பும் அறியத்தகுந்தது. இந்தத் தலைவி பணக்காரத் தலைவி என்பதை ஈற்று அயல் 5 அடிகள் (11½ முதல் 15½) வெளிப்படுத்துகின்றன. அதற்கு மேலும் தலைவி தலைவன் பரத்தைமையைப் பொருட்படுத்தவில்லை என்பதையும் 'யாரையோ நிற்புலக்கேம்' என்ற அடியும் 'சென்றீ பெரும நிற் தகைக்குநர் யாரோ'? என்ற கடைசி அடியும் புலப்படுத்துகின்றன. தலைவியின் செல்வமும் அவளின் அலட்சியப்போக்கும்கூடத் தலைவன் பரத்தைமைக்குக் காரணமாக இருக்குமோ என்று நினைக்கத் தோன்றுகிறது. அந்த நோக்கில் பார்க்கும்போது 'சேற்றுநிலை முனைய செங்கட் காரான்' எருமை தொட்டிலை நீராலும் சாணத்தாலும் சேறாக்கிக் கொள்ளுதல் இயல்பு தானே. வீட்டுக்காரர் தானே தொட்டிலைச் சுத்தம் செய்ய வேண்டும். அப்படி செய்யாததால்தானே எருமை தொட்டிலை வெறுத்தது. அதை உள்ளுறை உவமமாக்கிப் பார்க்கும்போது தலைவி வீட்டையும் சரியாகப் பராமரிக்கவில்லை என்று தோன்றுகிறது. அப்படியானால் தலைவன் பரத்தைமைக்குக் காரணம் மறைமுகமாகப் பாட்டில் உள்ளது.

எப்படியானாலும் மேலே சொன்னபடி உரிப்பொருளாகத் தலைவன் பரத்தைமை நேரடியாகச் சொல்லப்பட்டு அதன் வழிமுறைகள் கருப்பொருள் மூலம் உள்ளுறை உவமமாகக் கூறப்பட்டிருப்பதால் சிறப்பு உள்ளுறை உவமத்துக்கு நல்ல உதாரணமாக இந்தப் பாடல் அமைகிறது. இது இழிவுச் சிறப்பு என்று கருதலாம்.

முடிவுரை

உள்ளுறை உவமத்துக்குள் வரும் உவமையே சிறப்பு என்ற நச்சினார்க்கினியர் கருத்து யாராலும் ஏற்றுக்கொள்ளப்படாதது பொருத்தமாகவே தோன்றுகிறது. ஒரு பொருளை அல்லது ஒருவரைச் சிறப்பிப்பது மூலம் பெறப்படும் குறிப்புப் பொருளே சிறப்பு உள்ளுறை என்ற பிறர் கருத்து கருப்பொருள் மூலம் உள்ளுறை உவமம் தோன்றும் என்ற அடிப்படைக் கோட்பாட்டுக்கு மாறுபடுவதால் இங்கு ஏற்றுக்கொள்ளப்படவில்லை. உரிப்பொருளாகக் கூறிய அதே கருத்தைக் கருப்பொருள் மூலம் உள்ளுறையாக விரிவாகவோ அல்லது விளக்கமாகவோ கூறுவது சிறப்பு உள்ளுறை என்று இங்குக் கொள்ளப் பட்டுள்ளது.

அந்தச் சிறப்பைச் சினம், பேதைமை போன்ற உணர்வு அடிப்படையில் பிரிக்காமல் தர அடிப்படையில் இழிவு, உயர்வு, ஒத்தது என்ற அடிப்படையிலும் பிரிக்கலாம் போலத் தோன்றுகிறது.

கலி. 71 கலி. 66, அகம் 16	= இழிவுச் சிறப்பு
குறு. 49	= இழிவும் உயர்வும்
ஐங்குறு. 70	= இழிவு
ஐங்குறு. 63	= இழிவு
குறு. 2	= உயர்வுச் சிறப்பு

ஆகிய ஏழு பாடல்களே சிறப்பு உள்ளுறைப் பாடல்களாக அடையாளம் காணப் பட்டிருக்கின்றன. இது பற்றி மேலும் விவாதம் தேவை.[2]

அடிக் குறிப்புகள்

1. The word Cirappu denotes excellence. In the Cirappu ullurai the implied sense is inferred through making comparison with regard to the excellence of an object.

2. கட்டுரையைப் படித்துக் கருத்துரைத்த பேரா. பழ. முத்துவீரப்பன் அவர்களுக்கு என் நன்றி.

துணை நூல்கள்

அகத்தியலிங்கம், ச. **தமிழ் மொழி அமைப்பியல்,** மெய்யப்பன் தமிழ் ஆய்வகம், சிதம்பரம், 2002.

சண்முகம், செ. வை. பொருளிலக்கணக் கோட்பாடு தொல்காப்பியம், முதல் தொகுதி (இறைச்சியும் தொடையும்), மெய்யப்பன் தமிழ் ஆய்வகம், சிதம்பரம், 2009.

சாமிநாதையர், உ.வே. (ப-ர்) **குறுந்தொகை,** 3ஆம் பதிப்பு, சென்னை.

சிவலிங்கனார், ஆ, **தொல்காப்பியம் கூறும் உள்ளுறையும் இறைச்சியும்,** உலகத் தமிழ்க் கல்வி இயக்ககம், சென்னை, 1985.

" (ப-ர்) **தொல்காப்பிய உரைவளம் பொருளதிகாரம் அகத்திணையியல்** உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், சென்னை, 1991.

" (ப-ர்) **தொல்காப்பிய உரைவளம் பொருளதிகாரம் பொருளியல்** உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், சென்னை, 1994.

தமிழண்ணல், **சங்க இலக்கிய ஒப்பீடு (இலக்கியக் கொள்கைகள்),** மீனாட்சி புத்தக நிலையம், மதுரை, 3ஆம் பதிப்பு, 1985.

" **தொல்காப்பியரின் இலக்கியக் கொள்கைகள்: உள்ளுறை,** மீனாட்சி புத்தக நிலையம், மதுரை, 1986.

நாராயணசாமி ஐயர் அ. **நற்றிணை மூலமும் உரையும்,** மறு அச்சு, கழக வெளியீடு, சென்னை.

பாலசுந்தரம், ச. **தொல்காப்பியம் ஆராய்ச்சிக் காண்டிகை உரை பொருளதிகாரம் II. களவியல் முதல் உவமவியல் வரை,** தாமரை வெளியீட்டகம், தஞ்சை, 1989.

மருதநாயகம், ப., 'Poetry of Indirection, Tolka:ppiyam and Sangam poets' **PILC Journal of Dravidic Studies** 14. 1. 29-48, 2004.

" **சங்க இலக்கிய ஆய்வு, தெ.பொ.மீ.யும் மேலை அறிஞரும்,** உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், சென்னை, 2008.

முத்துச்சாமி, க. **தொல்காப்பியத்தில் குறிப்புப் பொருள்,** அன்னம் (பி.) லிட். சிவகங்கை.

Kandaswamy, S.N. 'The Concept of Ullurai in the poetics of Tolka:ppiyam, **Journal of Tamil Studies, 67.** 33-56, 2005.

சங்க இலக்கியமாகிய தொகை நூல்கள் நாட்டுப்புறப்பாடல்கள்

துளசி. இராமசாமி

'சமண முனிவர்கள் எழுதியது திருக்குறள்' என்னும் நூல் பற்றிய திறனாய்வுக் கருத்தரங்கில் ஆய்வாளர்கள் பல கேள்விகள் எழுப்பினர்; 'சங்க இலக்கியம் - தொகை நூல்கள் பலரால் எழுதப்பட்ட பாடல்களின் தொகுப்பு நூல்கள்; அதுபோலத் திருக்குறளும் பலரால் எழுதப்பட்ட பாடல்களின் தொகுப்பு நூல்' என்று கூறுகிறீர்களே இது எப்படி பொருந்தும்? சங்கப் பாடல்களுக்கு ஆசிரியர்கள் உள்ளார்களே; அதுபோன்று திருக்குறளுக்கும் பல ஆசிரியர்களின் பெயர்ப் பட்டியல் இருக்க வேண்டுமே' என்பது தான் அவர்களின் கேள்வி. இதற்காகத் தொகை நூல்களைப் படிக்கும்போது சுஜாதா எழுதிய 'புறநானூறு ஓர் எளிய அறிமுகம்' என்னும் நூலையும் படிக்க நேர்ந்தது. அந்நூல் முன்னுரையின் இறுதியில் அவரும் சில கேள்விகளை எழுப்பி, இதற்குத் தமிழறிஞர்கள் பதில் சொல்லித்தான் ஆகவேண்டும் என்று குறிப்பிட்டிருந்தார்.

ஆராய்ச்சிக்கான ஏராளமான கேள்விகளும், இடைவெளிகளும் உள்ள புறநானூற்றில் உணர்ச்சிவசப்படாமல், சில கேள்விகளுக்கு மழுப்பாமல் தமிழறிஞர்கள் பதில் சொல்ல வேண்டும். இக்கேள்விகளைக் கேட்டதினாலேயே நான் ஒரு தமிழ்த் துரோகி என்று சொல்பவர்களுடன் எனக்கு வழக்கு இல்லை. ஒரு விஞ்ஞானி தமிழ் தெரிந்தவன், புராணத்தையும் சரித்திரத்தையும் கலக்க விரும்பாதவன், ஒரு நூலின் மொழியிலேயே, உள்ளடக்கத்திலேயே அதன் சரித்திரம் பொதிந்திருக்கிறது என்று நம்புபவன் கேட்கும் கேள்விகள் இவை:

1. திணை - துறை, பாடினவர், பாடப்பட்டவர் பற்றிக் குறிப்பிட்டிருக்கும் விஷயங்களை எவ்வளவு தூரம் நம்பலாம்?

2. அரசர்கள் பாடியதாகச் சில பாடல்கள் உள்ளனவே, அவை உண்மை யிலேயே அரசர்கள் பாடியது தானா?

3. புறநானூறு காட்டும் நாகரிகம் அன்றைய தமிழ்ச் சமுதாயத்தின் நாகரிகமா? அப்படியென்றால் அது பஞ்ச காலமா? புலவர்கள் தம் பாடல்களையும், தடாரிப் பறைகளையும் வைத்துக் கொண்டு ஊர் ஊராகப் பரிசு கேட்டு அலைந்தார்களா?

4. அவர்களுக்கு உண்மையாகவே தேரும், யானையும், குதிரையும்தான் பரிசாகக் கிடைத்தனவா? தேரா..!?

5. பொதுவாகவே பாடல்களின் அமைப்பில் ஒற்றுமையைக் கவனிக்கும் போது, ஏறத்தாழ 147 புலவர்கள் ஒரே மாதிரிப் பாடியிருக்கிறார்களா? அப்படி யென்றால் எந்தச் சந்தர்ப்பத்தில்?

இந்தக் கேள்விகளுக்கெல்லாம் தமிழறிஞர்கள் இன்னும் பதில் சொல்லவில்லை என்பது அவரது வருத்தம்.

இந்தக் கட்டுரை தொகை நூல்கள் நாட்டுப்புறப் பாடல்களாகும் என்பதற்காகவும் சுஜாதாவின் கேள்விகளுக்குப் பதில்களாகவும் அமையும்.

இறையனார் அகப்பொருள் இறைவனால் - சிவபெருமானால் வழங்கப்பட்டதென்றும் இதற்குப் பல புலவர்கள் உரைகள் எழுத நல்ல சரியான உரை காண இடர்ப்பட்டதாகவும் அதிலும் இறைவனே தலையிட்டு உருத்திரசன்மன் எனும் ஊமையனிடம் உரைகளைச் சொன்னால் நல்ல உரையெனத் தோன்றினால் அவனுடைய உடல் நடுக்கம் காட்டிக் கொடுக்கும் என்று சொன்னதாகவும் அவ்வாறே நடந்து, நக்கீரர் உரை சரியான உரையாகத் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டதாகவும் ஐதீக மரபுக் கதை கூறுகிறது. இந்த உரையின் காலம் ஏழாம் நூற்றாண்டு ஆகும் (இராம. சுந்தரம் 1978 : 93-128).

இந்த உரைதான் மூன்று சங்கங்கள் நீண்ட நெடிய ஆயுளோடு இருந்து வந்ததாக நம்ப முடியாத கதைகளைக் கூறுகிறது. முதற்சங்கத்தில் பங்கு பெற்றவர்கள் என்று அகப்பொருளுரைக் கதையில் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கும் புலவர்கள் இந்துத் தெய்வங்கள் சிலவேயாகும்.

இந்து ஐதீகக் கதைகளில் அடிக்கடி வரும் அகத்தியர் முதலிரண்டு சங்கங்களில் அங்கத்தினராக இருந்தாரென்று குறிப்பிடப்படுகின்றது. தொல்காப்பியர், இரண்டாம் மூன்றாம் சங்கத்தவர் என்று கூறுவதும், இவருடைய ஆசிரியர்தான் அகத்தியர் என்று கூறுவதும் வைதீகச் சமயத்தாரின் திட்டமிட்ட சதியாகும் என்பது தெரிய வருகிறது. ஏனெனில் தொல்காப்பியர் சமணராவர் என்பது பின்வரும் பகுதியால் தெரிய வருகிறது.

இந்த ஐதீகக் கதைகள் தமிழிலக்கியத்தில் சமண நடவடிக்கைகள் மிகச் சிறப்பாக நடந்தேறிய காலத்துக்குப் பின்னரே, சமண நோக்குச் சார்புடைய அற இலக்கியங்கள் எழுதப்பட்டதன் பின்னரே எடுத்துக் கூறப்படுகின்றன.

சமணமத நிறுவனங்கள் இயங்கிய முறைமை, அந்நிறுவனம் இலக்கியத்தைப் பயன்படுத்திய முறைமை, அவர்களால் எழுதப்பெற்ற இலக்கியங்கள் அதற்கு முந்தித் தோன்றிய இலக்கியச் செல் நெறிகளிலிருந்து முற்றிலும் வேறுபட்டிருந்த முறைமை ஆகியன இப்பொழுது நிலையான இலக்கிய வரலாற்றின் அங்கங்களாகிவிட்டன என்று அ. சக்கரவர்த்தி நயினாரைப் பின்பற்றிக் கா. சிவத்தம்பி கூறுகிறார் (A. Chakravarthy 1941; 2008: 58-59). சமணர்களின் தேவ ஊழிய நடவடிக்கையில் வச்சிர நந்தியின் திராவிடச் சங்கத்துக்குரிய இடம் குறிப்பிடத்தக்கது.

திராவிடச் சங்கம்தான் தமிழகத்தில் முதன்முதலில் தோன்றிய சங்கமாகும். இது சமண சமயத்தைப் பரப்பவே தோற்றுவிக்கப்பட்டது. பாண்டிய பல்லவ அரசுகள் ஒன்றுக்கொன்று போரிட்டுக் கொண்டிருந்தன வெனினும் பக்தி இயக்கத்துக்கு ஆதரவு வழங்கின (க. கைலாசபதி 1965; கா. சிவத்தம்பி, 2008:59). பக்தி இயக்கத்தின் முன்னணியில் நின்ற சைவர்கள் வைணவர்கள் ஆகிய இரு பகுதியினருமே தமிழ், சைவத்துக்கு அல்லது வைணவத்துக்குத்தான் உரியதெனக் கொண்டிருந்தனர் என்பதையும் திருஞான சம்பந்தர் திருமங்கையாழ்வார் போன்றவர்கள் சமணத்தினைக் குரோதத்துடன் எதிர்த்தனர் என்பதனையும் இவ்வேளையில் மனத்தில் இருத்திக் கொள்ள வேண்டும் (மா. இராசமாணிக்கனார் 1958). இப்பின்னணியிலே இறையனார் அகப்பொருளுரை ஆசிரியரின் தெளிவான இந்து சார்பினைக் கண்டு கொள்ள வேண்டும்.

இறையனார் அகப்பொருளுரையிலே தரப்பட்டுள்ள சங்கம் பற்றிய கதை தமிழை வைதீகமயப்படுத்துவதற்கான, முக்கியமாக அதனைச் சைவ மரபின் ஓரங்கமாக ஆக்குவதற்கான ஒரு முயற்சியே ஆகும். சமணச் சார்புள்ள ஒரு நிறுவனத்தினை - சங்கத்தினை எடுத்துக் கொண்டு அதற்கு ஒரு வைதீக உருவும் பொருளும் கொடுக்கும் முயற்சியினை இக்கதையிலே காண முடியும். இதைவிடச் சுவாரசியமானது, அக்கதைக்குள் அரசர்கள் கொண்டு வரப்படும் முறைமையாகும். கதையின் அமைப்பை நோக்கும் பொழுது அவ்வச் சங்கங்களின் காலத்திலே ஆண்ட அரசர்களின் தொகையும் இலக்கிய நடவடிக்கைகளில் (பாட்டுக் கட்டுவதில்) ஈடுபட்ட அரசர்களின் தொகையும்

கதையோட்டத்துக்கு அத்துணை முக்கியமானவையல்ல. ஆனால் அதுவே கதையின் சீவாதாரமான பகுதியாக ஆக்கப்பட்டுள்ளது. உண்மையில் சங்கம் பற்றிய கதை தொடங்கும் பகுதி பின்வருமாறு தொடங்குகின்றது.

'தலைச் சங்கம், இடைச்சங்கம், கடைச்சங்கம் என மூன்று சங்கம் இரீஇயனார் பாண்டியர்'.

கடவுளர்களே பங்குகொள்ளும் ஒரு சங்கத்திற்கு ஓர் அரச தளத்தைக் கற்பிப்பதன் மூலம், அப்பொழுது மேற்கிளம்பும் பாண்டிய ஆட்சியைச் சந்தேகத்துக்கு அப்பாலான ஒரு முறைமையில் முறை வழிப்பட்டதாக ஆக்குவதற்கான முயற்சி இக்கதையில் மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளது. முதற் சங்கம் பற்றிய கதை, தமிழிலக்கிய வரலாற்றைச் சைவத்தின் வரலாற்றுடன் இணைப்பதற்கான முதற்முயற்சியாகும். (கா. சிவத்தம்பி, 2008:60).

நாயன்மார்கள் தமிழுக்கு முற்றிலும் சைவச் சார்பான தோற்றம் பற்றிக் குறிப்பிடுவதும், தமிழை வடமொழிக்கு இணையாகக் கொள்வதும் இம்முயற்சியின் அடுத்தபடிகளாகும்.

அகத்திணை மரபைத் தமிழ் எனக் கூறும் மரபு குறிஞ்சிப் பாட்டிற்கான கொளுவிலும் இறையனார் அகப்பொருளுரையிலும் காணப்படுகிறது. (ஆரிய அரசன் பிரகத்தனுக்குத் தமிழ்க் கற்பிப்பான் வேண்டி... இது என்னுதலிற்றோவெனின் தமிழ் நுதலிற்று)

இங்கு அகமரபு முதன்மையான தமிழ் அடையாளமாகிறது. தொல்காப்பியர் பொருளதிகாரத்தை அகத்திணை இயலுடனேயே தொடங்குவார்.

இங்குத் தமிழ் என்பது வடமொழியோடு ஒப்புநோக்கும்பொழுது தமிழினுடைய சிறப்பு அம்சமாகிய அகப்பாடல் மரபை எடுத்துக் கூறல் என்பதேயாகும்.

சமணர்களிடமிருந்து வேறுபடுத்திக் காட்டுவதற்காகவே வைதீக சமயத்தார் அகப்பாடலை -அகப்பொருளைத் தாங்கள் சொல்லுவதால் இதைத் தமிழாக்கிக் கொள்கிறார்கள். ஆரிய அரசன் பிரகத்தனுக்குத் தமிழ்க் கற்பித்தல் என்பது அகப்பாட்டு மரபைக் கற்பித்தல் என்று சொல்லும் வழக்கத்திற்கு வந்து விடுகிறார்கள்.

இறையனார் அகப்பொருள் சொல்லுவதும் 'தமிழே' ஆகும். இங்குத் தமிழ் என்பது அகப்பாட்டு அகப்பொருள் ஆகும். தமிழை - தமிழ் மரபைத் தாங்கள் தாம் உயர்த்திப் பிடிக்கிறோம் என்று சமண சமயத்தார்க்குக் காட்டவே

இவ்வாறு சொல்லப்பட்டது. தமிழர்களைத் தம்வயப்படுத்த - மதத்தினராக ஆக்குவதற்காகக் கொண்ட சூழ்ச்சியாகும் இது.

தொல்காப்பியத்தின் பொருளதிகாரத்தில் அகத்திணையை முதலில் வைத்ததும் இதனால்தான். தொல்காப்பியர் சமணர்; அவரைத் தம்மவராக ஆக்கிக்கொள்வதற்காக அகத்திணை இயல் புகுத்தப்படுகிறது. இதேபோன்றுதான் திருக்குறள் வைதீகச் சமயத்தைச் சார்ந்தது என்று காட்டுவதற்காகக் ‘காமத்துப் பால்’ அதிகாரம் அமைக்கப்படுகிறது. ஆனால் திருக்குறள் சமண முனிவர்கள் எழுதியது (துளசி. இராமசாமி 2007). ஆகவே சமண சமூக அமைப்பினுள் அக மரபு தூய்மையாக்கப்பட்டு ஒன்றிணைக்கப்படுகிறது.

தொகை நூல்களில் - குறுந்தொகை, நற்றிணை, நெடுந்தொகையை அகத்திணைச் சார்புள்ளவை என்றும் புறநானூற்றைப் புறத்திணையைச் சார்ந்தது என்றும் பாகுபாடாக்கியதும் வைதீகச் சமயத்தாரே ஆகும். நெடுந் தொகையாக இருந்ததை அகநானூறாக்கியதும் அவர்களேயாவர். எழுத்துப் பண்பாட்டில் தமிழ் வந்தவுடன் வாய்மொழி மரபில் இருந்து வந்த பாடல்கள் அனைத்தும் ஒவ்வொன்றாக எழுத்தில் பதிவாகின்றன. இவ்வாறு பதிவான பாடல்கள் தமிழ் மொழியில் ஆயிரம் ஆண்டுகளாக வழக்கிலிருந்தவையாகும்.

இவற்றை எழுத்தில் எழுதி வைத்தவர்கள் சமண சமயத்தாரேயாவர். தமிழ் - பிராமி கி.மு. 400க்கு முன் தமிழகத்தில் வழக்கிலிருந்து வந்ததாகக் கா. இராஜனும் கி.மு. 300க்கு முன் என்று ஐராவதம் மகாதேவனும் குறிப்பிடு கிறார்கள். தமிழ் எழுத்து முறைமைக்கு வந்தது கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டிலேயே என மகாதேவன் கூறுவது முக்கியமாகின்றது. சங்க இலக்கியங்கள் இந்த எழுத்து உருவிலேயே தோன்றியிருக்க வேண்டுமென்பர். இந்தப் பிராமி எழுத்தைத் தமிழில் பயன்படுத்தியவர்கள் சமணர்களே ஆவர். தமிழ் நாட்டில்-இந்தியாவில் கிடைக்கும் தமிழ்-பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள் எல்லாம் சமணம் சார்ந்தவையே. அவர்களே பொறித்தவையாகும்.

எழுத்து முறைமை வளர்ச்சிக்குச் சமண முனிவர்களின் தொழிற்பாடு ஒரு முக்கியக் காரணமாக இருந்திருக்க வேண்டும். தொல்காப்பியம் எழுத்ததிகாரம் நூல் மரபு என்ற இயலுடனே தொடங்குகின்றது. நூலென்பது ஒரு விஷயம் பற்றிய புலமை நிலை எழுத்தாகும் (treatise). சமணர்கள் தங்கள் பள்ளிகளில் சமணத்தைப் பயிற்றுவித்தமை அல்லது சமணம் பற்றிய நூல்களைக் கொண்டிருந்தமை இங்குக் குறிப்பிடப்படுகின்றதோ என்று தெரியவில்லை (கா. சிவத்தம்பி, 2005:1x1). தமிழ்நாட்டிற்கு வடக்கே ஏற்கெனவே அர்த்தமாகதி என்னும் பிராகிருத மொழியைப் பிராமி வடிவில்

எழுதியவர்கள் தமிழ்நாட்டில் அதே எழுத்து முறையைப் பின்பற்றி, தமக்கு வேண்டியவற்றை அதே பிராமி எழுத்துருக்களைக் கொண்டு தமிழ்மொழியில் எழுதத் தொடங்கியிருக்க வேண்டும். ஆனால் கன்னட நாட்டில் இல்லாத ஒரு நிலை தமிழ்நாட்டில் இருந்தது. அது இம்மொழி ஒரு சிறப்பான மரபான ஓர் இலக்கிய மரபைக் கொண்டிருந்தமையாகும். பிராமிக் கல்வெட்டுக்கள் மூலம் கிடைக்கும் தரவுகள் சமணப்பள்ளிகளில் வரன் முறைமையாக இருந்தன என்பதனை ஊகித்துக் கொள்ளக்கூடியதாக இருக்கின்றது என்கிறார் கா. சிவத்தம்பி.

மொழியியல் ஆய்வுகளின்படி இக்கல்வெட்டுக்கள் முற்காலப் பழந்தமிழுக்கு உரியவை எனக் கூறப்படுகின்றது. உயர் சமணப் பள்ளிகளில் இந்த மொழி அமைதியினையும் இலக்கிய மரபினையும் கற்பிக்க வேண்டிய அத்தியாவசியம் ஏற்பட்டிருக்கவேண்டும். தொகை நூல்கள் இம்மொழிக் காலத்துக்குரியவையே. ஆகவே சமண முனிவர்கள் - சமண சமயத்தார் இவற்றை எழுத்து வழக்கிற்குக் கொண்டு வருகிறார்கள். வாய்மொழி மரபில் இருந்தவையெல்லாம் அவர்களால் எழுத்துக்களில் வடிக்கப்படுகின்றன.

திருக்குறளை நோக்கும்பொழுது கி.பி. 4ஆம் நூற்றாண்டிலேயே அறநூல்களை எழுதுவதற்கான ஒரு மரபு இருந்தது என்பது புலனாகிறது (கா. சிவத்தம்பி, 2005:1x11). சமணச் சங்கம் போன்ற ஒரு நிறுவனம் இலக்கண, அற இலக்கிய வகை தோன்றியதற்கு உதவியிருக்கவேண்டும். எழுத்து முறைமையின் வளர்ச்சிப்படி தொல்காப்பியம் கி.பி. 2-ஆம் நூற்றாண்டுக்கு முந்தியதாகும் (செம்பகலட்சுமி, 2003).

தொல்காப்பிய நூல் அமைதியை நோக்கும்பொழுது அது தமிழின் எழுத்து முறைமை முதல் இலக்கிய மரபு வரை தமிழ்மொழி இலக்கியம் பற்றிய ஓர் ஒட்டுமொத்தமான அளிக்கையாக (Presentation) அமைகின்றது. இது ஏற்கெனவே வடமொழி மரபைத் தெரிந்திருந்த ஒரு கேட்போர் / கற்போர் வட்டத்திற்குச் சொல்லப்படுகின்றது என்பது அதிகார இயல் அமைவு மூலம் தெரிய வருகின்றது. தொல்காப்பியம் சமண சமயத்தைச் சார்ந்தது என்ற எடுகோள் ஏற்குமிடத்து (வையாபுரிப் பிள்ளை 1968) பிராமிக்கல்வெட்டுக்கள் வெளிவந்துள்ள இப்போதைய நிலையில் ஒரு முக்கியச் சாத்தியம் பளிச்சிடுகிறது. தொல்காப்பியம் உண்மையில் உயர்நிலைத் தமிழ்க் கற்கும் சமணத் துறவிகளான ஒரு குழாத்திற்காக எழுதியிருக்க வேண்டும். தொல்காப்பியம் சொல்லதிகாரத்திலேயே அதனை எழுதியவருக்கு அக்கால மரபு தெரிந்திருந்தது என்பது புலனாகிறது (கா. சிவத்தம்பி, 2005: 1x11- 1x 111). தொல்காப்பியம்

பற்றிய இன்னொரு மிக முக்கியமான உண்மை அது தமிழை ஒரு எழுத்து மொழியாகக் கொள்கின்றது என்பதாகும். குறைந்த பட்சம் 2 ஆம் நூற்றாண்டளவில், உறுதியாக கி.பி. 4 ஆம் நூற்றாண்டிற்கு முன்னர்ச் சமணத் துறவியர் மட்டத்திலும் முக்கியமாகச் சமண மதத்தைப் பின்பற்றுகின்ற வணிகர்கள் அவர்களைச் சார்ந்த குழுக்கள் மட்டத்திலும் எழுத்து வழக்கு நிரந்தரமாக வந்துவிட்டது என்பது புலனாகிறது.

சங்க இலக்கியங்கள் தொகுக்கப் பெற்றமை உறுதியாக, கி.பி. 6 ஆம் நூற்றாண்டுக்கு முன்னராகவே இருந்திருத்தல் வேண்டும். இதுவரை காட்டப்பட்டு வந்த சமண மத மேலாண்மை, சமூக மாற்றத்தினை இலக்காகக் கொண்ட சமண எழுத்து முயற்சிகள் என்பன தமிழ் நாட்டில் வேகமாக வளர்ந்து வரும் எழுத்துப் பண்பாட்டின் தாக்கத்தைக் காட்டுகின்றன.

திருக்குறள் தொகை நூல்கள் காலத்துக்குப் பிந்தியது; தொல்காப்பியத் திற்கும் பிந்தியது; அதே வேளையில் சிலப்பதிகாரத்திற்கு முந்தியதும் ஆகும் என்பது வையாபுரிப்பிள்ளை, தெ.பொ. மீனாட்சி சுந்தரனார் ஆகியோர் கருத்து. இந்தக் காலம் கி.பி. 250க்கும் கி.பி.450க்கும் இடைப்பட்ட காலமாகும். இவற்றினுள் இந்த இடைப்பட்ட காலமே (தொல்காப்பியம் திருக்குறள் வருகின்ற காலமே) தமிழ்நாட்டில் எழுத்துப் பண்பாடு நிலையூன்றி, கணிசமான தாக்கங்களை ஏற்படுத்தத் தொடங்கிய காலமெனலாம் (கா. சிவத்தம்பி, 2005 1xv). தொல்காப்பியத்திற்குப் பின்னரே சமணர்கள் இலக்கியங்கள் படைக்கின்றனர். இதற்குமுன், தொல்காப்பியத்திற்கு முன் வாய்மொழி மரபிலிருந்த தொகை நூல்களை - குறுந்தொகை, நற்றிணை, நெடுந்தொகை, புறநானூறு பாடல்களை எழுத்தில் ஒட்டுமொத்தமாக எழுதி வைக்கின்றனர். அவ்வாறு சமணர்கள் எழுதி வைத்தது அவர்கள் படிப்பதற் காகவே. தொல்காப்பியம் எப்படி அவர்கள் படிப்பதற்காக எழுதப்பட்டதோ அதேபோலத் தொகைப் பாடல்களும் அவர்கள் படிப்பதற்காகவே எழுதி வைக்கப்பட்டன. இவ்வாறு ஒட்டுமொத்தமாக இருந்த பாடல்களை அவற்றின் வரிகளைக் கொண்டு குறுந்தொகை நெடுந்தொகை என்று பின் பகுத்துப் பிரிக்கின்றனர். இந்த மூன்றிற்கும் பிற்பட்டு எஞ்சிய பாடல்கள் - சிறியளவினையும் பேரளவினையும் கொண்ட பாடல்கள் ஏற்கெனவே பகுத்தவற்றிற்குப் புறம்பாக இருந்ததால் புறத்தொகை என்று பெயரிட்டுப் பகுத்து நூலாக்கினர். திணைப் பகுப்பெல்லாம் பிற்காலத்தவையேயாகும். அதனால் முதலில் தொகை நூல்கள் குறுந்தொகை, நடுத்தொகை (நற்றிணை), நெடுந்தொகை (அகநானூறு), புறத்தொகை (புறத்தொகை

நானூறு) என்றுதான் சமணர்கள் தொகுக்கும் போது இருந்தன. அதன்பின் வைதீகச் சமயத்தார் காலத்தில்தான் அகமரபை - தமிழ் மரபு என்று சொல்லப்படுகின்ற அகத்திணையைச் சேர்ப்பதற்காக நெடுந்தொகை அகநானூறாகிறது. நடுத்தொகை, நல்ல திணை அகத்திணை என்ற நோக்கில் நற்றிணை ஆக்கப்படுகிறது. அகவாழ்க்கை, புறவாழ்க்கை என்று பிரித்துப் புறவாழ்க்கையை - புறத்திணை ஆக்கிப் புறத்தொகையைப் புற(த்தொகை) நானூறு என்று ஆக்கிவிட்டார்கள்.

சமணர்கள் தொகுத்துப் பகுத்து நூலாக்கியதை நோகாமல் கடவுள் வாழ்த்து எழுதிச் சேர்த்து - தம் கடவுள்கள் புகழ்பாடி வைதீகர்கள் தாமே தொகுத்ததாகக் கதை கட்டிவிட்டார்கள். இறையனார் அகப்பொருளுரை குறிப்பிடும் உருத்திர சன்மன் அவருடைய தந்தை உப்பூரிக்கிழார் ஆகியோரைத் தொகுப்பாளர்களாகவும், மன்னர்களைத் தொகுப்பித்தோர் களாகவும் ஆக்கிவிட்டார்கள். உண்மையில் இந்த நூல்களுக்குக் கடவுள் வாழ்த்துக்கள் எழுதிய பாரதம் பாடிய பெருந்தேவனாரே புதிய பெயர்கள் தாங்கிய நூல்களுக்குத் தொகுப்பாளராவார். இதைச் சிவராச பிள்ளை ஏறத்தாழ ஒரு முக்கால் நூற்றாண்டுக்கு முன்னரே சொல்லிவிட்டார் (1932).

இந்த நூல்களின் கடவுள் வாழ்த்துக்கள் வைதீகச் சமயத்தைச் சார்ந்த சைவக் கடவுளர்களையும் வைணவக் கடவுளையும் துதி பாடுகின்றன. இதே போன்று பாணர் மரபு, புலவர் மரபு என்று புறநானூற்றில் காட்டப்படும் புலவர் மரபினுள், வேறுபாட்டினுள் சமஸ்கிருதமயமாக்கப் பண்பு காணப்படுவதனையும் நோக்க வேண்டும் (கா. சிவத்தம்பி, 2005:1xVIII).

புறநானூற்றின் முதற்பாட்டில் தெரியவரும் மன்னர்கள் வேந்தர்கள் வைதீக திசை முகத்தை நோக்குபவர்களாகக் காணப்படுகின்றனர். உண்மையில் இவை தமிழ்-பிராமிக் கல்வெட்டுக்களின் வழியாக வரும் சமணர் சார்பு நிலையினை மறுதலிப்பதாகவே உள்ளன (கா. சிவத்தம்பி, 2005:IX). முதற்பாடல் போன்று தொடர்ச்சியாகவும் ஆங்காங்கே உள்ள பாடல்களும் வைதீகச் சார்புக்காகவே சேர்க்கப்பட்டிருக்கின்றன. புறநானூற்றில் வரும் முதல் பத்துப் பாடல்களுக்குள்ளேயே பிராமணிய மரபுகள் முக்கியப் படுத்தப்படுகின்றன வென்பர் கா. சிவத்தம்பி.

மதுரையில் சங்கம் வைத்துத் தமிழ் வளர்த்தார்கள் என்று அடிக்கடி கூறப்படுவதுண்டு.

1 . . . .தென் மதுராபுரஞ் செய்தும் அங்கதனி லருந்தமிழ், நற்சங்கம் இரீஇத் தமிழ் வளர்த்தும் - (தளவாய்புரச் செப்பேடு, 97 - 98).

2 . . . . மகாபாரதந் தமிழ்ப்படுத்தும் மதுராபுரிச் சங்கம் வைத்தும் (சின்னமனூர்ப் (பெரிய) செப்பேடு 102-3) (பாண்டியர் செப்பேடுகள் பத்து, 1967).

மதுராபுரியில் அருந்தமிழை, நல்ல சங்கம் வைத்து தமிழ் வளர்த்தும் என்ற பொருள் முதற் செப்பேட்டுக்கு. இதில் தமிழ்ச் சங்கம் நிறுவியதாகக் கூறப்படவில்லை. சைவத் தமிழ் - சைவச் சமயப் பாடல்களைப் பாடியிருப்பர்.

இரண்டாவது செப்பேட்டில் மகாபாரதக் கதையைத் தமிழில் மொழிபெயர்த்திருப்பதாகத்தான் கொள்ளமுடியும். ஆக இந்த இரண்டு செப்பேடுகளிலும் படைப்பு இலக்கியத்தமிழ் வளர்த்ததாகச் செய்தி இல்லை. சைதீகச் சமயத்திற்காக - பரப்புவதற்காக முயற்சி மேற்கொள்ளப்பட்டது தான் தெரிய வருகிறது.

இறையனார் அகப்பொருளுரைதான் கடைச்சங்க நூல்களாக, குறுந்தொகை நானூறு, நற்றிணை நானூறு, நெடுந்தொகை நானூறு, ஐங்குறுநூறு, பதிற்றுப்பத்து, புறநானூறு, கலித்தொகை நூற்றைம்பது, பரிபாடல் எழுபது ஆகிய நூல்களை முதன் முதலில் கூறுகிறது. ஆனால் பத்துப்பாட்டை சங்க நூலாகக் குறிப்பிடவில்லை. பத்துப்பாட்டு எட்டுத் தொகை என்னும் பெயர்கள் பிற்காலத்தில் வழக்கில் வந்தவைகளேயாகும். பத்துப்பாட்டு என்னும் தொடர் 11ஆம் 12ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்ததாகக் கொள்ளப்படும் பன்னிரு பாட்டியலிலே முதன்முதலில் வருகின்றது. சங்க இலக்கியப் பாடற் றொகைகளைக் குறிக்கும் வகையில் 'பாட்டும் தொகையும்' என்ற தொடர் தொல்காப்பியப் பொருள் அதிகாரம் 362, 392 நூற்பாக் களுக்கான பேராசிரியர் உரையில் வருகின்றது. மயிலை நாதரின் நன்னூல் 387க்கான உரையில் எண் பெருந்தொகை, பத்துப்பாட்டு என்று குறிக்கப் படுகின்றது. இவர்கள் இருவரும் கி.பி. 13, 14ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தவர்கள் (K. Zvelabil, 1975:83).

குறுந்தொகை; நடுத்தொகை (நற்றிணை), நெடுந்தொகை (அகநானூறு), புறத்தொகை (புறநானூறு) ஆகிய நான்கைத்தான் தொகை நூல்கள் என்று சொல்லமுடியும். இவை மட்டும் தான் தனித்தனிப் பாடல் களால் ஆனவை. பதிற்றுப்பத்தும் ஐங்குறுநூறும் தொடர்நிலைப் பாடல்கள். ஐந்திணைகளில் ஒவ்வொன்றுக்கும் குறைந்த அடிவரையறை பெற்ற நூறு

நூறு பாடல்களைத் தனித்தனியே பெற்றுள்ளமையால் இத்தொகை ஐங்குறுநூறு எனப் பெயர் பெற்றது. திணை அமைப்பு பிற்காலத்துக்குரியது. ஆகவே இதைத் தொகைநூல் காலத்தில் சேர்க்க முடியாது.

ஒரே மரபைச் சேர்ந்த பத்து அரசர்களைப் பற்றிய பாடல்களின் தொகுப்பாகப் பதிற்றுப்பத்து உள்ளது. ஒவ்வொரு அரசனுக்கும் பத்துப்பாட்டு. இது திட்டமிட்டுப் பாடியதாகவோ எழுதியதாகவோ உள்ளது. ஆகவே இது முற்காலத் தொகைப் பாடல்கள் கொண்ட நூல்களில் அடங்காது.

கலித்தொகையும் பரிபாடலும் காலத்தால் பிந்தியவை. ஆகவே இவையும் தொகை நூல்களில் அடங்காது.

எனவே தொகை நூல்களாக, தனித்தனிப் பாடல்களின் தொகுப்பு நூல்களாக, குறுந்தொகை, நடுத்தொகை, நெடுந்தொகை, புறத்தொகை நூல்களைத்தான் ஏற்றுக்கொள்ள முடியும். முதன்முதலில் தனித்தனி நூல்களாகத் தொகுக்கப்பட்ட காலத்தில் திணை, துறை, பாடியோர், பாடப்பட்டோர், கூற்று எவையும் அடிக்குறிப்பில் இல்லவே இல்லை. துறைக் குறிப்புகள் பின்னால் வந்த ஒருவரால் கொடுக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும். குறுந்தொகை நடுத்தொகை என்னும் இரண்டையும் பொறுத்தவரை திணைக் குறிப்பு தற்காலத்தில் இந்நூல்களைப் பதிப்பித்தவர்களால்தான் கொடுக்கப்பட்டது (அ.பாண்டுரங்கன் 2007:38). ஆனால் நெடுந்தொகை களிற்றியானை நிரை (1-120), மணிமிடை பவளம் (121-300) நித்திலக்கோவை (301-400) என மூன்று பகுதிகளாக உள்ளது. இவை நச்சினார்க்கினியர் காலத்துக்கு முன்னர் இருந்து வந்திருக்க வேண்டும். ஏனெனில் அவர் இவற்றைத் தன் உரைகளில் எடுத்தாள்கின்றார் (அ. பாண்டுரங்கன் 2007:38-39). திணை என்பதை வகை என்றும் துறை என்பதை இடம் என்றும் சொல்லலாம். திணை, துறைப்படுத்தியதைப் பாடியவர்கள் செய்திருக்க முடியாது. தொகுத்தவர்களும் செய்திருக்க முடியாது. அதற்குப்பின்னுள்ள காலத்தவை. அடிக்குறிப்புகள் இன்னாரை இன்னார் பாடியது என்ற செய்தியும் தருகின்றன. இவைகளை நம்பவே முடியாது. தோழி கூற்று, தலைவன் கூற்று, தலைவி கூற்று போன்றவையும் பதிப்பித்தவர்கள் தாம் செய்திருக்க வேண்டும். திணை, துறை, கூற்றுப் போன்ற பாடல்களைப் படிக்கின்றவர் ஓரளவு பொருள் தெரிந்து கொள்ள வேண்டும் என்பதற்காகவே பதிப்பித்தவர்களே செய்திருக்கிறார்கள். ஆகவே இவையெல்லாம் சிற்றுரைகளே ஆகும்.

இன்னாரை இன்னார் பாடியது என்பதும் திணை துறை போன்றதே ஆகும். பாட்டில் பாடியவரைப் பற்றி அகச்சான்று இல்லை. இது அகப்

பாடல்களிலும் புறப்பாடல்களிலும் ஒன்று போலவே இருக்கின்றது. புறத் தொகையில் பாடப்பட்டோர் பற்றித் தெளிவு இல்லை. ஒருசில பாடல்களில் வளவன், செழியன், குட்டுவன் என்று வருகிறது. ஆனால் அடிக்குறிப்பில் இன்ன சோழன், இன்ன பாண்டியன் இன்ன சேரன் என்று குறிப்பு உள்ளது. ஆகவே இவற்றை நம்ப முடியாது. ஆனால் பாரி, காரி, ஓரி போன்றவர்களும் சில வீரர்களின் பெயர்களும் பாடலில் அகச்சான்றுகளாகக் குறிக்கப் பெற்றுள்ளன. இவற்றிலிருந்து வேந்தர்கள் பற்றிய பாடல்கள் பிற்கால வைதீகச் சமயத்தார் கால - சங்கமென்று சொல்லப்படுகின்ற காலங்களில் புகுத்தப்பெற்ற இடைச்செருகல்களாகக் கொள்ளத்தான் வேண்டும்.

நெடுந்தொகை, குறுந்தொகை, நடுத்தொகை நூல்களில் வரலாற்றுச் செய்திகள் வருகின்றன. பல இடங்களில் 'அலர்' பற்றிச் சொல்கிற பொழுது 'தலைவனுக்கும் தலைவிக்கும் உள்ள காதல் பற்றிய ஊர் மக்களின் பேச்சொலியானது ஒரு குறிப்பிட்ட மன்னனது படையெடுப்பின்பொழுது கிளம்பிய கூக்குரல் ஒலியைவிட அதிகமாயிருந்தது என்று சொல்லும் மரபு நெடுந்தொகையில் காணக்கூடியதாக இருக்கிறது. இப்படியான உவமைகள் தன்னியல்பாக எழும் உணர்ச்சிகளை எடுத்துக்கூறும் பாடல்களில் வருவதற்கிடமில்லை. இது மிகுந்த கவனத்துடன் செய்யப்பட்டுள்ள ஒரு கவித்துவக் கைவினை உத்தி ஆகும் (கா. சிவத்தம்பி, 2008:9). ஆகவே திட்டமிட்டுச் சேர்க்கப்பட்டவை இந்த வரலாற்றுக் குறிப்புகள். நெடுந்தொகையில் மட்டும் 288 குறிப்புகள் உண்டு; குறுந்தொகையில் 27-ம் நடுத்தொகையில் 50க்கு மேற்பட்டும் இத்தகைய குறிப்புக்கள் உண்டு. இவற்றையெல்லாம் நீக்கிவிட்டுப் பார்த்தால் 850 பாடல்கள் தாம் அகப்பாடல்களாகும். புறத் தொகையில் 100 பாட்டுக்கள் தான் தேறும்.

குறுந்தொகை, நடுத்தொகை, நெடுந்தொகை, புறத்தொகை நூல்களை இறையனார் அகப்பொருளுரை கடைச்சங்கத்தைச் சார்ந்த நூல்கள் என்றுதான் குறிப்பிடுகிறதேயொழிய, சங்க நூல்கள் என்று குறிப்பிடவே இல்லை. இந்த நூல்களை வைதீகச் சமய மயமாக்கச் சேர்த்துக் கொண்டது. சங்க இலக்கியம் என்று குறிப்பிடவில்லை. ஆனால் 1940இல் தொகை நூல்களின் தொகுப்பு வெளியிட்ட சைவ சித்தாந்த மகா சமாஜம்தான் எட்டுத்தொகை, பத்துப்பாட்டைச் 'சங்க இலக்கியம்' என்று பெயரிடுகிறது. இந்நூலின் தொகுப்பாளர்களில் - பதிப்பாளர்களில் ஒருவர்தான் எஸ். வையாபுரிப் பிள்ளை; அவர் பதிப்பைக் கொண்டுவரக் கடினமாக உழைத்திருக்கலாம். ஆனால் முதல் பதிப்பில் 1940இல் வெளியிட்ட பதிப்பில் சமாஜப் பதிப்பு என்றுதான் இருக்கிறது. பொதுவாகப் பதிப்புரைகளில் கூட யாருடைய

பெயரையும் பதிவு செய்யவில்லை. ஆனால் இரண்டாம் பதிப்பில் அதற்கு ஏற்பாடாயிருந்த மு. சண்முகம் பிள்ளை, பதிப்பாசிரியர் எஸ். வையாபுரிப் பிள்ளை என்று நூலில் முகப்புப் பக்கத்திலேயே போட்டுவிடுகிறார். இந்த நூல்கள் எல்லாம் தமது என்று உரிமை கொண்டாடவே 'சங்க இலக்கியம்' என்று போட்டுக் கொண்டது சைவ சித்தாந்த சமாஜம்.

தொகை நூல் பாடல்கள் வீர நிலைப்பாடல்களாகும் என்பது தமிழறிஞர்களின் எண்ணம் ஆகும். க. கைலாசபதி சங்க இலக்கியத்தை வீரயுகப் பாடல் எனக் காரணம் காட்டி நிறுவியிருக்கிறார் என்று பல அறிஞர்களும் ஏற்றுக் கொண்டுள்ளனர். இங்கு அக்கருத்திற்கு - சங்கப் பாடல்கள் - தொகை நூல் பாடல்கள் வீரயுகப் பாடல்களாகும் என்ற கருத்திற்கு ஆதாரங்கள் - போதிய தரவுகள் இல்லை என்று எடுத்துக் கூறப்படுகிறது.

கவிதை வளர்ச்சியில் சிலப்பதிகாரம் பொருட்தொடர் நிலைச் செய்யுளாகக் கொள்ளப்படும். ஏற்கெனவே இருந்த தொகை நிலை மரபிலிருந்து பிரித்துக் காட்டுவதற்காகத் தொடர்நிலை என்ற இந்தச் சொற்றொடரைப் பயன்படுத்தியிருக்கலாம். தொடர்நிலை என்பது கதை தொடர்ந்து வருவதைக் குறிக்கிறது.

தொடர்நிலை என்ற இந்தக் குறிப்பு, வீரயுகக்காவியங்கள் பற்றிக் கைலாசபதி கூறுகின்ற ஒரு முக்கியமான பிரச்சினையைக் கிளப்புகிறது. கிரேக்க, வேல்ஸ் அனுபவங்களிலே காணப்படுவது போன்று தமிழிலும் இலக்கியத் தொடங்கு நிலையில் ஒரு வீரயுகக் காவியம் இருந்திருத்தல் வேண்டும் எனும் கூற்று கேள்விக்குள்ளாகிறது. சிலப்பதிகாரம் ஒரு தொடர் நிலைச் செய்யுள் என்று கூறுவதனால் அதுவே நம்மிடத்து உள்ள முதலாவது கதை எடுத்துரைப்புப் பாடல் என்று சொல்லப்படுகிறது (கா. சிவத்தம்பி 2008:72). மேலும் சிலப்பதிகாரக் கதை, கதைப்பாடலாகும்; அதுவும் தெருக் கூத்துக் கதைப்பாடலாகும் என்ற இக்கட்டுரை ஆசிரியரின் கருத்தையும் இங்கு நோக்க வேண்டும் (துளசி இராமசாமி, 2003). கதைப்பாடல் நடந்த கதையாக இருக்க வேண்டும்; அதாவது உண்மை நிகழ்ச்சியாக இருக்க வேண்டும்; எடுத்துரைக்க வேண்டும்; நிகழ்த்திக் காட்ட வேண்டும். இந்த அம்சங்களைக் கொண்டதுதான் வீரயுகப் பாடல்கள். ஆகவே கைலாசபதியின் கருத்தாகிய தொகை நூல் பாடல்கள் சங்க பாடல்கள் என்று சொல்லப்பட்டவை வீரயுகப் பாடல்களாக இருக்க முடியாது.

பொதுவாகச் சொல்லும் போது, வீரநிலைப்பாட்டு, கதை வடிவாக இருக்க வேண்டும்; தற்சார்பற்றதாய், மாந்தர்களே தம் கூற்றால் தமது பண்பை

வெளிப்படுத்த வைப்பதாய் அமைய வேண்டும்; மனிதனின் தறுகண்மை, பெருமிதமே நாட்டமாய்க் கொண்டதாக இருக்க வேண்டும். செயற்கரும் செயல்களையே அப்பாடல்கள் புகழும் (தமிழண்ணல் 2005:73).

மேலும் பாடாண் அல்லது புகழுரை என்பது வீரநிலைப்பாட்டின் ஒரு கூறாகும். பெரும்பாலும் ஒரு வீரன் வெற்றியோ, சிறப்போ எய்தியதும் அங்ஙனம் அவன் அதை அடைந்த நேரத்தில் அவன் எதிரிலேயே அவனைப் புகழ்வதாக இருக்கும் இப்புகழுரைப் பாட்டு என்று சி.எம். பௌராவை அடியொற்றி வரையறுக்கப்படுகிறது (தமிழண்ணல், 1966:9; 2005:79). சில சமயம் அவலப்பாட்டு அல்லது கையறுநிலைப்பாடல்கள் வீரனின் புகழுரைப்பனவாக அமையும்.

தும்பையோடு நின்றுவிடுவதைத்தான் பௌரா வீரநிலைப்பாட்டு என்கிறார். அரச வாகையிலும் பாடாண் திணையிலும் கையறுநிலையிலும் வீரநிலை உணர்வு மட்டும் உள்ளது. வீரநிலைப்பாட்டு வீரத்திற்காக வீரத்தைப்பற்றி விவரிப்பது. புகழுக்காக வீரத்தை விவரிப்பது அன்று. வீரத்தை அதன் இயல்பான நிலையில் விளக்கி, விரித்துச் செல்வதே வீரநிலைப் பாட்டாகும் (தமிழண்ணல், 2005:74).

தமிழில் சங்கப் பாடல்கள் - தொகை நூல் பாடல்கள் பொது நிகழ்ச்சி களுக்காகப் பாடிக் காட்டப்பட்டவையோ நடித்துக் காட்டப்பட்டவையோ அல்ல. புறப்பாடல்கள் தனிப்பட்ட வள்ளல்களைப் புகழக் குறிப்பிட்ட சில சமயங்களில் பாடப்பட்டவையேயாகும்.

பெருவீரர்களின் வீர வரலாற்றைக் கூறி மகிழ்வதே வீரநிலைப்பாட்டாகும். அதாவது கட்டபொம்மன், தேசிங்கு ராஜன் கதைப் பாடல்கள் போன்ற நீண்ட கதைப் பாடல்களாகப் பாடியவர்கள் பெயர் தெரியாமல், தற்சார்பின்றி, நாடகப் பாங்கில் அமைவனவற்றையே சி.எம்.பௌரா வீரநிலைப்பண்பை முழுக்கவுடைய கவிதைகள் எனக் கருதுவதாகக் குறிப்பிடப்படுகிறது (தமிழண்ணல், 1966:31; 2005:75). கதைதான் அதன் முக்கிய நோக்கம்; ஒரு தனிப்பட்ட புரவலனை நேரில் விளித்துப்பாடும் மரபு அதில் இல்லை. நம் தொகை நூல் பாடல்கள் - சங்கப் பாடல்கள் கதைகளாக அமைந்தவை அல்ல. காப்பியப் பாடல்களாகவோ, கதைப்பாடல்களாகவோ உருமாறியிருக்கக்கூடிய பத்துப் பாட்டின் நெடும் பாடல்கள் கூட அவ்வாறு அமைந்தில. ஆற்றுப்படைப் பாடல்கள் கதை கூறுவது போல் ஒரு நிகழ்ச்சியையே விரித்துக் கூறுகின்றன. குறிஞ்சிப்பாட்டு ஒரு கதை போன்றதுதான். ஆயினும் அதுவும் சில நிகழ்ச்சிகளின்

தொகுப்பாகவே உள்ளது. தொகைப் பாடல்கள் வாய்மொழியாக உள்ளவை; வீரநிலைக்குள்ள இந்த ஒரு பண்புதான் தொகை நூல் பாடல்களுக்குண்டு. பெயரடைகள், அடைபுணர்த்த பெயர்த் தொடர்கள், அடிகள், ஈரடிகள், கருத்துக்கள், புனைவு முறைகள் என யாவும் திரும்பத் திரும்ப வருவது வாய்மொழிப் பண்பு. வாய்மொழி இலக்கியமான வீரயுகப் பாடல்களில் இவற்றைக் காணலாம். 'கல்லா' என்ற அடைமொழி, 'புன்தலை' என்ற அடைமொழி போல்வன தொடர்புடைய இடத்திலும் வரும்; தொடர்பற்ற இடத்திலும் யாப்பை நிறைவு செய்ய வரும். 'கல்லாச் சிறார்' என உயர்திணைக்கும் 'கல்லா வன் பறழ்' என அஃறிணைக்கும் 'கல்லா வல்வில்' எனத் தொடர்பு பொருந்தா இடத்திற்கும் அடைபுணர்த்தப்பட்டுள்ளது. இவை ஆசிரியப் பாவின் சீர்களையும் நிறைவு செய்கின்றன.

ஒரு மொழியிலுள்ள ஒரு காலப்பகுதியைச் சார்ந்த வாய்மொழிப் பாடல்கள் அனைத்திற்கும் ஒரே வகையான யாப்புத்தான் பெருவழக்காகக் காணப்படும். அடைமொழிகளோ, பெயர்களோ அந்த யாப்புக்கு ஏற்ப அமையும். 'இரும்பேரொக்கல்' 'இலம்பாடொக்கல்' எனப் பல அடைமொழிகள் ஒரு பெயருக்கும் 'நெடுந் தேரஞ்சி' 'நெடுந்தேரண்ணல்' 'நெடுந்தேர்க்காரி' என ஒரே அடைமொழி பல பெயர்களுக்குமாக வரும். யாவும் ஆசிரிய வடிவத்திற்கேற்ற தொடரமைப்புக்கள்.

யாப்பு மட்டுமன்றி நடையும் ஒரு தன்மையாகவே காணப்படும். பாடல்கள் எல்லாம் ஒரே அச்சில் வார்த்தவை போலக் காணப்படும். தனித்திறனுக்கு அதிக இடமின்றிக் குழுத் தன்மையைக் காட்டுவனவாக அவை இருக்கும். 'பாணர்மொழி', என்னுமாறு அவர்கள் பயன்படுத்தும் மொழியிலும், மொழி நடையிலும் ஒரு தனிப்பண்பு காணப்படும். மரபின் அழுத்தம் மிகுதியாக இருக்கும்.

மேற்கூறப்பட்டவையெல்லாம் வீரயுகப்பாடலுக்குரிய முக்கியப் பண்பான வாய்மொழிப் பாடலின் மரபுத்தன்மைகள். தொகை நூல் பாடல்கள் வாய்மொழிப் பாடல்களேயாகும். உண்மைத்தன்மைகளைக் கொண்டவை. ஆனால் கதைப் பாடல்களில்லை. புறநானூற்றின் சில பாடல்கள் நீண்ட பாடல்களிலிருந்து எடுக்கப்பட்டவைபோலத் தோன்றுகின்றன (புறம். 45, 63, 74, 223, 43, 113, 236, 151). நாராயணன் இவற்றைத் தொகுத்து இத்தொகுதியின் பல பாடல்கள் பின்வரும் தலைப்புகளுடன் தொடர்புள்ள வேறொரு நீண்ட பாடலிலிருந்து எடுக்கப்பட்டவை போலத் தோன்றுகின்றன (கா. சிவத்தம்பி 2005:100-101).

1. கோப்பெருஞ்சோழனுக்கும் மகனுக்கும் நடந்த போர்; வடக்கிருத்தல்
2. நலங்கிள்ளி - நெடுங்கிள்ளி உடன் பிறப்பினர் போர்
3. தலையாலங்கானத்துப் போர்
4. சேரனோடு சோழன் செங்கணான் போர்
5. பாரியும் மகளிரும் கபிலரும்
6. இராஜ சூயம்வேட்ட பெருநற்கிள்ளியின் போர்
7. குமணன் கதை

இவை தொகுப்பில் காணப்படும் பல கதைகளுள் சிலவாகும். மற்றைய சில அகப்பாடல்களின் குறிப்புகளிலிருந்து மீட்டுருவாக்கலாம் என்று நாராயணனின் கருத்துக்கு வலுசேர்க்கப்படுகிறது (கைலாசபதி, 2006-42). புறப்பாடல்களில் சில நாடகத்தின் பகுதிகள் என்ற நாராயணனின் கருத்தை ஏற்றுக் கொள்ள முடியாதென்று கூறப்படுகிறது (சிவத்தம்பி, 2005:143).

புறப்பாடல்களின் அகச் சான்றாக அரசர்கள் இல்லை. அடிக்குறிப்பில்தான் உண்டு. ஆகவே இவற்றை ஏற்றுக்கொள்ள முடியாது. மேலும் அகப்பாடல்களில் வலிந்து வரலாற்றுக் குறிப்புகள் சேர்க்கப்பட்டுள்ளன என்பது ஏற்கெனவே கூறப்பட்டது. ஆகவே தொகுக்கப்பட்ட துண்டுப் பகுதிகள் என்ற நாராயணனின் கருத்தையும் அதை வழிமொழிந்த கைலாசபதியின் கருத்தையும் ஏற்றுக் கொள்ள முடியாது. எனவே தொகை நூல் பாடல்கள் வீரயுகப் பாடல்களாகா.

வாய்மொழி வழியாகப் பாட்டுக் கட்டுவது வாய்மொழிப்பாட்டு; எழுத்தின் வழி - எழுதப்பட்டதை வாய்மொழியாக வழங்குவதும் பாடுவதும் வாய்மொழிப் பாட்டுத்தான். இவ்வாறு வாய்மொழியில் கட்டப்பட்ட பாட்டையும் எழுதப்பட்ட பாட்டையும் காலங்காலமாக மக்களின் வாய்மொழியிலேயே தொடர்ந்து பரப்பி வந்தால் அது வாய்மொழி மரபு எனப்படும். இரண்டு வகையான பாட்டுக்களும் மக்கள் வழக்கு எனும் ஊடகத்தின் வழிப் பரப்பப் படுகின்றன.

வாய்மொழியில் கட்டப்பட்ட பாட்டு காலங்காலமாகப்பாடி வந்து சேகரிப்பின்போது எழுதப்பட்டு, பின் மக்களின் வழக்கில் காலம் காலமாகப் பாடப்பட்டு வரும். இதுவும் வாய்மொழிப்பாட்டு மரபுதான். வாய்மொழியில் கட்டப்பட்டுக் காலங் காலமாக மக்களின் வழக்கில் ஏறிப் பாடப்பட்டுப் பின் சேகரிப்பில் எழுதப்பட்டு விடும். அச்சு ஊடகத்தின் வழியே பரப்பப்படும். இதுவும் வாய்மொழிப் பாட்டுத்தான். ஆனால் வாய்மொழி மரபில் வந்ததாகாது.

எழுதப்பட்ட பாட்டை எழுத்தின்வழிப் பரப்பாமல் வாய்மொழி வழியாகவே பாடிப் பரப்புவது வாய்மொழி மரபாகும். அதே போல் வாய்மொழியாகக் கட்டிய பாட்டை வாய்மொழியாகவே பாடி வருவதும் வாய்மொழி மரபு தான் என்று ஏற்கெனவே கூறப்பட்டது. இங்கே இரண்டு வகைக்கும் நிகழ்த்திக் காட்டும் ஊடகமாக இருப்பது வாய்மொழி. இது காலங்காலமாக வழிவழியாகத் தொடர்ந்து வந்ததால் மரபாகிவிடுகிறது. அதாவது வாய்மொழி மரபாகி விடுகிறது.

வாய்மொழி மரபில் வந்தது தான் வீரயுகப்பாட்டு. அதுபோல வாய்மொழி மரபில் வந்தது தான் நாட்டுப்புறப் பாட்டு. வாய்மொழிவழி பாட்டுக்கட்டி வாய்மொழி வழியாகவே பாடிப்பரப்புவது நாட்டுப்புறப் பாட்டு. எழுதிய பாட்டை வாய்மொழியிலே பாடிப் பரப்புவதும் நாட்டுப்புறப் பாட்டு. நா. வானமாமலை வாய்மொழியாகப் பரப்புவதை அதிகப் பரவலுக்காக அச்சிடுவதை நாட்டுப்புறப் பாடலாகக் கொள்ளார்; அதேபோல அச்சிட்டதை வாய்மொழியாகப் பரப்புவது நாட்டுப்புறப்பாடலாகும் (கா. இராஜன், 2004:6).

இந்தியாவில் வழங்கும் எழுத்துக்களுக்கு முன்னோடியானது சிந்து வெளி எழுத்துக்கள். அவற்றை அடியொற்றித் தோன்றியவை குறியீடுகள். குறியீடுகளிலிருந்து விரிவாக்கப்பெற்றவை பிராமி எழுத்து வடிவங்கள். பழந்தமிழ் ஊர்களில் நடைபெற்ற அகழாய்வுகளில் பிராமிக்கும் முற்பட்ட குறியீடுகள் காணப்படுவதாகவும் அக்குறியீடுகளுக்கும் சிந்துவெளி எழுத்துக்களுக்கும் இடையில் ஒற்றுமை காணப்படுவதாகவும் இக்குறியீடுகள் சிந்துவெளி எழுத்துக்களின் வளர்ச்சியே என்றும் இவையே பின்னர்ப் பிராமி வடிவங்களாக உருவாகின என்றும் கா. இராஜன் கூறுகின்றார். மேலும் இக்குறியீடுகளுக்கு விரிவான அட்டவணையைக் கொடுத்து ஆராய்ந்து இக் குறியீடுகளே பின்னர்த் தமிழ் - பிராமி வரிவடிவங்களுக்கு முன்னோடியாகத் திகழ்ந்தன என்றும் கூறுகின்றார். தமிழ் - பிராமி வரிவடிவம் தமிழ்நாட்டில் பயன்பாட்டுக்கு வருவதற்கு முன்பாகவே இக்குறியீடுகள் சமகால மக்களின் கருத்துப் பரிமாற்றத்திற்காக உருவாக்கப்பட்ட ஒரு வடிவம் என்றும் விளக்குகின்றார்.

வடநாட்டில் வழங்குவது பிராகிருத மொழியிலுள்ள பிராமி எழுத்து வடிவம். தென்நாட்டில் தமிழ்மொழியில் உள்ளது பிராமி எழுத்து வடிவம்தான். வடநாட்டில் கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டைச் சார்ந்த அசோகன் காலத்திலுள்ள பிராமிக் கல்வெட்டு அசோகன் பிராமிக் கல்வெட்டு என்றழைக்கப்படுகிறது. ஆனால் அதிலுள்ள மொழி பிராகிருதம். ஆகவே அதை அசோகன் பிராமி என்று

சொல்லாது பிராகிருத பிராமி என்றுதான் சொல்ல வேண்டுமென்பார் நடன. காசிநாதன். இதே போன்று தமிழ்நாட்டில் உள்ள பிராமியிலுள்ள மொழி தமிழ். ஆகவே தமிழ் - பிராமி எனப்படும். ஏனைய தென்னிந்தியப் பகுதிகளில் அந்தந்த மொழிகளில் பிராமிக் கல்வெட்டுகள் இல்லை. பிராகிருத மொழியிலேயே உள்ளன. இதேபோன்று இலங்கையில் பிராகிரு மொழியில்தான் பிராமி எழுத்தில் கல்வெட்டுக்கள் உள்ளன. தமிழ்-பிராமிக் கல்வெட்டுக்களின் தொடக்கம் கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டின் இறுதி அல்லது கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்துக்கு உரியதாகும் (மகாதேவன், 2003:159).

அவருடைய நூலில் சில முடிவுகளைத் தெரிவித்துள்ளார். அவை யாவன:

அ) பழந்தமிழ்க் கல்வெட்டுகள் அசோகனுடைய பிராகிருத பிராமிக் கல்வெட்டுக்களின் எழுத்துக்களிலிருந்து தமிழ் மொழிக்காக உருவாக்கிக் கொள்ளப்பட்டவை.

ஆ) தமிழ்-பிராமிக் கல்வெட்டுகளின் மொழி, தொடக்ககாலக் கல்வெட்டறிஞர்கள் கருதியவாறு பிராகிருதமும் தமிழும் கலந்த கலப்புமொழி யன்று. அம்மொழி தமிழேயாகும்.

இ) தமிழ்-பிராமிக் கல்வெட்டுகள் கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டில் தொடங்கிக் கி.பி. நான்காம் நூற்றாண்டு வரை கிடைக்கின்றன.

ஈ) இக்கல்வெட்டுகளில் மிகத் தொன்மையானவை கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டின் இறுதி அல்லது கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்துக்கு உரியவை.

உ) பழந்தமிழ் இலக்கியங்களின் தோற்றம் கிறித்துவ சகாப்தத்தின் தொடக்கத்திற்கு உரியது.

ஆனால் கொடுமணலில் கிடைக்கும் தமிழ்-பிராமி வரிவடிவத்தின் காலம் கி.மு. 400க்கு முன் வரை பின்னோக்கிச் செல்வதை உணரலாம் என்றும் இக்காலமே தமிழ்-பிராமியின் தோற்றம் என்றும் கூறப்படுகிறது (கா. இராஜன் 2004:66).

தமிழ்-பிராமிக் கல்வெட்டுகள் தமிழுக்கு உரியவை என்றும் இவ்வெழுத்து அசோகருடைய பிராமியிலிருந்து கடனாகப் பெறப்பட்டது அன்று என்றும் இது கி.மு. - 5ஆம் நூற்றாண்டுகளுக்கு உரியது என்றும் நடனகாசிநாதன் கூறுகின்றார். (2004). இரா. நாகசாமி தமிழ்-பிராமி என்னும் பெயரினை ஏற்க

மறுத்து அதனைத் 'தமிழி' என்றே குறிப்பிடுகிறார் (கல்வெட்டியல் 1972:9-10). பழமையான சமண நூல்களில் 'தமிழி' என்னும் ஓர் எழுத்து இருப்பதைக் காணும்போது, அசோகர் காலத்துக்கு முன்னரே 'தமிழில் வரி வடிவம் இருந்தது உண்மையே என்று தெரிகிறது.

ஆக, பிராமி எழுத்துகளின் தொடக்கம் தமிழ்நாடு என்றும் அது கி.மு. நான்காம் நூற்றாண்டுக்கு முன்பிருந்தே பயன்பாட்டில் இருந்து வந்தது என்றும் சமணர்கள்தாம் இவ்வெழுத்தை இலக்கண நூலில் பயன்படுத்தி யிருக்கிறார்கள். அதுதான் தொல்காப்பியம். அடுத்து எழுத்துக்காலத்துக்கு முன்பிருந்து வழக்கில் வாய்மொழியாக இருந்துவந்த பாடல்களை எழுதி வைத்திருக்கிறார்கள்.

சேகரித்து எழுதி வைத்த தொகை நூற் பாடல்கள் பின் காலங்களில் தனித்தனி நூல்களாகத் தொகுக்கப்பட்டிருக்கின்றன. இந்தத் தொகை நூல் பாடல்களைப் படியவர்களாகக் கொள்ள எந்த ஆதாரமுமில்லை. அடிக்குறிப்புதான் ஆதாரம். ஆனால் தொகுத்து நூலாக்கியவர்கள்தாம் அந்தப் பாடல்களுக்கு ஆசிரியர் பெயர் சூட்டியுள்ளார்கள். பல பாடல்களுக்கு இன்னும் பெயர்கள் சூட்டப்படாதிருக்கின்றன. அதற்குரிய நேரம் வரவில்லை போலும். இன்னும் சில பாடல்களுக்கு எழுதியவர்களாகப் பாடல்களிலுள்ள வரிகளைக் கொண்டுள்ளார்கள். இதிலிருந்து தொகை நூல் பாடல்களைப் பாடியவர்கள் யாரென்று தெரியாது இருக்கின்றது. மக்கள் வழக்கில் வாய்மொழி வழியாகப் பாடப்பெறும் பாடல்களுக்குப் பாடியவர்களைப் பற்றிக் கூறுவதில்லை. பாடல்களின் வரிகள்தாம் - கருத்துக்கள்தாம் மக்கள் மனங்களில் கோலோச்சும்.

தொகை நூல் பாடல்கள் எல்லாம் பாணர்களால் பாடப்பெற்றவை என்ற கருத்தில் பாண்பாட்டு என்று க. கைலாசபதி கூறியிருக்கிறார். பாணர்களால் பாடப்பெற்றவை 92 பாட்டுக்கள் தாம். மேலை நாட்டில் யாழ் கொண்டு பாடினார்கள்; ஆகவே அது பாண்பாட்டு என்றார்கள். இங்கு யாழ் மீட்டிப் பாடினார்கள். ஆகவே இவையெல்லாம் பாண்பாட்டு என்று ஒப்பிட்டு விட்டார்கள். பாணர்கள் பரிசு பெற, பாடியிருக்கிறார்கள். இவர்கள் நோக்கம் பரிசு பெறுவதுதான். அகப்பாடல்களில் தலைவனுக்குப் பாணன் கையாளாக - தோழனாக - காதல் தூதுவனாக இருந்திருக்கிறான். இவனுடைய பணி தலைவனுக்கு வேண்டியதைச் செய்வதுதான் பாணன் தொழிற் முறைப் பாடகன். இசைக் கருவியை - யாழை, இசைத்துப்பாடுபவன். தலைவர் - அரசர்களுக்கு ஏவல் செய்து பிழைப்பவனாக இருக்கிறான். பரிசு பெறுவதுதான்

இவன் நோக்கம். அதாவது பாடி, தொழிற் முறையாக மரபுவழி யாசகம் பெறுபவன். இவன் பாடுவதெல்லாம் புகழ்ச்சிப் பாட்டுத்தான். ஒருவேளை நாடிச் சென்றவர் இறந்து விட்டால் ஒப்பாரிப் பாட்டு - இரங்கல் பாடியிருக்கிறான். அரசன் - தலைவனிடம் பரிசு பெறுவதுதான் அவன் நோக்கம். ஊராரிடமும் பரிசு பெற்றுச் சென்றிருக்கிறான்.

ஆட்டக்காரியோடு - விறலியோடு சேர்ந்து பாடிப் பரிசில் பெறுவதுண்டு. இவனோடு பாடினியும் சேர்ந்து பாடுவதுண்டு. இவளைப் பாணினி என்று அழைப்பதில்லை. இவள் பாட்டுக்காரிதான். பொருநன், கூத்தன், கோடியர், வயிரியர் போன்றோரும் இவ்வாறு தொழில் செய்து பரிசில் பெற்றுப் பிழைப்பு நடத்தி வந்திருக்கிறார்கள். கௌரவத்தோடு யாசகம் - பரிசில் பெற்று வந்திருக்கிறார்கள். தலைவன் அல்லது அரசனிடம் தான் பரிசில் பெற்று வாழ்வதை விட ஊர் முழுக்கப் பாடித்திரிந்திருக்கிறார்கள் (புறம் 334). முற்காலத்தில் தமிழகத்தில் தொழிற்முறை பரிசில் பெறுபவர்களாகவே திரிந்திருக்கிறார்கள். இவர்கள் இலக்கு ஏதாவது பரிசில் பெறுவதே; உணவு தான் முதன்மை.

அறிவுரை சொல்வதெல்லாம் புலவர்கள் தொழில்; அவர்களும் பரிசில் பெற்று வந்திருக்கிறார்கள். மேலை நாட்டுப் பாண்பாட்டு வேறு; தமிழ்ப்பாணர் பாட்டு வேறு. மேலை நாட்டில் இவ்வகையெல்லாம் பாண்பாட்டுத்தான். ஆனால் இங்கு அப்படி இல்லை. பாணனும் பாடிப் பரிசில் பெற்று வாழ்ந்தவன்; கூத்தன் கூத்து நடத்திப் பரிசில் பெற்றிருக்கிறான்; கோடியரும் வயிரியரும் கோடு, வயிர் என்ற இசைக்கருவிகளை இசைத்துத் தொழில் நடத்தியிருக்கிறார்கள்; பொருநனும் அப்படியே.

புலவர் முதற் கொண்டு அனைவரும் பாடித்தான் தொழில் நடத்தியிருக்கிறார்கள். இவர்கள் பாடியதெல்லாம் வாய்மொழிப் பாட்டுத்தான்; நாட்டுப்புறப்பாட்டுத்தான். பாணர்கள் பாடிய பாணர்பாட்டும் பாடினி பாடிய பாட்டும் வாய்மொழிப் பாட்டுத்தான்; இக் கலைஞர்கள் பாடிய அத்துணை வாய்மொழிப் பாட்டுக்களும் நாட்டுப்புறப் பாட்டுக்கள் தாம். இவையெல்லாம் புறத்தொகை வழி வரும் நாட்டுப் புறப்பாட்டுகள். இவர்களல்லாத மக்களும் வாய்மொழியாகப் பாடிய நாட்டுப்புறப் பாட்டுக்களும் மிகுதியாகப் புறத்தொகையில் உண்டு. குறுந்தொகை, நடுத்தொகை, நெடுந்தொகை அனைத்திலும் பாடப்பட்டவை காதற் பாட்டுக்கள். இவையெல்லாம் வாய்மொழிப் பாட்டுக்கள் - அதாவது நாட்டுப்புறப்பாட்டுகள். இன்று பல்வேறு தொழில்கள் செய்வோர் பாடிவரும் நாட்டுப்புறப் பாடல்கள் போன்று அன்றும்

- பாடிய பாட்டுக்கள் நாட்டுப்புறப் பாட்டுக்களே. அன்று பாடிய பாட்டுக்களில் ஆலோலப்பாட்டு - கிளிகளை விரட்டும் பாட்டும் இருந்தன; வேட்டைக்காரன் பாட்டும் (புறம் 252) குறவன் குறத்திப் பாட்டும் இருந்தன; உழவர் பாட்டும் இருந்தது; மீனவர் பாட்டும் இருந்தன; வயலவர் பாட்டும் இருந்தது; தேனெடுப்போர் பாட்டும் இருந்தன. இவை போன்றவையெல்லாம் இன்று நாட்டுப்புறப் பாட்டு என்றால் அன்றும் அதுதானே; மகன் கணவன், தாய் தந்தை இறந்தால் பாடும் ஒப்பாரிப்பாட்டு அன்றும் பாடப்பட்டு வந்தது. (புறம் 254, 255). மனைவியை இழந்தவனின் அவலப்பாட்டு (புறம் 245)ம் கேட்கிறது. ஒரு மகனைப் போர்க்கு அனுப்பிய பாட்டும் உள்ளது (புறம் 279).

தலைவன் தலைவியை நினைந்து பாடிய பாட்டும் தலைவி, பிரிவால் வாடிய சோகப்பாட்டும் பாடப்பட்டு வந்திருக்கின்றன. தலைவன் தலைவியின் காதல் பாட்டும் பாடப்பட்டு வந்திருக்கிறது. ஒரு மகனை இழந்த தாயின் துயரப் பாட்டும் பாடப்பட்டு வந்திருக்கிறது (புறம். 276, 278). கைம்பெண்ணின் துயரத்தைப் பிழிந்து கொடுக்கும் அவலப்பாட்டும் பாடப்பட்டிருக்கிறது (புறம். 246, 247, 273). இவையெல்லாம் அன்றைய நாட்டுப்புறப் பாட்டுகள். இவைதாம் தொகை நூல் பாடல்கள். இவை அனைத்தும் நாட்டுப்புறப் பாட்டுகள்.

தொகுத்துக் கூறும்போது சிவபெருமானால் வழங்கப்பட்ட இறையனார் அகப்பொருளுக்கு நல்லதோர் உரையாக நக்கீரர் உரை தெரிவு செய்யப் பெற்றதாகத் தெரிகிறது. இறையனார் அகப்பொருளுரையில் மூன்று சங்கங்கள் தோற்றுவிக்கப்பட்டதாகவும் அவற்றில் கடவுளர்களும் இருந்ததாகத் தெரிகிறது. முதலிரு சங்கங்களில் வைதீகக் கதைகளில் வரும் அகத்தியர் உறுப்பினராக இருந்தார் என்றும் அவருடைய மாணவர் தொல்காப்பியர் என்றும் கூறப்பட்டிருக்கிறது. இவ்வைதீகக் கதைகள் சமணர்களின் இதற இலக்கியங்கள் தோன்றிய பின்னரே எடுத்துக் கூறப்பட்டிருக்கின்றன என்பதும் தெரிய வருகிறது. திராவிடச் சங்கம் தோற்றுவிக்கப் பட்டதற்குப் பின்னரே பக்தி இயக்கத்தில் சைவத்திற்கும் வைணவத்திற்கும் சொந்தமானது தமிழ் என்று பரப்பப்பட்டதாகவும் சமணம் விரோதமாகப் பார்க்கப்பட்டதாகவும் அறியப்படு கிறது; சங்கம் பற்றிய கதை, தமிழைச் சைவ மரபின் ஓரங்கமாக்கும் முயற்சி என்பதும் அறியப்படுகிறது. சமணச் சங்கத்தினை எடுத்துக் கொண்டு அதற்கு வைதீக உருவும் பொருளும் கொடுக்கும் முயற்சியும் சூழ்ச்சியும் விளக்கப்பட்டிருக்கின்றன. கடவுளர்களே பங்கு கொள்ளும் சங்கத்திற்கு அரசு தளம் அமைக்கும் முயற்சியும் தெளிவாகிறது.

அகத்திணை மரபைத் தமிழ் என்று அடையாளப்படுத்துவதையும் இதைச் சமணர்களிடமிருந்து வேறுபடுத்தவே வைதீகச் சமயத்தார் ஒரு யுக்தியாக எடுத்துக் கொண்டதும் விளக்கம் பெறுகிறது. தொல்காப்பியத்தில் அகத்திணை இயல் வலிந்து புகுத்தப்பட்டதும் தெரிய வருகிறது. தொகை நூல்களை அகமென்றும் புறமென்றும் பிரித்ததும் இவர்களின் செயலே என்பதும் புலப்படுகிறது. தொல்காப்பியம் சமணநூல் என்பதும் தெரிய வருகிறது.

கி.மு. நான்காம் நூற்றாண்டுக்கு முந்தியது தமிழ் - பிராமி எழுத்து வரிவடிவம் என்பதும், இவ் எழுத்து முறைமை வளர்ச்சிக்குச் சமணர்களின் பங்களிப்பு அளப்பரியது; சமணச் சங்கம் போன்ற ஓர் அமைப்பு இலக்கண அற இலக்கிய வகை தோன்றியதற்கு உதவியிருக்கிறது என்பதும் அறியப்படு கின்றது; திருக்குறளும் இவ்வகையில் தோன்றியதே என்பதும் தெரிய வருகிறது.

தொல்காப்பியம் ஏற்கெனவே வடமொழி மரபு தெரிந்த உயர்நிலைத் தமிழ் கற்கும் சமண முனிவர்களுக்கான ஒரு கூட்டத்திற்காக எழுதப்பட்டதாகத் தெரிகிறது; இது தமிழை எழுத்து மொழியாகக் கொள்கிறது. கி.பி. 2-ஆம் நூற்றாண்டளவில் சமணத்துறவி, வணிகர் மட்டத்தில் எழுத்து வழக்கு நிரந்தரமாக வந்துவிட்டதாகத் தெரிகிறது. தமிழ் - பிராமி எழுத்து வடிவத்தில் தொகை நூல் பாடல்களைச் சேகரித்து அவர்கள் எழுதி வைத்தார்கள்; அவற்றைக் குறுந்தொகை, நடுத்தொகை, நெடுந்தொகை, புறத்தொகையாகப் பகுத்து நூல்களாக்கினர் என்றும் வைதீகச் சமயத்தார் அதை அகம் என்றும் புறம் என்றும் ஆக்கினர். கடவுள் வாழ்த்து சேர்த்து அவற்றிற்குப் புதுப் பெயர்களைப் பாரதம் பாடிய பெருந்தேவனார் சூட்டினார்; ஐங்குறுநூறு, பதிற்றுப்பத்து, கலித்தொகை, பரிபாடலையும் சேர்த்துக்கொண்டார் என்பது தெளிவாகிறது.

இறையனார் அகப்பொருளுரை பத்துப்பாட்டைக் கண்டுகொள்ளவில்லை; பன்னிருபாட்டியல்தான் முதன்முதல் இதை நூலாக அறிவிக்கிறது. நன்னூல் மயிலை நாதர் உரை தொகை நூலாக எண் பெருந்தொகை, பத்துப்பாட்டைக் கூறுகிறது.

தொகை நூல்களாகக் கொள்ள வேண்டியவை குறுந்தொகை, நடுத்தொகை, நெடுந்தொகை புறத்தொகை என்ற நான்கு மட்டுமே; எட்டு

அல்ல. இவற்றில் அடிக்குறிப்புகள் கற்பனையானவைகளே. திணை, துறை, கூற்று, பாடியோர், பாடப்பட்டோர் வள்ளல்களைத் தவிர்த்தவை எல்லாம் புனையப்பட்ட கற்பனையே. திணை, துறை, கூற்று சிற்றுரையேயாகும்.

சங்கமே இல்லை; சங்க இலக்கியம் என்று குறிப்பிடக் கூடாது என்ற கருத்து வலியுறுத்தப்பட்டிருக்கிறது.

வீரயுகப் பாட்டுக்குரிய பண்பான தொடர்நிலைச் செய்யுள், கதைப்பாட்டு தொகை நூல்களில் இல்லாததால், இவை வீரயுகப் பாடல்களாகா என்பது விளக்கப்பட்டிருக்கிறது.

நாட்டுப்புறப்பாட்டுக்குரிய பண்பு வரையறுக்கப்பட்டு, தொகை நூல் பாடல்கள் அனைத்தும் வாய்மொழியாக வழிவழியாகப் பாடப்பட்டு வந்தவை; நாட்டுப்புறப் பாடல்களே என்பது தெளிவாக்கப்பட்டிருக்கிறது. பாண்பாட்டுக் களாகத் தொகை நூல்களைக் கொள்ள முடியாது என்பதும் விளக்கப்பட்டிருக்கிறது. பரிசில் பெறுவதுதான் இவர்களின் நோக்கம் என்பதும் தெளிவாகத் தெரிய வருகிறது.

1. திணை - துறை, பாடினவர், பாடப்பட்டவர் பற்றிக் குறிப்பிட்டிருக்கும் விஷயங்களை நம்பவே வேண்டாம்.

2. அரசர்கள் பாட்டுப்பாடவே இல்லை.

3. புறநானூறு காட்டும் நாகரிகம், அன்றைய தமிழ்ச் சமுதாயத்தின் நாகரிகம்தான். அன்றும் பஞ்சகாலம் இருந்திருக்கிறது. பாணர்களும் புலவர்களும் தடாரிப் பறைகளைக் கொட்டியும் யாழிசைத்தும் ஊர் ஊராகச் சென்று பரிசு கேட்டு அலைந்திருக்கிறார்கள். உணவுக்காக அல்லல் பட்டிருக்கிறார்கள்.

4. இவர்களுக்கு மன்னர்களும் வீரர்களும் தேரையும் யானையையும் குதிரையையும் தான் பரிசாகக் கொடுத்திருக்கிறார்கள். தானம் கொடுத்தவர்கள் தங்கள் உடைமைகளைக் கொடுக்கவில்லை. போரில் வென்று சூறையாடித் தான் தேரையும் யானையையும் குதிரையையும் கொடுத்திருக்கிறார்கள். அங்குச் சூறையாடிய பொன்னும் பொருளும் வழங்கப்பட்டிருக்கின்றன.

5. பாடல்கள் எல்லாம் வாய் மொழிப்பாடல்கள்; நாட்டுப்புறப் பாடல்கள். ஆகவே அவற்றில் ஒற்றுமை இருந்துதானே ஆகவேண்டும்.

துணை நூல்கள்

ஆய்வுநூல்கள்

இராசமாணிக்கனார், ம. சைவ சமய வளர்ச்சி, சென்னை 1958.

இராமசாமி, துளசி. கண்ணகி கோட்டம், சென்னை, 2003.

- - - - - - சமண முனிவர்கள் எழுதியது திருக்குறள், சென்னை - 2007.

கைலாசபதி, க. பழந்தமிழர் வாழ்வும் பண்பாடும், 1965.

கைலாசபதி, க. தமிழ் வீரநிலைக் கவிதை, கொழும்பு - சென்னை, 2006.

சுந்தரம், இராம. சொல் புதிது சுவை புதிது, சென்னை, 1978.

சிவத்தம்பி, கார்த்திகேசு. பண்டைய தமிழ்ச் சமூகத்தின் நாடகம், கொழும்பு - சென்னை, 2005.

- - - - - - தமிழின் கவிதையியல், கொழும்பு - சென்னை, 2007

- - - - - - தமிழில் இலக்கிய வரலாறு, கொழும்பு - சென்னை, 2008.

தமிழண்ணல், சங்க இலக்கிய ஒப்பீடு, மதுரை, 2005.

பாண்டுரங்கன், அ. தொகை இயல், புதுச்சேரி, 2007.

நாகசாமி, இரா. கல்வெட்டியல், சென்னை, 1972.

மகாதேவன், கதிர். ஒப்பிலக்கிய நோக்கில் சங்க காலம், மதுரை, 2009.

இராஜன், கா. தொல்லியல் நோக்கில் சங்க காலம், சென்னை, 2004.

வையாபுரிப் பிள்ளை, ச. தமிழ்ச்சுடர் மணிகள், சென்னை, 1968.

இலக்கியம்

அகநானூறு - கோவிலூர் மடாலயம்.

களவியல் என்ற இறையனார் அகப்பொருள் நக்கீரர் உரை 1976.

குறுந்தொகை - கோவிலூர் மடாலயம்.

புறநானூறு - கோவிலூர் மடாலயம்.

நற்றிணை - கோவிலூர் மடாலயம்.

சங்க இலக்கியம், சமாஜ பதிப்பு.

பன்னிருபாட்டியல்.

புறநானூறு - சுஜாதா உரை.

புறநானூறு - ஔவை சு. துரைசாமி பிள்ளை உரை.

தொல்காப்பியம் பொருளதிகாரம் - பேராசிரியர் உரை.

நன்னூல் - மயிலைநாதர் உரை.

செப்பேடு

பாண்டியர் செப்பேடுகள் பத்து, தமிழ் வரலாற்றுக்கழகம், சென்னை.

English

Chakravarthy, A. Jain Literature in Tamil, Bihar, 1941.

Bowra, C.M. Heroic Poetry, London, 1952.

Kailasapathy, K., Tamil Heroic Poetry, Oxford, 1968.

Mahadevan, Iravatham, The Early Tamil Epigraphy, Chennai, 2003.

Meenakshisundaram, T.P., A History of Tamil Language, Poona, 1965.

Vaiyapuripillai, S. A History of Tamil Language and Literature, Madras, 1956.

Zvelebil, K. Tamil Literature, 1975.

Sivaraja Pillai, K.N. The Chronology of the Early Tamils, Madras, 1932.

Sempagalakshmi, Frontline, July 3th 2003, Vol.20, No.13.

PLACE NAMES IN MAṆIMĒKALAI

K. NACHIMUTHU

PART I : DISCUSSION

1. INTRODUCTION

Studies in Historical Geography have greatly contributed to the development of our knowledge and understanding of the ancient times and places of India. Such studies by Cunningham, B.C. Law, D.C. Sircar, S.M. Ali and others in this area are remarkable contributions. In Tamil Nadu the works by K.S. Vaidyanathan and Y. Subbarayalu have indicated the importance and usefulness of similar studies.

The geographical materials found in Tamil literature need to be studied in detail. For example, it has been indicated that how the geographical descriptions by poets could be used for fixing the *locale* of the poem or nativity of the poet (Nachimuthu K, "Sangam Literature and Ancient Kerala - some geographical questions", 1985-86).

The Geographical material found in the Bhakti poems, Periyapurāṇam, Cilappatikāram, Maṇimēkalai, Peruṅkatai, Cīvakacintāmaṇi etc., offer great scope for studies in historical geography. (eg. *Periyapurāṇam Ūrppeyarkaḷ,* by D. V. Veerasami, Thanjavur, 1986).

Maṇimēkalai and Cilappatikāram forming a twin have the distinction of being the earliest original epics with Tamiḻakam as its principal background. They mainly tell the story of characters from the same family in its own way. Being epic poems both of them are historical romances. The historicity found in these two epics was a subject of elaborate discussions and we need not go into the details of it.

It is possible that the authors of Maṇimēkalai and Cilappatikāram tried to project on the canvas of their poetry, features of their own times as they saw them around themselves or those features which they imagined were the features that actually existed, according to their own understanding of it, in the

time of the hero and heroine. Whatever historical, geographical and social features that we may discern in the poem and which we may find it possible to extricate from the encumbrances of poetical idealizing, must have at least some references to the times of the authors themselves. (S. Krishnaswamy Iyengar, *Maṇimēkalai in its historical settings,* pp. 17-18). One could possibly get a picture of facts mixed with fiction, which has to be sifted carefully.

Maṇimēkalai, dated between 200-1200 A.D. is about the renunciation of worldly life by an young girl Maṇimēkalai and her initiation into Buddhistic monastic life. It's story is laid in India, Sri Lanka and Java and it is truly international in its geographical content. It is really a marvelous literary achievement in the bygone age which has not been recognised fully by the world of scholarship.

The picture the epic provides about its time is refreshingly new and unique. In those times communication from place to place seems to have been comparatively free and easy. Pilgrimages between distant places such as the extreme north to the extreme south seem to have been fair and frequent. Commercial activity seems to have been great and protection to people offered by authorities for the time being efficient. Trade was carried on over land and overseas, regular caravans seem to have gone the one way and fleets of ships over the sea periodically. Navigation was not altogether free from dangers due to wind and weather as well as other circumstances such as being stranded on the shores of islands inhabited by savages. Not withstanding the danger, there seems to have been regular communication between lands across seas. Invasions could be readily undertaken as far north as Himalayas.

Maṇimēkalai's visits to distant places across the sea as far as Maṇipallavam, Nākanāṭu, Cāvakam and her sojourn to Vañci and Kāñci, and the numerous episodes of other characters like Āputtiraṉ, Cātuvaṉ, Kāyacaṇṭikai offered ample scope for indulging in descriptions of distant lands and their geography. Moreover being a religious epic, Maṇimēkalai also gives details of Buddhist Cosmology and Cosmography, which has bearings on the conception of Geographical entities.

As these aspects are discussed in detail under each of the place names in the second part, only salient observations and generalisations are presented here.

2. COSMOLOGY AND COSMOGRAPHY

All the philosophical schools have their own treatises on the cosmology and cosmography to account for their philosophical standpoints. These works also contain geographical matters. In Purāṇās generally the geographical material is mostly contained in the first two books on *Lakshana* which deals with cosmogony, cosmology and cosmography. They include among other related matters, the origin of universe, and the earth, the oceans and the continents, mountain systems of the world, regions, and their people and astronomical geography (S.M. Ali, *Geography of the Purāṇās,* 1966, p.1).

In Buddhism both Hinayāna schools and Mahayāna schools have elaborate treatises to explain these aspects. It was the fashion in those days for the epic poets to elaborate on these aspects. Cāttaṉār follows this and in the chapter VI he portrays the Buddhist Cosmological system in detail. S. N. Kandaswamy opines that Cāttaṉār's sentiment seems to harmonise the best found in both the major sects in Buddhism (Buddhism as *Expounded in Maṇimēkalai,* 1978, p.204).

Buddhistic conception of world systems, the structure of Cakkaravāḷa, i.e., the central mountain. Mēru, the seven rocky circles, the great oceans and the four great continents, small islands, the various species of lives inhabited in these lands are described briefly. The greatness of Jambudvipa is brought out frequently by Cāttaṉār. The Buddhist Astronomy is also evident in many places (S. N. Kandaswamy, *ibid.,* pp.203-218).

Cāttaṉār is really ecstatic when he describes the clay model of the Cakkaravāḷam put up by Mayaṉ in Pukār (6:176-202). It must have been put up by Buddhists to educate the people, in the matters of cosmography and geography. A similar drawing is supposed to have been found in Polannaruva (see below under Cakkaravāḷam).

3. GEOGRAPHY OF MANIMĒKALAI

Cāttaṉār's conception of four dvipas is definitely Buddhistic in origin. The late Purāṇās give more number of dvipas (S. M. Ali, *op cit.,* p.32). It seems Jambudvipa included adjacent islands like Maṇipallavam, Cāvakam, Nakkacāraṇar Nākar malai etc. which are called small islands and which are two thousands in number. Tamiḻakam was part of Jambudvipa.

3.1 Mountains

Cakkaravāḷam, Mēru, Himālayās, Vindyas, Krauñcam, Potiyil, (Malayam), Camaṉoḷi,(Ilaṅkai), Tavaḷamālvarai (Java) are the big mountain systems mentioned in Maṇimēkalai. Pātapaṅkayamalai, Nākar malai in Andaman Nicobar and Akaṉmalai i.e., Hiranya Parvata Monghyr are the other hills mentioned in the epic.

3.2 Rivers

Kāviri, Kaṅkai, Kāyaṅkarai, Kāriyāṟu are the rivers found mentioned in this epic. One unknown small river is also mentioned.

3.3 Countries and Cities

Except Pāṇṭināṭu and Malaināṭu, other countries of Tamiḻakam are not mentioned. Tamiḻakam and Pāratam are mentioned.

Maturai and Koṟkai were the capitals of Pāṇṭiya country. Pukār was the principal town of Chola country. But Kāñci was also another important city. Vañci-Karuvūr was also another ruling centre of Cholas. Vañci is the capital for Malaināṭu.

In Ilaṅkai, Nākanāṭu and Ilaṅkaitīvakam or Irattiṉattīvakam are mentioned as distinct units. Nākanāṭu is also referred to as Tīvakam. Maṇipallavam is an island in Nākanāṭu. There were two Nākanāṭus, one in Ilaṅkai another one some where in Madhya Pradhesh. Nakkacāraṇar Nākar Vālmalai is identified with Andaman Islands in Nicobar.

Aṅkanāṭu (Kaccayam), Acōtaram, Āputtiraṉ nāṭu (Cāvakanāṭu), (Nākapuram), Uttara Makatam (Kapilai?), Kaliṅkanāṭu (Ciṅkapuram-Kapilapuram), Kāntāram (Mahākāntāram), (Iṭavayam), Kuccaram, Cāvakanāṭu, Tēvarnaṉṉāṭu. Nākanāṭu,Pūrvatēyam, Makatam (Kapilas), Marāṭṭam, Yavaṉam are the countries mentioned in the epic. Makata country was divided into south and north. Kaliṅka nāṭu was similarly divided along the sea coast and mountainous region. Cāvaka nāṭu was also known as Āputtiraṉ nāṭu. Among them Acōtaram could not be located exactly. Kāntāram is identified as Chattisgarh region in Madhya Pradesh for the first time. Cāttaṉār's geographical knowledge included the western, northern and eastern and southern India, the distant islands of Andaman Nicobar, Sri Lanka and Java. It almost tallies with the later Chola

conquests and contacts of countries and lands in north India and south east Asia. It does not imply that the epic could be assigned to a later date we come to know from records that religious and commerical contacts existed between Tamilakam and South East Asia as has back as in 6th century A.D. and Cāttanār could have recorded the geographical knowledge then prevailed. The later Chola conquests could have been a political culmination of the long and strong contacts that existed earlier.

There were two Kapilais one in Makata country and the other in Kaliṅka nāṭu and two Vañcis one in Malaināṭu and the other in Chola country.

The other important cities are Avanti, Iṭavayam, Uccaiyiṉi, Kaccayam, Kapilai, Kākanti, Kōcampi, Caṇpai, Campāpati. Kaccayam, Kapilai, Caṇpai and Campāpati are identified by K. S. Vaidyanathan satisfactorily. According to him Kapilai was Nalanda. An identification for Iṭavayam is proposed here on the basis of evidence from another Tamil epic Peruṅkatai. Many of these north Indian cities mentioned in the epic are in Pūrvadesa (see below for details) .

Cāttanār was aware of the directions and distances between places. Maṇipallavam lay in the south at thirty yōcaṉai from Pukār. The four hundred yōcaṉai area of Nākanāṭu was affected by an earthquake. Vayaṉaṅkōṭu, a shepherd village was at a distance of a Kāvatam from Koṟkai. Maturai is frequently referred to with the epithet south (takkāṇam or teṉ). Nākanāṭu was in the eastern direction of Maṇipallavam. Avanti was on the north of Iṭavayam. Irattiṉatīvakam was found adjacent to Nākanāṭu. Viñcai mānakar was in the northern Srēṇi. Maṇimēkalai moved in the air from Vañci, starting from west and then proceeded in the northern direction to Kāñci. Āputtiraṉ and Maṇimēkalai went in the south western direction to reach Kōmuki in Maṇipallavam.

4. LINGUISTIC AND TOPONYMICAL OBSERVATIONS

The following suffixes or suffix like word are found in the place names

akam "place"	Tīvakam, Cāvakam, Tamiḻakam
āṟu "river"	Kāraiyāṟu, Ciṟṟiyāṟu, Periyāṟu
ārāmam "groove"	
il "place"	Potiyil
eyil "fortress"	Tūṅkeyil
karai "river"	Kāyaṅkarai
kirāmam "village"	

kiri<giri "hill"	Kirauñcakiri
kuṭi "village"	Āykkuṭi
kuṭikai "temple"	Kuccarakkuṭikai
kuṉṟam "hill/mountain"	Āḷiyaṅkuṉṟam
kōṭṭam "temple/enclosure"	Cakkaravāḷakkōṭṭam, Cuṭukāṭṭukkōṭṭam, Ciṟaikkōṭṭam, Tēvarkōṭṭam, Neṭunilaik-kōṭṭam
kōṭu "village"	Vayaṉaṅkōṭu
kōyil "palace"	20:96;22:11,12
catukkam "square"	Pūtacatukkam
tāṉam/tāṇam "place"	Arāntāṇam
tīvakam "island"	
tīvam "island"	Irattiṉattīvam, Ilaṅkātīvam
tīvu "island"	Antarattīvu, Camputtīvu, Ciṟṟiṭaittīvu, Nāvalantīvu
tēyam "country"	Pūruvatēyam
nakar "city"	
nāṭu	Aṅkanāṭu, Āputtiraṉ nāṭu, Kaliṅkanāṭu, Tēvarnaṉṉāṭu, Nākanāṭu, Pāṇṭinaṉṉāṭu, Makatanaṉṉāṭu
niyamam "temple"	kalainiyamam
paṭṭinam? "maritime town"	
pati "place"	Amarāpati, Campāpati
pallavam	Maṇipallavam
pīṭikai "seat"	Puttapīṭikai
puram "city"	Aripuram, Kañcaṉapuram, Ciṅkapuram, Cittipuram, Nākapuram
pērūr "city"	Vaṇaṉ pērūr, Virāṭaṉpērūr
poḻil=division of a country "dvipa"	Nāvalamtaṇpoḻil
maṇṭapam	Paḷikkarai maṇṭapam
malai "hill"	Akaṉmalai, Pātapaṅkayamalai
maṉṟam "public place"	Irattimaṉṟam, Vaṉṉimaṉṟam, Vākai maṉṟam, Veḷḷiṭaimaṉṟam, Veḷḷil maṉṟam
mānakar "metropolis"	Vāñcimāṉakar, Viñcaimāṉakar
mūtūr "great city"	Vañji mūtūr
lōkam "world"	Tuṭitalōkam

vayam "akam"	Iṭavayam
varai "mountain range"	Imayamālvarai, Tavaḷamālvarai
vaṉam "forest/wood"	Kavēravaṉam, Campātivaṉam, Tarumatavaṉam
vikāram "buddha religious place"	Intiravikāram
vīti "street"	māṭavīti
	(Total 41)

Among them the following are Sanskrit suffixes: ārāmam, kirāmam, kiri, kuṭikai, catukkam, tāṉam, tīvu, tēyam, pati, pallavam, lōkam, vayam, vaṉam, vikāram, vīti. These constitute nearly 50% of the suffixes and it indicates the influence of Sanskrit. The predominance of puram indicates the same thing. absence of ūr suffix is notable. Tuṣitalōkam becomes Tuṭitalōkam and Rishabaka becomes Iṭavayam due to Tamilisation. Arāntaṇam seems to be a spoken form. The suffixes āṟu and karai indicate the water bodies, while kiri, malai, and varai denote the land features. tīvu/tīvam and tīvakam refer to "island", nāṭu and tēyam are the names of the administrative units; paṭṭiṉam, puram, pērūr, mānakar and mūtūr refer to cities, while kirāmam is the new name for a village. kōṭu also refers to a small village. Vaṉam and poḻil are nature suffixes. ārāmam, kōyil, kōṭṭam, kuṭikai, niyamam, pīṭikai, and maṇṭapam denote man made features. Among the suffixes those denoting to natural features are less in number. In other words there are more *bestowed names* than *evolved names*, indicating the degree of urbanisation. It may be due to the selection of *locale* by the epic poet. Epic poetry predominately chooses the urban life and environment for its treatment.

The single unit names like Pukār, Koṟkai, Maturai, Kāñci or Kacci, Caṇpai and Kākanti indicate their antiquity. Shortened names like Kapilai, Uñcai and Caṇpai are typically in Tamil style. There are more north Indian names of places than of Tamil country.

The epic uses synonymous explanations to denote certain names. Vañci is referred to as a place which was named after a climber. Kāvirippaṭṭinam is described as the city known by the name of the daughter of Kavēraṉ. Some times Sanskrit names are translated. Āḻiyaṅkuṉṟam for Cakkaravāḷakiri, akaṉperuntīvu for Mahādvipa, Navalantaṉpoḻil for Jambudvipa. In some cases descriptively the names are indicated. Vāṇaṉ pērūr for Cōnakaram, Virāṭaṉ pērur for Viraṭapuri; Aripuram for Ciṅkapuram.

Some cities had more than one name: Pukār-Kākanti, Kāviripaṭṭiṉam, Campāpati; Kacci-Kañci; Irattiṉattīvam-Ilaṅkātīvam, Cāvakanāṭu-Āputtiraṉnāṭu; Pātapaṅkayamalai was the new name given to Gṛdhrakūṭam due to the creation of Buddha's foot mark there.

These double or alternative names also indicate antiquity and the commercial, religious and other outside contacts. Among the places Pukār has more EXONYMS i.e., forms of place names used other than in local use (cf. Kacci-Kāñci). It indicates the glory of the place outside and the use of the name by different interest groups. Pukār was qualified to have this distinction because of its political importance, commercial links and religious contacts.

The names like Kākanti and Campāpati for Pukār must have been given *as commemoratives* due to migrations and outside contacts of the followers of Buddhism, Jainism etc. Chola inscriptions bear testimony to the popularity of such north Indian commemorative names for places and administrative units in Tamil Nadu. For example, Kāntāra nāṭu, Makatai nāṭu etc. See also the titles or Cētirāyaṉ, Vatcarācaṉ Makatai nāṭāḷvaṉ etc. But in later days these names had been overlaid with new non-Buddhist and non-Jain etymologies. See the case of Kākanti, Campāpati, Kāviri, Campātivaṉam etc. The attribution of Ramayana association to Kumari is also another case in point.

What do all these mean? The alternative non-Buddhistic or non-Jain mythological etymologiès for an earlier commemorative names suggest that the historical associations were forgotten either due to change of religious conditions (from Buddhism to Hinduism) or due to the distance of the time. It also indicates that the Buddhist author of the epic was quite removed in time with reference to the origin of place name and he too was not aware of the early Buddhistic associations of Pukār and was only recording the late etymologies, in a changed scenario.

5. BIBLIOGRAPHY

1. Aiyangar, Krishnaswamy. *Maṇimēkalai in its historical setting*, Madras, 1928.

2. Aiyar, Caminata U.Ve. *Pattuppāṭṭu mūlamum Nacciṉārkkiṉiyar Uraiyum,* Madras, 1961.

3. *Puṟanāṉūṟu mūlamum uraiyum,* Madras, VI edition, 1963.

4. ------ *Peruṅkatai mūlamum kuṟippuraiyum,* U.Ve. Caminatha Aiyar Nool nilayam, Madras, 1978.

5. ------ *Cilappatikāramūlamum arumpata uraiyum aṭiyārkku nallār uraiyum,* Dr. U .Ve. Caminatha Aiyar Noolnilaiyam, Madras, 1978.

6. Aiyangar Irākava. *Ārāiyccitokuti,* Tamil University, Thanjavur, 1984.

7. Ali, S. M., *The Geography of the Purāṉās,* People's Publishing House, New Delhi, 1966.

8. Dey, N.L., Geographic dictionary of ancient and medieval India, Luzac, London.

9. Hikosaka, Shu. *Buddhism in Tamil Nadu,* Institute of Asian Studies, Thiruvanmiyur, Madras, 1989.

10. Kantacami Co. Na. *Pavuttam,* Madras University, Madras, 1977.

11. ------, *Buddhism as expounded in Maṇimēkalai,* Annamalai University, Annamalai nagar, 1978.

12. Krishnamurthy, K. *Glimpses of art, literature and Buddhist literature in ancient India,* Abhinav publications, Delhi, 1987.

13. ------, Buddhism in South Asia, Classical Publishing Company, New Delhi, 1990.

14. Law, B.C. *Historical Geography of Ancient India,* 1954.

15. Manoharan, S. *A Descriptive and Comparative Study of Andamanese / language,* Anthropological Survey of India" Calcutta, 1989.

16. Nachimuthu, K. *'Sangam literature and ancient Kerala-some geographical questions',* Research Papers, Vol XV, Department of Tamil, University of Kerala, Thiruvananthapuram, 1985-86, pp. 8-12.

17. Sahu, N.S. *Toponymy: A Genre in Onamastic Science, A Linguistic Study,* Amar Prakashan, New Delhi, 1989.

18. Sicar, D.C. *Studies in the Geography of Ancient and Medieval india,* Varanasi, 1960.

19. Subbarayalu, Y. *Political Geography of the Chōḻa Country,* Tamil Nadu Archaeology Department, Madras, 1973.

20. Tanikacalam, Katir. *Tamiḻar varaḻārum maṅkai iṭappeyar āyvum,* Caravana Patippakam, Chennai, 1992.

21. Vaidyanathan, K.S. *The Ancient Geography of India*, Vol. I, Eastern India, Pūrvadēśa. K.V.S Iyer Indology Research Centre, Coimbatore, 1985.

22. Vāsudēva Rao, T.N. *Buddhism in the Tamil Country,* Annamalai University, Annamalai Nagar, 1979.

23. Veeracami, D.V. Periyapurāṇattil ūrppeyarkaḷ, Tamil University, Thanjavur, 1986.

24. Veluppillai, A. *'The Maṇimēkalai: Historical Background and indigenization of Buddhism'*, Journal of the Institute of Asian Studies, Madras, Vol. IX, No.1, Sep. 1991.

25. Venkatacami, Mayilai Cīni. *Caṅkakālattamiḻaka varalāṟṟil cila ceytikaḷ,* Annamalai University, Annamalai Nagar, 1970.

26. ------, *Pavuttamum tamiḻum, Kaḻakam,* 1980.

27. Nāṭṭār, Vēṅkaṭacāmi Na.Mu. and Pillai, Avvai Duraiswamy. *Maṇimēkalai,* Kaḻakam, 1960.

PART II: GLOSSARY OF PLACE NAMES IN MAṆIMĒKALAI

AṄKANĀṬU: It belonged to Tuccayaṉ, who married Tārai and Virai, (Mātavi and Cūṭamati in the earlier birth). Its capital was KACCAYAM. There was a mountain range and the river Kaṅkai flows through this country. The king Tuccayaṉ went on sporting in the Akaṉmalai and Kaṅkai river: 10:51-56.

It was in the east of Magadha and south of Kausiki Kaccha. It is the region about Bagalpur and Monghyr in Bihar according to K. S. Vaidyanathan. Akaṉmalai is identified with Hiranya Parvata Monghyr by him [*The Ancient Geography of India (Eastern India-Pūrvadēśa)* Vol. I (1985) pp. 71-75].

ACŌTARAM: The place/country of Iravivarmaṉ; Amutapati was his queen and Ilakkumi was his daughter, in the later birth born as Maṇimēkalai.

K. S. Vaidyanathan refers to a place called Yasōdhara (Jessore) on the Bairat (Bhairava founded by a Vikrama in the beginning of 16th century in Bengal (ibid. 129). It has yet to be identified.

ANTARATTĪVU/TĪVAKAM: Small island e.g. Maṇipallavam (25.224). They are also called ciṟṟiṭaittīvu; they were two thousand in number. See Akaṉperuntīvu (Mahādvipa) which are four in number (6:195-6). It conforms to Buddhist traditions of the world geography. It seems these small islands were not included in the big four islands (25:212, 211).

AMARĀPATI: It is mentioned synonymously with a descriptive meaning. The great city of Indra protected by the king of Devas (28:166) 'Tēvarkōmaṉ Kāvaṉmānakar'.

ARIPURAM: See Ciṅkapuram.

ARĀNTĀṆAM (ARANTĀṆAM/ ARANTĀṈAM): <Arukāttāṉam, it denotes a Jaina temple [3.87, 5:23]. cf. Peruṅkatai 2.2:138, 7:161, 5.4:151). -tāṉam is a suffix found in Tamil place names e.g. Tiruneyttāṉam (Thañjāvūr district). Aruṅkattāṉam had become Arāntāṇam due to sound change. Whether it was used as a place name is not clear.

AVANTI: It refers to a country as well as the name of a city the other name being Ujjaini. Avanti lay north of Iṭavayam. Attipati father of Rākulaṉ left for Avanti due to an earthquake at Iṭavayam. Masons from Avanti joined the stone-cutters from Makatam, smiths from Marāttam, carpenters from Yavana, and their Tamil counterparts and created a magnificent hall for the Chola king at Kāvirippūmpaṭṭiṉam. [9:27-28; 25:40; 19:107-111]. It was also called Uccaiyiṉi. Praccōtaṉaṉ's capital. [cf. Peruṅkatai: 1:58:40-44].

ĀKĀYAKAṄKAI: The celestial Ganga-Kāviri is addressed as the celestial Ganga by Campāpati, the guardian deity of Pukār. Since terrestrial Ganga's origin is traced to celestial Ganga and again Kāviri's origin is traced to Ganga, it has been addressed like that [Patikam: 12].

ĀPUTTIRAṈ NĀṬU: see Cāvaka nāṭu [Patikam: 82:24: 153-55].

ĀYKKUṬI: A shepherd's hamlet on the banks of Kaṅkai. This is used as proper noun and occurs as an example for illustrating Aruttāpatti, a kind of inference.

ĀRĀMAM: A pleasure garden, park also called upavaṉam in Pukār. [3:32].

ĀLIYAṄKUṈṞAM: See Cakkaravāḷakiri (6:192).

IṬAVAYAM/IṬIVAYAM: It is the capital of Pūrvatēyam which was included in the still bigger Kāntāra country (see below) which is identified with the Chattisgarh

region of Madhya Pradesh. It was ruled over by Attipati, the father of Rākulan, Udayakumāran in the later birth. Iṭavayam was south of Avanti city. Kāyaṅkarai lay between these two places. There was a great earthquake which uprooted many people and lives, and perhaps it was also destroyed in the earthquake and the king left for Avanti towards north (9:26-29).

In Peruṅkatai Iṭavakan or Iṭapakan is found to be the name of minister of Udayaṇa. It seems it is the Tamilised form of Rishabaka. His capital was Pushpaka Nagar (1.54:65-71). Pushpaka country lay in the border of Uttara Mekhala country which was in the forest mountainous region of five great rivers, the Son (Sōnai of Tamil) and its tributaries in the north of the Mainpat and Hazaribag ranges-represented by the Shahpur, Sohapur, Korea, Surguja localities. Pushpaka lay near the forest area of Sabaras and Puliñas (K. S. Vaidyanathan *ibid.* p. 95ff). It is possible that Pushpaka, was also known as Rishabaka, which would become Iṭavayam due to Tamilisation. It must have been included in the Pūrvatēyam, eastern part of Kāntāra *nāṭu* (Chattisgarh region of Madhya Pradesh). From Iṭavayam Attipati left towards Avanti in the north [9:27-28]. Perhaps he must have moved in north western direction to Avanti. It seems the region around Iṭavayam, Pūrvatēyam and Ḳāntāratēyam was also called Nākanāṭu which was 400 yōcanai in area (9:21).

INTIRAVIKĀRĀM ĒḺU: Seven Indravikāras established by Indra at Pukār. These were the seats where Cāraṇas, who moved in air stayed and taught the Buddhist tenets. cf. *Cilampu*: 10:11-4.

IMA IYAMĀLVARAI: Himaparvatam, which has high peaks. 26:88. The sacred stone for the idol of Kaṇṇaki was got from here by Cērancenkuṭṭuvan.

IRATTIMAṈṞAM: One of the five manrams in the Cakkaravāḷak kōṭṭam 6:89. The other manrams being Vakaimanram, Vannimanram, Veḷḷil manram and Veḷḷiṭai manram.

IRATTINATTĪVAM: Situated adjacent to Maṇipallavam, it has the *Camantam* mountain, which had a Buddha pīṭika venerated by the Buddha devotees like Cātucakkaran (10: 24-26), Tīvatilakai (11: 21-25), Tarumacāraṇar (28: 107-112). It was also called Ilaṅkātīvam (28: 107-8), which has *Camanōḷi* mountain. Irattinättīvam is identified with Ratnapuri, which is found in south eastern part in the western province of Sri Lanka. A mountain called Camantam or Camanelai

or Camantakūṭam is found there which could be identified with Camantam or Camaṉoḷi of Maṇimēkalai. See 11: 21-25 (U. Ve. Ca. footnote). From, the above it is clear that Irattiṉattīvu and Ialaṅkātīvu are used synonymously. Irattiṉattīvam/ Ilaṅkātīvam lay adjacent to Maṇipallavam, which was in Nākanāṭu. It seems in those days Ialaṅkātīvu referred only to the (southern) part of modern island of Sri Lanka and not to the whole of it, indicating to the fact that it was divided as Nākanāṭu in the north and Ilaṅkātīvam in the south.

ILAṄKĀTĪVAM: See Irattiṉat tīvam: (28: 107-112).

ILAVANTIAKI: A big tank provided with machinery for filling as well as emptying (3:45:28:7) found in Pukār cf. Iyantiravāvi: 28:7.

UÑCAI: Ujjain, the capital of Avanti ruled by Piraccōtaṉaṉ; It was also called Avanti (15:64) according to Maṇimēkalai.

UTTARAMAKATAM: See Makatam: 21: 175 Kantiṟpāvai predicted that Maṇimēkalai would be born again here as a male in her next birth and become talaiccāvakaṉ (first disciple).

UYYĀṈAM: < uttiyanam: Royal pleasure garden in Pukār guarded by Pūtam (3:52).

ULAKA AṞAVI: (<lōkōpakārikā) Big charitable institution; rest house established for the benefit of all castes and classes; situated in front of the Campāpati temple in Cakkaravāḷakkōṭṭam of Pukār. Kantiṟpāvai, "pillar deity" was installed there venerated by Maṇimēkalai (7: 93 etc.).

ULAKAM: 31/36 See: Mūvulaku (12: 72-73; 30-55).

UVAVAṈAM-UYYĀṈAM: A park, grove in Pukār, 3: 169. There were a Puttapīṭikai and a Paḷikkaṟai, a marble hall.

KAṄKAI: The river Ganga: Tuccayaṉ, the husband of Tārai and Vīrai and king of Kaccayam camped on the banks of the river. Ceṅkuṭṭuvaṉ also camped there and crossed the river with boats (10:54-56; 26:84-85; 27:45-46).

KACCAYAM: Capital of Aṅkanāṭu; Tuccayaṉ was the ruler (10: 5:3-54;12: 39-40).

Mr. K.S. Vaidyanathan thinks that Kausiki Kachchi of the Buddhist reference located in the west of Champa (Sanbai) towards the Ganga and the mountain in the proximity of the river could be identified with Kaccayam.

K. S. Vaidyanathan thinks that Sanbai i.e., Chamba was also called Kachchayam (Op.cit: 72)..

See Caṇpai Cīrkāḻi, a town near Pukār was also known by the name Koccaivayam (Kaccaiyam) and also Caṇpai according to Tēvāram. These names could be commemoratives due to migration from north or due to the fame of these places.

KANCI-KĀÑCHI: Kaccimāṉakar: Patikam: 90:28:152. Kaccimuṟṟam: 21: 174; Kāñcimānakar. Patikarn: 90:21:154; Poṉṉeyiṟ Kāñci nakar 21:147-48; Poṉṉeyirkāñci nāṭu 28:156.

Kacci is the old form; Kāñci is the later form; both are used. A statue of Kantiṟpāvai, at Buddha Chaitya built by Tuṇaiyiḷaṅkiḷḷi, and a groove called Tarmatavaṉam in the south western part were found in the place. After the destruction of Pukār Aṟavaṇa Aṭikaḷ and others took refuge here and Maṇimēkalai reached this place and received holy preachings of Aṟavaṇa Aṭikaḷ and finally breathed her last.

The Kacci seems to be the Tamil form and the other Kāñci could be a Prakritic or Sanskrit form. The use of later form, which is an exonym, suggests that it had attained greater fame outside Tamil country and become cosmopolitan. A fierce famine in Kāñci was recorded. Poṉṉeyil is the frequent epithet used for this place and for Dr. Veluppillai it reminds him the Poṉmāḷikai of later Cholas (10 A. D).

[Dr. A. Veluppillai, *'The Manimekalai: Historical Background and Indigenization of Buddhism', Journal of the Institute of Asian Studies: Vol. IX* No.1, Sept. 1991, pp. 28].

KAPILAI: There are two Kapilais mentioned. One was in Kalinga country ruled by Kumaran 26:15-17. This is referred to as Kapilapuram in the forest tract in Cilappatikaram (23:138-141). The later Gajapati Kings were known as Kapilendras. The other Kapilai is described by Maṇimēkalai as follows: Kapilai was a beautiful hill girt or well fortified city which was as it were the distinguished forehead mark of the country of Makata in which country even by lapse rains did not fail to pour. It was also a Buddhist centre where the unsurpassed Ten Paramitas were learnt and preached (26:42-46). Maṇimēkalai would be reborn again and will receive holy instructions of the Buddha in Kapilai (28:143).

U. Ve. Caminatha Iyer identifies Kapilai with Kapilavastu, the birth place of Buddha. As it is in the Cākkiya or Kosala country the identification has to be ruled out. K. S. Vaidyanathan proposes that Kapilai is the other name of Nalanda, on the basis of a reference to a Kapilavasa in the Nalanda copper plate of Dharmapāla dēva. Nalanda, which is a suburb of Rajagriha, lying about seven miles to the south-west of Bihar-Sharif in the Patna district of Bihar was the principal seat of Buddhist learning. Maṇimēkalai describes it as the forehead mark of Makata and was a place of great store house of learning where the ten Paramitas were learnt and preached. The meaning of the word Nalanda, is limitless and this sense is fully brought out in the detailed descriptive line,

aḷapparum pāramiṭaiy—aḷavin̲r̲u nir̲aittu (Ibid: pp. 48ff).

KALIṄKANĀṬU: It belonged to Vasu and Kumaran who were ruling from Ciṅkapuram and Kapilai (Kapilapuram) 26: 15-7. It is to be identified with modern Orissa.

KALAINIYAMAM: The temple of Cintādēvi in Madurai, where Āputtiran̲ got the Amutacurapi. Kalai=Vidy, niyamam=temple., 13:105.

KAVĒRAVAN̲AM: In this place Kavēran̲ who was a (Chola) king and rishi did a penance and got the Kavēri river flowing there. This myth is contained in the Kavēri Mahatmiya of Agnēyapuraṇam second part. Apparently there was a temple to Kavēra at Pukār. cf. Kāviri 9: 52-5;3 for another legend.

KĀKANTI: Another name for Pukār. The name is derived from the name of the ruler called Kākantan̲, who was the son born from the union of Kāntan̲, the king of Pukār with a dancing girl. Kāntan̲ left the kingdom fearing repraisal frorn Parasurama, who was taken a vow to eradicate the shatriyas on earth. Kakantan̲, being the son of a dancing girl could not claim shatriya lineage and hence he would not be the target of Parasurama. This is puranic mythology (22:27-40).

The Reddipalem and the region around it in Gūdūr taluk of Nellore district were known as Pavattiri, and Kaṭal koṇṭa kākanti Vaḷanāṭu in the medieval times. Pavattiri was the capital of Toṇṭaimān̲ Ilantiraiyan̲ (Akam: 85, 340). It seems the name of the subdivision was given to commemorate the Kākanti (Pukār), submerged in the sea, when the Cholas of Pukār expanded their territories in and around Vēṅkaṭam hills (S. Krishnaswamy Iyengar, *Maṇimēkalai in its Historical Setting,* (1928) pp. 48).

Kākandi in Kākandi Nagari, was the birth place of the Jain Tirtaṅkara Suvidhinātha and was the home of an ancient sage named Kākanda, according to the Buddhists. Kākandi is identified with the place called Kakam in the jurisdiction of Sikandra police Station in the Jamui Subdivision of the Monghyr district on the basis of an inscription found on the foot marks of Tīrtankara, Suvidhinātha in a Jain Temple of Pārśvanatha (A.R.E 1950-51, B 2-4: K. S. Vaidyanathan, *Ibid,* p. 75).

It is possible that Pukār got the name Kākandi in the heydays of Budddhists (or Jains) due to an act of commemoration. But the mythological explanation given by Maṇimēkalai has a historical component in it. It has to be investigated further.

KĀÑCAṈAPURAM: A city of vidyadharas on the north Srēṇi (Cēṭi); native place of Kāyacaṇṭikai and Kāñcaṉaṉ, It is also called Viñcai nakar. 17: 21-26; 50; 16-81. cf. In the eastern part of Himalayas there is a Kancana mountain.

KĀNTĀRAM: Kāntāram was a big country which included the Pūrvatēyam. Its capital was Iṭavayam. Attipati was the king who left the place due to a prophecy that his country would be rocked by an earthquake and went to Avanti, which was situated on the north of Iṭavayam.

The region what is known as Chattisgarh in modern Madhya Pradesh has been called Mahākantār in olden times [N. S. Sahu, *Toponymy (A genre in Onomastic Science)*-A linguistic Study, [Amar Prakashan, New Delhi, 1989, pp. 21-22ff]. Mahākantāram exactly fits with the description in Maṇimēkalai which states Kāntāram eṉṉum kaḷipērum nāṭṭu, Kāntāram, the very big country implying a literal translation of the original name.

The inclusion of Pūrvatēyam in Mahākāntāram by Maṇimēkalai is intriguing as Pūrvatēyam is a bigger division which includes, Videha, Magadha, Vaṅga, Suhma, Samataṭa, Kāmarūpa and Chamba. It is learnt that Mahākantār was included in Dakshina Kōsal in olden times. It is not clear whether Pūrvatēyam was part of it, or in the vice versa. Alternatively the description in the text could be as following: King Attipati, who belonged to Kāntāranāṭu was ruling Pūrvatēyam subjugating its strength (Pōṟaikeṭa vāḷum).

The identification of this name with Gandharam now Kandahar, located in the north-west part of Peshawar by some scholars will not make sense in this context and has to be discarded.

KĀYAṄKARAI: A big river situated between Avanti on the north and Iṭavayam in the south. Piramataruma<u>n</u> a Buddha mu<u>n</u>i was doing penance here and Attipati of Kāntāra country listened to his teachings and prophecies. See Iṭavayam, Kāntāram also. (9:10-11; 27-:30; 21:47-48, 25:37-44). It is yet to be identified.

KĀRIYĀ<u>R</u>U: Here the Māvaṇkiḷḷi, the Chola king who was ruling from Vañci, probably the modern Karuvūr-won a battle against Chēra and Pāṇḍyas through the efforts of his younger brother (19: 120-127) cf. Pu<u>r</u>am: 47.

S. Krishnaswamy Iyengar (op. cit. p. 46) identifies this Kāriyā<u>r</u>u with Kālē<u>r</u>u, which flows between Nagalapuram and Satyavēḍu (North of Tiruvaḷḷūr and on the way to Kāḷahasti).

There is a reference to one Kāriyā<u>rr</u>u Tuñciya Neṭuṅkiḷḷi in Pu<u>r</u>a<u>n</u>ānū<u>r</u>u (47). He has defeated by one Nalaṅkiḷḷi. He is also referred to as Tērvaṇkiḷḷi. He is also praised for his conquest of Vañci (i.e. Karuvūr) and Madurai. He must have annexed Vañci (Karuvūr) and made it his capital. The use of Pūvā Vañci by the poet of Pu<u>r</u>am and the author of Maṇimēkalai is worth noting (see also Vañci). Prof. M. Raghava Iyengar identifies this Kāriyā<u>r</u>u near Karur in Trichy district which is plausible. (Araiycakkudi)

KĀVIRI: The river Kāvēri: It is mentioned as Kavēra ka<u>nn</u>i (9:52-53); Kāvirippāvai (Patikam 10-12); Cō<u>l</u>ar tam kulakkoṭi (Patikam 23); Taṇtami<u>l</u>ppāvai (Patikam 25); Ākāyakaṇkai (Patikam 17).

Maṇimēkalai Patikam gives a mythological account to the origin of Kāviri. On the request of Kāntama<u>n</u>, the Chola king, Kāviri flowed from the Kamandala of Sage Agastya. Campāpati, the guardian deity of Pukār told Kāviri that the city which was known as Campāpati, i.e., after her name would be called by the name of Kāviri i.e., Kāvirippaṭṭi<u>n</u>am afterwards. This mythology is slightly at variance with the one mentioned in 9:52-53. See Kāvēravа<u>n</u>am. Kavēra<u>n</u> was the father of Kāviri according to this version. Do the name Kāvēra<u>n</u> and Kāntama<u>n</u> refer to same Chola King? According to Agnēya Purāṇa Kāvera<u>n</u> was a Rajarishi.

KĀVIRIPPAṬṬI<u>N</u>AM: It is referred to as Kāvirippaṭṭiṇam (28:135), Pukār (5:109), Mānakar 24:63; 25:176-7 (28:80), Viya<u>n</u>akar (25:203), Kavērakan<u>n</u>ippeyaroṭu viḷaṅkiya tavākkaḷi mūtūr (9:52-53). It was swallowed by the sea due to the curse by Maṇimēkala teyvam because of the failure of the Chola King to

celebrate Indra festival. This could denote the decline of Buddhism in this area or the ruler's lack of interest in Buddhism.

KIRAVUÑCAKIRI: <Krauñcam: The Eastern part of the Himalaya range in Assam. It was split by Muruga (5:13-14).

KUCCARAKKUṬIKAI: It is the temple dedicated to Campāpati (I8:145,p. 152).

U.Ve.Cā. opines that Kuccaram refers to Gūrjara, Gūrjaras were expert builders. S. Krishnaswarny Iyengar disagrees with him (op. cit., pp. 51).

KUMARI: It is referred to as Southern Kumari. The famous bathing place of Kumari is said to have been made by monkeys (5.37). It is not clear whether it is a reference to Rama's bridge which is now located in the island of Rameswaram, a considerable distance from where Kumari is. A similar reference is found in Ramayana itself and so S. Krishnaswamy Iyengar infers that the tradition in the days of the author of Maṇimēkalai connected Rama's bridge with Kumari as in the Ramayana itself (op. cit. 29). Kumari could refer to the river as well as the tip of land in the south.

KOR̲KAI: It is a place ruled over by a Pāṇḍya who had a golden chariot. (I3:84-85). Āputtiran̲'s brahmin mother left him in a shepherd's village, which was about a kāvatam distance from Kor̲kai. It was a second capital of Pandyas in the south on the eastern coast.

KOCAMPI: The capital of Vatsa country ruled over by Udayaṇa situated on the banks of Ganges in the lower part of the Doab: Modern Kausambi (15:6I-64).

KŌMUKI: A water tank in Maṇipallavam from where Āputtiran̲ got the Amuta curapi on Vaikāci pūrṇimā day. It was on southwestern part of the Maṇipallavam (25:155-6). A replica of it was built at Kāñcipuram (28:202-204); (11: 39-45; 25:155-6).

CAKKARAVĀḶAM: According to Buddhism, the universe consists of innumerable Cakravāḷas, each of which has its own earth, mountain, oceans, sun and moon, heaven and hell etc. Maṇimēkalai records innumerable Cakkaravāḷas (226:53-54). A description of Cakkaravāḷas is found in Maṇimēkalai (sixth chapter). A clay model was constructed in the Cakkaravāḷakkōṭṭam by Mayan and hence it got its name. It is reported that similar figure was drawn on a rock in Polannaruva (Ceylon Archaeological Report).

Mahamēru, the huge mountain also the navel of the earth is situated in the exact centre of the Cakkaravāḷam. Ranged around Mahāmēru (at intervals between which are oceans) are seven rocky circles. (According to Buddhist texts, they are Yugamdhara, Iṣādhara, Kadiraka, Sudarsana, Asvakarna, Vinataka and Nimimdhara). Located in the outermost ocean and outside the seven rocky circle are the four great continents, one on each side of the world. (Uttarakuru, Pūrvavideha, Aparagōdāniya, Jambudvipa). In the vicinity and on each side of these four continents there are many small islands, which are 2000 in number. The clay model put up by Mayan also showed the other parts of the Cakkaravāḷam where various species of lives inhabited (192:202; also see 6:176-183). (S. N. Kandasamy, Buddhism as expounded in Maṇimēkalai (1978) pp.203-218:

CAKKARAVĀLAKKŌṬṬAM: It is also called Cuṭukāṭṭukkōṭṭam. It is on the other side of Cuṭukkāṭṭukkōṭṭam. It was the dwelling place of ascetics, probably Buddhist monks. Maṇimēkalā Teyvam suggested to Cutamati and Maṇimēkalai to take refuge there. The story of Caṁkalan̲ is narrated, when the details of this place are presented in Chapter VI.

CAṆPAI: It is the birth place of Cutamati. Cutamati the daughter of Kausikan̲ was abducted and despoiled by a Viñcaiyan̲ and later abandoned at Pukār. It is mentioned with a epithet Kārāḷar, which means Pūvaiciyar (= Veḷḷāḷar) (3:28-29; 7:102). It is most likely that it refers to Cīrkāḻi which is near Pukār.

Caṇpai could also refer to Champa the capital of Anga country (Champavati and Champakavati).

Cunningham has shown that it could be identified with Champanagar and Champapura adjoining Bhagalpur. A detailed description of Caṇpaipperunakar is found in Peruṅkatai (2:20:105 f4.4 LL 61 f).

K. S. Vaidyanathan thinks that Kachchayam and Caṇpai refer to the same place (op. cit. 72). It may be correct that Caṇpai and Koccaivayam (Kaccaiyam) are the alternative names for Cīrkāḻai. Both the names commemorated the memory of the place in the north may be due to early Buddhistic associations (see Kaccayam). Champa also denoted South East islands where Buddhism thrived.

CATUKKAM: Junction where four roads meet (1:55) A Pūtacatukkam was found in Pukār (7:78;20:29).

CAMPĀTIVAṈAM: A groove in the Pukār, derived its name from Campāti, the vulture king of Ramayana fame Puḷḷirukkuvēḷūr near Cīrkāḷi has another Campātipuram. Campāti was said to have brought flowers from Campātivaṉam and worshipped Siva there. The etymology is significant since it pertains to Ramayana and also found in Tēvāram.

CAMPĀPATI: It refers to the guardian deity of Pukār as well as the city itself. Campāpati, the name of Pukār was derived from the name of Campu, the guardian deity. Campāpati declared to Kāviri that the city would be known after Kāviri (as Kāvirippaṭṭiṉam) also thereby having twin names (Pati 3-9; 31-32). From this we could infer that it was the earlier name. See. Caṇpai. It is possible that Champāti or Champakavati (or Champa) the capital of Aṅga country could have been the source of this name, later forgotten and new mythology created.

CAMPUTTĪVU (NĀVALANTĪVU): Jambudvipa, one of the four Mahadvipas. Nāvalōṅkiya māperuntīvu (2:11) Tiṅkaṉi nāvalōṅkum tīvu (9:17;15:20). Tamiḻakam is included in Camputtīvu (17:62-65). Nāvalantaṇpoḻil (22:29); Nāvalantīvu (25:12; 28:180 cf. Nāvalantīvu. See also Pāratam).

Buddhist works like Mahāvāstu and Lalithatvistara mention only four dvipas-Jambu, Pūrvavideha, Aparagodāniya and Uttarakuru grouped around Mēru to the south, east, west and north respectively-and constituting the whole world. (S.M. Ali, *The Geography of Purāṇās*, New Delhi 1966 p.32).

In the early stages of Buddhist cosmology, Jambudvipa consisted only of India and immediately surrounding countries, the other portions of the world being unknown. Later, when Japan, China etc. came to be known they were included as part of the same continent (S. N. Kandaswamy op.cit. p. 207).

In some contexts (antarattīviṉum akaṉperuntīviṉum 25:224 cf. 25:212) Maṇipallavam etc. are referred to as distinct from Jambudvipa may be adjacent to it. In one context it seems Maṇipallavam was included in Jambudvipa (15:20).

Pāratam or Bharata varsam was part of Camputīvu; and Tamiḻakam is also referred to have been a part of this dvipa (17:62-65).

CAMANTAM/CAMAṈOḶI: Camantam was situated in the Irattiṉattīvam, adjacent to Maṇipallavam, Cāmaṉoḷi was situated in Ilaṅkātīvam. It seems Irattiṉattīvam and Ilaṅkātīvam and Camantam and Camṉoḷi are synonymously used (11:21; 28;10). It is identified with Adam's peak. See. Ilaṅkātīvam,/Irattiṉatīvam.

The Mahavamsa states that in the time of king Dutthagamani the thera Malaya mahadeva (or Maliyadeva) received some millet-gruel from the king and shared it with nine hundred bhikkus on the Sumana mountain. The Manorathapurani informs that Dighajantu, the Damila gave a red silk cloth as an offering to the Akasa-Cetiya at Samanagirivihara. The word Akasa Cetiya shows clearly that there was shrine on the peak of Sumangiri. Fa Hien also mentions in his records the existence of a foot-print. It is, however, not till the time of king; Vijayabahu I of the eleventh century A.D. that we find Sumanakuta (called also Samantakuta) as a place of regular pilgrimage. [K. Krishnamoorthy, *Buddhism in South Asia*, New Delhi 1990 p.34].

CĀVAKAM: It was a country, whose capital was Nākapuram (21:169-70); A mountain called Tavaḷamālvarai was situated there (15;3) where Maṇmuka muṇi lived. This is also called Āputtiran nāṭu. Āputtiraṉ was born here in the womb of a golden cow. A severe famine is also mentioned to have occurred here (14:74); it is also mentioned as Tīvakam (28:75;77,84); Tīvam (21:90). See also: 14:74; 21:89; 28:83. The kings of this country belong to Indra lineage (Intiraṉ marumāṉ (24:164). It is generally identified with Jāva. It seems they are part of Bharata Varsa of Jambudvipa according to Some accounts. It was also included in the Sakadvipa, according to Puranic geography (S. M. Ali op.cit. p. 39-40). Has Saka anything to do with Cāvakam. It has to be investigated.

CIṄKAPURAM: A city in Kaliṅka country ruled over by Vasu (26:15-17). It is also called Aripuram. cf. Cilampu: 23:140; 149. It seems it was on the agricultural tract. cf. Kapilai.

CITTIPURAM: Ruled over by Citaraṉ. His wife was Nīlapati; Irākulan was their son. Irākulaṉ was born as Utayakumaraṉ (9:43-44); Yet to be identified.

CIṞṞITAITTĪVU: Small islands situated on the outer boundaries of the Māperuntīvu, two thousand in number. (6: 196) See Antarattīvu.

CIṞṞIYĀṞU: It seems to be Common name not a proper place name (16:82). A small river near the Potiyil mountain in the south (16:82) is referred. There is a Ciṟṟāṟu or Citrānati, near Kuṟṟālam of Potiyil mountain.

CIṞAIKKŌṬṬAM: The Prison in Pukār (19:43).

CUṬUKAṬṬUKKŌṬṬAM: See Cakkaravāḷakkōṭṭam.

CĒṬI < ŚREṆI: The world of Vidyadaras. Kāncaṉapuram, Kāyacaṉṭikai's native place; was in the northern part of the Vidyadara world.

CŌṈAKARAM: Vāṇācura's capital city 3:23. cf. Cilampu: 6: 54-5. It is here Pratyumnan, son of Kannan went to kill the Vāṇācura.

TAMIḺAKAM: It is included in Camputtīvu (17:62).

TARUMATAVAṈAM: A grove in Kāñci, where Maṇimēkalai appeared with her Amutacurapi (28:12); could be a. Buddhist holy place.

TAVAḶAMĀLVARAI: A mountain in Cīvaka country where the Maṇmukamuṉivaṉ was residing (15:3).

TĪVAKAM: See Maṇipallavam (12:11; 21:86-87; 25:131).

TUṬITALŌKAM' < TUSHITALŌKAM: Gautama Buddha's abode when he was still a Bodhisathva called Prapāpālar (30:9-10). It seems that there was a place called Tuṭitapuram on earth (cf. Vīracōḻiyam, Yāppu 33 Quotation).

TŪṄKEYIL: It is the epithet to the Chola called Toṭittōṭ cempiyaṉ (1:4). It could be a place or it could be a flying fortress.

TĒVAṞR KŌṬṬAM: Temple dedicated to a deity in Pukār most probably Siva. 21:120.

TĒVARNAṈṈĀṬU: Indiralōkam: 14 :42-43.

NAKKACĀRAṆAR NĀKAR VĀḺMALAI: Cātuvaṉ, Ātirai's husband and merchant reached this hilly island inhabited by naked cannibals. As he knew the language of the people he communicated to them and in the course converted them to Buddhism and returned to Pukār (16:15-16; 56).

It is generally held that Nakkacāraṇar Nākarvāḷ malai could refer to Nicobar; the overseas expeditions to South East Asia by Rajendra Chola I (A.D: 1012-1044) included Nakkavāram also (tēṉakka vāṟpoḻil māṉakka varam his meykkīrtti). The reference to the island and people needs a further clarification on the basis of a discussion found in *A Description and Comparative Study of the Andamanese Language* by S. Manoharan, Calcutta, 1989, p. 2.

"But the Nagar with whom Cātuvaṉ comes into contact have been compared to naked bears in a simile and this raises the doubt that if the comparison made there is correct, then the people should be different since

Nicobarese are fair coloured mangoloids and in that case they can be considered to be of these black complexioned Andamanese."

It is possible that the Tamil reference to these islands could refer to both Nicobar and Andaman group of islands or in those days of Maṇimēkalai only black coloured Andamanese people were the only inhabitants of these islands.

The presence of Buddhism in these islands is reported.

NĀKANĀṬU: There are at least two distinct places with this name discernible.

(i) Attipati, the king of Pūrvadēya in Kāntāra nāṭu was advised by Piramataruma<u>n</u>, his brother-in-law to leave the country as Iṭavayam and four hundred yōcanas of the Nākana<u>nn</u>āṭu in the Nāvalam tīvu would be razed to ground due to an earthquake. As Iṭavayam was in the south of Avanti it is probable that Nākana<u>nn</u>āṭu could be in the vicinity, south of Avanti (Ujjain). It seems there were Naga colonies in this part of Central India.

The Nagas or serpent worshippers figure in a semi-mythical way in the early epic traditions. In protohistoric times, they are mentioned as peoples associated with various mountainous regions called after the names of serpent-kings like Vāsuki, Kārkōṭakā, Ananata, Seṣa, Samkhacūḍa, Puṇṭarika and Takṣaka. Their daughters were married to epic heroes like Arjuna, and Kuśa, son of Rama. Nāga colonies and kingdoms therefore extended all over the mountainous belt between the Narmada and the Godavari along the Vindhya and Satpura upto the Chhota-Nagpur plateau. (S.M. Ali, op.cit. p.129-130). Kāntāram, Pūrvatēyam and Nākanāṭu were contiguous regions in the eastern part of modern Madhya Pradesh.

(ii) The other Nākanāṭu could be the Nākatīvu or Yāḻppāṇam. There are two stories narrated regarding this Nākanāṭu. One is the fight between two kings of the Nākanāṭu of the lower land (or eastern part) over the possession of Putta Pīṭikai (8:54-55, 9:58), other is about the secret union or Pīlivaḷai the daughter of Vaḷaivāṇa<u>n</u>, the king of Nākanāṭu and Vācamayilai with Chola king and their son, who was handed over to a merchant to reach the Chola king and later lost in the sea. Nākanāṭu is alternatively mentioned as Tīvakam in the poem (29:3-5;25-182). It is clear that Nākanāṭu was also referred to as Nākativakam. The first story has parallels in Mahavamsa and the second has parallels in the commentary of Perumpāṇā<u>rr</u>uppaṭai (31). The reference

to the location of Nākanāṭu in the lower land or eastern part (9:54) is significant. Nākanāṭu apparently was on the eastern side of Maṇipallavam. It is learnt that the maritime region that lies to the North-west of Anuradhapura was known as Nākatīpa. Then Maṇipallavam could be on the western side of it. i.e., on the west coast of the Jaffna peninsula. That will fix up the identity of Maṇipallavam i.e., Maṇipallavam could be identified on the north west coast. Maṇipallavam is identified with Kāraitīvu by some scholars and Nainatīvu by others. However, there is no doubt about the existence of Nākatīvu in the east of Maṇipallavam.

NĀKAPURAM: The capital of Cāvakam, ruled by Puṇṇiyarācaṉ (Āputtiraṉ of an earlier birth), son of Pūmicantiraṉ. They are called the descendants of Indra. (24:164; 169:70). It is also called Pōkavatipuram in inscriptions (U.Ve.Ca's footnote).

NĀVALANTĪVU: Tamil equivalent of Jambudvīpa (25:12:28:180). It is also referred to as Nāvalan taṇpoḻil (22:29). Nāvalōṅkiya Māperuntīvu (2:1); Nāvaloṭu peyariya Māperuntīvu (11:106-113). Nāvalōṅkum tīvu (15:20); Tamiḻakam was included in it. (17:62-65). See Camputtīvu.

NEṬUNILAIKKŌṬṬAM: A temple in the Cakkaravālakkōṭṭam (6:59).

PĀRATAM: Pāratam, celebrated in letters is the attribute to it. Patikam: 22: 18:56-57. A pun is indulged by the poet with this word with its two meanings. (i) Bharata sastra and Bharata land. Bharata kandam or varsa is one of the seven Kandam in Jambudvipa according to the old geographical classifications.

PAḶIKKAṞAIMAṆṬAPAM: A marble structure where a Buddha pātapīṭikai was installed :3:64-76 by Mayan. Maṇimēkalai took refuge in it when she was chased by Udayakumaraṉ (4:87; 5:9).

PĀṆṬINĀṬU: The country of Paṇṭiyas. A twelve year famine is mentioned (14-:55).

PĀTAPAṄKAYAMALAI: The hill got its name due to the fact that on its top are the foot prints of Buddha who preached Dharma (10:66-68) (cf. 12:37-40;109). It is called Gṛidhrakūṭa hill "vulture peak" which is 15 Li north of Rajagriha in Magadha country, according to Fa Hien. (K.S. Vaidyanathan op.cit. p. 53-54).

PUKĀR: Pukār is compared to a lady and the Tarunilaikkōṭṭam and Vaccirak kōṭṭam are like her breasts (5: 114). It is beyond the comprehension of mind i.e., mind boggling city (5:109). Its destruction by sea is mentioned (29:35-36)).

PŪTACATUKKAM: (7:78; 20:2D). The square where the pūta temple stood in Pūkar.

PŪMPUKĀR: This reference is found only in the Veṇpā to the Patikam and not in the text of Maṇimēkalai.

PŪRVATĒYAM: Pūrvadēsam of the old geographic classification includes Videha, Magadha, Vanga, Suhma, Samtaṭa, Kāmarūpa and Champa (Aṅga?). Rajendra Chola I (A.1012-1044) invaded this part of it. See Kāntāram (9:12:14).

PERUNTĪVU: Big tīvu: Nāvalōṅkiya Māperumtīvu equivalent of Mahadvip, which are four in number (6:193). The word poḻil is also used synonymously.

PĒRIYĀRU: Big river. Kaṅkai, (21:47;37) Kāyaṅkarai (26:83) are referred to as big rivers.

POTIYIL: A mountain situated in the southern part 16:82,20:17-24; 20:22-23). Clouds gather on the peak of this mountain (20:22-23); the waterfalls reverberates sweet melodies (17:50); and the hill is yielding a lot of wealth (17:50). Kāyacaṇṭikai was cursed by Viruccikaṉ on the banks of a small river near this mountain. It is also referred to with the another name (Sanskrit) MALAYAM. It is the abode of Sage Agasthya (1:2) who instructed TūṅkeyilēṟintaToṭittōṭcempiyaṉ to celebrate Indra viḻā. Potiyil is also used as a word to denote a public place in the epic.

POṈṈAKAR: Teyvalōkam six 2:41.

MAKATANAṈṈĀṬU: The rain will not fail to pour (26:42-46) in Makata. Kapilai is the distinguished city in this country. It is also divided into north and south. The expert builders from Makata took part in the construction of a hall at Pukār for the Chola King (19:107:108). See Kapilai; Uttaramakatam.

MAṆIPALLAVAM: It was situated 30 yōcaṉai south of Pukār along the sea coast. Kōmuki the divine pond was in the south western part of this place, where Āputtiraṉ left his mortal body and the Amutacurapi to reach the hands of Maṇimēkalai who was brought there from Pukār by Maṇimēkalai Teyvam.

Tīvatilakai was the guardian deity of this island. Pati 44:84; 6:212-213; 14:81, 91,101;15:16,36,21:15, 87-88, 186; 25:25,33,120,126-7, 1:30-1; 28: 22-24; 207, 221.

A Buddha pīṭikai was there which will reveal the previous births (25:33-35). It was the object of fight between two kings of Nākanāṭu which was on the eastern side of Maṇipallavam (9:52-62). It is also called Tīvakam (25:1:31; 28:207) and antarattīvakam (25:213), small island. There found the mortal remains of Āputtiraṉ and the merchants who accompanied Āputtiraṉ and left him lonely in Maṇipallavam to die, later returned and went on a fast and died (25: 155:171). A similar tank and groove was constructed at Kāñci by Iḷaṅkiḷḷi and statues of Maṇimēkalā Teyvam and Tīvatilakai were also installed there. It is on the west coast opposite of Nākanāṭu. It is identified with Kāraittīvu by some scholars and with Naināfivu by others. It. should be clarified. Ref: Nākatīvu.

MATURAI: It is referred to as Takkaṇa Maturai (13:105 22; 106-121). Takkaṇappērūr (I3:108), Teṉtamiḻ maturai (25:139) Maturai (26:12); Kāvalaṉ pērūr (2:54); the goddesses of Maturai is Maturapati (26:1:3). There was a temple for Cintātēvi (13:106) here. It is notable that the Sanskrit epithet takkaṇam is frequently used may be echoing non-Tamil traditions. The other name Kūṭal, frequently found in Sangam Literature is not used in the epic.

MĀRĀṬṬAM: Carpenters from Māraṭṭam (I9:107:111) were working with other groups of people to build a hall at Pukār for the Chola king.

MALAYAM: See Potiyil (1:3).

MALAINĀṬU: Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ's country (20:80).

MĀNAKAR: A suffix to denote a city (28: Kaccimānakar 28:80) (Pukār) cf. Naṉṉakar 25:16.

MĀṬAVĪTI: The street with storied buildings in Pukār (4:76).

MŪTŪR: An epithet to refer to old cities like Pukār (Pati:32; 1:2; 3:34 9:53; 18:61; 19:147; 21:119).

MŪVULAKU: According to Buddhist cosmology there are 31 worlds. Perhaps Cāttaṉar subsumed all those under upper, middle and lower (30:35).

MĒRU: i) It is mentioned as golden mountain (1:3). It is the centre of the Cakkaravāḷakiri. Mēru is encircled by seven big mountain (6:192-93).

ii) In another place the word Mēru is used to denote Himalaya 18: 92.

YAVAṈAM: The carpenters from Yavaṉa country joined with other artisans and constructed a big hall for the Chola king a Pukār (19:108) cf. Peruṅkatai : 1:58:40:44. Yavaṉam is generally identified with Ionia in Greece.

VACCIRAKKŌṬṬAM: The temple dedicated to Indra, where Vajrāyuda was installed (1:27; 51:114) in Pukār.

VAÑC1: This name could refer to two places, one was in the dominion of Chola and the other in the dominion of Cheras.

(i) One Vañci (19:120) could refer to the Karuvūr on the Amarāvati which was under the control of Cholas. It was from here Mavaṇkiḻḻi was ruling (19:120-128). Its name was derived from the creeper of the same name (19:120).

(ii) The other Vañci was in the dominion of Cheras or Malaināṭu (26:80).It was the capital of Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ (26:77 ff 28:2-4). It is referred to as Vañci Mānakar (21:91 25:238 26). The statue of Kōvalaṉ and Kaṇṇaki were installed in a temple here (26:3-5). The name is derived from a creeper of the same name (26:92; 28:101). Here an ancestor of Kōvalaṉ constructed a tall Chaitya (28:131). Imayavarampaṉ entertained the Buddha Caranas coming from Ilaṅkātīvattu Camaṉoli (28:103:108). A detailed description of Vañci Mānakar is found in chapter 28. Maṇimēkalai visited the place and conducted scholarly discussions with experts in various philosophical schools. After the destruction of Pukār Aravaṇa Aṭikaḷ, Mātavi and Cutamati had come here before they reached Kāñcipuram. In the description of Vañci the fishermen and salt sellers are mentioned. (28:31) . Moreover the country of Vañci is described as situated in Malaināṭu (26:80). It indicates that this Vañci could have been on the west coast in the Malaināṭu.

VAṬATICAI VIÑCAI MĀNAKAR: Kāyacaṉṭikai's vidyātara nagar (16:81-82).

VAYANAṄKŌṬUVAYAVAṈAṄKŌṬU: This is the place of Iḷampūti, a brahmin who brought up Āputtiraṉ (13:15-16). It was in the Pāṇṭiya country, a kāvatam distance from south of Koṟkai. It was a shepherd village (13:84-85). (Kōṭu is a frequent suffix in Chēra country but its use here to denote a small village is interesting).

It could be in the Nāñcilnāṭu of Kanniyakumari district, *Kanniyakumari Inscriptions* (Vol. IV and V) records the following names with kōṭu suffix. Vēlkōṭu (A.D. 1300, Vol. V, No. 69/38H), Tiruviṭaikkōṭu (A.D. 800, No. 69/79), Pālakkōṭu

(A.D. 1300, No. 69/22), Pālaikkōṭu (A.D. 900, No. 69/38G), Vāḻaikkōṭu (A.D. 900 *(ibid.)*, Pēykkōṭu (A.D. 1100-1200), Vol. V, 69/11), Vēḷvikkuṭi copper plate refers to Ceṅkōṭu and Putāṉkōṭu. (Acknowledgement to Mr. V. Vedachalam, Curator, Tirumalainaicker Mahal Museum, Madurai for this piece of information. Compare the meaning Tiruṇṭaikkōṭu and the description of Vayaṉaṅkōṭu as shepherd village in the epic).

VĀRAṆĀCI: Apañcikaṉ and his wife Cāḻi came from here (13:3-5). Cāḻi is the' mother of Āputtiraṉ. It is another name for Kāci.

VIÑCAI MĀNĀKAR: See Vaṭaticai viñcaimānākar.

VINTAMĀLVARAI: Vindhya hills. The Durga (Antari) resides in the hills. It was protected by Vintākaṭikai. She would swallow the travellers who traverse her hill catching their shadows (20:116-121).

VIRĀṬĀṆPĒRŪR: VIRĀṬAPURAM (3:145) The Mahabharatha episode of Vijaya's appearance in Virāṭapuram and the crowd to see him is given as a similie to the crowd who came to have a glimpse of Maṇimēkalai when she went to the Malarvaṉam.

CONNECTION BETWEEN THE TAMILI SCRIPT OF TAMIL LANGUAGE AND THE WRITING OF THE INDUS AGE

POORNACHANDRA JEEVA

Indus Elements in the Interior South

The Indus script was one of the three ancient scripts of the world, and it evolved as native to the Indus Valley. The strong opinion among the world scholars indicate that the authors of the Indus civilization have been considered as Dravidians who were diffused all over Indian subcontinent in that period. And, they created great cultural traits in the regions wherever lived in the period of Indus civilization and in the Post – Harappan period. These cultural traits are emanating obviously in the South India, especially in the Tamilnadu. This opinion is growing day by day by the new evidences to the existences of the Indus cultural elements in the interior south in the Peninsula.

The Post-Harappan Script

The Indus civilization devastated by the natural calamities of earthquake and the floods in the period of 1800 B.C, but, people lived without any knowledge of their past glory of the civilization in the valley upto the period of 1500 B.C. And, in the Gujarat phase of the Indus civilization people lived in the Dwaraka and Bet – Dwaraka post – Harappan sites upto the period of 1300 B.C[1]. As a script of the Indus valley the seal writing came to an end in the time of 1700 B.C, and the last sample of the seal writing recovered in Daimabad in Maharastra. In the under sea archaeological salvage a Votive pattery with the post-Harappan script inscription recovered by Mr.S.R.Rao who is an eminent archaeologist of India. This inscription opened new arena of research on the Tamili which was called hitherto in the name of Tamil Brahmi. The name Tamili was acquired from the 3-2

century B.C Jain book of Samavayanka Suddha which mentioned the name Damili in that period in Tamilnadu[2].

Poet Kabilar's remarks on Migration

The Indus script had spread into South India in the period of Indus civilization and after the downfall of that civilization by which the migration boosted. The trade and cultural contacts have coexisted for long time because of language affinities. Even though, Indus chalcolithic cultural traits were not discovered in Tamilnadu, the copper age culture was known to Tamilnadu by the findings of the sites of Gowrimedu and Manimankalam in Puducherry. The chalcolithic people migrated to South India in a rapid movement have proved by the Cankam poet Kabilar's enunciations about the migration of the forefathers of king Irunkovel into Tamilnadu from lord Krishna's Dwaraka which was submerged in the sea in the period of 3520 BP years Before Present[3]. The spread of the black and red ware in the South India also indicated this cultural diffusion into the Maharastra, Karnataka and Tamilnadu in the period between 1700-1200 B.C. This culture entered into the Karnataka (a Part of ancient Tamilagam) and Tamilnadu was coincided with above mentioned poet Kabilar's remarks of the migration of the King Irunkovel's forefathers. Poet Kabilar's opinion was not a puranic idea or the praise of figments, it was historical occurrence in the background of the spreading of the black and red ware culture.

The Black and red ware culture

The black and red ware culture was more ancient than Aryan migration into India and related to the chalcolithic culture which was belonged to the Indus civilization. The spread of the black and red ware[4]:

1.	Gujarat	-	B.C.2400	-	B.C.800
2.	N.E.Rajastan Madhyapradesh	-	B.C.1000	-	B.C.800
3.	E.Uttrapradesh Bihar, W.Bengal	-	B.C.1000	-	B.C.800
4.	Punjab, W.U.P N & N.W.Rajastan	-	B.C.1100	-	B.C.800

5. Maharastra, N.Karnataka - B.C.1700 - B.C.600
6. S.Karnataka, Andhra - B.C 1200 - B.C.100
Tamilnadu, Kerala[4].

The spread of the BR ware belonged to the chalcolithic cultural people and this culture spread from Gujarat region in 2400 B.C, towards the South in the period of 1700 B.C, spread of this BRW culture indicates that the spread of this culture occurred earlier towards the South than North and East. The downfall of the Indus culture in the Gujarat region instigated *migration into South India, and the Indus cultural people preferred the South* ward migration because the racial and cultural relationship existed only in the South India, they had Dravidian affinities with the South Indian people by their language and culture.

The Indus Signs in Tamilnadu

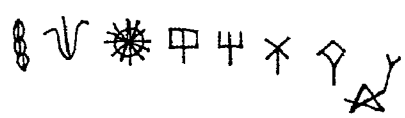
The Tamilnadu was known well the Indus script and its use as a script of a language, and used it as a people's script. To understand the *Tamili and its evolutional background, the inscriptions of the South should* be divided into two parts such as (1) the signs of Indus script in Tamilnadu, (2) The changed sign forms of Indus script. To identify the similar signs of the Indus and Tamili, it is an essential work of compiling the Indus basic signs which are different from the compound signs, diacritically marked signs, and the traditionally used signs. e.g.

S.No	Indus	Tam	Eng	S.N	Indus	Tam	Eng	S.No	Indus	Tam	Eng
1	[illegible]	க	k	7	[illegible]	த	t	13	[illegible]	வ	v
2	[illegible]	ங	ṅ	8	[illegible]	ந	n	14	[illegible]	ழ	ḻ
3	[illegible]	ச	c	9	[illegible]	ப	p	15	[illegible]	ற	ṟ
4	[illegible]	ஞ	ñ	10	[illegible]	ம	m	16	[illegible]	ன	ṉ
5	[illegible]	ட	ṭ	11	[illegible]	ய	y	17	[illegible]	அ	a
6	[illegible]	ண	ṇ	12	[illegible]	ர	r	18	[illegible]	இ	i

Along with Indus signs the Tamilnadu signs were also included in this sign list. The Indus signs of Tamilnadu are naturally the signs of the regional language of Tamilnadu, and they indicate clear appearance of Indus signs in a remote country from the Indus valley. The second category of signs are indicate changing nature of the signs into the Tamili from the Indus script.

1. The Signs of Indus script

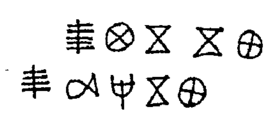
1. Pothikai hills cave (Tamilnadu)[5]



Mū ai tava ṇa ṇ taṇ in tava
= mū ai tava ṇaṇtaṇ in tava
- the elderly lord tava nantan, the ascetic nantan, man of sweet penence.

These signs are engraved in the uneven surface of the south wall of the cave. Signs were written by the well learned person of the Indus writing.

2. Keelvalai (Tamilnadu)[6]



rav tava ca ca tava
rai ca yya ca tava
= tavaca catavarav
= tavacayya carai
- ascetic lord the elderly ascetic of the catavars
- ascetic ayya the lord's celebration for elderness.

This inscription indicates regional variations of the signs and reminding the perfectness of the signs of the Indus script.

3. Sanur (Tamilnadu)[7]

The Indus inscriptions are recovered from the rocks and caves in Tamilnadu, but a pottery script was excavated in The Sanur by the ASI some times ago. These signs are indicate meaning, and signs were scratched by a potter without any defect to the nature of the Indus writing system.

var ya a

= ayavar

- the herdsmen

The second and third signs (from right) were written in single line, but, the first sign had an outer semi-circle line with it. It was, in our opinion, an error of the scribe, and when failed to scratch the semi-circle perfectly, he scratched another one inside of the semi-circle relevantly. The Sanur script is more perfect than the Bet-Dwaraka script in the nature of the Indus sign forms.

These Indus signs of Tamilnadu indicate that the Indus script reached this country before the megalithic age. It was proved that in Tamilnadu well learned experts of the Indus script lived in that period. The inscriptions related to the evolutional stages of Indus script which are changing into the Tamili have been recovered in the Tamilnadu. The inscriptions mentioned below indicate that the Tamili script was native to Tamilnadu, and it was not evolved from the foreign source of Phoenician script as mentioned by the predominant western scholars who were supported by some Indian scholars. The second category of signs are indicate this fact.

2. Changed forms of the Indus Script

1. Bet-Dwaraka (Gujarat)[8]

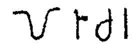
vvr ṇā ṇa vr y ṇ m

= manyvaraṇan̲ avvōr

the lord manyavarnan the black gem of cowherds

In this inscription first and third signs are indicate that these signs were changed from the Indus nature into the Tamili, and other Indus signs lost their glory to change into regional variant.

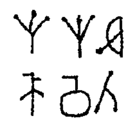
2. Perumukkal (Tamilnadu)[9]



a ra c r
= aracar
- lord, the king

Except the first sign (from left), other three signs are indicate perfect change into Tamili with correct diacritical marking system. Near to this inscription a picture of an elephant with a man in the howdah of canopy was occurred in the rock.

3. Yalppanam anaikkaoddai (Srilanka)[10]



n̲a ya ma
Kō Vē t
= mayan̲a
Kōvēttu
- of the mayan, the celestial archetect, Kovettu the potter

It was a metal seal, and inscribed with two lines of Indus and Tamili scripts. Indus signs are clear and perfect in the first line, and, the Tamili is in the developed state of completeness in the second line. The Indus script and Tamili in the one side of a seal is amazing to a philologist.

The Indus script Known to Tamilnadu

The first category of signs indicates that the writing system of Indus script had been known to Tamilnadu, and it was used as a writing system by the Tamil people in that period. Likewise, the second category of signs are important to the history of Tamilnadu where it was evolved as a writing system in which the Indus signs indicate a smooth change into Tamili. This evolution starts in the Bet-Dwaraka script in which the first stage of change occurred in the form of sign deviation from the Indus signs. The first and third signs are indicate a minor change in the Indus signs that the first sign of Semi-circle turned into 90^0 vertical angles with extra arms in both sides, and the third sign of Indus semi-circle with a short stroke inside changed and separated into two parts with angular form. These changes were the first step in the direction of the development of origination of the Tamili script.

This change further developed into next stage in the Perumukkal inscription in which the Indus sign of changed to a simple form to write easily in the palm leaves. But, three other signs of this inscription indicate that the change into the Tamili was standardized as a script of a language. The system of marking the diacriticals also perfect; and, ancient system of marking a short stroke on the top of the right side of a consonant to create syllables such as ka na ca na ta na was followed in this inscription have proved its antique nature. The third stage of development was evolved in the Yalppanam inscription in which the Tamili achieved a state of completeness of a writing system, and, syllabification to the intricate vowels of **u e** and **o** with the consonants such as ku ke and ko invented. So, the Indus inscriptions, and then, the Tamili inscriptions in Tamilnadu obviously mention the long time usage of the Indus script and its smooth change into the Tamili. The purpose of this change is clear and reasonable by which a people's writing system originated in this region.

The Chronology of these Inscriptions

The chronology of these inscriptions must have been considered to understand the evolution of the Tamili which was a writing system of a great language, the Tamil. According to Mr.S.R.Rao's opinion, the Bet-Dwaraka post – Harappan script belonged to 1300 B.C, and, the Sanur Indus signs (Sanur post-Harappan script) are also dated by Mr.S.R.Rao to the time of 1400-800 B.C[12], which is relevant to the date of Bet-Dwaraka inscription. The Sanur signs are indicate a true nature of the Indus signs, and, Bet-Dwaraka mention a small change in its signs with the understandable Indus nature. But, Perumukkal signs revealed clear change in the Indus script with considerable Tamili traits. In the four signs of the Perumukkal inscription, first sign had only reminded the Indus script, and, this change also investigative in nature. And then, the Yalppanam signs of Tamili, as we mentioned above, was completely well developed with diacritical marking system by short strokes. The above mentioned inscriptions indicate that within the period of these inscriptions Tamili script reached its final stage.

The evolutional stages

This confirmed that the evolution of the Indus script changing into Tamili was started after the time of 1300 B.C in Bet-Dwaraka. And, the first sign of Perumukkal inscription and the first line of the Yalppanam inscription also indicate that the evolution of the Tamili completed before the lose of

memory of the Indus script from the minds of the people. The early period of megalithic might have been the Sanur phase of 1400- 800 B.C in Tamilnadu. The Indus sign features of the Perumukkal and Yalppanam clearly mention the date of their origin was early megalithic which was the end of the Sanur and other sites in the period of 800 B.C. This time of completeness of Tamili was proved by the Anurathapuram (Srilanka) Tamili inscribed pot sherds which were dated 750 B.C by carban 14 (C14) dating methods[13]. This date also coincided with the end of Sanur which was mentioned by S.R.Rao.

A Descendent of Tamili

The Tamili was a syllabic script, but, the syllables were created artificially by short strokes of diacritical marking. So, the Tamili was neither syllabic nor alphabetic in nature, consequently the Tamili was discrete as a script, and the Phoenician script was an offspring of the preceding script of the Indus valley. The Phoenicians were the navigators, and they had trade contacts with the Indus people, in this connection they learned and brought it to the west Aisa, and , they felt diacritical marking by short strokes was a burden to their language, accepted only the consonantal system, and some signs of the Indus script. Similar signs of the Indus and Phoenician scripts indicate this relationship, and emphasize the above mentioned opinion is correct. The Indus and Tamili comparative sign list was given below:-

S.No	Indus	Tamili	Tam	Eng	S.No	Indus	Tamili	Tam	Eng
1	[illegible]	𑀓	க	K	12	[illegible]	𑀭	ர	r
2	E	𑀗	ங	ṅ	13	O O	𑀯	வ	v
3	[illegible]	𑀘	ச	c	14	[illegible]	𑀵	ழ	ḻ
4	[illegible]	𑀜	ஞ	ñ	15	[illegible]	𑀶	ற	ṟ
5	[illegible]	𑀝	ட	ṭ	16	[illegible]	𑀷	ன	ṉ
6	[illegible]	𑀡	ண	ṇ	17	[illegible]	𑀅 𑀆	அ ஆ	a ā
7	[illegible]	𑀢	த	t	18	[illegible]	𑀇	இ	i
8	[illegible]	𑀦	ந	n	19	[illegible]	𑀏	எ	e
9	[illegible]	𑀧	ப	p	20	[illegible]	—	—	—
10	[illegible]	𑀫	ம	m	21	|	𑀑	ஒ	o
11	[illegible]	𑀬	ய	y	22	[illegible]	—	—	—

Comparative sign list of Indus and Tamili

These signs are similar and comparably identical with 82% of the signs. The Indus signs are angular in nature but, the Tamili signs are circular in the formation, because it was written in the palm leaves in the megalithic period, and, the usage of the script changed in the hands of the megalithic Tamil people. After 800 B.C the script was totally changed, and the new signs were added which were not in the use in the Indus script. The Tamili script maintained its sign similarities with the Indus script upto the period of Cankam age which was the matured phase of the megalithic culture.

The signs of the Indus and Tamili

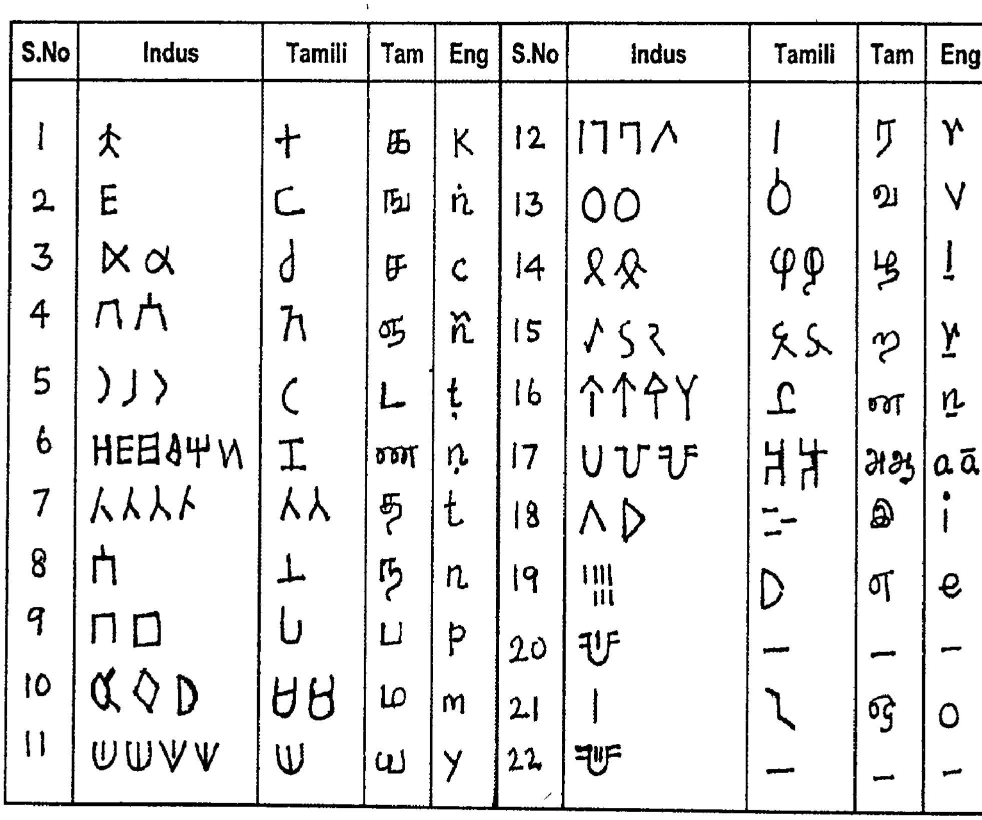
The origin and maturity of the Tamili was within the period of 800 B.C. is sure and inevitable historical fact in the above mentioned evidences. We can arrange a chart to indicate the Tamili and its related scripts.

The Spread of the Tamili

In the megalithic age Tamili developed fast and spread to foreign countries from Tamilnadu, and , the Srilanka also participated in this process of spreading the Tamili in the help of Tamilnadu. An important conception must have been emanated from this that the cognate relationship of Buddhism brought Tamili to North India from Srilanka. Singala and Magatha relationship strengthened in the time of emperor Asoka, and the Tamili was brought to Magatha in the name of Brahmi as the north Indian custom of King's script. Asoka Brahmi only the script of Asoka, it was not a people's scripts upto his time of reign. But, at the same time in Tamilnadu, the people used it as their script to indicate the Charities and gifts which was given to the Sramana and Buddhist monks and used it to write the memories of heroes in the stones. Some scholars are in the opinion that the Tamili was brought by the Sramana acharys to Tamilnadu. Asoka Brahmi script, they emphasize, was changed suitably to write Tamil in Tamilnadu. They conveniently forget that if the Tamili was brought to Tamilnadu by the monks, why not the monks brought it to Karnataka or Andhra to write inscriptions in that time? Some other scholars are in the opinion that the Tamili and Asokan used Brahmi were semitic in origin, but, it is wrong, it was a consonantal script, and no syllabification method was followed and effected fully by the memory of the reader.[14]

A Descendent of Tamili

The Tamili was a syllabic script, but, 'the syllables were created artificially by short strokes of diacritical marking. So, the Tamili was neither syllabic nor alphabetic in nature, consequently the Tamili was discrete as a script, and the Phoenician script was an offspring of the preceding script of the Indus valley. The Phoenicians were the navigators, and they had trade contacts with the Indus people, in this connection they learned and brought it to the west Aisa, and , they felt diacritical marking by short strokes was a burden to their language, accepted only the consonantal system, and some signs of the Indus script. Similar signs of the Indus and Phoenician scripts indicate this relationship, and emphasize the above mentioned opinion is correct. The Indus and Tamili comparative sign list was given below:



Comparative sign list of Indus and Tamili

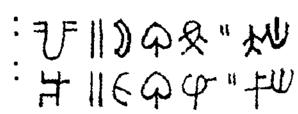
These signs are similar and comparably identical with 82% of the signs. The Indus signs are angular in nature but, the Tamili signs are circular in the formation, because it was written in the palm leaves in the megalithic

period, and, the usage of the script changed in the hands of the megalithic Tamil people. After 800 B.C the script was totally changed, and the new signs were added which were not in the use in the Indus script. The Tamili script maintained its sign similarities with the Indus script upto the period of Cankam age which was the matured phase of the megalithic culture.

Deciphering the Indus Script

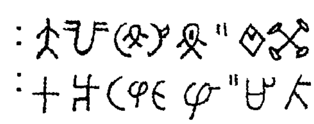
We can cite some examples to prove the sign similarity of the Tamili and Indus scripts. Tamili will help to decipher the Indus seal inscriptions perfectly. e.g.

1. 1008 :
Tamili :



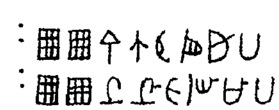
ā iru ṭa aracu ḻa "kaya
ā iru ṭa aracu ḻa "kaya
- kaya" kayala aracuta iru ā
= the great" of the kayala kingdom, the kingdom of emblem of fish, two cows.

2. 2068 :
Tamili :



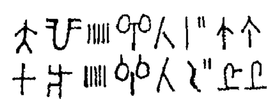
K ā ṭṭa ḻa "mi ta
K ā tta ḻa "mi ta
- tami" tamiḻattaḷ akkaḷ
= the incomparable" mother goddes of Tamil, cows.

3. 2169 :
Tamili :

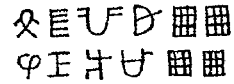


toḻu ṉ ṉa ta yār ma a
toḻu ṉ na ta yār ma a
- amayārttaṉaṉ toḻu
= of the lord who befit with ammai, the lady, the cattle–stall

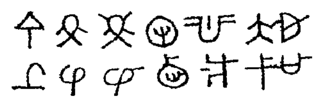
4. 2581 :
Tamili



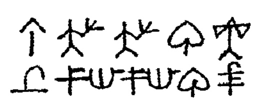
k ā ai vvr t ō "ṉa ṉ
k ā ai vvr t ō "ṉa ṉ
- nanay" ōtuvvār ai akkaḷ
= the toddy" of the one who recite the temple songs, five cows.

5. 4645 : 
Tamili

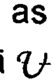
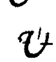
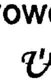
ḷ nā ā ma ita ita
ḷ na ā ma ita ita
- ita itama āṇaḷ
= in the left place (of the body) of the lady who is part male.

6. 8017 : 
Tamili

n̲ l̲ lā Vaya ai Kama
n̲ l̲ l̲ā Vaya ai Kama
Kama ai Vayalalan
= the land of the cultivation, the ruler of the agricultural tracts

7. 9904 : 
Tamili :

n̲ kaya kaya araca kān̲
n̲ kaya kaya araca kān̲
- kan̲ aracan kaykayan
= the pastoral king kaykayan

The signs of the inscriptions of the Indus script have perfect similarity with Tamili signs. They indicate indifferent sign formation only in the sign of fish which was represented by three consonantal sounds of l l̲ and ḷ in the Indus script. In the Tamili this fish sign changed into simple form, and, represented only sound of consonant l̲ the special sound of Tamil, and other two sounds of l and ḷ were fixed with new signs in the Tamili script. This difference cited obviously in the Tamili sign change which indicated none of the sign was arranged to write l and ḷ sounds of the Indus scripts. Likewise, the Tamili haven't had any sign to indicate ai and av vowel sounds, because the ai was written as a + i, and, av was written as a + v, u in the Tamil. The Indus sign ai and av indicated on the base of ā  vowel sign with one and two short strokes inside of the signs such as   and, this method followed as it was in the Tamili sign change to indicate ai sign in the above mentioned decipherment of the Indus script.

Tamili a native script

This Indus – Tamili sign similarities, and, the comparison of the sign list of these scripts indicate that the Indus script could be read with the help of the Tamili which was a descendent of the Indus script have been proved by the above cited evidences. The Tamili originated from the Indus script to write Tamil language in the ancient Tamilakam, the South India. So, the Tamili was native script in the nature from which the Indian scripts and other foreign scripts were originated have been well proved by the historical conditions cited above.

Foot Notes & References

1. Rao, S.R. Ed. Marine Archaeology of Indian Ocean countries Excavation of submerged port's, Dwaraka a case study, N.I.O, Dona Paula, Goa, 1989, p. 52.
2. Subramaniyan, T.N. Ten India Koyil Sasanangal, Volume 2, Part 2, Pp. 1587 – 1588.
3. Rao. S.R., op. cit, p.52
4. Srivastava, K.M. The problem of the Black and Red ware in Proto-Historic India, Journal of the Oriental Institute, Vol. XX (Baroda), Pp. 372-417.
5. Engraved Graffiti Panel, Pothigai hills finds, Indian Express, 23, March 1985.
6. Krishnamurthi, Anantapuram, First copy of discoverer, Keelvalai Eluthu Vadivangal; Article : Dinamani Sutar, 1-8-1982.
7. Bannerjee, N.R. Soundararajan. K.V.1959, Sanur 1950 & 1952, A megalithic site in district Chingleput, Ancient India. 15:4-42.
8. Rao, S.R. op-cit : Plate. 36, Bet Dwaraka: A votive Pottery Vessel inscribed in Post – Harappan Script, p.180.
9. Graffiti Drawings, Tamilakap Parai Oviyangal, Meyyappan Tamilayavakam, Chidambaram, 2001, p.132.

10. Indrapala, K. University of Jaffna, Srilanka, Is it an Indus – Brahmi epigraph?, The Hindu, 26, April, 1981.

11. Rao, S.R. op.cit: Semitic, Harappan, and Bet-Dwaraka and Brahmi Scripts, p. 53.

12. Rao, S.R. op.cit, Megalithic Sanur ETC, p. 53.

13. Brahmi writing of 750 B.C, found at Anurathapuram, The Sunday Times, Srilanka, 15-4-1990. The Sunday observer, 29-4-90.

14. Mahadevan, Iravatham. Indus Script, Text concordance and Tables, A.S.I., New Delhi, 1977, Texts in the Indus script. Seal inscriptions.

Tamil Indus?
Korkay, Vanji, Tondi in the North-West and a 'Bone-eating Camel' in the Cankam Text

R. Balakrishnan

Abstract

Can Cankam corpus, the ancient extant Dravidian literature, be a source to identify the language of the Indus script; a collateral evidence to estimate the ethno-linguistic composition of Indus Civilization? I seek to answer this question in affirmative. I have located a group of place names in the Indus –Harappan geographies (modern Pakistan and adjoining regions), which I choose to call as "Korkay, Vanji, Tondi Complex." This 'complex' contains perfect parallels to "Korkai-Vañci-Toṇṭi" and many other geographical names and anthroponyms attested in Cankam Tamil texts. I propose that these identical name-heritage complexes of the north-western geographies and the extreme south provide reliable markers for the probable migration of Dravidians following the collapse of Indus Valley Civilization. I call in the evidence of "bone-eating camel" described in Akanāṉūṟu as a testimony for the earlier presence of Dravidians in the north-western geographies (particularly Gujarat). And, I conclude that the Cankam corpus in part represents the 'carried forward memories' of a remote past, the coordinates of which can be traced back to the Indus Valley Civilization and late Harappan cultures and relevant geographies.

1. Introduction

1.1 Asko Parpola and Iravatham Mahadevan recognize the relevance of Old Tamil in the context of Indus Valley Civilization. Asko Parpola holds the Old Tamil traditions as a 'most important source in any attempt to decipher the Indus script based on the hypothesis of a Dravidian

affinity for the Indus language' (Parpola, 1994). According to Iravatham Mahadevan, "the Indus script is not merely Dravidian linguistically, but is also culturally much closer to Old Tamil polity than has been recognized so far" (Mahadevan, 2009).

1.2 However, both these proponents of Dravidian hypothesis qualify their above assessments with subtle reservations and preconditions. Iravatham Mahadevan treats 'the vast gap in space and time, something like 2000 years and 2000 miles' as a restricting factor that leads him to think that 'any direct relationship between the Indus Valley and the deep Dravidian south is unlikely' (Mahadevan's 1998 interview). Parpola is of the view that questions such as whether there was 'any historical relationship between the Tamil culture of the extreme south and the Indus Civilization of the northwest' existed and how did the Tamil culture arise and when and where did the Tamil language come from should be answered 'not only to legitimize the use of Old Tamil sources, but also in order to evaluate them better' (Parpola, 1994).

1.3 On the other hand, there are voices that amount to downright rejection of the relevance of Tamil traditions. "The language codified in the Indus scripts cannot be Dravidian. Dravidian researchers rely on much later Tamil traditions, whose locus in historical times lay some two thousand kilometres from the Indus Valley", they say (Farmer, Sproat and Witzel, 2004).

1.4 The presence of Brahui, a Dravidian language in Baluchistan, an Indus neighbourhood, by itself has failed to impress the detractors of Dravidian hypothesis. The 'great contrast' between the 'highly developed city-civilization of Mohenjo-daro' and the 'wandering tent-life of the hill Brahuis' (Sir Denis Bray, 1934) makes the Brahui more of a problem than a solution. If the 'great contrast' is the problem for Brahui, the restricting factor for the use of Old Tamil is the 'great distance.' Unless a 'radically different' source material becomes available, as Parpola after decades of efforts concludes, "it looks most unlikely that the Indus script will ever be deciphered fully" (Parpola, 1994).

1.5 However, as new archaeological evidence that point to the common traits between the late Harappan Culture and the Iron Age Culture of the Tamils; potsherds with Indus like signs emerge in various parts of 'deep Dravidian south', there are indications that the 'vast gap in space and time' between late Harappan Culture and Old Tamil Culture and geographies bound to shrink.

1.6 Pending a convincing decipherment of the Indus script, the Dravidian authorship of the Indus Civilization has to be established through other fresh evidence. This would also mean to prove the physical presence of Dravidian speakers in the Indus-Harappan regions during relevant prehistoric times. And such proof shall come from within the Indus-Harappan geography or at least from the adjoining regions of late Harappan Cultures and should bear verifiable Dravidian markers. Reversely, some 'exclusive' aspects of north-western geography shall also be traceable in the South Dravidian milieus which can be treated as a proof for the earlier presence of Dravidians in the geographies that could be linked to Indus –Harappan Civilization. And, that is the task.

1.7 I propose to accomplish this objective through a 'two -way check' by identifying some 'exclusive' Dravidian markers in the Indus-Harappan geography and also some 'exclusive' aspect of north-western geographies in the 'deep Dravidian South.' And, that is the offer.

2. Why Caṅkam texts can be a source material?

2.1 The Harappans are estimated to have numbered about one million and the Civilization did not suffer a sudden death; it gradually declined. Harappan traditions continued without a break, becoming transformed gradually into the various Late Harappan cultures. If so, what happened to those architects of one of the most advanced urban civilizations, the craftsmen and maritime traders? It is unlikely that they climbed up the high hills and became Brahuis or started hunting and food gathering in Central India. If the evidence for the Dravidian hypothesis has to be gathered from within the modern Dravidian milieus then the vestiges

of late Harappan cultures shall be explored appropriately in a culture with an attested antiquity. Caṅkam texts represent the ancient extant Dravidian literature and there comes the prima facie case for the use of Old Tamil.

2.2 The chronology of Caṅkam literature is generally placed between the 3rd century B.C. and 1st century A.D and the Caṅkam texts provide a good deal of insight into the contours of Tamil prehistory. The entire corpus of Caṅkam literature cannot be treated as a 'running commentary' on the events of the Caṅkam age. Tolkāppiyam, the ancient extant Tamil grammar makes numerous mentions of earlier works. There are many names in Caṅkam texts which probably had become archaic by the time Caṅkam texts were compiled. As, M.A.Dorai Rangaswamy states: "It is the memory of the old traditions that could have been preserved if at all in these names. These names because of their distinction and difference may be looked upon as a vague memory of an ancient tribal organization" (Dorai Rangaswamy, 1947). By any reckon the contents of Caṅkam texts at least in part, dealt with a period prior to the Caṅkam age and to that extent a period closer to the collapse of Harappan civilization.

2.3 Caṅkam texts dealt with the geographies beyond the current geographical boundaries of modern Tamilnadu. Caṅkam texts refer to territories such as Tuḷu and Koṇkāṉam which were ruled by Tamil chieftains. Koṇkāṉam is identified with the areas adjoining Maharashtra. As the archeological evidence shows the definite spread of late Harappan cultures in Maharashtra, the Caṅkam texts by implication take us closer to the late Indus-Harappan cultures.

2.4 There is a direct reference in the Caṅkam text, to the ancient migrations of Vēḷir from Tuvarai identified with modern Dwaraka region in Gujarat where Indus-Harappan culture once flourished. Thus, Caṅkam texts enable us get closer spatially and temporally to Indus and late Harappan cultures and there exists a strong prima facie case for considering Caṅkam Tamil texts as a potential source material in the context of locating the remnants of post-Harappan cultures in the current geographies of Dravidian speakers.

3. What is the relevance of Caṅkam Names in the context of Dravidian Hypothesis?

3.1 Place names could prove to be more ancient than the ancient most civilizations for place names preexisted the dawn of civilizations and have outlived their collapse. Place names survive the language and populations shifts and remain as a 'fossilized representation of an immemorial past' and can provide reliable markers for past migrations.

3.2. Scholars like Allchins, Sankalia, Parpola, I.Mahadevan and F.C. Southworth have used the toponymic evidence in the context of Dravidian hypothesis. Parpola Says: "Harappan Place Names could provide potential clue to the identification of Harappan language. (Parpola, 1994). "According to I.Mahadevan, "the opening phrases of Indus texts are likely to contain place names"

3.3 If Dravidians once lived in Indus-Harappan regions, notwithstanding the collapse of the civilization some 3500 to 3800 years back, the tell-tale markers for their earlier presence can still be anticipated to remain fossilized in the form of place names in the very regions and if the Dravidians had moved into other regions following the collapse of the civilization they can be expected to have carried their Indus place names and reused them in their new locations. Even though the comparative toponyms of the 'deep Dravidian South' and the Indus-Harappan geographies (modern Pakistan) may contain identical remnants there will still be a problem in providing a time-tag to the migration of these names. In this context, the attested antiquity of names gain significance and the Caṅkam texts being the ancient extant Dravidian corpus the names attested in the corpus acquire legitimacy to be used in a study of this nature and objective.

3.4 Caṅkam literature is an Onomastic treasure trove. It is indeed a literature of names. Caṅkam Tamils had well-established naming conventions and names occupied a central stage in the collective consciousness of Caṅkam Tamils. There is evidence to show that the

ancient Tamils reused their place names in their new locations as is evident in the case of place name 'Maturai'.

3.5 The 'litmus-test' to establish the Dravidian authorship of Indus Civilization would be to locate the place names of Indus- Harappan area (modern Pakistan) in Caṅkam texts or vice-versa.

4. "KVT Complex" in Indus-Harappan Regions

4.1 Place names Korkay, Gorkay (Afghansitan), Gorkai, Gorkhai, Vanji, Tondi, Matrai, Urai, Kudal Garh, and Koli of Pakistan probably represent the prehistoric footprints of the names of capital towns and ports of Caṅkam age.

4.2 Place names Ambar, Toti, Tonri, Ilam, Kachi, Kakai, Kanam, Kalar, Kong, Nalai, Neri, Pothi, Por, Malli, Mantoi, Moshe, Wallar, Wakai, Vani, Milai and Kandir of modern Pakistan have their exact replicas as place names in Caṅkam texts.

4.3 It is a common phenomenon that river names occur as toponyms. Place names Kawri, Porni and Poruns of Afghanistan and Kaweri Wala, Phornai, Puronai, Khariaro of Pakistan are comparable with the river names attested in Caṅkam texts. Korkai again is the name of a river in Pakistan. Pohru is the name of a tributary of Jhelum River in Pakistan and it evokes the memories of the name of the submerged river i.e 'Paḵṟuḷi' attested in the Caṅkam texts.

4.4 Similarly, the toponyms Podineh, Parambu Darrahe and Awi (Afghanistan); Potiyan, Palani, Toti (Pakistan) are comparable with the ancient Tamil hills. The place name Potikeh of Iran where many other toponymic foot prints of ancient Tamil place names can be found remind us of Potikai mountain of Caṅkam texts.

4.5 Place names Karka, Wen, Kudam, Kutta, Sidha, Malai, Talai and Pongar wali of Pakistan invite valid comparison with the names of Tamil dialect regions referred to in ancient Tamil texts and commentaries.

4.6 Place names such as Malai, Kodu, Kunru, Warai, Mudi, Parai, Sunai, Enal, Kadu, Kanam, Pulai, Purai, Adawiy, Aru, Yaru, Kalani, Manal, Nilam, Nilai, Tarai, Teru, Manai, Tirai, Kalari, Palai, Suram and Kurumbai occur as mono-word place names in Indus-Harappan regions and beyond. These names are the exact parallels of generic terms assigned to various geographical features associated with different geo-physical regions referred to in the Caṅkam texts. Place name generics such as Malai, Kodu, Warai, Kunru and so on as mentioned above occurring as mono-word place name without any prefix is indicative of antiquity and direction of name-flow.

5. Migrants from KVT Complex carried their place names as their personal names

5.1 Alexander Beider who has done an extensive study on Jewish surnames says that appellations based on place names are formed not from the name of locality where the person lives, but from the name of the locality from which he came. In the context of migrations out of Indus-Harappan area (identified as Meluhha in Sumerian texts), Asko Parpola informs about the migrants from Meluhha who had integrated in Mesopotamian society had carried the name Meluhha as not only a place name but also as personal name (Parpola, 1994).

5.2 If we assume that the Dravidians of Indus- Harappan areas during the decline or after the collapse of the civilization migrated to other parts of India particularly towards Gujarat, Maharashtra and from there to southern India we can very well assume that they would have carried their existing place names as their place names in the new locations and also as their personal names. We have already seen the evidence of identical place names that are common to the KVT Complex of Indus-Harappan regions and Caṅkam texts. Then what about KVT place names becoming personal names? It seems they did.

6. Indus-Harappan Place names as ethnonyms and personal names in Caṅkam Texts

6.1 Place names Ayar, Marawar, Kalamar, Konkar, Andar, Kalai, Panar, Dhudian and Ariwala of Pakistan could be indicative of the exact names attested as tribe names in Caṅkam texts. It is relevant to recollect George R. Stewart's observation that 'many tribal names are certainly derived from place-names.' (Stewart, 1975).

6.2 The place names such as Ceran, Seran, Seran Wali, Seral, Chola, Cholara landi, Pandi, Pandiar, Pandian Wala, Porai, Kotai, Udian, Udhiar, Kutwan Nala, Kutvar, Valudi, Killi, Chelian Wala, Maran, Karikalan, Garigal, Sibi, Kavera, Manak, Killi, Kalangai, Mandaran Wala etc., bear evidence to the suggestion that the genesis of the names of tribes, dynasties, surnames and personal names of Caṅkam kings can be traced to their toponymic origin in the north-western geographies.

6.3 What is true of Royal names is equally true of clan names and personal names of the chieftains of Caṅkam texts as well. Place names Titian, Panni, Nalli, Kodan, Pari, Pittan, Pindan, Matti, Muwan, Kati, Udian in the Indus Harappan regions and other areas of modern Pakistan are indicative of the trend. Place names such as Adiyaman, Adiaman, Nedaman, Anni, Minzli, Velian and Pegan of Iran; Anji, Chatan, Atan of Afghanistan provide tell-tale markers for the trajectories of ancient migrations.

7. Migration of Gods

7.1 When a Civilization moves could gods be left behind? There are place names such as Korri, Korrai, Anang, Anangurai, Mayan, Mal, Perumal Kuhe, Seyan, Murugan Wala, Muruk, Vel, Welan, Kumaran Wali, Vendar, Sivan, Esan, Esar, Valli, Kamawel, Kurram, Sur, Suran in the region under focus remind us of the names of Tamil Pantheon of Gods.

7.3 Iravatham Mahadevan has interpreted Indus signs 47 and 48 as 'Muruku', the Tamil god (Mahadevan, 1999). He cites archaeological

parallels found in the potsherds at Sanur, Mankudi in Kerala and at Muciri in Kerala bearing 'Muruku' like Indus signs to prove his point. Asko Parpola reads "...the sign of 'two intersecting circles' engraved on many Harappan bangles as the Dravidian word muruku..." (Parpola, 1994). In this context place names of Indus-Harappan geographies such as Murugan Wala, Murghan, Welan, Kumaran Wali, Kamawel that remind us of the names of god Murugan attested in Caṅkam texts are of significant relevance. The place names Palani, Tanike, Parang, Kunru, Sental of Pakistan; Chendi, Cholay, Podini Ghar, Podineh and Eraka of the neighboring Afghanistan that remind us of the abodes of Murukan attested in ancient Tamil texts further endorse the above view.

8. KVT Complex- not a mere coincidence

8.1 The KVT complexes of Indus-Harappan geographies and the Caṅkam Tamil texts cannot be a mere coincidence. The counts of identical names are too enormous to be ignored. There is a clear thematic coherence such as place names of significant importance, dynasty names, tribe names, royal names, names of chieftains, names of gods and so on. There has been a definite migration of names involving the geographies of these two KVT complexes. This leads us to some inevitable questions. How to prove the direction of this name transfers and how to give a date-line to these migrations and how to link these migrations to Indus-Harappan Civilization?

8.2 We are not sure about the importance of place names such as Korkai, Vanji, Tondi, Matrai etc., in the exact context of Indus Civilization. But, we are sure that these names enjoyed a great deal of reputation in the context of Caṅkam texts. In that sense, notwithstanding the direction and timeframe of these name- transfers we may hold, at this stage that place names that came to be celebrate exclusively in Caṅkam texts have survived till date in the Indus-Harappan geographies as well. Then how about finding something 'exclusive' to north-western geographies in Caṅkam text that could prove the physical presence of Dravidians in Gujarat that would provide the crucial link to bridge the 'vast gap in space and in time' between two KVT complexes?

9. The "Bone-Eating Camel" (Akanāṉūṟu 245)

9.1 The Caṅkam corpus does not give an impression of pālai or wasteland being seen as a naturally occurring ecology of Tamil land. In modern Tamil, expressions such as 'vaṟaṇṭa nilam', 'vāṉam pārtta pūmi' etc. are used to denote 'arid land'; 'rain-fed land' respectively. The expression 'pālai' is used to denote 'desert land' (like Thar Desert) but, pālai does not form part of southern geography. Because of this it required Iḷampūraṇar, the commentator for Tolkāppiyam, to explain that the landscape of the wasteland (with which the term pālai is associated) emerges when other landscapes whither under the heat of the burning sun and pālai is seen as a mixture of Mullai (forest) and Kuṟiñci (hilly) tracts, rather than as a mere sandy area

9.2 But, Tolkāppiyam (Marapiyal 18) and Akanāṉūṟu 245) hold a surprise for us by referring to Camel, an animal associated with deserts. In the context of prescribing appropriate generic terms that are traditionally used in poetry to denote the various baby-animals, Tolkāppiyam informs that the camel-calf is called 'kaṉṟu'. It is relevant to note that in the Tamil poetic conventions camel is not treated as a 'constituent element' (karupporuḷ) to the corresponding pālai landscape. That means pālai as a geographical unit was not referring to 'desert' like Thar Desert but 'desert like waste land'. If so, what could be the rationale for Camel-calf being dealt with in Tolkāppiyam?

9.3 In Akanāṉūṟu (245) we not only come across camels in wild, desert like geo-setting but also find the description of starving camels desperately eating white- bones there. The poem comes under the conceptual unit of Palai (i.e. desert land). The relevant lines read as follow:

செல்சாத் தெறியும் பண்பில் வாழ்க்கை
. . . . ஆங்கண்
குறும்பொறை யுணங்குத் ததர்வெள் ளென்பு
கடுங்கால் ஒட்டகத் தல்குபசி தீர்க்கும்
கன்னெடுங்க கவலைய கானம். . . (245)

9.4 In the above poem the poet talks about uncultured life in a rough and tough landscape where the caravans of traders are attacked and looted mercilessly. The poet talks in graphic details about the stony expanse where the starving camels eat the scattered white-bones (of perished animals) in desperate hunger. The poet even appellatively describes the anatomy of camel with an emphasis on its 'tough- leg' *(kaṭuṅkāl oṭṭakam)*. This description adds to the understanding of the toughness of the terrain. The author of this poem is one *Maturai Marutaṉ Iḷanākaṉār*. As his name indicates he was a resident of Madurai. The question is how and where this poet from Madurai could have witnessed the scene of camel's eating white-bones in hunger in the backdrop of a stony expanse where traders were transporting their merchandise. We are not sure whether the traders were using the camels as beast of burden or the camels were seen in wild. Whatever the case, this leads us to the following questions: Whether Camel, an herbivorous, will really eat bones and if so under what circumstance? The Camel-truth is as follow:

- When a camel travels across the desert, food may be hard to find. If food is very scarce, a camel will eat anything--bones, fish, meat, leather, and even its owner's tent. ((http://camelfarm.com/camels/camels_life.html)
- A camel can go 5-7 days with little or no food and water. Camels in the wild eat whatever they can find, including even leather, bones, seeds or dried leaves. (www.kidcyber.com.au/topics/camel.htm)

9.5 It is clear that Camels do eat bone in the wild; not by choice but out of desperation when they go without food for days together. If so, how could a poet of Caṅkam age from a 'no-camel land' could closely observe the scene of camels eating bone and could provide a graphic picture in his poetry? This would mean that the "extended geography" of Caṅkam literature (not necessarily the actual physical geography of the Caṅkam age and its polity) included a desert region where camels ate scattered white bones in wild. The nearest desert to the Tamil country is in Gujarat, where Late Harappan and post-Harappan cultures once flourished.

It is relevant to note that Gujarat along with Maharashtra is counted among five Dravidian lands (Pancha Dravida). This paradox of 'bone-eating camel' in the poetry compiled in the 'non-desert, non-Camel' Tamil geography can be reconciled only by recognizing the fact that the pre-Caṅkam past of the Tamils probably had a desert connection and the 'bone-eating Camel' and this desert -experience first became part of oral poetry and later became part of Caṅkam texts when the bardic oral literary traditions were given a formal poetic expression when Caṅkam texts were compiled.

9.6 If so, is there any other literary evidence or a potential clue that could suggest a connection between Tamils of Caṅkam age or their ancestors to the areas now form part of modern Gujarat? Answer to this is available in *Puṟanāṉūṟu* 201.

10. Vēḷir Migration from north-western geographies

10.1 Kapilar, a prominent poet of Caṅkam age addresses a Vēḷir ruler reminding him of his remote ancestors who once ruled a place called Tuvarai.

நீயே, வடபால் முனிவன் தடவினுள் தோன்றிச்
செம்பு புனைந்தியற்றிய சேணெடும் புரிசை
உவரா ஈகைத் துவரை யாண்டு
நாற்பத் தொன்பது வழிமுறை வந்த
வேளிருள் வேளே (புறம். 201)

"Oh Vēḷir among the Vēḷir! you are descended through forty-nine generations of the lineage of unwearying liberality which arising out of the water-pitcher of the Northern Sage, ruled over Tuvarai surrounded by long and soaring walls made of bronze" he says.

10.2 The above legend is again recalled by Nacciṉārkkiṉiyar in his commentary on *Tolkāppiyam*. Commentators have identified Tuvarai with Tuvarāpati and Iravatham Mahadevan identifies Tuvarai with Dvārakā in Gujarat and 'Northern Sage' with Akattiyar, the Tamil sage (Mahadevan, 2009).

10.3 Thus the Caṅkam text not only provide evidence to the fact that the bone-eating camels were part of the prehistoric geographies of the Tamils (pre-Caṅkam Tamils) but also provide information locating the remote ancestors of Vēḷirs of Caṅkam age in late Harappan regions (modern Gujarat), the geographies of the bone-eating camels.

11. Toponymic evidence for a 'Dravidian Gujarat'

11.1 The Remnants of Dravidian name- heritage in the toponymy of Gujarat can be traced in multiple ways.

- Dravidian place name suffix occurring as a mono-word place name: **Malai, Palli, Padi**
- Exactly matching or showing close resemblance to the place names attested in Caṅkam texts: **Virai, Por, Mankudi, Pali, Thuvar, Kachchh, Kural, Kurala, Bakrol, Pattan, Kadiyali**
- Place names that can be connected to Vēḷir legend referred to in Akam.201: **Meru, Agatiya, Thuvar, Velala, Velpura, Velari, Vindh, Kaveriya, Potiya**
- Place names that resemble the names of Tamil dialect areas mentioned by commentators: **Malai, Panri, Kuda, Vena**
- Place name that matches current place name in Tamilnadu: **Eral, Mankudi**

12. Toponymic evidence for a 'Dravidian Maharashtra'

12.1 There are 71 place names in Maharashtra with 'Palli' as suffix. Kurumpalli, Singampalli, Arkapalli, Chirepalli and Tekampalli can be cited as few examples. As many as 119 place names with 'Ur' as suffix can be identified which include names such as Karur, Anjur, Manur, Penur, Anur, Yelur, Alur, Kallur, Telur, Illur, Sellur, Malur, Madur, Badur and so on.

12.2 Besides, there are place names such as Karkudi, Torankudi, Cholai, Malai, Mahalkadu, Chakadu, Manurwadi, Yelwadi, Kandarwadi, Tamalwadi, Telengwadi, Tandalwadi, Cheravali, Tekavali, Kudavali, Narivali, Kudavali, Vayal, Neri, Shivaneri, Atpadi, Karpadi, Parainar (Parainad),

Italnar (Italnad), Akkarpatti, Sundarpatti and many such place names that occur in Maharashtra confirm that place names in Maharashtra, where archaeological evidence for late Harappan culture has been found , provide the essential link between the late Harappan cultures and the Dravidian south.

13. How these name transfers can be connected to IVC?

13.1 The names such as Korkai, Vanji, Tondi and many other names that are common to north-western geographies (Indus-Harappan regions of modern Pakistan and adjoining areas) and Caṅkam Tamil texts are not attested in Indo-Aryan literature and thus came to be inherited, owned up and repeatedly used only by the Tamil speakers. As these names are found in the Indus-Harappan regions questions arises as to how and when these names travelled from one region to the other? Opinion may differ when it comes to the direction of these name transfers. But, that cannot take away the importance of these names being common to both the regions and its relevance in identifying the language of the Indus script.

13.2 The names of KVT have not been attested in Vedic texts. If these name transfers due to a large scale migration of people had taken place during historic periods the event as well these names would not have escaped being mentioned in the indo-Aryan literature. In the deep Dravidian south, the compilation of Caṅkam texts can be anticipated to have been preceded by a long period of oral tradition. This is evident from the fact that many of these names were archaic when Caṅkam texts were compiled. The very attestation of these names in the Caṅkam texts and the fact that some of the personal names of Caṅkam texts which occur as place names in north-western geographies also occur in the early inscriptions in Tamilnadu provide a minimum guaranteed antiquity to these name transfers.

13.3 Caṅkam texts and Tamil traditions have clues to early migrations. There is reference to Vēḷir migration from Tuvarai (identified with modern Gujarat) in ancient times. The knowledge about the bone-eating camels which probably reached Caṅkam poetry through oral bardic minstrel poetry stands witness to the journey of names, in other words the journey of a civilization.

13.4 Besides, the place names of many archaeological sites in south India with Indus markers and evidence for Neolithic and other prehistoric settlements are traceable in the north-western toponomies i.e. Indus Valley and beyond. Place names such as Sanur, Arikeh, Virai (Iran); Tondi, Gorkai, Tiruth, Kallur, Porewarai, Warigan, Mankudi (Gujarat in India) can be cited as examples. These names suggest a sort of an indicative and tentative 'archaeological context' to these name transfers from the north-western geographies. This also underscores the need for studying the directions and trajectories of past migrations in the relevant contexts of spread of farm cultures, irrigation and other technologies from the pre-Indus times and till the spread of post-Harappan cultures.

14. Conclusion

14.1 Based on these comparative Onomastic evidence and other inputs available from the Caṅkam texts we may conclude that Caṅkam texts can be a legitimate source material to identify the language of Indus script. KVT complex that is common to north-western geographies and Caṅkam text not only link the 'deep Dravidian south' to the geographies of Indus-Harappan Civilization but also gives significant clues to understand the trajectories of ancient Tamil migrations and by implication to the locus of Tamil prehistory and their probable origins. Caṅkam corpus may not provide a "Rosetta Stone" for deciphering the Indus texts but it promises to be a meaningful touch-stone to test the validity of the 'Dravidian Hypothesis.'

Notes

In Para 10.1, I have followed the translation of the relevant lines of *Puṟanāṉūṟu* 201 by I.Mahadevan (2009).

References

Beider, Alexander.1993. *A Dictionary of Jewish Surnames from the Russian Empire, Teaneck, NJ: Avotaynu*

Cōmacuntaraṉār, Po.Vē. 1983. *Akanāṉūṟu.* Chennai: *Tirunelvēli Teṉṉintiya Caiva Cittānta Nūṟpatippuk Kaḻakam.*

Dorai Rangaswamy. 1947. *The surnames of the Cankam age literary & tribal, University of Madras.*

Duraicāmippiḷḷai, Avvai. 1973. *Puṟanāṉūṟu. Tirunelvēli Teṉṉintiya Caiva Cittānta Nūrpatippuk Kaḻakam,* Chennai.

Farmer, Steve, Richard Sproat, and Michael Witzel. 2004. *The Collapse of the Indus script thesis: The myth of a literate Harappan Civilization, Electronic Journal of Vedic Studies 11(2): 19-57.*

Lehmann, Thomas and Thomas Malten. 1993. *A Word Index for Cankam Literature, Institute of Asian Studies*, Madras.

Mahadevan, Iravatham. 1981. Place Signs in the Indus Script, V International Conference –Seminar of Tamil Studies, Madurai.

Mahadevan, Iravatham.1998. Interview. www.harappa.com/script/mahadevantext.html

Mahadevan, Iravatham.1999. *Murukan in the Indus Script,* Journal of the Institute of Asian Studies 16 (2):21-39

Mahadevan, Iravatham.2009. Vestiges of Indus Civilization in Old Tamil, print out of Tamilnadu Endowment Lecture, Tamilnadu History Congress, 16th Annual Session, 9-II October 2009

Parpola, Asko.1994. *Deciphering the Indus Script.* Cambridge University Press.

Parpola, Asko. 2005. Paper read at the 50th ICES Tokyo Session on 19 May 2005 in Tokyo.

Raghavaiyangar, M. 1907 (2004). *Vēḷir Varalāṟu,* Chennai.

Stewart, R.George.1975. *Names on the Globe*, Oxford University Press, New York.

Tolkāppiyam- Poruḷatikāram - Iḷampūraṉar Urai. 1982. *Tirunelvēli Teṉṉintiya Caiva Cittānta Nūrpatippuk Kaḻakam,* Chennai.

Tolkāppiyam- Poruḷatikāram - Nacciṉārkkiṉiyar Urai. 1983. *Tirunelvēli Teṉṉintiya Caiva Cittānta Nūrpatippuk Kaḻakam,* Chennai.

Vaiyapurippillai, S. 1940 (1967).*Caṅka Ilakkiyam, Pāṭṭum tokaiyum,* Pāri Nilaiyam, Chennai.

"We don't want wealth, O King" The Prerogatives of Sangam Poets

P. Marudanayagam

Puṟanāṉūṟu is not oral poetry written in praise of war and the other characteristic virtues of a heroic age. It is consciously written, carefully structured, technically sophisticated poetry in which learned poets treated various themes which, as centuries passed by, served as the source of many new genres such as tūtu, āṟṟuppaṭai, paḷḷiyeḷucci, paraṇi, kalampakam, antāti and different kinds of didactic poetry. As characterized by George Hart, Puṟanāṉūṟu is primarily a treatise on kingship and in many of its artistic pieces, "well-languaged" poets tell the kings what they should be, how they should act, how they should balance their responsibilities, how they should treat their subjects, how they should show their generosity and even how they should live their personal lives. In some poems, on certain occasions, a few poets may flatten their patrons and speak ingratingly. But most of them are aware of the dignified role they have to play as custodians of the glorious culture and tradition of the age-old Tamil society.

The relationship between a poet and a king was not always the formal relationship between a beggar and a giver or between a recipient and a philanthropist or even between an artist and a patron. It could rise to the level of a very close personal relationship, an intimacy of the type between Atiyamāṉ and Auvaiyār, Pāri and Kapilar, and Kōpperuñcōḻaṉ and Picirāntaiyār. The last pair has become a supreme example of archetypal friendship though they became friends without seeing each other. Kōpperuñcōḻaṉ starving himself to death in the rite of vaṭakkiruttal told his comrades to make a place for Picirāntaiyār since he was certain that the latter would come and join them. Picirāntaiyār did come and this unusual happening is celebrated in a poem (Puṟam. 217) by Pottiyār, who says that this would force one to wonder and wonder again and pass beyond wondering.

Some of the reputed Sangam poets did not hesitate to counsel the kings and to admonish them when they went wrong. According to Puṟapporuḷ veṇpāmālai, *ceviyaṟivuṟuu* is meant for teaching the kings noble thoughts. Ceviyaṟai or ceviyaṟivuṟuu is defined by Iḷampūraṇar as dinning into the ears of someone the lesson that it is one's duty to be restrained and humble in the midst of the elders. Verses 2, 3, 5, 6, 35, 40, 55 and 184 tell the kings how they should conduct themselves. The king is asked to be conscious of his responsibility, to do everything to keep his land fertile, to patronize arts by liberally helping all artists and to save the poor from poverty. Though he is praised for his victories he is warned against indulging in too many wars and causing mindless destruction.

When Cōḻaṉ Nalaṅkiḷḷi besieged Uṟaiyūr ruled by his own brother Neṭuṅkiḷḷi, Kōvūrkiḻār asks them not to make fools of themselves by fighting against each other.

Your enemy doesn't wear the pale leaf
Of the great paṉai, or a chaplet from
The black-branched Vēmpu tree;
The garland you wear is dense with Atti;
The garland your foe wears is also the same;
Even if one is defeated, it is a defeat
For the entire clan; nor is it possible
For both to win; your deed is not
A matter of honour for your clan.
This enmity will only induce in other
Kings with their chariots waving
Banners sidesplitting laughter. (Puṟam. 45)

When Neṭuṅkiḷḷi hides himself inside Āvūr when that city is besieged, he receives a stern rebuke from the same poet.

Together with their dark-skinned female herds
Not having their bath in big tanks, not being fed
On ghee-mixed rice rolled into balls, tuskers
Struggling to free themselves bend their posts,

Sigh, shout like thunder, their hands sweeping
The ground; infants weep without milk, women
Tie up their flower-lost hair; for want of
Water there are cries from well-built houses;
Improper is your happy stay here, lord
Of a mighty horse unequalled in strength!
If you are virtuous, open the door offering
To fight. Being neither virtuous nor heroic,
But hiding yourself in your own place
Behind the doors of a well-fortified fortress
Is, if we ponder over it, a shameful act. (Pur̲am. 44)

When Cōl̲an̲ Kuḷamur̲r̲attut tuñciya Kiḷḷivaḷavan̲ tried to have the children of Malaiyamān̲ crushed to death by elephants, Kōvūrkil̲ār made a touching appeal to the heartless king and saved them.

You are the descendant of one that relieved
A dove's grief and removed many more
Miseries; these are the descendants of men
Who provided cool shade and shared their
Food with others fearing the poverty of those
Who eat by ploughing the fields of knowledge.
Seeing the elephant, these young children,
Who wearing their hair unoiled, have forgotten
To weep but are struck with a new fear
At the sight of many. If you have fully
Listened to me, you may do as you like. (Pur̲am 46)

When a poet named Iḷantattan̲ was mistaken for a spy by Neṭuṅkiḷḷi and was about to be killed, Kōvūrkil̲ār intervened and saved him by telling the king that a poet's innocent harmless life is in no way inferior to a king's proud life.

These bards, looking for benevolent kings
Go from place to place like birds, travel long
Ungrudgingly, sing to the best of their
Ability with their imperfect tongues,

Happily accept what is given, feed
Their flesh and blood, eat without
Saving and give without keeping.
Does this hard life in search of alms do
Any harm to others but for its victories
In poetic contests, its proud bearing,
Its delightful demeanour? It too has
The grandeur of the life of kings of
Growing fame like you who are endowed
With the wealth of ruling the earth. (Puṟam. 47)

A poet called Nariverūt Talaiyār tells his benefactor, a Chera king,

You are the ruler of a land, in whose
Dense forest, tuskers roam like a huge herd
Of cows amidst buffalo-like dark stones;
O Lord, since you are what you are, I have
A word for you; avoid those that go to
An endless hell by being bereft of
Grace and love; protect your people like those that
Tend their children; reign of a nation is
An act of benevolence not easy to win! (Puṟam. 5)

Veḷḷaikkuṭi Nākaṉār praises a Chola king to the skies but warns him against ignoring the farmers:

In this world of dense earth bordered by the sea,
Impregnable to the wind, domed by the sky,
The cool Tamil land is owned by three kings
That have drum-beating armies; of these yours
Is the real reign; my lord! Even if the hot-rayed
Sun rises in all four directions and
The bright-rayed silver planet goes to the south
The cool lovely kāviri will, through its channels
Feed with water all the fields where sugarcanes
With swaying nodes and dancing white flowers look like
Heaped lances; yours is the real land; proud possessor

Of this wealthy place! Listen, therefore, I have
Something that concerns you; when people pray for
Justice, as if virtue itself were the judge,
You, humble and accessible, are like the rain
That pours where a drizzle is begged for; your broad
Canopy that rivals the sky, dazzles the eyes
And looks like a thick cloud in the midst of
The vaulted heavens is not there to block
The sun but to protect the grieving poor;
Vaḷavaṉ with a pointed spear! The victory
Gained on the broad battlefield where groups of
Tuskers fight and lie scattered like pieces
Of the hollowed palmyra tree, when your
Warriors resist the onrushing army and laugh
At the retreating backs, is due to the yield
From the fields furrowed by the plough share of
Your farmers; the world will blame kings if rains
Cease or the harvest declines or some harm
Is done by forces other than nature;
If you have realized it well and ignoring
Those that spread baseless slanders, if you
Alleviate the poverty of farmers that care
For the plowing oxen and save the citizens
From hunger, even foes will hail your feet! (Puṟam. 35)

Maturai Marutaṉiḷanākaṉār tells a Pandya King that though triumph grows out of the four divisions of an army, it is ultimately a King's pursuit of the high road of Righteousness that is still the root cause of his victory.

Like the one eye on the lovely crescent-shining
Forehead of the Lord with a stained throat, who,
From a big mountain-bow and a snake-string
Released a single arrow that ruined three forts
And won the war for mighty gods, you, Māṟaṉ,
Wreath-adorned, are the best of the three kings;
A king's reign relies first on a just rule

Though the four wings; indignant, murderous
Elephants; swift-footed head-strong horses;
Tall chariots with huge flags and strong-chested
War-loving soldiers may enhance its glory.
Don't let your law bend for the wicked because
They are yours and don't do harm to the honest
Because they are others; being endowed with
The three, the ferocious heroism of the sun,
The softness of the cool moon and the cloud's
Generosity and helping the poor,
May you live long, O dignified ruler,
For many more years than the sands gathered
Together in heaps by mighty winds on
The wide captivating shores of the sea
Assailed by white-headed waves in Centil
Where the formidable Vēḷ forever lives (Puṟam. 55)

Picirāntaiyār instructs a king in the art of collecting taxes from his citizens.

The yield from the field of less than a mā
Will last many days if the ripe paddy
Is cut and the rice fed to a tusker
In mouthfuls; though the land may be more than
A hundred ceru if it enters alone
To eat, its legs will spoil more than what reaches
Its mouth; if the brainy king knows the way
To collect taxes, his land will prosper
After paying him a crore; if the ruler
Is weak in mind, always in the midst of
His clamorous clan that knows no rank,
If he desires enormous wealth got by
Killing love, as with the field the tusker entered,
He can't be fed and the world will be ruined. (Puṟam. 184)

The exploits of a king or a chieftain on the battlefield are not always praised by a poet with an eye on handsome rewards. Paraṇar, for example, is extremely pained by the destruction caused by war and expresses his agony in more than one poem.

What sorrow will afflict their kingdoms
Captivating and vast-spaced, with new
Income undiminished, where women decked
With āmpal bangles after eating fresh aval
To their fill plunge into the cool river? (Puṟam. 63)

It is the fate of the enemy's land that looms large in his mind even when he marvels at the might of Iḷamcēṭceṉṉi:

Swords, victorious, stained with blood, are beauteous
As the red sky; warring feet that move fast
On the field, anklets disfigured and smoothened,
Look like the horns of deadly bulls; shields pierced
By whizzing arrows, resemble training targets
That keep moving; urged by riders biding
Their time for attack, horses with reddening
Mouths injured by the bits move like tigers
That have drunk blood from the throats of their prey;
Elephants are like death that feeds on life,
With their white tusks blunted while breaking doors;
On a golden chariot drawn by majestic
Horses wearing waving plumes, you, in all splendour,
Shine like the red sun rising high from
The dark sea; since you are like this, the land
Of those that anger you will grieve and cry
Ceaselessly like the unfed orphaned child. (Puṟam. 4)

Makaṭpāṟkāñci, a tuṟai (situation) in which the hero who seeks the hand of one's daughter is sternly rejected, has a fascination for Paraṇar. In all the six poems of this type (Puṟam 336, 341, 343, 348, 352, 354) the poet does not gloat over the rejection using the occasion to berate the

enemy king or mock his audacity. Nor is the focus on the invincibility of the girl's father or on her beauty. The poet, in all of them, is concerned with the serious consequences, the havoc that may be wrought with the girl's land being uppermost in his mind. The mother of the girl is ironically chastised for having reared, a beautiful daughter:

The king who wishes to wed her is enraged;
Her father will not discharge his duty;
The tuskers with big rings adorning
The tusks high on their lustrous faces
Refuse to be tied to the sacred tree;
Warriors on both sides, raising their
Shining spears, are tightlipped; numerous
Instruments unknown even to musicians
Are sounded; this ancient city, well-guarded,
Hard to overcome, is, alas, in a turmoil;
This woman without virtue is surely
An evildoer because she has become
The cause of this quarrel by raising her
Daughter with a pair of breasts young, erect
And lovely as the buds of a flowering
Kōṅku tree on the victorious Vēṅkai hill. (Puṟam. 336)

In another piece, even a ladder is said to bemoan the inevitable destruction of a city.

In Muciri, which has the roaring ocean
As its drum, where the paddy bartered for
Fish and heaped high on the boats makes it
Difficult to distinguish between boats and
Houses, and the sacks of pepper gathered in
The Houses make the latter look like the noisy
Shore and the gold wares brought by the ships
Are taken to land in boats across salt-pans,
Kuṭṭuvaṉ, its king, who has as much of
Toddy as water, who wears a golden garland,

Gives as gifts goods from hills and goods from
The sea to those that come to him. Even if
You respectfully give as much of wealth
As that city has, she will not marry
Beneath her. So saying, her father will
Not give her. Because of this in the lovely
Large city where kites relax and rest on
The middle rampart of the fort, where paths
Hard to cross are guarded by warriors,
Even the ladders set by the enemies
To scale the walls seem to be distressed. (Puram. 343)

The poet expresses his intense sorrow and utter disillusionment in yet another poem and asks helplessly,

Since great warriors have gathered, her father
Who will not yield though kings confront him, sends
Them away to give the spear with its sturdy shaft
A holy dip; in this city young girls play
In the water of a river at the entrance
To fertile fields and return to their rich
Homes carrying the vāḷai fish chased by
A carp-catching crane. Will its beauty be
Destroyed by the pleasing deer-like gaze of
The lady whose arms are graceful as bamboo
With its large joinings and whose rising young
Breasts are spread over with spots of beauty? (Puram. 354)

There are two poems on the tragic fight between a Chera and a Chola king which resulted in the total annihilation of the two big armies. Kaḻāttalaiyar's poem, graphically describing the utter devastation, ends wishing the warriors eternal fame besides a place in the other world. But Paraṇar's poem underlines the futility of war hinting at the stupidity of the two kings who waged a meaningless war and fell causing the desolation of the two countries:

Countless tuskers, arrows shattering them
were killed by soldiers, stopping them from
Doing any more deeds; all the horses
Famed for their conquest, perished in the field
With their heroic men; the warriors brought
In their chariots died en masse their shields
Hiding their eyes; the war drums, strapped
Well made, leather – bound were of no avail
Their bearers being no more; the kings
Fighting to the finish lost their lives, their
Sandal-pasted chests pierced by long spears;
What sorrow will afflict their kingdoms
Captivating and vast-spaced, with new
Income undiminished, where women decked
With āmpal bangles after eating fresh aval
To their fill plunge into the cool river? (Puram. 63)

In a *Kuruntokai* poem by Paranar, a girl's mother is asked not to be as cruel-hearted as Nannan who refused to listen to the pleas of the innocent maid's father even though the latter was prepared to offer the chieftain a gold statue of her weight and eighty one male elephants. The short poem uses all the gruesome details to make the heart-rending plea effective. From the stone inscriptions in the Māsāni Amman temple in Ānamalai, it is learnt that the temple was built in memory of an innocent girl put to death by Nannan, the chieftain of Ānamalai, one of the divisions of the ancient Koṅkunāṭu. Ānamalai was also known as Nannanūr (Nannan's place) and Umparkāṭu. The stone inscriptions state that Nannan raised a mango tree on the bed of Aliyā and proclaimed that none should cut the branches or fruits of the tree. A young girl who went to take bath in the river, ate a fruit from the forbidden tree as it came floating down the river. The girl's father was ready to give Nannan statue made of gold equivalent to the weight of the girl and eighty-one male elephants as a compensation for his daughter's violation of the ruler's order. But turning a deaf year to the importunities of the father, Nannan killed her.

From some of the Sangam poems it is evident that Na<u>nn</u>a<u>n</u>, notorious for the murder of a girl was the ruler of Pā<u>l</u>i, Param and Pirampu hills and his might struck terror into the hearts of his enemies. A short Pu<u>r</u>anā<u>n</u>ū<u>r</u>u poem by Peruntalaiccātta<u>n</u> is in the form of his reply to the king Iḷaviccikkō who asks him why the poet chose to ignore him when he was in the company of another king called Iḷam Kaṇṭīrakkō. He says,

Long ago, long long ago, to the delight
Of bards, when husbands were away
On the great slope of the hill whose top touches
The sky jeweled women would gift, depending
On their status, small-headed, soft-natured
Female tuskers; as Kaṇṭīrakkō is of
A clan of great fame I hugged him hard;
You also deserve to be hugged if you had
Not been in the line of Na<u>nn</u>a<u>n</u>rich in
Golden chariots; our bards have shunned
Singing your towering fragrant hill where
Moving clouds pour on the goddess-haunted slope
Because your doors are closed to well-languaged bards.

(Pu<u>r</u>am. 151)

Paraṇar is reported to have made concerted efforts to bring together the great philanthropist Pēka<u>n</u> and his wife who had fallen apart. He tells the chieftain,

Fearing that the black soft-natured peacock
Will tremble in the cold, you mercifully
Gave your garment; Pēka<u>n</u> of everlasting
Fame, you have virile tuskers and swift
Horses; we are not famished, have no kin
To care for; playing the small yā<u>l</u> with its
Stem dark as the kaḷā fruit, to induce
Those that live loving music to sway to
The rhythm, we have come to tell you, "Lover
Of mercy! Do virtuous deeds!" This is
The present we beg of you: Tonight climbing

The tall chariot with beauteous bells,
Go to the lady that stays away having
Been shunned and cure her sad illness. (Puṟam. 145)

In another poem he chides the king using a harsh language and giving all the heart-rending details about the condition of the latter's wife:

Not to show your grace now is grievously
Wrong; when darkness descended we sang
A song with our small yāḻ playing the cevvaḻi
Paṇ in praise of your forest that looked lovely
Receiving monsoon rains; her grief became
Uncontrollable, intermittent tears streaming
Down darkened her bejeweled bosom;
"Young lady, are you related to the one
That likes our intimacy?" We addressed
Her reverently; wiping her tears with her
Kāntaḷ-like fingers, she said, "listen to me!
We are not his relatives; desiring
The beauty of someone like us, they say,
Pēkaṉ of wide-spread fame visits everyday
Mullai-fenced Nallūr in his noisy chariot." (Puṟam. 144)

There cannot be a more effective chastisement than this realistic account of the uses of the abandoned woman.

That this episode about the estrangement between Pēkaṉ and Kaṇṇaki is an actual historical occurrence is borne out by the fact that apart from Paraṇar, three more poets including the formidable Kapilar have full – length poems on it. Kapilar wants to know from him who that woman is!

Making many offerings to their god
The kuravar would pray "let clouds crowd round
The hill" and when it ceaselessly rains
"Let clouds rise above;" as rain changes its
Course, they would happily eat the millet
From the fields on the slopes of your hill;

Pēkaṉ! you have swift horses, wage angry
Wars and give generously; who is that
Pathetic woman? yesterday, as my
Kith and kin, tired of its trip across
The wasteland, felt hungry, we stood before
A house outside the small town on the huge
Hill where the stream sounds like the beating
Drum, sang your glory and your hills; she couldn't
Stop her ominous tears from wetting her breasts
And wept bitterly like a mournful flute. (Puṟam. 143)

Aricilkiḻār's advice to Pēkaṉ is more open and offensive.

We don't like to receive your generously
Given wealth of jewels; Pēkaṉ of bloody
Battles! When I sing with my small yāḻ playing
The cevvaḻi paṇ the glory of your good
Hilly land, if you desire to give a present
With love, let your horses be yoked to your
Tall swift chariot, my lord, so that your woman,
Pitiably weak, grief-stricken, may with sweet
Smoke perfume her soft densely gathered up
Hair resembling a peacock's tail lifted by
The wind and wear a cool fragrant garland. (Puṟam. 146)

Emphasising the beauty of her hair that has been left unwashed and undecorated because of her inconsolable grief, Peruṅkuṉṟūrkiḻār makes a similar plea:

If we have come to you playing the cevvaḻi paṇ
On a small yāḻ, having crossed many hills
Where streams roll down rocky caves, the gift
We desire from you is your going with us
Today to her so that, king of Āviyar,
The lady, who, mourning all alone,
Her eyes red, proud, cool, her skin pale and
Lovely, was listening yesterday to the sound

Of sweet drops of winter rain, may wash her
Pitch-dark hair untouched by oil making it
Spotless as the polished blue stone and wear
A mass of fresh flowers strung together. (Puṟam. 147)

It is Auvaiyār having 33 poems to her credit in *Puṟanāṉūṟu* alone and hailed as that "wonderful woman" by G.U.Pope, who seems to have enjoyed an extraordinary social standing. There is a unique piece (Puṟam 367) said to have been addressed to the big three of her time, Cēramāṉ Māvaṅkō, Pāṇṭiyaṉ Kāṉappēr Tanta Ukkirapperuvaḻuti, and Cōḻaṉ Irāyacūyam Vēṭṭa Perunaṟkiḷḷi, when they were all gathered together. They are rather brusquely told that since they are not going to be kings for ever they should live life as it ought to be lived and, more importantly, be generous.

In another poem, Auvaiyār observes how a chieftain is extremely discriminating in his treatment of poets and his enemy-kings. He is sweet to poets just as an elephant settling into the water to clean his white tusks at a bathing site is to the little children whom it allows to play with it whereas he is bitter to his enemies just as that elephant becomes dangerous to touch when it runs amok.

The tusker lies down in the water-ghat
As children of the town wash its white tusks;
You are that sweet, O great lord, to us.
But it can't be neared when it runs amok;
You are that harmful, O great lord, to foes. *(Puṟam. 94)*

It may not be irrelevant to note here that Ramanuja makes use of the same simile in his commentary on the Bhagavad Gita to describe Vishnu's love for the virtuous and his ruthless treatment of the wicked.

The story goes that Atiyamāṉ Neṭumāṉ Añci sent Auvaiyār as an envoy to Toṇṭaimāṉ and there is a poem packed with irony she is reported to have sung when Toṇṭaimāṉ proudly displayed his armory to her.

These are placed in the guarded, spacious king's place
Adorned with peacock feathers, weathered, their thick strong
Stems, beautified, anointed with melted butter;

Those are ever lying in the black smith's small hut,
As their tips and joints are broken piercing the foes -
The sharp-tipped lances of my worthy king,
Leader of the poor kin, who, when there is much,
Will give food, when there is little, will share his own.

(Puṟam. 95)

Her remarks are bitterly sarcastic and she makes bold to hint at the fact that Atiyamāṉ's weapons are overused in frequent battles whereas Toṇṭaimāṉ's, rarely required, can be publicly exhibited.

Even when her dearest patron, Neṭumāṉ Añci, whose praises she has sung in many pieces, delays granting her gifts, Auvaiyār doesn't mind teaching him a lesson.

Man standing guard over the palace,
Man standing guard over the palace,
You do not close the gate to the bards who
Lead the life of pleading for gifts with
A sense of dignity and who sow the seeds
Of wise words in the ears of the generous
And have the strength of heart to achieve
What they desire; does not the king with swift
Horses, Neṭumāṉ Añci, know himself?
Does he not know me? This world is not poor
Enough to let the wise and the famed die.
So we collect our ornaments and pack up
Our equipment; as the hand-skilled children
Of a carpenter who cuts trees go to
The forest with an axe, we go into world
And where we go, there we will have rice. (Puṟam. 206)

It is Peruñcittiraṉār who stands on his dignity and asserts his rights on more than one occasion. He gives a gruesome account of his poverty-striken life when he pleads with Kumaṇaṉ to alleviate the suffering of his kith and kin but doesn't hesitate to add,

But I won't receive a killer-tusker with big
Rising tusks gifted reluctantly; I will
Accept, gifted sweetly and swiftly, a thing
Small as kuṉṟi; Kumaṇaṉ, with a sharp spear,
O revered prince, born in a family famed
And blameless, I, who, sang your glory,
Request you to bless me with that pleasure. (Puṟam 159)

When a chieftain called Veḷimāṉ doesn't treat him properly, the poet teaches him a lesson by asking him to take the elephant given to him by Kumaṇaṉ.

You are not the only one that supports bards;
Bards are not in want of patrons; realize now
There are bards; realise now there are also
Those that support bards; the huge tusker handsome
Tied to your land's guarded tree which is hurt by it
Is my gift; prince of a swift horse, I am gone. (Puṟam. 162)

Peruñcittiraṉār was not prepared to accept the gift given by Atiyamāṉ Neṭumāṉ Añci without seeing him.

Leaving behind many hills and mountains
I came to return with presents; taking pity
On me, he told his men, "Let him accept
This and leave." But how did this ruler hard
To stop by enemies know me? I am not
A bard on business to accept this sent
Without his seeing me; it would be sweet
Even if bards are given a single millet
Seed and sent after their credentials are known. (Puṟam. 208)

The poem by Kaṇiyaṉ Pūṅkuṉṟaṉ, known for its cosmopolitan outlook famously expressed in its first line "To us all towns are one, all men our kin" ends on an equally wise note:

We marvel not at greatness of the great;
Still less despise we men of low estate.

The poet contends that since this much praised life of ours is but a fragile raft that goes on as fates ordain, there is no point in extolling the greatness of the highly placed or in censuring the lowly. Though the reason that he gives may not be acceptable to some, the decision that he takes on that basis is to be noted. That implies that he is not going to be intimidated by the mighty, however highly placed they may be.

Poets are called the fountainheads of wisdom by Socrates. Here is a galaxy which deserves that tribute. They considered it their duty to advise the rulers even at the risk of losing their patronage. That they enjoyed the right to do so is abundantly clear from the poems included in *Puṟanāṉūṟu.*

Works Cited

The *Puṟanāṉūṟu.* Translated and edited by Hart, george L. and Hank Heifetz. Penguin Books,2002.

Puṟanāṉūṟu. Ed. U.V. Caminataiyar. Thanjavur: Tamil University, 1985.

The translation of all the *Puṟanāṉūṟu* poems quoted in this essay is mine though I am indebted to Hart and Heifetz.

R. No. 30339/72

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

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

SUBSCRIPTION

	Within India	Outside India		
Annual	Rs. 100.00	U.S.$ 14	or	Rs. 500.00
Single Copy	Rs. 60.00	U.S.$ 8	or	Rs. 300.00
Life Membership	Rs. 1500.00	U.S.$ 100	or	Rs. 4500.00
Institutional Membership	Rs. 2000.00	U.S.$ 125	or	Rs. 6250.00

Edited & Published by the Director of International Institute of Tamil Studies, Chennai - 600 113 and Printed by United Bind Graphics, Chennai - 600 010. Ph.: 2640 1807