பெரியாரின் 139 ஆம் பிறந்தநாள்
சிறப்பு வெளியீடு

பெரியாரியம்

(பேரா. அ.மார்க்ஸ் எழுதிய கட்டுரைகளின் தொகுப்பு)

தொகுப்பு : கவி

வெளியீடு : **பரமசிவம் தங்கவேலு**
(தலைவர், மலேசியத் திராவிடர் கழகம் சிலாங்கூர் மாநிலம்)

முகவரி : No. 14 Jalan Bertam Tiga 18/8C
40200, Shah Alam
Selangor Darul Ehsan
MALAYSIA

பதிப்புரை

‘பெரியாரியம்’ குறித்த பேரா. அ. மார்க்ஸ் அவர்களின் கட்டுரைத் தொகுப்பு

‘பெரியார் சிந்தனை மீதான சர்ச்சைகளும் பெரியார் மீதான தாக்குதல்களும் தொடர்கின்றன. பெரியாரின் சிந்தனைகளும் செயற் பாடுகளும் இன்னும் எதிர்கொள்ளப்பட வேண்டியவைகளாகத் திகழ்ந்து கொண்டிருப்பதற்கான சாட்சியங்களாக இவை ஒரு வகை யில் அமைகின்றன. தாக்குகின்றவர்களுக்குப் பெரியாரின் சிந்தனை கள் ஏதோ ஒரு வகையில் இன்று இடராக இருப்பதையும் நாம் விளங் கிக்கொள்ள இயல்கிறது.

தாக்குதல்களுக்கும் எழுப்பப்படுகிற சர்ச்சைகளுக்கும் பெரியாரின் ஆய்வாளர்களும் இதர பெரியாரிஸ்ட்டுகளும் உடனுக்குடன் பதில ளித்து வருகின்றனர். எழுப்பப்படும் கேள்விகளும் தொடுக்கப்படும் தாக்குதல்களும் பல சந்தர்ப்பங்களில் அபத்தமாக இருக்கின்றன என்பதில் அய்யமில்லை’.

என்ற முன்னுரையோடு பல கட்டுரைகளை ‘பெரியார் ?’ என்ற தலைப்பில் பேரா.அ. மார்க்ஸ் எழுதியுள்ளார்.

திரு. குணா அவர்கள் எழுதிய பல்வேறு குறுநூல்களை சான்றாக வைத்து, குணாவின் ஆய்வுத்திறனை ஆய்வு செய்யும் வகையில் ‘குணா : பாசிசத்தின் தமிழ் வடிவம்’ என்னும் நூலையும் எழுதியுள்ளார். இந்த இரண்டு நூல்களிலிருந்து சில கட்டுரைகளை இங்கு கவி அவர்கள் தொகுத்து வழங்கியுள்ளார்கள்.

இந்நூலில் உள்ள அடிக்கோடுகள், அழுத்தங்கள் அனைத்தும் தொகுப் பாசிரியரால் வாசகர்களின் புரிதலுக்காக செய்யப்பட்டன என்பதை இங்கே குறிப்பிட விரும்புகிறோம்.

பெரியார் குறித்து ஒரு புரிதலுக்கான வழிகாட்டியாக இக்கட்டுரைகள் அமையும் என்பதை நாங்கள் உறுதியாக நம்புகிறோம்.

த.பரமசிவம்

தலைவர், மலேசியத் திராவிடர் கழகம்
சிலாங்கூர் மாநிலக் கிளை

ஒதுக்கப்படும் பெரியாரும் ஓரங்கட்டப்படும் அவர் சிந்தனைகளும்

பெரியார் சிந்தனை மீதான சர்ச்சைகளும் பெரியார் மீதான தாக்குதல்களும் தொடர்கின்றன. பெரியாரின் சிந்தனைகளும் செயற்பாடுகளும் இன்னும் எதிர் கொள்ளப்பட வேண்டியவைகளாகத் திகழ்ந்து கொண்டிருப்பதற்கான சாட்சியங்களாக இவை ஒரு வகையில் அமைகின்றன. தாக்குகின்றவர்களுக்குப் பெரியாரின் சிந்தனைகள் ஏதோ ஒரு வகையில் இன்று இடராக இருப்பதையும் நாம் விளங்கிக் கொள்ள இயல்கிறது.

தாக்குதல்களுக்கும் எழுப்பப்படுகிற சர்ச்சைகளுக்கும் பெரியாரின் ஆய்வாளர்களும் இதர பெரியாரிஸ்ட்டுகளும் உடனுக்குடன் பதிலளித்து வருகின்றனர். பெரியார் ‘மரபி’ல் எவ்விதத் ‘திரிபு’ம் ஏற்பட்டுவிடாதபடிக்கு இவர்கள் ரொம்பவும் விழிப்புடன் இருக்கின்றனர். எழுப்பப்படும் கேள்விகளும் தொடுக்கப்படும் தாக்குதல்களும் பல சந்தர்ப்பங்களில் அபத்தமாக இருக்கின்றன என்பதில் அய்யமில்லை. ஆனால் இந்தக் கேள்விகளையும் தாக்குதல்களையும் காட்டிலும், அளிக்கப்படுகிற பதில்களும் இவைகளினூடாகக் கட்டமைக்கப்படும் ‘பெரியார் மரபும்’ மிகவும் அயர்ச்சியளிக்கின்றன. பெரியார் குறித்து ஏற்கனவே கட்டமைக்கப்பட்டுள்ள பிம்பங்களில் எந்தச் சிதைவையும் ஏற்படுத்தாதவைகளாகவும், புதிய சிந்தனை உசுப்பல்களுக்குக் கிஞ்சித்தும் வாய்ப்பளிக்காதவையாகவும் இவ்விவாதங்கள் அமைகின்றன.

இதனூடாக, பெரியார் குறித்து ஏற்கனவே கட்டிக்காக்கப்பட்ட மவுனங்கள் தொடர்கின்றன. ஒரு எடுத்துக்காட்டு : ‘தமிழைக் காட்டுமிராண்டி மொழி’ எனப் பெரியார் சொன்னது ஏதோ ஒரு கோபத்தில், வேகத்தில், போகிற போக்கில் சொல்லப்பட்ட கருத்து அல்ல. கடைசி வரை அதனை அவர் வலியுறுத்தி வந்தார்.

இது குறித்துப் பின்னர் கேள்விகள் கேட்கப்பட்ட போது அவர் விளக்கம் சொல்லத் தயங்கவில்லை. ‘கலைமகள்’, ‘மாலை முரசு’ ஆகிய இதழ்களுக்காக அவரிடம் நேர்காணல்கள் எடுக்கப்பட்ட போதும் அவர் தமது நிலைப்பாட்டில் நின்று விளக்குவதைக் காணலாம். (ஆனைமுத்து தொகுத்துள்ள பெரியார் ஈ.வெ.ரா. சிந்தனைகள், பக். 1228, 1231/ இனி, ஆ.தொ. எனக் குறிப்பிடப்படும்).

ஆனால், இதை ஒரு ‘சொல்லாடல்’ என்கிற அளவில் தமிழ்ச் சூழலில் வலம் வர அனுமதிக்காத வரலாறு கவனிக்கப்பட வேண்டிய ஒன்று.

‘பெரியாரை இந்த விஷயத்தில் நாம் மறுத்துப் பேசக் கூடாது; பேசினால் அவர் இன்னும் அதிகமாகப் பேசத் தொடங்கிவிடுவார்’ என்கிற ரீதியில் நகைச்சுவைடு பேசி இந்தக் கருத்தை அவரது தி.மு.க. வாரிசுகள் ஓரங் கட்டியது சிந்திக்கத்தக்கது.

இன்றைய பெரியாரியல் ஆய்வாளர்களும் பெரியாரிஸ்டுகளும் மவுனம் காக்கும் புள்ளிகளில் ஒன்றாக இதுவும் – தமிழ் காட்டுமிராண்டி மொழி என்னும் கூற்றும் –உள்ளது கவனத்திற்குரியது.

திட்டமிட்டு ‘மவுனமாக்கப்படும்’ பெரியாரின் இதர சிந்தனைகளில் சில;

- தமிழ் இலக்கியங்கள் உதவாக்கரை, சாதி காப்பாற்றுபவை.
- மொழி இயற்கையானதல்ல ; தேசம் ஒரு கற்பனை ; தேசாபிமானம் அயோக்கியத்தனம்; வியபாராம்.
- நான் ஒரு தேசாபிமானி அல்ல(ன்), தேசத் துரோகி.
- மதப்பற்று, சாதிப்பற்று, மொழிப்பற்று, நாட்டுப்பற்று தேவை யில்லை.
- ஆண்மை அழியாமல் பெண்மைக்கு விடுதலை இல்லை.
- கணவன் இருக்க வேறொரு ஆடவரை நினைப்பது குற்றமாகக் கருதப்படக் கூடாது.
- பொது நலம், தியாகம்...என்பதெல்லாம் பொருளற்ற சொற்கள் ; பித்தலாட்டங்கள், சுயநலமற்ற செயல்கள் ஏதுமில்லை, சுயநலம் இழிவு மில்லை.
- மக்களை எதைப் பற்றியும் எந்தப் பற்றுமற்ற வகையில் செல்ல வைப்பதே கல்வியின் நோக்கம்.
- பொது நன்மை, பொது உணர்ச்சி, பொது ஒழுக்கம், பொது நீதி சாத்தியமல்ல. ஒருவனுக்கு சத்தியமாக உள்ளது இன்னொருவனுக்கு அசத்தியமாகலாம்.

பெரியாரின் மேற்குறித்த சிந்தனைகள் சொல்லாடற் களத்தில் அனுமதிக் கப்படாமல் கவனமாகத் தடுக்கப்படுவது வெளிப்படை.

இந்த சிந்தனைகள் மட்டுமின்றி அவரது <u>சில அரசியற் செயற்பாடுகளும் இவ்வாறு முடக்கப்படுகின்றன. புறக்கணிக்கப்படுகின்றன</u>.

தேசியக்கொடி, தேசப்படம், அரசியல் சட்டம் ஆகியவற்றை எரித்தமை, இராமன் மற்றும் பிள்ளையார் சிலைகளை இழிவு செய்தமை என்பவை இவற்றுள் சில.

பெரியாரின் அயல்நாட்டு பயணம் அங்கு அவரது சந்திப்புகள் ஆகியன பற்றியும் யாரும் பேசத் துணிவதில்லை. ஆனைமுத்து அவர்கள் வெளியிட்ட ‘பெரியாரின் அயல்நாட்டுப் பயணக் குறிப்பு’ நூல் தமிழ்ச் சூழலில் முழுமை யாகப் புறக்கணிக்கப்பட்டது குறிப்பிடத்தக்கது.

இத்தகைய மவுனங்களினூடாய்க் கட்டமைக்கப்படும் ‘பெரியார் மரபு’ என்பதென்ன?

- பெரியார் ஒரு கடவுள் மறுப்பாளர், நாத்திகர், பகுத்தறிவுவாதி.
- பார்ப்பன எதிர்ப்பாளர்.
- தமிழ்த் தேசப் பிரிவினையாளர்.
- பிற்படுத்தப்பட்டோர், தாழ்த்தப்பட்டோர் விடுதலைக்காக நேர்மை யாகச் செயற்பட்டவர், இட ஒதுக்கீட்டிற்காகப் போராடியவர்.

எத்தனை ஆயிரம் பக்கங்கள் எழுதித் தள்ளினாலும் திரும்பத் திரும்பச் சொல்லப்படுபவை இவைதான். பெரியாரிடம் மேற்குறித்த பரிமாணங் களைக் காண இயலும் என்பதில் கருத்து மாறுபாடில்லை.

ஆனால் பெரியார் இத்தகைய பரிமாணங்களுள் மட்டுமே சிறைப்படக் கூடியவரல்லர். அவருடைய பரிமாணங்கள் மேலும் விசாலமானவை. இவற்றை மீறிச் செயல்பவை. இவர்களுடைய பிடிக்குள் அகப்படாதவை. மறைக்கப்படுகின்ற இந்தப் பரிமாணங்களைத் தவிர்த்து மேற்குறித்த கூறுகளாக மட்டுமே பெரியாரைப் புரிந்துகொள்ள முயற்சி செய்தால் நமக்குக் கிடைப்பது ஒரு மொண்ணையான, தட்டையான ஒற்றைப் பரிமாணப் பெரியாரே. திரும்பத் திரும்ப முன்வைக்கப்படும் இந்த மொண்ணைப் பிம்பத்தைப் பெரியாரே பல சந்தர்ப்பங்களில் மறுத்துள்ளார்.

எனவே, கவனமாகக் கட்டிக் காக்கப்படும் இந்த மவுனங்கள் உடைக்கப் பட வேண்டும். 1993 இல் தொடங்கி ‘நிறப்பிரிகை’ இப் பணியை செய்து வருவது உங்களுக்குத் தெரியும். இன்று இந்தப் பணியின் தேவை கூடுத லாகியுள்ளது.

‘மத நீக்கம்’ (Secularisation) என்னும் பணியை மேற்போட்டுக் கொண்ட பெரியார்

தமிழ்ச் சமுகத்தில் மத நீக்கம் செய்கிற பணியைத் (Secularisation) தம் மேற்போட்டுக் கொண்டவர் பெரியார் என்கிற கருத்தை மீண்டும் ஒரு முறை நினைவூட்டிக் கொள்வோம். (பார்க்க: விடியல் பதிப்பகம் வெளியிட்டுள்ள ‘பெரியாரியம்–நிறப்பிரிகைக் கட்டுரைகள்’ நூலுக்கு எழுதப்பட்ட முன்னுரை)

தம்மையும் தமது பணியையும் குறித்த பெரியாரின் புகழ்பெற்ற பிரகடனம் வருமாறு:

> ‘ஈ.வெ.ராமசாமி என்கிற நான் திராவிட சமுதாயத்தைத் திருத்தி உலகில் உள்ள மற்ற சமுதாயத்தினரைப் போல் மானமும் அறிவும் உள்ள சமுதாயமாய் ஆக்கும் தொண்டை மேற்போட்டுக் கொண்டு அதே பணியாய் இருப்பவன்’.
>
> ‘அந்தத் தொண்டு செய்ய எனக்கு யோக்கியதை இருக்கிறதோ இல்லையோ இந்த நாட்டில் அந்தப் பணி செய்ய யாரும் வராததினால் நான் அதை மேற்போட்டுக் கொண்டு தொண்டாற்றி வருகிறேன்’.
>
> ‘இதைத் தவிர வேறு பற்று ஒன்றும் எனக்கு இல்லாததாலும் பகுத் தறிவையே அடிப்படையாகக் கொண்ட கொள்கைகளையும் திட்டங்களை யும் வகுப்பதாலும் நான் அத்தொண்டுக்குத் தகுதி உடையவன் என்றே கருதுகிறேன்’.
>
> ‘சமுதாயத் தொண்டு செய்பவனுக்கு இது போதும் என்றே கருது கிறேன்’. (பெரியாரால் கைப்பட எழுதப்பட்ட பிரகடனம் – ஆ.தொ. முதல் தொகுதி, முகப்புப் பக்கங்கள்).

தாம் பணி செய்ய நேர்ந்த திராவிட சமுதாயம், உலகில் உள்ள பிற சமுதா யங்களை – குறிப்பாக மேலைச் சமூகங்களைப் போல – ‘மானமும் அறிவும்’ உள்ள சமுதாயமாக இல்லை என்கிறார் பெரியார்.

மேலைச் சமூகங்களில் பதினைந்தாம் நூற்றாண்டுக்குப் பின் ஏற்பட்ட அறிவொளிக் கால மாற்றங்கள் ((Renaissance/Modernity) இந்தியச் சூழலில் ஏற்படாததைத்தான் பெரியார் இப்படிக் குறிப்பிடுகிறார். இதனை ‘பெரியா ரியம்’ நூலுள் விரிவாய் விளக்கியுள்ளோம் (இக்கட்டுரையும் இந்நூலில் இணைக்கப்பட்டுள்ளது – தொகுப்பாசிரியர்).

அரசு, பண்பாடு, நீதி, கல்வி, தத்துவம் எனச் சகல துறைகளிலும் மதத்தின் ஆணை கோலோச்சிய மத்திய காலப் போக்குகளில் அதிரடியான பல மாற்றங்கள் ஏற்பட்ட காலத்தைத்தான் ‘அறிவொளிக் காலம்’ என்பர்.

அறிதல்முறையில் தன்னிலையின் பங்கையும் பகுத்தறிவின் மேன்மையையும் பறைசாற்றிய காலம் அது. மதத்தின் பிடியிலிருந்து மொழி, பண்பாடு, கல்வி, அரசியல் முதலான சகல துறைகளும் பல்வேறு மட்டங்களில் விடுவிக்கப்பட்டன. நவீனத்துவத்தின் மிக முக்கியமான கூறாக விளங்கும் இச்செயற்பாட்டை ‘மத நீக்கம்’ (Secularisation) என்பர்.

மேலைச் சூழலில் ஏற்பட்ட இந்த மகத்தான மாற்றங்கள் இந்தியத் துணைக்கண்டத்தில் ஏற்படவேயில்லை. இது ஏன் என்கிற கேள்வி புறம் இருக்கட்டும். இந்தச் சூழலைச் சரியாக கணக்கில் எடுத்துக் கொண்ட தலையாய சிந்தனையாளராகப் பெரியார் உள்ளார். வடக்கே அம்பேத்கர் இப்பணியைச் செய்தார்.

தமிழ்ச் சூழலில் ‘மத நீக்கம்’ குறித்து இத்தகு தெளிவான ஓர்மையுடன் செயற்பட்டமைக்கு பெரியாருக்கு இணையாக யாரையும் சொல்ல முடியாது. சமூகம் சனநாயகப்படுத்தப்படுவதற்கான முதல் நிபந்தனையாக மத நீக்கம் அமைகிறது.

இந்தியத் துணைக் கண்டத்தின் சீர்திருத்தவாதிகள், மறுமலர்ச்சியாளர்கள் எனச் சொல்லப்படுகின்ற யாரும் மதத்திற்குள் நின்றுகொண்டுதான் சமூகத்தை புதுப்பிக்க முனைந்தனர். மத நீக்கத்தின் முக்கியத்துவத்தைப் பெரியார், பூலே, அம்பேத்கர் ஆகியோர் மட்டுமே உணர்ந்தனர்.

மத நீக்கமின்றி சாதியொழிப்பும் இங்கு சாத்தியமில்லை என்பதை இவர்களே முன்வைத்தனர். மத நீக்கமின்றி சனநாயக அரசியலும் சாத்தியமில்லை என்றார் பெரியார்.

இங்கு நிலவிய உலகக் கண்ணோட்டத்தில் சகல அம்சங்களும் வேதங்களைப் பிரமாணமாகக் கொண்டிருந்தன; வருணாசிரமத்தை, பார்ப்பனியத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டிருந்தன; இந்த அடிப்படையிலேயே சமூகத்தின் ‘பொதுப்புத்தி’ (‘பொது ஜன அபிப்பிராயம்’ – பெரியார்) கட்டமைக்கப்பட்டிருந்தது. மனிதத் தன்னிலைகள் கட்டமைக்கப்பட்டன.

ஒவ்வொருவனும் தன்னைப் பார்ப்பானாக, சூத்திரனாக, பறையனாக உணரும் சூழலும் அந்த அடிப்படையில் விதிக்கப்பட்ட வாழ்நிலையைச் சகித்துக் கொள்ளும் உளநிலையும் நிலவியது . மொழி, வழமைகள், அன்றாட நடவடிக்கைகள், அரசியல், சட்டம் என அனைத்தும் மதக்கறை அதாவது, பார்ப்பனீயக் கறை படிந்ததாகவே இருந்தன.

இந்த மொழிகளின் மூலம் சிந்தித்துக்கொண்டு இலக்கியமாக்கிக் கொண்டு, இத்தகைய பொதுசன அபிப்பிராயங்களினூடாக வாழ்க்கையை விளங்கிக்கொண்டு வாழ நேர்ந்த யாரும் இந்தச் சூழலுக்குக்குரிய தன்னிலைகளாக/ (Subjects) குடிமக்களாக மாறுவது தவிர்க்க இயலாததாகியது.

இங்கே முக்கியமாகக் கருதத்தக்க அம்சம் என்னவெனில் வடமொழிக்கு எதிராக முன்வைக்கப்பட்ட தமிழ் மொழியும், பார்ப்பனீயத்திற்கு எதிராக முன் வைக்கப்பட்ட சைவ வேளாளப் பண்பாடும், வேதாந்தத்திற்கு மாற்றாக முன் வைக்கப்பட்ட சைவ சித்தாந்தமும், வேதங்களுக்குப் பதிலாக வைக்கப்பட்ட சைவ இலக்கியங்களும் ஏதோ ஒரு வகையில் வருணாசிரமத்தை, சாதீ யத்தை ஏற்றுக் கொண்டவையாகவும், வேதங்களையும், பார்ப்பனீயத் தையும் பிரமாணமாகக் கொண்டவையாகவும் இருந்தன என்பதே.

‘மத நீக்கம்’ நிறைவேற்றப்படாத சூழலில் ‘பொதுசன’ அபிப்பிராயத்திற்கு ஆட்பட்ட ஒருவருக்குத் தன்மதிப்பு அதாவது சுயமரியாதை இருக்காது. சமூக விடுதலையின் முதல் நிபந்தனைதனி மனித விடுதலை; அதாவது அச்சமூக உறுப்பினர் சுயமரியாதை கொள்வது. இந்தச் சுயமரியாதைக்குப் பெருந் தடையாக இருப்பது மத உணர்வு. எனவே மதத்திலிருந்து எல்லாவற்றையும் பிரித்தெறிவது முதற் பணியாக அமைந்துவிடுகிறது.

பெரியாரின் கீழ்க்கண்ட கூற்று இதனைத் தெளிவாக்கும். மொழிப் பற்றி பேச வரும்போது,

> ‘தமிழ் மக்களின் தன்மதிப்பு என்பதல்லாமல் வெறும் பாஷையைப் பற்றியே நான் எவ்விதப் பிடிவாதமும் கொண்டவனும் அல்லன். முதலாவதாக, தமிழ் முன்னேற்றமடைந்து உலக பாஷை வரிசையில் அதுவும் ஒரு பாஷையாக இருக்க வேண்டுமானால் தமிழையும் மதத்தை யும் பிரித்துவிட வேண்டும். மத சம்பந்தமற்ற ஒருவனுக்குத் தமிழில் இலக்கியம் காண்பது மிக மிக அரிதாகவே இருக்கிறது. தமிழ் இலக் கணம் கூட, மதத்தோடு பொருத்தப்பட்டே இருக்கிறது. உதாரணமாக, ‘மக்கள், தேவர், நாகர் உயர்திணை’ என்றால் என்ன? நாகர்கள் யார்? தேவர்கள் யார்? இலக்கணத்திலேயே மதத்தைப் போதிக்கும் சூழ்ச்சி தானே இது!’ (ஆனைமுத்து தொகுப்பு, பக்.976.)

எனப் பெரியார்குறிப்பிடுவதை நாம் இந்தப் பின்னணியிலேயே விளங்கிக் கொள்ள முடிகிறது. ஏராளமான எடுத்துக்காட்டுகளுடன் மிகவும் விரிவாக நமது மொழி, இலக்கியம், அரசியல், சட்டம் எல்லாம் எந்த அளவிற்கு இந்து மய மாகியுள்ளன என்பதை விளக்கினார் பெரியார்.

மொழி இயற்கையானதல்ல, எல்லாம் கற்பிதங்கள்தான், வெங்காயம்!

மதத்தை நீக்கி, அந்த இடத்தில் ‘அறிவை’ நிலைநாட்டிவிட்டால் எல்லாப் பிரச்சனைகளும் முடிவுக்கு வந்துவிடுவதில்லை. இவ்வாறு கட்டமைக்கப் படும் அறிவு இன்னொரு வகையான அதிகாரத்திற்கு வழியமைப்பதாக அமைந்துவிடுகிறது. அறிவு, உண்மை எதுவுமே இயற்கையானவை அல்ல. எல்லாமே கட்டமைக்கப்படுபவைதான். யார் இவற்றைக் கற்பிக்கிறார்களோ அவர்களது நலனுக்கும் அதிகாரத்திற்குமே இவை வழிவகுக்கின்றன. ஆனால், இவற்றைக் கட்டமைப்பவர்கள் இவற்றைக் கட்டமைப்பு எனச் சொல்வதில்லை, இயற்கை என்பர்.

பதினைந்து, பதினாறாம் நூற்றாண்டுகளின் அறிவொளி மரபும் இதைத் தான் செய்தது. எனவே, இவ்வாறு உருவாக்கப்பட்ட பகுத்தறிவின் ஆட்சி இன்னும் நுணுக்கமான அதிகாரச் செயற்பாடுகளுக்கும் வன்முறைக்கும் வழிவகுத்தது.

‘அறிவொளி மரபின்’ விளைபொருட்களாய் உருவான ‘நிறுவனங்கள்’ யாவும் (பாராளுமன்றம், மருத்துவமனை, பள்ளிக்கூடம், பத்திரிகைகள், நீதி வழங்குமுறை...) உண்மையான அதிகாரங்களாகவும், வன்முறைக் களங்களாகவும் விளங்கின. எனவே இந்த அதிகாரங்களுக்கு எதிராக இயங்குகிறவர்கள் இந்த நிறுவனங்கள் மற்றும் இவை முன்வைக்கும் கற்பிதங்கள் யாவும் இயற்கையானவையல்ல, கட்டமைக்கப்பட்டவைதாம் என்பதைத் தோலுரித்துக்காட்ட வேண்டியவர்களாகிறார்கள். கட்டமைப்பு என்பதை நிறுவினால்தான், வேறுவகைக் கட்டமைப்பு சாத்தியம் என்பதைச் சொல்ல முடியும். ‘இயற்கை’ என்றால் அது மாற்றப்பட வேண்டியதல்ல என்றாகிவிடும்.

மதத்திற்கு எதிராகப் பகுத்தறிவைப் போற்றிய பெரியார், பகுத்தறிவின் பெயரால்கூட அதிகாரத்தைக் கட்டமைக்க முயன்றாரில்லை. எல்லாமே கற்பிதங்கள்தாம், எதுவும் இயற்கையானதல்ல என்கிற பார்வையை அவர் தொடர்ந்து வற்புறுத்தி வந்ததும், எவற்றையெல்லாம் பொதுசன அபிப்பிரா யம் புனிதங்கள் என்று போற்றுகிறதோ, வணங்குகிறதோ, எவற்றை யெல்லாம் இழிவுகள் என ஒதுக்குகிறதோ, ஓரங்கட்டுகிறதோ அவற்றை யெல்லாம் அவர் கட்டுடைத்தும், வெங்காயம் என நகைத்தும், ஒன்று மில்லை என நிறுவியதும், ஊர் ஊராய்ப் பிரச்சாரம் செய்ததும், ஊர்வல மாய்ச் சென்று உடைத்து நொறுக்கியதும் இங்கே சிந்திக்கத்தக்கன.

பல்வேறு புனிதங்களைப் பற்றிப் பேச வரும்போதும் அவை குறித்து,

இயற்கையானவையல்ல, கற்பனை, சூழ்ச்சி, கற்பிக்கப்பட்டது முதலான சொற்களைப் பெரியார் பயன்படுத்துவார். மொழிப்பற்றின் அடிப்படையில் அரசியல் எழுச்சி பெற்றுக்கொண்டிருந்த ஒரு கால கட்டத்தில்,

> ‘மொழி என்பது ஒரு மனிதனுக்கு அவ்வளவு முக்கியமான சாதனம் அல்ல; அது இயற்கையானதுமல்ல. அதற்கு ஒரு கட்டாயமும் தேவை யில்லை. மொழி மனிதனுக்குக் கருத்துகளைப் பரிமாறிக்கொள்ளும் அளவுக்கு, விஷயங்களைப் புரிந்துகொள்ள வாய்ப்பளிக்கும் அளவுக்குத் தேவையானதே ஒழிய பற்றுக் கொள்வதற்கு அவசியமானதல்ல’ (ஆ.தொ. பக்.986)

என்று அவர் குறிப்பிட்டார்.

> ‘மொழிகள் தனித்தனியாகப் பிரிவதும், மொழிக்குள்ளேயே வழக்கு வேறுபாடுகள் ஏற்படுவதும் தட்ப வெட்பச்சூழல், போக்குவரத்தின்மை, பிற மொழிக் கலப்பு ஆகியவற்றின் விளைவுதான்’ என்றும் அவர் குறிப் பிட்டார். (ஆ.தொ. பக்.965-664, 981-83),

> ‘காலந்தோறும் மொழி அமைப்பிலும், வரிவடிவத்திலும், சொற்களஞ் சியத்திலும், உச்சரிப்பிலும் மாற்றம் ஏற்படுவது இயல்பு (ஆ.தொ.பக். 954, 960). எனவே மொழியில் மாற்றங்கள் செய்யக் கூடாது என்பது மடமை’. (ஆ.தொ.பக்.961) என்றார்.

மொழி, மொழியால் கட்டமைக்கப்பட்ட சொல்லாடல்கள் முதலானவை இயற்கையானவை அல்ல, வெறும் கட்டமைப்புத்தான் என்கிற புரிதல் கொள்ளும்போதுதான் அதில் பொதிந்து கிடக்கும் வில்லங்கங்கள் பிடிபடும். ஆபத்துகள் உணரப்படும்.

‘பெண்ணடிமைத்தனம்’ பற்றி பேச வரும்போது கூட எவ்வாறு சொத்து உறவு, தனியுடைமை முதலியவற்றோடு ஆணாதிக்கம் இணைந்துள்ளது என் பதை விளக்கமாகச் சொன்ன போதும் (ஆ.தொ.பக் : 108, 160-170) நமது சூழலைப் பொறுத்தமட்டில் எவ்வாறு ‘கற்பு’ போன்ற கற்பிதங்கள் பொருளியல் காரணிகளையும் மீறி, மதவியற் காரணிகளால் கட்டமைக்கப் பட்டுள்ளன என்பதைக் குறிக்கின்றார். ஆங்கிலத்தில் ‘கற்பு’ என்பதற்குச் சமமான Chastity, Virginity போன்ற சொற்கள் பாலுறவுத் தூய்மையையும் உடலுறவுக்கு முற்பட்ட கன்னிமையையும் மட்டுமே குறியீடு செய்கின்றன.

> ‘ஆனால், ஆரிய பாஷைகளில் பார்க்கும் போது மாத்திரம் ‘கற்பு’ என்கின்ற பதத்திற்கு ‘பதிவிரதை’ என்கிற பொருள் கொள்ளப்படுகிறது. இந்த இடத்தில்தான் கற்பு என்கின்ற வார்த்தைக்குள் அடிமைக் கருத்து நுழைக்கப்படுகின்றது என்பது எனது அபிப்ராயம். அதாவது பதியைக்

> கடவுளாகக் கொண்டவள், பதியைத் தவிர வேறு யாரையும் கருதாதவள் எனப் பொருள் கொடுத்திருப்பதுடன் ‘பதி’ என்ற வார்த்தைக்கு அதிகாரி, எஜமான், தலைவன் என்கின்ற பொருள்கள் இருப்பதால் அடிமைத் தன்மையை இவ்வார்த்தைகள் பலப்படுத்துகின்றன (ஆ.தொ. பக் : 115, 116).

எனச் சொல்வதன் மூலம் இத்தகைய பார்ப்பனிய மயமான மொழி, கலாச் சார மற்றும் குறியீட்டுச் செயல்பாடுகள் அடிமைத் தன்னிலையாக்கத்தில் வகிக்கும் பங்கை, அதாவது அடிமை உணர்வுக்கு வழிவகுப்பதைச் சுட்டிக் காட்டுகிறார்.

இதுபோலவே ‘கன்னிகாதானம்’ போன்ற சொற்களையும் அவர் கட்டுடைக்கிறார். ‘கன்னிகாதானம்’ என்ற சொல்லைக் ‘கன்னிக்கொடை’ என்பது போலத் தூய தமிழ்ப்படுத்தினால் மட்டும் போதுமா என்கிற கேள்வியை நமக்குள் எழுப்புகிறார். மொழித்தூய்மையின் போது வடமொழி நீக்கம் மட்டுமே செய்யப்படுகிறது; இந்துமதம், சைவம், பார்ப்பனீயம் நீக்கப்படாமல் தனித் தமிழிலும் பின்னிப் பிணைந்திருப்பதை நாம் கண்டு கொள்ளாமல் இருந்துவிடலாகாது.

தேசம் என்றொரு கற்பிதம் : நான் ஒரு தேசத் துரோகி

‘நான் ஒரு தேசாபிமானியல்லன். அது மாத்திரமல்ல, தேசாபி மானத்தை புரட்டு என்றும் அது தனிப்பட்டவர்களின் வயிற்றுச் சோற்று வியாபாரம் என்று சொல்லியும் எழுதியும் வரும் தேசத் துரோகியாவேன்’ (ஆ.தொ. பக்.38).

எனப் பிரகடனப்படுத்தியவர் பெரியார். சோவியத் ரசியா, அய்ரோப்பா முதலான நாடுகளுக்குச் சென்று திரும்பும் வழியில் (1932) கொழும்பில் பேசும் போது,

‘தோழர்களே! கடவுள், மதம், ஜாதியம், தேசியம், தேசாபிமானம் என்பவைகள் எல்லாம் மக்களுக்கு இயற்கையாக, தானாக ஏற்பட்ட உணர்ச்சிகள் அல்ல. சகல துறைகளிலும் ‘மேற்படி’யில் உள்ளவர்கள் தங்கள் நிலை நிரந்தரமாயிருக்க ஏற்படுத்திக்கொண்டிருக்கும் கட்டுப் பாடான ஸ்தாபனங்களின் மூலம் பாமர மக்களுக்குள் புகுத்தப்பட்ட உணர்ச்சிகளேயாகும். இந்தப்படி புகுத்தப்பட வேண்டிய அவசியமும், காரணமும் என்னவென்று பார்த்தால், அவை முற்றும் பொருளாதார உள் எண்ணத்தையும், அன்னியன் (பிறர் – அ.மா) உழைப்பாலேயே வாழ வேண்டும் என்கிற உள் எண்ணத்தையும் கொண்ட பேராசையும் சோம்பேறி வாழ்க்கைப் பிரியமுமேயாகும்’. (பெரியார் சுயமரியாதை பிரச்சார நிறுவன வெளியீடாகிய பெரியார் களஞ்சியம் தொகுதி.1, பக்.78) .

என்று கூறி ‘மதப்பற்று’, ‘சாதிப்பற்று’, ‘தேசப்பற்று’ என்கிற எல்லாப் பற்று களுமே கட்டமைக்கப்பட்டவைதாம் என வலியுறுத்துவதோடு இக்கட்டமைப் பிற்குப் பின்னாலுள்ள அரசியல், பொருளாதார நலன்களையும் சுட்டிக்காட்டி விடுகிறார்.

இராசிபுரத்தில் தாழ்த்தப்பட்ட மக்களை நோக்கிப் பேசும்போது,

‘எந்தக் கட்சியிலும் நீங்கள் சேரக்கூடாது என்று சொல்ல வேண்டிய வனாய் இருக்கிறேன். உங்களுக்குள் தேசாபிமானம் என்ற யோக்கியமற்ற சூழ்ச்சிக்கு நீங்கள் ஆளாகக் கூடாது. அது சோம்பேறிகள், காலிகள் ஆகிய வர்கள் பிழைப்புக்கு ஏற்படுத்தப்பட்ட மோட்சம், நரகம் போன்ற மூட நம்பிக்கையாகும்... இன்றைய தேசாபிமானம் என்பது உங்களுடைய சுயமரியாதையையும் முற்போக்கையும் தடுப்பதாகவே இருந்து வருகிறது. அதற்காகவே தேசாபிமானம் கற்பிக்கப்பட்டது என்று கூடச் சொல்லலாம்’. (ஆ.தொ. பக்.68-70).

என்று குறிப்பிடும் பெரியார் அதே உரையின் போது தாழ்த்தப்பட்டவர்களின் தனித்துவத்திற்கு தேசாபிமானம் எதிராகவே இருக்கும் என்கிறார்.

வட்ட மேசை மாநாட்டில் தனிப் பிரதிநிதித்துவத்தை ஒழிப்பதுதான் தேசாபி மானம் என்று காந்தியார் சொன்னதை எடுத்துக் காட்டுகிறார். இன்றும் கூட தமிழ்த் தேசியவாதிகள் தாழ்த்தப்பட்டோரின் தனித்துவம் என்கிற கருத்தாக் கத்தை வன்மையாக எதிர்ப்பது இத்துடன் இணைத்துப் பார்க்கப்பட வேண்டிய ஒன்று.

'தேசியம்' என்பது <u>'மேல்தட்டினால்' அவர்களது நலன்களுக்காகக் கட்டமைக்கப்பட்டது</u> என்பதைப் பெரியார் மீண்டும் மீண்டும் வற்புறுத்து கிறார்.

> 'தேசியம்' என்னும் பதமும் சரீரப் பிரயாசை ஒரு சிறிதும் எடுத்துக் கொள்ள இஷ்டமில்லாமல், நெஞ்சத்தில் அழுக்குப்படாமல், பாமரர்களை ஏமாற்றப் பிழைக்கவும், கீர்த்தி பெறவும் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட ஒரு சாதன மாகும். (ஆ.தொ. பக்.371).
>
> 'பொதுவாக தேசியம் என்னும் வார்த்தையே அர்த்தமற்றது என்றும், மோசக் கருத்து கொண்டது என்றும், அதில் பணக்காரத் தன்மை பிரதி பலிப்பதோடு, பணக்காரத் தன்மையை ஆதரிப்பதற்கென்றே கற்பிக்கப் பட்டதென்றும் பல தடவை கூறி வந்திருக்கிறோம்'.
>
> 'நாம் மாத்திரமல்ல பல மேல்நாட்டு அறிஞர்களும் தேசியத்தின் தன்மையைப் பற்றிக் குறிப்பிட்டிருக்கிறார்கள். ஜான்சன் என்கிற ஒரு மேதாவி, 'தேசியம்' (தேசாபிமானம்) என்பது 'ஒரு வடிகட்டின அயோக்கியத்தனம்' என்று குறிப்பிட்டியிருக்கிறார். இந்த அபிப்பிராயம் முதன் முதலில் தேசியம், தேசாபிமானம் என்கிற வார்த்தைகள் எங்கு உண்டானதோ அங்கு ஏற்பட்ட அபிப்ராயமே தவிர இந்தியாவில் 'தேசிய விரோதிகள்', 'தேசத் துரோகிகள்', 'சர்க்கார் குலாம்கள்' (அதாவது தாங்கள் – அ.மா) என்று கருதப்படுகிறவர்களால் சொல்லப்பட்டதல்ல...'
>
> 'தேசம் தேச மக்களுக்கு பொது... தேசத்தின் செல்வம், விளை பொருள், போக்குவரத்து, வர்த்தகம், தொழிற்சாலை ஆகியவற்றின் பலன்கள் இந்தத் தேசத்து எல்லா மக்களுக்கும் பொது என்று சொல்லக் கூடிய காரியங்கள் தேசாபிமானத்தில் இல்லவும் இல்லை' (ஆ.தொ. பக்.380,381).

என்றெல்லாம் கூறும் பெரியார், மேனாடுகளில் 'தேசியம்' பணக்காரத் தன்மையால் கட்டமைக்கப்பட்டது. இங்கே பணக்காரத் தன்மையோடு 'மேற்' சாதித் தன்மையும் சேர்த்துக் கொள்ள வேண்டும் என்கிறார். அகில இந்தியத் தேசியத்தின் பார்ப்பன பனியா – சத்திரியப் பின்புலத்தையும், தமிழ்த் தேசியத்தின் வேளாள – செட்டியார் மற்றும் ஆதிக்க சாதிப் பின்புலத்தையும் நாம் அவ்வளவு எளிதாக மறந்துவிட இயலாது. நம்நாட்டுத் தேசியவாதி

களைப் பற்றிச் சொல்லவரும்போது,

> ‘மக்கள் சாதி பேதத்தையும், மத பேதத்தையும் ஒழிக்க தேசியவாதிகள் கவனிக்காமலிருப்பது மாத்திரமல்லாமல், அவற்றை நிலைநிறுத்தவும் வலுப்படுத்தவும் முயற்சிக்காமலிருப்பதும் இல்லை’.(ஆ.தொ.பக்.373).

என்று கூறும் பெரியார் அன்றையச் சூழலில் சாதி எதிர்ப்பு மசோதாக்களைக் கொண்டுவருவதில் ‘தேசத் துரோகிகள்’ முன்னிற்பதையும் தேசியவாதிகள் இதற்கு எதிராக நிற்பதையும் அடையாளம் காட்டுகிறார்.

பிறிதோரிடத்தில் ‘தேசிய வியாபாரத்தைக்’ கடுமையாகச் சாடும் பெரியார்,

> ‘... இந்த நாட்டில் பொது மக்களின் நலத்திற்கும் பாதுகாப்பிற்கும் ஒழுக்கத்திற்கும் விரோதமானது என்று சொல்லத்தகுந்த கள், சாராயக் கடை, சூதாடுமிடம், விபசார விடுதி, கொள்ளைக் கூட்டத்தார் முதலிய எல்லா ஒழுக்கமும் நாணயமும் கெட்ட துறைகள், இயக்கங்கள் என்பவை களையெல்லாம் விட மிக்க மோசமான துறையாகவும் ஸ்தாபனமாகவும் உள்ள இடத்தை மேற்படி தேசிய வியாபாரம் அடைந்துவிட்டது.... இது மாத்திரமல்லாமல் எந்தவிதமான யோக்கியர்களையும், இன்றையத் தேசியமானது அயோக்கியர்களாக்கத் தயாராக இருப்பதோடு, வெளியில் இருக்க முடியாமல் உள்ளே இழுத்துப் போட்டுக்கொள்ளுகிறதாகவே இருக்கிறது’. (ஆ.தொ.பக். 375, 376).

என்று தேசியத்தை ‘ஒழுக்க விரோதமான’தாகவும் கண்டிக்கிறார்.

இங்கொன்றைச் சொல்வது முக்கியம். பெரியாரைத் (தமிழ்த்) தேசப் பிரிவினைவாதியாகச் சுட்டிக் காட்ட முயல்வோர், பெரியார் இங்குக் குறிப்பிடுவதெல்லாம் அகில இந்தியத் தேசியத்தைத்தான் எனச் சொல்லித் தப்பிக்க முயலலாம். ஆனாலும் பெரியார், அவர்களுக்கு இந்த வாய்ப்பை அளிக்கத் தயாராக இல்லை. அவரது அரசியல் வாழ்வின் முதற் கட்டத்தில் ஓங்கி நின்ற அகில இந்தியத் தேசியம் என்பதே அன்று அவரது பிரதான இலக்காக இருந்தது என்றாலும் தேசியம் குறித்த அவரது சிந்தனைகள் அகில இந்தியத் தேசியம் என்கின்ற எல்லைக்குள் ஒடுங்காமல், ஒட்டு மொத்தமாய்த் தேசியம் குறித்த விமர்சனமாகவே இருந்தது. இதனை அவர்,

> ‘நான் இந்திய சாம்ராஜ்யம், இந்தியத் தேசாபிமானம் என்பதைப் பற்றி மாத்திரம் பேசுவதாக நினைத்துவிடாதீர்கள். உலகத்திலுள்ள எல்லாத் தேசத்தின் தேசாபிமானங்களையும், சுயராஜ்யங்களையும் தெரிந்துதான் பேசுகிறேனேயொழிய கிணற்றுத் தவளையாய் இருந்தோ வயிற்றுச் சோற்றுச் சுயநல தேசபக்தனக இருந்தோ நான் பேச வரவில்லை’.

‘எந்த தேசத்திலும் எப்படிப்பட் சுய ராஜ்ஜியத்திலும் குடியரசு நாட்டிலும் ஏழை–பணக்காரன், முதலாளி–தொழிலாளி வித்தியாசம் இருந்ததுதான் வருகிறது. நம் நாட்டில் இவைகள் மாத்திரமல்லாமல் பார்ப்பான் – பறையன், மேல்சாதி– கீழ்சாதி ஆகிய அர்த்தமற்ற அயோக்கியத்தனமான வித்தியாசங்களும் அதிகப்படியாக இருந்து வருகின்றன. இவைகளை அழிக்கவோ ஒழிக்கவோ இன்றைய தேசாபிமானத்திலும் சுயராஜ்ஜியத் திலும் கடுகளவாவது யோக்கியமான திட்டங்கள் இருக்கின்றனவா என்று உங்களைக் கேட்கிறேன்’. (ஆ.தொ.பக். 383, 384).

என்று வெளிப்படையாகவே முன் வைத்துவிடுகிறார். எல்லாத் தேசியங் களுமே இப்படித்தான்; சாதியச் சூழலில் தேசியம் இன்னும் மோசமான தாகவே இருக்கும். அங்கே பணக்காரன் தன்னுடைய ஆதிக்கத்திற்காகத் தேசீய அரசியல் நடத்துகிறான் என்றால் இங்கே மேல்சாதிக்காரன் தன்னு டைய அதிகாரத்திற்காக தேசிய அரசியல் பேசுகிறான்.

இறுதியாக,

‘இப்படிப்பட்ட தேசாபிமானம், சுயராஜ்ஜியாபிமானம் என்கிற சூழ்ச்சி களையும், தந்திரங்களையும் விட்டுவிட்டு மனித ஜீவ அபிமானம் என்கிற தலைப்பின் கீழும், கொள்கையின் கீழும் எல்லாரும் ஒன்று சேர்கின்ற வரையில் நான் தேசத்துரோகியாக இருந்து தேசாபிமானப் புரட்டையும், சுயராஜ்ஜியப் புரட்டையும் (அதாவது தேசஅரசு–அ.மா) வெளியாக்காமல் இருக்க முடியாது’

என்று அவ்வுரையை முடிக்கிறார்.

பிறிதோரிடத்தில் பேச வரும்போது,

‘தேசாபிமானம், தேசபக்தி என்பவைகள் ‘சுயநல சூழ்ச்சி’ என்றும், தனிப்பட்ட வகுப்பு மக்களால் ‘தங்கள் வகுப்பு நலத்துக்காகப் பாமர மக்களுக்குள் புகுத்தப்படும் ஒரு (வெறி) போதை’ என்றும் பல தடவைகள் நாம் சொல்லி வந்திருக்கின்றோம்’.

‘மற்றும் தேசாபிமானம் என்பது ‘காலிகளுக்கு ஏற்பட்ட கடைசி ஜீவன மார்க்கம்’ என்று மேனாட்டு அறிஞர் ஒருவர் கூறியது ஆப்தமொழி என்றும் பல தடவைகள் எடுத்துக்காட்டி இருக்கிறோம்’.

இவற்றை எந்த ஒரு தேசபக்தனும் தேசாபிமானியும் இதுவரை மறுக்கவேயில்லை என்பதோடு இவ்வாப்த வாக்கியங்கள் நிறைந்த ஆங்கிலப் புத்தகங்கள் பாடப் புத்தகங்களாகவும் வைக்கப்பட்டு வந்திருக் கின்றன. இனியும் யாருக்காவது இவற்றில் சந்தேகம் இருக்குமானால் இன்றைய அபிசீனியா–இத்தாலி யுத்த மேகங்களையும், இடியையும்

மின்னலையும் பார்த்தால் கண்ணாடியில் முகம் தெரிவது போல விளங்கும்’.

‘... இளைத்தவனை வலுத்தவன் கொடுமைப்படுத்துவதும், ஏமாந்த வனைத் தந்திரசாலி ஏமாற்றுவதும் இன்று ஆஸ்திகர்களுடைய கடவுள் களின் இரண்டு கண்களாகவும் தேச பக்தர்கள், தேசாபிமானிகள் என்பவர்களின் ஜீவ நாடியாகவும் இருந்து வருகின்றன’ (ஆ.தொ. பக்.385,386)

எனத் தேசியக் கற்பிதத்தின் ஆபத்துகள் பற்றியும் தேசிய வெறியின் அடிப் படையிலான போர் அழிவுகள் குறித்தும் உலக அளவில் பல எடுத்துக்காட்டு களையும் முன் வைக்கிறார்.

தேசபக்தி என்கிற வெறியூட்டி தேசப்பாதுகாப்பு, பாதுகாப்புச் செலவினங் கள் முதலியன விமர்சனத்திற்கு அப்பாற்பட்டவை என்கிற நிலையை ஏற்படுத்தி, ஏழை எளிய நாடுகளின் மிகக் குறைந்த வருமானங்களில் மிகப் பெரும் பகுதியை பாதுகாப்புக்கென ஒதுக்கி, அதன் மூலம் ஏராளமான லஞ்ச ஊழல்களுக்கு வழி வகுத்துத் தேசியவாதிகள் பயனடைகிற இன்றைய நடவடிக்கைகளை நாம் நினைவிற்குக் கொண்டு வந்தால் ‘தேசியம் ஒரு ஒழுக்கக் கேடு’ என்கிற பெரியாரின் கூற்று விளங்கும்.

அகில இந்திய தேசியம் மட்டுமல்ல, எல்லா தேசியங்களுமே இப்படித் தான் என்கிற தெளிவான புரிதலோடு இயங்கிய ஒரு எதிர்த் தேசியவாதிதான் பெரியார்.

பெரியாரின் தமிழ்நாட்டுப் பிரிவினைக் கோரிக்கையும் தமிழ்த்தேசியமும்

பெரியார் திராவிடநாட்டுப் பிரிவினையையும் பின்னர் இறுதிவரை தமிழ்நாட்டுப் பிரிவினையையும் கோரியவர். 'தமிழ்நாடு தமிழருக்கே' என்று முழங்கியவர். மரணத்தை நெருங்கிக் கொண்டிருக்கும்போதுங்கூட இதற் காகப் போராடத் தயாராகுமாறு மக்களுக்கு அறைகூவல் விடுத்தவர். எனவே பெரியாரைத் தமிழ்த்தேசியவாதி எனச் சொல்லலாமா?

தேசியம் ஒரு கற்பிதம்; இயற்கையான ஒன்றல்ல; கட்டமைக்கப்பட்டது எனச் சொன்னவர் பெரியார். தேசியம் எவ்வாறு கற்பிக்கப்படுகிறது? இந்தக் கற்பித முயற்சியில் கதையாடல்கள் பெரும் பங்குவகின்றன.

தமிழ்த்தேசப் பெருங்கதையாடல்களைப் பொறுத்த மட்டில் தமிழ்ப்பற்று, சங்கப் பெருமை, சிலப்பதிகாரம், கண்ணகியின் கற்பு, கனக விசயர் தலையில் கல் ஏற்றியது, ராஜராஜ சோழன், ராஜேந்திர சோழன், அனுராத புரத்தையும், பொலனறுவையைத் தீக்கிரையாக்கிய தீரம், கல் தோன்றி மண் தோன்றாக் காலப் பழமை, காவிரிச் சிறப்பு, சைவப் பெருமை, பெரிய கோயில்... என்கிற ரீதியிலான பெருங்கதையாடல்களின்றி தமிழ்த்தேச மில்லை.

அண்ணா தொடங்கி இன்றை தமிழ்த்தேசியர் வரை இந்தப் பெருங்கதை யாடல்கள் அனைத்தையுமோ பெரும்பாலானவற்றையோ பேசியவர்கள் தாம். பேசி வருபவர்கள்தாம்.

பொதுவுடைமைக் கட்சியில் இருந்தவரை 'அஸ்வகோஷ்' என்ற அவைதீக மரபில் வந்த பெயரைச் சூடி இடம்பெற்று வந்த தோழர் ஒருவர் தமிழ்த்தேசக் கட்சிக்கு வந்த பின்னர் இராஜேந்திர சோழன் என்கிற வைதீக மரபில் வந்த பெயரைத் தாங்கி வலம் வருவதை நாம் அறிவோம்.

தமிழ்நாட்டுப் பிரிவினை குறித்துப் பெரியார் பேசி வந்தபோதிலும், அதற்கானத் தீவிரமான போராட்டங்களை அறிவித்த போதும் அதற்கெனப் பெருங்கதையாடல் எதையும் அவர் விரித்ததில்லை.

சொல்லப்போனால் பெரியார் எது குறித்துமே எந்தப் பெருங்கதையாடல் களையும் விரித்ததில்லை. எல்லாப் பெருங்கதையாடல்களையும் வெங்கா யம் என உரித்தெறிவதே அவரது வாடிக்கையாக இருந்தது. ('வெங்காயம்' எனப் பெரியார் அடிக்கடிச் சொல்லி வந்தததை அவரது கட்டவிழ்ப்புச் செயல்பாடுகளோடு பொருத்திச் சொன்னவர் திண்டுக்கல் சிவா).

தமிழ்த்தேசப் பெருங்கதையாடல்களும் அவரது கட்டுடைப்பிற்குத்

தப்பியதில்லை. தமிழைக் காட்டுமிராண்டி மொழி என அவர் சொன்ன தொன்றே இதற்கு சிறந்த எடுத்துக்காட்டு. நமது வரலாற்றுப் பெருமைளை அவரைப் போல நகையாடியவர் யாருமில்லை.

பெருங்கதையாடல்களின் ஊடாக ஊட்டப்படும் தேசிய வெறி பாசிசமாக உருப்பெறுவதை வேறு சில சந்தர்ப்பங்களில் பேசியுள்ளோம்.

தமிழர்களுக்கான ஒரு நாடு என்பதற்காகவோ, தமிழ்ப் பெருமை அல்லது தமிழ்ப் பண்பாட்டை முதன்மைப்படுத்தியோ அல்லது அவற்றைக் காப்பதெற்கென்று சொல்லியோ பெரியார் தமிழ்நாட்டுப் பிரிவினை கோர வில்லை. ‘வடக்கு வாழ்கிறது; தெற்கு தேய்கிறது’ என்பது போன்ற முழக்கங் களைக் கூட அவர் பெரிதாய் முழங்கித் திரிந்ததில்லை. ‘வடவர்’ என்கிற ‘எதிரி’யைக் காட்டிலும் ஆரியர், பார்ப்பனர் என்கிற எதிரிகளையே அவர் முன்னிலைப்படுத்தினார்.

இஸ்லாமியரையும் தாழ்த்தப்பட்டவர்களையும் அவர்கள் எம்மொழி பேசியவராயினும், இந்தியாவின் எப்பகுதியில் பிறந்தவராயினும் அவர் களைப் பெரியார் ‘பிற’ராகக் கட்டமைக்கவில்லை.

ஆனால், இன்றைய தமிழ்த்தேசியர்கள் அம்பேத்கரை வடக்கத்தியர் என ஒதுக்குவதும் தெலுங்கு பேசுகிற சக்கிலியர்களுக்கு இட ஒதுக்கீடு கூடாது எனச் சொல்வதும் முசுலிம்கள் தமிழ்ப்பற்றோடு இருக்க வேண்டும் என மிரட்டுவதும் ஒப்பிடற்குரியன.

சாதி ஒழிப்பை, பார்ப்பன ஆதிக்க எதிர்ப்பை முதன்மைப் படுத்தி இயங்கி வந்த பெரியார் ‘சாதி’க்கும் பார்ப்பனியத்திற்கும் ஆதாரமாக இருப்பது இந்து மதமும் இந்திய அரசியல் சட்டமும்தான் என உறுதியாக நம்பினார்.

‘நம் மக்கள் எளிதில் மதம் மாறமாட்டார்கள். மதம் மாறுவதை இழிவாய்க் கருதுபவர்களாவார்கள்’ (ஆ.தொ.பக்.1980-81). எனவே ‘**இந்து** மதத்தி லிருந்து வெளியே வாருங்கள்’ என அழைப்பதற்குப் பதிலாக ‘இந்திய அரசி யல் சட்டத்திலிருந்து விடுதலை பெறுவோம்’ என அழைத்தார் அவர்.

அதாவது சாதியை, பார்ப்பனியத்தை எதிர்க்க இந்திய தேசியத்திலிருந்து விடுபட வேண்டும் என்பதுதான் அவரது அணுகல்முறை.

அப்படியானால் சாதிக்கும் பார்ப்பனியத்திற்கும் ஆதாரமாக இருக்கும் நிலையை இந்திய அரசியல் சட்டம் கைவிட்டுவிட்டால் பெரியார் இந்தியத் தேசியத்திலேய இருக்கச் சம்மதித்திருப்பாரா? ஆம். சாதி விசயத்தில் சட்டத்தைத் திருத்த இந்திய மய்ய அரசு தயாராயிருந்தால் தனித் தமிழ்நாடு வேண்டாம்; இந்தியத் தேசியத்துக்குள்ளேயே இருந்துவிடுகிறேன் என்றார் பெரியார்.

‘மக்கள் உணர்ச்சியை, மானத்தை இலட்சியம் செய்கிற அரசாங்க மாய், மக்கள் நலனுக்காக ஆட்சி செய்யப்படுகிற ஆட்சியானால் உடனே சட்டசபை கூடி மக்களில் சூத்திரர் இல்லை, கீழ் ஜாதி இல்லை, எல்லாரும் சமம் என்று சட்டம் செய்திருக்க வேண்டாமா?’

‘அந்தெப்படி செய்யாததால் மான உணர்ச்சியுள்ள மக்கள் ஒன்று கூடி அரசாங்கத்தை சட்டம் செய், எங்கள் இழிவை நீக்கு என்று கேட்கிறார்கள். இதில் தப்பு என்ன? யோக்கியமான அரசாங்கம் இதைச் செய்ய வேண் டும். செய்யாவிட்டால் காரணம் சொல்ல வேண்டும். இரண்டும் இல்லா மல், பிரிவினை கேட்கிறான், நடவடிக்கை எடு என்று சொன்னால், மிரட்டினால், கேட்கும் மனிதன் பயந்து கொண்டு சும்மா இருந்துவிடு வானா? சட்டத்தை மாற்றாவிட்டால் ஆட்சியை மாற்ற வேண்டியதுதான் கடமையாகும் என்றுதானே கருதிக் கொள்ளுவான்; செயல்படுவான்; இதில் என்ன தப்பு?’

‘எனவே அம்மையார் (இந்திராகாந்தி – அ.மா.) மக்கள் நாட்டுப் பிரிவினை கேட்கக் கூடாது ; இந்திய ஆட்சியில் குடிமகனாகவே இருக்க வேண்டும் என்ற எண்ணம் கொண்டவராய் இருந்தால் , இந்திய ஆட்சி யில் பிராமணர் இல்லை; சூத்திரர் இல்லை; பார்ப்பான் தாசி மகன் இல்லை ; எல்லா குடிமக்களும் சம அந்தஸ்தஸ்து உள்ள சகோதரத் தன்மை உள்ள மக்கள் ஆவார்கள் என்று சட்டம் செய்யட்டும். ஜனாதி பதியைக் கொண்டு அவசரச் சட்டம் பிரகடனம் செய்யட்டும்’.

‘அப்படி இல்லாவிட்டால் பிரிவினைதான்! பிரிவினைதான்!! பிரிவினை தான்!!! முக்காலும் முடிவு ஆக வேண்டியது ஆகும்’.

‘நான் இன்று பிரிவினை கேட்கவில்லை. கேட்கிறேன் என்றால் நிபந்தனை இல்லாமல் கேட்கவில்லை’. (விடுதலை 23,11,1973. எஸ்.வி.ஆர். எழுதி ‘தமிழ் முழக்கம்’ வெளியீடாக வந்துள்ள ‘பெரியார்: மரபும் திரிபும்’ நூல், பக்.270,271).

என்பது அவரது இறுதிக் கூற்றுகளில் ஒன்று. தேசம் என்பதைப் பிரதானப் படுத்தாமல், தேசம் குறித்த எந்தப் பெருங்கதையாடலிலும் சரணடையாமல் தமது நோக்கத்தைப் பெரியார் வெளிப்படுத்தியுள்ளத கவனிக்கத்தக்கது.

யார் தான் நிபந்தனை இல்லாமல் பிரிவினை கேட்கிறார்கள்? எனச் சொல்லிப் பெரியாரை ஒரு தேசியவாதியாகக் காட்ட முயல்வதை நாம் ஏற்க இயலாது. அப்படியாயின் இன்று தமிழ்த்தேசப் பிரிவினை கோருவோர் முன்வைக்கும் நிபந்தனை யாது, அந்நிபந்தனை யாருடைய நலன் நோக்கி லானது?,

பெரியார் விதித்த நிபந்தனையை இவர்கள் ஏற்றுக்கொள்கின்றனரா? என்று நாம் கேட்டாக வேண்டியுள்ளது. இந்து மதம் குறித்தெல்லாம் நாங்கள் இன்று பேச இயலாது என்கிற ரீதியில் பழ. நெடுமாறன் அவர்கள் கூறி யுள்ளது இங்கே ஒப்பு நோக்கத்தக்கது. (பார்க்க: ‘தலித் முரசு’, ஜனவரி, 2000)

எனவே பெரியார் கோரியது பிரிவினையா இல்லையா என்கிற ரீதியில் பிரச்சனையை அணுகிச் சரியான பதிலைத் தேடாமல் பெரியார் ஒரு தேசிய வாதியா இல்லையா எனக் கேள்வியையே நாம் மாற்றிப் போட வேண்டி யுள்ளது. ஆய்வுச் சட்டகத்தையே புரட்டிப் போட வேண்டியிருக்கிறது. இப்படி மாற்றிப் போடுவதே பெரியாரின் பன்முகப் பரிமாணங்களை விளங்கிக் கொள்ளப் பயன்படும். புதிய சிந்தனை உசுப்பல்களுக்கும் வழி வகுக்கும்.

(பார்க்க : எஸ்.வி.ஆரின் முன் குறிப்பிட்ட நூல். ராஜதுரைக்கும் திராவிடர் கழகத் தலைவர் கி. வீரமணி அவர்களுக்குமிடையிலான விவாதத்தைத் தோழர்கள் கவனமாகப் படிக்க வேண்டுகிறேன்)

குணா : பாசிசத்தின் தமிழ் வடிவம்

பெங்களூரிலுள்ள 'தமிழக ஆய்வரண்' என்னும் அமைப்பைச் சேர்ந்த குணா எனப்படும் எஸ்.குணசீலனால் எழுதப்பட்டுள்ள சமீபத்திய குறுநூல் கள் சிலவும் கட்டுரைகளும் அவரே எதிர்பார்த்தது போல 'நல்ல தூசியைக் கிளப்பியிருக்கின்றன'. தமிழ்த் தேசிய இயக்கங்களில் சில இவரது கருத்துக் களை ஆதரித்துள்ளன. இன்னுஞ் சில கருத்தொன்றும் சொல்லாமல் கள்ள மவுனம் சாதிக்கின்றன.

திராவிட இயக்கங்களின் சீரழிவுகளாலும் பொதுவுடமை இயக்கங் களுக்கு உலகெங்கிலும் ஏற்பட்டுள்ள சரிவுகளினாலும் சலிப்புற்றுக் கிடந்த தமிழ் இளைஞர்கள் சிலரின் மனத்தில் குணாவின் கருத்துக்கள் சற்று மயக்கங்களையும் ஏற்படுத்தியுள்ளன.

'தமிழரின் நலன் கருதிச் செய்யப்பட்ட வரலாற்றுப் பணி' எனவும் 'பத்தாண்டுகளுக்குக் கடுமையாக உழைத்துத் தமிழரினப் பார்வையில் தமிழரின் வரலாற்றை' எழுதுவதென முடிவெடுத்திருந்த நிலையில் எழுதப் பட்ட நூல் எனவும் முன் வைக்கப்படும் சுய தம்பட்டங்கள், 'அறிஞர் குணா' என்னும் தமிழக வெகுசன அரசியலுக்கே உரித்தான 'தற்புகழ்ச்சி மொழி கள்' ('திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம்' முன்னுரை மற்றும் பதிப்புரைகள்) ஆகிய வற்றுடன் வெளியிடப்பட்டுள்ள இவ் எழுத்துக்களை விரிவாகப் பகுத்தாராய வேண்டியது தமிழ்ச் சூழலில் அக்கறையுடையவர்கள் என்கிற வகையில் நமக்கு அவசியமாகிறது.

இந்த நோக்கில் இங்கே விமர்சனத்திற்கு எடுத்துக் கொள்ளப்படும் குணாவின் குறு நூல்கள் மற்றும் கட்டுரைகளாவன ;

1, திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம் (தி.வீ), தமிழக ஆய்வரண், 1995,

2. தமிழர் வரலாறு (த.வ.), தமிழக ஆய்வரண்,1995.

3. கிறித்துவத்தின் உள்ளீடு தேசிய விடுதலை இறையியலே (கி.உ.), செம்மணிப் பதிப்பகம், 1994.

4. ஈழ வழியா? இந்திய வழியா?, பஃறுளி பதிப்பகம், 1994.

5. எரிமலை வாயின் மேல் இந்து மதம், பஃறுளி பதிப்பகம், 1994.

6. தமிழ் இன மாணவர் முழக்கம் (த.இ.மா.மு.) இதழ்களில் (1994-95)

வந்த கட்டு[redacted]

மேற்குறிப்பிட்ட எழுத்துக்களின் வாயிலாகக் குணா முன் வைக்கும் கருத்துக்களைக் கீழ்க்கண்டவாறு தொகுத்துக் கொள்ளலாம்.

1. மண்ணையும் மானத்தையும் இழந்து அவல நிலையில் அமிழ்ந்து கிடக்கிறது தமிழரினம்.

2. திராவிடர் (குறிப்பாகக் கன்னடர் மற்றும் தெலுங்கர்) படை எடுப்புகளே தமிழரினத்தின் அவலங்களுக்கான தலையாய காரணங்கள்.

3. அரை நூற்றாண்டுகளாகத் தமிழகத்தை ஆட்கொண்டு நின்ற திராவிடக் கொள்கையியலே தமிழரினம் மேன்மேலும் கெட்டமைக்கான பெரிய காரணம்.

4. பிறப்பால் கன்னடரான ஈ.வெ.ரா. பெரியார் தமிழின ஓர்மை தலை எடுக்காமல் அடுத்துக் கெடுத்தவர் ; தமிழையும் தமிழரையும் இழிவு செய்தவர் ; தமிழினத் துரோகத்திற்காக மார்வாரிகளிடம் கூலி வாங்கியவர்.

இவ்வாறு தமிழின இழிவின் பிரதானக் காரணமாகத் திராவிட அரசி யலைக் குறிப்பிடும் குணா, தமிழின ஓர்மையை வலிவிழக்கம் செய்யக் கூடிய இதர துணைக் காரணர்களாகச் சுட்டிக் காட்டும் மற்ற அரசியல் போக்குகளுக்குரியவர்கள் :

1. பார்ப்பனியத்தின் அய்ந்தாம் படையாகச் செயற்பட்டு வந்த தமிழகப் பொதுவுடைமை அணியினர். மா.லெ.குழுவினரும் இதில் அடக்கம். இக் குழுக்களின் தலைமையிலுங் கூடத் தெலுங்கரும் மலையாளிகளுமே கொலுவிருக்கின்றனர். தம் இன நலன்களே இவர்களுக்கு முக்கியம். வருக்கம் பற்றி இவர்கள் பேசுவதெல்லாம் பித்தலாட்டமே.

2. பொதுவுடைமை மரபிலிருந்து கிளைத்துப் பின்னர் அய்ரோப்பிய முதலாளியக் குப்பைகளில் முளைத்த இருத்தலியல் (Existentialism), வடிவவியல் (Structuralism) போன்ற கழிசடைகளால் ஈர்க்கப் பெற்ற உதிரி அறிவாளிகள்.

3. மராட்டியராம் அம்பேத்கரைப் பெரிய தெய்வமாக்கிச் சிலைகளை வடித்து நிறுவுவதால் வரும் சாதிச் சண்டைகளில் சிக்கிக்கொண்டு நிற்கும் தலித் அரசியலார். சலுகைகளுக்காக அனைத்திந்தியச் சாதியாவதில் ஆர்வம் காட்டுபவர்கள் இவர்கள்.

4. இட ஒதுக்கீட்டு அரசியலை முன்நிறுத்துவோர்.

இப்படித் தமிழின இழிவின் காரணங்களைப் பட்டியலிடும் குணா இத்தகைய இழிவுகளிலிருந்தும் தமிழரினம் எதிர்கொள்ளும் அனைத்துப் பிரச்சனைகளிலிருந்தும் விடுதலை பெறுவதற்கான மூல முதற் காரணி யாகச் சுட்டிக் காட்டுவது:

தமிழ்த்தேசியமே தமிழிரினத்தின் அகப் பகைகளை அறிந்து அவற்றை வென்று, புறப்பகையையும் புறமுதுகுகாட்டி, ஓடச்செய்ய வல்ல உயிராற்றல்... அனைத்துவகை அடிமைத்தனங்களையும் ஒழிப்பதற்கான திறவு கோல்.

அனைத்துவகை இழிவுகளையும் ஓட்டுவதற்கான மந்திரக் கோலாகத் தமிழ்த் தேசியத்தை முன் வைக்கும் குணா, அத்தேசிய உணர்வைத் தமிழினத்திற்கு ஊட்டுவதற்கான முக்கிய முதற் பணியாகக் கருதுவது தமிழரின நோக்கிலான தமிழர் வரலாற்றை எழுதுவது. ‘சொந்த வரலாறு தெரியாத தேசிய இனத்திற்கு விடுதலை இல்லை’ என முழங்கித் தொடங்கும் அவர் இந்த நோக்கில் வைக்கும் தமிழர் வரலாற்றின் முக்கிய அம்சங் களாவன ;

1. பாவாணரின் ‘குமரிக் கண்டக் கோட்பாடே’ சரியானது. குரங்கிலிருந்து தோன்றிய முதல் மனிதன் லெமூரியாவில்தான் தோன்றினான். நாகரீகம் தெற்கேயிருந்து வடக்கே சென்றதேயொழிய வடக்கேயிருந்து தெற்கே வரவில்லை. இன்றைய தமிழ்ப்பண்பாடே உலகின் தாய்ப்பண்பாடு.

2. தமிழர் உருவாக்கிய காணியாட்சி முறை, நாட்டு நிர்வாக முறை முதலியன தமிழ் நாகரீகத்தின் சிறப்புமிக்க வெளிப்பாடுகள் ஆகும்.

3. பார்ப்பனீயம் தெற்கில் தோன்றியது. ஆரியம் வேறு, பார்ப்பனியம் வேறு.

4. சைனமும் புத்தமும் ஆரியச் சமய நெறிகள். இவைகளே தமிழ் மெய்யியலை அழித்தன. ஆரியப் பண்பாட்டுப் படை எடுப்பு சைனம், புத்தம் ஆகிய ஆரியச் சமய நெறிகள் மூலமாகவே நடைபெற்றன.

5. சைவமும் வைணவமும் இணைந்து உருவாக்கிய பக்தி இயக்கம் சைனத்தையும் பவுத்தத்தையும் தமிழகத்திலிருந்து ஓடஓட விரட்டியடித்தன. தமிழுணர்வு பெருக்கெடுத்தோடிய காலம் பக்தி இயக்கக் காலம்.

6. குலோத்துங்கனில் தொடங்கிய தெலுங்கராட்சிகளே தீண்டாமையை உருவாக்கின. சாதிப் பிரிவினைகளை உருவாக்கித் தமிழினத்தைக் கூறு போட்டவர்கள் நாயக்க மன்னர்கள். மனு ஒரு தெலுங்கன். மனு நீதியைத் தமிழகத்தில் கொணர்ந்தது குலோத்துங்கன் முதலாய தெலுங்கரே. வலங்கை – இடங்கைச் சாதிப் போராட்டங்களை உருவாக்கித் தமிழர்

களுக்குள் மோதலை உருவாக்கியவரும் தெலுங்கரே.

7. தமிழகத்தின் மீதான முதல் படையெடுப்பை நிகழ்த்தியவர்கள் களப்பிரர்கள்.

குணா முதன்மைப்படுத்தும் தமிழரின நோக்கிலான வரலாற்றின் பிரதானக் கூறுகள் இவைதான். இந்த வகையில் அவர் ஒரு தமிழ்ப் பொற்காலப் பாரம்பரியத்தைக் கட்டமைக்கிறார். அது ;

குமரிக்கண்ட நாகரீகம் – சங்கக்காலம் – பக்தி இயக்கம் – பல்லவ – சோழ – பாண்டிய ஒருங்கிணைப்பு – காணியாட்சி நிலவுடைமை முறையும் நாடு வடிவிலான நிர்வாக முறையும்.

தமிழர் வரலாற்றின் இருண்ட காலப் பாரம்பரியமாக அவர் கருதுவது ;

சைன, பவுத்த ஊடுருவல் – களப்பிரர் காலம் – குலோத்துங்கன் தொடங்கிய தெலுங்கராட்சி – திராவிட இயக்க வளர்ச்சி.

இறுதியாகக் குணா மற்றும் அவரது வழியினர் முன்வைக்கும் இதர கருத்துக்கள் :

1. ஒருவனுக்கு ஒருத்தி என்னும் நல்ல மரபையும் ஒழுக்கத்தையும் நாசமாக்கியவர்கள் திராவிட இயக்கத்தவர். தனியாள் ஒழுக்கத்தைக் குப்பையில் எறிந்தவர்கள் இவர்கள். பொது வாழ்க்கையை உதிரி மயமாக்கியவர்கள்.

2. வட்டார வழக்காக விளங்கும் கொடுந்தமிழ் வடிவங்களைத் தரப் படுத்தக் கூடாது. உதிரிப் பாட்டாளி நடைக்குத் தமிழைத் தாழ்த்திக் கெடுக்கக் கூடாது. இலக்கணமே, வேண்டாமெனச் சொல்லிக் குலைப்பு (Anarchism) வேலையைச் செய்யும் உதிரிப் போக்குகளையும் இப்பியிசத்தையும் அனுமதிக்கக் கூடாது.

3. வேற்று மொழியினரான இலம்பாடிகள், நரிக்குறவர்கள், சக்கிலியர் போன்றோருக்கு இட ஒதுக்கீடு கொடுக்கக் கூடாது.

குணா முன் வைக்கும் மையமான கருத்துக்கள் இவைதான். இவை தவிர வேறு சில கருத்துக்களையும் கூட ஆங்காங்கு அவர் உதிர்த்துச் சென்றாலும் அவற்றை ஒப்புக்குத்தான் சொல்வாரேயொழிய முதன்மைப் படுத்துவதில்லை. எடுத்துக்காட்டாகத் தமிழரினப் பகைகளில் பார்ப்பனீயமும் ஒன்று என ஓரிடத்தில் குறிப்பிடுகின்றார். ஆனால் அதை அவர் தொடர்ந்து வற்புறுத்துவதில்லை. தவிரவும் பார்ப்பனீயத்தைத் தமிழ்ப் பார்ப்பனீயம் எனவும் தெலுங்கு/கன்னடப் பார்ப்பனீயம் எனவும் பிரித்துத் தமிழ்ப் பார்ப்பனீயத்தை வெகுவாகப் புகழ்ந்து பாராட்டவும் செய்கிறார்.

எனவே ஒட்டு [redacted] என்பதை அவர் தமிழின வீழ்ச்சி[redacted] தெளிவாகும்.

கூடியவரை குணாவின் சொற்களிலேயே அவரது முக்கியமான கருத்துக் கள் மேலே தொகுக்கப்பட்டுள்ளன. இவற்றைப் பகுத்தாய்வதற்கு முன் குணாவின் ஆய்வுமுறை பற்றிச் சில குறிப்புகளை நாம் பகிர்ந்து கொள்வது அவசியம்.

1. ஆதாரங்களின்மை :

சம காலத்தில் வரலாற்றாசிரியர்கள், கல்வியாளர்கள், அகழ்வாய்வாளர் கள் போன்ற சகல தரப்பினராலும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட கருத்துக்கள் என்பதற்காக நாமும் அவற்றை அப்படியே ஏற்றுக் கொள்ள வேண்டும் என்கிற அவசியமில்லை. ஒரு மாற்று வரலாற்றை எழுத முயலும் நாம் அவற்றைத் தூக்கி எறிந்துவிட்டு அதிரடியாகப் புதிய கருத்துக்களைச் சொல்வதில் தவறில்லை. ஆனால் அப்படிச் செய்யும்போது நமது கருத்தை நிறுவுவதற்குரிய ஆதாரங்கள், தர்க்கங்கள், நியாயங்கள் ஆகியவற்றைத் தெளிவாக நாம் வைக்க வேண்டும். கடின உழைப்பையும் சிரத்தையையும் கோரும் பணி இது.

ஆனால் குணா முன்வைக்கிற எந்த அதிரடியான கருத்திற்கும் அவர் உரிய ஆதாரங்கள் எதையும் தருவதில்லை. வெறும் ஊகமாக எதையாவது சொல்லிவிட்டுப் பின்பு அதையே ஆதாரமாக்கிப் 'புதிய புதிய' சிந்தனை களை(!) உதிர்த்துக் கொண்டே போவதென்பது அவரது ஆய்வு முறையாக உள்ளது. இதன் மூலம் அவர் வாசகர்களைச் சுயச் சிந்தனையற்ற மூடர் களாகக் கருதுவது ஒரு புறமிருக்க, ஆய்வுத் துறைக்குரிய மிகவும் அடிப் படையான சனநாயக நெறிமுறைகளையெல்லாம் அவர் காற்றில் பறக்க விடுவது குறிப்பிடத்தக்கது. எடுத்துக்காட்டாக,

> 'மோரியப் பேரரசை நிறுவிட உதவிய சூழ்ச்சியில் வல்ல சாணக்கி யனே ஒரு காஞ்சிபுரத்துத் தமிழ்ப் பார்ப்பானான்தானம்!'

என்பது குணாவின் கூற்று (தமிழர் வரலாறு, பக்.23). மௌரியப் பேரரசனா கிய சந்திர குப்தனின் காலத்தவன் சாணக்கியன். 'அர்த்த சாஸ்திரம்' என்னும் பொருளியல் நூலை எழுதியவன். இவனைக் 'காஞ்சிப் பார்ப்பான்' என அதிரடியாகச் சொல்லும்போது அதற்குரிய ஆதாரத்தைத் தர வேண் டாமா?

முற்றிலும் ஆதாரங்கள் எதுவுமில்லாமல் அவர் முன்வைக்கும் வேறு சில கூற்றுகள் :

‘தமிழ் நிலவுடைமையில் சாதிக் கொடுமையைப் பொறுக்க முடியாத போதெல்லாம் ஊரைவிட்டே போய்விடுகிற மரபுரிமை பள்ளருக்கும் பறையருக்கும் இருந்தது’ (இந்திய தேசியமும் திராவிட தேசியமும், பக்.43).

‘வலங்கைச் சாதியினரென்றும் இடங்கைச்சாதியினரென்றும் பிரித்துத் தமிழரினத்தையே கூறுபோட்டுக் களமாட முதலாம் குலோத் துங்கனாகிய கன்னடத் தெலுங்கனே வழி வகுத்திருக்க வேண்டும்’. (திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம், பக்-6).

‘தீண்டாமை, காணாமை என்றெல்லாம் பழந்தமிழர் மீது பொல்லாச் சாதி ஒழுகலாறுகளைத் திணித்துச் சாதி அடிமைமுறைக்கு எக்காளம் ஊதிய கொடிய சுரண்டலரின் ஆட்சியே கன்னடத் தெலுங்கு வந்தேறி நாயக்கர் ஆட்சி. பார்ப்பனீயத்தை உச்சி முகந்து போற்றியது அந்நாயக் கர் ஆட்சி’ (திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம், பக்.7).

இவை எதற்குமே எவ்வித ஆதாரங்களும் சொல்லப்படவில்லை. தீண்டாமைக்குக் காரணம் பார்ப்பனீயமோ இந்துத்துவமோ அல்ல. தெலுங்கரே காரணம் என்கிற கருத்தைத் திரும்பத் திரும்பச் சொல்கிறார்.

இந்தியத் துணைக் கண்டத்திலும் தென்னிந்தியத் தீபகற்பத்திலும் வர்ணம், சாதி, தீண்டாமை முதலியன தோன்றியமை குறித்துக் கருத்துகள் சொல்லாத வரலாற்றறிஞர்களே இல்லை. தேவராஜ் சனானா (Slavery in Ancient India), அனுமந்தன் (Untouchability) முதலியோர் தீண்டாமை குறித்து விரிவான ஆய்வுகளையும் மேற்கொண்டுள்ளனர்.

இவர்களில் யாருமே நாயக்கர்கள் காலத்தில்தான் தீண்டாமை தோன்றியது எனச் சொன்னதில்லை. பின் வேதக் காலக் கங்கைச் சமவெளி யிலும் சங்கக் காலத் தமிழகத்திலும் தீண்டாமைக்கான ஆதி முன் மாதிரிகள் இருந்தன (Prototypes) என்பதற்கு ஆதாரமுண்டு. எடுத்துக்காட்டாக புறநானூற்றில் 52, 68, 170, 259, 269, 285, 287, 289. 311, 335, 360 ஆகிய எண்ணுள்ள பாடல்களில் பறையர், பறை அடித்தல், துடி அடித்தல், புலையர், இழிசினர் பற்றிய குறிப்புகள் உள்ளன.

‘இழி பிறப்பாளன் கடுங்கை சிவப்ப....’

‘மடிவாய்த் தண்ணுமை இழிசினன் குரலே...’

‘துடி எறியும் புலைய! எறிகோல் கொள்ளும் இழிசின...’

‘கட்டில் நிணக்கும் இழிசினன் கையது...’

என்றெல்லாம் புறநானூற்றில் இழிவாய்க் குறிப்பிடப்படும் இழிபிறப்பாளர்

யார்? அவர்கள் எக்காலத்தில் ‘இழிசினர்கள்’ ஆக்கப்பட்டார்கள்? ‘இழிசினர் மொழி’ இலக்கணத்திற்கு ஒவ்வாது என ஒதுக்கப்பட்டது எப்போது?

‘புலையன் மேவப் புல்மேல் அமர்ந்துண்டு... ’எனும் புறநானூற்று வரிகள் படம் பிடித்துக் காட்டும் இடுகாட்டுச் சடங்குகளைச் செய்யும் ‘புலையன்’ என்பது யாரை?

தொல்குடிப் பாணர்கள் தீண்டாமைக்குள்ளாக்கப்பட்டதைத் **திருப் பாணாழ்வார்** வரலாறு சுட்டிக்காட்டவில்லையா?

பழம்பெரும் பறைக்குடியைச் சேர்ந்த **நந்தன்** தீண்டாமைக்குள்ளாக் கப்பட்டு எரித்தொழிக்கப்பட்டது தெலுங்கனின் காலத்திலா?

நந்தனும் திருப்பாணாழ்வாரும் வாழ்ந்து அவலங்களை எதிர்கொண்டது பல்லவ – சோழப் பொற்காலத்தில் இல்லையா?

என்ன சொல்கிறார் குணா? தமிழனின் காதில் எந்தப் பூவை வேண்டு மானாலும் சுற்றி வேடிக்கை பார்க்கலாம் என்கிற ஆணவமா?

தமிழர்கள் மத்தியில் சாதிப் பிரிவினையை ஏற்படுத்திக் கூறுபோடுவதற் காகவே வலங்கை – இடங்கைப் பிரிவினையைக் குலோத்துங்கன் உருவாக்கினான் என்பது இதைவிடப் பெரிய அபத்தம். இதைச் சற்று விரிவாய்ப் பின்னர்ப் பார்ப்போம்.

இதுபோல ஏராளமான எடுத்துக்காட்டுகளைக் குணாவில் சுட்டமுடியும்.

பல்லவர்களை தமிழர் என்பார் ஓரிடத்தில். (தமிழர் வரலாறு, பக்.34). கருணாநிதியை வேற்றினத்தைச் சேர்ந்தவர் என்பார் பிறிதோரிடத்தில், (திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம், பக். 65).

எதற்கும் ஆதாரமிருக்காது! விளக்கமிருக்காது! தம் புத்தகத்தை விரிக்கும் தம்பிகள் இதையெல்லாம் கண்டுகொள்ள மாட்டார்கள் என்கிற தைரியம் குணாவுக்கு.

2. வலுவற்ற அசட்டு ஆதாரங்களை முன்வைத்தல்:

குணா வைக்கக் கூடிய ஒன்றிரண்டு ஆதாரங்களும் மிகப் பலவீன மானவை. பல கேலிக்குரியவை.

எடுத்துக்காட்டாகப் பெரியார் மார்வாரிகளிடம் பணம் பெற்றுக் கொண்டு தமிழினத்திற்குத் துரோகமிழைத்தார் (திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம், பக்.14) என்கிற குற்றச்சாட்டை எடுத்துக் கொள்வோம். இதற்கு அடிக்குறிப்பு எல்லாம் போட்டுப் பிரமாதமாக ஒரு ஆதாரத்தை முன் வைக்கிறார்.

அதிர்ச்சியடையும் நாம் அவசர அவசரமாகப் புரட்டிப்பார்த்தால் மேலும்

ஒரு அதிர்ச்சி நமக்குக் காத்திருக்கிறது. **குமரிமைந்தன்** எழுதிய 'தமிழ்த் தேசியம்' என்கிற கட்டுரைதான் குணாவின் அடிப்படை ஆதாராம் (திராவிடத் தால் வீழ்ந்தோம், பக்.79). குமரிமைந்தன் இவரது நண்பர். ஒத்த கருத்து டையவர். நண்பர்களை ஆதாரமாகக் காட்டக்கூடாது என்பதில்லை. காட்டலாம். அந்த நண்பரின் ஆய்வு ஆதாரப்பூர்வமாய் அய்யத்திற்கு இடமின்றி நிறுவப்பட்டிருக்கும் பட்சத்தில்.

குமரிமைந்தனின் கட்டுரையைப் புரட்டிப்பார்த்தால் அது எவ்வித ஆதார மும் காட்டப்படாத முற்றிலும் நேர்மையற்ற அவதூறு என்பது புலப்பட்டு விடுகிறது. பெரியார் 'தம் வாழ்நாளில் ஈட்டிய 125 கோடிப் பணம் நேர்மை யாய்ச் சேர்த்த பணமாக இருக்க முடியும்' எனக் குமரிமைந்தனால் 'நம்ப முடியவில்லை'யாம்.

எனவே 'பெரியாருக்கும் மார்வாரிகளுக்கும் இடையில் ஒரு மறைமுகத் தொடர்பு இருந்திருக்குமோ என்ற அய்யம் எழுவதைத் தடுக்க முடிய வில்லை'யாம். இறுதி மூச்சு வரை தமிழக மக்கள் மத்தியில் பார்ப்பனீயத்திற் கெதிராகச் செயல்பட்டு ஓய்ந்த பெரியாரின் மீது அவரது பரம எதிரிகளான பார்ப்பனீயச் சக்திகளே கூட முன்வைக்காத ஒரு இழிந்த குற்றச்சாட்டைக் குணாவும் அவரது நண்பர் குமரிமைந்தனும் கூசாமல் முன்வைத்து விடு கின்றனர். தமிழ்ச் சூழலில் எதை வேண்டுமானாலும் கொளுத்திப் போட்டு விட்டு போய்விடலாம் என்கிற இறுமாப்பு தவிர வேறென்ன நியாயம் இதற்குச் சொல்ல முடியும்?

குணாவுக்குக் குமரிமைந்தன் ஆதாரம். குமரிமைந்தனுக்குப் பேயன். பேயனுக்குக் குணா. எப்படி இருக்கிறது இவர்கள் அடிக்கும் லூட்டி?

'பிள்ளை இல்லாத வீட்டில் கிழவன் துள்ளி விளையாண்டானாம்' என என் அப்பா ஒரு பழமொழி சொல்வார். தட்டிக் கேட்க ஆளில்லை என்று நினைத்துக்கொண்ட இந்தத் தம்பிகள் செய்கிற சண்டபிரசண்டங்களை நாம் என்னென்பது!

குமரிக் கண்டம், திராவிட இனத் தோற்றம், திராவிட நாகரீகப் பரவல் போன்றவை குறித்த கருத்தாக்கங்களுக்கு ஆதரவாக குணா சுட்டிக் காட்டும் மூலாதார நூற்கள் எழுதப்பட்ட காலங்களைக் கொஞ்சம் கவனித்துப் பாருங்கள்.

இன்றைய அளவு தரவுகளும், விவரங்களும் ஆய்வு முடிவுகளும் சேர்ந்திராத பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தவையாகவே அவற்றில் பெரும்பாலானவை இருக்கும். இவர் குறிப்பிடும் ஆதாரங்கள் எவற்றையும் நவீனச் சிந்தனையாளர்கள், ஆய்வாளர்கள், கல்வியாளர்கள், வரலாற்றா சிரியர்கள், அடித்தட்டு மக்கள் நோக்கில் சிந்திக்கும் அறிவுத் தொழிலாளிகள்

எவரும் ஒரு பொருட்டாகக் கருதுவதில்லை. இந்த நூற்றாண்டின் தொடக்கம் வரை பல பழம் தமிழ் நூற்கள் கண்டெடுக்கப்பட்டதில்லை. கரியம் (Carbon 14) சோதனைகளின் மூலம் துல்லியமான தேதி நிர்ணயம் செய்யப்பட்ட தில்லை. சிந்துவெளி உட்பட பல அகழ்வாய்வுகள் செய்யப்பட்டதில்லை.

இன்று இவ்வாறு கிடைத்துள்ள ஆதாரங்களின் அடிப்படையில் மானுட வரலாறு குறித்த பல்வேறு புதிய வெளிச்சங்கள் கிடைத்துள்ளன. பழைய கருத்துக்கள் பல தகர்ந்துள்ளன.

ஒரு கருத்து தகர்க்கப்பட்டு, புதிய கருத்துகள் முன் வைக்கப்பட்ட பின்பு மீண்டும் பழைய கருத்தை உயர்த்திப் பிடிக்க வேண்டுமானால் அதற்கான நியாயங்களை நாம் சொல்லியாக வேண்டும். எந்த நியாயத்தையும் முன் வைக்காமல் பழைய குருடி கதவைத் திறடி எனப் பேசிக்கொண்டே போவ தென்பது அடிப்படையான சனநாயக நெறிமுறைகளை மறுக்கிற பாசிசப் போக்கு. எடுத்துக்காட்டாக ஒன்றை பார்ப்போம்.

திராவிட நாகரிகம் தெற்கேயிருந்து வடக்கே பரவியது என்கிற கருத்திற்கு ஆதரவாக குணா அடிக்கடி ஆதாரம் காட்டும் நூல் வி.ஆர். இராமச்சந்திர தீட்சிதர் எழுதிய ‘வரலாற்றுக்கு முந்திய தென்னிந்தியா’ (திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம், பக்.47,48,49).

இந்த இராமச்சந்திர தீட்சிதர் பற்றி நவீனத் தமிழ் வரலாற்றாசிரியரும் அகழ்வாய்வறிஞருமான **பேராசிரியர் சுப்பராயலு** தமிழ்ப் பல்கலைக் கழகப் பதவி ஏற்றபோது ஆற்றிய உரையில்,

> ‘தமிழ்நாட்டின் அகழ்வாய்வுகள் குறித்த தொடக்கக் கால நூலை எழுதியவர் பி.டி.சீனிவாச அய்யங்கார் (1926). இத்தகைய நூல்கள் எழுதுப்படும்போது இந்தியாவின் வரலாற்றுக்கு முந்திய காலம் பற்றிய காத்திரமான ஆய்வுகள் தோன்றியிருக்கவில்லை. ஆனால் காத்திரமான ஆய்வுகள் வந்தபின்னும்கூட, காலாவதியாகிப் போன கருத்துக்களைத் தாங்கியுள்ள சில நூற்கள் வெளியிடப்படுவது தொடர்கிறது. எடுத்துக் காட்டாக வி.ஆர்.இராமச்சந்திர தீட்சிதரின் ‘வரலாற்றுக்கு முந்திய தென் னிந்தியா’ என்கிற நூலைச் சொல்லலாம்’

எனக் கூறியுள்ளது இங்கே குறிப்பிடத்தக்கது.

இவ்வாறு அய்யத்துக்குரிய ஆதாரங்கள், புதிய ஆய்வுகள் மற்றும் அகழ்வுகள் மூலமாக, காலாவதியாகிப் போன ‘உண்மைகள்’ ஆகிய வற்றின் அடிப்படையில் ‘வரலாறு’ எழுதுவதென்பதில் குணா தனித்தமிழ் இயக்கத்தின் உண்மையாக வாரிசாய்த் திகழ்கிறார். பாவாணர் உட்பட, தனித்தமிழ் இயக்க முன்னோடிகள் பலரும் இப்போக்கினைக் கடைப்பிடித்து

வந்துள்ளனர்.

பாவாணரின் கோட்பாடுகளை நிலைநிறுத்துவதே தனது தலையாய பணி எனக் கூறிக்கொள்ளும் குணா, அதனை முறையாகச்செய்ய வேண்டுமானால் பாவாணரின் கூற்றுகளை நவீன ஆய்வு வெளிச்சங்களின் அடிப்படையில் நிலைநிறுத்தியாக வேண்டும்.

அதனை விட்டுவிட்டுப் பாவாணரைத் தெய்வமாக்கி, அவரது கூற்றுகளைப் பிரமாணங்களாக்கி, அவரின் மேற்கோள்களையே ஆதாரங்களாக்கி அவரது கோட்பாடுகளையே நிறுவ முயலுவதென்பது நகைச்சுவையாக அமைந்துவிடுகிறது.

3. தரவுகளின்மை:

சனரஞ்சகமாக வெகு மக்களை நோக்கி எழுதும்போது ஏகப்பட்ட புள்ளி விவரங்களை அள்ளித் தெளிப்பது சாத்தியமில்லையெனினும் தமிழகத்தில் தெலுங்கரின் ஆதிக்கமிருக்கிறது என்கிற கருத்தினடிப்படையில் ஒரு புதிய அரசியலறிக்கையை முன்வைக்கும் போது அதற்குரிய குறைந்தபட்சத் தரவுகளைத் தொகுத்தளிப்பது அவசியம்.

கல்வி, வேலைவாய்ப்பு, அரசியல் ஆகிய துறைகளில் கன்னட, தெலுங்கர்கள் எவ்வளவு பேர் வாய்ப்புப் பெற்றுள்ளனர், பாசன நிலங்களில் எத்தனை சதம் அவர்களுக்குரியதாக இருக்கிறது, பெருந்தொழில்களில் எத்தனை சதம் அவர்கள் வசமுள்ளன என்பதனைச் சொல்லி, இவற்றை மொத்தச் சனத்தொகையில் கன்னட, தெலுங்கரின் சனத்தொகையுடன் ஒப்பிட்டு விளக்க வேண்டும். குணா ஓரிடத்தில்கூட இந்த முயற்சியில் இறங்கவில்லை என்பதை இங்கே நான் வலியுறுத்திச் சொல்ல விரும்புகிறேன்.

இதனைச் சிரத்தையின்மை, சோம்பேறித்தன்மை ஆகியவற்றின் விளைவாக மட்டும் நான் கருதவில்லை.

நாயுடுகள், ரெட்டியார்கள் முதலானோர் ஓரளவு நிலவுடைமையாளர்களாகவும் பெருந்தொழில்துறையினராகவும் உள்ளார்கள் எனினும் மிகவும் பின்தங்கிய நிலையிலுள்ள தொட்டியம் நாயக்கர்கள், தீண்டத்தகாதவர்களாய் ஒதுக்கி வைக்கப்பட்டுள்ள சக்கிலியர், மலம் அள்ளுகிற தோட்டிகள், மண்வெட்டும் ஒட்டர்கள், குணாவே குறிப்பிடும் நரிக்குறவர்கள், லம்பாடிகள் முதலான 'வேற்று மொழியினரையெல்லாம்' கணக்கிலெடுத்துக் கொண்டோமானால் தமிழகத்தின் மொத்தச் சனத்தொகையில் எவ்வளவு குறைவாக வைத்துக் கொண்டோமானாலும் முப்பது சதத்தினர் இருக்கலாம்.

மொத்த நிலப்பரப்பில், மொத்தப் பொருளாதாரத்தில், மொத்த அரசு பதவிகளில் முப்பது சதத்திற்கும் மேல் இவர்களின் வசம் உள்ளதா என்கிற

கேள்விக்குக் குணா பதில் சொல்லியாக வேண்டும்.

சக்கிலியரில் எத்தனை பேர் அதிகாரிகளாக இருக்கின்றனர்? தோட்டிகளில் எத்தனை பேர் சட்டமன்ற உறுப்பினர்களாக உள்ளனர்? ஒட்டர்களில் எத்தனை பேர் தொழிற்சாலைகள் வைத்துள்ளனர்? நரிக்குறவர்களில் எத்தனை பேர் வருமான வரி கட்டுகின்றனர்? பொருளியல் ரீதியாகவும், சாதி ஆதிக்க ரீதியாகவும் இந்தப் பிரச்சனையை அணுகாமல் குணா நம்பியுள்ள மொழிவழித்தேசிய அடிப்படையில் இந்தச் சிக்கலைத் தீர்க்க முடியாது. இதன் விளைவாக தரவுகளை முன்வைக்க வேண்டிய சந்தர்ப்பங்களில் அவர் மௌனம் சாதிக்கிறார்.

4. காலக் குறிப்புகளின்மை:

வரலாறு எழுதும்போது காலப்பாகுபாடுகள் செய்வதும் முக்கியமான வரலாற்று நிகழ்ச்சிக்குரிய காலங்களைக் கூடியவரை நெருக்கமாகச் சொல்வதும் அவசியம். ‘கடுமையாக உழைத்து’ வரலாறு எழுதும் பணியை மேற்கொண்டுள்ளதாகப் பீற்றிக்கொள்ளும் குணாவின் எழுத்துக்கள் எதிலும் பெரும்பாலான முக்கிய நிகழ்ச்சிகள் எதற்கும் காலக்குறிப்புகள் கொடுக்கப்படுவதில்லை என்பதைத் தோழர்கள் கவனிக்க வேண்டுகின்றேன்.

இதற்குக் காரணம் காலங்களைக் குறிக்க முயன்றால் குணா மாட்டிக் கொள்வார் என்பதுதான்.

எடுத்துக்காட்டாக, குமரிக்கண்டக் கோட்பாட்டை நிறுவுவதே தனது வாழ்க்கைப் பணி எனக் கூறிக்கொள்ளும் குணா, லெமூரியா மற்றும் மாந்தனின் தோற்றம் பற்றி பேச வரும்போது **‘நெடுங்காலம்’** எனச் சொல்லி நழுவிவிடுவது (தமிழர் வரலாறு, பக்.3), கவனிக்கத்தக்கது.

லெமூரியா, இருந்து முழ்கிப்போனது உண்மை எனில், புவியியல் அடிப்படையில் அந்நிகழ்வு சுமார் அய்ந்து கோடி ஆண்டுகளுக்கு முன்னதாக நிகழ்ந்திருக்க வேண்டும். ஆனால் மனித இனம் தோன்றியதே சில பத்தாயிரம் ஆண்டுகளுக்குள்தான் என்பதை எண்ணிப்பார்க்கும் போது, அய்ந்து கோடி ஆண்டுகட்கு முந்திய ‘லெமூரியர்கள்’ தமிழர்கள்தான் என வாதிடுவது மடமை என்றாகிவிடுகிறது.

கே.கே.பிள்ளை போன்றோர் சுமார் இருபத்தைந்து ஆண்டுகட்கு முன்பே இந்தக் கேள்வியை (தமிழக வரலாறு-மக்களும் பண்பாடும், பக்.27) முன்வைத்துள்ளனர். இந்த வாதத்திற்குப் பதில் சொல்ல திராணியற்றுப் போனதன் விளைவாகவே குணா ‘லெமூரிய நாகரிகத்தின் காலம்’ பற்றி மௌனம் சாதிக்கிறார்.

குறிஞ்சி, முல்லை, மருதம், நெய்தல், பாலை என்பதைத் தமிழ் நாகரிகத்தின் ஒன்றன்பின் ஒன்றான '**படிநிலை**' **வளர்ச்சி**யாகக் கருதும் பரிணாம வாதக் கோட்பாட்டை இப்போது யாரும் ஏற்பதில்லை. (கா.சிவதம்பியின் திணைக் கோட்பாடு பற்றிய கட்டுரைகளைப் பார்க்க).

ஆனால் குணா, வழக்கம்போல எவ்வித விளக்கமுமின்றி மீண்டும் பரிணாம வளர்ச்சிக் கோட்பாட்டை முன்வைக்கிறார் (தமிழர் வரலாறு, பக்.7). இந்த வளர்ச்சிப்போக்கின் (!) கால எல்லைக் குறித்துக் குணா எதுவும் சொல்வதில்லை.

ஓரிடத்தில், பாலை ஊழியல் வருணமுறை உருவாகியது என்கிறார் (தமிழர் வரலாறு, பக்.14).

தொல்காப்பியம், வருணமுறை தோன்றிய காலத்துக்குரிய நூல் எனப் பிறிதோரிடத்தில் குறிப்பிடுகிறார் (தமிழர் வரலாறு,பக்.).

இன்னோரிடத்தில் தொல்காப்பியத்தின் காலம் ஏழாம் நூற்றாண்டு என்கிறார் (தமிழர் வரலாறு, பக். 30). ஆக, பாலை ஊழியின் காலம் கி.மு. ஏழாம் நூற்றாண்டு என்றாகிறது.

எனவே குறிஞ்சி ஊழியின் காலம் அதற்குப் பல நூற்றாண்டுகளுக்கு முன் என்றாகிறது. குறிஞ்சி ஊழியைப் பெருங்கற் புதைவுடன் குணா இணைத்திருக்கிறார் (தமிழர் வரலாறு). எனவே பெருங்கற் புதைவு குறைந்த பட்சம் கி.மு. பத்தாம் நூற்றாண்டுக்கு முன்பாகவேணும் இருந்திருக்க வேண்டும்.

ஆனால் சமீபத்திய அகழ்வாய்வு முடிவுகளின்படியும் கிடைக்கும் தரவுகளின்படியும் 'பெருங்கற் புதைவை'க் கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டுக்கு முன்பு கொண்டு செல்ல இயலாது என்கின்றனர். (சுப்பராயலு, முன் குறிப்பிட்ட கட்டுரை).

இப்படி ஏராளமான அபத்தங்களைக் குணாவில் சுட்டிக்காட்ட முடியும்.

கி.மு. ஏழாம் நூற்றாண்டுக்கு முந்தியே கிழாரியம், நிலமான்ய முறை (தமிழர் வரலாறு, பக்.9) முதலியன இருந்தது என குணா கூறுவதெல்லாம் கிடைக்கும் எந்தத் தரவுகளோடும் பொருந்தாத பிதற்றல்களாகும்.

5. கள்ள மவுனங்களும் அப்பட்டமான முரண்களும்:

குணாவில் வெளிப்படும் பல மவுனங்களைச் சுட்டிக்காட்டினோம். இன்னொரு மகா அபத்தத்தைப் பாருங்கள்.

'காவிரிச் சமவெளியிலும் வைகை ஆற்றங்கரையிலுமென ஆரியப் பார்ப்பனீயம் ஊடுருவிவிட்ட காலம் கரிகாலனின் காலம்' என்கிறார் குணா

(தமிழர் வரலாறு, பக்.33).

அதாவது கி.மு. எட்டு அல்லது ஒன்பதாம் நூற்றாண்டுகளில் ஆரிய பார்ப்பனியம் தமிழகத்திற்குள் ஊடுருவிவிட்டது என்றாகிறது.

ஆனால், மற்றோரிடத்தில், 'ஆரிய மதங்களான சைன, புத்த மதங்களின் வாயிலாகவே ஆரியக் கொள்கை தமிழகத்திற்குள் ஊடுருவிவிட்டது' எனச் சொல்கிறார்(தமிழர் வரலாறு, முன்னுரை).

ஆனால் இந்த மதங்களைத் தோற்றுவித்த **புத்தரும், மகாவீரரும்** இந்தக் காலக்கட்டத்தில் பிறக்கவேயில்லை என்கிற செய்தியை நாமறிவோம். இந்த முரணைக் குணா எப்படி விளக்கப் போகிறார்?

கரிகாலன் காலத்திலேயே ஆரியம் ஊடுருவிவிட்டது எனச் சொல்லும் அவர் பிறிதோரிடத்தில், 'ஆரியப் பார்ப்பனியத்தின் தலையாட்டியாகத்' தமிழினம் போனமைக்குக் காரணமாகக் கரிகாலனுக்குப் பல நூற்றாண்டுகளுக்குப் பின் தோன்றிய 'குலோத்துங்கன் போன்ற தமிழரல்லாதோரின் கொற்றமே காரணம்' என நஞ்சுமிழ்வதன் பொருளென்ன?

சைனமும் புத்தமும் ஓங்கி நின்ற காலத்திற்கு முன்பே 'சேர நாட்டில் வந்தேறிய ஓர் ஆரியப் பார்ப்பனனாகிய பரசுராமன் இத்துணைக் கண்டத்தில் எங்குமேயில்லாத தூயதொரு பார்ப்பனராட்சியை முதன் முதலில் நிறுவினான்' எனக் குணா பிறிதோரிடத்தில் ஒப்புதல் வாக்குமூலம் அளிப்பதன் (தமிழர் வரலாறு, பக்.23) பொருளென்ன?

நம்முன் உள்ள கேள்வி இதுதான், தமிழகத்தில் ஆரியப் பண்பாட்டுப் படையெடுப்பு ஏற்பட்டதற்குக் காரணம் சைன, புத்த மதங்கள் என்கிறாரா ; கரிகாலன் என்கிறாரா? இல்லை குலோத்துங்கன் என்கிறாரா ; பரசுராமன் என்கிறாரா?

முற்றிலும் ஒன்றுக்கொன்று முரணான கருத்துக்களை ஒரே கட்டுரையில் எப்படி அவரால் சொல்ல முடிகிறது?

பரசுராமனின் கதையை ஏற்றுக் கொள்ளும் குணா **அகத்தியர்** கதை குறித்து மவுனம் சாதிப்பதேன்?

தமிழ்ப் பாசன முறையையும், தமிழ் மொழியையுமே 'ஆரிய ஊடுருவல்' 'இலக்காக'க் கொண்டது என்கிற உண்மையை அகத்தியர் கதை வெளிப்படுத்துவதைப் பற்றி என்ன சொல்லப்போகிறார் குணா?

குணாவில் காணப்படும் மேலும் சில ஆபத்தான மவுனங்களைக் காண்போம்.

'தெலுங்குப் பாளையக்காரர்கள் மறவர் குடியினராகிய தமிழ்ப்பாளையக்காரர்களைத் தொடர்ந்து காட்டிக்கொடுத்தனர் என்பதே வரலாறு' என்கிறார்

குணா (தமிழர் வரலாறு, பக்.43).

வீரபாண்டியக் கட்டபொம்மன் என்னும் தெலுங்குப் பாளையக்காரரைப் புதுக்கோட்டைத் தொண்டைமான் என்னும் பச்சைத் தமிழர் காட்டிக் கொடுத்ததையும், கட்டபொம்மனை எட்டப்பன் என்கிற ஒரு தெலுங்கரே – அதாவது ஒரு தெலுங்கரை மற்றொரு தெலுங்கரே – காட்டிக் கொடுத்ததையும் குணா மறந்த போதிலும் நாம் மறப்பதற்கில்லை.

தெலுங்கர் காட்டிக் கொடுத்ததற்கு உதாரணமாக மருது பாண்டியர் வரலாற்றை அவர் சுட்டிக்காட்டுவது (தமிழர் வரலாறு, பக்.43) நமக்கு வேடிக்கையாக இருக்கிறது.

மருது பாண்டியருக்குத் திண்டுக்கல்லில் அடைக்கலம் அளித்து, பின்பு, பொன்னும் பொருளும், படையும், ஆயுதமும் கொடுத்து உதவி செய்தது கன்னடரான திப்பு சுல்தான் அல்லவா? காட்டிக் கொடுத்தது இன்னொரு தமிழரான **படமாத்தூர் தேவரல்லவா**?

தமிழரிடையே இருந்த சாதி மோதல் அல்லவா இந்தக் காட்டிக்கொடுப்பிற்கு பின்புலமாக இருந்தது!

திராவிடப் பகுதிகளை ஒன்றாக இணைத்துத் 'தட்சிணப் பிரதேசமாக' மைய அரசு அறிவித்த போது (1953) அதனைக் கடுமையாக எதிர்த்துத் தடுத்து நிறுத்தியவர் **பெரியார்**. இந்த வரலாற்று உண்மையைக் குணாவால் மறைக்க இயலவில்லை. ஒத்துக்கொள்கிறார் (திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம், பக்.35-36).

'தமிழக அரசியலுக்குப் பெரிய கேடே விளையுமென நன்கறிந்ததனாலேயே பெரியார் அதை எதிர்த்தார்' என ஒப்புதல் வாக்குமூலம் அளிக்கிறார் (திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம், பக்.36).

தனது சொந்த அரசியல் லாபத்தையே குறிக்கோளாகக் கொண்டு தமிழர் நலனுக்குத் துரோகமிழைத்தவர் பெரியார் எனப் பத்து பக்கங்களுக்கு முன்பாகக் (திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம், பக்.23) குற்றம் சாட்டிய குணா, இப்படித் தலைகீழ்ப் 'பல்ட்டி' அடிக்கும்போது விளக்கமளிக்க வேண்டாமா? மீண்டும் மவுனமே விளக்கம்.

தமிழ்ப் பார்ப்பனர்களின் தமிழ்ப் பற்றின் மேன்மையை விளக்க சுமார் மூன்று பக்கங்களை ஒதுக்கி மகிழும் குணா– **இராகவையங்கார், பி.டி. சீனிவாசய்யங்கார், சூரிய நாராயண சாத்திரியார், பாரதியார், சுப்பிரமணிய சிவா** என்னும் நீண்ட பட்டியலொன்றை நீட்டுகிறார் (திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம், பக்.19-22).

நமக்கு ஏற்படும் அய்யம், இந்தப் பட்டியலில் தமிழில் சிறுகதை வடிவத் தைத் தோற்றுவித்த **வ.வே.சு.அய்யரை** விட்டுவிட்டது ஏன் என்பதுதான்.

சேரன்மாதேவி குருகுலத்தில் வருண ஒதுக்கலைக் கடைப்பிடித்து அழியா இழுக்கைத் தேடிக்கொண்ட வ.வே.சு. வைப் பட்டியலில் சேர்ப்பாரே யானால், ஆரிய பார்ப்பனியத்திற்கும், தமிழ்ப் பார்ப்பனியத்திற்கும் என்ன அய்யா வேறுபாடு என்கிற நமது கேள்விக்கு அவர் பதில் சொல்லியாக வேண்டுமல்லவா?

தோழர்கள் மிகுந்த கவனத்துடன் இந்தக் கேள்வியைப் பரிசீலிக்க வேண்டுமாய்க் கேட்டுக் கொள்கின்றேன்.

ஆரியப் பார்ப்பனீயம் வேறு, தமிழ்ப் பார்ப்பனீயம் வேறு. முன்னது பிற்போக்கானது, பின்னது முற்போக்கானது எனக் குணா கொட்டி முழக்கு கிறாரே!

வருணாசிரமம், தீண்டாமை இப்படி முக்கிய அம்சங்களில் இரண்டும் எவ்வாறு வேறுபடுகின்றது என்பதைச் சொல்ல வேண்டாமா?

எந்தந்த அம்சங்களில் தமிழ்ப் பார்ப்பனீயம் வரவேற்கத்தக்கதாய் உள்ளது எனப் பட்டியலிடுவாரா? தமிழ்த்தொண்டை ஒரு வேறுபாடாகச் சொல்வாரேயானால் தமிழ்த் தொண்டு செய்த தெலுங்கர், கன்னடர் பட்டிய லொன்றை நம்மால் காட்ட முடியாதா?

6. வரலாற்று நிகழ்வுகளைத் தற்செயலாகத் திரித்தல் :

வரலாறு – தற்செயல் உறவு, இயங்கியலின் முக்கியத்துவம் என்பன பற்றியெல்லாம் ஆங்காங்கு சவடால் அடிக்கும் குணா, அதிகப்படிச்ச மூஞ்சுறு, கழனிப் பானைக்குள் வீழ்ந்தது போல, மிக முக்கியமான வர லாற்று நிகழ்வுகள் பலவற்றை அவற்றிற்குரிய சமூகப் பொருளாதாரப் பின்னணிகளையெல்லாம் மறைத்துவிட்டு வெறும் தற்செயல் நிகழ்வுகளாக முன் வைப்பது பெரிய வேடிக்கை.

தனித்தமிழ் இயக்கத்தின் அரசியற் பின்னணி குறித்தும் அதன் சைவ வேளாளப் பின்புலம் குறித்தும் பேராசிரியர்கள் சிவத்தம்பி, கைலாசபதி முதலானோர் விரிவாக ஆய்ந்துரைத்திருப்பதை நாம் அறிவோம்.

குணா அதனை ஏற்றுக்கொள்ளவில்லையெனில் மறுத்து, வேறு சமூகப் பொருளாதாரக் காரணிகளைச் சுட்டிக்காட்டுவதே சரியாக இருக்க முடியும். ஆனால் குணா சொல்லும் காரணமென்ன?

‘தனித் தமிழியக்கம் ஒரு மொழித் தூய்மை இயக்கமாக முதன் முதலில் வடிவெடுத்தது 1916 ஆம் ஆண்டிலேயே என்பர். மறைமலை

அடிகளாரும் அவருடைய மகளாகிய நீலாம்பிகை அம்மையாரும் இனித் தனித் தமிழில் பேசுவதென உறுதி கொண்ட நாளே அதற்கான தோற்று வாயாம்' (தமிழ் இன மாணவர் முழக்கம், நவ.94, பிப் 95-9).

எனத் தனித் தமிழ் இயக்கத்தின் தோற்றத்தைத் தனி நபரின் விருப்பாகக் குறிப்பிடும் குணா, இன்னோரிடத்தில் பெரியார் தமிழக அரசியலில் முக்கி யத்துவம் பெற்ற நிலையைக் குறிப்பிட வரும்போது,

'(1938 ஆம் ஆண்டில் நடைபெற்ற இந்தி எதிர்ப்பு மாநாட்டில்) ஈ.வே.இராமசாமி நாயக்கரை இனிப் பெரியார் என்றழைக்க வேண்டும் என்னும் தீர்மானம் நிறைவேற்றப்பட்டது. தமிழ் இன ஓர்மையாளர்கள் தமிழகத்தின் அரசியல் தலைமையைக் கன்னடரான இராமசாமிப் பெரியாரின் காலடியில் வைத்த அவல நிகழ்வாகவே அஃது அமைந்து விட்டது (மேற்குறிப்பிட்ட கட்டுரை)'.

என்பதும் கவனிக்கத்தக்கது.

தமிழக அரசியலில் பெரியார் பெற்ற முக்கியத்துவம் என்பது அவர் மேற் கொண்ட பணியாகிய பார்ப்பன எதிர்ப்பின் விளைவு. பார்ப்பன எதிர்ப்பின் தேவையையொட்டி உருவான முக்கியத்துவத்தைப் பெரியார் என்கிற பெயர் சூட்டலின் விளைவாகச் சொல்வது மிக எளிமைப்படுத்தும் போக்கல்லவா?

7. உண்மைகளைத் திரித்தல்:

இப்படி குணாவின் ஆய்வுமுறை அபத்தங்களை நிறைய சொல்ல முடியும்.

'திராவிடக் கயமை' என எழுதக் கூசாத குணா, கண்முன் உண்மை களைத் திரிக்கும் கயமைகளை மேலும் பல சந்தர்ப்பங்களில் மேற்கொள் கிறார்.

தமிழகப் பொதுவுடைமையரைப் பற்றி நமக்குப் பல விமர்சனங்கள் உண்டு. புரட்சிகரமற்ற சமரசப் போக்குகளுக்காகவும் அதிகார மயமான நடைமுறைகளுக்காகவும் நாம் அவர்களை விமர்சிக்கிறோம்.

ஆனால் குணா, வழக்கம்போல் எந்த ஆதாரமுமின்றி இன்னொரு குண்டைத் தூக்கிப் போடுகிறார்.

தமிழரல்லா முதலாளிகள், நிலவுடைமையாளர்கள் ஆகியோரை விட்டு விட்டுத் தமிழர்களை மட்டுமே அவர்கள் எதிர்க்கிறார்களாம். அப்படியாயின், கோபாலகிருஷ்ண நாயுடு பொதுவுடைமைக் கட்சியை சேர்ந்த நாற்பத்தி இரண்டுபேரை ஏன் எரியூட்ட வேண்டும்?

அதே போல் வரலாறெல்லாம் வர்க்கப் போராட்டத்தின் வரலாறே எனச் சொல்வது தவறு, உண்மையில் வரலாறெல்லாம் இனப் போராட்டத்தின் வரலாறுதான் என அடித்துச் சொல்லும் குணா, அதற்கு ஆதாரமாகத் தமிழகத்தில் நடந்த சில சாதி மோதல்களைச் சுட்டிக் காட்டுகிறார்.

வெண்மணி, குறிஞ்சான்குளம் இங்கெல்லாம் தெலுங்குச் சாதியினர் தமிழ்த் தாழ்த்தப்பட்டோரைக் கொன்றார்களாம்.

தமிழ் உயர் சாதியினரே தமிழ்த் தாழ்த்தப்பட்டோரைக் கொன்றொழிப் பதற்கும் தீண்டாமையைக் கடைப்பிடிப்பதற்கும் **விழுப்புரம், பொன்னூர்** என இதைவிடப் பெரிய பட்டியலொன்றை நாம் நீட்ட முடியாதா?

குறிஞ்சான்குளத்தில் தெலுங்குச் சக்கிலியர் இதர தாழ்த்தப்பட்ட சாதி யினரோடு இணைந்து நிற்காமல் தெலுங்கு நாயக்கர்களுடன் இணைந்து கொண்டார்களே என்கிற கேள்வியை குணா முன்வைக்கிறார்.

இப்படி மேலோட்டமாகப் பார்த்து இதனை ஒரு வெறும் மொழி வழி இணைவாகச் சொல்லிவிட முடியாது. நுணுக்கமாகப் பரிசீலிக்க வேண்டும்.

குறிப்பிட்ட இடத்தில் சக்கிலியருக்கும் இதர தாழ்த்தப்பட்டவர்களுக்கு மிடையே சாதி உறவுகள் எப்படியுள்ளன, சக்கலியர்கள் மற்ற தாழ்த்தப் பட்டவர்களால் தீண்டாமைகுள்ளாக்கப்படுகிறார்களா என்கிற கேள்விகள் முக்கியமானவை.

அப்படி இருக்கும் பட்சத்தில் உடனடி ஒடுக்குமுறையாளரே பெரிய எதிரியாகத் தோன்றும் வாய்ப்பிருக்கிறது. பார்ப்பனீயமே பெரிய எதிரி என்றார் அம்பேத்கர்.

இதற்கெதிராகப் பிற்படுத்தப்பட்டவர்களும் தாழ்த்தப்பட்டவர்களும் இணைய வேண்டும் எனவும் சொன்னார். ஆனால் நடைமுறை இதற்கு நேர் எதிராகத்தானே இருக்கிறது! தீண்டாமையைக் கடைப்பிடிக்கும் பிற்படுத்தப் பட்டவர்களை எதிர்த்துத்தானே மோத வேண்டியிருக்கிறது.

குறிஞ்சான்குளம் போன்ற இடங்களில் தாழ்த்தப்பட்டவர்களுக்கிடையி லேயே பிளவுகள் தோன்றுகின்றதென்றால் அது அங்கே தலித் அரசியல் சரியாக வேரூன்றவில்லை என்பதையே காட்டுகிறது.

இந்த அரசியல் பணியை மேற்கொள்ளாமல் சக்கலியரைப் பிற தாழ்த்தப் பட்டவர்களிடமிருந்து மொழி வழியில் பிரித்து நிறுத்துவதென்பது சாதி ஆதிக்கத்திற்குச் சார்பாகத்தானே முடியும்?

சில வரலாற்று விளக்கங்கள்

குணாவின் ஆய்வு முறையிலுள்ள சில ஆபத்தான கூறுகள் குறித்துப் பேசத் தொடங்கிச் சற்று விரிவாகவே அந்த அடிப்படையில் சில கேள்வி களை எழுப்பியிருக்கின்றோம். இனி குணாவால் திரிபு படுத்தப்பட்டுள்ள சில முக்கிய வரலாற்றுப் பிரச்சனைகள் குறித்த மாற்று வாசிப்புகளை முன் வைப்போம்.

1. களப்பிரர் காலம் இருண்ட காலமா?

தமிழகத்தின் மீது முதன் முதலில் படை எடுத்துப் பெருங்குழப்பத்தை ஏற்படுத்தித் தமிழகத்தை இரத்த வெள்ளத்தில் ஆழ்த்தியவர்கள் எனவும் கருநாடகத்திலிருந்து வந்த வேற்றினத்தவர் எனவும் களப்பிரரைக் குணா அடிக்கடி சாடுகிறார். (தமிழர் வரலாறு, பக்.45).

குணா தவிர, சைவ-வேளாளக் கருத்தியலுக்கு ஆட்பட்டுக் களப்பிரர் காலத்தை இருண்ட காலமாகச் சாடியவர்கள் எனச் சேக்கிழார் முதல் மு. அருணாசலம் வரை ஒரு நீண்ட பட்டியலை நம்மால் சுட்டிக்காட்ட முடியும். இப்போக்கிலிருந்து வேறுபட்டு நின்று களப்பிரர்கள் குறித்த ஒரு மாற்றுப் பார்வையை முன் வைத்தவர்கள் என நானறிந்தவரை இரண்டே இரண்டு வரலாற்றறிஞர்கள்தான் உள்ளனர். முதலாமவர் மயிலை சீனி.வேங்கட சாமி (களப்பிரர் ஆட்சியில் தமிழகம், 1976). மற்றவர் பர்ட்டன் ஸ்டெய்ன் (Peasant State and Society in the Medievel South India, 1980) கி.பி. 3 இலிருந்து 6 ஆம் நூற்றாண்டு வரை அதாவது கடைச்சங்க வீழ்ச்சியி லிருந்து பல்லவர் காலத் தொடக்கம் வரை களப்பிரர் காலம் என்பார்கள். களப்பிரர்கள் யார், என்ன மொழியினர், எங்கிருந்து வந்தனர் என்பது பற்றியெல்லாம் தெளிவான முடிவுகள் ஆய்வாளர்களிடையே கிடையாது. கருநாடகத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் என்பது ஒரு சாராரின் கருத்து. அவ்வளவு தான். களப்பிரர்களைத் தமிழர்கள் எனச் சொல்வாரும் உண்டு. (K.P.Aravanan, Jain Contribution to Tamil Grammer, 1974, p.61).

களப்பிரர் குறித்த முக்கியமான வரலாற்று ஆவணங்களில் வேள்விக் குடிச் செப்பேடு முக்கியமானது. வடமொழி மற்றும் தமிழில் ஆக்கப்பட்ட பதினெட்டு பக்கங்களுடைய இச்செப்பேடுகளில் சொல்லப்படும் செய்தி :

பராந்தகன் நெடுஞ்சடையன் என்னும் பாண்டிய மன்னன் ஒரு நாள் மதுரை நகரில் வீதி வலம் வருகையில் கொற்கைக் கிழான் நற்சிங்கன் என்னும் பார்ப்பனன் அவன் முன் வீழ்ந்து ஒரு முறையீட்டைச் சமர்ப்பிக்கின் றான். நெடுஞ்சடையனின் முன்னோனும் சங்கக் கால பாண்டியனுமாகிய பல்யாகசாலை முது குடுமிப் பெருவழுதியின் காலத்தில் நற்சிங்கனின்

முன்னோனாகிய நற்கொற்றன் என்னும் பார்ப்பனன் அரசனுக்காக ஒரு வேள்வி நடத்திக் கொடுத்தான் எனவும் அதற்குப் பரிசாக பாண்டிய மன்னன் பாகனூர்க் கூற்றத்தைச் சேர்ந்த வேள்விக்குடி என்னும் கிராமத்தை மான்யமாக அப்பார்ப்பனனின் பரம்பரைக்குத் தாரை வார்த்துக் கொடுத் தான் எனவும் அந்த மான்யத்தைப் பாண்டியனுக்குப் பின் வந்த களப்பிரர் என்னும் கலியரசர் பிடுங்கிக்கொண்டதாகவும் மீண்டும் அதைத் தனக்குத் திருப்பித் தர வேண்டும் எனவும் நற்சிங்கன் முறையிடுகிறான். நெடுஞ்சடை யனும் அவ்வாறே அப் பார்ப்பனனுக்கும் அவனைச் சேர்ந்தவர்களுக்கும் வேள்விக்குடியைத் திருப்பிக் கொடுக்கிறான்.

செப்பேடு சொல்லும் விவரம் இதுதான்.

சங்கக்கால இறுதி என்பது பார்ப்பனரின் பொற்காலமாக விளங்கியது என்பதும் பின்வந்த களப்பிரர் காலம் பார்ப்பனருக்கு இருண்ட காலமாக இருந்தது என்பதும் இதிலிருந்து தெளிவாகிறது.

செப்பேட்டில் நாம் கவனம் பதிக்க வேண்டிய ஒரு குறிப்பின் மீது தோழர் களை ஈர்க்க விரும்புகின்றேன்.

பாண்டிய வம்சப் பெருமையைச் சொல்ல வரும்போது அவர்களின் சாதனைகளாகச் சொல்லப்படுவன:

பரவரைப் பாழ்ப்படுத்தியது; குறுநாட்டவர் குலம் கெடுத்தது ; செந்நிலங் களைச் செறுவென்றது; துலாபாரம், இரண்யகர்ப்பம் முதலிய வைதீக வழிப்பட்ட யாகங்களையும் சடங்குகளையும் செய்தது ; அந்தணர்க்கு ஈந்தளித்தது. **மகீதலம் பொது நீக்கி** அரசாண்டது.

சுருக்கமாகச் சொல்வதானால் விளிம்பிலுள்ள இனக்குழுக்களை வென்று அவர்களது நிலங்களைக் கைப்பற்றியதும் அவற்றை அந்தணர் களுக்கு ஈந்தளித்ததும் பாண்டியரது பெருமைகளாம்.

குணா போற்றும் பாண்டிய–பல்லவ–சோழ ஒருங்கிணைப்பு மற்றும் தமிழ்க் காணியாட்சி முறையின் இன்னொரு பக்கம் இதுதான்.

‘மகீதலம் பொதுநீக்கி’ என்னும் சொற்றொடரைத் தோழர்கள் கவனமாக ஆராய வேண்டுகிறேன். மண்ணுலகைப் பொதுநீக்கி அரசாளுதல் எனில் யாருக்கும் காணியுரிமை இல்லாமல் ஒட்டுமொத்தமாகச் சமூக உடைமை யாக (பொது) இனக்குழு மக்களுக்குச் சொந்தமாக இருந்த நிலத்தை – செந் நிலங்களைக் – கைப்பற்றி அவற்றைப் பொது நீக்கி பார்ப்பன வேளாளக் குடும்பக் கொத்துகளுக்குக் காணியுரிமையாக்கிய கொடுமையைத்தான் கொற்கை கிழான் நற்சிங்கன்களும் குணாக்களும் பொற்காலம் எனப் போற்றி மகிழ்கின்றனர்.

மீண்டும் இனக்குழு மக்கள் கிளர்ந்தெழுந்து பார்ப்பன வேளாள ஆதிக்கச் சக்திகளிடமிருந்து அந்நிலங்களைக் கைப்பற்றிப் பொதுவாக்கிய வீரவரலாற்றை இவர்கள் இருண்ட காலம் என்கின்றனர்.

பார்ப்பனருக்குப் பொற்காலம் என்றால் அது தமிழகத்தின் பொற் காலமாம். அவர்களுக்கு இருண்டகாலம் என்றால் அது தமிழகத்தின் இருண்ட காலமாம்.

ஆனால் பார்ப்பன-வேளாளரின் பொற்காலம் என்பது இதர அடித்தட்டு மக்களின் இருண்ட காலமாக இருந்தது என்பதைத்தானே வேள்விக்குடிச செப்பேடுகள் சொல்கின்றன. எல்லோருக்கும் பொதுவான பொற்காலம், இருண்டகாலம் என்றெல்லாம் உண்டா?

களப்பிரர் யார் என்பது குறித்து இரு வரலாற்றாசிரியர்களின் கருத்துக் களை இங்கே சுட்டிக்காட்ட விரும்புகின்றேன். முதலாமவர் **பர்ட்டன் ஸ்டெய்ன்**(Burton Stain). தமிழ் மூவேந்தர்களின் விவசாய மயமாக்கும் (அதாவது குணா போற்றும் காணியாட்சி விரிவாக்கம்) முயற்சி என்பது தொடர்ந்து இனக்குழு மக்கள் மற்றும் பண்பாட்டு மையங்களிலிருந்த நாகரிகமயமான ஆதிக்கச் சக்திகளின் மையப்படுத்தும் முயற்சி என்பது விளிம்புகளிலிருந்த அநாகரி கர்களின் நலன்களுக்கு எதிராக இருந்தது. உலகெங்கும் இதுவே வரலாறு.

மையங்களை நோக்கி விளிம்புகளை ஈர்த்து மையங்களின் சுரண்ட லுக்கு விளிம்புகளை ஆட்படுத்துவது. இதுவே நாகரிகர்களுக்கும் அநாகரி கர்களுக்குமான போட்டியாக உலகெங்கும் இருந்து வந்திருக்கிறது. **நாகரிகமயமாக்கல், விவசாய மயமாக்கல், பண்பாட்டு உருவாக்கம்** என்பனவற்றின் உண்மையான பொருள் இதுதான்.

பொருளியல் ரீதியாக மட்டுமின்றி விளிம்புகளின் மொழி, பண்பாடு, வழிபாட்டு முறைகள், கடவுள்கள் எல்லாமே இவ்வாறு மையப்படுத்துதலின் கீழ் அழித்தொழிக்கப் பட்டன. தமிழக வரலாற்றில் பார்ப்பன-வேளாள ஆதிக்க மையங்களே தமிழ் நாகரிகத்தின்-தமிழ் பண்பாட்டின் தொட்டில் களாக விளங்கின.

இனக்குழு மட்டும் மேல்நில மக்கள் விளிம்புநிலையினராக இருந்தனர். இந்த அநாகரிகர்களே இன்றைய தமிழகத்தின் தாழ்த்தப்பட்ட, மிகப்பிற் படுத்தப்பட்ட, பிற்படுத்தப்பட்ட சாதியினர்.

மீண்டும் பர்ட்டன் ஸ்டெய்யினுக்கு வருவோம். இனக்குழு மற்றும் மேல்நில மக்களின் நீண்ட கால ஆயுதந் தாங்கிய எதிர்ப்பின் உச்சகட்டமே களப்பிரர் காலம் என்கிறார் ஸ்டெய்ன் (Peasant State pg.77).

களப்பிரர் காலம் ஏன் முடிவுக்கு வந்தது? இரண்டு காரணங்களைச் சொல்கிறார் ஸ்டெய்ன்.

ஒன்று : பார்ப்பன நிறுவனங்களையும் இந்துத்துவத்தையும் அவர்கள் ஆதரிக்க மறுத்தது. மற்றது: குறு மையங்களிலுள்ள தலைவர்களை (Local leaders) ஏற்க மறுத்தது.

இந்தத் தலைவர்கள் என்போர் பெரும்பாலும் ஆதிக்க விவசாயக் குழுக் களைச் சேர்ந்தவர்களே என முத்தாய்ப்பு வைக்கிறார் ஸ்டெய்ன் (Pg.77).

வேறு வார்த்தைகளில் சொல்வதானால் தல அளவிலான பார்ப்பன – வேளாளத் தலைமைகளை அங்கீகரிக்க மறுத்தது களப்பிரர்களின் வீழ்ச்சிக்கு ஒரு காரணமாக இருந்தது.

இனி களப்பிரர் பற்றி மு. அருணாசலம் சொல்வது:

‘களப்பிரர்கள் எந்த அரசப் பாரம்பரியத்திலும் வந்தவர்களல்ல. தொன்மைக் காலத்தில் அரசப் பாரம்பரியத்திற்கே ஆளுமை இருந்தது. இந்த ஆளுமை என்பது எல்லாவிதமான மத மற்றும் இலக்கிய நிறுவனங் களிலும் தனது முத்திரையைப் பதித்து வந்தது. எனவே அரச பாரம்பரியம் அற்ற களப்பிரர்கள் தம் பழம்பெருமைக்குச் சொல்லத்தக்க பங்களிப்பு எதை யும் சொல்ல இயலாதவர்களாக இருந்தனர். மொழியையும் பண்பாட்டையும் அவர்களது ஆட்சி அழித்தது ஒன்றைத் தவிர வேறு எதையும் செய்ய வில்லை. ஏழாம் நூற்றாண்டில் திருஞானசம்பந்தர் மேற்கொண்ட புனிதப் போர் மீண்டும் சைவத்தை அதன் பீடத்தில் ஏற்றியது’.(M. Arunachalam, Kalaprahs in teh Pandya country... 1979, p.36).

விளிம்பு நிலை மக்கள் என்பதைத்தான் அருணாசலம் ‘அரசப் பாரம்பரி யம் அற்றவர்கள்’ என்கிறார். ‘மையங்கள்’ மட்டுமே தமிழ்ப் பண்பாட்டிற்குப் பங்களிக்க முடியும் என்கிறார். அருணாசலம் பிள்ளையவர்களும் குணா வும் களப்பிரர்களைப் பண்பாட்டை அழித்தவர்கள் எனக் குற்றம் சாட்டுவதில் மட்டுமின்றி சம்பந்தரின் சைவ பக்திப் பாரம்பரியத்தைப் புகழ்வதிலும் ஒன்று படுவது கவனிக்கத்தக்கது. கிடக்கட்டும். களப்பிரர்கள் தமிழ்ப் பண்பாட்டை யும் மொழியையும் இலக்கியத்தையும் அழித்தவர்கள் என்கிற குற்றச்சாட்டி லாவது ஏதாவது பொருளிருக்கிறதா?

‘இல்லை’ என்கிறார் மயிலை சீனி வேங்கடசாமி.

தமிழ் எழுத்து ‘பிராமி’யிலிருந்து ‘வட்டெழுத்தாக’ மாறியது களப்பிரர் காலத்தில்தான். நால்வகைப் பாக்களோடு (ஆசிரியம்/ வெண்பா/ கலி/ வஞ்சி) முடங்காமல் தாழிசை, துறை விருத்தம் எனப் புதிய ‘பா’ வகைகள் கிளைத்தது களப்பிரர் காலத்தில்தான். அவிநயம், காக்கைபாடினியம்,

நத்தத்தம், பல்காப்பியம், பல்காயம் முதலிய இலக்கண நூற்கள், நரி விருத்தம், எலி விருத்தம், கிளி விருத்தம் முதலான இலக்கிய நூற்கள், சீவக சிந்தாமணி, பெருங்கதை முதலான காப்பியங்கள், விளக்கத்தார் கூத்து என்கிற கூத்து நூல், கார் நாற்பது, களவழி நாற்பது, இனியவை நாற்பது, திரிகடுகம், ஏலாதி முதலாய கீழ்க்கணக்கு நூல்கள், சிவபெருமான் திரு வந்தாதி, இறையனார் களவியல் முதலியவை எல்லாம் இயற்றப்பட்டது களப்பிரர் காலத்தில்தானே.

வச்சிரநந்தியின் 'திரமிள சங்கம்' மதுரையில் நிறுவப்பட்டதும் களப்பிரர் காலத்தில்தானே என்றெல்லாம் வினவுவார் சீனி வேங்கடசாமி.

அப்படியானால் 'தமிழ்ப்பண்பாட்டை அழித்த இருண்ட காலம்' எனக் களப்பிரர் காலத்தை அழைப்பானேன்?

வேறொன்றுமில்லை. சைவத்தைப் பீடத்திலிருந்து இறக்கியதற்காகவும், பார்ப்பன- வேளாள மேன்மையைக் கேள்விக்குள்ளாக்கியதற்காகவும்தான்.

சைன-பவுத்த வைதீக எதிர்ப்பு மதங்களின் மீதான காழ்ப்பும், சைவ - வைணவ வைதீக மதங்களின் மீதான வியப்பும் நியாயமா?

சைனமும் பவுத்தமும் 'ஆரிய மதங்கள்' எனவும், அவை வன்முறை யாக பவுத்த, சைன மதங்களை 'ஓட, ஓட விரட்டி அடித்தது' சரி எனவும் குணா பாராட்டி மகிழ்கிறார்.

சிந்துவெளி நாகரிகம், வேத கால நாகரிகம், இந்தியத் துணைக் கண்டம் ஆரியமயமானது ஆகியவை குறித்துச் சில கருத்துகளை நாம் தெளிவு படுத்திக் கொள்ள வேண்டும்.

சிந்துவெளி நாகரிகம் குறித்து வரலாற்று அறிஞர்களிடையே கருத் தொருமிப்பு கிடையாது. அய்யத்துக்கிடமின்றி எந்தக் கருத்தும் இன்றுவரை நிறுவப்படவில்லை.

திராவிட நாகரிகமாக இருக்கலாம் என்பது ஒரு கருத்து.

சிந்துவெளி முத்திரைகளை இதுவரை யாரும் முழுமையாகப் படித்துவிட வில்லை. இதுவரை செய்யப்பட்ட முயற்சிகள் அனைத்துமே தோல்வியில் தான் முடிந்துள்ளன. இடமிருந்து வலமாக எழுதப்பட்டுள்ளது என்பதையும், எந்தச் சித்திர எழுத்திற்குப் பிறகு எது வரும் என்பதையும் மட்டுமே இதுவரை கண்டுபிடிக்க முடிந்துள்ளது என்கிறார் கமில் சுவலபில். (சிந்துவெளி - அண்மைக்கால முயற்சிகள், ஆய்வு வட்டக் கட்டுரைகள், 1995, பக்.200).

சிந்துவெளியில் வணங்கப்பட்ட கடவுளை லிங்கம் அல்லது பசுபதி எனச் சொல்வதையும் இப்போது வரலாற்று ஆசிரியர்கள் மறுக்கின்றனர்.

‘உருண்டையாய்க் கிடைத்த பொருட்களை எல்லாம் லிங்கம் எனச் சொல்வதே இதுவரை நடந்துள்ளது’ என்கிறார் சுப்பராயலு. (நிறப்பிரிகை -4, பக்.11).

சிந்துவெளி நாகரிகத்தைப் ‘பின் வேதகால நாகரிகம்’ எனச் சொல்கிற பேர்வழிகளும் உண்டு(Romila Thapar, Ancient Indian Social History, pak.21,27). இதை ‘முற்றிலும் அபத்தமான கருத்து’ என நாம் ஒதுக்கலாம். ஏனெனில் வேத நாகரிகத்திற்கும் சிந்துவெளிக்கும் இடையே இரும்பைப் பயன்படுத்துதல், விவசாயம், இறந்தவர்களைப் புதைத்தல் முதலான கூறுகளில் நேர் எதிர் எதிரான வேறுபாடுகள் இருந்தன.

‘சிந்துவெளிச் சமூகம் என்பது ஏற்றத் தாழ்வுகள் நிறைந்த, ஒரு வகையான நகர நாகரிகத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட சமூகம். விரிவான அரசுருவாக்கம் நடைபெறாத அச்சமூகத்தில் மதத்தின் பங்கு முக்கியமாக இருந்திருக்கிறது. பின்னாளைய சாதி அமைப்பின் தொன்ம மாதிரியை இங்கே காண முடிகிறது’ என்கிறார் ரொமிலா (முன் குறிப்பிட்ட நூல், பக்.220).

ஆரியப் படையெடுப்பு குறித்தும் முழுமையான ஆதாரங்கள் கிடைக்கவில்லை. ஆரிய மொழி பேசும் குழுக்கள் கொஞ்சம் கொஞ்சமாக இங்கு வந்து குடியேறியிருக்கலாம். (ரொமிலா, மு.கு.நூல், பக்.214). உள் நாட்டிலுள்ள குழுக்களுடன் முரண்பாடுகளும் இருந்தன; ஒன்றிணையும் போக்குகளும் இருந்தன. விரைவில் இரண்டு பண்பாடுகளும் பின்னிப் பிணைந்து உள்நாட்டு பண்பாடு, ஆரியப் பண்பாடு என்றெல்லாம் பிரிக்க முடியாத இந்தோ-ஆரியப்பண்பாடு உருவாகிக் கொஞ்சம் கொஞ்சமாக அது கிழக்கு நோக்கிக் கங்கைச் சமவெளியில் பரவியது. இதனை இந்தோ-ஆரிய விரவல் அல்லது இந்தோ-ஆரிய மயமாக்கல் என்பதே பொருத்தம்.

சில்வியன் லெவி, ஜீன் ரைசலுஸ்கி, ஜில்ஸ் பிளாக், எஸ்.கே.சட்டர்ஜி, டி.பர்ரோ, எம்.பி. எமனோ, ரொமிலா தபார் முதலியோர் இப்படிக் கருதுகின்றனர்.

வேத நாகரீகம் முழுவதையும் ஒன்றாக வைத்துப் பார்ப்பதில் பொருளில்லை. ரிக் வேத நாகரீகத்திற்கும் பின் வேத நாகரீகத்திற்கும் தொடர்ச்சி ஏதுமில்லை. அதுபோல ஆரிய மொழி பேசியோர் அனைவரையும் ஒன்றாகக் கருத வேண்டியதுமில்லை. ‘விராத்தியர்’ என்னும் ஆரிய மொழிக் குழுவினர் கடைசிவரை வேதச் சடங்குகளை ஏற்றுக் கொள்ளாமல் தப்பித்தோடியவர்களாக (Renegade Aryans) இருந்திருக்கின்றனர் (A.L. Basham, The Wonder That was India, 41).

இந்தோ ஆரிய மயமாக்கலின் போது உள்நாட்டுப் பண்பாடுகள்

கொஞ்சம் கொஞ்சமாக உள்வாங்கப்பட்டு வேத நாகரிகத்திற்குள் கரைக்கப் பட்டன. உள்வாங்கப்பட்ட உள்நாட்டுக் குழுக்களுக்கு- வருணசாதி அமைப் பில் குறிப்பிட்ட இடங்கள் வழங்கப்பட்டன. மேல்நிலையில் இருந்தோருக்கு மேல் வருணத் தகுதிகளும் கூட அளிக்கப்பட்டன.

இந்தோ ஆரிய மயமாதலின் பிரதானக் கூறுகளாக,

வேதங்களைப் பிரமாணமாக ஏற்றுக்கொள்ளுதல், வேதச் சடங்குகளை ஏற்றுக் கொள்ளுதல், வருண-சாதி அமைப்பை ஏற்றுக் கொள்ளுதல், இந்தோ - ஆரிய மொழியை ஏற்றுக்கொள்ளுதல், விவசாயமயமாதல் ஆகியவற்றைக் குறிப்பிடலாம்.

எல்லா உள்நாட்டு இனக்குழுக்களும் இவற்றை முழுமையாக ஏற்றுக் கொண்டன எனச் சொல்ல முடியாது. முற்றிலும் ஒதுங்கிச் 'சண்டாள நிலை'யை அடைந்தவரும் உண்டு.

நாகர்களைப் போல் தொடர்ந்து ஆரியமயமாதலை எதிர்த்தவர்களும் உண்டு. சிசுநாதரின் மகதப் பேரரசு அவற்றில் ஒன்று என்கிறார் **அறிஞர் அம்பேத்கர்** (பார்ப்பனியத்தின் வெற்றி, பக்.67). **பாஷமும்** இதனை ஏற்றுக் கொள்கிறார் (முன்குறிப்பிட்ட நூல், பக்.199).

இப்படி இந்தோ-ஆரியமயமாக்கலுக்குத் தொடர்ந்து எதிர்ப்புகளு மிருந்தன. ஆரியக் குழுக்களில் சிலவும் எதிர்த்தன. உள்நாட்டுக் குழுக் களில் சிலவும் எதிர்த்தன. இத்தகைய எதிர்ப்புக் குழுக்களில் தோன்றியவர் களே **புத்தரும் மகாவீரரும்**. புத்தர் தோன்றிய 'சாக்யர்' என்னும் குழுவினர் இமயத்தின் அடிவாரத்திலிருந்த ஒரு சுயேச்சையான இனக்குழுவினர்.

சுருக்கமாகச் சொல்வதானால் வைதீக மயமாதல், வைதீக எதிர்ப்பு என்கிற முரண் இவ்வாறு மூவாயிரமாண்டுக்காலமாக இந்தியத் துணைக் கண்டத்தில் இயங்கி வருகிறது. வைதீகமயமாதலின் முக்கிய அடையாளம் வருணத் தருமத்தையும் இந்துத்துவத்தையும் ஏற்றுக்கொள்ளுதல்.

வரலாறு பூராவிலும் வந்த இந்துத்துவச் சக்திகள் (புஷ்ய மித்திர சுங்கன், மனு, ஆதிசங்கரன், இராசராசசோழன், காஞ்சி ஆச்சாரி, அத்வானி...) வைதீக மயமாதலை ஆதரித்தன. வருண சாதி முறை, பலி, வேள்வி, இந்துத்துவம் ஆகியவற்றை எதிர்த்தல் என்பது வைதீக எதிர்ப்புப் போக்கின் அடையாளம் (மகாவீரர், புத்தர், சித்தர்கள், அம்பேத்கர், பெரியார்...) வெளிநாட்டிலிருந்து இங்கு வந்திறங்கிய மதங்களில் கிறிஸ்துவம் வைதீகத் துடன் சமரசமானது. இசுலாமியமோ வைதீகத்தைக் கடுமையாக எதிர்க் கின்றனர்.

பாஷம் கூறுகிறார் : புத்தரும் மகாவீரரும் முழுமையான கடவுள்

மறுப்பாளர்களாகவும் பொருள் முதல்வாதிகளாகவும் இல்லையாயினும் கடவுளைப் புறக்கணித்தனர். இவர்களின் காலத்திற்குப் பின்பே இந்தியச் சிந்தனை மரபில் பொருள் முதல் கருத்துக்களின் வீச்சைப் பார்க்க முடிகிறது.

ஒரு மதமாகப் பவுத்தம் உருவானபோது, அது அக்காலத்திய வெகு மக்களின் நம்பிக்கைகளை ஏற்றுக்கொண்டது. இம் மதங்களின் எளிய வழி பாட்டு முறைகள் பார்ப்பனீயத்தில் பலிகளையும் வேள்விகளையும் புறக் கணித்து இனக்குழுக்களின் எளிய சடங்குகளை ஏற்றுக்கொண்டன.

அறிஞர் **அம்பேத்கர்** பவுத்தம் குறித்து விரிவான ஆய்வுகளைச் செய் துள்ளதையும் வைதீக எதிர்ப்பின் அடையாளமாகப் பவுத்தத்தில் இணைத்த தையும் நாம் அறிவோம். பெரியாரும் பவுத்தர் பற்றி உயர் கருத்துக் களையே முன்வைத்துள்ளார்.

தனிச் சொத்துடைமைக்கு எதிரான புத்தரின் சங்கக் கோட்பாட்டைக் **கோசாம்பி, ரொமிலா** முதலாய வரலாற்றறிஞர்கள் விதந்தோதுகின்றனர்.

பெண்டிரை முதன்மைப்படுத்துதல், ஏழைகளின் பசிப்பிணி அகற்றுதல், வெகுமக்களுக்குக் கல்வியும் மருத்துவமும் அளித்தல் என்பன பவுத்த சமண மதங்களின் பிரதானக் கடமைகளாக இருந்து வந்தது குறிப்பிடத் தக்கது. பெண்டிரை முதன்மைப்படுத்தி எழுதப்பட்ட இலக்கியங்களை (மணி மேகலை, குண்டலகேசி...) இங்குதான் நாம் காணமுடிகிறது.

கல்வி என்றால் வேதங்களைப் பார்ப்பனர்களுக்குப் பயிற்றுவித்தல் என்பதே வைதீக நடைமுறை. வெகுமக்களுக்குக் கல்வி அளிப்பதை வைதீகம் தொடர்ந்து எதிர்த்து வந்திருக்கிறது. இராசாசியின் ஆட்சிக் காலத் தில் பல ஆயிரம் பள்ளிகள் மூடப்பட்டது நினைவிருக்கலாம்.

மாறாகப் பவுத்தமும் சைனமும் தொடர்ந்து கல்விப் பணியைச் செய்து வந்தன. ‘பள்ளி’ என்கிற சொல்லே அம்மரபில் வந்ததுதான்.

மனம் கொள்ள வேண்டிய வேறுசில உண்மைகள்

மகாவீரரின் காலம் கி.மு.618-546. புத்தர் கி.மு.567-487. அதாவது கி.மு.6 ஆம் நூற்றாண்டுக்குப் பின்பே பவுத்தமும் சமணமும் தோன்றின. அசோகனின் காலத்திற்குப் பின்பே (கி.மு. 3 ஆம் நூற்றாண்டு) பவுத்தமும் தமிழ்நாட்டில் தாக்கத்தை ஏற்படுத்தியது. வணிகக் குழுக்களின் வழியாகச் சமணம் சற்று முன்பு இங்கு வந்திருக்கலாம்.

பவுத்தமும் சமணமும் பின்னாளில் அடைந்த பரிணாமம் குறிப்பிடத்தக்கது. வேள்விச் சடங்குகளையும் வேதங்களையும் அவைதொடர்ந்து மறுத்து வந்தாலும் வருண ஏற்றத்தாழ்வுகளை ஏற்றுக்கொண்டன. வருணத்தை ஏற்றுக்கொண்ட சமணமே தென்னாட்டிற்கு வந்தது.

பவுத்தமும் சமணமும் தமிழை அழித்தன எனச் சொல்லுவது அப்பட்டமான பொய். சிலப்பதிகாரம், மணிமேகலை உள்ளிட்ட அய்ம்பெருங் காப்பியங்கள், சிறுகாப்பியங்கள், நன்னூல், வீரசோழியம் முதலாய இலக்கண நூற்கள் என பவுத்த சமண மரபில் தோன்றிய தமிழ் இலக்கண இலக்கிய நூற்களின் நீண்ட பட்டியலொன்றைச் சொல்ல முடியும். **வள்ளுவரும் தொல்காப்பியரும்** சமண மரபை ஏற்றுக் கொண்டவர்கள் என்பர். 'சங்கம்' என்கிற சொல்லும் கருத்தாக்கமும் பவுத்த மரபில் தோன்றியவை.

வைதீக மரபால் பெரும்பயன் பெற்றவர்கள் பார்ப்பனர்கள். வேள்விக் குடிச் செப்பேட்டின் கதையை முன்பே பார்த்தோம்.

சங்க காலத்திலேயே தமிழ்ச்சமூகம் வைதீக மயமாகத் தொடங்கியது. பல்யாகசாலை குடுமிப்பெரு வழுதிகளும் வேள்விக்குடிச்செப்பேடுகளும் திருமுருகாற்றுப்படையும் இதற்குச் சான்று. இந்த வைதீகமயமாதலுக்கு வேள்விகளை எதிர்த்த பவுத்த - சமண மதங்களே காரணம் என்று சொல்வது அபத்தம் மட்டுமல்ல, அயோக்கியத்தனமும் கூட.

வைதீகமயமாதலின் உச்சகட்டமாய்ப் பல்லவ-சோழ-பாண்டிய ஒருங்கிணைப்பைக் கூறலாம். வெகுமக்கள் அளவில் வைதீக மயமாதலைச் செய்ததலில் பக்தி இயக்கத்திற்குப் பெரும்பங்கு உண்டு. இதன்மூலம் பயன் பெற்றவர் பார்ப்பனரும் வேளாளருமே. இதன் தத்துவ வெளிப்பாடாகச் சைவசித்தாந்தமும், நிறுவன வெளிப்பாடாக மடங்களும் அமைந்தன.

வைதீகமயமாதலை ஏற்றுக்கொண்ட வகையில் சைவமும், சைவ சித்தாந்தமும் வேளாளரும் பார்ப்பனீயத்துடன் அய்க்கியமாயினர். பார்ப்பனருக்கும் வேளாளருக்கும் இருந்த முரணைக் காட்டிலும் அய்க்கியமே பிரதானமாக இருந்தது.

வைணவத்தை முற்போக்கான மதம் எனச் சொல்வதில் பொருளில்லை. தமிழ்ச் சைவமும், தமிழ் வைணவமும் வேதங்களையும் வருணத்தையும் ஏற்றுக்கொண்ட வகையில் ஆரிய – வைதீக மதங்களிலிருந்து எள்ளளவும் வேறுபடாமல் இருந்தன.

‘வெளிநாட்டினரையும் பழங்குடி மக்களையும் ஆரிய மயமாக்குவதில் வைணவம் முக்கியப் பங்காற்றியது’ என சுவிரா ஜெயஸ்வால் (வைணவத் தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும், பக்.199) கூறியுள்ளதும், ‘வியாசர் தொகுத் ததாகக் கூறப்படும் நான்கு வேதங்களையும் வைணவர்கள் பிரமாணமாகக் கொள்வர். வேதங்கள் பாராட்டும் பரம்பொருள் ‘திருமாலே’ என்பது அவர்கள் நம்பிக்கை. ஆழ்வார் பாடல்களில் இந்நம்பிக்கையின் எதிரொலி யினைக் காணலாம்’ எனப் ப.அருணாசலம் (வைணவ சமயம், பக். 28) கூறியுள்ளதும் இங்கே கவனிக்கத்தக்கன.

ஆழ்வார்களைத் தாழ்த்தப்பட்ட, பிற்படுத்தப்பட்ட சாதிகளிலிருந்து வந்தவர்களாகக் குணா சொல்வதும் அப்பட்டமான திரிபுதான்.

ஆழ்வார்கள் பன்னிருவர். அவர்களில் மூவர் (பெரியாழ்வார், தொண்டர டிப் பொடி, மதுரகவி) பார்ப்பனர். மூவர் திருமாலின் அம்சங்களால் அவதரித் தவர்கள்(பொய்கை, பூதம், பேய்). ஆண்டாளின் வளர்ப்புத்தந்தை பெரி யாழ்வார். நம்மாழ்வார் வேளாளர். திருமழிசை பார்க்கவ வகுப்பைச் சேர்ந் தவர். திருமங்கை மன்னனும் திருப்பாணாழ்வாரும் மட்டுமே மிகவும் பிற்படுத்தப்பட்ட மற்றும் தாழ்த்தப்பட்ட சாதிகளிலிருந்து வந்தவர்கள். பெரும்பாலான ஆழ்வார்கள் உயர் சாதியினர் என்பதே உண்மை.

தோழர்கள் யோசித்துப் பார்க்க வேண்டும். குணாவின் வைதீகச சார்பை அடையாளம் காண வேண்டும்.

பல்லவ - சோழர் காலம் தமிழரின் பொற்காலமா? எல்லாச் சீரழிவு களுக்கும் தெலுங்குச் சோழர்களும் நாயக்கர்களுமா காரணம்?

பல்லவ – சோழ ஒருங்கிணைப்பு என்பது தமிழுக்கோ தமிழருக்கோ பொற்காலமாக இருந்ததில்லை.

பார்ப்பனருக்கும்– வேளாளருக்குமே அது பொற்காலமாக இருந்து வந்திருக்கிறது. காணியாட்சி முறையின் மூலம் பயன் பெற்றவர்கள் அவர் களே. நாடு – பெரிய நாடு போன்ற அமைப்புகளின் மூலம் இவர்களே ஆதிக்கம் செலுத்தினர். போகப் போக வேளாளரின் ஆதிக்கம் சற்றுக் கூடி யது. தாழ்த்தப்பட்டவர்களும் இதர விளிம்பு நிலைச் சக்திகளும் இவர்களால் ஒடுக்கப்பட்டனர் என்பதே உண்மை. வலங்கை, இடங்கைச் சாதியினர் ஒன்றிணைந்து இவர்களுக்கு எதிராகக் கிளர்ந்தெழுந்ததற்குத் தமிழக வரலாற்றில் ஏராளமான ஆதாரங்கள் உண்டு.

கைவினைப் பறையர் உள்ளிட்ட வலங்கை - இடங்கைச் சாதிகள் ஒன்றிணைந்து இன்றைய தஞ்சை, திருச்சி, தென்னார்க்காடு மாவட்டங் களின் பகுதிகளில் கி.பி.1404 தொடங்கி 1464 வரை மிகப் பெரிய வரிகொடா இயக்கம் ஒன்றை நடத்தியுள்ளனர். வரிக் கொடுமைக்கு எதிரான பெருங் கலகமாக இது இளவனசூர் (1404), ஆடுதுறை (1429), திருவெண்ணை நல்லூர் (1446), திருவரங்கம் (1464), வழுதிலம்பட்டு போன்ற இடங்களில் வெடித்தது. (N. Karashima & Y.Subbarayalu, Socio cultural Change in a Village in Trichy District, 1983). ராணுவத்தார், ஜீவிதக்காரர், காணியாளர், இராஜகரத்தார் ஆகியோருக்கு எதிராக இக்கலவரங்கள் வெடித்தன என்ப தைக் கல்வெட்டுகள் வெளிப்படுத்துகின்றன.

அதாவது, அரசதிகாரிகளையும் பார்ப்பன-வேளாளக் காணியாளர் களையும் எதிர்த்து வலங்கை-இடங்கை ஒடுக்கப்பட்ட சாதியினர் ஒன்றி ணைந்த மாபெரும் இயக்கமாக இது இருந்தது.

குணா போற்றும் காணியாட்சியின் இலட்சணத்தைப் புரிந்துகொள்ள இது ஒரு சிறந்த எடுத்துக்காட்டு. இந்தக் கலவரம் ஒவ்வொன்றிலும் இறுதி வெற்றி பெற்றது ஒடுக்கப்பட்ட சாதியினரே என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

ஒடுக்கப்பட்ட தமிழர்களின் ஒன்றிணைவிற்கு வரலாறு காட்டும் சிறந்த எடுத்துக்காட்டு இது. இத்தகைய சிறப்புமிக்க நிகழ்வைத் தமிழர் ஒற்றுமைக் குலைவின் அடையாளமாகக் குணா சொல்வதை என்னென்பது?

குணா போற்றும் காணியாட்சி மற்றும் நாடு போன்ற அமைப்புகள் பொரு ளியல் சுரண்டல் கருவிகளாக இருந்தது தவிர சாதீய ஒதுக்கல்களையும், சாதிக் கடமைகளையும் மேற்பார்வையிடும் நிறுவனங்களாகவும் இருந்தன என்பது சிந்திக்கத்தக்கது.

நான் பிறந்த ஒரத்தநாடு வட்டத்தில் இன்றும் நடைமுறையிலுள்ள நாடு அமைப்பின் எச்ச சொச்சங்களில் உள்ளூர் மேலாதிக்கச் சக்திகளே ஆதிக் கம் வகிக்கின்றனர். சொல்லப்போனால் அது ஒரு சாதீய அடையாளமாகவே இன்று இங்குக் கடைப்பிடிக்கப்படுகிறது. கள ஆய்வு செய்தீர்களானால் இதனை விளங்கிக் கொள்ளலாம்.

குலோத்துங்கனுக்கு முந்திய பல்லவ - சோழ மன்னர்கள் தமிழை வளர்ப்பதில் ஊக்கம் காட்டினர் என்பதும் அபத்தமே.

எல்லோரும் போற்றும் இராசராசனை எடுத்துக் கொள்வோமே. இவனது காலத்தில் வடநாட்டிலிருந்து பார்ப்பனர்கள் பெரிய அளவில் கொண்டு வரப்பட்டுக் காவிரி கரையில் குடியேற்றப்பட்ட செய்தியை நாம் அறிவோம் (பார்க்க : Burton Stain). இவனது அரச குரு **சதுரானன் பண்டிதர்** என்கிற கோளகி (பீகார்)ப் பார்ப்பனர்.

இவன் மகன் ராசேந்திரனின் காலத்தில் எண்ணாயிரம் என்னுமிடத்தில் நிலைபெற்றிருந்த வடமொழிக் கல்லூரியில் மேற்கொள்ளப்பட்ட பாடத் திட்டம்: ரிக், யஜுர் வேதங்கள், சாந்தோக்ய சாமம், தலவாகர சாமம், வாஜசனியம், அதர்வம், பௌதாயனீயம், க்ருஹ்யம், கல்பம், ரூபாவதாரம், வியாகரணம், பிரபாகரம், வேதாந்தம்.

'சோழர் காலத்தில் இக்கல்வியே பயிற்றுவிக்கப்பட்டது' என்கிறார் ஓர் ஆய்வாளர். (வெ.கிருஷ்ணமூர்த்தி, தமிழ் வேதம் – ஓர் ஆய்வு).

இராசராசன் காலத்தில் கோவிலுக்குள் சென்று தேவாரப் பதிகம் பாடுவ தற்குத் தமிழர்களுக்கு அனுமதியில்லை என்றும் அப்படி யாரையாவது அனுமதித்தால் அவர்களுக்குத் தீட்சை செய்வித்துப் புதிய தீட்சாநாமம் கொடுத்த பின்னரே அனுமதிக்கப்பட்டனர் என்கிறார் அ.ச. ஞானசம்பந்தன்.

திருஞானசம்பந்தர் என்கிற அகோரசிவன், திருநாவுக்கரசர் என்கிற வாமதேவசிவன் என்பன போன்ற கல்வெட்டுரைகள் இதனை நிறுவுகின்றன எனச் சொல்லும் ஞான சம்பந்தன், 'இராசராசனைப் பொறுத்தமட்டில் நாம் எதிர்ப்பார்க்கிற அளவிற்குத் தமிழ்மொழிப் பற்றும் சைவ சமயப் பற்றும் கொண்டிருந்தானா என்பது என்னைப் பொறுத்தமட்டில் அய்யப்படுகின்ற ஒன்றாகும்' என முடிக்கிறார். (முன்னுரை, திருத்தொண்டர் புராணம்).

எனவே வடமொழி வளர்ச்சிக்கும் ஆரியப் பரவலுக்கும் பல்லவ–சோழத் தமிழ் (?) மன்னர்கள் வித்திடவில்லை எனவும், தமிழை வளர்த்தார்கள் எனவும் சொல்வது எத்தனை பெரிய பொய்!

தெலுங்கர்களே சாதிப் பிரிவினைகளுக்குக் காரணம் என்கிற அப்பட்ட மான பொய்க்குச் 'சான்றாக' மேலும் பல பொய்களை அள்ளித் தெளிக் கிறார் குணா.

'மனுதர்மம்' சாளுக்கியர் அவையில் நிறைவேற்றப்பட்ட நூலாம் (திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம், பக்.5). அதாவது கி.பி. 5 ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்ததாம். குலோத்துங்கன்தான் மனுமுறையைத் தமிழுக்குக் கொண்டு வந்தவனாம் (திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம், பக்.6).

இது பற்றி வரலாற்றறிஞர்கள் என்ன சொல்லுகிறார்கள்?

'சுங்க வமிச ஆட்சியில் கிறித்துவுக்கு முந்திய இறுதி ஆண்டுகளில் எழுதப்பட்டது மனுநூல்' என்கிறார் **பாஷம்** (முன் குறிப்பிட்ட நூல் (A.L. Basham,The Wonder that was India), பக்.60).

அம்பேத்கர் என்ன சொல்கிறார்?

'பண்டைய வழக்கப்படி மனு விதிகள் 'பிருகு' என்னும் குடும்பப்

பெயரால் குறிக்கப்பட்டிருக்கிறது. 'பிருகுவால் தொகுக்கப்பட்ட மனுதர்ம விதிகள்' என்பதே இதன் உண்மையான தலைப்பு. ஒவ்வொரு விதிகளின் கடைசியிலும் பிருகுவின் குடும்பப் பெயர் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறது - ஆசிரியரின் சொந்தப் பெயர் நூலில் இல்லை'.

' எனினும் கி.மு. 4 இல் எழுதப்பட்ட நாரத சுருதியில் மனு நூலாசிரியர் (அதாவது தொகுத்தவர்) பெயர் '**சுமதி பார்க்கவா**' எனக் குறிப்பிடப் பட்டுள்ளது. கேள்விக்கு இடமற்ற முக்கிய வரலாற்று அறிஞர்களின் கூற்றுப்படி சுமதி பார்க்கவா இவ் விதிகளைத் தொகுத்தார் என்பதும் அவர் கி.மு. 170-150 க்கும் இடைப் பட்ட ஆண்டுகளில் இதை 'மனுசுருதி' என்ற பெயரில் வெளி உலகத்திற்கு அறிமுகப்படுத்தினார் என்பதும் ஆகும்.... பார்ப்பனப் புரட்சியை நடத்திய புஷ்யமித்ர சுங்கனின் ஆட்சியில்தான் 'மனுசுருதி' புதிய சட்ட விதியாக அறிவிக்கப்பட்டது'

என்பது அம்பேத்கரின் ஆய்வுரை. ('பார்ப்பனியத்தின் வெற்றி', பக், 12,13). குணா இதற்கு என்ன பதில் சொல்லப் போகிறார்?

சங்க இலக்கியத்திலேயே மனுநீதிச் சோழன் பற்றிய குறிப்புகள் வந்து விடுகின்றன (புறம் 39 : 5-6). சிலப்பதிகாரத்திலும் (20 : 53-55 ; 29:2), மணிமேகலையிலும் (22:210) மனுச்சோழன் பற்றிப் பாடப்பட்டுள்ளன.

குலோத்துங்கனுக்கு முந்திய தமிழ் (!) மன்னர்களாகிய ராஜகேசரி ராஜ மகேந்திரனின் (கி.பி.1060-1063) பிரசாந்தியில் காணப்படும் 'தரும நெறி நிற்ப மனுநெறி நடத்திய கோவிராச கேசரி வர்மரான உடையார் ஸ்ரீ இராச மகேந்திர தேவர்' என்கிற வரிகளும் அதி ராஜேந்திர தேவனின் மெய்க்கீர்த்தி யில் உள்ள 'மாப்புகழ் மனுவுடன் வளர்த்த போப்புர கேசரி உடையார் ஸ்ரீ ஆதி ராஜேந்திர தேவர்' என்கிற வரிகளும் வீர ராஜேந்திரனின் மெய்க்கீர்த்தி யிலுள்ள 'மனுநெறி விளக்கிய கோராஜகேசரி வர்மரான உடையார் ஸ்ரீ வீர ராஜேந்திர தேவர்' என்கிற வரிகளும் (K.A.Nilakanta Sastri, Cholar - 246, து.அ.கோபிநாதரால், சோழவமிச சாத்திரச் சுருக்கம் - அனுபந்தங்கள்) குணாவுக்கு மரண அடி கொடுக்கின்றன.

வலங்கை - இலங்கை முறையைத் தோற்றுவித்துத் தமிழரைக் கூறு போட்டவன் **குலோத்துங்கன்** என்பதும் பொய்யான செய்தியே.

வலங்கை வேளக்காரப் படைகள் பற்றியக் குறிப்பு முதலாம் இராசராசன் காலத்திலேயே கிடைக்கின்றன (Stein, 174).

குலோத்துங்கனின் காலத்தில் வலங்கை- இடங்கைச் சாதிகளுக் கிடையே ஒரு கலகம் நடந்திருப்பது உண்மைதான். ஆனால் அது நடை பெற்ற ஆண்டு குலோத்துங்கனின் இரண்டாம் ஆட்சியாண்டு. ஆட்சிக்கு

வந்த இரண்டாண்டுகளுக்குள் புதிதாக ஒரு சாதித் தொகுப்பை உருவாக்கி மோத விடுதல் எப்படி சாத்தியமாக இருக்க முடியும்?

தவிரவும் தமிழகத்தில் மட்டும் வலங்கை-இலங்கைப் பிரிவுகள் இருந்தது எனவும் சொல்ல முடியாது. கர்னாடகாவிலும் (பலகேய்/எடகேய்) ஆந்திரத்திலும் (காம்புலு/பாஞ்சானுலு) இப்பிரிவுகள் இருக்கவே செய்தன (Stein, 174, 175). அங்கெல்லாம் இதனைத் தோற்றுவித்தவர்கள் யார்? என்ன நோக்கோடு தோற்றுவிக்கப்பட்டது? ‘தமிழர்களைக் கூறுபோட’ என்றால் கருநாடகத் திலும் ஆந்திராவிலும் இது ஏன்? தோழர்கள் சிந்திக்க வேண்டும்.

‘திராவிடம்’ என்கிற கருத்தாக்கம் பெரியாரால் ‘சதி’ நோக்குடன் புகுத்தப்பட்டதா?

‘திராவிட’ என்னும் சொல்லைப் பரவலாக்கியவர் **கால்டுவெல்**. மனு நூலிலேயே (கி.மு. 1 ஆம் நூற்றாண்டு) சாதி விலக்கம் செய்யப்பட்டவர் களைப் பற்றிச் சொல்ல வரும்போது ‘திராவிட’ என்னும் சொல் கையாளப் பட்டுள்ளது (X, 43,44). கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த **குமாரில பட்டர்** ‘திராவிட பாஷா’ எனக்குறிப்பிட்டுள்ளார். (ச.அகத்தியலிங்கம், திராவிட மொழிகள், பக்.22).

‘எனவே ‘திராவிட’ என்னும் சொல் மிகப் பழங்காலந்தொட்டே தென் நாட்டு மக்களைக் குறிக்கும் ஒரு பொதுச்சொல்லாகப் பயன்பட்டு வந்துள்ளது’ என்பார் கால்டுவெல்.

‘திராவிட சிசு’ எனச் சம்பந்தரை **ஆதி சங்கரர்** குறிப்பிடுவார் என்பர். **கச்சியப்ப முனிவரின்** ‘காஞ்சிப்புராணம்’ (17 ஆம் நூற்றாண்டு) **சபாபதி நாவலரின்** ‘**திராவிடப்பிரகாசிகை**’ (1890), **சுந்தரம் பிள்ளை**யின் வாழ்த்துப் பாடல் (தெக்கணமும் அதில் சிறந்த திராவிட நல் திருநாடும் -1900) என்பன நமக்கு உடனடியாக நினைவுக்கு வருகிற வேறுசில எடுத்துக்காட்டுகள்.

தமிழகத்தில் பார்ப்பனரல்லாதோரின் இயக்கம் உருவாகிற போது பார்ப்பனர்களை விலக்கி நிறுத்தத் ‘திராவிட’ என்னும் கருத்தாக்கம் பயன் படுத்தப்பட்டது.

1944 இல்தான் பெரியார் இதனை விரிவாகப் பயன்படுத்தத் தொடங்கு கிறார். இது குறித்த பெரியாரின் அறிக்கை இங்கே குறிப்பிடத்தக்கது.

> ‘நம் நாட்டுக்கு, சமுதாயத்திற்கு, இனத்திற்குத் ‘திராவிடம்’ என்று இருந்த பெயர், அது தமிழல்ல என்பதாலும், நமக்கு அது ஒரு பொதுக் குறிப்புச் சொல்லும், ஆரிய எதிர்ப்பு உணர்ச்சிச் சொல்லுமாக இருக் கிறதே என்று வற்புறுத்தி வந்தேன். அதை ஆந்திர, கர்நாடக, கேரள

நாட்டு மக்களல்லாமல் தமிழ் மக்களில் சிலரும் எதிர்த்தார்கள். பின்னவர் கள் என்ன எண்ணங்கொண்டு எதிர்த்தாலும் அவர்களுக்கு மற்ற மூன்று நாட்டார் ஆதரவு இருந்ததால் அதை வலியுறுத்துவதில் எனக்குச் சிறிது சங்கடமிருந்தது. அவர்கள் மூவரும் ஒழிந்தபிறகு அவர்களையும் சேர்த்து குறிப்பிடத்தக்க ஒரு சொல் நமக்குத் தேவையில்லை என்றாலும் 'திராவிடன்' என்ற சொல்லை விட்டுவிட்டுத் தமிழன் என்று சொல்லியா வது தமிழ் இனத்தைப் பிரிக்கலாமென்றால், அது வெற்றிகரமாக முடிவதற்கு இல்லாமல், பார்ப்பான் (ஆரியன்) வந்து 'நானும் தமிழன் தான்' என்று கூறிக்கொண்டு உள்ளே புகுந்து வருகிறான். இந்த சங்கடத் திற்கு – தொல்லைக்கு என்ன செய்வது?' (விடுதலை, 11.10.55).

என்ற குழப்பத்தைக் கள்ளங்கபடமின்றி வெளிப்படுத்தினார் அவர்.

தனது கட்சிக்குப் பெரியார் வைத்த பெயர் சுயமரியாதைக் கட்சி என்பதே. 1944 இல் 'திராவிடர் கழகம்' என்கிற பெயர் மாற்றத்தை முன்மொழிந்தது அண்ணாதுரையேயாகும். 'பார்ப்பன எதிர்ப்பு' என்பது நம்மீது சுமத்தப்பட்ட ஒரு வரலாற்றுக் கட்டாயம்.

'திராவிடர்' என்ற சொல்லும் இந்த ஒரு வரலாற்றுக் கட்டாயத்தின் அடியாகவே நம்மீது சுமத்தப்பட்டது. கன்னடர், தெலுங்கர், மலையாளிகள் பிரிந்த பின்னும் அதனை நாம் சுமக்க நேரிட்டது.

மற்றபடி பெரியாரின் அய்ம்பதாண்டுக் காலப் பார்ப்பன எதிர்ப்பு அரசியல் வாழ்வில் அவரது விளிப்புக்குரியவர்களாகப் பார்ப்பனரல்லாத தமிழ்நாட்ட வரே இருந்து வந்துள்ளனர். மற்றவர்கள் அவர்களுக்குச் செவிசாய்த்தது மில்லை. 'திராவிட'ச் சுமையோடு இன்று இயங்கிவரும் இயக்கங்களும் பாரம்பரியம் கருதி அதனைச் சுமக்கின்றனவே யொழிய அவர்களது களம் தமிழ்பேசும் மக்கள்தான் என்பது சிந்திக்கத்தக்கது.

எனினும் பார்ப்பனர் – பார்ப்பனரல்லாதவர் என்கிற கூறுபடுத்தலை ஏற் காதவர்கள் தொடர்ந்து 'திராவிட'க் கருத்தாக்கத்தை எதிர்த்து வந்துள்ளனர்.

'தமிழர்களைப் பிளவுபடுத்துவதற்காக ஆந்திரரும் மலையாளியும் சேர்ந்து உண்டாக்கியதே நீதிக்கட்சி' என சேரன்மாதேவி புகழ் **வ.வே.சு. அய்யர்** அன்றே எழுதினார். (பாலபாரதி, மே 25). **ம.பொ.சி.** அதனை தொடர்ந்து வலியுறுத்தி வந்தார் (தமிழகத்தில் பிற மொழியினர், 1976).

குணா இன்று கொட்டி முழக்குகிறார். இதுவே குணாவின் பாரம்பரியம்.

திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம் – ஒரு பாசிச அறிக்கை

இந்தக் கட்டுரையைப் பொறுமையாய்ப் படிக்கிற தோழர்களை நோக்கி ஒரு வேண்டுகோளை முன்வைக்க விரும்புகின்றேன். நீங்கள் அவசியம் ஒரு முறை இட்லரின் சுயசரிதையைப் படிக்க வேண்டும். அதன் சுருக்கப்பட்ட வடிவமொன்று தமிழில் கூட வெளிவந்துள்ளது. (எனது போராட்டம் அல்லது ஹிட்லரின் சுயசரிதம், 1943).

வேகமாக வளர்ந்து வந்த பொதுவுடைமைக் கட்சியைத் தேர்தலில் தோற்கடித்து மக்களாதரவோடு ஆட்சியைப் பிடித்தவன் இட்லர். பாசிசத்தின் வேதமாக விளங்கும் அவனது சுயசரிதை அவனது அரசியலணுகல் முறைக்கு ஒரு சான்றாக விளங்குகிறது. அவனது பாசிசத் தர்க்கம் இதுதான்;

> ‘உலக இனங்களிலேயே உயர்ந்தது நம்முடைய (ஆரிய) இனமே. ஆனால் இன்று நமது இனம் தாழ்வுபட்டுக்கிடக்கிறது. அதற்கான காரணங்களாக யூத இன ஆதிக்கம், ஆளும் கட்சியின் ஊழல், ஒழுக்க மின்மை, பாரம்பரியங்களில் பற்றில்லாத நிலை முதலியன உள்ளன. நமது இனத்தின் பிரதான எதிரி யூதர்கள். அப்புறம் புதிய சிந்தனை யாகவும் இயக்கமாகவும் வளர்ந்துவரும் பொதுவுடமைச் சிந்தனையும் இயக்கமுமாகும். நமது பண்பாடு/வரலாறு குறித்த அறிவையும் ஒழுக்க மதிப்பீடுகளையும் மக்களிடையே பயிற்று வித்து அவர்களைத் தேசிய உணர்வுடையவர்களாக ஆக்க வேண்டும். அது ஒன்றே நமது எல்லா விடிவுகளுக்கும் ஒரே தீர்வு’.

என்று கூறிய இட்லர் பொருளாதாரக் காரணிகளை முற்றாகப் புறக்கணித்து ஒதுக்குவான். **இன மேன்மை பற்றிய உணர்வே எல்லாப் பிரச்சனைக்கும் தீர்வு** என அடித்துப் பேசுவான். காரணமில்லாமல் பொதுவுடைமையர் மீதும் புதிய சிந்தனைகள் மீதும் காழ்ப்பைக் கக்குவான்.

குணாவின் ‘**திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம்**’நூலுக்கும் **இட்லரின் சிந்தனைகளுக்குமிடையே** பல ஒற்றுமைகளைக் காணமுடியும். சில :-

இருவருமே பொருளியல் காரணங்களை முன் வைப்பதில்லை. குணா வில் காணப்படும் இருபெரும் மவுனங்களாக ஏகாதிபத்திய எதிர்ப்பின்மை யையும் ஆணாதிக்க எதிர்ப்பின்மையையும் நாம் சுட்டிக்காட்ட முடியும். இன்று உலகை எதிர்நோக்கி இருக்கக்கூடிய புதிய பொருளியல் கொள்கை கள் பற்றியும் பெண் விடுதலைச் சிந்தனைகள் பற்றியும் அன்று இட்லர் செய்தது போலவே இன்று குணாவும் வாய் திறப்பதில்லை.

இருவருமே மற்றெல்லா இனங்களைக் காட்டிலும் தம் இனமே உயர்ந்த இனம் என்கிற கருத்தை முன்வைக்கின்றனர்.

இருவருமே கடுமையான பொதுவுடைமை எதிர்ப்பாளர்களாகவும் புதிய சிந்தனைகளை வெறுப்பவர்களாகவும் உள்ளனர்.

இருத்தலியல், அமைப்பியல் போன்ற சிந்தனைகளை முன் வைப்பவர் களை ‘உதிரிகள்’ எனவும் ‘இப்பிகள்’, ‘குலைப்புவாதிகள்’ எனவும் குணா காழ்ப்பை கக்குவது குறிப்பிடத்தக்கது.

பொதுவுடைமை இயக்கத்தின்பால் ஆரிய இனம் ஈர்க்கப்பட்டதே அதன் இழிவுகளுக்குக் காரணம் என இட்லர் சொன்னானெனில், திராவிட இயக்கத் தின்பால் ஈர்க்கப்பட்டதே தமிழின இழிவுக்குக் காரணமென்கிறார் குணா.

எல்லா இழிவுகளுக்கும் யூதர்களே காரணமென்பான் இட்லர். திராவிடர் களே காரணமென்கிறார் குணா. அரசியலில் ஊழல்கள் பெருகிப் போனது, வாழ்வில் ஒழுக்க மதிப்பீடுகள் சிதைந்தது, சுற்றுச் சூழல்கள் மாசுபட்டது – இப்படி எல்லாவற்றிற்கும் திராவிட இனத்தவரும், திராவிட இயக்கமுமே காரணம் என்கிறார் குணா.

திராவிடக் கட்சிகளில் ஊழல்கள் பெருத்துப் போனது பற்றி நமக்கு இரண்டு கருத்துகள் இல்லை. இந்திரா காந்தி போல உலகமே ஊழல் மயமாகிப் போயிருக்கிறதே என நாம் நியாயம் பேசவுமில்லை. ஆனால் ஊழல்மயமானதற்குத் திராவிடக் கட்சிகள் மட்டுமே காரணம் எனச் சொல் வதை நாம் ஏற்றுக்கொள்ள முடியாது. காங்கிரஸ், பாரதீய ஜனதா என எல்லாக் கட்சிகளும் ஊழல் மயமாகியுள்ளன. இதில் இந்திக்காரன், தமிழன், கன்னடன், தெலுங்கன் என வேறுபடுத்திப் பார்ப்ப தில் அர்த்தமில்லை.

குணா முன் வைக்கும் ஒழுக்க வாதத்தை நாம் கூர்மையாகக் கவனித் தல் தகும். பாசிசத்திற்கும் ஒழுக்க வாதம்/தூய்மை வாதம் ஆகியவற்றுக்கு மிடையேயான உறவு குறிப்பிடத்தக்கதாக இருக்கும்.

அடிப்படையில் ‘பாசிசம்’ என்பது ஒரு (இனத்) தூய்மைவாதந்தானே!

மொழி, இனம், பண்பாடு ஆகியவற்றைத் தூய்மை செய்தலை அது முதன்மைப்படுத்தும். களைய வேண்டிய அழுக்குகளை அது சுட்டிக்காட்டும். அது இட்லருக்கு யூதர், இந்துத்துவத்திற்கு இசுலாமியர். குணாவுக்கு திராவிடர்.

குணா கடைப்பிடிக்கும் மொழித் தூய்மை வாதம் கவனிக்கத்தக்கது. தனது நூலில் ஆங்கில மேற்கோள்களை அப்படியே அச்சிட்டுக்கொள்ளும் குணா பிறரது தமிழ் மேற்கோள்களையே தூய்மைப்படுத்தி அச்சிடுவார்.

பெரியார் தமிழ் மொழியில் கலந்துபோன மதக் கறைகளை நீக்க வேண் டும் என்று சொன்னதற்கும் இதற்கும் வேறுபாடுண்டு. அவர் சகலத்திலும் கலந்து போன வைதீகக் கூறுகளை நீக்க வேண்டும் என்றார்.

ஆனால் சகல அம்சங்களிலும் வைதீக மயமான கலாச்சாரத்தையே தமிழ்க் கலாச்சாரமாக எண்ணி மயங்கும் குணா, மொழியில் மட்டும் தூய்மை கடை பிடிப்பது சிந்திக்கத்தக்கது.

தனியாள் ஒழுக்கம், ஒருவனுக்கு ஒருத்தி மரபு ஆகியவற்றை அவர் வலியுறுத்திக் கூறுவதை மேலோட்டமாகப் பார்க்கும் போது, சரிதான் என்று தோன்றினாலும் அத்தோடு அவர் வலியுறுத்திப் பேசும் வேறு சில கூறு களைக் கவனிக்கும் போது அவரிடம் மிகுந்து நிற்கும் தந்தை வழிச் சமூக மதிப்பீடுகள் வெளிப்பட்டு விடுகின்றன.

'பொட்டுக்கட்டி' வாழ நேர்ந்துவிட்ட சகோதரிகளை அவர் மிக இழிவாகக் குறிப்பிடுவார் (திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம்,பக்.41,68), அவர் போற்றுகிற இராசராச சோழன்தான் பொட்டுக்கட்டும் வழக்கத்தைத் தோற்றுவித்தவன் என்பதைக்கூட மறந்துவிட்டு!

விளிம்பு நிலைச் சக்திகளை 'உதிரிகள்' என இழிவு செய்யும் அதிகாரத் துவக் குரலை ஃபூக்கோ முதலான நவீனச் சிந்தனையாளர்கள் கடுமையாக விமர்சிக்கின்றனர். குணாவோ 'உதிரி' என்னும் சொல்லையும் கருத்தாக்கத் தையும் எதிரிகளைத் திட்டும் ஒரு சொல்லாகவே பல இடங்களில் பயன்படுத்தி யுள்ளது கவனத்திற்குரியது.

பண்பாட்டு/அதிகார மையங்களிலிருந்து கொண்டு அதிகாரம் செலுத்தும் மைய ஆதிக்கச் சக்திகளின் மீது குணாவுக்குப் பெரும் மரியாதையும் மைய மயமாக்கும் நடவடிக்கைகளிலிருந்து தப்பித்தோட முயலும் விளிம்பு நிலை மக்களின் மீது அவருக்கு அருவெறுப்பும் மிகுந்துள்ளதை முன்பே குறிப் பிட்டோம்.

இதுவரை எழுதப்பட்ட வரலாறெல்லாம் மையங்களின் வரலாறாகவே (Sedantic History) இருந்து வந்திருக்கிறது. நாம் எழுத வேண்டியதோ மையங்களிலிருந்து தப்பித்தோடிய நாடோடி வரலாறு (Nomadic History) என நவனீச் சிந்தனையாளர்கள் குறிப்பிடுவர்.

ஆனால் குணாவோ அவரது தமிழர் வரலாறு நூல் முழுவதும் 'நாடோடி அநாகரிகர்களை' எத்தனை இழிவாகப் பேசுகிறார் என்பதைக் கவனி யுங்கள்.

ஏதோ 'படை எடுத்துவந்த' ஆரியர்களை அப்படிக் கோபமாகப் பேசு கிறார் என்று நினைத்துவிடாதீர்கள்.

ரோமானியப் பேரரசன் தியோடேசியசின் கொடுமைகளுக்கு எதிரான கல கத்தை, 'அந்த அநாகரிகரின் கலகத்தை உரோமப் பேரரசன் வலிய அடக் கினான்' என்று குறிப்பிடுவார் குணா. (திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம், பக்.17).

அவ்வாறு கலகம் செய்த அநாகரிகரை நாகரிகர்கள் உட்செறித்துக் கொண்டதை மகிழ்வோடு சொல்லும் குணா,

> ‘உரோமை வென்ற அநாகரிகச் செருமானியர்கள் தாழ்ந்த பண்பாட்டி னர்; நகர்ப்புறப் பண்பாட்டைக் குறிக்கிற நாகரீகமும் எழுத்தும் செம்மை யான இலக்கியமும் மெய்யியலும் அறிவியலும் கவலையும் சமயமும் மதமும் இல்லாதவர்கள்’

என்று குறிப்பிடுவதை (திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம், பக்.19) நாம் கவனமாகக் கட்டுடைத்துப் பார்த்தால் அவரிடம் படிந்து கிடக்கும் அதிகாரத்துவ/ பாசிசக் கூறுகள் விளங்கும்.

பண்பாடுகளில் உயர்வு தாழ்வு எப்படிக் கற்பிப்பது? அதற்கென்ன அளவு கோல்? நீங்கள் குறிப்பிடும் கலை, சமயம், மதம் என்பதெல்லாம் யாருடைய அளவுகோல்கள்? உங்கள் வாதப்படி பார்த்தால் மேற்சாதியினர் தாழ்த்தப் பட்டவர்கள் மீது தீண்டாமை கடைப்பிடிப்பது சரியென்றல்லவா ஆகும்?

லம்பாடியர், நரிக்குறவர் ஆகியோருக்கு இட ஒதுக்கீடு கொடுக்கக் கூடாது எனக் குணா சொல்வதையும் (திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம், பக். 50) நாம் இத்தோடு இணைத்துப பார்க்க வேண்டும்.

தமிழ் இன்று ‘சேரி மொழியாகிவிட்டது’ எனவும், தமிழர் ‘சேரி மக்களாக் கப்பட்டுள்ளனர்’ எனவும் குணா (திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம், பக்.10) சேரி என்னும் சொல்லை எத்தனை இழிவாகப் பயன்படுத்துகிறார் என்பதையும் தோழர்கள் கவனித்தல் வேண்டும்.

‘கொடுந்தமிழின் வெவ்வேறு வட்டார வடிவங்களைத் தரப்படுத்த வேண்டுமாம். உதிரிப் பாட்டாளிய நடைக்குத் தமிழைத் தாழ்த்திக் கெடுக்க வேண்டுமா?இலக்கணமே வேண்டாமெனச் சொல்லி குலைப்பு (Anarchism) வேலையைச் செய்யதான் வேண்டுமா... இப்பியிசத்தையே இவை வளர்த்து விடும்’ என்றெல்லாம் இவர்கள் விளிம்பு மக்களின் மொழியை இழிவு செய்வதையும் இணைத்துப் பார்க்க வேண்டும்.

எல்லாப் பிரச்சனைகளுக்கும் ஒற்றைப் பெருந்தீர்வை முன்வைக்கும் பெருங்கதையாடல்கள் (MetnZarratives) தகர்ந்து போனதை நவீனச் சிந்தனையாளர்கள் மகிழ்ச்சியோடு அறிவிக்கின்றனர்.

குணாவோ இட்லர் போலவே ‘தேசியத்தைப்’ பெருங்கதையாடலாக முன் வைத்து மகிழ்கிறார்.

> ‘சாதியொழிப்பிற்கும் பெண் விடுதலைக்குமான உயர் நுட்பக் கருவி தமிழ்த் தேசியம் என்னும் இன விடுதலைக் கொள்கையே. தமிழ்த் தேசியமே தமிழரினத்தின் அகப் பகைகளை அறிந்து அவற்றை வென்று

புறப்பகையை யும் புறமுதுகு காட்டி ஓடச் செய்ய வல்ல உயராற்றல். தமிழரில் ஒடுக்குண்டோரை அணி திரட்டி, இயக்கி, பன்முகப் பணிகளை யும பகிர்ந்தளிக்கும் செயலாற்றலும் அத்தமிழ்த்தேசியமே. அனைத்து வகை அடிமைத்தனங்களையும் ஒழிப்பதற்கான திறவுகோல் அந்தத் தனி யாற்றல். (உலக அளவில்) தமிழரினத்தின் மானத்தையும் பெருமை யையும் நிலைநிறுத்தச் செய்யவும் வல்லது தமிழ்த்தேசியமே ஆகும். (த.இ.மா.மு., சூலை,95)'.

என்பது குணாவின் பிரகடனம்.

பாட்டாளி வர்க்கப் புரட்சியோ, தேசிய விடுதலையோ மட்டுமே ஒரு சமூகத் திற்கான அனைத்து விடுதலைகளையும் ஆக்கித்தரும் என்கிற கூற்று பொய்யானது என்பதை நமக்கு வரலாறு உணர்த்திவிட்டது.

சோவியத் யூனியன் மற்றும் கிழக்கு அய்ரோப்பிய நாடுகளின் கதை நமக்குத் தெரியும். தேசிய விடுதலை பெற்ற பல நாடுகள் பாசிசமாக மாறிப் போன கதைகளையும் நாம் அறிவோம். (பார்க்க: 'தேசியம் ஒரு கற்பிதம்' நூல்.)

ஆனால் இதைப் பற்றி எல்லாம் கிஞ்சித்தும் கவலை கொள்ளாத குணா மீண்டும் ஒரு பெருங்கதையாடலைக் கடை விரிக்கிறார்.

மொத்தத்தில் குணா ஒரு பழைமைவாதி. ஒழுக்கவாதி, தூய்மைவாதி, கலாச்சாரவாதி, மரபுவாதி, ஆணாதிக்கவாதி. இவருக்கும் பெரியார் போன்ற எதிர்க்கலாச்சாரவாதிகளை வேரோடு பிடிக்காமற் போனது வியப்பில்லை.

குணாவிடம் ஒலிப்பது பார்ப்பன – வேளாள ஆதிக்கக் குரலே. பல்லவ –சோழராலும், பக்தி இயக்கத்தாலும் கட்டமைக்கப்பட்ட நாகரீகத்தையும் காணியாட்சி முறையையும் மையச் சரடாகக் கொண்டு அவர் கடை விரிக்க முயலும் வைதீகத் தமிழ் மாயை, ஆரிய மாயையும் திராவிட மாயையை யும் காட்டிலும் ஆபத்தானதாகவே இருக்கும். குணாவின் நண்பர்களையும் பகைவர்களையும் கூர்ந்து கவனியுங்கள். பகைவர்களை பற்றி விளங்கச் சொல்லிவிட்டோம். நண்பர்களைக் கவனியுங்கள். தினமலர், நகைமுகன், எஸ்.என்.நாகராசன்...

குணாவிடம் காணப்படும் இன்னொரு அம்சத்தையும் இங்கே சுட்டிக் காட்டுவது பொருத்தம். சமண, பவுத்த மதங்களைத் தமிழ் மரபுக்கு ஒவ்வாதவை என ஒதுக்கும் அவர் கிறித்துவத்தை வலிய அணைத்துக் கொள்கிறார். சில ஆண்டுகளுக்கு முன்பு இசுலாமிய மத மாற்றத்தை அவர் ஆதரித்துள்ள போதிலும் இன்று அவருக்குப் பாசமெல்லாம் கிறிஸ்துவத்தின் மேல்தான் (பார்க்க : 'கிறிஸ்தவத்தின் உள்ளீடு தேசிய விடுதலை இறையியலே', செம்மணி பதிப்பகம், 1994).

கிறிஸ்துவம் தேசிய ஓர்மைக்கு அணுக்கமானது எனவும் குறிப்பாகத் தமிழ்த் தேசியத்துக்கு அணுக்கமானது எனவும் குறிப்பிடும் குணா இட ஒதுக் கீட்டைக் காட்டிலும் மதமாற்றம் பரவாயில்லை, கிறிஸ்துவம் மதமாற்றத்தில் ஈடுபட வேண்டும் என்றெல்லாம் நீட்டிக்கொண்டு போகிறார்.

தமிழகத்தில் கிறிஸ்துவத்தின் தாக்கம் விரிவாக ஆராயத்தக்கது.

தொடக்ககால மத மாற்றங்கள் சில விரும்பத்தக்க விளைவுகளுக்கு இட மளித்தன என்றாலும் கிறிஸ்துவமும் இங்கே சாதி முறையை ஏற்றுக் கொண்டு வைதீகமயமானதே வரலாறு.

அதோடு பொதுவுடைமையின வீழ்ச்சிக்குப் பிந்திய ‘ஓருலகப்’ பரிணா மத்தில் கிறிஸ்துவத்தின் பங்கு மிகவும் ஆபத்தானதாக இருக்கிறது. கிறிஸ்து வம் இன்று விரிவாக்கத்தின் அடையாளமாகத் திகழ்கிறது. பொதுவுடைமை வீழ்ச்சிக்குப் பிறகு புதிய எதிரி ஒன்று தேவைப்பட்டுள்ளதால் ‘இசுலாமியப் பயங்கரவாதம்’ என்கிற புதிய எதிரியை இன்று அது கட்டமைத்துள்ளது.

எதிரிக்கு எதிரி நண்பன் என்கிற வகையில் ஏகாதிபத்தியக் கிறிஸ்துவம் இன்று இந்துத்துவத்துடன் கூட்டுச் சேர்ந்துள்ளது குறிப்பிடத்தக்கது. (பார்க்க: அ.மார்க்சின் ‘வகுப்புவாதம் நான்கு கட்டுரைகள்’, நிறப்பிரிகை 7).

இந்த ‘ஓருலக’ கிறிஸ்துவத்தைத் தேசியத்தின் நண்பனாகக் கணிப்பது சிறுபிள்ளைத்தனமேயாகும். மதமாற்றத்தை ஒரு கலகமாக நம் முன் வைத்தால் கூட இன்றைய சூழலில் இசுலாமிய மதமாற்றமே சரியான கலகமாக இருக்க முடியும். குணாவின் இந்தக் கிறிஸ்துவ ஆதரவு அவரைப் பற்றிய மதிப்பீட்டில் கவனத்தில் நிறுத்த வேண்டிய ஓர் அம்சமாகும்.

....

பார்ப்பனீயத்தை எதிர்ப்பது போலக் குணா ஆங்காங்கு பாசாங்கு செய் தாலும் அவர் அடிப்படையில் பார்ப்பனீயத்தை/வைதீகத்தை ஆதரிப்பவ ராகவே உள்ளார் என்பது கண்கூடு.

தமிழகத்தில் கிட்டதட்ட முப்பது சதம் பேர் சக்கிலியர், தோட்டி, நாயுடு, ரெட்டி உள்ளிட்ட ‘பிற மொழியினர்’ உள்ளனர். இவர்களில் பலர் வீட்டுக்குள் கூட தெலுங்கு, கன்னடம் பேசுவது கிடையாது. தமிழகத்தில் உள்ள திராவிட மொழிக்காரர்கள் எல்லோரையும் ஒரே மாதிரியாகப் பார்ப்பதில் பொருள் இல்லை.

தமிழகத்தில் உள்ள மலையாளிகள் தமது பிறந்த மண்ணை மறந்து பல நூறாண்டுகளாக இங்கு வந்து குடியேறியவர்கள் அல்ல. கேரளத்தில் காலூன்றிக் கொண்டு இங்கே தொழில் செய்து கொண்டிருக்கும் இவர் களிடம் மலையாளி என்னும் இன உணர்வு கூடுதலாக இருக்கும்.

தெலுங்கு/கன்னட மொழிக்காரர்களை எல்லையோரத்தில் இருப்பவர் கள் என்றும் நடுப்பகுதியில் இருப்பவர்கள் என்றும் பிரித்து அணுக வேண்டி இருக்கிறது.

சுற்றெல்லைகளில் இருப்பவர்களிடம் மொழி, இன உணர்வு கூடுதலாக இருக்கும். நடுப்பகுதியில் வாழ்பவர்கள் சொந்த மண்ணை மறந்து பல நூற்றாண்டுகளாக இங்கு வந்து குடியேறியவர்கள். இவர்களில் பலர் தெலுங்கு/கன்னட மொழிகளை மறந்தே போய்விட்டனர். இவர்களிடம் மொழி இன உணர்வைக் காட்டிலும் சாதி உணர்வே மிகுந்து இருக்கும்.

கள்ளர், மறவர், பார்ப்பனர், நாயுடு, சக்கிலி, நாயக்கர் எனத் தமிழ்ச் சாதிகளில் ஒன்றாகவே இவர்கள் மாறிவிட்டனர்.

ம.பொ.சி.சுட்டிக்காட்டியதைப் போலப் பார்ப்பனர் வடமொழியையும், இசுலாமியர் உருதுவையும் இரண்டாம் மொழியாகக் கற்கத் தேர்வு செய்த போதுகூட இவர்கள் தமிழை மறந்தது இல்லை. தெலுங்கையோ கன்னடத் தையோ பள்ளிகளில் தேடியதில்லை. தெலுங்கு உணர்வை ஊட்டி அரசியல் ஆதாயம் பெற முயலும் **கெங்கு சாமி நாயுடுகள்** வெற்றிபெறுவது சாத்தியமில்லை.

மற்றெல்லாத் தேசியங்களையும் (எ.டு: மதவழிப்பட்ட தேசியம்) கற்பிதம் என்று ஏற்றுக்கொள்ளும் குணா மொழி வழித் தேசியத்தை மட்டும் இயற்கையானது என நம்புவது (தமிழ் இன மாணவர் முழக்கம், சூலை 95) குழந்தைத்தனமானது.

இது குறித்து விரிவாக நாம் ஏற்கனவே பேசியிருக்கிறோம் (தேசியம் ஒரு கற்பிதம்). ஒரே மொழி பேசும் பஞ்சாபியரும், சீக்கியரும் தனித்தனித் தேசிய மாக உருப் பெற்றதேன்? பத்துக்கும் மேற்பட்ட மொழிகள் பேசும் நாகர்கள் ஒரு தேசிய இனமாக உருப்பெற்றது எப்படி? என்கிற கேள்விகளை எல்லாம் நாம் எழுப்பி இருக்கிறோம்.

மொழி வழித் தேசியம் என்கிற பெயரில் காலங்காலமாக உயர் சாதித் தமிழரின் மலத்தைச் சுமந்து திரிந்த தோட்டிகளையும் சக்கிலியரையும் எங்கே துரத்துவது?

ஆனால் அதற்காக மார்வாரிகளும் குசராத்தியரும் இங்கே சொத்துக்கள் வாங்கிக் குவிப்பதை அனுமதிப்பதா என்கிற கேள்வி நியாயமானதே. மார் வாரி களையும் உள்நாட்டு நாயுடு, சக்கிலியர் போன்றோரையும் நாம் வேறுபடுத்திப் பார்க்க வேண்டும். மார்வாரிகள் சொந்த மண்ணில் வேர் பதித்து இங்கே கடை பரப்பிக்கொண்டு இருப்பவர்கள். காஷ்மீரைப் போல இங்கும் வேற்று மாநிலத்தவர் சொத்துகள் வாங்க தடை வேண்டும் என் நாம் போரிடுவதே இதற்குச் சரியான தீர்வாக இருக்க முடியும்.

வேற்று மண்ணில் வேரில்லாத போதும் 'நாயுடு' போன்றோர் கொங்கு நாட்டில் பெருந் தொழிலதிபர்களாகவதை அனுமதிப்பதா என்கிற கேள்வி யைச் சிலர் எழுப்புகின்றனர். கவுண்டர்கள் வாங்கலாம், நாயுடுகள் வாங்கக் கூடாதா என நாம் யோசிக்க வேண்டும்.

தேசிய வரையறையில் மொழி, கலாச்சார அளவுகோல்களைத் தாண்டி பொருளியல் அளவுகோலை நாட வேண்டிய புள்ளி இது.

பார்ப்பனர் உள்ளிட்ட யாருக்கும் நாம் அடிப்படை உரிமைகளை மறுக்க வேண்டும் எனச் சொல்ல முடியாது. பார்ப்பனீயம் உள்ளிட்ட பன்முகப் பண்பாடுகளிடையே சமத்துவம் என்பதே நம் முழக்கம். ஏதொன்றின் ஆதிக்கத்தையும் நாம் ஏற்க முடியாது என்பதே நமது வைதீக/பார்ப்பன எதிர்ப்பின் பொருள்.

சுருங்கச் சொல்வதானால் தமிழ்நாட்டுப் புவியியல் எல்லைகளுக்கு உட்பட்ட வேற்று மண்ணில் வேர்களற்ற மக்கள் திரளைத் தமிழ் மக்களாக அடையாளப் படுத்துவதென்பதில் வைதீக எதிர்ப்புப் பண்பாட்டுக் கூறுகளும் பொருளியல் கூறுகளும் கணக்கிலெடுத்துக் கொள்ளப்பட வேண்டும்.

சுற்றெல்லைகளைத் தீர்மானிப்பதில் சிக்கல் வரும்போது வாக்கெடுப்பு மூலமாகவே அதனைத் தீர்க்க வேண்டும். பன்முகப் பண்பாட்டுக் கூறுகளை யும் ஒடுக்கப்பட்ட மக்கள், பெண்கள் முதலியோரின் உரிமைக் குரலையும் ஏற்க வேண்டும்.

தமிழர் ஒற்றுமையைக் குலைப்பதாகச் சொல்லி இவற்றை ஒடுக்க முயல்வது பாசிசத்திற்கே இட்டுச்செல்லும். நாம் கட்டமைக்கும் தமிழ்த் தேசிய அடையாளத்தில் தாழ்த்தப்பட்ட மற்றும் சிறுபான்மையினரின் வைதீக எதிர்ப்புப் பண்பாட்டுக் கூறுகளுக்கு இடமளிக்க வேண்டும். ஆனால் இது வரை தமிழ்த்தேசியத்தைக் கற்பித்தவர்கள் அதைச் செய்ததில்லை. இனி மேலும் நாம் அந்தத் தவறைச் செய்யலாகாது. குணாவின் பாதை பாசிசத்திற்கு இட்டுச் செல்லும் பாதை.

> 'நீலகிரியில் குடியேறியுள்ள படகர் நாய்களைப் பாடையில் ஏற்றிப் பிணமாகப் படகள்ளி அனுப்ப வேண்டும். அவர்கள் பிணத்தைக கூடத் தமிழ் மண்ணில் புதைக்க அனுமதிக்கக் கூடாது. அவனுடைய மண் ணுக்கே அவன் உரமாகட்டும். ஆயுதம் ஏந்தத் தயக்கமே காட்ட மாட் டோம்' (திராவிடன், நவ. 95, பக்.9)

என்கிற குரல்களுக்கே குணாவின் பாதை இட்டுச் செல்லும்!

இணைப்பு :

‘நிறப்பிரிகை - பெரியாரியம்’ தொகுப்புக்கு பேரா. அ.மார்க்ஸ், பொ. வேல்சாமி மற்றும் ரவிக்குமார் ஆகியோர் வழங்கிய தொகுப்புரை

‘ஈ.வெ.ராமசாமி என்கிற நான் திராவிட சமுதாயத்தைத் திருத்தி உலகில் உள்ள மற்ற சமுதாயத்தினரைப் போல் மானமும் அறிவும் உள்ள சமுதாயமாக ஆக்கும் தொண்டை மேற்போட்டுக்கொண்டு அதே பணியாய் இருப்பவன்’.

‘அந்தத் தொண்டு செய்ய எனக்கு யோக்கியதை இருக்கிறதோ இல்லையோ, இந்த நாட்டில் அந்தப் பணி செய்ய யாரும் வராததினால், நான் அதை மேற்போட்டுக் கொண்டு தொண்டாற்றி வருகின்றேன்’.

‘இதைத் தவிர வேறு பற்று ஒன்றும் எனக்கு இல்லாததாலும், பகுத் தறிவையே அடிப்படையாகக் கொண்ட கொள்கைகளையும், திட்டங்களை யும் வகுப்பதாலும், நான் அத்தொண்டுக்குத் தகுதி உடையவன் என்றே கருதுகின்றேன்’.

பெரியார் ஈ.வெ.ரா. அவர்கள் தன்னையும் தன் பணியையும் குறித்து வெளியிட்ட மேற்கண்ட பிரகடனத்தை நாம் அனைவரும் அறிவோம். பெரியாரைப் புரிந்து கொள்ளவும் விமர்சிக்கவும் முற்படும் யாரும் இக் கூற்றைப் பகுப்பாய்வு செய்தல் அவசியம்.

தான் பணி செய்ய நேர்ந்த சமுதாயத்தை அவர் உலகிலுள்ள பிற சமுதாயங்களிலிருந்து வேறுபடுத்திக் காட்டும் புள்ளி முக்கியமான ஒன்று.

உலகிலுள்ள பிற சமுதாயங்கள் என அவர் குறிப்பிடுவது பெரும்பாலும் மேலைச் சமூகங்களை மனதில் கொண்டுதான் என்பதை அவரது பிற கூற்றுகளுடன் இணைத்து நோக்கும்போது புரிந்துகொள்ள முடியும்.

பிற சமூதாயங்கள் எந்த வகையில் நம்முடையதிலிருந்து வேறுபட்டு நிற்கின்றன? ‘மானமும் அறிவும் உள்ள வகையில்’ என்கிற பெரியாரின் கூற்றை விளங்கிக் கொள்ள நாம் சற்றே பின்னோக்கி மேலை/கீழை சிந்தனை வரலாறுகளை பார்த்தல் அவசியம்.

மேலை தத்துவ வரலாற்றை எழுதுபவர்கள் அதனை,

(1) புராதன காலம் (2) மத்திய காலம் (3) நவீன காலம்

எனக் காலப் பாகுபாடு செய்வது வழக்கம்.

புராதன கால கிரேக்க தத்துவங்களுக்கு இணையாக இந்திய துணைக் கண்டத்தில் கங்கைச் சமவெளியில் உருவான வேத/லோகாயுத/ புத்த, சமண தத்துவங்களையும், பின்னர் தெற்கில் தமிழ் மண்ணில் விளங்கிய லோகாயுத/புத்த தத்துவங்களையும் குறிப்பிடலாம்.

'கருத்து' முதன்மைப் போக்குகளுக்கும், 'பொருள்' முதன்மைப் போக்கு களுக்கும் இடையிலான போராட்ட காலமாக இதனை குறிப்பிடுவர். மேலைச் சூழலுக்கு இணையாகச் சொல்லத்தக்க அளவிற்கு வளமான தத்துவ உரையாடல் கீழைச் சூழலிலும் விளங்கியது.

கி.பி. 5 இலிருந்து 15 ஆம் நூற்றாண்டு வரையிலான காலக்கட்டத்தை 'மத்திய காலம்' என மேலைச் சூழலில் குறிப்பிடுவர்.

இக் காலக்கட்டத்தில் உருவான மத்திய காலத் தத்துவம் என்பது அதற்கு முந்திய பொருள் முதன்மைக் கூறுகளை எல்லாம் வீழ்த்தி, முற்றிலும் 'தத்துவத்தை' 'மதத்தின் எடுபிடியாக்கியது' என்கிற கருத்தை, மேலை சிந்தனை வரலாற்றை எழுதும் மாறுபட்ட கருத்துடையவர்களும் கூறி யுள்ளனர்.

'Philosophy was a hand maid of religion' எனச் சொல்வது வழக்கம். மடாலயங்களின் ஆளுமையின் கீழ், தத்துவமும் மதவியலும் '(Theology)' ஒன்றாக்கப்பட்டன. இந்திய துணைக் கண்டத்திலும் வடக்கிலும் தெற்கிலும் இதற்கு இணையான ஒரு வரலாற்றைச் சுட்டிக்காட்ட முடியும்.

புத்த, சமண மதங்கள் வீழ்த்தப்பட்டதோடு அத்வைதம், துவைதம், விசிட்டாத்வைதம் என்கிற வேதாந்தங்களும் இவற்றிலிருந்து பெரிதும் வேறுபடாத சைவ சித்தாந்தமும் இங்கே உருவாகி கோலோச்சின. அரசு களும் மடாலயங்களும் இவற்றிற்கு துணைபுரிந்தன. மாறுபட்ட சிந்தனை கள் வன்முறையாக அழித்தொழிக்கப்பட்டன.

மேலைச் சூழலில் கிறிஸ்துவமும் இங்கே வேதங்களும் பிரமாணமாகக் (Authority) கொள்ளப்பட்டு இவ்வாறு சிந்தனை, தத்துவம், பண்பாடு, மொழி என எல்லாக் கூறுகளும் மதத்தின் வல்லமைக்குள் ஒடுக்கப்பட்டன.

கடவுள் மற்றும் பிரமாணங்களின் மீதான விசுவாசமே முதன்மை யாக்கப்பட்டு அறிவு, உணர்வு உள்ளிட்ட மனிதாளுமைக் கூறுகள் கீழ்த் தள்ளப்பட்டன.

பதினைந்தாம் நூற்றாண்டுகளுக்குப் பின்னர் இப்படி ஓர் ஒற்றுமையை மேலைச் சிந்தனை வரலாற்றிற்கும் கீழைச் சிந்தனை வரலாற்றுக்கு மிடையே நம்மால் சுட்டிக்காட்ட முடியாது. அறிவியலும் தொழில் நுட்பமும் அதனை ஒட்டிய வணிகம், குடியேற்றம் முதலிய பல்வேறு செயல்பாடுகளும்

மேலைச் சூழலில் வியத்தகு மாற்றங்களை ஏற்படுத்தின. இதனை ஒட்டி தத்துவவியல் மேலைச் சூழலில் மிகப் பெரிய அளவில் வளர்ச்சியுற்றது.

மறுமலர்ச்சிக் காலம், அறிவொளிக்காலம், பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டு, இருபதாம் நூற்றாண்டு என்றெல்லாம் நவீன காலத்தைப் பல்வேறு உட்பிரிவுகளாகப் பிரிக்கக் கூடிய அளவிற்கு மேலைத் தத்துவப் பாரம்பரியம் பெரு வளர்ச்சி கண்டது.

அனுபவ வாதம், அறிவுவாதம், அய்ய வாதம், சாராம்ச வாதம், இருத்தலியல், மார்க்சியம் (இயங்குவியல்), அமைப்பியல், பின்னமைப்பியல், பின்நவீனத்துவம் என்றெல்லாம் பல்வேறு தத்துவ, அறிதல்முறை போக்குகள் உருவாகின.

பதினைந்தாம் நூற்றாண்டை ஒட்டித் தோன்றிய **கார்டீசிய அறிதல் முறை** ‘அறிதலில்’ மனிதனின் பங்கை முதன்மைப்படுத்தியது.

பகுத்தறிவின் மேன்மையைப் பறைசாற்றியது.

பகுத்தறிவு கோலோச்சிய காலகட்டமாக, தொடர்ந்து வந்த நூற்றாண்டுகளைக் குறிப்பிடுவர்.

மேற்குறிப்பிட்ட பல்வேறு தத்துவப் போக்குகளையும் ‘நவீனத்துவம்’ என்கிற ஒரே பிரிவிற்குள் கொண்டு வரத்தக்க ‘பொதுமையான அம்சம்’ என எதையாவது சொல்ல வேண்டுமானால் அது தத்துவத்தை ‘மதவியலின் பிடியிலிருந்து விடுவித்தது’ என்பதுதான்.

தமக்குள் பல்வேறு வேறுபாடுகளைக் கொண்டதாயினும் இவை அனைத்தும் கிறிஸ்துவத்தை பிரமாணமாக ஏற்றுக் கொள்வதை மறுத்தன. மொழி, பண்பாடு, கல்வி, அரசியல் எனப் பல துறைகளும் பல்வேறு மட்டங்களிலும் மத நீக்கம் (Secularisation) செய்யப்பட்டன.

இவை அனைத்தும் மேலைச் சூழலில் என்பதை நாம் நினைவு கொள்ள வேண்டும்.

பதினைந்தாம் நூற்றாண்டை ஒட்டித் தோன்றிய இந்த மாற்றங்கள் இந்தியத் துணைக்கண்டத்திற்குள் (வடக்கிலும் சரி, தெற்கிலும் சரி) நுழையவே இல்லை.

அறிவியலிலும் தொழில்நுட்பத்திலும் அங்கே ஏற்பட்ட புரட்சிகரமான மாற்றங்கள் இங்கே தோன்ற இயலாமல் போனதற்கான அகக் காரணிகள் பற்றிய ஆய்வை நாம் வேறொரு சந்தர்ப்பத்திற்கு ஒத்திவைத்துவிட்டு, அதன் விளைவுகளின் மீது இங்கே கவனத்தைக் குவிப்போம்.

அரசியல் மற்றும் பொருளியல் அடிப்படையிலான முக்கிய விளைவு

காலனிய அடிமைத்தனம் என்றால், சிந்தனை, தத்துவ, பண்பாட்டு அடிப் படையிலான விளைவு என்பது இங்கே **இந்த துறைகளில் 'மத நீக்கம்' ஏற்படாமல் போனதே**யாகும்.

இங்கு நிலவிய உலகக் கண்ணோட்டத்தின் சகல அம்சங்களும் வேதங்களை, பார்ப்பனியத்தைப் பிரமாணமாகக் கொண்டவையாகவே தொடர்ந்தன.

இந்த அடிப்படையிலேயே பார்ப்பனன் முதல் பறையர் வரையிலான மனிதத் தன்னிலைகள் உருவாக்கப்பட்டன. ஒவ்வொருவனும் தன்னை ஒரு பார்ப்பனனாக, சூத்திரனாக, பறையராகவே உணரும் சூழலும் அந்த அடிப்படையில் விதிக்கப்பட்ட வாழ்நிலையை சகித்துக் கொள்ளும் உள நிலையும் தொடர்ந்தன.

மொழி, வழமைகள், அன்றாட நடவடிக்கைகள், அரசியல், சட்டம் என அனைத்தும் மதக்கறை படிந்ததாகவே அதாவது பார்ப்பனியக் கறை படிந்ததாகவே விளங்கின. இந்த மொழியின் மூலம் சிந்தித்துக் கொண்டு, இலக்கியமாக்கிக் கொண்டு, இந்தக் குறியீடுகளின் ஊடாக வாழ்க்கையை ஓட்டிக் கொண்டு வாழ நேர்ந்த ஒவ்வொருவரும் இந்தச் சூழலுக்குரிய தன்னிலைகளாக (Subjects) மாறுவது தவிர்க்க இயலாதது ஆகியது?

இங்கே முக்கியமாகக் கருதத்தக்க அம்சம் என்னவெனில் வடமொழிக்கு எதிராக முன்வைக்கப்பட்ட தமிழ் மொழியும், பார்ப்பனீயத்துக்கு எதிராக முன்வைக்கப்பட்ட சைவ–வேளாளப் பண்பாடும், வேதாந்தத்திற்கு மாற்றாக வைக்கப்பட்ட சைவ சித்தாந்தமும், சைவ இலக்கியங்களும் அடிப்படையில் பார்ப்பனீயக் கறை படிந்தவையாகவும் ஏதோ ஒரு வகையில் வருணா சிரமத்தை ஏற்றுக் கொண்டவையாகவும் வேதங்களையும் பார்ப்பனீயத்தை யும் பிரமாணமாகக் கொண்டவையாகவுமே இருந்தன என்பதே.

சாதிப்படிநிலையில் மேலே மேலே போகப்போக இத்தன்மைகள் கூடிக் கொண்டே வருவது குறிப்பிடத்தக்க ஒன்று.

இத்தகைய பிரிவினரே சகல துறைகளிலும் ஆதிக்கம் செலுத்தக் கூடியவர்களாக இருப்பதனால் இத்தகைய பார்ப்பனீயக் கண்ணோட்டமே எல்லாவற்றிலும் ஆதிக்கம் செலுத்தி 'பொது ஜன அபிப்ராயமாக' சகல மனிதர்களிடமும் நிலவியது.

காலனீயச் செயற்பாடுகளின் ஊடாக இங்கே நுழைந்த அறிவியலும் தொழில்நுட்பமும் மேலைச் சூழலில் 'மத நீக்கம்' செய்யும் கருவிகளாக அமைந்தது போலல்லாமல் இங்கே அவையே 'மதமயமாக்கலுக்கு' உள்ளாக்கப்பட்டன; அதாவது 'பார்ப்பனீய மயம்' ஆயின.

கணிப்பொறி சோதிடக் கருவியாக மாறியது இப்படித்தான்.

இத்தகைய சூழலில், பின்னணியில் பணியாற்றக் களம் புகுந்தவர்தான் தோழர் பெரியார்.

மத நீக்கம் நிறைவேற்றப்படாத சூழலில் மனிதனுக்குச் சுயமரியாதை – தன்மதிப்பு– இருக்காது. எனவே அவன் மதத்தின் பெயரிலான ஆதிக்கங் களுக்கு அடிமையாகிக் கிடைப்பான். இந்தியத் துணைக்கண்டத்தில் மிகத் தெளிவாக வருண அடிப்படையில் இந்த ஆதிக்கச் சக்திகளை அடையாளம் காட்ட முடியும்.

பார்ப்பனீயத்தின் விளைவாகச் சுயமரியாதை இழந்து கிடக்கும் மக்கள் திரளைப் பெரியார் மூன்று பிரிவினராக அடையாளம் காணுவதை அவரது எழுத்துகளைப் படிக்கும் யாரும் புரிந்துகொள்ள முடியும்.

அவர்கள் (1) சூத்திரர்கள் (2) தீண்டத்தகாதவர்கள் (3) பெண்கள்.

சுமார் அய்ம்பதாண்டு காலம் ‘பொது ஜன அபிப்பிராயத்திற்கு’ எதிராக பகுத்தறிவுப் பிரச்சாரத்தை மேற்கொண்ட ‘பெரியாரின் விளிப்புகள்’ அனைத்தும் இம்மூன்று பிரிவினரை நோக்கியே அமைந்தன.

இம்மூன்று பிரிவினரும் சுயமரியாதை பெறுவதன் மூலமாகவே – அதாவது விடுதலை பெற்ற தன்னிலைகளாக மாறுவதன் மூலமாகவே – இங்கே சாதி ஒழியும்; தீண்டாமை போகும்; பெண்ணடிமைத் தனம் மாயும்.

இந்த சுயமரியாதை உருவாவதற்குத் – தன்னிலை உருவாக்கத்திற்கு – தடையாக இருப்பது சகல துறைகளிலும் கலந்து கிடக்கும் **மத உணர்வே**.

எனவே இச் சமூகத்தின் சகல அம்சங்களிலும் **மதநீக்கம்** செய்வதே இந்த சமுதாயத்தைத் தன்மானமும் பகுத்தறிவும் உள்ளதாக ஆக்கும் தொண்டை மேற்போட்டுக் கொண்ட ஒருவனின் தலையாய பணியாக இருக்க முடியும்.

தமிழ் மொழிப் பற்றிச் சொல்ல வரும்போது,

> தமிழ் மக்களின் தன்மதிப்பு என்பதல்லாமல் வெறும் பாஷையை பற்றியே நான் எவ்வித பிடிவாதமும் கொண்டவனும் அல்லன் ... முதலாவதாக, தமிழ் முன்னேற்றமடைந்து உலக பாஷை வரிசையில் அதுவும் ஒரு பாஷையாக இருக்க வேண்டுமானால் தமிழையும் மதத்தையும் பிரித்துவிட வேண்டும். தமிழுக்கும் கடவுளுக்கும் உள்ள சம்பந்தத்தையும் கொஞ்சமாவது தள்ளிவைக்க வேண்டும். மத சம்பந்த மற்ற ஒருவனுக்குத் தமிழில் இலக்கியம் காண்பது மிக மிக அரிதாகவே இருக்கிறது. தமிழ் இலக்கணம் கூட மதத்தோடு பொருத்தபட்டே

இருக்கிறது.

> உதாரணமாக 'மக்கள், தேவர், நாகர் உயர்திணை' என்றால் என்ன? நாகர்கள் யார்? தேவர்கள் யார்? இலக்கணத்திலேயே மதத்தை போதிக்கும் சூழ்ச்சிதானே இது? (பக்.976).

எனப் பெரியார் குறிப்பிடுவதை நாம் இந்தப் பின்னணியிலேயே விளங்கிக் கொள்ள முடிகிறது.

பெண்ணடிமைத்தனம் பற்றி பேச வரும்போதும் எவ்வாறு சொத்து உறவு, தனியுடைமை முதலியவற்றோடு ஆணாதிக்கம் இணைந்துள்ளது என்பதை விளக்கமாகச சொன்ன போதும் (பக், 108, 160-170), நமது சூழலில் எவ்வாறு 'கற்பு' போன்ற கற்பிதங்கள் 'பொருளியல் காரணி' களையும் மீறி 'மதவியற் கூறு'களால் கட்டமைக்கபபட்டுள்ளன என்பதைக் குறிக்கின்றார்.

ஆங்கிலத்தில் கற்பு என்பதற்கு Chastity, Virginity சமமான போன்ற சொற்கள் உடலுறவுக்கு முற்பட்ட 'சுத்தத் தன்மை'யை மட்டுமே குறியீடு செய்கின்றன.

> 'ஆனால், ஆரிய பாஷையில் பார்க்கும் போது மாத்திரம் 'கற்பு' என்கின்ற பதத்திற்கு 'பதிவிரதை' என்கின்ற பொருள் கொள்ளப்படுகிறது. இந்த இடத்தில்தான் கற்பு என்கின்ற வார்த்தைக்கு அடிமைக்கருத்து நுழைக்கப் படுகின்றது என்பது எனது அபிப்பிராயம். அதாவது,பதியை கடவுளாகக் கொண்டவள், பதிக்கு அடிமையாய் இருப்பதையே விரத மாகக் கொண்டவள், பதியைத் தவிர வேறு யாரையும் கருதாதவள் என பொருள் கொடுத்திருப்பதுடன் 'பதி' என்கின்ற வார்த்தைக்கு அதிகாரி, யஜமான், தலைவன் என்கின்ற பொருள்கள் இருப்பதால் அடிமைத் தன்மையை இவ்வார்த்தைகள் பலப்படுத்துகின்றன' (பக்கம் 115, 116).

என்பது பெரியார் கூற்று.

இத்தகைய பார்ப்பனீயமயமான மொழியிற்/ கலாச்சார/குறியீட்டுச் செயற்பாடுகள் அடிமைத் தன்னிலை உருவாக்கத்தில் முக்கிய பங்கு வகிக்கின்றன. இவற்றை தகர்ப்பது என்பது இத்தகைய அதிகாரங்களுக்கும் ஆதிக்கங்களுக்கும் எதிரான, இவற்றை ஏற்றுக்கொள்ளாத 'தன்னிலை உருவாக்கத்'தின் முதற் தேவையாகிறது.

'(முதலில்) மானத்தைக் கவனித்துக்கொண்டு (பிறகு) உடை பற்றிக் கவனிக்கலாம்' (பக்கம் 94) என்று அவர் கூறுவது 'அடிமைத் தன்னிலை உருவாக்கம்' குறித்த அவரது கரிசனத்தையே காட்டுகிறது.

உலகிலுள்ள கொடுமைகளிலேயே பெருங்கொடுமை இந்தியாவில் கடைபிடிக்கப்படும் தீண்டாமைதான் எனச் சொன்ன பெரியார் (பக்கம், 61), பெண்ணடிமை ஒழிப்பை போலவே தீண்டாமை ஒழிப்பிலும் பாதிக்கப்பட்ட வர்களே அதற்காக மனப்பூர்வமாக போராடமுடியும் என்பதை வலி யுறுத்தியதோடு (பக்கம், 84) அதற்குத் தடையாக இருப்பது நமது அடிமைத் தன்னிலையே எனச் சுட்டிக்காட்டுகிறார்.

‘ஆகவே, கீழ்ச் சாதித்தன்மை ஒழியவேண்டும் என்று கருதுகிற ஒருவன் – அன்னியருக்காக நாம் உழைக்கப் பிறந்தோமென்ற எண்ணத்தை விட்டுவிட்டு நமது உழைப்பின் பயனைச் சோம்பேறிகள், பாடுபடாத மக்கள் அனுபவிக்கக் கூடாது என்கிற உறுதிகொண்டு – பிறவியில் நமக்கும் மற்றவருக்கும் எவ்வித வித்தியாசமும் இல்லை என்கிற உறுதியோடு, சோம்பேறிக் கூட்டத்திற்கு எதிராக எவன் போர் தொடுக்க முனைந்து நிற்கிறானோ அவனே இவ்வித இழிவுகளை நீக்கிக் கொள்ள அருகதை உள்ளவனாக ஆகிறான். அதை விட்டுவிட்டு மதக் கட்டளையும் கடவுள் நம்பிக்கையும் கொண்ட ஒரு அடிமை – ஒரு தாழ்ந்த சாதிக்காரன் – ஒரு நாளும் விடுதலை அடையவோ முன்னேற்ற மடையவோ முடியாது’ (பக்கம் 72)

என தாழ்த்தப்பட்டோர் மாநாடொன்றில் பேசும்போது குறிப்பிட்ட பெரியார், பெண்களை நோக்கிப் பேசும்போது,

‘அனேக வருடப் பழக்கவழக்கங்களால் தாழ்ந்த சாதியார் எனப் படுவோர் எப்படித் தங்கள் தாழ்ந்த வகுப்பார் என்பதை ஒப்புக்கொண்டு, தாமாகவே கீழ்ப்படியவும் நடுங்கவும் விலகவும் முந்துகிறார்களோ, அதுபோலவே பெண் மக்களும் தாங்கள் ஆண் மக்களின் சொத்துகள் என்றும், ஆண்களுக்குக் கட்டுப்பட்டவர்கள் என்றும் அவர்களது கோபத் திற்கு ஆளாகக் கூடாதவர்களென்றும் நினைத்துக் கொண்டு, சுதந்திரத் தில் கவலையற்று இருக்கின்றார்கள். உண்மையாகப் பெண்கள் விடுதலை வேண்டுமானால், ‘ஒரு பிறப்புக்கொரு நீதி’ வழங்கும் நிர்பந்தக் கற்புமுறை யொழிந்து, இரு பிறப்பிற்கும் சமமான – சுயேச்சைக் கற்புமுறை ஏற்பட வேண்டும். கற்புக்காக பிரியமற்ற இடத்தைக் கட்டி அழுது கொண்டிருக்க செய்யும்படியான நிர்பந்தக் கலியாணங்கள் ஒழிய வேண்டும். கற்புக்காக புருஷனின் மிருகச் செயலைப் பொறுத்துக் கொண்டிருக்க வேண்டுமென்கிற கொடுமையான மதங்கள், சட்டங்கள் மாய வேண்டும். கற்புக்காக மனத்துள் தோன்றும் உண்மையன்பை, காதலை மறைத்துக் கொண்டு – காதலும் அன்புமில்லாதவனுடன் இருக்க வேண்டுமென்கின்ற சமுகக் கொடுமையும் அழிய வேண்டும்’ (பக்கம் 117)

எனக் கூறியது குறிப்பிடத்தக்கது.

சூத்திரர்களையே தனது பிரதான விளிப்புககுரியவர்களாக நிறுத்திச் செயல்பட்ட பெரியாரின் சொல்லாடல்கள் கிட்டதட்ட முழுமையுமே சூத்திரத் தன்னிலையை உடைக்கும் நோக்கிலேயே அமைந்தன.

சூத்திரன் என்றால் 'தாசி மகன்' என்கிற பொருளைத் திருப்பித் திருப்பிச் சுட்டிக் காட்டிய அவர் சூத்திரர்களையும், தாழ்த்தப்பட்டவர்களையும், பெண்களையும் தங்களுக்கு விதிக்கப்பட்ட 'அத்துக்களை' மீற வேண்டிய தன் அவசியத்தை வற்புறுத்தி வந்தார்.

சாதி, கோயில், திருமணம் என்கின்ற மூன்று நிறுவனங்களையும் அவர் தொடர்ந்து எதிர்த்து வந்தார்; தாக்கி வந்தார் ; இவை குறித்த புனைவுகளைக கடுமையான பிரச்சாரங்கள் மற்றும் செயற்பாடுகள் மூலமாகக் கட்டுடைத்து வந்தார்.

நமது சூழலில் விடுதலைக்கான தன்னிலைகள் உருவாவதற்கான தடைகளாக நமது அரசியற் சட்டம், உச்ச நீதிமன்றம் , இந்திய ஒற்றுமை இணை நிலைப்படுத்தித் தாக்கி வந்தார். இந்த நிறுவனங்களுக்குப் பிரமாணங்களாக வேதங்களும், பார்ப்பனீயமும் விளங்குவதையும் இந்த நிறுவனங்களுக்குப் பக்கத் துணைகளாக நமது மொழி, இனம், நாடு, பண்பாடு ஆகியவை குறித்தப் புனைவுகளும் விளங்குவதையும் சரியாக அடையாளம் கண்டு அவற்றை தகர்க்க வேண்டியதன் அவசியத்தை வற்புறுத்தி வந்தார்.

'பாஷாபிமானம், தேசாபிமானம், மதாபிமானம், குலாபிமானம்' ஆகிய எல்லாவிதமான அபிமானங்களிலிருந்தும் தாழ்த்தப்பட்டவர்கள் விடுபடுவது அவர்களது விடுதலைக்கு அவசியம் என்றார் (பக்கம் 75).

வேறென்ன அபிமானம் விடுதலைக்கு வழிவகுக்கும்?

> 'தேசாபிமானம் என்ற யோக்கியமற்ற சூழ்ச்சிக்கு நீங்கள் ஆளாகக் கூடாது. அது சோம்பேறிகள், காவிகள் ஆகியவர்கள் பிழைப்புக்கு ஏற்படுத்தப்பட்ட மோட்சம், நரகம் என்பது போன்ற மூடநம்பிக்கையாகும். உங்களுக்கு இன்று சுயமரியாதை அபிமானம்தான் உண்மையாய் வேண்டும்' (பக்கம் 68)

என்றவர் கூறியுள்ளதைக் கவனிக்கும் போது, மொழிப்பற்று, நாட்டுப் பற்று என்பதெல்லாம் இயற்கையான ஒன்றல்ல, வெறும் கட்டமைப்பே என்கிற புரிதலை அவர் கொண்டுள்ளது விளங்கிவிடுகிறது.

1907 லிருந்து அவரது அரசியல் வாழ்கை தொடங்கியதெனினும் காங்கிரஸ் கட்சியிலிருந்து விலகிய 1925 ஆம் ஆண்டை அவரது இரண்டா

வது கட்ட அரசியல் வாழ்வின் தொடக்கப்புள்ளி எனலாம்.

1927 ஆம் ஆண்டில் முற்றிலும் அவர் காந்தியச் சிந்தனைகளிலிருந்து விடுபடுகிறார். அவர் இறக்கும் வரையிலான அடுத்த சுமார் நாற்பத்து எட்டாண்டு கால அரசியல் வாழ்வில் வியக்கத்தக்க அளவிற்கு கருத்து, செயல்பாடுகளில் மாற்றமின்றி விளங்கினார் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

சுயமரியாதை பிரச்சாரம், இந்தி எதிர்ப்பு, நாட்டுப் பிரிவினை, வகுப்புவாரி ஒதுக்கீடு, புத்தமத ஆதரவு, பெண்கள் பிள்ளைப் பேற்றை விட வேண்டும் என வற்புறுத்துதல் ஆகிய கருத்துக்களை அவர் தொடர்ந்து பேசி வந்துள்ளார். மனுநீதி எதிர்ப்பு, அரசியல் சட்ட எரிப்பு, இந்திய தேசப்பட எரிப்பு, பிள்ளையார் சிலை உடைப்பு, ராமன் சிலை அவமதிப்பு, தீண்டாமை மற்றும் பார்ப்பனீயத்தின் பேரால் ஒதுக்கப்பட்ட வெளிகளுக்குள் அத்துமீறி நுழைதல் என்பன 1923 தொடங்கி 1973 வரை அவரது செயல்பாடுகளாக இருந்து வந்துள்ளன.

சமூகப் புரட்சி என்பதைக் காட்டிலும் அத்தகைய புரட்சியை உருவாக்கு வதற்கான தன்னிலைகளாகச் சூத்திரர்கள், தாழ்த்தப்பட்டவர்கள், பெண்கள் ஆகியோரை உருவாக்குவதே தலையாய பணி என்கிற நோக்கில் செயற்பட்ட அவரது செயற்பாடுகளில் முரண்களைக் காட்டிலும் தொடர்ச்சியே அதிகம்.

பெரியாரை விமர்சிக்க முனைபவர்கள் சற்று அவசரப்பட்டு அவரிடம் கோட்டுபாட்டுத் தெளிவில்லை என்றும், முன்னுக்குப்பின் முரண்கள் இருந்தனவென்றும், கொச்சைப் பொருள்முதல் நோக்குடன் அணுகினார் என்றும் சொல்வது வழக்கம்.

இந்தத் தொகுப்பிலேயே (நிறப்பிரிகை: பெரியாரியம் – தொகுப்பாசிரியர்) கூட ஒரு சில நண்பர்கள் அத்தகைய குற்றச்சாட்டுகளை முன்வைத் துள்ளனர். பெரியார் மீதான பல்வேறு வாசிப்புகளில் இவையும் ஒன்று. இவையும் சாத்தியம் என்பதில் நமக்குக் கருத்து மாறுபாடு இல்லை.

எனினும் நவீன சிந்தனைகளின் வெளிச்சத்தில் பார்க்கும் போது இந்த விமர்சனங்களில் பல பொருளற்று போவதையும் சுட்டிக்காட்ட வேண்டிய தாகிறது.

எடுத்துக்காட்டாக, பகுத்தறிவு குறித்த பெரியாரின் கருத்துக்களைத் தொகுத்துப் பார்த்தல் ஒன்றுக்கொன்று மாறுபட்ட இருவேறு பார்வைகள் ஊடாடுவது விளங்கும்.

> ‘பகுத்தறிவு என்பது மனிதனுக்கு ஜீவநாடி. உயிர்நாடி ஆகும். ஜீவராசி களில் மனிதனுக்குத்தான் பகுத்தறிவு உண்டு. இதில் எவ்வளவுக் கெவ்வளவு தாழ்ந்த நிலையில் இருக்கிறானோ அவ்வளவுக்கவ்வளவு

காட்டுமிராண்டி என்பது பொருள்' (பக்கம் 1129)

என பகுத்தறிவின் புகழ் பாடியவர் பெரியார். இதனையொத்த ஏராளமான மேற்கோள்களைப் பெரியாரில் நாம் சுட்ட முடியும். பகுத்தறிவாளர் கழகங்களை உருவாக்குவது அவரது நடைமுறைகளில் ஒன்றாகவும் இருந்து வந்திருக்கின்றது.

இதே பெரியார். இன்னொரு பக்கம் மனிதன் மற்ற உயிர்களைக் காட்டிலும் எந்த வகையிலும் உயர்வான உயிரல்ல என வற்புறுத்திப் பேசுவதோடு,

'தன் பிள்ளைக்குட்டி, பேத்து, பிதிர் ஆகிய பின் சந்ததிகளைப் பற்றிய முட்டாள்தனமான கவலை பகுத்தறிவுள்ள மனிதனுக்குத்தான் இருக் கிறதே யொழிய பகுத்தறிவில்லாதவைகளுக்கு இல்லை.... பகுத்தறி வில்லாத எந்த ஜீவராசியும் தன் இனத்தை வருத்தி வாழ்வதில்லை. தன் இனத்தை கீழ்மைப் படுத்துவதில்லை ; தன் இனத்தின் உழைப்பிலேயே வாழ்வதில்லை ; தன் இனத்தின் மீது சவாரி செய்வதில்லை'.

'பகுத்தறிவுள்ள மனிதன் தன் இனத்தைக் கீழ்மைப்படுத்துகிறான். வாகனமாய் உபயோகப்படுத்துகிறான். சோம்பேறியாயிருந்து தன் குலத்தின் உழைப்பிலேய வாழ்கிறான். பாடுபட ஒரு கூட்டமாகவும் பயன் அனுபவிக்க இன்னொரு கூட்டமாகவும் பிரிந்து கொள்கிறான்'.

'உதாரணமாக, நாய், கழுதை, பன்றி என்கின்ற 'இழிவான' மிருகக் கூட்டத்தில் பார்ப்பன சாதி, பறை சாதி, நாயுடு சாதி, முதலி சாதி என்கின்ற பிரிவுகள் கிடையாது. ஆனால் மனித வர்க்கத்தில் தன் இனத்தையே பிரித்து இழிவுபடுத்தப்படுகின்றது'.

'மனிதன் மீது மனிதன் சவாரி செய்கின்றான். மனிதன் உழைப்பை மனிதன் கொள்ளை கொள்கின்றான். மனிதனை மனிதன் வஞ்சிக் கின்றான்'.

'பகுத்தறிவின் பயன் இதுவாயிருக்கும் போது, பகுத்தறிவு இருப்ப தாலேயே மனிதன் மேன்மையானவன் என்று எப்படி சொல்ல முடியும்?' (பக்கம் 1115)

என்று மனிதனின் பகுத்தறிவைக் கேலி செய்யவும் செய்கிறார்.

இதனை விளங்கிக் கொள்ள நவீன மேலைத் தத்துவ வளர்ச்சியின் சில கூறுகள் நமக்கு உதவி செய்யலாம்.

மேலை மரபில் 'மதத்தின் பிடி' தளர்த்தப்பட்டு பகுத்தறிவு கோலோச்சத் தொடங்கியதைப் பற்றி முன்பு குறிப்பிட்டோம்.

பகுத்தறிவின் ஆட்சி உச்சத்தில் இருந்த அக்காலகட்டத்திலேயே பகுத்தறிவின் சாத்தியப் பாடுகளையும் எல்லைகளையும் **காண்ட்** போன்ற தத்துவவியலாளர்கள் கேள்விக்குள்ளாக்கினர்.

தர்க்க வயப்பட்ட சிந்தனை முறை, பகுத்தறிவு சார்ந்த அறிதல் முறை, காட்டீசிய அணுகல் முறை என்பன தொடர்ந்து மேலை மரபில் கேள்விக்கு உள்ளாக்கப்பட்டு வந்தன.

இருத்தலியல், நிகழ்வியல் பின் அமைப்பியல் சார்ந்த சிந்தனைக்கும் இவற்றில் முன் நின்றன. நீட்ஷே போன்றோரை உள்ளடக்கி ஒரு அதர்க்க வகைப்பட்ட (Non Rational Philosophers) சிந்தனையாளர் பாரம்பரியம் ஒன்றும் அங்கே சுட்டிக்காட்டப்படுகிறது.

அறிவு என்பது எவ்வாறு அதிகாரத்திற்கு வழிவகுக்கும் என்பதை **ஃபூக்கோ** போன்றோர் விளக்கியதோடு அறிவொளிக்கால உருவாக்கங் களான சிறைச்சாலை, மருத்துவமனை, மனநோய் விடுதி போன்ற நிறுவனங்களின் அதிகார உள்ளடக்கங்களைத் தோலுரித்தனர்.

இவற்றையொட்டி பின் நவீனத்துவச் சிந்தனையாளர்கள் ‘அறிவின் வன்முறை’, ‘பகுத்தறிவின் பயங்கரம்’ போன்ற கருத்தாக்கங்களை முன்வைக்கின்றனர். பகுத்தறிவிற்கு மாற்றாக ஆசை (desire), உடல், முரண், பன்மைத் தன்மை போன்றவற்றை இவர்கள் முன் வைக்கின்றனர்.

எனவே பகுத்தறிவு, தர்க்கம் ஆகியவை வருணாசிரமம் உள்ளிட்ட அதிகாரங்களை நியாயப்படுத்தவும் பயன்படுத்தக் கூடிய சாத்தியத்தை நாம் மறந்துவிடக் கூடாது. பெரியார் இதுகுறித்த உணர்வுடையவராகவே இருந்தார் என்பதையே பகுத்தறிவு பற்றின அவரது மாற்றுக் கருத்துகள் காட்டுகின்றன.

எல்லா பிரச்சனைகளுக்கும் எல்லா மக்களுக்கும் எல்லா காலத்திற்கு மான முரணற்ற தீர்வாக (Meta Narrative) அவர் பகுத்தறிவு உட்பட எதையும் முன்வைக்க விரும்பாததையே இது காட்டுகிறது.

முற்றுண்மையான (Absoluts) வரையறைகளை உருவாக்குதல், முழுமையான கோட்பாட்டு உருவாக்கங்களைச் செய்தல் என்பதற்கு அவர் தொடர்ச்சியாக எதிராகவே இருந்தார் என்பதும் இங்கே குறிப்பிடத்தக்கது. ஒழுக்கம் பற்றி அவரது சொல்லாடலிலும் இதனைக் காண முடியும்.

கடவுளரின் ஒழுக்கக் கேடுகளை அவர் கண்டித்துள்ள விவரங்களை நாம் அறிவோம். ‘நம்மிடத்தில் ஒழுக்கம் இருக்க வேண்டும்’ (பக்கம் 1085). ‘ஒழுக்கக் கேட்டை களைந்தே ஆக வேண்டும்’ (பக்கம் 1087) எனவும் குறிப்பிடும் அவரே இன்னொரு பக்கம் பெண்களை நோக்கி ‘ஆசை

நாயகர்களை வைத்துக்கொள்ளுங்கள்’ (பக்கம் 108) என்கிறார். மேலும்,

‘உலகில் கற்பு, காதல் என்பன போன்ற வார்த்தைகள் எப்படிப் பெண்களை அடிமைப்படுத்தி அடக்கி ஆள என்று ஏற்படுத்தி பயன் படுத்தப்பட்டு வருகின்றனவோ, அது போலவேதான் ஒழுக்கம் என்னும் வார்த்தையும் – எளியோரையும் பாமர மக்களையும் ஏமாற்றி மற்றவர் கள் வாழப் பயன்படுத்தி வரும் ஒரு சூழ்ச்சி ஆயுதமேயல்லாமல், அதில் உண்மையோ சத்தோ ஒன்றுமே கிடையாது. கற்பு, காதல், சத்தியம், நீதி, ஒழுக்கம் என்பன எல்லாம் ஒரே தாயின் பிள்ளைகள், அதாவது, குழந்தைகளைப் பயமுறுத்தப் பெரியவர்கள், பூச்சாண்டி, பூச்சாண்டி என்பது போல் இவை எளியோரையும் பாமர மக்களையும் வலுத்தவர் களும் தந்திரக் காரர்களும் ஏமாற்றச் செய்த ஒரு பெரும் சூழ்ச்சியே ஆகும்’ (பக்கம் 1081, 1082)

என ஒழுக்கம் என்பதை ஒரு சூழ்ச்சியான கற்பிதமாகக் கண்டிக்கிறார். ஒழுக்கம் என்பது எவ்வாறு வெவ்வேறு மனிதர்களுக்கு வெவ்வேறு விதமாய்க் கட்டமைக்கப்படுகிறது என்பதை விரிவாக விளக்குகிறார்.

‘தாசிக்கு ஒழுக்கம் – ஒரு புருஷனையே நம்பி ஒருவனிடத்திலேயே காதலாய் இருக்கக் கூடாது என்பதாகும். குல ஸ்திரி என்பவளுக்கு ஒழுக்கம் அயோக்கியனானாலும் குஷ்டரோகியானாலும் அவனைத்தவிர வேறு ஒருவனை மனத்தில் கூடச் சிந்திக்கக் கூடாது என்பதாகும். இது போலவே முதலாளிக்கு ஒழுக்கம் எப்படி வேண்டுமானாலும் யாரையும் ஏமாற்றலாம் என்பதாகும். தொழிலாளிக்கு ஒழுக்கம் ஒரு வினாடி நேரம் கூட வேலை செய்யாமல் முதலாளிக்குத் துரோகம் செய்யலாகாது என்பதாகும். இந்துவுக்கு ஒழுக்கம் பசுவை இரட்சிக்க வேண்டியதாகும். முஸ்லிமுக்கு ஒழுக்கம் பசுவைப் புசிக்கலாம் என்பதாகும்’ (பக்கம் 1081)

எனச் சொல்லும் பெரியார்,

‘இதனால் சுயநலத்தையே பிரதானமாகக் கருதி கற்பித்துக் கொண்ட ஒழுக்கங்களை உடைத்தெறிவது சுயமரியாதைக்காரர்கள் கடமை என்பது விளங்கும்’ (பக்கம் 1081)

என ஒழுக்கத்தைக் ‘கற்பிதமாகச்’ சொல்வது கவனிக்கத்தக்கது.

எனில், ‘மனிதனுக்கு ஒழுக்கத்தைப் பரப்ப வேண்டும்’ (பக்கம் 1084) என அவர் கூறுவதன் பொருளென்ன?

‘**ஒழுக்கம் x பக்தி**’ என்றொரு இருமையைச் சுட்டிக்காட்டி ‘ஒழுக்கம் பக்தியை விட முதன்மையானது’ (பக்கம் 1085) என்று சொல்லும் பெரியார், அதனை ‘கற்பு’ முதலியவற்றுடன் இணைத்துப் பேசவில்லை.

உடல்சார்ந்த இச்சைகளை அவர் ஒழுக்கக் கேடு எனச் சொல்லவில்லை. மாறாக, 'உணர்ச்சியும் இந்திரியச் செயலும் ஆசையும் ஜீவ சுவாபம்' என்பதோடு 'பசி, நித்திரை, புணர்ச்சி மூன்றும் முக்கிய இயற்கை அனுபவம்' (பக்கம் 173) என்கிறார்.

> 'ஒருவன், மற்றவன் தன்னிடம் எப்படி நடந்துகொள்ள வேண்டும் என்று விரும்புகிறானோ அதைப் போன்றே அவனும் மற்றவனிடம் நடந்து கொள்வதுதான் ஒழுக்கமாகும்' (பக்கம் 1084)

என்பதே அவரது ஒழுக்கம் பற்றிய வரையறையாகும்.

ஏதொன்றையும் சுட்டிக்காட்டி அல்லது அதைச் செய்யாதே, இதைச் செய்யாதே என எதிர்மறையாகச சொல்லாமல் பல்வேறு விதமான தூல மான சாத்தியங்களுக்கும் இடமளிப்பதாக இவ்வரையறை அமைந்திருப்பது கவனிக்கத்தக்கது. வேறு வார்த்தைகளில் சொல்வதானால் வரையறை குறித்த வரையறைகளை அவர் மீறுகிறார்.

இப்படிப் பல்வேறு அம்சங்களில் பெரியார் நவீன சிந்தனைகளுக்கு இணையாக நிற்பது குறிப்பிடத்தக்கது. பிள்ளைப் பேற்றிலிருந்து தப்பித்துக கொள்வதே பெண் விடுதலைக்கான வழி என்பதையெல்லாம் (பக்கம் 106) 1928 வாக்கிலேயே முன்மொழிந்திருப்பது வியப்பிற்குரிய ஒன்று.

1960 களுக்குப் பின் அல்துஸ்ஸர் போன்ற சிந்தனையாளர்கள், மார்க்சிய இயங்கியலாக உலகெங்கிலும் அறியப்பட்டிருந்த சிந்தனைத் தொகுப்பிலுள்ள சாராம்ச வாதம், மொத்தத்துவம் முதலிய ஹெகலியக் கூறு களை, கறைகளைத் துடைத்தெறிய வேண்டுமெனக் கூறி மார்க்சியத்தை மறுவாசிப்பிற்குள்ளாக்கியுள்ளார்.

தத்துவார்த்த ரீதியான மொத்தத்துவப் போக்குகள் அரசியல் ரீதியான எதேச்சாதிகாரங்களுக்கே வழி வகுக்கும் என்பதை வரலாறும் நமக்கு நிறுவி விட்டது.

இந்தச் சூழலில் ஹெகலியத் தாக்கமுடைய சாராம்ச வாத, மொத் தத்துவக் கோட்பாடுகளையும் அளவுகோல்களையும் கொண்டு பெரியாரின் பார்வைகளை கொச்சைப் பொருள் முதல்வாதம் என்றெல்லாம் சொல்வதன் பொருத்தமின்மையையும் ஆபத்தையும் தோழர்கள் யோசிக்க வேண்டும்.

தவிரவும் பெரியார் ரொம்பவும் நாசூக்கான தத்துவவாதி (Sophisticated Philosopher) அல்ல. படிப்பாளிகளை நோக்கி அவர் எழுதிக் கொண்டிருந்த வரல்ல. தினந்தோறும் அதிகக் கல்வியறிவற்ற பல்லாயிரக்கணக்கான ஒடுக்கப்பட்ட பிரிவினரை நோக்கி பேசிக் கொண்டிருந்த கச்சாவான சிந்தனையாளர். அவர் எழுதியவை ஆய்வேடுகள் (Theatre) அல்ல.

பிரச்சார வெளியீடுகள்.

ஒரு மிக நீண்ட கால கட்டத்தில் (சுமார் அரை நூற்றாண்டு) பல்வேறு சூழல்களில் பல்வேறு மக்கள் திரள்களை நோக்கி உரையாடியவர் அவர். அவர் பேச்சு அனைத்தையும் உரையாடல்களின் அங்கமாகவே நாம் பார்க்க வேண்டும். அவருக்கு எதிராக எழுப்பப்பட்ட கேள்விகள், அவருடைய பேச்சுகளுக்கு வந்த எதிர் வினைகள், அரசியல் களங்களில் ஏற்பட்ட விளைவுகள் எல்லாவற்றையும் சக பிரதிகளாகக் கொண்டுதான் அவரது பிரதிகளை மதிப்பிட வேண்டியிருக்கிறது.

வாழ்ந்த காலத்தில் மட்டுமல்ல. இறந்த பின்னும் பல்வேறு விதமான அவதூறுகளுக்கும் தாக்குதல்களுக்கும் ஆளாகி வருபவர் பெரியார். பார்ப்பனியமும் இந்துத்துவமும் உயிர்பெற்று வரும் சூழல் இது.

சமீபத்தில் பெரியாரின் மீது கடுமையான அவதூறுகளைப் பொழிந்துள்ள வெளியீடு **குணாவால்** எழுதப்பட்டுள்ள **திராவிடத்தால் வீழ்ந்தோம்** என்பது. தனித் தமிழ்நாட்டு இயக்கங்கள் பலவும் இந்நூற் கருத்துகளை நேரடியாகவோ மறைமுகமாகவோ வரவேற்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

கன்னடத்தை தாய்மொழியாகக் கொண்ட பெரியார் திட்டமிட்டு தமிழுணர்வை மழுங்கடிக்கும் சதி நோக்குடன் தமிழ் எழுச்சியைத் தடுத்தார் என இந்நூலில் குற்றம் சாட்டப்பட்டுள்ளது.

பெரியார் எதிரிகளிடம் கையூட்டுப் பெற்றார் என்பன போன்ற ஆதாரமற்ற குற்றச்சாட்டுகள், இடங்கை – வலங்கை போராட்டங்கள், களப்பிரர் ஆட்சி போன்றவை குறித்த திட்டமிட்ட வரலாற்றுத் திரித்தங்கள் போன்றவற்றுடன் வெளிவந்துள்ள குணாவின் அபத்தங்களை விரிவாக மறுத்துரைக்க இது ஏற்ற சந்தர்ப்பமன்று.

ஒன்றை மட்டும் இங்கே சுட்டிக்காட்டுவது உசிதம்.

'திராவிடர்' என்கிற கற்பிதத்தை ஏன் தேர்வு செய்ய வேண்டி வந்தது என்பதைப் பெரியாரே பல சந்தர்ப்பங்களில் விளக்கியுள்ளார். சாதி ஒழிப்பே தன்னுடைய பணி எனச் சொல்லிக் கொண்ட பெரியார் (பக்கம் 1012) அதற்குரிய சுயமரியாதை உணர்விற்குத் தடையாக உள்ள பார்ப்பனீயத்தை எதிர்த்து நிற்றலை முதன்மையாகக் கொள்ள வேண்டியதாயிற்று.

பார்ப்பனீயத்தைத் தவிர்த்த 'தன்னிலைத் திரளொ'ன்றை உருவாக்குவதற்கு அவர் திராவிடக் கற்பிதத்தைச் சார்ந்து நிற்றல் அவசியமாயிற்று.

'தமிழன் என்று சொன்னால் பார்ப்பானும் வந்து சேர்ந்துகொள்வானே' என அவர் குறிப்பிட்டார். 'பார்ப்பான் தன்னை திராவிடன் எனச் சொல்லிக் கொள்ள மாட்டானல்லவா' என வினவினார்.(பக்கம் 245).

பார்ப்பனர்கள் ஆரிய சமாஜம், பிராமண மகா சபை என்றெல்லாம் இணைகிறார்கள். அதற்காக நாம் 'சூத்திரர் கழகம்' என அவன் வைத்த இழிவு பெயரையே சூட்டிக் கொள்ள முடியுமா, அதனால்தான் 'திராவிடர் கழகம்' ஆனோம் என விளக்கமளித்தார் (பக்கம் 85).

மற்றபடி அவர் 'திராவிடர்' என்ற சொல்லின் மூலம் பார்ப்பனரல்லாத தமிழரையே மனங்கொண்டார் என்பதற்கு அவரது பிரதிகளில் ஏராளமான ஆதாரங்களைச சுட்ட முடியும். 'நாம் தமிழர்கள்' (பக்கம் 206), 'நம் நாடு தமிழ்நாடு' (பக்கம் 679) என்றெல்லாம் கூறியுள்ளார். 'சாதி ஒழிப்புக்கு ஒரே வழி நாட்டுப் பிரிவினைதான்' என்று கூறிய அவர் அந்த நோக்கில் அவர் வைத்த முதல் முழக்கம் முதலில் (1938) 'தமிழ்நாடு தமிழருக்கே' என்பது தான். அதற்குப் பின்னரே (1939) அவர் நாம் மேற்குறிப்பிட்ட காரணங்களை முன்னிட்டு 'திராவிட நாடு திராவிடருக்கே' என முழக்கத்தை மாற்றினார். சுயமரியாதை (கட்சி), குடிஅரசு (இதழ்) போன்ற பெயர்களையே பயன்படுத்தி வந்தார். 1944 இல் 'பச்சைத் தமிழரான' அண்ணாவின் முயற்சியிலேயே கட்சிக்குத் 'திராவிடர் கழகம்' எனப் பெயர் மாற்றப்பட்டது. அதற்கான தீர்மானத்தின் பெயரே அண்ணாதுரை தீர்மானம் என்பதுதான்.

திராவிடப் பகுதிகளை ஒன்றிணைத்து 'தட்சிணப் பிரதேசம்' என நேரு அரசு அமைக்க முற்பட்டபோது 'தமிழராகிய நமக்குத்தான் அது ஆபத்து' (பக்கம் 729, 730) என அதனை எதிர்த்து நிறுத்தினார்.

ஆந்திரப் பிரிவினைக்குப் பிறகு 'கர்நாடகமும் கேரளமும் சீக்கிரம் ஒழியட்டும்' என்றார் (பக்கம் 730). அவையெல்லாம் பிரிந்த பின்னர் மீண்டும் 'தமிழ்நாடு தமிழருக்கே' (1957) என்கிற கோரிக்கையை முன் வைக்கத் தொடங்கினார்.

பெரியார் மீது வைக்கப்படும் விமர்சனங்களில் இன்னொன்று தலித் பிரச்சனையில் பெரியார் போதிய அக்கறை காட்டவில்லை என்பது. இது குறித்து இத்தொகுப்பிலுள்ள (நிறப்பிரிகை : பெரியாரியம் - தொகுப்பா சிரியர்) கூட்டு விவாதத்தில் பலரும் கருத்து தெரிவித்துள்ளதை வாசகர்கள் காணலாம்.

தலித் விடுதலைக்கான திட்டங்களை முன்மொழிந்தவர் என்றோ அதனைச் செயலாக்கியவர் என்றோ அவரை நாம் கருத வேண்டியதில்லை. அவரும் அத்தகைய தகுதியை எந்நாளும் கோரியதில்லை. தன்னை ஒரு சூத்திரனாகவே அடையாளப்படுத்திக் கொண்டார். (பக்கம் 1030). தாழ்த்தப் பட்டோர்களையும் பெண்களையும் நோக்கி விளிக்கும் போதெல்லாம் 'நீங்கள்' என்றே விளித்தார்.

எனினும் டாக்டர் அம்பேத்கர் உள்ளிட்ட தலித் விடுதலைப் போராளிகள் சகல முயற்சிகளுக்கும் முழுமையான ஆதரவாளராகவே எந்நாளும் விளங்கினார். அம்பேத்கரின் மத மாற்றத்தை ஆதரித்தது, பூனா ஒப்பந்தத்தை எதிர்த்தது என எண்ணற்ற எடுத்துக்காட்டுகளைச் சொல்ல முடியும்.

பறையர் பட்டம் போகாமல் சூத்திரர் பட்டம் போகாது என்பதை எடுத்துரைத்த பெரியார் (பக்கம் 57), பிற்படுத்தப்பட்டவர்கள் இழிவாக நடத்தும் போது அதைத் தாழ்த்தப்பட்டவர்கள் எதிர்த்து நிற்க வேண்டும். சாத்தியமில்லாவிட்டால் ஊரைப் புறக்கணித்து வெளியேற வேண்டும் என்றார் (பக்கம் 58).

நீதிக்கட்சி மாநாட்டில் தலைமையேற்றுப் பேசும்போது (1940),

> ‘எப்படி ஆரிய மக்களுக்குத் திராவிட மக்கள தீண்டப்படாதவர்களாக இருக்கிறார்களோ, அப்படி திராவிடர்களுக்கு ஆதி திராவிடர்கள் – அதைவிட மேம்பட்ட தீண்டப்படாதவர்களாய் – இருக்கிறார்கள். இந்த நிலைமை திராவிட சமுதாயத்துக்கே ஒரு பெரும் மானக் கேடான நிலைமையாகும் என்பதோடு திராவிடர்களை ஆரியர்கள் தீண்டப்படாத மக்களென்று வகுத்திருப்பதையும் நடத்துவதையும் அரண் செய்கிறது. ஆகையால் ‘ஆதிதிராவிடர்’ என்கிற பெயரே மாற்றப்பட்டு, இருவரும் திராவிடர்கள் அல்லது தமிழர்கள் என்கிற பெயராலேயே வழங்கப்பட வேண்டும் என்பதும், திராவிடருக்கும் ஆதி திராவிடருக்கும் சமுதாயத் துறையிலுள்ள எல்லா வித்தியாசங்களும் பேதங்களும் ஒழிந்து, ஒரே சமூகமாக ஆக வேண்டும் என்பதும் எனது ஆசை. இந்த இரு நோக்கங்களையும் ஜஸ்டிஸ் கட்சியின் நோக்கங்களில் பட்டதென்பது எனது அபிப்பிராயமாதலால் கட்சியின் பேரால் இவைகளைச் சொல்லுகிறேன்’ (பக்.74)

என்றார்.

இந்த நோக்கம் ஜஸ்டிஸ் கட்சி, திராவிடர் கழகம், திராவிட முன்னேற்றக் கழகம் என்கிற பாரம்பரியத்தில் திரண்ட பிற்படுத்தப்பட்ட மக்கள் திரளின் அபிப்பிராயங்களுடன் எந்த அளவிற்கு இணைந்தது என்பது வேறு கதை.

பார்ப்பனீயத்திற்கெதிராக சூத்திர மக்கள் மத்தியில் விழிப்புணர்வை ஏற்படுத்துவதும் ஒரு மிக முக்கியமான சனநாயகப் பணி என்கிற வகையில் பெரியாரின் பங்களிப்பை நாம் மதிப்பீடு செய்ய வேண்டியவர்களாக இருக்கிறோம். தவிரவும் அம்பேத்கர் அவர்கள் சாதி ஒழிப்பின்றி தீண்டாமை ஒழிப்பு சாத்தியமில்லை எனச் சொல்லியுள்ளதுடன் பெரியாரின் சாதி ஒழிப்புப் பணியை இணைத்துப் பார்க்க வேண்டுவதும் அவசியம்.

முதுகளத்தூர் கலவரத்தின் போது முத்துராமலிங்கத் தேவர் கைது செய்யப்பட்டதை ஆதரித்த ஒரே அரசியல் தலைவராக பெரியார் மட்டுமே இருந்தார் என்பதும் இங்கே கருதத் தக்கது.

பெரியார் ஒரு வெறும் இட ஒதுக்கீட்டுப் போராளியாகவும் மேலோட்டமான பார்ப்பன எதிர்ப்பாளராகவும் மட்டுமே அவரை ஆதரிப்பவர்களாலும் எதிர்ப்பவர்களாலும் முன்னிலைப் படுத்தப்பட்டுக் கொண்டிருந்த ஒரு சூழலில் அவரை நமது கலாச்சாரத்தின் சகல கூறுகளிலும் புரையோடி யிருந்த பார்ப்பனீயக் கூறுகளைக் களைய முற்பட்ட எதிர் கலாச்சாரவாதி யாக முன்னிலைப்படுத்திய பணியை 'நிறப்பிரிகை' கடந்த நான்கைந்து ஆண்டுகளாகச் செய்து வந்துள்ளமைக்குச் சான்றாக இத்தொகுப்பு (நிறப்பிரிகை : பெரியாரியம் – தொகுப்பாசிரியர்) விளங்குகிறது....

அ.மார்க்ஸ், பொ. வேல்சாமி, இரவிக்குமார்

(தஞ்சாவூர், டிசம்பர் 1995)

குறிப்பு : தொகுப்புரையில் காணப்படும் மேற்கோள்கள் யாவும் திரு. வே.ஆனைமுத்து அவர்களின் 'பெரியார் சிந்தனைகள்' தொகுப்பி லிருந்து எடுக்கப்பட்டுள்ளன. பக்க எண்கள் அதனையே சுட்டுகின்றன.