චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය

" සැම නැණ පවස සිඳුවාලන ලක් දෙරණ
අරණක සුවය ගෙන ඔබ වෙත එයි චරණ "

භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

ගරු උපදේශක මණ්ඩලය

මහාචාර්ය, පූජ්‍ය එළමල්දෙණියේ සාරානන්ද හිමි

දර්ශනපති, පූජ්‍ය කුඩාකත්නෝරුවේ විනීත හිමි

ජ්‍යෝෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පූජ්‍ය දඹර අමිල හිමි

කථිකාචාර්ය, පූජ්‍ය ශ්‍රාවස්තිපුර ශාන්තසිරි හිමි

කථිකාචාර්ය, පූජ්‍ය නෙල්ලිවල මෙත්තානන්ද හිමි

මහාචාර්ය සමන් චන්ද්‍ර රණසිංහ

මහාචාර්ය ගාමිණී රත්න ශ්‍රී

චරණ
ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය
(එකොළොස් වන කලාපය)

සංස්කාරක හිමිවරු

ඉපලෝගම සමිතධම්ම හිමි (සිව්වන වසර)

කරපුටුගල කුසලධම්ම හිමි (තෙවන වසර)

ප්‍රකාශනය

භික්ෂු සංගමය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

මෙහි අන්තර්ගත සියලු ලිපිවල අදහස් ඒ ඒ ලේඛකයන් සතු වන අතර සංස්කාරකවරුන්ගේ අදහස් පිළිබිඹු නොවන බව සැලකුව මනාය. ග්‍රන්ථයේ අක්ෂර වින්‍යාසය, ලකුණු, ඇදපද, පද බෙදීම ආදිය යෙදීම ඒ ඒ ලේඛකයන්ගේ අභිමතය අරක්ෂා වන පරිදි සංස්කරණය කළ බව සැලකුව මනාය.

චරණ

ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය - එකොළොස් වන කලාපය

Charana Academic Journal

© සංස්කාරකවරු

පූජ්‍ය ඉපලෝගම සමිතධම්ම හිමි
පූජ්‍ය කරපුටුගල කුසලධම්ම හිමි

ප්‍රථම මුද්‍රණය : ශ්‍රී බුද්ධ වර්ෂ 2567
ව්‍යවහාර වර්ෂ 2023

ISSN 1800-4393

පරිගණක වර්ණසංයෝජනය : විජේවර්ධන ක්‍රියේෂන්ස්

පිටකවරය අලංකරණය : රවිඳු බණ්ඩාර සමරකෝන්

මුද්‍රණය : නියෝ ග්‍රැෆික්ස්,
44, උඩහමුල්ල දුම්රියපොළ පාර,
ගංගොඩවිල, නුගේගොඩ.

ප්‍රකාශනය : භික්ෂු සංගමය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

සංස්කාරක සටහන

දැනුම යනුවෙන් අදහස් කරන්නේ කවරාකාර වූවක්දැයි යන්න පිළිබඳව විවිධ පුද්ගලයින්ට නොයෙක් නිර්වචනයන් තිබිය හැකිය. කෙනෙක් දැනුම යනු තමා අවබෝධ කරගත් දන්නා දේ යැයි සිතන විට තවත් සමහරු විඥානවාදයේ පතුළටම වැටී දැනුම යනු සංසාරගතව ලැබෙන දෙයක්, පෙර ආත්ම භවයේ සිට එන දෙයක් ලෙස හෝ දෙවියන්ගේ දායාදයක් ලෙස ද සිතීමට පුළුවනි. දැනුම පිළිබඳව වන එම විඥානවාදී මිත්‍යා මත අතීතයේ ප්‍රබලව පැවැති අතර වර්තමානයේ පවා යම් දුරකට ඒවා ශේෂ වී පවතී. එය එසේ වන්නේ දැනුම යනු කුමක්ද? යන්න පවා නොදන්නා තත්වයක් තුළය.

> **"වාස්තවික ලෝකය හා එහි නියාම මිනිස් මනස තුළ අරමුණු සහගතවත් සංවර්ධනාත්මකවත් පරාවර්තනය වීම දැනුම නම් වේ."**
>
> *(කාල් මාක්ස්)*

කාල් මාක්ස්ගේ මෙම අර්ථ දැක්වීමට අනුව මිනිසා ප්‍රකෘතිය හෙවත් තමා ද ඇතුළත් සොබාදහම මත බලපා එමගින් ලබා ගන්නා අවබෝධය දැනුම ලෙස කෙටියෙන් පැවසිය හැකිය. එබැවින් දැනුමේ එකම උල්පත වන්නේ වාස්තවික ලෝකයයි යනු මෙහි නිගමනයයි. වාස්තවික ලෝකය හෙවත් සොබාදහමේ සමහර දේ සතුන් තුළ ද පරාවර්තනය වේ. පිළිබිඹු වේ. සත්ත්වයින් යම් යම් දේ දකිති. ශබ්ද අසති. ස්පර්ශයෙන් ආවේදනයන් හඳුනා ගනිති. ඔවුන් යම් යම් දේ වෙන්කොට හඳුනා ගනිති. එහෙත් සත්ත්වයින් තම පංචේන්ද්‍රියයන් හරහා ඇති කර ගන්නා හැඟීම්, සංවේදනා දැනුම වශයෙන් සලකනු නොලබයි. මන්ද ඒවා අරමුණු සහගත නොවන බැවිනි. සත්ත්වයින් සොබාදහම තත්වාකාරයෙන්

වටහා නොගනිති. එහෙත් මිනිසා ප්‍රකෘතිය හෙවත් සොබාදහම එහි පෙනුමෙන් පමණක් නොව හරයෙන් ද වටහා ගනී. එසේම සොබාදහමේ නියාමයන් ද වටහා ගනී. ඒවා පරපුරෙන් පරපුරටත්, එකම පරපුර තුළත් මිනිස් මොළය තුළත් සංවර්ධනාත්මකව හා අරමුණු සහගතව වර්ධනය වේ. එබැවින් දැනුම එහි සැබෑ අර්ථයෙන් පවතින්නේ මිනිසා තුළ පමණි.

පරපුරෙන් පරපුරට පරාවර්තනය වන දැනුම යන සන්දර්භයේ ප්‍රධාන අංශයක් ලෙස **"ශාස්ත්‍රීය දැනුම් පද්ධතිය"** හඳුන්වා දිය හැකි වේ. සමාජීය හා මානවීය විද්‍යාවන් අධ්‍යයනයේ දී ආගමික වූත් සාමාජීය වූත් සංස්කෘතිකමය වූත් පුද්ගලයා හා සම්බන්ධ අභ්‍යන්තර - බාහිර වශයෙන් වන මහා ඥාන සම්භාරයක් ඒ හා අනුබද්ධව නිර්මාණය වී තිබෙන බව ප්‍රකට වේ. එය හුදෙක් ආකස්මිකව සිදු වූවක් නම් නොවේ. ලෝකය තුළ මිනිසාගේ පැවැත්ම ආරම්භ වූයේ යම් දිනයක ද, එතැන් පටන් අද දක්වාම ලෝකය තුළ ගොඩනැගී සංවර්ධනය වූ නොයෙක් දැනුම් පද්ධතීන් දිනෙන් දින මොහොතින් මොහොත පෘථුල වන බවක් පෙනී යයි. මේ පිළිබඳව ශාස්ත්‍රීය ප්‍රවේශයකින් අර්ථ දැක්වීමක් සිදු කරන්නේ නම්, දැනට පවතින දැනුම සංවර්ධනය කිරීම හෝ අලුතින් දැනුමක් නිෂ්පාදනය කිරීම ශාස්ත්‍රීය ලෝකයේ ස්වභාවය යි.

ශාස්ත්‍රීය විෂයන් හදාරණ ශිෂ්‍යයන්ට ඇති පොදු ගැටළුවක් නම් තම අධ්‍යයන පරාසයන්ට අදාළව ප්‍රමාණවත් විෂයා'නුබද්ධ ලිපි ලේඛන ආදිය විරල වීමය. එබැවින් මානව ශාස්ත්‍ර හා සමාජීය විද්‍යාවන් හදාරණ විද්‍යාර්ථීන්ගේ අභිලාෂයන් සම්පූර්ණ කිරීමේ අදහසින් **"චරණ"** ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය මෙසේ එකොළොස් වන වරටත් එළි දක්වනු ලැබේ.

ගෝලීය වශයෙන් ව්‍යාප්ත වූ කොරෝනා වසංගත තත්ත්වය හමුවේ ඇති වූ අතුරු ප්‍රතිඵලයන් නිසා පසුගිය වර්ෂයන් කිහිපය තුළ අපගේ මෙම ශාස්ත්‍රීය ව්‍යායාමය සිදු කිරීමට ඉඩ ප්‍රස්ථාව නොලැබිණි. එතෙක් වාර්ෂිකව පළකරන ලද **"චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය"** නොයෙකුත් අභියෝගයන් මධ්‍යයේ වුව ද මෙවර පළ කිරීමට හැකිවීම පිළිබඳව අතිශයින් සතුටට පත් වෙමු.

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ භික්ෂු සංගමය මගින් වාර්ෂිකව සිදු කරනු ලබන අධ්‍යාපනික, සමාජීය සහ ශාස්ත්‍රීය කටයුතු අතර මෙම චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය ඉදිරිපත් කරනු ලබන්නේ, මානව ශාස්ත්‍රීය සහ සමාජීය විද්‍යාවන්ගේ පෘථුල දැනුම් සම්භාරය සමාජයට දායාද කරමින් මනා ශික්ෂණයකින් හෙබි මානව හිතවාදී සමාජයක් නිර්මාණය කිරීමේ අදහසින් සහ මෙරට විශ්වවිද්‍යාල පද්ධතිය තුළ ශාස්ත්‍රීය විෂයන් හදාරණ විද්‍යාර්ථීන්ගේ පහසුව අරමුණු කරගෙනය.

බෞද්ධ දර්ශනය,බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය, සිංහල, දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යාව, පුරාවිද්‍යාව හා ඉතිහාසය, අපරාධ විද්‍යාව, සමාජ විද්‍යාව, දේශපාලන විද්‍යාව සහ මානව විද්‍යාව යන විෂයන්ට අදාල වන පරිදි මාතෘකා ගතව එකොළොස් වන වරට මෙසේ එළි දැක්වෙන චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය මෙවර එම විෂයන් හදාරන විද්‍යාර්ථීන්ගේ පහසුව වැඩි දියුණු කරනු පිණිස අප විශ්වවිද්‍යාලයේ Library Repository එකතුවට යොමු කිරීමට හැකියාව ලැබීම ද සුවිශේෂී වන්නේය.

චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයෙහි පළමු කලාපය ඇතුළුව මේ දක්වා එළි දැක්වූ සියළුම කලාපයන්හි විද්‍යුත් පිටපත් library repository එකතුවට යොමු කිරීම ඔස්සේ පැරණි ග්‍රන්ථ සංරක්ෂණය කරගැනීමටත්, ලෝකයේ කොතැනක හෝ සිට බාගත කරගනිමින් ස්වකීය අධ්‍යයනය කටයුතු සිදු කරගැනීමටත් අවකාශ සැලසෙන බැවින් ඒ සඳහා සහයෝගය දැක්වූ සියළු දෙනාටම කෘතඥතාව පළ කරමු.

අනේකවිධ බාධකයන් මධ්‍යයේ වුවත්, චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය එකොළොස් වන වරටත් මෙසේ එළි දැක්වීමේදී, ලිපි සම්පාදනය කර දුන් ආචාර්ය, මහාචාර්ය,කථිකාචාර්ය ආදී සියළුම ලිපි සම්පාදක භවතුන්ට අපගේ කෘතඥතාව පිරිනමන්නෙමු. එසේම මේ සඳහා අවැසි මූල්‍යමය දායකත්වයන් සලසා දුන් ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ භික්ෂු සංගමයේ සියලු භික්ෂූන් වහන්සේලාටත් කෘතඥතාවය පළ කරන්නෙමු. එසේම භික්ෂු

සංගමයේ වත්මන් නිලධාරි මඩුල්ල ද විශේෂයෙන් සිහිපත් කරන්නෙමු. මෙහි පරිගණක අක්ෂර සංයෝජනය සිදු කළ විජේවර්ධන ක්‍රියේෂන් හි කුමාරි විජේවර්ධන මහත්මිය ද ස්තුති පූර්වකව සිහිපත් කරන්නෙමු. මුද්‍රණ කටයුතු මැනවින් සිදු කර දුන් නියෝ ග්‍රැෆික්ස් ආයතනයේ සියලුම ආයතනිකයන්ට ද අපගේ හෘදයාංගම ස්තුතිය පුද කරන්නෙමු. පොදුවේ අප ශාස්ත්‍රීය ව්‍යායාමය සඵල කරගනු පිණිස නන් අයුරින් උපකාර කළ සියලු දෙනාට කෘතඥතාව පිරිනමන්නෙමු. අප චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය සකල ශාස්ත්‍රවන්තයන්ගේ මනදොළ සපුරණ ශාස්ත්‍රීය ව්‍යායාමයක් ම වේවායි ප්‍රාර්ථනා කරන්නෙමු.

සංස්කාරක හිමිවරු
ඉපලෝගම සමිතධම්ම හිමි
කරපුටුගල කුසලධම්ම හිමි

උපකුලපතිතුමාගේ පණිවිඩය

සියලු සත්ත්ව කොට්ඨාසයන්ගෙන් මානවයා වෙන්කොට දැක්විය හැකි ප්‍රබල හේතු අතර මිනිසා යනු සමාජීය පමණක් නොව සංස්කෘතික ජීවියෙකි යන්න අවිවාදයෙන්ම පෙන්වා දිය හැකිය. ඉහළ පරිකල්පන ඥානයකින් යුත් මිනිසාට ඔහුගේ සමාජීය ජීවිතය නියමාකාරයෙන් පවත්වාගෙන යාමට අවශ්‍ය පදනම සංස්කෘතිය තුළින් නොඅඩුව ලබා දෙයි. එමෙන්ම උසස් දැක්මක් ඇති කරනු වස් සමාජීය, මානව, සංස්කෘතික, ආගමික, දර්ශනය ආදි සියළු ක්ෂේත්‍රයන් ඔහුට ලබා දෙනුයේ සුළු පටු දායකත්වයක් නොවේ. සමස්තයක් ලෙස ගත් කල සමාජීය ප්‍රගමනය උදෙසා මෙම ක්ෂේත්‍රයන් ලබා දෙනුයේ අනුපමේය දායකත්වයකි.

මිනිසෙකුට සියයට සියයක්ම සර්ව සම්පූර්ණ පරිපූර්ණ මිනිසෙකු වීමට නම් තම ජීවිත කාලය තුළදී නොහැකි විය හැකිය. නමුත් ඔහු සෑම විටම පරිපූර්ණත්වය කරා ළඟාවීමට උත්සාහ දරනු ඇත. පරිපූර්ණ මිනිසෙක් යනු කවරෙක්ද? යන්න අප මානව, සමාජීය, ආගමික, සංස්කෘතික යන අංගයන්ගෙන් පරිබාහිරව සාකච්ඡා කිරීම හෝ හැඳින්වීම අර්ථ විරහිත වේ. මන්ද පරිපූර්ණ මිනිසෙකු යනු භෞතිකමය වශයෙන් පමණක් සියළු සම්පත් අත්පත් කර ගනිමින් දියුණුව කරා පිය නැගූ අයෙකු නොවේ. දැනුමින් හෝ තම ක්ෂේත්‍රයෙහි ප්‍රවීණත්වයට, විශිෂ්ටත්වයට පත් වූ තැනැත්තෙකු ද නොවේ. පරිපූර්ණත්වය යනු බොහෝදුරට ජීවිතයේ සමබරතාවයයි. එය මානසිකත්වය සහ භෞතිකත්වය මැදින් යන සමබර ගමනකි. යමෙකුට තම ජීවිතය පිරී ඇති බවක් දැනීම තුළින් හැඟෙන තෘප්තිමත් භාවයකි. මිනිසා පරිපූර්ණත්වය අපේක්ෂා කළ ද බොහෝ දුරට එය තමන් කරා ළඟා නොවී ඇති බවට හෝ ළඟා නොවනු ඇතැයි සැක කරනුයේ බොහෝ මිනිසුන්ට තම ජීවිතය පිළිබඳ තෘප්තිමත් භාවයකට පත් විය නොහැකි නිසයි. එකක් පසු පස එකක් ලෙස මනස කරා ගලා එන අතෘප්තිකර

ආශාවන්, බලාපොරොත්තු මෙයට එක් හේතුවකි. කෙසේ නමුදු අප ඉලක්ක කරා හඹා යා යුතුය. අපේ බලාපොරොත්තු මල් ඵල ගන්වා ගත යුතුය. නමුත් ඒ සඳහා අත්‍යවශ්‍ය වන්නා වූ කරුණක් වන්නේ ජීවිතයේ සමබරතාවය පවත්වා ගැනීමයි. මේ සඳහා මානසික සමබරතාවය ඉතා වැදගත් වූවකි. මානසික සමබරතාවය රැක ගැනීමට නම් යහපත් වූ සාරධර්ම, ප්‍රතිපත්ති, දියුණු විනයක් පුද්ගලයකු තුළ මනාව පුරුදු පුහුණු කර පාලනය කළ යුතු වේ. මේ කෙරෙහි යම් රටක සමාජීය, සංස්කෘතික, ආගමික, දේශපාලනික ආදී ක්ෂේත්‍ර හරහා ගොඩ නැගී ඇති පරිසරය ඉතා වැදගත් වේ.

''චරණ'' ශාස්ත්‍රීය සඟරාව හරහා විවිධ ක්ෂේත්‍ර ඔස්සේ විදු දරුවන්ගේ පරිකල්පන ශක්තිය අවදි කරමින් මනසින් උසස් පුද්ගලයින් බිහි කිරීමට ලබාදෙන්නා වූ අගනා මෙහෙය අගය කළ යුතු වේ. බෞද්ධ දර්ශනය, පාලි, බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය, සංස්කෘත, මනෝවිද්‍යාව, සමාජ විද්‍යාව, මානව විද්‍යාව, අපරාධ විද්‍යාව, දේශපාලන විද්‍යාව, ඉතිහාසය, පුරාවිද්‍යාව හා සිංහල ආදී විවිධ විෂය ක්ෂේත්‍රයන්ට අදාළ ලිපි මෙහිලා පළ කරනු ලැබේ. පුද්ගල සංවර්ධනයේ විවිධ අංශ අරඹයා විශ්වවිද්‍යාලය තුළින් නිර්මාණය වන මෙවැනි සඟරාවකින් ලැබෙනුයේ ප්‍රමිතිගත දැනුමකි. එය සමාජයේ මනා පැවැත්ම උදෙසා ගුණගරුක සාරධර්මවලින් හෙබි මිනිසුන් බිහි කිරීම උදෙසා අත්‍යවශ්‍ය වූවකි. විශේෂයෙන්ම පුද්ගල මානසික දියුණුව ඇති කිරීම වර්තමානයේ වඩ වඩාත් අවශ්‍ය වූවකි. එම භාරදූර වගකීම ඉටු කරනු වස් පියවර තබන ''චරණ'' වෙත, සියළු අරමුණු මුදුන් පමුණුවා ගනිමින් ඉදිරිය කරා පිය නැගීමට මාගේ සුභාශිංසන එක් කරනු කැමැත්තෙමි.

ජ්‍යෙෂ්ඨ මහාචාර්ය, එම්.එම්. පත්මලාල්
උපකුලපති
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

පීඨාධිපතිතුමන්ගේ පණිවිඩය

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමය මගින් නිර්මාණය කරනු ලබන මෙම චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය අද වන විට අඛණ්ඩව එකොළොස් වන වතාවට ද මෙසේ නිර්මාණය කිරීම විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂුවගේ ශාස්ත්‍රීය සේවයක ප්‍රවර්ධනීය සාධකයකි. සුතා, දතා, පරිචිතා යන බුදු ඔවදන් ක්‍රියාවට නංවමින් විද්‍යාර්ථයින්ගේ සැබෑ මුහුණත ලෝකයා වෙත විවර කරනු වස් තෙලිතුඩ අතරැඳි භික්ෂුවගේ සේවය එදා මෙදා තුර අතිමහත් ය. එහි සාඩම්බර හිමිකරුවන් වහන්සේලා වශයෙන් ශාස්ත්‍රෝන්නතිකාමීව කරනු ලබන මෙම කැපකිරීම අතිශයින් අගය කරමි.

දැනුම රැස් කිරීම, නිර්මාණය කිරීම හා බෙදා හැරීම විශ්වවිද්‍යාලයීය ශිෂ්‍යයන්ගේ කාර්යභාරයකි. ශිෂ්‍ය ප්‍රජාවන්ගේ නිර්මාණාත්මක හැකියාවන් සමාජගත කිරීමට ඇති මූලික අවස්ථාව වනුයේ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයක් පළ කිරීම බව අප හොඳින් දන්නා කාරණයකි. මේ අනුව එක් ක්ෂේත්‍රයකට ලඝු නොවෙමින් පුළුල් පරාසයක් තුළ විහිදී යන දැනුම් සම්භාරයක් සංග්‍රහ කළ මෙම ග්‍රන්ථය බොහෝ දෙනෙකුගේ බුද්ධි වර්ධනය උදෙසා සහ නව නිර්මාණකරණය සඳහා උත්තේජනයක් සපයන බව ද නො අනුමානය.

වර්තමානයේ පවතින අධ්‍යාපන ක්‍රමය අනුව පොතපතට සීමා නොවූ පිරිසක් ලෝකය අපේක්ෂා කරනු ලබයි. ඒ අනුව අප විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමය තුළින් මෙසේ ශාස්ත්‍රීය සේවාවන් මෙන්ම විශේෂ ගුණයන්ගෙන් යුත් නායකත්ව හැකියාව ආගමික කටයුතු කෙරෙහි දක්ෂ බව හා ලේඛන සහ කථන හැකියාවන් කුළු ගන්වමින් කරනු ලබන මෙම ශාස්ත්‍ර සේවාවන් පෙර පැවැත්වූවා සේම ඉදිරියට ද නොනවත්වා පවත්වාගෙන යාමට හැකියාව ලැබේවා'යි තුටු සිතින් සුභාශිංසන පළ කිරීමට කැමැත්තෙමි.

තෙරුවන් සරණයි !

මහාචාර්ය, ශිරන්ත හීන්කෙන්ද
මානවශාස්ත්‍ර හා සමාජීය විද්‍යාපීඨය
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

සභාපති හිමියන්ගේ පණිවිඩය

වර්තමාන භික්ෂුව අන් කවරදාකටත් වඩා විවේචන නින්දා අපහාස ගැරහිලි වලට භාජනය වන සංස්ථාවක් බවට පත්වී තිබේ. ඒ අතුරින් විශ්වවිද්‍යාල භික්ෂුව අතීත මහා යතිවරයන් වහන්සේලා වූ යක්කඩුවේ ප්‍රඥාරාම, හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල, වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත, කොට්ටුන්නේ ආනන්ද යන යතිවරයන් වහන්සේලා ගේ ගමන් මගෙහි යමින් උන්වහන්සේලාගේ උර මතින් පැමිණි නිදහස් අධ්‍යාපනයත්, අධ්‍යාපනයේ නිදහසත්, නිදහස් සෞඛ්‍යයත්, රටේ පොදු ජනතාවගේ ප්‍රශ්නවලටත් ගිලා බසිමින් භික්ෂුවක් වශයෙන් කළ යුතු මෙහෙවරට දායක වෙමින් සිටී.

දුප්පතාගේ දායාදය නමින් ආරම්භ කළ විද්‍යෝදය සරසවියේ නිර්මාපකයන් වශයෙන් සැලකෙන්නේ ද එකී පරම්පරාවේ මුල් පුරුක් වූ හික්කඩුවේ ශ්‍රී සුමංගල නාහිමි සහ වැලිවිටියේ ශ්‍රී සෝරත යන හිමිවරුන් බව අපි දනිමු. එසේ ආරම්භ කළ විදුදය සරසවිය තුළින් ඔප්නැංවූ වල්පොල රාහුල, බලංගොඩ ආනන්ද මෛත්‍රිය ආදී යතිවරයන් වහන්සේලා මෙන්ම දස දහස් සංඛ්‍යාත පිරිසකගේ ප්‍රඥා ලෝකය බබුළුවන්නට විදුදය සරසවිය පිටුවහල් වී ඇත.

එම යතිවරයන් ගත් මඟම යමින් අධ්‍යාපන සාහිත්‍ය ශාස්ත්‍රීය සාමාජීය වශයෙන් පිරිපුන් භික්ෂු සහෝදරත්වයේ එකමුතුවෙන් ගොඩනැඟී ඇති ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලීය භික්ෂු සංගමය වසරක් පාසා සුවිශේෂී කාර්යභාරයන් රැසක් ඉටු කරනු ලබයි.

දැනුම සොයා යන විද්‍යාර්ථයන්ට නොයෙක් විෂය ධාරාවන් ඔස්සේ දැනුම ලබන්නට ප්‍රබුද්ධ ලිපි මාලාවකින් යුක්ත චරණ ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය තෝතැන්නකි. මෙය විශ්වවිද්‍යාල විද්‍යාර්ථයන් තුළ පමණක් නොව බාහිර සමාජයේ දැනුම පිපාසිතයන්ගේ මහත් ගෞරවාදරයට පත් ප්‍රශස්ත කෘතියක් බවට පත් වී තිබේ. වසරක් පාසා අඛණ්ඩව මෙය එළි දැක්වීමට අප උත්සුක වන්නේ ද එනිසාම ය.

එකී අඛණ්ඩව කරගෙන ආ මෙය මෙවර එකොළොස් වන කලාපය ලෙසින් එළි දක්වයි. මෙම එකොළොස් වන කලාපය එළි දැක්වීම සඳහා අප ඉතා අසීරු අඩියක සිට පියමන් කර ඇත. එකී අසීරු ගමන් මගෙන් නියැලෙමින් මෙය සාර්ථක කර ගැනීමට ඇප කැප වී කටයුතු කළ සඟරා සංස්කාරක හිමිවරුන් ඇතුළු අනෙකුත් සියලු සාමාජිකයන්ට හෘදයාංගම ස්තුතිය පුද කරමි. මතුවටත් මෙවැනි ශාස්ත්‍රීය කටයුතුවල නියැලෙමින් සියලු විද්‍යාර්ථයන්ට ප්‍රඥාලෝකය ලබාදෙන්නට හැකියාව ලැබේවායි ප්‍රාර්ථනා කරමි.

අභයපුර ධම්මසිරි හිමි
සභාපති,
භික්ෂු සංගමය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

ලේකම් හිමියන්ගේ පණිවිඩය

"ලෝකය වෙනස් කිරීමට භාවිත කළ හැකි බලවත්ම ආයුධය අධ්‍යාපනයයි. "

(නෙල්සන් මැන්ඩෙලා)

මනුෂ්‍ය වර්ගයාගේ ප්‍රගතියේ වැදගත්ම සාධකය වන අධ්‍යාපනයේ අනිවාර්ය ලක්ෂ්‍යය ආගම්-ජාති-කුල හෝ රාෂ්ට්‍ර භේද මුක්තව සමස්ත ප්‍රජාවගේ ජීවන මට්ටම උසස් කිරීම සහ සංක්ෂිප්තයෙන් ලෝකය වඩා යහපත් තත්වයකට පත් කිරීම බව ප්‍රකට අමෙරිකානු සිවිල් ක්‍රියාකාරිනී මේරියන් ඩබ්. එඩ්ල්මන් පවසන්නීය. එකී කාර්යය ඉටු කිරීමෙහි ලා යාන්ත්‍රික, වෛද්‍ය, ඉංජිනේරු වැනි විෂයන්වල උපයෝගීතාවයට සාදෘශ්‍යයක් ශාස්ත්‍රීය විෂයන් කෙරෙහි ද පවතිනුයේ, කෙතරම් ධනවාදී අසංවේදීතාවයෙන් විසංයුක්ත කිරීමට උත්සාහ ගත්ත ද, ප්‍රවේණියෙන්ම මිනිසා යනු සංවර්ධනය කරගත් අධ්‍යාත්මයක් හිමි සත්වයෙකු වීම නිසාය. මානවවාදියාගේ නෙතෙහි ඇඳුණු "යහපත් සමාජය" වෙත පියනගින හිණිපෙළ වන අධ්‍යාපනය සෑම මිනිසෙකුගේම අවියෝජනීය අයිතියක් බවත්, ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යාපනය එකී යහපත් සමාජයේ මානසික, සාමාජීය, සංස්කෘතික යහපැවැත්මට අනිවාර්ය සාධකයක් බවත් අපි පිළිගනිමු.

ශ්‍රී ලංකාවේ ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යාපනයේ මූලායතනය පිරිවෙනයි. මීට අඩ සියවසකට පෙරාතුව විශ්වවිද්‍යාල මට්ටමට උස් වූ පරිවේණස්ථානයක් වන ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ ශිෂ්‍ය භික්ෂූන් වන අපි වල්පොළ රාහුල, යක්කඩුවේ ප්‍රඥාරාම, විද්‍යෝදය විශ්වවිද්‍යාලයේ නිර්මාතෘ වැලිවිටියේ සෝරත වැනි ප්‍රගතිශීලී යතීන්ද්‍රයන් වහන්සේලා විසින් හෙළි පෙහෙළි කළ මාර්ගය අනුව යමින් අධ්‍යාපනය, විශේෂයෙන් ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යාපනය හැදෑරීමට පමණක් සීමා නොවී එහි චිරස්ථිතිය, අභිවෘද්ධිය වෙනුවෙන් කළ

යුත්ත, යටත් පිරිසෙයින් කළ හැක්ක කිරීම වෙනුවෙන් පෙළ ගැසී සිටිමු.

බඩ සයින්, ජීවන අරගලයෙන් මිරිකෙමින් මහා ජන සන්නිපාතයක සුවහසක් අනාගත දූ දරුවන් වෙනුවෙන් සටන් කර දිනාගත් නිදහස් අධ්‍යාපනය කප්පාදුවට පාලකයින් පනත්, වාර්තා එළිදක්වන වටපිටාවක නිදහස්ව නිවහල්ව ජීවත්වීමේ අයිතිය ද බඳු ගැසීමෙන්, ජීවන වියදම් ඉහළ දැමීමෙන් අහුරා ඇති සමයක ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයක් එළි දැක්වීම ද සටනක් මැයි. "**චරණ**'' මැයෙන් ඔබ වෙත එන එකී සටන මේ දක්වා දිනීමෙහි ලා කැපවීම් කළ සියල්ලන්ටත් ඉදිරි පරපුරටත් නින්දා ප්‍රශංසා මැදින් සරසවියෙන් පන්නරය ගත් භික්ෂුවගේ කාර්යභාරය ඉටුකිරීමට ධෛර්යය ලැබේවා යන්න මගේ ප්‍රාර්ථනයයි.

අකුරැස්සේ සාසනරතන හිමි
ලේකම්,
භික්ෂු සංගමය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයීය භික්ෂු සංගමයේ නිලධාරි මණ්ඩලය 2022 - 2023 වර්ෂය

1. ගරු සභාපති - අභයපුර ධම්මසිරි හිමි (සිව්වන වසර)
2. ගරු උප සභාපති - මල්ලැහැවේ රතන හිමි (සිව්වන වසර)
3. ගරු ලේකම් - අකුරැස්සේ සාසනරතන හිමි (සිව්වන වසර)
4. ගරු උප ලේකම් - මැදිරිගිරියේ ඉස්සරධම්ම හිමි (තෙවන වසර)
5. ගරු ජ්‍යෝෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික -
   කථිකාචාර්ය, ශ්‍රාවස්තිපුර ශාන්තසිරි හිමි
   භාෂා, සංස්කෘතික හා ප්‍රාසංගික කලා අධ්‍යයනාංශය.
6. ගරු කනිෂ්ඨ භාණ්ඩාගාරික - උඩුගම පඤ්ඤානන්ද හිමි - (තෙවන වසර)

කාරකසභික හිමිවරු

1. ඕපාත පඤ්ඤාසිරි හිමි (සිව්වන වසර)
2. හබරව විමලරතන හිමි (සිව්වන වසර)
3. ඕපාත මහින්ද හිමි (තෙවන වසර)
4. ලක්සිරිපුර සුසීලධජ හිමි (තෙවන වසර)
5. මුරුතමල්ගම විසුද්ධන හිමි (දෙවන වසර)
6. දඹවින්නේ රතනප්‍රිය හිමි (දෙවන වසර)
7. බොරලැස්ගමුවේ විමලානන්ද හිමි (පළමු වසර)
8. රත්මලානේ හේමරතන හිමි (පළමු වසර)

සඟරා සංස්කාරකවරු

ඉපලෝගම සමිතධම්ම හිමි (සිව්වන වසර)

කරපුටුගල කුසලධම්ම හිමි (තෙවන වසර)

ලේඛක නාමාවලිය

01. **මහාචාර්ය, ජී. ඒ. ගාමිණී රත්න ශ්‍රී**
B.A. (Hons) (USJP), M.A. (USJP) , M.phil. (USJP) , Ph.D. (BPU).
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

02. **මහාචාර්ය, සමන් චන්ද්‍ර රණසිංහ.**
B.A. (Hons) (USJP), M.A. (USJP) , Ph.D. (USJP).
භාෂා සංස්කෘතික හා ප්‍රාසංගික කලා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

03. **ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පූජ්‍ය මඩිහේ සුගතසිරි හිමි.**
B.A. (Hons), M.Phil. (USJP) , Ph.D. (Kel.).
බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය.

04. **කථිකාචාර්ය, පූජ්‍ය මැටිබැඹියේ ධම්මසිරි හිමි.**
B.A. (Hons) (USJP), M.A. (BPU), Ph.D. (USJP).
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

05. **සහකාර කථිකාචාර්ය, පූජ්‍ය පෙනලබොඩ ඥාණාලෝක හිමි.**
B.A. (Hons) (USJP), M.A. (BPU) , Royal Pandit (O.S.S.).
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

06. **රාජකීය පණ්ඩිත, පූජ්‍ය ඉපලෝගම සමිතධම්ම හිමි.**
බෞද්ධ දර්ශනය විශේෂවේදී (පූර්ව උපාධි අපේක්ෂක)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

07. සහකාර කථිකාචාර්ය, ඩබ්.එම්.ඩී.එම්. විජේසුන්දර.
B.A. (Hons) (USJP).
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

08. රාජකීය පණ්ඩිත, පූජ්‍ය හක්මණ විජිතරතන හිමි.
බෞද්ධ දර්ශනය විශේෂවේදී (පූර්ව උපාධි අපේක්ෂක)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

09. ආචාර්ය, පූජ්‍ය ඇහැලේපොළ මහින්ද හිමි
B.A. (Hons) (USJP), M.A. (Kel.) , Ph.D. (USJP), Royal Pandit (O.S.S.) , Dip. In Buddhist Counselling (BPU)
තාවකාලික කථිකාචාර්ය,
බෞද්ධ හා පාලි අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ලංකා භික්ෂු විශ්වවිද්‍යාලය.

10. සහකාර කථිකාචාර්ය, ජේ.එම්.ආර්.ඩී. ලක්මාල්.
B.A. (Hons) (USJP).
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

11. සහකාර කථිකාචාර්ය, එච්.එම්.එල්.එම්. මුණසිංහ.
B.A. (Hons) (Pera.), M.Phil. (Reading).
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

12. රාජකීය පණ්ඩිත, පූජ්‍ය කරපුටුගල කුසලධම්ම හිමි.
පාලි විශේෂවේදී (පූර්ව උපාධි අපේක්ෂක)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

13. සහකාර කථිකාචාර්ය හුන්නස්ගිරියේ පදුමරතන හිමි.
B.A. (Hons) (USJP)
පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

14. **මහාචාර්ය, ඩබ්.එම්. යාපාරත්න**
B.A. (Hons) (USJP), M.Phil. (USJP) , PGD in Counselling (Colombo) Ph.D. (BPU)
අංශ ප්‍රධාන,
දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

15. **කථිකාචාර්ය, නිරෝමි ගුණරත්න.**
B.A. (Hons) (USJP), M.Phil. (USJP) , PGD in Psy. (MHFL)
දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

16. **සහකාර කථිකාචාර්ය, කේ.ජී.එල්. මධුෂානි කළුආරච්චි.**
B.A. (Hons) (Pera.)
මනෝවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

17. **සහකාර කථිකාචාර්ය, මහේෂි මදනායක**
B.A. (Hons) (USJP)
දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

18. **සහකාර කථිකාචාර්ය, සුදේශ් දිසානායක.**
B.A. (Hons) (Kel.)
මනෝවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
කැළණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

19. **ආචාර්ය, කුමාරි මදනායක.**
B.A. (Hons) , M.A. (BPU) , Ph.D. (USJP)
නාගානන්ද ජාත්‍යන්තර බෞද්ධ අධ්‍යයන ආයතනය.

20. **ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පූජ්‍ය මීපිටියේ සීලරතන හිමි**
B.A. (Hons) (USJP), M.A. (Kel.) , M.Phil. (USJP) , PGD in Edu. (Colombo)
භාෂා සංස්කෘතික හා ප්‍රාසාංගික කලා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

21. සහකාර කථිකාචාර්ය, පූජ්‍ය මැදවච්චියේ ධම්මසිරි හිමි
B.A. (Hons) (USJP), Royal Pandit (O.S.S.)
භාෂා සංස්කෘතික හා ප්‍රාසාංගික කලා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

22. මහාචාර්ය, ඩබ්.එම්. ධනපාල.
B.A. (Hons) (USJP), M.A. (Hitotsubashi.) , M.Phil. (USJP)
අංශ ප්‍රධාන,
අපරාධ විද්‍යාව හා අපරාධ යුක්ති අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

23. මහාචාර්ය, බී. වී. එන්. විජයවර්ධන.
B.A. (Hons) (USJP), PGD in Psychology and Counselling (Colo.), M.A. (USJP) , M.Phil. (USJP) , Ph.D. (USJP)
අපරාධ විද්‍යාව හා අපරාධ යුක්ති අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

24. සහකාර කථිකාචාර්ය, එන්.ඩී. ඩී. එන්. වීරසිංහ
B.A. (Hons) (USJP)
අපරාධ විද්‍යාව හා අපරාධ යුක්ති අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

25. පූජ්‍ය නෙළුවේ ධම්මාලෝක හිමි.
B.A. (Hons) (Pera.)
පරිවේණාචාර්ය,
ශ්‍රී සිද්ධාර්ථ මහා පිරිවෙණ.

26. ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, ආචාර්ය, හංසමාලා රිටිගහපොළ.
B.A. (Hons) (USJP), PGD of Writership and Communication, M.A. (USJP), Ph.D. (UAPA)
සිංහල හා ජනසන්නිවේදන අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

27. මහාචාර්ය, කරුණාසේන හෙට්ටිආරච්චි.
B.A. (Hons) (USJP), Msc, Ph.D. (Kel.)
අංශ ප්‍රධාන,
ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

28. **ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පූජ්‍ය දඹර අමිල හිමි.**
B.A. (Hons), M.Phil. (Kel.)
ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

29. **පර්යේෂණ සහකාර, යූ.ඩී.ආර්. ෂෙහාන් තිලකරත්න.**
B.A. (Hons) (Pera.), M.Phil. (Reading).
පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

30. **රාජකීය පණ්ඩිත, පූජ්‍ය කීඹියේ අනුරුද්ධසිරි හිමි.**
B.A. (Hons) (Kel.)
පරිවේණාචාර්ය,
විද්‍යෝදය පිරිවෙන, මාලිගාකන්ද.

31. **කථිකාචාර්ය, සන්ධ්‍යා කුමාරි නවරත්න මැණිකේ.**
B.A. (Hons) (Pera.), Msc (Kel.), Ph.D. (Reading) (Kel.)
පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

32. **කථිකාචාර්ය, ඩබ්.එම්.ඩබ්. ශ්‍යාමලී.**
B.A. (Hons) (USJP), M.Phil. (USJP).
සමාජ විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

33. **සහකාර කථිකාචාර්ය, ඊ.එම්.එස්.පී. රත්නායක.**
B.A. (Hons) (Pera.), M.Phil. (Reading).
දර්ශන අධ්‍යයනාංශය,
පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය.

34. **ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, පූජ්‍ය මහකච්චිකොඩියේ පඤ්ඤාසේකර හිමි.**
B.A. (Hons), M.A. (BPU), M.Phil. (USJP), Dip in English (WUSL), Dip in Public Law (UOC)
සමාජවිද්‍යා හා තුලනාත්මක අධ්‍යයන දෙපාර්තමේන්තුව,
ශ්‍රී ලංකා භික්ෂු විශ්වවිද්‍යාලය.

35. කථිකාචාර්ය, ආර්.ඒ.ආර්. කරුණාරත්න.
B.A. (Hons) (USJP), M.A. (Mysore)
සමාජ විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

36. සහකාර කථිකාචාර්ය, චාමර මධුශාන්
B.A. (Hons) (USJP)
දේශපාලන විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

37. ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, එච්. ඊ. එන්. ප්‍රියදර්ශනී.
B.A. (Hons) (USJP), MSSc (Kel.), Ph.D. (CCNU)
දේශපාලන විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

38. මහාචාර්ය, ප්‍රණීත් අභයසුන්දර.
B.A. (Hons) (USJP), M.A.(USJP), PGD of Writership and Communication, (USJP), Ph.D. (Baranasi)
මානව විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

39. සහකාර කථිකාචාර්ය, ඒ.ඒ.ඩී.එස්.එන්. දිල්කි අබේසිංහ.
B.A. (Hons) (USJP)
මානව විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

40. සහකාර කථිකාචාර්ය, එල්.ඩී.අයි. උදාරි ලියනගේ.
B.A. (Hons) (USJP)
මානව විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය.

පටුන

බෞද්ධ දර්ශනය හා බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය

1. **Buddhist psychological analysis of introspection to personal well-being** **1**
   G.A. Gamini Rathna Sri

2. **බුදුරජාණන් වහන්ස, මා ඔබවහන්සේට ගරු කරන්නේ ඇයි?** **7**
   සමන් චන්ද්‍ර රණසිංහ

3. **සති සම්බොජ්ඣංග සහ ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංග ධර්ම පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් (සතිපට්ඨාන විභංගය ඇසුරින්)** **16**
   මඩිහේ සුගතසිරි හිමි

4. **බෞද්ධ විනය ශික්ෂා පැනවීමේ දී අනුගමනය කළ මානව හිතවාදීත්වය** **36**
   මැටිබැඹියේ ධම්මසිරි හිමි

5. **An analytical study on Jainism philosophical teachings** **51**
   Rev. Penalaboda Gnanaloka

6. **ආගම හා එහි සමාජ උපයෝගිතාවය** **67**
   ඉපලෝගම සමිතධම්ම හිමි

7. **Ideas of the other religions regarding the concept of Environmental Conservation.** **83**
   W.M.D.M. Wijesundara

8. The main teaching of the mediumistic tradition is the theory of Nihilism 96
Rev. Hakmana Wijitharathana

පාලි

9. මහාවංසයෙන් ප්‍රකට වන අභයගිරි විහාරය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත හැඳින්වීමක් 109
ඇහැලේපොල මහින්ද හිමි

10. බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ ආරම්භය හා විකාශනය 123
ජේ.එම්.ආර්.ඩී. ලක්මාල්

11. Application of Similes and Metaphors as Effective Literary Means for Learning Buddhism 142
H.M.L.M. Munasinghe

12. Epistle Features as Reflected in Tripitaka 156
Rev. Hunnasgiriye Padumarathana

13. පාලි භාෂාවෙන් රචිත අභිධර්ම ටීකා ග්‍රන්ථ 164
කරපුටුගල කුසලධම්ම හිමි

දර්ශනය හා මනෝවිද්‍යාව

14. චිත්තවේගික බුද්ධිය : න්‍යාය හා භාවිතය 180
යාපාරත්න වීරසේකර

15. කාන්තාවන් සහ පිරිමින් අතර පවතින සන්නිවේදන විෂමතා පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක අර්ථකථනයක් 194
නිරෝමි ගුණරත්න

16. මධ්‍යතන යුගයේ ඉස්ලාම් හා ක්‍රිස්තියානි දාර්ශනිකයන්ගේ සංකල්පනා දේවවාදය මතම පදනම් වී තිබීම පිළිබඳ දාර්ශනික අධ්‍යනයක් 204
කේ.ජී.එල්. මධුශානි කලුආරච්චි

17. අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතය සහ එහි සමාජ බලපෑම 227
මහේෂි මදනායක

18. තර්ක ශාස්ත්‍රයේ අන්තර් විෂය සම්බන්ධය පිළිබඳ ප්‍රාමාණික අධ්‍යයනයක් 237
සුදේශ් දිසානායක

19. මනෝ චිකිත්සාවක් ලෙස පිරිතෙහි උපයෝගීතාව 258
කුමාරි මදනායක

සංස්කෘත

20. ආර්යශූරගේ ජාතකමාලාව පිළිබඳ කෙටි හැඳින්වීමක් 275
මීපිටියේ සීලරතන හිමි

21. සංස්කෘත ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ කෙටි හැඳින්වීමක් 294
මැදවච්චියේ ධම්මසිරි හිමි

අපරාධ විද්‍යාව

22. Recognition before redistribution; the social thought underlying the national contribution of Dr. Ambedkar in Indian society 309
W.M. Dhanapala

23. **පුද්ගල සමාජානුයෝජනය, සංස්කෘතියේ බලපෑම සහ අපරාධ : සංස්කෘතික අපරාධ විද්‍යාත්මක විමසුමක්** **331**
නෙරංජි විජේවර්ධන

24. **පුද්ගල අපරාධකාරීත්වය වැළැක්වීම උදෙසා බුදුදහමේ ඉගැන්වෙන පංචශීල ප්‍රතිපදාවේ උපයෝගීතාව** **348**
එන්.ඩී.ඩී.එන්. වීරසිංහ

සිංහල

25. **'ඊඩිපස් රජ' නාට්‍යයෙහි නිරූපිත ශෝකාන්ත නාට්‍ය ලක්ෂණ** **360**
නෙළුවේ ධම්මාලෝක හිමි

26. **සංස්කෘතික අනන්‍යතාව ගොඩ නැගීම උදෙසා පුරාවෘත්ත භාවිතය** **380**
(ටිබෙට් ජාතික එස්. මහින්ද හිමියන්ගේ දරු නැලවිල්ල හෙවත් ජාතික තොටිල්ල කාව්‍ය පන්තිය ඇසුරින්)
හංසමාලා රිටිගහපොළ

ඉතිහාසය හා පුරාවිද්‍යාව

27. **ඝාතනයට හා වධ හිංසාවලට ලක් වූ ලාංකේය භික්ෂූන් වහන්සේ පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත සටහනක් (අනුරපුර යුගයේ සිට මෑත සමය තෙක්)** **393**
කරුණාසේන හෙට්ටිආරච්චි

28. **පුරාණ ශ්‍රී ලංකාවේ රෝහල්** **416**
දඹර අමිල හිමි

29. **පුරාශිලා යුගයේ චීනයේ ජීවත් වූ මානවයා** **426**
යූ. ඩී. ආර්. ෂෙහාන් තිලකරත්න

30. මහනුවර සිතුවම් සම්ප්‍රදාය **442**
කීඹියේ අනුරුද්ධසිරි හිමි

31. මානවවංශ පුරාවිද්‍යාවේ නිර්වචන සහ මූලික සංකල්ප **472**
සන්ධ්‍යා කුමාරි නවරත්න මැණිකේ

සමාජ විද්‍යාව

32. Climate change is a complex phenomenon that is influenced by a variety of natural and human factors. 487
W.M.W. Shyamali

33. "ඔගස්ට් කොම්ටිගේ යථානුභූතවාදය සමාජ විද්‍යාව කෙරෙහි ඇති දායකත්වය" පිළිබඳ විචාරාත්මක විමසුමක් **506**
ආර්.එම්.එස්.පී. රත්නායක

34. ශ්‍රී ලාංකේය නූතන පවුල පිළිබඳ පූර්ව පර්යේෂණ ඇසුරෙන් සිදුකරන අධ්‍යයනය **525**
මහකච්චකොඩියේ පඤ්ඤාසේකර හිමි,

35. A Sociological Study on Suicides in Sri Lanka 542
R.A.R Karunarathne

දේශපාලන විද්‍යාව

36. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ ප්‍රායෝගිකත්වය **556**
කේ. බී. සී. මධුෂාන්

37. තරුණ දේශපාලන සහභාගිත්වය සඳහා සන්නිවේදනයේ හා නායකත්වයේ උපයෝගීතාව **569**
එච්.ආර්.එන්. ප්‍රියදර්ශනී

මානව විද්‍යාව

38. සමාජ විපරිණාම හා දැනම්තිකරණය **584**
ප්‍රණීත් අභයසුන්දර

39. සාම්ප්‍රදායික සිංහල සමාජයේ කුල ක්‍රමය හා හින්දු ජජ්මාන් ක්‍රමය පදනම් කරගෙන කුලය හා අර්ථ ක්‍රමය අතර සම්බන්ධතාවය පිළිබඳව කරන ලද මානව විද්‍යාත්මක විවරණයක් **603**
ඒ.ඒ.ඩී.එස්.එන්. දිල්කි අබේසිංහ

40. Anthropomorphism and Zoomorphism under the context of Arts **623**
Udari Liyanage

Buddhist psychological analysis of introspection to personal well-being

G.A. Gamini Rathna Sri

Introduction

The use of various concept and theories for personal well-being or liberation are used. The effect to identify the theory of introspection based Buddhist psychology will be a dissemination of knowledge. Why Buddhist psychological investigation of introspection contributes to personal well-being is an interesting problem here. Main Purpose of this paper is to understand the Buddhist psychological analysis of introspection towards personal well-being. At the same way, a comparative review of psychological theories and concept of introspection in Buddhist philosophy, testing on the use of the concept of introspection in Sri Lanka. Conduct an educational test on the extent to which the knowledge gained through this concept is for personal well-being. This paper will be useful identify extensive knowledge of Buddhist philosophy comes from the study, examine subjective investigation of the introspection theory that has been identified by various psychologists and Buddhist philosophers in the world and to examine being able to make a realistic inquiry into the relationship of different people's mind. Practically,

explanation of the concept of introspection can be used in an impractical process to guide the personal well-being and this inspection paper will enable some social advancement through this introspection theory. The methodology of the social researches called a method of historical study and method of comparative study are used. It aims to research by engaging in comparative learning under the mythological and Buddhist view of introspection.

Discussion

"Examination of and attention to your ideas, thoughts and feelings"[1] Mankind are faced many, cultural, socio-economic and psychological problems in their daily lives. These various problems have forced the man to live under stress. This is more common in the present than in the past. There are many psychological treatments available to help people solve this state of mind. The possibility to be freed from these conditions is disputable even in modern society what we would like to say as well-developed. Introspection is reflecting on the person's inner being. It is a technique that closely monitors and analyses the individual's mental experience. Re-thinking the good and bad deeds done by the individual who avoiding mistakes and repeating the good deeds structuralisms introduced this theory to the world.

Theories of the nature of introspection; and philosophical claims about consciousness, emotion, free will, personal identity, thought, belief, imagery, perception, and other mental phenomena are often thought to have introspective consequences.[2] According to the definition of introspection that is the examination of one's conscious thoughts and feelings. Though the introspection,

antarāvalokana in Sanskrit, *paccavekkhana* in Pali used differently in the development of modern psychology and psychotherapy Buddhist understanding is completely based on spiritual development.

Angulimala-sutta depicted in the Majjhimanikaya is an important formula for understanding the - concept of introspection. Angulimala, a well-known murderer who killed around 999 people due respect to his teacher making a finger necklet with 1000 fingers met the Buddha during his journey to find the last. The Buddha expressed to murderer Angulimala 'I stayed. You stay'[3] Angulimala didn't understand what the Buddha said and asked while walking, you say, 'I have stopped' but when I have stopped you say I haven't, what is the meaning of this. The Buddha replied that Angulimala, having cast off violence toward all living beings I have stopped ever and you too stop unrestrained toward beings. Angulimala reflected upon his evil nature of career and decided to be a monk while refraining from all unwholesome deeds.

Another important text for the examination of the Buddhist view on introspection is Ambalatthikarahulovada-sutta. In this sutta, the Buddha asked small Rahula 'what is the importance of the mirror'? Then bhikkhu Rahula answered to the Buddha that people would use the mirror to see their faces. To the Rahula's answer, the Buddha replied in a similar way that we should reflect (*paccavekkhanā*) on what we do so that we reach a good understanding of our behaviour. In this case, the Buddha showed bhikkhu Rahula how to use three criteria when selecting which action to do bodily, verbal and mental. Whenever you want to do a bodily action, you should reflect on it: would it lead to self-affliction, to the affliction

of others, or both or would it be an unskillful bodily action, with painful consequences, painful results. If, on reflection, you know that it would lead to self-affliction, to the affliction of others, or both; it would be an unskillful bodily action with painful consequences, painful results, then any bodily action of that sort is unfit for you to do. But if on reflection you know that it would not cause affliction... it would be a skillful bodily action with pleasant consequences, pleasant results, then any bodily action of that sort is fit for you to do (https://www.accesstoinsight.org). This is a very clear method which is recommended by the Buddha to reflect towards young monk Rahula's behaviour. Regarding verbal and mental behaviours also reflect on self-same manner.

Adipateyya-sutta in Anguttaranikaya is also important when discussing the Buddhist conceptualization of introspection. The Buddha points out that one should inquire for themselves what is good and what is bad based on three factors namely the self as a governing principle, (*attadhipāteyya*), the world (cosmos) as a governing principle, (*lokdādhipateyya*) and the Dhamma as a governing principle (*dhammādhipateyya*).

Once, Kalamas, who lived at Kesaputta, had the problem of how to understand what is kusala (wholesome thoughts) and what is akusala (unwholesome thoughts).[4] The Buddha, who went to Kesaputta of Kalama, preached them to practice introspection of themselves when deciding whether an action is wholesome or unwholesome (*ime dhammā kusalā ime dhammā akusalā*), etc. while refuting mere acceptance of eleven points which comes by reports, by legends, by traditions, by scripture, by logical conjecture, by inference, by analogies,

by agreement through pondering views, by probability, or by the thought, this contemplative is our teacher.[5] Then he explained the necessity of introspection to know themselves on the nature of facts unskillful, blameworthy, criticized by the wise, lead to harm and to suffering to refrain from such beliefs and practices. The Buddha further explained the psychological implication that if the action is done with non-greed (*alobha*), non-hatred (*adosa*), and Non delusion (*amoha*) is identified as unwholesome (*akusala*) and in the same manner if the action is done with greed (*lobha*), hatred (*dosa*), and delusion (*moha*) is identified as wholesome (*kusala*).

The nature of action should be decided by the doer according to the criteria above and it cannot be done by someone else for another person. According to Dasadhamma-sutta in Anguttaranikaya, reflection is a valuable method to be mindful about one's behavior.[6] In this Sutta, the Buddha asked his disciples to reflect on their behaviour by themselves to attract the lay community. It could visible in the past that Bhikkus who behaved without proper introspection damaged the Buddha's Order and it is a common issue at present Bhikkhu community too. Godman mentioned,"Buddhist could reply by distinguishing trained and untrained introspection. In most people, serious introspection will typically be overwhelmed by various form of distraction, but those who, through meditation practice, reduce the intensity and frequency of distractions develop their capacity for attention are eventually able to look at mental phenomena[7] 'Both Samatha and Vipassana meditation help someone to become master in introspection. To Buddhism, when one achieves such a highly developed level in introspection, they can guide and work for the betterment of others too (*attana meva pataman*).[8]

Conclusion

In addition to that, when comparing the training method used by Wundt with that of the Buddha for better introspection, it can be concluded that the Buddha is ahead of western psychologists. This Introspection theory has been investigated in Sri Lanka on the contribution that Buddhist psychological can make to social progress through personal well-being. This article will complement other existing research.

Endnotes

1 Definition of introspection from the Cambridge Advanced Learners Dictionary and Thesaurus, 1993, Cambridge University Press.

2 Fred Dretske Introspection 1994, Published by Oxford University Press, pp. 263-278.

3 Majjhimanikaya (1890), Pali Text Society, London, page (1.414).

4 Anguttaranikaya (1890), Pali Text Society, London page 28.

5 Anguttaranikaya I (1890), Pali Text Society, London page 188.

6 Anguttara Nikaya V (1890), Pali Text Socicty, London, pages 87.

7 Gedman, Chile 2003, Buddhist Meditation Theory and Practice Steven M Emmanuel A Comparison toBuddhist philosophy. John Wiley & Sons, page 576.

8 Dharmapada Pali (1890). Pali text Society, London page 160.

Mc Dougall, W 1908, an introduction to social psychology, London: Methuen. Fred Dretske, Introspection, 1994, Published by; Oxford University Press.

බුදුරජාණන් වහන්ස, මා ඔබවහන්සේට ගරු කරන්නේ ඇයි ?

සමන් චන්ද්‍ර රණසිංහ

අංගුත්තර නිකායේ මහා වග්ගයේ අන්තර්ගත එක් සූත්‍රයකි, ද්විතීය කෝසල සූත්‍රය. එහි සඳහන් වන පරිදි, බුදුන් වහන්සේ සැවැත් නුවර ජේතවන නම් අනේපිඬු සිටු අරමෙහි වැඩ වෙසෙද්දී යුද්ධයෙන් නැවති, දිනූ සංග්‍රාම ඇති, ලද අභිප්‍රාය ඇති, පසේනදී කොසොල් රජු, උන් වහන්සේ දැකීමට යයි. රජු, සිය රථය ආරාම භූමියට පිටතින් නවත්වා පා ගමනින් ම අරමට පිවිසෙයි. ඒ මොහොතෙහි බොහෝ භික්ෂූන් වහන්සේලා අභ්‍යවකාශයේ සක්මන් කරති. රජු, උන් වහන්සේලාට බුදුන් වහන්සේ හමුවන්නට ඇති සිය කැමැත්ත ප්‍රකාශ කරති. වැසූ දොර ඇති, ගඳ කුටිය වෙත අල්ප හඬ නැගෙන සේ පිවිස, දොරට තට්ටු කරන්නැයි ද එවිට බුදුන් වහන්සේ ඔබට දොර විවර කරනු ඇතැයි ද උන් වහන්සේලා පවසති. දොර විවර වූ පසු, රජු බුදු කුටියට පිවිස, බුදු පාමුල හිසින් වැටී, ඒ සිරිපා මුවින් සිඹ, දෙ අතින් පිරිමැද, තමා පසේනජිත් කොසොල් රජු බව පවසයි. එවිට බුදුන් වහන්සේ, ඔබ කවර කරුණක් නිසා, මේ සිරුරට මෙබඳු වැඳ වැටීමක්, මෙත් පෙරටු කොට ඇති උපහාරයක් දක්වන්නේ දැයි අසති. එවිට රජු, තමා බුදුන් වහන්සේට මේ සා ගෞරවයක් දක්වන්නේ, උන්වහන්සේගේ චරිතයේ විද්‍යමාන දශ ලක්ෂණ හේතුවෙනැයි දන්වා, එම කරුණු ප්‍රකාශ කරයි. මෙකී සූත්‍රයේ සඳහන් වන්නේ එම කාරණා දහය යි.

එම කරුණු දහය ගැන සාකච්ඡා කිරීමට කලින් යථෝක්ත සූත්‍රයේ සමාරම්භක ඡේදයේ එන දෙවන වැකියට අවධානය යොමු කරනු වටී.

''තෙන ඛො පන සමයෙන රාජා පසේනදී කොසලො උයොධිකාය නිවත්තො හොති, විජිතසඞ්ගාමො ලද්ධාධිප්පායො...''[1]

පාලි ශබ්ද කෝෂයනට අනුව 'උයොධිකාය' යනු ව්‍යාජ යුද්ධය යි. එසේ නම් රජු නැවතුණේ, එම ව්‍යාජ යුද්ධයෙන් ද? 'විජිතසංගාම' යනු භෞතික යුද්ධවලින් නොව ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් ජීවිතය ජය ගැනීම විය නොහැකි ද, ලබන ලද අභිප්‍රාය යනු භෞතික සංග්‍රාමය නොව ජීවිතය ජයගැනීම පිළිබඳ අදහස විය නොහැකි ද? බුදුන් වහන්සේ හමුවීමට සිතෙන්නේ භෞතික යුද්ධයෙන් නොව ක්ලේශ යුද්ධයෙන් ජය ගැනීම පිළිබඳ වන උපදෙස් ලබා ගැනීමට විය නොහැකි ද, ආදි වශයෙන් වන ප්‍රශ්න කිහිපයක් ද යථෝක්ත පාඨය කියවන අප තුළ ඇති වෙයි.

යට කී ප්‍රශ්න අපට සාධාරණීකරණය කොට ගැන්මට බුදුන් වහන්සේ ඉදිරියෙහි රජු හැසිරෙන ආකාරය, ප්‍රකාශ කරන වචන උපකාර කරනු පෙනේ. රජු යනු සමස්ත රාජ්‍යයේ ම පාලකයා ය; දේශයේ කිරුළ හිමි තැනැත්තා ය. රජු ඉදිරියේ දෘශ්‍යමාන වන්නේ භෞතික රාජ්‍යයේ ඔටුන්න අතහැර, බුද්ධ රාජ්‍යයේ අබිසෙස් ලද ශ්‍රේෂ්ඨයා ය. රජුගේ මේ චර්යාව ගැන කියවද්දී අපගේ සිහියට නැඟෙන විමලරත්න කුමාරගම කවියාගේ එක් කවියක් ද වංග ලේඛක විභූතිභූෂණ බන්ධ්‍යොපාධ්‍යායන්ගේ එක් ප්‍රකාශයක් ද කෙලෙස් දිය බිඳුවලට නොව දම් දිය බිඳුවලට ප්‍රිය කරන සහෘදය පාඨක ඔබ සමඟ බෙදා ගැන්මට සිතෙයි.

කුමාරගම කවියා පවසන්නේ, නිතර ම සිය උගත්කම් ගැන පුරසාරම් දොඩන, පියාපත් පිලිස්සී ගිය උගතුන් අතර සිටින විට දයා, කරුණාවෙන් හිස් වූ පුහුදුන් උමතු ලොවක අතරමං වන විට, ව්‍යාකූල ගමනක යෙදෙන පවට බර ජනතාවට නිසි මග පෙන්වන, බුදුන් වහන්සේ සිහිපත් වන බව යි. එසේ ම උන් වහන්සේ තමා

අබියස වැඳ වැටෙන මහ රජවරුන්ගේ කිරුළු අග, සිය පා දූවිලි රැඳවීමට සමත් වූ මහා භික්ෂුව වූ බව යි.

''පියාපත් දා වැටුණු ගිරවකු පරිදි නිතරම දූනුව නැන් වූ
දයා කරුණා වඩව ගිය පුහු උමතු ලෝකෙක අතරමන් වූ
වියාකුල දිගු ගමන් යන පාපියකුහට නිසි හසර පෙන් වූ
පියාණෙනි, මහ හිඟන්නාණෙනි, කිරුළු අග පා රජස ගැන් වූ''[2]

විභූතිභූෂණ බන්ධ්‍යොපාධ්‍යාය, ''අපරාජිතෝ'' නම් නවකතාවේ දී සඳහන් කරන්නේත් මෙයට තරමක් දුරට සමාන ප්‍රකාශයකි. ඒ ප්‍රකාශය අපට දැන ගැන්මට ලැබුණේ, වංග බසින් එම නවකතාව ''අපූගේ ලෝකය'' නමින් සිංහලයට නැගූ, අද අප අතර නැති ප්‍රවීණ පරිවර්තිකා චින්තා ලක්ෂ්මී සිංහාරච්චි නිසාවෙනි. යථෝක්ත පාඨය මෙහිලා උපුටා දක්වනු ලබන්නේ විභූතිභූෂණයනට මෙන් ම චින්තා ලක්ෂ්මියට ද අපගේ ගෞරවය පළ කරමිනි.

''සියවස් නමැති සන කැලෑව පසු කොට පැරණි දෑ සියල්ල විනාශ කොට පෙරළා දමා, මෝටර් රථ සහිත නව යුගයක් දූන් පහළ වී ඇත. සුද්ධෝදන රජතුමාගේ කපිලවස්තුව ද මහා යුගයන්හි කාල ප්‍රවාහයට අසු වූ පෙණ පිඬක් මෙන් පාවී සලකුණකුදු නොතබා යන්නට ඇත. එසේ වුවත් ඔහුගේ ජයග්‍රාහී පුත්‍රයාණෝ තමාගේ අදෘශ්‍යමාන සිංහාසනය නොයෙක් දිසාවල පිහිටුවා තබා ගියහ. එතුමාගේ උත්තරීතර භාවයට අවුරුදු දෙදහස් පන්සියයකට පසුවත් හිස නොනමන්නේ කවුද?''[3]

මෙයිනික්බිති අපගේ අවධානය යොමු වන්නේ කොසොල් රජු, බුදුන් වහන්සේට අප්‍රමාණ ලෙස ගෞරව කිරීමට හේතු වූ කාරණා දෙසට යි. බුදුන් වහන්සේ කලණ දහමින් ද, කුසල දහමින් ද, බොහෝ දෙනාට හිත පිණිස බොහෝ දෙනාට සුව පිණිස විත් බොහෝ දෙනා ආර්යඥාන මාර්ගයෙහි පිහිටුවන බැවින් තමා මෙසේ උන්වහන්සේ වෙත පරමාභිවන්දනය - මෛත්‍රී සම්ප්‍රයුක්ත උපහාරය පුද දෙන බව රජු පවසයි. මේ රජු සිත, බුද්ධ

ගෞරවය ඇතිවීමට හේතු වන පළමුවැනි කරුණ යි. එක ම භාෂා ආකෘතියකින් යට කී කාරණා දහය දිගින් දිගට ම පෙළ ගස්වා තිබේ. ප්‍රථම කාරණයට අදාළ පාළි පාඨය පමණක් මෙහිලා උපුටා දක්වනු ලැබේ. ඒ පාඨක සහෘදයනට අර්ථ සෞන්දර්යය මෙන් ම භාෂා සෞන්දර්යය විඳීමට ද ඉඩ ලබා දිය යුතු බැවිනි.

''භගවා හි භන්තෙ බහුජනහිතාය පටිපන්නො බහුජනසුඛාය, බහුනො ජනස්ස අරියෙ ඤායෙ පතිට්ඨාපිතා යදිදං කල්‍යාණධම්මතාය කුසල ධම්මතාය, යම්පි භන්තෙ භගවා බහුජනහිතාය පටිපන්නො බහුජන සුඛාය බහුනො ජනස්ස අරියෙ ඤායෙ පතිට්ඨාපිතා යදිදං කල්‍යාණ ධම්මතාය කුසල ධම්මතාය, ඉදම්පි බො අහං භන්තෙ අත්ථවසං සම්පස්සමානො භගවති එවරූපං පරමනිපච්චාකාරං කරොමි, මෙත්තූපහාරං උපදංසෙමි.''[4]

බුදුන් වහන්සේ සිල්වත් බැවින් ද වැඩුණු සිල් ඇති බැවින් ද ආර්ය ශීල හෙවත් උතුම් සිල් ඇති බැවින් ද අනවද්‍ය එනම් නිවැරදි සිල් ඇති බැවින් ද කුසල ශීලයෙන් සමන්විත බැවින් ද තමා උන් වහන්සේට ගරුකරන බව පසේනදී කෝසල කියයි.[5] මේ ඔහු බුදුහිමියනට ගරුකරන දෙවන හේතුව යි. මේ වූ කලී රාජ්‍ය පාලකයකු විසින්, රජකම වෙනුවට සිල්වත්කම තෝරාගත් උත්තම මනුෂ්‍යයකු වෙත පුදනු ලබන ගෞරවයක් ද වෙයි. මිනිසකු විසින් එළැඹිය හැකි උතුම් ම පදවිය රාජ්‍යත්වය නොව බුද්ධත්වය ය යන හැඟීම කොසොල් රජු තුළ වූ බව පෙනේ. රජුගේ ප්‍රකාශය අපට සිහිපත් කොට දෙන්නේ ජයසේන ජයකොඩි ලේඛකයා විසින් සිය ''අමාවැස්ස'' නවකතාවේ දී උදායි තෙරුන් අමතා, අනේපිඬු සිටුවර මුවට නංවන පහත සඳහන් ප්‍රකාශය යි.

''තෙරණුවන් වහන්ස, ඔබ උන් වහන්සේගේ ශ්‍රාවකයෙක් වුව, ඔබ මෙතෙක් උන් වහන්සේ දැක නැත්තාහ. එහෙත් මම රජගහනුවර වේළුවනාරාමයේ දී උන්වහන්සේ නෙත පුරා දැක ඇත්තෙමි. ධර්මය ද ශ්‍රවණය කළෙමි. ඔබ සඳහන් කරන ආශ්චර්ය කිසිත් උන් වහන්සේ වෙත නුදුටුවෙමි. උන් වහන්සේ පිළිබඳව මට ඇති වූ හැඟීම නම්, බුදුන් වහන්සේ වනාහි මනුෂ්‍යයන් අතර

සිටින ශ්‍රේෂ්ඨතම මනුෂ්‍යයා බව යි. එ ද උන් වහන්සේට ම සීමා වූ කතාබහ හැසිරීම් හා ඒ අනුව පිහිටි සංවර ඉන්ද්‍රියයන් හා සද්ධර්මය සම්බන්ධයෙන් මිස, දෙවි දේවතාවුන් පාතියි කියැවෙන මහ පෙළහර නිසා නොවේ. කාව්‍ය භාෂාවෙන් බුදුන් වහන්සේ වර්ණනා නොකරනු මැනවි. ඔබට අවශ්‍ය නම් මූඪ ශ්‍රද්ධාවන්තයන්ට එසේ කියනු මැනවි. එවැනි වර්ණනා මම නො ඉවසන්නෙමි.''[6]

දිව රෑ දෙක පුරා අප කටයුතු කරන්නේ අපගේ භෞතික සැප පහසුකම් සපුරා ගැන්ම සඳහා ය. අපි අපේ කය හා මනස වෙහෙසට පත් කරවතියි සිතන බොහෝ දෙයින් වෙන් ව සිටීමට කටයුතු කරමු. අපට ජීවත් වීම සඳහා සුව පහසුකම් ඇති ගෙදරක් අවශ්‍ය ය. ඒ ගෙදර නිදාගැන්ම සඳහා සුව යහන් ද අවශ්‍ය ය. කොසොල් රජු ගෙදරක් නොව මැදුරු තිබූ අපමණ සුව යහන් තිබූ චරිතයකි. ඒ සියල්ල අතහැර වන අරණ - අරණ සෙනසුන් - වන පෙත් - සෙනසුන් ඉතා දුර වන සෙනසුන් සොයා ගිය හේතුව කරණකොට ගෙන ද බුදුහිමියන්ට ගරු කරයි, මෙත් උවසර දක්වයි.[7] ඒ වූ කලී රජු, බුදුහිමියන්ට ගෞරව දැක්වීමට හේතු වූ තෙවන කරුණයි.

බුදුන් වහන්සේ චීවර, පිණ්ඩපාත, සයනාසන, ගිලන්පස, බෙහෙත් ආදිය ලද පමණින් සතුටු වෙති.[8] කිසිවකින් සෑහීමට පත් නොවන ලොවක් තුළ ජීවත් වන, මනුෂ්‍යයන් වෙතින් එබඳු හැසිරීම් නොදකින කොසොල් රජුට, මේ බුද්ධ චරණය මහත් ආශ්චර්යයකි. පසේනදී කොසොල් රජු, බුදුන් වහන්සේට ගරු කිරීමට බලපෑ සිවුවන හේතුව මෙය යි.

බුදුන් වහන්සේ ආහුනෙය්‍යය එනම් පූජාවට - පිදිය යුතු බවට යෝග්‍ය වෙති, පාහුනෙය්‍යය එනම් ආගන්තුක සත්කාරයට - පුද පඬුරු ලැබුමට යෝග්‍ය වෙති, දක්ඛිණෙය්‍ය එනම් පරිත්‍යාග ලැබුමට යෝග්‍ය වෙති. අඤ්ජලීකරණීය එනම් දෑත එක්කොට වැඳීමට යෝග්‍ය වෙති. එසේ ම උන් වහන්සේ අනුත්තර - අති උතුම් පින් කෙතක් ද වෙති.[9] මේ කොසොල් රජුගේ බුද්ධාභිවන්දනයට හේතු වූ පස් වන කරුණ යි.

අප බොහෝ දුරට පුරුදු ව සිටින්නේ කෙලෙස් ගලන කතා කිරීමට ය. ඒ අනුව විනය පිටකයේ පාචිත්තිය පාළියෙහි භික්ඛු විභඞ්ගයෙහි රාජ වග්ගයේ එන විකාලේගාමප්පවේසන සික්ඛාපද කොටසේ නොකළ යුතු කතා ලෙස දක්වෙන රාජකථා - චෝරකථා - භය කථා - යුද්ධ කථා - අන්න කථා - පාන කථා - වස්ත්‍ර කථා - ශයන කථා - ඥාති කථා - ස්ත්‍රී කථා - පුරුෂ කථා[10] ආදිය අපට ආගන්තුක නැත. එහෙත් බුදුන් වහන්සේ කරන්නේ සමථ - විදර්ශනාවට හේතු වන කෙලෙස් ලිහන කථා ය. ඒ අනුව උන් වහන්සේ අප්පිච්ඡ කථා - සන්තුට්ඨි කථා - පවිවෙක කථා - අසංසග්ග කථා - විරියාරම්භ කථා - සීල කථා - සමාධි කථා - පඤ්ඤා කථා - විමුත්ති කථා - විමුත්ති ඤාණදස්සන කථා කරති. මෙබඳු කථා කැමති සේ නිදුකින් මහත් කොට ලබන සුලු වෙති.[11] මේ වූ කලී කොසොල් රජු තුළ බුදුන් වහන්සේ පිළිබඳ අතිමහත් ප්‍රසාදයක් ගෞරවයක් ඇතිවීමට බල පෑ සයවන කරුණ යි.

යට කී අල්පේච්ඡ කථා - සන්තුෂ්ටි කථා - ප්‍රවිවේක කථා ප්‍රියකළ, ඇලීම නොව නොඇලී ජීවත් වීම තුළ සුවය ගැන කතා කළ වීර්යවත් සිල්වත් - සමාධිවත් - ප්‍රඥාවන්ත විමුක්තිකාමියෙක් මෑත යුගයේ ජීවත් විය. ඒ 1905 ඉපිද 1985 දී කායික අභාවයට පත් ආචාර්ය ඊ.ඩබ්ලිව්. අදිකාරම්තුමා ය. පසේනදී කොසොල් රජු මෙන් එතුමා ද බුදුන් වහන්සේ පිළිබඳ අතිමහත් ගෞරවයක් - ප්‍රසාදයක් නිබඳ පළ කෙළේ ය. ඒ අප බොහෝ දෙනාට වඩා වෙනස් ආකාරයකට ය. ඔහුගේ ''මගේ බුද්ධ ජයන්තිය'' නම් ලිපිය එයට එක් නිදසුනකි. ඒ මුළු ලිපිය ම අපට දනෙන්නේ අවංක - පිරිසිදු - සිල්වත් නො ඇලුණු ප්‍රඥාවන්තයකුගේ විමුක්ති කථාවක් ලෙස ය. එම ලිපියෙන් ඡේද දෙකක් මෙහිලා උපුටා දක්වනු ලබන්නේ එහෙයිනි.

''බුද්ධ ජයන්තිය යනු බුදුන් උපන් දිනය යි. යම් දිනයක බුදුන් වහන්සේ මගේ සන්තානයෙහි උපන්න හොත් එදින බුද්ධ ජයන්ති දිනය වශයෙන් මම සලකමි. ඊට අන්‍ය වූ කිසිම දිනයක් මගේ බුද්ධ ජයන්ති දිනය නොවේ.

අපගේ සන්තානය අපිරිසිදුව පවත්නා තෙක්, පිනෙන් සහ පවෙන් දළව අකර්මණ්‍ය ව පවත්නා තෙක් බුදුන් වහන්සේ එහි උපදිතියි කෙසේ නම් සිතමු ද? බුද්ධ ජයන්තිය හෙවත් බුදුන්ගේ ඉපදීම ගැන අපි අවංක ව ක්‍රියා කරන්නමෝ නම් අප විසින් කළ යුතුව තිබෙන්නේ වැලි කෙළියෙන් ප්‍රීති වන කුඩා ළමුන් මෙන් උත්සව පවත්වා එයින් ප්‍රීතිවීම නොව අප සන්තානය බුදුන්ගේ උත්පත්තියට සුදුසු තැනක් කර ගැනීමට සිහියෙන් යුක්තව, අවදි බවෙන් යුක්තව, විසීම ය. එය උත්සව පැවැත්වීම තරම් පහසු දෙයක් නොවේ. එහෙත් එය කරනු නොලැබුවහොත් සිදු වන්නේ අප විසින් අපවම රවටා ගැනීමක් නොවේ ද?''[12]

බුදුන් වහන්සේ සතර ධ්‍යාන කැමති සේ ලබන සුලු වෙති, නිදුකින් ලබන සුලු වෙති, මහත් සේ ලබන සුලු වෙති.[13] මේ සත් වන කරුණ ද කොසොල් රජු, තම සිතෙහි බුද්ධ ප්‍රසාදය, බුද්ධ ගෞරවය ජනිත වීමෙහිලා බල පෑ බව කියයි.

අටවන කරුණ වන්නේ බුදුන් වහන්සේ සතු පූර්වේ නිවාසානුස්මෘති ඥානය යි. ඔබ වහන්සේ සතු එක ජාතියක් - දෙකක් - තුනක් - සියයක් - දහසක් - සිය දහසක් ආදි වශයෙන් දිගින් දිගට ම අතීත ජන්ම සිහි කිරීමෙහිලා වන ඥානය ද තමා තුළ ගෞරව ප්‍රසාදය ජනිත කළ බව කොසොල් රජු පවසයි.[14]

නව වන කරුණ වන්නේ බුදුන් වහන්සේට මානුෂිකත්වය ඉක්මවා පවත්නා විශුද්ධ වූ දිව්‍යමය ඇසින් මිය යන - උපදින, හීන - ප්‍රණීත, සුවර්ණ - දුර්වර්ණ සත්ත්වයන් දැකීමෙහි ලා වන හැකියාව යි. ඒ අනුව උන්වහන්සේ කර්මානුරූප ව ම මියයන සත්ත්වයන් දකිති. ඒ සත්ත්වයන් සමන්විත වන්නේ කාය දුශ්චරිතයෙන් ද වාග් දුශ්චරිතයෙන් ද මනෝ දුශ්චරිතයෙන් ද යන්නත් දනිති.[15] මරණින් මතු දුගතියෙහි හෝ සුගතිගාමී වන සත්ත්වයන් කවරේද යන්නත් දනිති. බුදුබවින් මිස රජ බවින් ඒ ඇස ලද නොහේ. ඒ බව මැනවින් අවබෝධ කොට ගන්නා පසේනදී කොසොල් රජු, බුදුන් වහන්සේට ගරු කිරීම උදෙසා වන ප්‍රබල කරුණක් බවට එය ද පත්කොට ගනියි.

බුදුන් වහන්සේ සියලු ආශ්‍රව ක්ෂය කිරීමෙන් ලබන අනාස්‍රව චිත්ත විමුක්තිය සහ ප්‍රඥා විමුක්තිය මේ ජන්මයේ දී සිය විශිෂ්ඨ ඥානයෙන් දැන පසක් කොට එළඹ වාසය කරති.[16] මේ වූ කලී කොසොල් රජු, උන්වහන්සේට ගරු කිරීමට බලපෑ දසවන කරුණ යි.

මෙසේ බුද්ධ ගෞරවය පිණිස තමාට හේතු වූ කරුණු ප්‍රකාශ කළ කොසොල් රජතුමා, බුදුන් වහන්සේට වැඳ, එකී අරමින් නික්ම යයි. එතෙකින් යට කී සූත්‍රය අවසන් වෙයි. මේ සූත්‍රය බුද්ධාභාවන්දනය කරන - උන් වහන්සේට ගරු කරන අප කාටත් අවබෝධයේ ඇසක් ප්‍රදානය කරන්නේ වෙයි. ඒ ඇසින් දකිමින් ම අපි බුදුන් වඳිමු.

ආන්තික සටහන්

1 10.1.3.10 ද්විතීය කෝසල සූත්‍රය.
අංගුත්තර නිකාය : බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා - 23, සිංහල පරිවර්තනය, කෝදාගොඩ සිරි ඤාණාලෝක හිමි, පරවාහැර සිරි පඤ්ඤානන්ද හිමි සහ තලල්ලේ සිරි ධම්මානන්ද හිමි, ශ්‍රී ලංකා ධර්මචක්‍ර ළමා පදනම, බණ්ඩාරගම, 2005, 116 පිටුව.

2 විමලරත්න කුමාරගමගේ කවියකි. උපුටා ගැන්ම, අල්විස් පෙරේරා, පී.බී. විමලරත්න කුමාරගම, කැලණිය, 1963, 198 පිටුව.

3 අපූගේ ලෝකය, විභූතිභූෂණ බන්දෝපාධ්‍යායගේ ''අපරාජිතෝ'' නවකතාවේ අවසාන භාගයේ සිංහල පරිවර්තනය, පරි, චින්තා ලක්ෂ්මී සිංහආරච්චි, නුගේගොඩ, 1998, 137 පිටුව.

4 අංගුත්තර නිකාය, 2005, 116 පිටුව.

5 එම, 118, 119 පිටු.

6 ජයකොඩි, ජයසේන, අමාවැස්ස, කොළඹ, 2011, 205 පිටුව.

7 අංගුත්තර නිකාය, 2005, 118, 119 පිටු.

8 එම, ග්‍රන්ථය, එම පිටු.

9 එම, එම පිටු.

10 පාචිත්තිය පාළි, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා, 2(1) විකාලෙ ගාමප්පවෙසන සික්ඛාපද 6.9.3. පරි, ඉඳුරුවේ උත්තරානන්ද හිමි, ප්‍රකාඃ ශ්‍රී ලංකා ධර්මචක්‍ර ළමා පදනම, වීදාගම, 2005, 438, 439 පිටු.

11 අංගුත්තර නිකාය, 2005, 120, 121 පිටු.

12 අදිකාරම්, ඊ.ඩබ්ලිව්. මට හිතෙන හැටි සහ වෙනත් ලිපි, සිතිවිලි ග්‍රන්ථ 9, කොළඹ, 1976, 40. 42 පිටු.

13 අංගුත්තර නිකාය, 2005. 120, 121 පිටු.

14 එම, එම. පිටු.

15 එම, 122, 123 පිටු.

16 එම, එම පිටු.

සති සම්බොජ්ඣංග සහ ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංග ධර්ම පිළිබඳ අධ්‍යයනයක්
(සතිපට්ඨාන විභංගය ඇසුරින්)

මඩිහේ සුගතසිරි හිමි

බොජ්ඣංග වූ කලී බුදුදහමෙහි ඉගැන්වෙන ධර්මාවබෝධයෙන් නිර්වාණගාමිත්වය පසක් කරන ප්‍රධාන ඉගැන්වීමකි. ඒ පිළිබඳ ත්‍රිපිටකයෙහි බොහෝ තන්හි දැකිය හැකි වුවත් අපගේ උත්සාහය වනුයේ විභංගප්‍රකරණයෙහි දෘෂ්‍යමාන බොජ්ඣංග පබ්බයෙහි සති හා ධම්මවිචය යන බොජ්ඣංග දෙක පිළිබඳ පමණක් විවරණයක් ඉදිරිපත් කිරීම යි. එයට හේතුව වනුයේ සති සම්බෝජඣංගය දියුණු කරමින් වාසය කරන කල්හි ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය පහළ වන බව විභංගප්පකරණයෙහි දක්වා තිබීම යි.

බොජ්ඣංග පබ්බයෙහි සාකච්ඡා කොට ඇත්තේ සප්ත බොජ්ඣංග ධර්මයන් පිළිබඳ ව ය. බෝධිය හෙවත් ලෝකෝත්තර අවබෝධයට පැමිණීම පිණිස අංග හෙවත් උපකාර වන්නා වූ, ධර්ම සමූහයක් බොජ්ඣංග ධර්ම නමින් හැඳින්වේ. නීවරණ වනාහි යෝගාවචරයාගේ ඇති දුර්වලතා මත ඇති වන අයහපත් මානසික ප්‍රවණතා වන අතර බොජ්ඣංග ධර්මයන් ඇති වනුයේ ආධ්‍යාත්මික දියුණුව කරණ කොට ගෙන ය. එබැවින්, ඍණාත්මක මානසිකත්වය තුළ නීවරණ ධර්මයන් වර්ධනය වන කල්හි සති සම්පජඤ්ඤයෙන් එය ම කමටහනක් කරගැනීම නීවරණ පබ්බය තුළින් සාකච්ඡා කරන ලදී. ධනාත්මක මානසික ස්වභාවයන් වූ, බොජ්ඣංග ධර්මයන් වුව ද, තෘෂ්ණා, දෘෂ්ටි මානයන්ගෙන් ප්‍රපඤ්ච

නොකළ යුතු ය. එසේ ම, මානසික දුර්වලතාවන් අභියෝග ලෙස සලකා ජයගන්නේ යම් සේ ද, බොජ්ඣංග ධර්ම ආදී ගුණාත්මක ධර්මයන් වුව ද, නිසි ආකාරයෙන් හසුරුවාගැනීම පිණිස යෝගාවචරයා දක්ෂ විය යුතු ය.

බොජ්ඣංග ධර්ම යනු කවරේ දැයි භාග්‍යවතුන් වහන්සේගෙන් විමසන ලද එක්තර භික්ෂුවකට බෝධිය පිණිස පවතින බැවින් බොජ්ඣංග නම් වන්නේ යැයි භාග්‍යවතුන් වහන්සේ විසින් වදාරා ඇත.[1] එම සූත්‍ර අට්ඨකථාවෙහි "**බොධාය සංවත්තන්ති**" යන පදය ආකාර කිහිපයකින් පැහැදිලි කර ඇත. සෝතාපත්ති ආදි මාර්ග ඵල අවබෝධ වීමෙන් අසංඛත නිර්වාණය අවබෝධ කරගැනීම, ප්‍රත්‍යවෙක්ෂා ඤාණයෙන් කරන ලද කෘත්‍යය අවබෝධ කරගැනීම, මාර්ගයෙන් කෙලෙස් නින්දෙන් අවදිවනු පිණිස ඵලයෙන් ප්‍රබුද්ධ වූ, බව පිණිස යන මේවා ය.[2]

එබැවින්, මානසික දුර්වලත්වය මත නැගී සිටින්නා වූ, අකුසල පාක්ෂික මනෝභාවයන් පිළිබඳ ව සතිමත් වීම නීවරණ පබ්බයෙන් ද, ආධ්‍යාත්මික දියුණුව කරණ කොට ගෙන නැගී සිටින්නා වූ, කුසල පාක්ෂික ධර්මයන්හි සතිමත් බව බොජ්ඣංග පබ්බයෙන් ද මතු කොට දක්වා ඇත.

බොජ්ඣංග ධර්ම පිළිබඳ ව විභංගප්පකරණයෙහි එක් විභංගයක් විශේෂයෙන් වෙන් වී තිබේ. එහි ලෞකික ලෝකොත්තර මිශ්‍රව බොජ්ඣංග ධර්මයන් සාකච්ඡා කර තිබේ. නමුත් සතිපට්ඨාන සංයුක්තයෙහි සුත්තන්ත භාජනියෙහි සාකච්ඡා කරනු ලබන්නේ සුද්ධ විපස්සනාව යි. නමුත් බොජ්ඣංග විභංග වණ්ණනාවේ දී විභංග අට්ඨකථාවේ බොජ්ඣංග ධර්ම නිර්වචනය කර ඇති ආකාරය දැන සිටීම ඉතා ප්‍රයෝජනවත් ය. එහි දැක්වෙන පරිදි බෝධියට අංග වූයේ හෝ බෝධි සංඛ්‍යාත පුද්ගලයාට අංග වූයේ හෝ බොජ්ඣංගයෝ ය.[3]

ලෝකෝත්තර මාර්ගක්ෂණයෙහි ඉපදෙමින් සැඟවුණු උද්ධච්ච, පතිට්ඨාන ආයූහන, කාමසුඛල්ලිකානුයෝග,

අත්තකිලමථානුයෝග උච්ඡේද, ශාස්වත ආදි නොයෙක් උපද්‍රවයන්ට ප්‍රතිපක්ෂ වූ, සති, ධම්මවිචය, විරිය, පීති, පස්සද්ධි, සමාධි උපෙක්ඛා සංඛ්‍යාත ධර්ම සාමග්‍රිය කරණ කොට ගෙන ආර්ය ශ්‍රාවක තෙමේ නිර්වාණය අවබෝධ කරයි ද, යම් ධර්ම සාමග්‍රියක් වේ නම් එය බෝධි යැයි කියනු ලැබේ. තව ද, සන්තානයෙහි කෙලෙස් නින්දෙන් අවදිවන්නේ'යි හෝ චතුරාර්ය සත්‍යය ප්‍රතිවේද කරන්නේ'යි හෝ එකී ධර්ම සාමග්‍රිය හෙවත් සති ධම්මවිචය ආදී ධර්මයන්ගේ එකතුව බෝධි නම් වේ. එහි අංග වූයේ බොජ්ඣංග යෝ ය. ඣානංග, මාර්ගංග ආදිය මෙනි.[4]

යමෙක් ඉහත කී ආකාරයෙහි ධර්ම සාමග්‍රියෙන් අවබෝධ කරයි ද, ඒ ආර්ය ශ්‍රාවක තෙමේ බෝධි යැයි කියනු ලැබේ. එකී බෝධි සංඛ්‍යාත ආර්ය ශ්‍රාවකයාගේ අංග ද, බොජ්ඣංග නම් වේ. සේනාවෙහි අංග, රථයෙහි අංග යැයි පවසන්නාක් වැනි ය.[5]

මීට අමතර ව පටිසම්භිදා නයින් නිර්වාණාවබෝධය පිණිස පවතින්නේ යි බොජ්ඣංග නම් වේ. නිර්වාණය පිණිස පවතින්නේ'යි බොජ්ඣංග නම් වේ. නිර්වාණය අවබෝධ කරන්නේ'යි බොජ්ඣංග නම් වේ. නැවත නැවත අවබෝධ කරන්නේ'යි බොජ්ඣංග නම් වේ. මනාව අවබෝධ කරන්නේ'යි බොජ්ඣංග වේ යනුයි.[6]

මෙහි අනුබුජ්ඣති යනුවෙන් අදහස් කරන්නේ විපස්සනා ආදි කාරණයන්ට ද, අවබෝධ කළ යුතු ආර්ය සත්‍යයන්ට ද අනුරූප වූ, ප්‍රත්‍යවෙක්ෂා භාවයෙන් ප්‍රතිමුඛ වූ, අවිපරීත වූ, බැවින් යුක්ත ව මනාව අවබෝධ කරන්නේ'යි අනු ආදි උපසර්ගයන් යොදා **බුජ්ඣන්ති** යන පදය විශේෂ කොට දැක්වීම යි.

ඒ අනුව ප්‍රශස්ත වූ. මනා වූ, සති සංඛ්‍යාත බොජ්ඣංගය සති සම්බොජ්ඣංග නම් වේ.[7] මෙසේ ධම්මවිචය, විරිය, පීති පස්සද්ධි, සමාධි උපෙක්ඛා යන සම්බොජ්ඣංගයන් ද, එකිනෙකක් සම්බොජ්ඣංග වන්නේ කෙසේ දැයි සැලකිය යුතු ය.

ඥාණයෙහි හෝ අවබෝධයෙහි අංග හෝ අවයව වූයේ බොජ්ඣංග නම් වේ. පෙළෙන් අවබෝධ කොට හැකි හෝ නිතර

යෙදෙන්නා වූ බොජ්ඣංග සතක් ඇත. ඒවා දෙවියන්ගේ සහ මිනිසුන්ගේ උසස් වූ සැපය වෙනුවෙන් උපකාර වන්නා වූ, ධර්ම සමූහයක් ලෙස සඳහන් වන්නා වූ අවස්ථා කිහිපයක් දැකිය හැකි ය. සතර සතිපට්ඨාන, සතර සම්‍යක් ප්‍රධාන, සතර ඉද්ධිපාද, පඤ්ච ඉන්ද්‍රිය, පඤ්ච බල, සප්ත බොජ්ඣංග, ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය යන මේ සියල්ල තිස් හතකි.[8]

බොජ්ඣංග යන පදය විභංග අට්ඨකථාවෙහි නිර්වචනය කර ඇත්තේ යම් සේ ද, එසේ ම එම අදහස ම *Encyclopedia of Buddhism* (බෞද්ධ විශ්වකෝෂය) නම් කෘතියෙහි ද දැක්වේ. මේ අනුව ''බොජ්ඣංග'' යනු සම්මුති වශයෙන් පුද්ගලයා තුළ ද, පරමාර්ථ වශයෙන් කිසියම් නාම රූප ධර්ම පරම්පරාවක ද, නිර්වාණ අවබෝධය සහ කෙලෙස් ප්‍රහාණය පිණිස උපකාර වන්නා වූ, චෛතසික ධර්ම 07කි. මාර්ගංග ධ්‍යානංග මෙන් ම බොජ්ඣංග ධර්ම මෙකී අවබෝධය ක්ලේශ වසඟත්වයෙන් නැගී සිටීම යන කරුණු සඳහා වඩාත් ප්‍රබල ශක්තියක් උපකාරයක් ලබාදෙන බව පැහැදිලි ය. සම්බොජ්ඣංග පබ්බයෙහි භාවනා මාර්ගය බොහෝ සෙයින්, නීවරණ පබ්බයට සමාන ය. එහි දී ද,

01. ආධ්‍යාත්මික සන්තානයෙහි කිසියම් බොජ්ඣංග ධර්මයක් ඇති බව දැනගැනීම,
02. සන්තානයෙහි එම බොජ්ඣංගය නැති බව දැනගැනීම,
03. නූපන් එකී බොජ්ඣංගය යම් ආකාරයකින් උපදියි ද, එය දැනගැනීම යන කරුණු තුන නීවරණ පබ්බයෙහි මෙන් ම දැකිය හැකි ය.[9]

බොජ්ඣංග ධර්මයන්ගේ වැඩීමක් මිස ප්‍රහාණයක් අපේක්ෂා නොකරන බැවින්, යම් බොජ්ඣංගයක් ප්‍රහාණය වන්නේ ද, එය දැනගනිමි යැයි අංගයක් මෙහි නැත. එසේ ම ආයති අනුප්පාදයක් ද නැත. භාවනා වශයෙන් වැඩිය යුතු ගුණාංගයක් බැවින්, මෙහි සිවුවන අංගය ලෙස ඇත්තේ යම් බොජ්ඣංග ධර්මයක් භාවනාවෙන් පරිපූර්ණත්වයට පත්වන්නේ නම් එය

දැනගනියි, යන අංගය යි. මෙසේ බොජ්ඣංග පබ්බයෙහි එක් එක් බොජ්ඣංගය පිළිබඳ ව අංග හතර බැගින් ඇත.

සති සම්බොජ්ඣංග

සති සම්බොජ්ඣංගය යනු කවරේ දැයි පැහැදිලි කරනු ලබන බොජ්ඣංග විභංගයෙහි සති සම්බොජ්ඣංගය නය කිහිපයකින් විස්තර කර ඇත. ඉන් එකක සති සම්බොජ්ඣංගය යනු බොහෝ කලකින් පෙර කරන ලද, බොහෝ කලකින් පෙර කියන ලද දෙය සිහිකරන, නැවත නැවක සිහිකරන, උතුම් වූ සිහි නුවණකින් යුක්ත වීමක් යැයි දක්වා ඇත.[10] ලෝකෝත්තර සති සම්බොජ්ඣංගය පැහැදිලි කරනු ලබන බොජ්ඣංග විභංගයෙහි ම අභිධම්ම භාජනිය සති සම්බොජ්ඣංගය යනු සති අනුස්සති ආදි වශයෙන් කියැවෙන සති චෛතසිකය සති සම්බොජ්ඣංගය බව පෙන්වා දී තිබේ.[11]

ඒ අනුව, සති සම්බොජ්ඣංගය යනු සතිය ම බව දැක්විය හැකි ය. එය පෙර කී නයින් නිර්වාණාවබෝධය පිණිස පවතින්නේ'යි යනාදි කාරණයෙන් බොජ්ඣංග නම් වේ. ඉහත දැක් වූ පරිදි සති සම්බොජ්ඣංගය පිළිබඳ ව කරුණු හතරක් පිළිබඳ ව සිහිය එළවා වාසය කළ යුතු ය. ඒවා නම්,

01. තම ආධ්‍යාත්මයෙහි සති සම්බොජ්ඣංගය ඇත්තේ නම් ඇතැයි යන කාරණය යි.[12]

02. තම ආධ්‍යාත්මයෙහි සති සම්බොජ්ඣංගය අවිද්‍යමාන නම්, එය අවිද්‍යමාන බව ද, දැනගනියි.[13]

03. නූපන් සති සම්බොජ්ඣංගය උපදින්නේ නම් එය ද දැනගනියි.[14]

04. උපන්නා වූ සති සම්බොජ්ඣංගය දියුණු වන්නේ නම් ඒ බව දැනගනියි.[15] යනුවෙනි.

සංයුක්ත නිකායෙහි බොජ්ඣංග සංයුත්තයට අයත් කාය සූත්‍රයෙහි දී භාග්‍යවතුන් වහන්සේ සති සම්බොජ්ඣංගය ඉපදීමට

යෝනිසෝමනසිකාර බහුලතාව ප්‍රත්‍යය වන්නේ යැයි දක්වා ඇත. එහි දී උන්වහන්සේ විස්තර කොට ඇත්තේ නූපන්නා වූ සම්බොජ්ඣංගය ඉපදීමටත්, වැඩීමටත්, හේතුවන්නා වූ කාරණය වශයෙන් දක්වා ඇත්තේ යෝනිසෝමනසිකාරය හෙවත් නුවණින් මෙනෙහි කිරීම යි.[16]

මීට අමතර ව අට්ඨකථාවේ නූපන් සති සම්බොජ්ඣංගය ඉපදීමට උපකාර වන්නා වූ, කරුණු හතරක් දක්වා ඇත.

I. **සතිසම්පජඤ්ඤං** - ඉදිරියට යෑම පසුපසට ඊම් ආදි කටයුතුවල දී සිහිනුවණින් කටයුතු කිරීම මෙයින් අදහස් කෙරේ.

II. **මුට්ඨස්සති පුග්ගල පරිවජ්ජනතා** - සිහි මද පුද්ගලයන් ඇසුරෙන් ඉවත්වීම,

III. **උපට්ඨිත සති පුග්ගල සේවනතා** - එළඹ සිටි සිහි ඇති කල්‍යාණ මිත්‍රයන් ඇසුරු කිරීම සති සම්බොජ්ඣංගය පහළවීමට තෙවැනි හේතුව යි.

IV. **තදධිමුත්තතා** - සති සම්බොජ්ඣංගය උපදවා ගැනීම කෙරෙහි නැමී ගිය සිත් ඇති බව සිවුවන කාරණය යි.

මේ අනුව සති සම්බොජ්ඣංගය උපදින්නේ අහේතුක අප්‍රත්‍යයකව නොව එය පහළවීම පිණිස හේතු සාධක වන්නා වූ, කරුණු එක්රැස් වූ තැන්හි ය. මෙසේ නූපන් සති සම්බොජ්ඣංගය මෙකරුණු එක්රැස් වූ කල්හි උපදින බව දැන ගැනීම, එකී හේතුඵල සම්බන්ධය ප්‍රත්‍යක්ෂ කරගැනීමෙහි ලා ද උපකාර වන්නේයි සැලකිය යුතු ය.

උපන් සති සම්බොජ්ඣංගය යම්සේ භාවනාවෙන් පරිපූර්ණත්වයට යයි ද, එය ද, දැනගනියි.[17] මෙයින් අදහස් කරනුයේ ඉහත දක්වන ලද කරුණු කරණකොට ගෙන ආධ්‍යාත්මයෙහි හටගත් සති සම්බොජ්ඣංගය අර්හත් මාර්ගයෙන් තවදුරටත් කළයුතු සති සම්බොජ්ඣංගයෙහි දියුණුව තකා කළයුතු යමක්

නොවන සේ වැඩීම තුළින් පරිපූර්ණත්වයට පත් වේ නම් එය ද, දැනගනියි යන අර්ථය යි.

බොජ්ඣංග ධර්මයන් අතරින් සති සම්බොජ්ඣංගය පළමු කොට දැක්වීමෙහි ලා හේතු කවරේ දැයි විමසා බැලීම ද, මෙහි දී සිදුකෙරේ. විභංගප්පකරණයෙහි බොජ්ඣංග විභංගයෙහි සුත්තන්ත භාජනිය නය තුනකින් යුක්ත ය. එහි පළමු වැන්නෙන් කියැවෙන පරිදි සති සම්බොජ්ඣංගය ඇති පුද්ගලයා හට එනම්, යෝගාවචරයාට එසේ සතිමත්ව වාසය කිරීම කරණ කොට ධම්ම විචය සම්බොජ්ඣංගයත්, ධම්ම විචය සම්බොජ්ඣංගය කරණ කොට විරිය සම්බොජ්ඣංගයත් යනාදි නයින් සති සම්බොජ්ඣංග යෙහි පටන් ක්‍රමානුකූලව අනුපිළිවෙලින් සෙසු බොජ්ඣංග ධර්මයන් පහළ වන්නේ'යි කියා හෝ සති සම්බොජ්ඣංග ආදි පළමු බොජ්ඣංගයන් පසුව උපදින බොජ්ඣංගයන්ගේ ඉපදීම ප්‍රත්‍යය වන්නේ යැයි කියා හෝ සඳහන් කළ හැකි ය.[18]

එසේ ම විටෙක භාග්‍යවතුන් වහන්සේ සති සම්බොජ්ඣංගය සියලු තැන්හි ඇවැසි වන්නා වූ, ධර්මයක් ලෙස දක්වන ලදී.[19] මෙසේ සති සම්බොජ්ඣංගය සෙසු බොජ්ඣංග සයට ම උපකාර වන බැවින් පළමුවෙන් වදාළේ යැයි විභංගට්ඨකථාවේ කියැවේ.[20] Encyclopedia of Buddhism දක්වා ඇත්තේ සති සම්බොජ්ඣංගය යන මෙහි සති යන පදය (සංස්කෘත ස්මෘති) මතකය යන අදහස දෙන √ස්මෘ යන මූලයෙන් බිඳී ආවක් බවත්, එබැවින් එහි සාමාන්‍ය අර්ථය මතකය ලෙස සැලකෙන නමුත් මෙම නිරුක්තික අදහස සතිය, සති සම්බොජ්ඣංගය ලෙස පැහැදිලි කිරීමට ප්‍රමාණවත් නැති බවත් දක්වා තිබේ.[21]

එය කරණකොට ගෙන සිතන්නේ'යි, තෙමේ ම හෝ සිහිකරන්නේ යි සිහිකිරීම් මාත්‍රය ම හෝ එයනුයි සති නම් වේ. එය නොඉල්පීම් ලක්ෂණයෙන් යුක්ත වන අතර මුළා නොවීම එහි කෘත්‍යය යි. ආරක්ෂකයකු වශයෙන් වැටහෙන අතර ආරම්මණයට අභිමුඛව සිටින බව ද, නුවණ වැටහෙන ආකාරයකි. ස්ථාවර වූ, සඤ්ඤාව හෝ කායාදි සතිපට්ඨාන හෝ මෙයට ආසන්නතම

කාරණය වේ. අරමුණෙහි දැඩිව පිහිටන බැවින් ඉන්ද්‍රඛීලයක් මෙන් ද, සදොර ආරක්ෂා කරන බැවින් දොරටුපාලයෙක් මෙන් ද, සැලකිය යුතු ය.[22] Bhikkhu Analayo පෙන්වා දෙනුයේ ආනාපාන සති සූත්‍රයෙහි සඳහන් වන කරුණුවලට අනුව බොජ්ඣංග ධර්ම හත ප්‍රත්‍යය වශයෙන් අන්තර් සම්බන්ධයක් ඇති අනුක්‍රමික ප්‍රතිපදාවක් වන අතර එහි සතිය මූලික කාරණය වන අතර පදනම ද වන බව යි. මෙයින් බොජ්ඣංග ධර්ම වැඩීම සතිපට්ඨානය තුළින් නැගී එන ස්වභාව සංසිද්ධියක් ලෙස දැක්විය හැකි බව යි.[23]

සති සම්බොජ්ඣංගය යනු චෛතසික වශයෙන් සාකච්ඡා කරනු ලබන සති චෛතසිකයෙහි ම එක් අවස්ථාවක් ලෙස දැක්විය හැකි ය. එය වනාහි සියලු ශෝභන සිත්හි සම්පයුක්ත ධර්මයක් ලෙස දැක්වේ. එබැවින්, බොජ්ඣංග වශයෙන් කියැවෙන්නා වූ, සතිය ඒ සෑම අවස්ථාවක ම ඇති සතිය නොවිය යුතු ය. ධම්මවිචය ආදි නිර්වාණාවබෝධයට ප්‍රත්‍යය වන සෙසු බොජ්ඣංග ධර්මයන්ගේ පහළවීමට සහ ඒවායෙහි සමතුලිතභාවයට ප්‍රධාන සාධකය වූ, සතර සතිපට්ඨානය දියුණුකර ගැනීම තුළින් නිර්වාණාවබෝධයට ප්‍රත්‍යය වන පරිදි අභ්‍යන්තර ගුණාංගයන් වර්ධනය කොට ගත් සතිය හෙවත් සදොරට ලැබෙන අරමුණු පිළිබඳ යථාර්ථය වහ වහා සිතට මතු කොට දෙන්නා වූ, මානසික ගුණාංගය මෙම සති සම්බොජ්ඣංගය යැයි පැහැදිලි වේ.

ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය

සති සම්බොජ්ඣංගය සතර සතිපට්ඨාන ධර්මයන්හි එළඹ සිටි සිහිය දියුණු කරයි. එයින් යෝගාවචරයාහට රූප, වේදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර, විඤ්ඤාණ යන නාම රූප ධර්මයන් ප්‍රකට වන්නට පටන්ගනියි. ඉන් අනතුරුව එකී ධර්මයන් පිළිබඳ ව විමසා බලන ආකාරයෙන් උපදින්නා වූ, මානසික ස්වභාවයක් ලෙස ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය දැක්විය හැකි ය.

භාග්‍යවතුන් වහන්සේ විසින් බොජ්ඣංග සංයුක්තයෙහි ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය කවරේ දැයි පැහැදිලි කරමින්

ආධ්‍යාත්මික හෝ බාහිර ධර්මයන් නුවණින් විමසා බැලීම, පරීක්ෂා කිරීම, හාත්පසින් විමසා බැලීම ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය නම් වේ. [24]

විභංගප්පකරණයෙහි බොජ්ඣංගවිභංගයෙහි මෙම ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය, සති සම්බොජ්ඣංගය දියුණු කරමින් වාසය කිරීම කරණ කොට ගෙන පහළ වන්නේ යි දක්වා ඇත.[25] එහි අභිධම්ම භාජනියෙහි ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගයෙහි අභිධෙය්‍යාර්ථ දක්වමින් ''**තත්ථ කතමො ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣඞ්ගො. යා පඤ්ඤා පජානනා... අමොහො ධම්මවිචයො සම්මාදිට්ඨි ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣඞ්ගො මග්ගංගං මග්ගපරියාපන්නං**'' යනුවෙන් දක්වා ඇත.[26]

මෙයට අනුව ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය යනු ප්‍රඥා චෛතසිකය යි. එකී ප්‍රඥාව එහි පඤ්ඤා, පජායනා, විචයො පවිචයො යනාදි පඤ්ඤාවට පර්යාය පද 32ක් යොදා ගෙන ඇත. මෙම පද 32ක ධම්මසංගණිප්පකරණයෙහි 130 පිටුවෙහි ඇත.[27] ආර්ය සත්‍යය ධර්මයන්ගේ පීලනාදි ලක්ෂණයන් එසේ ඒ ඒ ආකාරයෙන් විමසීම, පරීක්ෂා කිරීම යන ලක්ෂණය එයට ඇති බැවින් පවිචය ලක්ෂණයෙන් යුක්ත යැයි වදාළ බව දීඝනිකාය ටීකාවෙහි මහාපරිනිබ්බාණ සුත්ත වණ්ණනාවේ දක්වා ඇත.[28]

මෙම ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගයෙහි ධම්මවිචය යන පදය සකස් වී ඇත්තේ ධම්ම සහ විචය යන පද දෙකක් එකතුවීමෙනි. ධම්ම යනුවෙන් අදහස් කරන්නේ සති සම්බොජ්ඣංගයෙහි කියන ලද බොහෝ කලකට පෙර කරන ලද, කියන ලද, ඉහත සති සම්බොජ්ඣංගයට ගෝචර වන ධර්ම යැයි විභංග අට්ඨකථාවේ දැක්වේ.[29] එතෙකුදු වුවත් සංයුක්ත නිකායෙහි පරියාය සූත්‍රයෙහි දැක් වූ පාඨය අනුව ධම්ම යනුවෙන් අදහස් කරනුයේ එපමණක් දැයි ගැටලුවක් මතු වේ. පරමත්ථදීපනී සංගහ මහාටීකාවේ විපස්සනාවට භූමිය වූ, අජ්ඣත්තික බාහිර ධර්ම විමසා බලනුයේ කර්ෂ ලක්ෂණය, කුසල ලක්ෂණය ආදි ඒ ඒ ධර්මයන්ගේ ස්වභාව ලක්ෂණ ද, අනිත්‍යාදි සාමාන්‍ය ලක්ෂණ ද, විවිධාකාරයෙන් සුණු

විසුණු කරමින් බලන්නාක් මෙන් ඒවායෙහි දැකිය යුතු යමක් වේ නම්, ඉතිරි නොකර සලකා බලන්නේ යි ධම්මවිචය නම් වන බව දක්වා තිබේ.[30]

එබැවින්, මෙහි ධම්ම යන පදයෙන් විපස්සනාවට ගෝචර වන්නා වූ, සියලු ලෞකික ධර්ම අදහස් කරන්නේ යැයි සැලකිය හැකි ය. විචය යන පදයෙන් ප්‍රඥාව අදහස් කෙරේ. එකී ලෞකික ධර්ම පිළිබඳ ස්වභාව ලක්ඛණ, සාමඤ්ඤ ලක්ඛණ ආදිය විමසා බලන්නේ'යි ධම්මවිචය නම් වේ. ධම්ම යන පදය විවිධාර්ථයන්හි යෙදේ. ඒ අතරින් බෞද්ධ විශ්වකෝෂයෙහි ධම්මවිචය යන්නෙහි ධම්ම යන පදය බුද්ධ දේශනය අදහස් කරන්නේ යැයි දක්වා තිබේ. ඒ අනුව, ධම්මවිචය යනුවෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ඉගැන්වීම පිළිබඳ විමසීම **ධම්මවිචය** යනුයි. ඒ අනුව මනාව පැහැදිලි වනුයේ ඇතැම් සංස්කෘත බෞද්ධ ග්‍රන්ථවල ධම්මවිචය යන්නට පුළුල් අර්ථ කථනයක් දීමට උත්සාහ දරන ලද බව යි.[31]

භික්ඛු අනාලයො ස්වාමීන් වහන්සේ විසින් රචිත *Satipaṭṭhāna the direct path to realization* නම් කෘතියේ දී ධම්මවිචය යන්නෙහි ධම්ම යන පදය සදොරින් අත් දකින්නා වූ, ස්වභාවයන් හෙවත් සංස්කාරයන් විමසා බැලීම සහ බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් වදාළා වූ, ධර්මය විමසා බැලීම යන කරුණු දෙකෙහි ම යෙදෙන බව දක්වා ඇත.[32] එසේ ම මෙහි විචය යන පදය, විචිනාති යන ක්‍රියාපදයෙන් බිඳී එන ලද්දක් බවත්, එහි විමසීම සහ විචාර කොට බැලීම යන අර්ථ දෙක ම ඇතුළත් බව, එම ග්‍රන්ථයෙහි සඳහන් කර ඇත.[33]

ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය පිළිබඳ ව ද, සති සම්බොජ්ඣංග යට කී නයින් ම ආකාර හතරකින් සතිමත් ව වාසය කළ යුතු ය. ඒ අනුව

01. ආධ්‍යාත්මික සන්තානයෙහි සති සම්බොජ්ඣංගය ඇත්තේ සති සම්බොජ්ඣංගය ඇතැයි දැනගනියි.[34]

02. ආධ්‍යාත්මික සන්තානයෙහි ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය නැත්තේ ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය නැතැයි දැනගනියි.[35]

03. යම් සේ නූපන්නා වූ සති සම්බොජ්ඣංගය උපදියි ද, එය ද දැනගනියි.

04. උපන්නා වූ ධම්මවිචය බොජ්ඣංගය දියුණු කිරීමට, වැඩීමට පත්වන්නේ යැයි දැනගනියි.

මෙම කරුණු හතරින් යුක්ත පුද්ගලයාට ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය ඇති කරගැනීමටත්, එය දියුණු කරගැනීමටත් අවස්ථාව සැලසේ.

මීට අමතර ව විභංග අට්ඨකථාවෙහි ධර්ම හතක් ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය ඉපදීමට උපකාර වන්නේ යැයි දක්වා ඇත.

I. **පරිපුච්ඡකතා** - ස්කන්ධ-ආයතන-ධාතු-ඉන්ද්‍රිය-බල -බොජ්ඣංග-මග්ගං-ධ්‍යානංග-සමථ-විපස්සානා පිළිබඳ අර්ථ සම්පන්න වූ පරිපුච්ඡ හෙවත් අර්ථ විමසා බැලීම් බහුල විය

II. **වත්ථුවිසද කිරියා** - කෙස් රැවුල් බැම් සිවුරු සේදීම් ආදිය කටයුතු නිසියාකාරව සිදුකරමින් ආධ්‍යාත්මික සහ බාහිර වස්තු පිරිසිදුව තබාගැනීම. මෙසේ තමාගේත් තමා අවට පරිසරයෙත් පවිත්‍ර බව ධර්ම විචය සම්බොජ්ඣංගය පහළවීමට උපකාර වේ.

III. **ඉන්ද්‍රිය සමත්ත පටිපාදනතා** - සද්ධාදි පඤ්ච ඉන්ද්‍රිය ධර්ම සමව පවත්වාගෙන යාම මෙයින් අදහස් කරයි. ශ්‍රද්ධාව බලවත් වී අනෙක් ඉන්ද්‍රියන්ගේ බලය අඩුවේ නම් එකී ඉන්ද්‍රිය ධර්ම ඒ ඒ කෘත්‍යයන් නිවැරදිව ඉටුකිරීමට අසමත් වේ. ඉදින් වීර්ය අධික වන්නේ නම් සමාධි ඉන්ද්‍රිය නිවැරදි කෘත්‍යයන් සිදුකිරීමට සමත් නොවේ.

මෙසේ සමාධිය බලවත් වූ කල්හි ද, සෙසු ඉන්ද්‍රිය ධර්ම නිවැරදි ව තම කාර්ය ඉටුකිරීමට සමත් නොවේ ය ආදි වශයෙන් සැලකිය යුතු ය. බලවත් සද්ධාව ඇති මද වූ ප්‍රඥා ඇති පුද්ගලයා මුද්ධප්පසන්න හෙවත් මෝඩ සද්ධා ඇත්තකු වේ. එය නොපැහැදිය යුත්තෙහි ද, පැහැදීමට හේතු වන්නේය.[36]

ප්‍රඥා ඉන්ද්‍රිය බලවත් වූ, ශ්‍රද්ධාව දුර්වල වූ තැනැත්තා කෛරාටික වේ. බෙහෙතෙන් හටගත් රෝගය සුවකිරීමට අපහසු වනුයේ යම් සේ ද, එසේ ය. [37]සමාධිය බලවත් වී වීර්ය මද වේ නම් සමාධිය කුසීත පක්ෂය ඇසුරු කරන බැවින් යෝගාවචරයා ගේ සිත කුසීත බව විසින් මැඩගනියි.[38] වීර්ය බලවත් වී සමාධිය අඩු වන්නේ නම් වීර්ය උද්ධච්ච පාක්ෂික බැවින් සිත උද්ධච්චය විසින් මැඩගනියි.[39] එබැවින්, මෙකී ඉන්ද්‍රිය හැකිලෙන්නට නොදී සමව පවත්වා ගැනීම ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය පහළවීමට හේතු වේ. සතිය වනාහි මෙම සමතුළිත භාවය මනාව වටහා ගෙන සමතුළිත තත්ත්වයට ගෙන ඒමට උපකාර වන බැවින්, සැමවිට ම බලවත්ව තිබීම සුදුසු ය. එය සියලු ව්‍යඤ්ජනයන්හි ලුණු දමා රසවත් කිරීම වැනි ය. රජුගේ සියලු කටයුතු සංවිධානය කරනු ලබන අමාත්‍යවරයකු වැනි ය.[40]

IV. **දුප්පඤ්ඤපුග්ගල පරිවජ්ජනා** - ස්කන්ධ ආදි ධර්මයන්හි බැසගත් නුවණ නැති අඥාන පුද්ගලයන්ගෙන් දුරින් ම දුරුවීම, ප්‍රඥාව පහළවීමට උපකාර වේ.

V. **පඤ්ඤාවන්ත පුග්ගල සෙවනතා**- ස්කන්ධ ආදි ධර්මයන්හි ලක්ෂණ ආදිය පරිග්‍රහ කිරීම, සමපනස් උදය ව්‍යය ඤාණයන්ගෙන් යුක්ත වීම, ආදි ගුණාංගයන්ගෙන් හෙබි ප්‍රඥාවන්තයින් ඇසුරු කිරීම ධම්මවිචය සම්බොජඣංගය පහළවීමට හේතු වන්නා වූ, තවත් කාරණයකි.

VI. **ගම්භීරඤාණචරිය පච්චවෙක්ඛණා** - ස්කන්ධ ආදි ධර්මයන්හි ප්‍රභේද විමසා ප්‍රත්‍යවේක්ෂා කරන්නා වූ නුවණකින් යුක්තවීම මෙයින් අදහස්කරයි.

v. **තදධිමුක්තතා** - ඉදිම්, සිටීම් ආදි කටයුතුවල දී සැමවිට ම, ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය පහළවීම සම්බන්ධව නැවී ගිය සිත් ඇති බව මෙයින් අදහස් කරයි.

VI. **දුප්පඤ්ඤපුග්ගල පරිවජ්ජනා** - ස්කන්ධ ආදි ධර්මයන්හි බැසගත් නුවණ නැති අඥාන පුද්ගලයන්ගෙන් දුරින් ම දුරුවීම, ප්‍රඥාව පහළවීමට උපකාර වේ.

VII. **පඤ්ඤාවන්ත පුග්ගල සෙවනතා** - ස්කන්ධ ආදි ධර්මයන්හි ලක්ෂණ ආදිය පරිග්‍රහ කිරීම, සමපනස් උදයව්‍යය ඤාණයන්ගෙන් යුක්ත වීම, ආදි ගුණාංගයන්ගෙන් හෙබි ප්‍රඥාවන්තයින් ඇසුරු කිරීම ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය පහළවීමට හේතු වන්නා වූ, තවත් කාරණයකි.

VIII. **ගම්භීරඤාණචරිය පච්චවෙක්ඛණා** - ස්කන්ධ ආදි ධර්මයන්හි ප්‍රභේද විමසා ප්‍රත්‍යවේක්ෂා කරන්නා වූ නුවණකින් යුක්තවීම මෙයින් අදහස් කරයි.

IX. **තදධිමුත්තතා** - ඉදීම්, සිටීම් ආදි කටයුතුවල දී සෑමවිට ම, ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය පහළවීම සම්බන්ධව නැවීගිය සිත් ඇති බව මෙයින් අදහස් කරයි.

නූපන්නා වූ ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය ඉපදීමට කුසලාකුසල ධර්මාදියෙහි යෝනිසෝමනසිකාරයෙන් වාසය කිරීම හේතු වන්නේ යැයි සංයුක්ත නිකායෙහි කාය සූත්‍රයෙහි දක්වා ඇත.[41] යෝනිසෝමනසිකාර යන මෙම පදය සකස් වී ඇත්තේ යෝනිසෝ + මනසිකාර වන පද දෙක එක්වීමෙනි. ඒ අනුව මෙම පද දෙක වෙන් වෙන් වශයෙන් වටහා ගැනීම යෝනිසෝ යන පදය පිළිබඳ ව නිවැරදි අවබෝධයක් ඇති කරගැනීම පිණිස උපකාරි වේ. යෝනිසෝ යන පදය ද යෝනි යන පදයෙන් බිඳී ආවකි. යෝනි යන පදයෙහි අර්ථය ඉපදීමේ මුල ජාතිය, නුවණ, වර්ගය, ස්ත්‍රී නිමිත්ත යන අර්ථයන්හි යෙදෙන බව පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත නාහිමියෝ පාලි සිංහල අකාරාදියෙහි දක්වා ඇත.[42] මේ අතරින් නුවණ යන පදය භාවිත කරමින් යෝනිසෝ යන්නෙහි අර්ථය නුවණින් යන අරුත් දෙන්නේ යැයි එහි ම දක්වා ඇත. ''මනසිකාර'' යන පදයෙහි අර්ථය මෙනෙහි කිරීම හෝ සිතිවිල්ල යැයි පොල්වත්තේ නාහිමියන් දක්වා ඇත.[43] මේ පද දෙක එක් වීමෙන් නුවණින් මෙනෙහි කිරීම යෝනිසෝමනසිකාරය යන අර්ථය බොහෝ විට මෙම පදයෙහි අර්ථය ලෙස ව්‍යවහාර කරති.

ඒ අනුව යෝනිසෝමනසිකාරය යනුවෙන් අදහස් කොට ඇත්තේ නුවණින් මෙනෙහි කිරීම යි. එහි වැදගත්කම බුදුරදුන් මෙසේ වදාරා ඇත. ''මහණෙනි, මම දන්නහුට දක්නහුට ආශ්‍රවයන්ගේ ක්ෂයවීම දේශනා කරමි. නොදන්නහුට නොකියමි. නොදක්නහුට නොකියමි. මහණෙනි, කුමක් දන්නහුට කුමක් දක්නහුට ආශ්‍රවයන්ගේ ක්ෂයවීම වෙයි ද, යෝනිසෝමනසිකාරය ද අයෝනිසෝමනසිකාරය ද දන්නහුට දක්නහුට ආශ්‍රව ක්ෂය වේ.''[44]

එකී ආධ්‍යාත්මික සංවර්ධනය කර ලෞකික මට්ටමෙන් ආරම්භ කොට ලෝකෝත්තර මට්ටම තෙක් දියුණු කිරීමට භාවිත කළ යුතු මාර්ගය ලෙස ආර්ය අෂ්ඨාංගික මාර්ගය දක්වා තිබේ. එකී ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය බහුල කොට යමෙක් වඩන්නේ නම්, එයට පූර්වාංගම ධර්මය පූර්ව නිමිත්ත වනාහි යෝනිසෝමනසිකාරය යි. හිරු උදාවන බවට පූර්වාංගම පූර්ව නිමිත්ත අරුණෝත්ග මනය වන්නා සේ යමෙකු තුළ යෝනිසෝමනසිකාරය පවතී නම්, ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය බහුල කොට වැඩෙන බවට එය පූර්ව නිමිත්තක් වේ.[45] මෙකී සූත්‍රයන්ගෙන් සනාථ වනුයේ ලෞකික සහ ලෝකෝත්තර ආධ්‍යාත්මික සංවර්ධනය පිණිස යෝනිසෝමනසිකාරය ඍජු මෙන් ම ප්‍රබල දායකත්වයක් සපයන බව යි.[46]

නිගමනය

සති සම්බොජ්ඣංගය යනු චෛතසික වශයෙන් සාකච්ඡා කරනු ලබන සති චෛතසිකයෙහි ම එක් අවස්ථාවක් ලෙස දැක්විය හැකි අතර එය වනාහි සියලු ශෝභන සිත්හි එකට යෙදෙන ධර්මයක් ලෙස දැක්වේ. එබැවින්, බොජ්ඣංග වශයෙන් කියැවෙන්නා වූ සතිය ඒ සෑම අවස්ථාවක ම ඇති සතිය වන අතර ධම්මවිචය යන පදය නිර්වාණාවබෝධයට ප්‍රත්‍යය වන සෙසු බොජ්ඣංග ධර්මයන්ගේ පහළවීමට සහ ඒවායෙහි සමතුළිත භාවයට ප්‍රධාන සාධකය වූ, සතර සතිපට්ඨානය දියුණුකර ගැනීම තුළින් නිර්වාණාවබෝධයට ප්‍රත්‍යය වන පරිදි අභ්‍යන්තර ගුණාංගයන් වර්ධනය කරගැනීමට හේතු වන්නකි. එසේ ම ධම්මවිචය

සම්බොජ්ඣංගයෙහි ධම්මවිචය යනුවෙන් ධම්ම සහ විචය යන පද දෙකෙහි එකතු වී ධර්ම සංඛ්‍යාත බුද්ධ වචනයෙහි ද, ධර්ම සංඛ්‍යාත සංස්කාර ධර්මයන්හී ද, නුවණින් විමසීම යන අර්ථය ලබාදෙයි. එය මුලින් කියන ලද, සති සම්බොජ්ඣංගයෙහි ප්‍රබලත්වය මත තීරණය වේ. සති සම්බොජ්ඣංගයෙන් තොරව ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය පහළවීමක් නැත. සතිය එළඹ සිටීම කරණ කොට ගෙන උග්ගහනය හෙවත් ඉගෙන ගන්නා ලද, ධර්මය ද, කායාදි සතිපට්ඨාන ධර්මයන්ට ප්‍රකට ව ස්මතුව වැටහෙන බැවින්, ඒවායෙහි ලක්ෂණාදිය විමසා බැලීමේ අභිලාෂය යෝගාවචරයාට නිතැතින් ඇති වේ. ඒ අනුව, ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣංගය යනු කායාදි සතිපට්ඨානයන්හි සතිමත් බව කරණ කොට ගෙන දියුණු වන්නා වූ, ප්‍රඥාව බව නිගමනය කළ හැකි ය. මේ අනුව සතිය හා ධම්මවිචය යන බොජ්ඣංග දෙක නිර්වාණාවබෝධය සඳහා මහත් වූ උපස්ථම්භයක් සපයනු ලබන අතර එය තෙමේ ම අවබෝධකර ගත යුතු ධර්මමය කරුණු දෙකක් බව නිගමනය කළ හැකි ය.

ආන්තික සටහන්

1 බොජ්ඣඞ්ගා බොජ්ඣඞ්ගාති භන්තෙ වුච්චන්ති. කිත්තාවතානුඛො භන්තෙ, බොජ්ඣඞ්ගාති වුච්චන්තී'ති. බොධාය සංවත්තන්තී'ති ඛො භික්ඛු තස්මා බොජ්ඣඞ්ගාති වුච්චන්ති., භික්ඛු සුත්ත, සංයුත්තනිකාය 5-1, බුජසං, පිටුව 152

2 බොධාය සංවත්තන්තීති බුජ්ඣනත්ථාය, සංවත්තන්ති, කිං බුජ්ඣනත්ථාය, මග්ගෙන අසඞ්ඛතං නිබ්බාණං පච්චවෙක්ඛණාය කතකිච්චං මග්ගෙන වා කිලෙසච්ඡන්දනතො ච බුජ්ඣනත්ථාය එලෙන පබුද්ධභාවත්ථායතිපි වුත්තං හොති., භික්ඛුසුත්තවණ්ණනා, සංයුත්තනිකායට්ඨකථා, 03, හේමු, පිටුව 126

3 බොධියා බොධිස්ස වා අඞ්ගාති බොජ්ඣඞ්ගා.,විභඞ්ගට්ඨකථා, හේමු, පිටුව 217

4 යා එසා ධම්මසාමග්ගි යාය ලොකුත්තර මග්ගක්ඛණෙ උප්පජ්ජමානාය, ලීනුද්ධච්චපතිට්ඨානායූහන කාමසුඛත්තකිලමථානුයොග උච්ඡෙදසස්සවතාභිනිවෙසාදීනං අනෙකෙසං උපද්දවානං පටිපක්ඛිභූතාය සතිධම්මවිචය විරියපීති පස්සද්ධි උපෙක්ඛාසඞ්ඛාතාය ධම්මසාමග්ගියා

අරියසාවකො බුජ්ඣතීති කත්වා බොධීති වුච්චති. බුජ්ඣති කිලෙසසන්තාන නිද්දාය උට්ඨහති, චත්තාරි වා අරියසච්චානි පටිවිජ්ඣති. නිබ්බාණමෙව වා සච්ඡිකරොති තස්සා ධම්මසාමග්ගිසඞ්ඛාතාය බොධියා අඞ්ගාතිපි බොජ්ඣඞ්ගා. ඣානඞ්ග මග්ගඞ්ගාදීනි විය, විභඞ්ගට්ඨකථා, හේමු, පිටුව 217

5 යො පනෙස යථාවුත්තප්පකාරාය එතාය ධම්මසාමග්ගියා බුජ්ඣතීති කත්වා අරියසාවකො බොධීති වුච්චති. තස්ස බොධිස්ස අඞ්ගාති'පි බොජ්ඣංගා. සෙනංග රථංගාදයො විය, විභඞ්ගට්ඨකථා, හේමු, පිටුව 217

6 බොජ්ඣඞ්ගාති කෙනට්ඨෙන බොජ්ඣඞ්ගා. බොධාය සංවත්තන්තීති බොජ්ඣඞ්ගා, බුජ්ඣන්තීති බොජ්ඣඞ්ගා. අනුබුජ්ඣන්තීති බොජ්ඣඞ්ගා. පටිබුජ්ඣන්තීති බොජ්ඣඞ්ගා, සම්බුජ්ඣන්තීති බොජ්ඣඞ්ග, පටිසම්භිදාමග්ගය 02, බුජසං, පිටුව 38

7 සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගෙසු ආදීසු පසත්ථො සුන්දරො ච බොජ්ඣඞ්ගො සම්බබොජ්ඣඞ්ගගො. සතියෙව සම්බොජ්ඣඞ්ගො සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගෙ, විභඞ්ගට්ඨකථා, හේමු, පිටුව 217

8 ***BOJJHAṄGA*** - a factor or constituent of knowledge or wisdom. There are seven Bojjhaṃgas. Usually referred to or understood from the context. There are senum at several places, eg. At where they are mentioned in a list of qualities (***dhammā***) which contribute to the greatest happiness of gods and man. The four ***Satipaṭṭhānā,*** four ***sammappadhānā,*** four ***iddhipādā***, five ***indriyāni,*** five ***balāni*** and the seven ***Bojjaṃgas*** and ***Ariyaṭṭhaṅgika magga***,, Pali English Dictionary, Rhys Davids, Stude Williams, PTS, p. 490

9 Encyclopedia of Buddhism, vol 3 p. 263

10 තත්ථ කතමො සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගො. ඉධ භික්ඛු සතිමා හොති. පරමෙන සතිනෙපක්කෙන සමන්නාගතො චිරකතම්පි, චිරභාසිතම්පි සරිතා අනුස්සරිතා අයං වුච්චති සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගො, විභඞ්ගප්පකරණය 02, බුජසං, පිටුව 02

11 තත්ථ කතමො සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගො යා සති අනුස්සති පටිස්සති සති සරණතා, ධාරණතා අපිලාපනතා අසම්මුස්සනතා සති සතින්ද්‍රියං සති බලං සම්මාසති සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගො මග්ගඞ්ගං මග්ගපරියාපන්නං අයං වුච්චති සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගො., විභඞ්ගප්පකරණ 02, බුජසං පිටුව 06

12 සන්තං වා අජ්ඣත්තං සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගං අත්ථි මෙ අජ්ඣත්තං සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගොති පජානාති, විභඞ්ගප්පකරණය 01, බුජසං, පිටුව 350

13 අසන්තං වා අජ්ඣත්තං සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගං නත්ථි මෙ අජ්ඣත්තං සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගොති පජානාති, විභඞ්ගප්පකරණය 01, බුජසං, පිටුව 350

14 යථා ච අනුප්පන්නස්ස සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගස්ස උප්පාදො හොති. තඤ්ච පජානාති, විභංගප්පකරණය 01, බුජසං, පිටුව 350

15 යථා ච උප්පන්නස්ස සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගස්ස භාවනාය පාරිපූරී හොති. තඤ්ච පජානාති, විභංගප්පකරණය 01, බුජසං, පිටුව 350

16 තත්ථ යොනිසොමනසිකාරබහුලීකාරො, අයමාහාරො අනුප්පන්නස්ස වා සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගස්ස උප්පාදාය උප්පන්නස්ස වා සතිසම්බොජ්ඣඞ්ග ස්ස භාවනාය පාරිපූරියා, කායසුත්ත, සංයුත්තනිකාය 05-1, 142

17 යථා ච උප්පන්නස්ස සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගස්ස භාවනාය පාරිපූරී හොති. තඤ්ච පජානාති, විභඞ්ගප්පකරණය 01, බුජසං, පිටුව 350

18 තත්ථ කතමො සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගො. ඉධ භික්ඛු සතිමා හොති පරමෙන සතිනෙපක්කෙන සමන්නාගතො චිරකතම්පි චිරභාසිතම්පි සරිතා අනුස්සරිතා අයං වුච්චති සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගො. සො තථා සතො විහරන්තො තං ධම්මං පඤ්ඤාය විචිනති. පවිචිනන්ති පවිචරති. පරිවිමංසමාපජ්ජති. අයං වුච්චති ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣඞ්ගො... සො තථා සමාහිතං චිත්තං සාධුකං අජ්ඣුපෙක්ඛිතා හොති. අයං වුච්චති උපෙක්ඛාසම්බොජ්ඣඞ්ගො, විභඞ්ගප්පකරණය 02, බුජසං, පිටුව 02

19 සතිඤ්ච ඛ්‍යාහං භික්ඛවෙ සබ්බත්ථිකං වදාමි, අග්ගිසූත්‍රය, සංයුක්තනිකාය 5-1, බුජසං, පිටුව 218

20 සතිඤ්ච ඛ්‍යාහං භික්ඛවෙ සබ්බත්ථිකං වාදාමීති වචනතො සබ්බෙසං බොජ්ඣඞ්ගානං උපකාරකත්තා සතිසම්බොජඣඞ්ගො පඨමං වුත්තො. විභඞ්ගට්ඨකථාව හේමු, පිටුව 217

21 The term ***Sati*** (sanskrit ***smṛti)*** is derived from the root *smr*. To remember, and it has there fore been generally interpreted as memory. But, this etymological meaning is not adequate enough to explain ***Sati*** as a constituent of enlightenment, Encyclopedia of Buddhism, vol 3 p. 264

22 සරන්ති තාය සයං වා සරති සරණමත්තමෙව වා එසාති සති. සා අපිලාපන ලක්ඛණ අසම්මොහරසා, ආරක්ඛපච්චුපට්ඨානා, විසයාභිමුඛභාව පච්චුපට්ඨානා වා. ථිරසඤ්ඤාපදට්ඨානා. කායාදිසතිපට්ඨානපදට්ඨානා වා. ආරම්මණෙ දළ්හපතිට්ඨිතත්තා පන එසිකා විය චක්ඛුද්වාරාදිරක්ඛණතො දොවාරිකො විය ච දට්ඨබ්බා, විසුද්ධිමග්ග, හේමු, 347

23 Infect according to the Anapanasati sutta the seven awakening factors form a conditionally related sequence, with sati as its initial cause and foundation. This suggest that the development of the awakening factors is a natural outcome of practicing Satipatthana." Satipatthana, Bhikkhu Analayo, p 234

24 යදිපි භික්ඛවෙ අජ්ඣත්තං ධම්මෙසු පඤ්ඤාය පවිචිනති. පවිචරති. පරිවිමංසමාපජජති. තදිපි ධම්මවිචය සම්බොජඣංජගො යදිපි බහිද්ධා ධම්මෙසු පඤ්ඤාය පවිචිනති. පවිචරති. පරිවීමංසමාපජ්ජති. තදපි ධම්මවිචය සම්බොජඣඞ්ගො ධම්මවිචයසම්බොජඣඞ්ගො ඉතිහිදං උද්දෙසං ගච්ඡති., පරියායසුත්ත, සංයුත්තනිකාය 5-,, බුජසං, පිටුව 214

25 තත්ථ කතමො සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගො. ඉධ භික්ඛු සතිමා හොති. පරමෙන සතිනෙපක්කෙන සමන්නාගතො චීරකතම්පි, චීරභාසිතම්පි සරිතා අනුස්සරිතා අයං වුච්චති සතිසම්බොජ්ඣඞ්ගො. සො තථා සතො විහරන්තො තං ධම්මං පඤ්ඤාය විචීනන්ති. පවිචීනන්ති. පවිචරති. පරිවිමංසමාපජ්ජති. අයං වුච්චති ධම්මවිචය සම්බාජඣඞ්ගො., ඛවිභඞ්ගප්පකරණය 02, බුජසං, පිටුව 02

26 විභඞ්ගප්පකරණය 02, බුජසං, පිටුව 06

27 මෙම ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣඞ්ගය පවිචය ලක්ෂණයෙන් යුක්ත වේ. ''පවිචය ලක්ඛණො ධම්මවිචයසම්බොජ්ඣඞ්ගො'', විභඞ්ගට්ඨකථා, හේමු, පිටුව 218

28 චතුන්නං අරියසච්චානං පීළනාදිපකාරතො විචයො උපපරික්ඛා ලක්ඛනමෙතස්සාති පවිචයලක්ඛණො., මහාපරිනිබ්බානසුත්තවණ්ණනා, දීඝනිකාය ටීකාව 02, පිටුව 212

29 තං ධම්මන්ති තං චිරකතං චිරභාසිතං හෙට්ඨා වුත්තප්පකාරධම්මං. විභඞ්ගට්ඨකථා, හේමු, පිටුව 218

30 විපස්සනාය භූමිභූතෙ අජ්ඣත්ත බහිද්ධාධම්මෙ විචිනාති කක්ඛළත්තඵුසනදීහි අනිච්චතාදීච විවිධාකාරෙහි චුණ්ණවිචුණ්ණං කුරුමානොවිය තෙසු දට්ඨබ්බාකාරං අසෙසං උපධාරෙතීති ධම්මවිචයො.,පරමත්ථදීපනී සංගහ මහාටීකා, බුරුම, පිටුව 356

31 Accordingly, Dhammavicaya would mean the investigation of the teaching of the Buddha. It is clearly seen, therefore that in some of the Buddhist Sanskrit works an attempt has been made to give a wider content of meaning to Dhammavicaya., Encyclopedia of Buddhism, vol 3 p. 264

32 Such investigation of Dhammas seems to combine two aspects; on the one hand an inquiry in to the nature of experience (by taking ''dhammas" to stand for ''phenomina") and on the other correlation of this experience with the teaching of the Buddha (the ''Dhamma"). Satipaṭṭhāna the direct path to realization, Bhikkhu Analayo, P. 235

33 This two fold character also underlies the ''world investigation" (Vicaya) derived from the verb vicinati, whose range of meaning includes both investigating and discriminating. Satipaṭṭhāna the direct path to realization, Bhikkhu Analayo, P. 235

34 Accordingly, Dhammavicaya would mean the investigation of the teaching of the Buddha. It is clearly seen, therefore that in some of the Buddhist Sanskrit works an attempt has been made to give a wider content of meaning to Dhammavicaya. Encyclopedia of Buddhism, vol 3 p. 264

35 අසන්තං වා අජ්ඣත්තං ධම්මවිචයසම්බොජ්ඣඞ්ගං නත්ථි මෙ අජ්ඣත්තං ධම්මවිචයසම්බොජ්ඣඞ්ගොති පජානාති. යතා ච අනුප්පන්නස්ස ධම්මවිචයසම්බොජ්ඣඞ්ගස්ස උප්පාදො හොති තඤ්ච පජානාති. මහාසතිපට්ඨානසුත්ත, දීඝනිකාය 2, බුජසං, පිටුව 474

36 බලව සද්ධොහි මන්දපඤ්ඤො මුද්ධප්පසන්නො හොති. අවත්ථුස්මිං පසීදති. විභඞ්ගට්ඨකථා, හේමු, පිටුව 194

37 බලවපඤ්ඤො මන්දසද්ධො කෙරාටිකපක්ඛං භජති. භෙසජ්ජසමුට්ඨිතො විය රොගො අතෙකිච්ඡො හොති. විභඞ්ගට්ඨකථා, හේමු, පිටුව 194

38 බලවසමාධිං පන මන්දවිරියං සමාධිස්ස කොසජ්ජපක්ඛත්තා කොසජ්ජං අධිභවති. විභඞ්ගට්ඨකථා, හේමු, පිටුව 195

39 බලවවිරියං මන්දසමාධිං විරියස්ස උද්ධච්චපක්ඛත්තා උද්ධච්චං අධිභවති. විභඞ්ගට්ඨකථා, හේමු, පිටුව 195

40 සති පන සබ්බත්ථ බලවතී වට්ටති. සති හි චිත්තං උද්ධච්චපක්ඛිකානං සද්ධාවිරියපඤ්ඤානං වසෙන උද්ධච්චපාතතො කොසජ්ජපක්ඛිකෙන ච සමාධිනා කොසජ්ජපාතතො රක්ඛති. තස්මා සා ලොණධූපනං විය සබ්බබ්‍යඤ්ජනෙසු සබ්බකම්මික අමච්චො විය ච සබ්බරාජකිච්චෙසු සබ්බත්ථ ඉච්ඡිතබ්බා. විභඞ්ගට්ඨකථා, හේමු, පිටුව 195

41 අත්ථි භික්ඛවෙ කුසලාකුසලා ධම්මා සාවජ්ජානවජ්ජා ධම්මා හීනප්පණීතාධම්මා කණ්හසුක්කසප්පටිභාගා ධම්මා. තත්ථ යොනිසොමනසිකාර බහුලීකාරො අයමාහාරො අනුප්පන්නස්ස වා ධම්මවිචය සම්බොජ්ඣඞ්ගස්ස උප්පාදාය උප්පන්නස්ස වා ධම්මවිචය, සම්බොජ්ඣඞ්ගස්ස භාවනාය පාරිපූරියා කාය සූත්‍රය, සංයුක්තනිකය 5-I, බුජසං 142

42 පාලි සිංහල අකාරාදිය, බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ, පිටුව 487

43 පාලි සිංහල අකාරාදිය, බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ, පිටුව 459

44 ජානතො අහං භික්ඛවෙ පස්සතො ආසවානං ඛයං වදාමි. නො අජානතො නො අපස්සතො. කිඤ්ච භික්ඛවෙ ජානතො කිං පස්සතො ආසවානං ඛයො හොති. යොනිසො ච මනසිකාරං අයොනිසො ච මනසිකාරං, සබ්බාසවසුත්ත, මජ්ඣිමනිකාය 01, බුජසං, පිටුව 18

45 සුරියස්ස භික්ඛවෙ උදයතො එතං පුබ්බඞ්ගමං එතං පුබ්බනිමිත්තං යදිදං අරුණුග්ගං. එවමෙව ඛො භික්ඛවෙ භික්ඛුනො අරියස්ස අට්ඨඞ්ගිකස්ස මග්ගස්ස උප්පාදාය එතං පුබ්බංගමං එතං පුබ්බනිමිත්තං යදිදං යොනිසොමනසිකාර සම්පදා, යොනිසොසුත්ත, සංයුත්තනිකාය 5-I, බුජසං, පිටුව 52

46 මෙම ලිපියෙහි අභිමතාර්ථය යොනිසොමනසිකාරය පිළිබඳ ගවේෂණය නොවන බැවින් ඒ පිළිබඳ විවරණයක් කිරීම අපේක්ෂා නොකෙරේ.

බෞද්ධ විනය ශික්‍ෂා පැනවීමේ දී අනුගමනය කළ මානව හිතවාදීත්වය

මැටිබැඹියේ ධම්මසිරි හිමි

විනය යන්නෙන් අදහස් වන්නේ හික්මීම, කායික වාචසික හා මානසික සංවරය යි. ගිහි පැවිදි සියල්ලන්ට ම විනය නීති අත්‍යවශ්‍ය ය. විනය නීති මගින් පැවිදි සමාජය ආධ්‍යාත්මික ප්‍රතිපදාවේ විශිෂ්ටත්වයට යොමු කරයි. ඒ අතර ගිහි සමාජය ගුණාත්මක බවින් පිරිපුන් පරිසරයකට යොමු කරවයි. විනය ශබ්දය 'වි' පූර්ව 'නී' (පාපුණනෙ- පැමිණවීමේ) යන ධාතුවෙන් පර ව සබ්බතොණ්වුත්වාවි ව යන කච්චායන සූත්‍රයෙන් 'අ' ප්‍රත්‍ය යොදාගෙන නිෂ්පාදනය කරගත් කෘදන්ත නාමයකි.[1] මෙහි 'නී' ධාතුවේ අර්ථය පැමිණවීම යනුයි. ඒ අනුව විනය යනු 'විසිට්ඨං වා නයනීති විනයෝ''[2] විශිෂ්ට හෝ විශේෂ තත්ත්වයකට හික්මවීම විනය වශයෙන් පෙන්වා දිය හැකිය. ධර්මානුකූල ව සංයමයෙන් යුක්ති සහගත ව කටයුතු කිරීමට පෙන්වා දෙන මාර්ගය විනය නම් වේ. තව ද "විසුද්ධං වා නයතීති විනයෝ''[3] විශේෂයෙන් පිරිසිදු බවට පමුණුවන හෙයින් විනය නම් වේ. බෞද්ධ දර්ශනයට අනුව පිරිසිදු වීම යනු යුක්ති සහගත ව ජීවත්වීම හෙවත් වැරදි නො කර සිටීමයි.

විවිධ නය ඇති බැවින් ද, විශේෂ නය ඇති බැවින් ද කය වචන දෙක හික්මවන බැවින් ද, විනය වශයෙන් හඳුන්වනු ලැබේ.[4] පුද්ගලයා සිත කය වචන යන තුන් දොර සංවර කිරීමෙන්

ද, නිවැරදි තැනට පමුණුවන බැවින් ද, විනය නීතිවලට අනුව ජීවත්වීම සාධාරණ හා යුක්ති සහගත ව ජීවත්වීමක් වශයෙන් පෙන්වා දියහැකි ය. නීතියට බියවිය යුතු වන්නේ නීතිය කඩ කරන පිරිස් ය. නීතිය ආරක්ෂා කරනු ලබන කිසිවෙක් නීතිය කෙරෙහි බිය විය යුතු නැත. නීතියට ගෞරව කළ යුතුය. විනය සමාධියෙහි පදනමයි. එහි අරමුණ පුද්ගලයා විශිෂ්ටත්වයට හෝ පිරිසිදු බවට පත් කිරීමයි. බුදුදහමේ ද විනයානුකූල ව ධර්මානුධර්මප්‍රතිපන්න ව සිතට එකඟ ව ජීවත්වීම නිසා මුල් විසිවස තුළ විනය පැනවීමක් අවශ්‍ය නො වීය. විනයෙන් සීලය යන්න ද අර්ථවත් වේ. සීල සම්පන්න ව ජීවත්වීමෙන් සාධාරණත්වය ගම්‍ය වනබව පැහැදිලි ය.

පෙළ දහමෙහි විනය යන වචනය යෙදී ඇත්තේ විරතිය, හික්මීම, සංවරය, බ්‍රහ්මචරිය, දුරුකිරීම, සංසිඳවීම ආදි අර්ථ ධ්වනිත කිරීම සඳහා ය. විනය පිළිබඳ බුදුන් වහන්සේ අදහස් කෙළේ ද, මෙම දුරු කිරීම, සන්සිඳවීම යන අර්ථයන් බව 'බ්‍රාහ්මණය, මම රාග, ද්වේශ, මෝහ, දුරු කිරිම පිණිස. සංසිඳවීම පිණිස දහම් දෙසමි.''[5] යන්නෙන් ඒ බව පැහැදිලි ය. අටුවාචාර්ය බුද්ධඝෝෂ හිමියන් ද විනය යනුවෙන් අදහස් කර ඇත්තේ රාගාදීන්ගේ තොර ව හික්ම වීමත්, සංවරයත් යන්නයි.[6] විනය යන වචනය තවදුරටත් විමසා බැලීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ එහි නීත්‍යර්ථය විශිෂ්ට වූ නීතිය විනය නම් වන බවයි. සංස්කෘත නිරුක්තියෙන් පැහැදිලි වන්නේ පුද්ගල චර්යා ධර්ම පාලනය විෂයයෙහි යොදනු ලැබූ ක්‍රමවේදයක් ලෙසය.[7]

නිරුක්ති සහිත සිංහල ශබ්ද කෝෂයෙහි නීතිය වනාහි පොදු ජන ජීවිතය විනයානුකූල ව පවත්වා ගැනීම සඳහා පනවා ඇති රීති මාලාවක් වශයෙන් අර්ථ දක්වා තිබේ.[8] ශ්‍රී සුමංගල ශබ්ද කෝෂයේ දී නීතිය යනු පාලනයට අවශ්‍ය ව්‍යවස්ථාව ලෙස දක්වයි.[9] සිංහල මහා අකාරාදියෙහි නීතිය යනු රජුන්ගේ නියෝගය, පැනවීම වශයෙන් පෙන්වා දී තිබේ.[10] මේ සියල්ලෙන් ම පැහැදිලි වන්නේ නීතිය යනු සමාජ පාලන විෂයයෙහි වැදගත් වූ සම්මතයන්

සමුදායක් බවයි. මේ අනුව විනය යනුවෙන් අදහස් කරණුයේ කුමක් ද යන්න පැහැදිලිය. ඒ අනුව දුරු කිරීම. සන්සිඳවීම යන අර්ථයන් ද රාග, ද්වේෂ, මෝහ, දුරු කිරීම පිණිස, සන්සිඳවීම පිණිස, නන් වැදෑරුම් පාපී අකුසල ධර්ම දුරු කිරීම සඳහා ද ධර්මය දේශනා කොට ඇත.[11] පුද්ගලයා තුළ මතුවන පාපී චේතනාවන් නිමවා ධර්මානුකූල මාර්ගයෙහි ගමන් කිරීමට අවශ්‍ය හික්මීම විනයෙන් අපේක්ෂා කර ඇත.

බුදුරජාණන් වහන්සේ, භික්ෂු ශාසනය ව්‍යවස්ථා මාලාවක් සකස් කර එයට අනුකූලව ආරම්භ කරන ලද්දක් නො වනබව විනය පිටකය අධ්‍යයනය කිරීමෙන් පැහැදිලි වේ. සසර දුක නිමා කිරීම එක ම අභිප්‍රාය කර ගත් නිසා භික්ෂූන් වහන්සේලාට වෙන ම නීති - රීති මාලාවක් අවශ්‍ය නො වීය. අවශ්‍ය වූයේ පැවිදි ජීවිතයේ පරමාර්ථය හොඳින් තේරුම් ගෙන එය සාක්ෂාත් කර ගැනීමේ පරමාර්ථයෙන් ධර්මානුකූල ව කටයුතු කිරීමයි. ශීල, සමාධි, ප්‍රඥා යන ත්‍රිවිධ ශික්ෂාව පිළිපැදීම මෙහි ලා අවශ්‍ය වූ සාධකය විය. ත්‍රිවිධ ශික්ෂාවට අනුව හික්මෙන්නේ නම්, අමතර ව වෙනත් නීති-රීති අවශ්‍ය වන්නේ නැත. උන්වහන්සේ ධර්මානුකූල ව යුක්තිගරුක ව ජීවත්වන භික්ෂූන් වහන්සේලාට විනය නීති පැනවීමට නො සිතූහ. මුල් විසිවස තුළ ඕවාද ප්‍රාතිමෝක්ෂය පමණක් දේශනා කළහ.[12]

භික්ෂූන්ගේ හික්මවීම සඳහා අවවාද පමණක් ලබා දුන්හ. ධර්මයට අනුව ජීවත් වීම යනු යුක්ති ගරුක ව සාධාරණ ව කටයුතු කිරීමයි. යුක්තිගරුක ව සාධාරණ ව ජීවත්වන කිසිවෙකුට විනය ශික්ෂාපද පැනවීමට අවශ්‍යතාවක් නො වීය. දිනක් සැරියුත් හිමියන් අසන ලද ප්‍රශ්නයට ලබාදෙන පිළිතුරෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ අනුගමනය කළ සාධාරණත්වය මනා ව ප්‍රකට වේ.

සැරියුත් මහරහතන් වහන්සේ බුදුරජාණන් වහන්සේගෙන් විමසනුයේ සමහර බුදුරජාණන් වහන්සේලාගේ ශාසන චිරස්ථිතික නො වන්නටත්, ඇතැම් බුදුරජාණන් වහන්සේලාගේ ශාසන චිරස්ථායි වන්නටත් හේතුව කුමක් ද? යන්නයි. එහි දී ගෞතම බුදුරජාණන් වහන්සේ විපස්සී, සිඛී බුදුරජාණන් වහන්සේලාගේ

ශාසන චිරස්ථායි නොවූ බව පෙන්වා දුන්හ. කකුසඳ, කෝණාගම, කාශ්‍යප යන බුදුරජාණන් වහන්සේලා සිය ශ්‍රාවකයන්ට විස්තර වශයෙන් ධර්මය දේශනා කළ නිසාත්, ශික්ෂා පද පනවන ලද නිසාත්, ප්‍රාතිමෝක්ෂය දේශනා කළ නිසාත් ශාසනය චිරස්ථායි වූ බව වදාළහ.[13]

මෙය ඇසූ සැරියුත් මහරහතන් වහන්සේ ස්වාමිනී, එසේ නම් මෙම ශාසනය දිගු කල් පැවතීම සඳහා ශ්‍රාවකයන්ට ශික්ෂා පද පනවන ලෙසත්, එයට සුදුසු කාලය බවත්, සිහිපත් කරමින් බුදුන් වහන්සේට ආරාධනා කෙළේ ය.[14] එම ආරාධනාව බැහැර කරමින් තථාගතයන් වහන්සේ ශික්ෂා පද පැනවීමට අවශ්‍ය කාලය දන්නා බවත්, ධර්මය ආරක්ෂා කරනතුරු විනය ශික්ෂා පද නො පනවන බවත්[15] ආසවට්ඨානිය ධර්ම පහළ වනතුරු ශික්ෂා පද නො පනවන බව දේශනා කළහ. ආසවට්ඨානීය ධර්ම පහළ වීම යනු භික්ෂූන් වහන්සේලා මූලික අරමුණින් බැහැර ව යාමයි. එනම්, ධර්මයෙන් බැහැර ව අධර්මයට හෙවත් අයුක්තියට යොමු වීමයි. අනතුරුව බුදුරජාණන් වහන්සේ ආසවට්ඨානීය ධර්ම මොනවා ද යන්න හා ඒ සඳහා බලපාන සාධක දේශනා කළහ.

1. රත්තඤ්ඤු මහත්තතා - සංඝයා කල් පැවැත්ම අතින් මහන්තවයට යාම.
2. වෙපුල්ල මහත්තතා - සංඝයා පිරිස වශයෙන් විශාලත්වයට පත්වීම.
3. ලාභග්ග මහත්තතා - ලාභ ප්‍රයෝජන අතින් ඉහළට යාම.
4. බාහුසච්ච මහත්තතා - සංඝයා උගත්කම අතින් ඉහළට යාම[16]

බුදුරජාණන් වහන්සේ නායකයෙක් වශයෙන් සිය ශ්‍රාවකයන් පාලනය කිරීමට නීති නො පැනවූහ. ශ්‍රාවකයන්ගෙන් සිදුවන වැරදි නිසා ආයති සංවරය සඳහා විනය පැනවීමට සිදුවිය. නායකත්වයේ තිබෙන සාධාරණ ගුණය යුක්ති සහගත භාවය එයින් පෙනේ.

කාලයාගේ ඇවෑමෙන් ශාසනයෙහි මූලික පරමාර්ථය බැහැර ව ගිය අවස්ථාවක් මජ්ඣිම නිකායේ කකචූපම සූත්‍රයෙන් දැකගත හැකිය. මොලිය එග්ගුන හිමි හා භික්ෂුණීන් අතර අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් පැවති සම්බන්ධය දැනගත් බුදුන් වහන්සේ විසින් පැවිදි දිවියේ මූලික පරමාර්ථය මතක් කර දෙන ලදී. විනය ශික්ෂා පදයකින් තොර ව මුල් විසිවස තුළ දී භික්ෂූන් වහන්සේලා ධර්මානුකූල ව හැසුරුණු ආකාරය මෙම සූත්‍ර දේශනාවෙන් පැහැදිලි ය. එහි දී බුදුන් වහන්සේ දේශනා කර වදාළේ මහණෙනි, භික්ෂු සංඝයා මාගේ සිත දිනාගත් අවධියක් විය. එම අවධියේ පහත සඳහන් අයුරින් සිහි කිරීම ප්‍රමාණවත් විය.[17]

"මහණෙනි, මම එක් වේලක් ආහාර ගනිමි. එසේ කිරීමෙන් මහණෙනි, මම රෝග පීඩාදියෙන් තොරව වසමි. මගේ ශරීරයේ සෞඛ්‍යය ද, බලය ද ශක්තිය ද එමඟින් ආරක්ෂා වේ. සුවසේ ද වාසය කරමි. මහණෙනි, ඔබ ද එක් වේලක් පමණක් වළඳන්න. එසේ කිරීමෙන් ඔබ ද නිරෝගී සුවයෙන් යුක්ත වන අතර, ඔබගේ ශරීර සෞඛ්‍යය ද, බලය ද ශක්තිය ද ආරක්ෂා වී ඔබ සුවසේ වෙසෙනු ඇත. මහණෙනි, මෙසේ මතක් කිරීමෙන් ඔබ්බට එම භික්ෂූන්ට අවවාද කිරීමට අවශ්‍යතාවක් මට නො වීය. එම භික්ෂූන් තුළ මෙම කරුණ පිළිබඳ ව අවධානය ඇති කිරීම පමණක් ප්‍රමාණවත් විය."

මෙම ප්‍රකාශය මගින් බුදුරජාණන් වහන්සේ පෙන්වා දෙනු ලැබුවේ ශික්ෂා පද පැනවීමකින් තොර ව භික්ෂූන් වහන්සේලා හික්මු වූ අයුරු ය. පසුකාලයේ දී සිදුවන ලද නොයෙක් සිදුවීම් නිසා ශික්ෂා පද පැනවීමේ අවශ්‍යතාව පැනනැගුනි. ඒ බව මජ්ඣිම නිකායේ භද්දාලිය සූත්‍රයෙන් පෙන්වා දෙන විකාල භෝජනය සම්බන්ධ කාරණාවෙන් ද පැහැදිලි ය. භික්ෂූන් වහන්සේලාට හා භික්ෂූණීන් වහන්සේලාට විනය ශික්ෂා පද වෙන වෙන ම දේශනා කොට ඇත. වරදක් පැන නැගුණුවිට පමණක් විනය ශික්ෂා පදයක් පැන වූ අතර අනාගතයේ මේ මේ වැරදි සිදුවේ යැයි සොයා බලා විනය දේශනා කර නැත. ඒ අනුව බුදුන් වහන්සේ විනය ශික්ෂා පද පැනවීමේ අපේක්ෂා දහයක් පෙන්වා දුන්හ.[18]

1. සංඝ සුට්ඨුතාය - සංඝයාගේ යහ පැවැත්ම පිණිස
2. සංඝ ඵාසුතාය - සංඝයාගේ පහසු ව සඳහා
3. දුම්මංකූනං පුග්ගලානං නිග්ගහාය - නො දමුණු පුද්ගලයන් දමනය කිරිම පිණිස
4. පේසලානං භික්ඛූනං ඵාසුවිහාරාය - හික්මුණු භික්ෂූන්ගේ පහසු විහරණය සඳහා
5. දිට්ඨධම්මිකානාං ආසවානං සංවරාය - මෙලොව වශයෙන් උපදින ආශ්‍රවයන්ගෙන් ආරක්ෂා වීම පිණිස
6. සම්පරායිකානං ආසවානං පටිඝාතාය - පරලොවින් උපදින ආශ්‍රවයන් දුරු කිරීම පිණිස
7. අප්පසන්නානං වා පසාදාය - නො පැහැදුණු වුවන්ගෙන් පැහැදීම පිණිස
8. පසන්නානං වා භීයොභාවාය - පැහැදුණුවුන්ගේ පැහැදීම වැඩිවීම සඳහා
9. සද්ධම්මට්ඨිතියා - සද්ධර්මයට බොහෝ කල් පැවතීම සඳහා
10. විනයානුග්ගහාය - භික්ෂු සංවරයට, විනයට අනුබල දීම පිණිස

මෙවැනි විනය අපේක්ෂා තුළින් යුක්තිගරුකත්වය හා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ලක්ෂණ මනාව දක ගත හැකි ය. ආධ්‍යාත්මික විමුක්තිය අරමුණු කරගත් ප්‍රව්‍රජිත පිරිසකට එකම ආචාර ධර්ම පද්ධතියකට එකඟතාව පළ කර කටයුතු කිරීමේ දී සමූහික වගකීම ඉතා අවශ්‍ය වේ. සංඝ කර්ම කිරීමේ දී සමූහයාගේ සමඟියත් පාරිශුද්ධියත් අර්ථවත් වන පරිදි සංඝ කර්ම සිදු කළ යුතුය. උපසම්පදා විනය කර්ම කඨිනය පැවරීම, පරිවාස, මානත්, අබ්භාන විනය කර්ම, පටිසාරණිය කර්ම, තජ්ජනීය කර්ම, නියස්ස කර්ම, පබ්බාජනීය කර්ම, උක්ඛේපනිය කර්ම ආදී විනය කර්ම රැසක් සමූහයාගේ මනා පැවැත්ම අපේක්ෂා කර ගෙන අනුමත කර තිබේ.

මෙම විනයකර්ම වලින් සංඝයාගේ පරිපාලනයත් ධර්මානුකූල වීමත්, සමඟිය ආරක්ෂා වීමත් සිදු වේ.[19]

බුද්ධ ශාසනයේ සියලු සාමාජිකයන් විසින් පිළිපැදිය යුතු පිළිවෙත් සමුදාය විනය නම් වේ. විනය පැනවීම් සිදු කර ඇත්තේ අර්බුද රහිත නිරර්බුද සාධාරණ භික්ෂු පිරිසක් නිර්මාණය කිරීමට ය. භික්ෂු භික්ෂුණී විනය තුළ වැරදි හැඳින්වෙන්නේ "ආපත්ති" හෙවත් "ඇවත්" යන නමිනි. මේ ඇවත් දෙ පරිද්දකින් සිදුවිය හැකිය. එනම්,

- උභතො විභංගයෙහි සඳහන් විනය ප්‍රඥප්තීන් උල්ලංඝනය කිරීමෙන් චාරිත්‍ර ශීලය කැඩෙයි.
- ඛන්ධකයන්හි එන වතක් කඩ කිරීමෙන් චාරිත්‍ර ශීලය කැඩෙයි.

විශේෂයෙන් භික්ෂු විභංගයෙහි සඳහන් වන පරිදි භික්ෂුවක් පාරාජිකාපත්තියකට පත්වුවහොත් එම තැනැත්තාගේ භික්ෂු සාමාජිකත්වය අහෝසි වෙයි. එබඳු ශ්‍රාවකයෙකුට ලැබෙන දඬුවම වන්නේ කැමති නම් සාමණේරවරයෙකු ලෙස කටයුතු කිරීම හෝ ගිහි වීමයි.[20] පාරාජිකා, සංඝාදිසේස, අනියත පාචිත්තිය ආදී වශයෙන් භික්ෂූන් වහන්සේලා සඳහා ශික්ෂා 220 ක් ද, භික්ෂුණීන් සඳහා ශික්ෂා 304 ක් ද වශයෙන් ශික්ෂා පද පනවා ඇත. මෙය කඩ නො කර ආරක්ෂා කිරීම දෙ පිරිසගේ ම වගකීම වේ. එමෙන් ම සාමූහික භික්ෂු සංස්ථාවක් ලෙස සලකා අනුගමනය කළ යුතු ප්‍රතිපත්ති මාලාව ඛන්ධක 22 ක් යටතේ මහාවග්ග පාලි හා චුල්ලවග්ගපාලි ග්‍රන්ථයන්හි අන්තර්ගත වේ. බුදුන් වහන්සේ විසින් පනවන ලද විනය නීතියක් කිසියම් භික්ෂුවක් හෝ භික්ෂුණියක් විසින් ඉක්මවන්නේ නම් එය ආපත්තියකට පැමිණීමක් වශයෙන් හඳුන්වනු ලැබේ. ආපත්ති කොටස් දෙකකින් යුක්ත ය.

1. ගරුකාපත්ති
2. ලහුකාපත්ති

උපසම්පදා ශීලයට පත් භික්ෂුවක් විසින් ආරක්ෂා කළයුතු යැයි බුදුන් වහන්සේ විසින් පැන වූ විනය ප්‍රඥප්තීන් කඩ කිරීම නිසා සිදුවිය හැකි ආපත්ති වර්ග හතක් දක්වා තිබේ. ඒවා නම්,

1. පාරාජිකා
2. සංඝාදිසේස

} ගරුකාපත්ති

3. ථුල්ලච්චය
4. පාචිත්තිය
5. පාටිදේසනීය
6. දුක්කට
7. දුබ්භාසිත

} ලහුකාපත්ති

මෙම සප්තාපත්තිස්ඛන්ධ අතරින් සතර පාරාජිකා හා සංඝාදිසේසයන්ට පත්වීම ''ගරුකාපත්ති'' වශයෙන් හඳුන්වනු ලබයි. මෙවැනි ඇවැතකට පත් වීම බරපතළ වරදක් වශයෙන් සැලකේ. සෙසු ආපත්ති සියල්ල ''ලහුකාපත්ති'' ගණයට අයත් ය. මෙම ආපත්තීන්ට පත්වීම බරපතළ වරදක් සිදු වූවා යැයි නො සැලකේ. භික්ෂුවක් ලහුකාපත්තියකට පත්වුව ද එයින් පිරිසිදු විය හැකි නැගීසිටිය හැකිය. යම් භික්ෂුවක් සිදුකරන වරදෙහි ස්වභාවය අනුව එය වර්ග කර ඇත.

1. ඡේද්‍යගාමී - භික්ෂුත්වයෙන් පහ කිරීමට තරම් වන බරපතළ වැරදි (පාරාජිකා)
2. උට්ඨානගාමී - පරිවාස - මානත්, අබ්භාන වත් සපුරා නැවත පිරිසිදුවිය හැකි ආපත්ති (සංඝාදිසේස)
3. දේසනාගාමී - උපසපන් භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් ඉදිරියට පැමිණ තමන් කරනු ලැබූ වරද පිළිගෙන ආපත්ති දේශනාකිරීමෙන් පිරිසිදු භාවයට පත්විය හැකි ආපත්ති (පාචිත්තිය පාලි දේසනීය දුක්බට)

පරිජි යනු පැරදීම හෙවත් පරාජය වීමයි. එනම් භික්‍ෂුත්වයෙන් පැරදීමයි. යම් පාරාජිකාපත්තියකට පත් වූ භික්‍ෂුවක් හෝ භික්‍ෂුණියක් පැවිදි බවින් පරාද වේ. හෙවත් පැවිදි බව සිඳී යයි. පරාජිකාවට පත් භික්‍ෂුවට හෝ භික්‍ෂූණියට උට්ඨානගාමී හා දේශනාගාමී ක්‍රම ඔස්සේ මිදීමට නො හැකිය. එය ඡේද්‍යගාමිනි ගණයට අයත් වේ. උට්ඨාන ගාමිණි ඇවැත් වත්-මානත් පිරීමෙන් පිරිසිදුවිය හැකිය. සංඝාදිසේස දහ තුන එයට අයත් ය. දේශනාගාමී ඇවැත් යන්නෙන් අදහස් කරන්නේ යම් ආපත්තියකට පැමිණිමෙන් පසු තමා කළ වරද පිළිබඳ වෙනත් භික්‍ෂුවක් සමඟ ආපත්ති දේසනා කිරීමෙන් ශුද්ධිය ලබාගත හැකි ආපත්තීන් ය. ථුල්ලච්චය (මහ වරද), පාචිත්තිය (පව් රැස්කිරීම), පාටිදේසනීය (ගැරහිය යුත්ත), දුක්කට (නො නිසි සේ කරන ලද්ද) හා දුබ්භාසිත (නොනිසි සේ කියන ලද්ද) යන ඇවැත් දේසනාගාමී ගණයට අයත් වේ.

බෞද්ධ විනයෙන් සිදුවන්නේ වරදකට දඬුවමක් දීමට වඩා එම වරද අවබෝධයෙන් සකස් කර ගැනීමට මගපෙන්වා දීමයි. එසේ වුව ද යම් පාරාජිකාවකට පත් වූ භික්ෂුව නැවත ශාසනයට ඇතුළත් කර ගැනීමක් සිදු නො කරයි. බුදුන් වහන්සේ එම භික්ෂුව හඳුන්වා ඇත්තේ 'අසංවාසො' යන පදයෙනි. එමගින් අදහස් කෙරෙන්නේ එම භික්ෂුව සමඟ කිසිම සංඝ කර්මයක් කිරීම යුක්ති සහගත නොවන බවයි. මෙමගින් වැරදි කරුවන්ට නිවැරදිව දඬුවම් ලබා දී සාධාරණත්වය ඉටුකරන අයුරු දැකගත හැකිය. බුදුරජාණන් වහන්සේ විනය නීති පැනවීමේදී කෙතරම් යුක්ති සහගත ද යන්න මෙවැනි සිදුවීම් තුළින් අවබෝධ කරගත හැකිය.

තව ද නීතියක් පැනවීමේදී අනුගමනය කළ ක්‍රියාමාර්ග වලින් ද පැහැදිලි වන්නේ බුදුන් වහන්සේ සත්ත්වයන් වෙනුවෙන් සාධාරණත්වය ඉටුකිරීමයි. වරදක් ඇතිවනතුරු විනය නීතියක් පනවා නොමැත. පළමුව වරද කරනු ලබන පුද්ගලයා දඬුවමින් නිදහස් කර ඇත. එම වරද වරදක් බව පනවා නො තිබූ නිසා ඔහුට නිදහස ලැබේ. මෙවැනි කරුණු කාරණා නිවැරදි ව සොයා බලමින්

ආදිකම්මිකයා නිදහස් කර ඇත. එමගින් බුදුරජාණන් වහන්සේ විනය නීතින් සඳහා අනුගමනය කළ යුක්ති සහගතභාවය තව තවත් පැහැදිලි වෙයි. අනෙකුත් විනය නීතින් විමසා බැලීමෙන් බරපතළ තත්වයේ ආපත්තියකට පැමිණෙන්නේ සංඝාදිසේසයක් උල්ලංඝනය කිරීමෙනි. එමගින් ආපත්තියට පත් වූ භික්ෂුව යම් පිරිසිදු භාවයකට පත්වීමට තමන් කළ වරද භික්ෂු සංඝයා ඉදිරියේ හෙළි කළ යුතුය. අවංක භාවයත් තමන්ගේ සාදාචාර භවයත් එමගින් ගම්‍ය වේ. බුදුරජාණන් වහන්සේ ප්‍රතිකර්ම කිරීමට පෙර වරද කළ පුද්ගලයාට ම වරද පිළිගැනීමට අවස්ථාව ලබා දීම යුක්තිගරුකත්වය ප්‍රකට කරන තවත් අවස්ථාවකි.

එමෙන් ම එකී උට්ඨානගාමිනී ආපත්තියකයට පත් භික්ෂුව අනතුරුව පරිවාස කාලයක් ගෙවිය යුතුය. එයින් අපේක්ෂා කරන්නේ සංඝයාගේ කටයුතුවලින් ඉවත්ව විනය කර්මයන්ට සහභාගී නො වී හුදෙකලාව වාසය කිරීමයි. හුදෙකලාව වාසය කොට පරිවාසය අවසන් කර සංඝයාට ගෞරව කිරීම සඳහා තවත් රාත්‍රි හයක් මානත් පිරිය යුතුය. අනතුරුව විසිනමක් හෝ ඊට වැඩි භික්ෂු පිරිසක් ඉදිරියෙහි තම වරද ප්‍රකාශ කොට තමන් ට නියම කළ පරිවාසයට හා මානත්වයට අනුව කටයුතු කළ බව දන්වා යළි සංඝ සංස්ථාවට එක්කර ගන්නා ලෙස ආයාචනා කළ යුතුය. ඉන් පසු භික්ෂූන් වහන්සේලා අබ්භාන විනය කර්මය සිදු කිරීමෙන් පසු සාමාජිකත්වය සක්‍රිය වේ.

දේශනාගාමිනී ඇවතක් වශයෙන් සඳහන් වන්නේ භික්ෂූවක් අතින් සිදු වු වැරැද්ද වෙනත් භික්ෂුවක් ඉදිරියේ ආපත්ති දේශනා කිරීමෙන් පාරිශුද්ධත්වයට පත්වීමයි. මෙවැනි දඬුවම් ක්‍රම අතරින් නැවත පිරිසිදු විය නො හැක්කේ පාරාජිකාපත්තීන්ගෙන් පමනි. අන් වැරදිවලට පත්වන අයට පිරිසිදු විය හැකිය. වරද කළ තැනැත්තාට තමා කළ වරද කුමක්දැයි අවබෝධ කර දී නැවත එවැනි වරද නො කර සාධාරණ ව ජීවත්වීමට අවස්ථාව විනය මගින් අවධාරණය කර ඇත. බෞද්ධ විනය තුළ සඳහන් දඬුවම් අතර කායික දඬුවම් අන්තර්ගත නො වේ. මනස හික්මීම මූලික කරගත් දඬුවම් පමණක් ලබා දී ඇත. ඇතැම් විට මෙම දඬුවම් කායික දඬුවම් වලට වඩා

ප්‍රබල යහපත් ප්‍රතිඵල ගෙන දේ.

වැරදිකරු තම වරද භාර ගන්නා තෙක් වැරදිකරු කිරීමට කිසිවෙකුට නො හැකිය. බෞද්ධ ආකල්පය අනුව දඬුවම යනු කළ යම් වරදකට පුද්ගලයා පුනරුත්ථාපනය කරවන දෙයකි. චුල්ලවග්ග පාලියේ කම්මක්ඛන්ධයේ නොයෙක් දණ්ඩ කර්ම පිළිබඳ බුද්ධ නියමයන් පැහැදිලි කොට ඇත.

බුදුදහම වැරැද්දට දඬුවම් කිරීමේ දී ශරීරික ව වේදනා ඇති කිරීම අනුමත නො කරන අතර අභ්‍යන්තරයෙන් වැරදිකරු පිරිසිදු කිරීම අනුමත කර ඇති බැව් පෙනේ. බෞද්ධ නීතී සංකල්පය වැරැද්දට හසු වූ පුද්ගලයා නිවැරදි කිරීම පමණක් නො ව ලෝකෝත්තර අරමුණක් වෙත යොමු කිරීම වැනි අද්විතීය අරමුණකින් යුක්ත වේ.

වර්තමාන රාජ්‍යයන්හි භාවිත වන නීතියෙන් වැරදි කරනු ලබන පුද්ගලයාට මෙවැනි සාධාරණත්වයක් ඉටු නො වේ. නූතන නීතියේ දී වැරදිකරු වූ මොහොතේ සිට පුද්ගලයාට කායික දඬුවම් හිමි වේ. ඔහු නිවැරදි කර යහපත් මාර්ගයට යොමු කිරීමක් නො කරයි. කුටියක් තුළ සිරකර බාහිර ලෝකයෙන් දුරස් ව, කායික දඬුවමට නතු කිරීමක් මිස බුදු දහමේ මෙන් මානසිකව යුක්තිය ඉටුකිරීමක් නො කෙරේ. වැරදි කළ පුද්ගලයාට වරදෙහි ඇති බරපතලකම හෝ එවැනි වැරදි කර සිටීමට වෙනත් මාර්ගයකට යොමු කිරීමක් නූතන නීතියේ දැකගත නො හැකිය. ඒ වෙනුවට සිදු කෙරෙන්නේ ක්‍රම පහකට දඬුවම් දීමකි. එය දණ්ඩනීති සංග්‍රහයෙහි පනස් දෙක වගන්තියෙහි මෙසේ දැක්වේ.

- පළමුව - දඩ ගැසීම
- දෙවනුව - දේපළ අහිමි කිරීම
- තෙවනුව - කසපහර දීම
- සිව්වැනිව - දෙයාකාරයකින් බන්ධනාගාරගත කිරීම යි. එනම් බරපතළ වැඩ ඇති වහා ලිහිල් දඬුවම් දීමයි.

- පස්වැනිව - මරණ දඬුවම

මෙයින් කායික ව දඬුවම් දී වැරදිකරු යහ මඟට ගැනීමට උත්සාහ ගත්ත ද මානසික අංශයකට නැඹුරු වීමක් නැත. වැරදිකරුගේ චේතනාව පිළිබඳ සොයා බැලීමක් කර ඇත්තේ පසුකාලීන ව ය. නමුත් බුද්ධ දේශනාවෙහි සෑම විට ම අවධාරණය කරන්නේ පුද්ගල චේතනාව විමසීමට යි. එමඟින් පුද්ගලයාට යුක්තිය සාධාරණත්වය ඉටුකිරීමට බුදුදහම කටයුතු කර ඇති අයුරු පැහැදිලි ය. වැරදි කරන පුද්ගලයින් විවිධ වර්ගීකරණයන්ට භාජනය කරමින් යුක්ති සහගත ව කටයුතු කිරීමේ මාර්ගය ද අවධාරණය කරයි.

- ආපත්ති - ඇවතට පත් වූ අයෙක් දැයි විමසීම
- අනාපත්ති - වැරැද්දට හසු නො වන අයෙකුගේ ලක්ෂණ ප්‍රකට වේ දැයි විමසීම හා එයින් නිදහස ලබා දීම
- ආදිකම්මික - පළමුවෙන් ම වැරැද්ද කළ පුද්ගලයා එයින් නිදහස ලැබීම.
- ගිලාන - රෝගී වූ අයෙක් දැයි විමසීම හා ඒ අනුව රෝගී වූ අයෙක් නම් බොහෝ අවස්ථාවල නිදහස ලැබීම. මෙය නූතන නීතිය අනුව වැරැද්දට යොමු වූ පුද්ගලයා මානසික රෝගියෙක් ද, නැද්ද යන්න විමසීමෙන් වූ ලක්ෂණයකි.
- අගිලාන - වැරැද්දට හසු වීමට අවශ්‍ය ප්‍රධාන කරුණක් වන්නේ නීරෝගී බවයි. එසේ වූ අයෙකු සචේතනිකව වැරදි කිරීම නිදහසට කරුණක් නො වේ.

නූතන නීතියෙන් ද වැරදිකරුවෙක් වරදට පෙළඹීමේ මානසිකත්වය විමසා බැලීමක් සිදු කරයි. ඒ අනුව දණ්ඩ නීති

සංග්‍රහයෙහි දෙසිය අනූ තුන්වන වගන්තියට අනුව එය තෙවන පාරාජිකාව හා සමානබවක් පෙන්නුම් කරයි.

- මරණයක් සිදු කිරීමේ චේතනාව
- මරණයක් විය හැකි අන්දමේ ශාරීරික හිංසාවන් සිදු කිරීමේ අදහස
- තමා කරන ක්‍රියාවෙන් මරණය වීමට ඉඩ ඇතිබව දන යම් ක්‍රියාවක් කිරීමෙන් මරණය සිදු කරන අදහස

මේ ආකාරයට මරණය සම්බන්ධයෙන් මුල් වූ චේතනාව පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීම බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් පළමු ව සිදු කර ඇතිබව පාරාජිකා පාලියෙහි දක්වෙන පහත කරුණුවලින් පැහැදිලි වේ.

- සඤ්චිච්ච - එනම් මරණයට පත් කරන පුද්ගලයා ප්‍රාණියෙකු බව දනීම හා මරණ චේතනාවක් ඇතිවීම
- සත්ථහාරකං පරියෙසෙය්‍ය - මරණය සිදු කිරීමට අවශ්‍ය අවි-ආයුධ යෙදීමේ කල්පනාව
- මරණ වණ්ණං වා සංවණ්ණෙය්‍ය මරණාය වා සමාදපෙය්‍ය- මරණයට පෙළඹවීමේ චේතනාවෙන් මරණය වර්ණනා කිරීම හා මරණයට සමාදන් කරවීම.

මෙසේ වැරැද්දට හසු වීමේ චේතනාව විමසුවත් ඔහු වැරදිකරු කිරීමේ දී කායික දණ්ඩණයන් ක්‍රියාත්මක කිරීම නූතන නීතියෙහි ඇති ලක්ෂණය යි. එබැවින් මානසික පාරිශුද්ධියක් අරමුණු කරගෙන විනය නීති පැනවීමෙන් බුදුදහමෙන් පෙන්වා දෙන සාධාරණත්වය වඩාත් වැදගත්ය. මේ අයුරින් බුදුරජාණන් වහන්සේ විනය නීති පැනවීමේ දී අනුගමනය කළ මානව හිතවාදීත්වය සාධාරණත්වය යුක්ති ගරුකත්වය මනා ව ගම්‍යමාන

වේ. අතීත වර්තමාන, අනාගත යන තුන් කාලයට ම අදාළ වන පරිදි විනය පනවා ඇත. එසේ පනවා තිබුණ ද බුදුන් වහන්සේ පිරිනිවන් පෑමට කලින් භික්ෂූන්ගේ කැමැත්ත පරිදි බුද්ධානුබුද්දක ශික්ෂාපද වෙනස් කර ගැනීමට අවස්ථාව ලබා දී ඇත.[21] මෙවැනි සිදුවීම් වලින් බෞද්ධ විනයෙන් භික්ෂු සංඝයා කෙරෙහි ලබා දුන් නිදහස හා යුක්ති සහගත භාවය මනා ව ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ.

ආන්තික සටහන්

1 විජිතධම්ම හිමි, මැදගම්පිටියේ, බෞද්ධ විනය කර්ම, 01 පිටුව.

2 මහා නිද්දෙස අට්ඨකතාව, ගුහට්ඨකසුත්තනිද්දෙසවණ්ණනා

3 පටිසම්භිදාමග්ග අට්ඨකතා, සතොකාරිඤාණනිද්දෙසවණ්ණනා

4 විවිධවිසෙසනයත්තා විනයනතො චෙව කායවාචානං විනයත්ථවිදූහි අයං විනයො විනයොති අක්ඛාතො ති., පාරා.අට්., පඨමමහාසඞ්ගීතිකථා,

5 පා.පා, වෙරඤ්ජා කාණ්ඩය, 06 පිටුව.

6 සමන්ත පාසාදිකා, සංස්.හේ.මු 943 පිටුව.

7 'විශිෂ්ටො නයඃ විනයඃ'' රාධාකාන්ත, එස්.ආර්, ශබ්ද කල්පදාමඃ චෞඛම්බා සංස්කෘත ග්‍රන්ථ මාලා, බරාණසි, ඉන්දියා, 400 පිට

8 ලියනගේ සිරි, නිරුක්ති සහිත සිංහල ශබ්ද කෝෂය, 619 පිටුව.

9 සෝරත හිමි, වැලිවිටියේ, ශ්‍රී සුමංගල ශබ්දකෝෂය (ප්‍රථම භාගය), 485 පිටුව.

10 බොරුක්ගමුවේ රේවත හිමි, ශබ්දාර්ථ රත්නාකරය හෙවත් සිංහල මහා අකාරාදිය, 385 පිටුව.

11 අහං හි බ්‍රාහ්මණ විනයාය ධම්ම දෙසෙමි රාගස්ස දොසස්ස මෝහස්ස, අනෙකවිහිතානං, පාපකානං අකුසලානං ධම්මං විනයනාය ධම්ම දෙසෙමි.'' පා.පා, වෙරඤ්ජා කාණ්ඩය, 06 පිටුව.

12 ඛන්තී පරමං තපො තිතික්ඛා,
නිබ්බානං පරමං වදන්ති බුද්ධා, දී.නි. II, මහාපදාන සූත්‍රය, 72 පිටුව.

13 භගවා ච, සාරිපුත්ත, කකුසන්ධො භගවා ච කොණාගමනො භගවා ච කස්සපො අකිලාසුනො අහෙසුං සාවකානං විත්ථාරෙන ධම්මං දෙසෙතුං. පා.පා, වෙරඤ්ජා කාණ්ඩය, 20 පිටුව.

14 එතස්ස, භගවා, කාලො එතස්ස, සුගත, කාලො යං භගවා සාවකානං සික්ඛාපදං පඤ්ඤපෙය්‍ය උද්දිසෙය්‍ය පාතිමොක්ඛං, යථයිදං බ්‍රහ්මචරියං අද්ධනියං අස්ස චිරට්ඨිතිකන්ති. ආගමෙහි ත්වං, සාරිපුත්ත ආගමෙහි ත්වං, සාරිපුත්ත තථාගතොව තත්ථ කාලං ජානිස්සති. න තාව, සාරිපුත්ත, සත්ථා සාවකානං සික්ඛාපදං පඤ්ඤපෙති උද්දිසති පාතිමොක්ඛං යාව න ඉධෙකච්චෙ ආසවට්ඨානීයා ධම්මා සඞ්ඝෙ පාතුභවන්ති. යතො ච ඛො, සාරිපුත්ත, ඉධෙකච්චෙ ආසවට්ඨානීයා ධම්මා සඞ්ඝෙ පාතුභවන්ති, පා.පා, වෙරඤ්ජා කාණ්ඩය, 22 පිටුව.

15 යතො ච ඛො, සාරිපුත්ත, ඉධෙකච්චෙ ආසවට්ඨානීයා ධම්මා සඞ්ඝෙ පාතුභවන්ති, අථ සත්ථා සාවකානං සික්ඛාපදං පඤ්ඤපෙති උද්දිස්සති පාතිමොක්ඛං තෙසංයෙව ආසවට්ඨානීයානං ධම්මානං පටිඝාතාය. පා.පා, වෙරඤ්ජා කාණ්ඩය, 22 පිටුව.

16 ඉධෙකච්චෙ ආසවට්ඨානීයා ධම්මා සඞ්ඝෙ පාතුභවන්ති යාව න සඞ්ඝො රත්තඤ්ඤුමහත්තං පත්තො හොති. යතො ච ඛො, සාරිපුත්ත, සඞ්ඝො රත්තඤ්ඤුමහත්තං පත්තො හොති..... යාව න සඞ්ඝො වෙපුල්ලමහත්තං පත්තො හොති. යතො ච ඛො, සාරිපුත්ත, සඞ්ඝො වෙපුල්ලමහත්තං පත්තො හොති,..... යාව න සඞ්ඝො ලාභග්ගමහත්තං පත්තො හොති. යතො ච ඛො, සාරිපුත්ත, සඞ්ඝො ලාභග්ගමහත්තං පත්තො හොති, අථ ඉධෙකච්චෙ ආසවට්ඨානීයා ධම්මා සඞ්ඝෙ පාතුභවන්ති,..... යාව න සඞ්ඝො බාහුසච්චමහත්තං පත්තො හොති. යතො ච ඛො, සාරිපුත්ත, සඞ්ඝො බාහුසච්චමහත්තං පත්තො හොති, පා.පා, වෙරඤ්ජා කාණ්ඩය, 22 පිටුව.

17 ම.නි., I, කකචූපම සූත්‍රය, 308 පිටුව.

18 පා.පා, 54 පිටුව.

19 මහ.පා. 764 පිටුව.

20 මහ.පා, 154 පිටුව.

21 ආකඞ්ඛමානො, ආනන්ද, සඞ්ඝො මමච්චයෙන ඛුද්දානුඛුද්දකානි සික්ඛාපදානි සමූහනතු. දීඝ නිකාය, II මහාපරිනිබ්බාණ සූත්‍රය, 242 පිටුව.

An analytical study on Jainism philosophical teachings

Rev. Penalaboda Gnanaloka

According to the history that religions had god highest place. Because, those religions guided to the pure of life style. On this occasion, we can see some kind of teachings of the great teachers. As sat Sashthru. (Eight leaders). Among those teachings here we focused most appropriate two kinds of teacghings.as Buddhism, Jainism.

Here these two kinds of groups' leaders are omniscient Buddha finds different. Buddhism. And Jainism is found by Jaina Mahavira. These leaders are deferments. But there some kind of teachings are same. So, here mainly express about Jainism and Buddhism teachings (Sinha 1944, p. 20.). On the other side, here some teachings are different. Because of that here describe different of two religion.

As follow Buddhism, Jainism rejects Vedic ceremonialism and artificialism. It takes ahimsa to be the most important ethical virtue and consequently denounces the Vedic sacrifices. In the observance of ahimsa, Jainism rather surpasses even Buddhism (Umakant, Shanh,1987, P. 5.)

In the observance of ascetic rituals also, Jainism goes further than Buddhism especially in the case of monks. The Pancamahavrtas and titrants form the ethics of Jaina tradition. Right knowledge. The three gems of Jainism. Right knowledge is the detailed cognition of the real nature of ego and non-ego, which is free from doubt, error uncertainty etc.

It can be obtained only by studying carefully the teachings of the omniscient Tirthankaras or teachers who have already obtained liberation and therefore are fit to lead others out of bondage. Then that preliminary faith should be supported by right knowledge again for having right faith based on general acquaintance (Samyag- Darsana) in support of right knowledge. Right faith does not imply that one must blindly follow the Tirthankaras (Saraswati 1908, p. 444.)

But one must have the right attitude of respect towards truth. Further by studying the teachings of the Tirthankaras one can strengthen his belief.

But these two are rendered useless they are followed by rigorous practice. Right conduct is the third indispensable (Samyag-Caritra) condition of liberation. It is this that enables one to stop the influx of new karmas and also to eradicate old ones. It consists in the control of passions, senses, thought, speech etc. Right conduct is therefore described as refraining from what is harmful and doing what is good. Right conduct enables man to liberate himself from bondage (Neelis 2010, pp. 72–76.). The Jaina prescription for right conduct: one must follow the five great vows namely the Panca-maha-vrata for the perfection of right conduct.

They are ahimsa, sathyam, asteyam, brahamacaryam and aparigraha. Ahimsa denotes abstinence from all injuries to life – either trasa or sthavara. Satyam is abstinence from falsehood. It is speaking what is true, good and pleasant. Asteyam refers to abstinence from stealing. Brahmacaryam pertains to abstinence from sensual and casual pleasures (Chatterjee,2000, pp. 282–283.). One must refrain himself from karma of any form altogether. Jainism (also known as Jain dharma) is a religion originating in India that emphasizes non-violence towards all living things and equality among all life. Self-control and non-violence are taught as the means to obtain liberation from the world's suffering. Jainism comes from the Sanskrit word jin that means"to conquer" with the idea that adherents must defeat pleasures or temptations through self-control.

Mahavira, who opposed the idea of a single god who was to be worshiped, developed Jainism in the sixth century. In fact, Mahavira was opposed to the idea of any gods existing. However, later followers made a deity of him and he was called the twenty-fourth Tirthankara, the last of the savior beings. Jainism writings note mahavira as a being that descended from the sky, lived without sin, and freed himself from earthly pleasures through his intense meditation (Dundas,2002, p. 233.). The main teachings of Jainism include the five great views. Each is focused on some form of self-denial, including renouncing

1) The killing of living things,

2) Lying,

3) greed,

4) Sexual pleasures,

5) Earthly attachments.

Men were to avoid women since they were believed to be the cause of much evil (Vijay K. Jain, 2012, pp. 87–88). In addition, Jainism teaches the doctrine of Anekantavada, a word that refers to the idea that each person perceives truth and reality differently and no single view is complete. This doctrine is commonly communicated through the story of the blind men and the elephant. Each blind man touches a part of the elephant and makes a decision about what the animal is based on his perspective. (Hirakawa, 1993, pp. 4–7.). No single blind man could determine the true reality on his own and each had his own perspective.

The idea is thus promoted that no one human can know absolute truth. Jainism clearly conflicts with biblical Christianity. First, Jainism promotes a god other than the true triune god of scripture. Second, absolute truth is rejected in Jainism, though scripture claims that god is true and his words are truth (Williams 1991, pp. 166–167.). Third, Jainism includes the beliefs in reincarnation and the eternal existence of souls.

This is in obvious contrast with the biblical belief that all people are made in the image of god and live once and then forever in either eternity with god or apart from him. Like Hinduism and Buddhism, Jainism also believes in karma, the idea that what you do will be returned to you, either good or bad (Wiley 2009, p. 184.). The bible teaches to do to others as you would have them do to you, yet makes no promise of an equal return for deeds in this life.

Further, the idea in Jainism of no sexual relations would have devastating consequences if applied to all. The reproduction of children within the context of godly families is of great importance in Christianity. While sexual immorality is condemned, sexual relations within marriage are considered important and beneficial (Sehdev Kumar 2001, p. 106.). The view of women as the source of much evil in Jainism is also concerning.

Jain philosophy is the oldest Indian philosophy that separates body (matter) from the soul (consciousness) completely. Jain philosophy deals with reality, cosmology, epistemology (study of knowledge) and vitalize. The concept of non-injury or Ahiṃsā lies at the core of Jain philosophy. Jain philosophy attempts to explain the rationale of being and existence, the nature of the universe and its constituents, the nature of bondage and the means to achieve liberation. Jain texts expound that in every half-cycle of time, twenty-four Tirthankaras grace this part of the universe to teach the unchanging doctrine of right faith, right knowledge and right conduct. Jain philosophy means the teachings of a Tirthankara which are recorded in sacred Jain texts. The distinguishing features of Jain philosophy are:

- Belief on independent existence of soul and matter.
- Refutation of the idea that a supreme divine creator.
- Potency of karma, eternal universe.
- Accent on relativity and multiple facets of truth and
- Morality and ethics based on liberation of soul.

Jainism strongly upholds the individualistic nature of soul and personal responsibility for one's decisions; and

that self-reliance and individual efforts alone are responsible for one's liberation (Mugambi, 2010, p. 108.). Jainism has developed and refined the non-violence (‘ahimsa) doctrine to an extraordinary degree where it is an integral part of the Jain culture. Jain vegetarianism, for example, is driven by the principle of not harming any animals and both lay and mendicants are predominantly vegetarian. In Buddhism.

Although both Buddhists and Jain had orders of nuns, Buddhist Pali texts record the Buddha saying that a woman has the ability to obtain nirvana in the dharma and Vinaya. According to Digambara Jains, women are capable of spiritual progress but must be reborn as a man in order to attain final spiritual liberation. The religious texts of the Svētāmbaras mention that liberation is attainable by both men and women.

Jainism regards the existence of an eternal Jiva (soul), Buddhism denies the concept of self or soul (jiva, atman), proposing the concept of no-self (Anatta) instead. The Anekantavada doctrine is another key difference between Jainism and Buddhism. The Buddha taught the middle way. Jainism discourages monks and nuns from staying in a single place for a long time, with the exception of 4 months in the rainy season (Chaturmas). Thus, most of the time the Jain monks and nuns keep wandering staying in a place for just a few days (Sunavala 1934, pp. 91–93.). Some Theravada Buddhist monks also observe Vassa rules, but often they stay in one monastery.

Jainism is properly the name one of the religious traditions that have their origin in the Indian subcontinent. According to its own traditions, the teachings of Jainism are

eternal, and hence have no founder; however, the Jainism of this age can be traced back to Mahavira, a teacher of the sixth century b.c, a contemporary of the Buddha.

Like those of the Buddha, Mahavira's doctrines were formulated as a reaction to and rejection of the Brahmanism (religion based on the Hindu scriptures, the Vedas and Upanisads) then taking shape (Mishara , Ray, 2006, pp. 141–148.). The Brahmans taught the division of society into rigidly delineated castes, and a doctrine of reincarnation guided by karma, or merit brought about by the moral qualities of actions.

Their schools of thought, since they respected the authority of the Vedas and Upanisads, were known as orthodox Darsanas (‘darsanas' means literally, ‘views'). Jainism and Buddhism, along with a school of materialists called Carvaka, were regarded as the unorthodox Darsanas, because they taught that the Vedas and Upanisads, and hence the Brahman caste, had no authority.

Jainism is a philosophy or can be referred as an aesthetic religion that was founded by Vardhamana in India around 6th century b.c. Jainism believes in karma, reincarnation and in avoiding violence. Buddhism is a philosophy or can be referred as an aesthetic religion that was founded by Siddhartha Gautama. Buddhism explains the ways to avoid the sufferings and to attain happiness. The history of India has witnessed Jainism and Buddhism as two distinct traditions or religions since pre-historic times. These two religions are similar in many ways and differ in many ways. Thus, to best understand the difference, one must understand the beliefs of these religions.

Jainism is one of the oldest religions of India. Mahavira knows the last great saint of Jains. He is regarded as the twenty-fourth and last of tirthankara (ford-makers), belonging to this age (Pandya, 2014, p. 17.). The two main sects of Jains are known as 'Digambaras' and the 'Svetambaras'. It is a religion that teaches a path to spiritual purity through a disciplined mode of life that is based on the principles of non-violence to all living creatures. The name Jainism derives from the Sanskrit verb ji, meaning,"to conquer." It refers to the fight against the passions and bodily senses in order to achieve the purity of soul or enlightenment. It defines five vows that should be observed in order to achieve the nirvana. These five vows are: -

1. Ahinsa meaning non-killing
2. Sunrita meaning truthful speech
3. Asteya meaning non- stealing
4. Brahmancharya meaning celibacy
5. Aparigraha meaning non-possession.

Jain philosophy is based upon eternal, universal truths. Jainism philosophy believes that no supreme divine creator, owner, preserver or destroyer exists. On the contrary, it defines the universe as a self-regulated system, and also believes that every existing soul is capable to achieve divine consciousness through its own efforts.

In this hermitage, he studied various doctrines and learned deep states of meditation. However, few years later he felt that he was unable to find answers, and he left the hermitage in this disappointment (Wiley 2009, p. 184.). After leaving his place, he made his way to a deer park that was

present at Isipatana. Here he sat beneath a tree meditating on death and rebirth.

This meditation solved his questions related to sufferings and also enlightened him about the freedom from suffering. He also understood the way to achieve salvation. The Gautama Buddha spent the remainder of his life journeying India, and he taught others about his understanding. Buddhism and Jainism are similar in many terms, as they both have originated in the same geographic region of India. They both oppose caste system and animal scarifies. The main similarity between them is that they both reject the existence of god. They both focus on ‘karma' and its effect. Still, there are numerous differences that exist between them. Jainism remained near its origin whereas Buddhism was extended to countries like Nepal and china. The other differences are mentioned in the table: -

Is a living entity, which sticks to different types of non-living matter?

They do not believe in the ideas of eternal self or soul (atman) and eternity.

Knowledge of purpose of life Buddhist philosophy refers to the philosophical investigations and systems of inquiry that developed among various Buddhist schools in India following the death of the Buddha and later spread throughout Asia. Buddhism's main concern has always been freedom from dukkha (unease). The path to that ultimate freedom consists in ethical action (karma), meditation and in direct insight (Prajña) into the nature of"things as they truly are" (Yathābhūtaṃ viditvā). Indian Buddhists sought

this understanding not just from the revealed teachings of the Buddha, but through philosophical analysis and rational deliberation. Buddhist thinkers in India and subsequently in east Asia have covered topics as varied as phenomenology, ethics, ontology, epistemology, logic and philosophy of time in their analysis of this path.

"Buddhism and Jainism were not related to each other as parent or child but rather children of common parent, born at different intervals, though at about the same period of time and marked by distinct characteristics, though possession a strong family of resemblances"."Jainism is as much independent from other sects, specially from Buddhism as can be expected, from any other sect" (w.w. hunter1992). Similarities:

1. The source of both the religion is Vedic religion and both and indebted to Upanishads
2. Both Gautama Buddha And Mohavira Belonged to Princely Families
3. Both Deny the Existence of God.
4. Both Denied the Authority of The Vedas And the Necessity of Performing Sacrifices
5. Both Have Accepted the Theories of Karma Rebirth and Moksha.
6. Both Taught in The Language of The Common People
7. Both of Them Were Opposed to Animal Sacrifices.
8. Both of Them Admitted Disciples from All the Castes and From Both Sexes.

9. Ahimsa Is the Prominent Principle of Both the Religions.
10. Both Buddhism And Jainism Put Stress on Right Conduct.
11. Both, The Religions Came as A Sort of Reform of Hindu Religion.
12. Both the Religions Were Later divided Into Two Sects.
13. Both Had Their Own Three Gems.

According to Buddhism, a man attains moksha when he ends all the desires and can attain it while living in the world (Pandya, 2014, p. 17.). But according, to Jainism moksha is freedom from miseries and can be attained only after death. According to Buddhist sangha is proper for attainment of moksha and they hate self-mortifications and severe penances. Jainism believes in fasts and severest penances. Though both emphasize the principle of ahimsa, yet Jainism is stricter in this connection.

Buddhists do not believe in the existence of soul whereas Jainism believes the existence of soul in every living being. Buddhism emphasizes the eight noble piths whereas Jainism emphasizes Triratna. Most of the Jain texts are in Sanskrit and Prakrit whereas Buddhist text are in Pali. Jain religion is nearer to Hinduism whereas Buddhism followed the policy of keeping away from Hinduism. Jains opposed it but Buddhism opposed and attacked vehemently.

Buddhism received the royal support and patronage of kings like Ashoka and kanishka. But Jainism could never

receive strong royal support and patronage. Buddhism spread to foreign countries whereas Jainism did not travel outside the boundaries of India. The school of Buddhism evolved in the eastern part of India in 563 b.c. More or less at the same time. Another school, Jainism, with almost similar thoughts, was developing in the same part of India. The founder of Jainism, lord Mahavira was a contemporary of lord Buddha, the founder of Buddhism and even the Buddhist texts called lord Mahavira ‘an enlightened being'.

In the sixth century b.c and the preceding era, when both the schools of thought were developing and spreading their horizon, no rivalry seemed to have existed between them. This was because of the fact that both the religions almost believed in the same facts and philosophy of life. However, both differed on some of the views such as salvation and soul, which led to their separate ways. There are a lot of apparent similarities, but some fundamental differences (Janardan Pandey 1998, p. 50). Could anybody list out both similarities and differences?

“Buddhism and Jainism were not related to each other as parent or child but rather children of common parent, born at different intervals, though at about the same period of time and marked by distinct characteristics, though possession a strong family of resemblances". W.W. hunter writes

“Jainism is as much independent from other sects, specially from Buddhism as can be expected, from any other sect. Not with standing certain similarities, it differs from Buddhism in its ritual and objects of worship."

Jain practitioners believe in souls, Buddhist does not. Although Buddhist believes that a person is reborn, this rebirth is not a transmigration of a soul. That which makes me, ‘me', is the ego and the ego is a biological construct, not part of a soul. Jain practitioners advocate a great deal of fasting and even asceticism, or the abstaining of earthly pleasures. Buddhism teaches that the middle road, or the life of neither feast nor famine, is best (Linday Jones, 2005, p. 47.) Meaning, that a person should not live life in luxury since nothing is permanent, but they should not live in pain or discomfort due to neglect or malnutrition either.

Jain practitioners believe that enlightenment and the realize from the cycle of life (moksha), death and rebirth, comes from withdrawal from the world. Karma is the cause-and-effect mechanism by virtue of which all actions have inescapable consequences. Karma operates to keep the jiva (immortal essence of a living being or a soul) chained in an unending series of lifetimes in which the jiva suffers to a greater or lesser extent. Thus, the way of escape must involve an escape from karma. Buddhism teaches that although karma is important and can cause good and bad consequences, enlightenment is not dependent on karma and a person with bad karma from there past is not excluded from the possibility of enlightenment.

However, despite these and other differences, the two faiths are both based on the idea of companion towards all living beings. It may be that although the paths are different, they both lead to the same destination. In the Buddhist scriptures, there are references to the Buddha or one of his disciples meeting and debating with Jains. In virtually every instance the Buddha or one of his disciples wins the debate

and the Jain converts to Buddhism. A less than favorable light is also portrayed to the founder of Jainism, Mahavira. When we compare the vast amount of similarities between the Buddha and Mahavira and Buddhism and Jainism.

it is possible that the differences were even less in early Buddhism (Jaini 1998, pp. 291–299.) A more drastic change may have occurred when Buddhism placed less emphasis on ahimsa as can be seen in Buddhist writings that tend to justify and allow meat eating, for example. It is possible that the early Buddhists were more insistent on vegetarianism as additionally evidenced by king Ashokawho wanted to gradually phase out the killing of animals for food. King Ashoka ruled and lived before the Pali canon was put to writing.

There are marked differences in the definitions of kamma and Nibbana (karma and nirvana) and the Buddha was practicing asceticism prior to enlightenment. In light of these facts it is possible that both Mahavira and Buddha were practicing some form of Jainism/Shramana asceticism and the Buddha got it right (and was the actual new enlightened one to teach the masses, not Mahavira) in regard to Nibbana and Kamma but both were insistent on ahimsa and many other teachings.

The Buddha is of course famous for his middle way, breaking away from the ascetics by bathing and taking some food prior to enlightenment (Jacobi, 1964, p. 275.) But how much of a breakaway from asceticism was it? By today's standards the practice of the Buddha would most certainly be still considered asceticism. As he sat for enlightenment the Buddha remarked:"Though my skin, my nerves and my bones shall waste away and my life blood go dry, I will not

leave this seat until I have attained the highest wisdom, called supreme enlightenment, that leads to everlasting happiness."

Such was the Buddha's persistence and determination to attain enlightenment. The Buddha took food for nourishment and strength from Sujata and then according to some traditions or legends sat in meditation for several days before attaining enlightenment.

Although not in the Suttas, in the commentaries there is the report that the Buddha ate this meal and did not eat for 49 days, which would be considered asceticism at least by today's standards if not by the ascetic standard of ancient India (S.A. Jain, p. 261) Even if it was a large meal, these 49 days is still a considerable amount of time to fast between the meal and enlightenment. Buddhist teachings list 13 ascetic practices conducive for jeans as well as other teachings praising certain ascetic practices."I do not say householder, that all asceticism should be practiced; nor do I say of all asceticism that it should not be practiced"."The person who wears a robe made of rags, who is lean, with veins showing all over the body, and who meditates alone in the forest him do I call a holy man.

Bibliography

- Furtado, Vincent, (1978), classical Samkhya ethics, New Delhi, media house.
- Jambuvijaya, Muni (2002), Piotr Balcerowicz & Marek Mejor (ed.), Essays in Jain Philosophy and Religion, Motilal Banarsidass, New Delhi.
- Jacobi, Hermann (1964), Max Muller (The Sacred Books of

the East Series, Volume XXII) (ed.), Jain Sutras (Translation), Motilal Banarsidass (Original: Oxford University Press).

- Jhingran, Saral, (1989), Aspects of Hindu morality, new Delhi.
- Jones, Lindsay (2005), Encyclopedia of religion, Macmillan Reference, England.
- Hinder, Roderick, (2000), Comparative ethics in Hindu and Buddhist traditions, new Delhi.
- Nikhilanada, Swami (1962) The Principlae Upanisad, Geroge allen and unwin HD, Ruskin house, London.
- Ranganathan, shyam. 2007. Ethics and the history of Indian philosophy. Delhi.
- Sadguru, keshavadass,(1978), liberation from karma and rebirth, Bombay.
- Slater,T.E ,(1897) - Studies in the Upanisad, Madras, Christian, Literature Society for India.
- Tendon, Nirmala, contemporary Indian ethics, mumbai: English edition publishers and distributors, pvt. Ltd.
- Wales, Maurice, (1995), the long discourses of the Buddha, Boston: wisdom publication, England.
- Wiley, Kristi L. (2009), The A to Z of Jainism, vol. 38, Scarecrow, India
- Jones, Lindsay (2005), Encyclopedia of religion, Macmillan,India.
- Wiley, Kristi L. (2009), The A to Z of Jainism, vol. 38, Scarecrow,
- Mishra, Susan Verma; Ray, Himanshu Prabha (2016), The Archaeology of Sacred Spaces: The temple in western India, 2nd century BCE–8th century CE, Routledge.
- Mugambi.J.N.K, ed. (2010) [1990], A Comparative Study of Religions (Second ed.), University of Nairobi Press, Kenya.
- Shah, Umakant Premanand (1987), Jain-rūpa-maṇḍana: Jain iconography, Abhinav Publications, India.

ආගම හා එහි සමාජ උපයෝගිතාවය

ඉපලෝගම සමිතධම්ම හිමි

හැඳින්වීම

''සමාජ සංස්ථාවක් ලෙස හැඳින්වෙන්නේ සංස්කෘතික රටාවන්ගෙන් සමන්විත ඒකකයන් වේ. එම- ඒකක හෙවත් ආයතන යම්කිසි ස්ථිරසාර බවක් දක්වමින් මූලික සමාජ අවශ්‍යතා සපුරාලීම අරමුණු කොට පවතී''[1] යනුවෙන් එෆ්.එස්.චැපියන් (F.S.Chapion) නම් සමාජ විද්‍යාඥයා විසින් කරනු ලබන අර්ථකථනයෙහි ලා ඇතුළත් කළ හැකි සුවිශේෂී සමාජ සංස්ථාවක් ලෙස ආගමික සංස්ථාව හඳුන්වා දිය හැකිය. පොදුවේ සමාජ සංස්ථාවක දැකිය හැකි ලක්ෂණ ලෙස එන

1. සංස්කෘතික සංකේත පැවතීම.
2. චර්යා ධර්ම පද්ධතියක් පැවතීම.
3. සංකල්ප වේදයන් පැවතීම[2]

යන මේ ලක්ෂණයන් ආගමික සංස්ථාවේද ඒ අයුරින්ම දැකිය හැක. ලෝකයේ කවර සමාජ කණ්ඩායමක් තුළ වුව ද ආගමික සංස්ථාවන් දැකගැනීමට හැකි වන අතර ඒවා තත් සමාජ කණ්ඩායම් හි ආරම්භක අවධිය තෙක් ප්‍රතිබද්ධව ඇතැයි සැලකීම සාවද්‍ය නොවන්නේය. පූර්වෝක්ත ලක්ෂණ සාධනය හැරුණු විට ආගම සමාජ සංස්ථාවක් ලෙස වැදගත් වීමට සැබවින් ම හේතු වන්නේ සමාජ ජීවිතයේ දී එහි පවත්නා පුද්ගලා'නුබද්ධ බව නිසා යැයි

පිළිගත හැකිය. ඒ පුද්ගලා'නුබද්ධ බව නම් කුමක්ද?, මිනිසාගේ ආගමික විශ්වාස - චර්‍යා හා වත් පිළිවෙත් සමුදායයි.

ආගම එදා සිට මෙදා දක්වා මිනිසා සමඟ අවියෝජනීය බැඳීමකින් පැවැති නිසාවෙන් නූතනය වන විට සමාජයට ආගම අවශ්‍ය ම ද? යන්න පිළිබඳව අධ්‍යයනයක් කිරීමට මෙහි දී අපේක්‍ෂා කෙරේ.

ආගම යනු කුමක්ද ?

විවිධ විෂය ක්‍ෂේත්‍රවල වියතුන් උගතුන් ''ආගම'' යන්නට නොයෙක් ලෙස නිර්වචන ලබා දී ඇති අයුරු පෙනේ. සැබවින්ම මානව විද්‍යාඥයින්, සමාජ විද්‍යාඥයින්, ආචාර විද්‍යාඥයින්, මනෝ විද්‍යාඥයින් ''ආගම'' යන්නට සපයා ඇති අර්ථකථන අනුව පෙනී යන සුවිශේෂී ලක්‍ෂණය නම් එය කිසියම් වචන සමුච්චයක් තුළින් අරුත් ගැන්වීම උගහට බවය. ඉංග්‍රීසි භාෂාවේ ''Religion" ලෙස යෙදෙන මේ වචනය ලතින් භාෂාවේ,Religio" ලෙස හඳුනාගත හැකිය. වාග් විද්‍යාඥයින් පෙන්වා දෙන හැටියට රෝම යුගයේදී මෙම වචනය විවිධ අරුත් ගැන්වීම් සහිතව භාවිත වී ඇති අතර එහි දී,Lig" ධාතුවෙන් නිපන්,Religio" පදයෙන් ''අල්ලා ගැනීම, එකතු කිරීම, ගණන් බැලීම වැනි අරුත් සහිතව ගෙන ඇත. තව ද,Leg" ප්‍රකෘතියට ප්‍රත්‍යව,Religio" යන්න සකස් වී ඇත්තේ යම්කිසි මිත්‍රත්වයක් පිළිබඳ අදහසක් ඇතිවය.[3] ඒ මිත්‍රත්‍වය නම් මිනිසා හා අතිමානුෂීය බලයන් අතර මිත්‍රත්‍වයයි.

Compact oxford reference Dictionary හි සඳහන් වන අන්දමට

"The belief in and worship of a good or gods".
(ආගම යනු විශ්වාසයෙන් යුතුව දෙවියෙකු හෝ දෙවියන් පිදීමය.)

"A particular system of faith and worship"[4]
(ආගම යනු භක්තිය හා පුදපූජා සහිත විශේෂිත ක්‍රියාකාරකම් පද්ධතියකි.)

එසේම මේ වචනයේ සම්භවය ලතින් භාෂාවෙන් සිද්ධ ව ඇතැයි ද ඒ සඳහා Obligation (බැඳීම) reverence (ඉමහත් භක්තිය) යන පද ඇසුරු වී ඇතැයි ද උගතුන් අදහස් කරනු ලබයි. මේ නිර්වචන තුළින් ආගම යන්නෙන් දෙවියෙකු හෝ දෙවිවරුන් සිටී යන විශ්වාසය හා එවැනි විශ්වාසයන් මත පදනම් ව ගොඩ නැගුණු භක්තිය හා වන්දනාමාන පැවතීම බැව් ප්‍රකාශ වී ඇත. Encarta Dictionary ට අනුව ආගම යන්න මෙසේ අර්ථගැන්විය හැකිය,

1. “Beliefs and and worship peoples beliefs and opinions concerning the existence, nature and worship of God a Gods and divine involvement in the universe and human life."
2. Particular system a particular institution alized or personal system of beliefs and practices relating to the divine.
3. Strongly - held beliefs, values and attitudes that sb lives by"[5]

මේ නිර්වචන මඟින් ආගම,

- දේව වන්දනා හා ස්වභාවික දේවල් පිළිබඳ විශ්වාස හා අදහස්.
- විශ්වීය හා මිනිසුන්ගේ ජීවිතය තුළ දිව්‍ය නියෝජනයක්.
- සුවිශේෂී සංස්ථාගත පද්ධතියක් හෝ මිනිසුන්ගේ පෞද්ගලික දේව විශ්වාසයෙන් ගොඩනැගුණු පුද පූජා හා බැඳුණු ප්‍රායෝගික ක්‍රියාකාරකම් ය.
- මිනිසුන් ජීවත් කරවන ශක්තිමත්, විධිමත් සාරයන් හා ආකල්ප පද්ධතියකි.

මේ හා සමානව යන නිර්වචන කීපයක් ද මෙහි බහාලිය හැකි අතර ඒවායෙහි යම් යම් සුවිශේෂී පැතිකඩයන් ඉස්මතු කර ඇති අයුරු අපට වටහා ගත හැකිය.

- Belief in and reverence for a supernatural power or powers regarded as creator and governor of the universe. (අධිභෞතික බලය සම්බන්ධ වන විශ්වය පාලනය හා සම්බන්ධ වන බලයන් පිළිබඳ පවත්නා විශ්වාසය ආගමයි.)

- "A Personal or institutionalized system grounded in such belief and worship. (විශ්වාසය හා පූජනීයත්වය පදනම් වූ පෞද්ගලික හෝ ආයතනික ව්‍යුහය ආගමයි.)

- The life or condition of a person in a religions order. (පුද්ගලයෙකුගේ ආගමික සදාචාරය සම්බන්ධ තත්වය ආගමයි.)

- A set of beliefs, values, and practices based on the teachings of a spiritual leader. (ආධ්‍යාත්මික නායකයෙකුගේ ඉගැන්වීම් පදනම් කරගෙන පවත්නා විශ්වාසයන්ගේ එකතුව, අගයන්, ප්‍රායෝගික ක්‍රියාකාරීත්වය ආගමයි.)

- A caurse, Principle, or activity pursued with zeel or conscientious devotion"(හෘදසාක්ෂිමය භක්තියක් අනුගමනය කරන හේතුව, මූලධර්මය හා ක්‍රියාකාරීත්වය ආගමයි.)[6]

හෙළ බසින් ආගම යන්නට සමාන පද රාශියක් දී ඇති බැව් පැනේ. "**ඇදහීම, ලබ්ධිය, අවබෝධය, ශාස්ත්‍රය, පාරම්පරික ධර්මය, බුද්ධ වචනය, තන්ත්‍රය හා තාන්ත්‍රික කෘතිය, පැමිණ වීම, සම්ප්‍රාප්තිය, ක්‍රිස්තියානිය**"[7] ලෙසය.

මෙහි පැනෙන පද මඟින් ආගම හා සමානව යෙදෙන ව්‍යවහාරයන් පෙළක් පමණක් හඳුනා ගත හැකි වුව ද ඉන් පරිපූර්ණ නිර්වචනයක් අපේක්ෂා කිරීම උගහට කරුණකි. එහෙත් එය බෞද්ධ, හින්දු, ක්‍රිස්තියානි ආදී සමය සම්ප්‍රදායන් හැඳින්වීමට යෙදී ඇති

බව කිව හැකිය. කෙසේ වෙතත් ආගම යන්නට කෝෂගතව එන නිර්වචනවල ඒකීය වූ ඇතැම් කරුණු ද අපට හඳුනා ගැනීමට අවකාශ ලැබේ. මෙහිදී එම නිර්වචනවල පැනෙන ස්වභාවය දැක්වීමට කෝෂගත අදහසක්ම යොදා ගැනීම මැනවැයි හැඟේ.

''ආගම යන්නෙහි අපූර්වත්වය වන්නේ ආගම යනු කුමක්දැයි යමෙකු අසන තාක් අප ආගම යනු කුමක්දැයි හොඳාකාරව දන්නා බවය.''[8] මින් ආගමට නිර්වචනයක් ඉදිරිපත් කිරීමේ ඇති දුෂ්කර බව පසක් වේ.

එසේ වුව ද ආගම යන්න වටහා ගැනීම අවශ්‍යම කරුණකි. මන්ද ආගම තරම් ලොව පැතිරුණු හා මනුෂ්‍යයාගේ භාෂාවටත් වඩා ඉපැරණි[9] චමත්කාර ජනක දෙයක් තවත් නොමැති බැවිනි. මැක්ස්මුලර් දක්වන අන්දමට ආගමේ ඉතිහාසය යනු මිනිසාගේ ද ඉතිහාසය වන්නේය.[10] ආගමත් මනුෂ්‍යයාත් අතර පවත්නා අන්‍යෝන්‍ය ප්‍රතිබද්ධ භාවය ඉන් සනාථ වේ. සමස්තයක් ලෙස සැලකූ කල්හි ආගම මනුෂ්‍යයා සංස්කෘතිය සමඟ අවිධිමත්ව සිතන්නට පටන්ගත් දා සිට ලබන සියලු අත්දැකීම්වල දී ලෝකය පිළිබඳව හෝ සත්වයා පිළිබඳවත්, තමා ජීවත් වූ බාහිර පරිසරය පිළිබඳවත් මතු කරගත් ගැටළු නිරාකරණය කිරීමේ අවශ්‍යතාවය සලකා ආගම ජීවාත්මක ස්වරූපයෙන් පැවත එන බැව් කිව හැකිය.

මෙහි දී ආගම පිළිබඳ වියතුන්ගේ අර්ථකථනයන් ද විමසා බැලීම වැදගත් වන්නේය. මක්නිසාද යත් එම අර්ථකථනයන් ඒ ඒ විෂය පරිපථයන්හි නියෝජනය සමඟින් එළැඹි උපන්‍යාස පිරික්සුම මගින් දෙන ලද අරුත් ගැන්වීමක් වන බැවිනි. එය කොතෙක් දුරට සාධාරණ ද යන්න සූචකයේ දී විමසා බැලිය හැක. එහි දී සමාජ හා මානව විද්‍යාඥයින් විසින් ආගම පිළිබඳ ව ඉදිරිපත් කොට ඇති නිර්වචන අතිශය වැදගත් වේ.

චාල්ස් ඩාවින් විසින් ලොව වටා කළ සංචාරයක දී **පියරාඩෙල් පියුගෝ** නම් ග්‍රෝතික පිරිසක් ඇසුරින් පෙන්වා දෙන ලද්දේ ඔවුන් ආගමකින් විනිර්මුක්ත පිරිසක් වූ බවය. එහෙත්

ඒ මතවාදය **එම්. ගුඩ්සිංඩ්** විසින් ඛණ්ඩනය කරමින් ඔවුනට ද අධ්‍යාත්මික නායකයෙකු හරහා ගොඩ නැගුණු ආගමක් ඇති බැව් පෙන්වා දෙන ලදි. එබඳුම පැරණි, සරල ග්‍රෝතික කණ්ඩායමක් ඇසුරින් කරන ලද විමසුමක් අවසානයේදී **W. සච්මින්ඩ්** නම් මානව විද්‍යාඥයා විසින් පෙන්වා දෙන ලද්දේ ප්‍රාථමික යාඥා හා විශ්වාස ඔවුන්ගේ මරණයට බලපා ඇති බවය.[11] ඔහුගේ නිරීක්ෂණයන් අනුව පැහැදිලි කොට ඇත්තේ ආගම මනුෂ්‍යයාගේ මූලාරම්භයේ දී ම දේවවාදය හරහා ගොඩනැගුණු විශ්වාස පද්ධතියකින් ඇරඹී ඇති බවය.

සමාජ මානව විද්‍යාඥයින් පෙන්වා දෙන අන්දමට මිනිසා නොදන්නා දේවල් පිළිබඳ ඇති කරගත් කුතුහලය නිසා ආගම බිහි වී ඇති අතර මේ නොදැනුවත් භාවයන් වඩා වැඩි වීමත් සමඟ ජීවිතයේ අධික විශාලත්වයක් ඔවුනට පෙනුණි. ඒවාට පිළිතුරු සපයනු වස් අංශ කිහිපයක බලපෑම අනුව ආගම බිහි වී ඇත.

(1) ජීවිතයේ ආරම්භය.

(2) මිනිසාට මුහුණ දීමට සිදුවන බේදනීය අත්දැකීම්.

(3) ජීවිතයට පැහැදිලි අරමුණක් ලබා ගැනීම.

(4) නොදන්නා, නොවැළැක්විය හැකි සිදුවීම්වලට හේතු පැහැදිලි කර ගැනීම.[12]

එම බලපෑම අනුව ආගම නිර්මාණය වූයේ නම් ''ආගම'' යනු යථෝක්ත ගැටළුවලට පිළිතුර සපයා ගැනීම සඳහා වූවකි. ප්‍රභවය පිළිබඳ පැවති මෙබඳු සංකල්ප මගින් ආගම ප්‍රමාණාත්මක වචන කිහිපයකින් සරලව නිර්වචනය කිරීමට වෑයම් කළ මානව විද්‍යාඥයා වූයේ **එඩ්වඩ් ටයිලර්** (1871) ය. ඔහුට අනුව **''ආගම වූ කලි අතිමානුෂ අධිභූතයන් කෙරෙහි ඇති විශ්වාසයයි''**[13] (The Belief in Spiritual Beings) මේ නිර්වචනය තුළින් ආගම අධි භෞතික සංසිද්ධියක් ලෙස සලකා ඇතැයි කිව හැක. කෙසේ වුවද ටයිලර්ගේ නිරීක්ෂණ තුළින් ආගමෙහි ක්‍රමානුකූල පරිණාමය පිළිබඳ වන විමසුම වෙසෙස් කොට සැලකිය හැක.

සර්වාත්මවාදය ⟶ බහුදේවවාදය ⟶ ඒකදේවවාදය[14]
(Animism) (Polytheism) (Monotheism)

ආගමේ පරිණාමය පිළිබඳ සමාජ කණ්ඩායම් පිරික්සා කළ අධ්‍යයනයන් තුළින් මනුෂ්‍යයා මරණින් පසුව පවා පවත්නා (ශාස්වත) ආත්මය පිළිබඳ විශ්වාසයන් හා හැඟීම් ඇසුරින් තම සමාජ ජීවිතයටද ඇතුළත් කර ගන්නා අතිමානුෂික තත්ත්වයන් ටයිලර් විසින් පෙන්වා දෙන ලදි. ''**ආගම යනු සංස්කෘතික වශයෙන් උපකල්පනය කරනු ලබන අධිමානුෂික ජීවීන් සමඟ පවත්වන්නා වූ සංස්කෘතිකව හැඩ ගැසුණු අන්තර් ක්‍රියාවන්ගෙන් යුක්ත සංස්ථාවකි.**''[15] R.R මැරාට් නම් විද්‍යාඥයා ද ''Mana" (විශ්වය පුරා පැතිර ඇතැයි පිළිගැනෙන බලවේගයකි.) සංකල්පය හරහා මීට සමාන අදහසක් ඉදිරිපත් කර ඇත.

ශ්‍රීමත් ජේම්ස් ෆ්‍රෙසර් විසින් සිය ''ස්වර්ණමය ශාඛාව'' (The Golden Bough) කෘතියේ මිනිසාගේ හැසිරීම් පදනම් කොටගෙන ආගම මෙසේ නිර්වචනය කරයි. ''**ආගම යන්නෙන් මා තේරුම් ගන්නේ ස්වභාව ධර්මය හා මිනිස් ජීවිතය හසුරුවා පාලනය කරතැයි විශ්වාස කරනු ලබන්නා වූ ද මිනිසාට වඩා උත්තරීතර වූද බලයක් තමා කෙරෙහි පහදවා ගැනීමයි.**''[16] ෆ්‍රෙසර්ගේ මේ නිර්වචනය තුළින් පැනෙන අදහස අභිචාරමය චින්තාවකින් ආකූල වී ඇතැයි පසුකාලීන චින්තකයින් විසින් පෙන්වා දී ඇත.

ජොන්ස්ටන් (Johnstone) නම් සමාජවිද්‍යාඥයා පෙන්වා දෙන්නේ ''**ආගම යනු විශ්වාස හා වත්පිළිවෙත්, පුද පූජාවන්ගෙන් සමන්විත ක්‍රියාකාරකම් පද්ධතියකි. එහිදී මනුෂ්‍ය සමූහ පූජනීය හා අධිස්වභාවික දේවල් මුල් කොටගෙන පුදපූජා පවත්වති.**''[17] (Religion can be defined as a system of belief and practices by which a group of people interprets and responds to what they feel as supernatural and sacred) මෙම නිර්වචනය මඟින් පැනෙන කරුණු කිහිපයක් වෙසෙස් වෙයි.

- ආගමක අදහන්නන් සමූහයක් අයත් ය.
- තනිව ආගම ඇදහිය හැකි වුව ද සංස්ථාවක් ලෙස එය සංවිධානය වී ඇත.
- ආගමක විශ්වාස හා ක්‍රියා පද්ධතියක් ඇත.
- ශුද්ධ අධි ස්වභාවිකත්වයක් විශ්වාස කරයි.
- ආගම යාතුකර්ම පුදපූජා, අධි ස්වභාවිකත්වය හරහා වූ විශේෂ චරණයකින් යුක්ත වෙයි.

ජීවිතයට සම්බන්ධ සුවිශේෂී අවස්ථාවන් අනුව අධ්‍යයනයන් කරමින් ආගම පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් කළ බ්‍රැනිස්ලෝ මැලිනොව්ස්කිගේ නිර්වචනය කෙරෙහි ද මෙහිදී අපගේ අවධානයට ගත හැකිය. **''ආගම ප්‍රභවය ලැබුවේ මිථ්‍යා මායාවන් හා වැරදි විශ්වාසයන් නිසාම නොවේ. මිනිස් ජීවිතයේ සත්‍ය හා යථාර්ථවාදී ලෙස දකින්නට ඇති බේදාන්තයන් විශේෂයෙන්ම මිනිසාගේ සැලැසුම් හා ඔහු මුහුණ දෙන යථාර්ථය අතර ඇති ගැටුම ආගම මිනිසාම හඳුන්වා දීමට හේතුකාරක විය.''**[18]

මැලිනොවුස්කි මෙහිදී මිනිසාට ජීවිතයේ දී මුහුණ පෑමට සිදුවන කළකිරීම්, ව්‍යාකුලත්වයන් පාලනය කර ගැනීමට ආගම ආතති කළමනාකරණයක් (Tention management) ලෙස භාවිත කරන බව දක්වා ඇත.

ආගම් අධ්‍යයනය කළ සමාජ විද්‍යාඥයින් අතර එමිල් ඩුර්කයිම්ට ද හිමි වන්නේ සුවිශේෂී ස්ථානයකි. ඔහු දැක්වූ අන්දමට

"Religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred thigs .... which single moral community .... all those who adhere to (beliefs and practices)[19]

මෙම නිර්වචනය තුළින් ඉදිරිපත් වන කරුණු කිහිපයක් වේ.

- ආගම ශුද්ධ සම්මත විශ්වාස හා භාවිත සමූහයක් ඇත.
- ඕනෑම පූජනීය දෙයක් හෝ ඒ හා සම්බන්ධ පැලැටියක්, ලී කැබැල්ලක්, සතෙක්, පිළිමයක් ආදී දෑ පාරිශුද්ධ ලෙස සැලකේ.
- එම පාරිශුද්ධ දෙය හරහා සමාජයේ සාමාජිකයන් පොදු හැඟීමකින් එකට එකතු වේ.

සමාජවාදීන් ආගම පිළිබඳ ඉදිරිපත් කළ නිර්වචන තුළ දක්නට ලැබෙන්නේ සට්ටනවාදී මතවාදයන්ය. මාක්ස් පෙන්වා දුන් පරමාදර්ශී සමාජය තුළ ආගමට පැවැත්මක් නැත. ඔහු ආගම නිර්වචනය කළේ මායාවක් ලෙසය. ආගම සිදු කරන කාර්යය නම් සූරා කෑමෙන් පීඩනයට පත් ජනතාවගේ දුක සමනය කිරීමයි. ආගම පාලිතයන් පාලකයන්ට දක්වන යටහත් බව, සුවච බව සාධාරණීකරණය කරනු ලබන අතර ඒ හරහා යථාර්ථය ද විකෘති කරයි. ආගම වූ කලී පීඩාවට පත් වූ මිනිසාගේ සෝ සුසුමයි. එසේම ශක්තිය විරහිත ජනතාවගේ වේදනාව සුව කරන අබිං ය.[20]

19 වන සියවසේදී **මාක්ස් හා එංගල්ස්** වෙතින් මෙබඳු සට්ටනවාදී නිර්වචනයක් ඇති වීමට සමකාලීන සමාජ ධූරාවලිය ඍජුවම හේතුකාරක විය. එහිදී පූර්වෝක්ත විවේචන කොටස් දෙකක් යටතේ දැක්විය හැක.

1. දෙවියන් වහන්සේගේ පැවැත්ම මායාවක් හෙවත් මිථ්‍යාවක් ලෙස ප්‍රතික්ෂේප කිරීම.

11. ආගමේ මුවාවෙන් කරන විවිධාකාර සූරාකෑම් හා අවහිර පීඩාවන් විවේචනයට ලක් කිරීම.[21]

ආගම අධ්‍යයනයේ දී Encyclopedia of Religion හි සංස්කාරක මර්සියා එලියාඩේ (Mircca Eliade) විසින් ඉදිරිපත් කළ නිර්වචනය ආගමේ ලක්ෂණ රාශියක් ප්‍රකට කරන්නට සමත් ය. ඔහු විසින් ලියන ලද The sacred and the profance" කෘතියේදී පෙන්වා දුන්නේ ආගම වූ කලී ලෞකික (profane) හා ශුද්ධ

හෙවත් පාරලෞකික (Sacred) තත්ත්වයන් අතර සබඳතාව ගොඩ නැඟීමට පවත්නා ක්‍රියාකාරකම් සමූහයකි. ඊට,

- පූජනීය ස්ථාන (Sacred place)
- පූජනීය සංකේත (Symbols)
- පූජනීය වේලාව (Sacred time)[22]

යන අංශ සම්බන්ධ වන ආකාරය දක්වා ඇත

එසේම **මැක්ස් මුලර්** (Max Muller) විසින් ආගමක් නිර්මාණය වීමට අදාළ අංගෝපාංග පහක් දක්වයි.

1. දිව්‍යමය බලය කෙරේ ඇති විශ්වාස
2. පාපය පිළිබඳ ආකල්ප පිළිගැනීම.
3. යාතිකා කිරීමේ පුරුද්ද
4. යාග පූජා කිරීමේ අභිරුචිය
5. මරණින් මතු ජීවිතය පිළිබඳ විශ්වාසය

මේ ලක්ෂණ ඇසුරින් ආගම නිර්මාණය වන්නේ යැයි එතුමා විවරණයක් ඉදිරිපත් කරයි. **රොබට් බෙල්ලා ෆෙඩ්රික් සීනෙචර්, ටැල්කොට් පාර්සන්ස්, මැක්ස් වේබර්, ඇන්ටෝනියෝ ග්‍රැට්ස්කි** වැනි සමාජ මානව විද්‍යාඥයින් ද මේ පිළිබඳ ඉදිරිපත් කළ නිර්වචන රාශියක් වෙති. ඊට අමතරව කිසියම් රාමුවක් තුළ ආගම පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් කළ චින්තකයින් ද වේ. ඔවුන්ගේ අදහස් කිහිපයක් මෙහි බහාලන්නේ සංකීර්ණ ''ආගම'' සංකල්පය පරිපූර්ණ ලෙස නිර්වචනය කිරීමේ උගහට බවත්, බොහෝ දෙනා ආගම රාමුවක් තුළ හඳුනාගත් ආකාරයත් සනාථ කිරීමට ය.

සමාජයට ආගම අවශ්‍යම ද?

මානව සංස්කෘතිය ආරම්භයේ සිටම විවිධ ක්‍රියාකාරකම් ඔස්සේ ආගම හා සමාජය විභේදනීය ලෙස පැවැතුණි. එදා සිට මෙදා දක්වා මානව සංස්කෘතිය තුළ පවතින විශ්වාස ඇදහිලි හා ඒ

වටා ගොඩනැගුණු අන්‍යෝන්‍යභාවය සමාජයෙහි පුළුල් පරාසයක් කරා විහිදී යයි. ඒ අනුව සමාජයට ආගමක් අවශ්‍යම දැයි මඳක් විමසා බලමු.

ආගම හා සමාජය අතර විභේදනීය සැබැදියාක් පවතින බව සත්‍යයකි. නමුත් ආගම නොමැතිව මිනිසාට සවකීය අවශ්‍යතා මුදුන්පත් කර ගත නොහැකිද යන්න නූතනයේ ද මතවාද ජනකය. එයට හේතුව අගම ප්‍රතික්ෂෙප කොට මිනිසාට හුදකලාව සවකීය ක්‍රියාකාරකම් සමාජය තුළ සඵල කර ගැනිමට නොහැකි විමය. කෙසේ නමුත් ආගම හා සමාජය ගසට පොත්ත මෙනි. මිනිසා පිළිබඳව අධ්‍යයනය කිරිමේදී ආගම ප්‍රධාන කාර්යභාර්යක් ඉටු කරයි. එසේම මානව ශිෂ්ටාචාරයේ ආරම්භයේ සිට නූතනය දක්වා ආගම සමඟ අවියෝජනීය බැදීමක් ද ඇත. එබැවින් මිනිසාගේ ඉතිහාසය යනු ආගමේ ඉතිහාසය ලෙස මැක්ස් මූලර් විග්‍රහයට යොදා ගෙන තිබේ.

ලොව සෑම ආගමක් තුළ ම පොදු වූ ලක්ෂණ රාශියක් විද්‍යමාන වන බව විවිධ දාර්ශනිකයින් විසින් පෙන්වා දි ඇත. එම දාර්ශනික මතවාදයන් හා සමාජ පැතිකඩ විමසා බැලිමෙන් සමාජයට ආගම අවශ්‍යමදැයි මනාව දත හැකිය. ප්‍රංශ ජාතික එමිල් ඩූර්කයිම් සමාජ ක්‍රියාකාරීත්වයන් ඇසුරින් සමාජය විග්‍රහ කළ සමාජ විද්‍යාඥයෙකි. ඔහුට අනුව සමාජය ශුද්ධ හෙවත් පාරලෞකික හා ලෞකික හෙවත් අශුද්ධ වශයෙන් විග්‍රහ කොට ඇත. එහිදි ආගම ශුද්ධ පූජනීය වස්තු හා එහි ක්‍රියාකාරකම් ලෙස තවදුරටත් පෙන්වා දි ඇත.

"ආගම වනාහි ශුද්ධ යැයි සම්මත විශ්වාසයන් හා භාවිතයන් සමුහයක් වටා ගෙතුන අන්තර් රඳා පැවැත්මක් ඇති විශ්වාසයන් හා භාවිත ක්‍රමයන් මගින් සමාජයක සියල්ලන්ම එක් සදාචාර ප්‍රජාවක් ලෙසට සංවිධානය කරන ආයතනයකි."[23]

මොහුගේ අදහසට අනුව ශුද්ධ වු සම්මත විශ්වාස පදනම් කොට ගනිමින් පොදු හැඟීමක් පෙරදැරිව ආගම වටා මිනිසා බැඳී ඇති බව පැහැදිලි ය. එනම් සාමුහිකත්වයයි. එහිදි ආගමික

වත් පිළිවෙත් ප්‍රධාන තැනක් ගෙන ඇත. සමාජය තුළ සාමුහික විඥානය ඇති කරන සාරධර්ම හා සදාචාරය නොමැතිව සමාජීක ජීවිතය ගත කිරිම උකහටය. මෙහිදි අපට පැහැදිලි වන්නේ සමාජය තුළ සාමුහිකත්වය හා සාරධර්ම - සදාචාරය ඇති කිරිමට ආගම සමාජයට අත්‍යවශ්‍ය සාධකයක් වන බවයි.

බ්‍රැනිස්ලෝ මැලිනෝවොස්කි නම් සමාජ විද්‍යාඥයා ආගම හා සමාජය ඒකාබද්ධතාව වර්ධනය කරන සමාජ ධර්මතා හා සාරධර්ම දිගින් දිගටම නොකඩවා පවත්වා ගැනිමට ශක්තිමත් ආයතනයක් ලෙස ආගම විග්‍රහ කොට ඇත. මොහු ආගම හා සමාජය වන්දනා කිරිම නොපිළිගැනේ. නමුත් මැලිනොවෝස්කි සමාජ එකාබද්ධතාවයට බාධා කරන සුවිශේෂී ලක්ෂණයක් ලෙස චිත්තවේග කැළඹීම් පෙන්වා දෙන අතර, එහිදී පුද්ගලයාගේ උපතේ සිට මරණය තෙක් චිත්තවේග කැළඹීම් ඇති වන බවත් සියල්ල ආගමික වත් පිළිවෙත් වටා ගෙති ඇති බවත් පෙන්වාදී ඇත. එයින් පැහැදිළි වනුයේ ආතති කළමනාකරණයට ආගම ප්‍රබල බලපෑමක් ඇති කරන බවය. එසේම ආගම අමිල සහනයකි. මෙසේ ආගම මානව ජීවිතය බියෙන් හා පරාජිත හැගීම්වලන් මුදවන්නේ යැයි මැලිනොවෝස්කි විශ්වාස කරන්නට විය.

"ආගම ප්‍රභවය ලැබුවේ මිථ්‍යා මායාවන් හා වැරදි විශ්වාසයන් නිසාම නොවේ. මිනිස් ජීවිතයේ සත්‍ය හා යථාර්ථවාදී ලෙස දකින්නට ඇති බේදාන්තයන් විශේෂයෙන් ම මිනිසාගේ සැලසුම් හා ඔහු මුහුණ දෙන යථාර්ථය අතර ඇති ගැටුම් මිනිසාට හඳුන්වා දීමට හේතු කාරක විය."[24]

ලොව සෑම තැන්හිම වෙසෙන මිනිසාට ස්වකීය අනන්‍යතාවය තහවුරු කිරිම පිණිස මූලික විශ්වාස පද්ධතියක් සංස්කෘතිය වටා ගොඩනගා ගැනිමට ආගම ප්‍රධාන කාර්යභාර්යක් ඉටු කරයි. එසේම ආගමෙන් ආගමට මෙම කාර්යභාරය වෙනස් වුවද, එහිදී කිසියම් ආගමකට අයත් ජන කොටසකට ස්වකීය අනන්‍යතාවය මනාව පිළිඹිඹු කිරිමට හැකිය. එබැවින් ද සමාජයට ආගම අවශ්‍යම බව තහවුරු වේ.

ආගම වූ කලී සමාජීය වශයෙන් කිසියම් සමාජයක ගෞරවයට පාත්‍ර වූ සාරධර්ම පද්ධතීන් සංරක්ෂණය උදෙසාම කැපවූවකි. පොදුවේ සමාජයක් විසින් අගය කරන ලද එම ආගම සමාජය තුළ විශේෂ කාර්යක් ඉටුකිරීමට ප්‍රධාන වන බව පැහැදිළිය. එම නිසා ප්‍රාථමික ආගමික අංශයන්හි සාරධර්ම පද්ධතිය භෞතික හා ප්‍රායෝගික වන්නට ඇත. පුද්ගල අභ්‍යන්තර පාරිශුද්ධිය, ක්ෂමාව, සදාචාරය ආදි ගුණාංගයන් කෙරෙහි නැඹුරු කිරීමට ආගම තුළින් බුද්ධිය හා මානසික පාරිශුද්ධිය ඇති කිරීමට පිටුවහලක් වන බව සැබැවකි. නමුත් එක් පුද්ගලයකුට ස්වාධීනව තමාට ආවේණික ආගමක් ගොඩනගා ගත නොහැකිය. ඒ සඳහා සමාජ ආවේණිකත්වය ප්‍රධාන සාධකයකි. එයින් විශද වනුයේ ආගම පුද්ගලයා නිවැරදිව හඳුනා ගනිමින් ගොඩනැගී ඇත යන්නය. ආගම පිළිබඳව තුලනාත්මකව අධ්‍යයනය කිරීමේදි සෑම ආගමක් ම සමාජයට ඉගැන්වෙන පරමාර්ථය සමාන ද අසමාන ද යන්න ගැටළුවකි. එහිදී පැහැදිළි වන එක් කරුණක් නම් ආචාර ධර්මය පද්ධතීන් හා ජීවිතයේ පරමාර්ථය විග්‍රහ කිරීමේ දී එම විවරණයන් බොහෝ සෙයින් එකිනෙකට වෙනස් වන බවය. ආගමික සම්ප්‍රදායන් ඔස්සේ පෙන්වාදෙන මූලික පරමාර්ථය මුදුන් පමුණුවා ගැනීමට නොයෙක් මාර්ග දක්වා තිබේ. මෙහිදි ආගම සමාජය තුළ කිසියම් උපාය මාර්ග ක්‍රමවේදයක් හරහා සමාජය අපේක්ෂිත අරමුණ සාධනය උදෙසා ක්‍රියා කරන බව පැහැදිළිය. දැනට ලොව පවත්නා ආගම් අතර ඓතිහාසික සහ ඓතිහාසික නොවන යන ප්‍රභේද දෙක තුළ ම මෙවැනි සුවිශේෂි ලක්ෂණ රාශියක් දැකිය හැකිය.

සමාජය තුළ ආගම ක්‍රියාත්මක වන්නේ පුද්ගල ජීවිතයට ප්‍රතිබද්ධවය. සෑම පුද්ගල කාර්යකදී ම ප්‍රධාන කාර්යභාර්ය ආගම හරහා සිදුවන බව අපි දනිමු. ආගමෙන් ව්‍යුක්තව සමාජ පැවැත්ම තහවුරු කර ගත නොහැකය. ආගම සමාජය තුළ පුද්ගලයාට සමීප විමේදී පුද්ගල ව්‍යසනයන්ට බලවත් වූ බලවේගයක උපකාර පැතීම, මරණය පිළිබඳව සැනසිල්ලක් ලබා ගැනීම, මතු ජීවිතය හොඳ එකක් කර ගැනීමේ මූලික මිනිස් අභිලාෂය, මිනිස් අත්දැකිමේ

එන 'නිරපරාධයේ දුක් විඳීම' යන්නට තේරුමක් ලබා ගැනීම[25] ආදි කරුණු ප්‍රධාන වශයෙන් බලපාන බව ආගම සහ සමාජය අධ්‍යයනයෙන් පැහැදිලි වේ. එසේම ආගම සාමාජය කෙරෙහි බලපාන අයුරු සමස්ථයක් වශයෙන් සලකා බැලීමේදී මානව ශිෂ්ටාචාරයේ ආරම්භයේ සිට ම දේශපාලන, ආර්ථික, සමාජීය, සංස්කෘතික, අධ්‍යාපනික සහ සිරිත් විරිත් ආදි සියල්ල හැඩගැසීම සඳහා ඉවහල් වන්නට ඇති බව අපට තවදුරටත් සිතිය හැකිය.

මිනිසාට ආගමෙහි අත්‍යවශ්‍ය භාවය එහි ඉගැන්වෙන සුචරිතය, සාදාචාරය, පරාර්ථසේවය, ගුණධර්ම, චරිත ශුද්ධිය හරහා ගොඩනැගී ඇති බව පූර්වෝක්ත කරුණු ඔස්සේ දක්වන ලදි. ආගම තුළින් ආර්ථික පරිහානිය, දේශපාලන අවුල්, සමාජදෝෂ, සාරධර්ම වියැකී යෑම ආදි සියල්ලට පිළිතුරු සපයයි. එදා සිට මෙදා දක්වා මානව දයාවෙන් පිරිපුන් සමාජයක් ගොඩනැගීම සඳහා විශාල කාර්යභාර්යක් ආගම ඉටු කොට ඇත. නූතනය කෙතරම් සංවර්ධනීය තත්වයක පැවැතුන ද ආගම ප්‍රතික්ෂේප කොට සමාජ පැවැත්ම තහවුරු කර ගත නොහැකිය. සියල්ල ආගම හා බැඳී ඇත. එබැවින් සමාජයට ආගම අවශ්‍යයම බව අපට මෙහිදී තහවුරු වන අතර ආගම සමාජයට අවශ්‍ය ද නැද්ද යන්න තීරණය වන්නේ සමාජය මගින් බවත්, එහිදී පුද්ගලයාගේ ලෞකික දෘෂ්ටිය, පෞද්ගලික අභිරුචිය, පෞරුෂයෙහි ස්වභාවය ආදිය බලපාන බවත් අවසාන වශයෙන් කිව හැකිය.

නිගමනය

''ආගම'' යන්නට වියතුන් විසින් ඉදිරිපත් කර ඇති නිර්වචනවල පැනෙන යථාර්ථය නම් ඒවා දේවවාදි ආගම්වලට මූලිකත්වය දී කරන ලද නිර්වචන බවය. ආගම පිළිකෙව් කොට ඇති සට්ටනවාදීන්ගේ නිර්වචනයේ ද මේ ලක්ෂණය ඇත. එසේම එම නිර්වචනවල දී ආගමක දැකිය හැකි බාහිර අංග කෙරෙහි පමණක් අවධානය යොමු කොට ඇත. කෙසේ නමුත් ආගම මිනිසාගෙන් වෙන්ව විග්‍රහ කළ නොහැක. ආගම හා සමාජය අවියෝජනීය බැඳීමකින් එදා සිට මෙදා දක්වා පැවැත ඇති බැවින්

සමාජ ක්‍රියාවලිය තුළ සාර්ථක ඵල නෙළා ගැනීමට නම් සමාජයට ආගම අවශ්‍යයම බව මෙහිදී නිගමනය කළ හැකිය.

ආන්තික සටහන්

1 නාගිත හිමි, මහපුලියන්කුලමේ, (1998), සමාජ විද්‍යාවේ මූලිකාංග, කර්තෘ ප්‍රකාශනය, 131 පිටුව.

2 - එම - 132 පිටුව.

3 ඉඳුවර සමාජ විද්‍යාව 2, (2004) සංස් ඃ දයා අමරසේකර ආදීහු, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, වරකාපොල, 77 පිටුව.

4 compact oxford Reference Dictionary (2003), Catherine Source (ed.) Oxford university press. 705 p.

5 Encarta - world English Dictionary, (1997), Bloomsbury Publishing Plc. 1987.P.

6 http:// ww.answers.com/topic/religion - (2009.12.08 2.05 pm)

7 විජයතුංග, හරිස්චන්ද්‍ර, (2005), ගුණසේන මහා සිංහල ශබ්දකෝෂය, ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ 211 පිටුව.

8 The oxford Dictionary of world Religion (1921), Jone Bowker, oxford university press.

9 සම්භාෂා (II කලාපය) - (2000), සංස්, ජී.ඩී.රත්නපාල, අධ්‍යාපන අමාත්‍යාංශයේ පිරිවෙන් ශාඛාව, දයා අමරසේකරගේ ලිපිය, 790 පිට.

10 ඉඳුවර, සමාජ විද්‍යාව 2 - (2004) - එම - 78 පිටුව.

11 සම්භාෂා, (11 කලාපය), 2000, එම 719 පිටුව.

12 සම්භාෂා, (11 කලාපය), 2000, එම 791 - 792 පිටු.

13 සිංහල විශ්වකෝෂය (1965), සංස්.ඩී.ඊ හෙට්ටිආරච්චි, සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුව, කේ.එන්.ජයතිලකගේ ලිපිය, 409 පිටුව.

14 ඉඳුවර, සමාජ විද්‍යාව, (2004) - එම - 80 පිටුව.

15 ඉඳුවර, සමාජ විද්‍යාව, (2004) - එම - 82 පිටුව.

16 සිංහල විශ්වකෝෂය, (1965) - එම - 409 පිටුව.

17 නාගිත හිමි, මහපුලියන්කුලමේ (1998), සමාජ විද්‍යාවේ මූලිකාංග, එම, 161 - 162 පිටු.

18 ඉඳුවර - සමාජ විද්‍යාව 2 - (2004) - එම - 86 පිටුව.

19 නාගිත හිමි, මහපුලියන්කුලමේ (1998), සමාජ විද්‍යාවේ මූලිකාංග, එම, 162 පිටුව.

20 නාගිත හිමි, මහපුලියන්කුලමේ (1998), සමාජ විද්‍යාවේ මූලිකාංග, 175 පිටුව.

21 නාගිත හිමි, මහපුලියන්කුලමේ (1998), සමාජ විද්‍යාවේ මූලිකාංග, 175 පිටුව.

22 The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (ed) (1995)"Religion" (article), New York. 285 P.

23 ඉඳුවර සමාජ විද්‍යාව 2, (2004) සංස් ඃ දයා අමරසේකර ආදීහු, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ, වරකාපොල, 87 පිටුව.

24 එම. පිටුව 86.

25 නිවන් මග, (සංස්) ටෙනිසන් පෙරේරා, පිටුව 40.

Ideas of the other religions regarding the concept of Environmental Conservation.

W.M.D.M. Wijesundara

Every religion considers the relationship between man and the environment as an important one. The entire globe has learned that environmental conservation is the most important thing that can be done to reduce the future difficulties that pollution will cause. Some religions believe in creationism, while others believe it to be false. In this aspect, these two types of religions are described differently. In Sri Lanka, some religions, including Buddhism, oppose creationism, while others, such as Hinduism and Christianity, accept it. As a result, it's critical to understand how faiths have formed concepts about environmental protection.

Concept of Jainism

Not only in India, but throughout the world, Jainism is one of the most important and ancient religions. Jainism was an ancient Indian heterodox religion that preached ecological and environmental values while also advocating rigorous adherence to its members. According to Jainism,

we must be mindful of the sacred bond that exists between humans and their environment, which is essential for the health of our world as well as the survival of flora and fauna. The Jain texts contain numerous volumes on environmental preservation and conservation, as well as a strong emphasis on ecological balance. They also discuss future climate and ecological changes and urge people to act without harming nature in order to preserve and sustain our valuable lives.

According to the Jain philosophy,"all living things have a life in the universe"[1]. Jaina philosophy provides a statically great number of natural resources as well as mutual relations among all living beings."The Acharanga Sutra, first jain Anga Suttra written in Ardhamagadhi suggests strongly for environmtal preservation and its protection."[2] "The Jain scriptures describe vividly how to protect and preserve flora and fauna."[3] Jaina philosophies provide a statically great number of natural resources as well as mutual relations among all living beings.

Jainism is more than just a religion; it is a way of life. True, Jainism incorporates significant environmental conservation and protection principles. Hunting was forbidden in Jainism, and it was considered one of the most terrible sins. It is considered a sin to hunt the wildlife and harm the vegetation. In the Acharanga Suttra, the similarity between flora and animals is described. It is forbidden for Jai monks to eat fresh vegetables, drink unboiled water, or bathe in a river or tank. Companies that pollute the environment and cause cruelty to both plants and animals are prohibited by Jainism. Jainism establishes unmistakably its philosophical understanding of the universe's ecological equilibrium and

environmental preservation and conservation, ordaining respect for all organisms, whether bacteria or bigger animals."Jainism considers destroying flora and fauna is a sinful deed."[4]

Lord Mahavira stated that towards the end of the fifth time cycle, which would be 21000 years after him, the heat would flee the house. The only other person listed after that is Jagadish Chandra Bose, a well-known Indian scientist who discovered life in green trees and plants, which are an important part of the ecosystem. In the Acharanga Sutra, Lord Mahavira discusses the adulteration of natural resources that are inappropriate for living organisms. He preached a universal truth,"One who neglects or disregards the existence of earth, air, fire, water and vegetation, disregards his own existence which is entwined with them."[5]

The Jain interpretation of the soul can be found in the Acharanga Sutra, a text that has been dated to the 4th century BCE. In this passage, one can almost hear the cries of all living beings.

- All beings are found of life,
- They like pleasure, they hate pain,
- They shun destruction.
- They like life and long to live, to all, life is dear."[6]

The unique cosmology of Jainism prompts Jains to consider their role in environmental challenges such as industrial pollution and global warming. The soul embarks on a constant journey of self-purification that helps all beings by valuing life in its human and non-human forms.

The potential for common accommodation of all substances in all universes, which is the particular qualities of space, is how Jainism describes the universe. The universe and the non-universe are both pervaded by space, which is one of the six substances. Without the other five components, namely, souls, the medium of motion, the medium of rest, matter, and time, the universe in the midst of the non-universe and infinite space exists alone.

Concept of Hinduism

The Hindu religion has a strong connection to nature. The Hindu religion encourages people to engage in environmentally friendly and natural activities. In Hinduism, the environment and nature are considered divine gifts. Human survival, according to Hinduism, is wholly dependent on a healthy environment. In Hinduism, all natural forces, such as air, water, the sun, the earth, and fire, are referred to as gods and hence worthy of devotion. At a time when environmental conservation and protection were not even imagined, the Vedas and Puranas, which are the sacred texts of Hindu religion, exhorted human beings to revere nature and its components.

While acknowledging the contributions made to environmental development and protection, it's also important to highlight the various environmental ideals held by both eastern and western religious thinkers.

Let us begin with Hinduism's declaration of environmental protection. In the Hindu religious heritage, the notion of sanctity of all sorts of life is clearly engrained.

According to Hindu scriptures, only God has total authority over all animals, including man. Man does not have complete control or authority over nature. The divine entity, according to the Yajur Veda, is ubiquitous and possesses the power of unification. According to the Mahābhārata, trees take water from their roots. If they are infected with a disease, a sprinkling of medicine will heal them. It demonstrates that they have a good sense of taste. Trees, like all living things, are alive and have feelings when they are hurt or cut down. After chopping a branch, a new one grows in its place.

The famous epic Ramayana also mentions the beauty of flora in many locations and describes trees and forests poetically. It is clear that trees were revered and regarded as bringers of good fortune during the Ramayana period. Hindus believe that trees are the homes of numerous gods. Planting a tree is a religious obligation for Hindus. Planting trees has been a popular practice for at least fifteen hundred years. The Matsya Purāna contains illustrations of these facts.

Cutting down trees and destroying the flora was thought to be a sinful deed. Cutting down trees is a serious act, according to Padmapurana, and those who cut down trees and ruined grass fields had to go to hell. In his Atrha Shastra, Kautilya provides numerous punishments for chopping down trees and destroying flora.

“Praising environmental elements provides an opportunity to prove eco friendliness."[7] Natural phenomena were given divinity by the Vedic people, and they began to be revered.

"Śaṃ naṃ sūrya uruvakśa udēthu
Śaṃ naṃ vathasraṃ pradiśō bhavanthu
Śaṃ naṃ parvathā dravayō bhavanthu
Śaṃ naṃ sindhavaṃ śamu santhvāpaṃ"[8]

As stated in the preceding stanza, the Hindus worshiped natural elements such as the sun, water, rivers, and so on."Savitr, the stimulator, was another solar god, a beautiful verse in whose honor is the most holy of all the verses of the Veda."[9]

"Tāt savitur vāreniaṃ
bhārgo devāsya dhīmaī
dhiyō yō nah pracodṇyāt"[10]

"Let us think on the lovely splendor of the god Savitr that he may inspire our minds."[11] Respect for the environment and living in harmony with, it have always been a part of Hinduism's teachings. Several plants and animals were revered as gods. According to the Rig Veda, the environment bestows blessings on humans so that they may live their lives to the fullest. Rivers give us sacred water, medicines keep us well, and the sun brings us tranquility. Sweet milk comes from our cows."Animal slaughter is considered a sinful act by them. Some animals have great ritualistic importance in addition to their economic value.

There is a poem in the Atharvan Veda on pollution.

"Sarvo vai Tatra Jivate
Gour – Asvah Purusah Pasuh
Yatredam Brahma Kriyate
Paridhir Jivanantaya kam"[12]

The above verse emphasizes the value of a clean, unpolluted environment for both humans and animals. It is necessary to maintain the sanctity of the atmosphere in order to live and achieve one's goals.

There is a poem in the Atharvan Veda about the necessity of forest conservation and preservation.

"Adityah Parvatebhyo
Visvadrasto Adarstaha"[13]

Every religion in the world has its own set of ethics and morality when it comes to environmental issues. According to Hinduism, all living and non-living creatures are hidden. The theme of environmental protection and conservation is prevalent in Hindu holy literature. Many of today's environmental problems can be resolved by following the road that ancient religions indicated millennia ago.

According to Hinduism, the human body is made up of these five elements that correspond to the five senses. For example, the nose represents the earth, the tongue represents the water, the eyes represent the fire, the skin represents the air, and the ears represent the air (space). The Vedic gods (Vayu) included Earth (Prithvi), Dawn (Usas), Fire (Agni), and Wind (Wind).The Dharmas, as well as a number of rural Hindu communities, include environmental protection. Many Hindu festivals, such as Bihu, Chhath Puja, holy Makarsankranti, Pongal, and Bhathukamma, honor nature.

Concept of Christianity

The book of Genesis is a foundational scripture that has influenced Christian beliefs regarding environmental

protection."Be prolific and multiply, fill the world and dominate it, and have authority over the sea creatures and the birds of the skies, and over all living things that move on the ground," states Genesis. This passage not only confers power on humans over the natural world, but it also implies stewardship. Around the turn of the twentieth century, the term"ecology" becomes widely used.

In terms of environmental ethics, the Holy Bible has much to say. A comprehensive examination of God's word found in the Holy Bible, as illuminated by a variety of historical and modern authors, reveals three main elements of a Christian environmental ethic. The concepts of creation value are stated in the Holy Bible. The principle of creation value first recognizes that"God created the heaven first and earth and all things found therein."[14]"The story of the creation at the beginning of Genesis, one of the best known chapters in the Bible, tells how god created heaven and earth in six days. It described the relationship between Go, heaven and earth, the visible world of material things and living creatures, above all human beings."[15]

Other very essential ideas in environmental care that the New Testament provides are revealed. John hints that those who have wrecked the earth will be punished by God at the end of time. The following is an excerpt from the passage:

The nations were enraged, and your fury has arrived, as has the time of the dead, for you to judge them, and for you to recompense your servants, the prophets and saints, and those who revere your name, great and small, and to punish those who destroy the earth.

This statement appears to imply that humankind must be held accountable, even in areas of environmental management. From this perspective, understanding this sentence from the perspective that environmental management is one of the injustices for which humanity is responsible is quite appropriate.

The most powerful instance of the need to be environmentally responsible can be found in Jesus' teaching in Matthew regarding God's continuing care for the nonhuman creation. Observe the birds of the air; they don't sow, reap, or gather in barns, but your heavenly hosts do. He mentions God's caring for the birds of the air and the flowers to reassure humanity of his unfailing providence. God, according to the Bible, created the universe in stages. All of nature's elements were designed in such a way that they benefit human society.

Love has been described as the most beautiful aspect of nature. It is the most sacred of all natural things. Nature creates love for the oneness in everything by releasing energy through matter, developing life and comprehending consciousness through the material base, gathering information from all and revealing the truth of relationships at all levels, allowing all to strengthen their faith in one another and eventually creating love for the oneness in everything. Similarly, the environment continues to evolve from a human perspective. The development of environmental consciousness in man's thinking is extremely beneficial. This is what the old, knowledgeable Hebrew sages declared in the Holy Bible 'for behold, I create new heavens and a new earth.'

Other species continue to evolve in nature. God said,"Let the land bring out living beings according to their

type: cattle, reptiles, and wild animals." Everything according to their kind, according to Genesis. To begin with, while Genesis gives man dominion over the earth, the scriptures also explicitly establish God as the sole owner, while man is actively responsible for the world's care as God's deputy.

The New Testament teaches about stewardship and the consequences of failing to fulfill the stewardship role according to scripture teachings. The main message is that man must be faithful in using and putting to use what God has given him.

Concept of Islam

The conservation of the environment is a significant part of Islam. Muslims, as stewards of the world, have an obligation to protect the environment in a proactive manner. The development of different species, whether plants or animals, has a specific function. Muslims are urged to think about the relationship between living organisms and their surroundings, as well as Allah's ecological balance. Environmental protection is fundamental to Islamic doctrine, and mankind bears a duty to take care of the environment's safe care.

"According to Islam, God is the creator of the entire universe."[16] The Islamic approach to environmental protection presents a positive image of Islam and how it embraces every issue that humanity faces on this planet. The Islamic perspective on the environment and natural resource conservation is based on long-term development as well as the prohibition of over-exploitation."It is He who has appointed you viceroys in the earth … that He may try you in what He

has given you." (Surah 6:165),"O children of Adam! … eat and drink: but waste not by excess, for Allah loves not the wasters." (Surah 7:31)[17]

The prophet Muhammad's divinely inspired text, the Holy Quran, contains instructions for environmental conservation. In contrast to the Judaeo-Christian heritage, the conservational message of the Quran is one of wholeness, harmony, balance, and order, and is fundamentally captured by phrases like"balance,""proportion," and"measure." The Quran's writings make it plain that man has a choice in how he interacts with the environment. In his treatment of the natural world, which includes animal life, he might be either just or unjust. The use of fertilizers and pesticides indiscriminately, over trilling, overcutting, the dumping of hazardous wastes, and the indiscriminate killing, injuring, or abusing of four-legged creatures, bird life, fish, or fowl are all inappropriate and punishable.

The Islamic approach to environmental protection presents a positive image of Islam and how it embraces every issue that humanity faces on this planet. The Islamic perspective on the environment and natural resource conservation is founded not only on the prohibition of over-exploitation, but also on long-term development.

The Quran uses a variety of phrases and idioms to discuss the environment."Mujiono Abdillah said the Quran expressed the environment using these words: al-ālamin (the universe), al-samā (sky), al-ard (earth) and al-bi'ah (environment)."[18]

The term"al-alamin" appears 46 times in the Quran. In some instances, it refers to all of the universe's objects. Islam is a comprehensive religion that protects not only a person's spiritual well-being but also his or her bodily and environmental well-being. We rely heavily on plants and trees because we require a lot of the oxygen that they provide. Animals, birds, and insects are Allah's precious creations, and they must be treated with care and gentleness. In exhorting humanity to be temperate, the Quran incorporates an environmental motif.

“According to the Islamic writers, God created nature with its bounty of plant and animal life, air, water and land resources for man's use and enjoyment. The Qur'an states that though heaven and earth were created by God for man, ultimately everything belongs to God. ‘Your Guardian Lord is God, who created the heavens and earth…, the Sun, the Moon, and the stars, all governed by the laws under his command."[19]

The environment provided by nature has been perfect, and it started polluting only when man tried to change ii, when he disturbed the balance which he was not allowed to do at all. According to the word God, as revealed to Prophet Mohammad. In Islam creation has taken place in different grades and sequences although each and everything is composed of the same four elements with different qualities and abilities in different degrees.

End Notes

1. Ven. Sarananda Elamaldeniye, පරිසර සංරක්ෂණය පිළිබඳ බෞද්ධ චින්තනය, Wellampitiya, Chathura Printers, 2016, p.11
2. https://www.academia.edu/19682037/Environment_Eco_Friendly_

Worldview_of_Jainism, 03,01,2022, 8.51 pm.

3. https://www.scribd.com/document/35690475/Jainism-and-Sustainability-JCNC, 03,01,2022, 9.30pm
4. Ven. Sarananda Elamaldeniye, පරිසර සංරක්ෂණය පිළිබඳ බෞද්ධ චින්තනය Wellampitiya, Chathura Printers, 2016, p.12.
5. https://www.academia.edu/19682037/Environment_Eco_Friendly_Worldview_of_Jainism, 04,01,2022, 9.29 am.
6. https://www.academia.edu/3808790/Jainism_Life_and_Environmental_Ethics, 04,01,2022, 10.52 am
7. Ven. Sarananda Elamaldeniye, පරිසර සංරක්ෂණය පිළිබඳ බෞද්ධ චින්තනය, Wellampitiya, Chathura Printers, 2016, p.2.
8. Ibid.
9. Basham A.L, The Wonder Of that India, New York, Grove Press, 1954, p. 394.
10. Ibid, p 283.
11. Ibid.
12. https://www.academia.edu/51534077/Review_Article_on_Relation_between_Hinduism_and_Envi ronment_A_Vedic_Approach, 04.01.2022, 3.57 pm.
13. Ibid. 04.01.2022, 4.33 pm.
14. Ven. Sarananda Elamaldeniye, පරිසර සංරක්ෂණය පිළිබඳ බෞද්ධ චින්තනය, Wellampitiya, Chathura Printers, 2016, p.13.
15. Barker Margret, Creation: A Biblical vision for the Environment, Wiltshire, Great Britain by Antony Rowe, 2010, p34.
16. Ven. Sarananda Elamaldeniye, පරිසර සංරක්ෂණය පිළිබඳ බෞද්ධ චින්තනයල Wellampitiya, Chathura Printers, 2016, p.13.
17. https://www.ecomena.org/islam-environment/, 05,01,2022, 1.58 pm.
18. Mujiono Abdillah, Agama Ramah Lingkungan Perspectif al-Quran, Jataka: Paramadina, 2001, p33- 34
19. Pallegama Rathanasara, The Buddhist Concept of the Environment and Individual, Malaysia, Xblexx Grabhit, 2001, p 25.

The main teaching of the mediumistic tradition is the theory of Nihilism

Rev. Hakmana Wijitharathana

01. Introduction

There is hardly any other subject has been criticized among scholars in the recent times than Known thought times than nihilism, which is know as the basic theory in the Philosophical thought of its founder, Dr. Nagar Junapada, in the mediumistic tradition of the scholars of the fourfold Buddhist tradition. No matter how many critical opinions exist among about nihilism, there is no unanimity about what is meant by it. But generally, the opinion of many scholars is completely Contrary to the early Buddhist era.

A study of these facts makes it clear that nihilism did not emerge spontaneously in indian philosophy. It is fair to point out that it is the result of the development of philosophy through the division of Sects. A hundred years away after the Lord Buddha's passed away, the division of Buddhist sects grew into 18 Sects. Commentators such as Pushan point out that the reasons for the division into sects were not religious and cultural policies, but the results of various ideologies matters.

However, it Can be accepted that this Sectarianism also Caused Buddhism to become a very great philosophy among the philosophical systems of Eastern philosophies. Accordingly, the spread of Buddhism also took place due to sectarianism.

By the third Century BC, the entire body of Buddhist monks had divided into Four main Facts Sects.

(i) The Sarvastivist Sect Tradition.

(ii) The Sauṭrantrika Sect Tradition

(iii) The Madyamika Sect tradition

(iv) Yogavachara sect Tradition

From this, Commentators have tempted to Separate the two traditions of Madhyamika and Yogacara as the part that held Mahayanika Views. The Mahayana tradition can be called as mediumistic tradition as one of the main traditions developed from philosophical theories. The mediumistic traditionalists who propounded nihilism became a prominent school of Sophisticated logicians born in the later history of thought. The pioneer of this is Dr. Nagarjuna pada. His philosophy was nihilism.

As mentioned earlier, it is topic that has been criticized by many. Earlier divisive commentators such as P.R. D. murthy, A.K. warder, Henpitagedara Ghanaseeha thero and Asanga Thilakarathne have identified Nağar Juna not a as a Vatlyavism or Mahayanaist but as a spreader of early Buddhism. Accordingly, it is timely to ask whether the teaching of Nagarjuna, Nihilism, is the Same as that of early Buddhism or whether it is different. Here, in order to

achieve that goal, an attempt is made to critically present facts about the Philosophy of Nihilism

(2) Nihilism

It is true that nihilism is taught with great fear by many Theravada teachers a Mahayanic teaching. Mahayana Sutra literature and the entire Mahayana philosophy are condemned by Vaitulyaist. Tendencies in analyzing this Theravada learned doctrine, Mahayanics express the opinion that there is a transcendental being. It can tran be seen from the translation Moratuwe Sasanarathana Thero in his karika edition that he felt that there is no difference between Nirvana Samsara [(1)]. From this background is important to discuss how Nihilism relates to Theravada. Accordingly, the views held by these main factions on nihilism should be briefly examined.

(3) The concept of Sunnyata (void) in Theravada

Many Commentators have pointed out that the concept of Sanctity is present in early Buddhism. Commenting on this, Mr. N. Ayyaswami,

The doctrine of nihilism was not new to the ancient Buddhists, but they applied it to Nairatmatism and it was Nagarjunapade who first used the term nihilism as another name instead of pratityasamuppada. sherbatsky, who presents a Similar idea, shows that the origin of nihilism arose From Hinayana. Mr. W.S. Karunarathne, who Comments along with this idea,

(i) Sunnatha (void) is used in Theravada For Paticchasamuppada.

(ii) In Theravada, Sunnatha is used not only to indicate the nature of the universe but also to indicate the bliss of Nibbana.

(ii) It has been pointed out that this is not a new presentation of Nagarjuna or the Mahayanikas but is in fact the whole result of the Theravada palicchasamuppa or the logical exploration of Sunnatha himself.

In response to this. Henpitagedara Gnanaseeha Thero wrote the book Shunyata Darshana. He did not express his agreement on the second point here.

In that book, he has shown how the Commentator gets rid of tendencies like Uchheda and Shasvata in expressing his views and ends up in trouble.

Accordingly, how nihilistic journey has been introduced Can be compared with the illustrations Quoted below.

In the Mogharaja Sutra of the Sutta Nipata, the Buddha preached to Mogharaja and told him to seethe world as nothing. Apart from self - view, looking at the world that it is not possible to grasp Something of a certain nature.

"Sunghatho Lokan Avekkassu
Mogharaja sadasatho
Atthanudittin uhachcha
Evan Machchutharo siya
Evan Lokan Avekkhanthang,
Machchuraja Na passath(2)"

The above philosophical Concept has elsewhere implied the meaning of empty etc.

"So passeiya Sunghan gaman yanghadeva gharan paviseiya, ritthanghava paviseiya, Sunghanghacha paviseiyas· [3]"

It Seems that it 399 was meant that there is nothing to be taken as natural from the above_mentioned meanings as mere and_empty. This idea was caught in a philosophical trend at the time. That flexibility is clear from the is following excerpt.

"Sunnghaloko Sunnghalokothi ucchathi
kitthanuko bhanthe Sunngahalokothi
uchchathi yasmava kho Ananda
Sunnghan Atthaniyenawa Atthaniyenawa
Thasma Sunngho Lokothi uchchathi [3]"

This example shows that it is not incorrect to describe Lord Buddha as someone who rejected the world and that Buddhism accepts that the world is actually an illusion. But the Theravada teachers did not understand that the analysis was not a uchhedaism or any other extremism. They were very reluctant to_say anything. Both parties seem to have rejected the world on the basis of these teachings. But_ it is clear that in the interpretation of_Nihilism, two varieties have arisen.

1. Personal idealist
   (They reject animal and individual souls. Relics accept masses and institutions)

2. Dharma idealistic
   (They reject not only individual animal Souls but also mass relic entities)

A similar analysis to this analysis has been done by scholar Sherbatsky as he points out that the first era of Buddhist philosophy has the Following characteristics.

1. Emancipation through moral perfection and the teaching of the person who attains it
2. Understanding the world as a stream of mutually known but independent physical and mental phenomena that vary indiscriminately.
3. Explaining the existence of the world through causality in relation to virtues and sins.
4. The position that the creature is made of ever-changing masses and has no soul or essence within it.

Regarding this early period, Sherbatsky sees Buddhist philosophy as radical pluralism. But during the second era, Some distinctive features are shown.

1. In the early stage, Dharma remained in Buddhist thought and all things like person, soul were classified as non-existent things. In the Second age the dharma that was left in the first age was also discarded. In other words, it was accepted that the individual soul or the objective. dharma actually exists through the analysis of mass relic institutions. In this Second case, not only individuals. mass relic entities were interpreted as non-existent

in reality as immaterial facts. This is shown as Dharma Nairathmathawa. This is a basic element of the madhyamika philosophy that represents the second age.

2. The paticchasamuppada teachings are accepted here as in the first period and are still accepted as the basis of the whole doctrine, but as sherbatsky points out, the meaning of paticchasamuppada changes significantly in this second period. In the basic age, all dharmas were presented as paticchasamuppada and accepted. reality. But in the madhyamika tradition it was accepted that dharma paticcha Samuppada and thus they are unreal.

3. Nirvana and Samsara were the Same. The buddha, Dhamma, Sangha, Arya Satya and_Nirvana etc. which belong to the early Buddhist era, were all mutually opposite Concepts.[6]

Sherbatsky's Commentary and Henpitagedara Ganaseeha Thero's commentary seem to be close to each other, but the main point that can be Seen fom those interpretations is that it is not justified to condom the madhyamika nihilism philosophy as a Mahayanic teaching. Especially the Theravada texts, which demonstrate the nihilistic philosophical flow, become distorted after Buddhaghosa's writings such as Visuddhimaggaya. Therefore, parts like. “Pagna Bhumi Niddesaya" of Visuddhi magga caused the Theravadi to get lost. Seeing the world as impermanent suffering, and inaniate is not compatible with one who holds the view that the world is actually Something that exists like that is eternalism. so, going to Nirvana is not annihilationism

in mulamadhyamikakarika, the same basic issues of the early Buddha period are re- echoed? (7)

Some soulists who preferred an eternalist tendency, claimed that the soul moves unchanged because an unchanging soul can still receive pleasure in the world. In response to the Buddha's statement that it would change, some monks said"it is better to be born as a fox in the Vrinda forest than go to Gotama's Nirvan. This clearly shows their greed for pleasure. The Theravadas were afraid of this Subjectivism, so they add the_story of chuti pratisandhi and Antarabawa negation to Sasara, As a result of this process, today's Theravada is unable to rationally explain how the mind, -which is deprived of will is, reconciled.

Pointing out the nihilistic tendency of the early Buddha's time the Buddha finally accepts that there is no true thing in the-world. If you suddenly wake up to see a beautiful city from your dream,_it is not the-height of the city because it is not something that actually exists. That is why it is easy for-the universalist to analyze the world. Commenting that the world exists objectively was the more popular method in the Abhidharma era.(8)

It is one thing that we are Sri Lankan Buddhists and it is another thing to question what happened during Theravada Buddhism. Nagarjuna's nihilism is indeed Contained in Our Tripitaka. It is not an argument. But it has been included in Atmanism by our authors. Therefore, it is unintelligible to condemn Nagarjuna as a Mahayanic or nihilism as Vaitulyavism.

Whether or not this nihilistic characteri was discussed in Buddhism and whether Nagarjuna Thero was a Mahayanic? many commentators have tried to see as a kind of Commentary on early Buddhism. Among them, T.R.P. Murthy, A.k. warder and Kalupahana scholars are prominent.

Commenting on this, Murthy has discussed nihilism in his book Central Philosophy buddhism in comparison_with Vedantha Philosophy which is an Eastern philosophical theory and also with the teachings of western philosophers like Aant and Bradly.

A.K. warder, who described how the Similitude of the early Buddha, period affected Nagarjuna's philosophy, has Pointed out that there is little evidence to say that Nagarjuna is related to the Mahayana, pointing out that the fact that Nagarjunapada mentions only the Kacchanagotta Sutra of the composite secect as a sutra in the Mula Madhyamakarika warder pointed out that Nagar Junapadayan was not a Hinayana a Mahayana, but some one who tried to combine the new and old sects based on the basic teachings of the Buddha.

Mr. D. J. Kalupahana, who comments on Nagarjuna Thero in the book called the philosophy of the middle way, is of the opinion that Nagarjuna was a son of the Buddha who tried to reconfirm the Buddhist animistic position through Patichcha Samuppada. (9)

(4) Paticcha samuppada and philosophy of Nihilism.

Nagarjunapadather has been regarded by critics as a monk who developed the teachings of early Buddhism.

Indeed, by questioning nihilism, it cannot be pointed out that it is abstract from the Buddhist language. During the Buddha's time, the Buddha had to reveal the true nature of the world in order to answer the annihilationism and eternalism. Four main ideologies were discussed at this time about the origin of the world, and the Lord Buddha, who rejected all the four extreme issues, showed the world the theory of Causality. The Lord Buddha who pointed out this as teaching the center of his teaching System pointed out that to see the patichchasamquppada is to see the Dharma and to see the Dhamma is to see himself(10)

"Sabbamaththithi kho Kacchayana
Ayameko Antho, Sabban Naththithi
Ayan duthiyo Antho, Ethe the
kacchayana ubo Antho Anupagamma
Thathagatho Majjena Dhamman desethi"

In the Kacchanagotta Sutra, the Buddha Saw existence and wastefulness as extremes and pointed out that they left those extremes and preached the Dharma in moderation.

Having rejected the two extremes, the Lord Buddha logically pointed out that a nature that is real as a a reality can exist in a dharma. They pointed Out that its should be properly understood and that misunderstanding is as harmful as grabbing a snake by its tail.(12)

In the same way that the two extrems. were rejected in the Kacchanagotta Sutra mentioned above, inzthe samadhiraja Sutra Nagarjuna Pada rejected the two extremes.

"*Asthi Nasthithi ubopi Antha*
Shuddi Ashuddi imepi Antha.
thasmadubo Antha vivarjaithva
Madhyopi sthanana na karothi Panditha" (13)

A very famous and feared teaching of Nagarjunapada's Nihilism philosophy is his statement on Samsara and nirvana.

That is,

Na SanSarasya Nirvanath
kinchidasthi Kinchidasthi Vishesanam
Na nirvanassya Sansarath
Kinchidashi Vishesanam.

By translating this into Sinhala that there is no difference between Nirvana and Samsara, Nagarjuna's philosophy is interpreted as rejecting_the entire Buddhist philosophy of ethics. But according to Asanga Thilakarathne, the correct meaning of this Can be understood from he teaching that will be explained afterwards.

(5) Review

when the facts gathered *so* far the examined as a whole, the basic fact that becomes clear is that Nagarjuna was not a Mahayanika. Here, many facts were clear enough to consider him as a son of Buddha who retells the early Buddha Period. A closer example is the fact that the concepts of Buddha or Bodhisattva are not discussed throughout the mulamadhyamakarika and only the Kacchana gotta sutra of the samyutta sect is used as a source. Looking at these facts, it is clear that Nagarjunapada re-shown through nihilism. how to

see everything realistically or see the path to Nirvana without all the views.

End notes

01. MulaMadhyamikakarika (Edit) sasanarathana. Thero Moratuwe.

02. Sutta Nipatha, Mogarajasutta, 1119

03. Sayuktha Nikaya iv

04. Sayuktha Nikaya iii

05. Ghanaseeha Thero shunyatha Darshanaya Rathna Printers, colombo 10.

06. Nivan Maga Magazine 26, goverment Printers.

07. Ghanaseeha Thero shunyatha Darshanaya Rathna printers, Colombo0

08. Ghanaseeha Thero shunyatha Darshanaya. Rathna Printers, colombo 10.

09. Shunyathavadayehi darshanaya ha charanaya Thilakarathna Asanga, Thivira Printers. Nugegoda.

10. Patichcha sam uppadaya ha shunyathava, sarada, University of Kelaniya, Medananda Himi Devalegama

11. Sanyuktha Nikaya, Abhisamaya Sanyuktha kacchanagottha Sutta

12. Majjima Nikaya Alagaddupama Sutta

13. Mangala thero inamaluwe madhyamika Darsanaye ithihasaya. 1963.

Related Books

Primary Sources.

1. මජ්ඣිම නිකාය, බු. ජ. මු. 1964
2. සංයුක්ත නිකාය. බු. ජ. මු. 1962
3. ශූන්‍යතාවාදයෙහි දර්ශය හා චරණය, නාගර්ජුනයන්ගේ මූලමධ්‍යමකකාරිකාවෙහි පෙළ, සහ සිංහ පරිවර්තනය, තිලකරත්න අසංග, තිවිර ප්‍රකාශන, නුගේගොඩ, 2001.
4. ඥානසීහ හිමි හේන්පිටගෙදර, ශූන්‍යතා දර්ශනය, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ 10.
5. Kalupaḥana, D. J. A History of Buddhist philosophy Motilal Banarsidas publishers, Delhi, 1994.
6. Warder A.K. Indian Buddhism, Motilal Banarsidass, Delhi, 1970
7. Kalupahana D.J. Moral_Philosophy and Sinhala Buddhism, Post Gratuate Insitute of Kelaniya university, 1995.
8. Murti T.R.V. The Central philosophy of Buddhism, Mandala Books, Unwin paper Backs, London,_1980.
9. Kalupahana, D. J. Causality, The Central philosophy of Buddhism, The University Press of Hawai, Honalulu, 1975.

මහාවංසයෙන් ප්‍රකට වන අභයගිරි විහාරය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත හැඳින්වීමක්

ඇහැලේපොල මහින්ද හිමි

ප්‍රවේශය

පාලි සාහිත්‍යට ම ආවේණික සුවිශේෂි හා ස්වාධීන සාහිත්‍යංගයක් වශයෙන් පාලි වංසකථා සාහිත්‍යය හැඳින්විය හැකිය. පාලි සාහිත්‍යය තුළ ම සම්භවය ලබා එහි ම විකාශයට පත් මෙම ක්ෂේත්‍රය ඓතිහාසික සමාජයේ පුළුල් ප්‍රදේශයක් වසා පැතිරුණු සාහිත්‍යාංගයකි.[1] වංස නමින් හැඳින්වෙන පැරණිතම පාලි සාහිත්‍යාගත කෘතිය **බුද්ධවංසය** යි. පාලි වංසකථාවලට සමාන වන වෙනත් වංසකථා ආකෘතියක් අන්‍ය භාෂා සාහිත්‍යවල නොමැති නිසා පෙරදිග භාෂා සාහිත්‍යයෙහි වංසකථා සම්ප්‍රදායේ ප්‍රාරම්භය පාලි සාහිත්‍යයට ලැබේ. වංස යන පදයෙහි සරල අදහස වන්නේ උණ ගසක පුරුක් මෙන් කිසියම් කෙනෙකුගේ, පුද්ගලයෙකුගේ හෝ කිසියම් වස්තුවක, දෙයක අතීත ඉතිහාස පුවත අඛණ්ඩව හා නොසිදෙන අයුරින් වර්ණනා කිරීම නැතහොත් වාර්ථා කිරීම යි. ''**තන්ති වංසොති වෙළු**''[2] වංසකථා මඟින් කිසියම් පූජාර්හ අයෙකුගේ හෝ වස්තුවක ඉතිහාසය (කථා ප්‍රවෘත්තිය) ගෞරවයෙන් ඉදිරිපත් කිරීම සිදු කරන අතර පාලි වංසකථා, පාලි සාහිත්‍යයට ආනන්දයක් වන ලෙස ඡන්දෝලංකාරාදිය ද භාවිත කරමින් දීපවංසයෙහි පටන් මහාකාශ්‍යප චරිතය ආදිය තෙක් වංසකථා විසිහතරකට (24) අධික ප්‍රමාණයක් රචනා කර ඇත.

මේවා පාලි සාහිත්‍යයට ආවේණික සාහිත්‍යාංගයක් වන අතර එය පාලි සාහිත්‍යය නව ඉසව්වකට යොමු කර ඇත.

හැඳින්වීම

මහාවිහාරය, ථෙරවාද සම්ප්‍රදාය ගරු කළ අතර අභයගිරිය, දඹදිවින් වරින්වර ලක්දිවට පැමිණි අන්‍ය බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන්හි (මහායාන) ප්‍රධාන මධ්‍යස්ථානයක් බවට පත් වී ඇත. ථෙරවාදය යනු නොවෙනස් සම්බුදුදහම් මාවත යි. විවිධ දාර්ශනික සංස්කෘතික ප්‍රතිසංස්කරණ හමුවෙහි වෙනස් නොවී පවතින මුල් බුද්ධ දේශනාවලින් පරිමිත බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය ථෙරවාදය යි. අරියපරියේසන සූත්‍රයේ දී ථෙරවාද යන්නෙන් නොවෙනස් හා ස්ථිර යන අදහස ප්‍රකට කෙරේ. ''මහණෙනි, ඒ මම ඔහු කියූ දෙයට පිළිතුරු දීමට තොල් සෙල වූ පමණින් පිළිතුරු දුන් පමණින් දැනීම ස්ථිරය යි යන වචනය ද කියමි. දනිමි, දකිමියි ද කියමි.''

''සො බො අහං භික්ඛවෙ තාවතකෙනෙව ඔට්ඨපහට්ඨමත්තෙන ලපිතලාපන මත්තෙන ඤාණවාදඤ්ච වදාමි. ථෙරවාදඤ්ච ජානාමි පස්සාමිති ච පටිජානාමි අහඤ්චෙව ච අඤ්ඤෙ ච''[3]

මෙම පාඨයෙහි 'ඤාණවාද, ථෙරවාද' යන්න මජ්ඣිමනිකායට්ඨකථාවෙහි දී පැහැදිලි කර දී ඇත්තේ ''ඤාණවාදන්ති ජානාමිති වාදං, ථෙරවාදන්ති ථිරභාව වාදං'' වශයෙනි. ථෙර යනු ස්ථිර යන්න යි. වාද යනු වචනය, කථාව යි. මේ අනුව ථෙරවාද යනු ස්ථිර වශයෙන් ම දන්නා බව යන්න යි.[4] මහායාන සම්ප්‍රදාය භාරතයේ හටගත් පසු එය භාරතයේ පමණක් නොව අවට රටවල්වල ද සීඝ්‍රයෙන් ව්‍යාප්ත විය. ථෙරවාදයෙහි භාෂා මාධ්‍යය පාලි භාෂාව වූ අතර මහායානයෙහි භාෂා මාධ්‍යය සංස්කෘතය විය. මහායාන භික්ෂූන් වැඩිදෙනා බ්‍රාහ්මණ වංශිකයන් නිසා ද මේ සියළු ම දෙනා සංස්කෘත භාෂාව මැනවින් හදාළ පඬිවරුන් වූ නිසා ද මහායාන ධර්මය පැතිරීමේ වේගය වැඩිවිය. ශාසන ඉතිහාසය කියන අයුරු ස්ථවිරවාදය පිළිබඳ වාර්තා මේ වකවානුවේ දී අපට ලැබෙන්නේ ලක්දිවෙන් පමණකි.[5] එනිසා ම

ථෙරවාදය හෙවත් හීනයානයට වඩා මහායානය අතිශය ජනප්‍රිය විය.

අභයගිරි විහාරය

ලොවපුරා සීඝ්‍රයෙන් ජනප්‍රිය වූ මෙම මහායාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායේ ව්‍යාප්තිය ලංකාවේ ස්ථවිරවාදී බෞද්ධ සම්ප්‍රදායට ප්‍රබල අභියෝගයක් විය. එවක මහාවිහාරීය භික්ෂූන් වහන්සේලා භාරතයේ සිට ව්‍යාප්ත වූ මෙම මහායානික බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන්ගෙන් ශ්‍රී ලාංකික ථෙරවාද සම්ප්‍රදාය ආරක්ෂා කරගැනීම සඳහා මහත් පරිශ්‍රමයෙන් කටයුතු කළ ආකාරය ශාසන ඉතිහාසය තුළ විද්‍යමාන වේ. මහාප්‍රඥාවන්ත භික්ෂූන් වහන්සේලා විසින් කටපාඩමින් ගෙන ආ ත්‍රිපිටක පාළිය හා අට්ඨකථා පාළිය, එකල සත්ත්වයින්ට ඇති වූ හානිය දැක එකල්හි සිටි ධර්මධර විනයධර භික්ෂූන් වහන්සේලා රැස් වී ධර්මයෙහි චිරස්ථිතිය පිණිස ඒවා පොත්වල ලිය වූ බව දීපවංසය හා මහාවංසය ද එක සමාන ව පැහැදිලි කරයි.

''පිටකත්තය පාළිං ච තස්සා අට්ඨකථංපි ච
මුඛපාඨෙන ආනෙතුං පුබ්බෙ භික්ඛු මහාමති''

හානිං දිස්වා සත්තානං තදා භික්ඛු සමාගතා
චිරට්ඨිතස්ස සද්ධම්මං පොත්ථකෙසු ලිඛාපයුං''[6]
(මහාවංසො, 1959: 181)

එසමයෙහි මහාවිහාරවාසී භික්ෂූන් වහන්සේලා විසින් මාතලේ ආලෝක විහාරයේ දී සිදු කළ ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථාරූඪය සඳහා පදනම් වූ කරුණ (නිමිත්ත) ලෙස සාම්ප්‍රදායිකව සැළකෙන්නේ ලක්දිව එකල පැවැති දුර්භික්ෂය නිසා ඇති වූ ශාසනික පරිහානිය යි. ඊට අමතර ව සමකාලීනව ඉන්දියාවේ සීඝ්‍රයෙන් ජනප්‍රිය වෙමින් පැවැති මහායාන සම්ප්‍රදායේ ව්‍යාප්තවාදය නිසා ද ථෙරවාදි ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථාරූඪය සිදු වූවා විය හැකිය. දේශීය වශයෙන් දුර්භික්ෂයෙහි අතුරු විපාක හා විදේශීය වශයෙන් මහායාන සම්ප්‍රදායෙහි ව්‍යාප්තවාදයත් නිසා ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථාරූඪය කරන්නට ඇතැයි

පැහැදිලි ය. කෙසේවෙතත් මහාවිහාරීය සම්ප්‍රදාය විසින් දැඩි ලෙස ප්‍රතික්ෂේප කළත් ඇතැම් අවස්ථාවල ඉන්දියාවෙන් කලින්කල ව්‍යාප්ත වූ මෙම මහායානික සම්ප්‍රදායන් ලක්දිව ප්‍රතිෂ්ඨාපනය වීම නතර කරන්නට මහාවිහාරීය සම්ප්‍රදායට නොහැකි විය. මහායාන සම්ප්‍රදායේ චිරප්‍රසිද්ධ ධම්මරුචි නිකායේ (අභයගිරි නිකාය) ශ්‍රී ලාංකික කේන්ද්‍රස්ථානයක් වශයෙන් අභයගිරි විහාරය විකාශය වී ඇත.

ශාසන බ්‍රහ්මචර්යාවට අනුගත නොවන ලෙස රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ලබාගැනීම රජුන් ඇසුරු කිරීමාදී ශාසනික වියවුල් කරුණු මත ධර්මවිනයානුකූලව මහාවිහාරයෙන් නෙරපූ මහාතිස්ස තෙරුන් හා මහදැලියා තිස්ස යන තෙරවරු ප්‍රධාන එම තෙරුන්ගේ අනුගාමිකයින් විසින් වළගම්බා රජු දවස ඇරඹූ නව ශාසනික නිකාය අභයගිරි විහාරය ආශ්‍රය කොටගෙන පැවති නිසා අභයගිරි නිකාය නමින් ද ප්‍රසිද්ධ විය.

අභයගිරි විහාරය ඉදිකිරීම

දකුණු ඉන්දීය ද්‍රාවිඩ දේශපාලන උග්‍ර බලාධිකාරීත්වය හමුවෙහි ජීවිතාරක්ෂාව පිණිස නිඝණ්ඨ ආරාමයක දොරටුව සමීපයෙන් රථයක නැගී සැඟවී පලායමින් සිටි වළගම්බා රජු දුටු ගිරි නිඝණ්ඨයා මහත් උස් හඬින් පැවසූ ''මහාකලු සිංහලයා පලායන්නේ ය'' යන පරාජිත හා අවමන්සහගත ප්‍රකාශය අභයගිරි විහාරය ආරම්භ කිරීමට පදනම් වූ මූලික කරුණ වශයෙන් මහාවංසයෙහි දැක්වෙන සිද්ධිය එහිලා වැදගත් ය.

> ''තං දිසවාන පාලායන්තං නිඝණ්ඨො ගිරිනාමකො
> 'පලායති මහාකාළසීහලො'ති භුසං රවි''[7]

ඔහු (ගිරි නිඝණ්ඨයා) මෙම ප්‍රකාශය නින්දා සහගත ව සිදු කරන්නේ මහත් උස් හඬින් හඬනගමින් බව වංසත්ථප්පකාසිනී මහාවංස ටීකාව ද තහවුරු කරයි.[8] ජීවිතාරක්ෂාව පිණිස පලායමින් සිටිය වුවත් තමන් නිඝණ්ඨයෙකුගේ මුවින් නිකුත් වූ මෙම

නින්දාසහගත පරාජිත ප්‍රකාශය ඇසූ සැනින් නුදුරු අනාගතයෙහි ම තමන් ලකිසුරු වූ පසු එම නිඝණ්ඨාරාමය තිබූ ස්ථානයෙහි බෞද්ධාරාමයක් හෙවත් විහාරයක් ගොඩනඟන බව වළගම්බා රජුට ඇති වූ අධිෂ්ඨානශීලි සිතුවිල්ල අභයගිරි විහාර නිර්මාණයේ සමාරම්භය යි. ඒ බව මහාවංසය විස්තර කරයි.

> ''තං සුත්වාන මහාරාජා ''සිද්ධෙ මම මනොරථෙ
> විහාරං එත්ථ කාරෙස්සං'' ඉච්චෙවං චින්තයී තදා''[9]

වළගම්බා රජු දුෂ්කර කාලපරිච්ඡේදයක් පසු කර දාඨිය නම් ද්‍රවිඩ පාලකයා නසා රජ වූ පසු එම නිඝණ්ඨාරාමය කඩාබිඳ දමා විනාශ කර එහි පිරිවෙන් දොළහක් සහිත අභයගිරි විහාරය ඉදි කර ඇත.

ගිරි නිඝණ්ඨකයාගේ අවමන් සහිත ප්‍රකාශය පිළිබඳ ව වළගම්බා රජුගේ තිබූ ප්‍රතිවිරෝධය මහාවංස කතුවරයා ''විද්ධංසෙත්වා''[10] යන පූර්ව ක්‍රියා පදයෙන් උත්කර්ෂවත් ව ප්‍රකට කර ඇත. ''විද්ධංසෙති'' යන ක්‍රියාපදයෙහි සාමාන්‍ය අරුත වන්නේ මුලිනුපුටා දැමීම, පොඩිපට්ටම් කිරීම[11] සමතලා කිරීම, සුනුවිසුනු කිරීම, සිඳබිඳ විනාශ කර දැමීම,[12] බිඳහෙලීම, පලවා හැරීම, විසිරුවා හැරීම ආදිය යි. මහාවංසයට අනුව වළගම්බා රජතුමා මෙසේ මුලිනුපුටා සමතලා කරන මෙම නිඝණ්ඨාරාමය සාමාන්‍ය ආරාමයක් ද නොවේ. එය පණ්ඩුකාභය රජු විසින් ඉදි කරන ලද්දක් බවත් එතැන් පටන් මෙය විවිධ රජවරු විසි එක් දෙනෙකු සමඟ සබඳතා පැවැත් වූ හා රාජ්‍ය පාලකයාගේ අවධානය ලැබූ උසස් රාජකීය ආරාමයක් බව ප්‍රකට වේ.[13] වංසත්ථප්පකාසිනියට අනුව මෙය පෙර 'ජෝතිය' නම් නිඝණ්ඨකයාගේ දෙවොල පිහිටි ස්ථානය වශයෙන් ද හඳුන්වා ඇත.[14]

අභයගිරි විහාර නිර්මාණයේ මුල් අවස්ථාවේ දී ම එය සමඟ පිරිවෙන් 12 ක් ද තදාශ්‍රිත ව ඉදිකරන බව ඉහතින් දැක් විය. මෙම පිරිවෙන් අතුරින් **දළග්බෝ පිරිවෙණ** විශේෂිත වන්නේ මහාවංසයෙහි ද ඒ පිළිබඳ තොරතුරු සංගෘහිත නිසා ය.[15] එමෙන්ම

අභයගිරි විහාර සංකීර්ණය පදනම් කරගෙන විකාශය වූ අධ්‍යාපන ආයතන හෙවත් ආධ්‍යාපන මූලායතන සතරක් පිළිබඳ තොරතුරු වාර්තා වේ. එනම් **උත්තර මූලායතනය, කපාරා මූලායතනය, මහනෙත්තප්පසාද මූලායතනය සහ වහදු මූලායතනය** ආදි යයි.[16] මීට අමතරව කුක්කුටගිරි පිරිවෙණ, මංගල පිරිවෙණ ආදි පිරිවෙන් අභයගිරි විහාරාශ්‍රිත තිබූ එම පිරිවෙන් ලෙස හඳුනාගෙන ඇත. පළමු වැනි අග්බෝ රජතුමාගෙන් පසු එතුමාගේ සහෝදරියගේ පුත්‍රයා, දෙවැනි අග්බෝ (ක්‍රි.ව.604- 614) නමින් රජවිය. ඔහු විවාහ කර ගත්තේ සිය මාමා වූ පළවැනි අග්බෝ රජතුමාගේ දියණිය යි. ඇය 'දාඨා' හෙවත් 'දළ' නම් වූවා ය. දෙවැනි අග්බෝ රජතුමා එම බිසවගේත් තමන්ගේත් නම් දෙක එක්කොට දළග්බෝ (දළ+අග්බෝ= දළග්බෝ) නමින් විහාරයක් අභයගිරි විහාරයේ ඉදි කළ බව මහාවංසය දක්වයි.

> ''නාමං කත්‍වාන සො'කාසි අත්‍තනො ච මහෙසියා
> දාඨාග්‍ගබොධිමාවාසං විහාරෙ අභයුත්‍තරෙ''[17]

උක්ත මහාවංසය පාඨයෙන් අනාවරණය වන තවත් කාරණාවක් වන්නේ අභයගිරි විහාරය හැඳින්වීම සඳහා මහාවංස කතුවරයා භාවිත කරන නාමය යි. එනම් ''අභය උත්තර විහාර'' (අභයුත්තර විහාර) යන්න යි. මේ නිසා මෙය 'උත්තර මහාචෛත්‍යය' යනුවෙන් ද හඳුන්වා ඇත. මීට අමතරව අනුරපුර යුගයට අයත් ගජබා රජුගේ ශිලාලිපියක මෙම ස්ථූපය ''අභයගාමිණී උතුරුමහචෙත'' යනුවෙන් ද එමෙන්ම අභයගිරි දාගැබේ ඉදිරිපස පිහිටි කණිට්ඨතිස්ස රජුගේ ශිලා ලිපියක ''උතුරු මහචෙත''[18] වශයෙන් ද විවිධ නාම යටතේ හඳුන්වා ඇත.

ඉහත ගාථා පාඨයට අනුව ථෙරවාද සම්ප්‍රදායෙහි මහාවිහාරය ආරම්භ කොට අවුරුදු දෙසිය සතළොස් දසමස් දස දිනක්[19] (වසර 217 මාස 10 දින 10) ඉක්මුණු කළ තුණුරුවන්හි ගෞරවය ඇති ඒ වළගම්බා රජු අභයගිරි විහාරය පිහිටුවා ඇත. මෙය පුද්ගලික ආරාම පූජාවකි. රජු මෙය පූජා කර ඇත්තේ තිස්ස තෙරුන්ට ය. උන්වහන්සේ සඳහා 'කුපික්කල මහාතිස්ස'[20] හා

'කුත්ථික්කල මහාතිස්ස'[21] යන නාම දෙක ම යෙදේ. වළගම්බා රජු තම ජීවිතාරක්ෂාව සඳහා රථයකින් පලා යන විට එයට අවමන් සහගත ව නින්දා පූර්ව චේතනාවෙන් ගිරි නිඝණ්ඨයා පැවසූ වදන් අසා ඊට පිළිතුරු වශයෙන් අනාදිමත් කාලයක් පැවති මේ නිඝණ්ඨ ආරාමය තිබූ ස්ථානය (පණ්ඩුකාභය රජු ඇතුළු 21 කට නොවැඩි රජවරු පිරිසක් ජෝතිය සහ ගිරි වැනි නිගණ්ඨයන් සමඟ රාජකීය ගනුදෙනු පැවැත් වූ) සුනුවිසුනු කොට මුලින් උපුටා දමා සම්පූර්ණයෙන් ම ඉවත් කොට එම භූමිය බුදුසසුනේ චිරස්ථිතිය පිණිස භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ ප්‍රයෝජනය උදෙසා තිස්ස තෙරුන්ට මහත් භක්තියෙන් යුක්ත ව පූජා කොට ඇති බව මහාවංසයෙහි දැක්වෙයි.

මෙම අභයගිරි පූජාව, එකල මහාවිහාරයීය ථෙරවාද සම්ප්‍රදායට ප්‍රතිවිරුද්ධ වූවක් වුවත් මහාවංස කතුවරයා සමකාලීන ශාසනික සහ දේශපාලනික කාරණාවන් ඉතාමත් ම උපේක්ෂාවෙන් හා මධ්‍යස්ථ ව වාර්තා කොට ඇති ආකාරය ප්‍රශස්ත ය. එමෙන්ම රජතුමා අභයගිරි විහාරය තිස්ස තෙරුන්ට පූජා කරන සමස්ත ක්‍රියාවලිය වාර්ථා කිරීමට වැඩි ගාථා සංඛ්‍යාවක් භාවිත නොකළත් මහාවංස කතුවරයා ඒ සඳහා සීමිත වචන ප්‍රමාණයකින් වුවද එම පූජාව වාර්ථා කිරීමට තරම් ශික්ෂිත වී ඇත.

මහාවංස කතුවරයා ඒ සඳහා යොදා ඇති ගාථා පාඨයේ වර්ණිත 'සාදරො'[22] යන්නෙහි අදහස 'ආදර සහිත' යන්න යි.[23] එක්තරා යුවරජ කෙනෙකු සෘද්ධිමතුන් දැක සසුනේ මහණ වීම සඳහා තම මහරජතුමාගෙන් ආදර සහිත ව අවසර ඉල්ලන පුවතක් මහාවංසයෙහි ම පස්වන පරිච්ජේදයෙහි විස්තර වෙයි. ''උපසඞ්කම්ම රාජානං පබ්බජ්ජං යාචි සාදරො''[24] මෙම පූජාව පිළිබඳ ව කතා ප්‍රවෘත්තිය ගාථා වැඩි ප්‍රමාණයකින් පැවසිය යුත්තක් වුව ද එම පදය භාවිත කිරීමෙන් ප්‍රකට වන්නේ මෙය මහාවිහාරීය ථෙරිය සම්ප්‍රදායට ප්‍රතිවිරුද්ධ ශාසනික පූජාවක් නමුත් රජුගේ පැවති එම ශාසන මාමකත්ත්වය සහ ශාසනික ආකල්පය තීව්‍ර වන ආකාරයෙන් අභයගිරි පූජාව මහාවංසයට ඇතුළත් කර ඇති බව යි. මහාවංස

ටීකාව, මෙම වචනය පැහැදිලි කර ඇති අයුරු මෙසේය. 'මෙහි සාදරො යන්නෙන් පැහැදිලි කරන්නේ මිථ්‍යා දෘෂ්ටික දනන්ගේ ආරාමය බිඳ දමා බුදුසස්නට අයත් භික්ෂූන් උදෙසා ම විහාරයක් කරවීම පිණිස හටගත් මේ ආදරය ඇත්තේ'[25] යනුවෙනි.

තමන් අසීරුතාවයට පත් වූ අවස්ථාවේ දී නිඝණ්ඨයින්ට වඩා බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලා තමන්ට ජීවිතය රැකගැනීමටත් නැවත රාජ්‍ය බලය උදා කර ගැනීමටත් ලබාදුන් නොමසුරු දායකත්වය හා ප්‍රබල අනුග්‍රහයට රජුට බෞද්ධ භික්ෂූන් කෙරෙහි ගෞරවණීය ආදරයක් ඇති වූ නිසාත් පෙර පටන් තිස්ස යනාදි තෙරුවරුන් කෙරෙහි පැවති සමීප මිත්‍ර සම්බන්ධය නිසාත් ඒ සියල්ලට ප්‍රති උපකාර වශයෙන් ආදර ගරුසරු පෙරදැරි කරගෙන මෙම පූජාව සිදු වූ නිසාත් මේ සඳහා සාදරො (ආදර සහිත) යන පදය මහාවංස කතුවරයා භාවිත කරන්නට ඇත. මෙයට අමතරව මහාවංස කතුවරයා මෙමඟින් අපේක්‍ෂා කළ අරමුණු කිහිපයක් ද පහත අයුරින් සමාලෝචනය කළ හැකිය.

- ❖ අභයගිරි විහාරාරාම පූජාව මහාවිහාරයීය ථේරීය සම්ප්‍රදායට ප්‍රතිවිරුද්ධ ව සිදු වූ පෞද්ගලික පූජාවක් බව ප්‍රකට කිරීම.
- ❖ රජතුමා කුපික්කලතිස්ස තෙරුන්ට පැවති පක්ෂපාතීත්වය සහ පෞද්ගලික සමීප සම්බන්ධතාවය මතු කිරීම
- ❖ මෙය සංඝිකව සිදුනොවූ පූජාවක් බව තහවුරු කරවීම

යනාදිය මෙම පදය තුළින් ම අවධාරණය කරගත හැකි ඓතිහාසික හා ශාසනික සංසිද්ධීන් ය. තමන් මහාසංඝරත්නයට සිහි නොකර මිරිස් වැටියක් අනුභව කළ අතර එයට දඬුවමක් වශයෙන් සිතා චෛත්‍යය සහිත වූ අතිශයින් සිත්කලු වූ මිරිසවැටිය වෙහෙර (සචෙතියං මරිචවට්ටි විහාරං) [26] කළ බවත් එය මහාසංඝරත්නය පිළිගන්නා සේක්වා 'යි කියා සතුටු සිත් ඇත්තා වූ (දුටුගැමුණු) රජතුමා අතපැන් වක් කොට මිරිසවැටිය චෛත්‍ය - විහාරය භික්ෂු සංඝයාට සංඝිකව පූජා කළ අයුරු මහාවංසයෙහි (භික්ඛුසංඝස්ස විහාරං සුමනො අදා)[27] දක්වා ඇත.

මෙසේ සෙසු රාජරාජමහාමාත්‍යාදීන් විසින් අනෙක් සියලු විහාර ආරාම මහාසංඝරත්නයට සංඝිකව පූජා කළත් මෙම විහාරය ආදර ගෞරවයෙන් භික්ෂුවකට පූජා කිරීමෙන් ම ප්‍රකට වන්නේ මෙය පුද්ගලික පූජාවක් වූ බව යි. මෙම පෞද්ගලික පූජාමය සංසිද්ධිය වඩාත් තහවුරු කරන සංකේතයක් නැතහොත් අවස්ථාවක් වශයෙන් ද උක්ත 'සාදරො' යන වචනය භාවිත කොට ඇති බව පෙනේ.

යම්හෙයකින් 'ගිරි' නම් තැනැත්තහුගේ ආරාමය ද යම්හෙයකින් 'අභය' රජ තෙමේ විහාරය කරවී ද එහෙයින් නමින් 'අභයගිරි' යයි කියා ද ඒ විහාරයට එනම් විය බව මහාවංසය, එහි නාමකරණය සකස් වූ ආකාරය ද පැහැදිලි කර ඇත. ගිරි නිඝණ්ඨයාගේ ආරාමය මුලිනුපුටා දමා එතැන අභය රජතුමා ඉදිකළ විහාරය 'අභයගිරි විහාරය' යනුවෙන් ව්‍යවහාරප්‍රාප්ත වූ බව පැහැදිලි ය.

> ''ගිරිස්ස යසමා ආරාමෙ රාජා කාරෙසි සො'භයො
> තසමා'භයගිරිත්වෙ ව විහාරො නාමතො අහු''[28]

එහි විසූ භික්ෂූහු අභයගිරි විහාරවාසීහු නමින් හැඳින්විය. අනුරපුර මහමෙවුනාව ආශ්‍රය කරගෙන ස්ථාපිත ථෙරවාදීන්ගේ මහාවිහාර මූලස්ථානයෙන් වෙන්ව ථෙරීය නිකායේ මහාවිහාරය අභිබවා කටයුතු කිරීම නිසා බුදුන් දවස සිටි වජ්ජිපුත්තක පරම්පරාවේ සිටි ධම්මරුචි නිකායේ මහායාන සංකල්ප අනුගමනය කළ නිසා මොවුන් ධම්මරුචි නිකායිකයින් ලෙස ද හැඳින්වේ. අභයගිරි ස්තූපය පිහිටි විහාර සංකීර්ණය පසුකාලීනව ධර්මරුචි නිකායේ මූලස්ථානය වශයෙන් පැවතී ඇත. අභයගිරි සම්ප්‍රදායේ සිටි භික්ෂූන් වහන්සේලා ධම්මරුචි නිකායට අයත් වූවන් බව ක්‍රි.ව. 10 වැනි සියවසේ ලියන ලද දළග්බෝ පිරිවෙන් පුවරු ශිලාලිපියෙන් ද අනාවරණය වේ.

> ''මී පෙරළිය පෙත්හි පිහිටි දළග්බො පිරිවෙන්හි වසන
> දම්රුසි (ධම්මරුචි) ඇදුරොලෙහි සුපිළිපන් මහසඟුන්''[29]

ආරම්භයේ දී යම්යම් විනය පාඨ අර්ථ නිරූපණය කිරීමේ දී මොවුන් මහාවිහාරයට වඩා වෙනස් අදහස් දැරූ බවත් පසුව බෞද්ධ ලෝකයේ තිබූ අනෙකුත් මතවාදවලට තමා ආයතනය තුළ විවෘත සංවාදයන්ට හා අධ්‍යනයන්ට ඉඩ දී තිබුණ බවත් එම තත්ත්වය නිසා ශ්‍රී ලංකාවේ මහායාන අදහස් පැතිරීමේ දී අභයගිරිය එහි මූලස්ථානය වී තිබූ බවත් සැලකිය හැකිය.[30] ක්‍රි.ව. 07 සියවසට අදාළ හියුත්සියෑං වාර්ථාවලට අනුව පැහැදිලි වන්නේ මෙහි ථෙරවාදය හා මහායානය යන සම්ප්‍රදාය දෙකෙහි ම ඉගැන්වීම් උගන්වා ඇති බවත් එහි භික්ෂූන් වහන්සේලා 5000 අධික ප්‍රමාණයක් නේවාසික ව සිට ඇති බවත් ය. එමෙන්ම හියුත්සියෑං දේශාටන වාර්තාවල සඳහන් වන අනෙක් වැදගත් කරුණ වන්නේ අභයගිරි දාගැබ බුදුරජාණන් වහන්සේගේ සිරිපතුල් ලකුණක් මත ඉදිකර තිබෙන බව යි.[31] රන්මුවා ගව කුසකට ධාතූන් වහන්සේලා පුරවා මැණික්වලින් කරන ලද සුරම්‍ය ධාතු ගර්භයක තැන්පත් කර වළගම්බා රජු අභයගිරි ස්තූපය ඉදි කර ඇති බව එම ථූප වන්දනා ගාථා පැහැදිලි කරයි.

> ''කත නව මණිකම්මෙ ධාතුගබ්භෙ සුරම්මෙ
> කනක වසභ කුච්ඡිං ධාතුයො පූරයිත්වා
> විහිතමභය රඤ්ඤා ධඤ්ඤඤ්ඤ පුඤ්ඤඤ්ඤාදිවාසො
> අභයගිරි විහාරෙ චාරුථූපං නමාමි''[32]

අභයගිරි භික්ෂූන්හට වෛතුල්‍යවාදීන් යන නාමය ද භාවිත වී ඇත. භාරතයේ ධර්මාශෝක රජු සසුනෙන් නෙරපූ විනයවිරෝධි භික්ෂු කණ්ඩායම් පසුව මහායානාදී අන්‍ය නිකායන්ට එක්ව වෛතුල්‍යවාදාදී අධර්මවාදී අලුත් මත ඉපදවූහ. මොවුන්ගේ ශ්‍රී ලාංකික වාසස්ථානය වූයේ ද අභයගිරි විහාරාශ්‍රමය යි. මුලින් පැවති අන්දමට අභයගිරි ස්තූපය අඩි හාරසියයක් (400) උස වූ අතර එය ඉන්දියාවේ කණිෂ්ක රජුගේ අඩි හයසිය තිස් අටක් (638) උස ස්තූපයට පමණක් දෙවැනි විය. දැනට අභයගිරි විහාරයේ දක්නට ලැබෙන්නේ දොළොස් වැනි ශත වර්ෂයේ දී මහාපරාක්‍රමබාහු රජු විසින් රියන් එකසිය හතළිහක් (140) (අඩි 280) ක් උසට

ප්‍රතිසංස්කරණය කරන ලද ස්ථූපය යි.[33] මෙය මානව හස්තයකින් ලොව ඉදි කළ විශාලත්වයෙන් සිව්වැනි ස්ථානය වශයෙන් ද හඳුන්වයි.

නිගමනය

ලෝකයේ සිටින සියලු ජාතීන් අතර අඛණ්ඩ හා අවිච්ඡින්න ලිඛිත ඉතිහාසයක් සහ ලේඛන සම්ප්‍රදායක් ඇති ජාතීන් අතුරින් ශ්‍රී ලාංකිකයින් ප්‍රමුඛ වේ. ඒ සඳහා ඉවහල් වන ප්‍රධාන සාධකය වන්නේ මහාවංස සාහිත්‍යය යි. මෙය නූතනයෙහි ද සංස්කෘතික අමාත්‍යංශය යටතේ පිළිගත් මහාවංස කර්තෘ මණ්ඩලයක් මගින් විධිමත් ව සම්පාදනය වෙමින් පවතී. ලෝකය හමුවේ ශ්‍රී ලාංකික ජාතිය සුවිශේෂී හා සම්භාවනීය වන්නේ ද මෙම උත්කෘෂ්ට මහවංස සාහිත්‍යය සම්ප්‍රදාය නිසා ය. ශ්‍රී ලංකාවෙන් ලොවට පරිත්‍යාග කළ හැකි වටිනාම තිළිණය වන්නේ නිර්මල ථෙරවාද බුදුසමය වන අතර අතීතයේ දී බෞද්ධයින්ගේ කේන්ද්‍රස්ථානය සහ සියලු බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ මූලස්ථානය බවට ශ්‍රී ලංකාව පත්ව ඇති අයුරු පාලි වංශකථාගත තොරතුරුවලින් අවධාරණය කරයි. ඓතිහාසික සංසිද්ධීන් වඩාත් සනාථ කරගත හැකි මූලාශ්‍රයන් අතර සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රයන් අතිශය ප්‍රබල ය. මහාවිහාරයීය ථෙරවාද බෞද්ධ සම්ප්‍රදායට ප්‍රතිපක්ෂ වුවත් එකල ශ්‍රී ලංකාවේ තිබූ සුවිශේෂී බෞද්ධ නිකායක් සහ සම්ප්‍රදායක් වූ අභයගිරි නිකාය හා තදනුබද්ධ අභයගිරි විහාර සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ ව මහාවංසයෙන් අවධාරණය කරගත හැකි ඓතිහාසික හා සාසනික වැදගත් තොරතුරු රාශියක් ඇති බව පැහැදිලි වේ.

ආන්තික සටහන්

1 නාරම්පනාව, කීර්ති, 1994, "පාලියේ ආවේණික සාහිත්‍යාංගය වංසකථා" ශාස්ත්‍රිය සංග්‍රහය, (සංස්.) අතුරලියේ ඉන්දරතන හිමි, කොළඹ: ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගම, 78-86 පිටු.

2 පරමත්ථජෝතිකා සුත්තනිපාතට්ඨකථා.

3 මජ්ඣිමනිකාය, 2003, ඔපම්මවග්ගය, අරියපරියේසන සුත්ත, බුද්ධජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය.

4 වජිරඥාණ හිමි, හොරණ, 2000, ලක්දිව විනය සාහිත්‍යය, කොළඹ: ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 09 පිටුව.

5 සෝමානන්ද හිමි, තෙරිපැහැ, 1976, විචාරා භාස, පානදුර: ජෙරමියස් දියස් අරමුදල, 138 පිටුව.

6 ඌනපූරණසහිතො මහාවංසො, 1959, (සංස්.) පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි, තෙත්තිංසතමො පරිච්ඡෙදො, කොළඹ: ගුණසේන සමිතිය, 102, 181 පිටුව.

7 මහාවංසො, 1959, තෙත්තිංසතමො පරිච්ඡෙදො, 44, 181 පිටුව.

8 වංසත්ථප්පකාසිනී, 2001, (අනු.) අකුරටියේ අමරවංශ හිමි, හේමචන්ද්‍ර දිසානායක, කොළඹ: ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 492 පිටුව.

9 මහාවංසො, 1959, තෙත්තිංසතමො පරිච්ඡෙදො, 44, 181 පිටුව.

10 එම, 80, 180 පිටුව.

11 Pali - English Dictionary, 2007, Davids, Rhys, T.W. & Stede, William, Delhi: Mortilal Banarsidass Publishers Pvt, 622 pp.

12 පාලි-සිංහල අකාරාදිය, 1998, බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ, දෙහිවල, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, 450 පිටුව.

13 මහාවංසො, 1959, තෙත්තිංසතමො පරිච්ඡෙදො, 43, 177 පිටුව.

14 වංසත්ථප්පකාසිනී, 2001, 496 පිටුව.

15 කුලතුංග, ටී.ජී., 2020, පුරාණ අභයගිරි විහාරය, කොළඹ: මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, 18-19 පිටු.

16 ලගමුව, ආර්ය. 2015, අටමහා සිද්ධස්ථාන සහිත සොළොස් මහාසිද්ධස්ථාන, අතුරුගිරිය: අමිල ප්‍රකාශකයෝ, 47 පිටුව.

17 මහාවංසො, 1959, එකචත්තාළීසමො පරිච්ඡෙදො, 74, 247 පිටුව.

18 ඥානතිලක හිමි, ඊතනවැටුණවැවේ, ලගමුව, ආර්ය, 2015, අටමස්ථාන වංශය, අතුරුගිරිය: අමිල ප්‍රකාශකයෝ, 134, පිටුව.

19 මහාවංසො, 1959, තෙත්තිංසතමො පරිච්ඡෙදො, 81, 180 පිටුව.

20 වංසත්ථප්පකාසිනී, 2001, 497 පිටුව.

21 සිංහල මහාවංසය, 2000, (සංස්.) කිරම විමලජෝති හිමි, දෙහිවල, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, 462 පිටුව.

22 මහාවංසො, 1959, තෙත්තිංසතමො පරිච්ඡෙදො, 82, 180 පිටුව.

23 පාලි-සිංහල අකාරාදිය, 1998,537 පිටුව.

24 මහාවංසො, 1959, පඤ්චමො පරිච්ඡෙදො, 166, 29 පිටුව.

25 වංසත්ථප්පකාසිනී, 2001, 497 පිටුව.

26 මහාවංසො, 1959, ඡබ්බීසතිමො පරිච්ඡෙදො, 17, 140 පිටුව.

27 එම, 18, 140 පිටුව.

28එම, තෙත්තිංසතමො පරිච්ඡෙදො, 84, 180 පිටුව.

29 කුලතුංග, ටී.ජී., 2003, ''අභයගිරි විහාරයේ දළග්බෝ පිරිවෙණ ශිලාලිපිය'', සංස්කෘතික පුරාණය, (සංස්.) ටී.ජී. කුලතුංග, පිටකෝට්ටේ: රජයේ මුද්‍රණ නීතිගත සංස්ථාව, 18-19 පිටු.

30 එම, 2020, පුරාණ අභයගිරි විහාරය, කොළඹ: මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල, 287 පිටුව.

31 ස්වර්ණසිංහ, කේ.එම්.අයි., 2015, අනුරාධපුර අටමස්ථානය, අනුරාධපුර: මහාවිහාරය, 74 පිටුව.

32 ලගමුව, ආර්ය. 2015, 135 පිටුව.

33 චන්ද්‍රා, වික්‍රමගේ, 2001, අටමස්ථාන, මහරගම: තරංජි ප්‍රින්ටර්ස්, 64 පිටුව.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථාවලිය

ප්‍රාථමික මූලාශ්‍රය

1. **ඌනපූරණසහිතො මහාවංසො**, 1959, (සංස්.) පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමි, තෙත්තිංසතමො පරිච්ඡෙදො, කොළඹ: ගුණසේන සමිතිය.

2. මජ්ඣිමනිකාය, 2003, ඔපම්මවග්ගය, **අරියපරියේසන සුත්ත**, බුද්ධජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය.

3. **වංසත්ථප්පකාසිනී**, 2001, (අනු.) අකුරටියේ අමරවංශ හිමි, හේමචන්ද්‍ර දිසානායක, කොළඹ: ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

4. **සිංහල මහාවංසය**, 2000, (සංස්.) කිරම විමලජෝති හිමි, දෙහිවල, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.

ද්විතීයික මූලාශ්‍රය

1. කුලතුංග, ටී.ජී., 2020, **පුරාණ අභයගිරි විහාරය**, කොළඹ: මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල.
2. චන්ද්‍රා, වික්‍රමගමගේ, 2001, **අටමස්ථාන**, මහරගම: තරංජි ප්‍රින්ටර්ස්.
3. ඥානතිලක හිමි, ඊතනවැටුණවැවේ, ලගමුව, ආර්ය, 2015, **අටමස්ථාන වංශය**, අතුරුගිරිය: අමිල ප්‍රකාශකයෝ.
4. ලගමුව, ආර්ය. 2015, **අටමහා සිද්ධස්ථාන සහිත සොළොස් මහාසිද්ධස්ථාන**, අතුරුගිරිය: අමිල ප්‍රකාශකයෝ.
5. වජිරඥාණ හිමි, හොරණ, 2000, **ලක්දිව විනය සාහිත්‍යය**, කොළඹ: ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.
6. ස්වර්ණසිංහ, කේ.එම්.අයි., 2015, **අනුරාධපුර අටමස්ථානය**, අනුරාධපුර: මහාවිහාරය.

සඟරා හා කෝෂ ග්‍රන්ථ

1. කුලතුංග, ටී.ජී., 2003, ''අභයගිරි විහාරයේ දළග්බෝ පිරිවෙණ ශිලාලිපිය'', **සංස්කෘතික පුරාණය**, (සංස්.) ටී.ජී. කුලතුංග, පිටකෝට්ටේ: රජයේ මුද්‍රණ නීතිගත සංස්ථාව.
2. නාරම්පනාව, කීර්ති, 1994, "පාලියේ ආවේණික සාහිත්‍යාංගය වංසකථා" **ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය**, (සංස්.) අතුරලියේ ඉන්දරතන හිමි, කොළඹ: ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගම.
3. **පාලි-සිංහල අකාරාදිය**, 1998, බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ, දෙහිවල, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.
4. සෝමානන්ද හිමි, තෙරිපැහැ, 1976, **විචාරා භාස**, පානදුර: ජෙරමියස් දියස් අරමුදල.
5. **Pali - English Dictionary**, 2007, Davids, Rhys, T.W. & Stede, William, Delhi: Mortilal Banarsidass Publishers Pvt.

බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ ආරම්භය හා විකාශනය

ජේ.එම්.ආර්.ඩී. ලක්මාල්

රටක, සමාජයක, සංස්කෘතියක හෝ ජන කණ්ඩායමක ප්‍රගතිශීලී සංවර්ධනය උදෙසාත්, අන්තගාමී පරිහානිය උදෙසාත් ඍජුව ම බලපානු ලබන සාධකය 'අධ්‍යාපනය' නම් වේ. අධ්‍යාපනය වනාහි පුද්ගල සංවර්ධන කාරකයක් ලෙසත්, සමාජ සංවර්ධන කාරකයක් ලෙසත් විවිධ දෘෂ්ටිකෝණ යටතේ විමර්ශනයට ලක් කළ හැකි සංකල්පයකි. එය කවදා, කොතැනක, කෙසේ ආරම්භ වූයේද'යි නිශ්චිතව ම සඳහන් කළ නොහැකි ය. එනමුත් මිනිසා තමන් ලබාගත් දැනුම් සම්භාරය අනාගත පරපුරට දායාද කිරීම ආරම්භ වූ දා සිට ම අධ්‍යාපනය ආරම්භ වන්නට ඇතැයි උපකල්පනය කළ හැකි ය. **අධ්‍යාපනය වූ කලී මානව සමාජය පුරා පැතිර යන සෑම ක්‍රියාවකට ම බලපාන අද්විතීය බලවේගයක් යැයි ඇරිස්ටෝටල් ප්‍රකාශ කළේ එබැවිණි**[1] මෙලොව උපත ලද දින පටන් අප විධිමත්, අවිධිමත් හා නොවිධිමත් යන අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලීන්ගෙන් පෝෂණය වේ.

අධ්‍යාපනය නැමැති සංකල්පය තුළින් පුළුල් අර්ථයක් ගම්‍යමාන වේ. අධ්‍යාපනය යන පදය සඳහා භාවිත කරන 'Education' යන ඉංග්‍රීසි වචනය බිඳී ඇත්තේ '**අභ්‍යන්තරයෙන් වර්ධනය කිරීම**' යන අරුත දෙන 'Educo' යන ලතින් වචනයෙනි. එහි නිරුක්තිය පිළිබඳ ව විමසීමේ දී එහි අර්ථය මෙසේ විග්‍රහ කළ හැකි ය.

- Education - ඉගැන්වීමේ ක්‍රියාවලිය
- Educere - මඟපෙන්වීම හෝ එළියට ගැනීම
- Educare - ඇති දැඩි කිරීම, පුහුණු කිරීම.
- Educo - ඉදිරියට යොමු කිරීම, සාරය එළියට ගැනීම[2]

මේ අනුව අධ්‍යාපනය යනු ඉගැන්වීම, මඟපෙන්වීම, පුහුණු කිරීම හා සම්බන්ධ ක්‍රියාවලීන් රැසක එකතුවක් බව අවධාරණය කළ හැකි ය. **මලලසේකර ඉංග්‍රීසි - සිංහල ශබ්ද කෝෂය** තුළ 'Education' යන්න අධ්‍යාපනය, ඉගෙනීම, පුහුණුව, ශාස්ත්‍රෝද්ග්‍රහණය, ක්‍රමවත් ඉගැන්වීම, ශික්ෂණය ආදී ලෙස විග්‍රහ කර ඇත.[3]

'**අධි**' සහ '**ආපන**' යන පද දෙක එකතු වීමෙන් '**අධ්‍යාපන**' යන වචනය නිර්මාණය වී ඇත. 'අධි' යන උපසර්ගයෙන් **උසස්, මනා, නිසියාකාර** යන තේරුම් ගෙන දෙන අතර 'ආපන' යන්නෙන් අර්ථවත් වනුයේ '**පැවැත්ම**' යන්න ය. මෙම වචනාර්ථ විග්‍රහයට අනුව අධ්‍යාපනය යන සංකල්පය තුළින් '**උසස් පැවැත්ම**' යන අර්ථය විද්‍යාමාන වේ.[4] **ශ්‍රී සුමංගල ශබ්ද කෝෂය** තුළ ද අධ්‍යාපනය යන්න '**ඉගෙනීම**' යනුවෙන් විග්‍රහ කර ඇත.[5] **නිරුක්ති සහිත සිංහල ශබ්ද කෝෂය** තුළ ද අධ්‍යාපනය යන්න උගන්වන, ඉගැන්වීම් කරන, ඉගැන්වීම, වේදය හැදෑරීම යන අර්ථයෙන් ඉදිරිපත් කොට ඇත.[6]

ඉහත අර්ථ විග්‍රහයන්ට අනුව 'අධ්‍යාපනය' යන්නෙන් 'ඉගැන්වීම' යන අර්ථය ද 'අධ්‍යයනය' යන්නෙන් 'ඉගෙනීම' යන අර්ථය ද විද්‍යමාන වන බව නිරුක්ති විග්‍රහයන් අනුව අවබෝධ කරගත හැකි ය. කෙසේ වුව ද වත්මන් අධ්‍යාපනය මිනිසාගේ සංවර්ධනය හා බැඳුණු ඉතා වැදගත් චර්යාත්මක ක්‍රියාවලියක් වශයෙන් හඳුනාගත හැකි ය.

අධ්‍යාපනය යනු පුළුල් හා සංකීර්ණ සංකල්පයකි. අධ්‍යාපනය යන්න අර්ථ විග්‍රහ කිරීමේ දී අධ්‍යාපනය පිළිබඳ විවිධ අධ්‍යාපනඥයන්, දාර්ශනිකයන් ඉදිරිපත් කර ඇති අදහස්, නිර්වචන හා මතවාද මෙහි දී ඉතා වැදගත් කොට සැලකිය හැකි ය. 19

වන සියවසේ මැද භාගයේ ජීවත් වූ **'ජෝන් ඩූවී'** නම් අධ්‍යාපන දාර්ශනිකයා අධ්‍යාපනය යන්න පුළුල් ව විග්‍රහ කර ඇත. ඔහු පෙන්වා දෙන ආකාරයට **''අධ්‍යාපනය යනු ජීවත් වීමේ ක්‍රියාවලිය යි.''** (Education is a process of living). මිනිසා මුළු ජීවිත කාලයේ ම ලබන්නා වූ දැනුමෙන් ජීවත් වීමේ කලාව අවබෝධ කර ගැනීම අධ්‍යාපනයේ ස්වභාවය බව ඔහු වැඩි දුරටත් පෙන්වා දී ඇත. එමෙන් ම ඉන්දීය අධ්‍යාපනඥයන් දෙදෙනෙකු වන **ජේ.කේ. ශර්මා (J.K. Sharma)** සහ **බී.ආර් පූර්කේත් (B.R. Purkait)** අධ්‍යාපනය යනු 'මඟපෙන්වීමේ ක්‍රියාවලියක්' ලෙස විග්‍රහ කර ඇත.

අධ්‍යාපනය යන්නට සීමාවක් පැනවිය නොහැකි ය. මේ නිසා මිනිසාට ඉගැන්විය යුත්තේ බුද්ධි ධර්මතා වර්ධනය ද නැතහොත් චර්යා ධර්මතා වර්ධනය ද'යි එක හෙළා කීම බෙහෙවින් අසීරු වේ. ඇරිස්ටෝටල් විසින් **''අධ්‍යාපනයෙන් අප ලබනුයේ හුදෙක් ම ඥානය ලබා ගැනීම පමණක් නොවේ''** යනුවෙන් පවසා තිබේ. එමෙන් ම 'Politics' ග්‍රන්ථය තුළ ඔහු වැඩි දුරටත් අවධාරණය කර ඇත්තේ සමාජ ක්‍රමය විවිධාකාරයෙන් වෙනස් වන විට අධ්‍යාපන අරමුණු ද වෙනස් වන බව ය. 'රේඩන්' නම් අධ්‍යාපනඥයා **''පුද්ගලයාට අවශ්‍ය උපදේශනය, විනය, හික්මීම, ශාරීරික බුද්ධිය, සෞන්දර්යාත්මක, සමාජමය හා ආධ්‍යාත්මික වර්ධනයට අවශ්‍ය බලපෑම අධ්‍යාපන කාර්යයේ නිරත වන පරිණත පුද්ගලයන් මගින් ඉතා ඕනෑකමින් හා ක්‍රමානුකූල ව ලබාදීම අධ්‍යාපනය යන සුවිශේෂී සංකල්පයෙන් අර්ථවත් වන බව** පවසා **ඇත.''** එසේ ම, **''අධ්‍යාපනය යනු සම්පූර්ණ ජීවිතයකට සූදානම් කිරීම** යනුවෙන් **'හර්බට් ස්පෙන්සර්'** අධ්‍යාපනය නිර්වචනය කර ඇත. උපතින් පුද්ගලයා අසම්පූර්ණ ලෙස උපදින බවත්, පසුව ලබන්නා වූ අධ්‍යාපනය මගින් ඔහු පරිපූර්ණත්වයට පත්වන බව මෙමගින් ගම්‍යමාන වේ.

ජීවන ගැටලුවලට මුහුණ දීමේ දී අල්ප බව පූරණය කිරීම සඳහා පුද්ගලයාට අධ්‍යාපනය අවශ්‍ය වේ. එනම් ජීවත්වීමට අවශ්‍ය ඥාන සම්භාරය යි. අධ්‍යාපනය යන්න මුළු මානව සමාජය සිසාරා

පැතිර යන සෑම ක්‍රියාවකට ම බලපාන අද්විතීය බලවේගයක් යැයි ඇරිස්ටෝටල් විසින් ඉදිරිපත් කර ඇති නිර්වචනය තුළ සදාතනික වටිනාකමක් ඇත්තේ ඒ නිසා ය. 1930 දී පමණ **'ඇමරිකාවේ අධ්‍යාපන ප්‍රතිපත්ති කොමිසම'** තීරණය කර ඇත්තේ අධ්‍යාපනය යන්නෙන් මූලික වශයෙන් ප්‍රමුඛ සාධක හතරක් පූරණය කර ගැනීම අවශ්‍ය බව ය. ඒවා නම්,

- ආත්ම සාක්ෂාත්කරණය
- මානව සම්බන්ධතා
- ආර්ථික කෞශල්‍යය
- ප්‍රජා වගකීම[7]

ඉහත සඳහන් මතවාද, අදහස්, පොදුවේ විමර්ශනය කරන කල්හි අධ්‍යාපනය නැමැති සංකල්පය පිළිබඳ ව පොදු එකඟතාවක් දැකිය නොහැකි බව තහවුරු වේ. එයට මූලිකත ම හේතුව ඒ තරමට ම අධ්‍යාපනය ඉතා සංකීර්ණ සංකල්පයක් වීම ය. එනමුත් සමස්තයක් ලෙස විග්‍රහ කර බැලීමේ දී අධ්‍යාපනය යනු මේ වනවිටත් පුද්ගලයෙකු සතුව ඇති සහජ ශක්තීන්, හැකියාවන් උද්දීපනය කොට, උත්තේජනය කොට, ඒවා තවදුරටත් සංවර්ධනය කොට විකසිත කර ගැනීමක් ලෙස දැක්විය හැකි ය.

අධ්‍යාපනය හා දර්ශනය අතර පවතින සම්බන්ධතාවය හඳුනා ගැනීමට උත්සුක වීමෙන් අධ්‍යාපනය නැමැති සංකල්පය පිළිබඳව මනා අවබෝධයක් ලබාගත හැකි ය. අධ්‍යාපනය හා දර්ශනය යනු එකම කාසියක දෙපැත්තක් බඳු ය. අධ්‍යාපනය පිළිබඳ ගැටලු විසඳීමට දර්ශනය අවශ්‍ය වෙන්නා සේ ම දර්ශනය ඉදිරියට ගෙන යාම සඳහා ද අධ්‍යාපනය අවශ්‍ය වේ. වේ. **දර්ශනය යනු ප්‍රඥාවට ඇති ලැදියාව ලෙස ග්‍රීක ව්‍යවහාරය අනුව දැක්විය හැකි ය.**[8] උපතේ සිට මරණය දක්වා ඇති වන සියලු ම සංසිද්ධීන් පිළිබඳ පුද්ගලයාගේ චින්තන රටාව අනුව අදහස් ප්‍රකාශ කිරීම දර්ශනය වන අතර අධ්‍යාපනය තුළින් සිදුවන්නේ එම දර්ශනයන් ඔස්සේ යම් යම් ක්‍රියාකාරීත්වයන් ඇති කර ඒවා යථාර්ථයක් බවට පත් කිරීමට

උපකාර කිරීම ය. සෑම අධ්‍යාපනඥයෙකු ම දාර්ශනිකයෙකු විය යුතු බව සඳහන් කරනු ලබන්නේ එනිසාවෙනි. **රූසෝ, ප්ලේටෝ, මහත්මා ගාන්ධි, ජෝන් ඩුවී, කාල් මාක්ස්** වැනි දාර්ශනිකයන් අධ්‍යාපනය පිළිබඳ විවිධ දාර්ශනික මතවාද ඉදිරිපත් කොට ඇති අතර '**බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශනය**' ද ඒ අතර වඩාත් සුවිශේෂී වේ.

භාරතීය බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ ඉතිහාසය පිළිබඳ තොරතුරු විමර්ශනය කිරීමේ දී මූලික වශයෙන් ම එහි ඉතිහාසය පිළිබඳ ව තොරතුරු ගවේෂණය කිරීම වැදගත් වේ. ඒ පිළිබඳ ව මූලික තොරතුරු විමර්ශනය කිරීමේ දී පැහැදිලි වන්නේ භාරතීයන්ගේ අධ්‍යාපනයේ ඉතිහාසය ඔවුන්ගේ සංස්කෘතිය තරමට ම ඈතට දිවයන බව ය. ඉන්දු නිම්න ශිෂ්ටාචාරය පිළිබඳ ව අධ්‍යයනය කිරීමේ දී තහවුරු වනුයේ යම්කිසි අධ්‍යාපනයකින් තොරව එවැනි දියුණු ශිෂ්ටාචාරයක් නිර්මාණය විය නොහැකි බව ය. ඔවුන් සතුව අක්ෂර මාලාවක් පැවතීම හා පූජක පංතියක් බිහි වී තිබීම ආගමික අධ්‍යාපනයක අවශ්‍යතාව මැනවින් සපුරා ගන්නට ඇතැයි සිතුමට අනුබල දෙයි.[9] ඔවුනොවුන්ගේ ලේඛන කලාව අවබෝධ කර ගැනීමට නූතනය වන තෙක් නොහැකි වුව ද ඔවුන් සතුව පැවැති අධ්‍යාපන ක්‍රමය පිළිබඳව අඩු තක්සේරුවක් කිරීම කිසිවිටක කළ නොහැකි ය.

භාරතීය අධ්‍යාපන සංස්ථාවේ ක්‍රමවත් අධ්‍යාපන ව්‍යුහයක් ගොඩනැගෙනුයේ වෛදික ශිෂ්ටාචාරයෙහි ආරම්භය හා බලපෑම මත ''වේද සාහිත්‍ය'' මුල් කොට ගෙන ගොඩ නැගුණු එම අධ්‍යාපන රටාව තුළ ''ගුරුගෘහය'' අධ්‍යාපන ආයතනය විය. එකල්හි අධ්‍යාපනය ලබා දෙන ගුරු ගෙදර ගුරුගෘහය වශයෙන් හඳුන්වා ඇත.[10] බ්‍රාහ්මණ ආගමික 'ස්වධර්ම' සංකල්පය තුළින් උපතින් ම ඉගෙනුමේ අයිතිය ලැබූ බ්‍රාහ්මණයෝ ගුරු ගෙදර ආචාර්යවරයා තුළින් අධ්‍යාපනය හැදෑරී ය.

භාරතීය අධ්‍යාපනය බ්‍රාහ්මණයන්ගේ උත්පත්තියෙන් ලැබූ උරුමයක් වූ අතර ක්ෂත්‍රිය හා වෛශ්‍යයන්ට ද අධ්‍යාපන අවස්ථා හිමි විය. නමුත් අධ්‍යාපනය ලබාදීමේ හෙවත් ඉගැන්වීමේ

පූර්ණ අයිතිය හිමි වූයේ බ්‍රාහ්මණ වංශිකයන්ට පමණි. අධ්‍යාපනය ඍෂිවරුන්ගෙන් ලද උරුමයක් ලෙස සැලකූ බමුණන් එය කිසිවිටෙක සාමාන්‍ය ජනතාවට ලබා නොදිය යුතු බව ප්‍රකාශ කළ හ. විශේෂයෙන් ශුද්‍ර හා පංච නීච කුලවලට අධ්‍යාපනයේ කිසිදු වරප්‍රසාදයක් හිමි නොවී ය. කුමන හෝ ආකාරයකට පහත් කුලයන් අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලියට සම්බන්ධ වුවහොත් ඔවුන්ට දැඩි දඬුවම් පමුණුවා තිබුණි. භාරතීයන්ගේ අධ්‍යාපන කටයුතු 'උපනයන මංගල්‍යයෙන්' පසුව ආරම්භ වන අතර උසස් කුල තුනේ පිරිමි දරුවන් 'ද්විජ තත්ත්වයට' හෙවත් 'දෙවෙනි උපතට පත් වන්නේ' මෙම උපනයනයෙන් පසුව ය.[11] බ්‍රාහ්මණ දරුවෙකු වයස අවුරුදු 8 දීත්, ක්ෂත්‍රීය දරුවෙකු වයස අවුරුදු 11 දීත්, වෛශ්‍යය දරුවෙකු වයස අවුරුදු 12 දීත් සිදු කරනු ලබන උපනයන කර්මයෙන් පසුව ශිෂ්‍ය ජීවිතය හෙවත් 'බ්‍රහ්මචාරී ආශ්‍රමයට' පිවිසෙනු ලැබේ.

වෛදික උපනිෂද් අධ්‍යාපන ක්‍රමය තුළ පාසල හෙවත් අධ්‍යාපන ආයතනය වූයේ බමුණු ගුරුවරයාගේ ගෙදර හෙවත් 'ගුරු ගෘහය' ය. ගුරු ගෘහය හෙවත් ගුරු ගෙදර තුළ වර්ධනය වූ අධ්‍යාපන සම්ප්‍රදාය තුළ ශිෂ්‍යයා නේවාසිකව අධ්‍යාපනය හැදෑරූ හ. ගුරු ගෙදර නේවාසික ශිෂ්‍යයෝ අත්පා මෙහෙවර ආදී කොට ඇති ගුරුවරයාගේ සියලු කාර්යයන් ඉටු කළ යුතු ය. එනමුත් භාරතීය සාහිත්‍යයේ එන තක්සලාවේ දිසාපාමොක් ඇදුරුතුමාගේ අධ්‍යාපන ක්‍රමය තුළ මුදල් හෙවත් කහවණු ගෙවා ශිල්ප හැදෑරූ බවට සාධක පවතී.[12]

ගුරු ගෙදර අධ්‍යාපනය දැඩි විනය නීති මත හා ශික්ෂණය මත පදනම් විය. ඔවුන් සඳහා වන සදාචාර නීති උල්ලංඝණය කිරීම දඬුවම් පැනවීමට හේතුවක් විය. වේදය මුල්කොටගත් විෂය මාලාවක් ක්‍රියාත්මක වූ අතර ඒ ඒ කුලවලට අවශ්‍ය අධ්‍යාපනය ලබා දීමට කටයුතු කොට ඇත. වේදාන්ත නමින් හඳුන්වන ශික්ෂා කල්ප, ව්‍යාකරණ, ඡන්දස්, නිරුක්ති, ජ්‍යෝතිෂ විද්‍යාව, සාහිත්‍ය, ගණිතය වැනි විෂය මාලාවන් ද ඒ තුළ ක්‍රියාත්මක විය.[13] මෙකල භාරතයේ ඇතැම් නගර අධ්‍යාපන කටයුතු සඳහා ප්‍රචලිතව පැවැතිණි.

තක්ෂිලා නුවර හා දිසාපාමොක් ආචාර්යවරයා ඒ අතර ප්‍රමුඛ වේ. මෙම අධ්‍යාපන ආයතන මුල් කොටගත් භාරතීය අධ්‍යාපන ක්‍රමය ඉතා සුවිශේෂී ඉගෙනුම් ඉගැන්වීම් ක්‍රම හා සම්ප්‍රදායන් පැවති අතර එකල්හි ඉතා ජනප්‍රියතම හා විශිෂ්ටතම අධ්‍යාපන ආයතන විය.

බුදුරදුන් භාරතයේ පහළ වන අවධියේ සමාජය තුළ ක්‍රියාත්මක වූයේ මෙවැනි අධ්‍යාපන ක්‍රමයකි. බ්‍රාහ්මණ ආචාර්යවරු එහි මූලික වූ අතර උසස් කුල තුනෙහි පිරිමි දරුවන්ට පමණක් එම අධ්‍යාපන අවස්ථාව හිමි විය. බ්‍රාහ්මණ වංශිකයන් අධ්‍යාපන ක්ෂේත්‍රය තුළ වැඩි වරප්‍රසාද හිමි කරගත් අතර පහත් යැයි සම්මත වූ ශුද්‍ර වංශිකයන්ට, පංචනීච කුලයන්ට හා කාන්තාවන්ට අධ්‍යාපනයේ සම අයිතිය හිමි නොවීය. බ්‍රාහ්මණ සංස්කෘතිය මුල් කොටගත් මෙම අධ්‍යාපන ක්‍රමය වෙනුවට විවෘත, ආචාරශීලී හා විශිෂ්ට අධ්‍යාපන ක්‍රමයක් බුදුරදුන් විසින් ලෝකයාට හඳුන්වා දෙන ලදී.

බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ ආරම්භය යනු බෞද්ධ දර්ශනයේ ආරම්භය යි. බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශනයේ සමාරම්භක දාර්ශනිකයා වනුයේ ගෞතම බුදුන් වහන්සේ ය. සය අවුරුද්දක් දුෂ්කර ක්‍රියා කොට අනතුරුව උතුම් වූ මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව අනුගමනය කිරීම මගින් උතුම් වූ බුද්ධත්වය සාක්ෂාත් කරගත් හ. අනතුරු ව තමන් වහන්සේ අවබෝධ කොටගත් ශ්‍රී සද්ධර්මය බරණැස ඉසිපතන මිගදායේ දී පස්වග මහණුන්ට දේශනා කළහ. බුදුරදුන් දේශනා කොට වදාළ එම ධර්මය ඇසූ පස්වග මහණුන් අතරින් නුවණ මුහුකුරා ගොස් සිටි කොණ්ඩඤ්ඤ තවුසා බෞද්ධ අධ්‍යාපන මගට අවතීර්ණ විය.[14] නූතන අධ්‍යාපනය තුළ හඳුන්වනු ලබන 'සුහඟු හෙවත් අති දක්ෂ ශිෂ්‍යයෙකු වශයෙන් කොණ්ඩඤ්ඤ තාපසයා හඳුන්වා දිය හැකි ය. බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ හෙවත් බෞද්ධ භික්ෂු අධ්‍යාපනයේ ආරම්භය මෙමගින් සනිටුවහන් විය.

පස්වග මහරහතන් වහන්සේලාගෙන් ආරම්භ වූ බෞද්ධ අධ්‍යාපනය ඉතා කෙටි කාලයකින් සීඝ්‍ර ලෙස ව්‍යාප්ත විය. බුදුන්

වහන්සේ තුළ පැවති ශ්‍රේෂ්ඨ නායකත්වය, ශ්‍රාවකයන් වහන්සේලා තුළ පැවති මනා කැපවීම ඊට හේතු විය. බුදු සසුනේ ප්‍රථම රහත් හැටනම බිහිවීම හා ඔවුන් අරභයා බුදුරදුන් සිදු කළ දේශනය බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ සංවර්ධනයට හා විකාශනයට ප්‍රබල ව බලපා ඇත. බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ සංවර්ධනයට හා විකාශනයට හේතු වූ එම දේශනාව මෙසේ ය.

''චරථ භික්ඛවේ චාරිකං, බහුජන හිතාය, බහුජන සුඛාය, ලොකානුකම්පාය, අත්ථාය, හිතාය, සුඛාය, දේවමනුස්සානං මා ඒතෙන ද්වේ අගමිත්ථ දෙසෝථ භික්ඛවේ ධම්මං ආදී කල්‍යාණං මජ්ඣ කල්‍යාණං පරියෝසාන කල්‍යාණං''[15]

''මහණෙනි, බොහෝ දෙනාගේ හිතසුව පිණිස ලෝකයාට අනුකම්පා පිණිස දෙව් මිනිසුන්ට හිත සුව පිණිස, වැඩ පිණිස ධර්ම චාරිකාවේ යෙදෙන්න. දෙදෙනෙක් එක මඟ නොයන්න. මුල්, මැද, අග අර්ථ සහිත, ව්‍යංජන සහිත ධර්මය දේශනා කරන්න....''

ප්‍රථම රහත් හැටනම දෙනා වහන්සේලා අමතා බුදුරදුන් සිදු කළ දේශනය බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ සංවර්ධනය හා සීඝ්‍ර ව්‍යාප්තිය කෙරෙහි ඍජුව ම බලපා ඇත. ''මා ඒකේන ද්වේ අගමිත්ථ'' යනුවෙන් දෙදෙනෙකු එක මග නොයන ලෙස සිදු කළ දේශනය බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ සීඝ්‍ර සංවර්ධනයට ප්‍රබලව බලපා ඇත. ඉන් අනතුරුව භද්දවග්ගීය කුමාරවරු පැවිදිවීමෙන් හා රහත්වීමෙන් බිහි වූ දෙවන ධර්ම දූත පිරිස බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ නියමුවන් වහන්සේලා ලෙස කටයුතු කළෝ ය. උරුවෙල් දනව්වේ විශාල අනුගාමික ශිෂ්‍යයන් පිරිවරා සිටි ජටිල සහෝදරවරුන් තිදෙනාගේ හා අනුගාමික ශිෂ්‍යයන් දහසකුත් දෙනාගේ පැවිදිවීම බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ ඊළඟ හැරවුම් ලක්ෂය විය.

මේ ආකාරයට ඉසිපතන මිගදායෙහි පස්වග මහණුන්ගෙන් ආරම්භ වූ බෞද්ධ අධ්‍යාපන ඉතාමත් කෙටි කාලයකින් භාරතය පුරා සංවර්ධනය විය. බුද්ධත්වයෙන් පළමු වසර අවසානයේ බුදුරදුන් කිඹුල්වත් නුවරට වැඩම කරන විට බුද්ධ ශාසනයේ භික්ෂු

පිරිස විසි එක් දහස් තුන්සිය පනස් පහක් පමණ වූ බව මූලාශ්‍රවල විස්තර වේ. බෞද්ධ අධ්‍යාපනය ආරම්භ වී නොබෝ කලකින් ම එහි සංවර්ධනය හා විකාශය සිදු වූ කලකින් ම එහි සංවර්ධනය හා විකාශය සිදු වූ අයුරු මෙයින් ගම්‍යමාන වේ.

බ්‍රාහ්මණ අධ්‍යාපන දර්ශනය තුළ ක්‍රියාත්මක වූ 'ගුරුගෘහ' අධ්‍යාපන ආයතනවලට වඩා සංකීර්ණ අධ්‍යාපන පරිපාලන ක්‍රම ව්‍යුහයක් බෞද්ධ අධ්‍යාපන ආයතන වූ ''ආරාම'' තුළ ක්‍රියාත්මක විය. බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශනය මූලික කොට ගෙන ගොඩනැගුණු මෙම විහාරාමයන් පසු කාලීන ව උසස් අධ්‍යාපන ආයතන හෙවත් විශ්වවිද්‍යාල අධ්‍යාපන ආයතන ලෙස විකාශනය විය. භාරතයේ බුදුදහම හා බෞද්ධ අධ්‍යාපනය මුල් කොටගෙන ගොඩනැගුණු මෙම අධ්‍යාපන ආයතන හෙවත් විශ්වවිද්‍යාල භාරතයේ පමණක් නොව ආසියාව පුරා ම කීර්තියට පත් විය. නූතනයේ පවා මෙම විශ්වවිද්‍යාල අධ්‍යාපන ක්‍රමය හා පරිපාලනය ඉතාමත් වැදගත් වේ.

අධ්‍යාපනය යන්න බෞද්ධ දර්ශනයට ආගන්තුක වූවක් නොවන අතර බුද්ධ කාලීනව ම භාරතීය ඉතිහාසය තුළ ගොඩනැගුණු බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශනය ඉතා සුවිශේෂිත වේ. **නාලන්දා, වික්‍රමශීලා, ජගද්දලා, ඕදන්තපුර, වලභි** වැනි උසස් ආයතන බෞද්ධ අධ්‍යාපන ප්‍රගමනයේ සුවිශේෂී හැරවුම් ලක්ෂයන් ය.[16] බ්‍රාහ්මණ අධ්‍යාපන දර්ශනය තුළ ක්‍රියාත්මක වූ 'ගුරුගෘහ' අධ්‍යාපන ආයතනවලට වඩා සංකීර්ණ අධ්‍යාපන පරිපාලන ක්‍රම ව්‍යුහයක් බෞද්ධ අධ්‍යාපන ආයතන වූ ''ආරාම'' තුළ ක්‍රියාත්මක විය. බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශනය මූලික කොට ගෙන ගොඩනැගුණු මෙම විහාරාමයන් පසු කාලීන ව උසස් අධ්‍යාපන ආයතන හෙවත් විශ්වවිද්‍යාල අධ්‍යාපන ආයතන ලෙස විකාශනය විය. භාරතයේ බුදුදහම හා බෞද්ධ අධ්‍යාපනය මුල් කොටගෙන ගොඩනැගුණු මෙම අධ්‍යාපන ආයතන හෙවත් විශ්වවිද්‍යාල භාරතයේ පමණක් නොව ආසියාව පුරා ම කීර්තියට පත් විය. නූතනයේ පවා මෙම විශ්වවිද්‍යාල අධ්‍යාපන ක්‍රමය හා පරිපාලනය ඉතාමත් වැදගත් වේ.

මේ අනුව බෞද්ධ අධ්‍යාපනය මුල් කොට ගෙන භාරතයේ නිර්මාණය වූ උසස් අධ්‍යාපන ආයතන හෙවත් විශ්වවිද්‍යාල අතර පහත ඒවා ඉතාමත් වැදගත් වේ.

1. තක්ෂිලා විශ්වවිද්‍යාලය
2. නාලන්දා විශ්වවිද්‍යාලය
3. වික්‍රමශිලා විශ්වවිද්‍යාය
4. ජගද්දලා විශ්වවිද්‍යාලය
5. වලභි විශ්වවිද්‍යාලය
6. ඔදන්තපුර විශ්වවිද්‍යාලය
7. සෝමපුර විශ්වවිද්‍යාලය[17]

භාරතීය බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ සංවර්ධනය හා විකාශනය තුළ මෙම බෞද්ධ විශ්වවිද්‍යාලවල සේවාව පමණ කළ නොහැකි ය. ඒ අතර ජාතක සාහිත්‍යය තුළ ද බොහෝ විට සඳහන් වන ''තක්ෂිලාව'' ප්‍රධාන වේ. වයඹ දිග ඉන්දියාවේ පිහිටා තිබූ මෙම විශ්වවිද්‍යාලය භාරතයේ උසස් කුලවල ශිෂ්‍යයන් නේවාසිකව අධ්‍යාපනය හදාළ අධ්‍යාපන ආයතනයකි. ඓතිහාසික මූලාශ්‍රවල සඳහන් වන ආකාරයට ''දිසාපාමොක්'' නැමැති ආචාර්යවරයා මෙහි ප්‍රධාන ආචාර්යවරයා ලෙස කටයුතු කොට ඇත.[18] විවිධ විෂයන් පිළිබඳ මනා දැනුමකින් හා ප්‍රඥාවකින් යුත් දිසාපාමොක් ඇදුරුතුමා සියලු ශිල්ප ශාස්ත්‍ර මෙම තක්සලාවේ දී ලබා දී ඇත. එකල පැවති ප්‍රමුඛ ගිහි පරිසරය ද මෙය ම විය.

ක්‍රි.ව. 4 වන සියවසේ දී ආරම්භ කළ නාලන්දා විශ්වවිද්‍යාලය ක්‍රි.ව. 6, 7 වන සියවස්වල අතිශයින් දියුණු තත්ත්වයක පැවැති බෞද්ධ විශ්වවිද්‍යාලයක් වශයෙන් හඳුනාගත හැකි ය. නේවාසික ශිෂ්‍යයන් 10,000 ක් පමණ හා ආචාර්යවරු 1500 ක් පමණ මෙහි ඉගෙනුම් ඉගැන්වීම් කටයුතුවල නිරතව තිබුණි.[19] සුවිසල් ගොඩනැගිලි හා පුස්තකාලයකින් යුක්ත මහායාන නිකායට අයත් මෙම විශ්වවිද්‍යාලය තුළ ථේරවාදී නිකායට අයත් ශිෂ්‍යයන් මෙන් ම විදේශීය ශිෂ්‍යයන් ද අධ්‍යාපනය ලබා ඇත. පාහියන් හිමිගේ

දේශාටන වාර්තාවල සඳහන් වන ආකාරයට චීන, ටිබෙට්, ජාවා, සුමාත්‍රා, මොන්ගෝලියා, කොරියානු හා ලාංකික ශිෂ්‍යයන් පවා මෙහි අධ්‍යාපනය හදාරා ඇත. ස්ථිරමතී, ගුණමතී, චන්ද්‍රපාල ආදී යතිවරු මෙහි වූ විශිෂ්ඨ පස්වරු වශයෙන් හඳුනාගත හැකි අතර පාල රාජවංශික ධර්මපාල, දේවපාල, නයනපාල, ගෝපාල යන රජවරු මෙහි උන්නතිය විෂයෙහි මහඟු සේවාවක් ඉටු කර ඇත. භාරතීය බෞද්ධ අධ්‍යාපන ඉතිහාසයේ සුවිශේෂී උසස් අධ්‍යාපන ආයතනයක් වූ මෙම විශ්වවිද්‍යාලය 12 වන සියවස අවසානයේ මෝගල් රජුගේ ආක්‍රමණ හමුවේ විනාශ වී ගියේ ය.[20]

නාලන්දා විශ්වවිද්‍යාලය හා සමකාලීන ථේරවාදී බෞද්ධ විශ්වවිද්‍යාලයක් ලෙස 'වලභි' විශ්වවිද්‍යාලය හඳුනාගත හැකි අතර භික්ෂූන් වහන්සේලා හයදහසක් පමණ මෙහි අධ්‍යාපනය හදාරා ඇත. I වන ධර්මසේන රජු විසින් මෙම විශ්වවිද්‍යාලයේ දියුණුවට ඉමහත් සේවාවක් ඉටු කර ඇති අතර හියුංසියෑං, ඉත්සිංග් වැනි දේශාටන වාර්තාවල ද මේ පිළිබඳ විවිධ තොරතුරු ඇතුළත් වේ.

මගධයෙහි උතුරු ප්‍රදේශයේ ගංගා නම් නදිය අසබඩ පිහිටි ''වික්‍රමශිලා'' විශ්වවිද්‍යාලය ධර්මපාල රජු විසින් නිර්මාණය කර ඇත. මහා පවුරකින් වට වූ මෙම විශ්වවිද්‍යාලය තුළ සිය ගණනක් සංඝාරාම පැවති බව චීන දේශාටන භික්ෂූන්ගේ වාර්තාවල සඳහන් වේ.[21] දීපංකර, අතීශ, අභයකර ගුප්ත ආදී ආචාර්යවරු නාලන්දාවේ සහ වික්‍රමශිලා යන විශ්වවිද්‍යාල දෙකෙහි ම ඉගැන්වීම් කටයුතුවල නිරත වී අතර ද්වාර පණ්ඩිතවරුන් විසින් පවත්වනු ලබන ප්‍රවේශ විභාගය සමත්වීම විශ්වවිද්‍යාලයට ඇතුළත්වීමට අනිවාර්ය වේ.[22] ප්‍රඥාකරමති, රත්නාකර, ධර්මකීර්ති, වාගීශ්වර ආදී ආචාර්යවරු වික්‍රමශිලාවේ ශ්‍රේෂ්ඨ ආචාර්යවරුන් අතර ප්‍රධාන වේ. සෙසු විශ්වවිද්‍යාල මෙන් ම මුස්ලිම් ආක්‍රමණ හමුවේ මෙම විශ්වවිද්‍යාලය ද විකාශයට ලක්ව තිබුණි.

භාරතීය බෞද්ධ අධ්‍යාපනය තුළ සාකච්ඡා කරනු ලබන තවත් වැදගත් විශ්වවිද්‍යාල දෙකක් ලෙස ''ජගද්දලා'' සහ ''ඔදන්තපුරි'' විශ්වවිද්‍යාල හඳුන්වාදිය හැකි ය. ක්‍රි.ව. 1084 දී රජ

වූ පාල රාජවංශික රාමපාල රජු විසින් ජගද්දලා විශ්වවිද්‍යාලය නිර්මාණය කර ඇත.[23] ඔදන්තපුරි විශ්වවිද්‍යාලය ද පාල රාජ වංශිකයන්ගේ ම නිර්මාණයකි. භාරතීය බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ සුවිශේෂී අධ්‍යාපන ආයතන වූ මෙම විශ්වවිද්‍යාල දෙක ම මුස්ලිම් ආක්‍රමණ හේතු කොට ගෙන විනාශයට ලක් විය.[24]

ඉහත සියලු තොරතුරුවලට අනුව පෙරදිග දර්ශනය තුළින් බිහි වූ ශ්‍රේෂ්ඨතම අධ්‍යාපන දර්ශනයක් වශයෙන් බුදුදහම මෙහි දී හඳුන්වා දිය හැකි ය. බුද්ධ කාලීන ව භාරතයේ පැවැති බ්‍රාහ්මණ අධ්‍යාපන රාමුව මැඩගෙන ඉස්මතු වූ අධ්‍යාපන දර්ශනයක් ලෙස බෞද්ධ අධ්‍යාපනය හඳුන්වා දිය හැකි ය. එම බෞද්ධ අධ්‍යාපන ක්‍රමයේ නිර්මාතෘවරයා වනුයේ ගෞතම බුදුරදුන් ය. උන්වහන්සේ වෙතින් ආරම්භ වූ බෞද්ධ අධ්‍යාපනය කෙටි කාලයකින් භාරතය පුරා පැතිර ගිය හ. ප්‍රථම රහත් හැට නම දෙනා වහන්සේ ඇතුළු බෞද්ධ භික්ෂූන් එකී අධ්‍යාපනය තුළ සුවිශේෂී වේ. ඒ පිළිබඳ තොරතුරු වාර්තා කරන රාධාකුමුද් මුඛර්ජි පවසන්නේ ''බෞද්ධ අධ්‍යාපන ක්‍රමයේ ඉතිහාසය හුදෙක් බුද්ධ ශාසනයේ හෝ සංඝයා වහන්සේගේ ඉතිහාසය වන බව ය.''[25]

බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ කේන්ද්‍රස්ථානය වූයේ විහාරය ය. බෞද්ධයන් විසින් විහාරාරාම මූලික නොවූ කිසිම අධ්‍යාපන පටිපාටියක් ආරම්භ නොකරන ලදී. බෞද්ධ භික්ෂූහු එහි පුරෝගාමීන් වූහ. බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ නව සංක්‍රාන්ති යුගයක් උදා වන්නේ ''ධර්මාශෝක රාජ්‍ය පාලනය'' තුළ ය. ධර්මාශෝක රජුගේ දායකත්වයෙන් හා මොග්ගලීපුත්තතිස්ස හිමිගේ ප්‍රධානත්වයෙන් පැවැති තෙවන ධර්ම සංගායනාවෙන් පසු බෞද්ධ අධ්‍යාපනය භාරතයෙන් ඔබ්බට ආසියාතික රටවල් නවයකට පැතිර ගියේ ය. භාරතීය බෞද්ධ අධ්‍යාපනය විකාශය වූ එම නව රටවල් පහත පරිදි වේ.

1. කාශ්මීර ගන්ධාර
2. මහිෂ මණ්ඩලය

3. වනවාසී දේශය
4. අපරන්ත දේශය
5. මහරට්ඨ
6. යෝනක දේශය
7. ස්වර්ණභූමිය
8. හිමවන්ත ප්‍රදේශය
7. තම්බපණ්ණිය[26]

භාරතීය බෞද්ධ අධ්‍යාපනය නව රටකට ව්‍යාප්ත වීම හේතු කොට ගෙන බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ ලෝක ව්‍යාප්තිය ආරම්භ විය. ශ්‍රී ලංකාවට බුදුදහම ලැබෙන්නේ ද භාරතීය බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ දේශදේශාන්තර ව්‍යාප්තිය මූලික කොට ගෙනය. ඒ අනුව ක්‍රි.පූ. 6 වන සියවසේ දී භාරතයේ බරණැස ඉසිපතන මිගදායෙන් ආරම්භ කළ බෞද්ධ අධ්‍යාපනය ධර්මාශෝක රජුගේ ධර්ම විජය ප්‍රතිපත්තිය නිසා දේශ දේශාන්තරයන්හි බුදු දහමේ ව්‍යාප්තිය සිදු විය.[27] නූතනය වනවිට ආසියාතික සමාජයෙන් ඔබ්බට ඇමරිකාව, බ්‍රිතාන්‍ය, නවසීලන්තය, බ්‍රසීලය වැනි බටහිර රටවල පවා බෞද්ධ අධ්‍යාපනය විකාශනය වෙමින් පවතී. බුදුන්වහන්සේගේ හා බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශනයේ පවතින අවියෝජනීය ගුණාංග බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ මෙම දේශ දේශාන්තර ව්‍යාප්තියට ඍජුව ම බලපානු ලැබේ.

මහින්දාගමනයෙන් එම විශිෂ්ට දායාදයන් ශ්‍රී ලාංකික අපහට උරුම වූ අතර බටහිර ජාතීන් විසින් ශ්‍රී ලංකාවේ බලය අත්පත් කර ගන්නා තුරු ම ප්‍රාථමික අධ්‍යාපනය 'ගුරු ගෙදර' මඟින් ද ද්විතියික අධ්‍යාපනය '**පන්සල් පාසල්**' මඟින් ද '**තෘතීය අධ්‍යාපනය**' **මහා විහාරය, අභයගිරිය, ජේතවනය** යන ''උසස් අධ්‍යාපන ආයතන'' මගින් ද ක්‍රියාත්මක විය.[28] විදේශ ආක්‍රමණයන් හේතුවෙන් ඔවුන්ගේ සිතැඟි පරිදි පිහිට වූ අධ්‍යාපන ක්‍රමවේදයන් නිසා පෙර සිට ම ලක්දිව භාවිත වූ බෞද්ධ අධ්‍යාපන ක්‍රමවේදයන් අභිබවා ඒවා විශ්වවිද්‍යාල දක්වා ම ක්‍රියාත්මක වීමත්, අගයන්නට

හුරු වීමත් නිසා එතෙක් භාවිත වූ වැඩි ඵලදායී බවකින් හා විශ්වාසනීයත්වයකින් යුක්ත වූ බෞද්ධ අධ්‍යාපන ක්‍රමය යටපත් විය.[29] ශ්‍රී ලංකාවේ අධ්‍යාපන කේන්ද්‍රස්ථානය වූ පිරිවෙන එතැන් සිට පිරිහී ගිය අතර **'මිෂනාරී පල්ලිය'** අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලියේ ප්‍රමුඛත්වයට පත් වූ නිසා බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ පරිහානිය ද මෙමඟින් සිදු විය.

ඉහත සියලු තොරතුරු සංක්ෂිප්තව විග්‍රහ කර බැලීමේ දී අධ්‍යාපනය යනු ඉතා සංකීර්ණ සංකල්පයක් බව අවබෝධ කොටගත හැකි ය. අධ්‍යාපනය පිළිබඳ විවිධ මතවාද, නිර්වචන රාශියක් ඉදිරිපත් වී ඇති අතර එම මතවාද තුළ යම් යම් සමවිෂමතා ද දැකිය හැකි ය. පොදුවේ විභාග කර බැලීමේ දී අධ්‍යාපනය ඉගෙනීම හා ඉගැන්වීම යන සංකල්ප ද්විත්වය මත ගොඩනැඟී ඇති බව පැහැදිලි ය. ලෝකයෙහි විවිධ දාර්ශනිකයන් විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද අධ්‍යාපන දාර්ශනික සංකල්ප රාශියක් හඳුනාගත හැකි අතර බෞද්ධ අධ්‍යාපනය හා බැඳුණු බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශනය ඒ අතර වඩාත් ප්‍රමුඛ වේ.

නූතන අධ්‍යාපන ක්‍රමය මූලික කොට ගෙන නිර්මාණය වී ඇති මෙම ගැටළුකාරී තත්ත්වයන් අවම කරගෙන සාර්ථක අධ්‍යාපන ඵල ළඟා කර ගැනීම සඳහා බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශනය උපයෝගීතාව ඉතා වැදගත් වේ. මූලික වශයෙන් ම නූතන අධ්‍යාපන පරමාර්ථ ඵලදායී කර ගැනීම සඳහා උපයුක්ත කොටගත හැකි බෞද්ධ අධ්‍යාපන පරමාර්ථ පිළිබඳව මෙහි දී මූලික වශයෙන් ම අවධානය යොමු කළ යුතු ම ය. බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශනය තුළ බුදුන් විසින් අනුදැන වදාළ ධර්ම කරුණු, බුදුරදුන් විසින් ප්‍රායෝගිකව අනුගමනය කළ ක්‍රියාමාර්ග, බුදුරදුන් ඒ සඳහා ලබාදුන් උපදේශ සංඝ සමාජය තුළ ප්‍රායෝගික ව අනුගමනය කළ ක්‍රියාමාර්ග ආදී වූ බෞද්ධ අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලිය පිළිබඳව විමර්ශනාත්මකව අධ්‍යයනය කිරීම මෙහි දී ඉතා වැදගත් වේ.

තවද නූතන අධ්‍යාපන දර්ශනයේ සඳහන් ව ඇති ''learning is continuous process from womb to tomb"

''ඉගෙනීම යනු ගර්භාෂයේ සිට සොහොන් කොත දක්වා පවතින අඛණ්ඩ ක්‍රියාවලියකි'' යන සංකල්පයට එහා ගිය අධ්‍යාපනය වූ කලී ''**යාව නිබ්බාන**'' නිවන් අවබෝධය තෙක් පවත්නා පූර්ණ සංකල්පයක් ලෙසින් බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශනය හඳුන්වා දිය හැකිය.[30] නූතන ''**අධි මනෝ විද්‍යාව**'' (para psychology) මගින් හා ''**එඩ්ගාකේසි**'' වැනි විද්වතුන්ගේ පර්යේෂණයන් ද ගවේෂණය කිරීම මගින් බුදුන් වහන්සේ විසින් පෙන්වා දුන් අධ්‍යාපනයෙහි සාංසාරික වශයෙන් නිවන් දක්නා තෙක් ම සිදුවන ගලා යෑම හෙවත් ව්‍යාප්තිය මනාව ප්‍රකට වේ.

ආන්තික සටහන්

1 ථේරපුත්තාභය හිමි, මාමඩලේ, "බෞද්ධ දර්ශනයෙන් හෙළි වන අධ්‍යාපන මූලධර්ම", අධ්‍යාපන ප්‍රතිභා 11, සංස්. ආනන්ද ජයවර්ධන, මහරගම, නිව් ආසිරි ප්‍රින්ටර්ස්.

2 සිල්වි සේනාධීර, ශාමින්ද වනසිංහ, ශ්‍රී ලංකාවේ අධ්‍යාපන සැලසුම්කරණය සඳහා දාර්ශනික මාර්ගෝපදේශ, කොළඹ, ඇස්.ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2002, පි. 05.

3 මලලසේකර ඉංග්‍රීසි - සිංහල ශබ්ද කෝෂය, සංස්. ජී.පී. මලලසේකර, කොළඹ 11, සීමාසහිත ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, 2011, පි. 450.

4 හැපොළගම සිරිසුමන හිමි, බුදුරදුන්ගේ ඉගැන්වීම් ක්‍රම ශිල්ප, බිබිල ප්‍රකාශකයෝ, 2001, පි. 03.

5 ශ්‍රී සුමංගල ශබ්ද කෝෂය, සංස්. වැලිවිටියේ සෝරත හිමි, කොළඹ, මහාබෝධි මුද්‍රණායතනය, 1963, පි. 7.

6 නිරුක්ති සහිත සිංහල ශබ්ද කෝෂය, සංස්. සිරි ලියනගේ, කොළඹ 10, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2003, පි. 54.

7 චන්දිම විජයබණ්ඩාර, ''ක්‍රිස්තු පූර්ව හයවන සියවස දක්වා භාරතීය අධ්‍යාපනය'', අභිනන්දන ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, පි. 30.

8 සේනාධීර, එම, 2002, පි. 08.

9 චන්දිම විජයබණ්ඩාර, ''ක්‍රිස්තු පූර්ව 6 වන සියවස දක්වා භාරතීය අධ්‍යාපනය'', අභිනන්දන ශාස්ත්‍රීය සඟරාව, සංස්., අළුත්ගම චන්ද්‍රනන්ද හිමි ආදීහු, පි. 31.

10 එම, පි. 32.

11 එම. පි. 32.

12 විජය බණ්ඩාර, එම, පි. 33.

13 එම, පි. 33.

14 https://pitaka.lk Accessed on 2022 January 11.

15 https://mahamevnawa.lk Accessed on 2022 January 11.

16 තියඹරාහේනේ ඥාණරතන හිමි, ශ්‍රී ලංකාවේ පිරිවෙන් අධ්‍යාපනයේ ආරම්භය හා විකාශය, retrieved 2019.09.12 September, from https://buddhistculture.weebly.com/buddhist-culture--historypage-7.html

17 අභයරත්න අදිකාරී, ශ්‍රී ලංකාවේ සම්භාව්‍ය අධ්‍යාපනය හා මහ සඟන. රාජගිරිය, ශ්‍රී ධර ප්‍රකාශන, 1993, පි. 32.

18 අදිකාරි, එම, පි. 33.

19 අදිකාරි, එම, පි. 33

20 අදිකාරී, එම, පි. 34.

21 අදිකාරී, එම, පි. 36.

22 අදිකාරි, එම, පි. 36

23 අදිකාරී, එම, පි. 37

24 අදිකාරී, එම, පි. 37.

25 හතරබාගේ සුගතවංස හිමි, ''අධ්‍යාපනය හා බෞද්ධ අධ්‍යාපනයේ ඉතිහාසය'' බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශනය, සංස්. හසන්ත වාසනා සමරසිංහ, කොළඹ 10, ෆාස්ට් පබ්ලිෂන් (ප්‍රයිවට්) ලිමිටඩ්, 2014, පි. 20

26 කොස්වත්තේ අරියවිමල, බුද්ධ ධර්මය, කොළඹ 10, සමයවර්ධන මුද්‍රණාලය, 2010, පිටු 190-191.

27 හතරබාගේ සුගතවංස හිමි, එම, පි. 21.

28 පුරාතන ඉන්දියාවේ විශ්වවිද්‍යාලවල කාර්යභාරය, සිව්වන මානය, retrieved 2020.02.15 February, from https://thevanaesa.blogspot.com/2020/02/1200.html?m=1 , Accessed on 2021 November 08.

29 රුබේරු, එම, 1988, පිටු. 50-52.

30 ථේරපුත්තාභය හිමි, එම, පි. 246.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

ප්‍රාථමික මූලාශ්‍ර

- අංගුත්තර නිකාය සංස්. බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා, ලංකාව, ලංකා ආණ්ඩුවේ මුද්‍රණාලය,1962.
- දීඝ නිකාය, සංස්. පී.ද.එස් මහතුංග, කොළඹ, විද්‍යා සාගර මුද්‍රණාලය 1929.
- මහාවංශය සිංහල (සංස්.), බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, අජිත් ප්‍රින්ටර්ස් ප්‍රයිවට් ලිමිටඩ්, 342 පරණ කැස්බෑව පාර, රත්තනපිටිය. බොරලැස්ගමුව,2015.

ද්විතීයික මූලාශ්‍ර

- අතුකෝරාළ, දයා රෝහණ., සදාචාර සමාජයක් සඳහා චරිතායන අධ්‍යාපනය, රාජගිරිය, කේ. එස්. යූ. ග්‍රැෆික්ස්.2001.
- අදිකාරි, අබයරත්න., ශ්‍රී ලංකාවේ අධ්‍යාපනය සහ මහ සඟන, කොළඹ 10, සීමාසහිත යුනයිටඩ්, මර්චන්ට් 1993.
- අබේපාල, රෝලන්ඩ්., අධ්‍යාපන දර්ශනයේ පෙරදිග චින්තන පැතිකඩ, පන්නිපිටිය, නෙරංජන් ග්‍රැෆික්ස්.2019
- අලුත්වල, සුමනරත්න., බෞද්ධ සාහිත්‍යයෙන් මතු වූ අධ්‍යාපන මූලධර්ම, කොළඹ 10, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.
- කාරියවසම්. යූ. පී. පී. අධ්‍යාපන සහ එහි පදනම, කොළඹ 10, ස්පීඩ් ප්‍රින්ටර්ස්.1992,
- ගුණසේකර, උපාලි., කාලීන අධ්‍යාපන ලිපි, මහරගම, ජනක ප්‍රින්ටර්ස්.2000,
- චන්ද්‍රසේකර, එච්. එම්., ශ්‍රී ලංකාවේ අධ්‍යාපනයේ විකාශය, පන්නිපිටිය, නෙරංජන් ග්‍රැෆික්ස්.2019,
- ජයවර්ධන, ආනන්ද., ශ්‍රී ලංකාවේ පැරණි දේශිය දේශීය අධ්‍යාපනය, මහරගම, තරංජී ප්‍රින්ටර්ස්.2012,
- තිලකරත්න, එම්., ශ්‍රී ලංකාවේ අධ්‍යාපන ලිපි සරණිය, කොළඹ 10, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ 1991,
- ප්‍රේමරතන හිමි, රොටුඹ., බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය, ඉඹුල්ගොඩ, ආර්. කේ. ප්‍රින්ටර්ස්.2012

- බුත්පිටිය, ජයසේන., ශ්‍රී ලංකාවේ අධ්‍යාපනයට ප්‍රවේශයක්, මහරගම, සතර ප්‍රකාශකයෝ සහ මුද්‍රණ ශිල්පියෝ., 2001
- මහතන්ත්‍රිගේ, ගුණසේන., දහම් ගුරු කුසලතා සංවර්ධනය, රාජ්‍ය මුද්‍රණ දෙපාර්තමේන්තුව. 2011
- මැදගම ආර්.එස්, පාශ්චාත් කන්නගග්ර යුගයේ ආධ්‍යාපන ප්‍රතිසංස්කරණ, මහරගම, ජාතික අධ්‍යාපන ආයතන මුද්‍රණාලය. 2014
- රතනසාර හිමි, හැවන්පොළ., අධ්‍යාපන මූලධර්ම, කැලණිය සෙන්ට්‍රල් මුද්‍රණ ශිල්පියෝ,1976.
- රුබේරු, රංජිත්., ශ්‍රී ලංකා ජාතික අධ්‍යාපන ගැටලු, කොළඹ 10, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.2004.
- විජිතනන්ද හිමි, කැලිගම, පිරිවෙන් අධ්‍යාපනය හෙවත් සම්භාව්‍ය දේශීය අධ්‍යාපනය, කොළඹ 10, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.
- වීරසිංහ, හෙන්රි.,අධ්‍යාපන මූලධර්ම ලිපි, රාජගිරිය, උදය ප්‍රකාශකයෝ,1980.
- සමරකෝන්, මයුර.,සමාජ සංස්ථා, තලවතුගොඩ, ලීඩ්ස් ග්‍රැෆික්ස්,2009.
- සේනාධීර, සිල්වි., ගුරු කාර්යක්ෂමතා සංවර්ධනය, වැල්ලම්පිටිය, චතුර මුද්‍රණාලය.2014.

ශාස්ත්‍රීය ලේඛන

- වීරසේන, කේ. ඒ., "බෞද්ධ අධ්‍යයාපනය පරමාර්ථ හා නූතන අධ්‍යාපන පරමාර්ථ" බෞද්ධ අධ්‍යාපන දර්ශන අධ්‍යයනය, සංස්. හසන්ත වාසනා සමරසිංහ, කොළඹ 10, ෆාස්ට් පබ්ලිෂන් (ප්‍රයිවට්) ලිමිටඩ්,2014.
- ථේරපුත්තාභය හිමි, මාමඩලේ, "බෞද්ධ දර්ශනයෙන් හෙළි වන අධ්‍යාපන මූලධර්ම", අධ්‍යාපන ප්‍රතිභා 11, සංස්. ආනන්ද ජයවර්ධන, මහරගම, නිව් ආසිරි ප්‍රින්ටර්ස්.
- විජයබණ්ඩාර, චන්දිම., "ක්‍රිස්තු පූර්ව හයවන සියවස දක්වා භාරතීය අධ්‍යාපනය", අභිනන්දන ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය.

ශබ්දකෝෂ

- අලගියවන්න සංස්කෘත - සිංහල ශබ්ද කෝෂය, සංස්. පුවසති අලගියවන්න, කොළඹ 10, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ,2004.
- ගොඩගේ ඉංග්‍රීසි සිංහල ශබ්ද කෝෂය, සංස්. ආනන්ද වීරසිංහ, කොළඹ 10, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ,1999.
- නිරුක්ති සහිත සිංහල ශබ්ද කෝෂය, සංස්. සිරි ලියනගේ, කොළඹ 10, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ,2003.

Application of Similes and Metaphors as Effective Literary Means for Learning Buddhism

H.M.L.M. Munasinghe

Introduction

The blessed one clearly proclaims the Dhamma. As with many other religious leaders, he excelled in his teachings to people of various mentalities. The use of effective and meaningful similes and metaphors by Buddha has done an adequate job of articulating difficult doctrinal facts. For example, *Sāmaññaphalasutta* has demonstrated his capacity to convey things clearly. According to the sutta, he has preached which is lovely in the beginning, middle, and end as well as has demonstrated the fully completed and pure holy life.[1] He has presented complex facts in a clear, appealing, and convincing manner.

Similes and metaphors play an important role in the Buddha's teachings. They make some linguistic and philosophical explanations clear and understandable. It is abundantly found in the canon where Buddha employed them to clear the listeners' vision. As a result, similes and metaphors

based on Buddhist teachings are appealing and understandable in a variety of ways. The objective of this article is to look into the different applications of these two means as effective literary devices for learning Buddhism.

What are similes and metaphors?

According to the 'Oxford Advanced Learner's Dictionary, the simile is that which is comparing something to something else using the words such as *like* or *as*.[2] For example, rose-colored cheeks with snow-white skin can be considered. According to Merriam-Webster, it is also suggested by terminology such as metaphor, metonymy, figure of speech, trope, and figurative expression.[3] In Buddhist contexts, the term *'upamā'* can be introduced as the pāli phrase meaning 'simile'. The PTS edition of the Pāli English Dictionary defines this term as likeness, simile, parable, and example.[4] However, this phrase is utilized repeatedly in numerous places throughout the Tripiṭaka where Buddha employed similes and metaphors to describe various realities.

There is no doubt that the Buddha employed similes to communicate meaning through his discourses in the canon itself. (*upamā kho me ayaṃ, bhikkhave, katā atthassa viññāpanāya*).[5] Another instance is *'Atthassāyaṃ viññāpanī upamā viññūhi desitā'*[6] which indicates that similes and metaphors are taught by the discerning to communicate the message clearly. Metaphors, on the other hand, are figures of speech in which a word or phrase denoting one type of object or idea suggests a similarity or analogy between them.[7] According to the Pāli English Dictionary, the pāli

term *'rūpaka'* denote the meaning of the metaphor.[8] Despite the minor differences between these two literary devices, they both serve the same purpose which is none other than explaining things as simply as possible.

The Buddha and his disciples were fully aware that similes and metaphors are far more powerful than arguments or explanations alone.[9] Many of them can be found in Buddhist literature, such as the term 'thirst' referring to desire and yearning; 'ocean' referring to the *saṃsāra*; 'flood' referring to defilements; 'lion roar' referring to the Buddha's word... etc. Thousands of similes and metaphors employed by the Buddha and his disciples are included in Tripiṭaka. Though numerous academic writings have been written on the use of these two literary means inside the canon, most of them are not focused on the variety of them based on diverse settings.

Buddha delivered Dhamma through closely related life experiences because it was extremely effective for reaching out to people. Rather than describing the theoretical section of any type of learning, using the practical method is the finest approach to providing education. That is exactly what the Buddha did over 2600 years ago. These two literary means represent the practical component of Buddhism and illustrate how experienced the Buddha's path is. This essay is divided into four sections, each of which contains four different settings in which these two have been used in the Theravāda Tripiṭaka.

- **Similes and metaphors based on Dhamma facts *(sensual pleasure, anicca, dukkha, anatta, dhamma,kamma… etc.)***

  - **The danger of sensual pleasures**

According to Tripiṭaka texts, this Dhamma is profound, difficult to see and understand, serene and magnificent, unachievable through reasoning simply, subtle, and to be experienced by the knowledgeable (*dhammo gambhīro duddaso duranubodho santo paṇīto atakkāvacaro nipuṇo paṇḍitavedanīyo*).[10] While conveying this profound teaching to the masses, Buddha and his disciples used similes and metaphors to soften the difficult Dhamma facts. They are abundantly presented throughout the Pāli Nikāyas in a variety of applications.

Buddha did not want his students to cling to Dhamma. One must benefit from Dhamma without becoming enslaved to it, as it could prevent one from realizing the truth and finally reduces one to the status of an ignorant person. This concept is further illustrated by *Alagaddhūpamasutta* using the simile of a raft. In this sense, Buddha declared that what he taught is analogous to a raft, which must be used for crossing rather than clinging.[11] Further, just as a person who uses a raft to cross a river does not carry the raft on his forehead even if the raft enables him in crossing the river, a man must not obsess over and stick to Dhamma because it is only a support system for someone to gain liberation.*('Kullūpamaṃ vo, bhikkhave, dhammaṃ desessāmi nittharaṇatthāya, no gahaṇatthāya')*[12]

As Prof.P.D.Premasiri pointed out, learning Dhamma to censure or reproach others who held different views

with feelings of hostility (*upārambhānisaṃsaṃ*), or defending one's dogma against criticism from others (*itivādapamokkhānisaṃsaṃ),* the Buddha considers this to be an abuse of the Dhamma.[13] He referred to the *Alagaddhūpamasutta*, which compares such type of people to those who grab a snake by its tail, causing immediate harm to themselves. In the same sutta, that is well-known for explaining the hazards of sensory pleasures, another set of similes can be found making them equal to; *(Kāmānaṃ ādīnavā).*

- The chain of bones: *aṭṭhikaṅkalūpamā*
- Piece of meat : *maṃsapesūpamā*
- Grass torch : *tiṇukkūpamā*
- Pit of coals : *aṅgārakāsūpamā*
- Dream : *supinakūpamā*
- Borrowed goods : *yācitakūpamā*
- Tree laden with fruit : *rukkhaphalūpamā*
- Slaughterhouse : *asisūnūpamā*
- Sword stake : *sattisūlūpamā*
- Snakes head : *sappasirūpamā* [14]

'Potaliyasutta' has a better-extended explanation of the most of the above mentioned similes.[15] In this context, sensual pleasures, for example, are equivalent to a dream. A man may have a beautiful dream which bring him great joy in his sleep. When he awakes, he is upset because he learns it was all a nightmare. As a result, humankind always experiences both short-term happiness and long-term pain as a result of enjoying sensual pleasures.

○ The teaching of kamma and rebirth

The simile of seed and fruit is widely used to describe Kamma and Rebirth. Kamma is similar to a seed. They must be ripened under the proper conditions. They continue as seeds as long as the proper circumstances are not met. They will never ripen if they are destroyed. Similarly, if kamma finds an opportunity to mature, it will produce results. The following explanation can be found in 'sakka saṃyutta'.

' Yādisaṃ vapate bījaṃ, tādisaṃ harate phalaṃ'[16]

(Whatever sort of seed is sown, that is the sort of fruit one reaps)

Similes are also used in the *Dhammapada* to demonstrate how kamma is activated. The following facts will demonstrate how it has aided in explaining the fundamental idea of kamma.

'Tato naṃ dukkhamanveti, cakkaṃva vahato padaṃ'[17]

(In the case of a defiled mind, suffering will follow just as a wheel of a cart follows the footsteps of the ox pulling it.)[18]

'Tato naṃ sukhamanveti, chāyāva anapāyinī'[19]

(In the case of a pleasant, moral mind (acting with *alobha, adosa, amoha*), happiness will follow just as one's shadow follows oneself)[20]

Moreover, the analogy of a lump of salt illustrates how Buddha's *dhamma* has become a single distinct entity, just as the ocean has just one flavor, the flavor of salt, which has the flavor of deliverance.[21] Thus, those wonderfully depicted Dhamma facts can leave a lasting effect on listeners, and

audiences can quickly grasp the intended meaning; the link between action and result.

○ The teaching of impermanence

Teaching on impermanence is one of the primary teachings of Buddhism. Everything, as Buddhism points out, is always changing from moment to moment. Buddha said that the human life span is as brief and limited as a dewdrop on a blade of grass. This life is as fleeting as a dew drop on a blade of grass when the sun rises.[22] Buddha used this simple but remarkable simile to help people understand the nature of human life. Aside from that, the blessed one compares human nature to a bubble, a line painted on water, a mountain stream, a glob of spittle, a piece of flesh, and a cow to be slaughtered in order to demonstrate the nature of impermanence.[23]There are several other examples in the canon which showcase the impermanent nature of the world using different similes and metaphors.

- **Similes and metaphors based on social facts such as daily life, specific customs and traditions**

Similes and metaphors are important in the Early Buddhist scriptures because they depict some aspects of the social life of the Indian people. Similes and metaphors could be used to make observations on different social classes such as the worker, the physician, the priest, the king, and so on. One such instance can find in the *'Devadahasutta,'* which includes a simile about a man who was wounded by a poisoned arrow. This simile elaborates on the healing process.[24] Moreover, the simile of the elephant tamer (*nāganāviko*) could be found in

the '*Dantabhūmisutta'*.[25] It described how to become a tamed sage by employing a simile linked to taming of an elephant.

'*Kasībhāradvājasutta'* delineates how Buddha's simple and profound life is being illustrated in a way that could understand by regular normal folks who were engaging in farming. He has used a very applicable set of metaphors to make the *Kasībhāradvāja* realize the qualities of the Buddha.

'Saddhā bījaṃ tapo vuṭṭhi, paññā me yuganaṅgalaṃ
Hirī īsā mano yottaṃ, sati me phālapācanaṃ." [26]

(Conviction's my seed; and austerity my rain; discernment my yoke & plow, shame my pole, mind my yoke- tie and, mindfulness my plowshare and goad.[27])

Furthermore, an exposition of elements has been done in *'Dhātuvibhaṅgasutta'*, by using the simile of a skilled goldsmith.[28] The story has expanded on the role of a goldsmith to explain the main point of the *Dhamma* talk. The *'Dhammapada'* and *'Theratherīgāthā'* provide numerous examples based on natural phenomena such as beautiful scenery, hills, mountains, rivers, trees, rain showers, flowers, and bees. According to the *'Dhammapada'*, a devoted monk is like a shining moon in the sky.[29] Furthermore, *Theragāthā* has compared a monk who has tamed his senses to a lion who lives in a den.[30]Thus, all of the preceding similes demonstrate how social facts are being used to elaborate certain *Dhamma* facts.

- **Similes and metaphors based on arguments**

Similes and metaphors are the most significant boost in having arguments and debates. The pāli suttas are replete with examples of how they functioned effectively in debates

between Buddha, his disciples, and some heretics. They have been used frequently to demonstrate doctrinal facts. In this way, they have been enabled to dispel misconceptions about certain Dhamma facts. A better example can be found in '*Pāyāsīsutta'*, where a series of appealing similes were used to persuade those who held misconceived notions to change their stance.[31]

Further, the *'Rathavinītasutta'* mentions a Dhamma discussion between venerable Puṇṇa Mantāṇiputta and Venerable Sāriputta. Venerable Puṇṇa replied to Venerable Sāriputta by remarking that the main purpose of the life of purity is not confined to one stage, such as virtue purification. He went on to say that it is for the sake of the final Nibbāna which has no attachment to anything.[32] This explanation has well explained by using the simile of the relay chariot. The monk reaches the destination of the holy life through seven stages of purification, just as King Kosala uses seven relays of chariots to reach Sāketa from Kosala. *'Aggivacchagottasutta'*[33] teaches about various metaphysical speculations that many religious systems had during Buddha's time. According to the sutta, wanderer Vacchagotta had certain doubts regarding the concept of *'atta'*. Buddha refused to answer all of his questions because they were unrelated to mind purification from all defilements. In this case, Buddha used the metaphor of a smoldering fire. He asked the following questions there:

The analogy of an extinguished fire in the preceding conversation aids in the clarification of all types of metaphysical thinking. This assisted the Vacca in realizing his misunderstanding. In this way, both two literary means have performed admirably in argumentative instances.

- **Similes and metaphors based on ethical teaching**

Similes and metaphors can also be found in places where Buddha emphasized ethical teachings in his Dhamma. The evidence could be found throughout the canon. In one instance, Buddha compared gradual mental purification to the work of a silversmith. The *'Dhammapada'* contains the most relevant examples in this regard. There is a verse in it that explains how the wise control their minds. According to Sutta, the wise shape their mind in the same way that irrigators direct water, archers' direct arrows, and carpenters carve wood.

> *'Udakañhi nayanti nettikā, usukārā namayanti tejanaṃ; Dāruṃ namayanti tacchakā, attānaṃ damayanti paṇḍitā '*[34]

The *'Kakacūpamasutta'* is another example of how the Buddha used metaphors to convey ethical teachings. The sutta explains the concept of patience (*khantī*). This is a quality that a monk should have when confronted with various types of speeches. A well-trained monk is unaffected by even the slightest evil word from the outside world. To illustrate, consider the metaphor of a man with a hoe and a basket (*kuddālapiṭakaṃ*). [35] If a man tries to change this great earth with a hoe and a basket, he starts digging the soil, strews, spits and urinates here and there, saying, be without earth, be without earth.' Certainly, he fails because this great earth is deep and immense. This man gets only weariness and disappointment. Similarly, Buddha said that gentle and harsh word does not affect the mind of the trained disciple.

'Sāmaññapalasutta' also describes in detail the life of a monk who lives in accordance with the Buddha's ethical teachings.[36]His spiritual advancement is explained through several similes in the sutta. The simile of a patient who recovers from sickness (*ābādhiko*) is one such example. A monk who was able to defeat five hindrances, sensual pleasures, and other mental barriers could see how he was in trouble in his previous life and enjoy what he has achieved, just as a man recovering from an illness regains his appetite and bodily strength and then reflects on his pain and satisfies seeing the hurdle he has overcome.

'Ambalaṭṭhikarāhulovādasutta'[37] is a sutta in which the Buddha emphasizes the importance of right speech by using some chosen similes. Buddha's instructions to little monk Venerable Rāhula are included in this sutta. As a result, similes were used to attract the attention of the seven-year-old Venerable Rāhula. In that sutta, Buddha uses various water vessel situations to demonstrate the futility of the recluse ship of those who intentionally tell lies.

Conclusion

This study demonstrates how similes and metaphors in the pāli canon diversely functioned in profound philosophical theories and concepts in a more conveying way. By examining canonical examples, the study highlighted these two literary devices are not just decorative devices, but essential tools which relax the complexities of Buddhist thoughts in a more intellectually. By using such literary devices, Buddhist scriptures have been able to persuade a good number of audiences including all sorts of which also enables them to comprehend the profound teachings of the Buddha. The study

exemplifies the importance of categorizing these literary devices under different contexts while also examining how they bring different meanings and interpretations based on different textual and cultural contexts.

Overall, the study has contributed to a thorough understanding of the utility and significance of both similes and metaphors in studying Buddhist Tripiṭaka literature in addition to getting a fair amount of understanding of how their role is essential in shaping Buddhist thoughts and adding value to numerical Buddhist discourses. More importantly, these literary devices give a deeper insight into the social and cultural background of India during Buddha's time. It is to be noted that using literary devices where it is necessary is context- dependent. Ultimately, they both do exemplary contributions to those who attempt to understand the words of the Buddha.

Endnotes

1 *'So dhammaṃ deseti ādikalyāṇaṃ majjhekalyāṇaṃ pariyosānakalyāṇaṃ sātthaṃ sabyañjanaṃ, kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ'*, Dīgha Nikāya I, ed. Rhys Davids, J.Estlin Carpenter (London: Pali Text Society, 1890) 61.

2 Oxford Advanced Learner's Dictionary, ed. Sally Wehmeier, Colin Mclntosh, Joanna Turnbull (Oxford: Oxford university Press,2005)1422.

3 https://www.merriam-webster.com/dictionary/simile, Accessed Date 2022.07.07.

4 Pali English Dictionary. ed. T.W.Rhys Davids, William Stede (London : Pali Text Society, 1952) Page 165.

5 Majjhima Nikāya I, ed. V.Trenckner (London: Pali Text Society, 1888) 117.

6 The Thera and Therī gāthā, ed. Hermann Oldernberg, Richard Pischel (Oxofrd: Pali Text Society, 1990) 70.

7 https://www.merriam-webster.com/dictionary/metaphor, Accessed Date 2022.07.07.

8 Pali English Dictionary, ed. T.W.Rhys Davids, William Stede (London : Pali Text Society, 1921-1925) 639.

9 Maurice Winternitz, A History of Indian Literature Vol II, Trans. V.Srinivasa Sarma (Delhi:Motilal Banarsidass, 1993) 68.

10 Majjhima Nikāya I, ed. V.Trenckner (London: Pali Text Society, 1888)167.

11 Ibid., 134.

12 Ibid., 134- 141.

13 P.D.Premasiri"The Alagaddupama Sutta as a Scriptural Source for Understanding the Distinctive Philosophical Standpoint of Early Buddhism", *Buddhist Studies Review* 35 (1-2):111-23. https://doi.org/10.1558/bsrv.36756.

14 Majjhima Nikāya I, ed. V.Trenckner (London: Pali Text Society, 1888) 134- 141.

15 Ibid., 359- 368.

16 Ibid., 227.

17 The Dhammapada ,ed. Suriyagoda Sumangala (London: Pali Text Society, 1914)1.

18 https://puredhamma.net/dhammapada/manopubbangama-dhamma, Accessed Date 2022.07.09.

19 The Dhammapada , ed. Suriyagoda Sumangala (London: Pali Text Society, 1914)1.

20 https://puredhamma.net/dhammapada/manopubbangama-dhamma, Accessed Date 2022.07.09.

21 *'Seyyathāpi, bhikkhave, mahāsamuddo ekaraso loṇaraso; evameva kho, bhikkhave, ayaṃ dhammavinayo ekaraso vimuttiraso',* Udānaṃ, ed. Paul Steinthal (London: Pali Text Society, 1885)56.

22 *'Ussāvova tiṇaggamhi, sūriyuggamanaṃ pati; Evamāyu manussānaṃ, mā maṃ amma nivāraya',* Jātakapālī iv, The Jātaka volume iv, ed. E.B.Cowell (Trans.) W.H.D.Rouse, 1901. at sacred-texts.com, Accessed Date 2022.07.10

23 Aṅguttara Nikāya iv, ed. E.Hardy (London: Pali Text Society, 1899)137.

24 Majjhima Nikāya II, ed. Robbert Calmers (London: Pali Text Society, 1898)216.

25 Majjhima Nikāya III, ed. Robbert Calmers (London: Pali Text Society, 1900)128-137.

26 Sutta Nipāta, ed. Dines Anderson, Helmer Smith (London: Pali Text Society, 1913)13.

27 https://lucid24.org/kn/kn-snp/kn-snp-v01/index.html, Accessed Date 2022.07.09

28 Majjhima Nikāya III, ed. Robbert Calmers (London: Pali Text Society, 1900) 243.

29 The Dhammapada, ed. Suriyagoda Sumangala (London: Pali Text Society, 1914) 58.

30 The Thera and Therī gāthā ,ed.Hermann Oldernberg, Richard Pischel (London: Pali Text Society, 1990)69.

31 Dīgha Nikāya II, ed. Rhys Davids, J.Estlin Carpenter (London: Pali Text Society, 1903) 316-358.

32 Majjhima Nikāya I, ed. V.Trenckner (London: Pali Text Society, 1888) 145.

33 Majjhima Nikāya (The middle length sayinga) Vol II, Trans. I.B.Horner (Oxford: Pali Text Society, 2002)166.

34 The Dhammapada, ed. Suriyagoda Sumangala (London: Pali Text Society, 1914)12.

35 Majjhima Nikāya I, ed. V.Trenckner (London: Pali Text Society, 1888) 127.

36 Dīgha Nikāya I, ed. Rhys Davids, J.Estlin Carpenter (London: Pali Text Society, 1890)71.

37 Majjhima Nikāya I, ed. V.Trenckner (London: Pali Text Society, 1888)413.

Epistle Features as Reflected in Tripitaka

Rev. Hunnasgiriye Padumarathana

There are lots of books that have been written on various subjects in the Pali language, and these works can be considered Pali literature. Although no one has not much paid higher attention, Sandesa literature can be pointed out as another piece of literature that we can see after the Tripitaka literature and chronicle literature. Although we have Pali Sandesa literature with several epistles, it is still a context that has not been formally examined. Pali epistles have a special place, among the many books which have been written in Sri Lanka. Pali Sandesa literature is much older than Sinhala Sandesa literature. It is fair to say that the honor of the origin of Sri Lankan Sandesa literature belongs to Pali Sandesa literature. The writers of Sinhala epistles may have been got instructed to engage it after finding the information about Pali epistles. Although there is no evidence that chirography was developed during the Buddha's time, the information about exchanging messages between them can be found in the Tripitaka literature.

The Pali epistles were inspired by Sanskrit poems. Earlier Pali epistles were written for the exchange of religious letters. Although it was composed based on the poems and later developed, Pali Sandesa literature did not show much progress due to the apartheid of the writers towards the use of Pali literature in the composition of the poem. Although the Pali epistles are very limited, it contains much historical, social, political, and literary information. Reviewers have used these epistles to identify the social background of the Buddha's time and the nature of the chirography. The Buddhists got instructions about the epistles from the Dhamma literature. Various forms of communication have been used since the beginning of humankind, and there is evidence that they exchanged ideas through some medium. Initially, communication took place between people who were close by, and then those who were far away were also able to exchange ideas through these communication methods.[1] Epistle may have been created as a result of this exchange of information.

Sandesa is a Sanskrit word. According to the etymology of"Sandiṡyateti sandeṡa:" giving a good Visualization is called an epistle. The purpose here is to transmit a message well to the recipient. According to Sanskrit literature, Sandeshaya has many meanings such as news, command, hand-carried message so on. The word"Dūta" is used as a synonym for the epistle in Pali literature. The word Sandesa was made in the Pali language is 'Sam$\sqrt{disa}$. According to the Polwatte Buddhadatta Thero, the words news, message, and letter are used for the epistle.[2] Specially It can be pointed out that even in the Tripitaka also there were backgrounds like the tradition of Sandesa poetry. This can be seen when focusing the higher attention on the Tripitaka. It is

intended as Tripitaka that the Sutta, Vinaya, and Abhidhamma are preached by the Buddha and his disciples. Instead of going to search history till the bitch"Saramā" in Vedic literature, it is not difficult to find the clear and unmistakable features of communication directly in Tripitaka.[3] This shows that the basic features of a Pali Sandeshaya can be seen in Pali literature. When focusing on the Tripitaka, the basic moments of an epistle are mentioned. Although the communicative (epistle) features introduced by Vishwanathas are not fully visible here, it is noteworthy that some of them are found in the Tripitaka.

It can be seen three principles in an epistle. Those are as follows:

1. Preśaka (sender)
2. Hāraka (carrier)
3. Grāhaka (receiver)[4]

All of these three requirements must be completed when sending a message. Then it is very clear that these three factors have interrelated. These basic elements are a factor found in many places in Tripitaka. In particular, the basic form of an epistle can be identified in both the Sutras and the Vinaya. The important fact here can recognize both clergy and laity have involved in the process of communication. The messenger of a normal message has carried the message in writing or a letter as a message. But the communicative features that can be identified in the Tripitaka have been done orally. There are many instances where the Buddha has sent those messages to a disciple. For example, the 'Mahātanhāsankhaya sutta' of Majjhima Nikaya can be pointed

out. According to that, the monk called 'sati' has been sent a message by the Buddha to bring him towards the Buddha.[5] The sender of the message here is the Buddha. The carrier of the message is one of the monks. The receiver of the message is a monk named 'Sāti'. This can be pointed out as one of the epistles features in Tripitaka. Also in the 'Suppavāsā Sutta' of Udāna Pāli, the Koliya Deetha, who was suffering from labor pains, took her husband as a messenger or sender and sent a message to the Buddha informing him of her immense pain.[6] This also mentions the method of sending a message. Here the sender of the message is 'Koliyadītā, the carrier of the message is her husband and the receiver of the message is the Buddha.

Buddha also sent a messenger for Chulla Panthaka Thero who became an Arahant by showing the right path of the Buddha.[7] The sender of the message is the Buddha, the carrier of the message is one of the devotees and the receiver of the message is Cullapanthaka Thera. This epistle feature can also be seen in the 'Mahākassapatthera Bojjhanga. The blessings and inspiration of the Buddha can be seen in them. One day, a person named Upaka when frustrated with his life, informed that he was going toward Buddha, and his wife, Chapa, said that Buddha should be informed of her respect.[7] This also shows that the process of the carrier was carried out by Upaka.

The Dutena Upasampada, which was endorsed by the Buddha for prostitutes called Addakasi, can be considered a unique opportunity to manifest the epistle features.[9] What is done here is that the ordination is given by a messenger to a person who is not in front. This indicates that one of the

messengers was used for the disciplinary action and that the messenger has been sent and given the higher ordination as a message. The first nun to receive this higher ordination is 'Aḍḍhakāsi'.[8] In addition to the 'Teri Gātā', these features can also be seen in suttas such as 'Ālavaka'. King Chanḍapajjotha, who ruled in the kingdom of 'Udeni', also sent messengers to the doctor jīwaka using the messengers, it provides evidence that messages have been exchanged not only religiously but also diplomatically.[9] King Bimbisara also occasionally exchanged messages with ministers using the epistles.[12] According to the Duta Sutta of the Attaka Nipatha of the Anguttara Nikaya, the carrier should have eight points. Those are as follows;

1. Should be a good listener.
2. Should be a good informer.
3. Should be someone who learns well.
4. Should be someone who can remember well what has been learned.
5. Should be a person who can understand facts wisely.
6. Should be a person who can clearly explain things to others wisely.
7. Should be someone who can understand what is meaningful and what is not meaningful.
8. Should be a Non-violent person.[10]

From this, we can identify the evidence that there was a communicational process in the Buddha's time. Tripitaka literature has also provided the initial for Sandesha poetry.

The 'Kāludāi Tera Gātā' in 'Tera Gātā Pali' is a suitable example of this. It can be considered an excellent source of communication as all the features of road praise, personal praise, and history stories which are considered the main features of the epistle are found in the 'Kāludāi Tera Gata'. The praise for the city of Kimbulwattapura which can be seen there is amazing and fascinating.[11] The carrier of the message here is a wealth minister. Messenger praise (Dūta varṅanā) is not seen because it is expressed from the first-person aspect of view. But the place to go, the route, the fields, the city praises as well as the praises of the people are beautiful can be seen there. When looking at the above facts, it seems that during the time of the Buddha, only a verbal communication process took place. The word 'Pahīna' in the statement of"dūteyya pahīna gamanānuyogo"[12] in 'Dūteyya sutta' of 'Samyutta Nikāya, clearly indicates the meaning of the letter or document. This shows that there was a process of sending written messages at the time of the Buddha.

According to the 'Brahmajala Sutta' of the Dīgha Nikaya, there was an alphabet game, there was a document on the thieves of the 'Mahāvaggapāli' in the Vinaya Pitaka was kept in court, and the 'Sippa Sutta of the Udāna Pali' had been used to master the writing technique.[13] This shows that the document was alive in the time of the Buddha. Ven. Dehipagoda Vijithananda Thero says" It is clear that the oral and written epistles of the Buddha's time are clear from sources of information.[14] Although written evidence is sparse, it is not difficult to prove that there were communication features in contemporary society between the character of the Buddha and the characters of Shravaka. In particular,

the features of communication can be seen in Suttas such as 'Sīlakkhandha Vagga of the Dīghanikaya', 'Upāli Sutta of the Majjhima Nikaya', 'Pahina Sutta of the Samyukta Nikaya' and 'Suppavāsā Sutta of the Udāna Pāli'.

Although the Tripitaka is a series of religious books for the people, the creative communication features are also clearly can be seen here. Focusing on the above, it is evident that the word carrier (Dūta), the task of the carrier, and the characteristics of the carrier existed in the Pitaka literature.

References

1. Hatharabage Sugathawansa Himi, Pali Sandesha Sahithya. (Colombo 10: Godage Publishers, 2015), 15p.
2. Polwaththe Buddhadaththa Himi, Pali Sinhala Akārādiya. (Colombo 10: M.D. Gunasena And Company Ltd, 2017), 499p.
3. Hatharabage Sugathawansa Himi, Pali Sandesha Sahithya (Colombo 10: Godage Publishers, 2015), 28p.
4. Gunasena Bandusena, Sinhala Sāhithya Ithihasaya. 61p.
5. Majjhimanikāya 2, Mahātanhāsankhaya Sutta, (Dehiwala: Buddhist Cultural Center, 2006), 174p.
6. Khuddakanikaya 2, Udānapāli, Suppavāsā Sutta, (Dehiwala: Buddhist Cultural Center, 2006), 158p.
7. Ibdm, 210p.
8. Khuddakanikaya, 2, Terigātā Pali, (Dehiwala: Buddhist Cultural Center, 2006), 210p.
9. Mahāvaggapali, 2, Bhesajjhakkhandaka, (Dehiwala: Buddhist Cultural Center, 2006), 124p.
10. Saṃyuttanikaya, 2, Aṭṭhakanipātha, Dhūteyya Sutta, (Dehiwala: Buddhist Cultural Center, 2006), 78p.

11. Khuddakanikaya, 2, Teragātā, Kāludāyi Teragātā, (Dehiwala: Buddhist Cultural Center, 2006), 112p.

12. Samyuttanikaya, 2, Dūteyya Sutta, (Dehiwala: Buddhist Cultural Center, 2006), 346p.

13. "Lokena sippaṃ sippānaṃ aggaṃ" Khuddakanikaya, 2, Udānapāli, (Dehiwala: Buddhist Cultural Center, 2006), 128p.

14. Dehipagoda Wijithananda Himi, Sūtra sāhithya adyanaya, (Colombo 05: Māgadhi Publishers, 2011)), 73p.

පාලි භාෂාවෙන් රචිත අභිධර්ම ටීකා ග්‍රන්ථ

කරපුටුගල කුසලධම්ම හිමි

හැඳින්වීම

ලංකාවේ පාලි සාහිත්‍ය හා සම්බන්ධ ඉතිහාසය අනුව බුද්ධ වචනය නිර්වචනය කළ පළමු සාහිත්‍ය අංගය වන්නේ පාලි අට්ඨකථාවන් ය. එය අනුරාධපුර යුගයට අයත් වේ. ඒ අනුව එම අවදිය අට්ඨකථා යුගය යනුවෙන් හැඳීන්වේ. පාලි අට්ඨකථාවල අන්තර්ගත ගැඹුරු දහම් පද තවදුරටත් විවරණය කරමින් රචිත ටීකා සාහිත්‍යය පොළොන්නරු යුගයට අයත් වේ. මේ නිසා පොළොන්නරු යුගය ටීකා අවදිය ලෙස නම් කෙරේ. ටීකා සාහිත්‍ය ලංකාවට පමණක් සීමා වූවක් නොවේ. ථෙරවාද බෞද්ධ රටක් වන බුරුමයේ විසූ ටීකාචාර්යන් වහන්සේලා විසින් සම්පාදිත ටීකා සාහිත්‍යයක් ද පවතී. බුදුරදුන් වදාළ සාතිශය ගැඹුරු දහම අධ්‍යනයෙහිලා අට්ඨකථාවල මෙන්ම ටීකාවලත් සහය අවශ්‍ය වේ. මෙබඳු ග්‍රන්ථ රචනා වීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ ධර්මය හා විනය විවරණය කිරීමෙහිලා ථෙරවාද බෞද්ධ උගතුන් අතර පැවැති උනන්දුව යි. ටීකාවකින් අපේක්‍ෂා කරන්නේ අටුවාවලින් ඉදිරිපත් කරන ලද අපැහැදිලි තැන් තවදුරටත් විවරණය කොට පැහැදිලි කිරීමයි. පාලි සාහිත්‍යයට අයත් ටීකා ප්‍රධාන වශයෙන් **විනය ටීකා, සූත්‍ර ටීකා, අභිධර්ම ටීකා, ප්‍රකරණ ටීකා, ඡන්දෝලංකාර ටීකා, ව්‍යාකරණ ටීකා** යනුවෙන් ප්‍රභේද පහක් යටතේ වර්ගීකරණය කළ හැකි ය.

ත්‍රිපිටක අට්ඨකථා සඳහා ලියැවී තිබෙන ටීකාවලින් ධර්මයේ නොපැහැදිලි තැන් තවදුරටත් පැහැදිලි කරනු ලැබේ. ව්‍යාකරණ හා සම්බන්ධ ගැටලු තැන් විවරණය කිරීම ව්‍යාකරණ ටීකාවල අරමුණ වී තිබේ. පාලි ටීකා සාහිත්‍යයේ ආරම්භය සිදු වන්නේ පොළොන්නරු පරාක්‍රමබාහු රාජ්‍ය කාලයේ දී ය. මෙම අවදියේ **දිඹුලාගල කාශ්‍යප හිමියන්ගේ** ප්‍රධානත්වයෙන් පැවැති සංඝ සංශෝධනයෙන් අනතුරුව ඇරඹි පාලි අට්ඨකථාවලට ටීකා ලිවීමේ පිළිවෙත ක්‍රමයෙන් වර්ධනය වන්නට විය. ටීකා සම්පාදනය කළ ආචාර්යවරුන් අතුරින් **බදරතිත්ථ විහාරවාසී ධම්මපාල හිමියෝ** ප්‍රධාන වෙති. උන්වහන්සේ විසින් බුද්ධඝෝස හිමියන්ගේ විසුද්ධිමග්ගයට පරමත්ථමංජුසා යනුවෙන් සුවිශේෂ ටීකාවක් සම්පාදනය කරන ලදි.සෙසු ප්‍රධාන ටීකාචාර්යවරුන් දෙදෙනා වන්නේ **සාරිපුත්ත හිමියන් හා ආනන්ද වනරතන හිමියන්** ය. පොළොන්නරු අවදියේ වාසය කළ මෙම ආචාර්යන් වහන්සේලා දෙනමගේ ශිෂ්‍යයන් විසින් ද ටීකා ග්‍රන්ථ රැසක් සම්පාදනය කරනු ලැබ තිබේ. ටීකා කරණයෙහි නියුක්ත ආචාර්යවරුන් අතුරින් **වජිරබුද්ධි, චෝලිය කාශ්‍යප, සංඝරක්ඛිත, බුද්ධනාග, වාචිස්සර, සුමංගල, සද්ධම්මජෝතිපාල, ධම්මකිත්ති, බුද්ධරක්ඛිත, මේධංකර** යන ලාංකික හා බුරුම ථෙරවාදි අචාර්යන් වහන්සේලා ප්‍රධාන වෙති. මේ අයුරෙන් සංවර්ධනය වූ පාලි ටීකා සාහිත්‍ය තුළ අභිධර්ම පිටකය අළලා කළ ටීකාවන් බොහොමයක් තිබේ. පාලි භාෂාව පිළිබඳව විශේෂ සැලකිල්ලක් දක්වන බුරුම පඬිවරු සහ ලාංකික පඬිවරු එම අභිධර්ම ටීකාවල කතුවරු ලෙස හඳුනාගෙන තිබේ. මෙම පර්යේෂණ අධ්‍යනයේ අධ්‍යයනයේ අරමුණ වන්නේ එකී පාලි භාෂාවෙන් රචිත අභිධර්ම ටීකා ග්‍රන්ථ පිළිබඳව මූලික හඳුනා ගැනීමක් සිදු කිරීමටයි. ඒ අනුව ඒ ඒ අභිධර්ම ටීකා ග්‍රන්ථයන්හි කතුවරු පිලිබඳවත්, ඒවායේ අන්තර්ගතය සැකවෙනුත් මෙහිලා දක්වනු ලැබේ.

පාලි භාෂාවෙන් රචිත අභිධර්ම ටීකාවන් පිළිබඳව ගොනු කරන ලද කරුණු කාරණා විරලය. එහෙයින් උක්ත විෂය සම්බන්ධව කරුණු කාරණා පර්යේෂණය කරමින් පාලියෙන් ලියැවී ඇති

අභිධර්ම ටීකාවන් පිළිබඳ විස්තර ගොනුකිරීම මෙහි අරමුණකි. එසේම ඒ ඒ ටීකා ග්‍රන්ථයන්හි අන්තර්ගතය පිළිබඳව තොරතුරු රැස් කිරීම ද මෙහි තවත් අරමුණකි.

පාලි ටීකා සාහිත්‍යය

සම්බුද්ධ දේශනාව අධ්‍යයනය කළ පසුකාලීන වියත්හු එම බුද්ධ වචනය වඩාත් නිරවුල්ව වටහා ගනු වස් අටුවා ග්‍රන්ථ රචනා කළහ. මේ අනුව ත්‍රිපිටකාගත සෑම කෘතියක් උදෙසා ම අටුවා සම්පාදනය වූ අතර එමඟින් සිදු වූ ධර්ම ශාස්ත්‍රීය සේවාව ඉමහත්ය. අටුවා සම්භවය භාරතයේ සිදු වුවද එහි සංවර්ධනය හා ව්‍යාප්තිය සිද්ධ වූයේ ලක්දිවය යන්න අවිවාදයෙන් ම පිළිගත යුතුය. **බුද්ධඝෝෂ, ධම්මපාල, බුද්ධදත්ත, උපසේන, මහානාම** ආදී තෙරවරු අටුවා රචනා කළහ.

පසුකාලීන ධර්ම ගවේෂණයෙහි නියැළුණු ගවේෂකයින්ට තම කාර්යයන් හි දී අටුවා වලින් ඉමහත් සේවයක් සිදු වූ බව අපි දනිමු. එහෙත් අනුරාධපුර රාජ්‍යයේ අවසාන සමයේ එහි ඇති වූ බිඳ වැටීම ලක්දිව දේශපාලන තත්ත්වය පමණක් නොව ධර්මශාස්ත්‍රීය පරිහානියටද හේතු වුණේය. සොළී ආක්‍රමණ හේතුවෙන් සිදුවූ ශාසනික පරිහානිය ද මහත්ය. නැවත පොළොන්නරු රාජෝද්‍යත් සමඟ රටෙහි දේශපාලන ස්ථාවර බවක් ඇතිවුණි. ධර්ම - ශාස්ත්‍රීය අභිවෘද්ධිය ද ඇරඹුණේය. සාහිත්‍ය ප්‍රබෝධය ද ඇති විය. ක්‍රි.ව. (1058) සිට (1234) දක්වා වු මෙම රාජ්‍ය සමය තුළ විවිධ අංශ වලින් පාලි සාහිත්‍යය සංවර්ධනය විය. එහිදී වඩාත් ප්‍රකට දියුණුවක් ඇති වූයේ පාලි ටීකා සාහිත්‍යයේය.[1]

පාලි ටීකා සාහිත්‍යයක් බිහි වූයේ අටුවාගත දුරවබෝධ පද විවරණය කිරිමට පසුකාලීන වියත් භික්ෂූන්ගේ කැපවීම නිසාය. බෞද්ධ සංස්කෘත ටීකා ඇසුරින් බිහි වූ පාලි ටීකා සාහිත්‍යය ඉතා පුළුල් සාහිත්‍යාංගයක් බවට පත්වූයේ පොළොන්නරු යුගය තුළය. එම පුළුල් පාලි ටීකා සාහිත්‍යයේ ආරම්භය, විකාසය සහ අභිධර්ම පිටකයට ලියැවුණ ටීකා කෘති පිළිබඳ කෙටි විමර්ශනයක් කිරිම මෙම නිබන්ධයේ අරමුණයි.

අටුවාවලට හැර ජිනාලංකාරය වැනි පද්‍ය ග්‍රන්ථ, වුත්තෝදය වැනි ඡනදස් ග්‍රන්ථ, කච්චායන - මොග්ගල්ලාන වැනි ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ උදෙසා ද ටීකා කෘති රචිතව ඇති බව සඳහන් කළ යුතුය. බෞද්ධ සංස්කෘත හා ජෛන සම්ප්‍රදායන්හි මුලින් ම ආරම්භ වූ ටීකා සාහිත්‍යයේ ආභාෂයෙන් මෙම පාලි ටීකා සාහිත්‍යය පෝෂණය වුණි. තම මූලික ධර්ම ග්‍රන්ථ වඩාත් පහසුවෙන් අවබෝධ වන අයුරින් ප්‍රකට කිරීමේ අරමුණින් උක්ත සම්ප්‍රදායන් ටීකා කෘති රචනා කළහ. ජෛන ටීකා සාහිත්‍යයට වඩා වැඩි බලපෑමක් පාලි ටීකා සාහිත්‍යයට බෞද්ධ සංස්කෘත ටීකා සාහිත්‍යයෙන් ලැබුණි.

දෙවන ධර්ම සංගායනාවෙන් පසු විභිදී ගිය ථෙරවාදී සම්ප්‍රදාය නිකාය (18) කට බෙදුණ බව අපි දනිමු. එසේ විභිදී ගිය නිකාය සම්ප්‍රදායන් සියල්ල පසුකාලීන ප්‍රධාන සම්ප්‍රදායන් දෙකක් යටතට පත්වුණි. ඒ ථෙරවාදි මහා යාන යන සම්ප්‍රදායන් දෙකටයි. එයින් ථෙරවාදය තම ධර්ම ප්‍රචාරයේ දී පාලි භාෂාව මාධ්‍යය කොටගත් අතර මහායානිකයෝ සංස්කෘතය තම භාෂා මාධ්‍යය කරගත්හ. එසේ සංස්කෘතය තම භාෂා මාධ්‍යය කරගත් ඔවුහු එමඟින් ඉතා පුළුල් බෞද්ධ සංස්කෘත සාහිත්‍යයක් බිහි කළහ. එහිදී සර්වාස්තිවාදී අභිධර්ම සාහිත්‍යයට විශේෂ ස්ථානයක් හිමිවෙයි. ඔවුහු ථෙරවාදීන්ට සමගාමීව අභිධර්මය පිළිබඳව ග්‍රන්ථ රචනා කිරීමෙහි නියැළුණහ. එසේම ඇතැම් නව සාහිත්‍යාංග මඟින් සිය අභිධර්මය පෝෂණය කළහ.

අභිධර්මය සංවර්ධනය කිරීමට සර්වාස්තිවාදීන් යොදාගත් එක් නව සාහිත්‍යාංගයක් වශයෙන් ටීකා සාහිත්‍යය හැඳින්වීමට පුළුවන. එම සාහිත්‍යාංගය සංස්කෘතය තම භාෂා මාධ්‍යය වශයෙන් යොදාගත් අතර අනෙකුත් බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන් අතර ද ජනප්‍රියත්වයට පත්වුණි. එනිසා ඒ ඒ බෞද්ධ සංස්කෘත ආර්යර්වරුන් රචනා කළ ටීකා කෘති විශාල සංඛ්‍යාවක් දක්නට ඇත.[2] මෙහිදී ඒ පිළිබඳව කෙටියෙන් විමසා බලමු. මාධ්‍යමික සම්ප්‍රදායේ නිර්මාතෘ වූ නාගාර්ජුනයන්ගේ ශිෂ්‍යයකු වන කිසියම් අයගේ විසින් ක්‍රි.ව. (200) දී පමණ ''ප්‍රඥමූල ශාස්ත්‍ර '' නම් ටීකාවක් රචනා කර ඇත. සංස්කෘත ටීකා සාහිත්‍යයේ ආභාෂයෙන් පාලි ටීකා

රචනය ආරම්භ වූ බව මුලින් දැක්වීමි. පසුව එය සංස්කෘත ටීකා සාහිත්‍ය ද අභිබවන තරම් දියුණුවක් ලැබුවේ ය. එසේ දියුණුවක් ලැබූ පාලි ටීකා සාහිත්‍යයට ඉවහල් වූ මූලාශ්‍රයෝ කවරහුද ? යන්න විමසා බැලිය යුතුය.[3]

ත්‍රිපිටකාගත ධර්ම කරුණුවලට විස්තරාර්ථ වර්ණනා සැපයීමට අටුවා ග්‍රන්ථ රචනා විය. පාලි ටීකා රචනයට බෙහෙවින් ඉවහල් වූයේ එම අටුවා ග්‍රන්ථයෝය. බොහෝ පාලි ටීකා කෘති අටුවාවන්හි ඇති අවබෝධ කරගැනීමට අපහසු ගැඹුරු පදයන්ගේ අර්ථ විවරණය කිරීමේ අරමුණින් යුතුව රචනා වී තිබීම ඉහත නිගමනයට හේතු වශයෙන් දක්විය හැකිය. ටීකා රචනා කළ බොහෝ රචකයන් දක්වා ඇත්තේ අටුවාව වඩාත් ගැඹුරු බැවින් එය සරලව අවබෝධ කරවීමේ අරමුණින් එබඳු ගැඹුරු පදවලට අර්ථ විවරණය කරන බවයි. **සාරත්ථදීපනියේ** ග්‍රන්ථාරම්භ ගාථාවලින් දක්වා ඇත්තේ අටුවාගත කරුණු ගැඹුරු බැවින් හා ව්‍යාකුල බැවින් ඒවා පහසුවෙන් අවබෝධ කිරිම සඳහා මෙම කෘතිය රචනා කරන බවයි.

"විනයට්ඨකථායාහං ලීනසාරත්ථදීපනිං
කරිස්සාමි සුවිඤ්ඤෙය්‍යං පරිපුණ්ණ මනා කුලං

පෝරාණෙහි කතං යන්තු ලීනත්ථස්ස පකාසනා
නතං සම්බත්ථ භික්ඛූනං අත්ථං සාධෙති සබ්බසො

දුවිඤ්ඤෙය්‍ය සභාවාය සිහළාය නිරුත්තියා
ගණ්ඨිපදෙසු නෙකෙසු ලිඛිතං කිඤ්චි කත්ථචි." [4]

පාලි ටිකා රචනයට ඉවහල් වූ තවත් මූලාශ්‍රයක් වශයෙන් "ගණ්ඨිපද" නම් සාහිත්‍යාංගය දක්වීමට පුළුවන. ඒ අනුව ගණ්ඨිපද වර්ග තුනක් පිළිබඳ සටහන් ටීකාවල දක්නට ඇත

- **චූලගණ්ඨිපද**
- **මජ්ඣිමගන්ඨිපද**
- **මහාගණ්ඨිපද** යන ගණ්ඨිපද

වර්ගයි. එම සාහිත්‍යාංගය සිංහල හා පාලි යන භාෂාද්වයෙන්ම රචනා වී තිබුණ බව සාරත්ථදීපනියේ එන පහත සටහනින් පැහැදිලි වනු ඇත "**සබ්බත්ථ කෙනති වුත්තේ වජිරබුද්ධි ටීකාන්තරෙහි ගහේතබ්බං මහාගණ්ඨිපදේති මජ්ඣිමගණ්ඨිපදෙති වා චූලගණ්ඨිපදෙති වා වුත්තේ සීහළ ගණ්ඨිපදෙසුති ගහෙතබ්බං ගණ්ඨිපදෙති වුත්තේ මාගධභාසාය ලිඛිතෙ ගණ්ඨිපදෙති ගහෙතබ්බං**"[5] ටීකා රචනා කරන කාලය වන විට මෙම ගණ්ඨිපද ජනප්‍රිය සාහිත්‍යාංගයක්ව තිබුණ බව පෙනෙයි. එහෙත් එම ග්‍රන්ථවල ඉදිරිපත් කර තිබූ කරුණු කිසියම් ව්‍යාකූල හා අසාරත්වයකින් යුක්ත වූ නිසා එබඳු ව්‍යාකූල පද විවරණය කිරීමට පසුකාලීන ආචාර්යවරු ටීකා රචනා කළහ. මුලින් දක්වන ලද ගණ්ඨිපද යන්න ගැටපද නමින් ව්‍යවහාරයට පත්ව ඇත. එහෙත් එම ග්‍රන්ථ වර්ගය ටීකා රචනයත් සමගම විනාශයට පත් වූ බවක් පෙනෙන්නට තිබේ. ඒවා පිළිබඳව යම් අවබෝධයක් ලැබිය හැක්කේ ටීකාවල එම ග්‍රන්ථ සම්බන්ධ සටහන් වලින් පමණකි. අටුවා රචනයෙන් පසු සීහලට්ඨකථාවලට අත් වූ ඉරණම ම ටීකා රචනයෙන් පසු ගණ්ඨිපදවලට සිදුවන්නට ඇත.

ලක්දිව පාලි ටීකා යන්න ව්‍යවහාරයට පත් වූයේ 10 වන හා 11 වන සියවස්වලදී බවට සැලකේ. එහෙත් ටීකා කෘති ඊට පෙර සිටම රචනා වී තිබුණි. පාලි ටීකා සාහිත්‍යයේ ආරම්භකයා වශයෙන් **බදරතිත්ථවාසී ධම්මපාල හිමියන්** හැඳින්වීමට පුළුවන. අටුවා කෘති ද කිහිපයක් රචනාකොට ඇති ධම්මපාල හිමියෝ අටුවාචාරී බුද්ධඝෝෂ හිමියන්ට ආසන්න සමයක ජීවත් වූහයි පිළිගත හැක. උන්වහන්සේගේ ජීවන සමය පිළිබඳ තොරතුරු විරලය. එහෙත් එතුමාට පරමත්ථමඤ්ජුසා නම් විසුද්ධිමග්ග ටීකාව රචනා කිරීමට ආරාධකයා වූ දාඨානාග තෙරුන්ගේ ජීවන සමය සොයාගෙන ඇත. ඒ ක්‍රි. ව. (796) දී ය. ඒ අනුව ධම්මපාල හිමියන් ද එසමයට අයත් යැයි පිළිගත හැකිය. කෙසේ වුවද උන්වහන්සේ බුද්ධඝෝෂ හිමියන්ට පසුව හා පරාක්‍රම රාජ්‍ය සමයට පෙර ජීවත්වන්නට ඇත. එතුමාගේ පරමත්ථමඤ්ජුසාව මුල්ම ටීකාව වශයෙන් සඳහන් කළ හැකිය. එහෙත් ඇතමෙක් ආනන්ද වනරතන

හිමියන් මුල් ටීකා රචකයා වශයෙන් ද එතුමාගේ අභිධර්මය පිළිබඳව ලියැවුණු ටීකාව මුල්ම ටීකාව විය යුතුය. එහෙත් මුල්ම පාලි ටීකාව වශයෙන් පරමත්ථ මඤ්ජුසාව පිළිගැනීම උචිතය. එහි රචක ධම්මපාල හිමියන්ගේ ජීවන සමය සලකා බලන විට මෙම නිගමනයට එළැඹිය හැකිය. ටීකා පිළිබඳ විචාරය කරන බොහෝ වියතුන්ගේ අදහස වන්නේ ද එයයි. එසේ වූ පාලි ටීකා සාහිත්‍යය ටීකාචාර්යන් වහන්සේලාගේ අප්‍රතිහත කාර්යශූරත්වය උසස් සාහිත්‍යයක් වශයෙන් සංවර්ධනය වී තිබේ. මෙහි ලා අපගේ අවධානය යොමු කරනු ලබන්නේ පාලි භාෂාවෙන් රචිත අභිධර්ම ටීකා ග්‍රන්ථ පිළිබඳ අධ්‍යනයක් සිදු කිරීමටයි.

පාලි භාෂාවෙන් රචිත අභිධර්ම ටීකා ග්‍රන්ථ.

ලාංකේය හා බුරුම පඬිවරුන් අතර අභිධර්ම සාහිත්‍ය පිළිබඳ විශේෂ නැඹුරුවක් අතීතයේ මෙන්ම අද්‍යතනයේ ද පවතී. අභිධර්ම පිටකයේ ප්‍රකරණ ග්‍රන්ථ සඳහා ලියැවී ඇති සංග්‍රහ ග්‍රන්ථයන් පරිශීලනය කිරීමෙන් ද, අභිධර්ම ටීකා සාහිත්‍යය පරිශීලනය කිරීමෙන් ද ඒ බව මැනවින් පැහැදිලි වේ. පාලියෙන් රචනා වී ඇති අභිධර්ම ටීකා සාහිත්‍ය පෘථුල සාහිත්‍යයක් ලෙස මෙහි ලා හඳුනාගත හැකිය.[6] ඒ මන්ද යත් බුරුම රටේ සහ ලංකාවේ ලියැවුණු පාලි අභිධර්ම ටීකා ග්‍රන්ථ රාශියක් හමු වන බැවිනි. මෙහිලා අපගේ අවධානය යොමු කරනු ලබන්නේ එකී පාලි අභිධර්ම ටීකා ග්‍රන්ථයන් අතුරින් නාම මාත්‍රිකව ශේෂව පවතින ටීකා ග්‍රන්ථයන් හැර අද්‍යතනයේ විද්‍යමාන පාලි අභිධර්ම ටීකා ග්‍රන්ථයන් පිළිබඳ කරුණු ගොනු කිරීමක් සිදු කිරීමටයි.

i. **අත්ථසාලිනී මූලටීකාව** - දිඹුලාගල ආනන්ද වනරතන හිමි.

ii. **විභංග මූලටීකාව** - දිඹුලාගල ආනන්ද වනරතන හිමි.

iii. **පඤ්චප්පකරණ මූලටීකාව** - දිඹුලාගල ආනන්ද වනරතන හිමි.

iv. **නාමරූප පරිච්ඡේද ටීකාව**[7] - බුරුම තෙරනමක්

v. **අභිධම්මත්ථවිකාසිනී ටීකාව** - සුමංගල හිමි.

vi. අභිධම්මත්ථවිභාවිනී ටීකාව - සුමංගල හිමි.

vii. අභිධම්මත්ථසංගහ පොරාණ ටීකාව - දිඹුලාගල කාශ්‍යප හිමි.

viii. අභිධම්මත්ථදීපිකා පොරාණ ටීකාව - වාචිස්සර හිමි.

ix. අභිධම්මත්ථසංගහ සංඛෙප ටීකාව - බුරුම ඡප්පට හිමි .

x. මණිසාරමඤ්ජුසා - බුරුම අරියවංස හිමි.

xi. අභිධම්මප්පදීපිකා ටීකාව - බුරුම පඤ්ඤාසාමි හිමි.

xii. පරමත්ථදීපනී ටීකාව. - ඤාණධජ හිමි.

xiii. පරමත්ථවිනිච්ඡය ටීකාව - මහාබෝධි හිමි.

xiv. රූපාරූපවිභාග ටීකාව - බුද්ධදත්ත හිමි.

xv. සාරත්ථසාලිනී ටීකාව - වාචිස්සර හිමි.

xvi. මධුරත්ථප්පදීපනී

මෙතැන් සිට ඉහතින් දක්වන ලද පාලි අභිධර්මය ටීකා ග්‍රන්ථ අතුරින් තොරතුරු විද්‍යමාන වන ටීකා ග්‍රන්ථයන් පිළිබඳ විස්තරයක් ඉදිරිපත් කිරීම සිදු කරනු ලැබේ.

❖ අත්ථසිලිනී මූලටීකාව - දිඹුලාගල ආනන්ද වනරතන හිමි.

අභිධර්ම පිටකය සඳහා පළමු ටීකා කෘතිය නිර්මාණය කළ අටුවාචාරීන් වහන්සේ ලෙස සැලකෙන්නේ ආනන්ද වනරතන තෙරුන් වහන්සේ ය. උගතුන් දක්වන මතවාදයන්ට අනුව උන්වහන්සේගේ ජීවන කාලය පිළිබඳ යම් යම් මතභේද පවතින බව පෙනේ. ඒ අනුව ඇතැමෙක් දක්වන ආකාරයට උන්වහන්සේගේ ජීවන කාලය අටුවාචාර්ය ධම්මපාල හිමියන්ගේ සමකාලීනයකු ලෙසට හේතු කරුණු දක්වති.[7] නමුත් පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමියන් දක්වන්නෙ ආනන්ද වනරතන හිමියන් අටුවාචාර්ය ධම්මපාල හිමියන්ගේ කාලයටත් පෙර සිටි තෙරනමක් බවයි .[8] මහා රූප සිද්ධියේ කතුවරයා වන බුද්ධප්පිය නැමැති තෙරනම ආනන්ද වනරතන හිමියන්ගේ ශිෂ්‍ය නමකි. අභිධර්ම මූල ටීකා නමින්

හැඳින්වෙන ටීකා තුනක් උන්වහන්සේ විසින් රචනා කොට තිබේ. අත්ථසාලිනි මූලටීකාව, විභඞ්ග මූලටීකාව හා පඤ්චප්පකරණ මූල ටීකාව යන ග්‍රන්ථයන් උන්වහන්සේ විසින් රචනා කර තිබේ. මෙහිදී අත්ථසාලිනි මූල ටීකාව **පඨමපරමත්ථපකාසිනි මූලටීකාව** ලෙසද හඳුන්වා ඇත.[9] මෙය අනෙක් ටීකාවන්හි රචනා මාර්ගයට වඩා වෙනස් වූ රචනා ක්‍රමයකින් රචනා වී ඇති බව උගතුන්ගේ මතයයි. එහිදී අනෙකුත් ටීකා වල මෙන් ආදී නිද්දේස නොදක්වා ටීකාව ආරම්භ කොට ඇත. මෙම ටීකාව අභිධර්ම පිටකයේ ධම්මසංගනී ප්‍රකරණය අළලා සිදු කොට ඇත.

> **"චත්තාරි ච සහස්සානි - පුනතීනි සතානි ච**
> **අත්ථසාලිනියා එතෙ - පදාලීනත්ථ ජොතිකා**
>
> **ධම්මමිත්තොති නාමෙන - සක්කච්චං අභියාචිතො**
> **ආනන්දො' ති නාමෙන - කතො ගන්ථො සුබුද්ධියා''**[10]

ඉහතින් දක්වන ලද ගාථා විස්තරයන්ට අනුව ධම්ම මිත්ත නැමති තෙර නමකගේ ආරාධනාවෙන් **ලීනත්ථජොතිකා** යන අපර නාමයක් ඇති මෙම මූල ටීකාව ලීනාර්ථ පද 4300 ක් උදෙසා ව්‍යාඛ්‍යාන වශයෙන් ටීකාවක් ලෙස සංග්‍රහ කොට තිබේ.

❖ **විභඞ්ග මූලටීකාව** - දිඹුලාගල ආනන්ද වනරතන හිමි.

මෙයද ටීකාචාරී ආනන්ද වනරතන හිමියන්ගේ කෘතියකි. විභඞ්ගප්පකරණය සඳහා මෙම ටීකාව සිදුකොට තිබේ.

❖ **පඤ්චප්පකරණ මූලටීකාව** - දිඹුලාගල ආනන්ද වනරතන හිමි.

මෙම මූල ටීකාවේ කතුවරයාද ආනන්ද වනරතන හිමියන්ම ය. **ධාතුකතා ප්‍රකරණය, පුග්ගලපඤ්ඤත්ති ප්‍රකරණය , යමක ප්‍රකරණය , පට්ඨානප්පකරණය, කථාවත්ථුප්පකරණය** යන ග්‍රන්ථයන් පහ සඳහා මෙම ටීකාව ලියා තිබේ.

❖ **නාමරූප පරිච්ඡේද ටීකාව** - බුරුම තෙරනමක්.

මෙය නාමරූප පරිච්ඡේදයට කළ ටීකා ග්‍රන්ථයකි. ප්‍රමාණයෙන් කුඩා ටීකා ග්‍රන්ථයක් වන මෙය මුද්‍රිත පිටු 63 ක

පමණ ප්‍රමාණයකින් යුක්ත වන්නකි. මෙහි ආරම්භය ප්‍රණාම ගාථාදියක් දක්නට නොලැබෙන අතර මෙහි ලේඛන රීතියට අනුව කිසියම් බුරුම තෙරනමක් විසින් ලියන්නට ඇති වග පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමියන් පවසයි.[11] නාම රූප පරිච්ඡේදය එන ගැඹුරු පදයන්ට පමණක් මෙහිදී අර්ථ විවරණයන් සපයා තිබීම විශේෂත්වයකි. **නාමරූප පරිච්ඡේද පුරාණ ටීකාවක් මෙරට විසූ වාචිස්සර තෙරුන් වහන්සේ** විසින් රචනා කොට ඇති බවටද තොරතුරු පවතී. ඒ බව **බුරුම සාසන වංසයේ** සහ බුරුම බසින් පවතින **පාලි සාහිත්‍ය වංශයේද** සඳහන් කොට තිබේ.[12]

❖ අභිධම්මත්ථවිකාසිනී ටීකාව - සුමංගල හිමි.

අභිධම්මත්ථවිකාසිනී නම් මෙම ටීකාව **අභිධම්මාවතාරය** මුල් කොට ගෙන ලියූ ටීකාව කි. මෙය ලාංකේය ටීකාචාර්යයන් වහන්සේ නමක් වූ සුමංගල මහාසාමි තෙරුන්වහන්සේ විසින් ලියන ලද විශාල ග්‍රන්ථයකි. 1961 වන තෙක්ම එම ටීකාව බුරුම බසින් පමණක් මුද්‍රණය වී තිබූ අතර 1961 දී එය මෙරට ද මුද්‍රණය කොට තිබේ . අභිධම්මත්ථවිභාවිනී යන ටීකාව ද මෙම සුමංගල මහාසාමි තෙරුන් වහන්සේ විසින් ම ලියා ඇත. එම අභිධම්මත්ථ විභාවිනී ටීකාවේ බොහෝ තැන්වල **අභිධම්මත්ථවිකාසිනී ටීකාව** පිළිබඳවද තොරතුරු සඳහන් කොට ඇත. මෙහි දී කතුවරයන් වහන්සේ විසින් තෙරුවන් නැමද ස්වකීය ටීකාවේ ලිවීමේ කටයුත්ත සිදු කොට ඇත. අභිධම්මාවතාරය ලියූ බුද්ධදත්ත හිමියන්ට ද වන්දනා කරන බව කතුවරයා සඳහන් කරයි. අභිධම්මාවතාරය සඳහා තවත් සංක්ෂිප්ත ටීකාවක් තිබේ. කර්තෘ නාමයන් නොදැක්වෙන එම ග්‍රන්ථය පුරාණ ටීකාවක් වන්නට ඇතැයි බුරුම තෙරවරුන් විසින් සලකන බව පොල්වත්තේ බුද්ධදත්ත හිමියන් ප්‍රකාශ කරයි.[13]

❖ අභිධම්මත්ථවිභාවිනී ටීකාව - සුමංගල හිමි.

මෙය දැන් තිබෙන අභිධර්මාර්ථ සංග්‍රහ ටීකා අතුරෙන් දෙවෙනි ටීකාවයි. බුරුම රටේත් මේ රටේත් බොහෝ සේ ප්‍රචාරයට පැමිණ තිබෙන්නේ මේ ටීකාවයි. මෙයට බුරුම වැසියෝ " ටීකාජෝ

යයි ව්‍යවහාර කරති. එහි තේරුම "අතිප්‍රශස්ත ටීකාව" යන්නයි. විශේෂණ පදයක් නැතිවමම මේ නම කී විට එය අසවල් ටීකාව යයි එහි උගත් හැම දෙනාම දනිත්. මෙය වනාහි ශාරිපුත්‍ර සංඝ රාජයන් ලියූ සිංහල සන්නය අනුව යමින් එතුමාගේම ශිෂ්‍ය වූ සුමංගල මහාසාමින් විසින් සම්පාදිත වූවකි. බුරුම රට මුද්‍රිත වූ මේ පොත රෝයල් පිටු 188 කින් යුක්තයි. මෙහි ප්‍රාරම්භ ගාථා මෙසේය.

"විසුද්ධකරුණාඤ්ඤාණං බුද්ධං සම්බුද්ධ පූජිතං
ධම්මං සද්ධම්ම සම්භූතං නත්වා සංඝං නිරංගණං

සාරිපුත්තං මහාථෙරං පරියත්ති විසාරදං
වන්දිත්වා සිරසා ධීරං ගරුං ගාරවභාජනං

වණ්ණයිස්සං සමාසෙන අභිධම්මත්ථ සංගහං
ආභිධම්මික භික්ඛූනං පරං පිති විවඩ්ඪනං"[14]

ආරම්භක ගාථාව තුළ දී කතුවරයන් වහන්සේ තෙරුවන් වන්දනා කොට තිබේ . දෙවැනි ගාථාව තුළ උන්වහන්සේ පර්යාප්ති විශාරද වූ සැරියුත් මහරහතන් වහන්සේ වන්දනා කිරීමට යොදා ගෙන ඇත. තුන්වන ගාථාව තුළ දී උන්වහන්සේ ස්වකීය අභිමතාර්ථය ප්‍රකාශ කර සිටී. ආභිධාර්මික භික්ෂූන්ගේ උත්තම ප්‍රීතිය වර්ධනය කරන්නා වූ අභිධමර්මාර්ථ සංග්‍රහය වර්ණනා කරන බවයි. අභිධම්මාවතාර ටීකාවේ අග සඳහන් වන ගාථාවකට කතුවරයන් වහන්සේ මෙම ටීකාව දින 24කින් ලියා තිබේ.

"දිනෙන චතුවීසෙහි ටීකායං නිට්ඨිතා යථා
තථා කල්‍යාණසංකප්පෝ සීඝං සිජ්ඣන්තු පාණිනං."

උන්වහන්සේ දක්වන ආකාරයට දින 24කින් ඉතා සීඝ්‍රව මෙම ටීකාව කළාක් මෙන් මිනිසුන්ගේ උතුම් ආකල්පයන් ඉක්මනින් සඵල වේවා යන ප්‍රාර්ථනයක් උන්වහන්සේ තබා ඇත. අභිධර්මයට පාලියෙන් සපයා ඇති ටීකා අතර මෙම ටීකාව සුවිශේෂී ටීකාවක් වන්නේ එබැවිනි.

❖ 06.7 **අභිධම්මත්ථසංගහ පොරාණ ටීකාව** - දිඹුලාගල කාශ්‍යප හිමි.

මෙකල බුරුම රටේ අභිධර්මාර්ථ සංග්‍රහය ඉගෙන ගන්නන්ට බොහෝ සන්න විවරණ ඇතිවා සේ ම පෙර මේ රටේත් එය බහුල ප්‍රචාරයට පැමිණ තිබුණ බව එයට පාලි ටීකා දෙකක්ද සිංහල සන්නයක් ද ඉතා උසස් උතුමන් විසින් සම්පාදනය කොට තිබීමෙන් පෙනී යයි. ටීකාවලින් ඉතා කුඩා වූ මේ පුරාණ ටීකාව මහපැරකුම්බා රජුගේ ශාසන ශොධනයෙහි ප්‍රධානතැන් පත් වූ දිඹුලාගල කාශ්‍යප මාහිමියන් විසින් සම්පාදිත විය. ඒ පොතේ එතුමන්ගේ නම සඳහන්ව නැතත් මෙය එතුමා විසින් ලියන ලදැයි යන්න බොහෝ දෙනෙකුගේ පිළිගැනීමයි. මෙහි අග මුල ප්‍රණාම ගාථාදි කිසිවක් නැත. බුරුම රටේ මුද්‍රිත පොතේ ප්‍රමාණය රෝයල් පිටු 94 කි.[15]

❖ **අභිධම්මත්ථසංගහ සංඛෙප ටීකාව** - බුරුම ඡප්පට හිමි .

සද්ධම්ම ජෝතිපාල යන අපර නාමයකින් ප්‍රකට වූ බුරුමයේ අරිමද්දන නුවර වාසය කළ ඡප්පට නම් තෙරුන් වහන්සේ නමක් විසින් මෙම කෘතිය සම්පාදනය කොට තිබේ. මෙයද අභිධර්මාර්ථ සංග්‍රහය සඳහා සංක්ෂිප්තව ලියූ ටීකාවකි. [16]

> **"පෝරාණෙහි කතා නෙකා සන්ති යා පන වණ්ණනා**
> **එතා වෙළාදිගබ්බෙසු අජොතචන්ද රූපමා."**[17]

උන් වහන්සේ මෙම ගාථාව තුළ දී ස්වකීය ග්‍රන්ථකරණයේ අරමුණ දක්වා සිටියි. පුරාණ ඇදුරන් විසින් කළ ග්‍රන්ථයන්හි නොයෙක් වර්ණනා අන්තර්ගත වී තිබුණ ද ඒවායෙහි ඇතැම් කරුණක් ආවරණය වී ඇති බැවින් ඒවා ද විස්තර කරමින් කණාමැදිරි එළිය වැනි වූ තමන් වහන්සේගේ යම්කිසි වර්ණනාවක් ද කරන බවයි. මෙහිදී කතුවරයා ස්වකීය නිහතමානී බව ද මැනවින් ප්‍රකට කරනු ලබයි. මේ තෙරුන්ට පූර්වෝක්ත ග්‍රන්ථය ලිවීම සඳහා මහා විජයබාහු නැමැත්තෙක් ආරාධනා කොට ඇති බව ග්‍රන්ථයේ සඳහන් කොට තිබේ.

❖ **මණිසාරමඤ්ජුසා** - බුරුම අරියවංස හිමි.

විභාවනී ටීකාවේ වර්ණනාවක් වූ මණිසාර මංජුසා නමැති අනුටීකාව බුරුම රට රතනපුර නුවර විසූ **මහා අරියවංස තෙරුන්** විසින් සම්පාදිතයි. බුරුම රටේ මුද්‍රිතව පවත්නා එය රෝයල් පිටු 831ක් ඇති විශාල පොතකි. මෙහි කර්තෘ වූ මහා අරියවංස තෙරනම ක්‍රි.ව. 1442 දී රාජ්‍යයට පැමිණි **මහා නරපති රජුගේ** කාලයේ දී විසීය. **අත්ථසාලිනී අනුටීකාව සම්පාදිත වූයේත් මේ තෙරුන් විසිනි.** ප්‍රාරම්භ ගාථාවන්ගේ අර්ථ පැහැදිලි කිරීම අපහසු බව පොල්වත්තේ හිමියන් දක්වා ඇත. නිගමන වාක්‍යයාගේ අනුවාදය ලිය හැකි වූවත් එය දික් වර්ණනා වලින් යුක්ත බව කියාැවේ . එරාවතී ගංඉවුරේ පිහිටි මැණික් ඇති පෙදෙසක් වූ "ධම්මික" නැමති පර්වතයෙහි වසන අරියවංස ධම්ම සේනාපති තෙරුන් විසින් මහා පුරුෂයකු මහාපර්වතයකින් මාණික්‍ය රත්නයන් උදුරා පෙන්වන්නා සේ නානා ග්‍රන්ථවලින් මධුරාර්ථ නමැති මැණික් උපුටා රැස්කළ පෙට්ටියක් වැනි වූ මේ මණිසාරමඤ්ජුසාව බුරුම ශකවර්ෂ අටසිය විසි අටේ දී කරන ලදී යන්න එහි සංක්ෂිප්තානුවාදයයි.[18]

❖ **පරමත්ථදීපනී ටීකාව.** - ඤාණධජ හිමි.

අභිධර්මාර්ථ සංග්‍රහයට ලිවූ ටීකා අතුරෙන් ඉතා අලුත් වූ ද විශාල වූ ටීකාව පරමත්ථදීපනී ටීකාවයි. මෙය වනාහි විභාවිනී ටීකාවේ අඩු තැන් පිරවීම සඳහා හෝ එය වර්ණනා කිරීම සඳහා ලිවූ පොතක් නොව ඒ ටීකාවට දොස් දැක්වීම සඳහා ලිවූ පොතකි. මෙහි ප්‍රමාණය මුද්‍රිත රෝයල් පිටු 408 කි. බුරුම රටේ මුද්‍රිතව තිබෙන මේ පොතේ විභාවිනියේ සදොස් තැන් 250 ක් පමණ දක්වා තිබේ. මෙහි කර්තෘවරයා වනාහි බුරුම රටේ අතිශයෙන් ප්‍රකටව සිටි මහාග්‍රන්ථකාරයෙක් වූ **අග්ගමහාපණ්ඩිත ඤාණධජ තෙර නමය.** එතුමා බුරුම රටවාසීන් හඳුනන්නේ "**ලේ ෂයාඩෝ**" යන බුරුම නාමයෙනි. "**ලේතී** ' යන්න එතුමා විසූ ගම් පෙදෙසේ නමයි. '**යොඩෝ**' යන්නේ තේරුම "**ආචාර්යයන් වහන්සේ**'' යන්නයි. මෙතුමා උපන්නේ ක්‍රි.ව. 1846 දී මුංල්වා නමැති ගමේ දීය. මේ පොත ලියා තිබෙන්නේ ක්‍රි.ව. 1897 දීය. නොයෙක් රටවල

ගෞරවයෙන් සලකනු ලබන විභාවිනී ටීකාව වැනි පොතකට දොස් කීමට ඉදිරිපත් වන්නා අතිශයෙන් විශාරද පුද්ගලයෙකු විය යුතුය. ඒ සඳහා බොහෝ කලක් වෙහෙස ගත යුතුය. පොත ලියන්ට සිදු වූ කරුණු එතුමන් විසින්ම පාළියෙන් ලියා තිබෙන මුඛ බන්ධයෙහි දැක්වෙති.[19]

❖ **පරමත්ථවිනිච්ඡය ටීකාව.** - මහාබෝධි හිමි.

පුරාණ ටීකාව හා අභිනව ටීකාව යනුවෙන් මෙම පරමත්ථ විනිශ්චයේ කොටස් දෙකක් දක්නට ලැබේ. මහබෝධි නැමැති තෙරනමක් විසින් මෙය සම්පාදනය කොට ඇත. ඇතැමෙකුට අනුව මෙය මහා විහාරවාසී මහාබෝධි නැමැති කරණමක් විසින් කළ ග්‍රන්ථයක් බවත්, තවකෙකුට අනුව මෙම බුරුම මහාබෝධි නැමැති තෙරනමක් විසින් කළ බවටත් මත පවතී. මේ සඳහා "මුඛමත්ථකථා" යන අපර නාමයක් ද ඇත. අනුරුද්ධ තෙරුන්ගේ පරමත්ථවිනිච්චය නැමැති ග්‍රන්ථයේ එන ගැටලු තැන් සඳහා විවරණ වශයෙන් මෙම ග්‍රන්ථය ලියැවී තිබේ.[20]

ථෙරවාදී අභිධර්ම සම්ප්‍රදායෙහි අභිධර්ම සාහිත්‍යය විමසා බැලීමේ දී හමු වන පාලි භාෂාවෙන් රචිත අභිධර්ම ටීකා ග්‍රන්ථ පිළිබඳව මෙම අධ්‍යයනයේ දී කරුණු ගොනුකර දක්වනු ලැබිණ. මෙහි දී අපට පසක් වුණු කාරණාවක් නම් බුරුම රටේ හා ලාංකීය තෙරවරු අභිධර්ම ටීකාකරණය විෂයෙහි සුවිශේෂී නැඹුරුවක් දක්වා තිබූ බවයි. අභිධර්ම පිටකයේ එන සප්තප්‍රකරණ ග්‍රන්ථයන්ට අදාළව ඇති අටුවා ග්‍රන්ථයන්ට ටීකා සැපයීමෙන් ඔබ්බට ගොස් අභිධර්ම සාහිත්‍යයික සංග්‍රහ ග්‍රන්ථයන් සඳහා ද ටීකා ලියැවී ඇති වග නම් සුවිශේෂීත්වයෙන් දැක්විය යුතු කරුණකි. මෙම තොරතුරු දැක්වීමේ මූලික පරමාර්ථයක් වූයේ පාලි අභිධර්ම ටීකා සාහිත්‍යයෙහි සංවර්ධනය විමසා බැලීමයි. මෙහිලා සඳහන් කළ හැක්කේ පාලි අභිධර්මය ටීකා සාහිත්‍යය අග්‍රගණ්‍ය වූ වූත් සුවිශේෂී වූත් සාහිත්‍යයක ලක්ෂණ උසුලන බවයි.

ආන්තික සටහන්

1 මලලසේකර, ගුණපාල, **ශ්‍රී ලංකාවේ පාලි සාහිත්‍යය**, නැදිමාල, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථාන මුද්‍රණාලය, 2014, පිටුව 138.

2 පඤ්ඤාකිත්ති, හිරිපිටියේ, (පරි), **පාලි සාහිත්‍යයෙ ඉතිහාසය**, කොළඹ 10,ඇස් ගොඩගේ සහ පුත්‍රයෝ, 2003, පිටුව 456.

3 මලලසේකර, ගුණපාල, **ශ්‍රී ලංකාවේ පාලි සාහිත්‍යය**, නැදිමාල, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථාන මුද්‍රණාලය, 2014, පිටුව 138.

4 **Saratthadhipani** , Chattha Sangayana 4.0 , Vipassana Reasearch Institute , India, 1999.

5 **සාරත්ථදීපනි ග්‍රන්ථ ආරම්භකවණ්ණනා** Chattha Sangayana 4.0 , Vipassana Reasearch Institute , India, 1999.

6 වල්මෝරුවෙ පියරතන හිමි, "**පාලි ටීකා සාහිත්‍යය** "බෞද්ධ හා පාලි අධ්‍යයන, ගොඩගම මංගල හිමි , මාදිපොල විමලජෝති හිමි, කොළඹ 10, ඇස් ගොඩගේ සහ පුත්‍රයෝ, 2014, පිටුව 534.

7 වල්මෝරුවෙ පියරතන හිමි, "**පාලි ටීකා සාහිත්‍යය** "බෞද්ධ හා පාලි අධ්‍යයන, ගොඩගම මංගල හිමි , මාදිපොල විමලජෝති හිමි, කොළඹ 10, ඇස් ගොඩගේ සහ පුත්‍රයෝ, 2014, පිටුව 541.

8 බුද්ධදත්ත හිමි පොල්වත්තේ, **පාලි සාහිත්‍යය**, කොළඹ 10, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, රත්න ප්‍රින්ටස් , 2016 , පිටුව 250.

9 එම.

10 **Abhidhamma Mula Tika** , Chattha Sangayana 4.0 , Vipassana Reasearch Institute , India, 1999,

11 බුද්ධදත්ත හිමි පොල්වත්තේ, **පාලි සාහිත්‍යය**, කොළඹ 10, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, රත්න ප්‍රින්ටස් , 2016 , පිටුව 320.

12 එම.

13 බුද්ධදත්ත හිමි පොල්වත්තේ, පාලි සාහිත්‍යය, කොළඹ 10, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, රත්න ප්‍රින්ටස් , 2016 , පිටුව 297.

14 **Abhidhammatthavibhavini Tika** , Chattha Sangayana 4.0 , Vipassana Reasearch Institute , India, 1999,

15 බුද්ධදත්ත හිමි පොල්වත්තේ, **පාලි සාහිත්‍යය**, කොළඹ 10, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, රත්න ප්‍රින්ටස් , 2016 , පිටුව 305.

16 එම. පිටුව 312.

17 එම.

18 බුද්ධදත්ත හිමි පොල්වත්තේ, **පාලි සාහිත්‍යය**, කොළඹ 10, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, රත්න ප්‍රින්ටස් , 2016 , පිටුව 307.

19 බුද්ධදත්ත හිමි පොල්වත්තේ, **පාලි සාහිත්‍යය**, කොළඹ 10, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, රත්න ප්‍රින්ටස් , 2016 , පිටුව 313.

20 එම 324.

චිත්තවේගික බුද්ධිය : න්‍යාය හා භාවිතය

යාපාරත්න වීරසේකර

''ඕනෑම කෙනෙකුට කුපිත විය හැකිය. එය පහසුය. නමුත් නිවැරදි පුද්ගලයා නිවැරදි ප්‍රමාණයට, නිවැරදි වේලාවේදී, නිවැරදි අරමුණින් හා නිවැරදි මාර්ගයෙන් කුපිත වේ නම් එය පහසු නොවේ.''

- ඇරිස්ටෝටල් -

ආවේදන විද්‍යාව (affective science) ට අනුව චිත්තවේග යනු ජීවීන්ගේ ප්‍රාථමික ශාරීරික ප්‍රතිචාරයකි. ආවේදන විද්‍යාව යනු චිත්තවේග පිළිබඳව විද්‍යාත්මකව හදාරනු ලබන විෂයයි. එයට සමගාමීව චිත්තවේග පිළිබඳව චර්යාවිද්‍යා (Behavioral sciences) ජීවවිද්‍යාව (Biology) සහ සමාජීය විද්‍යාවන් (Social Science) වලදී ඉතාමත් ගැඹුරින් අධ්‍යයනය කරනු ලබයි. ඒ අතරිනුත් ශිරාවේදය (neurology) ස්නායු පද්ධතියේ යහ ස්වභාවය, අවප්‍රමාණමය ක්‍රියාකාරිත්වය හා ව්‍යුහය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කරන විද්‍යාව) සහ මනෝවිද්‍යාව (psychology) ට ප්‍රමුඛතාවක් ලැබේ. කෙසේ නමුත් ආවේදන විද්‍යාවේදී චිත්තවේග අනාවරණය කරගන්නා එනම් දැනගන්නා ආකාරය, චිත්තවේගික අත්දැකීම් හා අනෙකුන්ගේ චිත්තවේග දැනගන්නා ආකාරය පිළිබඳව අධ්‍යයනය කරනු ලබයි. ඒ අනුව අපේ හැඟීම්වල ස්වභාවය (nature of feeling) මනෝභාව (mood), චර්යාවේ චිත්තවේගික ප්‍රේරණ ස්වභාව (emotionally driven behavior), තීරණ ගැනීම

(decision making), අවධානය (attention), ස්වයං නියමයන් (Self-regulation) වැනි දෑ අධ්‍යයනය කෙරේ. එසේම චිත්තවේග සංවර්ධනය ප්‍රාථමික අවධිවල පාරිසරික උත්තේජකයට ප්‍රතිචාර දැක්වීමෙන් සහ අභියෝග ජයගැනීමට යාමෙන් සිදුවිය.

චිත්තවේගික බුද්ධිය අද ලෝකයේ ඉතා ජනප්‍රිය මාතෘකාවක් වී ඇත. නමුත් පෙරදිග ජීවත්වන අපට අපේ කුඩා අවධියේ දී සිට ම බෞද්ධ හින්දු ඉගැන්වීම් මගින් ඒ පිළිබඳ යම් වැටහීමක් ලැබී තිබේ. නමුත් දැනට දශක දෙකකට පමණ පෙර සිට බටහිර ලෝකයේ විද්වතුන් මේ ගැන වඩාත් උනන්දුවකින් අධ්‍යයනය කරන්නටත් ඒ ගැන ලියන්නටත් යාම හේතුවක් එහි ප්‍රායෝගික වැදගත්කම ගැන උනන්දුව වැඩි වී ඇත. චිත්තවේගික බුද්ධිය වඩාත් ජනප්‍රිය සංකල්පයක් බවට පත්වීමේ ගෞරවය ප්‍රවීන මනෝවිද්‍යාඥයකු මෙන්ම විද්‍යා ලේඛකයෙකු වන ඩැනියෙල් ගෝල්මන් (Daniel Goleman)ට හිමිවේ. ඔහු චිත්තවේගික බුද්ධිය (Emotional Intelligence), චිත්තවේගික බුද්ධිය සමඟ වැඩකිරීම (working with Emotional Intelligence), චිත්තවේගික බුද්ධියෙහි බලය (Primal Leadership: unleashing the power of Emotional Intelligence) නමින් සහායකයින් දෙදෙනකු සමඟ ලියූ කෘතිය) වැනි කෘති ප්‍රකාශයට පත් කළ අතර එයින් චිත්තවේගික බුද්ධිය නමැති කෘතිය වඩාත් ජනප්‍රිය විය. එසේම එම කෘතිය ඩැනියෙල් ගෝල්මන් නැමැති මහාචාර්යවරයා දලෙයිලාමා තුමන් සමඟ දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ පැවැති ඇසුර හා එමගින් පෙරදිග දර්ශනවාද පිළිබඳව ලැබූ අවබෝධය ද හේතු වූ බවට මාධ්‍ය වාර්ථා සඳහන් කරයි. අද වන විට චිත්තවේගික බුද්ධිය ඉතා ඉහළ අගයක් ගන්නා කුසලතාවයකි. මේ ලිපියේ අරමුණ ඒ පිළිබඳව ඩැනියෙල් ගොල්මන්ගේ විග්‍රහය ඇසුරින් පැහැදිලි කිරීමයි.

ගෝල්මන්ගේ විග්‍රහය ආරම්භ කිරීමට පළමුව චිත්තවේගික බුද්ධිය පිළිබඳ මෑත ඉතිහාසය ගැන කෙටි සඳහනක් කිරීම ඒ ගැන වැඩිදුර අධ්‍යයනය කරන්නෙකුට වැදගත් විය හැකිය. ගෝල්මන්ගේ කෘතියේ සඳහන් වන පරිදි විශිෂ්ඨ මනෝවිද්‍යාඥයෙකු වූ ඊ.එල්.

තෝන්ඩයික් (E.L. Thorndike) චිත්තවේගික බුද්ධිය සමාජ බුද්ධිය (Social intelligence) යනුවෙන් හඳුන්වා තිබුණි. ඉන් ඔහු අදහස් කර තිබුණේ අනෙක් අය අවබෝධ කර ගැනීමේ හැකියාවයි. එසේම යේල් විශ්වවිද්‍යාලයේ (University of Yale) මනෝවිද්‍යාඥයින් වන පීටර් සැලෝවේ (Peter salovey) සහ ජෝන් මේයර් (John Mayer) 1990 දී "මං සලකුණු සහ චිත්තවේගික බුද්ධිය" යන්න හඳුන්වමින් ප්‍රකාශයට පත්කරන ලද "තමාගේම සහ අන් අයගේ හැඟීම් සහ චිත්තවේග සමවේක්ෂණය පිළිබඳ ලේඛනය ක්ෂේත්‍රය සම්බන්ධයෙන් වැදගත් නිර්මාණ වෙයි. තවත් යේල් විශ්වවිද්‍යාලයේ මනෝවිද්‍යාඥයකු මෙන්ම මනෝචිකිත්සකයෙකු වන රොබට් ස්ටෙන්බර්ග් (Robert Stemberg) බුද්ධිමත් මිනිසා (Intelligent person) යන නමින් චිත්තවේගික බුද්ධිය ගැන ප්‍රායෝගික සමාජ කුසලතාවක් ලෙස ගෙන අදහස් ඉදිරිපත් කර ඇත. එසේම හොවාඩ් ගාඩ්නර් (Howard Gardner) ඔහුගේ බහුවිධ බුද්ධි න්‍යාය (Multiple Intelligence)යේ එකක් වන අන්තර් පුද්ගල බුද්ධිය (Inter-personal Intelligence) යන්නෙන් ඉදිරිපත් කළේ අනුන් කෙරේ සංවේදී බව හා අන්තර් සම්බන්ධතා මගින් අන්‍යයන් නියමාකාරයෙන් තේරුම් ගනිමින් කටයුතු කිරීමයි.

චිත්තවේග යනු සතුට, ආදරය, බිය වැනි පුද්ගලයා තුළ අභ්‍යන්තරික හා බාහිර වශයෙන් වෙනස්කම් ඇතිකරන අභ්‍යන්තරික හැඟීම් තත්වයකි. මේවා අපේ පැවැත්මට අත්‍යාවශ්‍ය එමෙන් ම අපව මෙහෙයවන බලවේග ලෙස හැඳින්විය හැකිය. අපේ පරිණාමික අවධිවල දී පැවැත්මට අවශ්‍ය මෙන්ම කුඩා දරුවෙකුට වුවද නොනැසී පැවැත්මට (Personal survival) උපකාරී වන හැඟීම් තත්ත්වයකි. සමාජ විද්‍යාඥයින් හා මානව විද්‍යාඥයින් පෙන්වා දී තිබෙන ආකාරයට මානව පරිණාමයේ දී චිත්තවේග විශාල භූමිකාවක් ඉටුකර ඇත. ඒ අනුව අසීරු හා තර්ජනාත්මක අවස්ථාවන් වලදී ඒවාට මුහුණදීමටත් ඉලක්ක ජයගැනීමටත් චිත්තවේග උපකාරී විය. විශේෂයෙන් නොනැසී පැවැත්මට ඒවායින් ලැබෙන දායකත්වය (the survival value our emotions) ඉතා ඉහළය. මෙහිදී එනම් නොනැසී පැවැත්මට

අපේ බුද්ධිය I.Q. වටිනාකමට වඩා ඉහළ අගයක් චිත්තවේගවලට ලැබෙන්නේය, යන්න මොවුන්ගේ අදහසයි. මිනිසා උසස් චින්තනයෙන් යුතු හෝමෝසේපියන් (Homo sapians) යන මානව විශේෂයෙන් පැවතගෙන එන බව විද්‍යාත්මක මතයයි. නමුත් අපේ වටිනාකම් (value) සහ තාර්කික චින්තනය (Rational thinking) අපේ නොනැසී පැවැත්මට කොතෙක් දුරට උපකාරී වී තිබෙන්නේ ද යන්න චිත්තවේග කියා දෙයක් නොමැතිව බුද්ධිය පමණක් තිබුණේ නම් තේරුම්ගත හැකි වනු ඇත. අපේ ශරීරයේ නොනැසී පැවැත්මට අවශ්‍ය පරිදි ස්වයංක්‍රීය ආරක්ෂණ යාන්ත්‍රණයක් ක්‍රියාත්මක වේ. සරල නිදසුනක් වශයෙන් අප බිය වූ අවස්ථාවල අනතුරක් පිළිබඳ පණිවුඩය ස්නායු සෛල හරහා මොළයට, සුෂුම්නාවට ගෙනයයි. අනතුරුව ඉන් ආරක්ෂා වීමට නිර්නාල ග්‍රන්ථි මගින් අවශ්‍ය හෝර්මෝන (ඇඩ්රිනලීන්) නිපදවා අවශ්‍ය ශක්තිය ශරීරයට ලබාදෙයි. එහිදී ස්වයං සාධක ස්නායු පද්ධතියේ ක්‍රියාකාරිත්ව අපූර්ව ආකාරයකින් සිදුවේ.

විවිධ වෙනස් වෙනස් අවස්ථාවන්හි දී චිත්තවේග මගින් ඉටුකරනු ලබන කාර්ය පර්යේෂණ මගින් පෙන්වා දී තිබේ. ඒවා දැනගැනීම මගින් නොනැසී පැවැත්මට ඒවායින් ලැබෙන දායකත්වය ගැන අවබෝධය පුළුල් කර ගත හැකිය.

කෝපය (with anger)

කේන්තියාම, තරහව, කෝපය වැනි වචනවල සාමාන්‍යයෙන් අදහස් කරන්නේ එකම චිත්තවේගික තත්ත්වයකි. කේන්තියාම ඉබේ සිදුවන්නක් නොවේ. එය කිසියම් උත්තේජකයකට ප්‍රතිචාර දැක්වීමකි. එවැනි අවස්ථාවල ලේ ගමනය ඉක්මන් කරයි. හෘද ස්පන්දන වේගය වැඩිකරයි. ඇඩ්රිනලීන් හෝර්මෝනය නිෂ්පාදනය වී අපට ශක්තිය ලබාදෙයි. ඒ අනතුරට මුහුණ දීම සඳහාය. එයට හේතුව ඕනෑම ජීවයක ප්‍රධාන දේ එහි පැවැත් ම ආරක්ෂා කර ගැනීමයි.

බිය (with fear)

බිය සමඟ ශාරීරික වෙනස්කම් රාශියක් සිදුවෙයි. අනතුර පිළිබඳ දැනුම්දීමක් සමඟ ඇඩ්රිනලීන් නිෂ්පාදනය වී බාහුවලට සහ කලවා වලට ශක්තිය ලබාදෙයි. ඇසේ කළු ඉංගිරියාව විශාල වී දෙනෙත් අනතුර සහිත දෙයට කේන්ද්‍රගත වෙයි. රෝම කූප ඉලිප්පෙයි.

හෘද ස්පන්දන වේගය වැඩිවෙයි. මේ සියල්ල මගින් සිදුකෙරෙන්නේ අනතුරුට මුහුණදීමට (fight) හෝ අනතුරින් ගැලවී පලායාමට (flight) අවශ්‍ය ක්‍රමවේදය සකස් කිරීමයි.

සතුට (happiness)

මේ චිත්තවේගය මගින් ශරීරයේ ක්‍රියාකාරිත්වය වේගවත් කරයි. පසුගාමී හැඟීම් යටපත් කර පැවැත්ම ශක්තිමත් කරයි.

ආදරය (Love)

මෙය ඉතා බලවත් චිත්තවේග තත්ත්වයකි. එමඟින් ලිංගික තෘප්තිය ලබාදෙන අතර වර්ගයා බෝ කිරීමට අවශ්‍ය පහසුකම් සපයයි. මේ චිත්තවේගය සමඟ දුක, විශ්මය, තරහව, පිළිකුල වැනි චිත්තවේග ද උපදී. එසේම එමගින් අපේ ඉලක්ක ජය ගැනීමට මෙහෙය වීමක් ද සිදු කරයි.

විශ්මය (surprise)

අනපේක්ෂිත අවස්ථාවක් පිළිබඳ ඉඟි මේ මගින් ලබාදෙයි. ඒ අනුව සිදුවන්නට යන්නේ කුමක්ද යන්න මෙන්ම එය අනතුරුදායක ද නැද්ද යන්න ගැන ද ඉන් ඉඟි සපයයි.

පිළිකුල (disgust)

මුහුණින් ප්‍රකාශ කරන ඉරියව්වක් වන අතර මේ මගින් රසය හෝ ගඳ, සුවඳ පිළිබඳ පණිවුඩයක් ලබාදේ.

ශෝකය (sadness)

යමක් අහිමිවීම එනම් කෙනෙකුගේ මියයාම හෝ වෙන්වීම වැනි අවස්ථාවන්හි ඒ තත්ත්වය පාලනය කර ගැනීමට උදව් වේ. ඉච්ඡාභංගත්වයන් වලදී අන්තරාවලෝකය (introspection) මගින් ඒ තත්ත්වය විසුරුවා හැරීමට උදව් වේ. එමගින් පැවැත්මට අවශ්‍ය ශක්තිය හා උද්‍යෝගය ඇති කරයි.

චිත්තවේගික බුද්ධිය විවිධ විද්වතුන් නොයෙකුත් ආකාරයෙන් විස්තර කර ඇත. මෙම ලිපියේ අරමුණ ඒ පිළිබඳ ඩැනියෙල් ගෝල්මන්ගේ විග්‍රහය පැහැදිලි කිරීම වන බැවින් ඔහුගේ චිත්තවේගික බුද්ධිය යන කෘතියේ දැක්වෙන ආකාරයට මෙහි විස්තර කෙරේ. ඔහු එය ප්‍රධාන කාණ්ඩ පහක් යටතේ විස්තර කර ඇත.

1. ආත්ම සම්ප්‍රජානනය (self-awarness)

මෙහි සාමාන්‍ය අදහස නම් තමා පිළිබඳ සිහිය හෙවත් අවබෝධයයි. ඒ නිසා එය තමන්ගේ ම චිත්තවේග දැනගැනීම (knowing one's emotions) යන නමින් ද හඳුන්වනු ලබයි. එනම් පුද්ගලයා තමන්ගේ අභ්‍යන්තරික ගති ස්වභාවයන්, ශක්තීන් යනාදිය පිළිබඳව අවබෝධ කර ගැනීමයි. අපේ හැඟීම් මොහොතින් මොහොත වෙනස්වන ආකාරය මත අභ්‍යන්තරිකව සිදුවන වෙනස්කම් හා ඒවා අවබෝධ කර ගැනීමට තිබෙන හැකියාව සහ පාලනය කරගැනීම යන්න මින් අදහස් කෙරේ. ඒ අනුව මිනිසා ඉතා උසස් නියමුවෙකු ලෙස සැලකිය හැක්කේ චිත්තවේග පාලනය කර ගැනීමට තිබෙන හැකියාව මතය. මෙසේ පැහැදිලි සංවේදී වීමකින් කුමක් කළයුතු ද යන්න ද නිර්ණය කිරීමට හැකියාව ලැබේ.

2. චිත්තවේග කළමනාකරණය **(managing emotions)**

කාංසාව (anxiety), දොම්නස (gloom) හෝ උද්දීපනය (irritability) සහ අසමාර්ථකම්වල විපාක (conse quence of failure) වැනි මූලික චිත්තවේග පාලනය කර ගැනීමට තිබෙන

හැකියාව මූලික කුසලතාවක් වුවද ඒ සඳහා බොහෝ දෙනා අසමාර්ථ වනු දකිය හැකිය. ඒ හේතුවෙන් අධෛර්යයට පත්වීම හා කලබලකාරී වීමක් දකිය හැකිය. මෙවැනි අවස්ථාවන් වලදී සිතාමතා කටයුතු කිරීමට හා එවැනි අවස්ථාවන් ජීවිතයේදී උදාවිය හැකි බව දැන කටයුතු කිරීමට තිබෙන හැකියාව චිත්තවේග කළමනාකරණයයි.

3. ස්වයං අභිප්‍රේරණය (Motivating oneself)

අභ්‍යන්තරික පෙළඹීම (Internal motivation) යනුවෙන් ද හැඳින්විය හැකිය. පෙළඹීම බාහිර හා අභ්‍යන්තර වශයෙන් දෙවදෑරුම් වෙයි. මෙයින් වඩා වැදගත් වන්නේ අභ්‍යන්තරික වශයෙන් පෙළඹීමයි. එයින් කාර්ය සාධනයට අවශ්‍ය උද්‍යෝගය ඇතිකරයි. විශේෂයෙන් ධනාත්මක පෙළඹීමේ භූමිකාවන් අතර උද්‍යෝගය, උනන්දුව, උසස් බලාපොරොත්තු සහගත හැඟීම් උද්දීපනය කිරීම ආදී දෑ වෙයි. ඒ මගින් යමක් ඉගෙනීමට මෙන්ම එමගින් ජයග්‍රහණ අත්කර ගැනීමට ද මෙහෙයවයි. සමහර උසස් ජයග්‍රහණ අත්කරගත් ක්‍රීඩකයින්, සංගීතඥයින් වැනි අය ඉගෙනීම් හා පුහුණුවීම් කටයුතු ආරම්භ කර ඇත්තේ ඔවුන්ගේ වයස අවුරුදු පහ, හත තරම් කුඩා අවදියේ දී ය.

4. සහානුභූතිය (Empathy)

හත ඉංග්‍රීසි පදය සහවේදනය, සහකම්පනය, සහානුභූතිය ආදී වශයෙන් සිංහලයට පරිවර්තනය කෙරේ. මින් ගොල්මන් අදහස් කර තිබෙන්නේ අනෙක් අයගේ චිත්තවේග හඳුනාග ැනීමේ (Ricognizing emotions is others) යන්නය. එසේම එය මූලික මහජන කුසලතාවක් ද වේ මේ අනුව අන්‍යයන්ගේ හැඟීම්, අපේක්ෂා, අවශ්‍යතා පිළිබඳ හැඟීමයි. සරලව දක්වන්නේ නම් අනුන්ගේ දුක හෝ වේදනාවට සංවේදී වීමයි. නමුත් මේ තත්ත්වයට ළඟාවිය හැකි වන්නේ තමන්ගේ ආත්ම සම්ප්‍රජානනය ඇතිකර ගැනීමෙනි. තමන් ගැන අවබෝධ කර ගැනීමකින් තොරව අන් අය අවබෝධ කරගත නොහැකි නිසාවෙනි.

5. මහජන සම්බන්ධතා ඇතිකර ගැනීම (Handing relationships)

මෙහි ජනප්‍රිය වචනය සමාජ කුසලතා (Social Skills) යන්නය. මින් අදහස් කරන්නේ සමාජ සම්බන්ධතා ගොඩනගා ගැනීම වන අතර එය කුසලතාවල සුවිශාල කොටසක් ද වේ. මෙවැනි කුසලතා ලක්ෂණ අතර ජනප්‍රියත්වය, නායකත්වය, අන්තර් පුද්ගලමය වශයෙන් ප්‍රතිඵලදායී බව (interpersonal effectiveness) වැනි ඒවා වේ. ඒ අනුව අන්තර් සම්බන්ධතා කළමනාකරණය (manage relationships) සහ ජාලකරණය (network) පොදු සමාජ කුසලතා අතර වේ. එසේම සන්නිවේදනමය වශයෙන් ගත්කල සවන්දීමේ සහ අර්ථාන්විත ලෙස ප්‍රතිචාර දැක්වීමේ කුසලතා එයට අයත් වේ.

චිත්තවේගික බුද්ධියේ අගය හෙවත් වටිනාකම විනිශ්චය කිරීම, ඒ කෙරෙහි උනන්දුව ඇතිකරවීමටත් ඒ මගින් එම කුසලතා සංවර්ධනයටත් මගපෑදෙයි. එහි දී ට්‍රැවිස් බ්‍රැඩ්බෙරි (Travis Bradbery) සහ ජින් ග්‍රීව්ස් (Jean Greaves) යන දෙදෙනා විසින් සම්පාදනය කරන ලද චිත්තවේගික බුද්ධිය සම්බන්ධ (The Emotional Intelligence Quick Book) කෘතිය ඉතා වැදගත්ය.

ඉහත කෘතියේ ප්‍රස්තාවනාවේ සටහන් කර තිබෙන ආකාරයට කෙනෙකුගේ අධ්‍යාපන මට්ටම, අත්දැකීම්, දැනුම, තාර්කික චින්තනය, අවබෝධය වැනිදෑ ඒ තරම්ම බලවත් සාධක නොවේ. එයට හේතුව කෙනෙකු ජීවිතයේ සාර්ථක වීමටත් තව කෙනෙකු එසේ නොවීමටත් එවැනි සාධක වලට වඩා චිත්තවේගික බුද්ධිය බලපාන බැවිනි. අපි අපේ එදිනෙදා ජීවිතයේ දී නිවසේ දී, පන්සලේ දී, පල්ලියේ දී, සේවා ස්ථානයේ දී, පාසැලේ දී මෙන්ම අසල්වාසීන් ඇසුරින් ද අත්දකීම් ලබාගන්නා ආකාරයට ඉතා ඉහළින් ඉගෙනගත් අය පවා එකිනෙකා සමඟ ගැටුම් ඇතිකර ගනී. එයට හේතුව ඔවුන්ගේ චිත්තවේගික බුද්ධිය හා සම්බන්ධ කුසලතා හිඟකමයි. නමුත් චිත්තවේගික බුද්ධිය බුද්ධි පරීක්ෂණය (IQ test) මගින් මනිනු ලබන බුද්ධිය මෙන් හඳුනාගත හැකි නොවේ. සත්‍ය නම් මිනිස්සු චිත්තවේග ගැන අතීතයේ සිට ම කතාකරන නමුත්

බොහෝ දෙනෙකුට ඒවා හසුරුවාගත නොහැකිය. බොහෝ දෙනා තමන්ගේ ආත්මීය සංවර්ධනය යැයි සිතන්නේ දැනුම, අත්දැකීම්, බුද්ධිය හා අධ්‍යාපනය වැනි දේයි. නමුත් අපි අවංකවම කියන්නේ අපි අපේ චිත්තවේග ගැන අවබෝධයක් ලබාගත යුතුයි. එසේම අපි සිතිය යුත්තේ සමාජය තුළ එය වර්ධනය කරන්නේ කෙසේ ද යන්න ගැනයි.

තවදුරටත් එහි විස්තර කර තිබෙන ආකාරයට චිත්තවේගික බුද්ධිය සමඟ කුසලතා හතරක් හෙවත් කවුළු හතරක් ගොඩනැගේ. ඒ ඉහළ හා පහළ වශයෙනි.

ස්වයං සම්ප්‍රජානනය (self-awarness)	ස්වයං කළමනාකරණය (self-managment)
සමාජ සම්ප්‍රජානනය (social-awarness)	සම්බන්ධතා කළමනාකරණය (relationship management)

සමහර දාර්ශනිකයින් හා මනෝවිද්‍යාඥයින් පෙන්වා දී තිබෙන ආකාරයට චිත්තවේගික බුද්ධිය මිනිස් හැසිරීමේ මූලික කුසලතාවකි. අතීතයේ දී විද්‍යාඥයින් පෙන්වාදුන් ආකාරයට කෙනෙක් තවකෙනෙකුගෙන් වෙනස් වන්නේ කවර මට්ටමකින් ද යන්න තීරණය කළේ බුද්ධි පරීක්ෂණ මගිනි. ඒ අනුව කියවීමේ, ලිවීමේ හා ගණිතයේ දක්ෂ අය බුද්ධියෙන් උසස් අය වූහ. නමුත් ඔවුන්ගේ ජීවිත කළමනාකරණය දෙස බැලුවොත් ඔවුන් අසාර්ථක අය වී ඇත.

ඊ.එල්. තෝන්ඩයික් පළමු වතාවට චිත්තවේගික බුද්ධිය සමාජ බුද්ධිය (Social intelligence) ලෙස නම් කළේය.

යේල් විශ්වවිද්‍යාලය පරීක්ෂණ මගින් පෙන්වා දී තිබෙන පරිදි චිත්තවේගික බුද්ධිය පෞද්ගලික ජයග්‍රහණවලට, ජීවිතයේ සතුට ලබාගැනීමට මෙන්ම වෘත්තීය සාර්ථකත්වයටද බලපායි.

අභියෝග්‍යතා පරීක්ෂණවලට අනුව බුද්ධියෙන් සමාන දෙදෙනෙක් තමන්ගේ පෞද්ගලික ජයග්‍රහණවලදී ඉතාමත් පළල් ආකාරයට වෙනස්වීමට හේතුව වශයෙන් දක්වන්නේ දෙදෙනා චිත්තවේගික බුද්ධිය අතින් සමාන නොවීමයි. ඒ අනුව කරුණු පිළිබඳ දැනුමෙන් කෙනෙක් උසස් අයෙකු බවට පත්වන්නේ නැත.

පෞරුෂය පුද්ගලයාගේ ස්වභාවය නැතහොත් විලාසිතාව පෙන්නුම් කරන දෙයකි. සමහරු අන්තර්වර්තික පෞරුෂයකින් ද තව සමහරු බහිර්වර්තික පෞරුෂයකින් ද යුතු වෙති. බහිර් වර්කිකයින් චිත්තවේගික බුද්ධියෙන් අන්තර් වර්ගිකයින්ට වඩා උසස් වෙයි. බුද්ධිමත් පෞරුෂයකින් යුත් කෙනෙක් වුවද චිත්තවේගික බුද්ධියෙන් ඉහළ අය ලෙස උපකල්පනය කළ නොහැකිය. කෙසේ නමුත් කෙනෙකුගේ සමහර පෞරුෂ ගතිලක්ෂණ ස්ථාවර වන නමුත් චිත්තවේගික බුද්ධියෙන් යුතු කෙනෙක් නම්‍යශීලී කෙනෙක් වෙයි.

දැන් අපි චිත්තවේගික බුද්ධියේ ව්‍යවහාරික වැදගත්කම දෙස බලමු. පළමුව එහි අධ්‍යාපනික වශයෙන් ඇති උපයෝගිතාව සලකා බලමු. අපේ රටේ කීර්තිමත් මනෝචිකිත්සකයකු වන කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ වෛද්‍යපීඨයේ මනෝ චිකිත්සක අධ්‍යයනාංශයේ මහාචාර්ය රවීන් හංවැල්ල සන්ඩේටයිම්ස් පුවත්පතේ වෛද්‍ය අතිරේකයට ''අපේ පාසැල්වල චිත්තවේගික බුද්ධිය ඉගැන්වීමේ තිබෙන වැදගත්කම'' (The importance of teaching Emotional Intelligence in our school) නමින් ලිපියක් සපයමින් එය ඉගැන්වීමේ අවශ්‍යතාව මෙන්ම ඉගැන්විය හැකි ක්‍රමවේදයක් ද පෙන්වා දී තිබේ.

ඔහුගේ එම ලිපියට අනුව අපේ රටේ සියදිවි නසා ගැනීමේ ප්‍රතිශතය, නැතහොත් ස්වයං හිංසනය (self harm) ප්‍රතිශතයක් වශයෙන් සාපේක්ෂ ඉහළ අගයක් ගනී. එපමණක් නොව පාසැල් ළමුන් අතර ප්‍රචණ්ඩත්වය හා මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය ඉහළ යමින් පවතී. සාම්ප්‍රදායික ක්‍රමයට යමින් අධ්‍යාපනය මගින් තවමත් උත්සාහ කරන්නේ ප්‍රජානන කුසලතා (cogvitive skills)

සංවර්ධනය කිරීම සඳහාය. ඒ අනුව කියවීම, ලිවීම, අවධානය, ඉගෙනුම, මතකය, තර්කනය වැනි කුසලතා සංවර්ධනය කිරීමට ක්‍රියාකරයි. ප්‍රජානනමය නොවන කුසලතා (non-cogvitive skills) නැතහොත් මෘදු කුසලතා සංවර්ධනය කිරීම අත්‍යාවශ්‍ය වුවත් එයට මෙම අධ්‍යාපනය ක්‍රමය තුළ වැඩි ඉඩකඩක් නොලැබේ. ඒ සඳහා වර්තමාන ගුරු හා දෙමාපිය භූමිකාව කවරේද යන්න පිළිබඳව අවධානය යොමු කළ යුතුය. සිසුන් අන්තර් සම්බන්ධතා වර්ධනය කිරීම මෙන්ම ගුරු-සිසු හා ළමයින් හා දෙමාපියන් අතර අන්තර් සම්බන්ධතා වර්ධනය කිරීම ගත යුතු එක් පියවරකි. නමුත් එය කෘතිමව චිත්තවේග පිළිබඳව ඉගැන්වීම මගින් කළ නොහැකිය. එය කළ හැකි එක ක්‍රමයක් වන්නේ පාසලේ අනිවාර්ය ආගමික ඉගැන්වීම් (Compulsory Religious Education) ට බද්ධව එය සිදුකිරීමයි. ඒ මගින අන්තර් සම්බන්ධතා හා සමාජ කුසලතා ප්‍රායෝගික සංවර්ධනය කිරීමට ක්‍රියා කළ යුතුය. විශේෂයෙන් කළ යුතු වන්නේ චිත්තවේග කළමනාකරණයට පුහුණු කිරීමයි.

කෙසේ නමුත් මෙවැනි කුසලතා සංවර්ධනය පාසලට පමණක් සීමා කිරීමද සුදුසු නොවේ. එසේම කිසියම් නියමිත විෂයයක් උගන්වන ආකාරයෙන් චිත්තවේගික බුද්ධිය ගැන ඉගැන්වීම ද කළ නොහැකිය. අවවාදයට වඩා ආදර්ශය උතුම් කියන්නාසේ ප්‍රධාන වශයෙන් උගන්වන ගුරුවරයා චිත්තවේගික සමබරතාවයෙන් යුතු කෙනෙකු විය යුතුය. විෂය දැනුමට සමගාමීව චිත්තවේගික බුද්ධිය හා එහි වැදගත්කම කියාදෙමින් පංති කාමරය තුළ දී සිසුන්ගෙන් තම තමා ලැබූ චිත්තවේගික අත්දැකීම් විමසා සිටිය හැකිය. ඒ අනුව තම සහෝදර සහෝදරියන් සමඟ ඇඳුම්වලට හා වෙනත් භාණ්ඩවලට රණ්ඩු වූ ආකාරය, බැංකුවේ දී, ආපන ශාලාවේ දී ප්‍රමාදවීම් ගැන සේවකයින් සමඟ රණ්ඩු වූ ආකාරය ආදී නොයෙකුත් අත්දැකීම් එකතු කොට ඒවා විශ්ලේෂණය කර ඒ මගින් ඔවුන්ට සිදු වූ පාඩුව හෝ අපකීර්තිය ගැන අවබෝධ කරවිය හැකිය. එසේම අන්තර් සම්බන්ධතාවල තිබෙන වැදගත්කම ආපදා සහිත අවස්ථා ආදිය උදාහරණයට ගනිමින් අවබෝධ කරගැනීමට සැලැස්විය හැකිය. එසේම එයින් තමාගේ අනාගත

ජීවිත ජයග්‍රහණවලට ලැබෙන සහාය ගැන ද අවබෝධ කරවිය හැකිය.

අනතුරුව චිත්තවේගික බුද්ධිය සේවා ස්ථානයට වැදගත්වන ආකාරය (Important your work place) ආකාරය ගැන අවධානය යොමු කරමු. චිත්තවේගික බුද්ධිය ලෝක ආර්ථික සංවාද මණ්ඩලයේ (World Economic Forum's-2020) කුසලතා දහයේ හයවන ස්ථානය ගන්නා එකකි. ඒ අනුව සේවකයෙකුට තමන්ගේ කණ්ඩායම සහ සමානයින් අතර අන්තර් සම්බන්ධතා පැවැත්වීමේ කුසලතාව සැලකිය යුතු මට්ටමකින් පැවතිය යුතුය. කෙනෙකුගේ භෞතික යහපැවැත් ම මෙන්ම මානසික යහපැවැත්ම ද පැවතිය යුතුය.

පරීක්ෂණ මගින් පෙන්වා දී තිබෙන පරිදි ඉහළ චිත්තවේගික බුද්ධියකින් යුතු අය එදනෙදා ගැටළු විසඳීමේ හා තීරණ ගැනීමේදී දක්ෂතා පෙන්නුම් කරයි. එසේ ම බොහෝ සමාගම් අතර වර්තමාන නැඹුරුතාවය වී තිබෙන්නේ ඉහළ IQ බුද්ධි මට්ටමකට වඩා EQ හෙවත් චිත්තවේගික බුද්ධියක් තිබෙන අය තනතුරුවලට බඳවා ගැනීමට ය. IQ හරහා සාම්ප්‍රදායික අධ්‍යාපනයේ ඉහළ සාර්ථකත්වයක් කරා පැමිණිය හැකි වුවද ඉහළ චිත්තවේගික බුද්ධියකින් තොරව එකී දැණුම යථාර්ථමය සමාජයට අනුගත කිරීම කළ නොහැකි ය. එය අළුතින් සේවකයින් බඳවා ගැනීමේදී පමණක් නොව උසස්වීම් ලබාදීමේ දී ද සැලකිල්ලට ගැනේ. එයට බලපාන තවත් හේතුවක් වන්නේ ඩැනියෙල් ගෝල්මන් පෙන්වා දී තිබෙන පරිදි චිත්තවේගික බුද්ධිය ස්වයං නියාමනයට මෙන්ම ඒ අය ඉතා ඉහළ පෙළඹීමකින් ද යුතු බව බවයි. ඒ අනුව ඉහළ EQ මට්ටමකින් යුතු සමාගම් හිමිකරුවන්ට මෙන්ම කළමනාකරුවන්ට තමන්ගේ අනෙක් සේවකයින් ප්‍රයෝජනවත් පරිදි සංවර්ධනය කරගැනීමේ හැකියාව තිබේ. මහාචාර්ය ජෝන් කොටර් (John Kotter) ට අනුව ලෝකයේ බොහෝ ව්‍යාපාර බිඳවැටීමට හේතු වී ඇත්තේ ඒ පිළිබඳ උපාය ඥානයේ හිඟකම නිසා නොව යහපත් ව්‍යාපාරික සම්බන්ධතාවයේ හිඟකමයි.

සමහරවිට චිත්තවේගික බුද්ධිය හා මානසික යහපැවැත්ම අතර පැහැදිලි ඍජු සම්බන්ධතාවක් නොපෙනෙන්නට පුළුවන. නමුත් ධනාත්මක ආකල්පවලින් හෙබි උද්‍යෝගිමත් අය චිත්තවේගික වශයෙන්ද පරිණත අය ලෙස සැලකිය හැකිය. චිත්තවේගික බුද්ධිය මානසික ආතතියට බලපාන අතර ඉන් නිදහස් විය හැකි නම් එය කායික හා මානසික සෞඛ්‍යයට ද හේතු වේ.

අවසාන වශයෙන් චිත්තවේගික බුද්ධිය අපගේ පවුල් ජීවිතයට වැදගත් වන ආකාරය ගැන සලකා බලමු, පවුල (family) චිත්තවේගික බැඳීම ඉතා ඉහළින් ම තිබෙන ස්ථානයයි. එසේ ම ඕනෑම කෙනෙකුට තමාගේ පවුල තරම් වටිනා වෙනත් දෙයක් ගැන කීමට අපහසුය. පවුල තුළ එකිනෙකා අතර බැඳීම විවාහය හා ජාන සම්බන්ධතාවය මත ඇති වේ. පවුල තුළ ප්‍රධාන ශක්තීන් වන්නේ ආදරය සහ එකිනෙකාට උදව්කර ගැනීමයි. නමුත් පවුල තුළ එකිනෙකා අතර ඇතිවන වැරදි අවබෝධය හා අමනාපකම් එහි සමඟිය බිඳවැටීමට හේතුවේ. සමහර පවුල්වල සාමාජිකයින් ඔවුනොවුන් කටයුතු කරන්නේ ආගන්තුකයින් ආකාරයටය. අනෙකුත් ආයතනවල මෙන්ම පවුල නමැති සංස්ථාව තුළ ද සබඳතා ගොඩනැගීමට IQ බුද්ධිය අසමත් වී තිබේ. පවුලේ යහපැවැත්මට එකිනෙකා අතර ඇතිකර ගන්නා අවබෝධය මෙන්ම සහකම්පනය ද හේතුවේ. ඒ සඳහා අපි අපගේ චිත්තවේග සන්නිවේදනය කරන ආකාරය ගැන සැළකිලිමත් විය යුතුය. සන්නිවේදනයේ දී වචනවලට වඩා වැඩි බලයක් නිහඬ සන්නිවේදනයට හෙවත් ශරීර භාෂාවට (body language) තිබේ. එනම් ඉඟියෙන් පවසන දේයි. මේ නිසා අපගේ හැඟීම් අවංකව හා විවෘතව ප්‍රකාශ කිරීම ඉතා වැදගත්ය. එසේ ම පවුලේ හැම සාමාජිකයෙකු ම විශේෂයෙන් ළමයි ආදරණීය වචනවලින් ආමන්ත්‍රණය කරනවාට කැමතිය. එසේ ම වැඩිහිටි ළමුන් හා දෙමාපියන් අතර අන්තර් සම්බන්ධතා වැඩිදියුණු කරගත යුතුය. වරදට සමාව ඉල්ලීම අන්තර් සම්බන්ධතා වර්ධනයට හේතුවේ. තවත් වැදගත් කාරණයක් වන්නේ පවුලේ හැම සාමාජිකයෙකු ම සමානයින් සේ නොසැලකිය යුතු වීමයි. ඕනෑම කෙනෙකු තමන්ගේ අභිමානය (dignity) ට කැමති වීම

එයට හේතුවයි. මේ සියල්ලට බලපාන්නේ චිත්තවේගික බුද්ධිය බව තේරුම්ගත යුතුය.

මේ සියලු කරුණු සලකා බැලීමෙන් පසු තහවුරු වන්නේ කුමක් ද? ඉතා තදින් විශ්වාස කරන ආකාරයට සමාජයට අවශ්‍ය වන්නේ චිත්තවේගික පරිනත බවයි. හැම කෙනෙකුට ම සමාන ප්‍රතිලාභ චිත්තවේගික බුද්ධිය ගැන උනන්දුවීම මගින් සලසාගත හැකිය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. Goleman, Daniel, 1996, Emotional Intelligence, Bloomsburg Publishing Plc, London.
2. Goleman, Daniel, 1988, Working with Emotional Intellegence, Bloomsburg Publishing, London.
3. Goleman, Daniel, 2006, Social Intelligence, Batam Books.
4. Bandbery, Travis and Greves, Jean, 2003, The Emotional Intellegence Quick Book, Somon & Schuster.com.

කාන්තාවන් සහ පිරිමින් අතර පවතින සන්නිවේදන විෂමතා පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක අර්ථකථනයක්

නිරෝමි ගුණරත්න

හැඳින්වීම

සන්නිවේදනය මානව අන්තර්ක්‍රියාකාරිත්වයේ මූලික අංගයක් ලෙසින් මානව සබඳතා හැඩගැස්වීම සහ සමාජ ගතිකත්වය කෙරෙහි බලපෑම් ඇතිකරයි. මෙය මූලික වශයෙන් වාචික (verbal) සහ වාචික නොවන (non-verbal) සන්නිවේදනය ලෙස කොටස් වේ. වාචික සන්නිවේදනය යනු වචන භාවිත කරමින් සිදුකරනු ලබන සන්නිවේදනයයි. අවාචික හෙවත් වාචික නොවන සන්නිවේදනය යන්නෙන් අදහස් කරන්නේ වචන භාවිතයෙන් තොරව අර්ථය ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා ශරීර භාෂාව, මුහුණේ ඉරියව්, අභිනයන් භාවිතා කිරීමයි. වාචික නොවන ඉඟිවලට ඇස් ස්පර්ශය, අත් චලනයන් සහ මුහුණේ ඉරියව් වැනි දේ ඇතුළත් විය හැකිය. මෙම ඉඟි බොහෝ විට වාචික සන්නිවේදනයට වඩා වැඩි තොරතුරු සන්නිවේදනය කළ හැකි අතර හැඟීම්, ආකල්ප සහ අභිප්‍රායන් ද ප්‍රකාශ කළ හැකිය. මෙම පුද්ගල සන්නිවේදනය තුළින් අප අන් අය අවබෝධ කරගන්නවා සේම අන් අය විසින් අපව අවබෝධකර ගන්නා ආකාරය කෙරෙහි බලපෑමක් ඇතිකිරීමට සමත් වේ. එමෙන්ම මෙය මනෝවිද්‍යාව, මානව විද්‍යාව සහ සන්නිවේදන අධ්‍යයනය වැනි විෂය ක්ෂේත්‍රවල ඉතා වැදගත් අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රයකි.

පිරිමින් සහ කාන්තාවන් අතර සන්නිවේදන වෙනස්කම් වටා ඇති විවාදය දිගු කලක් මනෝවිද්‍යා ක්ෂේත්‍රයේ සිත් ඇදගන්නා හා මතභේදයට තුඩු දෙන මාතෘකාවක් වී ඇත. සාම්ප්‍රදායික ස්ත්‍රී පුරුෂ භූමිකාවන් සහ සමාජීය අපේක්ෂාවන් විසින් ස්ත්‍රීන් සහ පුරුෂයන් වෙනස් ලෙස සන්නිවේදනය කරයි යන මතය සදාකාලික කර ඇති අතර එය විවිධ වැරදි වැටහීම් සහ වැරදි අර්ථකථන වලට ද තුඩු දෙයි. මෙම ලිපියේ අරමුණ වන්නේ මෙම වෙනස්කම් වලට දායක වන මනෝවිද්‍යාත්මක අංශ, මිථ්‍යාවන් ඉවත් කිරීම සහ සන්නිවේදන ශෛලීන්හි සැබෑ වෙනස්කම් ගවේෂණය කිරීමයි.

සාකච්ඡාව

අදහස්, හැඟීම් සහ හැඟීම් ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා සන්නිවේදනය වැදගත් ක්‍රමයකි. කියවීම, ලිවීම සහ කථනය වැනි සන්නිවේදන කුසලතා තුළින් මිනිසුන් එකිනෙකාට වෙනස් වේ. සන්නිවේදනයේ පරමාර්ථය වන්නේ වඩාත් ප්‍රගතිශීලී මිනිසුන් වීමට නව දැනුම හා කුසලතා ඉගැන්වීම සහ ඉගෙනීමයි. කෙසේ වෙතත්, මිනිසුන්ගේ විවිධ ස්වභාවයන් සහ ලක්ෂණ ඔවුන් සන්නිවේදනය කරන ආකාරය කෙරෙහි බලපෑනු ලබයි. පිරිමින් සහ කාන්තාවන් සන්නිවේදනය කරන ආකාරයේ විවිධත්වය කෙරෙහි බලපෑනු ලබන සාධක පිළිබඳව වාද විවාද ජනප්‍රිය මාතෘකාවක් වී ඇති බැවින්, ඇතැමුන් මෙම වෙනස්කම් ජීව විද්‍යාත්මක සාධකවලට ආරෝපණය කරන අතර තවත් ස ඇතැමුන් සමාජීයකරණයේ සහ සංස්කෘතික සම්මතයන්ගේ භූමිකාව අවධාරණය කරති. එබැවින් ඒ පිළිබඳව පවතින මනෝවිද්‍යාත්මක පර්යේෂණ සහ න්‍යායන් ගවේෂණය කිරීම මෙන්ම සාහිත්‍ය සමාලෝචනය කිරීම මගින් ලිංගිකත්වයේ වෙනස සන්නිවේදන ශෛලීන්හි වෙනස්කම්වලට දායක වන සාධක පිළිබඳ පුළුල් අවබෝධයක් ලබාගැනීමේ හැකියාව ඇත.

බොහෝ පුද්ගලයන්ට වාචිකව සන්නිවේදනය කිරීමේ හැකියාව ඇති අතර තවත් බොහෝ පුද්ගලයන්ට වාචික නොවන

අන්තර්ක්‍රියා සිදුකිරීමේ කුසලතා ඇත. "මොළයේ දකුණු පැත්ත වාචික නොවන සන්නිවේදනය පාලනය කරන අතර වම් පැත්ත වාචික සන්නිවේදනය පාලනය කරයි." (Andersen" 1999). නිදසුනක් වශයෙන්, මොළයේ දකුණු පැත්තේ ආබාධයක් ඇතිවූ පුද්ගලයින්ට මුහුණේ ඉරියව් ඉගෙන ගැනීමට නොහැකි වන නමුත් වාචික සන්නිවේදනය දිගටම කරගෙන යාමට හැකි වේ. ඊට පටහැනිව, මොළයේ වම් පැත්තට හානි වූ පුද්ගලයින්ට භාෂාව තේරුම් ගැනීමට, කතා කිරීමට හෝ කියවීමට නොහැකි බව ඇන්ඩසන් විසින් තවදුරටත් පෙන්වා දේ.

සන්නිවේදනයේ ස්ත්‍රී පුරුෂ වෙනස්කම් සමාජ විද්‍යාව සහ වාග් විද්‍යාව පිළිබඳ පර්යේෂකයන්ගේ අවධානයට ලක් වී ඇත. පිරිමින්ට වඩා මුහුණේ ඉරියව් සහ ශරීර භාෂාව වැනි වාචික නොවන ඉඟි අර්ථකථනය කිරීමට කාන්තාවන් වඩා වැඩි හැකියාවක් පවතින බව අධ්‍යයන කිහිපයක් පෙන්වා දී ඇත. (Hall, Carter, & Horgan, 2000; Hall & Matsumoto, 2004). මෙම වෙනස ජීව විද්‍යාත්මක, සමාජීය සහ සංස්කෘතික සාධක නිසා විය හැකි බවට මතයක් පවතී. ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවයේ විවිධත්වය පුද්ගල, අන්තර් පුද්ගල සහ සමාජ මට්ටම්වල සන්නිවේදනයේ පිළිබිඹු වන බව ඔවුන් පවසයි.

මෙය තවදුරටත් පැහැදිළි කළහොත් උපන් මොහොතේ සිටම ළදරුවන් ඔවුන්ගේ ලිංගභේදය මත පදනම්ව විවිධ සන්නිවේදන රටාවන්ට නිරාවරණය වේ. මෙම මුල් සමාජීයකරණය ජීවිතයේ පසුකාලීන සන්නිවේදන ශෛලීන් හැඩගැස්වීමේ දී වැදගත් කාර්යභාරයක් ඉටු කරයි. පිරිමි ළමයින් බොහෝ විට ස්ථිර හා තරඟකාරී වීමට දිරිමත් කරනු ලබන අතර ගැහැණු ළමයින් අන් අය පෝෂණය කිරීමට සහ සංවේදී වීමට උගන්වනු ලැබේ. එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන්, මෙම ලිංගභේද විශේෂිත ගතිලක්ෂණ ඔවුන්ගේ සන්නිවේදන හැසිරීම් තුළ මුල් බැසගෙන, ඔවුන්ගේ හැඟීම් ප්‍රකාශනයට, ගැටුම් නිරාකරණයට සහ සමස්ත සන්නිවේදන ගතිකත්වයට බලපානු ලබන බව පැහැදිළි වන කරුණකි.

එමෙන්ම ඇතැම් පර්යේෂකයන් සන්නිවේදන විෂමතාවලට දායක විය හැකි පිරිමි සහ ගැහැණු මොළය අතර ස්නායු ජීව විද්‍යාත්මක වෙනස්කම් ගවේෂණය කර ඇත. නිදසුනක් වශයෙන්, ඇතැම් අධ්‍යයනයන් මගින් කාන්තාවන්ට විශාල කෝපස් කැලෝසම් (corpus callosum) ඇති බව සොයාගෙන ඇත, එය මොළයේ අර්ධගෝල දෙක සම්බන්ධ කරන ස්නායු තන්තු මිටියක් වන අතර එමගින් මොළයේ පැති දෙක අතර වැඩි සන්නිවේදනයක් සඳහා ඉඩ ලබා දේ (Gur et al., 1999; Witelson, 1989). එමෙන්ම වෙනත් අධ්‍යයනයන් පෙන්වා දී ඇත්තේ පිරිමින් සහ කාන්තාවන් අතර හෝමෝන වෙනස්කම්, විශේෂයෙන් ටෙස්ටොස්ටෙරෝන් සහ ඊස්ට්‍රජන් මට්ටම්, සන්නිවේදන හැකියාවන්හි ක්‍රියාකාරීත්වයට බලපෑ හැකි බවයි (Roney & Maestripieri, 2002). මෙම අධ්‍යයනවලින් පෙනී යන්නේ පිරිමි මොළය සාමාන්‍යයෙන් වඩාත් පාර්ශ්වීය වී විශේෂිත කාර්යයන් කෙරෙහි වැඩි අවධානයක් යොමු කරන අතර කාන්තා මොළය වඩාත් අන්තර් සම්බන්ධිත වන අතර බහු කාර්යයන් සහ සංවේදනය සඳහා පහසුකම් සපයයි යනුවෙනි. කෙසේ වෙතත්, එක් එක් ස්ත්‍රී පුරුෂ භාවය තුළ ඇති පුද්ගල වෙනස්කම් ඕනෑම පොදු ප්‍රවණතාවකට වඩා බෙහෙවින් වැඩි බව හඳුනා ගැනීම මෙහිදී අත්‍යවශ්‍ය වේ.

ස්ත්‍රීන් හා පුරුෂයන් අතර සන්නිවේදන හැකියාවන්හි වෙනස සඳහා සමාජ හා සංස්කෘතික සාධක ද දායක විය හැක. ගැහැණු ළමයින් පිරිමි ළමයින්ට වඩා ප්‍රකාශනාත්මක සහ චිත්තවේගීය වශයෙන් දැනුවත් වීමට සාමාන්‍යයෙන් සමාජගත වී ඇති බවට තවත් පර්යේෂණයකින් හෙළි වී ඇත. (Kring & Gordon, 1998; Leaper, Anderson, & Sanders, 1998). මීට අමතරව, සමාජ අන්තර්ක්‍රියා සහ සන්නිවේදනය සඳහා පහසුකම් සැලසිය හැකි සිනහව සහ හිස සැලීම වැනි අනුබද්ධ හැසිරීම් වල නියැලීමට කාන්තාවන් වැඩි ඉඩක් ඇති බවට එම පර්යේෂණය මගින් තවදුරටත් පෙන්වා දේ. (Fridlund, 1994). එමෙන්ම ඵලදායී සන්නිවේදනයේ තීරනාත්මක අංගයක් වන සංවේදනය බොහෝ විට පිරිමින්ට වඩා කාන්තාවන් තුළ වර්ධනය වී ඇත.

මෙම සංජානනය පැන නගින්නේ කාන්තාවන් වඩාත් චිත්තවේගීය ලෙස ප්‍රකාශ කිරීමට සහ අන් අයගේ හැඟීම් වලට අනුගත වීමට දිරිගන්වන සමාජ අපේක්ෂාවන් මගිනි. කෙසේ වෙතත්, පිරිමින් චිත්තවේගීය සහයෝගයට වඩා හැඟීම් යටපත් කිරීමට සහ ගැටළු විසඳීමට ප්‍රමුඛත්වය දීම හඳුනාගත හැකි පොදු තත්වයකි.

එමෙන්ම අන්තර් පුද්ගල සම්බන්ධතා වලදී, විශේෂයෙන් විවාහය සහ ආදර සබඳතා වැනි සමීප සබඳතා ඇතිකර ගැනීම සඳහා පිරිමින් සහ කාන්තාවන් විවිධ සන්නිවේදන ශෛලීන් භාවිතා කරයි. ජෝර්ජ්ටවුන් විශ්වවිද්‍යාලයේ වාග් විද්‍යාව පිළිබඳ මහාචාර්ය සහ ජාත්‍යන්තරව පිළිගත් විද්වතෙක් වන ඩෙබොරා ටැනන් (Deborah Tannen) විසින් පිරිමි සහ ගැහැණුන්ගේ සන්නිවේදන විලාසයන් පිළිබඳව ගැඹුරින් අධ්‍යයනය කර පොත් සහ ශාස්ත්‍රීය ප්‍රකාශන කිහිපයක් ලියා ඇත.

ඇයගේ, You just Don't Understand, Men and Women in Conversation" නමැති ග්‍රන්ථයේ පිරිමි සහ ගැහැණුන්ගේ සන්නිවේදන ලෝකයන් අතර ඇති ප්‍රධාන වෙනස පැහැදිලි කරන ඇය, මූලික වශයෙන් "වාර්තා කථාවට" දායක වන පිරිමින්, අන්තර් පුද්ගල සම්බන්ධතා පවත්වා ගැනීමට වඩාත්ම ඵලදායී මාර්ගය ලෙස, කරුණු සහ ඍජු බව පිළිබඳව සැළකිලිමත් වන බව පෙන්වා දෙන අතර කාන්තාවන් මූලික වශයෙන් සමීප සබඳතාවයක් වර්ධනය කරගැනීම සඳහා හැඟීම් සහ හැඟීම් බෙදා ගැනීමට වඩාත් පහසු "සහෘද කතාව" භාවිතා කරන බව පෙන්වා දී ඇත. මෙම එකිනෙකට වෙනස් සන්නිවේදන ශෛලීන් නිසා ඇතැම් විට වරදවා වටහාගැනීම් සහ වැරදි සන්නිවේදනයන් ඇති විය හැකි අතර, එකිනෙකා සමඟ සන්නිවේදනය කිරීමට සුදුසු ආකාරය එකිනෙකාට වෙනස් ලෙස වටහා ගැනීම නිසා බොහෝ ස්ත්‍රී පුරුෂ සබඳතා වලදී ගැටලු ඇතිකරන බවද ඇය පෙන්වා දේ.

එමෙන්ම කන්තාවන් සහ පිරිමින්ගේ සන්නිවේදනය වෙනස්ම අභිප්‍රේරණ දෙකක් මගින් විස්තරකළ හැකි බව ද මනෝවිද්‍යාඥයින් පෙන්වා දේ. එනම් සමීපභාවය සහ

ස්වාධීනත්වය යන්නයි. කාන්තාවන් මූලික වශයෙන් සමීපත්වය කෙරෙහි අවධානයින් යොමු කරන අතර පිරිමින් සාමාන්‍යයෙන් පොළඹවනු ලබන්නේ සන්නිවේදනය සම්බන්ධයෙන් ඔවුන්ගේ ස්වාධීනත්වයේ අවශ්‍යතාව වන බව ද පෙන්වා දේ. විශේෂයෙන්ම ආලය සහ විවාහ සබඳතා තුළ දී සන්නිවේදනය සම්බන්ධයෙන් කාන්තාවන් සංවාදයේ දී සමීපත්වය පෙන්වීමට කැමැත්තක් දක්වන බවට කරුණු තහවුරු වී ඇත.

ඉහතින් සාකච්ඡා කරන ලද සාහිත්‍ය විචාරයන්ට අමතරව කාන්තාවන් හා පිරිමින් අතර සන්නිවේදනයේ වෙනස්කම් පිළිබඳව මනෝවිද්‍යාත්මක දෘෂ්ටිකෝණය හරහා කරුණු ගණනාවක් ඔස්සේ තවදුරටත් පැහැදිළි කරගතහැකිය.

මනෝවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයන් පෙන්වා දී ඇත්තේ පිරිමින් සහ කාන්තාවන්ට එකිනෙකට වෙනස් වාචික සහ වාචික නොවන සන්නිවේදන රටාවන් ප්‍රදර්ශනය කළ හැකි බවයි. කාන්තාවන් බොහෝ විට සංලක්ෂිත වන්නේ වඩාත් චිත්තවේගීය භාෂාව භාවිතා කිරීම, සංවේදනය ප්‍රකාශ කිරීම සහ වඩාත් පුද්ගලික සර්වනාම (උදා: "මම, අපි") භාවිතා කිරීමය. ඔවුන් සන්නිවේදනය හරහා සබඳතා ගොඩනගා ගැනීමට ප්‍රමුඛත්වය දීමට නැඹුරු වෙති. අනෙක් අතට, පිරිමින් ඍජු හා සංක්ෂිප්ත භාෂාව භාවිතා කිරීමට වැඩි කැමැත්තක් දක්වයි. එමෙන්ම චිත්තවේගීය ප්‍රකාශනයට වඩා තොරතුරු සහ විසඳුම් ලබා දීමට ඔවුන් ප්‍රමුඛත්වය දිය හැකිය. ඔවුන් වඩාත් ප්‍රකාශන භාවිතා කළ හැකි අතර ගැටළු විසඳීම සහ කාර්යය සඳහා නැඹුරු සාකච්ඡා කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීමට වැඩි කැමැත්තක් දක්වන බව හඳුනාගෙන ඇත.

එමෙන්ම වාචික මෙන්ම වාචික නොවන සන්නිවේදනය සම්බන්ධයෙන් සාකච්ඡා කිරීමේ දී මුහුණේ ඉරියව් සහ අභිනයන් වල ක්‍රියාකාරීත්වයේදී අධ්‍යයනවලින් පෙනී යන්නේ කාන්තාවන් සන්නිවේදනය කිරීමේදී පුළුල් පරාසයක හැඟීම් සහ අභිනයන් භාවිතා කරමින් ඔවුන්ගේ මුහුණේ ඉරියව්වලින් වඩාත් ප්‍රකාශ කරන බවයි. මෙය ඔවුන්ගේ හැඟීම් හොඳින් අවබෝධ කරගැනීමට

අනෙක් පාර්ශවයට පහසුකම් සපයයි. අනෙක් අතට, පිරිමින්හට විශේෂයෙන් ඔවුන් දුර්වල යැයි හැඟෙන හෝ අවදානම හැඟීම් ප්‍රකාශ කිරීමේදී වඩාත් සංයමයෙන් යුත් මුහුණේ ඉරියව් ප්‍රදර්ශනය කළ හැකිය.

සන්නිවේදන ක්‍රියාවලියේදී සවන්දීම සහ චිත්තවේගීය සහාය සම්බන්ධයෙන් ගත්කළ කාන්තාවන් ක්‍රියාශීලීව සවන් දීමට නැඹුරු වන අතර සංවාදයේදී අන් අයට චිත්තවේගීය සහය ලබා දීමට වැඩි ඉඩක් ඇත. ඔවුන් සංවේදනය සහ අවබෝධය ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා "ඔබට හැඟෙන ආකාරය මට තේරෙනවා" හෝ "ඒ ගැන මට තව කියන්න" වැනි වාචික ඉඟි භාවිතා කළ හැකිය. කෙසේ වෙතත්, පිරිමින්, යමෙකු තම ගැටළු ඔවුනොවුන් හා බෙදා ගන්නා විට විසඳුම් හෝ උපදෙස් ලබා දීමට වැඩි ඉඩක් ඇත. ඔවුන් සංවේදනය ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා බොහෝ වාචික ඉඟි භාවිතා නොකරන අතර ගැටළු සඳහා ප්‍රායෝගික විසඳුම් සෙවීම කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීමට වැඩි කැමැත්තක් දක්වන බව පැහැදිළි වී ඇත.

එමෙන්ම මනෝවිද්‍යාත්මකව ගත් කළ ශරීර භාෂාව සම්බන්ධයෙන් කාන්තාවන් බොහෝ විට වඩාත් විවෘත ශරීර භාෂාව භාවිතා කරයි. අක්ෂි සම්බන්ධතා පවත්වා ගැනීම, පිළිගැනීමේ ඉරියව් භාවිතා කිරීම සහ එහි නියැලීම මෙන්ම උනන්දුව පෙන්වීමට වැනි සංවාද අතරතුර වඩාත් ප්‍රතිග්‍රාහක ඉරියව් ප්‍රදර්ශනය කරයි. නමුත් පිරිමින් සම්බන්ධයෙන් ගත්කළ පිටුපසට නැඹුරු වීම හෝ පුළුල් අභිනයන් භාවිතා කිරීම වැනි වඩාත් ප්‍රමුඛ ශරීර භාෂාවක් අනුගමනය කරන බවත් ඔවුන් ස්ථිරභාවය හෝ විශ්වාසය ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා භෞතික චලනයන් වැඩි වශයෙන් භාවිතා කරන බවත් පැහැදිළි කරයි.

එපමණක්ද නොව පුද්ගලයෙකුගේ චිත්තවේගීය තත්වය සහ මනෝභාවයන්ද ඔවුන් සන්නිවේදනය කරන ආකාරය කෙරෙහි බලපෑම් කළ හැකිය. පුද්ගයින් තුළ පවතින කෝපය, බිය, පුදුමය, සතුට හෝ දුක වැනි හැඟීම් මත සන්නිවේදනයේදී වචන තේරීම,

කටහඬේ ස්වරය සහ ශරීර භාෂාව කෙරෙහි ඍජු වශයෙන්ම බලපෑ හැකිබව සියලුදෙනා අත්දැකීමෙන් ප්‍රතක්ෂ කර ඇති කරුණකි.

එමෙන්ම පිරිමින් සහ කාන්තාවන් අතර සන්නිවේදන විලාසයේ වෙනස්කම් සඳහා බොහෝ සාධක ලබපානු බව හඳුනාගෙන ඇත. ඒ අතර ඒ අතර පවුල් පරිසරය සහ සම වයසේ මිතුරන්ගේ තුළින් අත්විඳින සමාජීයකරණය මූලික වන බව සමාජ මනෝවිද්‍යාඥයින්ගේ මතයයි. එහිදී දෙමව්පියන් විසින් තම දරුවන්ට හැඟීම් පිළිබඳ සන්නිවේදනය කිරීමට භාවිතා කරන ප්‍රවේශයන් පුද්ගලයන්ගේ හැඟීම් සැකසීමේ ආකාරය කෙරෙහි හේතු වේ. දෙමව්පියන් තම දරුවන් සමඟ නියැළෙන චිත්තවේගීය සංවාද දරුවන්ට දැනෙන හැඟීම් අභ්‍යන්තරීකරණය කරන ආකාරය පමණක් නොව, අන්තර් පුද්ගල සම්බන්ධතා තුළ වැඩිහිටියන් ලෙස ඔවුන්ගේ හැඟීම් සැකසීමට සහ සන්නිවේදනය කිරීමට ද බලපානු ලබයි. පවුල විසින් සමාජගත කිරීමට අමතරව, දරුවන් සැලකිය යුතු කාලයක් ගතකරන සම වයසේ මිතුරන් ද පුද්ගලයන්ගේ සන්නිවේදන රටාවට දැඩි ලෙස බලපායි. ඔවුන් සහභාගී වන ක්‍රියාකාරකම් සහ ඔවුන්ගේ සම වයසේ සබඳතාවල සමූහ ගතිකත්වය පිරිමින් සහ කාන්තාවන් දායක වන විවිධ සංවාද ශෛලීන් සඳහා දායක වේ.

එමෙන්ම සන්නිවේදනයේ දී භාවිතා වන භාෂාව පිළිබඳ පුද්ගලයින් සතු අවබෝධය ද ඔහුගේ හෝ ඇයගේ ප්‍රශස්ථ සන්නිවේදනය සඳහා සැලකිය යුතු ලෙස බලපෑ හැකිය. එසේම සන්නිවේදනය සිදුවන භෞතික පරිසරය, එනම් ශබ්දය, ආලෝකය සහ අවධානය වෙනතකට යොමු කිරීම, පණිවිඩ සංකේන්ද්‍රණය කිරීමට සහ අවබෝධ කර ගැනීමට ඇති හැකියාවට බලපෑම් කළ හැකි සාධක වන අතර තවදුරටත් සන්දර්භය සහ අරමුණ, සවන්දීම සහ ප්‍රතිපෝෂණය වැනි සාධකද ස්ත්‍රී පුරුෂ විවිධත්වයක් සහිතව සිදුවන සන්නිවේදනට මූලිකවම බලපෑම් කරනු ලබයි.

නිගමනය

පිරිමින් සහ කාන්තාවන් අතර සන්නිවේදන වෙනස්කම් පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාත්මක අර්ථකථනය අවබෝධ කර ගැනීම වඩාත් සංවේදී සහ සඵලදායී සන්නිවේදන භාවිතයන් පෝෂණය කිරීමට හේතුවිය හැකිය අතරම පිරිමි සහ ගැහැණු යන දෙඅංශයේම සන්නිවේදන කුසලතා වැඩිදියුණු කළ හැකි ආකාරය පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබා දීම කළහැකිය. සමාජීයකරණයෙන් සහ ජීව විද්‍යාත්මක සාධකවලින් ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවයට යම් යම් විශේෂිත රටා මතුවිය හැකි වුවද, සාමාන්‍යකරණයෙන් වැළකීම සහ එක් එක් ලිංගභේදය තුළ පවතින විශාල විවිධත්වය අගය කිරීම මෙහිදී ඉතා වැදගත් වේ. ඵලදායි සන්නිවේදන කුසලතා, සංවේදනය සහ ක්‍රියාශීලී සවන්දීම අවධාරණය කිරීම තුළින් සන්නිවේදන පරතරය පියවා ගැනීමටත්, සෞඛ්‍ය සම්පන්න සබඳතා ප්‍රවර්ධනය කිරීමටත්, සැමට වඩා ඵලදායී සංවාදවලටත් උපකාර කළ හැක.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. Andersen, Peter A. (1999). Nonverbal Communication: Forms and Functions. CA: Mayfield Publishing Company.
2. Fridlund, A. J. (1994). *Human facial expression: An evolutionary view.* Academic Press.
3. Hall, J. A., Carter, J. D., & Horgan, T. G. (2000). Gender differences in nonverbal communication of emotion. In A. H. Fischer (Ed.), *Gender and emotion: Social psychological perspectives* (pp. 97–117). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511628191.006
4. Hall, J. A., & Matsumoto, D. (2004). Gender Differences in Judgments of Multiple Emotions From Facial Expressions. *Emotion, 4*(2), 201–206. https://doi.org/10.1037/1528-3542.4.2.201

5. James R. Roney & Dario M. (2002). The importance of comparative and phylogenetic analyses in the study of adaptation. DOI 10.1017/s0140525x02430099

6. Leaper, C., Anderson, K. J., & Sanders, P. (1998). Moderators of Gender Effects on Parents' Talk to Their Children: A Meta-Analysis. Developmental Psychology, 34, 3-27. http://dx.doi.org/10.1037/0012-1649.34.1.3

7. Mayfield Publishing CompanyKring, A. M., & Gordon, A. H. (1998). Sex differences in emotion: Expression, experience, and physiology. *Journal of Personality and Social Psychology, 74*(3), 686–703.

8. R C Gur , B I Turetsky, M Matsui, M Yan, W Bilker, P Hughett, R E Gur (1999). Sex differences in brain gray and white matter in healthy young adults: correlations with cognitive performance. 1999 May 15;19(10):4065-72. doi: 10.1523/JNEUROSCI.19-10-04065.1999.

9. Tannen, D. (19911990). *You just don't understand: women and men in conversation.* 1st Ballantine Books ed. New York, Ballantine.

මධ්‍යතන යුගයේ ඉස්ලාම් හා ක්‍රිස්තියානි දාර්ශනිකයන්ගේ සංකල්පනා දේවවාදය මතම පදනම් වී තිබීම පිළිබඳ දාර්ශනික අධ්‍යනයක්

කේ.ජී.එල්. මධුශානි කලුආරච්චි

හැඳින්වීම

දර්ශන විෂය වූ කලී බටහිර හා පෙරදිග දාර්ශනික සංකල්පනාවන්ගේ එකතුවකි. එහි දී බටහිර දර්ශනය යුග කිහිපයක් ඔස්සේ විකාශනය වී ඇත. එනම් ග්‍රීක, මධ්‍යතන, නූතන හා සමකාලීන වශයෙනි. එහි ප්‍රාරම්භක යුගය ලෙස ග්‍රීක යුගය දැක්විය හැකිය. ක්‍රි.පූ 6 වන සියවසයෙන් ඇරඹී මෙම යුගය මධ්‍යධරණී මුහුදත්, ඊජියන් මුහුදත් අතර පිහිටි ග්‍රීසිය නම් නගරයේ දී ඇරඹී ඇත. ග්‍රීක දර්ශනයේ ආරම්භය මෙලේසියානු දාර්ශනික තේල්ස්ගෙන් සනිටුහන් වේ. ග්‍රීක දර්ශනය විවිධ පරාස ඔස්සේ විකාශනය වේ. මෙම කාල වකවානුවේදී ආගමික පසුබිමෙන් ඈත්ව යතාර්ථය වෙත සිය අවධානය යොමු කළ දාර්ශනිකයන් රැසක් වගේම ඔවුන්ගේ නව සංකල්පනාවන් ද මෙම යුගය පෝෂණයට නවමු මඟක් ගත් බවක් දාර්ශනික ඉතිහාසය සඳහන් කරයි. එම නිසාම මෙම යුගය ස්වර්ණමය අවධිය ලෙස ව්‍යවහාර කරයි. ඒ අවධියෙන් පසු බටහිර දර්ශනය අඳුරු යුගයකට නතු විය. එනම් මධ්‍යතනය යුගය(ක්‍රි.ව476-1500) හෙවත් මධ්‍යකාලීන යුගය

ඇරඹීමත් සමඟයි. මධ්‍ය කාලීන යුගය ආරම්භයේදී ම පල්ලියේ දර්ශනය හා කිතුනු දහම ව්‍යාප්ත විය. මෙම යුගය අන් සියල්ලටම වඩා වෙනස් යුගයක් විය. නිදහස් චින්තනයට, බුද්ධියට මෙම අවධියේ කිසිදු ඉඩක් හිමි නොවීය. කිසිදු ග්‍රන්ථයක් හෝ කිසිදු දාර්ශනික මතයකට හිස එසවීමට අවස්ථාවක් හිමි නොවීය.

මෙම යුගයේ භක්තිය හා විශ්වාස යන අංශයන් කෙරෙහි පමණක් අවධානය යොමු කළ අවධියක් විය. පල්ලියේ දර්ශනය මත පදනම් වූ මෙම දර්ශනය දෙවියන් සමීප කරගෙන දෙවියන් ජනප්‍රිය කිරීමට උත්සහ කාල පරාසයක් විය. මෙම අවධියේ දී සියවස් 17කට ආසන්න කාලයක් ඉතාම ජනප්‍රියත්වයට පත් වු දේවවාදී ආගමික මතවාද කිහිපයක් ම සඳහන් කළ හැකිය. මෙම යුගය ආධානග්‍රාහී දේව බලය භක්තියෙන් සැලකූ අතර දෙවියන්ගෙන් තොරව කිසිදු බලයකට හිස එසවීමට මෙම අවධියේදී ඉඩ ලබා නොදුනි. එසේම ඉස්ලාමීය, ක්‍රිස්තියානි, දේවධාර්මික අදහස් වලින් මෙම යුගය සන්නද්ධ ගත වී තිබුණි. මේ යුගයේ දාර්ශනිකයාගේ මෙන්ම ආගමික පූජකවරයාගේ ද කාර්යභාරය එක හා සමාන වු බවට ඉතිහාසය සාක්ෂි දරයි. ඒ අනුව ග්‍රීක යුගයේ පැවති නිදහස් චින්තනය යටපත් වෙමින් දේවධර්මයට මුල්තැන දුන් දර්ශනයක් මේ අවධිය තුළන් ආරම්භ වන බව පැහැදිලි වේ.

මධ්‍යතන යුගය හැඳින්වීම

යුරෝපා ඉතිහාසයේ අන්තර්ගත දෙවන යුගය වන්නේ මධ්‍යතන යුගයයි. මෙම කාල පරිච්ඡේදයට 'Middle ages' යන්න භාවිතා වී ඇත්තේ 17වන සියවසයේ යුරෝපා ජාතීන් විසිනි.'[1] ඩේකාට්ගෙන් ආරම්භ වූ යුගයේදී ඉදිරිපත් වූ නව දර්ශනය නූතනය වශයෙන් පිළිගත් බැවින් ග්‍රීක හා නූතන යුගය වශයෙන් වෙන් කිරීමේ දී ඒ යුග දෙක අතර පිහිටි යුගය මධ්‍යම යුගය වශයෙන් හඳුන්වා තිබේ.

'මධකාලීන යුගය (medieval period) යනුවෙන් ඉදිරිපත් වන පරිභාෂික පදය බටහිර දර්ශනය තුළ භාවිතා වීම ආරම්භ වන්නේ 19 වන සියවසේ දී ය.'[2]

මධ්‍යතන යුගය වන්නේ යේසුස් ක්‍රිස්තුස් වහන්සේගේ පහළ වීමත් රෝම අධිරාජ්‍යයේ බිඳ වැටීමත් යන සිදුවීම්වලින් අනතුරුව එළඹෙන වසර 1500 පමණ වන කාලපරාසයයි. මේ අවධිය ප්‍රධාන යුග කීපයකට බෙදා වෙන් කළ හැකිය.

01. මුල්කාලීන මධ්‍යතන යුගය - ක්‍රි.ව 476 සිට 1000

02. මධ්‍යකාලීන මධ්‍යතන යුගය - ක්‍රි.ව 1000 සිට 1300

03. පසුකාලීන මධ්‍යතන යුගය - ක්‍රි.ව 1300 සිට 1600 දක්වා කාල පරාසයයි.

මධ්‍යතන යුරෝපීය දර්ශනය බෝහෝවිට හඳුන්වනු ලබන්නේ **කතෝලික දර්ශනය** නමිනි. 'එයට හේතුව වශයෙන් ඉදිරිපත් කළ හැක්කේ කතෝලික පල්ලිය කේන්ද්‍ර කර ගනිමින් එම දර්ශනය ගොඩනැගී තිබීමයි.' මධ්‍යතන දර්ශනයේ ආරම්භය හා විකාශය මෙන්ම සංවර්ධනය පිළිබඳ විවිධ මත දැකිය හැකිය. ඉන් **'එක් මතයක් වනුයේ මෙම මධ්‍යතන දර්ශනය යුදෙව් ආගමෙන් බිඳී ආවක් බවයි.'** ඊට හේතුව වන්නේ යුදෙව් ආගමේ ඇතැම් අංග ක්‍රිස්තුධර්මය තුළ තිබීමයි. යුදෙව්, ක්‍රිස්ත්‍රියානි, හා ඉස්ලාම් යන ආගම් semitic ආගම් ය. යුදෙව් ආගම මෙහි පළමු ආගම වේ. මෙහි නායකයා වන්නේ අබ්‍රහම්ය. මෙම යුගය ආබ්‍රහමික ආගම්වල සම්භාව්‍ය අවධියක් වශයෙන් ද හඳුන්වනු ලැබේ. එලෙස හඳුන්වා ඇත්තේ මධ්‍යතන සමයේ පැවති අසහනය මාර්ග කොට ගත් පල්ලිය ක්‍රිස්ත්‍රියානි මුර දේවතාවා ලෙස කටයුතු කරන ලද හෙයිනි. එසේම චින්තනය හා සම්බන්ධ කටයුතු පල්ලිය පිළිගත් ධර්මතාවයන්ට අනුව සිදු කරන ලදි. කෙසේ හෝ බුද්ධියේ සීමාව නිර්වචනය කරමින් සත්‍යය, ප්‍රඥාව හිමි පල්ලිය සතු විය.

මධ්‍යතන දර්ශනය හා කතෝලික දාර්ශනික සංකල්ප සමාජ ගත වීමත් සමඟ පැවති අඩු ලුහුඬුකම් තරමක් දුරට හෝ මග හරවා ගනිමින් මධ්‍යතන දර්ශනය සාධනීය මට්ටමකට ගෙන එන්නට,

- ශාන්ත ඔගස්ටීන් (ක්‍රි.ව 354-430)
- ශාන්ත ඇන්ස්ලම් (ක්‍රි.ව 1033- 1109)
- ශාන්ත තෝමස් ඇක්වයිනාස් (ක්‍රි.ව 1225-1274) යන චින්තකයන් සමත් විය.

ග්‍රීක යුගයේ පැවති නිදහස් සහ ස්වෛරී චින්තනය යටපත් වෙමින් දේවධර්මයට මුල්තැන දුන් දර්ශනයක් මේ අවධිය තුළ ආරම්භ වන බව පැහැදිලි වේ. තත්කාලීන් චින්තනය විශේෂයෙන් අධානග්‍රාහිත්වයට මුල්තැන දුන් භක්තිය හා විශ්වාසය මත පදනම් වු එකක් බව **ශාන්ත ඔගස්ටීන්ගේ** පහත කියමනෙන් තහවුරු වේ.

'යමක් තේරුම් ගැනීමට නම් විශ්වාස කරන්න.'[3]

විශ්වාසය මත පදනම් වෙමින් ගොඩනැගුණු ආගමික චින්තනය නිදහස් චින්තනයකට වඩා ආධානග්‍රාහී ආගමික දර්ශනයක් වූ බව මනාව පැහැදිලි වන අතර සර්වබලධාරි දෙවියන් වහන්සේ විසින් දේශනාකරන ලද සත්‍ය දේශනාවන් අවිශ්වාස කොට යම් පුද්ගලයෙකු විවිධ ප්‍රශ්න අසනු ලබයි නම්, එවන් අයට දැඩි දඬුවම් ලබාදිය යුතු බව ද කතෝලික පල්ලිය විසින් තීරණය කරනු ලැබීය. එලෙස කතෝලික පල්ලිය විසින් ලබා දුන් දඬුවම් අතර,

- **බෲනෝ (ක්‍රිඃව 1548- 1600) නම් දාර්ශනිකයා ඉදිරිපත් කළ අදහස් කතෝලික ධර්මයට විරුද්ධ මතවාදයන් වූ හෙයින් ඔහුව පුළුස්සා මරණයට පත් කිරීම.**
- **කෝපර්නිකස් (ක්‍රිඃව 1473- 1543) විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද සූර්ය කේන්ද්‍රවාදය පෘතුවිය සූර්යයා වටා භ්‍රමණය වේ. (සූර්ය කේන්ද්‍රවාදය) විප්ලවීය මතවාදය වර්ෂ 1616 දී කතෝලික පල්ලිය විසින් ඉගැන්වීම් නුසුදුසු බව දක්වමින් තහනම් නියෝග පනවා තිබීම.**
- **ගැලිලීයෝ ගැලීලයට (ක්‍රිඃ ව 1564- 1642) නිදහසේ සිය චින්තනය ඉදිරිපත් කරන්නට ඉඩ නොදුන් කතෝලික**

පල්ලි සංස්ථාව කොපර්නිකස්ගේ මතවාදය ඉගැන්වීම නොකළ යුතු බවට බලෙන් දිවුරුවා පොරොන්දු ගත් බව ද සඳහන් වීම.[4]

මීට අමතරව දෙවියන්ට විරුද්ධව රචනා කොට ඇති කෘති සියල්ලම පරිශීලනය නොකළ යුතු බවට වතිකානුව යෝජනා කොට තිබේ. එනම් 'රේනේ ඩෙකාට්ගේ දාර්ශනික කෘතින් වතිකානුව විසින් තහනම් කරන ලදි.'[5] මෙම නිසා ද මෙම යුගය අඳුරු යුගය ලෙස හඳුන්වන්නට ඇත. මධ්‍යතන අවධියේ දර්ශනය විෂයයේ අපේක්ෂාව වූයේ සත්‍ය ගවේෂණය නොවේ. බුද්ධියෙන් සෙවිය යුතු සත්‍යයක් හෝ යථාර්තයක් නොවූ නිසා සත්‍ය යන්න ක්‍රිස්ත්‍රියානි ආගමික ග්‍රන්ථවල ඇතුළත්ව ඇත්තේ දැඩි විශ්වාසයයි. මේ අනුව දර්ශනය විෂයේ අරමුණ ලෙස සලකන ලද්දේ සත්‍ය ගවේෂණය නොව මිත්‍යාදෘෂ්ඨිකයින්ගේ වාද බිඳ හෙළීම හා ක්‍රිස්ත්‍රියානි ආගමේ අඩංගු සංකීර්ණ දේව සත්‍යය පහදා ලිහිල් කොට පැහැදිලි කිරිමයි. එහිදි දෙවියන්, ආත්මය, මැවීම, පාපය, ස්වර්ගය යනාදී සංකල්ප පිළිබඳ මූලික දැනුමක් ඔවුන්ට ලබා දීමය.

ඔගස්ටීන් කියූ අන්දමට **මිනිසාට නිදහසක් නැත. 'සියලු මනුෂ්‍යයෝ දේවකරුණාවට යටත් වෙති. දේව කරුණාව ලැබූ මිනිසා පමණක් ගැලවීම ලබයි. දෙවියාගේ කරුණාව නිසා මිනිසා තම හිතෙහි ඒ සර්ව බලධාරී දෙවියා කෙරෙහි භක්තිය උපදවයි. ඒ නිසා දෙවියා ඔහුට කරුණා කරයි. තමාගේ භක්තියත් දෙවියාගේ කරුණාවත් නිසා මුක්තිය ලබයි. අල්ලසක් දී ලොකු තනතුරක් ලබන්නාක් මෙනි දෙවියා ගැන විශ්වාසයක් නැති අයට ඔහුගෙන් කිසි පලක් නැත.'**[6]

විචාරකයින් පෙන්වා දෙන ආකාරයට ක්‍රිස්ත්‍රියානි දර්ශනය ක්‍රමානුකූල පිළිවෙළකට සකසන ලද්දේ ඔගස්ටීන් විසිනි. ඔගස්ටීන් පසුකාලීනව ක්‍රිස්ත්‍රියානි දහමට කෙතරම් තදින් ඇලුම් කළේ ද යත් **'ඔහු පිළිගත් ශ්‍රේෂ්ඨතම දාර්ශනිකයා වූ ප්ලේටෝට පවා කිසිසේත් ම ළංවිය නොහැකි ඉහළ පුද්ගලයෙකු ලෙස දෙවියන් වහන්සේව හඳුන්වා තිබේ.'**[7] ඔගස්ටීන් විසින් මිනිසාගේ තාර්කික

බුද්ධිමය හැකියාව ප්‍රතික්ෂේප කළ අතර දෙවියන්ගේ බල මහිමය පිළිබඳව සාකච්ඡා කරනු ලබයි. පුද්ගල බුද්ධියට වඩා වැදගත් වනුයේ දෙවියන් කෙරෙහි ඇති වන ප්‍රේමය බව ඔහුගේ අදහස විය. මේ අනුව මධ්‍යතන යුගය බුද්ධිය වෙනුවට භක්තිය කේන්ද්‍ර කරගත් විශ්වාසය මුල් වූ අධානග්‍රාහී කාලසීමාවක් වේ.

ඔගස්ටීන් විසින් රචිත ග්‍රන්ථ කිහිපයකට මෙම යුගයේ අවධානය යොමු කොට තිබූ අතර on the trinity, The City of God යන කෘතින් ඒ අතර වැදගත් වේ. මෙහි සඳහන් වන්නේ දෙවියන්,ස්වර්ගය, සහ ආත්මය යන ත්‍රිත්ව සංකල්ප පිළිබඳවයි. මිනිසා යනු ස්වභාවයෙන්ම උසස් චින්තනයක් හිමි සත්ත්ව කොට්ඨාසයකි. මිනිසාට ස්වභාවයෙන් හිමි මෙම තත්ත්වයෙන් උපරිම ඵල නෙලා ගැනීමට මිනිසාට හැකි විය යුතුය. ග්‍රීක යුගයේ චින්තන නිදහස අහිමිව තිබුණේ නම් කිසිදු දාර්ශනික සංකල්පයක් පිළිබඳ සිතීමට පවා අවකාශයක් උදා නොවනු ඇත.එහෙත් මධ්‍යතන යුගයේ දී දාර්ශනිකයන්ට ස්වාධීනව තම මතයන් ඉදිරිපත් කිරීමට හෝ කිසිදු තාර්කික ක්‍රමවේදයකට ඉඩ හසර නොතිබිණි.

'දෙවියන් යනු සර්ව සම්පූර්ණ පුද්ගලයෙකි. දෙවියන් පිළිබඳ අදහසක් සෑම කෙනෙකු තුළ ම පවතින අතර දෙවියන් නැතැයි කිමට එහිදි හැකියාවක් නොමැති බව පෙන්වා දෙයි.'[6] පැවැත්ම යන අර්ථයෙන් සර්ව සම්පූර්ණ පුද්ගලයෙක් බව පවසයි. දෙවියන් වහන්සේ නැතැයි කියන සෑම අවස්ථාවකම දෙවියන් වහන්සේ පවති යන අර්ථය ගැබ් වී ඇත. ඒ අනුව විශ්ලේෂී තර්කයක් ඔස්සේ දෙවියන් වහන්සේගේ පැවැත්ම තහවුරු කරන්නට ඇන්ස්ලම් උත්සහ කොට ඇත. සත්භාව තර්කය මුලින්ම ඉදිරිපත් කරන ලද්දේ ඔගස්ටීන් වුවත් එය වැඩිදියුණු කරන ලද්දේ ඇන්ස්ලම් විසින් ය. monologioum සහ proslogiam යන ග්‍රන්ථ හරහා විදාරණය වන්නේ සත්භාව තර්කය හෙවත් දෙවියන් වහන්සේගේ පැවැත්ම පිළිබඳ විග්‍රහයයි. මේ අනුව පෙන්වා දිය හැකි වන්නේ කිතුනු දේවධර්මචාර්යවරුන් විසින් දෙවියන් වහන්සේගේ පැවැත්ම ආරක්ෂා කිරිමට ගත් උත්සහය පිළිබඳවයි.

මධ්‍යතන යුගය මැවුම්කරු දෙවියන් වහන්සේ හැර වෙනත් කිසිවක් විශ්වාස නොකළහ. ගතානුගතිකත්වයෙන් යුතුව දේව වාක්‍ය පමණක් විශ්වාස කළහ. සියල්ල දෙවියන් වහන්සේ විසින් මවන ලදැයි සිතමින් ක්‍රියා කළහ. ආධානග්‍රාහි නිද්‍රාවෙන් අවදි නොවුන තවද, සාම්ප්‍රදායික මනසේම එල්බ ගෙන සිටි නමුදු ඉන් එහා ගිය දර්ශනයකට මධ්‍යතන යුගය රැගෙන යාමට නොගියහ. ග්‍රීක යුගයේ පැවති නිදහස් චින්තනය මෙහි දශමයක් තරම්වත් ඉඩකඩක් නොවු අතර, දෙවියන් වහන්සේ පිළිබඳ භක්තිමත්ව හිඳ දේව භාෂිතයන් අනුගමනය කරමින් භක්තිය විශ්වාස කරන්නට විය. සංශයකින් තොරවම භක්තියෙහි පිහිටා සිටිය යුතුය. එයින් ලෝකයාට නවමු මඟකට ගෙන යන බව පවසා ඇත. ඊට හේතුව වන්නේ විශ්වාසය බිඳී ගියහොත් පල්ලියේ ආශිර්වාදය හා රැකවරණය අහිමි පුද්ගලයන් ස්වර්ගයට යාමට ඇති ඉඩකඩ අහිමි වී ඇතැයි යන බියෙනි.

'**සර්වබලධාරී දෙවියන් වහන්සේ නියත හා ලෝකෝත්තරබව පල්ලිය පිළිගත් මතයකි.**[9]''නමුත් මනුෂ්‍යයා වනාහි අනියත හා අලෞකිකය. ඒ අනුව නියත හා ලෝකෝත්තර දෙවියන් වහන්සේ අනියත මිනිසා අවබෝධ කර ගන්නේ කෙසේ ද?දෙවියන් වහන්සේ සහ මිනිසා අතර ඇති පරතරය ඉමහත්ය. එය තේරුම් ගැනීම පවා කළ නොහැක.මේ අනුව මධ්‍යතන දාර්ශනිකයන් ඉදිරිපත් කළ දාර්ශනික මතයන් හිස් හා පුහු අදහස්ය. නිදහස් චින්තනයනකට හා බුද්ධියට ඉඩ නොදුන් මධ්‍යතන දර්ශනය දේවවාදි අදහස් වලින් ගහනය වු අවධියක් විය.

තෝමස් ඇක්වයිනාස් විසින් මධ්‍යතන යුගයේ දේව ධර්මය සනාථ කිරිම සඳහා ඇරිස්ටෝටලියානු ක්‍රමවේදය ද යොදා ගෙන ඇත. ඇක්වයිනාස් ඇරිස්ටෝටල්ගේ දර්ශනය ප්‍රධාන මූලධර්මයන් මාර්ග කොටගෙන ක්‍රිස්ත්‍රියානි දේවධර්මයේ අඥාදායකයා බවට පත් වී ඇත. මීට අමතරව මොහු විසින් දෙවියන් වහන්සේ තහවුරු කිරිම සඳහා තර්ක 05 ක් ඉදිරිපත් කරන ලදි.

01. මූලහේතුක තර්කය

02. සත්භාව තර්කය

03. සදාචාර තර්කය (ආචාරවාදී තර්කය)

04. සාධ්‍යතා තර්කය

05. ආගමික ප්‍රතිවේද ඇසුරෙන් ඉදිරිපත් වන තර්කයන්

ඔහු විසින් ඉදිරිපත් කර ඇත. මෙම තර්කයන් මගින් පෙන්වා දී ඇත්තේ,

'සෑම ප්‍රතිඵලයක් සඳහාම හේතුවක් පවතින බවය. එම නිසා විශ්වයේ පවතින සෑම දෙයක් සඳහාම එක් මූල හේතුවක් පවතින බවත්, එම මූලහේතුව සර්වබලධාරි දෙවියන් වහන්සේ බවත් පවසා ඇත.'[10]

එසේම විද්‍යාත්මක පරීක්ෂණ හා නිරීක්ෂණ මධ්‍යතන දර්ශනයට අනුව තහනම් විය. සූර්යයාගේ තිත් සමූහයක් ඇති බව වරක් දාර්ශනිකයෙකු පැවසූ අතර, එයට මධ්‍යතන යුගයේ දාර්ශනිකයන් දුන් පිළිතුර වන්නේ,

'මිත්‍රය මම ඇරිස්ටෝටල්ගේ කෘතීන් කිහිපවරක්ම කියවා ඇත. මට ඔබට සහතික ලෙස කියන්නට පුලුවනි, ඔහු එවැන්නක් සඳහන් නොකර ඇති බව. එම නිසා ඔබ දුටුව යැයි බවසන තිත් සූර්යයාගේ නොව ඔබගේ ඇස්වල ඇති තිත්ය.'[11]

මේ අනුව ඇරිස්ටෝටල්ගේ මතයන් ආධානග්‍රාහි මත ගම්‍ය කිරීමට යොදා ගැනීම පල්ලියේ මත ආරක්ෂා කිරීමට යොදා ගන්නා ලද ආයුධයක් බව පැහැදිලිය. එසේම ග්‍රීක දර්ශනයෙන් යැපීමට උත්සහ කොට ඇතත් එම දාර්ශනික මතයන් තුළින් ද වැරදි අර්ථකථනයන්ට යොමු කොට ඇත. එම නිසාම මධ්‍යතන දර්ශනයට ස්වාධීන බවක් නොමැති බව පැහැදිලි වේ.

සත්භාව තර්කය තර්ක ශාස්ත්‍රය හා භාෂාව ආශ්‍රයෙන් ඉදිරිපත් කර ඇති තර්කයකි. දෙවියන් පවතී_යන ප්‍රස්තුතය විශ්ලේෂී

ප්‍රස්තුතයක් ලෙසින් ගත්විට දෙවියන් යන පදයෙන් දෙවියන්ගේ පැවැත්ම ගම්‍ය වන බවයි. **'දෙවියන් වහන්සේ නැතැයි කියන සෑම මොහොතකම දෙවියන් වහන්සේ කෙනෙකු පවතින බව අදහස් වේ. දෙවියන් වහන්සේ යන වචනයේ පැවැත්ම යන අර්ථය ගැබ් වී තිබෙන බව ඔහුගේ අදහසයි.'**[12] මෙම තර්කය මගින් කියවෙන්නේ දෙවියන් නොපවතී යැයි කිසිවෙකුට ප්‍රකාශ කළ නොහැකි බවයි. එසේ ප්‍රකාශ කළහොත් එය විසංවාදී අර්ථ ගනියි. එම නිසා දෙවියන් සිටින බව ඔවුන්ගේ අර්ථයෙන් පැහැදිලි වේ.

සාධ්‍යතා තර්කයෙන් කියවෙන්නේ විශ්වයේ කිසියම් රටාවක් ඇති බවත් එම රටාව සර්වබලධාරී දෙවියන් විසින් කලින්ම නිර්මාණය කර තිබෙන බවත්ය. ග්‍රහ වස්තුවල ගමන් මාර්ග රටාව, ගස්වැල්වල හා සත්ව ලෝකයේ සැලැස්ම, හිරු උදාව ආදිය ඇති කරන්නේ එම දෙවියන් යැයි පවසා ඇත. මෙහි තාර්කිකභාවය පිළිබඳ ගැටලු පැවතුන ද සියල්ල තීරණය කොට ඇත්තේ, සියල්ල මවා ඇත්තේ, සියල්ල තනා ඇත්තේ දෙවියන් වහන්සේ බව පවසයි.

ඇගයුම්ශීලි තර්කයෙන් යහපත, අයහපත, හොඳ-නරක යන ඇගයුම් ඇසුරෙන් මෙම තර්කය ගොඩනගාගෙන තිබේ. ඒ අනුව දෙවියන් සදාචාර විනිශ්චයකරුවෙකු ලෙස සලකා දේවධර්මවාදීන් විසින් විමර්ශන හසුරුවා තිබේ. සදාචාර ලෝකයේ පවතින හොඳ -නරක දේවල් ලෞකික වන නිසා ඒවා නිතර වෙනස් වේ. එහෙත් දෙවියන් නැමැති සංකල්පය පරම හොඳ බවත්, එය වෙනස් නොවන බවත් පවසයි.

- හොඳ ලෝකෝත්තර සංකල්පයක් බව දක්වමින් ඉදිරිපත් කර ඇති තර්කය.
- හොඳ යන්නෙහි විවිධ මට්ටම් පවතින බව පිළිගෙන ඉදිරිපත් කර ඇති තර්කය.
- හොඳ සාපේක්ෂ වූවක්ය යන්න හා බැඳී තර්කය.[13]

මෙම තර්කයන් ඇසුරෙන් දෙවියන් වහන්සේ පවතින බව සනාථ කරන අතර, ලෝකයේ විවිධ වස්තූන්ට පුද්ගලයින්ට සහ

සිද්ධීන්ට විවිධාකාරයේ ඇගයුම් දෙයි. සම්පූර්ණ වශයෙන් හොඳ-නරක වශයෙන් ලොව කොතනකවත් නොමැති බවත්, නමුත් දෙවියන් වහන්සේ සදාචාරාත්මක වශයෙන් සම්පූර්ණයෙන්ම හොඳ බවත් පවසයි.

අප හොඳ-නරක පිළිබඳ විනිශ්චයන් කරන්නේ අපේ හෘද සාක්ෂිය ආශ්‍රයෙනි. එම හෘදය සාක්ෂිය සියල්ලන්ටම පොදු වූවකි. එම පොදු හෘදය සාක්ෂියට විරුද්ධව කටයුතු කිරීම දුෂ්කර ය. මේ හොඳ නැමැති හෘදය සාක්ෂිය ඇති කළේ දෙවියන් බවත් ඒ තුළ දෙවියන්ගේ හඬ ක්‍රියාත්මක වන බවත් පවසයි. මේ පොදු බව තුළින් පෙනෙන්නේ එය අප තුළට කාවද්දන දැවැන්තයෙකු සිටින බවයි. ඒ තැනැත්තා දෙවියන් බවත් එම නිසා දෙවියන් සිටින බව ඔප්පු වන බව වැඩිදුරටත් පෙන්වා දී තිබේ. ආගමික ප්‍රතිවේධයන් ඇසුරෙන් ඉදිරිපත් කරන තර්කයේදී සමහර දෙවියන් සිහිනෙන් දකින බවත්, සමහර දෙවියන් තමන් ඉදිරියේ පහළ වූ බවත් විවිධ අවස්ථාවල දී දෙවියන් වහන්සේ තමන් හට ප්‍රත්‍යක්ෂ වු බව ධ්‍යාන වඩන යෝගීහු පවසති. ඇක්වයිනාස් විසින් රචිත 'summa Theology' සහ 'Summa Contra Gentiles' නම් කෘති වල ද ඔහුගේ දාර්ශනික සංකල්පනා දක්වා ඇත. මේ අනුව අවසාන නිගමනය වශයෙන් ඇක්වයිනාස් සඳහන් කරන්නේ ලොව පවත්නා අපරමිත වු සියල්ල පිළිබඳව දන්නා දෙවියන් වහන්සේ කිසිවිටකවත් මිනිස් සමාජයෙන් බැහැර කරන්නට නොහැකි බවයි.

මේ අනුව මධ්‍යතන යුගයේ ග්‍රීක යුගයේ පැවති නිදහස් චින්තනය හා ස්වච්ඡන්දතාවය ක්ෂණිකයකින් අතුරුදහන් වී ඇත. මෙම යුගයේ බෝහෝ විට පැවතියේ නියතිතාවයයි. කතෝලික පල්ලියේ ආධිපත්‍ය හමුවේ ස්වච්ඡන්දතාවය බිඳ දමා නියතිතාවය ඇති කලේය. කිසිවක් තර්කයෙන් විශ්වාස කළ නොහැකි මෙම අවධියේ මූලහේතුක, සාධ්‍යතා හා රටා තර්කය ඇසුරෙන් දෙවියන් වහන්සේගේ පැවැත්ම සනාථ කිරීම හරහා දැකිය හැකි වන්නේ දෙවියන් කෙරෙහි ඇති විශ්වාසයයි.

මේ අනුව ක්‍රිස්ත්‍රියානි දේවධර්මාචාරීන් විසින් ගොඩනගා ඇති සංකල්ප සියල්ලම පාහේ දේවාවාදය මත පදනම් වී ඇති නමුත් හුදෙක් නිදහස් චින්තනය මනුෂ්‍ය සංහතියෙන් උදුරාගෙන නියතිවාදයක් සනාථ කොට ඇත.

ඉස්ලාමීය දාර්ශනික සංකල්පනා

අරාබින් පර්සියානුවන් හා තුර්කීන් විසින් සිය චින්තන ශක්තිය මෙහෙයවා බිහි කළ දර්ශනය අරාබි දර්ශනය නමින් හැඳින්වේ. මෙය මෙනමින් හඳුන්වා ඇත්තේ එහි දාර්ශනික සංකල්පනා ආරාබි භාෂාවෙන් ඉදිරිපත්ව ඇති බැවිනි. අරාබි දර්ශනය පදනම්ව ඇත්තේ පූර්ව නියමය, නිදහස, කැමැත්ත, දේවත්වයේ ඒකත්වය ත්‍රිත්ව භේදය යන කරුණු මූලික කර ගෙනය. මෙම කරුණු අතර දේවවාදය කෙරෙහි ඉස්ලාම් දාර්ශනිකයන් තම දර්ශනික සංකල්පනා ස්ථානගත කිරීමට වැඩි රුචියක් දක්වා ඇත. ඉස්ලාම් දර්ශනය දේවවාදය මතම පදනම් වූ අතර ඉස්ලාම් දාර්ශනිකයන් ඉදිරිපත් කළ සෑම දාර්ශනික චින්තාවකටම මූලික අඩිතාලම වුයේ දේවවාදයයි. මොවුන් තම දාර්ශනික චින්තාවන් සෑම එකකින්ම පාහේ උස්සාහ ගෙන ඇත්තේ දේවවාදය පිළිබඳ කිසියම් ස්ථිර භාවයක් ස්ථාපිත කිරීමටයි. ක්‍රි.ව 12වන ශතවර්ෂය පමණ වන විට යුරෝපයේ සිදූ වූ සුවිශේෂී සිදුවීමක් වූයේ ක්‍රිස්ත්‍රියානි දේවධර්මය අභිබවා ගොස් අරාබි චින්තාවන් සමාජය තුළ ව්‍යාප්ත වීමයි. මෙතෙක් ක්‍රිස්තියානීන් තම දේවධර්මය ප්‍රචාරය කරනු ලැබුවේ ලතින් භාෂාවෙනි. නමුත් ග්‍රීක පොත පත අරාබින් අතට පත් වූ පසු ඔවුන් අරාබි භාෂාවෙන් ඒවා ව්‍යාප්ත කරනු ලැබීය. මෙහිදි දාර්ශනිකයන් ඇරිස්ටෝටල්ගේ දාර්ශනික සංකල්පනාවන් උකහා ගත් අතර ක්‍රිස්ත්‍රියානි දේව ධර්ම තුළ පැවති දුර්වලතාවයන් හඳුනාගත් බව සඳහන් වේ.

මෙහිදී සිදු වු තවත් මෙහෙයක් වන්නේ ක්‍රිස්ත්‍රියානි දාර්ශනිකයන් විසින් හඳුනා ගෙන නොතිබු හා නොසලකා හරිනු ලැබු ඇතැම් දාර්ශනික හර පද්ධතීන්ය යම් වලංගු භාවයකින් යුතුව ඉදිරිපත් කිරීමයි. මේ අතර යුදෙව් ජාතිකයෙක් වූ **මොසෙස් ඩික්**

අරාබි බසට පරිවර්තනය වූ ඇරිස්ටෝටලියානු සංකල්පනා වඩා නිවැරදිව අන්දමින් ගෙන හැර දැක් වූ චින්තකයෙක් ලෙස පිළිගැනේ. එසේම මධ්‍යතන යුගයේ ඉස්ලාම් දර්ශනය ද අන්තර්ගත වේ. ඉස්ලාම් දර්ශනයද ප්‍රධාන ගුරුකුල කිහිපයකට බෙදේ. ඒවා නම්,

- සූෆිවාදය
- පෙරදිග පෙර පට්ටිකවාදය
- ශුද්ධ සහෝදරත්වයේ ධර්මය
- මුස්ලිම් සාධාර්මික දර්ශනය[14] වශයෙනි.

ඉස්ලාම් දර්ශනය කෙරෙහි බලපෑම් කරන ලද ප්‍රධාන දාර්ශනිකයන් කිහිපදෙනෙකුම හඳුනාගත හැකිය. ඒ අතර,

- අල්කින්දි (801-873)
- අල්ඝසාලි (1058- 1111)
- අල්ෆරාබි (872-950)
- ඇවරෝස් (1926-98)
- අවිසෙනා (980-1037)

වැනි ඉස්ලාම් දාර්ශනිකයන් තම දාර්ශනික සංකල්පනා මගින් දේවවාදය තහවුරු කිරීමට උත්සාහ ගෙන ඇති ආකාරය මොවුන්ගේ දර්ශන විචාරාත්මකව විමර්ශනය කිරීමේ දී මනාව පැහැදිලි වේ.

'අල්කින්දි සඳහන් කරන ආකාරයට මනුෂ්‍ය ආත්මය හා ජගදාත්මය යනුවෙන් ආත්ම ද්විත්වයක් ඇත.'[15] මෙයින් ජගදාත්මය වනාහි ලෝක ආත්මයයි. මොහු ලෝක ආත්මය යනුවෙන් අසීමිත බලයකින් යුතු අධිභෞතික සංකල්පයක් දක්වන අතර එම සංකල්පය නම් දෙවියන් වහන්සේ ය. මිනිසා සතුව පවතින නොනැසෙන සාරය ආත්මය ලෙස අර්ථකථනය කරන මොහු එම නොනැසෙන ආත්මය වුව ද ස්වාධීන ලෙස පැවතෙන වග නොපිළිගන්නා අතර මනුෂ්‍ය ආත්මය ලෝක ආත්මය හා ඒකාබද්ධ වන බව දක්වයි.

එසේ වීමෙන් ආත්මය මූදවාගත හැකි වග මොහු තවදුරටත් පැහැදිලි කරයි. අල්කින්දිට අනුව ආත්මය වනාහි සරල අද්‍රව්‍යමය වූවකි. මොහු ආත්මය මුහුදේ යාත්‍රා කරන නැවකට උපමා කර ඇත. මේ තුළින් ඔහු ඉදිරිපත් කරන තවත් අදහසක් වන්නේ අපගේ ආත්මය ඍජුව ඉදිරියට ආශාවන් පසුපස හෝ බුද්ධිය පසුපස ලුහුබැඳ යන බවයි. නමුත් මින් ආශාවන් ශරිරය සමඟ බද්ධව පවතී. ශරීරය හැරුණු විට එයත් මරණයට පත් වේ. නමුත් බුද්ධිය ශරීරයෙන් නිදහස් වේ. නිර්මාණකරුවාගේ ආලෝකයෙන් නැතිනම් දෙවියන් වහන්සේගෙන් ශුද්ධ බුද්ධිය එය බල පැවැත්වෙන්නා වු ප්‍රදේශය තුළ නැවත ජීවත් වේ. අල්කින්දි මේ ආකාරයට අධිභෞතික සංකල්පයක් ලෙස ආත්මය අර්ථකථනය කළ ද අවසාන වශයෙන් මෙය සෑම මනුෂ්‍ය ආත්මයකම උත්තරීතර ආත්මය ලෙස හඳුන්වන්නේ ජගදාත්මය නොහොත් දෙවියන් වහන්සේ ය. මේ අනුව අධිභෞතික සංකල්පයක් වු ආත්මය පිළිබඳ ඉස්ලාම් දාර්ශනික පැහැදිලි කිරීම් අතර විශිෂ්ටත්වයක් හඳුනාගත හැකි වුව ද අවසාන වශයෙන් එම සංකල්පය වුවද පදනම් වන්නේ ද අවසන් වන්නේ ද දේවවාදය මතයි.

ඔහු දර්ශනය හඳුන්වා දී ඇත්තේ සත්‍යයේ විෂයක් ලෙසය. සෑම දර්ශනයක් ම සත්‍ය ගවේෂණය කරන්නකි. ඔහුට අනුව පළමු දර්ශනය වනාහි දෙවියන් පිළිබඳ දර්ශනයයි. දෙවියන් පළමු සත්‍ය වන අතර සෑම සත්‍යයකටම සෑම පැවැත්මකටම මුලික වන හේතුව ද වේ. සියලු ඒකත්වයන්ට හේතුවන සත්‍ය වු එක් දෙයක් නැතිනම් පදාර්ථයක් පැවතිය යුතු බවත්, ඒ වනාහි දෙවියන් වහන්සේ බවත් පැහැදිලි කර ඇත. එසේම අල්කින්දි තර්ක ශාස්ත්‍රයට සම්බන්ධ පද පිළිබඳ පැහැදිලි විග්‍රහයක් සිදු කර ඇති අතර, ඔහුට අනුව සෑම වර්ගයකම පදයක් තුළ ඒකත්වය හා සමුහත්වය නැති නම් විවිධත්වයක් අන්තර්ගත වේ. මෙම ඒකත්වය හා සමුහත්වයට බාහිර හේතුවක් තිබිය යුතුය. අල්කින්දිට අනුව එකී බාහිර හේතුව වු කලී දෙවියන් ය. මෙයින් ද ගම්‍ය වන්නේ මොහු ඉදිරිපත් කරන තර්ක ශාස්ත්‍ර සංකල්පය තුළ මුලික පදනම වන්නේ දේවවාදය බවයි.

'අල්කින්දි තමාගේ ඥානවිභාගාත්මක පදනම තුළින් පළමු බුද්ධිය පිළිබඳ සංකල්පය ඉදිරිපත් කරයි. එය වෙනත් දේවලින් වෙන් වූ අරූපී එමෙන්ම විශ්වීය වූ බුද්ධියකි. එය දෙවියන්ගේ නිර්මාණයේ පළමු වැන්නයි. අල්කින්දිට අනුව අධිභෞතිකවාදයේ අරමුණු දෙවියන් ගැන ඥානය ලබා ගැනීමයි . මේ අනුව ඥානවිභාගවාදය පදනම් වන්නේ ද දේවවාදය මතය.'[16]

අධිභෞතිකවාදය හා විශ්වවේදය පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් කරන අල්ෆරාබිට අනුව විශ්වය වනාහි සමකේද්‍රික චක්‍රයන් කිහිපයක එකතුවකින් සැකසී ඇත. මෙම චක්‍ර මගින් ප්‍රථම බුද්ධියට අදාළ බල ප්‍රදේශ නියෝජනය කරයි. ඒවාගේ මූල හේතුව (දෙවියන් වහන්සේ) හා භෞතික ලෝකය අතර අනියම් අතරමැදියන් ලෙස ක්‍රියා කරයි. තවද මේවා උපත ලබා ඇත්තේ දෙවියන් තුළිනි. ඒ අනුව දෙවින් ඒවායෙහි රූපික හේතුව මෙන්ම නිෂ්ටා හේතුව ලෙස ද කටයුතු කරයි. ඒ අනුව පැහැදිලි වන්නේ මොහු ඉදිරිපත් කරන අධිභෞතිකවාදය හා විශ්වවේදය පිළිබඳ සංකල්පවල පදනම සැකසී ඇත්තේ දේවවාදය තුළින් බවයි. මීට අමතරව අල්ෆරාබි මූල හේතුව පිළිබඳ නිෂේධනාත්මක අර්ථකථනයක් ඉදිරිපත් කරයි. මොහු විග්‍රහ කරන විශ්වවේදය පිළිබඳ සංකල්පය තුළ මූල හේතුවක් පිළිබඳ සඳහනක් දක්නට ඇති අතර, එය ද පදනම් වන්නේ දේවවාදය මතයි.

එමෙන්ම ඉස්ලාම් දේවවාදය පිළිබඳ විමර්ශනය කිරීමේදි ඉස්ලාම් දර්ශනය තුළ වැදගත් දාර්ශනිකයෙකු ලෙස **අවිසෙනා** (ඉබන්සිනා) හඳුනාගත හැකි අතර, මොහු ඉදිරිපත් කළ දාර්ශනික චින්තාවන් සෑම එකක්ම පාහේ පදනම වන්නේ දේවවාදය තුළයි. ආරම්භයෙහි නොයෙක් ආකාරයේ දිශානතීන් තුළින් දාර්ශනික සංකල්ප ඉදිරිපත් වුවද, සෑම සංකල්පයක් ම අවසානයේ ගමන් කරන්නේ දේවවාදය තුළටයි. මොහු තර්කනය යථාර්ථය සමඟ දක්වන සබඳතාවය මූලික ලෙසම විග්‍රහ කර ඇත. මෙහිදී මොහු භක්තිය තම දර්ශනය තුළ සලකා ඇත්තේ ද්විතිකවය. නමුත් මොහුගේ සංකල්පනාවන් භක්තිය තුළින් ඇත් වුව ද අවසාන ලෙස

මෙම සෑම දාර්ශනික සංකල්පයක් ම පාහේ සම්බන්ධ වන්නේ දේවවාදය තුළටයි.

අවිසෙනා ඥානවිභාගවාදය තුළ දැනුම ලබා ගැනීමේ මාර්ග පිළිබඳ පැහැදිලි විමර්ශනයක් සිදුකර ඇත. මොහු මෙහිදී තර්කනය ද දැනුම ලබා ගැනීමේ මාර්ගයක් වශයෙන් පැහැදිලි කරයි. තාර්කිකව සිතීමේ හැකියාව ලබා දෙන්නේ ද අප විසින් ගොඩනගා ගන්නා දැනුම තුළිනි. මෙම දැනුම භෞතික වුවක් නොවේ. මේ නිසා මරණයෙන් පසුවත් එය විනාශ නොවේ. තවද මිනිසා තුළ පවත්නා වූ බුද්ධිය ලැබෙන්නේ ආත්මයෙනි. ආත්මය යන්න ලැබෙන්නේ දෙවියන් තුළිනි. මේ ආකාරයට අවිසෙනා ඥානවිභාගවාදය සම්බන්ධයෙන් විවිධාකාර සංකල්පනාවන් ඉදිරිපත් කළද, අවසාන වශයෙන් එය සම්බන්ධ වන්නේ ද දෙවියන් වහන්සේ සමඟය.

අවිසෙනා අධිභෞතිකවාදය පිළිබඳ අදහස් දැක්වීමේදී ආත්මය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කරන අතර ආත්මය යන්න ලැබෙන්නේ දෙවියන් වහන්සේගෙන් බව දක්වා ඇත. මොහුට අනුව ආත්මය අධිභෞතික වුවකි. මෙය භෞතික පදාර්ථවලින් වෙනස් වේ. දැනුම අධිභෞතිකවාද ආදී සියල්ල ම මනුෂ්‍යයා සමඟ සම්බන්ධ කරන්නේ ආත්මය මගිනි. දැනුම යන්නත් ආත්මය තුළ පවතින්නා වූ එක් ඒකකයක් පමණි. පුද්ගල මරණයෙන් පසු ආත්මය නැවත වෙනස් ශරීරයකට ඇතුල් වීම සිදු නොවේ. සත්‍ය අවබෝධ කරගත් පිරිසිදු ආත්මය දෙවියන් හා එක් වී සදාකාලික සැපතට පත් වන අතර, එම තත්ත්වයට පත් නොවූ ආත්මය සදාකාලික දුකට පත් වේ. මේ තුළින් මනාව ගම්‍ය වන මූලික කරුණ වන්නේ අධිභෞතිකවාදය පිළිබඳ මොහුගේ දර්ශනය තුළ නොයෙක් අයුරින් සාකච්ඡාවට භාජනය වුව ද ඒ සෑම එකක්ම අවසන් වන්නේ දේවවාදය තුළින් බවයි.

සදාචාරය සම්බන්ධ මොහුගේ අදහස්වලට අනුව පාපය හා පින යන්න පෞද්ගලික වූවකි. පාපය යන්න සිදු වන්නේ අහම්බෙනි. පාපය සිදු වී නැති නම් සිදු වන්නේ පිනකි. පවක් සිදු

වන්නේ ආත්මයට වහල් වීම නිසා ය. **'මිනිසුන් සෑම විටම පින් කිරීමට කැමැත්තක් දක්වන බවත් ඒ සඳහා මෙහෙයවනු ලබන්නේ දෙවියන් විසින් බවත් මොහු පෙන්වා දී තිබේ.'**[17] අවිසෙනා දක්වන ආකාරයට සදාචාරය තුළ ඇති බලාත්මකම විනිශ්චයකරු වන්නේ දෙවියන් වහන්සේ ය. මේ අනුව සදාචාර සංකල්පය තුළ දේවවාදය ඉස්මතු වන ආකාරය පැහැදිලිය.

තව ද දර්ශනය තුළ සාකච්ඡාවට භාජනය වන සාමාන්‍යයෙන් හා විශේෂයන් පිළිබඳ ගැටලුව මොහු සාකච්ඡාවට භාජනය කරන අතර සාමාන්‍යයෙන් යන්න පවතින්නේ අපගේ චින්තනය තුළ බවත් ඒවා මානසික සංකල්ප බවත් දක්වයි. ඔහු පෙන්වා දෙන ආකාරයට දෙවියන් තුළ සාමාන්‍යයෙන් ගැන සංකල්පයක් තිබූ බවත් ඒ ඇසුරෙන් විශේෂයන් නිර්මාණය කර ඇත. මොහු සඳහන් කරන ආකාරයට ද සෑම දෙයකටම මූලික හේතුව වන්නේ දෙවියන් වහන්සේ ය. යමක ආරම්භය මෙන්ම අවසානය ද දෙවියන් ම වේ. අධිභෞතිකවාදය තුළ සාකච්ඡාවට භාජනය වන එකම සංකල්පය ලෙස මොහු දක්වා ඇත්තේ දෙවියන් පිළිබඳ සංකල්පයයි. අවිසෙනා ද දෙවියන් වහන්සේ ලෝකය මැවූ බව සඳහන් කොට ඇත. ඉහත දැක්වූ අවිසෙනා ඉදිරිපත් කළ දාර්ශනික සංකල්පනා විමර්ශනශීලීව අධ්‍යයනය කරන විට පැහැදිලි වන්නේ එම සෑම දාර්ශනික සංකල්පයක් ම පාහේ දේවවාදය මතම පදනම් වන බවයි. මෙයින් ඉස්ලාම් දර්ශනය දේවවාදය මත පදනම් වන බව අමුතුවෙන් කිවයුතුමනා නොවේ.

විශ්වවේදය පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් කරන ඇවරෝස් දෙවියන් ලෝකය මැවූ බව ප්‍රතික්ෂේප කරන අතර නමුත් දෙවියන් වහන්සේගේ ධාරක බලය නිසා ලෝකය පවත්නා බව සලකා දෙවින් ලෝකය මවන ලදැ යි යන අදහස පිළිගත හැකි බව දක්වා තිබේ. මේ අනුව මොහු ඉදිරිපත් කරන විශ්වවේදය වුව ද දේවවාදය මත පදනම් වන ආකාරය පැහැදිලි වේ. තවද හිස් බවකින් ලෝකය ආරම්භ වූවාය යන අදහස ඔහුගේ කරුණු දැක්වීම තුළින් ප්‍රතික්ෂේප වී යන අතර, මොහු ලෝකයේ මැවීම දෙවියන්ට

පවරා ඇත. එමෙන්ම ද්විත්ව සත්‍යය න්‍යාය මොහු ඉදිරිපත් කරන අතර, ආගමික සත්‍යයන් හා දාර්ශනික සත්‍යයන් තුළින් මෙය නිරූපිතය. මොහු සඳහන් කරන ආකාරයට දාර්ශනිකයාට සෑම දෙයක් පිළිබඳවම සංශයවාදී ලෙස විමර්ශනය කිරීමට අවකාශය උදා විය යුතු ය. නමුත් මෙම සැක කිරීම්වල සීමාවක් තිබිය යුතු බව දක්වයි. තවද දෙවියන් යථාර්ථයේ එකම පදනම වන අතර ද්‍රව්‍යයන්ගේ සදාතනික මූලාශ්‍රය ද වේ. සියලුම දෙනාට බුද්ධිය ලබා දෙන්නේ ද සත්තාවේ එකම මූලය වන දෙවියන් විසිනි. එම බුද්ධිය යන්න අමරණීය නොවේ. නමුත් ආත්මය යන්න බුද්ධිය මෙන් අමරණීය ලක්ෂණ ප්‍රකට නොකරයි. ඊට හේතුව ආත්මය දෙවියන් තුළින් ලැබෙන්නක් වන නමුත් මරණයෙන් පසුව එම ආත්මය නැවත දෙවියන් කරා ගමන් කිරීමයි. නමුත් ආත්මයට දැනුම ලැබෙන්නේ දිව්‍යමය බුද්ධිය තුළිනි. දිව්‍යමය බුද්ධිය දෙවියන්ගේ ය. මොහුගේ එම පැහැදිලි කිරීම්වලට අනුව ඉස්ලාම් දර්ශනය මූලිකවම පදනම් වන්නේ දේවවාදය මත බව මොනවට ගම්‍ය වේ. තවද මොහු තර්ක ශාස්ත්‍රය තම දර්ශන තුළ මනාව පෝෂණය කරන අතර දෙවියන්ගේ පැවැත්ම තහවුරු කිරීමට භෞතිකවාදී දෘෂ්ටි කෝණයක් තුළින් උත්සහ දරා ඇත.

ඉස්ලාම් දර්ශනය තුළ ආත්මය යන්න විශාල රාමුවක් තුළ අධිභෞතිකවාදය යටතේ සාකච්ඡාවට භාජනය වන අතර අල්සෂාලිට අනුව මිනිසුන් නිර්මාණය වී ඇත්තේ ශරීරය සහ ආත්මයේ සංකලනයෙනි. නමුත් ඔවුන්ගේ සාරය වන්නේ ආත්මයයි.

'මනුෂ්‍ය ආත්මය ආධ්‍යාත්මික වූවක් වන අතර එය ශරීරය සපුරා වෙනස් ය. එමෙන්ම එය දිව්‍යමය වූවත් වන අතර දෙවියන් ගැන මනුෂ්‍ය ඥානය ලබාදීමට ඉවහල් වේ. ආත්මය ශරීරයේ ක්‍රියාකාරීත්වයන් නඩත්තු කරන උපකරණයක් හෝ යන්ත්‍රයක් බඳුය. නමුත් මිනිස් ආත්මය දෙවියන් හා සම්බන්ධ වන අතර දෙවියන්ගේ මැදිහත් වීම මත ආත්මය පවතී.'[18]

අල්සෂාලි ආත්මය පිළිබඳ ඉදිරිපත් කරන අතර අදහස් තුළින් වක්‍රව දෙවියන්ගේ පැවැත්ම සනාථ කිරීමට උත්සාහ ගෙන ඇත. මේ අනුව අල්සෂාලි දැන හෝ නොදැන දේවවාදය මත පදනම්ව ඉස්ලාම් දර්ශනය පෝෂණය කිරීම සඳහා තම දායකත්වයක් සපයා ඇත.

එමෙන්ම මොහු විශ්වවේදය පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් කිරීමේදි විශ්වය තුන් ආකාර වූ වර්ගීකරණයකට ලක් කරයි. මෙම වර්ගීකරණ අතර ප්‍රපංචමය ලෝකය හා අදෘෂ්‍යමාන ලෝකය අතර වූ ප්‍රධාන වෙනස් කම වන්නේ අදෘෂ්‍යමාන ලෝකය දෙවියන් විසින් එක වරම එහි සියල්ල නිර්මාණය කිරීමත් ඉන් පසුව ප්‍රපංචමය ලෝකය ඔහුගේ නියත අධිෂ්ඨානයට අනුකූලව නිර්මාණය කිරීමත්ය. ලෝකය පිළිබඳව දෙවියන්ගේ විනිශ්චය වන්නේ නියත අතීතයක් මගිනි. අල්සසාලි ලෝක නිර්මාණය දෙවියන් වහන්සේට පවරා ඇත. මෙතුළින් විශ්වවේදය මත දේවවාදය කිසියම් ආකාරයක ඉහළ නැගීමක් සිදුවන බව මෙය විමර්ශනය කරන ඕනෑම පුද්ගලයෙකුට හඳුනාගත හැකිය. මේ තුළින් ද ඉස්ලාම් දර්ශනය දේවවාදය මත පදනම් වන ආකාරය සහ අවසානයේ දේවවාදය ස්ථාපිත කිරීමට කටයුතු කරන ආකාරයත් තව ද අවසානයේ දේවවාදය තුළටම ගමන් කරන ආකාරයටත් ඉහත කරුණු තුළින් මනාව විෂද වේ.

අල්සසාලි සදාචාරය සම්බන්ධව කරුණු ඉදිරිපත් කරන අතර දෙවියන්ගේ ක්‍රියාවන් මිනිසුන්ගේ සදාචාරත්මක විනිශ්චයන් ඉක්මවා යන බව දක්වා ඇත. ආසාධාරණයන් අනුන්ගේ අයිතීන් පැහැර ගැනීමකි. නමුත් සෑම සත්ත්වයෙක්ම අයිති වන්නේ දෙවියන් වහන්සේට ය. මේ නිසා දෙවියන් විසින් ඔහුට අයත් ඔහුගේ සත්ත්වයන් කෙරෙහි සිදු කරන්නා වූ ක්‍රියාව ආසාධාරණය ක්‍රියාවක් ලෙස අර්ථකථකය කළ නොහැකිය. මේ අනුව අල්ඝසාලි දර්ශනය තුළ ක්ෂේත්‍රයක් ලෙස පිළිගන්නා සදාචාරාත්මක අංශය විවිධ සංකල්ප තුළින් අර්ථකථනය කොට අවසන් වශයෙන් එය ද දේවවාදය හා සම්බන්ධ කරන ආකාරය දැකිය හැකිය.

අල්සසාලි රචනා කළ **දාර්ශනිකයාගේ විනාශය** නම් කෘතිය තුළ දේවවාදයට අදාළ සංකල්ප රාශියක්ම ස්ථාපිත කිරීමට උත්සාහ ගෙන ඇත.[20] ඉස්ලාම් දර්ශනය තුළ මෙම දාර්ශනිකයා දේවවාදය මතින් ඇතැම් දාර්ශනික සංකල්ප විග්‍රහ කිරීමට අවස්ථාව උදාකර ගත් අතර, අනෙක් අතට එම සංකල්ප විග්‍රහ කිරීම තුළින් දේවවාදය ඒවාට සම්බන්ධ කර ගැනීමට අල්සසාලී කටයුතු කර ඇති බව මොහුගේ දාර්ශනික සංකල්පනාවන් විමර්ශනය කිරීමේදී මනාව ප්‍රතීයමාන වේ.

මොවුන් තමාගේ දර්ශනය යොදා ගෙන ඇත්තේ දේවවාදය සනාථ කිරීමට බව පැහැදිලි වන අතර මධ්‍යතන යුගයේ සිටි සියලුම කිතුනු හා ඉස්ලාමීය දාර්ශනිකයන් ස්ව සංකල්පයන් ඉදිරිපත් කළ ද, ඒවා සියල්ල දෙවියන් වහන්සේ සපථ කිරීමට යොදා ගන්නා ලද බවත්, ඇරිස්ටෝටල්ගේ සහ ප්ලේටෝගේ සංකල්ප තමන්ගේ සංකල්පනාවන්ට යොදා ගෙන පැවතුන ද ඒවා ද ආගමික පසුබිමකින් අවසානයේ විග්‍රහ කරයි. මේ අනුව පැහැදිලි කළ හැකි වන්නේ මධ්‍යතන අවධිය තුළ කෙනෙකුට දාර්ශනික සංකල්ප ගොඩනැගුණද ඒම සියල්ලම දෙවියන් සනාථ කිරීම සඳහා පවතින තර්ක බවයි. දේවවාදය සතු ගන්නා දල උත්සාහයන්ගේ ප්‍රතිඵලයක් බවයි. මේ අනුව මධ්‍යයතන අවධියේ දේවවාදය සනාථ කිරිමට යොදා ගත් උත්සහයක් වශයෙන් හඳුනා ගත හැකිය.

සමාලෝචනය

බටහිර සහ පෙරදිග යන ද්විත්වයෙන් සමන්විත දර්ශනය ග්‍රීක, මධ්‍යතන, නූතන යන යුගයන් වල විකාශනයෙන් සමකාලීන යුගය දක්වා පැමිණ ඇත. මෙහිදි ග්‍රීක යුගයට වඩා හාත්පසින්ම වෙනස් යුගයක් එනම් නිදහස් ස්වෛරී චින්තනය පහළ දමමින් පල්ලිය විසින් ඇඳ බැඳ තබන පල්ලියේ චින්තනය පිළිගත් යුගයක් ලෙස මධ්‍යතන යුගය හැඳින්විය හැකිය.මෙහිදි ක්‍රි.පු 6 වන සියවස වන විට පෙරදිග බුදුරදුන් ප්‍රධාන දාර්ශනිකයන් ලෝකය හා එහි ආරම්භය පිළිබඳව දාර්ශනික විග්‍රහයන් සිදු කොට තිබුණි. එසේම ඊට සියවස් තුනකට පසුව ප්‍රථම වරට බටහිරින් ලෝකය

පිළිබඳ අදහස් ප්‍රකාශ කරන ලද්දේ, තේල්ස් විසිනි. එතැන් පටන් ඇරිස්ටෝටල් දක්වා බිහි වූ දාර්ශනිකයන් ඉදිරිපත් කරන ලද සංකල්පයන් කිසිඳු බලපෑමකින් තොරව ඉදිරිපත් කළ හෙයින් වර්තමානයේ ද අධ්‍යයනය සඳහා යොදා ගනී. යුරෝපීයන්ගේ මනෝවෘත්තීන් ඇද බැද තබන ලද්දේ පල්ලිය කේන්ද්‍ර කොට ගෙන වන අතර මෙහිදී දක්වන ලද ඉස්ලාමීය දාර්ශනිකයන්ගේ දාර්ශනික සංකල්පනාවන් ද පුද්ගල ස්වාධීනත්වයන් විනාශ කොට පුද්ගල හැඟිම් දැනීම් සියල්ල යටපත් කළහ. එසේ යටපත් කොට ඉස්ලාමීය දේව වාක්‍ය පුනරුච්ඡාරණය කළහ. එතුළින් ප්‍රධාන ඉස්ලාමීය පූජකවරුන් මෙන්ම පාලකවරුන් ද අපේක්ෂා කොට ඇත්තේ තම ආගමට හා තම රාජ්‍යයට විරුද්ධව නැගෙන විරුද්ධතාවයන් සමනය කිරීමයි. එසේම පාලකයන් හා ආගමික පූජකවරුන් දැඩි වරප්‍රසාද ලබමින් සුඛෝපභෝගී ජීවිතයක් ගත කළහ. මෙම මුග්ධ ව්‍යයාමයේ අවසාන ප්‍රතිඵලය වනුයේ, ඉතිහාසයේ මධ්‍යතන යුගය යනු අඳුරු යුගයක් යැයි නාමාවර්ථනය කිරීමෙනි. මෙලෙස මධ්‍යතන පල්ලිය මඟින් පුද්ගලයා අසීමිතව තලා පෙළා දැමීම හේතුවෙන් මධ්‍යතන යුගයේදී නව නිපැයුම් මෙන්ම නව සංකල්පයන්ගේ ද ශූන්‍ය බවක් දිස් විය. කෙසේ වෙතත් මධ්‍යතන ඉස්ලාමීය දාර්ශනිකයන් ඇරිස්ටෝටල් නැවත කියවීමක් වශයෙන් දැක්විය හැකිය. එයට හේතුව නම් ඇරිස්ටෝටලියානු තර්ක ශාස්ත්‍රය හා දර්ශනය ඉස්ලාම් දාර්ශනිකයන් දෙවියන් වහන්සේගේ පැවැත්ම තහවුරු කිරීම සඳහා වැඩි වශයෙන් යොදා ගෙන තිබීමයි. මේ අනුව නිගමනය කළ හැකි වන්නේ මධ්‍යත ඉස්ලාමීය දර්ශනය වූ කලී හුදෙක්ම දෙවියන් වහන්සේගේ පැවැත්ම තහවුරු කිරීම පිණිස ගොඩනැගුණු දාර්ශනික ප්‍රවාහයක් බවයි.

ආන්තික සටහන්

1 **යුරෝපා ඉතිහාසය,** (බත්තරමුල්ලඃ අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 2009),01.

2 එම,01.

3 චාමලී රුවන්දිකා,විදානගමගේ. **දාර්ශනික විමර්ශා** (නාරම්මල, කර්තෘ ප්‍රකාශන, 2009),02.

4 කේ.ඩී.ජී. විමලරත්න,**මධ්‍යතන යුරෝපය** (බොරලැස්ගමුව ඃ විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ,2014),81.

5 විල්ගමුවේ, ධීරානන්ද හිමි. 'ග්‍රීක යුගය මධ්‍යතන යුගයෙන් වෙනස් වන ආකාරය' **විද්‍යුසරණී ශාස්ත්‍රීය සිව්වන** කලාපය (ප්‍රකාශිත ස්ථානය සඳහන් නොවේඃපේරාදෙණිය විශ්ව විද්‍යාලය,2010),487.

6 චාමලී රුවන්දිකා, විදානගමගේ. **දාර්ශනික විමර්ශා** (නාරම්මල, කර්තෘ ප්‍රකාශන, 2009),04.-05

7 ඒ.ඩී.පී. කලන්සූරිය, **නූතන බටහිර දර්ශනය,** (කොළඹඃඅධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 1973.)04.

8 එම,08.

9 විදානගමගේ, චාමලී රුවන්දිකා. **දාර්ශනික විමර්ශා** (නාරම්මල, කර්තෘ ප්‍රකාශන, 2009),08.

10 මැටිබැඹියේ, සුමනවංස හිමි. පශ්චාත් **විට්ගන්ස්ටයින්ගේ දර්ශනය සමඟ මධ්‍යම කාලීන ආගමික චින්තනය සම-විසම වන** අයුරු (කොළඹඃජාතික පුස්තකාල හා ප්‍රලේඛන මධ්‍යස්ථානය,2015),44.

11 ඒ.ඩී.පී. කලන්සූරිය,**නූතන බටහිර දර්ශනය,** (කොළඹඃඅධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 1973)05.

12 මැටිබැඹියෙ, සුමනවංස හිමි.**පශ්චාත් විට්ගන්ස්ටයින්ගේ දර්ශනය සමඟ මධ්‍යම කාලීන ආගමික චින්තනය සම-විසම වන** අයුරු (කොළඹඃජාතික පුස්තකාල හා ප්‍රලේඛන මධ්‍යස්ථානය,2015),45.

13 විල්ගමුවේ, ධීරානන්ද හිමි. 'ග්‍රීක යුගය මධ්‍යතන යුගයෙන් වෙනස් වන ආකාරය' **විද්‍යුසරණී ශාස්ත්‍රීය සිව්වන කලාපය** (ප්‍රකාශිත ස්ථානය සඳහන් නොවේඃපේරාදෙණිය විශ්ව විද්‍යාලය,2010)487.

14 දයා එදිරිසිංහ, සහ ඥානදාස පෙරේරා. **දාර්ශනික විමර්ශන** (දෙහිවලඃවත්මා ප්‍රකාශකයෝ,2001.)72.

15 මැටිබැඹියේ, සුමනවංස හිමි. **පශ්චාත් විට්ගන්ස්ටයින්ගේ දර්ශනය සමග මධ්‍යම කාලීන ආගමික චින්තනය සම-විසම වන අයුරු**(කොළඹ:ජාතික පුස්තකාල හා ප්‍රලේඛන මධ්‍යස්ථානය,2015),47.

16 හෝමාගම,ධම්මානන්ද හිමි. 'බටහිර දර්ශනයේ අඳුරු යුගය' **ශාස්ත්‍ර ලෝචන** (අනුරාධපුරය:භික්ෂු සුහසාධක සංගමය,2014),474.

17 බර්ට්‍රන්ඩ්, රසල් **බටහිර දර්ශන ඉතිහාසය** (කොළඹ: ලංකා ආණ්ඩු මුද්‍රණාලය 1970)354.

18 කේ.ඩී.පී. විමලරත්න, **මධ්‍යතන යුරෝපය** (බොරලැස්ගමුව:විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ, 2014),79.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

එදිරිසිංහ දයා, සහ ඥානදාස පෙරේරා. **දාර්ශනික විමර්ශන** දෙහිවල:වත්මා ප්‍රකාශකයෝ,2001.

කලන්සූරිය,ඒ.ඩී.පී. **නූතන බටහිර දර්ශනය**, කොළඹ:අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 1973.

ධම්මානන්ද හිමි,හෝමාගම. 'බටහිර දර්ශනයේ අඳුරු යුගය' **ශාස්ත්‍ර ලෝචන** අනුරාධපුරය:භික්ෂු සුහසාධක සංගමය,2014.

ධර්මසිරි, ගුණපාල. **දාර්ශනික ප්‍රශ්න** කටුනායක: ඉලේෂන් ඕෆ්සෙට් පුද්ගලික සමාගම, 2007.

ධීරානන්ද හිමි, විල්ගමුවේ. 'ග්‍රීක යුගය මධ්‍යතන යුගයෙන් වෙනස් වන ආකාරය' **විදුසරණි ශාස්ත්‍රීය සිව්වන කලාපය** ප්‍රකාශිත ස්ථානය සඳහන් නොවේ:පේරාදෙණිය විශ්ව විද්‍යාලය,2010.

යුරෝපා ඉතිහාසය, බත්තරමුල්ල:අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව,2009.

විජේසුන්දර අරලිය, **දැක්ම තෙවන කලාපය** 'මධ්‍යතන දර්ශනයට ප්‍රවේශයක්'(සංස්:වීරවර්ධන සුමේධ) කොළඹ:ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ,2012.

විදානගමගේ,චාමලී රුවන්දිකා. **දාර්ශනික විමර්ශා** නාරම්මල, කර්තෘ ප්‍රකාශන, 2009.

විමලරත්න,කේ.ඩී.ජී **මධ්‍යතන යුරෝපය**.බොරලැස්ගමුව : විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ,2014.

රසල්, බර්ට්‍රන්ඩ්.බටහිර **දර්ශනය ඉතිහාසය** .කොළඹ : ලංකා ආණ්ඩු මුද්‍රණාලය,1970.

සුමනවංස හිමි, මැටිබැඹියේ.**පශ්චාත් විට්ගන්ස්ටයින්ගේ දර්ශනය සමඟ මධ්‍යම කාලීන ආගමික චින්තනය සම-විසම** වන අයුරු කොළඹ:ජාතික පුස්තකාල හා ප්‍රලේඛන මධ්‍යස්ථානය,2015.

අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතය සහ එහි සමාජ බලපෑම

මහේෂි මදනායක

ප්‍රවේශය

වර්තමානය වනවිට සමාජයේ පවත්නා සංකීර්ණබව හා ආර්ථික, සමාජීය, තාක්ෂණික ආදී සෑම අංශයකම පවත්නා දියුණුව හේතුවෙන් අතීත සමාජ පාලන හා තත්ත්වයන්ට සාපේක්ෂව සමාජය ඉතා සංකීර්ණ ස්වාභාවයක් ගනී. මේ හේතුවෙන් වර්තමානය තුළ නීති විරෝධී වශයෙන් විවිධ වූ අපරාධකාරී චර්යාවන්, නීතිවිරෝධි ක්‍රියා දැකගත හැකි අතර ඒවා අතීතයට සාපේක්ෂව යම් වර්ධනය වීමක් ද දක්නට ලැබේ. සමාජයේ පවත්නා සංකීර්ණබව හේතුවෙන් විවිධ ගැටලුකාරී තත්ත්වයන් සමාජය තුළ උද්ගත වී ඇති අතර එම ගැටලුකාරී තත්ත්වයන් මිනිසාට විවිධාකාරයෙන් බලපෑම් ඇතිකරනු ලැබේ. මේ අනුව වර්තමානයේ උද්ගතව ඇති ප්‍රධාන සමාජ ප්‍රශ්නයක් වන අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතා කරන්නන් හා එහි සමාජ බලපෑම අධ්‍යයනය කිරීම මෙහි ප්‍රධාන අරමුණ බවට පත්ව ඇත.

අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතය

වර්තමානයේ දී අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතයෙන් රටකට සිදුවන ආර්ථික, සමාජීය, සංස්කෘතික හා දේශපාලන බලපෑම ගණනය කළ නොහැකි අතර බාල, තරුණ, වැඩිහිටි භේදයකින්

තොරව අන්තරායකර ඖෂධවලට ඇබ්බැහිවීම සමාජයේ පවත්නා ප්‍රධාන සමාජ ගැටලුවක් තරමට වර්ධනය වී ඇත්තේ එය භයානක ව්‍යසනයක් බවට ද පත්වෙමින්ය. අන්තරායකර ඖෂධ හෙවත් ශරීරයට අහිතකර මත්ද්‍රව්‍ය, අනුමත ඖෂධ ආදිය අයථා වශයෙන් භාවිතා කිරීම සමාජයේ වැඩි වශයෙන් කතාබහට ලක් නොවුන ද එයින් විශාල බලපෑමක් සෘජුව හා වක්‍රව සමාජයට ඇතිවෙයි. ඒ අනුව අන්තරායකර ඖෂධ යනු කුමක්ද යන්න පිළිබඳව පැහැදිලි අර්ථ ගැන්වීම් ඉදිරිපත් කිරීම වටී.

සමාජය තුළ සමාජ උවදුරක් ලෙස අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතය නූතනයේ දී කැපී පෙනෙන්නට තිබේ. මුල්කාලීනව ශ්‍රී ලාංකීය සමාජය තුළ නිත්‍යානුකූල වශයෙන් භාවිතා කරන ලද ගංජා, අබිං වැනි දෑ නූතන සමාජය විසින් මිලදී ගැනීම හා වාණිජ භාණ්ඩ බවට පත්කරලීම තුළ විවිධ ගැටලුකාරී තත්ත්වයක් ඉස්මතුව පෙනෙන්නට විය. මේ අනුව මත්ද්‍රව්‍ය සහ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය නිසිලෙස තේරුම් ගැනීමෙහිලා ඖෂධ අනිසි ලෙස භාවිතා කිරීම යන කරුණු වැදගත් වන බව පෙනී යයි. ඒ අනුව "යම් කිසි රසායනයක් ඉතා සුළු ප්‍රමාණයක් ගත්විට එමගින් ශරීරයේ ක්‍රියාකාරීත්වය සැහෙන ප්‍රමාණයකින් වෙනස් නම් එය ඖෂධයකි. (අමරසේකර, 2012, පිː 32).

නමුත් මේ යටතට විශාල ප්‍රමාණයක රසායන, ඖෂධ ගණයට අයත් වේ. මෙහි දී ඖෂධ පිළිබඳව සාකච්ඡා කිරීමේ දී වෛද්‍ය හේතුන් මත, සංස්කෘතිමය වශයෙන් පිළිගත් හේතුවක් මත, අත්හදා බැලීමක් නිසා භාවිතා කරනු ලබන ඖෂධ, නිසි ලෙස ඖෂධ භාවිතා කිරීමේ ගණයට අයත් වේ. නමුත් ඒ හැර මේවා වෙනත් හේතුවනට ගතහොත් එය අයත් වන්නේ අනිසි ලෙස ඖෂධ භාවිතා කිරීමේ ගණයටයි (අමරසේකර, 2012, පිː 33).

එසේම තවදුරටත් මෙය පැහැදිලි කිරීමේ දී "ඉතා සුළු ප්‍රමාණයක් ගත් විට සැහෙන තරම් ශාරීරිකවත්, මානසිකවත් වෙනසක් ඇති කරන, කලක් භාවිතා කිරීමේ දී නැතිවම බැරි තත්ත්වයකට පත්වන රසායනික ද්‍රව්‍ය අන්තරායකර ඖෂධ වේ."

(වීරකෝන්, 2003, පිː16). එනම් මෙහි දී පැහැදිලි කෙරෙනුයේ ශාරීරිකව මෙන්ම මානසික වශයෙන් වෙනසක් ඇති කරන දීර්ඝ කාලීනව භාවිතයේ දී නිතරම අවශ්‍ය වන ඕනෑම රසායනික ද්‍රව්‍යයක් "අන්තරායකර ඖෂධ" විය හැකි බවයි.

මිනිසාගේ හෝ සත්ත්වයාගේ මානසික විපරීත බවක් ඇති කරන ඒ නිසා ඔහු තුළ නිවැරදි නොවන අවබෝධයක් ඇතිකොට ඔහුටත්, සමාජයටත් අහිතකර වැඩක පොළඹවන, නීතියෙන් තහනම් වූ පොදු සමාජය මගින් අසම්මත වූ ස්වාභාවික හෝ කෘතීම පැළෑටි හෝ ඊට සම්බන්ධ වූ ද්‍රව්‍ය ඍජුව හෝ වක්‍රව ලබාගන්නා රසායනිකයක් විෂ මත්ද්‍රව්‍ය වේ (රත්නපාල, 2009, පිː12) මහාචාර්ය රත්නපාලගේ නිර්වචනය තුළින් පැහැදිලි ලෙස පෙන්නුම් කරනුයේ අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතා කිරීම හේතුකොටගෙන පුද්ගලයා තුළ මානසිකව ඇතිකරන බලපෑමක් හේතුවෙන් ඔහුගේ චර්යාවේ වෙනසක් ඇති කිරීමට සමත් වන බවයි. තවදුරටත් අන්තරායකර ඖෂධයක් යන්න පැහැදිලි කර ගැනීමේ දී "එය භාවිතා කරන ඕනෑම මිනිසෙකුගේ ශරීරයේ හා මානසික ගතිපැවතුම්වල යම්කිසි වෙනසක් ඇති කරන රසායනික ද්‍රව්‍යයකි. එමෙන්ම ස්නායු පද්ධතියේ අවපීඩනයක් ඇති කරන සහ මනුෂ්‍ය ශරීරයේ කිසියම් උත්තේජනයක් ඇති කිරීමට සමත් වන ද්‍රව්‍ය, "මත් ඖෂධ හෙවත් අන්තරායකර ඖෂධ" ලෙස හඳුන්වයි (ගාමිණී, 2015, පිː 12).

මේ ආකාරයට ඉදිරිපත් වී ඇති විවිධ නිර්වචනයන් දෙස බැලීමේ දී අපට පැහැදිලි වන්නේ අන්තරායකර ඖෂධ යන්නට පොදු නිශ්චිත නිර්වචනයක් නොමැති බවයි. ඒ සඳහා වෛද්‍ය විද්‍යාත්මකව, විවිධ ආගමික දර්ශනයන්ට අනුව, සමාජ විද්‍යාත්මක මෙන්ම මනෝවිද්‍යාත්මකව ආදී වශයෙන් නොයෙකුත් අර්ථකතනයන් හඳුනා ගැනීමට හැකි වේ. නමුත් මෙම සෑම නිර්වචනයක් තුළින්ම දැකිය හැකි පොදු කරුණක් වන්නේ අන්තරායකර ඖෂධ මිනිසාගේ මානසික හැඟීම් භාවයන් සිතුවිලි හා හැසිරීම් රටාවන් වෙනස් කිරීමට භාජනය කරන ද්‍රව්‍යයක් වන බවයි.

අන්තරායකර ඖෂධ යන්න අර්ථ විග්‍රහකර ගැනීම මෙන්ම වර්ගීකරණය ද මතභේදාත්මකය. අප සමාජය තුළ විවිධ අන්තරායකර ඖෂධ භාවිත වේ. මෙම අන්තරායකර ඖෂධ කුමන මිනුම් දණ්ඩකට අයත් වනවා ද යන්න නැතිනම් කුමන කෝණයකට යටත්ව වර්ග කරනවා ද යන්න පිළිබඳ ගැටලු පවතී. සැබැවින් ම සමාජය තුළ පවතින නොයෙක් ආකාරයේ අන්තරායකර ඖෂධ හඳුනා ගැනීම සඳහා යම්කිසි ක්‍රමයක් අවශ්‍ය වන නිසා කිසියම් ක්‍රමයකට අනුව මෙම අන්තරායකර ඖෂධ වර්ග කළ හැකි වේ. ඒ අනුව සාමාන්‍ය ලෙස ජන සමාජයේ පවතින ප්‍රායෝගික තත්ත්වයට අනුව අන්තරායකර ඖෂධ වර්ග කළ හැකිය. ඒ යටතට,

හෂීස් (Hashish), හෂීස් තෙල් (Hashish Oil), කොකේන් (Cocain), මොර්පින් (Morphine), කොඩෙන් (Codcien), හෙරොයින් (Heroine), හයිඩ්‍රොම්රපීන් (Hydromorphone), මෙපරිඩීන් (Meperidine), මෙතඩෝන් (Methadone), ක්ලෝරල්හයිඩ්රේඩ් (Chloral hydrate), බාර්බිට්යුරේට් (Barbiturates), බෙන්සොයිඩ්පෙනීන් (Bensodiazefines), මෙතකියුලෝන් (Methaqulone), ග්ලූටෙතිමයිඩ් (Glutethimide), පෙන්මෙත්‍රසීන් (phenmethazine), මීතයිල්පෙනීඩේට් (Methylphenidate), එල්.එස්.ඩී. (L.S.D - Lysergic Seid Diethylamider) (අමරසේකර, 2021, පි: 35).

ඇම්පටිමින් වැරිඅන්ට්ස් (Amphetramine Variants), පෙරිසයික්ලිඩයින් (Phencylidine), පෙන්සයිකලිඩයිස් මරිජිනා (Marijuna), පෙන්සයික්ලිඩයිස් අනලොග්ස් (Phencyclidinenen alogues), ටෙට්‍රාහයිඩොකැනබිනල් (Tetrahydrocannabinal), ඇසිටෝන් (Asitone), ටොලුජන් (Tolujerr), ක්‍රැක් (Crack) වැනි අන්තරායකාරී විෂ මත්ද්‍රව්‍ය හඳුන්වා දෙන ලදී (අමරසේකර, 2021, පි: 35). මෙයට අමතරව සමහර වාෂ්පශීලී ද්‍රාවක වන පෙට්‍රල්, ටිනර්, භූමිතෙල්, සර්ජිකල් ස්ප්‍රිට්, ස්ප්‍රිට් වර්ග, තීන්ත වර්ග, පොලිෂ් හා වේදනා නාශක සඳහා භාවිතා කරන ඇස්ප්‍රීන්, ඩිස්ප්‍රීන් වැනි පෙති වර්ග ද මේ යටතට අයත් වේ.

නමුත් මෙම අන්තරායකර ඖෂධ වර්ග පිළිබඳව ඉදිරිපත් වී ඇති විද්‍යාත්මක වර්ගීකරණයක් නොවේ. අන්තරායකර ඖෂධ වර්ග කිරීමට අපහසු වන ප්‍රධාන කරුණු කිහිපයක් ඇත. ඒ අතර,

- අන්තරායකර ඖෂධවල රසායනික තත්ත්වය පුද්ගලයාට බලපාන ආකාරය
- අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතා කරන ආකාරය
- අන්තරායකර ඖෂධ සඳහා ගොඩනැගී ඇති සමාජමය ආකල්ප
- අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතා කරනු ලබන්නාගේ අත්දැකීම්
- අන්තරායකර ඖෂධවල පවතින ක්‍රියාකාරී ගති ලක්ෂණ බලපෑම් විවිධ වීම, ආදිය ඒ අතර ප්‍රධාන වේ.

සමහර සුවිශේෂී ඖෂධ වර්ග විද්‍යාත්මක නාමය සහ වෙළඳ නාමය අනුව වෙනස් වේ. එසේම එක් එක් රටවල ඖෂධ වර්ග විවිධ නම් වලින් හඳුන්වනු ලබයි. කෙසේ වෙතත් සියලු එක් කාණ්ඩයක් ලෙස ගත් කල්හි පහත ලක්ෂණයන්ගෙන් සමන්විත යුතුය.

1. අන්තරායකර ඖෂධ දුර්භාවිතය හේතුවෙන් කායික වශයෙන් සමාන බලපෑම් මිනිස් සිරුරට සිදු කළ ද ඒවායේ ප්‍රබලතාවය එකිනෙකට වෙනස් ය.
2. මොළයේ ස්නායු පද්ධතියේ ඇති සියුම් නාලවලට බලපෑම් කිරීමට සමත්ය.
3. සමාන වර්ගයේ විරමන ලක්ෂණ ඇති කිරීමට සමත්ය.
4. මතට ඇබ්බැහි වූ පුද්ගලයෙකුට ඒ සඳහා විකල්ප මත්ද්‍රව්‍ය වර්ග භාවිතා කිරීමෙන් විරමණ ලක්ෂණ මගහරවා ගත හැකිය (ධර්මප්‍රිය, 2001, පිː24).

මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ අන්තරායකර ඖෂධ සඳහා ඉදිරිපත් කළ හැකි පැහැදිලි වර්ගීකරණයක් නොමැති බවත් විවිධ නිර්ණායක මත එය පදනම් වන බවත්ය.

සමාජයට සිදුවන බලපෑම

මේ අනුව අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතා කරන පුද්ගලයන් ශාරීරික, මානසික වශයෙන් විශාල පෙරළියකට ලක්වන අතර එයින් පොදුවේ සමාජයට බලපෑම් කරනු ලබන්නේ පුද්ගලයින් සමාජය තුළ ජීවත්වන සමාජීය සත්ත්වයෙක් බැවිනි. අතීතයේ සිට වර්තමානය දක්වා වූ සමාජ විකාශනයේ දී විවිධ සමාජ පාලන ක්‍රමයන් හා නීතිවලට අවනත වී ඇති අතර ඒවා උල්ලංඝනය කිරීම් ද බහුලව දැක ගැනීමට හැකිවිය. කෙසේ වෙතත් අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතා කරන්නන් තුළ ප්‍රචණ්ඩකාරීබව, ආක්‍රමණශීලීබව, දූෂිතබව, සොරකම, වංකබව හා ලිංගික අපරාධ සඳහා යොමුවීමේ ප්‍රවණතාවය යම් ඉහළ බවක් ගනී. මේ හේතුවෙන් සමාජය තුළ විවිධ අපරාධකාරී චර්යාවන් වර්ධනය වන අතර එයින් සමාජයේ පොදු පැවැත්මට විශාල බලපෑමක් සිදුකරනු ලබයි.

එසේම මෙම අන්තරායකර ඖෂධ නීති විරෝධී හෝ නීත්‍යානුකූල වශයෙන් මිලදී ගැනීම සඳහා විශාල මුදලක් දැරීමට සිදුවෙයි. මේවා සඳහා ඇබ්බැහි වූ පුද්ගලයන්ට දෛනිකව ඒ සඳහා වැය කිරීමට සිදුවන මුදල එයට හාත්පසින්ම විශාල වේ. බොහෝ අවස්ථාවල දෛනික ආදායම් ලබන පුද්ගලයින් අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතය සඳහා විශාල මුදල් ප්‍රමාණයක් යොදවන බැවින් එය එම පුද්ගලයාගේ ආර්ථික මට්ටම කෙරෙහි ඍජු බලපෑමක් එල්ල කරනු ලැබේ. එසේම මෙවැනි හේතුන් මත පවුල් කුටුම්භ තුළ විවිධ ගැටලුකාරී තත්ත්වයන් ද උද්ගත වන බැවින් සමාජයේ කුඩාම තැනුම් ඒකකය වන පවුල් ඒකකයේ අඛණ්ඩ පැවැත්මට එය විශාල බලපෑමකි.

එමෙන්ම වර්තමානය වනවිට පාසල් දරුවන් අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතය සඳහා යොමු වී තිබීම ප්‍රධාන සමාජ ගැටලුවක්

බවට පත් වී ඇත. රටේ අනාගතය වන්නේ, දරුවන්ය. එවැනි රටක අනාගතය භාරගැනීමට සූදානමින් සිටින දරුවන් මත්ද්‍රව්‍ය හෝ මත්පැන්, සිගරට්, හෙරොයින් හෝ මත්නාශක ආදිය කෙරෙහි යොමුවීම තුළ ඔවුන්ගේ සමස්ත අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලියටම විශාල බලපෑමක් වන අතර එය මුළු මහත් සමාජයටම සෘජුව බලපානු ලබන්නේ රටේ අනාගත පරපුර මෙලෙස අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතා කරන්නන් ලෙස රටට දායාද කිරීමට සිදුවන බැවිනි.

සමස්තයක් වශයෙන් ගත්විට මෙලෙස අන්තරායකර ඖෂධ, නීතිවිරෝධීව භාවිතා කරන්නන් අත්අඩංගුවට ගෙන, බන්ධනාගාර ගත කිරීම, රජයේ පුනරුත්ථාපන ආයතන වෙත යොමු කිරීම හා උපදේශන කටයුතු සඳහා යොමු කිරීම වැනි කාර්යයන් සඳහා වාර්ෂිකව රජයට විශාල පිරිවැයක් දැරීමට සිදුවේ. එය රටේ සංවර්ධන කටයුතු සඳහා යොදා ගත හැකි මහජන මුදල්ය. එවැනි සමාජ සංවර්ධන කටයුතු සඳහා වැය කළ හැකි මුදල් මෙලෙස යෙදවීමට වීම සැබැවින්ම දුක්ඛිත තත්ත්වයකි.

මේ අනුව පෙනී යන්නේ අද වර්තමානය වනවිට සමාජයේ මුහුණ දී තිබෙන ප්‍රධාන සමාජ ගැටලුවක් ලෙස අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතය දැක්විය හැකි බවයි. මෙවැනි අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතය මුළුමනින්ම පාහේ මුලිනුපුටා දැමීමට අපිට නොහැකි වුවත්, යම්තාක් දුරකට හෝ පුද්ගලික වශයෙන්, වෙන් වෙන්ව හෝ සමූහයක් ලෙස මෙවැනි අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතයෙන් වැළකී සහ සමාජයට ආදර්ශමත් වශයෙන් ක්‍රියා කිරීමෙන්, ඒ සඳහා රාජ්‍ය, අර්ධ රාජ්‍ය හෝ ස්වේච්ඡා සංවිධාන කටයුතු කිරීමෙන් මුළු මහත් සමාජයේම අභිවෘද්ධිය උදෙසා මෙවැනි ගැටලුකාරී තත්ත්වයන් සමාජය තුළ යම්තාක් දුරකට හෝ පාලනය කර ගැනීමට අවශ්‍ය කටයුතු සම්පාදනයය කළ හැකිය.

සමාලෝචනය

සමාන ලෝකය කොතරම් සංකීර්ණ වුව ද, වැඩ කටයුතු හා අවශ්‍යතා කෙතරම් ඉහළ ගොස් තිබුණ ද, ජීවන බර එසවීමට

නොහැකි එකක් වුව ද මිනිසෙකුගේ ප්‍රධාන අවශ්‍යතාවය ජීවත්වීමයි. එහෙත් එම ජීවත්වීම නිරෝගී සුවයෙන් යුතු එකක් විය යුතුය. ඒ සඳහා කායික මෙන්ම මානසික සන්සුන් බවක් අත්‍යාවශ්‍යයි. නිසංසල දිවි පෙවෙතක් ගත කිරීමට නම් ඒ කෙරෙහි පූර්ණ අවධානය යොමු කළ යුතු වේ. වර්තමානයේ ලෝකයේ සෑම සමාජයකටම එකසේ අදාළව පුද්ගලයාට විවිධ ගැටලුකාරී තත්ත්වයන්, අභියෝග එල්ල වෙමින් පවතී. ඒ අනුව අද වර්තමාන සමාජය ප්‍රධාන වශයෙන්ම අන්තරායකර ඖෂධ සඳහා ඇබ්බැහි වී තිබීම ප්‍රධාන ගැටලුවක් ලෙස දැක්විය හැකිය. අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතය නිසා කායික, මානසික, සමාජීය වශයෙන් පුද්ගල ජීවිතයට මෙන්ම සමාජයට ඇතිකරනු ලබන බලපෑම වර්තමානයේ දී බොහෝ සාකච්ඡාවට ලක් වන්නකි. ඒ අනුව අන්තරායකර ඖෂධ භාවිතා කරන පුද්ගලයින්ගෙන් සමාජයට සිදුවන බලපෑම සුළු පටු නොවන බව අවිවාදයෙන් තොරව පිළිගත යුත්තකි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

අමරසේකර, දයා. (2021). ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජ ප්‍රශ්න. සී/ස ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ (පුද්.) සමාගම.

අබේපාල, අරුන්දතී., අබේපාල, රෝලන්ඩ්. (2010). අධ්‍යාපන මාර්ගෙ ්පදේශය හා උපදේශනය. සාර ප්‍රකාශන.

එදිරිසිංහ, දයා., හපුආරච්චි, ගාමිණී. (2013). කාල් රොජර්ස් සහ නූතන මනෝවිද්‍යාව. සරසවි ප්‍රකාශකයෝ.

කමල්ගොඩ, ජානක. (2003). මනෝවිද්‍යාව හා ජීවිතය. කර්තෘ ප්‍රකාශන.

ගයන්ත, එන්, ඩී, ජී. (2017). පෞරුෂය හා පෞරුෂ සංවර්ධනය. ස්ටීම්ලයින් ඇඩ්ස් ඇන්ඩ් පබ්ලිෂර්ස්.

ගීතානි, ප්‍රියදර්ශනී. (2014). යෞවනයන් මත්පැන් හා මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයට ඇබ්බැහිවීම කෙරෙහි බලපාන හේතු සාධක විමර්ශනයක්. දකුණු ආසියා අන්තර් ජාතික උසස් අධ්‍යාපන ආයතනය මුල් ළමාවිය රැකවරණය හා සංවර්ධනය පිළිබඳ ඩිප්ලෝමා පාඨමාලාව.

ධර්මප්‍රිය, ජේ, ඩී. (2001). මත්ද්‍රව්‍ය හා සමාජය. ආරිය ප්‍රකාශකයෝ.

නානායක්කාර, එස්. (2004). හෙරොයින් භාවිතයෙන් නිදහස් වීම. මත්පැන් හා මත්ද්‍රව්‍ය තොරතුරු මධ්‍යස්ථානය.

පෙරේරා, ඥානදාස. (1998). ශ්‍රී ලංකාවේ අපරාධ පිළිබඳ දාර්ශනික විමසුමක්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

බණ්ඩාර, ධම්මික. (2014). අපරාධ සමීක්ෂා ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය. සී/ස ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ (පුද්) සමාගම.

බාලසූරිය, එස්, ඒ. (1961). මද්‍යපානය හා දුම්පානය. හෙළදිව ප්‍රකාශකයෝ.

රත්නපාල, නන්දසේන. (1961). විෂ මත්ද්‍රව්‍ය සහ ඔබේ දරුවා. සිටි ප්‍රින්ටර්ස්.

රත්නපාල, නන්දසේන. (1986). අපරාධ විද්‍යාවේ මූලධර්ම. ආරිය ප්‍රකාශකයෝ.

වික්‍රමතුංග, ජීවනී. (2003). මනෝවිද්‍යා උපදේශනය. සදීපා ප්‍රකාශකයෝ.

වීරකෝන්, උපාලි. (2008). මත්ද්‍රව්‍ය හඳුනාගැනීම වර්ගීකරණය සහ නිෂ්පාදන රටාව. ආරිය ප්‍රකාශකයෝ.

වීරසේකර, යාපාරත්න. (2015). මිනිස් හැසිරීම්. පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන ප්‍රකාශන ආයතනය.

සුබසිංහ, විජේකෝන්, ඒ. (2016). සමාජ මනෝවිද්‍යාව. සංහිඳ මුද්‍රණ.

(2015). අන්තරායකර ඖෂධ පාලක ජාතික මණ්ඩලය මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය පිළිබඳ අත්පොත. රජයේ ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව.

(2014). අන්තරායකර ඖෂධ පාලක ජාතික මණ්ඩලය මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය පිළිබඳ අත්පොත. රජයේ ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව.

(2016). අන්තරායකර ඖෂධ පාලක ජාතික මණ්ඩලය මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය පිළිබඳ අත්පොත. රජයේ ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව.

(2017). අන්තරායකර ඖෂධ පාලක ජාතික මණ්ඩලය මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය පිළිබඳ අත්පොත. රජයේ ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව.

(2018). අන්තරායකර ඖෂධ පාලක ජාතික මණ්ඩලය මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය පිළිබඳ අත්පොත. රජයේ ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව.

(2019). අන්තරායකර ඖෂධ පාලක ජාතික මණ්ඩලය මත්ද්‍රව්‍ය දුර්භාවිතය පිළිබඳ අත්පොත රජයේ ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව.

(2020). අන්තරායකර ඖෂධ පාලක ජාතික මණ්ඩලය මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය පිළිබඳ අත්පොත රජයේ ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව.

(2016/2017). ආරක්ෂක අමාත්‍යාංශය මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයෙහි ව්‍යාප්තිය සහ නූතන ප්‍රවණතා පිළිබඳ අධ්‍යයනය. අන්තරායකර ඖෂධ පාලක ජාතික මණ්ඩලය.

(2019). කාන්තාවන්ගේ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිත රටාවන් සහ නූතන ප්‍රවණතා. අන්තරායකර ඖෂධ පාලක ජාතික මණ්ඩලය.

(2017). පාසල් සිසුන්ගේ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයේ ප්‍රවණතා සහ එහි උපනතීන්. අන්තරායකර ඖෂධ පාලක ජාතික මණ්ඩලය.

(2017/2018). මත්ද්‍රව්‍ය නිවාරණ පාසල් වැඩසටහන උපදෙස් සංග්‍රහය. අධ්‍යාපන අමාත්‍යාංශය.

(2019 ජූලි 01). මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයේ ව්‍යාප්තිය පිළිබඳ ජාතික සමීක්ෂණය. අන්තරායකර ඖෂධ පාලක ජාතික මණ්ඩලය.

(2019 ජූලි 01). දෙසතිය පුවත් පුවත් සගරාව. රජයේ ප්‍රවෘත්ති දෙපාර්තමේන්තුව. වෙළුම 42 කලාපය, 11 දිගුව.

තර්ක ශාස්ත්‍රයේ අන්තර් විෂය සම්බන්ධය පිළිබඳ ප්‍රාමාණික අධ්‍යයනයක්

සුදේශ් දිසානායක

සංක්ෂේපය

අසීමාන්තික ඥාන ප්‍රවාහයක අන්තර් විෂයානුබද්ධ විෂය ක්ෂේත්‍රයක් ලෙස තර්ක ශාස්ත්‍රය හැඳින්වීමට හැකිය. නිරවද්‍ය ඥානෝත්පාදනය, සෛධාන්තික න්‍යායයන් අධ්‍යයනය කිරීම හා රූපකාදිය පදනම් මූලාශ්‍රය කරගත් නිෂ්පාදිත ඥානයේ වාස්තවික ස්වරූපය උත්පාදනය කෙරේ. මානවාරම්භයේ සිට තර්කය උපයෝගී කරගනිමින් වස්තූන්හි යථාර්ථය අධ්‍යයනය කර ගත් අතර තර්කනයේ අවශ්‍යතාව දුටු තර්කඥයන් විසින් ශාස්ත්‍රයක් ලෙස දියුණු කරන ලදී. උක්ත ශාස්ත්‍රයෙන් සාපේක්ෂ න්‍යායයන් ව්‍යුපසමනයට කිසිදු පීඩනයක් නොවීය.

ගණිතයාදි ශාස්ත්‍රයන්ගෙන් තර්කය ද තර්ක ශාස්ත්‍රයෙන් අන්‍ය විද්‍යා ක්ෂේත්‍ර එකිනෙකට පර පෝෂණයකට ලක් කරන ලදී. එහිදී විෂයන් එකිනෙක පරයමින් සංවෘද්ධ වූ යැයි පැවසීම අනුචිත නොවේ. එකිනෙකට බද්ධ විෂය පද්ධති තර්ක ශාස්ත්‍රයෙන් සංවර්ධනය ලක්ව ව්‍යාප්තව විය.

තර්ක ශාස්ත්‍රයේ රූපික පදනම හා සංදිග්ධතාවන්ගෙන් තොර සුසංගත ව්‍යූහාත්මක ක්‍රමවේදය අන්‍ය ශාස්ත්‍රයන් නව්‍ය ඥානෝද්ගමනය කෙරෙහි මෙහෙයවන ලදී. එය වියුක්ත ආකෘතිගත

වාස්තවික ඥානෝත්ගමයක් සිදු කරයි. තාර්කික සෛද්ධාන්තික කාරණා දුර්වල විද්‍යා ක්ෂේත්‍ර සුමට කරමින් ප්‍රගමනයක් ඇති කරන ලදී.

තර්ක ශාස්ත්‍රයේ ස්වභාවාදි සාකච්ඡා සමූහයෙන් ද අන්තර් විෂය සම්බන්ධ ප්‍රස්තුතාගත නිදර්ශන උද්ධාරණය මගින් ලත් අධ්‍යයනයෙන් ද තර්ක ශාස්ත්‍රයේ විෂයාන්තර සම්බන්ධය යන අස්මත් ප්‍රස්තුතකරණය මඟින් මනාව තත් විෂයික විමර්ශනය කර ඇතැයි මේ නයින් නිගමනය කළ හැක.

තර්ක ශාස්ත්‍රය

නිරවද්‍ය ඥානය නිෂ්පාදනය කෙරෙහි තර්කානුකූල චින්තනය මහෝපකාරී වේ. සුසංගත කථනය හා ව්‍යක්ත රචනයට නිරවද්‍ය ඥානය අත්‍යවශ්‍ය වේ. භාෂාවෙන් ප්‍රකාශිත සිතුවිලි ක්‍රමානුකූල කරනු ලබන විධි ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනයක් ලෙස හඳුනාගත හැකි තර්ක ශාස්ත්‍රය ග්‍රීක භාෂාවේ එන ලොජිකෝස් (Logikos) යන පදයේ නිරුක්තිය ලබා ඇත. ස්ටොයික් චින්තනයේ එය ලොජිකී (Logike) යන ග්‍රීක පදයෙන් අර්ථ ගැන්වේ.[1] ඉන් තර්කනය චින්තනය යන්න අර්ථ ගන්වා ඇත. එය ලොගොස් (logos) යන්නෙහි විශේෂණයයි. තාර්කික චින්තනය සීමාවන් ඉක්මවමින් එහි සෛද්ධාන්තික න්‍යායයන් වාස්තවිකව ඉදිරිපත් කිරීමට තර්ක ශාස්ත්‍රය උපකාරී වේ.

තර්කය යනු විවාද කිරීම නොව, ඉන්ද්‍රියානුභූතික කරුණු ගවේෂණය කිරීම වේ. ඔක්ෆර්ඩ් නිර්වචනයෙහි ප්‍රඥාගෝචර කරුණු (A Sensible Reason or Way Of Thinking)[2] යනුවෙන් නිර්වචනය කොට ඇත. භාෂාවෙන් ප්‍රකාශයට පත්කළ සිතුවිල්ල සම්බන්ධ විද්‍යානුකූල සාකච්ඡාව තර්ක විද්‍යාව[3] ලෙස නිර්වචනය කරන ලද්දේ වුව ද තර්කානුකූලව සිතීමටත් ගැටලුව දෙස නිවැරදිව බලා විසඳා ගැන්මටත් මඟ පෙන්වන්නක් ලෙස තත් විෂය හැඳින්වීමට හැකිය.

සෑම විෂයකට මෙන් තර්ක ශාස්ත්‍රය තුළ ද එහි සංවර්ධනයට බලපාන ලද දේශ හා පරිසර පද්ධතිය මත එහි විවිධ අංශ හෝ විභේදන දැකිය හැකිය. තර්ක ශාස්ත්‍රය බටහිර හා පෙරදිග යනුවෙන් එහි අන්තර්ගත සන්දර්භය මත වර්ග කොට දක්වා ඇත. චතුෂ්කෝටිය වැනි තාර්කික රීතින් පදනම් කරගත් පෙරදිග තර්ක ශාස්ත්‍රය ද ද්විකොටිය පදනම් කරගත් බටහිර තර්ක ශාස්ත්‍රය ද මූලික තේමාවන් ඔස්සේ ගමන් කරයි. ද්විකෝටිය හා චතුෂ්කෝටියේ සම හා විෂම ලක්ෂණ මෙසේ දැක්විය හැක.

A සත්‍ය වන විට -A අසත්‍ය වේ.

A අසත්‍ය වන විට -A සත්‍ය වේ.

A සත්‍යවන විට -A සත්‍ය වේ.

A අසත්‍ය වන විට -A අසත්‍ය වේ.

තර්ක ශාස්ත්‍රයේ මූලික පදනම සප්‍රමාණ චින්තන නියමයන් පිළිබඳ අධ්‍යයනයයි. ''සප්‍රමාණ චින්තනයේ මූලධර්ම පරීක්ෂණය''[4] යන ඇරිස්ටෝටල්ගේ විග්‍රහයෙන් එය පැහැදිලිව පෙනෙයි. සාමාන්‍යකරණයක් මඟින් විශේෂකරණයක් නිගමනය සේ ලබාගැනීම, නිගාමී තර්ක ක්‍රමය (inductive) තුළින් ද විශේෂකරණයක් මඟින් සාමාන්‍යකරණයක් නිගමනයක් සේ ලබාගැනීම, උද්ගාමී (deductive) තර්ක ක්‍රමය තුළින් ද නිරවද්‍ය ඥානයක් ලබා ගැනීම මූලික අභිප්‍රාය වේ. උද්ගාමී ක්‍රමය බාහිර කරුණුවලට හා තර්කයට අනුරූප වන්නේ යැයි විශේෂයෙන් අධ්‍යයනය කරන ලද්දේ වුවද එහි විවෘත චින්තනය අවයවයන් අතර පවතින තාර්කික සම්බන්ධතාව ද නිගාමී තර්ක ක්‍රමයේ වැදගත් ශාස්ත්‍රීය භාවිතය ද ප්‍රධාන ලෙස පිළිගනු ලැබේ. අවශ්‍ය සත්‍ය හා තාර්කික නිශ්චිතාව එහි පැනෙන මූලික ලක්ෂණයයි.[5] ඉන් ප්‍රකට වන්නේ විශ්ලේෂී ඥානයයි.[6] අනුසන්ධාන හෙවත් ක්‍රමානුකූල ගැළපීම එහි තාර්කික මූලධර්මයක් සේ පිළිගැනේ. තත් නිගාමී තාර්කික රීතියේ පදනම ලෙස රූපික ආකෘතිය(Formal Logic) පිළිගැනේ.

තර්ක ශාස්ත්‍රය හා අන්‍ය විෂයන් අතර සම්බන්ධය

තර්ක යන්න කතා කිරීම සාකච්ඡා කිරීම යන අර්ථය භාවිත වන පදයකි.[7] සාක්ෂි සහිත හෙවත් නිරවද්‍ය භාෂණය මින් අර්ථවත් කරනු ලැබේ. තර්ක ශාස්ත්‍රය වනාහි නොදත් සත්‍ය වටහා ගැනීමේ ක්‍රමවේදය දක්වන විද්‍යාවකි.[8] යන රොබට් කිල්බර්බ්ගේ ප්‍රකාශය තර්ක ශාස්ත්‍රය සීමිත වූ නව්‍ය සත්‍ය ඥානෝදයකට සීමා නොකෙරේ. එය අන්තර් විෂයාගත නව ඥාන වර්ධකයක් වේ. තත් ශාස්ත්‍රයේ ප්‍රකට ආභාසාදිය මඟින් දෝෂයන්ගෙන් මුක්ත ඥානය ප්‍රකට කිරීම වස් මාර්ගෝපදේශනය සැපයේ. තර්කයෙන් ආචාර, සමාජ හෝ සෞන්දර්ය යනාදි වාදයන් හෙවත් විද්‍යාවන්ගෙන් නිර්මිත නව්‍ය ඥානය, සන්දිග්ධතාවන්ගෙන් තොර සුසංගත කරුණු ඉදිරිපත් කිරීමට මාර්ගෝපදේශ සැපයේ.

යම් විෂයාන්තර ඥානයක් නිපදවීමට වාද, සහවාද හා ප්‍රතිවාද වාහක වේ. පුද්ගල ආකල්ප සහ තාර්කික සන්දර්භය ඒ සඳහා බලපානු ලැබේ. න්‍යායක් ඉදිරිපත් වූ කල එහි සියලු පක්ෂ තර්කය මඟින් සාකච්ඡා කරනු ලැබේ. ප්‍රත්‍යක්ෂගත සංගත ඥානය මෙන්ම අප්‍රත්‍යක්ෂගත වියුක්ත ඥාන සංකල්පය තාර්කික චින්තනය සහ ප්‍රමාණය මත අභ්‍යුපගමනය කළ හැකිය. තාර්කික සිද්ධාන්ත මූලාශ්‍රය කර ගත් අනේක න්‍යායන් මඟින් සංගත ප්‍රතිවේදයක් නිර්මාණය කෙරේ. එය සියලු විෂයයන් කෙරේ අනුගත වේ. පෘථිවිකේන්ද්‍රවාදය, සූර්යකේන්ද්‍රවාදය, නිව්ටන්ගේ නියමයන් හා මරණය පිළිබඳ නියමයන් නිදර්ශන වේ.

අනේක විෂය ක්ෂේත්‍රයන්ගේ අන්තර් සම්බන්ධයට සාපේක්ෂව තර්ක ශාස්ත්‍රය මඟින් ප්‍රතිඵල සහිත හෝ රහිත ගැටලු කෙරෙහි ප්‍රාමාණික අර්ථ සැපයේ. ''අපි හැමවිටම බුද්ධියට එකඟව කටයුතු කරන බව හෝ තර්ක හැමවිට නිවැරදි යැයි කියා හෝ මින් අර්ථවත් නොවේ. අප හමුවේ තිබෙන ප්‍රශ්න වඩාත් ක්‍රමවත් ලෙස විසඳා ගන්නා ආකාරය අපට උගත හැකි වේ.''[9] තත් තාර්කික රීති හා පද්ධතිකරණය මඟින් අන්‍ය විෂයන්හි පද්ධති බන්ධනය කෙරෙහි පිටුවහලක් සැපයේ.

දර්ශනය

තර්ක ශාස්ත්‍රය දර්ශන ක්‍රියාවලියේ අතුරු ඵලයකි. තර්ක ශාස්ත්‍රය හා දර්ශනය එකිනෙකට වෙනස් කිරීමට නොහැකි ප්‍රතිබද්ධ උපවිෂයකි. දාරක මාතෘ සම්බන්ධයක් එහි දැක්වේ. සියලු දර්ශන ක්ෂේත්‍රයන්ට පොදු වූ නොයෙක් තර්ක ක්‍රම දක්නට ලැබේ. බෞද්ධ දර්ශනයේ චතුෂ්කෝටිය, ජෛන දර්ශනයේ ස්‍යාද්වාදය මින් සමහරකි. දර්ශනය හා බැඳි විවිධ ක්ෂේත්‍ර ආශ්‍රිත තාර්කික රටා විශ්ලේෂණාත්මකව විමසා බලනු ලබන ඒ ආශ්‍රිත නිගමන අදාළ අවයව ඇසුරෙන් අනුගමනය කර ගත් ආකාරය විමසා බලන අධ්‍යයනයක් යන කොලින්ස් ශබ්ද කෝෂ[10] විග්‍රහයට අනුව මෙහි අන්තර් බද්ධය මනාව දැක්වේ.

දර්ශනයේ මූලික අභිප්‍රාය පරම සත්‍යය හෝ නිෂ්ඨාව ඥානගත කිරීම වේ. ඒ සඳහා තර්කය මහෝපකාරී වනු ලැබේ. තර්කයේ සප්‍රමාණතාව තීරණය වන්නේ අවයවයන්ගෙන් අදාළ තර්කයේ නිගමනය කරා ළඟා වීමට අපට ඇති හැකියාව මත වේ.[11] ව්‍යාප්ත ඥානය සාවද්‍ය වීමට නිෂ්ප්‍රමාණත්වය බලපානු ලැබේ. පුනරුදයෙන් පසු නූතන බටහිර දර්ශනයට අයත් රේනේ ඩෙකාට්ගේ (1596-1650) දර්ශනය දියුණු කිරීම වස් තර්කය උපකාරී කොට ගෙන ඇත. බාහිර ලෝකයේ පැවැත්ම මෙන්ම දෙවියන් වහන්සේගේ පැවැත්ම යන දෙඅංශය තහවුරු කිරීමට මංතහමස්මිං තර්කය පදනම් කරගැනීමට පෙළඹිණි.[12] ලෛබ්නීසියානු බුද්ධිවාදය ප්‍රතික්ෂේප කරන ලද්දේ වුවද එහි අඩංගු රීතිමය සංකල්පනාව, එමනිසා, රසල් උපුටාගත් බැවින් විචාරකයෝ පිළිගනිත්[13] ඔවුන්ගේ සෛද්ධාන්තික න්‍යායන් ඒ ආකාරයෙන් පිළිගැනීම තාර්කීය රීතීන් ඒ ආකාරයෙන්ම පිළිගැනීමකි. සුළු පූර්වාවයවයන් සමූහයකින් නිගාමී ක්‍රමය යොදා අධිභෞතිකවාදයන් නිගමනය කිරීමට ලයිබ්නිස් අරමුණු කෙරිණ. මෙසේ සුළු පූර්වාවයවයන් ගණනාවකින් මෙවැන්නක් ගොඩනැගීම දාර්ශනික විශිෂ්ඨත්වය නිහඬ විකසිත වීමකි.[14] සංදිග්ධතාවන්ගෙන් තොර චින්තනයක් ඉදිරිපත් කිරීම පිණිස පෙරපර දෙදිග දාර්ශනිකයන් තර්කය භාවිත කොට ඇත.

මනෝවිද්‍යාව

තර්ක ශාස්ත්‍රය හා මනෝවිද්‍යාව යන උපවිෂයන් ද්වයෙහි ප්‍රතිනිර්මාණයට මූලාශ්‍රය සාධනය දර්ශනය මඟින් පිටුවහල් සපයයි. උභය ක්ෂේත්‍රයන් සියලු දර්ශන ක්ෂේත්‍රයන්ගේ අනුපූරුක් ලෙස විශ්ව විෂය ක්ෂේත්‍රයන්ගේ භාවිත වේ. තර්ක ශාස්ත්‍රය හා මනෝවිද්‍යාව චෛතසික සිද්ධීන් ආශ්‍රයෙන් නිර්මිත වූවකි. තර්ක ශාස්ත්‍රය හා මනෝවිද්‍යාව අතර පවතින සම්බන්ධය ගැන සාකච්ඡා කිරීමේදී එහි හේතුඵල සම්බන්ධය පවතී ද යන්න විමසිය යුතුය. තර්ක ශාස්ත්‍රය මඟින් චින්තනයේ සප්‍රමාණතාව පිළිබඳ සැලකිලිමත් වන අතර මානසික දඬුවම් පිළිබඳ මනෝවිද්‍යාව මඟින් අධ්‍යයනය කරනු ලැබේ.[15] පුද්ගලයා සිතිය යුත්තේ කෙසේද යන්න පෙන්වා දෙනු ලබනුයේ තර්කයෙන් වුවද සිතන්නේ කෙසේද යන්න මනෝවිද්‍යාවෙන් පෙන්වා දෙනු ලැබේ. සෑම විෂයකම තර්ක ශාස්ත්‍රයේ ප්‍රයෝජන ගැනීම තුළින් විවෘත ස්වරූපයක් දක්නට හැකි වුවද අනෙක් ශාස්ත්‍රයෙන් ඒවැනි සම්බන්ධතාවක් අප්‍රකට බැවින් ආවෘත ස්වරූපයක් ප්‍රකට කරයි.

මනෝ විද්‍යාව මගින් මනස පිළිබඳ අධ්‍යයනය කරනු ලබන්නේ වුවද තාර්කික චින්තනයේ උපස්තම්භකත්වයෙන් තොරව එහි ප්‍රයෝජන ලබාගත නොහැක. කරුණු කල්පනාවට නොගෙන චින්තනයේ සප්‍රමාණතාව මැන ගැනීමට තර්කයට හැකි වුවද තර්කයේ දායකත්වයෙන් තොරව මනෝ විද්‍යාත්මක කාරණා ගවේෂණය දුෂ්කර වන්නේය.

භාෂාව

භාෂාවේ භාවිතය තාර්කික ක්‍රියාවලියක් මත සිදුකළ යුතුය. තාර්කික නොවූ භාෂාව සංදිග්ධතා සමූහයකට මුහුණපාන අතර භාෂාවේ ව්‍යාප්ත ස්වරූපය හීන වනු ලැබේ. භාෂාව ස්වාභාවික හා නස්වාභාවික වශයෙන් වර්ග කොට දක්වා ඇත. එහි සියලු වචන නිර්වචනය වී තිබීම පොදු ලක්ෂණය වේ. අනුරූපතාවෙන් යුක්තව භාෂා භාවිතය තර්කානුකූල වූවකි. විට්ගන්ස්ටෛන්ට අනුව

කියමනක තාර්කික ව්‍යූහය ආරක්ෂා වන්නේ භාෂාවේ සීමාවන් ඉක්මවා නොයන්නේ නම් පමණි. අපට සිතීමට නොහැකි දෑ සම්බන්ධ සිතිය නොහැකි බැවින් සිතීමට නොහැකි දේ ප්‍රකාශ කිරීමටද නොහැකිය.[16] භාෂාවේ සීමා ග්‍රහණය පිළිබඳ පූර්ණ අවබෝධතාව කෙරෙහි ආදානග්‍රාහීත්වය තාර්කික භාෂාවේ ඌණ ලක්ෂණ ප්‍රකට කරනු ලබයි.

පුද්ගල එළැඹුම (I approach) යථාර්ථ- එළැඹුම (Reality approach) ස්වාභාවික භාෂා එළැඹුම,natural language approach" නැමැති පදාර්ථ (Categories) තුන ප්‍රතික්ෂේප කිරීම[17] සහ නස්වාභාවික භාෂාව යන්න නවතම පදාර්ථ වශයෙන් පිළිගැනීම විකල්පයක් පමණක් නොව ප්‍රභාමත් දැක්මක් විය. නස්වාභාවික භාෂාවේ මෙන් පද, ප්‍රස්තුත, නියතීන් හා රීත්‍යාදී සාමාන්‍ය භාෂාවට අදාළ නියම ස්වාභාවික භාෂාව තුළ දක්නට හැකි වුවද එහි ප්‍රකාශිත කියමන් අර්ථවත් හා සංගත ලෙසින් ප්‍රකට වේ. විස්තරාත්මක වාක්‍ය තාර්කික පද්ධතිය තුළ සාකච්ඡාවට බඳුන් වේ.

ව්‍යවහාරික භාෂාව උපයෝගී කරගෙන තර්ක ශාස්ත්‍රීය විෂය පද්ධතිය ගොඩනැගීම හා විෂය ක්ෂේත්‍රය හැදෑරීමට භාෂාවක් අත්‍යවශ්‍ය වේ. භාෂාවකින් තොර තර්ක ශාස්ත්‍රයේ සත්භාවයක් අප්‍රකට වේ. තර්ක ශාස්ත්‍රයට අදාළ කරුණු සාම්ප්‍රදායිකාදී ස්වරූපයෙන් ප්‍රකට වන්නා සේම භාෂාවට අදාළ කරුණු විවිධ ස්වරූපයෙන් ඉදිරිපත් වේ. තර්ක විද්‍යාවේ ආලෝච්‍ය විෂය සිතැඟියි, ව්‍යාකරණයේ ආලෝච්‍ය විෂය භාෂාවයි.[18] ව්‍යාකරණය මඟින් භාෂාවේ නිදොස් ස්වභාවය ජනනය කරන හෙයින් තර්කයෙන් ව්‍යාකරණයේ ව්‍යූහාත්මක පදනම රක්ෂණය කෙරේ. ව්‍යාකරණාත්මක දෝෂ එයින් අවම කෙරෙයි.

වාග් විද්‍යාව

වාග්විද්‍යාව මගින් පදයන්ගේ මූලයන් පිළිබඳ අධ්‍යයනය කරනු ලැබේ. පදයන්ගේ මූල ගවේෂණයට තාර්කික ක්‍රමවේදය අත්‍යවශ්‍ය වේ. ක්‍රමික ක්‍රියාවලියකින් තොරව විශ්ලේෂණය

යන්න අදෘශ්‍යමාන වූවකි. ව්‍යවහාර වර්ෂ 1960 දී තර්කානුකූල හා වාග්විද්‍යාත්මක න්‍යායන් අතර සම්බන්ධය පිළිබඳ අධ්‍යයනයට න්‍යායාත්මක වාග්විද්‍යාඥයන් උනන්දු විය. ව්‍යාකරණමය ගැටලු තර්කානුකූල සම්බන්ධ න්‍යායිකයින්ගේ සංකල්ප සහ න්‍යායන් සමඟ සම්බන්ධ බැව් එංගලන්ත ජාතික ජෝර්ජ් ලකොෆ් කල්පනා කොට ඇත.[19] මොවුන්ට අනුව වාග්විද්‍යාව සහ ස්වාභාවික තර්කනය ආසන්නයේ සාපේක්ෂකත්වය ප්‍රකට කරයි.

ඇගයුම්ශීලි විද්‍යා

තර්ක ශාස්ත්‍රය විද්‍යාව වර්ගීකරණයේ දී රූපික විද්‍යාවන් ගණයට ගැනේ. බාහිර සිද්ධිවාචක කරුණු මත නිගමන නොපිළිග නු ලබන අතර ස්වසිද්ධ කාරණා මත තර්කය පිළිගනු ලැබේ. නමුත් ඇගයුම්ශීලි විද්‍යා තත් ක්‍රමයට අනුගත නොවේ. යම් අධ්‍යයනයක් යොමු වී ඇත්තේ කිසියම් උපමානයක් මත යම් යම් දේ අගය කිරීමක් කෙරෙහි නම් ප්‍රමාණ කිරීම කෙරෙහි නම් එවැනි අධ්‍යයන ඇගයුම්ශීලි විද්‍යාවක් ලෙස හැඳින්විය හැකිය.[20] ප්‍රමාණ කිරීම මූලික ලක්ෂණ ඇති බැවින් ප්‍රමාණික විද්‍යා ලෙස ද හැඳින්වේ. ආචාර විද්‍යාව හා සෞන්දර්ය විද්‍යාව මේ ලක්ෂණයන්ගෙන් සමන්විත වේ.

ඇගයුම් හෙවත් ආචාර විද්‍යාත්මක සංකල්ප නිර්වචනය කිරීම ඇගයුම්ශීලි විද්‍යාවන්ගේ ප්‍රධාන ලක්ෂණයකි. මෙහි ප්‍රධාන ඇගයීමක් ලෙස හොඳ-නරක, හරි-වැරදි යුතුකම් අයිතිවාසිකම් යනාදිය දැක්විය හැකිය. අනෙක් ලක්ෂණය ලෙස ඇගයුම් පුද්ගල චර්යාවට කෙසේ බලපාන්නේද යන්න දැක්විය හැකිය.

තර්ක ශාස්ත්‍රය හා ආචාර විද්‍යාව යන්න එකිනෙකට කෙසේ සම්බන්ධ වන්නේ ද යන්න විග්‍රහ කළ හැකිය. තත් උභය විෂයයන් මූලික අවස්ථාවේදී දර්ශන විෂයානුගත උපවිෂයන් වේ. විෂයාන්තර සම්බන්ධය මත තර්ක ශාස්ත්‍රයේ බලපෑම ආචාර්ය විද්‍යාත්මක දැනුම කෙරෙහි දක්නට ඇත. තර්ක ශාස්ත්‍රය අධ්‍යයනය කරනු ලබන්නේ හොඳ සහ නරක තර්ක, වැරදි සහ නිවැරදි තර්ක පිළිබඳ ඇති විධික්‍රමය සහ මූලධර්ම හඳුනාගැනීමයි[21] යන අයිවින් කෝපිගේ

විශ්ලේෂණය ඇගයුම්ශීලි විද්‍යාවන්ගේ මූලික ලක්ෂණයක් වන විෂයානුබද්ධ සංකල්ප නිර්වචනය කිරීමේදී තර්කයේ දායකත්වය පැහැදිලිව දක්වීමකී. හොඳ හෝ නරක ලෙස සංකල්පයක් ඇගයුම් කිරීමේ තර්කයන්ගේ නිශ්චිතතාව මත සිදු වේ. ආචාරවිද්‍යාවේ ඇති විධිමත් හා සංවිධානාත්මක ඥාන උත්පාදනය කෙරෙහි තර්ක ශාස්ත්‍රයේ බලපෑම ව්‍යක්තව දක්නට හැකි ය. විද්‍යානුගත සන්දර්භයේ දී ඥානය ස්වරූපය ගවේෂණයට තර්කය අදාළ වේ. උපයෝගීතාත්මක ලක්ෂණ හෙවත් එය සමාජ අනුවර්තනය කිරීමේදී තාර්කික ක්‍රමවේදයකට අනුව සිදු කළ යුතුය. සමාජ සංස්කෘතික හා දේශපාලනික ආදී සමාජ ව්‍යූහයන් තුළ හොඳ - නරක, යහපත - අයහපත ආදීයෙහි විවිධත්වයක් දක්නට හැකි ය. විවිධ ජන වාර්ගික ක්‍රියා හෝ ආකල්පයන්ගේ අන්තර්ගතයේ පරිපූර්ණත්වය තර්කයෙන් තොර පූර්ණ කාර්ය සාධනය කළ නොහැක. තර්ක ශාස්ත්‍රය හා ආචාරධර්ම පද්ධතියේ සමත්වය පිළිබඳ ඩේවිඩ් හ්‍යූම් අර්ථකථනය කොට ඇත. මට මෙතෙක් හමුවී ඇති සෑම ආචාරධර්ම පද්ධතියකම මට දැකිය හැකි වී ඇති කරුණක් නම් එම ආචාරධර්ම පද්ධතිය ඉදිරිපත් කරන කතුවරයා මඳක් දුර සාමාන්‍ය ආකාරයට තර්ක කිරීමක් කරයි.[22] තර්ක විද්‍යාව හා ආචාරධර්ම පද්ධතියේ විෂයාන්තර සම්බන්ධය හ්‍යූම්ගේ ව්‍යාඛ්‍යාවෙන් පැහැදිලි වේ. තාර්කික සිද්ධාන්තයන් හෙවත් න්‍යායාත්මක හරයන්ගේ ප්‍රබලත්වය ආචාරවිද්‍යාව කෙරෙහිද බලපා ඇත. ඇගයුම්ශීලි විද්‍යා ව්‍යූහාත්මකව සමාජ අනුවර්තනය සිදු කිරීමට ඒහෙයින් හැකි වී ඇත.

විශ්ලේෂී විද්‍යා

යම් විද්‍යාවක ප්‍රකාශ හෝ නිගමන බාහිර ලෝකය ආනුභූතික කරුණු මත රඳා නොපවතින්නේද ඒවායේ සත්‍යතාව (සප්‍රමාණතාව) හුදෙක් ඒවායේ වාච්‍යයෙහි විශ්ලේෂණය මත රඳා පවතීද එවැනි විද්‍යාවන් විශ්ලේෂී විද්‍යා ලෙස හැඳින්වේ.[23] විශ්ලේෂී විද්‍යාවන්හි ඇති ස්වසිද්ධ ලක්ෂණ තර්ක ශාස්ත්‍රය තුළ තත්වාකාරයෙන් දක්නට ඇත. තර්කයක සප්‍රමාණතාව නිරීක්ෂණය

වනුයේ අවයවයන්ගෙන් අදාළ තර්කයේ නිගමනය කරා ළඟා වීමට ඇති හැකියාව මත වේ. ගණිතය වැනි විශ්ලේෂී විද්‍යාවන්ගේ සන්දර්භය බාහිර සත්‍යෙක්ෂණ කාරණාවන්හි සත්‍යාසත්‍යතාව නිර්ණය නොකෙරේ. එයින් සප්‍රමාණ හෙවත් රීත්‍යනුගත ගණිතමය න්‍යායන් සහිත පද්ධතිකරණයක් ප්‍රකටව දක්නට හැක.

තර්ක ශාස්ත්‍රය හා ගණිතය යන උභය විෂයන් චින්තනයට මූලිකත්වයක්දී ඇත. මෙහි ස්වසිද්ධ ලක්ෂණ දක්නට ඇති බැවින් රූපක විද්‍යා හෙවත් අමෘත විද්‍යා ලක්ෂණ එහි දක්නට ඇත. තත් ක්ෂේත්‍රයන්ට අනුගත සම විෂම සංකේත සහිත වේ. නවීන විධික්‍රමවාදීන්ට අනුව විද්‍යා නොවූ ශාස්ත්‍ර ලෙස තත් ක්ෂේත්‍ර නිර්වචනය කෙරේ. එහි ව්‍යාකූලත්වය අන්‍යයන්ට සාපේක්ෂව ඌණ හෝ සෘණාත්මක වූවක් ලෙස පෙනේ. ගණිතයෙහි තර්කයේ දියුණු කරන ලද තාර්කික ලක්ෂණ ප්‍රකටව ඇත. තර්කයේ ප්‍රභේද මෙන්ම ගණිතයේ ද ඊට ආවේණික අංක, වීජ ගණිත හා ජ්‍යාමිතියාදී වශයෙන් ප්‍රභේද දක්නට හැක. තර්ක ශාස්ත්‍රය හා ශුද්ධ ගණිතය මේ ශත වර්ෂය තුළ එකිනෙකට එක් වූ විෂයන් දෙකකි.[24] ගණිතමය සංකේත යොදා ගැනීම තුළින් තර්ක ශාස්ත්‍රයේ භාෂාව පාරිභාෂික ස්වරූපයක් උසුලන ලැබේ. කුලක යන පදය වර්ග යන පදය සමඟ ඈඳෙනු ලැබේ.[25] මෙය පොදු රාමුවකට අනුගත වූවකි.

ස්වාභාවික විද්‍යා

ඥානෝත්පාදනය කෙරෙහි ඉන්ද්‍රියානුභූතිය මූලාශ්‍රය වෙමින් ප්‍රධාන ඥාන මාර්ගය ලෙස අනුභූතිය පදනම් කරගත් විද්‍යා ප්‍රභේදය ආනුභාවික විද්‍යා ලෙස හැඳින්වේ. එහි උපප්‍රභේදයක් ලෙස ස්වාභාවික විද්‍යා දැක්විය හැකිය. ජීව, රසායන හා භෞතිකාදී විෂය පථයන් ස්වාභාවික විද්‍යා ශාස්ත්‍රයට ප්‍රභේද ගත කළ හැකිය. එනම් ස්වභාවයේ පවතින විවිධ ජීවීන්, රසායන ද්‍රව්‍ය හා භෞතික පදාර්ථ පිළිබඳ සොයා බැලීමයි.[26]

ස්වාභාවික විද්‍යා හා තර්ක ශාස්ත්‍රයේ අනුරූපතා ගුණය විෂයාන්තර ඥාන උත්පාදනය කෙරෙහි අතිශය අදාළ වේ. දැනුම සංවිධානාත්මක කිරීම, ව්‍යූහාත්මක ග්‍රහණය කරගැනීමට හා නිෂ්පාදනයට මෙය අතිශය බලපානු ලැබේ.

ස්වාභාවික විද්‍යාවේදී උපන්‍යාසයක් නිර්මාණය කිරීම හා ඒ ආශ්‍රිතව නිරීක්ෂණ කිරීම වස් තර්කයෙන් ප්‍රබල දායකත්වයක් සැපයේ. මෙහිදී උද්ගාමී හා නිගාමී තර්ක ක්‍රමවේද බලපානු ලැබේ. නිරීක්ෂණ ක්‍රමවේද අධ්‍යයනය කිරීම සඳහා බාහිර සත්‍යෙක්ෂණය කෙරෙහි වැදගත් උද්ගාමී ක්‍රමය හා උපන්‍යාස නිර්මාණ කිරීමේදී ස්වසිද්ධ න්‍යායයන් මඟින් විද්‍යාත්මක සප්‍රමාණතාවක් හෙවත් සාමාන්‍යකරණයක් නිර්මාණය කිරීමට උභය තාර්කික රීති අත්‍යවශ්‍ය වේ. කාල් පෝපර් වැන්නන් පුහුදුන් උද්ගමනය පමණක් තාර්කික පටිපාටියක් ලෙස නොපිළිගැනේ.

සමාජීය විද්‍යා

ආනුභවික විද්‍යා ගණයට ගැනෙන සමාජීය විද්‍යා සමාජයේ පවතින විවිධ ආයතන හා සංස්ථා පිළිබඳවත් පුද්ගලයන් සමාජය තුළ නත් අයුරින් ක්‍රියා කරන ක්‍රම පිළිබඳව විමර්ශනය කරනු ලැබේ.[27] සමාජ ආර්ථික දේශපාලනාදී විෂයන් සමාජවිද්‍යා වර්ගයට අයත් වේ.

නීතිය වැනි සමාජවිද්‍යාවන් එකිනෙකට විෂම ලක්ෂණ ප්‍රකට කරන ලද්දේ වුවද සන්දර්භාගත සිද්ධි, ප්‍රස්තුතාගත සාපේක්ෂතාවය, නීතියේ ස්වරූපය හා මූලාශ්‍රය වැනි ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයනය කිරීමේදී තර්ක ශාස්ත්‍රයේ බලපෑම ප්‍රබල වේ. නෛතික ක්‍රියාවලියේදී වස්තූන්ගේ ක්‍රියාකාරිත්වය හා මූලධර්ම ක්‍රියාමාර්ග යේ පැහැදිලි හා නිත්‍යානුකූලත්වයට තර්ක කරන අතර අනෙක් පක්ෂය මෙයට විපක්ෂ කරුණු ඉදිරිපත් කරනු ලැබේ.[28] ආදිකාලීන අපෝහන ක්‍රමය වැනි රීති මඟින් ගැටලු නිරාකරණය සඳහා තර්කය අතිශය යෝග්‍ය හෝ අයෝග්‍ය ක්‍රම මත භාවිත කොට ඇත. මේ ක්‍රමයේදී අනෙකාගේ තර්කයන්ගේ දෝෂ හාස්‍යයට පත් කරමින්

සත්‍ය අසත්‍යතාව නොවිමසා බැහැර කරනු ලැබේ. තත් ක්‍රම නීතිය තුළද දක්නට ඇත. නූතන නීති ක්‍රමය තුළ උද්ගාමී හා නිගාමී තාර්කික න්‍යායයන්ට අනුගත පද්ධතිය මත නීති ක්‍රියාවලිය සිදුවේ.

තර්ක ශාස්ත්‍රය අන්‍ය සමාජවිද්‍යාවේ උපවිෂයන් තුළ ද දක්නට ඇත. ආර්ථික විද්‍යාවේ සිද්ධාන්ත අධ්‍යයනය තුළ නිගාමී ලක්ෂණ හා තත් විවිධ සමාජානුවර්තනයේ දී උද්ගාමී තාර්කික ආභාසය බලපානු ලැබේ. දන්නා විෂයන්ගෙන් නොදන්නා විෂයන් අතරට යාම තර්ක පද්ධතිය හෝ අනුමාන(Reasoning or Inference) වශයෙන් හඳුන්වනු ලැබේ.[29] විද්‍යා ක්ෂේත්‍රයන්හි ප්‍රකට ඥාන මාර්ගය තුළින් අප්‍රකට උපන්‍යාස හෝ බෝධයිත සෛද්ධාන්තික නිර්ණායක ගවේෂණය කෙරෙහි තර්කය සූක්ෂම ප්‍රතිවර්තනයෙන් ආභාසය සපයයි. ස්වාභාවිකව හෝ සමාජීයවිද්‍යා ක්ෂේත්‍රයන්ට සීමිත නොවූ ඥානාලෝකයක් තර්ක ශාස්ත්‍රයෙන් ප්‍රභව වේ.

නූතන තාක්ෂණවේදය

ගණනය කිරීමාර්ථයෙන් පරිගණකය යන පද නිෂ්පත්තිය සිදු වුවද, නූතන පරිගණක මෙවලම විශ්වීය දැනුම බෙදා දීමටත් විවිධ විෂයාශ්‍රිත සංකල්ප සාධනය කිරීමටත් විද්‍යාත්මක හා තාක්ෂණික ගවේෂණ පහසු කිරීමටත් පරිගණකය භාවිත කරනු ලැබේ.[30] තර්ක ශාස්ත්‍රයේ රූපික ලක්ෂණ දක්නට ඇතිමුත් පරිගණකයේ ව්‍යූහමය ආකෘතියාදී(Software) වැඩසටහන්හි අන්තර් ක්‍රියාවලිය රූපික පදනම මත සිදුවේ.

පරිගණකය යනු නව නිර්මාණයකි. මිනිස් මොළය හා සාපේක්ෂ නොවූවද එහි ආකෘතිය මිනිස් මොළයට වඩාත් සමීප වේ. පරිගණක විද්‍යුත් තාක්ෂණය මඟින් කරන කාර්යය අතිවිශාල වේ. එහි හැකියාව සංඛ්‍යානීය පදනමක් ඔස්සේ යන නිසාත් ස්වයං නිර්මාණ ශක්තිය අනුව පරිගණකය මිනිස් මොළයට වඩා කුඩාය. එහි මතකය(memory) ගබඩා කිරීම හා සංදිග්ධතාවයන්ගෙන් තොර ගැටලු නිරාකරණය කිරීම මිනිස් මොළයේ ක්‍රියාකාරිත්වය

ඉක්මවන්නේය. කාර්යක්ෂම ක්‍රියාවලිය අතිශීඝ්‍ර වූවකි. උපදේශන නිසියාකාරව ක්‍රියාත්මක කිරීම ඥානවත් බවේ ලක්ෂණයක් නොවේ. එබැවින් මිනිස් බුද්ධිය අනුකරණය කිරීමට ඊට ඇති හැකියාව සීමිත වේ.[31] නමුත් තාර්කික රීතිය ක්‍රමානුකූල සංකලනය මත එහි පරිපථයන්හි ක්‍රියාවලිය ව්‍යූහාත්මක බැවින් සමස්ත ක්‍රියාවලිය හා ධාරිතාව විශාල වේ.

යාන්ත්‍රික ක්‍රමවේදයක් ඇසුරෙන් තාර්කික චින්තනයේ සප්‍රමාණතාව විමසා බැලීම පිළිබඳ වූ විස්මිත නිර්මාණකරණය සම්බන්ධයෙන් ප්‍රතිවේධය පැවති ප්‍රථමයා ලෙස ව්‍යවහාර වර්ෂ 13 වන සියවසේ වාසය කළ ස්පාඤ්ඤ ජාතික ගුප්ත විද්‍යාධරයකු වූ රේමන් ලල්(Remon Lull) ඉතිහාස ගත වේ. තාර්කික ගැටලුවක් විසඳීම ඔහුගේ මූලික වෑයමයි.[32] සීරුමාරු කළ හැකි විවිධ චක්‍රීය මුහුණත් විවිධ සංකේතාත්මක සම්බන්ධතා ඔස්සේ හසුරුවමින් යාන්ත්‍රික හා ඥානාත්මක නිරවද්‍ය තාර්කික ගම්‍ය කරා යොමු කළ හැකි බව ඔහුගේ මූලික පිළිගැනීමක් විය. පසුව ජෝර්ජ් බූල්ගේ ගණිතමය තාර්කික ක්‍රමය සිය වහරු පරිපථ න්‍යාය(Switching Circlist Theory) පරිගණකවිද්‍යාව කාර්යක්ෂම කිරීම සඳහා[33] ඇමෙරිකානු ජාතික ක්ලෝඩ් ෂැනන්(claude shanon) ක්‍රියා කොට ඇත.

පරිගණකයේ ක්‍රියාවලියේදී දෙනු ලබන උපදෙස් අනුව යන්ත්‍රය ක්‍රියාකරවීමේදී එහි අන්තර්ගතය තාර්කික ලක්ෂණ ආශ්‍රය කරගනු ලැබේ. නිරවද්‍ය තාර්කික ප්‍රවේශයක් හරහා ප්‍රවේශ වීම හෙවත් අනුමානයන්ට අනුගත වීම තර්කය ප්‍රබල දායකත්වයක් සපයා ඇත. ප්‍රකාශයක් (ප්‍රස්තුත) අසත්‍ය හෝ අසත්‍ය වශයෙන් ඇගයුම් කිරීම සංකේත තර්ක ශාස්ත්‍රයේ විශේෂ ලක්ෂණයක් වේ.[34] සත්‍ය චක්‍රයෙහිදී T යන්න සත්‍ය සඳහාද F යන්න අසත්‍ය සඳහාද යෙදේ. ඒ ආශ්‍රයෙන් පරිගණකය තුළ සත්‍ය හා අසත්‍ය දැක්වීම සඳහා 1 සහ 0 යන ංඛ්‍යාංක යොදාගනු ලැබේ.[35]

P	Q
T	T
T	F
F	T
F	F

(සංකේත තර්ක ශාස්ත්‍රය)

A	B
1	1
1	0
0	1
0	0

(පරිගණක විද්‍යාව)

මීට අමතරව හා පරාවර්තන නියමය හා ඩී. මෝර්ගන්ගේ නියමයන් තාර්කික ක්‍රමවේදයට අනුගත ශාස්ත්‍රීය න්‍යායයන් වේ. තර්ක ද්වාර(logic gate) වැනි තාර්කික පද්ධති පරිගණකවිද්‍යාව හා ඍජු සම්බන්ධයක් දක්වනු ලැබේ.

අධ්‍යාත්ම විද්‍යාව

විට්ගන්ස්ටෛන්ට අනුව භාෂාවේ සීමා අතික්‍රමණය අන්‍යවිද්‍යා ක්ෂෙත්‍රයන්හි සාකච්ඡා නොකෙරෙන හෙවත් හසු නොවෙන ආත්මය වැනි සංකල්ප ගැන කරුණු අධ්‍යයනය අධ්‍යාත්ම විද්‍යාව මඟින් සිදුවේ. අධ්‍යාත්ම විද්‍යාවට අයත් වන්නේ විසඳා ලිය නොහැකි ගැටලුය.[36] පූර්ණ දැනුමක් නිගමනය නොකෙරෙන අධ්‍යාත්ම විද්‍යාවේ නිශ්චිත දැනුමක් ලබාදීමට තර්කය උපකාරී වේ. මේ සඳහා පාරභෞතික(Methaphysics) යන්න භාවිත වේ. ඉන්ද්‍රිය අනුභූතිය ඉක්ම වූ කරුණු අධ්‍යයනය කිරීමේදී තර්කය අත්‍යවශ්‍ය වේ. සම්බන්ධතාවන්ගෙන් තොර අවශ්‍ය සුසංගතතාවයෙන් යුතුව සාක්ෂි සහිත ප්‍රපඤ්ච අධ්‍යනය අත්‍යවශ්‍ය බැවින් තර්කය තත් කාර්ය සාඵල්‍ය සිදුකරනු ලැබේ.

වෙනස්වන මේ ලෝකයෙහි ද්‍රව්‍ය වස්තූන් පරමාර්ථ වශයෙන් සත්‍ය විය නොහැකි බව ප්‍රකට කරන ප්ලේටෝ නොවෙනස් සත්‍යයන් පවත්නා පරමාදර්ශීය ලෝකයක් ඇති බව ප්‍රකාශ කළේය.[37] තත් පාරභෞතික විෂයික අධ්‍යයනයන්හි අභ්‍යන්තර නිරවද්‍යතාව ජනනය කිරීමට තර්කය මහෝපකාරී

වේ. දෙවියන් වහන්සේගේ පැවැත්ම වැනි ආධ්‍යාත්මික කාරණා අධ්‍යයනය කිරීමෙහිදී රටා, සත්භාව, මූලහේතු හා සාධ්‍යතා වැනි තර්ක ඉදිරිපත් කිරීම[38] තාර්කික පද්ධතිකරණය මත සිදුවිය. එහි හේතු යුක්ති සහිතව ඵල උත්පාදනයක් අභ්‍යුපගමනය කෙරිණ. සාමාන්‍යකරණයක් මගින් නිගමනය විශේෂ ප්‍රස්තුතයක් ලෙස ගනු ලබන නිගාමී තර්ක පද්ධතිය මඟින් නිශ්චිත සත්‍ය උද්දීපනය කිරීමට හැකි වී ඇත.

ජ්‍යෝතිර් විද්‍යාව

පෘථිවියෙන් බාහිර ආකාශ වස්තු නිරීක්ෂණය නක්ෂත්‍ර විද්‍යාව මඟින් සිදු කෙරේ. සූර්ය හා චන්ද්‍ර ග්‍රහණ පිළිබඳ නිරවද්‍ය ලෙස ප්‍රකාශ කිරීම නක්ෂත්‍ර විද්‍යාව මඟින් සිදුකරනු ලැබේ. ජ්‍යෝතිර් විද්‍යාව ප්‍රායෝගික ගණයට ද තර්ක ශාස්ත්‍රය සෛද්ධාන්තික විෂය පද්ධතියට වර්ග කොට දක්වනු ලැබේ. නක්‍ෂත්‍ර විද්‍යාවේ තාරකාදී අනෙකුත් ක්‍ෂෙත්‍ර අධ්‍යයනය කිරීමේදී එහි සෛද්ධාන්තික කරුණු තර්ක ශාස්ත්‍රයේ සංකල්ප හා සාපේක්ෂ වේ.

පුරාණ ග්‍රීක දර්ශනය තුළ නක්ෂත්‍ර තාරකා විද්‍යාවට ප්‍රමුඛත්වයක් ලබා දී ඇත. චන්ද්‍රයා පරාවර්තිත ආලෝකයකින් බැබළෙතැයි කී ඇනැක්සිමැන්ඩර් ග්‍රහණය පිළිබඳ නිවැරදි සිද්ධාන්තය දැක්විය.[39] තේල්ස්ගේ සූර්ය ග්‍රහණය පිළිබද ප්‍රකාශනය ද සෛද්ධාන්තික කාරණා මත සිදුවිය. නිරීක්ෂණයේ පෘථුලත්වය හා තර්කයේ නිරවද්‍යතාව මත ඇනැක්සිමැන්ඩර් වැන්නවුන්ට තාරකා විද්‍යාවේ නව්‍ය නිෂ්පාදන හෝ නිරීක්ෂණ සාර්ථකව ප්‍රකට කිරීමට හැකි විය. කොපර්නිකස් වැන්නන්ගේ සෛද්ධාන්තික සත්‍ය ගැලිලියෝ වැන්නන්ගේ ආනුභාවික ඥානයේ සාඵල්‍යයත් සමග අනුරූප වීම තර්ක ශාස්ත්‍රය නක්ෂත්‍ර විද්‍යාවේ අභ්‍යන්තරය සමඟ අනුරූප යැයි ප්‍රකාශ කිරීමට හැකිය.

පෙරදිග නක්ෂත්‍ර විද්‍යාව ගුප්තවිද්‍යා ගණයට ගැනේ. එහි දෘශ්‍යමාන ග්‍රහයන් අතර වාස්තවික නිරීක්ෂණ තර්කය ආනුභවික ඥානයෙන් ලබන අනුමානයට පක්ෂ වූවකි. පෙරදිග දාර්ශනිකයෝ

බටහිර ප්‍රත්‍යක්ෂයට වඩා පෙරදිග අනුමාන දැඩිව විශ්වාස කරනු ලබන්නේ එහෙයිනි.[40]

අලංකාර ශාස්ත්‍රය

පන්තිස් අලංකාරයක් මූලාශ්‍රය කරගත් අලංකාර ශාස්ත්‍රය වෘත්ත හෝ ඡන්දස් ශාස්ත්‍රය තුළ තදන්‍ය රූපික සංකේත ක්‍රමයක් දක්නට ඇත. එහි තර්ක ශාස්ත්‍රයේ රූපික ලක්ෂණයට පොදු වූ ක්‍රමයක් දක්නට හැක. සංකේත තර්ක ශාස්ත්‍රයේ සත්‍ය චක්‍රයන්හි සත්‍ය හා අසත්‍ය යන්න සඳහා T හා F යන සංකේත පරිභාවිත වේ. ඡන්දස් ශාස්ත්‍රය ගුරු හා ලඝු වශයෙන් දැක්වෙන අතර එහිදී අඩ වෘත්තයක(U) ස්වරූපයක් හා ලඝු කෙටි (-) ඉරක් යනුවෙන් සංකේත යෙදේ. සංස්කෘත කාව්‍යරත්නාකරයෙහි එන ජගතී ඡන්දස සඳහා නිදර්ශන මෙසේ දැක්විය හැක.

''රථේ තිෂ්ඨන්නයති වාජිනං පුරෝ
යත්‍ර යත්‍ර කාමයතෙ සුෂාරථීඃ
අභිශූනාං මහිමානං පනායත
මනඃ පශ්චාදනු යච්ඡන්ති රශ්මය''

-U U U- - -U - U - U (12)

U - U – U- - U – U - U (12)

- - U U - - U U – U - - (12)

- U U U - - U U – U - - (12)

එක් පදයක් අක්ෂර 12 බැගින් ඇති මෙම ඡන්දස ප්‍රසිද්ධ ඡන්දසකි. තත් රීත්‍යනුගත වීම අත්‍යවශ්‍ය වේ.[41] තර්ක ශාස්ත්‍රය රූපික පද්ධතියට අතිශය සම්බන්ධ වන අලංකාර ශාස්ත්‍රයට අදාළ ප්‍රධාන ගණ කිහිපයක් ඉගැන්වේ.[42] මෙසේ දැක්විය හැක

ගණ	PQR
ම UUU	TTT
ය - UU	TTF
ර U-U	TFT
ස - -U	TFF
ත UU-	FFT
ජ -U-	FTF
බ U- -	FFT
න - - -	FFF

මෙහි දී න්‍යායාත්මක පක්ෂයෙහි සමාන අසමානතාවය කෙබඳු ස්වභාවයක් ගනු ලැබුවද, ඡන්දස් ශාස්ත්‍රයෙහි දැකිය හැකි රූපික ලක්ෂණ තර්ක ශාස්ත්‍රයේ රූපික ලක්‍ෂණ හෙවත් සංකේතකරණය සමඟ අනුරූප වීමක් පැහැදලිව පෙනේ. සංකේතකරණය යන ප්‍රධාන සාධය මත තර්ක ශාස්තය සහ ඡන්දස් ශාස්ත්‍රය අතර කිසියම් සාම්‍යතාවයක් දැකිය හැක.

ආන්තික සටහන්

1 ධර්මේශ්වර හිමි, මුත්තෙට්ටුගම, සිරි සරණඞ්කර හිමි, උඩකැන්දවල, තර්ක විද්‍යා ප්‍රවේශය, (1964) ඇම්. ඩී ගුණසේන සහ සමාගම කොළඹ, 02 පිටුව.

2 Oxford Student Dictionary, 2012, oxford university press, 430p.

3 තර්ක විද්‍යා ප්‍රවේශය, 03 පිටුව.

4 මහින්දෝදය, කෝමාරිකේ රාහුල හිමි, 2008, මහින්දෝදය පිරිවෙන, 257 පිටුව.

5 මධ්‍යම උපාධි තර්ක ශාස්ත්‍රය, එස්. එම් මෙලනි, රාජ්‍ය භාෂා දෙපාර්තමේන්තුව, 05 පිටුව.

6 අතුකෝරල, දයාරෝහණ, ජයදේව, එන්.ජ්, සාම්ප්‍රදායික තර්ක ශාස්ත්‍රය, 1992, ශික්ෂා මන්දිර ප්‍රකාශන, 10 පිටුව.

7 සුමඞ්ගල ශබ්දකෝෂය, වැලිවිටියේ සෝරත හිමි, 2014, සමයවර්ධන පොත්හල, කොළඹ, 60 පිටුව.

8 Boykey. M,Ancient formal logic, 1951, North Holland, Amsterdam, 43p

9 ආරියදාස, එඩ්වින්, පැහැදිලිව සිතන මඟ, 1998, සිජ්මා ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ, 21 පිටුව.

10 Kolinsky Enlish Dictionary, 67p

11 ඥානිස්සර හිමි, ඇල්පිටියේ, සම්ප්‍රදායික හා නවීන තර්ක ශාස්ත්‍රය, 2014, පේරාදෙණිය, 11 පිටුව.

12 වික්‍රමසිංහ, අනුර, නූතන බටහිර දර්ශනයේ සැබෑ ස්වරූපය, 2009, කර්තෘ ප්‍රකාශන, පිළිමතලාව, 22 පිටුව.

13 කලන්සූරිය, ඒ,පී.ඩී. බටහිර විශ්ලේෂ දර්ශනය, 2008, ආරිය ප්‍රකාශන, වරකපොල, 30 පිටුව.

14 කලන්සූරිය, ඒ.පීඩී. නූතන බටහිර දර්ශනය, 2007, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ,27 පිටුව.

15 එදිරිසිංහ, දයා, පෙරේරා, ඥානපාල, දහනායක, සොමප්‍රිය, මූලික තර්ක ශාස්ත්‍රය, 2007, වත්මා ප්‍රකාශකයෝ, දෙහිවල, 98 පිටුව.

16 දිසානායක, අනෝමා, ආගමික විශ්වාස හා ලුඩ්විග් විට්ගන්ස්ටෛන් (2001) සරසවි ඔෆ්සෙට්, මාවනැල්ල,168 පිටුව.

17 බටහිර විශ්ලේෂ දර්ශනය, 35 පිටුව.

18 තර්ක විද්‍යා ප්‍රවේශය, 11 පිටුව.

19 www.britannica.com/topic/philosophy-of-logic

20 තිලකරත්න, හේ. මු, දර්ශනයට අත්වැලක්, 2008, ඇස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 98 පිටුව.

21 මූලික තර්ක ශාස්ත්‍රය, 45 පිටුව.

22 දර්ශනයට අත්වැලක්, 100 පිටුව.

23 එම...

24 සාම්ප්‍රදායික තර්ක ශාස්ත්‍රය, 13 පිටුව.

25 ගුණරත්න, ආර්. ඩී, තර්ක ශාස්ත්‍රය හා විද්‍යාත්මක ක්‍රමය, 1991, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 13 පිටුව.

26 බණ්ඩාරනායක, අභය, එදිරිසිංහ, දයා, තර්ක ශාස්ත්‍රයේ මූලධර්ම සහ විද්‍යාත්මක ක්‍රම, 1978, ඇම්. ඩී ගුණසේන සහ සමාගම කොළඹ, 103 පිටුව.

27 දර්ශනයට අත්වැලක්, 103 පිටුව.

28 මූලික තර්ක ශාස්ත්‍රය, 44 පිටුව.

29 තර්ක විද්‍යා ප්‍රවේශය, 2 පිටුව.

30 ධරණිත, තරංග, පරිගණක විද්‍යාවට තර්ක ශාස්ත්‍රය, 2008, කර්තෘ ප්‍රකාශන, 1 පිටුව.

31 තිලකරත්න, හේ.මු, පරිගණක විද්‍යාව හා එහි තාක්ෂණය, 1997, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 03 පිටුව

32 Carnap, Rudolf, Interduction to Semantic and Foromalization of Logic, Cambridge, Harvard, U.P 1942, 33p

33 පරිගණක විද්‍යාවට තර්ක ශාස්ත්‍රය, 05 පිටුව.

34 දර්ශනයට අත්වැලක්, 108 පිටුව.

35 එම... 108 පිටුව.

36 රාහුල හිමි, කහටපිටියේ, චන්දානන්ද හිමි, ජූලම්පිටියේ, විෂය නිර්දේශනාකූල තර්ක ශාස්ත්‍රය, (1976) රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ, 6 පිටුව.

37 විදානගමගේ, කුලසේන, දාර්ශනික ගැටලු, (1997) කර්තෘ ප්‍රකාශන, නාරම්මල, 7 පිටුව.

38 ධර්මසිරි, ගුණපාල, දාර්ශනික ප්‍රශ්න, 2007, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශනදෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 109 පිටුව.

39 රසල්, බට්‍රන්ඩ්, බටහිර දර්ශන ඉතිහාසය, (2015) අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ. 203 පිටුව.

40 න්‍යාය බින්දු, කරගම්පිටිටය් සුමනසාර හිමි, විද්‍යාතිලක මුද්‍රණාලය, 1953 කළුතර, 9 පිටුව.

41 Vritta Ratnakara, Kedarabhatta, 1942, Bhihar, 18p

42 Vuttodaya, J.W.De Tong 2007, sri Gatguru publication, new Delhi,India 15p

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

ප්‍රාථමික මූලාශ්‍රය

1. න්‍යාය බින්දු, කරගම්පිටියේ සුමනසාර හිමි, විද්‍යාතිලක මුද්‍රණාලය, 1953 කළුතර.

ද්විතීක මූලාශ්‍රය

1. අතුකෝරල, දයාරෝහණ, ජයදේව, එන්.ජ්, සාම්ප්‍රදායික තර්ක ශාස්ත්‍රය, 1992, ශික්ෂා මන්දිර ප්‍රකාශන.
2. ආරියදාස, එඩ්වින්, පැහැදිලිව සිතන මඟ, 1998, සිප්මා ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ, 21 පිටුව.
3. එදිරිසිංහ, දයා, පෙරේරා, ඥානපාල, දහනායක, සොමප්‍රිය, මූලික තර්ක ශාස්ත්‍රය, 2007, වත්මා ප්‍රකාශකයෝ, දෙහිවල.
4. කලන්සූරිය, ඒ.පීඩී. නූතන බටහිර දර්ශනය, 2007, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.
5. කලන්සූරිය, ඒ,පී.ඩී. බටහිර විශ්ලේෂ දර්ශනය, 2008, ආරිය ප්‍රකාශන, වරකපොල.
6. ගුණරත්න, ආර්. ඩී, තර්ක ශාස්ත්‍රය හා විද්‍යාත්මක ක්‍රමය, 1991, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.
7. ඥානිස්සර හිමි, ඇල්පිටියේ, සම්ප්‍රදායික හා නවීන තර්ක ශාස්ත්‍රය, 2014, පේරාදෙණිය.
8. තිලකරත්න, හේ. මු, දර්ශනයට අත්වැලක්, 2008, ඇස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ, කොළඹ.
9. තිලකරත්න, හේ.මු, පරිගණක විද්‍යාව හා එහි තාක්ෂණය, 1997, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ.
10. දිසානායක, අනෝමා, ආගමික විශ්වාස හා ලුඩ්විග් විට්ගන්ස්ටෛන් (2001) සරසවි ඔෆ්සෙට්, මාවනැල්ල.
11. ධර්මේශ්වර හිමි, මුත්තෙට්ටුගම, සිරි සරණඞ්කර හිමි, උඩකැන්දවල, තර්ක විද්‍යා ප්‍රවේශය, (1964) ඇම්. ඩී ගුණසේන සහ සමාගම කොළඹ.
12. ධර්මසිරි, ගුණපාල, දාර්ශනික ප්‍රශ්න, 2007, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.

13. ධරණිත, තරංග, පරිගණක විද්‍යාවට තර්ක ශාස්ත්‍රය, 2008, කර්තෘ ප්‍රකාශන.

14. බණ්ඩාරනායක, අභය, එදිරිසිංහ, දයා, තර්ක ශාස්ත්‍රයේ මූලධර්ම සහ විද්‍යාත්මක ක්‍රම, 1978, ඇම්. ඩී ගුණසේන සහ සමාගම කොළඹ.

15. මධ්‍යම උපාධි තර්ක ශාස්ත්‍රය, එස්. එම් මෙලනි, රාජ්‍ය භාෂා දෙපාර්තමේන්තුව.

16. මහින්දෝදය, කෝමාරිකේ රාහුල හිමි, 2008, මහින්දෝදය පිරිවෙන.

17. රාහුල හිමි, කහටපිටියේ, චන්දානන්ද හිමි, ජූලම්පිටියේ, විෂය නිර්දේශනාකූල තර්ක ශාස්ත්‍රය, (1976) රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ.

18. රසල්, බට්‍රන්ඩ්, බටහිර දර්ශන ඉතිහාසය, (2015) අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.

19. වික්‍රමසිංහ, අනුර, නූතන බටහිර දර්ශනයේ සැබෑ ස්වරූපය, 2009, කර්තෘ ප්‍රකාශන, පිළිමතලාව.

20. විදානගමගේ, කුලසේන, දාර්ශනික ගැටලු, (1997) කර්තෘ ප්‍රකාශන, නාරම්මල.

21. සුමඞ්ගල ශබ්දකෝෂය, වැලිවිටියේ සෝරත හිමි, 2014, සමයවර්ධන පොත්හල, කොළඹ.

English

22. Boykey. M,Ancient formal logic, 1951, North Holland, Amsterdam.

23. Carnap, Rudolf, Interduction to Semantic and Foromalization of Logic, Cambridge, Harvard, U.P 1942.

24. Oxford Student Dictionary, 2012, oxford university press.

25. Vritta Ratnakara, Kedarabhatta, 1942, Bhihar.

26. Vuttodaya, J.W.De Tong 2007, sri Gatguru publication, new Delhi,India.

අන්තර්ජාලය

27. www.britannica.com/topic/philosophy-of-logic

මනෝ චිකිත්සාවක් ලෙස පිරිතෙහි උපයෝගීතාව

කුමාරි මදනායක

පිරිත හෙවත් පරිත්ත යන්නෙහි සිංහල තේරුම වන්නේ ආරක්‍ෂාව යන්න යි. පුද්ගලයාට එදිනෙදා ජීවිතයේ දී මුහුණ දීමට සිදු වන රෝග කරදර, අතුරු-ආන්තරා දුරු කොට ආරක්ෂාව සපයා ගැනීම මෙහි දී සිදු කෙරේ. එසේම ලෞකික දියුණුවට ඉවහල් වන මානසික තත්ත්වයන් ගොඩ නගා ගැනීම ද පිරිත තුළින් අපේක්ෂිතාර්ථයකි. පරිත්ත යන ශබ්දය සංස්කෘත පරිත්‍රාණ යන්නෙන් බිඳුණකි. පරි+ත්‍රෛ ධාතුවෙන් නිපන් පරිත්‍රාණ යන්න විපත්තීන්ගෙන් මුදා ගැනීම (Rescue), ආරක්ෂාව (Preservation), රැකවරණය (Protection), ආරක්ෂක ස්ථානය (Refuge) වැනි අර්ථයන් හි යෙදෙන බව සර් මොනියර් විලියම්ස් පෙන්වා දෙයි.[1] 'පිරිත්' යනු පාලි, ''පරිත්ත'' යන්නෙන් ප්‍රභවය වූ පදයක් බව ද බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් ලෝක සත්ත්වයා කෙරෙහි අනුකම්පාවෙන් ආරක්ෂාව උදෙසා දේශනා කරන පද පාඨයන් මේ නමින් හඳුන්වන බව ද සඳහන් වේ. සංස්කෘත පරි+ත්‍රා ධාතුවෙන් නිෂ්පන්න වූ පරිත්‍රාණ යන පදයෙහි ''ආණ'' යන අන්තය ලොප් වී ''පරිත්‍ර'' යන සංස්කෘත රූපය නිෂ්පන්න වන බවත් පාලි මුහුණුවර ගැනීමෙන් පරිත්ත ලෙස නිෂ්පන්න වන බවත් සැළකේ. ''පරි'' යන උපසර්ගයෙන් හාත්පස ලෙස ගම්‍ය වන බවත් ''පරිත්ත'' යනුවෙන් හාත්පසින් ආරක්ෂාව සැලසෙන යන අර්ථය[2] අදහස් වන බවත් පෙන්වා දෙයි.

ආරක්ෂාව පිරිතෙහි ප්‍රධාන පරමාර්ථය වන අතර පුද්ගලයාගේ සිතුම් පැතුම් වලට බාධා කරන්නා වූ අනේකවිධ ග්‍රහ අපල, අදෘශ්‍යමාන බලවේග ආදියට පිරිත ආරක්ෂාව (Preservation) සපයයි. බෞද්ධාගමික සම්ප්‍රදාය තුළ ගැණෙන ප්‍රමුඛ ශාන්ති කර්මයක් වන මෙය පරිත්‍රාණ දේශනාව, පිරිත් දේශනාව යන වචනයන්ගෙන් ලොව පුරා ප්‍රචලිත වී ඇත. අටුවාචාරීන් වහන්සේලාගේ අර්ථ විවරණයට අනුව, හාත්පසින් ම ආරක්ෂා කෙරෙයි, අන්තරාය දුරු කරමින් ආරක්ෂණය කෙරෙයි, සියලුම උපද්‍රවයන්ගෙන් ආරක්ෂා කෙරෙයි"[3] යන අරුත්වල පරිත්‍රාණ ශබ්දය යෙදේ.

ලොව ඇති අති පවිත්‍ර (Pure) සත්‍ය ක්‍රියාවක් සේ,පිරිත" හැඳින්විය හැකිය. ත්‍රිවිධ රත්නයේ උතුම් ගුණ මතු කොට දක්වමින් එම ගුණ බලයෙන් බිය, උපද්‍රව, තැතිගැනීම් රෝග පීඩා දුරු කොට ගැනීම පිණිස ත්, සෙත්, ශාන්තිය, යහපත, සෞභාග්‍ය උදා කර ගැනීමේ අපේක්ෂාවෙනු ත් බුද්ධ කාලයේ සිට ම පිරිත යොදා ගෙන ඇත. බුදුරජාණන් වහන්සේගේ, ධර්ම රත්නයේ හා ආර්ය මහා සංඝයාගේ ගුණ මෙත් සිතින් යුතුව සජ්ඣායනා (Chanting) කොට මෙම සත්‍ය බලයෙන් යහපතක් ම වේවා යි ප්‍රාර්ථනා කිරීම මෙහි දී සිදු කෙරේ.

පරිත්‍රාණ දේශනාවෙහි අරමුණු

- මෙලොව සඳහා අවශ්‍ය ආරක්ෂාව සැලසීම (Preservation)
- මතු භවයන් හි සුගති සම්පත් ලබනු සඳහා අවශ්‍ය වන රැකවරණය (Protection)
- සසරෙන් එතෙර වීම සඳහා නිවන් මඟට අවතීර්ණ වීම[4] ආදී ප්‍රධාන අරමුණු පිරිතෙන් අපේක්ෂිත ය.

ඊට අමතරව පිරිත් දේශනා කිරීමේ තවත් පරමාර්ථ කිහිපයක් දේශනාවන් හි සඳහන් වෙයි.

1. විපත්ති පටිබාහාය - විපත් වළකනු පිණිස
2. සබ්බ සම්පත්ති සිද්ධියා - සියලු සම්පත් සාධනය පිණිස
3. සබ්බ දුක්ඛ විනාසාය - සියලු දුක් දුරු කිරීම පිණිස
4. සබ්බ භය විනාසාය - සියලු බිය දුරු කිරීම පිණිස
5. සබ්බ රෝග විනාසාය - සියලු රෝග දුරු කිරීම පිණිස[5]

පිරිත වටිනා මංගල කාරණාවක් බව ද දේශනාවේ සඳහන් වේ. මෙමඟින් තහවුරු වන්නේ ආශීර්වාදාත්මක (blessings) හා ආරක්ෂණ අරමුණක් පෙරදැරි කරගෙන පිරිත් උත්සවය පැවැත්වූ බවයි.

පිරිත් දේශනාවක දැකගත හැකි ලක්ෂණ

මේ අතර පිරිත් දේශනාවක දැකගත හැකි ලක්ෂණ රාශියක් ද පවතී.

- ධර්ම කරුණු
- ආචාර ධර්ම
- සත්‍ය ක්‍රියා
- දේව සංකල්ප
- යක්ෂ, භූත ආදී සංකල්ප
- භාවනා ක්‍රම (Meditation)[6] ආදිය පෙන්වාදිය හැකිය.

එසේම පිරිත් දේශනාව රත්නත්‍රය, සුචරිතය, මුල් කොටගත් ශාන්තිකර්මයක් වේ.

- සාම්ප්‍රදායික සංස්කෘතික ලක්ෂණ විනාශ නොකොට ඒවා ක්‍රමවත් ව සකස් වූ අභිචාර විධියක් බවට පත් කර ඇති බව.
- පුද්ගලයාගේ යහපත් චර්යාව හා සමාජානුයෝජනය විෂයයෙහි හේතු වන බැවින් භෞතික ආරක්ෂාව තහවුරු කිරීම.

- ලෞකික ආරක්ෂාවේ හා සෞභාග්‍යයේ අවසාන පරමාර්ථය නිර්වාණාවබෝධය (nibbana) බව අවධාරණය
- ආරක්ෂාව, සෞභාග්‍යය හා නිරෝගීභාවය පුද්ගල චර්යා තුළින් පුද්ගලයා විසින් ම ඇති කර ගත හැකි බව.[7]

පිරිත් දේශනා වර්ගීකරණය

ඉතා ජනප්‍රිය උත්සවයක් ලෙස මෙන්ම ඉතා ගෞරවාන්විත ව සිදු කරන ශාන්ති කර්මයක් ලෙස ද පිරිත් දේශනා පවත්වාගනු ලබයි. විශේෂයෙන් භික්ෂූන් වහන්සේලා ලවා පිරිත් දේශනා කරවා ගන්නා අතර ඇතැම් විට ගිහියන් ලවා ද පිරිත් දේශනා පවත්වා ගනිති. මෙහිදී පිරිත් දේශනා පැවැත්වෙන අවස්ථා ලෙස,

1. ගෘහ හෝ පෞද්ගලික වශයෙන්
2. සමාජීය හෝ පොදු වශයෙන්
3. ආගමික වශයෙන්
4. දේශපාලන වශයෙන්
5. විශේෂ අවස්ථාවල යනුවෙනි.

ඒ අනුව පැහැදිලි වන්නේ පුද්ගලයාගේ උපතේ සිට මරණය සිදු වන අවස්ථාව දක්වා ම විවිධ අවස්ථා වල දී පිරිත් දේශනා පවත්වා ගනු ලබන බවයි. පිරිත් දේශනා පවත්වන විට ගත වන කාලය අනුව තිස් පැයේ පිරිත, තිස් පෑ තුනේ පිරිත, තිස් පෑ පහේ පිරිත, තිස් පෑ හතේ පිරිත, සති පිරිත, වරු පිරිත, වරු තුනේ පිරිත, වරු හතේ පිරිත, සෙත් පිරිත සහ වත පිරිත ලෙස වර්ග කෙරේ.

වරු පිරිතක් දේශනා කිරීමේදී එය එක් වරුව, තුන් වරුව, පස් වරුව, සත් වරුව යනුවෙන් වෙන් කර ගෙන, නියම කර ගත් දිනයක දී උදේ හෝ සවස ආරම්භ කරනු ලැබේ. වරු පිරිත් දේශනාවකට පැයක පමණ කාලයක් ගත වන අතර බොහෝ විට

තෙ වරුවක් පමණ දේශනා කරවා ගනිති. රෝගී අවස්ථාවල දී දේශනා කරන වරු පිරිත මහත් ආනිසංසදායී බව පැවසේ. පිරිත් දේශනය වැඩි වේලාවක් සිදු කිරීම ත්, දේශකයන් වහන්සේ හා ශ්‍රාවකයා ශ්‍රද්ධාවෙන් හා මෛත්‍රී සහගත වීමත් වැඩි ආනිසංස ලැබීමට හේතු වන බව සිතිය හැකිය.

පිරිත් දේශනාවෙහි විද්‍යමාන මනෝචිකිත්සාත්මක ලක්‍ෂණ

පිරිත් හෙවත් පිරිත්ත යන්නෙහි සිංහල තේරුම වන්නේ පුද්ගලයාට එදිනෙදා ජීවිතයේදී මුහුණ දීමට සිදු වන ලෙඩ, දුක්, කරදර, අතුරු, ආන්තරා දුරු කොට ආරක්ෂාව සැපයීම යන අරුතයි. එසේම ලෞකික දියුණුවට ඉවහල් වන මානසික තත්ත්වයන් ගොඩනගා ගැනීමට පිරිත තුළින් හැකි වේ. පිරිතෙහි අන්තර්ගතව ඇති බලය නිසා ම එය මනෝ චිකිත්සක ක්‍රමයක් ලෙස ලොව පුරා ජනප්‍රිය වී ඇත. පිරිතෙහි සංගෘහිත බලයන් මෙසේ දැක්විය හැකිය.

- ත්‍රිවිධ රත්නයෙහි බලය
- සත්‍ය වචනයෙහි බලය
- පිරිත් ශබ්දයෙහි බලය
- මෛත්‍රියෙහි බලය
- සත්‍ය ක්‍රියාවෙහි බලය

මෙවන් වූ බල මහිමයන් මගින්, කායික හා මානසික වශයෙන් පීඩාවට පත් වී සිටින පුද්ගලයාට සහනය උදාකර ගත හැක අතර ගෘහස්ථ සමාජය තුළ පැන නගින ගැටලු සහගත තත්ත්වයන් ද මග හරවා ගැනීමේ හැකියාවක් ද ඒ තුළ පවතී. කායික හා මානසික පීඩාවන්ගෙන් තොරව යම් යම් අදෘශ්‍යමාන බලවේගයන් හි අනිටු බලපෑමක් ද නොමැති වූ කල්හි නිරන්තරයෙන් ම සිතට සහනයක් ලැබෙන අතර එහි ප්‍රතිඵල ලෙස ගෘහස්ථ සමාජය තුළ ද පැමිණෙන ගැටලු අවබෝධ කර ගෙන ඒවාට විසඳුම් ලබා දිය හැකි වේ.

මෙමඟින් පෙන්වා දෙන්නේ ගෘහස්ථ සමාජය තුළ දී ගැටලුකාරී තත්ත්වයන් උද්ගත වීමට හේතුවන හේතු අසද් ධර්මයන්ගෙන් වෙන්වීමේ වැදගත්කමයි. එසේ යහපත් සද් ක්‍රියාවන්හි නිරතවීම තුළින් ගෘහස්ථ සමාජය තුළ ගැටලු උද්ගත නොවන අතර සමඟියෙන් හා සහජීවනයෙන් කටයුතු කළ හැකි පරිසරයක් නිර්මාණය වේ. වර්තමානය වන විට ධර්මයට අනුකූල නොවීම, අන්‍යයන්ට ගෞරව නොකිරීම, නොහික්මුණු ගති, අකීකරුකම, කළගුණ නොසැලකීම ආදිය ගෘහස්ථ සමාජය තුළ පවතින සංහිඳියාවට මෙන්ම ගැටලු උද්ගත වීමට ද හේතු සාධක වේ. මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ මහා මංගල සූත්‍රය මනෝ චිකිත්සාවක් වශයෙන් කායික මානසික සහනය සලසා දෙන්නක් පමණක් නොව මනෝ උපදේශන මූලධර්මයන් ලෙස ද ලෞකික හා ලෝකෝත්තර සැපයට විසඳුම් සපයන මූලධර්මයක් බවයි. මෙහිදී **සොත්ථානං** ලෙස පෙන්වා දෙන්නේ යහපත, සෞභාග්‍යය උදා කරවන්නක් බවයි. [8]

රතන සූත්‍රය ආරම්භයේ දී භූතයින් අමතා මිනිසුන්ට මෙත් වඩන ලෙස ආරාධනා කරයි. ඔවුන් දිවා රෑ දෙකෙහි මිනිසුන් පුදන බලි පිළිගැනීම නිසා දිවා රෑ දෙකෙහි මිනිසුන් ආරක්ෂා කිරීමට යුක්ති ධර්මයෙන් බැඳී සිටින බව ද එහි දැක්වේ. මෙම රතන සූත්‍රය දේශනා කිරීමෙන් අමනුෂ්‍ය බිය, රෝග බිය හා දුර්භික්ෂ බිය දුරු වන බව ද ආරක්ෂාව සඵල වන බව ද දේශනාවේ සඳහන් ව ඇත. ගෘහස්ථ සමාජය තුළ ජීවත් වන සාමාජිකයින් නිරන්තරයෙන් භූත, අමනුෂ්‍ය වැනි අදෘශ්‍යමාන බලවේගයන්ගෙන් බලපෑමට ලක් වන්නේ නම් ඔවුන්ට නිරන්තරයෙන් ගැටලු වලට මුහුණ පෑමට සිදුවනු ඇත.

මානසික සහනය නොමැතිව කටයුතු කරන්නට සිදු වේ නම් ගෘහස්ථ සමාජය ද බිඳ වැටීමට ද ලක් වේ. සෙනෙහස, ආදරය, රැකවරණය ගෘහස්ථ සමාජය කෙරෙන් ඈත් වී යයි. රෝග පීඩාදියෙන් සාමාජිකයෝ පෙළෙත් නම් සාර්ථකත්වය කරා යා නොහැකි තත්ත්වයක් උද්ගත වේ. ආහාරපාන සුලභ නොවේ නම්

එම සමාජය තුළ ගැටුම් මෙන්ම බඩගින්න නමැති අවශ්‍යතාවය තුළ විවිධාකාර වූ දුරාචාරයන්ට ද යොමු වීමට ඉඩ ප්‍රස්ථාව ඇති වේ. එහෙයින් රතන සූත්‍රය ඉතා වැදගත් වන සුවිශේෂී වූ පිරිත් සූත්‍රයක් ලෙස බෞද්ධයා අතර ජනාදරයට පත් ව තිබේ.

මෙත්තානිසංස සූත්‍රයේදී මෙත් වැඩීම, මිත්‍රශීලී බව, මෛත්‍රිය, මිතුරුකම දැක්වීම මඟින් ලබා ගත හැකි ආනිශංස පිළිබඳ ව සඳහන් වේ. ගෘහස්ථ සමාජයේ සාමාජිකයන් සියලු දෙනා ඊර්ෂ්‍යා සහගත බව, වෛරීභාවය, කෝපය වැනි අසද් ධර්මයන් සිත් තුළින් බැහැර කොට ඔවුනොවුන්ට මිතුරු වෙත් නම් හෝ අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් පහන් සිතිවිලි ජනිත වීම හේතුවෙන් ගැටලුකාරී තත්ත්වයන් සමනය කරගත හැකිය. එවිට ගෘහස්ථ සමාජය නිරන්තරයෙන් සෙනෙහස, ආදරය, රැකවරණය කැටි වූ සමාජයක් බවට පත් වනු ඇත. මෙත්තානිසංස සූත්‍රයේ මෙත් වැඩීමෙන් ලැබිය හැකි ආනිසංස රාශියක් දක්වා ඇත.[9]

- සුවසේ නිදයි
- සුවසේ පිබිදෙයි
- පවිටු සිහින නොදැකීම
- මිනිසුන්ට ප්‍රිය වීම
- අමනුෂ්‍යයන්ට ප්‍රිය වීම
- දේවාරක්ෂාව ලැබීම
- ගිනි, වස, අවි ආයුධ වලින් උවදුරු නොවීම
- වහා සිත සමාධිගත වීම
- මුහුණේ පැහැය වැඩි වීම
- සිහි නුමුලාව කලුරිය කිරීම
- බ්‍රහ්ම ලෝකයේ ඉපදීම

වැනි උභයාර්ථ සාධනයට අදාළ ප්‍රතිඵල ළඟා කරගත හැකිය.

කරණීය මෙත්ත සූත්‍රයේ දී සෑම සත්ත්වයෙක් කෙරෙහි ම

මෙත් වැඩිය යුතු ආකාරය පෙන්වා දෙයි. ස්ථිර, දීර්ඝ, මහත්, මධ්‍යම, කුඩා, ස්ථූල, ඇසට පෙනෙන, නොපෙනෙන, දුර සිටින, ළඟ සිටින, උපතක් ලද හා උපතක් සොයමින් සිටින[10] ආදී වශයෙන් සියලු සත්ත්වයන් කෙරෙහි මෙත් වැඩිය හැකි නම් බාහිර සමාජය තුළ නොයෙක් ගැටුම් ඇති නොවේ. එවිට සිදු වන්නේ බාහිර සමාජයේ උද්ගත වන්නාවූ ගැටුම්, ගෘහස්ථ සමාජය ආක්‍රමණය කිරීමයි. සෑම සත්ත්වයෙක් කෙරෙහිම මෙත් වැඩිය හැකි නම් වෛරය, ක්‍රෝධය වැනි මනෝභාවයන් මත පදනම් ව උද්ගත විය හැකි ගැටලු ඇති නොවේ. මන්දයත් නිරන්තරයෙන් පුද්ගලයාගේ සිත දූෂණය කරන, වෛරය, ක්‍රෝධය, මානය, ඊර්ෂ්‍යාව වැනි සිතිවිලි දුරස් වීම නිසා සිත පහන් හැඟීමෙන් යුක්ත වේ.

මේ අතර ඛන්ධ පරිත්ත දේශනාවෙහි ද මෛත්‍රී සහගත බවෙහි අනුසස් හා එය ගෘහස්ථ ගැටලු අවම කර ගැනීමට උපයුක්ත කර ගත හැකි ආකාරය දක්වා ඇත.

ගිරිමානන්ද හා බොජ්ඣංග වැනි සූත්‍ර ධර්ම කායිකව හා මානසිකව ඇති වන්නා වූ රෝගී තත්ත්වයන්ට චිකිත්සාවක් වශයෙන් උපයෝගී කර ගත හැකි සූත්‍ර දේශනාවන් ය. සංයුත්ත නිකායේ දී මහා කාශ්‍යප ථේර, මහා මොග්ගල්ලාන ථේර, මහාචුන්ද ථේර බොජ්ඣංග ආදී සූත්‍රයන් හි සඳහන් වන පරිදි බොජ්ඣංග ධර්ම වූ සති, ධම්මවිචය, විරිය, පීති, පස්සද්ධි, සමාධි, උපෙක්ඛා යන ධර්මයන් මෙනෙහි කරමින් යථාර්ථය අවබෝධ කර ගැනීම තුළින් කායික හා මානසික සහනය උදා කර ගත හැකි වේ. බොජ්ඣංග ධර්ම මෙනෙහි කිරීමෙන් මිනිසාගේ කායික මානසික ආරෝග්‍ය ඇති කරන අතර මානසික දුර්වලතා හේතුවෙන් මිනිසාට වැළඳෙන ඇතැම් රෝග සඳහා මෙලෙස මනස දුර්වල කරන හේතු බෝජ්ඣංග ධර්ම මඟින් යටපත් කරනු ලබයි.[11] බොජ්ඣංග සූත්‍ර ධර්ම මෙනෙහි කිරීම මනෝකායික චිකිත්සක ක්‍රමයක් ලෙස ලොව පුරා බෞද්ධයන් අතර ප්‍රචලිත වී ඇත.

මහා කාශ්‍යප තෙරුන් වහන්සේ රෝගී ව දැඩි වේදනාවකින් පෙළෙමින් සිටින විට එතැනට වැඩම කළ බුදුරජාණන් වහන්සේ

රෝගී තෙරුන් සමඟ පිළිසඳරක යෙදී සුවදුක් විමසනු ලබයි. වේදනාව දැඩි වනු මිස සුව අතට නොහැරෙන බව රෝගී තෙරුන් පැවසූ විට දී, තමන් සප්ත බොජ්ඣංග අවබෝධ කරගත් බව මෙනෙහි කරමින් ආශීර්වාද කරයි. එම බොජ්ඣංග සූත්‍ර දේශනාව අවසානයේ දී රෝගී තෙරණුවෝ සුවය ලබති. මොග්ගල්ලාන හා චුන්ද වැනි තෙරුන් වහන්සේලා රෝගී වූ අවස්ථාවලදී ද ඒ ආකාරයෙන් ම අනුගමනය කිරීමෙන් සුවය ලද අතර ගිරිමානන්ද සූත්‍රයේ දී රෝගී වූ ගිරිමානන්ද තෙරුන්ට බුදුරදුන්ගේ උපදෙස් පරිදි දස සඤ්ඤා විස්තර කරන ලදී. එමගින් කායික හා මානසික සුවතාව මෙන්ම යථාර්ථවාදී ව ගැටලු අවබෝධ කර ගැනීමට ද හැකියාව පවතී.

මහාසමය හා ආටානාටිය සූත්‍ර දේශනාවන් හි සඳහන් වන ආකාරයට යක්ෂ බලපෑම් පලවා හැර ඔවුන්ගෙන් සිදුවන දෝෂ විපත් මඟ හරවා ගැනීම සඳහා එම සූත්‍රයන් දේශනා කර ඇත. ගෘහස්ථ සමාජය තුළ ගැටලු අවම කර ගැනීම සඳහා අමනුෂ්‍ය බලවේගයන්ගෙන් මිදීමේ වැදගත්කම මෙම සූත්‍රාගත කරුණු තුළින් මනාව පැහැදිලි වේ.

සෙත් පිරිත් නමින් හඳුන්වන සූත්‍ර දේශනා මෑත කාලයේ දී රචනා වූ අතර වර්තමානයේ දී මනෝචිකිත්සක ශාන්තිකර්ම ලෙස බොහෝ විට භාවිත කරනු ලබන්නේ ද සෙත් පිරිත් ය. තුන් තිස් පැයේ පිරිත් දේශනා වලදී සෙත් පිරිත් සජ්ඣායනය අනිවාර්යයෙන් සිදු නොවූව ද සති, වරු පිරිත් ආදී පිරිත් දේශනා වලදී සෙත් පිරිත් සුවිශේෂී කාර්යභාරයක් ඉටු කරනු ලබයි. සෙත් පිරිත් සඳහා බොහෝ විට භාවිත කරනු ලබන්නේ පහත සඳහන් සූත්‍ර දේශනාවන් ය.

- ඇණවුම් පිරිත
- ජිනපඤ්ජරය
- අටවිසි පිරිත
- ජයමංගල ගාථා

- මහා ජයමංගල ගාථා[12]

පිරිත් දේශනාවක් ආරම්භයේ දී භික්ෂූන් වහන්සේලා විසින් දේවතාරාධනාව සිදු කරනු ලබන අතර සියලුම ලෝක වල සිටින සම්‍යග්දෘෂ්ටික දෙවියන්ට පිරිත් ඇසීමට පැමිණෙන ලෙස ආරාධනා කරනු ලබයි. තෙරුවන් බලයට පමණක් දෙවෙනි ව දෙවියන්ගේ බලය හා කීර්තිය පවතින බැවින් දේව, බ්‍රහ්ම, යක්ෂ ආදී පිරිස් වලට පින් අනුමෝදන් කොට ශාසනය ආරක්ෂා කිරීමට ඔවුන්ට ආරාධනා කරයි.

සෙත් පිරිත්වලට අදාළ ජිනපඤ්ජරය සූත්‍රයේ දී ආතුරයන්ගේ ශරීරාවයව වලට පිරිත් බලය වෙන වෙනම පිහිටුවීමෙන් සෙත් පැතීම සිදු වේ. ඒ අනුව තෙරුවන් ගේ ගුණ තම ශරීර අවයව කෙරෙහි ආරෝපණය කර සෙත් පැතීමෙන් ඇති වන්නා වූ චිත්ත ශක්තිය කායික නිරෝගීතාව කෙරෙහි බෙහෙවින් බලපායි. මෙමඟින් නිරූපණය වන්නේ බෞද්ධ මනෝ චිකිත්සක ක්‍රමවේදයන් ය. බෞද්ධ මනෝ චිකිත්සාවේ සුවිශේෂත්වය වන්නේ මනස සුවපත් කිරීමෙන් කායික නිරෝගීතාවය ඇති කිරීමයි. එනම් ඕනෑම ගැටලුකාරී තත්ත්වයක් මනසේ උත්පන්න වීමේ දී එහි ප්‍රතික්‍රියාව ලෙස කායික හා සමාජීය වශයෙන් බලපෑම් සිදු කරන බැවින් මෙබඳු මනෝ මූලික ගැටලු සඳහා මනස සුවපත් කිරීමෙන් විසඳුම් සෙවීමේ හැකියාව පවතී.

හිස	- බුදුවරු
ඇස	- ධර්මය
පපුව	- සංඝයා
හදවත	- අනුරුද්ධ ස්ථවිර
දකුණු පැත්ත	- සාරිපුත්‍ර ස්ථවිර
වම් පැත්ත	- කොණ්ඩඤ්ඤ ස්ථවිර
දකුණු කණ	- ආනන්ද, රාහුල හිමිවරු
වම් කණ	- කාශ්‍යප, මහානාම හිමිවරු

කේශාන්තය තෙක් පිට පැත්ත - සෝභිත ස්ථවිර

මුහුණ - කුමාර කස්සප ස්ථවිර

නළල - පුණ්ණ, අංගුලිමාල, උපාලි, නන්ද හිමිවරු

වෙනත් අවයව වල - ඉතිරි අග්‍රමහා ස්ථවිරයන් වහන්සේලා

මින් පසු බල පිහිටුවන්නේ පිරිත් සූත්‍ර ඒ ඒ දිශා වල පිහිටුවීමෙනි.

රතන සූත්‍රය	- පෙර දිග පස
කරණීයමෙත්ත සූත්‍රය	- දකුණු පස
ධජග්ග සූත්‍රය	- පසු පස
අංගුලිමාල සූත්‍රය	- වම් පස
ඛන්ධ, මෝර, ආටානාටිය සූත්‍ර	- අහස් වියන

සෙසු පිරිත් ප්‍රාකාරය[13].

නැවතත් සද්ධර්ම ප්‍රාකාරයෙන් වමට, අට දිශාවෙහි ආර්යයෝ අට පිරිස ද, ඒ අතර අෂ්ට නාථ දෙවිවරු ද, උඩ අහසේ බුදුවරු ද සිටිති. "බෝධියට නැගුණු බුදුහු මාර සේනාව බිඳිමින් ඔබේ හිසෙහි ද, වම් පැත්තේ මුගලන් හිමි ද, දකුණු අත සැරියුත් හිමි ද, පපුවේ ධර්මය ද, ලෝක නාථ සූර්යයා වූ බෝසතාණන් වහන්සේ පාමුල ද සිටිති යි කියැ වේ. මින් පසු සියලු උවදුරු තෙරුවන් බලයෙන් දුරු වේවා යැයි ප්‍රාර්ථනා කෙරේ. මෙසේ ආශීර්වාද ලබන ආතුරයාට ඒ හරහා ඇතිවන මානසික සහනය පදනම් කොටගෙන යම් කායික සහනයක් ද ලබා ගත හැකිය.

පිරිත මනෝ චිකිත්සාවක් වන බව එහි අරමුණු පිළිබඳ විමසීමෙන් ම මැනවින් පැහැදිලි වේ.

විපත්ති දුරු කර ගැනීම

සියළු සම්පත් ළඟා කර ගැනීම

සියලු දුක් දුරුකර ගැනීම

සියළු රෝග දුරු කර ගැනීම

සියලු භය දුරුකර ගැනීම[14]

ආදිය පිරිතෙහි අරමුණු වන බව දැක්වීමෙන් ම එහි මනෝචිකිත්සාත්මක පදනම මැනවින් ප්‍රකට වේ.

මෙම අරමුණු වලින් කියැවෙන්නේ ද ගෘහස්ථ සමාජය තුළ පුද්ගලයාට මුහුණු පෑමට සිදුවන ගැටලු පිළිබඳව ය. එබඳු ගැටලු නිරාකරණය කර ගැනීමේ ක්‍රමෝපායයක් ලෙස පිරිත භාවිත කරන බව මේ තුළින් මැනවින් පැහැදිලි වේ. පුද්ගලයාගේ කායික මානසික සුවතාව ඇති කරලීමේ ශක්තියක් පිරිත තුළ පවත්නා සේ ම ඕනෑම ගැටලුකාරී තත්ත්වයකට මුහුණ දීම සඳහා සුදුසු පරිදි මනස තුළ ශාන්ත බවක්, පෞරුෂයක් ගොඩ නැගීමේ හැකියාවක් ද පවතී.

පිරිත මනස සුවපත් කරන චිකිත්සාවක් වන අතර එමගින් කායික සුවපත් භාවය ද ඇති වේ. පිරිත් දේශනාවන්හි දී පඨවි, ආපෝ, තේජෝ, වායෝ යන සතර මහා භූතයන්ට ආමන්ත්‍රණය කිරීමක් සිදු වේ. එම සතර මහා ධාතූන් කිලිටි වීමෙන් ඇති වන්නා වූ දුර්වලතාවන් මඟ හරවා ගැනීමේ ජීව ශක්තිය ද පිරිත සතුව පවතී.

පිරිත තුළ ත්‍රිවිධ රත්නයේ බලය නිරූපණය කරයි. මෙහිදී බුදුරජාණන් වහන්සේ ධාතු කරඬුවෙන් ද, ධර්මය පිරිත් පොත් වහන්සේ තුළින් ද, සංඝයා දේශකයන් වහන්සේලාගෙන් ද නිරූපණය වේ.[15]

බුද්ධ, ධම්ම, සංඝ යන ත්‍රිවිධ රත්නය වීතරාග, වීතදෝස, වීතමෝහ යන උතුම් ගුණයන්ගෙන් යුක්ත බැවින් කෙලෙස් වලින් පිරි දෙවි දේවතාවුන්ට වඩා දුක්ඛ දෝමනස්සයන්ගෙන් පිරි සත්ත්වයාට සෙතක්, ශාන්තියක් සැලසීමට තුනුරුවන් බලය පොහොසත් බව ධජග්ග සූත්‍රයෙන් පැහැදිලි වේ. තෙරුවන්ගේ ගුණයට භූතයන්ගේ නපුරු, හිංසාකාරී චේතනාවන් නිශ්ප්‍රභ කිරීමේ

හැකියාවක් පවතී. එබැවින් රෝග සුව කිරීම ආදිය සඳහා ද ප්‍රධාන වශයෙන් තුනුරුවන්ගේ බලය පිහිටුවා ගනු ලබයි.

සත්‍යයෙහි බල මහිමය පදනම් කරගත් පිරිත් දේශනය එක් අතකින් සත්‍ය ක්‍රියාවකි. සත්‍ය ප්‍රකාශ කොට තහවුරු කිරීමෙන් රෝග හා නරක දුරු කළ හැකිය.[16] තමන්ගේ අධ්‍යාත්මික ශක්තිය තුළ ගැන්වීමෙන් කරනු ලබන උතුම් වූ ද, කාරුණික වූ ද ප්‍රාර්ථනාවක් ලෙස සත්‍යක්‍රියාව දැක්විය හැකිය. මෙම සත්‍ය ක්‍රියාවේ බලය අනුන් වෙත මෙන් ම තමා වෙත ද එළඹෙන්නා වූ විපත් වළක්වාලනු පිණිස යොදා ගත හැකි බලයක් වේ. නිදර්ශනයක් වශයෙන් පෙන්වා දිය හැක්කේ ගර්භනී මාතාවක ප්‍රසව වේදනාවෙන් යුක්තව මහත් සේ දුෂ්කරත්වයට පැමිණ සිටිනු දැක අංගුලිමාල තෙරණුවන් සත්‍ය ක්‍රියා කළහ. එම සත්‍ය වචනයේ බලයෙන් කිසිඳු අපහසුතාවයක් නොදැනීම නිරුපද්‍රිතව සුවසේ දරුවා බිහි කිරීමට ඇ සමත් වූවාය. විශාලා මහනුවර තුන් බිය දුරු කිරීම සඳහා ත්‍රිවිධ රත්නයේ බලමහිමයෙන් රෝග අමනුෂ්‍ය දුර්භික්ෂ ආදී වූ තුන් බිය දුරු කිරීමට සමත් විය. වට්ටක ජාතකයේ දී තමන් වෙත එළඹෙන්නාවූ ලැව් ගින්න වළක්වාලනු පිණිස වටු පැටවා සත්‍ය ක්‍රියා කිරීම ද පෙන්වා දිය හැකිය. [17]

මෛත්‍රියේ බලය

පිරිතෙහි පවත්නා මෛත්‍රී බලය මගින් ද මිනිසාට වැළඳෙන ලෙඩ රෝග, වෙනත් බලවේග මෙන්ම විපත් පමුණුවන අන්තරාය නිශ්ප්‍රභ කිරීමට හැකියාවක් පවතී. ආධ්‍යාත්මික ගුණ ධර්ම මුල් කරගෙන පුද්ගල සන්තානයෙහි හටගනු ලබන්නා වූ ආධ්‍යාත්මික බලවේග මගින් පුද්ගලයාට හිංසා පීඩා කරන අදෘශ්‍යමාන බලවේග යන්ට හා සත්ත්වයන්ට පෙරලා හිංසා පීඩා නොකොට මෛත්‍රී බල මහිමයෙන් එබඳු හිංසාකාරී චේතනාවන් ඔවුන් තුළින් ම දුරලීම සිදු කරන ආකාරය කරණීයමෙත්ත සූත්‍රයේ සඳහන් වෙයි.[18] ඒ බව ඛන්ධ පිරිත්ත දේශනාවෙහි මෙන් ම, මෙත්තානිසංස සූත්‍ර දේශනාවෙහි ද පැහැදිලි වේ. එහිදී සෑම සත්ත්වයෙක් කෙරෙහිම මෙත් සිත පැතිරවීමෙන් තමන් සුරක්ෂිත වීමත්, වෛරය ක්‍රෝධය

වැනි සිතිවිලි යටපත් කිරීමෙන් ප්‍රසන්න ගති පැවතුම් තමා තුළ වර්ධනය වීමත් මඟින් තමාට මෙන්ම අන්‍යයන්ට ද සුව පහසු පරිසරයක් උදා කර ගැනීමට හැකිවේ.

ශබ්දයෙහි බලය

ඉතා ගැඹුරු හඬින් හා මිහිරි ස්වරයෙන් දේශනා කරනු ලබන පිරිතෙන් නිකුත් වන ශබ්ද තරංග ඔස්සේ නිර්මාණය වන ශබ්දයෙහි බලය මානසික ගැටලු සමනය කිරීමේ ප්‍රමුඛ චිකිත්සා විධියක් ලෙස දැක්විය හැකිය. එය චිත්ත ශක්තිය හා නිශ්චලතාවන් මනස තුළ ඇති කරනු ලබයි. එමෙන්ම පිරිත් ශබ්දයෙහි පවතින්නේ තුනුරුවන්ගේ ගුණ හා අනුසස් ඇතුළත් වන හඬයි. ශබ්දයේ බලය පිරිත් නූල ඔස්සේ පිරිත් අසන ශ්‍රාවක පිරිසගේ චිත්ත සන්තානය කරා ගමන් කිරීමෙන් ඔවුන්ගේ සිතේ පවතින්නා වූ දුක් දොම්නස් ගැටලුකාරී තත්ත්වයන් නිරාකරණය කර ගැනීමට අවශ්‍ය මානසික පසුබිම මෙන්ම සහනය ළඟා කර ගත හැකි වේ. ශබ්දයේ බලය මඟින් පුද්ගල සන්තානගත ව ඇති ගැටලු සහගත තත්ත්වයන්ට හා ශෝකී, දුක්බර අවස්ථාවන්ට සහනය සලසා ගත හැකි වා සේ ම ඒවා යම් පමණකට මඟ හරවා ගැනීමෙන් සහනදායී ස්වභාවයක් ජනිත කර ගැනීමේ හැකියාවක් ද පවතී.

සමාලෝචනය

පිරිත යන්නෙහි "පරිත්ත" යන්න ද අර්ථ දක්වයි. එයින් විපත්තීන්ගෙන් මුදවා ගැනීම, ආරක්ෂාව සැලසිය හැකි බව පෙන්වා දෙයි. බෞද්ධ චිකිත්සා ක්‍රමෝපායක් වශයෙන් පිරිතෙහි උපයෝගීතාව පිළිබඳ සාකච්ඡා කළ විට පිරිත ආරම්භ කිරීමට පෙර සිට අවසානය දක්වාම මනෝ චිකිත්සක ක්‍රමවේදයන් ගැබ්ව ඇති බවයි. තව ද පිරිතෙහි අරමුණු වශයෙන් විපත් වැළැක්වීම, සියලු සම්පත් සාධනය, දුක් දුරු කිරිම්, රෝග දුරු කිරීම පෙන්වා දිය හැකිය. වචනාර්ථයෙන්ම පිරිත තුළින් ආරක්ෂාව සලසා ගැනීම මෙන්ම මානසික ඒකාග්‍රතාව ඇති කර ගැනීම ද පිරිතෙන් හැකියාව ඇත. දුකට පත්වීම, රෝගයන්ට ගොදුරුවීම, බියට පත්

වීම, මනෝභාවයක් බව පෙන්වා දිය හැක. පිරිත් දේශනාව ආරම්භ කිරිමට මත්තෙන් ස්නානය කිරීම, මත් ද්‍රව්‍ය භාවිතයෙන් වැළකීම, මස් මාංශ අනුභවය නොකිරීම, සුදු පිරුවට හැදිම, පරිසරය ශාන්ත ස්වරූපයකින් යුක්ත වීම, මල් පැන් පිදීම වැනි චාරිත්‍රයන් සිදු කිරිමෙන් මානසික සහනය උදා කර ගත හැක. සුවිශේෂී වශයෙන් අවධාරණය කරන්නේ මෛත්‍රිය, සත්‍ය ක්‍රියාවේ පිහිටීම වැනි ගුණ ධර්මයන්හි පිහිටා කටයුතු කරන්නේ නම් පිරිත මනෝ චිකිත්සාවක් වශයෙන් උපයුක්ත කර ගත හැකි බවයි. අමනුෂ්‍ය බලවේග, බාහිර බලවේග, මානසික ගැටලු පිරිත මඟින් මඟ හරවා ගත හැකි බවයි.

ආන්තික සටහන්

1 Monier Williams, Sanskrit English Dictionary, (London, W.H. Allen And Co.,1899), 595p).

2 ගැමුණු සිරි ගමගේ, පිරිතෙහි පරිණාමය, (කොළඹ 10: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2003), පි 11

3 ඇකිරියගල නන්ද හිමි, "වරු පිරිත්, වත් පිරිත්, තිස් පෑ පිරිත්, තුන්තිස් පෑ පිරිත්, තිස් පෑ හතේ පිරිත් සහ සති පිරිත් පිළිබඳ විමසීමක්", නිවන් මග (29 වන කලාපය) (කොළඹ 08: ශ්‍රී ලංකා රජයේ මුද්‍රණ දෙපාර්තුමේන්තුව, 2003) 09 පි.

4 A. G.S. Kariyavasam, Buddhist Ceremonies and Ritu als of Sri Lanka, (Kandy: The Wheel Publication, 1995), 33p

5 චන්දිම විජේබණ්ඩාර, ආරක්ෂණයක් වශයෙන් පිරිත, නිවන් මඟ, 29 වන කලාපය 53 පිටුව. 2003, පි. 53)

6 Walpola Rahula himi, History Of Buddhism In Ceylon,(Nadimala: Buddhist Culture Centre, 2004), 267.

7 සුමනපාල ගල්මංගොඩ, ල, 2014, බෞද්ධායුර්වේද මනෝකායික චිකිත්සා ක්‍රමය හැඳින්වීම, 2014, පි. 205-206

8 ගමගේ, පිරිතෙහි පරිණාමය,, පි 63, 64

9 අංගුත්තර නිකාය, මෙත්තානිසංස සූත්‍රය, 2005, පිටු. 2-3

10 සුත්ත නිපාතය. කරණීය මෙත්ත සූත්‍රය, 2005, පිටු. 44-47

11 විමල් හේවාමානගේ, බෞද්ධ ස්වස්ථතාව රෝග නිවාරණය හා චිකිත්සාව, කොළඹ 10: සමයවර්ධන පොත් හල. 2008, පි. 239

12 විමල්, බෞද්ධ ස්වස්ථතාව රෝග නිවාරණය හා චිකිත්සාව, පි. 239

13 විමල්, බෞද්ධ ස්වස්ථතාව රෝග නිවාරණය හා චිකිත්සාව, 239 පි.

14 සුමනපාල ගල්මංගොඩ, බෞද්ධායුර්වේද මනෝකායික චිකිත්සා ක්‍රමය හැඳින්වීම, 205-206 පි

15 හේවාමානගේ, බෞද්ධ ස්වස්ථතාව රෝග නිවාරණය හා චික්ත්සාව,, පි. 239

16 එහිම

17 ආනන්ද ගුණසිංහ, ශාන්ති කර්ම රෝග ව්‍යුපශමන විධි හා බුදු සමය, (නුගේගොඩ: තරංජී ප්‍රින්ටර්ස්. 2012), පි. 118

18 එහිම

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

ප්‍රාථමික මූලාශ්‍රය

අංගුත්තර නිකාය, අට්ඨක නිපාතය, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා, ශ්‍රී ලංකා ජනරජය, 2005.

ඛුද්දක නිකාය. සුත්ත නිපාත, බුද්ධජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථමාලා, ශ්‍රී ලංකා ජනරජය, 2005.

ගමගේ ගැමුණු සිරි. (2003) **පිරිතෙහි පරිණාමය,** කොළඹ 10: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

ගල්මංගොඩ සුමනපාල. (2014), **බෞද්ධයුර්වේද මනෝකායික චිකිත්සා ක්‍රමය හැඳින්වීම,** කැළණිය: නාගානන්ද ජාත්‍යන්තර බෞද්ධ අධ්‍යාපනය ආයතනය.

ගුණසිංහ ආනන්ද. (2012), **ශාන්ති කර්ම රෝග ව්‍යුපශමන විධි හා බුදු සමය,** නුගේගොඩ: තරංජී ප්‍රින්ටර්ස්.

හේවාමානගේ විමල්. (2006) **බෞද්ධ ස්වස්ථතාව රෝග නිවාරණය හා චිකිත්සාව,** කොළඹ 10: සමයවර්ධන පොත් හල.

Kariyavasam, A.G.S. (1995), Buddhist ceremonies and Rituals of Sri Lanka, Kandy: The Wheel Publication.

Walpola, Rahula. (2004): History of Buddhism in Ceylon, Nadimala: Buddhist Culture Centre.

සඟරා

සුමනරංසි හිමි කැන්දගොල්ලේ. (1998) "පිරිත් සූත්‍රවලින් හෙළි වන අප වටා සිටින දෙවියන් හා

භූතයන් යන සංකල්ප", **නිවන් මග (29 කලාපය)** කොළඹ 08ඃ ශ්‍රී ලංකා රජයේ මුද්‍රණාලය, පි 09.

විජේබණ්ඩාර චන්දිම. (1998) "ආරක්ෂණයක් වශයෙන් පිරිත", **නිවන් මග(29 කලාපය)** කොළඹ 08ඃ ශ්‍රී ලංකා රජයේ මුද්‍රණාලය, පි. 53.

ආර්යශූරගේ ජාතකමාලාව පිළිබඳ කෙටි හැඳින්වීමක්

මීපිටියේ සීලරතන හිමි

හැඳින්වීම

බොහෝ කලක් අප්‍රකට ව පැවැති සංස්කෘත ජාතකමාලාව මුල්වරට මුද්‍රණය කොට එළි දැක්වීමේ ගෞරවය හිමිවන්නේ යුරෝපීය පඬිවරුන්ට ය. ක්‍රි.ව. 1821 දී නේපාලයට පැමිණි බ්‍රයන් හෝටන් හොග්සන් පඬිවරයා බෞද්ධ පොත්පත් සෙවීමේ දී පතාන් ජාතික බෞද්ධ භික්ෂුවගේ උපකාර මත ජාතකමාලා පිටපත් කිහිපයක් සොයා ගත්තේය. ඉන් එකක් බෙංගාලීය ආසියාතික සමිතියට ද තවෙකක් පැරිස් හි රාජකීය පුස්තකාලයට ද යැවීය. ක්‍රි.ව. 1890 දී ලීඩන් විශ්වවිද්‍යාලයේ මහාචාර්ය හෙන්ඩ්‍රික් කර්න් ජාතකමාලාව සංශෝධනය කොට හාවඩ් විශ්වවිද්‍යාලය මගින් නාගරී අක්ෂරයෙන් මුද්‍රාපිත ය. එහි පූර්වකාවේ ජාතකමාලාවේ ඇතුළත් ජාතකකථා 34 අතුරින් ජාතකපාළියේ හා චරියාපිටකයේ දක්වෙන කථා දක්වයි. පාලි සම්ප්‍රදායට අයත් නො වන ජාතකමාලාවේ අන්තර්ගත කථා 11 කි. ව්‍යාඝ්‍රී, මෛත්‍රීබල, යඥ, බ්‍රාහ්මණ, උන්මාදයන්ති, කුම්භ, අපුත්‍ර, මහාබෝධි, මහාකපි, බ්‍රහ්ම හා හස්ති යනුවෙනි. මහාචාර්ය ජේ. එස්. ස්පේයර් විසින් මෙයට සපයන ලද ඉංග්‍රීසි පරිවර්තනය ක්‍රි.ව. 1895 දී මුද්‍රණද්වාරයෙන් නිකුත්විය. මෙහි එන කථා ඉංග්‍රීසි පාඨකයන් සඳහා සරල බසින් පිළියෙල වූ ඉංග්‍රීසි අනුවාදයක් මාරි මියුසියස් හිගින්ස් මැතිණිය

විසින් 1914 දී ප්‍රකාශයට පත් කොට ඇත. ඉන් පසු ව ජාතකමාලාව කෙරෙහි බටහිර ලෝකයේ අවධානය ලක්විය.

දේවනාගර අක්ෂරයෙන් ලියැවුණු ජාතකමාලා සංස්කරණයක් ඉන්දීය ජාතික පී. එල්. වෛද්‍ය විසින් 1959 දී ප්‍රකාශයට පත් කරන ලද එහි භූමිකා නමින් එන ප්‍රස්තාවනාවේ ජාතකමාලා කතුවරයා කාලය හා මූලාශ්‍රය පිළිබඳ කෙටියෙන් තොරතුරු දක්වයි. ප්‍රකට රුසියන් පඬිවරයකු වන එස්. ඕල්ඩන්බර්ග්, බෞද්ධ වෘත්තාන්ත පිළිබඳ සිය ශාස්ත්‍රපති උපාධිය සඳහා ආර්යශූරගේ ජාතකමාලාව පිළිබඳව ද තොරතුරු ඉදිරිපත් කොට ඇත.

20 වන සියවසේ ආරම්භයේ පටන් ජාතකමාලාධ්‍යයන කෙරෙහි ශ්‍රී ලාංකිකයන්ගේ අවධානය යොමු ව ඇත. තෙල්වත්තේ ආර්යවංශ හා තෙල්වත්තේ අමරවංශ යන හිමිවරුන් විසින් බෞද්ධ ග්‍රන්ථමාලා නම් පොත් පෙළක පළමුවැන්න ලෙස ජාතකමාලාවේ ආරම්භයේ පටන් විශ්වන්තර ජාතකයේ අර්ධයක් දක්වා මුල් කොටස 1908 දී සංශෝධනයක් සහිත ව පළ කොට ඇත. බටුකනාථ ශාස්ත්‍රී නමැත්තකු විසින් "උද්ධෘත ජාතක මාලා" නමින් ටීකා සහිත ව ජාතක කථා 11ක් පළ කැරිණි. 1950, බලන්ගොඩ ආනන්ද මෛත්‍රීය හිමි විසින් ජාතකමාලාව සම්පූර්ණයෙන් සංස්කරණය කරන ලදුව ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගම මගින් පළ කරන ලද.. ජාතකමාලාවේ පෙළ සිංහල අක්ෂරයෙන් පළ කොට ඇති මෙහි ප්‍රස්තාවනාවේ ජාතකමාලාව, සිංහල හා පාලි සාහිත්‍ය කෘති කෙරෙහි කරන ලද බලපෑම සනිදර්ශන ව දක්වා ඇත. ජාතකමාලාවේ මුල් කථා 8 ව්‍යාඛ්‍යාන සහිත ව කෙරමිණියේ ජිනානන්ද හිමියන් විසින් සම්පාදිත ව 1951 ප්‍රකාශයට පත් කොට ඇත. එහි ජාතකමාලා සංස්කෘත පාඨය සිංහල අකුරින් මුද්‍රණය කොට ඇති අතර සිංහල අනුවාදයක් හා සටහන් ද ඇතුළත් වේ. ගංකේවල රතනජෝති සහ බැද්දවල රතනවංස යන හිමිවරුන්ගේ සම්පාදකත්වයෙන් ජාතකමාලාවේ මුල් කථා 8, 1952 ද. කැලණිය විද්‍යාලංකාර මුද්‍රණාලයේ මුද්‍රාපිත ය. මෙහි ද ජාතකමාලා පාඨය සිංහල අකුරින් දක්වා ඇති අතර පදගතාර්ථය ද සිංහලෙන්

දක්වා ඇත. ප්‍රාචීන භාෂෝපකාර සමාගමේ විභාගවලට නියමිත ජාතකමාලාවේ ව්‍යාඝ්‍ර හා විශ්වන්තර ජාතක දෙකේ පෙළ නාගරී අක්ෂරයෙන් දක්වා සිංහල පදගතාර්ථයක් හා ව්‍යාකරණ විභාග සහිත ව නාගොඩ ආරියදාස විසින් සම්පාදිත ව 1988 මුද්‍රණය කොට ඇත.

මොරටුවේ ශාසනරතන හිමි (ලක්දිව මහායාන අදහස්, 1962) කඹුරුපිටියේ වනරතන හිමි (අනුරපුර නටබුන්, 1970) මහාචාර්ය විමල විජේසූරිය (අනුරපුර යුගයේ විශ්ව කීර්තිමත් මහා ලේඛකයෝ, 1992) වටගෙදර විමලබුද්ධි හිමි (සංස්කෘත චම්පූ කාව්‍ය සාහිත්‍යය, 2002) යන ගිහි පැවිදි ලේඛකයන් විසින් සිය ශාස්ත්‍රීය කෘතිවල ජාතකමාලාව සම්බන්ධයෙන් කරුණු ඉදිරිපත් කොට ඇත. ජාතකමාලාවේ කර්තෘ, කාලය, අන්තර්ගතය, මූලාශ්‍රය හා පසුකාලීන සිංහල හා පාලි සාහිත්‍ය කෘති කෙරෙහි ජාතකමාලාවේ බලපෑම සාකච්ඡාවට ලක් ව ඇත.

රත්නා හන්දුරුකන්ද (සංස්කෘත ජාතකමාලා ප්‍රබන්ධ, අනුභූති ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, 1987), ආචාර්ය කරගස්වැවේ විමලානන්ද හිමි (ජාතක මාලාවට ප්‍රස්තාවනාවක්, ලෝචනා ධර්ම ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, 1999), වටගෙදර විමලබුද්ධි හිමි (ජාතකමාලාව ශ්‍රී ලාංකික කෘතියක් ද?, සම්භාෂා, 2000), දෙනියායේ පඤ්ඤාලෝක හිමි (ජාතකමාලාවේ කාව්‍යමය අගය, සාරදා, 2000), නෙලුවේ සුමනවංස හිමි (ජාතකමාලාව, සම්භාෂා, 2001) කැස්බෑවේ සුමනානන්ද හිමි (ආර්යශූර හා ජාතකමාලාව, නන්දන ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, 2005), මහාචාර්ය වෝල්ටර් මාරසිංහ (ජාතකමාලාව, සෞම්‍ය රශ්මි, 2006) හා උඩවෙල රේවත හිමි (ජාතකමාලා, මාදන්වල ස්වර්ණ ජයන්ති ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, 2010) සහ වැලිපිටියේ ඉන්දානන්ද හිමි (ආර්යශූරපාදයන්ගේ ජාතකමාලාව, විදුරුවන, 2014) යන අය විසින් ශාස්ත්‍රීය සඟරාවලට සම්පාදනය කරන ලද ශාස්ත්‍රීය ලේඛනවල ජාතකමාලාව සම්බන්ධ පොදු කරුණු එනම්, කර්තෘ, කාලය, අන්තර්ගතය, මූලාශ්‍රය, රචනා ශෛලිය, කාව්‍ය ලක්ෂණ හා පසුකාලීන සිංහල හා පාලි සාහිත්‍ය කෘති කෙරෙහි ජාතකමාලාවේ

බලපෑම පිළිබඳ කිසියම් සටහනක් සැපයීමට උත්සුක වී ඇත. මෙම කෙටි ලිපියේ අරමුණ වන්නේ ද ආර්යශූරකෘත ජාතකමාලාව පිළිබඳ කෙටි හැඳින්වීමක් සිදු කිරීමයි.

භාරතීය ඉන්දු-ආර්ය ජනයා විසින් භාවිත වෛදික භාෂාව සංස්කෘත නමින් අභිවර්ධනය කිරීමේ ගෞරවය මහර්ෂී පාණිනී නම් වූ ශ්‍රේෂ්ඨ වාග්විද්‍යාඥයාට හිමි වෙයි. ශ්ලිෂ්ටකෘත තත් භාෂාව, භාරතීය ජනයාගේ මනෝභාවයන් මැනවින් සම්ප්‍රේෂණය කිරීමේ මාධ්‍යය විය. ඒ මත ගොඩනැගුණු සංස්කෘත භාෂා සාහිත්‍යය විවිධ ක්ෂේත්‍ර ඔස්සේ විහිදී යයි. සාහිත්‍ය, ව්‍යාකරණ, ජ්‍යෝතිෂ්‍යය, වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රය, ශිල්ප ශාස්ත්‍ර හා දර්ශනය ආදී විෂය ඒ අතර වෙයි. බ්‍රාහ්මණයන් සසුන්ගත වීම, සංස්කෘතය විශ්වීය භාෂාවක් බවට පත්වීම හා අන්‍ය මතවාදයන්ට ප්‍රත්‍යුත්තර සැපයීම සඳහා කෘති රචනය ආදී කරුණු පදනම් ව සංස්කෘත භාෂාව බුදුදහමට බලපෑවේ ය. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස පාලි ග්‍රන්ථ සංස්කෘතයට පරිවර්තනය කිරීම, බෞද්ධ දාර්ශනික සංකල්ප සංස්කෘත භාෂා මාධ්‍යයෙන් ඉදිරිපත් කිරීම හා මහායානික නව බෞද්ධ දාර්ශනික සම්ප්‍රදායන් බිහිවීම සිදුවිය. එම සම්ප්‍රදායන් පෝෂණය කිරීමෙහි ලා නිර්මිත ග්‍රන්ථ විශාල සංඛ්‍යාවක් හමුවෙයි. නව ධර්ම ග්‍රන්ථ, මූලමාධ්‍යමික කාරිකාව ආදී බෞද්ධ දාර්ශනික කෘති හා අවදාන ග්‍රන්ථ ඒ අතර වෙයි.

බෞද්ධ සංස්කෘත සාහිත්‍යයෙහි ලා ගැනෙන අවදාන, පාලි අපදාන අර්ථය නො ඉක්මවයි. 'ජීවන චරිතය' 'උපදේශය' 'ඉවත්වීම' යනු පාලි අපදාන යන්නෙහි අර්ථ යි. (බුද්ධදත්ත හිමි, 1998, 37 පිට) 'වීරෝදාරක්‍රියා' (Heroic deeds) යනු සංස්කෘත අවදාන පදයට ශබ්ද විද්‍යාඥයන් විසින් සපයනු ලබන අර්ථය යි. (Mocdonell, 1929, p. 29) අවදාන යන්නට අර්ථ දක්වන මොනියර් විලියම්ස් (1985, p. 99) ද (great or glorious act achievement) උක්ත මතයට සමගාමී අදහසක සිටියි. මේ අනුව, අවදාන මගින් වීරෝදාර, ආදර්ශවත් ක්‍රියා හෝ එවැනි පුද්ගල චරිත විවරණය කෙරේ. සන්දර්භය හා ධර්ම කරුණු ඉදිරිපත් කිරීම අතින්

අවදාන, පාලි අපදාන මාර්ගය ම අනුගමනය කරයි. (විමලානන්ද හිමි, 2012, 436 පිට) පූජනීය හෝ සම්භාවනීය චරිත විවරණය අවදානයන්හි පොදු ලක්ෂණය යි. බුද්ධ චරිතය, බෝධිසත්ත්ව චරිතය (ජාතක කථා) ශ්‍රාවක ශ්‍රාවිකා චරිත හා සම්භාවනීය උපාසක උපාසිකා චරිත අවදානයෙහි එයි. ඒ අනුව ආදර්ශවත් චරිතයන්ගේ මහෝපකාරී ක්‍රියා විවරණය හා ධර්මෝපදේශ සහෘදයා වෙත සමීප කරවීම අවදාන ග්‍රන්ථ කර්තෘන්ගේ අභිප්‍රාය වූ බැව් පෙනේ. අවදාන පිළිබඳ අධ්‍යයනය කළ විද්වතුන්ගේ සම්භාවනාවට පාත්‍ර වූ ග්‍රන්ථ කිහිපයකි. අවදානශතකය, දිව්‍යාවදානය, මහාවස්තු-අවදානය, අවදානකල්පරපලතා හා ජාතකමාලාව (බෝධිසත්ත්වාවදානමාලා) ඒ අතර වෙයි.

කර්තෘ

බෝධිසත්ත්වාවදානමාලා (බෝධිසත්ත්වාවදානමාලා-පරපර්යාය ජාතකමාලා) යන අපර නාමයකින් හැඳින්වෙන ජාතකමාලාව, ආර්යශූර නම් කතුවරයකු ගේ කෘතියකි. (කෘතිරියමාර්යශූරපාදානාම්) ජාතකමාලාව හැරුණු වට හැඳින්වෙන

- සුභාෂිතරත්නකරණ්ඩකකථා
- පාරමිතාසමාස
- ප්‍රාතිමෝක්ෂසූත්‍රපද්ධති
- බෝධිසත්ත්වජාතකධර්මගණ්ඩි
- සුපථනිර්දේශපරිකථා යන කෘතීන් ද ආර්යශූර ගේ කර්තෘත්වයට යටත් කොට දක්වයි.

ආර්යශූරගේ ජාතිකත්වය හා ජන්මභූමිය කුමක් ද යන්න මෙතෙක් නො විසඳුණු ගැටලුවකි. ඔහු උත්තර භාරතීය බමුණකු බවත් පසුව බුදුදහම වැළඳගන්නට ඇතැයි යන්න සාමාන්‍ය පිළිගැනීම යි. (ඤාණානන්ද හිමි, 2005, 166 පිට) ආර්යශූර මහායාන පඬිවරයකු බව බලන්ගොඩ ආනන්ද මෛත්‍රෙය හිමිගේ අදහසයි. (1950, ii පිට) මේ සම්බන්ධයෙන් ලාංකේය විද්වතුන්ගේ අවධානය

යොමු ව ඇත. දේශීය උගතුන්ගේ අදහස්වලට අනුව ආර්යශූර ලාංකික ගෘහස්ථ පඬිවරයෙකි. ඒ සඳහා ඔවුන් පදනම් කරගන්නා ලද කරුණු කිහිපයකි.

1. අනුරාධපුර යුගයේ පැවැති සංස්කෘත භාෂාවේ දියුණුව
2. අනුරාධපුර යුගයෙන් පසු බොහෝ ලාංකේය ග්‍රන්ථ කර්තෘන් ජාතකමාලාව ළඟින් ම ඇසුරු කර තිබීම
3. නිකායසංග්‍රහයේ සඳහන් දේශීය ගෘහස්ථ පඬිවරුන් අතර ශූරපාද යන නම සටහන් ව තිබීම

ශූරපාද ලක්වැසි ගෘහස්ථ පඬිවරයකු බව නිකාය සංග්‍රහය හෙවත් ශාසනාවතාරයෙහි සඳහන් වේ. " එසේ ම ශ්ලෝක සිද්ධාර්ථය, සාහිත්‍ය විල්ගම්මුලය, අනුරුද්ධය, දීපංකරය, මයුරපාදය, ධර්මසේනය, යනාදි ස්ථවිරයන් හා, ශූරපාදය, ධර්මකීර්තිපාදය, ධීරනාගපාදය, රාජමුරාරිය, කවිරාජශේඛරය, අග්‍රපණ්ඩිතය, යනාදී-වූ ගෘහස්ථ පණ්ඩිත ජනයෝ ධර්මානුගත ශ්ලෝක ප්‍රබන්ධ හා විචිත්‍රාර්ථ ප්‍රකාශ වූ සන්න ගැටපද හා නොයෙක් ධර්මව්‍යාඛ්‍යාන ඉපද වූහ." (නිකාය සංග්‍රහය හෙවත් ශාසනාවතාරය, 1987, 37 පිට)

ඉහත පාඨයේ සඳහන් ශූරපාද ජාතකමාලා කතුවරයා වූ ආර්යශූරපාද ම බව පිළිගන්නා මහාචාර්ය විමල විජයසූරිය (1992, 71 පිට) එම අදහස තහවුරු කරමින් මෙසේ පවසයි. '' ආර්ය යන්න පුද්ගල නාමයකට මුලින් මෙකල වඩාත් භාවිත කළේ සංස්කෘත මාධ්‍යයෙන් බුදුදහම හදාළ මහායානයට සම්බන්ධ ගිහි පැවිදි ලේඛකයන් ය. ඒ අනුව ආර්යශූර පාදයන්ගේ පුද්ගල නාමය ශූර යන්නයි. එදා පාද යන්න යෙදුනේ ගෞරවය සඳහා ය. අදත් එය පාදයන් වහන්සේ යැයි භික්ෂු නාම අගට යෙදෙයි."

ලෝකප්‍රකට පුරාවිද්‍යාඥයකු මෙන් ම ප්‍රාචීන භාෂා විශාරදයකු වූ ආචාර්ය සී. ඊ. ගොඩකුඹුරේ (1971, 325 පිට) ජාතකමාලා කතුවරයා සම්බන්ධයෙන් මෙබඳු අදහසක් දක්වයි. '' ජාතකමාලා නම් ශිෂ්ට චම්පූ කාව්‍යය කළේ නිකාය සංග්‍රහයේ ද නම සඳහන් වන්නා වූ ශූරපාදයන් විසිනි.

ජාතකමාලා කතුවරයා සම්බන්ධයෙන් ආචාර්ය කඹුරුපිටියේ වනරතන හිමියන්ගේ (1970, 111 පිට) අදහස මෙබඳු ය. '' ලංකාවේ ප්‍රථම සංස්කෘත ග්‍රන්ථය ද අභයගිරියේ භික්ෂු නමක් විසින් ලියන ලදී මීට පසු අභයගිරියේ විසූ ආර්යශූරපාද නම් හිමිනමක් (?) ජාතකමාලාව සකුබසින් ලියූහ. "

ලක්දිව මහායාන අදහස් නම් කෘතියේ කතුවර මහාචාර්ය මොරටුවේ ශාසනරතන හිමියෝ ද ආර්යශූරපාද සිංහලයකු බවත් එතුමාගේ ශ්‍රේෂ්ඨ කෘතිය වූ ජාතකමාලාව ලංකාවේ දී ම ලියන ලද බවත් සිතන්නට ප්‍රමාණවත් සාධක ඇති බව කියයි.

ආර්යශූරට පසුකාලීන ලාංකික සිංහල පාලි කවියන් ජාතකමාලාව ළඟින් ඇසුරු කොට තිබීම ආර්යශූර ලක්වැසියකු බවත් ජාතකමාලාව ලක්දිව බහුල ව පරිශීලනය කෙරුණු බවත් තවදුරටත් දක්වයි. ගුරුළුගෝමි ධර්මප්‍රදීපිකාවේ (සංස්) ධර්මාරාම හිමි, 1927, 116-117 පිටු) ජාතකමාලාවේ කුම්භ ජාතකයේ පද්‍ය 6ක් උපුටා දක්වයි. පුරාණ රූපසිද්ධි සන්නයේ (1991, 8 පිට)ජාතකමාලාවේ මත්ස්‍ය ජාතකයේ එන පද්‍ය 3ක් උපයෝගි කොට ගෙන ඇත. ක්‍රි. ව. 12 වන සියවසට අයත් පාලි හත්ථවනගල්ල විහාරවංසයේ (සංස්) ශ්‍රී ශීලක්ඛන්ධ හිමි, 1909) ජාතකමාලාවේ එන ශ්ලෝක 20 ක් හා ගද්‍ය ඛණ්ඩ කිහිපයක් පාලි ගාථා හා පාඨ වශයෙන් ද එළුඅත්තනගලුවංසයේ සිංහල අනුවාද වශයෙන් ද දක්වා ඇත. පාලි ජිනාලංකාරවණ්ණනා (සංස්) දීපංකර හිමි, ධම්මපාල හිමි, 2455) කතුවරයා ද ජාතකමාලාවේ කොටස් උපුටා දක්වා ඇත.

ආචාර්ය රාජේන්ද්‍රලාල් මිත්‍ර මහතා විසින් මුද්‍රණය කරන ලද ජාතකමාලාවේ පළමුකථාව සුභාස ජාතකය වන අතර දෙවැන්න ව්‍යාඝ්‍රී ජාතකය යි. මෙවැනි ජාතක කථා ජාතකපාලියේ නොමැත. සද්ධර්මාලංකාරයේ දෙවැනි පරිච්ඡේදයේ මෙම කතා දෙකේ සාරාංශ ඉදිරිපත් කරයි. සද්ධර්මාලංකාර කතුවරයා ද ජාතකමාලාව ඇසුරු කොට ඇත. ඉහත සාධක අනුව ආර්යශූරපාද ශ්‍රී ලාංකිකයකු බවත් ජාතකමාලාව ලංකාවේ ලියවුණු කෘතියක් බවත් තහවුරු වේ.

මෙවැනි කරුණු පදනම් ව කඹුරුපිටියේ වනරතන හිමි, මොරටුවේ සාසනරතන හිමි, විමල විජේසූරිය, සී. ඊ. ගොඩකුඹුරේ, වෝල්ටර් මාරසිංහ වැනි විද්වත්හු ආර්යශූරගේ දේශීයත්වය තහවුරු කොට ඇත.

තාරානාථ, ජේ. එස්. ස්පෙයර්, ඕල්ඩන්බර්ග්, කර්න් වැනි විද්වතුන් ජාතකමාලාව හා ආර්යශූර පිළිබඳ පුළුල් අධ්‍යයනයක් කළ ද කතුවරයාගේ උපන් ප්‍රදේශය පිළිබඳ පැහැදිලි අදහසක් නො දක්වති. (Speyer, 1895. xxviii) එහෙත් ඔවුන් කරුණු ඉදිරිපත් කරනුයේ භාරතවැසියකු සේ සලකා බැව් පෙනේ. විවිධ තැන්හි විවිධ නම්වලින් (ශූර, ආර්යශූරපාද, ශූරපාද, ආර්යශූර, භදන්ත ශූර, ආචාර්යශූර) ආර්යශූර හඳුන්වා තිබීමෙන් කතුවරයා පිළිබඳ ගැටලුව තවත් සංකීර්ණ වෙයි. ආර්යශූර හා නිජබිම පිළිබඳ නොවිසඳුණු ප්‍රශ්න ඇති බැව් මෙයින් පෙනේ.

කාලය

ජාතකමාලාවේ කාලය පිළිබඳ සෙවීමේ දී අවධානය යොමු වූ කාලවකවානු කිහිපයකි. එනම්,

1. බන්සුයි තන්ජියෝ ගේ ත්‍රිපිටක නාමාවලියට අනුව ක්‍රි.ව. 434 ට පෙර
2. අජන්තා චිත්‍රවලට අනුව ක්‍රි.ව. 600 ට පෙර
3. ඉට්සිංගේ වාර්තාවලට අනුව ක්‍රි.ව. 673 ට පෙර

බන්සුයි තන්ජියොගේ චීන ත්‍රිපිටක නාමාවලියේ ආර්යශූරගේ කර්මඵලය පිළිබඳ කෙටි සූත්‍රයක් ක්‍රි.ව. 434 දී පමණ චීන භාෂාවට පරිවර්තිත බව සඳහන් ය. (Speyer, 1895, p. xxviii) බොහෝ අවධානයට ලක් වූ මෙම අදහසට ප්‍රතිපක්ෂ අදහසක් නොමැති බැවින් ක්‍රි.ව. 434 ට පෙර එනම්, ආර්යශූර ගේ කාලය ක්‍රි.ව. 1-4 අතර සේ සැලකීම වරදක් නො වේ.

ක්‍රි. ව. 6 වන සියවසට අයත් අජන්තා චිත්‍රවලට යටින් ජාතකමාලා පද්‍ය සටහන් වීම පදනම් ව ක්‍රි.ව. 600 ට පෙර

ජාතකමාලාවේ කාලය විය යුතු බැව් විද්වතුන්ගේ අදහසයි. (ඤාණානන්ද හිමි, 2005, 166 පිට)

ඉට්සිංගේ වාර්තාවලට අනුව ආර්යශූර ක්‍රි.ව. 673 ට පෙර ජීවත්වූවෙකි. ඉට්සිංගේ වාර්තාවල ජාතකමාලාව පිළිබඳ සඳහන් වීම මෙම අදහසට පදනම් වී තිබේ. ඉට්සිං ක්‍රි. ව. 673 දී දඹදිවට පැමිණියේය. (Speyer, 1895, p. xxviii)

ජාතකමාලාව රචනා කරන ලද කාලය සම්බන්ධයෙන් ස්ථිර අදහසකට එළඹීම අපහසු කරුණකි. තාරානාථයන්ගේ තිබ්බතීය ඉතිහාසයේ අශ්වඝෝෂ, මාතෘචේට, දුර්ධර්ෂ, ධර්මසුභූති, මතිචිත්‍ර යන නම්වලින් ප්‍රසිද්ධ ව සිටියේ ආර්යශූර යැයි සඳහන් වේ. එසේ වුවත් අශ්වඝෝෂ හා ආර්යශූර යනු දෙදෙනෙක් බව බුද්ධචරිතය හා ජාතකමාලාව සංසන්දනය කිරීමෙන් පැහැදිලි වේ. ජාතකමාලාවේ පැනෙන සමාස බහුල පද ලාලිත්‍යයෙන් පෝෂිත සංස්කෘත කාව්‍ය රචනා විලාසය ඇරඹුණේ අශ්වඝෝෂ විසූ පළමු වන සියවසේ නොව කාලිදාසයන්ගේ කාලයට සමීප කාලයේය.

මේ කරුණු පාදක කොට ගෙන ආර්යශූරයන් විසූ කාලය අශ්වඝෝෂයන්ට පසු කාලිදාස වරාහමිහිර ආදීන්ට සම අවදියක යැයි මහාචාර්ය කර්න් නිගමනය කරයි. ආර්යශූරපාද බුද්ධචරිත කතුවරයාට පසු ව විසූවෙකැයි මහාචාර්ය ස්පේයර්ගේ අදහසයි. ආචාර්ය ඕල්ඩන්බර්ග් ආර්යශූර විසූ කාලය ක්‍රි. ව. 7 වන සියවසේ අවසානයෙන් මෙපිට විය යුතු යැයි විශ්වාස කරයි.

ආචාර්ය චාල්ස් ගොඩකුඹුරේ, ආර්යශූර කුමාරදාස කවියාට සමකාලීන ව ඊට පෙර විසූ අයෙකු බව කියයි. කුමාරදාස රජු ක්‍රි. ව. 7 වැන්නෙහි පමණ විසූවෙකි. ජාතකමාලා කතුවර ආර්යශූර ක්‍රි. ව. 1-4 සියවස් අතර විසූවකු බව බොහෝ විද්වතුන් පිළිගන්නා මතයයි.

මහායාන පාරමිතා ප්‍රකාරයෙන් ජාතකමාලාව පෙළගස්වා ඇති බැවින් ආර්යශූර මහායානිකයකු සේ සැලකෙයි. වාර්තකාපොතක ජාතකයේ දී ආර්යශූර, ධම්මපද ගාථා දෙකක් ගනිමින් එය ස්ථවිරීයක

නිකායෙන් ගත් බව (ඉති ගාථාද්වයමෙතදාර්යස්ථවිරියක නිකායෙ පඨ්‍යතෙ) කියයි. ආර්යශූරගේ මහයානිකත්වය තහවුරු කිරිමට එය ද සාධකයකි. මහායාන සම්ප්‍රදායට අනුව තෙරුවනට නමස්කාර නො කරයි. එහෙත් ජාතකමාලාව ආරම්භ කරන්නේ තුනුරුවන්ට කරන නමස්කාරයකිනි. (සර්වඥ ඉත්‍යවිතථාක්ෂරදීප්තකීර්තිං, වුද්ධිනා නාමෙ තමසමං සහධර්මසංඝම් (4 පද්‍යය) එමෙන් ම ග්‍රන්ථාභ්‍යන්තරයෙහි මහායානයේ පරිදි විස්මයාවහ බෝධිසත්ත්ව චරිතයක් හමු නො වෙයි. ජාතකමාලාව විරචිත කාලය වන විට මහායානය සංකීර්ණ ව නො තිබීම එයට හේතුව යි. (විමල විජයසූරිය, 1992, 81 පිට)

අන්තර්ගතය

බුද්ධත්වය සඳහා පෙරුම් පිරූ බෝධිසත්ත්වයන්ගේ පෙර ආත්මභාව 34ක පුවත් ජාතකමාලාවෙහි ඇතුළත් වේ. එහි අන්තර්ගතය ක්‍රමවත් ය. මහායාන පාරමිතා ප්‍රකාර ව ජාතක කථා දහය බැගින් පෙළගස්වා ඇත.

පාරමිතාව	කථා ප්‍රමාණය	ජාතක කථා නාමාවලිය
දාන පාරමිතා	10	ව්‍යාඝ්‍රී, ශිබි, කුල්මාෂපිණ්ඩී, ශ්‍රේෂ්ඨී, අවිෂහ්‍ය-ශ්‍රේෂ්ඨී, ශශ, අගස්ත්‍ය, මෛත්‍රීබල, විශ්වන්තර, යඥ
ශීල පාරමිතා	10	ශක්‍ර, බ්‍රාහ්මණ, උන්මාදයන්ති, සුපාරග, මත්ස්‍ය, වර්තකාපෝතක, කුම්භ, අපුත්‍ර, බිස, ශ්‍රේෂ්ඨී
ක්ෂාන්ති පාරමිතා	10	චුඩ්ඩබෝධි, හංස, මහාබෝධි, මහාකපි, ශරභ, රුරු, මහාකපි, ශාන්ති, බ්‍රහ්ම, හස්ති
වීර්ය පාරමිතා	04	සුතසෝම, අයෝගෘහ, මහිෂ, ශතපත්‍ර

මෙම සැලැස්ම දෙස අවධානය යොමු කරන තාරානාථ, ආර්යශූර පාරමිතා දහයට ජාතක කථා දහය බැගින්

අන්තර්ගත කොට අවදාන ශතකය වැනි කෘතියක් නිර්මාණය කිරීමට යත්න දරා ඇතැයි ප්‍රකාශ කරයි. පූර්ණත්වයකින් තොර ව ග්‍රන්ථය නිම වී ඇත්තේ ව්‍යාඝ්‍රී ජාතකය ආදර්ශයට ගනිමින් මොහු ද බඩසයින් පීඩිත ව්‍යාඝ්‍රධේනුවකට තම ශරීරය පූජා කළ හෙයිනි'යි වැඩිදුරටත් සඳහන් කරයි. (සිංහල විශ්වකෝෂය 2, 1965, 661 පිට)

පරමාර්ථ

සර්වඥතාවබෝධය පිණිස මිනිසුන් කවරාකාරයෙන් පාරමිතා සම්පූර්ණ කළ යුතු ද යන්න විවරණය කිරීම ජාතකමාලාව රචනා කිරීමේ පරමාර්ථය යි. මහායාන පාරමිතා 6කි. එනම්, දාන, ශීල, ක්ෂාන්ති, වීර්ය, ධ්‍යාන හා ප්‍රඥා වශයෙනි. කතුවරයාගේ අභිමතාර්ථ වන්නේ

- බුද්ධත්වයට නිවැරදි මාර්ගය පෙන්වාදීම හා
- දරුණු සිත් ඇත්තවුන් දහමට නැඹුරුකර ගැනීම බව දැක්වේ.

අලංකාර කාව්‍ය නිර්මාණයක් කිරීම නොව ලෝකයාට ආදර්ශ දීම පිණිස බෝසත් චරිතයන් කාව්‍ය රසයෙන් කලතා ඉදිරිපත් කිරීම බව එයින් පැහැදිලි වේ. කාව්‍යාත්මක ස්වරූපයෙන් බෝධිසත්ත්වාවදාන 34ක් ඉදිරිපත් කළේ කාව්‍ය රස විඳීමට පොළඹවන පාඨකයා ධර්මය වෙත යොමු කිරීමටයි.

ගද්‍යයෙන් කථාව ඉදිරිපත් කරන අතරතුර අවස්ථාව ලද හැම විටෙක ම ධර්මාවවාදයක් දීමට ගත් උත්සාහය තුළින් සිය පරමාර්ථය සපුරා ගැනීමට කතුවරයා ක්‍රියා කළ ආකාරය පැහැදිලිය. මුඛ්‍ය පරමාර්ථයට අමතර ව තවත් බොහෝ අරමුණු පැවැති බව කෘතිය අධ්‍යයනයෙන් ප්‍රකට වේ.

- ධර්මෝපදේශ ලබා දීම
- පාලකයන්ට උපදෙස් ද.ම
- රජ - මැති - ඇමැති - සිටුවරුන් පරිත්‍යාගයට යොමු කිරීම

- භික්ෂූන් සිවුරු හැරයාම වැළැක්වීම
- බමුණු ආදි උසස් කුලවතුන් පැවිද්ද කෙරෙහි නැඹුරු කිරීම
- භික්ෂු ශාසනයේ චිරස්ථිතිය
- කර්ම විපාක පෙන්වා දීමෙන් සමාජය සුචරිතයට යොමු කිරීම
- මිනිස් සමාජයේ දුර්ගුණ විවේචනය
- හින්දු ආගමික සාවද්‍ය ඉගැන්වීම් විවේචනය

ආර්යශූර මෙය රචනා කරන්නේ (ශ්‍රුත්‍යාර්ෂයුක්ත්‍යා ද්වගුණෛන) ශ්‍රැතියුක්තීන්ට හා ආර්ෂයුක්තීන්ට අනුකූල ව බව පවසයි මෙහි ශ්‍රැතියුක්ති යනු ව්‍යාකරණ හා ඡන්දෝලංකාර යි ආර්ෂයුක්ති නම් සංගීති කාරක මහරහතන් වහන්සේලාගේ වාචනා මාර්ගයයි.

මූලාශ්‍රය

ජාතකමාලා කෘතියට මූලාශ්‍රය වූයේ ථේරවාදී ජාතකපාළිය හා චරියා පිටකය යැයි ඇතැමෙකුගේ අදහසයි. එහෙත් පළමු ව බෝසත් චරිතය උද්දීපනය කරමින් ග්‍රන්ථ රචනා කළෝ අන්‍ය නිකායිකයෝය. ස්ථවිරවාදීන්ගේ ජාතකපාළි, චරියාපිටක, අපදානපාළි හා බුද්ධවංසය ලියවුනේ ඒ අනුගමනය කිරීමෙන් බව සැලැකේ. ඉහත කෘති හතර ම සියම් ත්‍රිපිටකයට අයත් නොවේ. දීඝභාණකයන්ගේ ඛුද්දකවත්ථු නාමාවලියේ චරියාපිටක, බුද්ධවංස, අපදානපාලි යන කෘති ඇතුළත් නොවීමෙන් හැගෙන්නේ ද ඒවා නවීන කෘති බවයි. ඒ අනුව චරියාපිටකය ජාතකමාලාවට මූලාශ්‍රය විනැයි නිශ්චිත ව කිව නොහැක. ජාතකමාලාව, චරියාපිටකයට වඩා පැරණි බව ඇතැමෙකුගේ අදහසයි. එසේ වුවත් ජාතකපාළියේත් ජාතකමාලාවේත් පද්‍ය අතර ඉතා කිට්ටු සබඳතාවක් තිබීමෙන් ද ජාතකමාලාවේ එන කතා 29 ක් ම ජාතකපාළියේ දක්නට ලැබීමෙන් ද පෙනී යන්නේ මේ ග්‍රන්ථ දෙකෙන් එකක් අනිකට

මූලාශ්‍රය වූ බවයි. ව්‍යාඝ්‍රී, මෛත්‍රීබල, යඥ, අපුත්‍රක, හස්ති ආදි ජාතක කතා 11 ක් කිසිදු පාලි පොතක දක්නට නොලැබීමෙන් පෙනීයන්නේ ජාතකමාලාව හුදෙක් ජාතකපාළිය ම ඇසුරු නොකළ බව යි. ජාතකමාලාවේ මූලාශ්‍රය පාලි ජාතක අටුවාව බැව් ආචාර්ය හෙල්ටර්ස්මිත්ගේ අදහස යි. එහෙත් ජාතක අටුවාව රචනා වූයේ ක්‍රි. ව. 5 වන සියවසේ බැවින් ආර්යශූරට පසුවය.

ජාතකමාලාවට මූලාශ්‍රය වූයේ පාලි ජාතක අටුවාව නොවන බවත් එහෙත් එයට බෙහෙවින් සමාන, ගාථා සංස්කෘතයෙන් වූ මහායානයට හෝ සර්වාස්තිවාද නිකායට අයත් කිසියම් ජාතක කථා පොතක් හෝ පොත් කිහිපයක් විය යුතු බව බලංගොඩ ආනන්ද මෛත්‍රේය හිමිගේ (1950, iii පිට) අදහසයි. ලලිතවිස්තරය, මහාවස්තු, දිව්‍යාවදාන, ශතකාවදාන, භද්‍රකල්පාවදාන, අවදානරත්නමාලා, ජාතකාවදාන ආදියෙහි ද ජාතකකතා ඇතුළත් වේ. මෙකී කෘතියකින් හෝ කෘති කිහිපයකින් ජාතකකථා තෝරා ගන්නට ඇති බව තවදුරටත් දක්වා ඇත. කෙරමිණියේ ජිනානන්ද හිමිට අනුව ජාතකමාලාවේ මූලාශ්‍රය ජාතකපාළිය යි. (1951, v පිට) ආර්යශූර ජාතකමාලාව සඳහා මූලික ව ජාතකපාළියෙන් හා චරියාපිටකයෙන් ද ඊට අමතර ව මහායානයෙන් ද මූලාශ්‍රය ලබා ගත් බැව් මහාචාර්ය ඩබ්. එස්. කරුණාරත්න ගේ අදහසයි. (Encyclopaedia of Buddhism, Vol II, 1966, p. 199)

ආර්යශූර ජාතකමාලාව සඳහා ප්‍රකට මූලාශ්‍රය මෙන් ම අප්‍රකට මූලාශ්‍රය ද භාවිත කරයි. චරියාපිටකය හා ජාතකපාළිය බෙහෙවින් භාවිත කළ ආර්යශූර ජාතක කථා කිහිපයක් අප්‍රකට මූලාශ්‍රයන් ගෙන් උපුටා-ගෙන ඇත. ඒ සඳහා ඔහු මහායානික ග්‍රන්ථ භාවිතයට ගන්නට ඇත. ආර්යශූර ගේ මූලාශ්‍රය භාවිතය පිළිබඳ පහත වගුවෙන් පැහැදිලි වෙයි. (ජිනානන්ද හිමි, 1958, 15-16 පිටු)

ජාතකමාලාව	ජාතකපාළි	චරියාපිටකය
ව්‍යාඝ්‍රීජාතකම්	-	-
ශිබිජාතකම්	සිවිරාජ ජාතකං (499)	සිවිරාජ චරියං (8)
කුල්මාෂපිණ්ඩිජාතකම්	කුම්මාසපිණ්ඩි ජාතකං (415)	-
ශ්‍රේෂ්ඨිජාතකම්	ඛදිරාගාර ජාතකං (40)	-
අවිෂහ්‍ය-ශ්‍රේෂ්ඨිජාතකම්	විසය්හ ජාතකං (340)	-
ශශජාතකම්	සස ජාතකං (316)	සසපණ්ඩිත චරියං (10)
අගස්ත්‍යජාතකම්	ආකිත්ති ජාතකං (480)	අකිත්ති චරියං (1)
මෛත්‍රිබලජාතකම්	-	-
විශ්වන්තරජාතකම්	-	වෙස්සන්තර චරියං (9)
යඥජාතකම්	-	-
ශක්‍රජාතකම්	කුලාවක ජාතකං (31)	-
බ්‍රාහ්මණජාතකම්	-	-
උන්මාදයන්තීජාතකම්	උම්මාදන්තී ජාතකං	-
සුපාරගජාතකම්	සුප්පාරක ජාතකං (463)	-
මත්ස්‍යජාතකම්	මච්ච ජාතකං (75)	මච්චරාජ චරියං (30)
වාර්තකාපොතකජාතකම්	වට්ටක ජාතකං (35)	වට්ටකපොතක චරියං (29)
කුම්භජාතකම්	-	-
අපුත්‍රජාතකම්	-	-
බිසජාතකම්	බිස ජාතකං (488)	භිස චරියං (24)
ශ්‍රේෂ්ඨිජාතකම්	කල්‍යාණධම්ම ජාතකං (171)	-
චුඩ්ඩබෝධිජාතකම්	චුල්ලබෝධි ජාතකං (443)	චූලබෝධි චරියං (14)
හංසජාතකම්	හංස ජාතකං (502)	-
මහාබෝධිජාතකම්	-	-

මහාකපිජාතකම්	-	-
ශරභජාතකම්	සරභ ජාතකං (483)	-
රුරුජාතකම්	රුරු ජාතකං (482)	-
මහාකපිජාතකම්	මහාකපි ජාතකං (407)	කපිරාජ චරියං (271)
ක්ෂාන්ති ජාතකම්	ඛන්තිවාදී ජාතකං (31)	-
බ්‍රහ්ම ජාතකම්	-	-
හස්තිජාතකම්	-	-
සුතසෝමජාතකම්	-	සුතසොම චරියං (32)
අයොගෘහජාතකම්	අයොඝර ජාතකං (510)	උයොඝර චරියං (23)
මහිෂජාතකම්	මහිස ජාතකං (278)	මහිසරාජ චරියං 615)
ශතපත්‍රජාතකම්	ජවසකුණ ජාතකං (308)	-

මේ අනුව ජාතකපාළිය හා චරියාපිටකය ආර්යශූර බෙහෙවින් භාවිත කළ බැව් පෙනේ. මෙහි සඳහන් ජාතක කථාවන්ට මූලාශ්‍රය වූ ජාතක කථා පිළිබඳ ව විචාරකයන් අතර ද මතවාද පවතියි. (රේවත හිමි, 2010 143-144 පිටු)

උපයුක්ත ක්‍රමවේදය

ආර්යශූර භාවිත මූලාශ්‍රය අපේක්ෂිත අරමුණු පරිදි සකස් කර-ගනියි. ජාතකකතා සම්ප්‍රදාය තුළ අතීත හා වර්තමාන කථා, අතුරු කථා, පූර්වාපර සන්ධි ගැළපීම වැනි ලක්ෂණ දැකිය හැක. ඒ අතුරින් නිර්මාණශීලී පිළිවෙතක් අනුගමනය කරන ආර්යශූර අතුරු කථා, වර්තමාන කථා හා පූර්වාපර සන්ධි ගැළපීම බැහැර කරයි. රීස් ඩේවිඩ්ස් හා වින්ටර්නිට්ස් ද වර්තමාන කථාව වටිනාකමින් තොර භික්ෂූන් ගේ නිසරු ප්‍රබන්ධ ලෙස දක්වති. (ඥාණානන්ද හිමි, 2005, 174 පිටුව) ජාතක කථාවන්හි ආරම්භය හා අවසානය විශේෂ ක්‍රමයකට ඉදිරිපත් කරයි. ආර්යශූර ජාතකය ආරම්භයේ දී උපදේශයත් ලබා-දීම හෝ බෝධිසත්ත්වයන් ගේ උත්තරීතර භාවය

දැක්වීම වැනි ක්‍රම අනුගමනය කොට ඇත. 'න කල්‍යාණාශයාඃ පාපප්‍රතාරණාමනුවිධීයන්ත ඉත්‍යාශය ශුද්ධ්‍යෛ ප්‍රයතිතව්‍යම්' (යඥජාතකම්) වැනි ප්‍රකාශ එයට නිදසුන් සපයයි. ජාතක කතාව අවසානයේ එම උපදේශයන් බෝධිසත්ත්වයන් එලෙස ම පිළිපැදි බැව් දක්වයි. ඇතැම් ජාතකයන්හි දී උපදේශයන් ලබා-දීම හෝ බෝධිසත්ත්වයන් ගේ උත්තරීතර භාවය මතුකිරීම වැනි ක්‍රමවේදයන් අනුගමනය කළ බැව් 'ලොකාර්ථචර්යාප්‍රවණමතිරෙයං පූර්වජන්මස්වපි භගවානිති තථාගතවර්ණෞපිවාච්‍යම්' (යඥ ජාතකම්) වැනි නිදසුන්වලින් පෙනේ.

ජාතකමාලාවේ භාෂාව අනෙකුත් අවදාන හා බෞද්ධ සංස්කෘත ග්‍රන්ථ සමඟ සසඳන කල්හි විශේෂත්වයක් උසුලයි. එය බෞද්ධ සංස්කෘත භාෂාව ඉක්මවා යමින් ශුද්ධ සංස්කෘතය ඇසුරු කරයි. කතුවරයා බෞද්ධ සංස්කෘත ග්‍රන්ථ පරිශීලනය කළ නිසා දෝ කිසි තැනක 'උද්ධව' 'ආරභ්‍ය' 'වණීපක' 'වෛතාන්‍ය' 'සාත්මීභාව' 'පෝෂධ' ආදී ගාථා භාෂාවේ යෙදෙන ශබ්ද කිහිපයක් යෙදී තිබෙන බව පෙනෙයි. (ජිනානන්ද හිමි, 1958, 18 පිට)

ගද්‍ය පද්‍ය මිශ්‍ර ශෛලියක් අනුගමනය කොට විරචිත ජාතකමාලාව චම්පූ කාව්‍යයක් ලෙස සඳහන් නුවූවත් වචනයේ පරිසමාප්ත අර්ථයෙන් ම චම්පූ කාව්‍යයකි. චම්පූ කාව්‍යයක තිබිය යුතු මූලික ම ලක්ෂණය වන ගද්‍ය පද්‍ය චමත්කාර අන්දමින් එකිනෙකට මුසුකිරීම ජාතකමාලාවේ මැනවින් අන්තර්ගත ය. ජාතකමාලාවේ භාෂා ශෛලිය තුළ කැපී-පෙනෙන මෙම ගද්‍ය පද්‍ය දෙක ඔවුනොවුන්ට ඉතාමත් ම සාපේක්ෂ වන අයුරින් සුන්දර හා සුගම ලෙස ගළපා තිබීමේ ලක්ෂණය ක්‍රි.ව. දසවන සියවසේ සිට පහළ වූ සංස්කෘත චම්පූ කාව්‍යවල පවා දක්නට නො ලැබෙන තරමේ සුවිශේෂත්වයකි. (විමලබුද්ධි හිමි, 2000, 130 පිට) එනමුදු පශ්චාත් කාලීන කාව්‍ය විචාරකයන් ජාතකමාලාව චම්පූ කාව්‍ය ගණයෙහි ලා නො සැලකීම විමතියට කරුණකි. මෙයට හේතු විය හැක්කේ 'චම්පූ' යන වචනය අපට මුලින් ම හමු වන්නේ දණ්ඩින් ගේ කාව්‍යාදර්ශයෙන් නිසා විය හැකිය. ජාතකමාලාව ලියවුනේ යටත් පිරිසෙයින් ඊට ශතවර්ෂ දෙකකට පෙරාතුව ය.

ආඛ්‍යාන භාෂාව මෙන් ම කාව්‍යාත්මක භාෂාව භාවිතයෙහි ද ප්‍රවීණත්වයක් උසුලන ආර්යශූර ගද්‍යයෙන් හා පද්‍යයෙන් සිය කවිත්වය ප්‍රකට කරයි. විශ්වන්තර ජාතකයේ දී බෝධිසත්ත්වයන් සියල්ල හැර-දා වනගත වන්නට සැරසෙයි. එවිට මද්‍රී දේවිය ඔහු අනුගමනය කිරීමට සූදානම් වෙයි. විශ්වන්තර රජු ඇය වළක්වාලීමට උත්සාහ කරයි. මෙහි දී කවියා මද්‍රී දේවියගේ මුවට නංවන පහත ප්‍රකාශය ඇගේ පති භක්තිය හා කවියාගේ ප්‍රවීණත්වය ද ප්‍රකට කරයි.

නිර්දුර්ජනාන්න්‍යනුජභුක්තසරිත්තරූණි
නානාවිහංගවිරුතානිමෘගාකුලානි
වෛඩූර්යකුට්ටිම මනෝහරශාද්වලානි
ක්‍රීඩාවනාධිකසුඛානි තපොවනානි
(විශ්වන්තරජාතකය 33 පද්‍යය)

ශබ්ද රසය හා අර්ථ රසය සමඟ එළිවැට අනුත්සාහික ව සුසංයෝග කර ඇති මෙම පද්‍යයට ඔහුගේ කවිත්වය හා ප්‍රතිභාවට නිදර්ශන වෙයි. මෙහි දී හිමාලය පිළිබඳ පූර්ණ අවබෝධයක් සහෘදයා ලබයි. ආර්යශූර පද්‍ය පමණක් නොව ගද්‍ය භාවිතයෙහි දී ද සිය ප්‍රවීණත්වය ප්‍රකට කරන්නේ පහත පරිදිය.

''ඉති බෝධිසත්ත්ව උද්‍යානගත ඉව
පාදචාරවිනෝදනසුඛමනුභවන්මාර්ගපරිඛේදරස-
මනාස්වාද්‍ය සපුත්‍රදාරඃ ප්‍රාන්ත ඉව තු
වඞ්කපර්වතමපශ්‍යත්. තත්‍ර ච පුෂ්පඵලපල්ලවාලංකෘත-
ස්නිග්ධවිවිධරුචිරතරුවරනිචිතං මහමුදිතවිහංග
බහුවිධරුතවිනදං ප්‍රවෘත්තනෘත්තබර්හි-
ගණොපශොභිතං ප්‍රවිචරිතනෛකමෘග
කුලං කෘතපරිකරමිව විමලනීලසලිලයා සරිතා
කුසුමරජො'රුණසුඛපවනං තපොවනං...
(විශ්වන්තරජාතකම්)

අමුතු අලංකාරයන් භාවිත නො කළ ද සන්ධි, සමාස වැනි ව්‍යාකරණ රීති මගින් සිය ගද්‍ය ශෛලිය සකසාගෙන ඇත. ශබ්දරසයට ප්‍රමුඛත්වය දී ඇති කවියාට අනුප්‍රාසය සඳහා උචිත අක්ෂර අනුත්සාහයෙන් ගලා විත් ඇති බැව් උක්ත ඡේදයෙන් පෙනේ. කාදම්බරිය වැනි කෘතීන්හි ගද්‍ය ශෛලියට නෑකම් කියුව ද එතරම් කඨෝර හෝ සාටෝපවත් නො වෙයි.

ආර්යශූර අවස්ථාවට හා පුද්ගල හැඟීම්වලට ගැළපෙන පරිදි නිර්මාණශීලී අලංකාර යෙදීමට නිතැතින් වෙහෙස දරා ඇත.

''ස්ත්‍රීචංචලප්‍රේමගුණා ලක්ෂ්මීඃ'' (මහාකපිජාතකම් 32 පද්‍ය) ධනය ස්ත්‍රියගේ ප්‍රේමයට උපමා කරයි.

ශිබි ජාතකයේ දී පරිත්‍යාගශීලී රජු මහා විලකටත්, යාචක ජනයා වනයේ ඇතුන්ටත් උපමා කරයි. ''මහාහ්‍රදං වන්‍යග ජායථෛව'' (ශිබිජාතකම්. 4 පද්‍ය)

උත්ප්‍රේක්ෂා ආදී අලංකාර භාවිතයෙහි ද මනා පටුත්වයක් ආර්යශූරට තිබූ බැව් පෙනෙයි. ''ශීතාමලසවාදුජලං නිපාතං - බිභිත්සතාමස්ති න චෙන්නිෂෙද්ධා'' (විශ්වන්තරජාතකම්, 40 පද්‍ය) යනු එයට නිදසුන් වෙයි.

මහායාන හා ථෙරවාදී ලක්ෂණ ද සහිත ජාතකමාලාව ගද්‍ය පද්‍ය මිශ්‍ර ශෛලියක් අනුගමනය කළ ද චම්පූ කාව්‍ය ගණයෙහි ලා සැලකීමට කාව්‍ය විචාරකයෝ නොසතුටු වූහ. ආර්යශූර, ගද්‍යය හා පද්‍යය සාලංකාර ව භාවිතයෙහි දක්ෂ කවියෙකි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

ඉන්දානන්ද හිමි, වැලිපිටියේ. (2014) **ආර්යශූරපාදයන්ගේ ජාතකමාලාව,** විදුරුවන, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10.

ජාතකමාලා, මංගල ව්‍යාඛ්‍යානය, (1951). (සංස්.) ජිනානන්ද හිමි, කෙරමිණියේ, ඇස්. කේ. ඒ. ඩී. සිල්වා, මරදාන.

ඤාණානන්ද හිමි, වේපතඉර, (2005), **ආර්යශූර හා ජාතකමාලාව**, නන්දන ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, මංගල කලාපය, නන්දන ප්‍රකාශන, කැස්බෑව.

තිලකසිරි, ජයදේව. (1961), **සංස්කෘත කාව්‍ය සාහිත්‍යය**, එක්සත් ප්‍රවෘත්ති පත්‍ර සමාගම. කොළඹ.

පින්නගොඩකන්දේ පියදස්සී හිමි, සාලිය අශෝකපුර නන්ද හිමි, එස්. විජිත කුමාර (සංස්), (2013), **බෞද්ධ සංස්කෘත ග්‍රන්ථ අධ්‍යයනය**, සරණසේවා සමිතිය,

රේවත හිමි, උඩවෙල, (2010), **ජාතකමාලා**, මාදන්වල ස්වර්ණ ජයන්ති ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය, මාදන්වල ශ්‍රී ධර්මෝදය පාරිපෝසිත ආදිශිෂ්‍ය සංගමය.

විජයසූරිය, විමල. (1992), **අනුරපුර යුගයේ විශ්ව කීර්තිමත් සිංහල මහා ලේඛකයෝ**, ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10.

විමලබුද්ධි හිමි, වටගෙදර, (2000). **සංස්කෘත චම්පූ කාව්‍ය සාහිත්‍යය**, සමයවර්ධන ප්‍රකාශකයෝ මරදාන

විමලානන්ද හිමි, කරගස්වැවේ, (2012), **අපදාන සහ අවදාන තුලනාත්මක අධ්‍යයනයක්**, චරණ (සිව්වන කලාපය), භික්ෂු සංගමය, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, නුගේගොඩ.

සාසනරතන හිමි මොරටුවේ, (1999), **ලක්දිව මහායාන අදහස්**, විසිදුනු ප්‍රකාශන, බොරලැස්ගමුව.

සිංහල කවීන්ද්‍ර ආර්යශූරපාදප්‍රණීත සංස්කෘත ජාතකමාලා සහ සංස්කෘත සන්ධිවිධිය, විශ්වාන්තර ජාතකය, යඥ ජාතකය (පරි) ආරියදාස සෙනවිරත්න නාගොඩ, සමයවර්ධන, කොළඹ 10.

හෙට්ටිආරච්චි, ඩී. ඊ. (1965), **සිංහල විශ්වකෝෂය** - දෙවැනි කාණ්ඩය, සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ

English- Sanskrit Dictionary, 1985, Monier Monier Wiliams, New Delhi,.

Jatakamala by Arya-sura, (1950), Ananda maitreya. B, The Oriental Studies' Society, Colombo,

The JĀTAKAMĀLA, or GARLAND of BIRTHSTORIES, by ARYA SURA, (1895), (Trans) Speyer J. S. HENRY Frowde, Oxfrod University Press, warehouse.

The Practical Sanskrit- English Dictionary. 1999, Vaman Shivam Apte . Delhi.

සංස්කෘත ව්‍යාකරණ සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ කෙටි හැඳින්වීමක්

මැදවච්චියේ ධම්මසිරි හිමි

ව්‍යාකරණ යනු

අක්‍ෂර ශබ්ද පද වාක්‍ය පිළිබඳ දැනුම ලබාගන්නේ ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ පරිශීලනයෙනි. ඒ ඒ භාෂාවන්ට ස්වකීය වූ ව්‍යාකරණ රචනා කොට තිබේ. භාෂාවේ සුභාවිත අක්‍ෂර ශබ්ද පද වාක්‍ය රටාවලට ගැළපෙන පරිදි ව්‍යාකරණයේ සංග්‍රහ වී ඇත. සෑම භාෂාවකට ම පාහේ එයට ආවේණික වූ ව්‍යාකරණ ක්‍රම තිබේ. භාෂාව සකසා ව්‍යාකරණය තැනුවා නොව පවත්නා භාෂාවට ගැළපෙන ආකාරයට භාෂාවේ සංවර්ධනය උදෙසා ව්‍යාකරණ තනා තිබේ. සෑම ව්‍යාකරණයකින් ම යම් රීතියක් තුළින් භාෂාව හසුරුවනු ලබයි. එය එහි අභිමත කාර්‍ය්‍ය ද වේ.

- **වි+ආ** යන උපසර්ග පූර්‍ව කොට **ඩුකෘඤ් - කරණේ** සකර්මක ධාතුව කෙරෙන් **ල්‍යුට්** ප්‍රත්‍යය එක් වී නැවත අනාදේශය හා ණකාරකරණයෙන් ව්‍යාකරණ ශබ්දය සැකසී තිබේ. **තියඩෝර් බෙන්ෆි** (Theardor Benfy) දක්වන්නේ වි පූර්ව **ආ+ක්‍රී+අණ** ව්‍යයෙනි. ඊට ඔහු **විස්තර කිරීම** හා **ව්‍යාකරණ** යන අර්ථ දෙයි.
- **මහාචාර්ය විමල් ජී. බලගල්ලේ** මහතා දක්වන්නේ වි-ආ උපසර්ග පූර්ව කිරීම් අරුත් ඇති කෘ-(කර්) ධාතුවෙන් පරව

භාවාර්ථක අන ප්‍රත්‍යය එක් වීමෙන් පද සිද්ධිය වූ බව යි. **විග්‍රහ කිරීම** එහි අර්ථය යි.

- **ජීනානන්ද විද්‍යාසාගර ආචාර්යතුමා** වි-ආඞ් පූර්ව කෘ+ල්යුට් වශයෙන් ව්‍යාකරණ ශබ්දයෙහි පද සිද්ධිය දක්ව යි. ව්‍යාකරණ ශබ්දය පිළිබඳ නිරුක්ති මාර්ගයෙන් බැලුවහොත් "**ව්‍යාක්‍රියන්තේ ව්‍යාර්වත්තයා ප්‍රතිපාද්‍යන්තෙ ශබ්දයෙන් වි+ව්‍යා+කරණෙ ස්තෘට්**" යනුවෙන් යමක් කරණ කොට ගෙන ශබ්ද අර්ථානවිතව ප්‍රකාශ කරයි ද නිපදවයි ද එළවනු ලැබෙද් ද එය ව්‍යාකරණ යනුවෙන් සඳහන් කරයි.
- "**ස්නසෞ ව්‍යාක්‍රියන්තෙ අර්ථා යෙන්ත්ති වි+කා+කෘ+න්ත්‍යුට්**" අර්ථ ප්‍රකාශ කරයි ද අර්ථ දක්වයි ද එය ව්‍යාකරණ වශයෙන් දක්වයි.

ව්‍යාකරණ ශබ්දයේ නිෂ්පත්තිය මෙසේ වුවත් ව්‍යාකරණ යන ශබ්දයෙන් විවිධාර්ථ සුසූචිත වෙයි. එය **කෝෂාර්ථකථන** තුළින් ස්ඵුට වෙයි. සිංහල, පාලි, සංස්කෘත, ඉංග්‍රීසි යන භාෂා මාධ්‍යන්ගෙන් අර්ථ සපයා ඇත.

- ජර්මන් ශබ්දකෝෂයේ දී අර්ථ හයක් සපයා තිබේ. **වෙන්කිරීම, එකිනෙකට වෙන්කර තැබීම, විස්තර සහිතව කළ, විස්තරය, පැහැදිළි කිරීම, විවෘත කිරීම, එළිදරව් කිරීම, කල් ඇතිව ප්‍රකාශ කිරීම, දියුණුව, දිගහැරීම,**
- ව්‍යාකරණ කෝෂාර්ථකථන වලින් පැමිණිය හැකි නිගමනය වන්නේ **අක්‍ෂර පද වාක්‍ය පිළිබඳ විස්තර කිරීම, එයට අර්ථකථන දැක්වීම, ඊට අදාළ නිවැරදි ක්‍රම ශිල්ප හා භාෂාව විග්‍රහ කිරීම**, ව්‍යාකරණ යන්න තුළින් විහිත කාර්‍ය්‍ය බව යි.

ෂඩ් වේදාංගයෙන් ද එකක් වන ව්‍යාකරණය සම්බන්ධව විද්වතුන් තුළ ඇත්තේ අප්‍රමාණ සැලකිල්ලකි.

යද්‍යපි බ්‍රහ්නාධීසේ තථාපි පඨපුත්‍රව්‍යාකරම්
ස්වජනඃ ශ්වජනො මා භූත් සකලං ශකලං සකෘත් ශකෘත්

යන ප්‍රසිද්ධ සංස්කෘත කියමන ම වුව ද එයට ප්‍රබල සාක්ෂියකි. පියකු පුතකුට දෙන අවවාදයක් සේ දක්වා අති එහි අදහස නම් පුත, වැඩි යමක් ඉගෙන නොගත්තත් ව්‍යාකරණය ඉගෙන ගන්න. ඔබට නෑයන් බල්ලන් නොවිය යුතු. සියල්ල කෑල්ල නොවිය යුතු. එක්වරක් යන්න අශුචි නොවිය යුතු.

අක්ෂර වින්‍යාසය වෙනස් වීමෙන් ශබ්දාර්ථය මුළුමනින් ම වෙනස් වන ආකාරය මෙයින් පැහැදිලි කර ඇත.

ස්වජනඃ - නෑදෑයෝ	ශ්වජනඃ - බල්ලෝ
සකලම් - සියල්ල	ශකලම් - කෑල්ල
සකෘත් - එක්වරක්	ශකෘත් - අශුචි

ව්‍යාකරණය පිළිබඳව දක්වන ලද මෙම සැලකිල්ල ම සංස්කෘත භාෂාව සඳහා විශිෂ්ට කෘතීන් බිහිවීමට ප්‍රධාන සාධකය වන්නට ඇත.

පෙරදිග හෙවත් භාරතීය ව්‍යාකරණයේ ප්‍රභවය

ව්‍යාකරණයේ ප්‍රභවය පෙරාපර දෙදිගින් සනිටුහන් කළ හැකි ය. ආරම්භයේ දී ආදි මානවයා ගේ පටන් භාෂාව භාෂණය කළත් පසුව එකී භාෂාවට සාහිත්‍යය නිර්මාණය වීමත්, අනතුරුව මෙම සාහිත්‍යය ලෙඛන සඳහා නීති රීති පද්ධති සකසා තිබීමත් දිස් වේ. ලේඛනයේ ආරම්භයත් සමඟ ව්‍යාකරණයේ ප්‍රභවය සිදු වී තිබේ. ලොව භාවිත ව්‍යාකරණ දෙවර්ගයකි. එනම්,

1. **පෙරදිග ව්‍යාකරණය හා**
2. **අපරදිග ව්‍යාකරණය**

යනුවෙනි. මෙයින් **පෙරදිග ව්‍යාකරණයේ** ආදි කතෘත්වයේ ගෞරවය පුරාතන භෞතික වෛදික ආර්යයන්ටත් **අපරදිග ව්‍යාකරණයේ** ආදි කතෘත්වයේ ගෞරවය පැරණි ග්‍රීකයන්ටත් හිමි වේ. මේ දෙපිරිස ව්‍යාකරණය ගොඩනැගීමේ දී ස්වාධීන මාර්ග දෙකක් අනුගමනය කොට ඇත. ඒ අතර **යාස්ක, පාණිනී, පතඤ්ජලී**

සංස්කෘත භාෂාව විග්‍රහ කරමින් ඒ ඒ අංශයන්ට අදාළ ව්‍යාකරණ සැපයූහ. **ඇරිස්ටෝටල්, ප්ලේටෝ** වැනි ග්‍රීක දාර්ශනිකයෝ භාෂාවේ ප්‍රභවය හා පරිණාමය පිළිබඳ මත නිරාකරණය කරමින් භාෂාව විග්‍රහ කළහ. ව්‍යාකරණ යන වචනයේ අර්ථය ''**විග්‍රහ කිරීම**'' නම් වේ. ඒ අනුව භාෂාව විග්‍රහ කිරීම ව්‍යාකරණ නම් වේ. නමුත් ව්‍යාකරණය යන තේරුම දෙන Grammar Grammartike යන ග්‍රීක පදයේ තෙරුම **ලිවීම සම්බන්ධ, ලිවීමේ කලාවට** අයත් යන අදහසයි. මේ නිසා ව්‍යාකරණ සම්බන්ධයෙන් පෙරපර දෙදිග ව්‍යාකරණඥයෝ දෙමඟක ගමන් කළ බව පැහැදිලි ය. මේ දෙපිරිසෙන් දීර්ඝතම ඉතිහාසයකට හිමිකම් කියනුයේ පෙරදිග ව්‍යාකරණය හෙවත් භාරතීය ව්‍යාකරණය යි.

පෙරදිග හෙවත් භාරතීය ව්‍යාකරණ ගොඩනැගී ඇත්තේ ආගමික පදනමක් මත පිහිටමිනි. ලොව කිසිම ව්‍යාකරණයකට සමකළ නොහැකි උසස් ව්‍යාකරණයකටත් අද්විතීය වාග් විද්‍යාඥයින් කිහිප දෙනෙකුටත් අයිතිවාසිකම් කියන සංස්කෘත භාෂාවේ පැරණි සියලු ම ග්‍රන්ථ අයත් වන්නේ වෛදික සාහිත්‍යයට ය. ලේඛන කලාවේ දියුණුවක් නොතිබුණු පුරාතන ඉන්දු ආර්‍ය්‍ය යුගයේ මේ වෛදික ග්‍රන්ථ සියල්ලක් ම රඳා පවතින්නේ කටපාඩම මත ය. මේ නිසා එහි අදහස් වූ වචනයක්, අකුරක්, මාත්‍රාවක් වෙනසකට පත් නොවී ආරක්ෂා කළ යුතු විය. ඒ හේතුවෙන් බ්‍රාහ්මණ ගුරුවරු අර්ථාවබෝධය මෙන් ම උච්චාරණය පිළිබඳ විශේෂ සැලකිල්ලක් යොමු කාට ඇත. මේ හේතුවෙන් ආගම ධර්මය උගන්වන්නන්ගේ හා ඉගෙන ගන්නන්ගේ පහසුව පිණිස නීති මාලාවක් පිළියෙල කිරීමට සිදු විය. එහි දී සන්ධි සමාස විග්‍රහ කිරීම, හ්‍රස්ව දීර්ඝ, උදාත්ත අනුදාත්ත ආදිය හැඳින ගැනීමට භාෂා නීති රාශියක් ඇතුලු කළහ. මෙසේ ආගමික සාහිත්‍යයේ පිරිසිදු බව හා චිරස්ථිතිය උදෙසා පිළියෙල කළ වාග් රීති මාලාව ව්‍යාකරණයේ ආරම්භය විය. පසුකාලීන ව අංග සම්පූර්ණ සංස්කෘත ව්‍යාකරණය බවට පත්වන්නේ මෙය යි.

භාරතීය ආදි ව්‍යාකරණය ප්‍රධාන වශයෙන් පියවර 02 ක් ඔස්සේ විහිදී ඇත. එනම්,

01) වාක්‍ය විග්‍රහ කිරීම

02) ශබ්ද විග්‍රහ කිරීම

යනුවෙනි. වේදයේ අන්තර්ගත සෑම වචනයක් ම ඉතාමත් සුපැහැදිලි ව ශබ්ද කිරීමත්, නියම අර්ථය අවබෝධ කර ගැනීමත් වැදගත් ම කාරණයකි. ''**පදපාඨ**'' නමින් වෛදික සාහිත්‍යයේ සඳහන් වන්නේ මෙය යි. මේ තුළ සාමාන්‍ය සන්ධි රීට අදාළ ලෝප, ආදේශ, ආගම ආදී ව්‍යාකරණ පැහැදිලි කොට ඇත. මෙකී වාක්‍යය තරමක් දුරට දියුණු වන විට ශබ්ද විද්‍යාව පිළිබඳ දෙවෙනි අවස්ථාව උදා වේ. ''**ප්‍රාතිශාඛ්‍ය**'' ලෙස වෛදික කෘතීන්ට ඇතුළත් ව ඇත්තේ මෙකී නීති මාලාව යි. ඒ නිසා ප්‍රාතිශක්‍ය වෛදික ග්‍රන්ථ තරමට ම පැරණි ය. ශබ්ද විභාගය සම්බන්ධයෙන් පශ්චාත් කාලීන ව ඇති වූ අදහස් ''**ශික්ෂා**'' යන කොටස පැහැදිලි කරයි. මෙහි කොටස් 02 න් නිවැරදි ව වෛදික ගීත ගායනය හා භාෂාවේ ශබ්ද පිළිබඳ ව කරුණු අන්තර්ගතය මේවා තුළ ව්‍යාකරණ සම්බන්ධයෙන් සිදු කොට ඇති වර්ගීකරණයෙන් ය. නූතන ඉන්දු ආර්‍ය්‍ය භාෂාවල අක්ෂර මාලාවන්ගේ දක්නට ලැබෙන්නේ මෙම ප්‍රාතිශඛ්‍යවල තිබූ වර්ගීකරණයන් ය. මෙකී වර්ගයෙන් වර්ගීකරණය කොට ඇත්තේ ශබ්දෝත්පාදන ඉන්ද්‍රිය පන්තියේ ක්‍රියාකාරීත්වයට අනුගතව ය. එය ස්වභාවික මෙන් ම විද්‍යානුකූල බව ද සියලු වාග්විද්‍යාඥයින්ගේ පිළිගැනීම යි.

පසුකාලීන ව වෛදික ග්‍රන්ථවල පද සම්බන්ධ ව මතු වූ ගැටලු නිරාකරණය කර ගැනීම සඳහා ව්‍යාකරණයට අදාළ ව ''**නිඝණ්ඩු**'' නමින් හැඳින්වෙන කෝෂ ග්‍රන්ථ අංශය සංස්කෘත භාෂාවට ඇතුලු වේ. වේද ග්‍රන්ථවල තෙරුම් ගැනීමට අපහසු ගැඹුරු වචන ගෙන පිළියෙල කළ මෙම ග්‍රන්ථ ගුරුවරුන්ගේ ප්‍රයෝජනය සඳහා සකස් කොට ඇත. එය සිදුව ඇත්තේ පශ්චාත් වෛදික යුගයේ දී ය. කෙසේ වුවත් පුරාතන භාරතීය වාග් විද්‍යාවේ ආදිම ග්‍රන්ථ වන **පදපාඨ, ප්‍රාතිශාඛ්‍ය, ශික්ෂා, නිඝණ්ඩු** අතිශය ප්‍රශස්ත ග්‍රන්ථ සමුදායක් වන අතර ඒවායේ කතුවරු ලුප්තප්‍රාය වීම මහත් අඩුවකි.

සංස්කෘත ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ හා ව්‍යාකරණඥයින්

පෙරදිග ව්‍යාකරණයේ පදනම වෛදික ඉගැන්වීමවල එන **ෂඩ් වේදාංග** වන බව ව්‍යාකරණඥයින්ගේ අදහසයි.

"ශික්ෂා කල්පො ව්‍යාකරණං නිරුක්තං
ඡන්දොවිචිතිර් ජේ‍යාතිෂමිති චාංගානි"

මෙහි එන වේදාංග අතර ව්‍යාකරණාංගය අන්තර්ගත වීමෙන් ම ඒ බව පෙනී යයි. වෛදික භාෂා පාදක කර ගෙන පූර්වයෙහි වූ,

"ඉන්ද්‍රශ්චන්ද්‍රඃ කාශකාශකෘත්ස්නා - පිශලී ශාකටායනඃ
පාණිනා්‍යා මර ජෛනෙන්ද්‍රා - ජයන්ත්‍යාෂ්ටාදී ශාබ්දිකඃ"

1. **ඉන්ද්‍ර**	2. **චන්ද්‍ර**
3. **කාශකෘත්ස්න**	4. **අපිශලී**
5. **ශාකටායන**	6. **පාණිනී**
7. **අමර**	8. **ජෛනේන්ද්‍ර**

යන ආදී **මහාශාබ්දිකයෝ** අට දෙනාගෙන් ව්‍යාකරණ නිෂ්පත්ති වූ බව ප්‍රකටයහ.

මෙම ශාබ්දිකයන්ගේ නම්වලින් ව්‍යාකරණ ශාස්ත්‍ර අටක් නිපදවා තිබේ. මේ ශාබ්දිකයෝ අට දෙනා එක ම කාලයක එක දේශයක වාසය කළ බව සිතිය නො හැකි ය. **පාණිනී** මේ ශාබ්දිකයන් අටදෙනා අතුරෙන් සැමට වඩා ව්‍යාකරණඥානප්‍රගල්භයෙන් ප්‍රමුඛතර යි. පාණිනී වාසය කළේ ක්‍රි. පූ. 4 වැනි සියවසේ දී ය. සංස්කෘත භාෂාව විග්‍රහ කරමින් පාණිනී ව්‍යාකරණය නිපද වීය. මෙය ලෝකයේ ආදි ම ව්‍යාකරණය වශයෙන් පිළිගනු ලබයි. එහෙත් හේ පුරාණතමයා නො වෙයි. ඔහුට පෙර විසූ ව්‍යාකරණඥයින් 64 දෙනෙකු පිළිබඳව ඔහුගේ ම ග්‍රන්ථයේ සඳහන් කරයි. නමුත් අවාසනාවකට ඔවුන් පිළිබඳව කරුණු සොයාගත නො හැක. සංස්කෘත භාෂාවේ ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ හා ව්‍යාකරණඥයින් පිළිබඳ

කතා කරන විට කෘති හා කුවරුන් පිළිබඳ මෙසේ දැක්විය හැකිය. එනම්,

01. නිරුක්තිය - යාස්ක
02. අෂ්ටාධ්‍යාය - පාණිනි
03. මහාභාෂ්‍යය - පතඤ්ජලී
04. වාර්තිකා - කාත්‍යායන

යන අය හා කෘති සඳහා ප්‍රධාන තැනක් හිමි වේ. මීට අමතර ව,

05. සිද්ධාන්ත කෞමුදී - භට්ටොජි දීක්ෂිත
06. ඓන්ද්‍ර ව්‍යාකරණය - ඉන්ද්‍ර
07. විද්‍යාවෛජයන්තිය - ශ්‍රී වල්ලභාචාර්යය
08. වෛයාකරණ භූෂණසාර - කෞණ්ඩ භට්ට
09. ලඝුභාෂ්‍යය - රඝුනාථ
10. කාතන්ත්‍රය - අමරාචාර්ය
11. චාන්ද්‍රව්‍යාකරණය - චාන්ද්‍රගෝමී
12. සාරස්වතය - අනුභූති ස්වරූපාචාර්යය
13. වාක්‍යපදීය - භර්තෘහරී
14. කාශිකාවෘත්තිය - ජයාදිත්‍ය හා වාමන
15. ප්‍රක්‍රියා කෞමුදිය - රාමචන්ද්‍ර
16. ශකටායන ව්‍යාකරණය - ශකටායන
17. ලිඞ්ගානුශාසනය - හේමචන්ද්‍ර
18. දුර්ඝට වෘත්ති - ශරණ දේව
19. කාශිකාවෘත්ති ටීකාව - ජිනේන්ද්‍ර බුද්ධි
20. ධාතු ප්‍රදීප - මෛත්‍රෙය රක්ෂිත
21. දෙව ව්‍යාකරණය - දෙව
22. පුරුෂකාරකය - කෘෂ්ණ ලීලාශුක
23. ධාතු වෘත්තීය - මාධව මධවිය

24.	ගණරත්න මඤ්ජරිය	- වර්ධමාන
25.	බාලාවබෝධන	- කාශ්‍යපස්ථවිර
26.	ජෛනේන්ද්‍ර ව්‍යාකරණය	- ජිනේන්ද්‍ර
27.	සංක්ෂිප්ත සාරය	- අමරනදී ක්‍රමදිශන්
28.	සුපද්ම ව්‍යාකරණය	- පද්මනාග දත්ත
29.	රූපාවතාරය	- ධර්මකීර්ති හිමි (ලාංකික)
30.	මුග්ධබෝධ	- බෝපදේව
31.	පරිභාෂේන්ද්‍රශේකර	- නාගජි භට්ට

ආදී සංස්කෘත ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ හා කතුවරුන් සංස්කෘත ව්‍යාකරණය හා භාෂාව සුපෝෂණය කොට ඇත. මෙතැන් සිට ඉහතින් දක්වන ලද සංස්කෘත ග්‍රන්ථ අතරින් කිහිපයක් පිළිබඳ ව විස්තර කරණු ලැබේ.

01. යාස්කගේ නිරුක්ති ශාස්ත්‍රය

ආදි ම වාග් විද්‍යාඥයා යාස්ක ය. ලොව පැරණිතම වාග් විද්‍යාඥයා ලෙස සලකනුයේ මොහු ක්‍රි.පූ. 02 වන සියවසේ වාසය කර ඇත. නමුත් මොහුට පෙර නිරුක්ති සම්බන්ධයෙන් උගතුන් කිහිප දෙනෙක් සිටිය ද ඒ පිළිබද කිසිදු තොරතුරක් අදටත් අවිද්‍යාමානය. එසේ ම ඔවුන්ගේ නිරුක්ති යාස්ක හා සැසදිමේ දි ඔවුනට වඩා විද්‍යානුකූල මෙන් ම අංගසම්පූර්ණාත්වයක් යාස්කගෙන් දැකගත හැකිය. වෛදික ග්‍රන්ථ සම්බන්ධයෙන් යාස්ක කළ පර්යේෂණයන්ගේ ප්‍රතිපලයක් ලෙස නිරුක්ති ශාස්ත්‍රය ව්‍යාකරණයේ ප්‍රධාන අංගයක් බවට පත්වේ. ඔවුගේ නිරුක්තීන්හි ඇති විශේෂතාවය නම් ඒවා වාග් විද්‍යාඥයින්ගේ පිළිගැනීම යි. ඔහුගේ පරීක්ෂණවලින් ලබාගත් ප්‍රතිඵල වල ඔහුට ම සැක කටයුතු තැනක් ඇත්නම් ඔහු එය පැහැදිලිව සඳහන් කරයි. මෙය ලේඛකයකු තුළ කලාතුරකින් දක්නට ඇති ගුණාංගයකි. ඔහු සංස්කෘත වාග් මාලාවට අයත් වචන සියල්ල ම සීමා සහිත ධාතු හා ප්‍රකෘතිවලින් බිදි ආ ආකාරය නිරුක්ති මගින් පැහැදිලි කළේය.

ඔහුගේ මහා නිරුක්තියට අමතරව පැරණි කෝෂ ග්‍රන්ථ කිහිපයකට ද අටුවා රචනය ද සිදු කොට ඇත.

02. පාණිනීගේ අෂ්ටාධ්‍යාය

අග්‍රගණ්‍ය සංස්කෘත ශබ්ද විද්‍යාඥයා, ව්‍යාකරණඥයා ආචාර්ය පාණිනීන් බව අවිවාදයෙන් පිළිගැනේ. එහෙත් හේ පුරාණතමයා නොවේ. තමාට පෙර විසූ ව්‍යාකරණඥයින් 64 දෙනෙකුන් පිළිබඳව පාණිනී ම සඳහන් කරයි. නිරුක්තය රචනා කළ **ආචාර්ය යාස්ක** ද පාණිනීට පූර්වගාමියෙකි. ක්‍රි.පූ. 3/4 ශතවර්ෂ තුළ ගන්ධාරයේ ශලතුරා නම් ගම්මානයේ විසූ භාරතයේ විසූ මහා ශාබ්දිකයන් අට දෙනා අතරින් එක් අයෙකි.

පාණිනීගේ අෂ්ටාධ්‍යායීය ව්‍යාකරණ ශාස්ත්‍රයේ සුප්‍රසිද්ධ කෘතිය මෙන් ම සැමගේ ම ගෞරවයට හා සැලකිල්ලට භාජන වූ විද්‍යාත්මක සංග්‍රහයකි. ව්‍යාකරණය ශාස්ත්‍රීය විෂයයක් ලෙස සංග්‍රහ කිරීම නිසා පමණක් නො ව එය අංග සම්පූර්ණව උගැන්වීමේ විශිෂ්ඨ ක්‍රමයක් නිපදවීම නිසා ද පාණිනීට සම්භාවනීය තැනක් සංස්කෘත සාහිත්‍යය ඉතිහාසය තුළ හිමි වේ. පාණිනීගේ ව්‍යාකරණය **අෂ්ටාධ්‍යායී** වුවත් එය වඩාත් ප්‍රචලිත ව ඇත්තේ **පාණිනී ව්‍යාකරණය** යනුවෙනි. මෙ මැ අධ්‍යාය (පරිච්ඡේද) අටකින් සමන්විත නිසා **අෂ්ටාධ්‍යායී** යන නම යෙදී ඇත. අෂ්ටාධ්‍යයී ය අධ්‍යාය අටකට බෙදනු ලැබූ සූත්‍ර 4,000 කින් සමන්විත ය. ඉතාමත් ම කෙටි වාක්‍යවලින් තැනුණු මෙ මැ සූත්‍රවලැ වචන දෙක තුනකට වඩා සාමාන්‍යයෙන් නෙමෙැති යැ. එහෙත් මේ සංක්ෂිප්ත වාක්‍යයන්ගෙන් තැනුණු සූත්‍ර සමූහයෙන් මුළු සංස්කෘත භාෂාවේ ආකෘතිය හා වින්‍යාසය සර්වප්‍රකාරයෙන් සංග්‍රහ කිරීමේ භාරදූර කාර්‍යය ඔහු මැනවින් ඉටු කර තිබෙන බව පැහැදිලි වේ. එය එහෙයින් ලෝකයේ කෙටි වූ ද අංග සම්පූර්ණ වූ ද ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථය වශයෙන් ගිණිය හැකි ය. ග්‍රන්ථයේ වින්‍යාසය මෙසේ යැ.

i. ග්‍රන්ථයෙහි උපයුක්ත ප්‍රත්‍යාහාර හා පාරිභාෂික ශබ්ද පිළිබඳ විසතර

ii. සමාස පද හා විභක්ති පද

iii. ධාතු හා ප්‍රත්‍යය

iv, v. නාම හා ප්‍රත්‍යය

vi, vii. පද සාධනය හා ශබ්ද පරිණාමය

viii. ව්‍යාකරණයේ වචන ප්‍රයෝග

යන ව්‍යාකරණාංගයන්ගෙන් අධ්‍යාය අට සමන්විත වේ. පාණිනීන් ගේ අසාමාන්‍ය ශබ්දඥානයේ විශ්මය ජනක භාවය පාණිනී ව්‍යාකරණය හැදෑරීමෙන් මැ අත්දැකිය හැකි යැ. පාණිනීගේ ව්‍යාකරණය වර්තමානය වන විට වියත් අවියත් දෙපිරිස අතර ම ජනප්‍රියත්වයට පත් ව ඇත. ඊට බලපා ඇති ප්‍රධානත ම හේතු දෙකකි. එනම්,

01) මහා භාෂාඥයෙකු විසින් රචිත අද්විතීය ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථයක් වන අෂ්ඨාධ්‍යාය පශ්චාත් සියලු පඬිවරුන් විසින් එක හෙළා ම පිළිගැනීම.

02) සාමාන්‍ය ජනයා අෂ්ඨාධ්‍යාය ආගමික කෘති ගණයෙහිලා ගරු බුහුමන් කිරීම

ඔහුගේ ග්‍රන්ථයේ තිබූ කරුණු හරි වේවා වැරදි වේවා එහි රීති වෙනස් කිරීමට කිසිවෙකුත් උත්සාහ ගෙන නොමැත. මෙය සංස්කෘත භාෂාවේ සංවර්ධනයට බලවත් පාඩුවක් විය. පාණිනීගෙන් පසු ව සංස්කෘතය මළ භාෂාවක් බවට පත් වීමේ ලකුණු පහළ වන්නේ මේ හේතුවෙනි. භාෂාවක් ජීව භාෂාවක් බවට පත් වන්නට නම් කතා කරණ මිනිසුන් සමඟ හැදීමට වැඩීමට වෙනස් වීමට ඉඩ තිබිය යුතුයි. ව්‍යාකරණයෙන් තද වූ තරමට භාෂාවක් ජීව ශක්තියෙන් පිරිහේ. ඒ නිසා ව්‍යාකරණයකින් සිදු විය යුත්තේ භාෂාව නිවැරදි කරන සීමා පැනවීම් නොවෙයි. පාණිනීගෙන් පසුව ව්‍යාකරණ ලියූ සෑම කෙනෙක් ම සිදු කොට ඇත්තේ නව ව්‍යාකරණ නිපදවීම නොව පාණිනීගේ ග්‍රන්ථයට අටුවා ටීකා රචනා කිරීම පමණි. පාණිනීගෙන් පසු වෙනත් පාර්ශවයන්ට අයත්

ව්‍යාකරණඥයින් කිහිපදෙනෙක් විසුවද පාණිනීගේ ව්‍යාකරණය නිසා ඔවුනට නිසි තැනක් ලැබී නැත.

03. කාත්‍යායනගේ වාර්ත්තිකා හෙවත් කාත්‍යායන ව්‍යාකරණය

පාණිනී සූත්‍ර අති සංක්ෂිප්ත වූ හෙයින් දුරවබෝධ හා සැක සහිත තැන් තේරුම් කර දීමේ අවශ්‍යතාව නිසා විවිධ ව්‍යාඛ්‍යාන බිහි ව ඇත. කාත්‍යායන එහි පුරෝගාමියා ලෙස සැලකිය හැකි ය. ක්‍රි.පූ. 250-200 පමණ කාලය තුළ විසූ සේ සැලකෙන ඔහු පාණිනී සූත්‍ර 1200 කට පමණ **වාර්ත්තිකා** සපයා ඇත. ව්‍යාඛ්‍යාන යන අර්ථය දෙන එය **වෘත්ති** ශබ්දයෙන් සැදුණු තද්ධිත නාමයකි. පාණිනී ගේ මතයට විරුද්ධ ව කරුණු දක්වන මෙය සංස්කෘත භාෂාවේ පසු අවධියක දක්නට ලැබුණු ලක්ෂණ අනුව ඒ නිගමනයන්ට බැස ගන්නට ඇද්දැයි සැකයක් ඇති වේ. කෙසේ වෙතත් පාණිනී ගේ කාලයට වඩා ව්‍යවහාරයෙහි දියුණු වූ ද වෙනස් වූ ද ස්වරූපයක් ගත් සංස්කෘත භාෂාව පිළිබඳ රීති සංශෝධනයක් ඔහු විසින් තැත් කරණ ලදි. කාත්‍යායනයන්ට පසු ව ද පාණිනීගේ සූත්‍ර විවරණය කරණ සූචි හා කාරිකා බහුල විය. කාත්‍යායනගේ වාර්ත්තිකා **කාත්‍යායන ව්‍යාකරණය** නමින් ද ප්‍රසිද්ධියට පත් ව ඇත.

04. පතඤ්ජලීගේ මහාභාෂ්‍යය

පාණිනීන් අග්‍රගණ්‍ය සූත්‍ර රචකයා වූවා සේ ම පතඤ්ජලීන් ව්‍යාඛ්‍යාන රචකයා ලෙස සැලකිය හැකි ය. ක්‍රි.පූ. 2 වෙනි ශත වර්ෂයෙහි වාසය කළ ඔහු පාණිනී සූත්‍ර 1700 කට අධික ප්‍රමාණයක් සඳහා සංවාද ස්වරූපයෙන් ව්‍යාඛ්‍යාන සපයා ඇත. ඔහුගේ කෘතිය හඳුන්වනු ලබන්නේ **මහාභාෂ්‍යය** නමිනි. අෂ්ටධ්‍යායීයට සැපයුණු විශාලතම සවිස්තර විවරණය ලෙස **මහාභාෂ්‍යය** සලකනු ලබයි. සිත් ගන්නා සුලු ව්‍යාඛ්‍යාන ශෛලියක් අනුගමනය කර ඇති පතඤ්ජලී සාහිත්‍ය රචකයකුගේ ලක්ෂණ ද සිය කෘතිය තුළින් පිළිබිඹු කර ඇත. කාත්‍යායනයන් විසින් අරඹන ලද පාණිනිය සූත්‍ර ශෝධනය ක්‍රමවත් ව විවේචනය කොට සකස් කිරීමේ අභාප්‍රායෙන්

පතඤ්ජලීගේ ව්‍යාකරණය සකස් විණැයි සිතිය හැකි ය. පාණිනිය සූත්‍ර 1,245 ට කාත්‍යායනයන් සැපයූ වාර්ත්තිකා මහාභාෂ්‍යයෙහි ඇතුළු වී ඇත. කාත්‍යායනයන්ගේ සදොස් තැන් දක්වන පතඤ්ජලී බොහෝ තැන්හි පතඤ්ජලීගේ අදහස් අනුමත කරයි. ඊට බාහිර වූ පාණිනිය සූත්‍ර ශුද්ධ කිරීම සඳහා ද පතඤ්ජලී සිත් යොමු කරයි. එකල සංස්කෘත භාෂාවේ වෙනස් වූ ස්වරූපය පිරික්සා බලමින් පාණිනී ගෙන් පසුව එතෙක් සටහන් කරන ලද විවිධ ව්‍යාකරණඥයින් ගේ මත පවා ඔහු සංග්‍රහ කිරීමට තැත් කරයි. **වාර්ත්තිකා, කාරිකා** පමණක් නො ව උපුටා ගත් පද්‍යය ද ඔහු ගේ කෘතියෙහි දක්නට ලැබේ. එවැනි පද්‍යය 200කට අධික සංඛ්‍යාවක් උපුටා දක්වා ඇත.

05. ඉන්ද්‍රගේ ඓන්ද්‍ර ව්‍යාකරණය

ශබ්ද පරායණය හෙවත් **ඓන්ද්‍ර ව්‍යාකරණය** මෙතුමා ගේ කෘතිය වේ. පාලි **කච්චායන ව්‍යාකරණය** හා සංහල **සිදත් සඟරාව** ද ශබ්ද පරායණය ආශ්‍රයෙන් ලියන ලදැයි විශ්වාස කරණු ලැබේ. **ඓන්ද්‍රයන්** අදි ශාබ්දිකයන් අටදෙනා ගෙන් කෙනෙකු වන අතර ශබ්ද පරායණය පාණිනී ව්‍යාකරණයට පෙර ලියන ලද්දක් ලෙස ද ඇතැම් කෙනෙක් සලකති.

06. භට්ටොජි දීක්ෂිතගේ සිද්ධාන්ත කෞමුදිය

ක්‍රි.ව. 7 වෙනි ශත වර්ෂයේ විසූ භට්ටෝජි දීක්ෂිත් විසින් සිද්ධාන්ත කෞමුදිය රචනා කරන ලදි. මහාභාෂ්‍යය පිළිබඳ අංග සම්පූර්ණ කෘතියක් ලෙස ද එය සලකනු ලැබේ. මෙය භාග දෙකකින් සමන්විත වේ.

1. ප්‍රථම භාගය - පරිච්ඡේද 07 කි.
2. ද්විතීය භාගය - පරිච්ඡේද 05 කි.

සිද්ධාන්ත කෞමුතියට ප්‍රෞඪ **මනෝරමා** නම් **ටීකාවක්** ද භට්ටොජි දීක්ෂිතයන් විසින් රචනා කරන ලදි.

07. චාන්ද්‍රගොමිගේ චාන්ද්‍ර ව්‍යාකරණය

චාන්ද්‍ර නමින් ද හඳුන්වනු ලබන චන්ද්‍රගොමීන් ගේ කෘතිය චාන්ද්‍ර ව්‍යාකරණය නමින් ප්‍රකට ව ඇත. බෞද්ධයෙකු වූ චන්ද්‍රගොමි සිය ග්‍රන්ථය ආරම්භ කරන්නේ සර්වඥ නමස්කාරයෙනි. ඒ මෙසේ ය.

ස්දධං පුණම්‍ය සර්වඥං සර්වීයං ජගතො ගුරුම්
ලඝු විස්පෘෂ්ඨ සම්පූර්ණ මුච්‍යතෙ ශබ්ද ලක්‍ෂණම්

යනුවෙනි. මෙම ග්‍රන්ථය අධ්‍යාය පහක් තුළ පාද සත්විස්සකින් (27) යුතු ව රචනා කැර ඇත. මෙ මැ ග්‍රන්ථයට **රත්නමතී** නම් ආචාර්ය වරයෙකු විසින් රචනා කරන ලද ''**රත්නමතී**" නම් ටීකාවක් ද වේ.

08. කාත්‍යායනගේ කාතන්ත්‍රය

7 වන සියවසේ විසූ ව්‍යාකරණඥයෙකු වන කාත්‍යායනයන් ගේ ව්‍යාකරණ කෘතිය ප්‍රකට ව ඇත්තේ **කාතන්ත්‍ර ව්‍යාකරණය** යනුවෙනි. කාතන්ත්‍ර ව්‍යාකරණයෙහි ආම්භක ශ්ලෝක පාදයක් වන ''**කාත්‍යායනෙන තෙ සෘෂ්ඨා**" යන්නෙන් කතෘත්වය පැහැදිලි වේ. **කුමර ව්‍යාකරණය**, කලාප **ව්‍යාකරණය** යන නම් වලින් ද කාතන්ත්‍රය හඳුන්වනු ලැබේ. **පාලි කච්චායන ව්‍යාකරණයට** ද කාතන්ත්‍රයන්ගේ ප්‍රභාව ලබුණු බව සලකනු ලැබේ.

09. හේමචන්ද්‍රගේ හෛම ශබ්දානුශාසනය

11 වැනි ශත වර්ෂයෙහි **ගුර්ජරා ප්‍රදේශයේ** විසූ ජෛන සාධුවර හේමචන්ද්‍රයන් විසින් රචනා කරන ලද ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථය හේමචන්ද්‍ර ව්‍යාකරණය නමින් ම බහුල ව ව්‍යවහාර කැරෙන අතර **සිද්ධාන්ත හේමචන්ද්‍ර, හෛම ශබ්දානුශාසනය** යන නම් වලින් ද මෙය හඳුනවනු ලැබේ. අංග සම්පූර්ණ ප්‍රශස්ත කෘතියක් වන මෙය අධ්‍යාය අටකින් සමන්විත වන අතර ඒ තුළ සංස්කෘත භාෂාවේ සියලු ව්‍යාකරණාංග මැනවින් විවරණය කැර ඇත. විශේෂයෙන් පාණිනී ව්‍යාකරණය හැදෑරීමට ආශ්‍රෙය ග්‍රන්ථයක් ලෙස ගත හැකි ප්‍රශස්ත කෘතියකි.

10. සාරස්වත ව්‍යාකරණය

අෂ්ටාධ්‍යායී ව්‍යාකරණය මුල් කාලයේ දී ම සම්භාවනාවට පත් වී වසර 2000 කටත් වැඩි කාලයක් මුළුල්ලේ එම ගෞරවය රැක ගනිමින් සංස්කෘතයේ සම්මත ව්‍යවහාරය හා ව්‍යාකරණාධ්‍යනයේ පදනම බවට ද පත් විය. එහෙත් පාණිනී ගේ ව්‍යාකරණ මාර්ග යෙන් ඉවතට ගිය සංස්කෘත කෘති රාශියක් ද හමු වේ.

1. ඉන්ද්‍ර නම් ආචාර්යවරයා ගේ ඓන්ද්‍ර ව්‍යාකරණය
2. ශකටායන නම් ආචාර්යවරයා ගේ ශකටායන ව්‍යාකරණය
3. චන්ද්‍රගෝමීන් ගේ චාන්ද්‍ර ව්‍යාකරණය
4. අනුභූතිස්වරූපාචාර්යයන් ගේ සාරස්වත ව්‍යාකරණය

යන කෘති පාණිනී සම්ප්‍රදායෙන් ඉවත් ව ස්වාධීන ව පෙනී සිටින කෘති වශයෙන් දැකිවිය හැකි ය. ඒ අතර එක් කෘතියකි අනුභූතිස්වරූපාචාර්යයන් ගේ සාරස්වත ව්‍යාකරණය.

මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ සාරස්වතය පාණිනී ව්‍යාකරණ මාර්ගයෙන් බැහැර වූ ස්වාධීන ව්‍යාකරණයක් බව යි. ඉන්දියාවේ බිහාර හා බරණැස් ප්‍රදේශයන් හි මෙන් ම ශ්‍රී ලංකාවේ ද සංස්කෘත ව්‍යාකරණය ඉගැන්වීමේ දී ප්‍රියතම මෞලික ග්‍රන්ථය බවට පත් ව ඇත්තේ සාරස්වත ව්‍යාකරණය යි. සාරස්වත ව්‍යාකරණය රචනා වීම පිළිබඳ ප්‍රවාදයේ ඇති පරිදි විද්වත් පර්ෂදයක දී අනුභූතිස්වරූපාචාර්ය විසින් ප්‍රකාශ කළ ''පුංක්ෂු" යන වචනය විධි විරෝධී යැ යි අනෙක් ව්‍යාකරණඥයෝ චෝදනා කළහ. එම ප්‍රයෝගයේ නිරවද්‍යතාව පෙන්වීමට රචිත කෘතිය සාරස්වතය බව එහි කිය වේ. එයින් පෙනෙන්නේ ද මෙම ව්‍යාකරණය නව මගක් ගත් බව යි. මෙය වෘත්ති **තුනකින්** (3) සමන්විත වන අතර **ප්‍රක්‍රියා 60** ක් වන අතර **සූත්‍ර 1494** ක් වේ.

ඒ අනුව ඉහත සමස්ත කරුණු අධ්‍යයනයෙන් පෙරදිග ව්‍යාකරණයේ ප්‍රභවයත්, පුරාතන සංස්කෘත ව්‍යාකරණ ග්‍රන්ථ හා ව්‍යාකරණඥයින් පිළිබඳවත් ඔවුන් සංස්කෘත ව්‍යාකරණයට කළ

මෙහෙයත් පිළිබඳ මනා අවබෝධයක් ලබා ගැනීමට මෙය මහත් පිටිවහලක් වනු ඇතැයි විශ්වාස කරණු ලැබේ.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලී

ප්‍රාථමික මූලාශ්‍ර

01. **සාරස්වත විවරණය 2 පෙරවදන**, 2014, තම්මැන්නාවැටියේ රතනජෝති හිමි, කොළඹ 10, සමයවර්ධන පොත්හල.

ද්විතීයික මූලාශ්‍ර

02. ආනන්ද, ඩබ්. පී. ගුරුගේ, 2010, **සිංහලය හා සංස්කෘතය හා සංස්කෘත කාව්‍ය හා නාට්‍යය**, එස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයො, කොළඹ 10.

03. ආනන්ද මෛත්‍රී හිමි, බළංගොඩ, 1996, **සංස්කෘත ශික්ෂකය,** මොඩන් පොත් සමාගම, නුගේගොඩ.

04. ජයසේකර, ආනන්ද, 200, **තුලනාත්මක වාග් විද්‍යාව**, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ.

05. තිලකසිරි, ජයදේව, 1958, **වෛදික සාහිත්‍යය**, ලේක් හවුස් ඉන්ස්ට්මන්ට්ස් ලිමිටඩ්, කොළඹ 02.

06. රතනසාර හිමි, කහවේ, 2011, **සංස්කෘත ප්‍රවේශය**, සමයවර්ධන පොත්හල, කොළඹ 10.

07. රතනසාර හිමි, මාරඹ, 1997, **පාණිනී යුගයෙහි සංස්කෘත භාෂාවෙහි ජීවමානත්වය (පරි)**, ගයිගර් සමරුව

08. සේනානායක, ජී. එස්. බී. 1965, **සංස්කෘත සාහිත්‍ය ඉතිහාසය (පිරි)**, එම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ.

Recognition before redistribution; the social thought underlying the national contribution of Dr. Ambedkar in Indian society

W.M. Dhanapala

Abstract

This paper is concerned with the social thought which is well evident from the great national contribution made by Dr. Ambedkar in putting a long-lasting foundation for a structural change in the historically evolved social fabric of Indian society. Research problem of it is articulated for exploring his pioneering contribution to the development of a social thought of ‘recognition' in a historical period in which the social thought of ‘redistribution" was consolidating its universal position under communism and socialism. Accordingly, the central objective of the study is to explore the social thought of recognition for socially marginalized people in India which was developed by Dr. Ambedkar. The methodology of the study is comprised of a thorough review of secondary sources revealing modern social thoughts developed in the Asia and the West. Various publications by Dr. Ambedkar himself and other scholars are referred to

in the collection of information. The findings reveal that a particular social thought in any society originates from the burning issues severely affecting a considerable portion of the population of it. The rise of capitalism in the Western world and the consequent socio-economic inequality in the distribution of wealth, oppression, and exploitation of the working class by the capitalist - class, the owners of the means of production, was theorized in the Marxist social thought. The social thought of redistribution of wealth through structural change in the society emerged as a solution to the issues of the proletariat. However, Dr. Ambedkar was wise enough to identify a different need that cannot be tolerated and ignored by any civilized society respecting the universal values of human dignity. It was the need of recognizing the people of ‘untouchables' as human beings deserving all rights and privileges enjoyed by others as citizens of India. His social thought of recognition for ‘untouchables and ‘Adivasi tribes' comes first as whatever objective of distributive justice in any form of society cannot be fully realized without restoring human dignity for all citizens irrespective of their ascribed statuses of caste discriminations. It is this social thought of recognition that motivated him to address the issue starting from the supreme law of the country, the constitution.

Key words: Dr. Ambedkar, Social thought, Recognition, redistribution. Social stratification.

Introduction

The history of social thought about the constitution of social life or the civilization of human beings, stratification

of society into different layers or strata, recognition of members of the society in terms of social values underlying the social stratification and distribution of necessary resources indispensable for surviving as physical beings as well as social beings, reveals an ever expanding struggle among people with the renewal of their conceptual and theoretical explanations in line with the transformation of social organization. It is a struggle initiated with the transition of people from natural life to social life which emerged as an intellectual solution to ensure survival of all against adverse characteristics of nature driven selfish lifestyles. Even though the adoption of social life or civilization and the consequent adaptation to the natural environment have brought about immense benefits for the progressive evolution of civilization increasing the number of population and their life expectancy and quality of it, the dominance of some groups over others and the suppression of subordinates remain the central challenge of civilization with myriads of repercussions.

This dominance has deprived the subordinate people of those benefits of civilization through a monopoly on access to power, wealth, and status. It is well apparent from any system of social stratification found in any society in the world. Social stratification systems based on power, wealth, and status have been functional for the well-being of people who have access to these means of social life while being dysfunctional for those deprived of them. Social dysfunctions of stratification systems have been historically undermined by religious beliefs and doctrines, cultural values of great traditions, political ideologies, socio-economic practices, and conventions that justify the functional significance of the

stratified social organization. Having evolved for centuries, social stratification systems including the caste, class, gender, age, and health remain well institutionalized in societies constituted by them and the socialization of people in terms of the social values of stratification perpetuates the existence of them with whatever repercussions.

People in all societies affected by their stratification systems have been struggling for a two-fold social justice in the name of civilization. They are the justice of due recognition as a human being with a dignity and the fairness of the distribution of resources indispensable for their well-being. As universal social values the recognition of persons with human dignity and the fairness of the distribution of life-resources, at least, constitute the very core of a civilization making them functional prerequisites of cooperative social life that every civilization should ensure proper fulfillment of them with reference to each member of society. What is well evident from the history of mankind is the widespread failure of social organization in ensuring the meeting of these two prerequisites for a considerable portion of the population. The Indian society and its social stratification systems provide enough evidence to support this assertion. In particular, the caste discrimination against scheduled caste and Adivasi tribes remains a social factor that is unbecoming to a civilization committed to the upliftment of human dignity. The conceptual meaning of the word"untouchables" itself indicates the magnitude of the dehumanization of a considerable portion of the population with a zero recognition of human dignity (Rao. 2009).

Research Problem

Research problem of this study is articulated for exploring Dr. Ambedkar's pioneering contribution to the development of a social thought of 'recognition' in a historical period in which the social thought of 'redistribution' was consolidating its universal position under communism and socialism. Following the October Revolution in Russia in 1917 led by V.I. Lenin, the social thought of distributive justice started spreading throughout the world giving rise to leftist social movements adhered to different versions of socialism or communism. The fundamental ideology of this socialist thought was the redistribution of surplus value of economic production of the industrializing society among people in terms of egalitarian social values ensured by the dictatorship of the proletariat against that of the capitalist bourgeoisie which was blamed for the exploitation and oppression of working class. The political movements in this period were predominantly concerned with the correction of this social injustice of the distribution of resources through structural change in political institutions. Even the leftist social movements in India were embarking on the same ideological pathway whereas Dr. Ambedkar's endeavor was predominantly concerned with a historically evolved and institutionalized social injustice of depriving the Dalit and other people of scheduled castes of due social recognition as human beings with dignity which was enjoyed only by upper castes. Accordingly, it is assumed that Dr. Ambedkar's social thought evolved addressing a social issue of caste discrimination inherited from traditional Indian society. It was within the structure of democratic political system introduced

by the British Colonial rule that the caste discriminations against the so called"untouchables" was to be eradicated as is evident from his social movement.

Research methodology

Information for this analysis were gathered from secondary sources such as books and articles written and published by Dr. Ambedkar, and other scholars who were interested in studying the historical and contemporary social movements and ideologies lying under them, from different perspectives of social sciences. Depending on the availability of documentary sources current analysis was confined to the major lines of social thought underlying the individual and collective endeavors made for achieving recognition for members affected castes and tribes. Even though the caste system has evolved for centuries in Indian peninsula reports of caste conflicts and struggles for identity of social recognition are limited. Lack of historical reports is not evidence to prove that there was no social struggle or movement against dehumanization and other adverse impacts of caste system in the early history of India. Most of information of such struggles remain covered with the sands of time generation after generation in the long history of India. Only the information of great traditions of societies are recorded as history whereas the matters of the little traditions of people are not treated with similar historical value. Accordingly, the case of the downtrodden victims of the caste system needs to be explored from the available historical sources.

Social stratification and the caste system in India

Caste system represents the most discriminative and oppressive social stratification system found in India. The word caste, which was derived from the Latin *Castus*, was applied for the first time by the Portuguese — the European colonizers in the sixteenth century for identifying this dominant stratification system in Indian society. It's Portuguese version Casta carries the meaning of ‘pure' or ‘chaste'. This usage indicates the way the Portuguese colonizers perceived the caste as a concept referring to purity of blood of a race (Teltumbde.2010.13). This stratification comprised of four major castes known as Varna, such as *Brahmins* (the priestly caste), *Kshatriyas* (The warrior caste), *Vaishyas* (Trading caste), and the *Shudras* (working castes), and thousands of other types of castes. In the hierarchy of the caste system the Brahmins occupy the highest respectable position and other three find their ranks respectively and the Shudras being the lowest in status. Being comprised of myriads of sub castes ranked at different levels of the ascribed social statuses, the caste system remains the most complex and complicated system of stratification with little avenue for upward social mobility. Accordingly, the caste system causes a social stagnation perpetuating the caste conventions that coercively prevent any attempt of upward social mobility by people of scheduled castes.

The benefits of the caste system are predominantly enjoyed by the three upper castes and the caste norms which are deeply embedded in the Indian traditional culture protect and sustain the superiority of upper caste members, their access to power, wealth, privilege, and status while ensuring

their dominance over lower castes through exploitation, oppression, appropriation of the wealth produced by the members of the degraded castes and tribes. Caste identity is strictly maintained by caste values, norms, customs, rituals, rites, prescribed cloths, lifestyles, permissible foods, occupations, marriage, religious participation, shelters, dialect of language, limit of interaction, social appearance, and use of private and public spaces. The people of lower castes identified as scheduled castes, untouchables, Dalits, harijans and in various other terms with the degrading connotation are not allowed to change their caste identity and find ways and means of getting out of it and enjoying the due recognition as a respectable human being with the dignity enjoyed by the people of upper castes in the hierarchy.

The adversity of the derecognition of scheduled castes or Dalits is not a severe social problem affecting a minority of the nation but the majority as is evident from the composition of the population in India. In particular, the people of scheduled castes (SC), scheduled tribes (ST) and other backward classes (OBC)"constitute the overwhelming majority of the people of India (about 75%) and contribute almost the entire physical labour force of the country" (Krishnan. 2018.2).

According to Krishnan (2018)"among the functions of and effects of the working of the ICS (Indian Caste System) through the centuries to this day has been:

To lock up labourers as labourers, and agricultural labor castes (ALCs) as ALC.

To keep SCs down in their place with no/little scope for escape.

To keep STs away in the remote areas except when drawn into supplement labour requirements in the plains.

To keep them in conditions of segregation and demoralization and to deprive/minimize opportunities for their economic, educational, and social advancement and upward mobility.

SCs, as the greatest contributors of agricultural labour as well as other labour, have been central to this ICS theme of exploitation and deprivation." (Krishnan.2018.4).

As is well apparent from the ideologies underlying the caste stratification, social legitimacy for the caste hierarchy and the social inequality stemming from it is gained from the ancient religious doctrines of Hinduism. It is interesting to learn about how religious explanations justify - the origin of social divisions referring to divine sources."Of the varnas, the brahmins occupied the highest place, being said to have materialized from the mouth of Brahman, the divine being. The origin of the kshatriyas and vaishyas was ascribed respectively to Brahman's arms and thighs; shudras, the lowest of the order, were deemed to have sprung from his feet" (Teltumbde.2010.13). Even though the social origin of the caste system is obscure, the history of the codification of caste norms is traced back to the period between 200 and 600 BC when the *Manusmriti* or the Laws of Manu was *introduced* by the Manu believed as a mythological law maker (Teltumbde.2010.13). This Hindu social code provides the legitimacy for the caste and gender-based discriminations by superiors against the inferiors of those stratifications.

Struggle for the social justice of recognition

The issues of social recognition for disadvantageous and underprivileged peoples are found in all stratified societies in different forms with different interpretations of their origin, existence, and impacts. It was in terms of such interpretations and explanations the collective and individual attempts of achieving due recognition for affected strata of stratification systems were made in those societies. As the Indian society is concerned the history of correcting this issue of dehumanization and the accompanied marginalization of untouchables goes back to the six century BC as is well evident from Buddhist discourses referring to caste disparities. In number of discourses the Buddha has vehemently refused the divine origin of Varnas and the conventional justifications of the caste system.

According to the *Vasala Sutta* of Buddhism none is born as person of upper or lower social status but by deeds one earns the position. Buddha kept his order of *Mahasanga* open to all persons hailing from any stratum of caste system and untouchables then known as"Chandalas". Those who entered the Buddhist order such as Sunitha, Sopaka, were welcomed and treated in terms of the egalitarian values of Buddhist doctrine. Buddha set a historical example of equal treatment and humane recognition for all in his order not by coerce but by understanding and universal loving kindness. The Buddhism was a new doctrine for intellectual people of all castes and a new code of ethics based on great social values of equal treatment human beings irrespective of their birth and ascribed statuses. Millions of people oppressed by the caste discrimination sought the refuge of the Buddhism

and enjoyed freedom of social life in terms of Buddhist values and teachings. Both rise and fall of the Buddhist order in India need to be comprehended in terms of historical challenge posed by it to the survival of the dominant castes.

The magnitude of the social institutionalization of caste system remains so strong that it has been able to survive up to 21 century overcoming all social movements against it. In the course of its long history the affected people of downtrodden castes made various efforts to gain the recognition while keeping the Hindu religious identity whereas some were giving it up for seeking refuge of Islam after Buddhism and thereafter Christianity under colonial rule. But such religious conversion was not possible for majority of untouchables and low caste people, and they have continued their struggle for humane recognition directly and indirectly through sympathizers of upper castes. In the medieval India between seventh and twelfth centuries there had developed a social movement known as Bhakti preaching a doctrine of universal equality in the eyes of God in South India. The term Bhakti refers to devotion to God and this movement emphasized the need of loving the fellow people if one really loves the god.

Even though the western colonization specially under British empire drastically reduced the political dominance of privileged castes and introduced new avenues for social mobility through modern liberal education, business, industries, governance, administration, western culture, English language, urbanization and liberal ideologies, the caste system has been able to survive adapting to the social change accompanied by them. However, for the first time

in the Indian history the untouchables also found access to Business, education and security forces of British empire and migration to other countries in various capacities. Such new changes made a great contribution to organize people of schedule castes with new capacities, courage, consciousness, and a vision in resistance to caste atrocity and exploitation. The erosion of caste based political hegemony with the consolidation of the British colonial rule throughout the country and relationship with the West gave an impetus to social movements for reforms in the social organization of Indian society with special attention to the caste issues. In particular Brahmo Samaj in Bengal and Prarthana Samaj in western India appeared for eradicating caste discrimination. The movements known as Arya Samaj and Ramakrishna mission also worked for the removal of caste disparities.

Among the regional social movements emerged in the nineteenth century against the caste domination, most influential were those of Jotirao Phule (1826-1890) and Periyar E.V. Ramasamy (1879-1973). Both leaders were hailing from the Sudra caste. Phule is recognized as a pioneering figure in the struggle against caste exploitation and oppression, and even Ambedkar had acknowledged him as his Guru for his anti-caste mission. He extended his service to women of upper castes who suffered from the caste discriminations. Phule organized his caste resistance on the Aryan theory and Brahminic patriarchy he himself developed for explaining the historical injustice against untouchables, and for justifying his social movement to correct it. His movement was centered in the Maharashtra, but its impacts spread to other regions too. According to his theory the untouchables are the aborigines of India and the Aryans have invaded their country and settled

consolidating their dominance over the Adivasis and tribes. It is similar to the fate of red Indian aborigines of America under Europeancolonization of the continent. Phule is also praised for his wisdom of identifying knowledge, education, and science as weapons of advance for the exploited people of all downtrodden castes. By his own experience he had realized the instrumental significance of these weapons of modern civilization for restoring the equality and human dignity that the Adivasis enjoyed before the Aryan invasion and colonization of their lands. The Satyasodhak Samaj organized by Phule provided a good forum for the organization and implementation of activities for the wellbeing of affected women of all castes and people of Dalit. He supported and encouraged social movements for the emancipation of women severely affected by the Brahminic patriarchy. In- particular, the rise of two ladies, Tarabai Sinde and Pandit Ramabai against the Brahminic patriarchy and founding of the Arya Mahila Samaj in Pune by Ramabai need to be understood with the great moral support of Phule. His wife Savitri also committed herself to work as a teacher in schools he opened for the education of Dalit girls and boys in the Maharastra. These women and their supporters had the extra ordinary courage to face the severe resistance posed by the men and women adhered to caste conventions of the time. After the demise of Phule his mission ended in dividing into fractions and joining the mainstream national politics of Congress and communist movements.

The anti-cast, anti-brahmin and anti-Hindu ideology developed by Phule was eagerly accepted by leaders who came forward in the early decades of twentieth century in different parts of India. In Particular, the non-brahman movements in

Maharashtra and Tamil Nadu, Dalit movements in Panjab and Karnataka adopted the Aryan theory for explaining the plight of their communities and started movements for restoring their identities sharing the exclusive adjective of 'Adi' the vernacular term for original. Accordingly, there emerged Ad-Dharm in Panjab, Adi-Hindu in Uttar Pradesh and Hyderabad, Adi-Dravid, Adi-Andhra, Adi-Karnataka in the South India, claiming a common identity of being the original inhabitants of India (Omvedt.2011.40). The following words of Dalit leader Kisan Fagudi Bansode expressed in 1909 provide a good example for understanding the core of their ideology and the recognition they aspired.

"The Aryan — your ancestors- conquered us and gave us unbearable harassment. At that time, we were your conquests, you treated us even worse than slaves and subjected us to many tortures you wanted. Now we are no longer your subjects, we have no service relationship with you, we are not your slaves or serfs... we have had enough of the harassment and torture of the Hindus" (Omvedt.2011.40).

Bansosde was an educator and journalist and took the leadership the social movement of Dalit based in Nagpur, but he changed his position later identifying himself with Hinduism. *Adi-Andra Mahajana Sabha* was founded in Andra by after the *Vijayawada* conference sponsored by Hindu reformists in1917 with the leadership of Bhagyareddy Varma of Hyderabad. Those identified as Adi-Andras were absorbed as harijans to the National Congress and communist movements by 1930s. Tamil Dalit in Hyderabad identified as Adi- Dravidas and Telugu speaking Dalits as Adi-Hindus under the guidance of Bhagyareddy Varma. Later Varma changed his

religious position identifying himself as a Buddhist. The Adi-Dharm movement in Panjab was organized by Mangoo Ram a member of Dalit community which comprised of over five hundred thounds of Adi-Dharmis by 1931 (Omvedt.2011.40). They were active in parallel to the mainstream politics of the n National Congress for freedom from British empire.

In summery"Prominent among the leaders of the BC and SC movements in the 19th and 20th centuries were Mahatma Phule (1827-90), Shri Narayana Guru (1856-1928), Ayyankali (1863- 1941), Periyar E.V. Ramasamy (1879-1973), with valuable support and contributions from Chhatrapati Shahu of Kolhapur (1874-1922) and Maharaja Sayaji Rao Gaekwad of Baroda (1863-1939) in different regions of India" (Krishnan.2018.6).

Dr. Ambedkar (1891-1956) commenced his social advocacy on behalf of the Dalits and other low caste people in the second decade of the 20th century. Having personally experienced the caste atrocities of upper caste Brahmins and others he developed a social though of winning equal social recognition for Dalits and other communities. Even though he continued the struggle of Dalits and Sudras initiated by Phule and his followers he did not agreed with the Aryan theory introduced by Phule. On the other hand, he did not believe in Marxism as a theory for liberating the untouchables for the dominance of the Brahmins. The central assumption of his social thought was that nothing less than a complete reform of the structure of the Hindu society is sufficient for eradicating the untouchability. He had realized the ineffectiveness of mere handshaking with untouchables, eating with them, siting with them and showing kindness to them and similar practices so

far adopted by former activists. Being deeply institutionalized in the culture of India, the caste system had a strong resistance to intermingling of people of different castes. His social thought constituted an indispensable need of having a unity among communities of Dalits, Sudras and others of low castes. One important component of the structural change proposed by Ambedkar was the abolition of caste system and exclusive religious authority of Brahmins by formal legal measures. Not only social reforms but also religious reforms were required to standardize the scriptures, rituals and the practices that played an instrumental role for finding traditional legitimacy for caste divisions and accompanied adverse impacts.

The social thought of changing identity through modern education introduced by the British colonial rulers was unanimously shared by all leaders appeared on behalf of Dalits and others and Dr. Ambedkar had himself realized its significance as an instrument of social change required for correcting the historically institutionalized caste issues. He made all attempts to provide the Dalits and others with various access to formal education in Indian colleges as well as in other countries. As a member of the Vice-roy's Executive Council he made a strenuous effort to develop a firm scheme of reservation for scheduled caste in 1943, which was extended to scheduled tribes later. He also enjoys the reputation for introducing the Post-Matric Scholarship Scheme (PMS) and the National Overseas Scholarship Scheme for the benefit of scheduled castes and tribes respectively (Krishnan.2018.12).

Whereas the mainstream pollical movement of the Congress led by Mahatma Gandhi was working for the liberation of whole Indian nation and its territory from the

British empire, Ambedkar's initial movement was for the abolition of untouchability through an autonomy for all communities of Dalits, Sudras, and other backward classes. He made strenuous effort to integrate all of them under one umbrella of social movement against the Hindu dominance and convinced the colonial masters of the need of establishing a separate electorate for untouchables. The proposal for a separate electorate was vehemently opposed by Gandhi and his fast against it compelled Ambedkar to take the step back and sign the Poona Pact in 1932 which disillusioned Ambedkar and his followers. Political power for the Dalits and other downtrodden people was perceived as an access to correcting the issues of distributive justice as well as the justice of recognition or social identity as respectable human beings. But the resistance of the dominant social movement of the time led by Gandhi and his followers compelled Ambedkar to adopt a strategic policy of ensuring distributive justice through the justice of recognition gained in legal terms. His Western educational background and intellectual capacity of playing a leading role in the adoption of constitutional laws for the independent India enabled him to legally establish the social recognition of equal treatment and humane respect for all scheduled castes, scheduled tribes and other backward classes in the supreme law of the country. The opportunity he had as the minister of law of the all-party government led by the INC and the chairman of the committee for making the draft of the new constitution for the new rule of the country remains as a historical achievement of downtrodden peoples as the constitutional law dominates over all the other rules and regulations adopted by the central government and the states (Teltumbde.2010.25).

Ideological influence of Ambedkar is well apparent from the moral edifice of the central contents of the new constitution adopted in 1950, that fully accommodate legal assurance for integrating all marginalized communities including scheduled castes, tribes, and backward classes under one umbrella of egalitarian and harmonious nation of India. The constitutional provisions for the humane treatment of those downtrodden people and recognition of them as equal citizens of the country add the moral sense to this supreme law. It's a great achievement for all social movements struggled against the social injustice and sufferings caused by the discriminative systems of social stratification in India. This historical turning point of the evolution of Indian civilization is marked by the Article 46 of the constitution and number of other Articles adopted in line with it to cover all the areas under consideration the well-being of the affected communities.

46. Promotion of educational and economic interests of Scheduled Castes, Scheduled Tribes and others. weaker sections:

“The State shall promote with special care the educational and economic interests of the weaker sections of the people, and in particular, of the Scheduled Castes and the Scheduled Tribes, and shall protect them from social injustice and all forms of exploitation" (Krishnan.2018.14).

Those constitutional provisions were subjected to positive amendments in the course of the last seven decades and they ultimately contributed to the protection of rights and privileges of scheduled caste, scheduled tribes and backward people for due representation in the political bodies,

employment opportunities and educational opportunities and other aspects of public and private life of them. Special preservation of opportunities for affected communities and women who have been subjected to adverse impacts of male dominance in addition to caste atrocities brought about a considerable social mobility among with the new access to education, employment in the public sector, business, politics and social organizations. In addition to paving the legal way for the recognition of scheduled castes and others as people deserving equal treatment, Ambedkar was searching for a way out from the rigid religious discrimination against those communities. The historically adopted solution to this problem of deprivation of spiritual well-being through the practice of religious rituals and participation is the conversion into a new religion as mentioned earlier. This time Ambedkar selected the Buddhism as the most suitable faith and doctrine which vehemently reject the caste system and provides for the equal treatment of devotees before the religious observances. Fulfilling a vow made in 1935 Ambedkar embraced Buddhism in 1956 with nearly four hundred thousand Dalits who followed him finding a new faith of emancipation and freedom of spiritual well-being. His real commitment to Buddhism is well evident from his thorough understanding of Buddhist doctrine and accompanied universal loving kindness. His book titled as" The Buddha and His Dhamma" which was posthumously published itself corroborates this factor. This mass conversion under a great leadership set a historical example for people affected by religious discriminations to get rid of them with courage (Teltumbde.2010.25).

Conclusion

Most of the social movements in the world have been struggling for two important issues of social justice known as issues of the unfair distribution of wealth and issues of unrecognition of certain communities or people with humane dignity. Whereas the rise of Marxism, communism and socialism with various doctrinal differences organized social movements in the world for the redistribution of wealth through structural political change and thereby correcting a historical problem of exploitation and oppression, some social movements in India commenced working against the unrecognition of a considerable portion of population under the caste system and accompanied religious and social ideologies. Caste and class are two dominant systems of social stratification based social status and wealth respectively. Class struggles in different societies aimed at solving the problem of the dominance of wealthy capitalist class over the poor working class. But the aims of anti-caste movements including that of Dr. Ambedkar were to gain social recognition for the scheduled castes, tribes, backward communities, and women of all sections of the Indian society. Ambedkar occupies a special position in these anti-caste social movements because of his specific social thought of obtaining the recognition through the supreme law of the country. Legal recognition of the equal status for the Dalit and other downtrodden people by the constitutional law was well established as a result of the active role of Ambedkar as the chairman of the committee for drafting the new constitution and his positive relationships with other influential political leaders. Ambedkar was well aware of the difficulty of changing a

social institution historically embedded in the Indian society and culture and was wise enough to select a long-term process of changing the social issues of caste system, initiated from the constitutional base. The problems of caste driven oppression and exploitation were perceived to be solved in a society governed by a constitution that uphold the universal values of human dignity, equality, special care for weaker people, scheduled castes, tribes, and backward communities. The transition of political power from British colonial rule to the nation of India provided him with the prime time for the intervention required for gaining constitutional protection for all in an equal basis. His social movement was active in integrating the Dalit and other affected communities under his leadership, providing opportunities of education, facilitation of education through scholarship schemes and preservation of political representation and employment opportunities for them. Conversion to Buddhism was a peaceful endeavor for ensuring religious freedom for followers.

References

Agarwal. S. (1991) Dr. B.R. Ambedkar, The Man and His Message- A commemorative volume. New Delhi: Prentice Hall of India Pvt.

Akira. H. (1990) A History of Indian Buddhism — From Sakyamuni to Early Mahayana. Hawaii: University of Hawaii Press.

Anand, S. (Ed.) (2014) Annihilation of Caste- The Annotated Critical Edition, B.R. Ambedkar. New York: Verso.

Farrelly. C. (2004) Contemporary Political theory. New Delhi: Sage Publication.

Jadhav. Narendra. (2003). Untouchables- My Family's Triumphant Journey Out of the Caste System of Modern India. London: Scribner.

Hanlon. R. (1985) Caste, Conflict, and Ideology. Mahatma Jotirao Phule and Low caste Protest in Nineteenth- Century western India. London: Cambridge University Press.

Krishnan. P. S. (2018) Social Exclusion and justice in India. New York: Routledge.

Omvedt. G. (2011) Understanding Caste- From Buddha to Ambedkar and beyond. New Delhi: Orient Black Swan.

Rao. A. (2009) The Caste Question, Dalits and the Politics of Modern India. Berkeley: University of California Press.

Shahare. M. L. (1987) Dr. Bhimrao Ambedkar — His life and Work. New Delhi. National Council of Education research and Training

Teltumbde. A. (2010) The persistence of Caste -the Khairlanji Murder and India's Hidden Apartheid. London: Zed Books.

Thind G.S. (2001) Caste and World Conference against racism (Durban). Canada.

පුද්ගල සමාජානුයෝජනය, සංස්කෘතියේ බලපෑම සහ අපරාධ : සංස්කෘතික අපරාධ විද්‍යාත්මක විමසුමක්

නෙරංජි විජේවර්ධන

මිහිමත උප්පත්තිය ලබන සෑම මිනිස් දරුවෙකුම තම ළදරු අවධිය, ළමා කාලය, තරුණ විය, වැඩිහිටිවිය පසු කරමින් මරණය දක්වාම දිවෙන ජීවිත කාලය තුළ තම අනන්‍යතාවය, විභවතාවය සංවර්ධනය මෙන්ම පෞරුෂත්වය ද සකස් කර ගනු ලබන්නේ අත්දැකීම්, ඉගෙනුම වැනි ක්‍රියාවලීන් හරහා බව සත්‍යයකි. **සාමාන්‍යයෙන් ඕනෑම පුද්ගලයෙකුට තත්ත්වයන් සහ කාර්යභාරයන් ආරෝපණය කරමින් එම තත්ත්වය සහ කාර්යභාරයට ආවේණික වූ වගකීම් කෙබඳු ආකාර ද, ඒවා ඉටු කළ යුත්තේ කෙසේ ද යනාදී වූ අවිඥාණික මගපෙන්වීමක් සමාජය තුළින් ම ලැබේ.** නිදර්ශනයක් ලෙස ලාංකීය සමාජයේ ස්ත්‍රිය සහ පුරුෂයා ලෙස බෙදීමට ලක් කරන ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය තුළ පුරුෂයා, පියා, ගෘහ මූලිකයා ලෙස විවිධ තත්ත්ව තුළ මුදා හැරිය යුතු කාර්යභාරයන් රාශියක් ද අඩංගු වී තිබේ. එය කවුරුන් විසින් හෝ හැඩගස්වන ලද්දක් නොව අවිඥාණිකවම සමාජයේ පවතින්නා වූ තත්ත්වයට හැඩ ගැසීමක් බව පැහැදිලිය. මෙම අවිඥාණික හැඩගැස්ම තීරණය වනු ලබන්නේ එක් එක් පුද්ගලයා අයත් වන සමාජය තුළ ක්‍රියාත්මක වන සංස්කෘතික කාරණා මත ය. වැදි සමාජයක උපත ලබන කුඩා පිරිමි දරුවෙකු තම ජීවනෝපාය

ලෙස වැඩිහිටි වෙත්ම තෝරා ගනු ලබන්නේ දඬයම් කිරීමේ කාර්ය වන අතර, ඒ ආශ්‍රිත අත්දැකීම් මෙන් ම ඊට ආවේණික පරිචය ඔහු වෙත ආරෝපණය කරනු ලබන්නේ ඔහු අයත් වන්නා වූ සමාජයේ ම පවතින්නා වූ සංස්කෘතිකාංග තුළින් ය. ඒ නිසාම පුද්ගලයෙකු පිළිබඳ කරනු ලබන හැදෑරීමේදී මෙන් ම, පුද්ගල ක්‍රියාකාරීත්වයන් අධ්‍යයනයේදී ද සමාජයක් තුළ පවතින්නා වූ සංස්කෘතිකාංග සහ එම සංස්කෘතිකාංග මත ආරෝපණය කරනු ලබන සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලිය තුළින් නිර්මාණය වන පෞරුෂත්වය යන සංකල්පය අතර ඇත්තේ ඉතා කුළුපඟ බැඳීමකි. පෙර බෝධිසත්ව යුගයෙහි සත්තිගුම්භ ජාතකය වැනි ජාතක කතාවන් ද උදාහරණයන් ලෙස ගෙන ජාතක කතාකරුවන් පවා කීමට උත්සහ දරා ඇත්තේ ද, පුද්ගලයෙකුගේ තත්ත්වය සහ කාර්යභාරය තීරණය වීමට ඔහු උත්පත්තිය ලබන, වාසය කරන සමාජ වටපිටාව සහ ඒ ආශ්‍රිත සංස්කෘතිකාංග කෙබඳු බලපෑමක් කරනවා ද යන කාරණාවෙහි ඇති අදාළත්වය වේ. මෙම ලිපිය තුළින් හුදෙක්ම පැහැදිලි කිරීමට උත්සහ කරනු ලබන්නේ පුද්ගලයෙකු ජීවත් වන සහ ක්‍රියා කරනු ලබන සමාජීය පසුබිම තුළ පවතින්නා වූ සංස්කෘතිකාංග අතරින් අපරාධ නැම්යාවක් ඇතිවීමෙහිලා අනුබලයක් දෙන සංස්කෘතිකාංග මඟින් කෙබඳු බලපෑමක් කරනවා ද යන්න අධ්‍යයනය කිරීම ය.

සෑම සමාජයකම අලුත උපන් සාමාජිකයින් සමාජයට අවශ්‍ය පරිදි හැඩගැස්වීමේ ක්‍රියාවලිය සමාජානුයෝජනය ලෙස සරළව අර්ථ දැක්විය හැකි ය. කිසියම් නිශ්චිත භූමියක් තුළ පොදු අරමුණු හා සම්මුතීන් මත ධර්මතා සහ අගනාකම් අනුව ක්‍රියාත්මක වන පුද්ගල කණ්ඩායමකින් සමන්විත ඒකකය පොදුවේ සමාජය ලෙස හැඳින්වේ. නැතහොත් සමාජ සංස්ථාවන්හි එකමුතුවකි. සමාජානුයෝජනයේ දී සිදුවන්නේ නවජ දරුවෙකු සමාජයට අවශ්‍ය පරිදි හැඩගැස්වීම, සැකසීම නැතහොත් අනුවර්තනයයි. මෙම ක්‍රියාවලිය ජීවිත කාලය පුරා පවතින්නක් වන අතර සමාජානුයෝජනය හරහා පුද්ගලයෙක් අභ්‍යන්තරීකරණය කර ගනු ලබන්නේ එම සංස්කෘතීන්හි පවතින ධර්මතාවයන් ය. නොඑසේ නම් අගනාකම් ය. මේ තත්ත්වය සී. එච්. කුලි (C.H.Cooley)

විසින් පැහැදිලි කරන්නේ ''සමාජයේ බලපවත්වනු ලබන යම් යම් සාරධර්ම හා ආකල්ප පිළිබඳ ඉගෙන ඒවා තමාගේ චරිත තුළට අභ්‍යන්තරීකරණය කරගැනීම මත සමාජානුයෝජනයෙන් සිදුවේ'' යනුවෙනි.[1] මේ හා සමගාමීව මහාචාර්ය නන්දසේන රත්නපාලයන් ''සමාජානුයෝජනය යනු පුද්ගල පෞරුෂත්වයේ ව්‍යුහය පුද්ගලයෙකු විසින් ඇති කරනු ලබන ආකාරය යැයි''[2] සඳහන් කරයි.

සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලිය මානව සමාජයට අත්‍යාවශ්‍ය ක්‍රියාවලියකි. එය සමාජයට හුරුවීම සඳහා අවශ්‍යයෙන් සිදු විය යුත්තක් වේ. සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලිය තුළ දීර්ඝකාලීන පෝෂණය, දීර්ඝකාලීන හැඩගැස්ම, දීර්ඝකාලීන දයාව සෙනෙහස, දීර්ඝකාලීන ආරක්ෂාව රැකවරණය, දීර්ඝකාලීන සමාජ පිළිගැනීම හා ගෞරවය යනාදී ලක්ෂණයන් අන්තර්ගත වන අතර මෙම මූලික ලක්ෂණ බොහොමයක් පුද්ගලයාට ඉටුවන්නේ තමා අයත් පවුල් සංස්ථාව තුළිනි. ඊට පරිබාහිරව අනෙකුත් සමාජ සංස්ථාවන් වන අධ්‍යාපනය, ආගම, ආර්ථිකය, දේශපාලන සංස්ථාව වැනි සංස්ථාවන් හරහා ද මෙ කාර්යයන් ඉටු කරනු ලැබේ. ඉහත මූලික ලක්ෂණ ඉටුවීමකින් තොරව සිදු වන පුද්ගල සමාජානුයෝජනය නිරන්තරයෙන් පුද්ගල මානසික අසමතුලිතතාවයන් ඇති කිරීමට හේතු වන බව මනෝ විද්‍යාඥයින් අවිවාදයෙන් එකඟ වන කරුණකි.

සංස්කෘතිය හා සමාජානුයෝජනය අතර සබඳතාවය

බ්‍රිතාන්‍ය මානව විද්‍යාවේ පියා ලෙස හඳුන්වන ඊ.බී ටයිලර් තමාගේ ''ප්‍රාථමික සංස්කෘතිය'' (Primitive Culture) නැමති කෘතියේ සංස්කෘතිය නිර්වචනය කර ඇත්තේ ''මිනිසා සමාජයේ සාමාජිකයෙකු වශයෙන් ලබා ගන්නා දැනුම, විශ්වාස, කලාව, සාරධර්ම, නීතිය, සිරිත් විරිත්, වෙනත් හැදියාවන්, පුරුදු පුහුණු ආදියෙහි එකතුව ලෙස ය".[3] ඊ.බී ටයිලර්ගේ නිර්වචනයට අනුව මිනිසා සමාජයේ සාමාජිකයෙකු වශයෙන් සමාජයට අනුකූලව තමන්ගේ හැසිරීම් රටා පද්ධතිය සකස් කර ගැනීම සංස්කෘතිය

වන අතර එය මිනිසා විසින් අන්තර්ග්‍රහණය කරගනු ලබන්නේ සමාජානුයෝජනය හරහා ය. සමාජයේ සෑම සාමාජිකයෙකුම උපත ලබන්නේ සරල හෝ සංකීර්ණ සංස්කෘතියක් තුළ ය. එම සංස්කෘතිය තුළ පවතින විවිධ ද්වාරකර්ම (උපත, වැඩිවිය පැමිණීම, විවාහය සහ මරණය) අවස්ථාවන් හරහා පුද්ගලයා අවිඥාණිකව සංස්කෘතියට හැඩගැස්වීම නිරායාසයෙන් සිදු වේ. පුද්ගලයෙකු ජීවිත කාලය පුරාම ලබාගන්නා සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලිය තීරණය වීමෙහිලා සංස්කෘතියෙන් දැඩි බලපෑමක් එල්ල කරනු ලබයි. මානව සමාජය සත්ත්ව සමාජයෙන් වෙන්කොට හඳුනාගත හැකි බලවේගය වනුයේ සංස්කෘතියයි. පුද්ගලයන් අතර සිදුවිය යුතු සමාජ අන්තර් ක්‍රියාවන් නිර්ණය වන්නේ ඒ ඒ සමාජයේ පවතින සංස්කෘතීන්ට අනුකූලවයි. මිනිස් මොළය පදනම්කරගෙන නිර්මාණය වී ඇති සංස්කෘතිය මිනිසාට ම අනන්‍ය වූවක් බැවින් එය උරුම වන්නේ ද මිනිසාට පමණි. එමෙන්ම සංස්කෘතිය පුද්ගලයා පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට ආදේශ කර ගන්නකි. එක් පැත්තකින් සමාජානුයෝජනය යනු සංස්කෘතියයි, සංස්කෘතිය යනු සමාජානුයෝජනයයි. එබැවින් සමාජානුයෝජනය නැති තැන සංස්කෘතියක් හෝ සංස්කෘතියක් නැති තැන සමාජානුයෝජනයක් හෝ දැකිය නොහැකි ආකාරයට මේ ද්විත්ව සංකල්පය අතර අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධයක් පවතී. මෙකී සම්බන්ධය මහාචාර්ය නන්දසේන රත්නපාලයන් විස්තර කරන්නේ සමාජානුයෝජනය දෙයාකාරයක ක්‍රියාවලියක් ලෙස හඳුනා ගත හැකි බවත්, සංස්කෘතියක අන්තර්ගතය ඉගෙනීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් පුද්ගලයා පෞරුෂත්වය දියුණු කර ගැනීමේ ක්‍රියාදාමයට එකතු වීම සිදු වන අතර තමා ලබාගත් (ඉගෙනගත්) සංස්කෘතිය පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට ව්‍යාප්ත කිරීමේ ක්‍රියාදාමය තුළින් නැවත සංස්කෘතිය සමාජගත වන බවත් ය[4].

සමාජ අන්තර් ක්‍රියා මත පදනම් වෙමින් සවිඥාණිකව හෝ අවිඥාණිකව සිදු වන මෙම ක්‍රියාවලිය ජීව විද්‍යාත්මක සත්ත්වයා පූර්ණ සමාජ සත්ත්වයෙක් බවට පරිවර්තනය කිරීමේ ප්‍රධාන ප්‍රවාහයයි. එම ප්‍රවාහය තුළ ඔහු හෝ ඇය තම සංස්කෘතිය පිළිබඳ අවබෝධයක් මෙන්ම සංස්කෘතිය අභ්‍යන්තරීකරණය කර ගැනීම

හරහා පෞරුෂත්වය ගොඩ නගා ගැනීමක් සිදු කරනු ලැබේ. එමෙන් ම අනෙක් පුද්ගලයින් සමග කරනු ලබන අන්තර් පුද්ගල සබඳතාවයන් හරහා සමාජය තුළ ජීවත් වීමේ හුරුව හඳුනා ගන්නේ සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලිය තුළින් වීම ද වැදගත් ලක්ෂණයකි. **පුද්ගලයෙකුගේ විභව්‍යතාවයට ගැළපෙන අයුරින් සහ විභව්‍යතාවය හඳුනා ගැනෙන අයුරින් ශිල්පීය උපක්‍රම හා අනෙකුත් කුසලතා මෙම ක්‍රියාවලිය හරහා පුද්ගයාට උගන්වනු ලැබේ.** නිදර්ශනයක් ලෙස ගෝත්‍රික යුගයේ දඩයමින් ජීවත් වූ ගෝත්‍රිකයෝ කුඩා කළ සිට තම දරුවන්ට ද එම ඥාණය හැකියාව සහ පුහුණුව ලබා දුන්හ.

පුද්ගලයෙකු තම තත්ත්වය සහ කාර්යභාරය පිළිබඳව මනාව ඉගෙන ගනු ලබන්නේ සමාජානුයෝජනය හරහා බව ඉහත ද සඳහන් කළෙමු. ඕනෑම රැකියා තත්ත්වයකට අවතීර්ණ වන පුද්ගලයාට එම රැකියා පරිසරය මෙන්ම රැකියාවට ආවේණික ආචාර ධර්ම, නීති පද්ධතීන් මෙන්ම රැකියාව නිසාවෙන් ලැබෙන්නා වූ යුතුකම් සහ අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ අවබෝධය සහ හුරුව ලැබෙන්නේ ද සමාජානුයෝජනය හරහා ය. සමාජයක ධර්මතාවයන් සහ අඟනාකම් පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට ගලා යාමේ ප්‍රවාහකයා වන්නේත් සාරධර්මවලට අනුගත නිරෝගී පෞරුෂත්වයක් බවට පරිවර්තනය කිරීමේ කාර්යභාරය සිදු කරන්නේත්, මෙම ක්‍රියාවලිය තුළින් ය. ඇතැම් විට සාරධර්ම, ධර්මතාවලින් ඈත්ව සිදු වන සමාජානුයෝජනයක් තුළින් පුද්ගලයා කෙරෙහි අපගාමී පෞරුෂත්වයක් නිර්මාණය කිරීම නොවැළැක්විය හැක්කක් වනු ඇත. ජීව විද්‍යාත්මක වශයෙන් උපත ලබන පුද්ගලයාට ආත්මයක් ලැබෙන්නේ ද එම ආත්මය පිළිබඳ අන්තර් ක්‍රියාව වර්ධනය කර ගැනීම හරහා තමා පිළිබඳ "මම" යන හැඟීමත්, අනෙක් පුද්ගලයන් තමා වෙත දක්වන ප්‍රතිචාර ඇසුරින් ස්වයං ප්‍රතිරූපයක් ගොඩ නගා ගන්නා ආකාරය සඳහා සූදානම් වන්නේත්, ඒ ඔස්සේ ස්වසංකල්පය ගොඩ නගා ගැනීමක් සිදු වන්නේත් මෙම ක්‍රියාවලියේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙසිනි.

මේ ආකාරයට සංස්කෘතිය හා සමාජානුයෝජනය අතර පැහැදිලි සබඳතාවයක් තිබේ. සමාජානුයෝජනයේ දී

සමාජානුයෝජන කාරක ලෙස පවුල, පාසල, සමවයස් කණ්ඩායම්, ආගමික සංවිධාන, ජන සන්නිවේදනය ඇතුළු මහා සමාජය වැදගත් කාර්යභාරයක් ඉටුකරයි. මෙලෙස දැක්වෙන සමාජානුයෝජන කාරක සමාජ විද්‍යාඥයින්, මනෝ විද්‍යාඥයින්, මානව විද්‍යාඥයින් ප්‍රාථමික සමාජානුයෝජනය සහ ද්විතීයික සමාජානුයෝජනය ලෙස දෙවැදෑරුම්ව විග්‍රහ කරයි.

ප්‍රාථමික සමාජානුයෝජනය

ප්‍රාථමික සමාජානුයෝජනය දරුවෙකුගේ ජීවිතයේ තීරණාත්මක සාධයක් වන්නේ දරුවකු බිහි වීමේ අවස්ථාවේ සිට ක්‍රම ක්‍රමයෙන් සමාජයට හුරුකිරීමේ ක්‍රියාවලිය දියත් වනුයේ ප්‍රාථමික සමාජානුයෝජනය හරහා වන නිසා ය. මව් කුස තුළ කළලයක්ව වැඩෙන අවධියේ පටන් සමාජයට සියුම්ව හුරු කරවීමේ අපූර්වතම ක්‍රියාදාමය සිදුවන්නට පටන් ගන්නා අතර ආදරය, ආරක්ෂාව වැනි භාවමය අවශ්‍යතාවයන් සපුරා ගනිමින් පුද්ගලයා සමාජයේ සාමාජිකත්වය ලබන්නේ "පවුල" නැමති සමාජ ඒකකය තුළ දී ය. එය ඔහුට ඔහුගේ උපතත් සමඟ හිමි වන අතර ප්‍රාථමික සමාජානුයෝජනයේ ප්‍රබලතම ඒකකය හෙවත් කාරකය ලෙස පවුල හැඳින්වීමට මනෝ විද්‍යාඥයින් අවිවාදයකින් තොරව එකඟ වී ඇත. පවුල් සංස්ථාව තුළත් මවගේ භූමිකාව, මවගෙන් කිරි උරා බීම වැනි ක්‍රියාකාරකම් වැඩිහිටි පෞර්ෂය තීරණය කිරීමේදී අතිශයෙන් තීරණාත්මක බව විවිධ අධ්‍යයන මඟින් ද විද්‍යාත්මකව ඔප්පු කර තිබේ. නිදර්ශනයක් ලෙස ඇමරිකානු මානව විද්‍යාඥවරියක් වන මාගරට් මීඩ් විසින් කරන ලද අධ්‍යයනය සඳහන් කළ හැකි ය. ඇය නිව්ගිනියාවේ ඇරැපෙෂ් සහ මුණ්ඩුගුමාර් ගෝත්‍ර සම්බන්ධයෙන් සිදු කළ පර්යේෂණයට අනුව ඇරැපෙෂ් ගෝත්‍රිකයන් සාමකාමීත්වය සහ සහයෝගීත්වය අගය කළ අතර මුණ්ඩුගුමාර් ගෝත්‍රිකයෝ ආක්‍රමණකාරී ගති පැවතුම් අගය කළහ. මේ පිළිබඳව වෙනස් පෞරුෂත්ව ලක්ෂණ ඇති වීමේ පසුබිම පිළිබඳව අධ්‍යයනය කළ මානව විද්‍යාඥවරිය කුඩා කළ මවගේ කිරි උරා බීම තුළ ඇති වූ විවිධතාවයන් මෙවැනි චර්යා

අසමානතාවයකට හේතු ලෙස පෙන්වා දෙන ලදි. ඇයට අනුව මුණ්ඩුගුමාර් ගෝත්‍රික මව්වරු දරුවන්ට කිරි දීමේ දී එය කිසිඳු හැඟීම්බර සබඳතාවයකින් තොරව රාජකාරියක් වශයෙන් සිදු කරන ලදි. විශේෂයෙන් වතු වැඩ කරන අතරවාරයේ එම වැඩ කරමින් දරුවා ඇකයේ එල්ලාගෙන කිරි දීමට එම මව්වරුන් පුරුදු පුහුණු වී සිටි අතර දරුවා සංතෘප්ත වීමට පෙර ඇකයෙන් උදුරා විසි කර තමන් නියුක්ත කාර්යයෙහි තව දුරටත් නියැලී තිබෙන බව ඇය සොයා ගන්නා ලදි. නමුත් ඇරැපේෂ් ගෝත්‍රික මව්වරුන් කිරි දීමේ කාර්ය දේව කාර්යයක් ලෙස සළකා ඒ වෙනුවෙන් සැළකිය යුතු වේලාවක් වෙන් කරමින් දරුවන් සුරතල් කරමින් දරුවන් සංතෘප්ත වන තුරු කිරි උරා බීමට ඉඩ සළස්වා ඇති බවත් මේ නිසාවෙන් එම දරුවන් වැඩිහිටියන් වූ පසු සාරධර්ම අගය කළ නවුණු හික්මුණු කණ්ඩායමක් බවට පත් වී ඇති බවත් එහෙත් මුණ්ඩුගුමාර් ගෝත්‍රික දරුවන් ඉච්ඡාභංගත්වය කළකිරීම වැනි අසම්පූර්ණ ලක්ෂණ නිසාවෙන් පසුකාලීනව ප්‍රචණ්ඩ, කලහකාරී ගතිගුණ ඇත්තෝ බවටත් පත් වී ඇති බවට නිගමනය කරන ලදි. මෙම පර්යේෂණය හරහා ද ඔප්පු වන්නේ සමාජානුයෝජන කාරකයක් වශයෙන් පවුලේ සහ පවුලේ සාමාජිකයෙක් වශයෙන් මවගේ භූමිකාවේ ඇති වැදගත්කමය.

විශේෂයෙන් සිග්මන් ෆ්‍රොයිඩ් ඉදිරිපත් කළ මනෝ ලිංගික සංවර්ධන අවධීන් හි මුඛීය අවධිය, ගුද අවධිය, ලිංගරූප අවධිය, නිලීන අවධිය, වෘද්ධ කාම අවධිය වැනි අවධි ගත් කල්හි මේ එක් එක් අවධියේදී ලැබෙන තෘප්තිය හෝ සන්තර්පණය නිසියාකාරව නොලැබී ගිය කල්හි පෞරුෂත්ව අක්‍රමිකතාවයන් ඇති වන ආකාරය විස්තර කිරීමෙන් ද පැහැදිළි වන්නේ ප්‍රාථමික සමාජානුයෝජන කාරකයන්ගේ බලපෑමෙහි ප්‍රබල බව ය. සිග්මන් ප්‍රොයිඩ් වයස අවුරුදු 8 වන විට දරුවා වැඩිහිටියෙකු වී අවසන් බව සඳහන් කරමින් එම ප්‍රබල බව තවත් ඉස්මතු කර තිබේ. දරුවාට කුඩා කල අවශ්‍ය නියම ආදරය සැලකිල්ල නොලැබුණු කල්හි එම දරුවා වැඩිහිටියෙකු වූ පසු පෞරුෂත්ව අඩුපාඩුකම්වලින් යුත්ත විහීනතාවයට (Deprivation) භාජනය වූ පුද්ගලයෙක්

බවට පත් වන බව විවිධ මනෝ විද්‍යාත්මක අධ්‍යයන මඟින් පෙන්වා දී ඇති අතර ප්‍රසිද්ධ මනෝ විද්‍යාඥයෙකු වන බෝල්බි මේ පිළිබඳව අදහස් දක්වමින් කියා සිටින්නේ යම් ළමයෙකු මාතෘ විහීනතාවයට (Maternal deprivation) ලක් වූවහොත් එය පසුකාලීන පෞරුෂත්වයට තදබල ලෙස බලපාන බව ය.[5]

ද්විතියික සමාජානුයෝජනය

ද්විතියික සමාජානුයෝජන කාරක ලෙස පාසල, සම වයස් කණ්ඩායම්, සමිති සමාගම්, දේශපාලන පක්ෂ, ජන සන්නිවේදන මාධ්‍ය යනාදී සියල්ල ඇතුළත් මහා සමාජය හැඳින්විය හැකි ය. පාසල ද සමාජානුයෝජනයේ ප්‍රබල කාරකයක් වන අතර, නිවස සහ මහා සමාජය යා කරන පාලම පාසල බව ටැල්කොට් පාර්සන්ස් නම් සමාජ විද්‍යාඥයා පවසයි[5]. **එයට හේතුව වන්නේ නිවස තුළ වූ භාවාත්මක බැඳීම්වලින් වෙනස්ව ප්‍රථම වරට සමාජය සමඟ මුහු කිරීමේ, නීති රීතිවලට අනුගත කිරීමේ සහ කාල රාමුවකට කටයුතු කාරණා ඉටු කිරීම සඳහා අවශ්‍යය පළමු පෙරහුරුව සඳහා විධිමත් ලෙස සංවිධානය කරන්නේ පාසැල වන නිසාවෙනි.**

සමාජානුයෝජන කාරක අතරින් නූතන සමාජයේ වඩාත්ම වැදගත් කාරකය සම වයස් සමූහයන් බව නූතන ඇමරිකානු සමාජ විද්‍යාඥයෙකු වූ ඩේවිඩ් රයිස්මාන්ගේ (Devid Riesman) මතයයි.[6] සමීපස්ථ කණ්ඩායම දඬුවම් කිරීම සහ ප්‍රශංසා කිරීම පිළිගැනීම හෝ නොපිළිගැනීම වැනි පාලන ක්‍රම මෙන්ම අවිධිමත් අධිකාරියක් ද යොදා ගනී. නිදර්ශනයක් ලෙස මිතුරන් එකතු වී සිදු කරන ක්‍රීඩාවකදී එම ක්‍රීඩාවේ නීතිවලට සියලු දෙනාට යටත් වීමට සිදු වන අතර එසේ නොවන්නන් ක්‍රීඩාවෙන් ඉවත් කරනු ලැබීම දැකිය හැකි අතර මෙවැනි සුළු අත්දැකීම් හරහා පවා දරුවෙකු සිදු කරන්නේ සමාජ පර්යාය පිළිබඳ අවබෝධය ලැබීම සහ එහි නීති රීතිවලට අනුගතව ජීවත් වීමේ හුරුව ලබා ගැනීම ය. නමුත් පාසල් අධ්‍යාපනය තුළදී සමවයස් සමූහ බලපෑම් නිසාවෙන් වැරදි සමාජානුයෝජනයට හසුවීමට දරුවන්ට සිදුවිය හැකි ය. සමාජයේ පහළ පන්ති ස්ථරයන්ගෙන් පැමිණෙන දරුවන් පාසල

තුළදී කොන්වීම, කුල වශයෙන් කොන්වීම ආදී හේතූන් මත ඔවුන් සමාජයට වෛර කරන වැරදි සමාජානුයෝජන තත්ත්වයකට පත්විය හැකි ය. **අනෝමීය න්‍යාය ඉදිරිපත් කරන රොබට් කේ. මර්ටන් නම් සමාජ විද්‍යාඥයා** තම න්‍යායට පදනම් කර ගෙන ඇත්තේ ද ඇල්බට් **කොහෙන් තම උපසංස්කෘතික න්‍යාය** මඟින් විස්තර කර ඇත්තේ ද මෙම තත්ත්වය වේ. පහළ පාංතිකයින් ලෙස පවතින සමාජ අගනාකම්වලට ළඟා විය නොහැකි පිරිස් පාසැල් අධ්‍යාපනය තුළ දී කොන් වන බවත් එකී කණ්ඩායම් පසුකාලීනව අපරාධකරුවන් වන බවත් ඔවුහු තම න්‍යායන් මඟින් විස්තර කර තිබේ. විශේෂයෙන් වීදි සමාජ ආශ්‍රිතව සමාජානුයෝජනය වන වීදි දරුවන් ගත් කල්හි ඔවුන් තම ජීවන මෝසතරයන් සකස් කර ගෙන ඇත්තේම තමා වටා සිටින සමීප කණ්ඩයම් සමඟ සිදු වන අන්දැකීම් බෙදා හදා ගැනීම තුළින් වන බව මනාව නිරීක්ෂණය වන කරුණක් වේ.[7]

පවුල් සංස්ථාව හා සමඟාමීව ද්විතියික සමාජානුයෝජනයේ අසමතුලිතතාවයන් ද සංස්කෘතියක අපරාධකාරී චර්යා රටාවන් ඇතිවීම කෙරෙහි බලපාන ආකාරය විස්තර කළ හැකි ය. ද්විතීයික සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලිය ආරම්භ කරනු ලබන විධිමත් ආයතනය වනුයේ පාසැල බව ඉහත ද සඳහන් කළ අතර විවිධ සමාජ සංස්කෘතික පරිසරයන් පදනම් කරගෙන බිහිවන අපචාරී හැසිරීම් ඇති දරුවන් විධිමත් සමාජානුයෝජන පටිපාටියකට හසුකර ගනු ලබන ප්‍රධාන ජාලය වන්නේ ද පාසල් පද්ධතීන් ය. **නමුත් වර්තමාන අධ්‍යාපන අර්බුදය තුළ පාසල්වලින් විධිමත් සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලියක් සිදුවන්නේ ද යන්න පිළිබඳව විවිධ ගැටලු පවතී. නිදර්ශනයක් ලෙස විෂය දක්ෂතා නැති දරුවන් ගුරුභවතුන්ගේ ප්‍රසාදයට පත්නොවීමත්, පිළිගැනීමට ලක් වීම සිදුනොවීමත්, වෙනස් කොට සැළකීමත්, දරුවන්ගේ විභවතාවයන් තේරුම් නොගැනීමත් වැනි සිදුවීම් සුලභව පාසැල් තුළ සිදුවන හෙයින් එහි අතුරු ප්‍රතිඵලයන් වන්නේ ළමයින්ට අධ්‍යාපන රුචිකත්වයන් අහිමි වීම ය. මේ තත්ත්වය තුළ විෂය දක්ෂතා ඇති දරුවන්ගෙන් වෙන් වී පාසලේ කොන් වූ අපචාරී දරුවන්ගේ ආශ්‍රයට පෙළඹේ.**

ඒ තුළින් අපචාරී රංචු ගැසීම්, කට්ටි පැනීම් පාසල තුළ හා ඉන් පිටත ඇති විය හැකි ය. මෙකී දරුවන් තුළ ඇති විය හැකි අපචාරී චර්යා වර්ග දෙකක් ලෙස හිතුවක්කාරී ක්‍රියා (Rebllious) සහ මනෝගති (Moody) හඳුනා ගත හැකි ය. මත්පැන් පානය, මත්කුඩු භාවිතය, පරුෂ වචන කීම, නිවසට ප්‍රමාද වී පැමිණීම, දෙමාපිය වැඩිහිටියන්ගේ අණට කීකරු නොවීම, නිවසින් පැන යාම වැනි බාල අපචාරී ලක්ෂණ හිතුවක්කාරී ක්‍රියාවලට ද, කථාබහ නොකිරීම, ඇහුම්කන් නොදීම, නොඉවසිලිමත්ව සිටීම, අනවශ්‍ය ලෙස කෑ ගැසීම, ආක්‍රමණකාරී දඟකාරී ලෙස හැසිරීම ආදී අපචාරී ලක්ෂණ මනෝගති චරිත ස්වභාවයන්ට ද අයත් ය.

සමවයස් කණ්ඩායම් ඇසුරට පත් වීම දරුවෙකු පෙරපාසැල් අධ්‍යාපනයට යොමු වීමේ අවධියේ පටන් ආරම්භ වන්නක් වේ. නමුත් ප්‍රබල ලෙසම නව යොවුන් විය සමවයස් කණ්ඩායම් සමඟ සමාජගත වීමට දැඩි නැඹුරුවක් පවතින කාල වකවානුවක් වේ. මනෝ විද්‍යාඥයින් නව යොවුන් විය හඳුන්වන්නේ ජීවිතයේ කුණාටු සමය වශයෙන් වේ. දෙමව්පියන්ට සමීපව සිටි කාලය කෙමෙන් දුරස් කර තම ජීවිතවල පරමාදර්ශයන් බවට තම මිතුරන් පත් කර ගැනීම මෙම කාල වකවානුව තුළ නිරායාසයෙන් සිදු වේ. සමවයස් කණ්ඩායම්වල පවතින ගති ලක්ෂණවලට අනුව හැඩගැසීමට තැත් කරන දරුවන් තම මිතුරු සමූහය හා එක්ව උපසංස්කෘතීන් නිර්මාණය කරගැනීමට පෙළඹීම මෙම අවධියේ විශේෂ ලක්ෂණයකි. නිදර්ශනයක් ලෙස බාල අපරාධකාරී උපසංස්කෘතීන් ගත හැකි ය. උපසංස්කෘතියක් යනුවෙන් හැඳින්වෙන්නේ සමස්ත සංස්කෘතියේ නිම් වළලු තුළ පිහිටි නමුදු තමාට පමණක් විශේෂ වූ අනන්‍ය ලක්ෂණයන්ගෙන් සමන්විත වූවක් වේ. මේ අනන්‍ය ලක්ෂණ නිසා ඇතැම් විට එය පිටස්තර දෙයක් ලෙස පවා සැලකිය හැකි අතර උපසංස්කෘතික ලක්ෂණ දරන පිරිස් අන් බොහෝ කරුණු අතින් සමස්ත සංස්කෘතිය හා සම්බන්ධ බැවින් ඔවුන් සම්පූර්ණ පිටස්තරයන් එනම් වෙනත් සංස්කෘතියකට අයත් වූවන් ලෙස සැලකීමට නොහැකි ය. ප්‍රස්තුත සංස්කෘතික ලක්ෂණය උපසංස්කෘතිකාංගයක් ලෙස සැලකෙන්නේ

එබැව්ණි.[8] සමවයස් කණ්ඩායම් සහ අපරාධ වලට පෙළඹීම පිළිබඳ සදර්ලන්ඩ නම් අපරාධ විද්‍යාඥයා විසින් තම අන්තර් ආශ්‍රය න්‍යාය මගින්ද උපසංස්කෘතියේ බලපෑම පිළිබඳ ඇල්බර්ට් කේ කොහෙන් තම උපසංස්කෘතික න්‍යාය මගින් ද පැහැදිලි කර ඇති අතර මෙම න්‍යායයන් මගින් ද විස්තර කර ඇත්තේ අපරාධ, සංස්කෘතිය සහ සමාජානුයෝජනයේ ඇති බලපෑම පිළිබඳව වේ.

මහා සමාජයේ ක්‍රියාත්මක වන කල්ලි, සංවිධාන, ජනසන්නිවේදන මාධ්‍යයන්, පරිගණක, අන්තර්ජාල යන සියලුම දේ තුළින් පුද්ගලයෙකු සමාජානුයෝජනයට පත් වේ. එමෙන් ම මහා සමාජයේ ඇති චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර පවා පුද්ගල සමාජානුයෝජනයට බලපායි. උදාහරණ වශයෙන් ගැහැනු ළමයෙකු වැඩිවියට පත් වීමේ අවස්ථාවකදී ගනු ලබන මල්වර චාරිත්‍ර තුළ එම දැරියගේ අනාගත අපේක්ෂාවන් සිදු කළ යුත්තේ කවර ආකාරයකට දැයි වැඩිහිටියන් මඟින් දැනුවත් කිරීමක් සිදු වේ.ඒ ඔස්සේ තමන් කාන්තාවක වශයෙන් ගෞරවණීය තත්ත්වයක් සමාජය තුළ හිමිකර ගැනීමට අවශ්‍ය වටපිටාව සකස් කර ගනී

නමුත් විවිධ අපරාධකාරී උපසංස්කෘතීන් තුළින් සමාජානුයෝජනය වන දරුවන් වටා මත් ද්‍රව්‍ය, ගණිකා වෘත්තිය වැනි බොහෝ සමාජ විරෝධී අපගාමී චර්යාවන් බහුල වටපිටාවක් නිර්මාණය වී ඇත. මෙවැනි පරිසරයක් තුළ සමාජානුයෝජනය වන දරුවන් තමන් තුළට අභ්‍යන්තරීකරණය කර ගනු ලබන්නේ තමා අවට සිදු වන මෙම ක්‍රියාවලීන්ම ය. සමාජය තුළ එක් අංශයකින් සමාජ පැවැත්මට විවිධ තත්ත්වයන් හා කාර්යභාරයන් නිර්මාණය වෙද්දී තවත් පැත්තකින් සමාජ විසංවිධානකාරීත්වයට පත් කරන නෛතිකමය යාන්ත්‍රණයට අභියෝග කරන අපරාධකරුවන්, පාතාල කල්ලිකරුවන්, කල්ලි අපචාරීන් බිහි වන්නේ එක් එක් සංස්කෘතීන් ආශ්‍රිතව සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලිය තුළ දැකිය හැකි මෙම විවිධතාවය පදනම් කරගෙන නොවන්නේ ද?

එමෙන් ම මහා සමාජය තුළදී පුද්ගලයකු පුනර් සමාජානුයෝජනයකට ද (Re- Socialization) ලක් විය හැකි ය.

ග්‍රාමීය සමාජයක ජීවත් වූ ගැමි දරුවකු රැකියාවක් ලැබී හෝ උසස් අධ්‍යාපන අවශ්‍යතාවයන් උදෙසා තමන් ජීවත් වූ පරිසරය හැර දමා නගරයකට පැමිණීම තුළ ඔහුට එම නාගරික පරිසරයේ ඇති සංස්කෘතියට හුරු වීමට සිදුවේ. එසේත් නැත්නම් තමන් උපන් රට හැර දමා වෙනත් රටකට පදිංචියට ගිය පසු එම රටේ සංස්කෘතියට, සමාජ වටපිටාවට අනුව ජීවත්වීමට ඉගෙන ගැනීමට සිදුවේ. මේ තත්ත්වය සමාජ විද්‍යාඥයන් හඳුන්වන්නේ පුනර් සමාජානුයෝජනය ලෙස වන අතර මේ සියලු අත්දැකීම් පුද්ගලයෙකුට ලැබෙන්නේ මහා සමාජය තුළදී ය.

මහා සමාජය තුළ ඇති සන්නිවේදන මාධ්‍යයන් පුද්ගල සමාජානුයෝජනය කෙරෙහි ඇත්තේ ප්‍රබල බලපෑමකි. ඒ අතරින් ඉතා විශේෂ මාධ්‍යය වන්නේ රූපවාහිනියයි. රූපවාහිනී මාධ්‍ය තුළින් පෙන්වනු ලබන වෙළඳ දැන්වීමක් පවා පුද්ගල ජීවිතවලට එක් කරන්නේ නව්‍ය අත්දැකීමක් වේ. පාසල් අධ්‍යාපනය තුළින් ලබන හික්මීම පුද්ගලයෙකුගෙන් ඉවත් කිරීමේ හැකියාවක් පවා මෙම මාධ්‍යවලට ඇති බව අමතක කළ යුතු නොවේ. හිංසාකාරී චිත්‍රපට නරඹන දරුවන් එම හිංසාවන්ට පෙළඹී ඇති අයුරු පර්යේෂණවලින් හෙළිදරව් වී ඇත. අපරාධකරුවන්ට ද තමන්ගේ **මීළඟ අපරාධය සැලසුම් කිරීමට අවශ්‍ය සමාජානුයෝජනය ලබා ගැනීමට පවා මෙම මාධ්‍යයන් අවිඥාණික බලපෑමක් කරන බව පෙනී යන තත්ත්වයකි.**

" දැන් අපිට ඕනම වැඩක් කරන්න හොඳ හොඳ දේවල් ඉගෙන ගන්න පුළුවන්. ටීවී එක බැලුවහම ඒවට ඕන කරන දැනුම දැන ගන්න පුළුවන්. ගේමක් ප්ලෑන් කරන විදිහ, ගේමට එන්ටර් වෙන විදිහ, බේරිලා පැනලා යන විදිහ මේ ඔක්කෝම ටීවී එකෙන් කියලා දෙන හින්දා අපි කොල්ලෝ ඒවා ඔක්කෝම හිතලා තමයි සෙට් වෙන්නේ "(කොළඹ නාගරික කලාපයේ තරුණ කල්ලි සාමාජිකයන් සිව් දෙනෙක්).[9]

එමෙන් ම වඩාත් යහපත් සිරිත් විරිත් අගයන සමාජයක් ඇති කරලීමේ හැකියාව ද රූපවාහිනී මාධ්‍යයට ඇති බව සත්‍යයකි.

විශේෂයෙන් සිංහල ද්‍රවිඩ අලුත් අවුරුදද් සහ අනෙකුත් පාරම්පරික උත්සව, ආගමික චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර වැඩිහිටියන් කාන්තාවන් සහ ළමයින් සඳහා වන විශේෂිත දිනයන් සහ ඓතිහාසික් දිනයන් පිළිබඳව වැනි බොහෝ දේ පිළිබඳව නැවත නැවත සමාජයට මතක් කර දෙනුයේ මාධ්‍ය තුළින් වීම නිසා ම නූතන තාක්ෂණික සමාජය තුළ තවදුරටත් ඒවා යම් මට්ටමකින් හෝ ස්ථාවරව පවතින බවත් නිරීක්ෂණය වේ. ජී. ඩබ්. ඕල්පෝර්ට් (G.W. Ollport) පවසන ආකාරයට සමාජානුයෝජනය සපුරාම සමාජීය ස්වරූපයක් ගනියි.[10] **එනම් එය සම්පූර්ණයෙන්ම රඳා පවතින්නේ ඔහු ජීවත්වන පරිසරය මත ය. නැතහොත් එම පරිසරය වටා තිබෙන සංස්කෘතික පසුබිම මත ය.**

වර්තමාන කාර්මීකරණයට ලක් වූ සමාජය තුළ විවිධ සමාජ ප්‍රශ්න නිර්මාණය වීමට පවුල් සංස්ථාවේ වෙනස්වීම් සහ ඒ ආශ්‍රිත බලපෑම් බොහෝ සෙයින් හේතු වී ඇති බව ප්‍රත්‍යක්ෂය. විස්ථාරිත පවුල න්‍යෂ්ටික පවුල් ඒකකයක් දක්වා වූ පරිණාමීය ක්‍රියාවලිය තුළ බිඳුණු පවුල් (Broken Families) සහ ව්‍යාකූල පවුල් දැකගත හැකි වීම සුලභ ය. බිඳුණු පවුල්වලින් බිහිවන දරුවෙකු මුහුණදෙන අභ්‍යන්තර ගැටළුවල ප්‍රමාණාත්මක ස්වරූපය සාමාන්‍ය දරුවෙකු මුහුණදෙන අභ්‍යන්තර ගැටළුවලට වඩා කිහිපගුණයකින් ඉහළ ය. පියා හෝ මව මත්පැනට හා මත්ද්‍රව්‍යවලට යොමුවීම, මව පියා එක්ව වාසය නොකිරීම, නිසි අධ්‍යාපනයක් නොලැබීම සෙසු සමාජීය වරප්‍රසාද අහිමිවීම, පවුල තුළින් ලැබිය යුතු ආරක්ෂාව නොලැබීයාම, දරිද්‍රතාවය ආශ්‍රිත ප්‍රශ්න තුළ දරුවන්ට ප්‍රශ්න රැසකට මුහුණ පෑමට සිදුවීම, මවුපිය පාලනයේ අඩුපාඩු නිසා දරුවාට පවුලේ රැකවරණය නොලැබීයාම තුළ දරුවා අනාථභාවයට පත්වීම වැනි අර්බුදකාරී තත්ත්වයන් බිඳුණු පවුල්වලට ආවේණික ප්‍රශ්න වේ. මෙවැනි පවුල්වල දරුවන්ට ආදරය, උණුසුම, ආරක්ෂාව, පිළිගැනීම, වගකීම් පැවරීම පවුල තුළින් අපේක්ෂා කළ නොහැකි ය. මෙවන් කාරණා තුළ දරුවා පවුලෙන් බැහැරව කටයුතු කිරීමට නැමියාවක් ඇති අතර එහි ප්‍රතිඵලය වන්නේ අපගාමී චර්යාවන්ට නැඹුරු වීමේ ප්‍රවනතාවය වැඩි වීම ය. **සමාජයේ ප්‍රතික්ෂේපිත පුද්ගලයන් ඇසුර කිරීම, තමන්ට හෝ අන් අයට**

හිංසා පැමිණවීම, අසභ්‍ය භාෂා භාවිතය, කල්ලි ගැසීම සහ කල්ලි අපචාරීත්වය, නිතිවිරෝධී මූල්‍ය උත්පාදන කටයුතුවල නිරතවීම, මත්පැන් සහ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයට යොමුවීම වැනි සමාජ අපගාමී සමාජ විරෝධී චර්යාවන් සහිත බිඳුණු පවුල් පරිසරයක් තුළ නිසි සමාජානුයෝජනයක් සිදුනොවන හෙයින් ඒවා අපරාධ ජනක පවුල් (Criminojenic Family) ලෙස හඳුනාගත හැකි ය. උග්‍ර ආර්ථික ගැටලු සහිත පවුල්වල දෙමාපියන් දරුවන් හැරදමා යාමට පෙළඹෙති. ඇතැම් මව්වරුන් විදේශගත වෙති. දරිද්‍රතාවයෙන් යුත් පවුල්හි ගැටලුවක් වන්නේ දෙමව්පියන්ගෙන් දෙදෙනාම හෝ එක් අයෙකු මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයට යොමුවීමයි. නාගරික පරිසරය තුළ මෙම තත්ත්වය සමාජ ගැටළුවකි. මත්ද්‍රව්‍ය විකිණීමේ ජාවාරම්, ගණිකා වෘත්තිය, සොරකම්, මිනිමැරුම් වැනි අපරාධවලට ද දෙමව්පියන් මෙන්ම දරුවන් ද යොමු වීමේ සංස්කෘතියක් නාගරික දිළින්දන්ගෙන් සමන්විත ජනගහණයට ආවේණික ය. ඇතැම් දරුවන්ට එනම් වීදි දරුවන් මව් පියා නොදන්නා අනාථ දරුවනට පවුලක් කියා ඒකකයක් තියා කිසිඳු මූලික අයිතිවාසිකමක් නොලබන්නෝ ද මෙම සමාජ ක්‍රමය තුළ තවමත් ජීවත් වෙති. පවුල් සංස්ථාවක් නොමැති වීම යනු එය විවිධ සමාජ ප්‍රශ්නවලට මූලික සාධකයක් ද වේ. නිදර්ශනයක් ලෙස 20 වැනි සියවසයේ දෙවන තුන්වන ශතවර්ෂවලදී සෝවියට් සමූහාණ්ඩුව තුළ පවුල් සංස්ථාවෙන් තොර ජීවන රටාව හේතුවෙන් ඇති වූ සමාජ අර්බුදය දැක්විය හැකි ය. එහිදී අනාථ දරු ප්‍රශ්නය, ගණිකා වෘත්තිය වැනි සමාජ ප්‍රශ්න ඒ රටවල බිහි වීය. [11]

යම් සමාජ සංස්කෘතියක ධර්මතා තවත් සමාජ සංස්කෘතියක ධර්මතාවලට පටහැනි විය හැකි හෝ ඉඳුරාම වෙනස් විය හැකි අතර එම විවිධත්වය එකම රටක් තුළ වුව දැකීමට හැකි වීම සාමාන්‍ය සංසිද්ධියකි.

නිදර්ශනඃ

1. ශ්‍රී ලාංකික බෞද්ධ සමාජයේ දරුවන්ට කුඩා කල සිට සත්ත්ව හිංසාවෙන් වැළකීමට උගන්වයි. වැදි සමාජයේ දරුවන් කුඩා කල සිට දඩයම් කිරීමට ඉගෙන ගනී.

2. මුස්ලිම් හා ඇතැම් සමාජවල බාල වයස්කාර දැරිවියන් විවාහ කර ගැනීම සම්ප්‍රදායකි. නමුත් ලෝකයේ බහුතර රටවල එය අපරාධයකි.
3. ආසියාතික රටවල සමලිංගිකත්වය පිළිකුළින් හෙළාදකී. නමුත් බටහිර රටවල එය සාමාන්‍ය චර්යාවකි.
4. ගණිකා වෘත්තිය නූතන කෘත්‍යවාදීන් වැනි ඇතැම් බටහිර සමාජ විද්‍යාඥයින් සමාජ කෘත්‍යයක් ඉටු කරන සමාජ මෙහෙවරක් ලෙස දකිද්දී ශ්‍රී ලංකාව වැනි රටවල දඬුවම් ලැබිය හැකි වරදක් මෙන් ම සමාජ විරෝධී ක්‍රියාවක් වේ.

මෙම නිදර්ශන මඟින් එකම භූගෝලීය කලාපයක වුව විවිධ සංස්කෘතික සම්මිශ්‍රණයන් තුළ ක්‍රියා කරන ආකාරය මනාව පැහැදිළි වේ.

ශ්‍රී ලාංකීය සමාජයේ සිංහල, දෙමළ මුස්ලිම් සහ වෙනත් ජන වර්ගවලට අමතරව විවිධ ජන කණ්ඩායම් ඔවුන්ටම ආවේණික සංස්කෘතිකාංගවලින් පාලනය වේ. ඒ අතර කුඩාගම තෙලිඟු වංශය, තෙරිපැහැ හේවිසි වාද්‍ය පරපුර, රතුගල ආදිවාසීන්, කළු වළං සාදන කඳුවැව, බෝතලේ ගෝඨාභය රජ පරපුර, සිලෝන් කැෆ්රවරු, පාරම්පරික කළුන්දෑව සොකරි නැටුම් කණ්ඩායම, වහකෝට්ටේ පෘතුගීසි සිංහලයෝ, දුම්බර රටා මවන කින්නර පරපුර, කවිකාර මඩුවේ තේවා පරපුර, කතරගම පුදබිමේ ආරත්ති අම්මලාගේ තේවාව, නවන්දන්න වංශය, බෙන්තොට තුම්බෝව බලියාග සම්ප්‍රදාය, කලුවිල පොතාන ගාඩි වංශිකයෝ, මැලේවරුන්, තුලාවෙල්ලියේ වන්නි සිංහලයෝ යනාදී විවිධ ජනවර්ගයන් ඔවුන්ගේ පරිණාමය සහ වත්මන් ජීවිත මෙම මහා සමාජයේ ඔවුන්ගේ සංස්කෘතික වපසරිය තුළ පවත්වාගෙන යනු පෙනේ.[12]

එකම සමාජයක් තුළ මහා සංස්කෘතියක පවතින උපසංස්කෘතික සමාජ හෝ සමූහවල විවිධ චර්යාවන්වලට අගනාකමක් ලබාදීමට මහා සමාජය තුළ උත්සුක නොවන නමුදු එවායේ ස්වාධීන පැවැත්ම උදෙසා මහා සංස්කෘතියෙන් බලපෑම්

එල්ල වන්නේ ද නැත. නිදර්ශනයක් ලෙස ලාංකික මහා සමාජයේ අගනාකම් හා අභිකුණ්ඨක, රොඩී කින්නර වැනි සමාජවල අගනාකම් සැසඳීමට ලක්කරන්නේ නැත. නමුත් මුඩුක්කු සමාජයේ අගනාකම් මහා සමාජයේ අගනාකම් හා සැසඳීමට ලක් කරයි. ඒ අනුව මුඩුක්කු පාතාල වැනි සමාජ චර්යා නීති විරෝධී, සමාජ විරෝධී, සංස්කෘතික විරෝධී චර්යා ලෙස බැහැර කරයි.

ඇතැම් ධනේෂ්වර සමාජයන්හි අගනාකම් බවට පත් වී ඇති අඩ නිරුවත, සමාජශාලා රංගන ආදිය සමාජයේ ඇතැම් කණ්ඩායම් විසින් සංස්කෘතික සහ සභ්‍යත්වය සෝදා පාළුවට ලක් කරන ක්‍රියාකාරකම් බවට චෝදනා එල්ල කරමින් පිළිකුළින් බැහැර කර විරෝධතා එල්ල කරන්නේ මහා සමාජයේ ධර්මතාවලට පටහැනි බවට තර්ක ඉදිරිපත් කරමින් ය. මන්ද මහා සමාජයේම කොටස් වන එකී උපසංස්කෘතික සමූහවල චර්යාවන් මහා සමාජයේ පැවැත්මට, සංස්කෘතික අගනාකම්වලට ඍජු සහ වක්‍ර ආකාරයෙන් හානිදායක බැවිණි. උපසංස්කෘතික සමාජවල එවැනි චර්යාවන් මඟින් මහා සමාජයේ ධර්මතා බිඳවැටීමට ලක්වේ. ධර්මතා බිඳවැටීම තුළ අපරාධ ඉස්මතු වන්නේ ය. **ශ්‍රී ලංකාවේ අපරාධ බහුල වීමට ප්‍රධාන හේතුවක් වන්නේ බොහෝ කාලයක් පැවති සමාජ ධර්මතා විවිධ සමාජ සංස්කෘතීන්ට පටහැනි චර්යාවන් ඉස්මතු වීම මඟින් බිඳවැටීමට ලක්වීමයි. ඒ නිසා සමාජානුයෝජන ක්‍රියාවලිය සිදුවිය යුත්තේ සැමවිටම පොදු සමාජය පිළිගත් ආකාරයට ය.** මුඩුක්කු පාතාල වැනි සමාජවල දරුවන් ඒ ඒ සමාජවල පවතින අගනාකම්වලට අනුව සමාජානුයෝජනයට, පිළිගැනීමට ලක් වේ. ඔවුන් මහා සමාජයේ කොටසක් බැවින් ඔවුන් ද මහා සමාජයයේ ධර්මතා, අගනාකම්, නීතිරීතිවලට අනුකූල විය යුතු ය. එසේ නොවී එම සමාජවල පුද්ගලයන් මහා සමාජයට පටහැනි චර්යා ඉගනීම තුළින් අපරාධකාරී ක්‍රියා ඉස්මතු වී සමාජයේ අපරාධ බහුල වේ. මේ අනුව ප්‍රත්‍යක්ෂ වන්නේ පුද්ගල සමාජානුයෝජනයේ අසමතුලිතාවයන් යම් සමාජයක, සංස්කෘතියක අපරාධකාරී චර්යා රටාවන් ඇතිවීම සඳහා ප්‍රබල බලපෑමක් සිදු කිරීමට සමත් වන බව ය.

ආන්තික සටහන්

1 Cooley, Charles Horton (1998) *On Self and Social Organization*, ed. Hans-Joachim Schubert . Chicago: University of Chicago Press

2 රත්නපාල, එන්. (2010), සමාජ විද්‍යාවේ මූලධර්ම, පන්නිපිටිය, ස්ටැම්ෆර්ඩ් ලේක් ප්‍රකාශන.

3 Tylor, E. B. (1871), Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religon, Art and Custom, London: P.P 2 – 10.

4 රත්නපාල, එන්. (2010), සමාජ විද්‍යාවේ මූලධර්ම, පන්නිපිටිය, ස්ටැම්ෆර්ඩ් ලේක් ප්‍රකාශන.

5 සමරකෝන්, එම්. (2009), සමාජානුයෝජනය සහ පෞරුෂත්වය, කතෘ ප්‍රකාශන.

6 Riesman, D. (1950), The Lonely Crowd, United States.

7 විජේවර්ධන, එන්. (2016), දුවිලි මල්; මාවත්වාසී දරුවන් පිළිබඳ පර්යේෂණාත්මක විවරණයක්, කොළඹ, ගොඩගේ ප්‍රකාශන.

8 විජයවර්ධන එච්. දිසානායක ජේ බී. කරුණාරත්න කේ.විජේසූරිය එස්. **සිංහල සංස්කෘතිය හා කලා ශිල්ප**, ඇම් බී ආරියපාල උපහාර අංකය, කොළඹ විශ්ව විද්‍යාලයේ ප්‍රකාශනයක් පි 6

9 Wijewardan, B. V. N, (2015), Urban Youth Gangging & Its Impacts to the Society, Phd thesis submitted to the Faculty of Graduated Studies, USJP.

10 Ollport, G. W. (1961), Pattern & Growth in Personality, Oxford, England: Holt, Reinhart & Winston.

11 පෙරේරා, බි, ඒ. ටී. (1993), මානවවිද්‍යා ප්‍රවේශය, බොරලැස්ගමුව, ප්‍රබුද්ධ ප්‍රකාශන පි. 75

12 රාවය පුවත්පතෙහි කර්තෘ මණ්ඩලය විසින් "**ජන විවිධත්වය -ශ්‍රී ලංකාවේ ජන කණ්ඩායම්වල සම්භවය පරිනාමය සහ වත්මන් දිවිසැරිය**" පිළිබද පැතිකඩක් යන මැයෙන් 2007 වර්ෂයේ රාවය ප්‍රකාශනයක් ලෙස සම්පාදිත කෘතියෙහි මේ එක් එක් ජන වර්ගයන් පිළිබදව සාකච්ජා කර තිබේ.

පුද්ගල අපරාධකාරීත්වය වැළැක්වීම උදෙසා බුදුදහමේ ඉගැන්වෙන පංචශීල ප්‍රතිපදාවේ උපයෝගීතාව

එන්.ඩී.ඩී.එන්. වීරසිංහ

හැඳින්වීම

අනෝමීය හෙවත් සබඳතා බිඳවැටීමේ සමාජයක් තුළ අපරාධ යන කරුණ විශේෂ වේ. සමාජ අන්තර් ක්‍රියාවන්හි අනිටු ඵලයක් ලෙස උඩු දුවන්නා වූ අපරාධය නම් වූ සමාජ සංසිද්ධිය පිළිබඳව උත්පාදනය වී ඇති කථිකාවත් බොහෝමයකි. සමාජයේ සෑම අයිතමයකම පාහේ ලෙහෙසියන් මෙන් ම පහසුවෙන් අපරාධකාරී තත්ත්වයන් දැකගත හැකිය. එය කුඩා මිනිස් දරුවාගේ සිට මහලු මිනිසා දක්වා ඕනෑම අයෙකු දන්නා හඳුනන කාරණයක් බවට පත් වී ඇත. මානව ඉතිහාසය පරීක්ෂා කිරීමේදී 'අපරාධය' යන්න කවදා, කොහේ, කෙසේ ආරම්භ වූවා ද යන්න පිළිබද සාක්ෂි නොමැති අතර එය මිනිස් ඉතිහාසය තරම් ම පැරණි මානව චර්යාවකි. එය scelus යන ලතින් වචනයෙන් ව්‍යුත්පන්න වී ඇත. අපරාධය යන වචනය සම්බන්ධයෙන් ඉදිරිපත් වී ඇති අර්ථ නිරූපණ සංඛ්‍යාව විශාල නමුත් නූතන අපරාධ නීතිය තුළ හෝ අපරාධය යන යෙදුම අර්ථ නිරූපණය කිරීමට සරලව සහ විශ්වීයව පිළිගත් පොදු වචනයක් නොමැත. මිනිසා ගෝත්‍ර ලෙස ජීවත් වූ කාලයේ පටන් ම මෙම අපරාධ යන සංකල්පය පැවත එන්නකි.

අපරාධයක් යනු කුමක්ද යන්න සම්බන්ධයෙන් ඉදිරිපත් වී ඇති එක් නිර්වචනයක් අතුරින් **ක්ලාක් සහ මාශල්** (Clark & Marshall) ට අනුව "මහජනයා ආරක්ෂා කිරීම සඳහා පොදු නීතියෙන් තහනම් කරන ලද ක්‍රියාවක් හෝ පැහැර හැරීමක් වන අතර එය රජය මගින් ස්ථාපිත කරන ලද අධිකරණ ක්‍රියා මාර්ගයකින් පවරන ලද දඬුවමකින් යුක්ත වේ. එසේම එය පොදු වරදක් වන අතර පුද්ගලයෙකුට කරන ලද පෞද්ගලික වරදක් හෝ සිවිල් වරදක් හෝ නොවන අතර එය සමාජයට කළ වරදකි" (රත්නපාල.2018,16). මෙම නිර්වචනයට අනුව පැහැදිලි වන්නේ අපරාධ යනු හුදෙක් ම පුද්ගලයාට පමණක් සිදු කරණු ලබන ක්‍රියාවක පමණක් නොව එය මුළු මහත් සමාජයටම කරණු ලබන බලපෑමකි. මෙසේ දක්වා ඇති අපරාධ කිරීම අපරාධකාරීත්වය වේ. ඇතැම් අවස්ථාවන් වලදී එය අපගාමී චර්යා වශයෙන්ද හැඳින්වේ. එනම් පුද්ගලයා විසින් නීතියෙන් හො සමාජයෙන් තහනම් කර ඇති ක්‍රියාවල නිරත වීමය. මෙම අපරාධකාරීත්වය නමැති සංසිද්ධිය සමාජ සම්භවය සමග ම ආරම්භ වූවකි. තථාගත බුදුරජාණන් වහන්සේ ''චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රය" තුළ පැහැදිලි කරනුයේ මානව සමාජයේ ප්‍රාථමික අවධියේදී ඇති දිළිඳුකම හේතුවෙන් අපරාධ ඇතිවීම ආරම්භ වූ බවයි. එම සූත්‍රයට අනුව, දුප්පතුන්ට ධනය නොදීමෙන් දිළිඳුකම මහත්විය. දිළිඳුකම මහත්වූ කල්හි එක්තරා පුරුෂයෙක් අනුන් අයත්, වස්තුහිමියන් විසින් නුදුන් වස්තුව හොරහිතින් ගත්තේය. **''අධනානං ධනෙ අනනුප්පදියමානෙ දාලිද්දියං වෙපුල්ලමගමාසි. දාලිද්දියෙ වෙපුල්ලං ගතෙ අඤ්ඤතරො පුරිසො පරෙසං අදින්නං ථෙය්‍යසඞ්ඛාතං ආදියි''** (චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රය 2006).

එසේම, රාජ්‍යය පිළිබඳ සමාජ සම්මුති න්‍යාය අනුව අසංවිධිත මිනිස් රංචුව කෙමෙන් ආරක්ෂක හා අනෙකුත් අවශ්‍යතා වෙනුවෙන් සංවිධානය වෙමින් සමාජ සම්මුතියකින් රාජ්‍යය පිහිටුවා ගනී. තථාගත බුදුරජාණන් වහන්සේ ''අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය" තුළ පැහැදිලි කරන පරිද්දෙන් මානව සමාජයේ ප්‍රාථමික අවධියේදී ඇති වූ ගැටුම් සමනය කිරීම උදෙසා මහා සම්මතයෙන්, එනම් සියල්ලන්ගේ පොදු එකඟතාවයෙන්, රාජ්‍ය පාලකයා කරගනී.

''මාස්සු, භො සත්ත, පුනපි එවරූපමකාසී'ති. අඤ්ඤෙ පාණිනා පහරිංසු, අඤ්ඤෙ ලෙඩ්ඩුනා පහරිංසු, අඤ්ඤෙ දණ්ඩෙන පහරිංසු. තදග්ගෙ බො, වාසෙට්ඨ, අදින්නාදානං පඤ්ඤායති, ගරහා පඤ්ඤායති, මුසාවාදො පඤ්ඤායති, දණ්ඩාදානං පඤ්ඤායති'' "පින්වත් සත්වය, නැවත මෙසේ නොකරව"යි සමහර කෙනෙක් අතින් තැලූහ, සමහර කෙනෙක් ගල්කැටවලින් ගැසූහ, සමහර කෙනෙක් දණ්ඩෙන් ගැසූහ. වාසෙට්ඨය, එතැන් පටන් (ලෝකයෙහි) අන්සතු නුදුන් දෙය ගැණීම පහළ විය. (අන්‍යයන්ට) අපහාස කිරීම පහළවිය. බොරු කීම පහළ විය. (සත්ව හිංසා පිණිස) දඬු ගැණීම පහළ විය''. (අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය 2006). ඒ අනුව පැහැදිලි වනුයේ මානව සමාජයේ ප්‍රාථමික අවධියේදී ම ගැටුම් හා අපරාධ ඇති වූ බවයි. ඒ අනුව කිපිය යුතු තැන කිපී, යුක්තිය ඉටුකළ යුතු තැන යුක්තිය ඉටුකරමින්, වරදකරුවන්ට දණ්ඩනය ක්‍රියාත්මක කොට සමාජය ස්ථාවර කිරීමේ වගකීම රජු වෙත පැවරුණි. බුදුරදුන් දස රාජ ධර්මයන්, දස සක්විතිවත් හා සප්ත අපරිහානීය ධර්මයන් යන ප්‍රතිපත්ති රාමුන් හඳුන්වා දෙන්නේ රාජ්‍ය පාලනය අනිසි බලය යෙදවීමෙන් හා අදැහැමි දණ්ඩනය වෙත යොමුවීමෙන් වළකන්නටය. නූතන බලතල බෙදීමේ න්‍යායයෙන් ද සාක්ෂාත් කිරීමට බලාපොරොත්තු වන්නේ මේ අරමුණමය. මිනිසා පාෂාණ යුගයේ සිට ශිෂ්ට වීම දක්වා ආගම, චර්යාධර්ම, සංස්කෘතික බැඳීම් නිසා ප්‍රචණ්ඩත්වය යටපත් වුවද මූලික මිනිස් අයිතිවාසිකම් අහිමි වීම නිසා ජීවිත ජීවත් කරවීමේ අරගලයක යෙදී ඉන්නා ජනතාව තුළින් අපරාධ රැල්ලක් වශයෙන් පිටාර ගලන්නේ මානවයා විසින් යටපත් කළ ප්‍රචණ්ඩත්වයයි. එය මිනී මැරීම, ස්ත්‍රී දූෂණ, මංකොල්ලකෑම්, කප්පම් ගැනීම්, සියදිවි හානි කර ගැනීම් ලෙසට ප්‍රතිනිර්මාණය වී ඇත. අපරාධ ඇති වීම සහ ව්‍යාප්ත වීම පාලනය හා වැළැක්වීම සඳහා විධිමත් හා අවිධිමත් ආකාරයේ අපරාධ පාලනය හා නිවාරණය ඇරඹුණි.

අපරාධ පාලනය හා නිවාරණය

අපරාධ පාලනය හා නිවාරණය විධිමත් හා අවිධිමත් වශයෙන් හා සාම්ප්‍රදායික හා නූතන වශයෙන් ප්‍රධාන කොටස්

දෙකකට බෙදා වෙන්කර දැක්විය හැකිය. අවිධිමත් අපරාධ පාලනය හා නිවාරණය යනු සමාජයේ පවතින සංස්කෘතික අගනාකම්, සිරිත් විරිත්, සාරදර්ම හා ආගම මඟින් අපරාධකාරී චර්යා පාලනය කිරීමයි. විධිමත් අපරාධ පාලනය හා නිවාරණය යනු නෛතික වශයෙන් යම් යම් ව්‍යවස්තාවන්ට අනුකූලව සිදුවන්නකි. අපරාධ පාලනය හා නිවාරණය පිළිබඳ පූර්ණ වගකීම භාර ආයතනය අපරාධ යුක්ති ක්‍රමය වේ. එනම්, අපරාධ යුක්තිය වූ කලී ප්‍රායෝගික ක්ෂේත්‍රයක් දක්වා විහිදී ගිය පරිපාලනමය අංශයයි. එහි පොලීසිය අධිකරණය සහ විශෝධන නම් වූ ආයතන ගණනාවකි. ඒ අතරින් අපරාධ විමර්ෂනය ක්‍රියාවලිය සිදු කරනු ලබන පොලිසිය අපරාධ පාලනය උදෙසා, අපරාධයක් වාර්ථා වූ අවස්ථාවේ පටන් එම අපරාධයට අදාල මූලික වැරදිකරුවන්ට දඬුවම් පැමිණවීම මගින් අපරාධ පාලනය යාන්ත්‍රණයේ වැදගත් කාර්යභාරයක් සිදු කරනු ලබයි (විජේවර්ධන, (2009.)

අපරාධ පාලනය යනු අපරාධයක් වීමෙන් අනතුරුව එබඳු අපරාධ නැවත සිදුවීම පාලනය කිරීමයි. උදාහරණ වශයෙන් පුද්ගලයකු අපරාධයක් සිදු කළ විට ඔහු අත්අඩංගුවට ගෙන අධිකරණයට ඉදිරිපත් කිරීමෙන් අනතුරුව දඬුවම් නියම කිරීම දැක්විය හැකි ය. අපරාධ නිවාරණය යනු යම්කිසි අපරාධයක් සිදු වීමට පෙර එය වලලක්වා ගැනීමට කටයුතු කිරීමයි. අපරාධ පාලනය කරනවාට වඩා අපරාධයක් වැලළැක්වීම හෙවත් අපරාධ නිවාරණය යන්න වැදගත් වන්නේ එමගින් යම් අපරාධයක් සිදු වීමට පෙර එය මගහරවා ගැනීමට හැකියාව ලැබෙන බැවිනි. අපරාධ නිවාරණයේ වඩා වැදගත්කම ඉස්මතු කොට දැක්වෙන්නේ ද එසේ අපරාධයක් සිදු වීමට පෙර ම අපරාධ නිවාරණය තුළින් එය වළක්වා ගනු ලබන බැවිනි. ඒ අනුව සලකා බලන විට අපරාධ නිවාරණය යනු අපරාධ අවදානමක් අපේක්ෂා කිරීම, හඳුනාගැනීම, එය ඇගයීම සහ එය ඉවත් කිරීමට හෝ අඩු කිරීමට කටයුතු කිරීමයි (Welsh and Farrington 2012).

අවිධිමත් අපරාධ පාලනය හා නිවාරණය යනු සමාජයේ පවතින සංස්කෘතික අගනාකම්, සිරිත් විරිත්, සාරධර්ම හා

ආගම මඟින් අපරාධකාරී චර්යා පාලනය කිරීම වශයෙන් ඉහත දක්වන්නට යෙදුණි. යම් සමාජයක යම් ක්‍රියාවක් අපගාමී ක්‍රියා වශයෙන් සලකනු ලබන්නේ ඒ ඒ සමාජයට ආවේණික වූ ධර්මතා, අගනාකම්, සංස්කෘතිය හා ආගමට අනුව ය. ඒ අනුව අවිධිමත් අපරාධ පාලනය හා නිවාරණය සිදුවනුයේ ඒ සමාජයේ ධර්මතා, අගනාකම්, සංස්කෘතිය හා ආගම මඟින් පුද්ගලයාගේ චර්යාව පාලනය කිරීමෙනි. මෙසේ වැරදි පුද්ගල චර්යාව පාලනය කිරීම හෙවත් පුද්ගල අපරාධකාරීත්වය පාලනයට මහත් සේ වැදගත් සංස්කෘතික, ආගමික හා දාර්ශනික අංගයක් වශයෙන් බුදුදහම පෙන්වාදිය හැකිය.

බෞද්ධ දර්ශනයට අනුව අපරාධකාරීත්වය සමාජ සම්භවයේ සිටම පැවත එන්නකි. චක්කවත්තී සීහනාද සූත්‍රය, අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය වැනි සූත්‍ර දේශනා මඟින් තථාගත බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් දේශනා කරන ලද්දේ පුද්ගල අපරාධකාරීත්වය දිළිඳුකම මූලික කරගෙන ආරම්භ වූ බවයි. එම හේතුවෙන් උන්වහන්සේ විසින් පුද්ගල චරිත සාධනය උදෙසාම ධර්මය දේශනා කරන්නට විය. එම දේශනා අතර සිත, කය, වචනය යන තිදොර සංවර කරගැනීම උදෙසාම ශීලය යන සංකල්පය උන්වහන්සේ විසින් දේශනා කළසේක. මෙමගින් පුද්ගලයාගේ ක්‍රියාව හා වචනය පාලනය කරනු ලබන්නේය. ශීලය යනු හික්මීමයි. එනම් ක්‍රියාව හා වචනය සංවරයට පත් කිරීමයි. බුදුදහමේ මෙම ශීලය දෙවැදෑරුම් වේ. එනම් චාරිත්‍ර ශීලය හා වාරිත්‍ර ශීලය වශයෙනි. චාරිත්‍ර යනු හැසිරීමයි. එනම්, සමාජයේ හැසිරිය යුතු ආකාරයයි. වාරිත්‍ර ශීලය යනු වරදින් වැළකීමයි. එනම්, සොරකම් කිරීම, මිනීමැරුම්, පහරදීම් ස්ත්‍රී දූෂණ, මංකොල්ලකෑම් ආදියෙන් වැළකීමයි.

පුද්ගල අපරාධකාරීත්වය පාලනය සඳහා පංචශීල ප්‍රතිපදාවේ උපයෝගීතාව

බුදුදහමට අනුව අපරාධකාරීත්වයට ප්‍රධානම හේතුව වන්නේ පුද්ගල මනස හා ක්‍රියාව පාලනය නොවීමයි. මෙලෙස පුද්ගල චර්යාව හා මනස පාලනය කිරීම උදෙසා විවිධ වූ ශීල

ප්‍රතිපදාවන් හඳුන්වාදෙන ලදී. ඒ අතර, පංච ශීලය, අෂ්ඨාංග ශීලය, බ්‍රහ්මචරියා පංචමක ශීලය, ආජීවාෂ්ටමක ශීලය, දශ ශීලය, සාමණේර ශීලය, උපසම්පදා ශීලය යනාදි වශයෙනි. මේ අතර පංච ශීල ප්‍රතිපදාව බුදුදහම තුළ ඉගැන්වෙන මූලිකම ශීලය වේ. මෙය බෞද්ධ ඉගැන්වීම් තුළ හඳුන්වනු ලබන්නේ ගිහියාගේ නිත්‍ය ශීලය වශයෙනි. මෙලෙස හැඳින්වීමට හේතුව වන්නේ මෙහි දක්වා ඇති ශික්ෂා පද සමාජයේ පැවැත්මට අදාළ මූලිකාංග මත දක්වා තිබීම නිසාවෙනි. එසේම බෞද්ධ ආගමික සමාජයේ මෙය සමාජ ධර්මයක් වශයෙන් සලකනු ලබයි.

මේ ආකාරයට හඳුන්වාදී ඇති පංච ශීල ප්‍රතිපදාව නම්,

1. **පාණාතිපාතා වේරමණී සික්ඛාපදං සමාදියාමි**
   (ජීවිත විනාශ කිරීමෙන් වැළකීම)
2. **අදින්නාදානා වේරමණී සික්ඛාපදං සමාදියාමි**
   (නොදුන් දෙය ගැනීමෙන් වැළකීම)
3. **කාමේසු මිච්ඡාචාරා වේරමණී සික්ඛාපදං සමාදියාමි**
   (කාමයෙහි වරදවා හැසිරීමෙන් වැළකීම)
4. **මුසාවාදා වේරමණී සික්ඛාපදං සමාදියාමි**
   (බොරු කීමෙන් වැළකීම)
5. **සුරාමේරය මජ්ජපමා දට්ඨානා වේරමණී සික්ඛාපදං සමාදියාමි**
   (සුරාපානය කිරීමෙන් වැළකීම) (සච්චවිභංග සූත්‍රය 2006).

මෙම පංචශීල ප්‍රතිපදාව මූලිකවම පුද්ගලයාගේ ක්‍රියාව, සිතුවිලි හා වචනය පාලනය කරනු ලබන බව පෙනී යයි. නෛතික රාමුව තුළ මානව හිමිකම් පිළිබඳ විශ්ව ප්‍රකාශනයට අනුව පුද්ගලයාට මනුෂ්‍යයෙකු වීම මත ම හිමිවන අයිතිවාසිකම් දක්වා ඇත. එහි මූලික ම අයිතිවාසිකම වනුයේ ජීවත්වීමේ අයිතියයි. එහි දක්වා ඇති පරිදි, ''සෑම පුද්ගලයෙකුට ජීවත්වීමටත් නිදහස්ව සිටීමටත් පෞද්ගලික ආරක්ෂාවත් හිමිකම් ඇත්තේය''

(මානව හිමිකම් පිළිබඳ විශ්ව ප්‍රකාශනය 2006). එමෙන්ම මූලික අයිතිවාසිකමක් වශයෙන් ද මෙය දක්වා තිබීම තුළින් ජීවත්වීමේ අයිතිය කිසිම හේතුවක් මත උල්ලංඝනය නොවිය යුත්තකි. මානව හිමිකම් වලට අදාල මූලික අයිතිවාසිකම් අනුල්ලංඝනීය වේ.

සමාජය සකස් වී ඇත්තේ පුද්ගලයින්ගේ අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධතාවල එකතුවකිනි. එහි ජීවත් වන සෑම පුද්ගලයකුට ම විවිධ අවශ්‍යතා පවතී. එම අවශ්‍යතා ඉටු කර ගැනීමේ දී අන් අයට හිරිහැර නොවන ලෙස කටයුතු කිරීම අනෙකාට ගරු කිරීම වශයෙන් සලකනු ලබයි. ලොව උපත් සියලු මිනිස්සු හිංසා පීඩාවන්ගෙන් තොර වූ ජීවත් වීමට කැමැති වෙති. ඒ සඳහා සියලු දෙනාට අයිතියක් ඇත. පරපණ නැසීම බරපතල වරදකි, එමගින් අන් අයගේ ජීවත් වීමේ අයිතිය උදුරා ගනී. පංච ශීල ප්‍රතිපත්තිය තුළ ඉගැන්වෙන ප්‍රාණඝාතයෙන් වැළකීම සියලු දෙනාටම පොදු ඉගැන්වීමකි. ආගම මගින් අවිධිමත් ලෙස අපරාධකාරීත්වය පාලනය හා වැළැක්වීම තුළ මෙම ඉගැන්වීම් ගරුකරන පුද්ගලයින් සියලු දෙනාගේ ජීවත් වීමේ අයිතිය සුරක්ෂිත කරයි. මෙසේ පංචශීලයේ පළමු ශික්ෂා පදයෙන් පුද්ගලයින් මනුෂ්‍ය ඝාතනය හා හිංසාකාරී අපරාධයන්ට යොමුවීම වැළැක්වීම හා පාලනය කරත හැක.

එසේම, බෞද්ධ ඉගැන්වීම් තුළ අනුන් සතු දෙය හොරකම් කිරිම, පැහැර ගැනිම හා මංකොල්ලකෑම පාපයක් වශයෙන් දක්වා ඇත. නෛතික වශයෙන් සොරකම පිළිබඳව ශ්‍රී ලංකා දණ්ඩනීති සංග්‍රහයේ දැක්වෙන පරිදි "යමෙකු යම් චංචල දේපළක් යම් තැනැත්තකුගේ ස්වාමීත්වයෙන් එකී තැනැත්තාගේ කැමැත්ත නොමැති ව වංක ලෙස ගැනීමේ අදහසින් එබඳු ගැනීම සඳහා ඉවත් කරතොත් 'සොරකම්' නම් ලෙස සලකනු ලැබේ'' (දණ්ඩනීති සංග්‍රහය 366). සොරකම් නොකරණ සමාජයක් වනාහි එය අනුන්ගේ අයිතීන් ආරක්ෂා කරන යහපත් සමාජයක් වනු ඇත. සොරකම යන්න විවිධ ආකාරයට සිදුවේ. මිල මුදල්, බඩු මුට්ටු සොරකම, කිසිවකු තවත් අයෙකුගෙන් තම කාර්යයක් ඉටු

කරවා ගෙන එයට අදාළ වේතනය නොගෙවීම, යනාදි වශයෙනි. වර්තමානයේදී දරිද්‍රතාවය නිසා පුද්ගලයින් බොහො ලෙස සොරකම් කිරීම සඳහා පෙළඹී ඇත. නමුත් දරිද්‍රතාවය නිසා පමණක් නොව සමාජයේ ඉහළ යැයි සැළකෙන පුද්ගලයින් ද සුදු කරපටි අපරාධ සිදු කරනු ලබයි. මෙලෙස වර්තමානයේදී පමණක් නොව අතීතයේදී ද සොරකම නිසාවෙන් අපරාධ බිහි වූ බව සූත්‍රගත කරුණු අනුව ඉහත දී පැහැදිලි කරන ලදී. වර්තමානයේදී සිදුවෙන විවිධ ආකාරයේ වංචා සහගත කටයුතු වල අවසාන ඉලක්කය වන්නේ අන් අය රවටා ඔවුන් සතු දේ පැහැර ගැනීමයි. මෙලෙස උපයා ගන්නා ධනය ආරක්ෂා කර ගැනීමට නොහැකි සමාජයක සමකාමී බව හා පුද්ගල අයිතිවාසිකම ආරක්ෂා නොවේ. බුදු දහමේ ඉගැන්වෙන පංචශීල ප්‍රතිපදාවේ දෙවන ශික්ෂා පදය වන අන්සතු දේ ගැනීමෙන් වැළකීම යන්නෙන් පුද්ගලයා ආගමිකව පමණක් නොව සංස්කෘතික වශයෙන් ද අපරාධකාරීත්වයට යොමුවීම පාලනය හා වළක්වාලයි. සොරකමින් වෙන්වෙන පුද්ගලයා අන් අයගේ දේපළ හා ජීවිත සුරක්ෂිතභාවය ඇති කිරීම සඳහා උපයෝගි වේ.

පොදුවේ සියළු සත්ව සමූහයාට ඔවුන්ගේ වර්ගයා බෝ කිරීම හෙවත් වැඩිකර ගැනීම පිණිස කාම සේවනයේ යෙදේ. එය පොදු ලෝක ධර්මතාවයකි. නමුත් මිනිස් ලෝකයේ මෙම පොදු ධර්මතාව ඉක්මවා යමින් පුද්ගලයා තමාට අයත් කාම සේවනයෙන් මිදී චිත්තවේගීව වෙනත් ආකාරයේ කාම සේවනයේ යෙදීමට පෙළැඹේ. තමාට අයත් නොවන කාම වස්තූන් කෙරෙහි නොඇලීම කටයුතු කිරීම වැදගත් වේ. වැරදි කාම සේවනය යනු ප්‍රධාන වශයෙන් විවාහක කාන්තාවක හෝ පුරුෂයකු වෙනත් පුරුෂයකු හෝ කාන්තාවක සමඟ අසම්මත කායික ඇසුරක් පැවැත්වීමයි. ශිෂ්ටසම්පන්න සමාජය වැරැදි කාමසේවනය අනුමත නොකරයි. අතීත සමාජවල ද කාම මිථ්‍යාචාරය අශීලාචාර ක්‍රියාවක් ලෙස සලකා ඇත. සමාජයට යහපත් දූ දරුවන් බිහි වන්නේ පවුල තුළ සාමකාමී පරිසරයක් ඇති විට ය. පවුල සමාජයක මූලික ඒකකයයි. කාමයෙහි වරදවා හැසිරීමෙන් පවුල් ජීවිතය විනාශ වනු ඇත.

පවුලේ ස්ථිරසාර බව රැකෙන්නේ ආදරය කරුණාව දයාව ආදි ගුණාංග නිසා ය. අඹුසැමියන් ලෙස එකිනෙකා අතර විශ්වාසය පලුදු වුවහොත් පවුල තුළ වැඩෙන දරුවන්ට ද විවිධ ගැටලු ඇති වේ.

වර්තමානයේ අපරාධ රාශියකට වැරදි කාම සේවනය මූලික වන්නේය. වර්තමානයේ වාර්තා වන අපරාධ අතර ලිංගික අපරාධ ප්‍රධාන වේ. ශ්‍රී ලංකාවේ සිදුවන අස්වාභාවික මරණ වලින් 9% ප්‍රමාණයක් සිදුවන්නේ අනියම් සම්බන්ධතා හා සම්බන්ධ ලිංගික ගැටළු නිසාවෙනි (ජනගහන සංකථන 2018). එසේම මෑත කාලීනව ලිංගික අපරාධ වල වර්ධන ප්‍රවණතාවක් පෙන්නුම් කරන අතර එයින් බොහෝ අපරාධ වැරදි කාම සේවනය හා සම්බන්ධ වේ. එසේම වර්තමානයේ අනියම් සම්බන්ධතා හේතුවෙන් සිදුවන මනුශ්‍ය ඝාතන ඉහළ ගොස් ඇත. එසේම, වැරැදි කාම සේවනයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස භයානක සමාජ රෝගවලට ද මුහුණ දීමට සිදු වීම වර්තමානයේ බරපතල සමාජ ප්‍රශ්නයකි. බෞද්ධ දර්ශනයේ ඉගැන්වෙන පංචශීල ප්‍රතිපදාවට අයත් කාමයෙහි වරදවා හැසිරීමෙන් වැළකීම මඟින් මෙසේ සිදුවන ලිංගික අපරාධ සේම සමාජ රෝග ද (Social Transmitted Diseases) අවම කර ගැනීම උදෙසා මනා පිටිවහලක් වන්නේ මෙමගින පුද්ගලයාගේ ක්‍රියාව හා සිතුවිලි පා ලනය කරන නිසාවෙනි. සංස්කෘතික වශයෙන් ආගමානුකූලව ජීවත් වීම මත මෙම පංචශීල ප්‍රතිපදාව අනුග මනය කිරීම සිදුවේ. මෙමෙගින් වැරදි කාම සේවනය යෙදීමේ දි පුද්ගලයාට චිත්තවේගීය වශයෙන් බලපෑම් එක් කරණු ලැබේ.

මිනිස් සමාජය තුළ සමඟිය සමාදානය පවත්වා ගැනීම සඳහා අත්‍යවශ්‍ය කරුණක් වන්නේ සත්‍යවාදී වීමයි. බොරුව හා වංචාව නිසා සමාජ සබඳතා ගොඩනගා ගැනීම අපහසු වන්නා සේම දියුණුවට ද බාධා ඇති වේ. සමාජයක යහපත් පැවැත්ම සඳහා නිවැරැදි ව අදහස් හුවමාරු කර ගැනීම ඉතා වැදගත් සාධකයකි. මුසාවාදය හෙවත් බොරුවෙන් වැළකීම හෙවත් අන් අය බොරුවෙන් නොරැවටීම හේතුවෙන් සමාජයේ එකිනෙකා

පිළිබඳ විශ්වාසය තහවුරු වේ. බොරු පොරොන්දු ලබා දීම, බොරු ගිවිසුම් ඇති කර ගැනීම, සාවද්‍ය ප්‍රවෘත්ති ප්‍රචාරය කිරීම යනාදී දෑ නිසා අපරාධ සිදු වේ. ඇතැම් අවස්ථාවන් වලදී මනුෂ්‍ය ඝාතන පවා සිදු වේ. නිවැරැදි තොරතුරු නොලැබෙන සමාජයක අවිශ්වාසය මත පුද්ගලයින් ක්‍රියා කරයි. සමාජමය සබඳතා නිසි පරිදි පවත්වා ගැනීම උදෙසා සියලු දෙනා සත්‍ය ගරුක විය යුතු ය. අන්‍යෝන්‍ය විශ්වාසය සුරක්ෂිත කරගත යුතු ය. බොරු කීම මෙන්ම කේලාම් කීම ද භයානක විපත්තියකි. කේලමක් ලෙස හඳුන්වන්නේ එකිනෙකා අතර මත භේද ඇති කරවන අසමඟි කිරීමේ අදහසින් යම් යම් දේ ප්‍රකාශ කිරීමයි. මෙය ප්‍රධාන පෙළේ රාජ්‍ය නායකයින්ගේ පටන් සාමාන්‍ය ජනතාව දක්වාම පැතිර පවත්නා අයහපත් සිරිතකි. පවුලක සමඟිය නැති කිරීමට, ගමක් හා තවත් ගමක වෙසෙන ජනතාව අසමඟි වීමට, ඒ ඇසුරෙන් මුළු මහත් රටක් තුළ සාමය නැති වීමට කේලාම් කීම ප්‍රබල හේතුවක් වේ. මෙවැනි හේතූන් නිසාවෙන් බොරු කීමෙන් වැළකීම බුදුදහමේ පංචශීල ප්‍රතිපදාවේ උගන්වනු ලැබේ. සංස්කෘතිකමය වශයෙන් මෙන්ම ආගමික වශයෙන් මෙබඳු වචනය සංවර කරගැනීමට පුද්ගලයාට චිත්තවේගීය වශයෙන් පංචශීල ප්‍රතිපදාව බලපෑම් කරණු ලැබේ. මේ හේතුවෙන් පුද්ගල අපරාධකාරීත්වය පාලනය හා වැළැක්වීම උදෙසා පංචශීල ප්‍රතිපදාවේ උපයෝගීතාව මොනවට පැහැදිලි වේ.

එසේම, වර්තමානයේ මත්පැන් හා මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය නිසා සමාජයේ විවිධ ගැටළු නිර්මාණය වී තිබේ. විශේෂයෙන්ම මේ හේතුවෙන් සමාජීය වශයෙන් පවුල් ආරවුල් ඇති වීම. ඒ හේතුව නිසාවෙන් දරුවන්ගේ අධ්‍යාපන කටයුතු අඩාලවීම, ආර්ථික වශයෙන් සිදුවන ධනය විනාශ වීම, සෞඛ්‍ය පරිහානිය ට පාදකවීම, අසභ්‍යචර්යාාවන්ට පෙළඹීම හෙවත් අපරාධ වැනි වැරදි චර්යාවන්ට පුද්ගලයා යොමුවීම සිදුවේ. වර්තමානයේ දී පුරුෂයින් මෙන්ම කාන්තාවන්ද බොහො සෙයින් මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයට යොමු වී තිබේ. ශ්‍රී ලංකාවේ මත්ද්‍රව්‍ය ආශ්‍රිත වැරදි සඳහා බන්ධනාගාරගත වීම් පිළිබඳ දත්ත සැලකිල්ලට ගැනීමේදී 2015 වර්ෂය තුළ මත්ද්‍රව්‍ය

වැරදි සඳහා කාන්තාවන් 178 දෙනෙක්ද, සුරාබදු වැරදි සඳහා කාන්තාවන් 69 දෙනෙක්ද බන්ධනාගාරගත කර ඇත (මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයෙහි ව්‍යාප්තිය සහ නූතන ප්‍රවණතා පිළිබඳ අධ්‍යයනය 2017). මේ හේතුවෙන් සමාජමය චර්යා ගැටලු විශාල වශයෙන් ඇති වේ. විශේෂයෙන්ම, ස්ත්‍රී දූෂණ, ළමා අපචාර, සොරකම් කිරීම, මනුෂ්‍ය ඝාතන වැනි අපරාධ සඳහා මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය හේතු වේ. එසේම පොලිසියට වාර්තා වන රථ වාහන අනතුරු අතරින් වැඩි වශයෙන් වාර්තා වන අනතුරු මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය හා සම්බන්ධ වේ. මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ සමාජයේ සිදුවෙන බොහෝ වැරදි වලට මූලිකම හේතුව වන්නේ මත්ද්‍රව්‍ය හා මත්පැන් භාවිතය බවයි. ඒ අනුව පංච ශීල ප්‍රතිපත්තිය තුළ ඉගැන්වෙන මත්පැන් මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයෙන් වැළකීම සියලු දෙනාටම පොදු ඉගැන්වීමකි. බුදුදහමේ ඉගැන්වෙන එම ප්‍රතිපදාව මඟින් පුද්ගල චරිත සාධනය සිදු කරණු ලබයි. ආගම මගින් අවිධිමත් ලෙස අපරාධකාරීත්වය පාලනය හා වැළැක්වීම තුළ මෙම ඉගැන්වීම් ගරුකරන පුද්ගලයින් මත්පැන් මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයෙන් වැළකීම සිදුකිරීම මත පුද්ගලයින් අපරාධයන්ට යොමුවීම වැළැක්වීම හා පාලනය කරගත හැකිය.

මෙලෙස බුදුදහමේ ඉගැන්වෙන පංචශීල ප්‍රතිපදාව මඟින් අන්‍යෝන්‍ය විශ්වාසය, සාමකාමී බව, යනාදි ලක්ෂණ ආරක්ෂා වීමට අවශ්‍ය සත්ත්ව ඝාතනයෙන් හා හිංසනයෙන් වැළකීම, අන් සතු දේ සුරක්ෂිත කර දීමට හැකි පමණින් කටයුතු කිරීම. වැරදි කාමසේවනයෙහි යෙදීමෙන් වැළකීම, බොරුකීමෙන් වැළකීම හා මත්පැන් මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයෙන් වැළකීම යන මූලික කරුණ ඉගැන්වෙන අතර එමගින් පුද්ගල අපරාධකාරීත්වයට බලපාන කායික හා මානසික තත්ත්වයන් පාලනය කිරීමට කටයුතු කරණු ලැබේ. මෙම පංචශීල ප්‍රතිපදාව මඟින් පොදුවේ සමාජයේ සිදුවන සියළුම ආකාරයේ අපරාධ හා අපගාමී චර්යාවන් පාලනය කරණු ලබන අතර එමගින් සමාජයේ සුරක්ෂිතතාව ආරක්ෂා කරණු ලැබේ. එය හුදෙක් සිල් පද පහක් පමණක් නොව පුද්ගල අපරාධකාරීත්වයට බලපාන සියළුම අංශයන් පාලනය කරණු ලබන යාන්ත්‍රණයකි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

ශ්‍රී ලංකා රජයේ ප්‍රකාශන 1970. දණ්ඩ නීති සංග්‍රහය. ශ්‍රී ලංකා රජයේ මුද්‍රණ දෙපාර්තමේන්තුව. කොළඹ.

දීඝ නිකාය. 2006. පාථිකවග්ගපාළි, සච්චවිභංග සූත්‍රය. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය. දෙහිවල.

දීඝ නිකාය. 2006. පාථිකවග්ගපාළි, චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රය. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය. දෙහිවල.

දීඝ නිකාය. 2006. පාථිකවග්ගපාළි, අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය. බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය. දෙහිවල.

ජනගහන සංකථන. 2018. ''ශ්‍රී ලංකාවේ කාන්තාවන් සහ ගැහැණු ළමුන්ගේ අස්වාභාවික මරණ (වැළැක්වීම හා යුක්තිය පසඳලීම)''. එක්සත් ජාතීන්ගේ ජනගහණ අරමුදල. ශ්‍රී ලංකාව

නන්දසේන රත්නපාල. 1991. ''අපරාධ විද්‍යාවේ මූලධර්ම 2 ''. සී/ස ඇස්.ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ (පුද්) සමාගම. කොළඹ 10.

භද්‍රානි සේනානායක, තමර දර්ශන. 2017. ''මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයෙහි ව්‍යාප්තිය සහ නූතන ප්‍රවණතා පිළිබඳ අධ්‍යයනය ''. අන්තරායකර ඖෂධ පාලක ජාතික මණ්ඩලය.

විජේවර්ධන නෙරංජි. 2011. පොලිසියඃ අපරාධ විද්‍යාත්මක ප්‍රවේශයක්. කර්තෘ ප්‍රකාශන

Welsh, Brandon, and David Farrington. 2012."The Future of Crime Prevention: Developmental and Situational Strategies." https://www.ojp.gov/pdffiles1/nij/grants/237329.pdf.

'ඊඩිපස් රජ' නාට්‍යයෙහි නිරූපිත ශෝකාන්ත නාට්‍ය ලක්ෂණ

නෙළුවේ ධම්මාලෝක හිමි

ප්‍රවේශය

ඈත අතීතයේ සිට ම මිනිසා නොනවතින ජීවන අරගලයක යෙදී සිටියි. මිනිසා යන සත්ත්ව විශේෂයේ පරිණාමික අවධිය තෙක් ම මෙම ජීවන අරගලය අතීතයට දිවයයි. අද මිනිසා පරිභෝජනය කරන සියලු භෞතික වස්තූන් එම අරගලයේ ප්‍රතිඵල ලෙස ලබාගත් ඒවා ය. සොබා දහමත් සමඟ මිනිසා කරන අරගලය මේ වනවිටත් පරිණාමය වෙමින් අනාගතයට දිවයයි. සාහිත්‍ය කලාව යනු මිනිසා සොබා දහමත් සමඟ අරගල කොට ලබාගත් දැවැන්ත වස්තුවකි. තම බඩ වියත රැක ගනු වස් මහ පොළව සමඟ දවස පුරා අරගල කළ මිනිසා එයින් අප්‍රමාණ අද්දැකීම් සම්භාරයක් ලබාගත්හ. එම අද්දැකීම් තව තවත් වැඩි වෙන්න වැඩි වෙන්න මිනිසාගේ ඥාන මණ්ඩලය ද තව තවත් දියුණු වන්නට විය. යම් දෙයක් පිළිබඳ ව සිතීමේ ක්‍රමය වෙනස් වන්නට විය. සොබා දහමේ යම් යම් සිදුවීම් හා ද්‍රව්‍යයන් අතර සිදුවන යම් යම් සිදුවීම් පිළිබඳ ව අපූර්වත්වයෙන් යුතුව සිතීමට මිනිසා පුරුදු විය. සාහිත්‍ය කලාව ද බිහිවූයේ එසේ අපූර්වත්වයෙන් යුතුව සිතීමට හැකියාවක් තිබූ මිනිසුන් පිරිසක් අතිනි.

ඕනෑම කලා මාධ්‍යයක් එකම ස්වරූපයකින් නොපවතී. එයට හේතුව වන්නේ එය විවිධ ආභාසයන් ලබමින් වෙනස්

වෙමින් විකාශනය වීමයි. එහිලා නාට්‍ය නම් වූ කලා මාධ්‍යය ඉතා විශේෂ වේ. එයට හේතුව වන්නේ එහි ඇති සංකීර්ණ ක්‍රියාවලියයි. එම නාට්‍ය සම්ප්‍රදායේ ක්‍රමික සංවර්ධනයක් ලෙස ශෝකාන්ත හා සුඛාන්ත වශයෙන් නාට්‍ය සම්ප්‍රදායන් දෙක බිහි වී ඇති අතර එය සිදුවන්නේ ග්‍රීක රාජ්‍යය කේන්ද්‍ර කොටගෙන ය. එම සංකල්පද්වයට ම ආවේණික ලක්ෂණ ද නිර්මාණය වූ අතර ඒවා පාදක කරගෙන තදීය නාට්‍යයන් ද බිහිවිය. ශෝකාන්ත නාට්‍ය එහිලා විශේෂ වේ.

මෙහි දී උත්සුක වනුයේ ශෝකාන්ත නාට්‍යයට අදාළ ලක්ෂණ පිළිබඳ ව විමසීමක් හා එම ලක්ෂණ ඊඩිපස් නම් නාට්‍යයේ පෙළගස්වා ඇති ආකාරය විමසීමට ය. එහිලා විශේෂයෙන් ම එහි දී ඇරිස්ටෝටල්ගේ න්‍යායන් සලකා බලනු ලබන්නේ තත් ලක්ෂණ මනාව පැහැදිලි කිරීමට ය.

නාට්‍ය කලාව හා ශෝකාන්තය

සප්ත කලාවන් අතරින් නාට්‍ය වූ කලී සජීවී ව මිනිසුන් වෙත වඩා වැඩි පෙළඹුමකින් කිසියම් වේදිතයක් සංජානනය කළ හැකි කලාංගයකි. කිසියම් පුද්ගලයෙකු තමා ලත් වින්දනයක් අන්‍යයන් වෙතට ද රැගෙන යනු වස් නාට්‍යය නිර්මාණයන් බිහි කිරීමට පෙළඹේ. සතරාභිනය මූලික කොට ගෙන නටෝචිත සිදුවීම් (අත්දැකීම්) විවිධ ජවනිකා මගින් වේදිකාව මත නිරූපණය කිරීම (රඟදැක්වීම) නිසා මිනිසුන්ගේ යථාර්ථය හෙවත් සැබෑ ස්වරූපය කවියෙන් වඩා විචිත්‍ර වේ. 'දෘශ්‍ය කාව්‍ය' ලෙස නාට්‍ය හඳුන්වන්නේ එහෙයිනි.

විශ්ව නාට්‍ය ඉතිහාසය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමේ දී මෙය කවදා කොතනක දී ඇරඹිණි දැයි නිශ්චිතව ම කිව නොහැකි වුවද විවිධ යුගවල දී ක්‍රමික සංවර්ධනයකට පත් වූ බව පැහැදිලි ය. එම ඓතිහාසික නාට්‍ය ගමන් මගෙහි සුවිශේෂී ස්ථානයක් හිමිවන්නේ ග්‍රීක යුගයටයි. මධ්‍යධරණී දේශගුණයේ සුබ විහරණයෙන් ඇති දැඩි වුණු ග්‍රීක ජනයා කායික වශයෙන් මෙන් ම මානසික වශයෙන් ද ලොව අනික් මිනිස් වර්ගයාට නොදෙවෙනි වෙති. පර්සියානුවන්

පළවා හැර තමන්ගේ අඥා චක්‍රය පතුරුවා එම අංශයෙන් තමන්ගේ බලය ප්‍රදර්ශනය කළ අතර ම නූතන ලෝකවාසීන් පුදුමයට පත් කරවන අමරණීය කලාවක් ද ලොවට ප්‍රදානය කළහ. තත් කලා සම්ප්‍රදායාගත ග්‍රීක නාට්‍ය කලාව ඔවුන් ලොවට දුන් විශිෂ්ට ම දායාදයකි.[1]

> **ග්‍රීකයන් විසින් නිපදවන ලද ඉතාමත් ශිෂ්ට සම්පන්න කලාවන් දෙකක් වශයෙන් හඳුන්වනු ලබන දුක්ඛාන්ත නාට්‍ය (tragedy) හා හාස්‍යෝත්පාදක නාට්‍ය (commedy) යන නාට්‍යවල උපත මෙහි දී අපගේ සැලකිල්ලට භාජනය විය යුතුය.[2]**

මෙසේ ද්විප්‍රභේදගත නාට්‍ය කලාව පිළිබඳ ව විවිධ විචාරක මත පවතින අතර සමහරෙක් එබඳු බෙදීම්වල අර්ථ ශූන්‍ය බව පවසති. එහෙත් ඇතමෙකුගේ අදහස වන්නේ නාට්‍ය වර්ග නිශ්චිත ව හඳුනා ගැනීමටත් එසේ ම අධ්‍යයනයේ පහසුව සලකාත් එම වර්ගීකරණ වැදගත් වන බවයි.[3]

ලොව ඕනෑම දෙයක යම් ආකෘතිමය ස්වභාවයක් පවතී. තදාකෘතිය විවිධ ප්‍රභේදගත ව පැවතීම ඒ පිළිබඳ අවබෝධය පහසු කරවයි. කලා මාධ්‍යයන්ට ද එය සාධාරණ වන අතර නට්‍යයෙහිලා එහි උපයෝගීතාව ඉතා වැදගත් වේ. එයට හේතුව ආකෘතිය හා නාට්‍ය ස්වභාව පිළිබඳ අවබෝධය ලබා තිබීම නිසා රසවින්දය මනා ලැබිය හැකි ය. මෙහි දී පූර්වෝක්ත ට්‍රැජඩි හා කොමඩි යන වර්ගීකරණය පිළිබඳ දක්වන මෙම අදහස වැදගත් වේ.

> **ට්‍රැජඩි නැමැති නාට්‍ය වර්ගය පුරාතන ග්‍රීක නාට්‍යයෙන් ප්‍රභවය ලද බව අප දන්නා කරුණකි. ග්‍රීසියේ කොමඩි ගණයේ නාට්‍යවලට වඩා ට්‍රැජඩි ගණයේ නාට්‍ය ලොව උසස් ම නිර්මාණ ලෙස විචාරකයෝ සලකති. ට්‍රැජඩි නාට්‍ය හැඳින්වීමට ශෝකාන්ත, දුක්ඛාන්තය වැනි යෙදුම් භාවිත කළ ද මෙම නාට්‍ය වර්ගයට ආවේණික ලක්ෂණ විච්ඡේදනය කරන විට එම යෙදුම් නොගැළපෙන බව හැඟේ[4]**

මෙම විග්‍රහයට අනුව ට්‍රැජඩි අනර්ගත්වයෙහිලා සලකන බවක් දක්වන අතර මේ සඳහා ශෝකාන්තය යන්න වෙනුවට ශෝක ජනකය යන්න යෙදීම වඩා යෝග්‍ය බව විචාරකයන්ගේ මතයයි. මෙම (ශෝකජනක) සංකල්පය සහිත ට්‍රැජඩි නාට්‍ය කලාව බිහිවීම පිළිබඳව ද විවිධ මතිමතාන්තර පවතී. ඒ අතර විචාරකයන් මෙබඳු අදහසක් පිළිගෙන ඇත.

ට්‍රැජඩි නාට්‍ය මුලින් ම ආරම්භ වූයේ අවමංගල උත්සව ආශ්‍රයෙන් බව ඇතමෙකුගේ අදහසයි. එයට හේතුව වන්නේ අවමංගල්‍යයේ දී මියගිය තැනැත්තාගේ ගුණ කියා හෝ රඟ දක්වන්නට ඇතැයි යන විශ්වාසයයි. ට්‍රැජඩි නාට්‍ය ආරම්භ වූයේ දෙවියන්ට හා වීරවරයන්ට ගෞරව කිරීම පිණිස ගායනා කළ ගීතිකා ආශ්‍රයෙන් යැයි ඇතමෙක් තර්ක කරති. බැතිමතුන් දෙවින්ගේ හා වීරයන්ගේ ගුණ ගායනා කරන්නට ඇතැයි යන්න ඔවුන්ගේ මතයයි. මෙම අදහස් විද්වතුන් අතර ජනප්‍රිය අදහස් ලෙස පවතී. එනම්, ඩිතරම්බ්[5] ආශ්‍රයෙන් නාට්‍ය ආරම්භ වීමයි. මෙම ගායනා සිදු කරන ලද්දේ මධුවිතට අධිපති ඩයෝනීසස් දෙවියන් සඳහා බව විද්වත්හු පෙන්වා දෙති.[6] මෙම මතිමතාන්තර යුගළය විවාදාපන්න තත්වයේ පැවතුණ ද, "ඇරිස්ටෝටල් පවා ග්‍රීක දුක්ඛාන්තය ප්‍රභවය ලැබුවේ ඩයනීසස් වෙනුවෙන් පැවැත් වූ ගායනයන් නිසා බව පිළිගෙන ඇත. එසේ ම එහු සැලකිලිත්මත් වී ඇත්තේ දුක්ඛාන්ත නාට්‍ය පිළිබඳ මිස එහි උපත පිළිබඳ නොවේ."[7]

ට්‍රැජඩි යන නාමකරණය හා සම්බන්ධ ප්‍රවෘත්තිය ද ඉහත දක්වන ලද නාට්‍ය ප්‍රභවය පිළිබඳ මතය තහවුරු කරයි. "ට්‍රැජඩි යන අර්ථ දෙන teagoidia යන ග්‍රීක පදයේ අර්ථය නම් 'එළුගීය' යනු ය. මෙයට එළුගීය යන නම යෙදුණේ ඒ නාට්‍ය අතුරින් හොඳම නාට්‍ය සඳහා ත්‍යාග වශයෙන් එළුවෙකු ප්‍රදානය කෙරුණු බැවිණි. මේ එළුවා ඩයෝනීසස් නම් දෙවියාට බිලි කෙරිණ.''[8]

බහුසම්මානිත මෙම මතය අනුව ප්‍රභවය වූ ශෝකජනක නාට්‍යවල න්‍යායාත්මක ස්වරූපය නැතහොත් අංග ලක්‍ෂණ පිළිබඳ විමර්ශනය කිරීමට පූර්වයෙන් ඒ පිළිබඳ විද්වතුන් පවසන අර්ථ

විග්‍රහයන් පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීම ඉතා අගනේ ය. මෙහිලා ඇරිස්ටෝටල්ගේ නිර්වචනය මෙසේ ය.

> **ශෝකෝත්පාදකය වූ කලී යම් යෝග්‍ය ප්‍රමාණයකින් යුක්ත බරපතල කාර්ය සාධනයන් නිරූපණය කෙරෙන්නා වූ නිර්මාණයකි.**[9]

වේරා මවුරි රොබර්ට්ස් නම් ලේඛිකාව ලියූ 'the nature of thearte' නම් නම් ග්‍රන්ථයේ මෙබඳු අර්ථ විවරණයක් වෙයි.

> **ඛේදාන්තය යනු ජීවිතය හා මරණය පිළිබඳ සංසිද්ධියකි. ජීවිතය හා මරණය එකම වියගහක බැඳ ඉතාම සුන්දර ආකාරයට එකට ගමන් කිරීමට සලස්වන සංසිද්ධියකි. එය මරණයේ සෙවනැල්ල අබියස ගෙවන ජිවිතයයි. ජිවිතයේ පරමෝත්කර්ෂය අත්විඳින මරණයයි.... ඒ අනුව අත්වන මරණය වුවද පරම ප්‍රීතියකි. මන්දයත් එය ප්‍රාර්ථනාවල පාරප්‍රාප්තිය (fulfilment) වන නිසා ය.**[10]

මෙම විග්‍රහයේ බොහෝ තැන්වල යෙදෙන වචන ලෙස මරණය, ජීවිතය, උතුම් අධ්‍යාශය, කැපවීම, පරාජය, විමුක්තිය, පැතුම්වල පාරප්‍රාප්තිය යනාදිය සඳහන් කළ හැකි ය. එම වචන ඛේදාන්තයේ දි සාකච්ඡාවට බඳුන්වන කරුණු ය.

> **ක්‍රි. ව. 1788 සිට 1800 දක්වා ජිවත් වූ ජර්මන් දාර්ශනිකයෙකු වූ ෂෝපන්හුවර් ඔහුගේ (the world as will & idea) නම් ග්‍රන්ථයෙහි ඛේදාන්තය විග්‍රහකිරීමට නව අර්ථකථනයක් සපයයි. පෝෂන්හුවර්ට අනුව ඛේදාන්ත ජනිත වන්නේ ජීවත්වීමට ඇති 'කැමත්තත්' (will) ලෝක ස්වභාවයත් අතර ඇතිවන ගැටුම හේතුවෙනි.**[11]

මෙම අර්ථගැන්වීම් සමුච්චය ම සනාථ කරමින් සංවර්ධිත ශෝකාන්ත නාට්‍ය පිළිබඳ න්‍යායාත්මක විවරණයක් සිදුකළේ මහා

දාර්ශනික ඇරිස්ටෝටල් ය. තම ගුරුවරයාටත් අභියෝග කරමින් ඔහු ශෝකාන්ත නාට්‍යයේ ව්‍යූහය මෙන් ම අංග ලක්‍ෂණ පිළිබඳ අර්ථ විවරණයක යෙදිණි. කාව්‍ය ශාස්ත්‍රය නම් වූ ග්‍රන්ථය තුළ එම සිද්ධාන්තයන් සංග්‍රහ කරන ලදී.

ශෝකෝත්පාදකය වූ කලී, යම් පරිමාණයකින් යුක්ත වූ ද, කේවල පරිපූර්ණත්වයකින් යුක්ත වූ ද, ගම්භීර ක්‍රියාකාරිත්වයකින් යුක්ත වූ ද නිරූපණයක් වන අතර වෘත්තාන්ත ස්වරූපයෙන් නොව පාත්‍ර වර්ගයාගේ ක්‍රියාකාරිත්වය පදනම් කරගනු ලැබුවා වූ ද, නාට්‍යයේ එක් එක් කොටසට උචිත පරිදි සකස් කෙරුණ රමණීය භාෂා ප්‍රයෝග භාවිතයෙන් සාරවත් වූ ද කාරුණ්‍යය හා භය මුල් කරගෙන අපේක්ෂිත භාව විශෝධනය සිද්ධ කරනු ලබන්නා වූ ද නිර්මාණයක් වෙයි.[12]

මෙම ලක්‍ෂණ දුක්ඛාන්ත නාට්‍යවල මේ අයුරින් ම හෝ වෙනත් ස්වරූපවලින් පැනෙන අතර ඛේදාන්තය පිළිබඳ නිවැරදි අවබෝධයක් ලැබීමට ඛේදාන්ත නාට්‍යයක් පිළිබඳ ව විමර්ශනය කළ යුතු ය. ග්‍රීක නාට්‍ය කලාවේ එබඳු නාට්‍ය බොහොමයක් පවතින බව අවිවාදයකි. එහෙත් එහිලා ඇරිස්ටෝටල්ගේ කථා සම්භාවනාවට පාත්‍ර වූ ඊඩිපස් රජ නම් නාට්‍ය මෙහි දී විවරණය කිරීම යෝග්‍ය වේ.

ග්‍රීක් ඛේදාන්ත නාට්‍ය සාහිත්‍යය තවදුරටත් ඉදිරියට ගෙනගිය අනෙක් රචකයා නම් මෙහි එන ඊඩිපස් නාට්‍යය ද රචනා කළ සොෆොක්ලීස් ය. (ක්‍රි. පූ. 496 - 406) ඛේදාන්ත නාට්‍ය එකසිය විසිපහක් පමණ රචනා කළ ඔහුගේ කෘතීන් අතුරින් දැනට ඉතිරි ව ඇත්තේ ද හතක් පමණි. තුන්වන නළුවෙකු නාට්‍යයට හඳුන්වා දීම කරන ලද්දේ ද සොෆොක්ලීස් විසිනි[13]

'ඊඩිපස් රජ' නාට්‍යය සැකෙවින්

පුරාණයේ තීබය නම් රාජ්‍යයක් විය. නාට්‍යය ආරම්භ වනුයේ මේ නුවර දුර්භික්ෂයක් ඇතිවන අවස්ථාවකිනි. ඊඩිපස් රජුගේ පාලනයෙන් වසර පහළොවකට පසුව ඇතිවන මෙම දුර්භික්ෂය පිළිබඳ සැලකිරීමට ජනතාව තීබයේ රජු වූ ඊඩිපස් වෙතට එයි. අනතුරු ව මන්ත්‍රකාරියගෙන් තම නුවර බේරාගත් ආකාරයෙන් නුවර බේරා දෙන ලෙස ඉල්ලා සිටී. මේ අතර පීබස් දෙවිඳුගේ ආඥාව රැගෙන ක්‍රියෝන් පැමිණේ. ලායියුස් රජුගේ ඝාතනය හා සම්බන්ධ තැනැත්තා නීතිය ඉදිරියට ගෙන ආයුතු බව පවසයි. එහි දී ලායියුස් රජුගේ ඝාතනය පිළිබඳ පුවත විස්තර කරයි. තමා මැදිහත් වී ලායිසුස් රජුගේ ඝාතකයා සොයා ගන්නා බවට ඊඩිපස් පොරොන්දු වෙයි.

තමාගේ පීතෘ ඝාතකයා සොයන සේ ලායියුස් රජුගේ ඝාතකයා සොයන බව ඊඩිපස් පවසයි. එහි දී ඔහු එම ඝාතකයාට සාපයක් කරයි. මෙම කරුණ දෙවියන්ගෙන් දැන ගැනීමට අපට නොහැකි නිසා ටෙරේසියාස් පූජකතුමා කැඳවාගෙන එයි. රජුගේ ඝතකයා දන්නා හෙයින් රජුත් ගලවා තමා ද ගැලවිය යුතු බව කියයි. එහෙත් රජු දිගින් දිගට ම ඒ පිළිබඳ විමසයි. රජුගේ බලපෑම හමුවේ දී ටෙරේසියාස් සත්‍ය සිදුවීම ප්‍රකාශ කරයි. එයින් විස්මයට පත්වන රජතුමා එය ක්‍රියෝන්ගේ හා ටෙරේසියාස්ගේ කුමන්ත්‍රණයක් බව සැක කරයි.

අනතුරුව ඊඩිපස් ක්‍රියොන් හා සංවාදශීලි වෙයි. මන්ත්‍රකරු ලවා තමා වරදකරු කළ බවට චෝදනා කරයි. එම චෝදනාවෙන් නිදහස් වීමට තමා මරණයට වුවද කැපවන බව ක්‍රියොන් කියයි. මතවාදාත්මකව සංවාදය උණුසුම් වන අතර පිටුවහල් කිරීමට තීරණය කරයි. එහෙත් ඒ අතරතුර රජ ජනතා පක්ෂපාතිත්වය හමුවේ දී ක්‍රියොන්ට සමාව දෙයි. ජොකොස්ටාගේ විමසීම් හමුවේ දී ඊඩිපස් සිදුවීම විස්තර කරයි. එම කරුණ අසන ඇය ඊඩිපස් අතීත වෘතාන්තය පහදා ඔහුව සනසවන්ට උත්සුක වෙයි. එහෙත් සිදුවන්නේ වෙනත් දෙයකි. ඊඩිපස් තමාගේ සිද්ධි දාමය සිහිකරනු ලබයි.

සිදු වී ඇති සියල්ල පැහැදිලි වීමට පටන් ගනී. රජදේවිය ඊඩිපස්ගේ ප්‍රශ්නය පිළිබඳ ඔහුගෙන් විමසයි. ඔහු එම සිද්ධිය ඇයට පවසයි. ලායියුස් සමඟ මියයන දිනයේ දී තමන්ගේ දිවි ගලවාගත් සේවකයා කැඳවීමට උත්සුක වෙයි. එයට හේතුව වන්නේ ඔහුගේ පිළිතුර පැහැදිලි ව දැනගැනීමයි. ඒ සඳහා උත්සුක වෙයි.

කොරොන්තිහි සිට එන පණිවිඩකරුවෙකු පොලිබස රජු (ඊඩිපස්ගේ පියා) මළ බව රජවාසලට දන්වයි. එයින් කලබලකාරී වටපිටාව සන්සුන් වුවද මව සමඟ විවාහ වීම නැමැති අනෙක් ගැටලු ව පවතින බව ජොකොස්ටා පවසයි. එවිට රජු පණිවිඩ කරුගෙන් තොරතුරු විමසයි. එහි දී ද සිදුවන්නේ තවෙකකි. එම පණිවිඩකරු කුඩා ඊඩිපස් පොලිබස්ට බාර දුන් පුද්ගලයා ය. ඔහු සකල වෘත්තාන්තය පිළිබඳ පවසයි. එවිට ඊඩිපස්ට මෙම ප්‍රහේලිකාව සපුරා දැනගැනීමේ අදිටන ඇති වී තම උපත පිළිබඳ දිගටම සොයන්න පටන් ගනී. ජොකොස්ටා සියලු තතු දැන ඔහුට ශාපකර පිටත් ව යයි.

පණිවිඩකරුගේ අදහස පරිදි ලායියුස් රජුගේ සේවක ගොපල්ලා කැඳවන ඊඩිපස් රජ ප්‍රශ්නය පිළිබඳ ඔහුගෙන් විමසයි. එම ගොපල්ලා ඊඩිපස්ව කුඩා කල වනයට ගෙන ගිය මිනිසා ය. රජුගේ ප්‍රශ්න හමුවේ දී ගොපල්ලා පශ්චාත්ගාමී වුවද රාජබිය නිසා සකල වෘතාන්තය ප්‍රකාශ කරයි. තතු දැනගත් ඊඩිපස් අතිශය කම්පනයෙන් තමාට ම නිග්‍රහ කරගනී.

මෙම පුවත දැනගන්නා දේවිය සියදිවි හානිකර ගනී. එයට හේතුව ඇය පත් වූ අතිශය සංකීර්ණ අවස්ථාවයි. එය ඉවසාගත නොහැකි ඇය ලෝකාපවාදයට බියෙන් සියදිවි හානිකර ගනී. තම මවගේ මරණය මෙන්ම බිරිඳගේ මරණය දකින ඊඩිපස් එම ලජ්ජා දර්ශනය නොපෙනෙන ලෙස දෑස අන්ධ කරගනී. තමා එම විපතට පත් කරන ලද්දේ ඇපලෝ දෙවියන් බව ඔහු ප්‍රකාශ කරයි. තමාගේ දිවිය කුඩා කල බේරා ගත් තැනැත්තාට ද ඔහු ශාප කරයි. එසේ ම තමාට අවමාන නිග්‍රහ කර ගනී. ක්‍රියෝන් පැමිණ රාජ්‍යය භාරගන්නා ආකාරය දැකගත හැකි ය. එසේ ම තමාට දඬුවම්

කරන ලෙස ද ඔහු ඉල්ලා සිටී. තම දරුවන් පිළිබඳ විමසන ඔහු, ඔවුන්ගෙන් සමුගන්නා මොහොතේ දී අතිශය වේදනාවට පත්වන ආකාරය දැකගත හැකි ය. එහි දී තම කටහඬ විවර කරයි. ශාරීරික වශයෙන් ඔහු මිය නොගිය ද අන් සෑම අංශයකින් ම මරණයට පත්වන බව දැකගත හැකි ය.[14] මෙහි දී සිදුවන්නේ ඛේදනීය සිදුවීම් මාලාවකි. රජුගේ මරණය, දේවිය සියදිවි හානි කර ගැනීම ආදී සිදුවීම් මාලාවක් දැකගත හැකි ය. මෙම සම්භාව්‍ය ග්‍රීක ඛේදාන්ත නාට්‍යය ආශ්‍රය කොට ගෙන ඛේදාන්ත නාට්‍යයක පවතින ප්‍රධාන අංග ලක්‍ෂණ අවබෝධ කරගත හැකි ය.

ශෝකාන්ත නාට්‍ය ලක්ෂණ 'ඊඩිපස් රජ' නාට්‍යයෙහි නිරූපිත ආකාරය

ඇරිස්ටෝටල් සඳහන් කරන මුල් ම ලක්‍ෂණය වන්නේ **ඛේදාන්ත නාට්‍යය යනු පරිපූර්ණ වූ ද ගැඹුරු වූ ද කිසියම් ක්‍රියාවක අනුකරණයකි.**[15] මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ ඛේදාන්ත නාට්‍යය මිනිස් ක්‍රියාකාරිත්වය අනුකරණය කිරීමෙන් බව ය. මෙම කරුණ තව දුරටත් විවරණය කරන ඔහු එය ජීවිතයේ සැප හා දුක අනුකරණය කිරීමක් බව පවසයි.[16]

මෙහි දී පැහැදිලි වන කරුණක් වන්නේ අනුකරණය යන්නෙන් ඇරිස්ටෝටල් අර්ථවත් කොට ඇත්තේ හුදෙක් බාහිර ස්වභාවයන් අනුකරණය කිරීමක් නොවන බවයි. පුද්ගලයා තුළ සැප හා දුක යන ස්වභාවයන් ආකස්මික ව පහළ වන දේවල් නොවේ. ඒවා ඇති වන්නේ අන් අය සමඟ ගැවසී ආශ්‍රය කිරීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. එහි දී ඔහුට වෙනත් ආධ්‍යාශයන් සමඟ ප්‍රතික්‍රියා කිරීමට සිදු වේ. සමාජ සම්මත, විශ්වාස, නීති රීති, සමඟ ප්‍රතිමුඛ වීමට ඔහුට සිදු වේ. ඔහු දෛවය සමඟ ප්‍රතිමුඛ වෙයි. සම්මත දේව විශ්වාසවලට ඔහු ප්‍රතික්‍රියා කරයි.

> **කල්තබා නිර්ණය කරන ලද දෛවෝපගත ඉරණමක සෙවනැල්ල තුළ ඊඩිපස් නාට්‍යයේ එන පාත්‍ර වර්ගයා කටයුතු කරති. ඊඩිපස් විසින් සිය පියා මරා, මව සමඟ**

විවාහ වීම දෛවයේ නියමය බව ඊඩිපස් මෙන් ම, ඔහුගේ මව හා පසුව බිරිඳ වන බිසව ද දැන සිටිති. මේ දෙදෙනාම එකී අභාග්‍ය සම්පන්න ඉරණමෙන් මිදීමට මුල සිට කටයුතු කරති....එහෙත් මේ ප්‍රයත්න පරාජය කරමින් අවසානයේ දේව වාක්‍යයම ඉටුවෙයි. ඊඩිපස් අතින් ලායියුස් රජු මැරුම් කයි. මව වන යොකොස්ටා ඔහු අඹුව ලෙස ගනී. මේ දෑ කිසිවක් කරන්නේ ඔහු දැනුවත් ව නොවේ. එහෙත් ඔහු මහත් පාපයක් කළ කිලුටෙකු ලෙස දඬුවම් ලබයි. මිනිසෙකු වෙත පතිත විය හැකි අන්ත ප්‍රපාතයට ම පතිත වෙයි.[17]

ඛේදාන්ත නාට්‍යයේ එන ඊළඟ වැදගත් අංග ලක්ෂණය වන්නේ ශෝකවීරයාගේ භූමිකාවයි. ඛේදාන්ත නාට්‍යයේ එන වීරයා හෝ වීරවරිය ඛේදනීය වීරයා (Tragic Hero) ලෙස හැඳින්වේ. මෙම ශෝක වීරයා පිළිබඳ ඇරිස්ටෝටල් තම නාට්‍ය ශාස්ත්‍ර ග්‍රන්ථයේ දී දක්වන අදහස් ඉතා වැදගත් ය.

එකී වීරයා හොඳ චරිතයකින් හෙබි සමාජයේ ඉතා ඉහළින් පිළිගත් සමෘද්ධිවත් අයෙකු විය යුතු ය. (එහෙත් ඔහු අතිමානුෂික කෙනෙකු විය යුතු යැයි මෙයින් අදහස් නොකෙරේ.)[18]

මෙසේ ශෝකාන්ත වීරයා සමෘද්ධිමත් අයෙකු විය යුත්තේ අන් කිසිවක් නිසා නොව ඔහුගේ වැටීම ප්‍රේක්ෂකයන්ගේ හදවත කම්පා කරවන සුලු සිදුවීමක් සිදුවිය යුතු නිසා ය. සාමාන්‍ය මිනිසෙකුට වඩා එබඳු විශේෂ චරිතයක් භාවිත කිරීම ප්‍රකම්පනය තීව්‍ර කිරීමට හේතුවන බව ඇරිස්ටොටල් විශ්වාස කළ බව පෙනේ. රජු පිළිබඳ පූජකයා දක්වන මෙම වැනුම එහිලා වැදගත් ය.

...ඔබයි මහරජාණෙනි එය අපට මතක ඇත.
පිටස්තරයෙක් විලස අපගේ පුරයට පැමිණ
ගැලෙව්වේ අප නුවර ග්‍රහණයෙන්
නුවර පෙළමින් සිටිය රුදු මන්ත්‍රකාරිගෙන්

නොලැබුණත් සහායක් නුවරවැසි අපෙන්
දෙවියන්ම ඔබට පිළිසරණ වීයයි සිතමු.[19]

මෙපමණක් නොව, තමා පාපතරයා බව දේව නියමයෙන් දැන දැනත් ඒ පිළිබඳ යථාර්ථය එනම්, තත් ප්‍රවෘත්තියේ සුලමුල සෙවීමට දරන වෑයම ද අති මහත් ය. එසේ නොකොට එම පුවත සඟවන්නට වුවද ඔහුට අවකාශ තිබිණි. පූජකයා තමා දන්නා දෙය හෙළි කිරීමට මැලි වුවද එය ඔහු ලවාම කියවා ගනී. මෙබඳු උත්තර මානුෂීය ගුණාංගයන්ගෙන් ඔහු පරමාදර්ශී චරිතයක් බවට පත් වේ.

වීරයාගේ ඇදවැටීම සිදුවිය යුත්තේ ඔහුගේ දුර්ගුණයක් හෝ වෙනයම් නිසා නොව ඔහු අතින් සිදු වූ අත්වැරදීමක් නිසා විය යුතුය යන්න ඇරිස්ටෝටල්ගේ ඛේදාන්ත නාට්‍ය න්‍යායේ ඉතා වැදගත් ප්‍රපංචයකි.[20]

මේ සඳහා ඔහු දක්වන්නේ ද ඊඩිපස් රජ නාට්‍යයයි. එහි අතිශය සංකීර්ණ තත්වයකට පත්වන්නේත් එසේ ම ඔහුගේ ඇදවැටීම සිදුවන්නේත් දැනුවත් ව කළ වරදක් නිසා නොවේ. ඔහු ලායියුස් රජු මරා දමන්නේත් එසේ ම තම මව සමඟ අඹු සැමියන් ලෙස ජීවත් වන්නේත් ඒ පිළිබඳ අනවබෝධයෙනි. එය ඔහුගේ දෛවෝපගත සිදුවීමකි. එහෙයින් ඊඩිපස් වරදකරුවෙකු බවට පත් කිරීමට අපට නොහැකි ය. හිතවතුන්ගේ බස නොතකා මානයෙන් උඩඟු ව කටයුතු කිරීම නිසා ඔහුට එම ඉරණම අත් වූ බව යමෙකුට පෙන්වාදිය හැකි ය.[21] පූජකයා හා ගොපල්ලා රහස හෙළි කිරීමට පැකිලෙද්දී තමාට අයහපත වන බව ඔවුන් පැවසුව ද යථාර්ථය දැනගැනීමට උත්සාහවත් වන්නේ එම උඩඟු බව නිසා යැයි කිව හැකි ය.

ඛේදාන්ත නාට්‍යයක පරිපූර්ණ බවක් තිබිය යුතු ය. යම් පරිමාණයකින් යුක්ත විය යුතු ය. **ශෝකෝත්පාදකය වූකලී යම් යෝග්‍ය ප්‍රමාණයකින් යුක්ත බරපතල කාර්ය සාධනයක් නිරූපණය කෙරෙන්නා වූ නිර්මාණයකි.** නාට්‍යය අවසානයේ අප ඉදිරියේ

එළිදරව් වන නිෂ්ටාව, නාට්‍යයේ එන ක්‍රියාකාරකම්වල අනිවාර්ය ප්‍රතිඵලයක් විය යුතු ය. අවසානයේ වන මේ විනාශයේ බීජයන් එම ක්‍රියාකාරකම් තුළ ම නිදන් වී තිබිය යුතු ය. එම බීජයන් නාට්‍ය ශරීරය තුළ විශ්වාසය දනවන ආකාරයට ඉතාමත් ඓන්ද්‍රීය ලෙස බැඳී විකාශනය විය යුතු ය. එනම්, හේතුඵල සබඳතාව මනාව පැවතීමයි. අනපේක්ෂිත සිදුවීම්, බාහිර මැදිහත් වීම් හා විකල්පයන් මගින් නාට්‍යය හඹා යන අරමුණට බාධා කිරීම් සිදු නොකළ යුතු ය.

> **කතා වින්‍යාසය ප්‍රබල ලෙස ගැළපීමට නම් ත්‍රිවිධාකාරයේ ඒකීයත්වයක් නාට්‍ය තුළ රැකී තිබිය යුතුයැයි ඔහු පෙන්වා දුන්නේ ය. එනම් කාල ඒකීයත්වය (Unity of Time), දේශ ඒකීයත්වය (Unity of Place), ක්‍රියාකාරීත්වයන්ගේ ඒකීයත්වය (Unity of Action), විය. මින් කාල හා දේශ ඒකීයත්වයන් පැහැදිලි ලෙස ම ඊඩිපස් නාට්‍යයේ රැඳී පවතී. ඇරිස්ටෝටල්ට අනුව නාට්‍යයක සියලු ම සිද්ධි පරම්පරාව එක් දිනක් තුළ සිදුවී නිමවිය යුතු ය. එය ඊඩිපස් රජ නාට්‍යයේ එලෙස ම සිදු වේ. එසේම දේශ ඒකීයත්වය රැකෙන්නේ නාට්‍යය විවිධ ප්‍රදේශවල සිදුවන දෙයක් ලෙස නොව එක ස්ථානයක සිදුවන දෙයක් ලෙස දැක්වුවහොත් ය. ඊඩිපස් නාට්‍යයේ එන සියලු ම සිද්ධි වනුයේ තීබයේ රජ මාළිගයේ ය. එනිසා එකී ලක්ෂණ ද මෙම නාට්‍යයේ රැකේ.[22]**

ක්‍රියාකාරීතවයන්ගේ ඒකීයත්වය ගත් විට ඊඩිපස් නාට්‍යයේ නාට්‍ය සඳහා උචිත සිදුවීම් පෙළක් තෝරාගෙන ඇත. ඊඩිපස් වෘතාන්තය ගෙන මෙම නිර්මාණය කළා නම් එහි පවතින නාට්‍යමය ගුණය පිරිහීමට ඉඩ තිබිණි. එහෙත් සොෆොක්ලීස් ඊඩිපස් වෘත්තාන්තය ම නාට්‍ය ඇතුළත නිරූපණය වන පරිදි අවස්ථා හා සිදුවීම් තෝරා බේරාගෙන ඇත.

මිනිසෙකු අතින් සිදුවිය හැකි ප්‍රබල පාප කර්ම දෙකක් ඊඩිපස් වෘත්තාන්තයට පාදක වෙයි. එනම්, පියා ඝාතනය කිරීම

හා මව සමඟ අඹුසැමියන් ලෙස ජීවත්වීම ය. මෙම සිදුවීම්වල ඇති සංකීර්ණතාව සලකා අපරිණත නාට්‍යකරුවෙකු ඒ සඳහා වැඩි බරක් යෙදීමට තිබිණි. එහෙත් සොෆොක්ලීස් එම සිදුවීම් යොදාගනු ලබන්නේ නාට්‍යයේ මුඛ්‍යාර්ථය සාධනය කිරීමට පමණි. මනුෂ්‍ය ප්‍රයත්නය හා දෛවයේ නියමය අතර පවතින ගැටුම මෙහි දී ඔහුගේ ආධ්‍යාශය බවට පත් වී ඇත.[23]

අවශ්‍ය සිදුවීම් තම පරමාර්ථ සාධනය පිණිස යොදා ගනිමින් ප්‍රමාණවත් මෙන් ම පරිපූර්ණ නාට්‍ය නිර්මාණයක් බිහි කිරීමට සොෆොක්ලීස් අතිශය ව්‍යායාමයක නිරත වී ඇති බව පැහැදිලි ය.

> ඊඩිපස් රජ වනාහි කාර්යය, කාලය හා ස්ථානය සම්බන්ධ ඒකාබද්ධතාවයන් සම්පූර්ණයෙන් ම රකින නාට්‍යයකි. නාට්‍යයේ විකාශනය වන කතාවට අවියෝජනීය ව නොබැඳෙන කිසිවක් මෙම නාට්‍යයේ නැත. මෙහි කිසිම උපවස්තු සන්දර්භයක් නැති අතර මුඛ්‍ය වස්තු සන්දර්භය ද එයට ඇතුළත් සිදුවීම් මාලාවේ සීමාව අතර පුළුවන් තරම් සරල ලෙස ගොතා ඇත. නාට්‍යයෙන් නිරූපිත කාල සීමාව නාට්‍යය රඟපෑමට ගත වන කාල සීමාවයි. සියලු ම සිදුවීම් එකම ස්ථානයේහි සිදු වේ. මෙසේ සොෆොක්ලීස් ඉතා සරල උපක්‍රම මගින් ඉතාමත් ඒකාබද්ධ වූ ප්‍රබල නාට්‍යයක් නිර්මාණය කරයි.[24]

> ශෝකෝත්පාදකය සම්බන්ධ මූලික වූ ද, අතිශයින් ප්‍රකට වූ ද ලක්ෂණය නම් එය කාරුණ්‍යය සහ භය යන භාව ප්‍රබෝධනය කරන්නා වූ, දුක්ඛ වේදනා පිළිබඳ ව කතාන්තරයක් වීම ය. කථාව මරණයෙන් කෙළවර වීම හෝ නොවීම අනිවාර්ය නොවන්නේ ය. බොහෝ ශෝකෝත්පාදක රචකයන් අවාසනාවන්ත අවසානයක් ඇති කිරීමට කැමැත්ත දක්වන නමුත් කථා නායකයාගේ හෝ නායිකාවගේ මරණය අනිවාර්ය ලක්ෂණයක් නම් නොවේ.[25]

මෙම කරුණාව හා බිය යන භාවයන් අපේක්ෂික ව පහළ වන ඒවා නොවේ. ජනිත වන්නේ ප්‍රේක්ෂකයාගේ හදවත තුළ වන අතර ඇරිස්ටෝටල් ඒ සඳහා අවස්ථා දෙකක් බලපාන බව සඳහන් කරයි. එනම්, ප්‍රත්‍යාවර්තනය හා ප්‍රත්‍යභිඥානයයි.

> **ප්‍රත්‍යාවර්තය නමින් අදහස් කරනුයේ නාට්‍යයේ කෙමෙන් ගලාගෙන ආ සිද්ධි මාලාව හදිසියේ නොසිතූ විරූ පැත්තකට පෙරළීමයි.**[26]

නාට්‍යයේ යම්කිසි සම්මතයක් හේතුවෙන් නොසිතූ පරිදි කතාව වෙනතකට පෙරළෙයි. එය ප්‍රේක්ෂකයා තුළ භාවමය ප්‍රකම්පනයක් ඇති කිරීමට සමත් වන බව ඇරිස්ටෝටල් සඳහන් කරයි. එක්කෝ බිය ජනක තත්ත්වයකට පත්වේ නැත්නම් කරුණාවක් ජනිත වේ. එයට හේතුව ඒවන විට ශෝක වීරයා ප්‍රේක්ෂකායාගේ සිත තුළ උත්තරීතර චරිතයක් වී හමාර නිසා ය.

> **මෙයට ඉතා හොඳ උදාහරණයක් වශයෙන් ඇරිස්ටෝටල් දක්වා ඇත්තේ ඊඩිපස් රජ නාට්‍යයේ දූතයා විසින් ඊඩිපස් රජුගේ නියම මාපියන් කවරෙකුදැයි ඔහුට හෙළි කරන අවස්ථාවකි. තම පියා තමා අතින් නැසෙතියි ද තම මව හා සැමියා ලෙස ජීවත් වෙතියි ද යන ශාපයන් තමාට ම එල්ල වී ඇති බව ඊඩිපස් දනී. එහෙයින් ඔහු ඇති දැඩි කරගත් දෙමාපියන් විසූ කොරින්ත් රටින් පලා එන්නේ තමා අතින් වරද සිදුවෙතියි යන බිය නිසාය.**[27]

එහෙත් දූතයාගේ හා ගොපල්ලාගේ පණිවිඩවලින් ඔහු නොසිතූ විරූ දෙයක් ගැන අසන්නට ලැබේ. එනම්, ලායියුස් රජු තම පියා බවත් දැන් විවාහ වී සිටින්නේ තම මව සමඟ බවත් මේ නිසා දැන ගනී.

මෙම අවස්ථාවට මුහුණ දෙනු ලබන ඊඩිපස් රජු දකින ප්‍රේක්ෂකයා කුමකින් කුමක් සිදු වේදැයි අදහාගත නොහැකි ව

භීතියට පත් වේ. ඒ පුරාවෘත්තය පිළිබඳ දන්නා නිසා ය. එම නිසාම ඊඩිපස් රජු පිළිබඳ ව කරුණාවක් ද ඇති වේ. එයට හේතුව වන්නේ ඔහු පරමාදර්ශී චරිතයක් වන නිසා ය.

> **ප්‍රත්‍යභිඥානය යනු මේ වෙනස නිසා පහළවන නව අවබෝධයයි. ඊඩිපස් රජු තමා නියම වශයෙන්ම කවරෙක්දැයි යන්න ගැන මෙයින් අවබෝධයක් ලබාගනී. මෙතෙක් අඳුරේ තිබුණු දෙයක් මෙම අවසථාවේ දී එළිය දකී. ප්‍රේක්ෂක හද තුළ කාරුණ්‍ය හා බිය පිළිසිඳීම සඳහා කථා වින්‍යාසයේ එන මේ අවස්ථා කේන්ද්‍රීය වැදගත් කමක් උසුලයි.[28]**

මෙකී ප්‍රත්‍යභිඥානය හෙවත් මිනිස් බව පිළිබඳ උතුම් ගැඹුරු අරුතක් අපට සාක්ෂාත් වීම මගින් අප තුළ ඇතිවන්නේ භාවයන් විශෝධනය වීමෙන් පැන නගින පහන් සංවේගයකි. එය දුකක් නොවේ. දුකට ඔබ්බෙන් ඇති ශාන්ත සුවයකි. අපගේ චිත්ත සන්තානයට පිවිසෙන්නේ අභාග්‍යයකට පත්වන ඛේදනීය වීරයාගේ ඇදවැටීම නොව ඔහුගේ ඖදාර්ය ගුණයයි. නොබියව අභියෝග යකට මුහුණ දී ඔහු අප වෙනුවෙන් අපට පහදා දෙන නව ජීවන ප්‍රදේශයේ ඇති ගැඹුරයි.

> **ඛේදාන්ත නාට්‍යවල එන අනෙක් සුවිශේෂී ලක්ෂණය නම් එහි දී උපයුක්ත භාෂාවයි. ග්‍රීක්, රෝම, එලිසෙබතියානු හා ප්‍රංශ ඛේදාන්ත නාට්‍ය ලියන ලද්දේ ඉතා උසස් වූ ද උසස් කාව්‍යාලංකාරයෙන් අනූන වූ ද භාෂාවකිනි. එවැනි නාට්‍යවල උත්තුංග ස්වභාවයට සරිලන ලෙස යෙදූ භාෂාව ද උත්කෘෂ්ට ලක්ෂණ ඉසිලීය.[29]**

මෙහි දී යොදාගන්නා භාෂාව විවිධ අලංකාරයන්ගෙන් ඔප්නැගුනක් විය යුතු බව ඇරිස්ටෝටල් පවසා ඇත.[30] දහඅට වන සියවස තෙක් රචනා වුණු හැම ඛේදාන්ත නාට්‍යක් ම රචනා වූයේ

පද්‍යයෙනි. දහඅට වන සියවසින් පසු ගද්‍ය ඛේදාන්ත නාට්‍යකරණය උදෙසා යොදාගන්නා නමුදු ඉතා සියුම් රංග ක්‍රියාකාරකම් විස්තරවන්නේ කාව්‍යමය ගුණයෙන් යුක්ත බස්වහරකිනි.

ඊඩිපස්ගේ සංකීර්ණ ප්‍රශ්න පිළිබඳ ගායනා කරනු ලබන මෙම ගීතය කාව්‍යාත්මක ස්වරූපයක් උසුළයි.

අත්වැලඃ- **හෙට නැගෙන සඳු සමඟ අප නිරිඳුන්ගේ පුවත**
හෙළිවේවි නිසැකයෙන්
අප බඳින ගීතවල මෙයින් මතු
සිතීරන් කඳුවැටිය ගැන වනමු
පියකු සේ මවක සේ සරණ දුන්
මෙනුවර නිති රකින අප රදුට
සිතීරන් ගිරිකුළට තුති පුදමු
පීබයේ දෙවිතුමනි, සෙත සදන
සිදුවේවි සියලු දේ ඔබ සිතඟි විලසටම
වන කුසට අධිපති වූ දෙවි කෙරෙන්
සිඳුඹුවක කුසෙහි පිළිසඳ හැදුණු
දිය කිඳුරියක කෙරෙන්
දියෝන්නිසස් දෙවි ලැබූ
සුපින්වත් කුමරෙක්ද? අප නිරිඳු ?[31]

ඉතා අලංකාර කාව්‍යයෝක්තියක් මෙම ගීතය තුළ දී නිරූපණය කර ඇති අතර එය ඉතා සංකීර්ණ එසේ ම සියුම් අයුරින් විග්‍රහ කළ යුතු අවස්ථාවක් ලෙස හඳුන්වා දිය හැකි ය.

> **ඛේදාන්ත නාට්‍යක අවසාන අරමුණ විය යුත්තේ භාව විශෝධනය හෙවත් (Catharisis) බව ඇරිස්ටෝටල් ප්‍රකාශ කරයි. භාව විශෝධන සංකල්පය විවිධ අර්ථකථනවලට භාජන වූවකි. මිනිසාට හා සමාජයට නරක පමුණුවන හැඟීම් ඉවසා මිරිකා හැරීම හෝ ඒවා යහපත් හැඟීම් බවට පරිවර්තනය කිරීම මෙයින් අදහස් කරන**

බව නිගමනය කළ හැකි ය. ඛේදාන්ත නාට්‍ය නරඹා ප්‍රේක්ෂකයන්ගේ සිත් සතන් පවිත්‍ර කොට දෙවියන්ගේ හා මිනිසුන්ගේ ද ක්‍රියාකාරකම් පිළිබඳ ව යථාවබෝධයක් නොදීමෙන් ඔහු වඩාත් උත්තම තලයකට එසවීම භාව විශෝධනය වෙතින් සිදුවෙතැයි ඇරිස්ටෝටල් ඇදහීය.[32]

නාට්‍යයේ අවසානයේ ඊඩිපස් කරනු ලබන ප්‍රකාශයන් ඉතා ශෝචනීය ය. ඔහුගේ වරදකින් තොරව යම් පාප ක්‍රියා මාලාවකට හිමිකරු වුවද ඔහුගේ උත්තරීතර චරිතය පිළිබඳ ව ප්‍රේක්ෂකයා ඉතා කාරුණිකව දකී. ඔහු තම ඇස් අන්ධ කර ගැනීම ප්‍රේක්ෂක හද කම්පා කරයි. දෑස් අන්ධ ඊඩිපස් මනසින් සියල්ල දකියි. ඔහුගේ පරමාදර්ශි බව නාට්‍යයෙහි දී ද මනාව දැක්වේ. තමා දුන් පිටුවහල් කිරීමේ ප්‍රතිඥාව ඉටුකරන ලෙසට ඔහු ක්‍රියෝන්ට පවසයි. ඔහු තමාව රැගෙන යන ලෙස පවසයි.

ඊඩිපස් :- (සෑහීමකට පත්ව එහෙත් අකමැත්තෙන්) රැගෙන යනු මා

ක්‍රියෝන් :- යනු එසේ නම් (ඊඩිපස් මාළිගය දෙසට පිය නගයි. ඔහුගේ දෑත් තවම දරුවන් ගෙල මතය) අතහරිනු දරුවන් දෙදෙන.

ඊඩිපස් :- අනේ ! ඉවත්නොකරන්න උන් මා කෙරෙන්

ක්‍රියෝන් :- අණ නොකරව තවත් ! කීකරු වෙව! නුඹගේ අණසක නිම වී ඇත.[33]

මෙසේ ප්‍රේක්ෂකයාගේ හදවත කම්පාවට පත් කරවමින් ඊඩිපස් රජ නාට්‍යය නිමාවට පත්වෙයි.

සමාලෝචනය

ලෝක නාට්‍ය ඉතිහාසයෙහි විවිධ ප්‍රභේද හා සංකල්ප ආශ්‍රයෙන් ගොඩ නැගුණු නාට්‍ය සම්ප්‍රදායන් තිබූ අතර එහිලා ශෝකාන්ත හා සුඛාන්ත යන සංකල්ප දෙක ඉතා ජනප්‍රිය විය. ග්‍රීක නාට්‍යකරුවන් විසින් හඳුන්වා දී සංවර්ධනය කළ මෙම සංකල්පද්වය විවිධ රටවල්වලට ද පැතිර ගියේ ය. එම සංකල්ප අනුව ප්‍රභේදගත වූ නාට්‍ය සම්ප්‍රදායට යම් ආකෘතිකමය ස්වරූපයක් එක් වූ අතර එහි දී ඊටම ආවේණික වූ ලක්ෂණ සමුදායක්ද නිර්මිත විය. එහිලා ඇරිස්ටෝටල්ගේ කාව්‍ය ශාස්ත්‍රය ප්‍රධාන වූ හෙයින් ඒ ඒ ලක්ෂණ ඒ ඒ සංකල්පයන්ට අනන්‍ය විය. එහිලා ශෝකාන්ත නාට්‍යයට ද අනන්‍ය ලක්ෂණ සමුදායක් ඇති බව ප්‍රකට විය.

එම ලක්ෂණ ඊඩිපස් නාට්‍යයෙහි කෙතෙක් දුරට අන්තර්ගතවේ ද යන්න විමසා බලන කල පැහැදිලි වනුයේ ඊඩිපස් එම ලක්ෂණවලින් සමන්විත නාට්‍යයක් බවයි. යථෝක්ත නිර්වචන හා උදාහරණවලින් එම ලක්ෂණ හා ඒවා නිරූපණය වී ඇති ආකාරය මැනවින් පැහැදිලි විය.

ආන්තික සටහන්

1 ආරිය රාජකරුණා, **මුල් යුගයේ හා මෑත යුගයේ සාහිත්‍ය නිබන්ධන** (කොළඹ 10: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2012), 131.

2 එම, 131.

3 රංජිත් ධර්මකීර්ති, **නාට්‍ය ප්‍රවේශය** (නැදිමාල: සීදේවි ප්‍රින්ටර්ස්, 2004), 86.

4 එම, 89.

5 ඩිතිරම්බ් වශයෙන් හඳුන්වනු ලබන්නේ ඩයොනීසස් දෙවියන්ට ගෞරව පිණිස කණ්ඩායම් වශයෙන් නටමින් ගී කියමින් කරන අනුකරණාත්මක ගායනයකි.

6 කමනි ජයසේකර, **ග්‍රීක නාට්‍යකරු ඇරිස්ටොෆනීස්** (කොළඹ 10: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2004), 14.

7 ආරිය රාජකරුණා, **මුල් යුගයේ හා මෑත යුගයේ සාහිත්‍ය නිබන්ධන** (කොළඹ 10: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2012), 133.

8 H.J. Rose, **Outlines Of Classical Literature** (London: 1959), P.54.

9 ඒ. වී. සුරවීර (පරි.), **ඇරිස්ටෝටල් හා භරත** (කොළඹ: සරසවි ප්‍රකාශකයෝ, 2001), 74.

10 ආරියවංශ රණවීර, "බේදාන්ත සංකල්පය", **කරළිය,** (සංස්.) පැට්‍රික් රත්නායක හා චන්ද්‍රසිරි බෝගමුව, නාට්‍ය හා රංග කලා සහ ප්‍රතිබිම්බ කලා අධ්‍යයන ඒකකය (කැලණිය: කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය), 10.

11 ආරියවංශ රණවීර, **ඊඩිපස් රජ** (කොළඹ 10: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2002), 33.

12 ඒ. වී. සුරවීර (පරි.), **ඇරිස්ටෝටල් කාව්‍ය ශාස්ත්‍රය** (කොළඹ 10: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1996), 66 - 67.

13 ආරියවංශ රණවීර, **ඊඩිපස් රජ** (කොළඹ 10: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2002), 17 - 18.

14 එම, 101 - 103.

15 එම, 20.

16 එම, 20.

17 එම, 100.

18 එම, 17.

19 එම, 48.

20 එම, 23.

21 එම, 18.

22 එම, 99.

23 එම, 100.

24 සුචරිත ගම්ලත්, **බටහිර නාට්‍ය හා රංග කලාව** (කොළඹ 10: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1989), 38.

25 ඒ. වී. සුරවීර (පරි.), **ඇරිස්ටෝටල් කාව්‍ය ශාස්ත්‍රය** (කොළඹ 10: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 1996), 74.

26 ආරියවංශ රණවීර, **ඊඩිපස් රජ** (කොළඹ 10: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2002), 26.

27 එම, 26.

28 එම, 27.

29 එම, 21.

30 ජිනදාස දනන්සූරිය, **සාහිත්‍ය වෙස්මුහුණු** (සියඹලාපේ: ගලගෙදර ප්‍රින්ටර්ස්, 1978), 37.

31 ආරියවංශ රණවීර, ඊඩිපස් රජ (කොළඹ 10: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2002), 88.

32 එම, 24.

33 එම, 104.

සංස්කෘතික අනන්‍යතාව ගොඩ නැගීම උදෙසා පුරාවෘත්ත භාවිතය

(ටිබෙට් ජාතික එස්. මහින්ද හිමියන්ගේ දරු නැලවිල්ල හෙවත් ජාතික තොටිල්ල කාව්‍ය පන්තිය ඇසුරින්)

හංසමාලා රිටිගහපොළ

හැඳින්වීම

මිනිසා පිළිබඳව අධ්‍යයනය කිරීමේදී මානව සංස්කෘතිය වනාහි ඉතා වැදගත් විෂය ක්ෂේත්‍රයකි. මානව විද්‍යාඥයින්ගේ අදහස අනුව සංස්කෘතියක් පවත්වාගෙන යා හැක්කේ ද මිනිසාට පමණි. අනාදිමත් කාලයක් තිස්සේ ඇති වූ පරිණාමයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස විශේෂ ජීව විද්‍යාත්මක වාසි කිහිපයක් නිසා අඛණ්ඩ සංස්කෘතියක් ගෙන යා හැක්කේ ද මිනිසාට පමණි(පෙරේරා, 1993:61). ''සංස්කෘතිය යනු දැනුම, විශ්වාස, කලා, සදාචාර නීති, සිරිත්-විරිත් සමාජයේ ජීවත් වන පුද්ගලයෙකු ලෙස ලබා ගත් පුරුදු හා හැකියාවන් ඇතුළත් වූ සංකීර්ණ සමස්තයකි''(Tylor,1871: 01). එහිදී සංස්කෘතිය හා පෞරුෂය අතර ඇති සම්බන්ධතාව කෙරෙහිද අවධානය යොමු වී තිබේ. ඇතැම් මානව විද්‍යාඥයෝ සංස්කෘතිය අරභයා කරන ලද විග්‍රහයේ දී මිනිසාගේ පෞරුෂත්වය ද බෙහෙවින් බලපාන බව පැවසූහ. යම් පුද්ගලයෙකු විසින් බොහෝ සෙයින් භාවිතයට ගනු ලබන චර්යා විධි හා ඔවුන් මුහුණ දෙන විවිධ ප්‍රශ්න නිරාකරණය කර ගැනීම සඳහා යොදා ගන්නා උපක්‍රම

යනාදිය පෞරුෂත්වය ලෙස ඔවුහු හැඳින්වූහ. ප්‍රතික්‍රියාවන්ගේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ගැනෙන පෞරුෂත්වය, කොටස් හතරකට වර්ග කර ඇත. පුද්ගලයා නිර්මාණය වී ඇති ලක්ෂණ එනම්, ජෛවීය විද්‍යාව, ස්නායු කායික විද්‍යාව, අන්තඃස්‍රාවී පද්ධතිය, ශරීර වර්ණ ආදිය, පුද්ගලයා ජීවත්වන කායික පරිසරයේ ස්වභාවය, පුද්ගලයා කොටස්කරුවෙකු වන සංස්කෘතිය, විශිෂ්ට හෝ ජාති ස්වාභාවික වූ හෝ ශාරීරික, මානසික හා සාමාජික අනුභූතිය හෙවත් පුද්ගලයාගේ ඉතිහාසය ඒවායි(සෙනෙවිරත්න, 1981: 47-49).

මේ කරුණු මගින් මානවයාත් සංස්කෘතියත් අතර වන අත්‍යන්ත සම්බන්ධතාව පැහැදිලි වේ. මිනිසා බිහි කිරීමේ සිට හැඩ ගැස්වීම, වර්ධනය හා පැවැත්ම සඳහා සංස්කෘතියේ ඇති සබඳතාව මෙහි දී ඉස්මතු වන කාරණා වේ. ඒ අනුව කැපී පෙනෙන ලක්ෂණ කිහිපයකි. එනම් මිනිසාගේ පෞරුෂත්වය ගොඩ නැංවීම සඳහා ඔහු කොටස්කරුවකු වූ සංස්කෘතියත් ඔහු අයත් කුලකයේ හෝ සමාජයේ ඉතිහාසයත් බලපාන බවය. මෙසේ ගොඩ නැගෙන පෞරුෂත්වය මිනිසාගේ පුද්ගලත්වය හා අත්‍යන්තයෙන්ම බද්ධ වේ. 'අර්වින් හැලොවෙල්, ක්ලිපර්ඩ් ගාර්ට්ස් වැනි මානව විද්‍යාඥයෝ මිනිසාගේ පුද්ගලත්වය පහළ වන්නේ සංස්කෘතික බලවේගයන්හි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් බවට තර්ක කළහ. ජීව විද්‍යාත්මක වස්තුවක් ලෙස බිහි වන මිනිසාගේ පුද්ගලත්වය සකස් වන්නේ ඒ ඒ තැනැත්තා ජීවත් වන සංස්කෘතික පරිස්ථිතියට අනුරූපව බව ඔවුන්ගේ පිළිගැනීම යි'(දිසානායක, 2004: 215). තවද පුද්ගලයාගේ ස්වෛරීත්වය මිත්‍යාවක් බවත් පුද්ගලත්වය සමාජ නිර්මිතයක් බවත් පෙන්නුම් කිරීමට එමිල් ඩර්ක්හයිම්, ජෝර්ජ් හර්බට් මීඩ් වැනි ලේඛකයෝ සමත්වූහ (දිසානායක, 2004: 215). කෙසේ වුවද මිනිසාගේ පෞරුෂත්වය හා පුද්ගලත්වය සංස්කෘතික අනන්‍යතාවෙන් යුතු වන්නේ මිනිසාට තමා පවතින සංස්කෘතියෙන් තොර පැවැත්මක් නැති නිසාය. මිනිසාගේ පෞරුෂය හා පුද්ගලත්වය ඔහු පවතින සමාජ සංස්කෘතියට අනුව හැඩ ගස්වන්නේ එනිසාය. මෙකී සකස්වීම පුරාවෘත්ත භාවිත කරමින් ඒ ඒ සමාජයේ පවතින සාහිත්‍යය මගින්

ද සිදුවනු දැකිය හැකිය. එසේම පුද්ගලයෙක් යම් ජන සමාජයකට අයත් වේද ඒ ජන සමාජය පිළිගන්නා පුරුෂාර්ථ සාහිත්‍යයෙහිත්, ජනකතා, ජනකවි ආදියෙහිත් වැඩිහිටියන්ගේ අනුශාසනාවලත් ගැබ් වී ඇත. පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට ඒවා ගෙන යනු ලබන්නේත් ඒ පුරුෂාර්ථ වර්ධනය කිරීමේ අවශ්‍යතාව නිසාය (ආරියරත්න හා සරච්චන්ද්‍රඃ 1988, 117). මෙරට විද්‍යමාන වන සිංහල සංස්කෘතියට අයත් පුරුෂාර්ථ ගොඩ නැගී ඇත්තේ බුදු දහමෙන් සහ තදනුබද්ධ සංස්කෘතියෙනි.

ඉංග්‍රීසි භාෂාවේ Mythology සිංහල භාෂාවෙන් පුරාණ කතා, මිත්‍යා කතා පිළිබඳ විද්‍යාවයි. මේ පුරාණ කතා යනු ප්‍රවාද හෝ පුරාවෘත්ත ගණයෙහිලා සැලකෙන ප්‍රබන්ධ කතා සමුදායකි. ඒවා දේවකතාවලට විශේෂිත පුරාවෘත්ත, ගම්බිම්, කඳුවැටි ඇතුළු යම් වස්තූන් ප්‍රභවය වූ අයුරු දැක්වෙන ප්‍රවාද, ආඥාත කර්තෘක මුඛ පරම්පරාගත කතා විශේෂ වන ජනකතා, උපමා හා ආදර්ශ කතා හා සුරංගනා කතා ආදි වශයෙන් ප්‍රභේද කර ඇත. විචාරකයෝ ජනශ්‍රැති අධ්‍යයනයේ දී මේ සියලු ප්‍රභේද පුරාණෝක්ති හෝ පුරාවෘත්ත ලෙස සලකනු ලබති (මහේන්ද්‍ර, 2003ඃ viii-ix). මෙහිදී විමර්ශනයට පාත්‍ර වන්නේ එසේ දැක්වුණු පුරාවෘත්ත භාවිත කරමින් එකී සංස්කෘතික අනන්‍යතාව ගොඩ නැංවීම පිළිබඳවයි. ඒ අනුව කොළඹ යුගයේ ප්‍රමුඛතම කවියකු වූ ටිබෙට් ජාතික ඇස්. මහින්ද හිමියන්ගේ දරු නැළවිල්ල හෙවත් ජාතික තොටිල්ල කාව්‍ය පන්තිය පාදක කරගනිමින් අන්තර්ගත විශ්ලේෂණාත්මක ක්‍රමවේදය උපයෝගී කොටගෙන මේ විමර්ශනය සිදුකෙරේ.

සාකච්ඡාව

ප්‍රාචීන ජනශ්‍රැති අධ්‍යයනයේදී ප්‍රවාද යනුවෙන් හැඳින්වෙන පුරාණෝක්ති, ආගමික, ඓතිහාසික, දේව හා ජන පුරාණෝක්ති යනාදි ලෙස වර්ග කර ඇත(මහේන්ද්‍ර, 2003ඃ xiv). එනයින් මෙහිලා අවධානය යොමු වන්නේ ඓතිහාසික පුරාණෝක්ති හෙවත් පුරාවෘත්ත වෙතටය. 'පුරාණෝක්තිය' හෙවත් 'පුරාවෘත්ත' යනු පැවැත්මක් (existence) පිළිබඳ ස්වභාවයක් හෙළිකරන වර්ගයකි.

ඉන් අනතුරුව ඒ පැවැත්මෙහි අන්තර්ගත චින්තාවලිය (thought) හා මතවාද (ideologies) හෙළි කරන ක්‍රියා මාර්ගයකි. (මහේන්ද්‍ර, 2003: xix). පුරාවෘත්තවලට ඉතිහාසයේ අධිකාරයක් හිමි ව ඇත. මේ පුරාවෘත්ත යනු මිනිසුන් ප්‍රධාන චරිත කරගනිමින් මෑත අතීතයේ ලෝකයේ පිහිටුවා ඇති සාම්ප්‍රදායික වාචික ගද්‍ය ආඛ්‍යානයකි. එය කතාව කියනු ලබන්නා සහ ඔහුගේ ප්‍රේක්ෂකයන් විසින් සත්‍යයක් ලෙස පිළිගනු ලබන්නකි. මෙකී පුරාවෘත්ත බොහෝ විට ලෞකික වුවද පූජනීයත්වයට පත්ව ඇත. පුරාවෘත්ත නිර්වචනය කිරීමට වඩා වර්ගීකරණය කිරීම පහසු නැත. සමහර විට මේ පුරාවෘත්ත ඒවායෙහි ව්‍යාප්තිය අනුව සංක්‍රමණික හෝ දේශීය පුරාවෘත්ත ලෙස වර්ග කෙරේ. කෙසේ වෙතත් සංක්‍රමණික පුරාවෘත්ත සෑම විටම පාහේ දේශීයකරණය වී ඇති අතර දේශීය පුරාවෘත්ත සංක්‍රමණික ආකෘතිය මත චිත්‍රණය වී ඇත. පුරාවෘත්ත වර්ගීකරණයේ බොහෝ පද්ධති පදනම් වී ඇත්තේ විෂය කරුණු මතයි (Baker, 1982: 2-3). තවද පුරාවෘත්තවලට පදනම් වන්නේ සැබෑ පුද්ගලයන් හෝ සැබෑ යයි සිතන පුද්ගලයන් ගැන කියවුණු කතාය. ඒවා සාමාන්‍යයෙන් මනඃකල්පිත හා යථාර්ථයේ මිශ්‍රණයකි. සත්‍යයේත් මායාවේත් සුසංයෝගයකි. මෙකී පුරාවෘත්තවල දීර්ඝත්වයට වඩා එහි අන්තර්ගත හඬ ගැඹුරු වන අතර කිසියම් උපදේශයක් සහිත පාඩමක් හෝ සදාචාරාත්මක පණිවිඩයක් එහි ගැබ්ව ඇත (Boyles, 2012: 168). ඒ අනුව මෙකී පුරාවෘත්ත කිසියම් නිශ්චිත අරමුණකින් යුතුව ජනප්‍රියත්වයට පත්ව පොදු ජන මනසෙහි කාලයක් පුරා පැවත එන බව පැහැදිලි වේ.

සාහිත්‍යකරණයේදී ද නිර්මාණකරුවෝ විවිධ අභිමතාර්ථ උදෙසා මෙකී පුරාවෘත්ත භාවිත කරති. ඒ අතුරින් සංස්කෘතික අනන්‍යතාව ගොඩ නැගීම උදෙසා පුරාවෘත්ත භාවිත කිරීම පිළිබඳ ව කොළඹ යුගයේ ප්‍රමුඛතම කවියකු වූ ටිබෙට් ජාතික ඇස්. මහින්ද හිමියන්ගේ දරු නැළවිල්ල හෙවත් ජාතික තොටිල්ල කාව්‍ය පන්තිය ඇසුරින් විමංසනය කළ හැකිවන්නේ ඒ සඳහා පාදක වූ පරමාර්ථය නිසාය.

ජාත්‍යාලය, දේශ ප්‍රේමය වැනි මාතෘකා සම්බන්ධයෙන් සිංහල කාව්‍ය ක්ෂේත්‍රයෙහි පුරෝගාමී කවියා වූයේ ටිබෙට් ජාතික ඇස්. මහින්ද හිමිය. සිංහල කවීන් අතර කොළඹ යුගයේ පළමු පරපුර නියෝජනය කළ මහින්ද හිමියන් සුවිශේෂී පුද්ගලයකු වන්නේ එතුමා සිංහල ජාතිය ගැන කවි ලියූ විජාතිකයකු වූ බැවිනි. ''උන් වහන්සේ ස්වකීය ජාතිය ලෙස සැලකුවේ ටිබෙට් ජාතිය හෝ ලෙප්චා ජාතිය නො ව සිංහල ජාතියයි. ස්වකීය දේශය ලෙස දුටුවේ සිකිම් දේශය නොව, ශ්‍රී ලංකාවයි'' (ආරියරත්න, 2005: 38). තවද මහින්ද හිමියන්ගේ කවි ජාතික ප්‍රබෝධයෙහිලා සැබෑ ම අවියක් වූ බවත් එය සටන් බිමක නැගූ කාහල නාදයක ස්වරූපයක් ඉස්මතු කළ බවත් විචාරකයන්ගේ අදහස යි. මෙසේ ජාතික අභිමානය කුළු ගැන්වීමෙහිලා මහින්ද හිමියන් විසින් භාවිත කරන ලද්දේ ශ්‍රී ලාංකිකයන්ගේ සංස්කෘතික අනන්‍යතාවයි. ශ්‍රී ලාංකේය ජාතිකත්වය මෙරට සංස්කෘතියෙන් පෝෂණය වූවකි. එකී අනන්‍යතාව මතු කරවීමට උන්වහන්සේ පැහැදිලි ව උපයෝගී කොට ගත්තේ පුරා කතාවයි.

ජාතිකවාදී චින්තනය ගොඩ නැඟීමට මෙන්ම ඊට ප්‍රබල ජීව ගුණයක් සැපයීමට සහ උත්කර්ෂයෙන් පවත්වා ගැනීම සඳහා ද ඉතිහාසය භාවිත කිරීම අත්‍යවශ්‍ය වේ. ඉතිහාසය වු කලි ජාතිකවාදයේ අනිවාර්ය සාධකයකි (ධර්මදාස, 2007: 46). මහින්ද හිමියන් මෙහි දී භාවිත කොට ඇත්තේ එම අනිවාර්ය සාධකයයි. එහෙත් ඒ ජාතිකවාදය ඇති කිරීම උදෙසා නො ව සිංහල සංස්කෘතික අනන්‍යතාව හා ජාතිකත්වය මතු කරවා සිය රට, ජාතිය වෙනුවෙන් ඇති හැඟීම තව දුරටත් තීව්‍ර කිරීමේ අටියෙනි. 'දරු නැළවිල්ල හෙවත් ජාතික තොටිල්ල' නම් කවි පෙළින් මහින්ද හිමියන් මෙකී හැඟීම තීව්‍ර කරන්නේ අතීත රජදරුවන් පිළිබඳ අතීතාවර්ජනයකිනි. ඒ අනුව විජය, පඬුවස්දෙව්, මුටසීව, පියතිස්, දෙවුතිස්, කාවන්තිස්, මහ සිලු මහ තිස්, බුදුගොස්, ගැමුණු, වළගම්බා, විජයබා, සඟබෝ, මහසෙන්, දාසෙන්, මුගලන්, කාශ්‍යප, කුමාරදාස, මහ පැරකුම්, දෙ වැනි පැරකුම්, රාජසිංහ, මිහිඳු, යන රජවරු පිළිබඳව ද විහාර මහා දේවිය, සෝමා දේවිය, රත්නාවලී

දේවිය බඳු රාජ මහේෂිකාවන් පිළිබඳව ද මිහිඳු, බුද්ධඝෝෂ, නන්ද මහා තෙරණුවන් පිළිබඳව ද තොටගමුවේ රාහුල හිමි, වැත්තෑවේ හිමි හා විද්‍යා චක්‍රවර්තී යන සාහිත්‍යකරුවන් පිළිබඳව ද කැප්පෙටිපොළ, ලංකාපුර වැනි සෙනෙවිවරුන් හා මද්දුම බණ්ඩාර කුමරු පිළිබඳවද වර්ණනා වේ. විශේෂයෙන්ම මහින්ද හිමියන් මෙම චරිත පමණක් යොදා ගැනීමට උත්සාහ දරා ඇත්තේ ඔවුන් රට, දැය, සමය, මෙන්ම සිංහල සාහිත්‍යය, දේශීය කලාව නගා සිටුවීම යනාදිය පිළිබඳව ද කරන ලද අමිල මෙහෙවර සලකා බැලීමෙන් බව පැහැදිලිය. එමෙන් ම දෙමළ, සොළී, පෘතුගීසි හා ඉංග්‍රීසි ජාතීන් විෂයෙහි සිංහල රජදරුවන්ගේ සටන්කාමීත්වය වර්ණනා කිරීම මහින්ද හිමියන් සිදු කර ඇත්තේ නැළවිලි කවියක ස්වරූපයෙන් යුතුව පුරාකතා භාවිත කරමිනි.

දැක සස්නට වන විපතා - ඒ අප දුටුගැමුණු පුතා
දෙමළුන් සුන් කරපු කතා - ඉගෙන ගනින් මගේ පුතා

විජිතපුරේ කොටුවේ දී - කඩු පිට කඩු පහර දිදී
යුද කොට ජයගත් පරිදී - සිහි කරපන් පුත පැහැදී

රුවන්මැලී සෑ තනවා - මුනි පුත් සඟ ගණ පිනවා
ගිය එරජුන් සිහිවෙනවා - මගේ පුතා නැළවෙනවා
(ආරියරත්න, 2005: 69)

ශ්‍රී ලාංකේය රාජවංශයේ ජනප්‍රියම රජු වන්නේ දුටුගැමුණු රජුයි. මහාවංශය ද දුටුගැමුණු රජු වෙනුවෙන් පරිච්ඡේද ගණනාවක්ම වෙන් කර ඇත. මහින් ද හිමියන්ද සිය නිර්මාණය සඳහා දුටුගැමුණු රජුගේ කතාව පාදක කරගෙන ඇත්තේ එබැවින් විය හැකිය. උන්වහන්සේ විසින් ඒ සඳහා කවි ගණනාවක් රචනා කරනු ලැබ ඇත. දුටුගැමුණු රජුගේ පමණක් නොව රජුගේ මව වූ විහාරමහාදේවිය සිහි කරමින්ද මහින්ද හිමියන් මතු කරවා ඇත්තේ අභීත බාවයයි. සෝමාදේවියගේ කතා පුවත වැදගත් වන්නේද ඇගේ අභීත බව නිසාය. එබඳු කතා පුවත් දරුවන් කුඩා කල සිටම ඉගෙන ගැනීම වැදගත් බව මහින්ද හිමියන් දැඩි සේ විශ්වාස කර ඇති බව පෙනේ.

සිය රට ගළවමියි පතා - දිවි දුන් සැඩ රිපුන් වෙතා
සෝමා දේවිගෙ පුවතා - ඉගෙන ගනින් මගේ පුතා
(ආරියරත්න, 2005: 70)

කුඩා දරුවන්ගේ ලෝකයේ පරමාදර්ශී වීරයා ලෙස ඉතිහාසය විසින් නාම ගන්වනු ලැබ ඇති මද්දුම බණ්ඩාරගේ කතාව ඉදිරිපත් කිරීමටද මහින්ද හිමියෝ අමතක නොකළහ. උන්වහන්සේ මද්දුම බණ්ඩාර නාම ගන්වා ඇත්තේ පියාගේ නාමයෙනි. මේ 'ඇහැලේපොල' යන නාමයෙන් කියැවෙන්නේ ඇහැලේපොල විජේසුන්දර වික්‍රමසිංහ චන්ද්‍රසේකර සෙනෙවිරත්න අමරකෝන් වාසල පණ්ඩිත මුදියන්සේ ගැනය. ඔහු වනාහි 'සෙංකඩගල ශ්‍රී ශෛලාභිධාන කන්ද උඩරට' රාජධානිය බිඳ වැටීමට උපස්ථම්භක වූ පුද්ගලයා ලෙස ඉතිහාසාගත වූ පුරුෂයාය. රාජාධිරාජසිංහ රජුගේ පණිවිඩ කරන නිලමේ ලෙසත්, පසුව මඩුවේ ලේකම්, පල්ලේවාහල නිලමේ, මහ ගබඩා නිලමේ, සත් කෝරළේ දිසාව හා ඌවේ දිසාව යන පදවි දරා අනතුරුව දෙවැනි අදිකාරම් ධුරයට පත්වූ පුද්ගලයාය (හේමපාල,2004:25). මද්දුම බණ්ඩාර විසින් නියෝජනය කරනු ලබන්නේ එකී පරම්පරාවයි.

ඇහැළේපොළ පුත් කුමරූ - කඩුවට ගෙල දුන් අයුරූ
පුරුදු කළොත් සිහල දරූ - නිදහස අත්වනු නිබොරූ
(ආරියරත්න, 2005: 73)

කවියා මෙහි දී පැහැදිලිවම සිහල දරුවන් මද්දුම බණ්ඩාර අනුගමනය කළ යුතු බව පවසා ඇත. එහිදී ද මතුපිටට රැගෙන ඇත්තේ නිර්භීතභාවයයි. මෙසේ මද්දුම බණ්ඩාර සේම නිර්භීතව මරණයට මුහුණ දුන් තවත් අයෙකු මහින්ද හිමියන්ගේ අවධානයට පාත්‍ර වී ඇත. ඒ, කැප්පෙටිපොළ සෙනෙවියාය. ඉතිහාස කතාවට අනුව ඔහු මද්දුම බණ්ඩාරගේ මවගේ එක්කුස උපන් සහෝදරයාය (හේමපාල,2004:25). ඔහු සිය අවසන් මොහොතේ ඇඳි සළුව සෝදා දළදා සමිඳුන්ට පූජා කළ කතා ප්‍රවෘත්තිය ද කවියට පාදක කොට ගෙන ඇත.

ඇඳි සළුපට ගෙන සෝදා - දළදා සමිඳුන්ට පුදා
කඩුවට ගෙල දුන්නෙ එදා - ගුරුකමටයි උඹට මෙදා
(ආරියරත්න, 2005: 74)

සිංහලයන්ගේ සතුරන් ලෙස මහින්ද හිමියන් සමස්තයක් ලෙස මෙහිලා ඉස්මතු කොට දක්වා ඇත්තේ දෙමළ හා සොළී ජනතාවය. 'දෙමළුන් සුන් කරපු කතා', 'සිට දෙමළුන් බල බිඳුවා', 'සොළින්ගෙ දප් සිඳ නො තබා', 'සැඩි දෙමළුන් වඳ කෙරුවෝ', 'දෙමළුන්ගේ බල බිඳුවා', 'සොළින්ගේ දප් බිඳින යුතා' ඊට නිදසුන් ය (ආරියරත්න, 2005: 69-78). ඒ, මෙරට රාජාවලියේ දැක්වෙන පරිදි අප වඩාත් ආක්‍රමණයට ලක් වූයේ සොළීන් ප්‍රමුඛ දකුණු ඉන්දියානුවන්ගෙන් වන නිසා ය. එහෙත් මෙකී තොරතුරු උපුටා ගැනීමේ සැබෑ අභිමතාර්ථය වූයේ සිංහල-දෙමළ වාර්ගික හැඟීමක් ඉස්මතු කිරීමට නොවන බව පැහැදිලිය. ඉංග්‍රීසින්ගේ වහල්කමින් ස්වදේශිකයන් මුදවා ගැනීමට උපස්ථම්භක වූ අතීත සිංහලයන් සතු වූ නිර්භීත බවෙහි සාක්ෂ්‍ය දැක්වීම අවශ්‍ය වූ හෙයින් උන්වහන්සේ මෙකී පුරාකතා උපයෝගී කොට ගෙන ඇත. ඒ, ස්වදේශීකයන්ගේ පෞරුෂය ගොඩ නංවා ගැනීමේ අරමුණෙනි.

තව ද වැව් තනවා මෙරට සශ්‍රීකවත් කිරීමට දායකත්වය ලබාදුන් අතීත රජවරුන්ගේ කතා ද මහින්ද හිමියන් සිංහලයන්ගේ පෞරුෂය ගොඩ නැඟීමට උපයෝගී කරගෙන ඇත.

අහස් දියෙන් පොදක් පවා - ඉවත නොගොස් නැවතේවා
ඉටමින් මහ වැව් කණවා - වැඩ කෙළෙ ඒ රජ දරුවා
(ආරියරත්න, 2005: 75)

ඒ වැව් තැනවූ රජවරුන් අතර මුල්ම වැව තැනූ පණ්ඩුකාභය රජු, අවුරුද්ද මුළුල්ලේම ජලය රඳවා ගත හැකි විශාල වැව් තැනීම ආරම්භ කරමින් වැව් 11ක් හා ඇළ මාර්ග 12ක් කළ වසභ රජු, මහා පරිමාණ වැව් හා ඇල මාර්ග තැනූ මහසෙන් රජු මෙන්ම උපතිස්ස, ධාතුසේන, දෙවන මුගලන්, පළවෙනි අග්‍රබෝධි, දෙවන අග්බෝ, මහා විජයබාහු, මහා පරාක්‍රමබාහු වැනි වාරි කර්මාන්තයට සුවිශේෂ

මෙහෙවරක් කළ රජවරු සිටිති (බාලසූරිය, 2004:22-23). මහින්ද හිමියන් 'ඒ රජදරුවා' යනුවෙන් සිහිපත් කරනුයේ මේ සියලුම රජවරුන් සහ එබඳු ක්‍රියා සඳහා මෙහෙයවූ ඔවුන්ගේ පෞරුෂයයි.

එසේ ම සිය අභිමතාර්ථය කුළු ගැන්වීම වෙනුවෙන් ජනශ්‍රැතිය ද උන්වහන්සේ භාවිත කර ඇත. ඒ, ඊට අර්ථකථනයක් ද සපයාදෙමිනි.

කුමාරදස් රජ පොරණේ - බැන්දේ ජානකිහරණේ
බමුණාගේ ඔද බිඳුණේ - සිහලුන්ගේ නැණ වැඩුණේ

මිතුරාහට දිවි පිදුවේ - ඒ රජුගේ ගුණ සිහිවේ
එඩිතර සිංහල පපුවේ - සැටි ඉන් කාටත් කියවේ
(ආරියරත්න, 2005: 72)

මෙහි දී අවධානය යොමු කර ඇත්තේ කුමාරදාස රජු වෙතටයි. සංස්කෘත බසින් ජානකීහරණය නම් මහා කාව්‍යය කළ කුමාරදාස රජුගේ ඒ වැයම මහින්ද හිමියන් දකින්නේ සිංහලයින්ගේ ඥානය වැඩි දියුණුවීමක් ලෙස ය. එසේ ම කාලිදාස කවියාගේ අහේතුක මරණය නිසා සිය ජීවිතය පූජා කිරීමේ ජනශ්‍රැතිගත කතා පුවතද මෙහිලා ඉස්මතු කර දක්වා ඇත්තේ සිංහලයින්ගේ එඩිතර බව විදහා දැක්වීමට බව පැහැදිලිය. මේ සියලු කරුණුවලින් ස්ඵුට වන්නේ පුද්ගල පෞරුෂය ගොඩ නැංවීමෙහිලා එඩිතර බවෙහි වැදගත් කමය. තවද ඒ හරහා මිත්‍රත්ත්වයේ වැදගත්කම ද ඉස්මතු කරවා ඇත. මේ කතා ප්‍රවෘත්තිය ගෙනහැර දැක්වීමේදී පැරකුම්බා සිරිතේ මතු දැක්වෙන කවිය, උන්වහන්සේ නිසැකවම පාදක කරගන්නට ඇත.

වෙහෙර දසටක් පුරා කරවා දහඅටක් මහවැව් බැඳී
වසර එකදා බිසව් අබිසෙස් මහණුවම් තෙමගුල් යෙදී
ඇජර කිව්වර පිනින් ජානකිහරණ ඈ මහකව් බැඳී
කුමර දස් රජ කාලිදස් නම් කිවිඳුහට සියදිවි පිදී
(පරණවිතාන,1997:27)

මෙසේ පුද්ගල පෞරුෂය ගොඩ නැගීමට පුරාකතා උපයෝගී කරගත් උන්වහන්සේ මතු දැක්වෙන කවිය ඉදිරිපත් කර ඇත්තේ වෙනස් මුහුණුවරකිනි.

මිතුරුකමින් පෙරට එතොත් - දුවිල්ලක් එක්ක වුවත්
මිතුරු වෙයන් පුතේ උඹත් - එයයි ලොවේ ගුණය මහත්
(ආරියරත්න, 2005: 77)

එනම්, උන්වහන්සේ මෙහිදී අවධාරණය කර ඇත්තේ මිත්‍රත්ත්වය ඇති කර ගැනීමේදී ධනය, නිලය, බලය වැනි සාධක කෙරෙහි අවධානය යොමු නොකළ යුතු බවය. එනයින් බලන කල මහින්ද හිමියන් වූකලි ශ්‍රී ලංකාවේ වඩාත් වර්ගවාදී, ගෝත්‍රවාදී, ජාතිවාදී කවියා යන මතය මේ හරහා ඛණ්ඩනය වී ඇති බව පැහැදිලි වේ. තවද උන්වහන්සේගේ කාව්‍ය පන්තිවල ගැබ්ව ඇති වැඩවසම් අදහස් නිෂේධනය කිරීම, පංති පරතරය හෙළාදැකීම, සමස්ත දුගී ජනයා වෙනුවෙන් කරන ලද හඬගෑම යනාදී කරුණු ද මේ අනුව අනාවරණය වී ඇත. (ආරියරත්න, 2005: 47-48).

දරු නැළවිල්ල හෙවත් ජාතික තොටිල්ල සමස්ත කාව්‍ය පන්තියම මහින්ද හිමියන් ගොඩ නගා ඇත්තේ මෙරට රාජ වංශිකයන්ගේ හා වෙනත් සුවිශේෂී වැදගත්කමෙන් යුතු පුද්ගලයන්ගේ මෙහෙවර හුවා දක්වමිනි. එහෙත් ඒ අතරත් උන්වහන්සේගේ දෘෂ්ටිය ද ඊට ඇතුළත් කිරීමට අමතක කර නැත.

ජාතික රණ දෙරණ මතේ- ගැටී වැටී මළ මොහොතේ
සුන්දර සුරඹුන්ගෙ අතේ - නැළවෙන බව සිතනු පුතේ

ජාතිය රන් විමනක් වේ - ආගම මිණි පහනක් වේ
එය රැක ගන්නට මෙලොවේ - සමත් වෙතොත් පුත නුඹ වේ

නො දී වැටෙන්නට විපතේ - තබනට නිදහස් සැපතේ
මුළු ලක්දිව උඹේ අතේ - තබමි ඉතින් ඔන්න පුතේ

ඉටුකොට කළ යුතු යුතුකම් - ලැබුණත් ලෝකෙන් ගැරහුම්
ඉවසන්නට පුළුවන් නම් - නුඹයි මගේ පුතා උතුම්
(ආරියරත්න, 2005: 66-75)

රට, දැය, සමය වෙනුවෙන් ජීවිතය පුජා කිරීමට සමත් දරුවකු තැනීම උන්වහන්සේගේ අරමුණ වී ඇති බව උක්ත කවි පන්තිවලින් පැහැදිලිවේ. උන්වහන්සේ පුරාකතා උපයෝගී කොට ගෙන ඇත්තේ එකී අරමුණ සාක්ෂාත් කරගැනීමට ඉතිහාසගත සාක්ෂ්‍ය වශයෙනි.

> බියගුලුකම නිවට කමයි - එය නැති නම් පිරිමි කමයි
> සිංහල සිතුවිලි මෙහෙමයි - පුත නුඹටත් එය උරුම යි
> (ආරියරත්න, 2005: 75)

මේ කවියෙන් පැහැදිලිවම සිංහල දරුවකුගේ පෞරුෂය කෙසේ සකස් විය යුතු වන්නේද යන්න සාක්ෂාත් කර ඇත. මෙහිලා පිරිමිකම ලෙස දක්වා ඇත්තේ පුද්ගල පෞරුෂයයි. මේ පුද්ගල පෞරුෂය නිවටකමෙන් තොර විය යුතු බව උන්වහන්සේගේ මතයයි. මෙරටට ඇවැසි වන්නේ එඩිතර, නිර්භීත විරුවන් හා සමාන මිනිසුන්ය. ඒ අන් කිසිවක් නිසා නොව මහින්ද හිමියන්ට මෙරට අනාගතය සංකා සහිතව අනුමාන කිරීමට සිදුවී ඇති නිසාය.

> කුල බේදය ලියලන්නේ - ජාතික බැමි පුපුරන්නේ
> මේ රට මේ විපතින්නේ - උඹද පුතේ ගළවන්නේ
> (ආරියරත්න, 2005: 80)

මෙරට නිදහස් ස්වෛරී රටක් බවට පත්වීමට ඇති බාධකය වන්නේ ජාතියක් ලෙස එක්ව නොසිට බේදව සිටීම බව මහින්ද හිමියන් ප්‍රධාන වසයෙන් ගම්‍යමාන කරගත් කරුණයි. සිංහලයන් මෙසේ වෙන් වී සිටින්නේ කුලය නිසා බව හඳුනා ගන්නා මහින්ද හිමියන්, සිංහලුන්ගේ පුද්ගල පෞරුෂය සංස්කෘතික අනන්‍යතාවෙන් ගොඩ නැංවීමේ අවශ්‍යතාව වටහාගෙන ඇති බව මේ අනුව පැහැදිලි වේ.

සමාලෝචනය

මහින්ද හිමියන් විසින් විරචිත මේ කාව්‍ය පන්තිය වනාහි ඇන්තනී ඩී. ස්මිත් නමැති සමාජ විද්‍යාඥයා විසින් හඳුනාගනු

ලබන 'ජාතිකත්වය' පිළිබඳ පොදු ලක්ෂණ කිහිපයකින් යුතුව ගොඩ නගා ඇති බව දෘශ්‍යමාන වේ. ඒවා නම් ප්‍රභවය පිළිබඳ කල්පිත, භූමිය පිළිබඳ කල්පිත, මුතුන්මිත්තන් පිළිබඳ කල්පිත, සංක්‍රමණය පිළිබඳ කල්පිත, විමුක්තිය පිළිබඳ කල්පිත, ස්වර්ණමය අවධිය පිළිබඳ කල්පිත, පරිහානිය පිළිබඳ කල්පිත, පුනර්ජීවනය පිළිබඳ කල්පිත නම් ඒවා ය (ධර්මදාස, 2007: 37). අනාගත පරපුරට ගයන නැළවිල්ලක ස්වරූපයෙන් උන්වහන්සේ මේ කවි පන්තිය ප්‍රබන්ධ කර ඇත්තේ වැඩිහිටි පරම්පරාවටය. ඔවුන් අතර රජයන දුසිරිත්, බේද භින්නකම් වෙනුවට ජාතික හැඟීමෙන් කුළු ගැන්වුණු සංස්කෘතික අනන්‍යතාවෙන් යුතු පුද්ගල පෞරුෂයක් ගොඩ නැංවීමේ කාලීන මෙහෙවරක වගකීම ඉටු කරන අභිප්‍රායෙන් බව පැහැදිලිය. එනම්, සමස්ත කවි පන්තියම ස්මිත් දැක්වූ කල්පිතවලින් යුතුව ගොඩ නගා ඇත්තේ එබැවිනි. මෙහි දී මහින්ද හිමියන් විසින් 'සිංහලයන්' ලෙස ආමන්ත්‍රණය කර ඇත්තේ ද උන්වහන්සේගේ ඉලක්කගත භාෂක සමාජය සිංහල බස වහරන අය වන නිසාය. එබැවින් එකී සිංහලයන්ගේ පෞරුෂය, සංස්කෘතික අනන්‍යතාවෙන් යුතුව සැකසීමට උන්වහන්සේ උපයෝගී කොටගෙන ඇත්තේ පුරාකතාය. මහින්ද හිමියන් විසින් උක්ත කවි පන්තිය රචනා කරන ලද්දේ උන්වහන්සේ නියුතු වී සිටින ජාතික ව්‍යාපාරයට ගාමක බලවේගය සැපයීමේ අභිප්‍රායෙන් බව මින් පැහැදිලිව වන අනෙක් කරුණය. එකී අභිප්‍රාය සාක්ෂාත් කරගැනීම සඳහා සිංහල ජාතියේ විමුක්තිකාමී වීරයන්ගේ පුරාකතා අතැඹුලක් සේ උපයෝගී කරගෙන විරාභිවාදනය කිරීම සිදු කර ඇත. ජාතියක් වශයෙන් සිංහලුන් එකමුතු කිරීම සඳහා ඔවුන්ගේ සංස්කෘතික අනන්‍යතාව උපයෝගී කර ගැනීම ඒ අනුව සිදු වී ඇති බව හඳුනාගත හැකිය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

දිසානායක, විමල්, (2004), **නව විචාර සංකල්ප**, බොරලැස්ගමුව: විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ

ධර්මදාස, කේ. එන්. ඕ. (2007), **ජාත්‍යනුරාගය**, බොරලැස්ගමුව: විසිදුනු ප්‍රකාශන

පෙරේරා, ටෙනිසන්, (1993), **මානව විද්‍යා හා සමාජ විද්‍යා ප්‍රවේශය**, කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ

බාලසූරිය, ජයසිංහ, (2004), **පොළොන්නරුවේ පුරාණ වාරිමාර්ග**, පොළොන්නරුව: පැරකුම් පොත්

සෙනෙවිරත්න, අනුරාධ, (1981), **සංස්කෘතිය හා කලාශිල්ප**, කොළඹ: ප්‍රදීප ප්‍රකාශකයෝ

හේමන්ත කුමාර, එන්. වී. ජී. ඒ., (2008), **සමාජ විද්‍යාව: මූලික සංකල්ප, න්‍යාය හා ක්‍රමවේදය**, කොළඹ: විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය

හේමපාල, නුවරඑළියේ, (2004), **ඇහැලේපොල මහනිලමේ**, කොළඹ: විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය

පැරකුම්බා සිරිත, (1997) රෝහිණී පරණවිතාන, කොළඹ: මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල

මහින්ද ප්‍රබන්ධ, (2005), සුනිල් ආරියරත්න (සංස්.), කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ,

පුරාණෝක්ති සංග්‍රහය, (2003), සුනන්ද මහේන්ද්‍ර (සංස්.), කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ

ශ්‍රී ලංකාවේ වර්තමාන සමාජ අර්බුදය, (1988), ඒ. ටී. ආරියරත්න, එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර (සංස්.), ගල්කිස්ස: රාවය ප්‍රකාශකයෝ

Baker, Ronald L., Hoosier, **Folk Legends**, (1982), USA: Indiana University Press

Boyles, Nancy N., **That's a Great Answer**, (2012), USA: Maupin House Publishing

Tylor, E. B., **Primitive Culture**, (1871), London: John Murray

ඝාතනයට හා වධ හිංසාවලට ලක් වූ ලාංකේය භික්ෂූන් වහන්සේ පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත සටහනක්

(අනුරපුර යුගයේ සිට මෑත සමය තෙක්)

කරුණාසේන හෙට්ටිආරච්චි

හැඳින්වීම

වසර දෙදහස් පන්සියයක කාලය පුරා ශ්‍රී ලාංකේය භික්ෂුව මෙරට සමාජයෙහි ප්‍රමුඛතම කාර්ය භාරයක් ඉටු කළ බව පිළිගත යුතු සත්‍යයකි. උන්වහන්සේලා භික්ෂු ජීවිතයට ඇතුළත් වූ දින සිට ම ගිහි චර්යා රටාවෙන් ඉවත්ව සුවිශේෂ වූ ගමන් මාර්ගයකට අවතීර්ණය වන්නාහ. නම් ගොත්, ශරීර ස්වරූපය, ඇඳුම් පැලඳුම්, චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර, ඇවතුම් පැවතුම් ආදී සියල්ලෙන් ම වෙන්ව අත්තායහිත මෙන්ම පරහිතකාමී චර්යාවෙහි යෙදීම භික්ෂුවගේ මූලිකම ලක්ෂණයයි. උන්වහන්සේලා සෑම විටම බුදුන්වහන්සේගේ දේශනා අනුගමනය කරමින් ධම්මානුධම්ම ප්‍රතිපදාවෙහි පිහිටා අනුගාමිකයන් ද එම ප්‍රතිපදාවෙහි පිහිටුවීමට සෑම කල්හිම උත්සාහ දරන්නාහ. ඉන්දියාවෙහි ආරම්භක සමයෙහි භික්ෂු ජීවිතය පිළිබඳ බොහෝ තොරතුරු ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යයෙහි අන්තර්ගතව ඇතත් මෙම ලිපියෙන් උත්සාහ ගනු ලබන්නේ ලාංකේය භික්ෂු ජීවිතය හා සම්බන්ධ එක් අංශයක් පමණක් අධ්‍යයනයක් කිරීම පමණි.

ක්‍රි:පූ: 3වන සියවසෙහි මහින්දාගමනයත් සමඟ ලක්දිව ස්ථාපනය වන භික්ෂු ශාසනයෙහි ක්‍රියාකාරී භික්ෂූන්වහන්සේලා වසර සියයක් තරම් කෙටි කලකින්ම මුළු ලක්දිව පුරාම පාහේ වැඩ සිටි බව මූල බ්‍රාහ්මී ලෙන් ලිපිවලින් පැහැදිලි වෙයි. (paranavitana 1970) කෙසේ වෙතත් ලක්දිව භික්ෂු සාසනය වසර දෙදහස් පන්සියයක කාලය පුරා විවිධාකාරයේ හැලහැප්පීම් ගැටුම්-වැටුම්වලට ලක්වෙමින් ප්‍රබල ලෙස මහායානික සංකල්ප වලට ද නතු වෙමින් වර්තමානය දක්වා පැවත එන බව විද්‍යමාන සත්‍යයකි. එම ගමන් මගෙහි ලාංකේය භික්ෂුව මහුණ පෑ තාඩන පීඩන හා ඝාතනය වීම් ගැන සංක්ෂිප්ත සටහනක් මෙම ලිපිය මගින් ඉදිරිපත් කරනු ලැබේ. ඒවා සාධාරණ ද අසාධාරණ ද යන්න සාකච්ඡා කිරීම මෙහි අරමුණ නොවේ. ඒ පිළිබඳව මෙහි සාකච්ඡා නොකෙරේ. අතීතයේ සිට ලාංකේය භික්ෂුව අනේක විධ තාඩන පීඩන, වධ බන්ධන හා ඝාතනය කිරීම්වලට ලක්වන්නට ඇතත් වාර්තා වී ඇත්තේ ඉතා ස්වල්පයක් පමණි. එබැවින් මෙය අසම්පූර්ණ සටහනක් වීම වැලැක්විය නොහැකිය.

අන්තර්ගතය

ඓතිහාසික තොරතුරු අධ්‍යයනයේ දී භික්ෂුව ප්‍රධාන හේතු හතරක් නිසා පීඩාවට පත්වූ බව පෙනීයයි.

1. දේශපාලන හේතු
2. ආගමික හේතු
3. පෞද්ගලික හේතු
4. වෙනත් හේතු

උක්ත තත්වයන් යටතේ භික්ෂූන්වහන්සේලා ආකාර කිහිපයකින් පෙලීමට ලක් වූ බව පෙනීයයි.

1. ඝාතනයට ලක්වීම
2. ශාරීරික හිංසනයට ලක්වීම.

3. මානසික හිංසනයට ලක්වීම.

4. පැවිද්දෙන් නෙරපීම ආදියයි.

භික්ෂූන් වහන්සේ හා සම්බන්ධ ලංකාවේ පළමු වාර්තාගත පීඩාකාරී සිදුවීම් වන්නේ භික්ෂු ඝාතනයකි. එය සිදුකොට ඇත්තේ ක්‍රි: පූ: 2වන සියවසේ දී කැලණියෙහි රජ කළ **කැලණිතිස්ස** රජතුමා විසිනි. එය අනියම් ප්‍රේම සම්බන්ධතාවයක වක්‍ර ප්‍රතිඵලයක් හේතුවෙන් සිදු වූවක් බව මූලාශ්‍රවලින් පැහැදිලිවෙයි. මහාවංසය වාර්තා කරන පරිදි කැලණිතිස්ස රජුගේ සහෝදරයෙකු වූ **උත්තිය** කුමරා කැලණිතිස්ස රජුගේ බිසවක සමඟ රහස් සබඳතා පවත්වාගෙන යමින් සිට ඇත. කැලණිතිස්ස රජු එම කරුණ දැනගත් හෙයින් උත්තිය කුමරු කැලණි රාජ්‍ය තුළම කිසියම් ස්ථානයක සැඟව ගත්තේය. පෙර පරිදි අසම්මතයේ පෙම් බැඳී කුමරිය හමුවීමට වරම් අහිමිව ප්‍රේමයෙන් උන්මාද වූ උත්තිය කුමරු චර පුරුෂයෙකු ලවා එම කුමරිය වෙත හසුන් පතක් යැවීමට තීරණය කරයි. කෙසේ හෝ කුමරියට ලිපිය ගෙන ගොස් භාර දීමට පොරොන්දු වූ චරපුරුෂයා භික්ෂුවක වෙසින් රජමාලිගාවට ඇතුල්වීමට පහසු බව තේරුම් ගත්තේය. පසුව භික්ෂු වේෂයක් ගත් ඔහු රජ ගෙදරට නිතර යමින් එමින් දන් වළඳන රහතන් වහන්සේ නමක සමඟ රජගෙට පිවිස ආහාර ගෙන එම තෙරුන් සමඟ නික්මෙන අවස්ථාවේ දී දේවියට පෙනෙන ලෙස හසුන් පත බිමට හෙළීය. මෙය දුටු රජු එය කියවා බලා තම බිසව හා සොහොයුරු උත්තිය කුමරාගේ අසම්මත ප්‍රේමයට මෙම රහතන් වහන්සේ ද සහය දක්වන්නේ යැයි වැරදි නිගමනයකට පැමිණ එම තෙරුන් හා චීවරධාරී චරපුරුෂයා යන දෙදෙනාම මරවා මුහුදට දැමීය. (මහාවංසය 1967: 22, 13-20) මෙම සිදුවීම රාජාවලියෙහි සඳහන් වන්නේ එම රහත් තෙරුන් තෙල්කටාරමක ලා පුළුස්සා මැරවූ බවය. (රාජාවලිය 1997: 176) මෙම අවාසනාවන්ත සිද්ධිය හේතුකොට ගෙන මුහුද ගොඩ ගැලූ බව ද වංශකථාවෙහි සඳහන්ය. **තේලකටාහ ගාථා** රචනා වන්නේ ද මෙම සිදුවීම පාදක කරගෙනය.

සද්ධාතිස්ස (ක්‍රි:පූ: 137-119) රජුගේ අභාවයෙන් පසුව ඇමතිවරු මහා සංඝයාගේ අනුමතියෙන් ඔහුගේ බාල පුත්‍ර **ථුල්ලත්‍ථන** (ක්‍රි:පූ: 119) කුමරා රජකමට පත් කළහ. ඊට විරුද්ධ වූ ඒ වන විට රජයෙහි නියම උරුමකරුවා වූ ථුල්ලත්‍ථනගේ වැඩිමහල් සහෝදර ලජ්ජිතිස්ස කුමරා ඔහුව බලයෙන් නෙරපා හැර රටේ පාලකයා බවට පත්විය. ථුල්ලත්‍ථන කුමරා බලයට ගෙන ඒම සඳහා භික්ෂූන්වහන්සේලා උපකාර වූ හෙයින් **ලජ්ජිතිස්ස** රජු (ක්‍රි:පූ: 119 - 109) තුන් අවුරුද්දක් ම සංඝයා සමඟ අමනාපයෙන් පසු විය. එහි දී උන්වහන්සේලා නොසලකා හැරිය බව ද කියැවේ. (මහාවංසය 1967: 33, 18-22) වෙනත් අනදරයක් කළ බවක් මහාවංසය වාර්තා නොකරන මුත්, මහතෙරවරුන්ට සුදුසු බත් ආදිය පළමුකොට නවක සඟුන්ට දීමෙන් මහ තෙරවරුන්ගේ සිත් රිදවීම් නැතහොත් මානසික හිංසනයකට ලක් කළ බව එම ක්‍රියාවලියෙන් පැහැදිලිවෙයි. (මහාවංසය 1967: 33, 22 - 23)

විභංග අටුවාවේ එන කථා වස්තුවකට අනුව **වළගම්බා** (ක්‍රි:පූ: 103, 89-77) රාජ්‍ය සමයෙහි සිදුවුණු බැමිණිතියා සාගතය අවස්ථාවේදී මිනීමස් කැමට පුරුදුව සිටි මිනිස්සු පිරිසක් අනාගාමී තත්වයට පත්ව සිටි මහලු භික්ෂුවක් ඝාතනය කොට උන්වහන්සේගේ මස් අනුභව කළ බවක් වාර්තා වෙයි. (සීලරතන හිමි 2014:77) මෙය ශෝචනීය මෙන්ම දුර්ලභ කරුණක් බව ද සඳහන් කළ හැකිය.

කණීරාජානු තිස්ස (ක්‍රි:ව: 31-34) රාජ්‍ය සමයේදී ද භික්ෂූන් සමඟ හටගත් අර්බුදයක් හේතුකොට ගෙන රජතුමා විසින් හැටක් පමණ භික්ෂූන්වහන්සේලා චේතියගිරියෙහි (මිහින්තලයෙහි) කණීර පර්වතයෙන් හෙළා ඝාතනය කරනු ලැබිණි. (මහාවංසය 1967: 35, 11) මෙය ලංකා ඉතිහාසයේ වාර්තාගත පළමු සමූහ භික්ෂු ඝාතනය ලෙස දැක්වීමට පුළුවන.

ගෝඨාභය රාජ්‍ය සමයේ දී (ක්‍රි:ව: 253 - 266) භික්ෂු සාසනයට කිළුටක් වූ පාපකාරී භික්ෂූන්ට නිග්‍රහකොට භික්ෂූන් 60 නමක් පිට රටට පිටුවහල්කොට ඇත. (මහාවංසය 1967: 36, 110) **මහසෙන්** (274-301) රාජ්‍ය සමයෙහි දී **සංඝමිත්‍ර** නම් භික්ෂුවකගේ

රැවටිලි බසින් මුලාව මහා විහාරීය භික්ෂූන් පෙළන ලද බව මහාවංශයෙහි සඳහන් ය. මලය දේශයට හා රුහුණු රටට එම ස්වාමීන් වහන්සේලා පැනයාම හේතුවෙන් වසර 9ක් මහාවිහාරය භික්ෂූන්ගෙන් ශූන්‍ය විය. මෙම අවස්ථාවේ දී ද මහාවිහාරීය භික්ෂූන් විවිධ තාඩන පීඩනවලට හා මානසික වධයට ලක් වූ බව සිතීමට පුළුවන.

තවත් භික්ෂු ඝාතනයක් වාර්තා වන්නේ ද **මහසෙන්** රාජ්‍ය සමයේදී ය. රජු හා එක්ව මහාවිහාරය විනාශ කළ ඉහත සඳහන් **සංඝමිත්‍ර** නම් භික්ෂුවගේ ක්‍රියා කලාපය නොරිස්සූ රජුගේ එක්තරා බිසවක විසින් වඩුවකුහට කහවණු දහසක අල්ලසක් දී **සංඝමිත්‍ර** නම් භික්ෂුව හා ඔහුට උපකාර කළ **සෝණ** නම් ඇමතිවරයා ද මරා දමන ලද බව මහාවංශයෙහි සඳහන් වේ. (මහාවංශය 1967: 37, 28) අල්ලස් දී මනුෂ්‍ය ඝාතන සිදුකිරීම අතීතයේදී ද පැවති බවට මෙය කදිම සාක්ෂියකි. අනෙක් අතින් සම කාලීන කාන්තාවගේ භූමිකාව පිළිබඳ අදහසක් ලබා ගැනීමටත් මෙම සිදුවීම බෙහෙවින් උපකාර වේ.

එසේම **මහසෙන්** රාජ්‍ය සමයේ දී භික්ෂූන්ට සිදු වූ තවත් පීඩාකාරී සිද්ධියක් වූයේ **මහාවිහාර** සීමාව තුළ **ජේතවනාරාමය** පිහිටුවීම වන අතර එම අවස්ථාවේදී මහා විහාරය සමඟ ඇති වූ ගැටුමක් වංශකථාවල දීර්ඝව සඳහන්ව ඇත. මහාවිහාර සීමාව තුළ වූ ජේතවන උයනෙහි ජේතවන විහාරය පිහිටුවීමට රජු මහාවිහාරීය භික්ෂූන්ගෙන් එම සීමාව වෙන්කර දෙන ලෙස ඉල්ලීම් කළ ද එම ස්වාමීන්වහන්සේලා එය ප්‍රතික්ෂේප කළහ. රජුගේ ඉල්ලීමට භික්ෂූන්වහන්සේලා දැක්වූ ප්‍රතිචාරය මහාවංශයෙහි මෙසේ වාර්තාකර ඇත.

මේ මහාවිහාරයෙහි සීමා ඉගිලවීම අපට රිසි නොවේ. අපට යුතු ද නොවේ. එසේම මහරජ ඔබට ද එය රිසි නොවේවා. ඔබට ද මෙය නොවටනේය (මහාවංසය 1956: 37, 37) නිකාය සංග්‍රහයෙහි මෙම කරුණ වාර්තාකර ඇත්තේ **එකල්හී මහ වෙහෙර වසන භික්ෂූහු ඇතුළු සිමැ නා නා සංවාසකයන්ට විහාර කළ නොහැක්කැයි වළක්වා...** යනුවෙනි. (නිකාය සංග්‍රහය 1987: 25)

මෙම ගැටුම හේතුකොට ගෙන බොහෝ මහාවිහාරීය භික්ෂූන් වහන්සේලා මහාවිහාරය අතහැර රුහුණට පළා ගියහ. එහෙත් භික්ෂූන් වහන්සේලා කීප නමක් මහාවිහාරය තුළ සැඟව සිටිමින් ජේතවන සීමාවන් සලකුණු කළ අවස්ථාවන්හි දී සීමා කණු රහසිගතව ගලවා දැමූ බව කියැවේ (මහාවංසය 1967: 37, 37). නිකාය සංග්‍රහයට අනුව මෙම අර්බුදයට රහතන් වහන්සේලාත් **සිතුල්පවු** විහාරයේ වාසය කළ අභිඥානලාභී හෙරණ කෙනෙකුත් මැදිහත් වී ඇත. මෙම අභිඥානලාභී භික්ෂුව රාක්ෂස වේෂයක් මවා යගදාවක් ද අතින් ගෙන ජේතවන භික්ෂු පිරිස මැදට පැන උන්වහන්සේලා බියකර පලවා හැරීමට කටයුතු කර ඇත (නිකාය සංග්‍රහය 1987: 26). ඉහත කරුණුවලින් පෙනෙන්නේ මහසෙන් රජු මහාවිහාරීය භික්ෂූන්වහන්සේලා මහත් පීඩාවකට ලක් කළ බවය. කෙසේ වෙතත් පසුව ජේතවන විහාරය පිළිගත් **තිස්ස** තෙරුන් විවිධ චෝදනා ලැබීම හේතුවෙන් නීති විනිශ්චයකින් පසුව රජුගේ නොකමැත්ත පිට ම සිවුරු හරවා යැවූ බව මහාවංශය වාර්තා කරයි. (මහාවංසය 1967: 37, 39).

සලමෙවන් (623 - 632) රාජ්‍ය සමයේ දී **බෝධි** නම් භික්ෂුවක් අභයගිරි විහාරයෙහි වාසය කරන භික්ෂූන්ගේ දුසිල්බව දැන සංඝ සංශෝධනයක් කරන ලෙස රජුගෙන් ඉල්ලීමක් කර ඇත. එම ක්‍රියාවේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස දුසිල් භික්ෂු පිරිසක් සසුනෙන් නෙරපූහ. පසුව ඔවුන් එක්ව **බෝධි** නම් එම ධාර්මික භික්ෂුව මරා දැමූහ. (මහාවංසය 1967: 42, 75-77) මෙය දැනගත් රජු කෝපයට පත්ව එම පිරිස අල්ලා ඔවුන්ගේ අත් පා කපා බැඳ දමා පොකුණු ආරක්ෂකයන් බවට පත් කළ අතර එම විනිශ්චයෙන් වරද කරුවන් වූ තවත් භික්ෂූන් 100නමක් දඹදිවට පිටුවහල්කොට ඇත. (මහාවංසය 1967: 42, 78,79). එම විශෝධනයෙන් පසු එම රජු විසින් ථේරීය භික්ෂූන් වහන්සේලාට අභයගිරි භිෂූන් සමඟ පොහොය කර්ම කරන ලෙස ඉල්ලීමක් කර ඇතත් ඊට එකඟ නොවූ ථේරීය භික්ෂූන් කෙරෙහි බොහෝ කිපී අනාදරයෙන් ආක්‍රෝෂකොට පරුෂ බසින් බැන වැදුණු බව මහාවංසය වැඩි දුරටත් වාර්තා කරයි. (මහාවංසය 1967: 42, 80,81).

හත්ථදාඨ හෙවත් 2වන **දාඨෝපතිස්ස** රජු (659-667) සැදැහැයෙන් තොරව අලාභ කරමින් භික්ෂූන්ට ආක්‍රෝෂ කළ හෙයින් උන්වහන්සේලා රජ මාලිගාව ඉදිරියේදී පාත්‍රය මුණින් හැරවීම හෙවත් **පත්ත නික්කුජ්ජන** කර්මය කළහ. (මහාවංසය 1967: 43, 31-35). **ධාතුසේන** (455 - 473) රජු කුමාර කාලයේ දී පැවිදිව සිටි අතර එක් යතිවරයෙක් මෙම සාමණේර හිමි සමඟ කිසියම් කරුණකින් උරණව උන්වහන්සේගේ හිසට කැළි කසල දැමූ බව මහාවංසය වාර්තා කරයි. කෙසේ වෙතත් **ධාතුසේන** සාමණේරයන් වහන්සේ ඉන් කිපීමට ලක්ව නැත. (මහාවංසය 1967: 38, 19). මෙය භික්ෂුවක් විසින් තවත් භික්ෂුවක් පෙළන ලද අවස්ථාවක් ලෙස දැක්වීමට පුළුවන. ධාතුසේන භික්ෂුව පසු කලෙක උපැවිදිව රාජ්‍යත්වයට පත්වූ අතර ඔහු විසින් ජනතා සුභ සිද්ධියට හේතුවන කෘෂිකාර්මික කටයුතු බොහොමයක් සිදු කරනු ලැබිණි. මෙසේ කෘෂි කාර්මික සංවර්ධන කටයුතු අරමුණුකොට **කලා** වැව නිර්මාණය කරන අවස්ථාවෙහි දී එම භූමියෙහි සමාපත්තියකට වැද වැඩ සිටි එක් භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් එම ස්ථානයෙන් ඉවත් නොවී එම ස්ථානයෙහිම වැඩසිට ඇත. එහිදී උන්වහන්සේ මත පස් හෙළූ බව මහාවංසයෙහි සඳහන්ය. (මහාවංසය 1967: 38, 113) එම ඝාතනයෙහි ප්‍රතිවිපාකයක් ලෙස රජුට ද දිට්ඨ ධම්මවේදනීය වශයෙන් එබඳුම වූ මරණයක් උරුම වූ බව මහාවංසයෙහි වැඩි දුරටත් වාර්තා කර ඇත.

1වන **අග්ගබෝධි** (ක්‍රි: 575-608) රාජ්‍ය සමයේ දී **දාඨාපභූති** නම් ඇපාවරයෙකු **ජෝතිපාල** නම් තෙර කෙනෙකු හා ධර්ම කරුණු සම්බන්ධ හටගත් ගැටුමක් අවස්ථාවේ දී උන්වහන්සේට පහර දීමට උත්සාහ කළේය. එකෙනෙහි ම අතෙහි හටගත් ගඩුවක් හේතුවෙන් එය වැළකී ගිය බව ද මහාවංසය වාර්තා කරයි. (මහාවංසය 1967: 41 35). 3වන **උදය** රජුගේ සමයෙහි දී (935 - 938) කිසියම් හේතුවකින් රජු සමඟ ආරවුලක් ඇතිකර ගත් ඇමතිවරු පිරිසක් රජු කෙරෙහි බියපත්ව තපෝවනයට වැදුනහ. එවිට **සේනා** නම් උප රජ එහි ගොස් එම ඇමතිවරුන්ගේ හිස් සිඳ දැමූහ. මෙම අකටයුත්තෙන් සිත් තැවුලට පත් එම වනවාසී භික්ෂූහු එම ආරාම අතහැර රුහුණට

වැඩම කළහ. පසුව උන්වහන්සේලා කමා කරවාගෙන ආපසු වඩමවා ගැනීමට රජතුමා සමත්විය. (මහාවංසය 1967: 51 14 - 27).

පොළොන්නරු රාජ්‍ය සමයෙහි දී මහා පරාක්‍රමබාහු (1153-1186) රජු විසින් දුසිල් පැවිද්දන් ශාසනයෙහි උන්නතියට බාධාවක් ලෙස සලකා ඔවුන් සියලු දෙනා සිවුරු හරවා විවිධ තනතුරු දී යැවූ බව සඳහන් ය. (මහාවංසය 1967: 76, 19). **නිශ්ශංකමල්ල** රජුට අයත් රුවන්වැලි සෑ පුවරු ලිපියෙහි දුසිල් පැවිද්දන් හට සසුන කිළිටි නොකොට සිවුරු හැර යන්න ලෙස ආරාධනා කරන අතර එසේ උපැවිදිවන්නන් හට රන්, වස්ත්‍ර, යකඩ, කුඹුරු, හරක් ආදී දේ දෙන ලද බව ද සඳහන්කර ඇත. (අමරවංශ හිමි 1969: 382) එබැවින් එම සමයෙහි දී භික්ෂු සාසනය තුළ යම් අර්බුදකාරී තත්වයක් පැන නැගී තිබුණු බව පැහැදිලි වෙයි. පොළොන්නරු යුගයෙහි අවසන් සමයෙහි ලංකාව ආක්‍රමණය කළ **මාඝ** (1215-1236) විසින් බොහෝ වෙහෙර විහාර විනාශ කරමින් **පස් සහදැමියන්** හෙවත් භික්ඛු, භික්ඛුණී, සාමණේර, සාමණේරී, සහ සික්ඛාමානා යන පිරිස් බොහෝ සේ පීඩාවට පත් කරනු ලැබිණි. (මහාවංසය 1967: 78, 60-69). දඹදෙණියෙහි දෙවන **පරාක්‍රමබාහු** (1236-1270) රාජ්‍ය සමයෙහි දී මිත්‍යා ආජීවයට පැමිණ සන්සුන් නොවූ ඉඳුරන් ඇතිව සිටි දුසිල් මහණුන් සිවුරු හරවා සාසනයෙන් පිටමංකරණු ලැබිණි. (මහාවංසය 1967: 82, 1-9).

කෝට්ටේ සමයේ දී **අලගක්කෝනාර** ප්‍රභූරාජයා විසින් ද ශාසනයේ උන්නතිය වෙනුවෙන් භික්ෂූන් රැස්කරවා පරීක්ෂාකොට දුශ්ශීලයන් සිවුරු හරවා යවා ඇත. (මහාවංසය 1967: 99, 10). 6වෙන **බුවනෙකබාහු** (1470-1478) රාජ්‍ය සමයේදී **සිංහලසංගය** නම් කැරැල්ලට මූලිකත්වය දුන් **කුරගම** නම් හිමියන් දඟ ගෙයි දමනු ලැබ ඇත (රාජාවලිය 1997:220). එය රාජ්‍ය ද්‍රෝහී ක්‍රියාවක් වුව ද සිංහල සංගයට සම්බන්ධ අය සඳහා 6වෙන බුවනෙකබාහු රජු විසින් අභය දුන් බව දැදිගම පුවරු ලිපියෙහි ද සඳහන්ව තිබීම විශේෂත්වයකි. (විමලකිත්ති හිමි 1957: 171)

සීතාවක 1වන **රාජසිංහ** (1582-1593) රාජ්‍ය සමයෙහි භික්ෂූන් හා උරණ වූ රජු ශිව භක්තිය වැළඳගෙන ශාසනය විනාශ කරමින් භික්ෂු සංඝයා මරවමින් ධර්ම පුස්තක ගිනි තබමින් ආරාම කඩා බිඳ දමමින් කටයුතු කළ බව මහාවංශයෙහි සඳහන් ය. රජුගෙන් ඇති වූ භය නිසා ඇතැම් භික්ෂූහු සිවුරු හැර ගිය අතර තවත් පිරිසක් ආරක්ෂිත ස්ථානයන්හි සැඟව ගත්හ. (මහාවංසය 1967: 91, 7-17). මෙම කරුණ **මන්දාරම්පුර පුවත** ද වාර්තාකර ඇත්තේ මෙසේ ය.

මහ බෝ වෙහෙර පුද උන් උදුරා ගනිත
සිල්වත් සඟන මරවත බුදු රුව කඩත
පොත් ගිනි ලත අනගි විසිතුරු දේ නසත
වැසියන් පෙලත උන් සතු දේ හැර ගනිත
(මන්දාරම්පුර පුවත 1996: 65 කවිය)

මේ හැර ඔහුගේ සමයේ දී රජුට විරුද්ධව කටයුතු කළ සංඝයා වහන්සේලා 121 නමක් මරාදමන ලද බවත් එම විහාර සියල්ල ද දවා අළු කළ බවත් මන්දාරම්පුර පුවතෙහි වාර්තා වී ඇත. (මන්දාරම්පුර පුවත 1996: 65 කවිය) ජනප්‍රවාදයෙහි සඳහන් වන්නේ එම භික්ෂූන් වහන්සේලා දෙදෙනා බැගින් එකට ගැට ගසා **සීතාවක** ගඟෙහි ගිල්වා මරන ලද බව ය. දෙවන **රාජසිංහ** (1635-1687) රජුගේ සමයේ දී ද ඔහුට විරුද්ධව කටයුතු කළ භික්ෂූන්වහන්සේලා රජුගේ නියෝගය මත හිස ගසා සිරුර ගඟට දැමූ බව **රොබට් නොක්ස්** වාර්තා කර ඇත. (නොක්ස් 2004: 101)

ශ්‍රී වීරපරාක්‍රම නරේන්ද්‍රසිංහ (1707-1739) රාජ්‍ය සමයේ දී එම රජු විසින් **සූරියගොඩ තෙරුන්** හා ඇතිවුණු විරසකයක් හේතුවෙන් උන්වහන්සේ ඝාතනය කොට විහාර සන්තක සියලු දෙය වෙනත් පාර්ශ්වයකට පවරා දෙනු ලැබ ඇත. සූරියගොඩ තෙරුන් **වැලිවිට සරණංකර** හිමියන්ගේ ද ගුරුවරයා ය. වෙනත් කරුණක් පදනම්කොට සරණංකර සාමණේරයන් ඇතුළු සිල්වතුන් පිරිසක් දඬුවමක් ලෙස **ලග්ගලට** පිටුවහල් කිරීමට ද එම රජු ක්‍රියාකොට ඇත. නැවත රජු හා මිත්‍රත්වයට පත් සරණංකර හිමියන් රජුගේ කුළුපග මිතුරෙකු වී ඇති අතර මෙය නොරිස්සූ

ගොන්සාල්වේස් නම් ක්‍රිස්තියානි පූජකවරයා සරණංකර හිමියන්ට වස දී ඝාතනය කිරීම සඳහා උත්සාහ ගත් බව මන්දාරම් පුවතෙහි වාර්තා වී ඇත. (මන්දාරම් පුවත 1996ඃ 499 කවිය)

කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ සමයේ දී ද රජතුමා ඝාතනය කිරීමේ කුමන්ත්‍රණයකට සරණංකර හිමියන් සම්බන්ධ යැයි සිතූ බැවින් සරණංකර හිමියන් හා **තිබ්බටුවාවේ සිද්ධාර්ථ බුද්ධරක්ඛිත** හිමි කලක් කුරුණෑගල සිරකොට තැබීය. මෙම සිද්ධියට ම සම්බන්ධ සියම් හිමිවරු කීප නමක් මැරීමට තීරණය කළ ද **මීගස්තැන්න අධිකාරම**ගේ මැදිහත් වීමෙන් එය වැළකී ගිය අතර උන්වහන්සේලා නගරයෙන් පන්නා දමා ඇත. එම භික්ෂූන් ආහාර නොමැතිව ක්ලාන්ත වී ඇති අතර දලුක් ගස්වල කිරි බීම හේතුවෙන් ලේ වමනය කොට මියගිය බව ශාසනාවතීර්ණ වර්ණනාවෙහි වාර්තා වී ඇත. (ශාසනාවතීර්ණ වර්ණනාව 1956ඃ 25)

1816 වර්ෂයේ දී බ්‍රිතාන්‍යයන්ට විරුද්ධව කටයුතු කළ **ඉහගම උන්නාන්සේ** සහ **පොද්දෙල්ගොඩ** හා **කපුලියැද්දෙ** නම් වූ භික්ෂූන් තුන් නමක් බ්‍රිතාන්‍ය පාලකයන් විසින් අත් අඩංගුවට ගන්නා ලදහ. මෙයින් ඉහගම උන්නාන්සේ අත් අඩංගුවෙන් පැනයන අතර අනෙක් දෙනම සිරගත කරන ලදී. පසුව ඉහගම හිමි සුද්දන්ගෙන් බේරීමට සිවුරු අත්හරින ලද අතර 1818 කැරැල්ලට ද සම්බන්ධ විය. කැරැල්ල අසාර්ථක වීමෙන් පසු අත්අඩංගුවට පත්වන ඔහු මුලින් මරණීය දණ්ඩනයට ලක් වුව ද පසුව එම දඬුවම ලිහිල්කොට **මුරිසි දිවයිනට** පිටුවහල්කොට ඇත. (සිංහල විශ්වකෝෂය 1970ඃ 313)

1815 මාර්තු 2වන දින උඩරට ගිවිසුම කියවන අවස්ථාවේ දී ඉහළට එසැවුණු ඉංග්‍රීසි කොඩිය අභීත ලෙස පහත හෙලූ මල්වතු පාර්ශ්වයේ අනුනායක **වාරියපොළ සුමංගල** හිමියන් දළඳාව පැහැර ගනිමින් 1818 කැරැල්ලට ද සහය පළ කළ හෙයින් 1818 නොවැම්බර් 1වන දා මාතලේ දී අත්අඩංගුවට ගෙන **යාපනය** බන්ධනාගාරයෙහි සිරකොට තබා ඇත. උන්වහන්සේ නැවත නිදහස ලබා ඇත්තේ 1821 අප්‍රේල් 13වන දා බව ද කියැවේ. (සීලකඛන්ධ හිමි1989ඃ 11-19)

1848 වර්ෂයේ දී ඉංග්‍රීසි පාලනයට විරුද්ධව දඹුලු විහාරයේ විහාරාධිපති **ගිරානේගම ඉන්දජෝති** හිමියන්ගේ ප්‍රධානත්වයෙන් කැරැල්ලක් ආරම්භ කළ අතර ඔවුන්ගේ බලාපොරොත්තුව වූයේ **ගොන්ගාලේගොඩ බණ්ඩා** රජකමට පත්කොට ලංකාව ඉංග්‍රීසීන්ගෙන් මුදාගැනීම ය. **වීරපුරන්අප්පු** ද මෙහි ප්‍රධාන නායකයෙකු විය. එම කැරැල්ල අසාර්ථක වී ගිය අතර **ගිරානේගම ඉන්දජෝති** ඇතුළු තවත් භික්ෂූන් 16 නමක් හිරකරුවන් බවට පත් වූ අතර **කඩහපොළ උන්නාන්සේ** හෙවත් **කුඩාපොළ** හිමියන් 1848 අගෝස්තු 26 වන දා වෙඩි තබා ඝාතනය කරන ලදී. (ඇටඹගස්කඩ 1984: 273 - 285) උන්වහන්සේ ග්‍රාමීය ජනතාවට බෙහෙවින් උදව් උපකාර කළ ජනතාවගේ සිත් දිනාගෙන සිටි භික්ෂූන් වහන්සේ නමක් වූ අතර උක්ත 48 කැරැල්ලට සෘජු සම්බන්ධතාවක් නොමැති භික්ෂූන්වහන්සේ නමක් වශයෙන් ද පිළිගැනීමක් පවතියි. එම භික්ෂු ඝාතනයෙන් පසු බ්‍රිතාන්‍ය පාලකයන් විසින් භික්ෂු ඝාතනයක් හෝ උන්වහන්සේලා ප්‍රබල පීඩනයකට ලක් කළ බවට සාධක නැත. මිහින්තලය, අනුරාධපුර අටමස්ථානය ආදියෙහි සුළු ඉඩම් ආරවුල් කීපයක් හැර ලාංකේය භික්ෂූන්වහන්සේ සහ බ්‍රිතාන්‍ය පාලකයින්ගෙන් 1948 වර්ෂයෙහි නිදහස ලබන තෙක් සුහදශීලීව කටයුතු කරගෙන ගිය බව පෙනී යයි.

1948 ලංකාව බ්‍රිතාන්‍ය පාලනයෙන් මිදුනු තැන් පටන් මේ දක්වා ද විශාල භික්ෂු පිරිසක් ඝාතනයට ලක්වූහ. දේශපාලනික හා වර්ගවාදී හේතු පෞද්ගලික කෝන්තර මෙහි දී මුල්තැනක් ගෙන ඇත.

1962 වර්ෂයේ දී සිදුවූ මහත් ආන්දෝලනාත්මක භික්ෂු ඝාතනය වූයේ 1959 වර්ෂයේ දී අගමැති **ඇස්. ආර්. ඩී. බණ්ඩාරනායක** මහතා ඝාතනය කළබව මහාධිකරණයෙන් තීරණයකොට එල්ලා මරණ ලද **තල්දූවේ සෝමාරාම** හිමියන්ගේ මරණයයි. දීර්ඝ නඩු විභාගයකින් පසු එල්ලා මැරීම 1962 ජූලි 6වන දින සිදු විය. මෑත සමයෙහි සිදු වූ වඩා ඛේදනීය හා ආන්දෝලනාත්මක දේශපාලනික හා වර්ගවාදී භික්ෂු ඝාතනය වූයේ කොටි ත්‍රස්තවාදීන් විසින් 1987 ජුනි මස 2වන

දින අම්පාර **අරන්තලාවේ** දී සිදු කළ ඝාතනයයි. මෙහි දී අම්පාර ශ්‍රී විද්‍යානන්ද පිරිවෙනෙහි අධිපති උතුරු නැගෙනහිර දෙපළාතෙහි අධිකරණ සංඝනායක **හෑගොඩ ඉන්දසාර** නාහිමියන් ඇතුළු ලොකු කුඩා භික්ෂූන් වහන්සේලා 31 නමක් අමානුෂික අයුරින් කපා කොටා ඝාතනය කෙරුණි. උන්වහන්සේලා පහත අයුරු වෙයි.

පූජ්‍ය පරගහකැලේ විජිත නන්ද හිමි	වයස 24
පූජ්‍ය කළුගල ආනන්ද සාගර හිමි	වයස 19
පූජ්‍ය වාවින්නේ සද්ධාවංශ හිමි	වයස 19
පූජ්‍ය කෙසෙල්පොත සුගත පාල හිමි	වයස 18
පූජ්‍ය තල්ගමුවේ උපරතන හිමි	වයස 18
පූජ්‍ය වාවින්නේ සද්ධාතිස්ස හිමි	වයස 18
පූජ්‍ය වාවින්නේ ගුණවංශ හිමි	වයස 17
පූජ්‍ය වාවින්නේ අත්‍ථදස්සි හිමි	වයස 17
පූජ්‍ය මහියංගනයේ ගුණසෝම හිමි	වයස 17
පූජ්‍ය කුරුපනාවල කෝලිත හිමි	වයස 17
පූජ්‍ය මන්ත්‍රීතැන්නේ ධම්මදස්සි හිමි	වයස 16
පූජ්‍ය කෝමාරියේ විමලජෝති හිමි	වයස 15
පූජ්‍ය හඳුන්ගමුවේ අරියවංශ හිමි	වයස 15
පූජ්‍ය දම්බරාවේ මහින්ද හිමි	වයස 15
පූජ්‍ය අඹගහ වැල්ලේ සරණ හිමි	වයස 14
පූජ්‍ය කොටවෙහෙර විමල බුද්ධි හිමි	වයස 14
පූජ්‍ය කුරුණෑගල පඤ්ඤානන්ද හිමි	වයස 14
පූජ්‍ය කුරුපනාවල ධම්මපාල හිමි	වයස 13
පූජ්‍ය හඳුන්ගමුවේ බුද්ධරක්ඛිත හිමි	වයස 13
පූජ්‍ය රජගලතැන්නේ පුණ්‍යජී හිමි	වයස 13
පූජ්‍ය දේවාලහිඳ ධම්මරක්ඛිත හිමි	වයස 12
මහියංගනයේ වජිරබුද්ධි හිමි	වයස 12

මහියංගනයේ සුමන හිමි	වයස 12
තෙරිපැහැ සෝභිත හිමි	වයස 12
වාවින්නේ විජිත හිමි	වයස 11
මහියංගනයේ ආනන්ද හිමි	වයස 11
මහියංගනයේ විපුලසාර හිමි	වයස 11
රාගල ආනන්ද හිමි	වයස 11
දේවාලහිඳ අනෝමදස්සි හිමි	වයස 10
කළුගල පාලිත හිමි	වයස 9

එසේම උතුරු නැගෙනහිර පළාතේ ජන ජීවිතය නගාසිටුවීමට මහත් කැපවීමකින් කටයුතු කළ **දිඹුලාගල හාමුදුරුවෝ** හෙවත් **කිතලගම සීලාලංකාර** නම් වූ සංඝ පීතෘන්වහන්සේ 1996 මැයි මස 26වන දින ත්‍රස්තවාදීන් විසින් ඝාතනය කෙරුණි. මේ හැර උතුරු පළාතේ කොක්වෙල්ලියේ බෝධිමළු විහාරාධිපති **දික්වැල්ලේ මහානාම** හිමියන් කොටි ත්‍රස්තවාදීන් විසින් (1986 දී පමණ) පැහැරගෙන ගොස් අතුරුදහන් කරන ලදී. ගෝනමැරියාව රජමහවිහාරයෙහි විහාරාධිපති **දුටුවැවේ චන්දානන්ද** හිමියන් ද කොටි ප්‍රහාරයකට මැදිව අපවත් වූහ. උතුරු මැද පළාතේ ඉතා ක්‍රියාකාරීව ආගමික හා සමාජ කටයුතු කරමින් සිටි සිරිපුර රජමහ විහාරාධිපති **පිහිඹියගොල්ලෑවේ ධම්මාලෝක** හිමියන් සහ එම විහාරවාසී **කාවන්තිස්සපුර සද්ධාතිස්ස** හිමියන් ද 2001 නොවැම්බර් 18වන දින හිරල්ලුගම දී කොටි බෝම්බයක් පුපුරවා හැර ඝාතනය කළහ. (වව්නියාව සියඹලාගස්වැවේ විමලසාර හිමි සමඟ කළ සාකච්ඡාවෙන් 2023) මේ සමයෙහි දී ම තන්තිරිමලයේ රාජමහා විහාරාධිපති **කුඩාකෝන්ගස්කඩ විමලඥාන** හිමියන් ද බෝම්බ ප්‍රහාරයකින් අපවත් වූ අතර එය කොටි ප්‍රහාරයකින් වූයේ ද නැතහොත් වෙනත් කණ්ඩායමක් විසින් ඝාතනය කරන ලද්දේ දැයි පැහැදිලි නැත. 1985 වර්ෂයෙහි මැයි මස 14වන දින ශ්‍රී මහා බෝධියට කළ ප්‍රහාරයෙන් එක් ස්වාමීන්වහන්සේ නමක් හා සිල්මෑණිවරු දෙදෙනෙකු අපවත් වූහ. (විජයදාස 2007: 109) වව්නියාව සියඹලාගස්වැවේ විමලසාර හිමියන් ද දින කීපයක්

කොටි අත්අඩංගුවේ පසු වූ අතර පසුව නිදහස් විය. ත්‍රිකුණාමලය වෙල්ගම් වෙහෙර විහාරස්ථානයෙහි විහාරාධිපති පූජ්‍ය **අංපිටියේ ශීලවංශ තිස්ස** නා හිමියන්ට 1985 වර්ෂයේදීත් 2000 වර්ෂයේදීත් කොටි ත්‍රස්තවාදීන් විසින් එල්ලකරන ලද ප්‍රහාරවලින් උන්වහන්සේ දැඩි ලෙස රෝගාතුර වූහ. (ශීලවංශ තිස්ස හිමි 2012ඃ 40) සාම පා ගමනක යෙදී සිටි ජපන් ස්වාමීන්වහන්සේ නමක් ද කොටි ත්‍රස්තවාදින් විසින් යාපනය වැල්වැටිතුරේ දී ඝාතනය කරන ලදී. මේ හැර තිරප්පන්මඩුව, නෙලුක්කුලම, ට්‍රැක් 7, වාරුකොට්ටෝරුව, කිළිනොච්චියේ ලුම්බිණි විහාරය ආදී විහාරස්ථාන රැසක් ගිනිබත් කිරීම හෝ පූර්ණ වශයෙන් විනාශ කළ අතර ඒවායේ වැඩසිටි ස්වාමීන්වහන්සේලා වෙනත් ස්ථානවලට පැනගොස් ජීවිත බේරා ගත්හ.

දේශපාලන වශයෙන් ගත් කල 1971 වර්ෂයේ දී ජනතා විමුක්ති පෙරමුණ හා සම්බන්ධයෙන් හටගත් කැරළිකාරී අවස්ථාවේ දී රටේ විවිධ ප්‍රදේශවල භික්ෂූන්වහන්සේලා 50 නමක් පමණ රජයේ නිළ ලත් හමුදාවෙන් හා නිළ නොළත් කණ්ඩායම් විසින් ඝාතනය කරන ලදැයි සැලකේ.

එසේම 1987 හා 1990 අතර සමයේ දී ජනතා විමුක්ති පෙරමුණට හිතවත්ව කටයුතු කළ විශේෂයෙන් තරුණ භික්ෂූන්වහන්සේලා 500කට නොඅඩු ගණනක් ඝාතනය වූ බව සිතිය හැකිය. රාජ්‍ය නිළ ලත් හා නිළ නොලත් **ප්‍රා, කළු බළල්ලු, කොළ කොටි, කහ බළල්ලු, කළුකොටි වැනි** කණ්ඩායම් විසින් ඝාතනය කළ ස්වාමීන්වහන්සේලා පිළිබඳ කරුණු අනාවරණය කර ගැනීමට හැකි වූ තොරතුරු පහත ඉදිරිපත් කෙරේ. ඇතැම් ස්වාමීන් වහන්සේලාගේ ලිපිනයන් හා ඝාතනය වූ වර්ෂය නිවැරදිව සොයා ගැනීමට හැකියාව නොලැබුණි. මේ ස්වාමීන්වහන්සේලා අතර විහාරාධිපති හිමිවරු, විහාරවාසී තරුණ හිමිවරු, විශ්වවිද්‍යාල හා පිරිවෙන්වල ඉගෙන ගනිමින් සිටි ස්වාමීන්වහන්සේලා ද වූහ. එකම නම සඳහන් ස්වාමීන්වහන්සේ කෙනකු ද වැරදීමෙන් ඝාතනය වූ අවස්ථාවන් ද කියවේ.

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයෙහි ඉගෙනුම ලබමින් සිටිය දී ඝාතනයට ලක්වූ හිමිවරු කීපනමකි. උන්වහන්සේලා නම් **හල්වල ඉන්ද්‍රසර හිමි** (1988) නිග්‍රෝධාරාමය, හැටන්. (3වන වසර) උන්වහන්සේ කලක් කෝට්ටේ ශ්‍රී නාගවිහාරයෙහි වැඩවසමින් විශ්වවිද්‍යාලයට වැඩම කළහ. **තවාලුවිල සිරිනන්ද හිමි,** විද්‍යාතුංග පිරිවෙන, වැවුරුකන්නල. මාතර (3වන වසර) 1989 සැප්තැම්බර් මස 28වන දින පැහැරගෙන ගොස් අතුරුදහන් කර ඇත. (වික්‍රමරත්න 2016: 550) උන්වහන්සේ කලක් දෙහිවල සුබෝධාරාම විහාරයෙහි වැඩවසමින් විශ්වවිද්‍යාලයට වැඩම කළහ. **දික්වැල්ලේ සෝරත හිමි.** (1988) (ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය 2වන වසර) උන්වහන්සේ විශ්වවිද්‍යාලය තුළ ප්‍රසිද්ධව සිටියේ කවියෙකු ලෙසිනි. නිතර පුවත්පත්වලට කවි ලියූහ. විශ්වවිද්‍යාලයේ 1983-1987 සමරු කලාපයට ලියූ **සමුගැනීම** නම් පද්‍ය පන්තියෙහි එක් කවියක් මෙසේය.

යුක්තිය අතපත ගැමට උගුරේ ලේ දනට පිදින
ලේ දහදිය කඳුළු ගලා තක්සලාවෙ බිම නැහැ වින
දළ අහරින් කුස සනසා නල වතුරෙන් තොල තෙමාන
කුමටද ආවේ සිතුනිද දෙවියන් නැති දෙවොල් ගමන

ඉහළගම මහින්ද හිමි (1988) නාවල වික්‍රමසිංහාරාමය (2වන වසර) උන්වහන්සේ රත්නපුර මල්වල පිරිවෙනෙහි රැඳී සිටියදී එම පිරිවෙනෙහි හිමිවරු 4 දෙනෙකු සමග හමුදාවෙන් අත් අඩංගුවට ගෙන පසුව ඝාතනය කරනු ලැබ ඇත. (වික්‍රමරත්න 2016: 550) පරපාමුල්ලේ උදිත හිමි (1989 ?) (2වන වසර) **දියගම තිලකවංශ හිමි,** (1989) දීපාරාමය, කිම්මන්තුඩාව, බණ්ඩාරගම (ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය 1වන වසර) උන්වහන්සේ කලක් පාගොඩ ජයමංගලාරාමයෙහි වැඩවසමින් විශ්වවිද්‍යාලයට වැඩම කළහ. ඝාතනයට ලක්වූ සියළු දෙනා විවිධ දක්ෂකම් වලින් හෙබි භික්ෂූන් වහන්සේලා බව සමකාලීනව ඇසුරු කළ හෙයින් මා පෞද්ගලිකව දන්නා කරුණකි. මේ හැර යටිගල්දෙණියේ පියනන්ද හිමි (2වන වසර) චන්දිම හිමි (2වන වසර), කිරිමැටියේ රාහුල හිමි,

දොඩංගොඩ ධම්මානන්ද හිමි (2වන වසර), ඇඹිලිපිටියේ සුමංගල, එම් ජිනානන්ද හිමි, පල්ලේගම රතනසාර ආදී හිමිවරුන් ද ඝාතනය වූ බව කියවේ. (වික්‍රමරත්න 2016: 550)

මෙම කාල සීමාවේ දී කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයෙහි උපාධි අපේක්ෂක ස්වාමීන්වහන්සේලා කීප දෙනෙකු ද ඝාතනයට ලක් වූහ. රන්සෑගොඩ ධම්මාලෝක හිමි (පළමු වසර), වළල්ලාවිට චන්ද්‍රසිරි හිමි, සරණතිස්ස හිමි, තංගල්ලේ ආනන්ද හිමි, ගම්පහ පඤ්ඤානන්ද හිමි, ධම්මතිස්ස හිමි, දිද්ණියේ සරණවංස හිමි, කඩුගන්නාවේ සීවලී හිමි, සොරණාතොට සරණතිස්ස හිමි, **බදුල්ලේ ගුණසිරි හිමි** (වික්‍රමරත්න 2016: 566) සෝමාලෝක හිමියන් ද ඝාතනයට ලක්ව ඇත. හපුගොල්ලේ ඉන්දසුමන හිමියන් කුරුණෑගල මහ පාලම අසලට ගෙනැවිත් ඝාතනය කිරීමට සැරසෙද්දී ගඟට පැන දිවි බේරාගෙන ඇත. (වික්‍රමරත්න 2016: 823)

මේ හැර ලංකාවේ විවිධ පලාත්වල ලොකු කුඩා ස්වාමීන්වහන්සේලා විශාල ප්‍රමාණයක් මේ කාල සීමාවේ දී ඝාතනයට ලක්වූ බට තොරතුරු ඇත. **පනාගොඩ කුසල හිමි** (1989) ගල්ගොඩ ශ්‍රීමහාවිහාරය, පානදුර, **ගොඩගම ගුණසීල හිමි,** (1989) ගල්ගොඩ ශ්‍රීමහාවිහාරය, පානදුර. **අකුරුස්ස දෙහිගස්පේ චන්දානන්ද හිමි** (1989) පාසල් ගුරුවරයෙකි. අම්බලන්ගොඩ වතුගෙදර පන්සලෙහි වැඩසිටි වතුගෙදර ධම්මරතන හිමි, බෙලිඅත්ත පලපත සුමනාරාම විහාරස්ථානයෙහි වාසය කළ විමලානන්ද හිමි, හක්මන කැඹිලියපොළ පුරාණ විහාරයේ වැඩවිසූ කැඹිලියපොළ සිරිරතන හිමි 1989 වර්යේ දී ඝාතනය වූහ. (වාව්වේ ධම්මරක්ඛිත හිමියන් සමඟ කළ සාකච්ඡාවෙන් 2023)

හොරණ ශ්‍රී පූර්වාරාමයෙහි වැඩසිටි **උඩවළවේ ධම්මානන්ද හිමි,** සහ එම විහාරස්ථානයෙහිම වැඩසිටි **කට්ටකඩුවේ විමලරතන හිමි** යන් හා **ලබුගම ධම්මානන්ද** හිමි යන ස්වාමීන්වහන්සේලා තුන් නම සමඟ කළුතර දිස්ත්‍රික්කයට අයත් විහාරස්ථාන වලින් අත්අඩංගුවට ගත් තරුණ හිමිවරු 28 නමක් 1989 සැප්තැම්බර්

මස 17 හෝ 21වන දින අතර දී වේයන්ගොඩ ගම්පහ නයිවල දී තවත් තරුණයන් කීපදෙනෙකු සමඟ ඝාතනය කෙරුණි. මෙසේ ඝාතනයට ලක් වූ ඇතැම් ස්වාමින්වහන්සේලා ඝාතනයට ලක් වී තිබුණේ දෙවන හෝ තෙවන පාර්ශ්වයක වැරදි තොරතුරු මත පදනම් ව විමසා නොබලා තීරණ ගැනීම හේතුවෙනි. වාසනාවකට මෙන් තම නිර්දෝෂීභාවය තහවුරු කිරීමට හැකි වූ පැහැරගෙන කඳවුරුගතකර සිටි ස්වාමින්වහන්සේලා කිහිප නමකගේ දිවි බේරුණු අවස්ථා ද වාර්තා වෙයි. එසේ නිදහස ලබා පසුකාලීනව උසස් අධ්‍යාපනයේ උපරිම ඵල නෙලා විශ්වවිද්‍යාල ආචාර්යවරුන් බවට පත් වූ ස්වාමින් වහන්සේලා ද සිටිති. ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ වර්තමාන ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය දඹර අමිල හිමි සහ මහාචාර්ය පින්නවල සංඝසුමන හිමි එසේ පැහැරගෙන ගොස් පසුදා ම නිදහස් කරන ලදුව අහම්බෙන් මෙන් යළිත් ජීවිත් වීමේ වරම් ලද ස්වාමින් වහන්සේලා දෙනමකි (දඹර අමිල හිමි සමඟ 2023 වර්ෂයේ දී කළ සාකච්ඡාවෙන්) බණ්ඩාරගම ගම්මන්පිල ශෛලබිම්බාරාමයේ වැඩ හිඳිමින් හොරණ විද්‍යාරත්න පිරිවෙනෙහි ඉගෙනීම් කළ **බදුල්ලේ සෝමාලෝක** හිමියන් 1989 සැප්තැම්බර් 17වන දින පැහැරගෙන ගොස් අතුරුදහන් කර ඇත. උන්වහන්සේ බදුල්ල කයිලගොඩ විහාරස්ථානයෙහි ගෝල නමකි. මොරගහහේන රංගිරි විහාරයෙහි නැවතී හොරණ විද්‍යාරත්න පිරිවෙනෙහි අධ්‍යාපන කටයුතු කළ **ඕනෑගම ඤාණරතන** හිමියන් ද ඝාතනයට ලක්වූහ. උන්වහන්සේ පිළිමතලාවේ රත්තපිටිය විහාරස්ථානයෙහි ගෝල නමකි. පාදුක්ක මලගල විහාරස්ථානයෙහි වැඩ සිටි **දිවෙලකඩ සද්ධාතිස්ස** ස්වාමීන්වහන්සේ විහාරස්ථානයේ දී ඝාතනය වූහ. කුරුණෑගල රම්බොඩගල්ල පිරිවෙනෙහි පරිවෙනාධිපතීන් වහන්සේ ලෙස කටයුතු කළ **තුන්පෑලවක ගුණසිරි** හිමියන් 1989 දෙසැ: 27වන දින පැහැරගෙන ගොස් නාවලපිටියේ දී මරාදමා තිබිණි. උන්වහන්සේ දේශප්‍රේමී භික්ෂු බල මණ්ඩලයෙහි වයඹ කලාපයේ සභාපතිවරයා වශයෙන් කටයුතු කළ බව ද කියැවෙයි. එසේ ම රම්බඩගල්ල පිරිවෙනෙහි අධ්‍යාපනය ලබමින් සිටි **දබරයායේ සෝරත** හිමියන් හා එම පිරිවෙනෙහි

ම අධ්‍යාපනය ලැබූ **පුස්සැල්ලේ කල්‍යාණවංස** හිමියන් ද 1989 වර්ෂයේ දී අතුරුදහන් කරනු ලැබ ඇත. කුරුණෑගල බෞද්ධාලෝක පිරිවෙනෙහි අධ්‍යපනය ලබමින් සිටි **කෝම්පොළ** විහාරස්ථානයෙහි ස්වාමීන්වහන්සේ කෙනෙකු ද (නම සොයාගත නොහැකි විය) අමානුෂික ලෙස ඝාතනය කර තිබිණි. (නාමල් කරුණාරත්න සමග කළ සාකච්ඡාවෙන් 2023) **බොල්ගොඩ** විහාරස්ථානයෙහි හා **හොරණ ලබුගම** පන්සලෙහි වැඩ සිටි තවත් තරුණ හිමිවරු දෙනමක් ද අතුරුදහන් වූහ. (නම් සොයාගත නොහැකි විය) මේ හැර ස්ථිරව ලිපිනයන් සොයාගත නොහැකිවූ තරුණ හිමිවරු කීප දෙනෙකු ගැන වාර්තා වී ඇත. **ගෝණදෙණියාගම සිරිනන්ද, නක්කල කුසලඥාන, මත්තල පියදස්සි, ගොඩකන්දේ මංගල, මැදිරිගිරියේ සුමන, කොටුහේනේ ධම්මිස්සර, පිටුවල ධම්මකිත්ති** ආදී ස්වාමීන්වහන්සේලා ඝාතනය වූ බව වාර්තාවෙයි. (2018 සැප්: 12 ලංකාදීප පුවත්පත, පී. ජේ, මල්ලිකාරච්චි) ජවිපෙ භික්ෂු සංගමයෙහි ප්‍රබල ක්‍රියාකාරිකයෙකු වූ **පිටුවල ධම්මකිත්ති** හිමියන් එකල ප්‍රසිද්ධියට පත්ව තිබුනේ **ලෙනින් හාමුදුරුවෝ** නමිනි. උන්වහන්සේ 1989 අගෝස්තු 29වන දින කෑගල්ලේ දී පැහැරගෙන ගොස් අමානුෂික ලෙස ඝාතනය කෙරුණි. (වික්‍රමරත්න 2016: 825) කොබෙයිගනේ විහාරස්ථානයෙහි වැඩවසමින් කොබෙයිගනේ මධ්‍යමහා විද්‍යාලයෙහි ඉංග්‍රීසි ගුරුවරයෙකු වශයෙන් සේවය කළ රුක්අත්තනේ ගුණරතන හිමි 1989 දෙසැම්බර් 11වන දින පහැරගෙන යාමෙන් පසු ඝාතනය කෙරුණි. පල්ලම නන්දිමිත්‍ර විහාරයේ **පොතුබද්දන හේමාලෝක හිමි** 1989 අගෝස්තු 4වන දින ඝාතනය වූ අතර අතුරුගිරිය මැදගොඩලන්ද පුරාණ විහාරවාසී **පනාගොඩ චන්දවිමල** හිමියන් ද 1989 වර්ෂයේ දී පැහැර ගැනීමෙන් පසු ඝාතනයට ලක්විය. 1988-89 සමයෙහි මෙසේ ආරක්ෂක අංශ හා අතුරු හමුදා මගින් ඝාතනය කළ භික්ෂූන්වහන්සේලාගේ ප්‍රමාණය 618ක් පමණ වේ යැයි විශ්වාස කෙරේ. (වික්‍රමරත්න 2016: 827)

මේ කාලයේ දී වරින්වර පැලවත්ත හමුදා රැඳවුම් කඳවුර, බූස්ස කඳවුර, පල්ලෙකැලේ කඳවුර ආදියෙහිත් තාවකාලික හමුදා නිවස්නයන්හි නැතහොත් වධකාගාරවල හා පොලිස් හිරකුඩුවල

අනේක විධ ශාරීරික වධයන්ට හා මානසික පීඩාවන්ට පත්වීමට භික්ෂූන් වහන්සේලාට සිදුවිය. පැලවත්ත කඳවුරෙහි **හබරකඩ සුමණරතන හිමි, නාගොඩ සීලරතන හිමි, උඩුගොඩ සෝරත හිමි, යුධගනාවේ ආරියරතන හිමි, තලල්ලේ නාගිත හිමි, ධම්මානන්ද හිමි, සාගර හිමි, හඳපාන්ගොඩ විජිත හිමි** ආදී හිමිවරුන් රඳවා තබා සිට ඇත. (වික්‍රමරත්න 2016: 793) **හික්කඩුවේ ගුණසිරි** හිමියන්ද කලක් පැලවත්ත කඳවුරෙහි රඳවා සිට පසුව බූස්ස කඳවුරට මාරුකොට යවා ඇත. පනාගොඩ යුධ හමුදා කඳවුරෙහි **හල්වල ඉන්දර** හිමියන් රඳවා තිබිණි. (එකල මා උන්වහන්සේ බැලීමට පනාගොඩ කඳවුරට ගොස් ඇත්තෙමි) ඉන් නිදහස් වීමෙන් පසු අවස්ථාවක දී උන්වහන්සේ ඝාතනය කෙරුණි. බණ්ඩාරගම වීදාගම මහා මෛත්‍රේය රජමහා විහාරයේ වර්තමාන විහාරාධිපති **වීදාගම කාෂ්‍යප** හිමියන් මොරටුව ටිරෝන් ප්‍රනාන්දු ක්‍රීඩා පිටියෙහි පවත්වාගෙන ගිය තාවකාලික හමුදා කඳවුරෙහි මාස එකහමාරක් පමණ රඳවාගෙන සිට ඇත. මේ හැර **බලහරුවේ සෝම හිමි, තාරපේරියේ රතනජෝති හිමි, තලාකොළවැව චන්දරතන හිමි, පිටිපන ගුණසිරි හිමි, එගොඩබැද්දේ ගුණසිරි හිමි** ඇතුළු විශාල භික්ෂු පිරිසක් රැඳවුම් කඳවුරුවල සිට නිදහස් වී ඇත. ඉන් ඇතැම්හු ජීවිතාරක්ෂාව පතා විදේශ ගතව ඇති අතර ඇතැම්හු උපැවිදි වී සිටිති.

ජනතා විමුක්ති පෙරමුණ හෝ ඊට සම්බන්ධ **දේශප්‍රේමී ජනතා ව්‍යාපාරය** වැනි කණ්ඩායම් විසින් ඝාතනය කළ බව කියැවෙන භික්ෂූන්වහන්සේලා පිරිසක් ද වෙති. එසේ ඝාතනය කිරීමට ප්‍රධාන හේතුව වී ඇත්තේ උන්වහන්සේලා රජය සමඟ සම්බන්ධ වී කටයුතු කිරීම හෝ එක්සත් ජාතික පක්ෂයට හිතවාදී යම් යම් ක්‍රියාකාරකම් කිරීම බව කියැවෙයි. එකල **රාහුල බලකාය** නමින් අවි පුහුණුව ලද සටන්කාමී භික්ෂු බලකායක් ද වූ බව කියවෙයි. ජනතා විමුක්ති පෙරමුණ පාර්ශ්වයෙන් සිදුකළ පළමු භික්ෂු ඝාතනය ලෙස හඳුනාගත හැක්කේ වාද්දූව කවුඩුදූව විහාරස්ථානයෙහි විහාරාධිපති **පොහොද්දරමුල්ලේ පේමාලෝක** හිමියන්ගේ ඝාතනයයි. එය 1988 දෙසැම්බර් 21වන දින සිදුවී ඇත. උන්වහන්සේ

ඊට පෙර කැලණියේ දී බෝම්බ ප්‍රහාරයකට ද ලක්වූහ. ලංකාවේ චිරප්‍රසිද්ධ ධර්ම කථිකයාණන් වහන්සේ නමක් වූ **කොටිකාවත්තේ සද්ධාතිස්ස** හිමියන් 1989 අගෝස්තු 3වන දින වෙඩිතබා ඝාතනය කළහ. මේ අතර පාසල් ගුරුවරයෙකු වශයෙන් සේවය කරමින් සිටි හෝමාගම හබරකඩ ධර්ම විජයශ්‍රාමාධිපති **වල්ලඹගල පඤ්ඤාසාර** හිමියන් 1989 අගෝස්තු 13වන දින වෙඩිතබා ඝාතනය කරන ලදී. මාතර වැල්ලේතොට විහාරයෙහි විහාරාධිපති **වැල්ලේතොට පඤ්ඤාදස්සි** හිමියන් ද 1989 මාර්තු 20 දින ඝාතනය කෙරුණි. මිද්දෙනිය පුරාණවිහාරයෙහි විහාරාධිපති **බෙලිගල්ලේ මහින්ද** හිමියන් 1989 මැයි 28වන දින ඝාතනයට ලක් වූහ. කුරුණෑගල කොරොස්ස විහාරවාසී **රැද්දගොඩ සරණංකර හිමියන්** ද 1989. 7. 25 දින ඝාතනය කෙරුණි. 1951 වර්ෂයේ දී උපත ලද උන්වහන්සේ අලකොළමුල්ල ධම්මාධාර පිරිවෙනෙහි අචාර්යවරයෙකු වශයෙන් ඒ වන විට සේවය කරමින් සිටියහ. තව ද චිරප්‍රසිද්ධ ලේඛකයෙකු හා ආසියා බෞද්ධ කලා පර්යේෂණ මණ්ඩලයේ සභාපති ධුරය ද දැරූ පර්යේෂකයෙකු වූ බූන්දල ලේඛක තපෝවනයෙහි අධිපතිව වැඩ සිටි **තිරාණගම රතනසාර** හිමියන් 1989 සැප්තැම්බර් 30වන දින වෙඩි තැබීමෙන් ඝාතනයට ලක් වූහ. අනුරාධපුර කලාඔය බෝධිරාජාරාම විහාරස්ථානයෙහි විහාරාධිපති **කහවේ විමලසිරි** නායක ස්වාමීන්වහන්සේ 1989 සැප්තැම්බර් 9වන දින ඝාතනය කළහ. උන්වහන්සේ ප්‍රදේශයේ කෘෂිකාර්මික කටුයුතු සංවර්ධනයට විශාල දායකත්වයක් සැපයූ ස්වාමීන්වහන්සේ නමක් ලෙස සැලකේ. තව ද හොරණ බුලත්සිංහල පාහියන්ගල විහාරාධිපති **යටගම්පියේ සරණසිරි** හිමියන් ද 1989 වර්ෂයේ දී වෙඩිතබා ඝාතනය කළහ. උන්වහන්සේ ද ගමෙහි ජනතාව සමඟ සමීපව කටයුතු කළ ස්වාමීන්වහන්සේ නමකි. අඹන්පොළ කිරිමැටියාව ඇඹුල්ගිරිය රජමහා විහාරාධිපති **එරියාවේ පඤ්ඤාලෝක** හිමි 1989. 8. 25වන දින ඝාතනයට ලක් වූහ. අනුරාධපුර දොරමඩලාව රාජමහා විහාරාධිකාරී ස්වාමීන්වහන්සේ ලෙස කටයුතු කරමින් **සිටි නාමල්වැවේ ගුණරතන** හිමියන් 1989 වර්ෂයේ දී ඝාතනය විය. පාසල් ගුරුවරයෙකු වූ දැළිවල ශ්‍රී කුණ්ඨ චෛත්‍යාරාමාධිපති

නිකපිටියේ සිද්ධත්ථ හිමියන් පාසලෙහි වැඩකරමින් සිටිය දී 1989 ඔක්: 30 දින වෙඩි තබා ඝාතනය කරන ලදී. ජ්‍යෝතිෂ්ශාස්ත්‍ර කටයුතු කරමින් උඃරුමුත්ත වත්තෙහි වැඩවාසය කළ ස්වාමීන්වහන්සේ නමක් ද ඝාතනය කරන ලදී. (1989)

මෙයට අමතරව ධර්මන් වික්‍රමරත්න මහත්මා විසින් **ජවිපෙ දෙවන කැරැල්ල** නම් තම කෘතියෙහි ජවිපෙ විසින් ඝාතනය කළ භික්ෂූනවහන්සේලා ලෙස පහත භික්ෂූන්ගේ නම් දක්වා ඇත. මිහින්තලය විහාරයේ **කුඹගොඩ ඥාණාලෝක හිමි** 1987 ජූලි 11, **මාරඹේ සෝමරතන හිමි** 1988 දෙසැ: 31, **අඟුණකොළපැලැස්සේ උපාලි හිමි** 1989 ජනවාරි 7, රාජමහා විහාරවාසී **සොරගුණේ පඤ්ඤාසාර හිමි** 1989 අගෝස්තු 20, **කිරවනාගම පඤ්ඤාරාම හිමි** 1989 අගෝස්තු 27, ජයසුමනාරාමයේ **පැල්පොල ධර්මපාල හිමි** 1989 සැප්: 4, ශ්‍රී සුදර්ශනාරාමයේ **මුදිත හිමි** 1989 සැප්: 5, බඹරගල විහාරයේ **මහනුවර ධම්මරක්ඛිත හිමි** 1989 සැප්: 18, මාවෙල රාජමහා විහාරයේ **ගෝවුන්නේ රතනජෝති හිමි** 1989 සැප්: 20, **තාඹුගල ආනන්දසිරි හිමි** 1989 එක් 13, ශ්‍රී කෙත්තාරාම විහාරයේ **දික්පිටියේ අංගීරස හිමි** 1989 ඔක්: 5, **කළුතර ධම්මරතන හිමි** 1989 ඔක් 12, දංගොල්ල විහාරයේ **හොරඹාවේ විමලකිත්ති හිමි** 1989 ඔක්: 20, මංගලගම පිරිවෙනෙහි **මොළගොඩ** ගුණවංස හිමි 1989 නෙවැම්බර් 5. වියනෙලිය විහාරයේ **වැලිපිටියේ පඤ්ඤාතිස්ස හිමි** 1989 නොවැ: 29, මෙද්පිටිය විහාරයේ **බමුණුපොත සෝමරතන හිමි** 1989 දෙසැ: 10, වැවුළුකන්නල විහාරයේ **පඤ්ඤානන්ද හිමි** 1989 දෙසැ 11, කුළුඹුලන්ද විහාරයේ **අඹේවෙල චන්දජෝති හිමි** 1989 දෙසැ: 12, උභයාරාමයෙහි **රුකව පඤ්ඤාසිද්ධි හිමි** 1989 දෙසැ: 16, (වික්‍රමරත්න 2016: 829)

ජනතා විමුක්ති පෙරමුණ හෝ ඒ හා බද්ධ පිරිස් විසින් උක්ත ඝාතන කළ බව වාර්තා වෙතත් ඇතැම් ඒවා කවුරුන් විසින් සිදුකළේ ද යන්න පිළිබඳව සැක මතුව තිබෙන බව ද සඳහන් කළ යුතුය. විහාරාධිපතිකම් ලබා ගැනීම, ඉඩම් ආරවුල්, ආගම්වාදී කුමන්ත්‍රණ හා වෙනත් පෞද්ගලික කෝන්තර ද මේ අතර තිබිය

හැකිය. 1987 සිට 1990 අතර කාලයේ දී ලංකාවේ විවිධ පළාත්වල වැඩවාසය කළ විවිධ තරාතිරම්වලට අයත් භික්ෂූන් වහන්සේලා 40 නමක් පමණ ඝාතනය කළ බව විශ්වාස කෙරේ. මින් ඇතැම් ඝාතන පිළිබඳ විවිධ සැක මතුව පවතින බව ද සඳහන් කළ යුතු ය. මෙම අමානුෂික හා අප්‍රසන්න ඝාතන කළ වුන් හා ඒ සඳහා නියෝග දුන් අය දිට්ඨ ධම්ම වේදනීය කර්ම විපාකය මත අවාසනාවන්ත ලෙස මරුවසඟයට ගිය අයුරු පසුගිය සමයෙහි දී අප දුටිමු. කවුරුන් විසින් සිදු කළ ද මනුෂ්‍ය ඝාතන කිසිසේත් අනුමත කළ හැක්කක් නොවේ. අනෙක් අතින් සමාජයට විශාල මෙහෙවරක් කළ හැකිව තිබූ උගත් ක්‍රියාශීලී භික්ෂූන් වහන්සේලා විශාල ප්‍රමාණයක් ඝාතනය වීම රටෙහි අභාග්‍යයක් බව අමුතුවෙන් කිව යුතු නැත. විශේෂයෙන් විශ්වවිද්‍යාලයීය තරුණ භික්ෂූන්වහන්සේ උපාධිධාරී උගත් ස්වාමීන්වහන්සේලා අසංවිධානාත්මක දේශපාලන ධාරාවන්ගේ ගොදුරු බවට පත්නොවී කල්පනාකාරීව හා වැඩි අවධානයෙන් කටයුතු කිරීම කාලීන අවශ්‍යතාවයක් වන බව ද අවධාරණය කළ යුතුව ඇත.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. ඇටඹගස්කඩ, ආර්. 1984. **ඓතිහාසික මාතලේ**, සංස්: මාතලේ සාසනතිලක නා හිමි ඇතුළු පිරිස, මාතලේ දිසා සංස්කෘතික මණ්ඩලයේ ප්‍රකාශනයකි.

2. **නිකාය සංග්‍රහය**, 1987. සංස්: එල් ගුණරත්න, රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ.

3. නොක්ස්, රොබට්. 2004. **එදා හෙළදිව** පරිවර්තනයඃ ප්‍රේමචන්ද්‍ර අල්විස්, සූරිය ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ.

4. **මන්දාරම්පුර පුවත**, 1996 සංස්: ලබුගම ලංකානන්ද හිමි, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ.

5. **මහාවංශය**, 1967. සංස්: එච්. සුමංගල ස්ථවිර හා පණ්ඩිත බටුවන්තුඩාවේ, රත්නකාර පොත් මුද්‍රණාලය, කොළඹ

6. වික්‍රමරත්න, ධර්මන්, 2016, **ජවිපෙ 2වැනි කැරැල්ල**, ප්‍රථම කාණ්ඩය, ජයනාත් රණසිංහ ආර්, ආර්, සහ පුත්‍රයෝ, කොළඹ 12.

6. විජයදාස, කේ. එච්. ජේ. 2007. **ජයසිරි මහ බෝ සිරිත**, තරංජී ප්‍රින්ටර්ස්, මහරගම.

7. විමලකිත්ති හිමි, මැදඋයන්ගොඩ. 1957 **ශිලාලේඛන සංග්‍රහය.** 4වන කොටස ඩී. පී. දොඩංගොඩ සහ සමාගම, මොරටුව.

8. **ශාසනාවතීර්ණ වර්ණනාව** 1956 සංස්ඃ සී. ඊ, ගොඩකුඹුරේ ඩී. පී දොඩංගොඩ සහ සමාගම, මොරටුව.

9. **සිංහල විශ්වකෝෂය** 4 කාණ්ඩය (ඉන්දු උරස්) 1970, සංස්ඃ ඩී. ඊ. හෙට්ටිආරච්චි, සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුව.

10. සීලක්ඛන්ධ හිමි, තුඹුල්ලේ,. 1989, **පූජිත ජීවිත** පළමු වෙළුම, සංස්ඃ අමරසිරි පොන්නම්පෙරුම, රංජිත් අමරකීර්ති පළිහපිටිය. අධ්‍යාපන, සංස්කෘතික කටයුතු හා ප්‍රවෘත්ති අමාත්‍යාංශය.

11. ශීලවංශ තිස්ස හිමි, අම්පිටියේ, 2012, **වෙල්ගම් වෙහෙර හා මානාවතු නුවර**, පසිඳු ග්‍රැෆික්ස්, පන්නිපිටිය.

12. සීලරතන හිමි, හීනටිපනේ, 2014 **පාලි අටුවාවල එන පැරණි ලක්දිව බණ කතා**, ඇස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ. මරදාන.

පුරාණ ශ්‍රී ලංකාවේ රෝහල්

දඹර අමිල හිමි

ශ්‍රී ලංකාවේ ඓතිහාසික යුගයේ සිට මැනවින් ක්‍රියාත්මක වූ ආරෝග්‍යශාලා හා වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රයන් පැවැති බවට සාහිත්‍යමය හා පුරාවිද්‍යාත්මක මූලාශ්‍රයන්ගෙන් අනාවරණය වෙයි. ක්‍රිස්තු පූර්ව යුගයේ සිටම පාලකයින් ආරෝග්‍යශාලා සෑදීමත් ඒවාට අනුග්‍රහය දැක්වීමත් එකී මූලාශ්‍රවල සඳහන් ය. ශ්‍රී ලංකාවේ ශේෂව පවතින ඉපැරණි වෛද්‍ය ග්‍රන්ථ වන යෝගාර්ණවය, ප්‍රයෝග රත්නාවලිය, භේසජ්ජ මංජුසා හා සාරාර්ථ සංග්‍රහය ආදී ග්‍රන්ථවල ආරම්භයේ දී ම දැක්වෙන පාඨ විස්තර අනුව මෙරට වෛද්‍ය ශාස්ත්‍රය පුරාණ භාරතයේ පැවති සුශ්‍රැත, චරක, වාග්භට, ඉගැන්වීම් අනුව සිදු වී ඇති බව තහවුරු වෙයි.

පාලකයින් රෝහල් සෑදීමට පෙළඹී ඇත්තේ කාරණා දෙකක් අනුව ය. පළමුවැන්න එම පහසුකම් සැලසීම පාලකයින්ගේ වගකීමක් වශයෙන් සැලකීම අනුව ය. දෙවැන්න බෞද්ධ පාලකයින් වශයෙන් එය පුණ්‍ය කර්මයක් ලෙස සැලකීම ය. උදාහරණ ලෙස දුට්ඨගාමිණී රජතුමා (ක්‍රි.පූ. 161-137) තමාගේ මරණය අවස්ථාවේ පින් පොත කියවූ බවත් එහි එක් පින්කමක් වශයෙන් 18 ස්ථානයක දී රෝගීන්ට බෙහෙත් ආදිය දීම සඳහන් වීම දැක්විය හැකි ය. (මහාවංශය Mhv 32:39-40) එතුමා ආරෝග්‍යශාලා පිහිට වූ බව සද්ධර්මාලංකාරයේ ඇත. (සද්ධර්මාලංකාරය 1997:522) ශ්‍රී ලංකාවේ රෝහල් පිහිටවීම ගැන දීප්තිමත් අවධියක් ලෙස සටහන් වන්නේ බුද්ධදාස රාජ්‍ය අවධියයි. (ක්‍රි.ව. 335-367) එතුමා ද විශේෂඥ

වෛද්‍යවරයෙකු වූ බවත් සාරාර්ථ සංග්‍රහය රචනා කළ බවත් සඳහන් ය. (Mhv 37:145) පුරාණයේ ආරෝග්‍යශාලා ඉදිකළ රජුන් අතරට මහානාම රජු (ක්‍රි.පූ. 406-428) Mhv 32:211) පළමු අග්බෝ රජු (ක්‍රි.ව 575-608) Mhv 43:43) දෙවන දප්පුල (ක්‍රි.ව. 815 - 831) Mhv 47:18-19) 4 වන කාශ්‍යප (E.Z. vol.i:153-160). 5 වන කාශ්‍යප (E.Z. vol.i:43-51). I වන සේන රජු (ක්‍රි.ව. 833-353) Mhv 40:28) ආදිය උදාහරණ වශයෙන් දැක්විය හැකි ය.

පුරාණ ලංකාවේ පැරණි රෝහල් කීපයක ම නටබුන් දැනට සොයාගෙන ඇත. ඉන් ප්‍රධාන වන්නේ අනුරාධපුර දිස්ත්‍රික්කයේ ඇති මිහින්තලේ ආරාමික රෝහල, අනුරාධපුර මහාවිහාර රෝහල හා ථූපාරාම රෝහල, අනුරාධපුර බසවක්කුලම වැව පාමුල ඇති රෝහල, පොලොන්නරුව දිස්ත්‍රික්කයේ මැදිරිගිරි රෝහල, ආලාහන පිරිවෙන රෝහල ආදියයි. බෞද්ධ ආරාමවල රෝහල් පිහිටවීම සම්බන්ධව ක්‍රි.ව. 7-9 අතර කාලයේ රචිත "මංජු ශ්‍රී වාස්තු විද්‍යා ශාස්ත්‍ර" ග්‍රන්ථයේ ද සඳහන් ය. මහායාන අදහස් අනුව රචනා වී ඇති මෙම ග්‍රන්ථයේ විහාර සැලසුම් 47 ක් දක්වා ඇත. ඉන් 11 කදි ම ආරෝග්‍යශාලාව පිහිටුවිය යුතු කෝෂ්ඨය (ස්ථානය) පෙන්වා දී තිබේ. (Manjusri vastuvidya sastra pp 221,229,233,236,247,262).

නටබුන් වශයෙන් හමු වී ඇති පුරාණ රෝහල්වල දක්නට ඇති විශේෂ ලක්ෂණයක් වන්නේ එම රෝහල් මධ්‍යයේ බුදුපිළිම ගෙයක් තිබීම ය. වෛද්‍යවරුන් මෙයින් අදහස් කර ඇත්තේ රෝගියාගේ කයට පමණක් නොව මනසට ද ප්‍රතිකාරයන් තිබිය යුතු බව ය.

මිහින්තලේ පුරාණ රෝහල

මෙය ක්‍රි.පූ. තුන්වන සියවසේ සිට පැවතෙන මිහින්තලේ පුරාණ ආරාම සංකීර්ණය පිහිටා ඇති කඳු පාමුල පිහිටා ඇත. 1910 දී H.C.P. Bell විසින් සොයාගන්නා ලදුව (ක්‍රි.ව. 1950 දී පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවෙන් සංරක්ෂණය කර ඇත. (ASCAR 19651)

දෙවන සේන රජතුමා විසින් කරවන්නට ඇති මෙම රෝහලට ඉන් පසු පාලකයින් ද ආධාර කළ බවත් ව්‍යවස්ථා සැපයූ බවත් මිහින්තලේ පුවරු ලිපියේ අනාවරණය වේ. (E.Z. vol.i) මෙම රෝහලේ කුඩැල්ලන් කවා ප්‍රතිකාර කරන විශේෂඥ වෛද්‍යවරු සිටි බව එම ලිපියේ සඳහන් ය. තවද වෛද්‍යවරුන්ගේ වැටුප් ගැන ද සඳහන් ය.

රෝහලේ බිම් සැලැස්ම ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් දෙකකින් යුක්ත ය. උතුරු දෙස දක්නට ඇත්තේ ප්‍රධාන රෝහල් ගොඩනැගිල්ල ය. සමචතුරස්‍රාකාර බිම් සැලැස්මෙන් යුක්ත මෙහි සතර පැත්තම කුඩා කාමරවලින් යුක්ත ය. ඉන් ඇතුළත මැද මිදුල ය. කාමර පේළිය ඉදිරියෙන් මැද මිදුලට බැසීමට හැකි පරිදි කොරිඩෝවකි. කාමර සංඛ්‍යාව 31 කි. කොරිඩෝවේ සතර දිසාවට ම ගමන්කළ හැකි ය. එම කොරිඩෝවෙන් කාමරවලට ඇතුළුවීමට දොරවල් තබා තිබේ. සතර මුල්ලේ ඇති කාමර සතර අනෙකුත් කාමර මෙන් දෙගුණයක ඉඩකඩින් යුක්ත ය. ඊසාන දිග එසේ ඇති කාමරයේ ගල් බෙහෙත් ඔරුව (අවගහන ඔරුව) ඇත. ඒ අනුව අනික් මුළුවලත් ඇති විශාල කාමර කිසියම් ප්‍රතිකාර සඳහා යොදාගන්නට ඇත. කුඩා කාමර නේවාසික රෝගීන් සඳහා බව සැලකිය හැකි ය.

ශිලාමය බෙහෙත් ඔරුව අඩි 7.2 × 2.6 × 2 යන දිග පළල හා උසින් යුක්ත ය. ඔරුව පිහිටි කුටියේ වේදිකාවට මෙන් ම කුටියෙන් පිටතට යා හැකි දොර දෙකක් ද පිටත දොර සඳහා පියගැට පෙළක් ද ඇත. එය ප්‍රතිකාර සඳහා අවශ්‍ය බෙහෙත් වර්ග ක්ෂාර ආදිය ගෙන ඒමේ පහසුව සඳහා විය යුතු ය. මෙම කුටිය අනෙකුත් කුටිවලට වඩා වෙනස් ව බිමට ගල් අතුරා තිබේ. මධ්‍ය අංගනයේ මැද බුදුපිළිමගෙයක නටබුන් ඇත : එහි දොර දකුණු දෙසින් ය. එහි ඇතුළත උතුරු බිත්තියට ආසන්න ව බුදුපිළිමයක් තිබූ බවට පිළිම පාද සවිකළ පීඨය දක්නට ඇත. පීඨයේ ලක්ෂණ අනුව එහි තිබෙන්නට ඇත්තේ හිටි බුදුපිළිමයකි. බුදුපිළිමය දෙපසින් වෙනත් පිළිම දෙකක් ද තිබූ බවට සාධක වශයෙන් නටබුන් පාද පීඨ

දෙකක් දක්නට ඇත. මේවා සමහර විට අනුරපුර යුගයේ පසුභාග යේ දක්නට ලැබෙන පරිදි මෛත්‍රී, අවලෝකිතේශ්වර බෝසත් පිළිම විය හැකි ය. 8-9 සියවස්වල අවලෝකිතේශ්වර බෝසතුන් ඇදහීම මෙරට ජනප්‍රිය වී ඇත. (Chutiwongs 2002: 53-63) මිහින්තලා විහාරය ද මහායානයට ඉඩදුන් අභයගිරි විහාරයට අනුබද්ධිත ආරාමයක් වී තිබීම නිසා එහි ද අවලෝකිතේශ්වර විශ්වාසය පිළිග න්නට ඇත. අවලෝකිතේශ්වර බෝසත් රෝගාබාධාදියෙන් මිනිසුන් ආරක්ෂා කරන බෝසත්වරයා ලෙස මහායානයේ පිළිගෙන තිබුණි. (Chutiwongs 2002: 12-15) උතුරු ඉන්දියාව, සියම, කාම්බෝජ ආදී රටවල හමුවී ඇති අවලෝකිතේශ්වර ප්‍රතිමාවල වම් අතෙහි කලසක් ඇත. එය අඩකළය සේ සැලකේ. අභයගිරි විහාරයේ ද ඒ හා සමාන කලසක් දරාගත් ලෝකඩ අවලෝකිතේශ්වර පිළිම හමු වී ඇත. (Kuluthuge 1014)

මෙහි රෝගීන් සඳහා වන කුටියක් දළ වශයෙන් වර්ග අඩි 100 කින් පමණ යුක්ත ය. අඩි 1.18 × 96 ප්‍රමාණයෙන් යුක්ත ගොඩනැගිල්ල අඩි 2 ක් උස් වූ වේදිකාවක් මත ඉදිකර තිබීම නිසා වැසි ජලයෙන් කුටීරවලට හානියක් සිදු නොවේ. මෙම රෝහලේ තිබී බෙහෙත් ද්‍රාවන බහාලිය හැකි glazed භාජන සොයාගෙන ඇති අතර දැනට ඒවායින් එකක් රෝහලට යාබද කෞතුකාගාරයේ ද එකක් අනුරාධපුර පුරාවිද්‍යා කෞතුකාගාරයේ ද, ප්‍රදර්ශනයට තබා තිබේ. මේ හැර මෙහි තිබී බෙහෙත් ඇඹරුම්හල් හා වෛද්‍යවරුන් භාවිත කරන ආයුධ හමු වූ බව වාර්තා වී ඇත. (senevirtne 1993:17) මිහින්තලේ පුවරු ලිපියේ රෝහල් සේවකයින් විශාල පිරිසක් ගැන සඳහන් වන හෙයින් ප්‍රධාන කාමරවලින් කිපයකවත් ඔවුන් සඳහා වෙන්වන්නට ඇත.

රෝහලේ දකුණු පැත්තේ ඉහත කී ප්‍රධාන ගොඩනැගිල්ලට සම්බන්ධ ව තවත් ගොඩනැගිල්ලක් ඇත. රෝහලේ ප්‍රධාන දොරටුව එහි දකුණු පැත්තේ ඇත. එම දොරටුවට යාබද ව ප්‍රාකාරය ද සම්බන්ධ කර ගනිමින් විශාල කාමරයක නටබුන් හමුවේ. එයට දකුණු දෙසින් ඇතුළු වී උතුරු දෙසින් මධ්‍ය අංගනයට බැසිය හැකි

ය. මෙය රෝගීන් පරීක්ෂා කරන කාමරය බව පුරාවිද්‍යාඥයින්ගේ පිළිගැනීමක් ඇත. ඊට ආසන්නව නිරිත දිග මුල්ලේ ප්‍රාකාරයෙන් පිටත ද බස්නා ඇති කුඩා කුටිය ඖෂධ ගබඩාවක හෝ ඖෂධ සකස්කර ගන්නා කුටිය විය යුතු ය. මන්ද එහි තවමත් ඇඹරුම් ගල් ආදිය දක්නට ඇති බැවිනි. ඉන් උතුරට බටහිර ප්‍රාකාරයට සම්බන්ධ කොට ඇති විශාල ශාලාව නේවාසික රෝගී භික්ෂූන් සඳහා වූ දානශාලාව සේ සැලකේ. එයට විරුද්ධ පැත්තෙන් එනම් නැගෙනහිර ප්‍රාකාරයට සම්බන්ධ කොට ජන්තාඝරයක නටඹුන් හමුවේ. ලංකාවේ පිහිටි පංචාවාස ආරාමවල විශේෂයෙන් දක්නට ලැබෙන්නේ ද ආරාමය තුළ දොරටුව දෙපසින් එක් පැත්තක දානශාලාව හා ඊට විරුද්ධ පැත්තේ එක් ජන්තාඝරය පිහිටි බව අනුරාධපුර පාචීනතිස්ස පබ්බත විහාරයේ ද විජයාරාමයේ ද, පන්කුලියේ ද විහාර නටබුන් පිරික්සීමේ දී දැකගත හැකි ය. මිහින්තලේ රෝහලෙත් මේ සම්ප්‍රදාය අනුගමනය කර ඇති බව පෙනේ. මධ්‍ය අංගනයේ ජන්තාඝරයට ඇතුළුවීමට ප්‍රවේශය ඇත. එහි මධ්‍යයේ ඇති පැන් කොටුවත් ඒ සතර දෙසින් ඇති ගල් කණුත් අනුව අනුරාධපුර යුගයේ මෙරට ජන්තාඝරවල් සම්ප්‍රදායික ඉදිකිරීම් ලක්ෂණ දක්නට ලැබේ. ජන්තාඝරය ගැන ප්‍රථමයෙන් අසන්නට ලැබෙන්නේ චරක සංහිතාවේ ය. එය ජේන්තාක ගෘහ නමින් හැඳින්වේ. (චරක සංහිතා)

පුරාණ ඉන්දියාවේ සමහර රෝග සඳහා ප්‍රතිකාර ක්‍රමයක් වශයෙන් ජන්තාඝරය භාවිත කිරීම පැවැති බව චුල්ලවග්ගයේ ජන්තාඝරවත්ත පරිච්ඡේදයේ දක්නට ලැබේ. (චුල්ලවග්ගපාලි) මෙම සම්ප්‍රදාය ලංකාවේ ආරාමවලට හඳුන්වා දුන්නේ උත්තර භාරතයේ සිට ක්‍රි.පූ. 3 වන සියවසේ මෙරටට පැමිණි මිහිඳු තෙරුන් වහන්සේ විසින් බව මහාවංශයේ සඳහන් ය. (මහාවංශය) චුල්ලවග්ග පාලියේ ජන්තාඝරවත්ත පරිච්ඡේදයේ සඳහන් පරිදි ප්‍රණීත ආහාර ගෙන ව්‍යායාම රහිත ව සිටීමෙන් ඇතිවන ස්ථූල භාවයට ජන්තාඝරය භාවිතය ප්‍රතිකාරයක් ලෙස දක්වා තිබේ.

බසවක්කුලම (අභයවැව) පාමුල රෝහල

අනුරාධපුර අභයවැවට උතුරින් වාන් ඇල අයිනේ නටබුන්ව පිහිටා ඇති මෙම ස්මාරකය පැහැදිලිව ම මිහින්තලේ රෝහල්වලට සම්පූර්ණයෙන් ම බිම් සැලැස්ම අතින් සමාන රෝහලක් වුවත් පුරාවිද්‍යා කොමසාරිස්ව සිටි මහාචාර්ය සෙනරත් පරණවිතාන මෙය අනුරාධපුර යුගයේ රාජ්‍ය අනුප්‍රාප්තික "මාපා" ගේ මාලිගය බව වරදවා සටහන් කර ඇත. (Ascar 1951) එපමණක් නොව පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවෙන් ප්‍රකාශිත Ancient Ceylon No 4 (1981) ග්‍රන්ථයට ලිපියක් සපයන ඒ.එස්. හෙට්ටිආරච්චි ද ඒ මතය ම අනුමත කරමින් මාලිගාවක සැලැස්මට තැනූ ගොඩනැගිල්ලක් බවත්, ක්‍රි.ව. 12 වන සියවසේ රචිත මහාබෝධිවංශය ගැටපදයේ සඳහන් වසාවතු කුන්කුඩියට හරියට ම ගැළපෙන බවත් සඳහන් කර ඇතත්, (හෙට්ටිආරච්චි, 1981 Ancient Ceylon No 4) 1985) එය මෙම ස්මාරකය පිළිබඳ මූලාශ්‍රය වැඩිපුර අධ්‍යයනය කිරීමෙන් තොරව කරන ලද ප්‍රකාශයකි. ඉහත කී මාපා කථාව ක්‍රි.පූ. යුගයේ දුට්ඨගාමිණී රජුගේ පුත් සාලිය කුමරුගේ මාලිගය නගරයට බටහිරින් වූවේය, යන වංශකථා පුවත හා ගැලපීමට තැත් කිරීම ක්‍රි.ව. 12 වන සියවසේ රචිත මහාබෝධිවංශ ග්‍රන්ථපදයේ " මාපාචතුදාස්" යන තැන හා ගැලපීම අපහසු ය. එපමණක් නොව ක්‍රි.ව. 9 වන සියවසේ මිහින්තලේ රෝහල ඉදිකළ කාලයට සමානව පළවන සේන රජු අනුරාධපුර නගරයට බටහිරින් රෝහලක් ඉදිකළ බව මහාවංශයේ සඳහන් වන අතර (Mv. 48:75) මෙම ස්මාරකය ද පුරාණ අගනුවරට බටහිර පිහිටියේ ය. බිම් සැලැස්ම ද මිහින්තලේ රෝහලට සමාන හෙයින් මෙය 9 සියවසේ පළමු සේන රජු ඉදිකර වූ රෝහලේ නටබුන් ලෙස පිළිගැනීම වඩාත් උචිත ය. මෙතෙක් ලංකාවෙන් හමු වී ඇති අනුරාධපුර, පොලොන්නරු, පස්දුන්රට රාජමාලිගා සැලැස්මවල් අධ්‍යයනයේ දී මෙම ස්මාරකය මාලිගා සැලැස්මක් නොවන බව පැහැදිලි ය. විශේෂයෙන් ගොඩනැගිල්ල මධ්‍යයේ ඇත්තේ බුදුපිළිම ගෙයක් බව එහි තවමත් දක්නට ඇති පිළිමපාද පීඨයන්ගෙන් පෙනී යයි. එය මිහින්තලේ රෝහලේ බිම් ලක්ෂණයන්ට සමාන වනවා මිස ඉහත මාලිගා සැලැස්මකට අයත් නොවේ.

රෝහල් සංකීර්ණය ශිලාමය ප්‍රාකාරයකින් වට වී තිබේ. ප්‍රාකාරයේ ඇතුළත මළුව පැත්තක් මීටර 25 කින් යුක්ත ව සමසතරැස් ය. මිහින්තලේ මෙන් ම රෝගීන් සඳහා කාමර ඇති අතර රෝහලට පිවිසීමේ දොරටුව දකුණු දෙසින් වේ. මිහින්තලේ රෝහලේ මෙන් ම මෙහි ද කාමර 31 කි. කාමර ඉදිරියෙන් කොරිඩෝව ද එහි සිට මැද මිදුලට බැසීමට පියගැටපෙල ඇත. කාමරයක් සෙ.මී. 260 × 275 ක වපසරියෙන් යුක්ත ය. මෙම ලක්ෂණ අනුව මෙම රෝහල ද මිහින්තලේ රෝහල ඉදිකළ ශිල්පීන් විසින් ම ඉදිකරන්නට ඇත.

අනුරාධපුර ථූපාරාම රෝහල

ථූපාරාමය අනුරාධපුරයේ පැරණිත ම ආරාමයක් වන අතර එහි ආරම්භය ක්‍රි.පූ. තෙවැනි සියවස වේ. කිරිබත් වෙහෙර ශිලා ලිපියේ ථූපාරාමයේ බෙහෙත් ගෙයට (රෝහලට) ආදායම් පැවරීමක් සඳහන් ය. (Ex. vol:2:210) එහි තවමත් දක්නට ඇති ශිලාමය බෙහෙත් ඔරුවෙන් මෙය රෝහලක් බව මනාව වටහා ගත හැකි ය. ක්‍රි.ව. 1896 මෙය සොයාගත් පුරාවිද්‍යා කොමසාරිස් මහාචාර්ය H.C.P. Bell මෙය ගල් මිනීපෙට්ටියක් බව වාර්තා කර ඇතත් (ASCAR 1986 - 2) ලංකාවේ අනෙකුත් පුරාණ රෝහල්වලින් හමු වී ඇති මෙවැනි ඔරු හා සැලකීමේ දී එය රෝගීන්ට ප්‍රතිකාර ක්‍රමයක් වශයෙන් ආයුර්වේදයේ සඳහන් ඖෂධීය දියර ආදියේ ගිල්වා තැබීමට සකස් කරන ලද්දක් බව පැහැදිලි ය. ඔරුව දිගින් සෙ.මී. 220, පළල සෙ.මී. 7.2, උස සෙ.මී. 38 කින් ද යුක්ත ය. මිනිස් සිරුරක හැඩයෙන් යුක්ත ඇතුළත කුහරය දිගින් සෙ.මී. 189 කි. එය හොඳින් වැඩුනු පුද්ගලයෙකුට ප්‍රතිකාර කිරීමට ප්‍රමාණවත් ඉඩකඩින් යුක්ත ය.

ඉහත දැක්වූ රෝහල්වල මෙන් නොව ප්‍රතිකාර සඳහා කාමර තුන් පැත්තක පමණක් විහි දී පවතී. කාමරවල ඉදිරිපසින් හා පිටුපසින් කොරිඩෝවක් වේ. බොහෝ කාමරවල ඉදිරිපසින් ඇතුළු වී පිටු පසින් පිටවීමට හැකිවන පරිදි දොරටුව ඇත. මේවා නේවාසික කාමර නොව වෛද්‍යවරුන් ප්‍රතිකාර කළ කාමර විය

හැකි ය. බෙහෙත් ඔරුව ළඟ ම විශාල මැටි භාජනයක් තැන්පත් කර තිබුණි. කැණීම්වල දී ඇඹුරුම්ගල් හමු වී ඇත. මෙම කුටිවලින් වට වූ භූමි මධ්‍යයේ දිගින් මීටර 23ක් හා පළලින් මීටර 16.5ක් වූ විශාල ගොඩනැගිල්ලක් ඇතත් මෙය කුමක් සඳහා භාවිතා කළේ දැයි තොරතුරු නොමැති ය. අනෙකුත් රෝහල් ගොඩනැගිලි මධ්‍යයේ පැරණි ආගමික ගොඩනැගිල්ලක් විය හැකිය. රෝහලේ බටහිර හා දකුණු දෙසින් කැසිකිලි හා වැසිකිලි සංකීර්ණවල නටබුන් හමු වී තිබේ.

මහාවිහාර රෝහල

ථූපාරාමයට දකුණු දෙස නුදුරින් ඇති අනුරාධපුර රුවන්වැලි සෑයේ නැගෙනහිර දොරටුවට පිටතින් ද ථූපාරාමයේ ආකාරයට ම බිම් සැලැස්මක් ඇති රෝහලක නටබුන් ඇත. ථූපාරාමයේ රෝහලත් රුවන්වැලි සෑ රෝහලත් යන දෙක ම මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල යටතේ පවතින් අභයගිරි ව්‍යාපෘතිය හා මහාවිහාර ව්‍යාපෘතිය මගින් කැණීම් කොට සංරක්ෂණය කර තිබේ.

මෙම රෝහලෙහි ද ශිලාමය බෙහෙත් ඔරුවක් දක්නට ලැබෙන අතර 1901 දී H.C.P. Bell මෙය ද ගල් මිනීපෙට්ටියක් ලෙස වැරදියට හඳුන්වාදී තිබේ. (ASCAR 1901 : 04) මෙහි ද උතුරින් හා නැගෙනහිරින් වේදිකාව සහිත කාමර පේලි දක්නට තිබේ. මධ්‍යයේ ඇති අංගනයෙන් වේදිකාවට පිවිසීමට පියගැට පෙළ ද වේදිකාවෙන් කාමරවලට ඇතුළුවීමට දොරටු ද ඇත. ථූපාරාම රෝහලේ මෙන් ම මෙහි මධ්‍ය අංගනයේ කිසියම් ගොඩනැගිල්ලක් හා ශිලාමය පීඨයක් දක්නට ඇත. මෙය ආගමික කටයුතු සඳහා වන්නට ඇත. ක්‍රි.ව. 19 වන සියවසේ සිට මෙම භූමිය මානව ක්‍රියාකාරකම්වලට භාජනය වීම නිසා රෝහලේ දත්ත බොහෝමයක් විනාශව ඇත.

පොළොන්නරුව ආලාහන පිරිවෙන

ක්‍රි.ව. 12 වන සියවසේ ආරම්භ කරන ලද ආලාහන පිරිවෙන රෝහල ද එහි ආරාධිත භික්ෂූන් සඳහා වූවකි. පොළොන්නරුව අගනුවර වීමෙන් පසු ඇරඹුනු මෙම රෝහල ක්‍රි.ව. 1215 කාලිංග මාඝ විසින් පොළොන්නරුව අත්පත් කරගැනීමෙන් පසු අභාවයට ගියේ ය. මෙම රෝහල පිළිබඳ මතුවන පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක හැර වෙනත් කිසිදු පුරාවිද්‍යාත්මක හෝ සාහිත්‍යමය සාක්ෂි නොමැත. මතුපිට ලක්ෂණ අනුව අලාහන පිරිවෙන ව්‍යාපෘතිය යටතේ මහාචාර්ය පී.එස්. ප්‍රේමතිලක විසින් කරන ලද කැනීමකින් පුරාණ රෝහලේ සියලු තොරතුරු හෙළිදරව් විය. මෙම ගොඩනැගිල්ල රෝහලක් බවට හඳුනා ගැනීමේ දී පුරාණ අනෙකුත් රෝහල්වල මෙන් මධ්‍යයේ වූ ශිලාමය ඔරුව සාධකයක් විය. තවද මෙම කැනීම්වල ද ශල්‍යකර්ම සඳහාත් වෛද්‍ය කටයුතු සඳහාත් භාවිතා කරන මෙවලම් හා උපකරණ රැසක් සොයාගෙන තිබේ. (Premathilake and Aluvihare, 1995)

දිග පළලින් අඩි 150 × 50 ක් වන රෝහල් ගොඩනැගිල්ල ප්‍රකාරයකින් වට වී ඇත. මධ්‍ය අංගන දෙකකින් යුක්ත ය. එක් එක් අංගනයට පිවිසීමට නැගෙනහිර දෙසින් දොරටු 2 කි. උතුරු දෙසින් වූ අංගනය මධ්‍යයේ බුදු මැදුරක් වූ බවට සාධක හමු වී ඇත. දකුණු ප්‍රවේශයෙන් දකුණෙහි ඇති කාමරයේ ගල් ඔරුව වූයෙන් එකී ප්‍රතිකාර එහි සිදුවූවා යැයි තීරණය කළ හැකි ය. උතුරු හා දකුණු දෙසෙහි ඇති විශාල කාමර රෝගී භික්ෂූන් සඳහා වූ පොදු කාමර විය යුතු ය. බටහිර ඇති කාමරය මධ්‍යයේත් ඉන් පිටතත් වැසිකිලි නටබුන් දක්නට තිබීම නිසා නිසැක ව නේවාසික භික්ෂූන් සිටින්නට ඇත. දකුණු දෙසින් ඇති ශාලාව රෝගීන්ගේ දාන ශාලව වශයෙන් සැලකේ. මෙම රෝහලේ ශල්‍යකර්ම සඳහා යොදාගත් ශල්‍ය ආයුධ ආදිය හා බෙහෙත් කාරාදිය හමු වී දැනට පොළොන්නරුව කෞතුකාගාරයේ ප්‍රදර්ශනයට තබා ඇත.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

Ancient Ceylon, No 4 1981, Dept. of Zrchaeological Survey of Ceylon, Colombo.

Ancient Hospital System of Sri lanka, Sri Nagabhivandana. Dr. M.S. Nagaraja rao Festshtifl Bangalore

Archaeological Survey of Ceylon, Annual reports 1896, 1901 by H.C.P.B. Govt, press Colombo.

Caraka Samhita 1991, ed A. Kumarasinha Dep. of Ayurveda, Sri Lamka.

Chutiwongs. Nandana, 2002, The Iconography of Avalolkitesvara in main land south East Asia, Indira Gandhi National Center for the Arts, New Delhi.

Cullavaggapali. 1980-83 Buddha Jayanthi Tripitaka Granta Mala, Colombo.

Epigraphia Zeyanica Dept. of Archaeological Survey of Ceylon, Colombo.

Kulathunge T.G. 2014 Purana Abhayagiri Viharaya, Central Cultural Fund Colombo.

Manjusri Vastuvidya Sastra 1995 ed. M.H.F. Jayasooriya, L. Prematilaka, R. Silve, Dep. of Archaeological Survey of Sri Lanka and Central Cultural Fund, Colombo.

Premathilake P.L. and Aluvihare A. 1995.

පුරාශිලා යුගයේ චීනයේ ජීවත් වූ මානවයා

යූ. ඩී. ආර්. ෂෙහාන් තිලකරත්න

ප්‍රවේශය

ඕනෑම රටක ඉතිහාසය ආරම්භ වන්නේ කියවා තේරුම්ගත හැකි සාක්ෂ්‍ය සාධක හමුවන තැන පටන් ය. ඊට එපිට ඉතිහාසය ප්‍රාග් ඉතිහාසය වේ. එනම් මානවයා බිහි වී ලේඛන කලාව බිහිකර ගැනීම දක්වා කරන ලද පූර්වාගමනය තුළ සිදුවූ සංසිද්ධීන් පිළිබඳව තොරතුරු ප්‍රාග් ඓතිහාසික විෂය ක්ෂේත්‍රයට අඩංගු වේ. ඉතිහාසය අධ්‍යයනය කිරීමේ දී ලේඛන මගින් ලැබෙන පිටිවහල ප්‍රාග් ඉතිහාසය අධ්‍යයනය කිරීමේ දී හිමි නොවේ. එහි දී තොරතුරු ලබා ගැනීම හුදෙක් ම පුරාවිද්‍යාත්මක කැණීම් මත පදනම්ව පවතියි. ලෝකයේ විවිධ රටවල මෙතෙක් කරන ලද විද්‍යාත්මක පර්යේෂණ මගින් සොයාගෙන තිබෙන පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක අනුව ශිලා යුගය ප්‍රධාන අවධි හතරකට බෙදා වෙන්කර තිබේ.

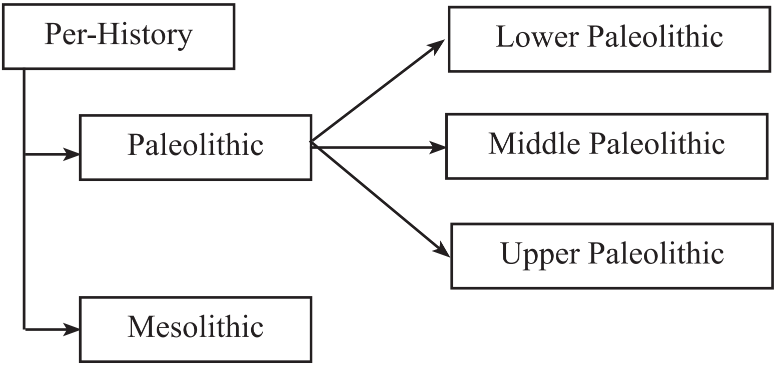
1. උදය ශිලා යුගය (Eolithic)
2. පුරා ශිලා යුගය (Palaeolithic)
3. මධ්‍ය ශිලා යුගය (Mesolithic)
4. නූතන ශිලා යුගය (Neolithic) යනුවෙනි.

(ලගමුව 2000, 68).

පුරා ශිලා යුගය දළ වශයෙන් වසර මිලියන 1.8 සිට ක්‍රි.පූ. 8000 දක්වා කාල පරාසයට අයත් වේ. මධ්‍ය ශිලා යුගය වසර දස

දහසේ සිට හය දහස දක්වා කාල පරාසයට අයත් වේ (චන්ද්‍රරත්න 2012, 25). නව ශිලා යුගය ලෝකයේ ආරම්භ වන්නේ ක්‍රි.පූ. 10000 සිට ය.

මේ අතරින් පුරා ශිලා යුගය ඉතා සියුම් ලෙස අධ්‍යයනය කිරීමට නැවත අනු අවධි තුනකට බෙදා වෙන්කර අධ්‍යයනය කරනු ලබයි.



1. පහළ පුරා ශිලා යුගය (Lower Paleolithic)

දළ වශයෙන් වසර දස ලක්ෂ තුනක සිට එක් ලක්ෂ පනස් දහස දක්වා කාල පරාසය මීට අයත් වේ. මේ කාලය තුළ ඔස්ට්‍රලෝපිතේකස්, හෝමෝ හැබිලිස්, **හෝමෝ ඉරෙක්ටස්** ජීවත් විය. මොවුහු මානව ලක්ෂණ සහිත මුල් මානවයෝ වෙති. මේ කාලයේ දී ඔස්ට්‍රලෝපිතේකස් විසින් අරුණ ශිලා මෙවලම් ද, හෝමෝ හැබිලිස් විසින් ඕල්ඩුවාන් මෙවලම් ද භාවිත කරන ලදී. අත් පොරොව **හෝමෝ ඉරෙක්ටස්ගේ** ප්‍රධාන මෙවලම වී ඇත (චන්ද්‍රරත්න 2012, 24).

2. මධ්‍ය පුරා ශිලා යුගය (Middle Paleolithic)

දළ වශයෙන් වසර එක් ලක්ෂ පනස් දහසේ සිට වසර හතලිස් දහස දක්වා කාල පරාසය මීට අයත් වේ. මේ කාලයේ දී

යුරෝපය, ආසියාව හා අප්‍රිකාවේ නියන්ඩර්තාල් මානවයා ජීවත් ව තිබේ. මෙම මානවයා විසින් පතුරු මෙවලම් භාවිත කෙරිණ (චන්ද්‍රරත්න 2012, 24).

3. ඉහළ පුරා ශිලා යුගය (Upper Paleolithic)

දළ වශයෙන් වසර හතලිස් දහසේ සිට දස දහස දක්වා කාල පරාසය මීට අයත් වේ. මේ කාලයේ දී හෝමෝ සේපියන් බිහි විය. මොවුන්ගේ ආයුධ, බ්ලේඩ් තල සහ උල් සහිත පතුරු මෙවලම් තාක්ෂණය පදනම් කර ගත් ඒවා විය (චන්ද්‍රරත්න 2012, 24).

ඉහත අවධි තුන පහත නම්වලින් ද ඇතැමුන් හඳුන්වනු ලැබේ.

1. පුරාතන ආදි ශිලා යුගය
2. මධ්‍යතන ආදි ශිලා යුගය
3. පශ්චාද් ආදි ශිලා යුගය යනුවෙනි (ලගමුව 2000, 69).

මානවවංශ විද්‍යාත්මක, භූගර්භ විද්‍යාත්මක හා පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක අනුව පුරා ශිලා යුගයට පසුව මධ්‍ය ශිලා යුගයත්, නව ශිලා යුගයත් එළඹෙන අතර නව ශිලා යුගයෙන් ගල් අවධිය (Stone Age) අවසාන වේ. ඉන්පසුව එළඹෙන්නේ ලෝහ අවධිය (Bronze Age) යි. මේ ආකාරයට අපට ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගයේ යුග බෙදීම පිළිබඳව අධ්‍යනය කිරීමේ දී පොසිල සාධක ද ඉතා වැදගත් වේ. දැනට ලැබී ඇති පොසිල සාධක අනුව මානව පරිණාමයේ ප්‍රධාන අවධි හතරක් හඳුනාගෙන තිබේ. ඒවා නම්,

1. ඔස්ට්‍රලෝපිතෙකස් ඇෆරෙන්සිස් අවදිය (*Australopithecus afarensis stage*)
2. හෝමෝ හැබිලිස් අවදිය (*Homo habilis stage*)
3. හෝමෝ ඉරෙක්ටස් අවදිය (*Homo erectus stage*)
4. හෝමෝ සේපියන්ස් අවදිය (*Homo sapiens stage*) යනුවෙනි (රත්නසූරිය සහ තවත් අය 2009, 54).

මේ අනුව අදින් වසර මිලියන් තුනකට පමණ පෙර ඔස්ට්‍රලෝපිතෙකස් ඇෆරෙන්සිස් විශේෂයන් මගින් ප්‍රධාන දිශා කිහිපයක් විහිදී ගොස් ඇති අතර එයින් එක් දිශාවක් මගින් නූතන මානවයන් සම්භවය වී ඇති බව පිළිගැනේ (සූරතිස්ස වර්ෂය සඳහන්ව නැත, 215). මේ ආකාරයට මානව පරිණාමය පිළිබඳව අද වන විට බොහෝ තෙරතුරු පොසිල සාධක මගින් අනාවරණය කොට ගෙන තිබේ.

චීන සභ්‍යත්වයේ ඇති සුවිශේෂතා

ඉහත දැක්වූ ආකාරයට මානවයා විවිධ අවධි පසුකරමින් පරිණාමයට පත් වී ශිෂ්ටාචාරික අවධියට එළඹීම මානව පරිණාමයේ සුවිශේෂී සංධිස්ථානයකි. අප ශිෂ්ටාචාරය යනුවෙන් හඳුන්වන්නේ නව සමාජ ක්‍රමයකට නැඹුරු වූ මානව ජීවිතයයි. මෙහි අරුණළු ඇති වන්නේ පුරාශිලා යුගයෙන් පසුව එළඹෙන නව ශිලා යුගයේ දී ය. මේ සිදුවීම "නියොලිතික විප්ලවය" යනුවෙන් හඳුන්වයි. ශිෂ්ටාචාර පිළිබඳව කරුණු සාකච්ඡා කිරීමේ දී, පහත දක්වා ඇති ශිෂ්ටාචාර පිළිබඳව අවධානය යොමුකිරීම ඉතා වැදගත් වේ.

i. යුප්‍රටීස්-ටයිග්‍රිස් නිම්නය : මෙසපොතේමියානු ශිෂ්ටාචාරය
ii. නයිල් නිම්නය : මිසරය ශිෂ්ටාචාරය
iii. හොවැංහෝ නිම්නය : චීනය ශිෂ්ටාචාරය
iv. ඉන්දු නිම්නය : මොහෙන්ජොදාරෝ-හරප්පා ශිෂ්ටාචාරය

මේ අනුව ගංගා නිම්න පාදක කොට ගෙන ආදි මානවයා ශිෂ්ටාචාර ගතවීම සිදු වී තිබෙන බවට පැහැදිලි ය. මෙම ශිෂ්ටාචාර අතුරින් චීන ශිෂ්ටාචාරය ඉතා වැදගත් වන ශිෂ්ටාචාරයකි. මන්ද තත්කාලීන ලොව බිහි ව තිබූ අනෙකුත් ශිෂ්ටාචාරවලින් වෙන්ව ඉතා හුදෙකලාව විකාශනය වූ ශිෂ්ටාචාරයක් වන බැවිනි. එනිසා වෙනත් ශිෂ්ටාචාරවලින් කිසිවක් උපුටා නොගෙන ස්වාධීනව වර්ධනය වූ ශිෂ්ටාචාරයක් වශයෙන් එය හඳුනාගත හැකිය. මෙම

ශිෂ්ටාචාරය වැදගත්වන අනෙක් හේතුව වන්නේ ප්‍රාග් ඓතිහාසික අවධිවල පටන් ම ශිෂ්ටාචාර ගත වීම දක්වා ම අඛණ්ඩව අධ්‍යයනය කිරීමට තොරතුරු හමුවන ශිෂ්ටාචාරයක් වන බැවිනි. අනෙකුත් ශිෂ්ටාචාර ගත් විට ඒවායෙන් ප්‍රාග් යුගයේ පටන් ම සභ්‍යත්වගත වීම දක්වා අඛණ්ඩ තොරතුරු හමුනොවේ. මේ නිසා චීන ශිෂ්ටාචාරය තුළින් ඉතිහාසයෙහි කියවා තේරුම්ගත හැකි සාක්ෂ්‍ය හමුවන තැන පටන් සහ ඊට එපිටට ගොස් පුරාවිද්‍යාත්මක සාධක මත පදනම්ව ප්‍රාග් මානවයාගේ පටන් ම තොරතුරු අධ්‍යයනය කළ හැකිය. එබැවින් ලොව බිහි වූ බොහොමයක් ශිෂ්ටාචාර අතරින් චීන ශිෂ්ටාචාරය වැදගත්කොට සැලකිය හැකිය.

චීනයේ පුරා ශිලා යුගය

චීනයේ පුරා ශිලා යුගය පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීමේ දී මානව පරිණාමයේ එක් අවධියක් වන **හෝමෝ ඉරෙක්ටස්** අවධියට අදාළ වන ඉතා වැදගත් පොසිල චීනයෙන් හමුවී තිබේ. මේ නිසා ශිෂ්ටාචාරික අවධිය පිළිබඳව අධ්‍යයනයේ දී මෙන් ම මානව පරිණාමය පිළිබඳව අධ්‍යයනයේ දී ද චීනය කෙරෙහි විද්වත් අවධානය නිතැතින් ම යොමුවේ. ආදි මානවයන් පිළිබඳව පුරාවිද්‍යාත්මක තොරතුරු වැඩි වශයෙන් හමුවන රටවල් අතර ආසියාතික වශයෙන් චීනය ප්‍රමුඛත්වයක් ගන්නා රටකි.

පුරා ශිලා යුගයට අයත් චීනයෙන් හමුවන පොසිල සාධක **හෝමෝ ඉරෙක්ටස්** මානවයාට අයත් ඒවා වශයෙන් සැලකේ. **"හෝමෝ ඉරෙක්ටස්"** යන්නෙහි අර්ථය වන්නේ ඍජුව සිටගත් මානවයා යන්නයි. මෙම කණ්ඩායමට අයත් පළමු පොසිලය වර්ෂ 1890 දී හමු වී තිබේ. මොවුන් ප්‍රථමයෙන් ම අදින් වසර මිලියන 1.5 -1 ත් අතර කාලයකට පෙර අප්‍රිකාවේ සම්භවය වී ඇත. නමුත් ඔවුන් වසර මිලියන භාගයකට පමණ පසුව, පැරණි ලෝකයේ සියලු ම රටවල විවිධ දේශගුණික තත්ත්වයන් යටතේ ජීවත්වීමට ව්‍යාප්ත වී ගොස් තිබේ.

හෝමෝ ඉරෙක්ටස් සතු සමහර ලක්ෂණ මෙසේ දැක්විය හැකිය.

1. උස අඩි 4-6 (මීටර් 1.2-1.8) ක් පමණ
2. කපාල ධාරිතාවය 850cc-1,350cc පමණ වීම
3. ගාත්‍ර සහ කඳ වඩාත් ඍජුව ඇවිදීම සඳහා සකස් වී තිබීම
4. යටි හනුව විශාල වීම
5. නළල පිටුපසට ආනතව පිහිටා තිබීම හා අධි අක්ෂිකූප වැටි හොඳින් වර්ධනය වී තිබීම.
6. පළල් නාසයක් තිබීම
7. කුඩා නිකට කෝණයක් තිබීම
8. හිසේ අස්ථි නූතන මිනිසාට වඩා ගනකමින් වැඩි වීම
9. උග්‍ර මාංශ භක්ෂක වීම
10. ගින්දර භාවිත කිරීම
11. ඇඳුම් භාවිත කිරීම (රත්නසූරිය සහ තවත් අය 2009, 61-65).

ඉහත දැක්වූ ලක්ෂණ **හෝමෝ ඉරෙක්ටස්** මානවයාගේ පොදු ලක්ෂණ වශයෙන් හඳුනාගත හැකිව තිබෙන්නේ අප්‍රිකාව, චීනය, ජාවා, ජර්මනිය වැනි විවිධ රටවලින් මෙම මානවයාට අයත්ව ලැබී තිබෙන පොසිල සාධක පිළිබඳව සිදුකර ඇති අධ්‍යයන ඇසුරෙනි. හෝමෝ ඉරෙක්ටස්ගේ ඉතාම ප්‍රසිද්ධ පොසිලය හමුව තිබෙන්නේ චීනයෙනි. ඒ චීනයේ චුගුදියන් (Zhoukoudian) ප්‍රදේශයෙනි.

ක්‍රි.ව. 1927 දී පීකිං නුවරට කිලෝ මීටර 54ක් පමණ නිරිත දිගින් පිහිටි චුගුදියන් (Zhoukoudian) ගම්මානයේ ආකර කර්මාන්තය සඳහා කළ කැණීමක දී ජලයෙන් පිරුණු කඳුකර ගුහාවක් තුළින් ආදි සතුන්ගේ සහ මිනිසුන්ගේ යැයි සිතිය හැකි පොසිල සොයා ගැනීමට කැණීම්කරුවන්ට හැකි වී තිබේ. මෙම කැණීම්වල දී මූලිකත්වය ගත්තේ බිර්ගර් බෝලින් ය. ඔහු ස්වීඩන් ජාතික භූගර්භ විද්‍යාඥයෙකි. වර්ෂ 1927 ඔක්තොම්බර් 16 වන දින ඔහු විසින් ළමයෙකුගේ යැයි සිතිය හැකි මානව දතක් සොයා ගන්නා ලදී (උඩවත්ත 2009, 81). එම දතේ විශේෂ හැඩය අනුව ඒ පිළිබඳව පූර්ණ පර්යේෂණයක් කළ ඉංග්‍රීසි ජාතික වෛද්‍යවරයෙකු

වූ ඩේවිඩ් සන් බ්ලැක් එම දත මෙතෙක් හඳුනා නොගත් මානවයෙකුගේ බවට තහවුරු කළේය. ඒ අනුව ඔහු විසින් ම එම මානව ශේෂයන් "**සිනැන්ත්‍රෝපස් පීකිනැන්සිස්**" *(Sinanthropus Pekineniss)* හෙවත් පීකිං මානවයා (Peking man) යනුවෙන් නම් කරන ලදී (ඇමුණුම් අංක 01). මෙම සොයාගැනීම් ඉතා ප්‍රසිද්ධියට පත්වූ අතර එයින් ආදී මානව පොසිලයන් සොයා ගැනීම පිළිබඳව විද්‍යාඥයන්ගේ උනන්දුව ද වැඩි විය. මෙම පීකිං මානයාගේ සාධක හමුවූ ගල් ගුහාව කාල නිර්ණයට අනුව පළමුව මිනිස් වාසයට පත්ව තිබෙන්නේ අදින් වසර 400,000 පෙර බවත්, එම ස්ථානය හෝමෝ ඉරෙක්ටස්ගේ භාවිතයට පත්ව තිබෙන්නේ අදින් වසර 230,000කට පෙර කාලයක් වන තෙක් බවත් හඳුනාගෙන තිබේ (සූරතිස්ස වර්ෂය සඳහන්ව නැත, 229).

පීකිං මානවයාගේ පළමු පොසිලයන් සොයාගත් පසුව කෙනොසොයික යුගයට (Cenozoic Era) අයත් සතුන් ගැන හදාරන චීන කෙනොසූලොජිකල් පරීක්ෂණාගාරයේ විද්‍යාඥයෝ සහ බෝලින් ද, පෙයි වෙන් චුං (Pei Wenzhong) ද මෙම මානවයාගේ තවත් පොසිලයන් සොයා ගැනීමට දැඩි උත්සහයක් ගත්හ. එම උත්සහය මල්ඵල ගන්වමින් කොට්සෙටාං ගල් ගුහාවෙන් මිනිස් ඇටකටු සහ දත් විශාල ප්‍රමාණයක් සොයාගැනීමට ඔවුන්ට හැකි විය (උඩවත්ත 2009, 81). එම පොසිල කොටස් පීකිං මානවයාගේ පොසිල සමඟ සසඳන විට විශාල සමානකමක් තිබුණි. කරන ලද වැඩිදුර පර්යේෂණවලට අනුව පීකිං මානවයාගේ ලක්ෂණ කිහිපයක්ම අනාවරණය කරගත හැකිවිය. ඒවා නම්,

1. සාමූහික වශයෙන් ජීවත් වූ
2. ගල් ආයුධ සෑදීමට සමත් වූ
3. සතුන් දඩයම් කිරීමට සමත් වූ
4. නොදියුණු කායික ව්‍යුහයක් සහිත
5. ගින්දර භාවිත කළ මානව කොටසක් වන බවයි (උඩවත්ත 2009, 82).

කොසෙටාං ගල් ගුහාව ආශ්‍රිතව සිදුකළ කැණීම්වලින් ගල් අවි සහ ගිනි මැලවල සාධක හමුවීම නිසා පීකිං මානවයාගේ සංස්කෘතිය පිළිබඳව ද යම් යම් තොරතුරු දැනගත හැකි විය. තවද මෙහි දී ඇටකටු සහ පිළිස්සී ගිය ඇටකටු ද සොයා ගෙන තිබේ.

පීකිං මානවයාට අයත් තවත් අසම්පූර්ණ හිස් කබල්, අධෝහනු, දත්, අක්ෂකාස්ථි සහ ඌර්වාස්ථි වර්ෂ 1929 දී සොයාගන්නා ලදී. ඒ කෛනොසුලොජිකල් පර්යේෂණාගාරයේ විද්‍යාඥයෙකු වූ "පෙයිවෙන්චුන්" විසිනි. මුලින් කපාල කුහරයන් දෙකක් ද, අනතුරුව අධෝ හනුවක කොටස් ද, දත් බොහොමයක් ද සොයා ගෙන තිබේ. ඊට පසුව කපාල කුහර කිහිපයක් ද අස්ථිවල කොටස් ද සොයා ගෙන තිබේ. මෙම කැණීම කිරීමේ දී මීටර් 23ක් ගැඹුරින් පිහිටි ස්තරයක තිබී රයිනෝසිරස් හිස්කබලක් සහ පීකිං තරුණ මානවයෙකුගේ කපාලයක් ද සොයා ගෙන තිබේ. වර්ෂ 1930 දී පෙයි වෙන් චුන්ට, වයස් අවුරුදු 30-35ත් අතර ගැහැනියකට අයත් යැයි සිතිය හැකි කපාලයක් ද සොයා ගැනීමට හැකිව තිබේ (උඩවත්ත 2009, 82). දුර්වල වර්ධනයක් පෙන්නුම් කළ චූචූකාහ අස්ථිය (Occipital bones) සහ ශංඛක අස්ථිය (Temporal bones) හිස්කබලේ හානියක් නොවී තිබුණු අස්ථි දෙක වශයෙන් හැඳින්විය හැකිය. නාසික අස්ථියට ද හානියක් වී නොතිබුණි. නාසික අස්ථියේ ස්වභාවය අනුව පීකං මානයාගේ නාසය පළල්ව හා පැතලිව තිබෙන්ට ඇතැයි විද්‍යාඥයෝ අනුමාන කරති. මොළයේ විශාලත්වය ඝන සෙන්ටිමීටර 1025 ක් පමණ වන බවට ගණනය කර තිබේ (නෙස්තුර්හ් 1981, 239).

පීකිං මානවයාගේ හිස් කබල ගත්විට එහි හැඩය හා ප්‍රමාණය පිතෙකන්ත්‍රෝපයාගේ හිස් කබලට බෙහෙවින් සමානය (ඇමුණුම් අංක 02). පිතෙකන්ත්‍රෝපස් යනු ක්‍රි.ව. 1890 දී මහාචාර්ය ඒජේන් දබුආ විසින් ජාවා දූපතේ වද්‍යාක් නම් ගම්මානයෙන් සොයාගත් ආදී මානව පොසිලවලට දෙන ලද නාමයයි. මෙම මානව හිස්කබල්වල විශාලත්වය ඝන සෙන්ටිමීටර් 1550ත් 1650ත් අතර ප්‍රමාණයක් වේ. මෙම මානවයාගේ හිස් කබලට

වඩා පීකිං මානව හිස් කබල තරමක් උස්වූ ආකාරයක් දක්නට තිබුණි. ඇහි බැමි ද පිතෙකන්ත්‍රෝපස් මානවයාගේ මෙන් දැඩි ය. නමුත් ඝනට වැඩී නැත. මේ ලක්ෂණයන් අනුව පීකිං මානවයා නියැන්ඩර්තාල් මානාවයාට වඩාත් සමීප බව විද්‍යාඥයින්ගේ නිගමනය විය (උඩවත්ත 2009, 82). නියැන්ඩර්තාල් මානවයා යනු පූර්ව ශිලා යුගයේ දී ජීවත්වූ මානවයෙකි. ක්‍රි.ව. 1856 දී ජර්මනියේ නියැන්ඩර්තාල් නිම්නයේ ඩුසල්ඩෝප් (Dusseldorf) ගංගාව අසල පෙල්ඒහෝපර් (Feldhofer) ගල් ලෙනින් මෙම මානවයාට අයත් අස්ථි කොටස් හමුවී තිබෙන නිසා නියැන්ඩර්තාල් යන නාමය යෙදී තිබේ.

> "මෙම හිස් කබල පිළිබඳව සොයා බැලූ මහාචාර්ය "දබුආ" හට මස්තිෂ්ක අර්ධ ගෝල පිහිටි ප්‍රදේශවල උස අනුව පීකිං මානවයා හොමිනිඩ් මානවයාට සමානකමක් දක්වන බවත් හා පිතෙකන්ත්‍රෝපස් හෙවත් ජාවා මිනිසාගේ මොළයේ මෙම කොටස උසින් අඩු වී පිහිටා ඇති බවත් පෙනී ගියේය. ඒ නිසා පීකිං මිනිසා හෙවත් පීකිං මානවයා නියැන්ඩර්තාල් මානව වර්ගයට අයත් බැව් මහාචාර්ය දබුආ නිගමනය කළේය." (උඩවත්ත 2009, 82)

වැඩිහිටි පීකිං මානවයෙකුට අයත් අධෝ හනුවක් සොයා ගැනීමට හැකිවී තිබේ. එහෙත් එය කැඩුණු කෘන්තක සහ චාර්වක දත් දෙකක් සහිත අසම්පූර්ණ වූවකි. පීකිං මානව වර්ගයට අයත් ළමයෙකුගේ සහ විවිධ වයස් හා ස්ත්‍රී-පුරුෂ දෙවර්ගයට අයත් අධෝ හනු දහයක් ද සොයා ගෙන තිබේ. පීකිං මානවයාගේ දත් හොමිනඩ් මානවයාගේ දත් සහ මානව කල්ප වානරයන්ගේ දත් සමඟ සැසඳීමක් විද්‍යාඥයින් විසින් සිදුකර ඇත. පීකිං මානවයාගේ දත් මානව කල්ප වානරයන්ගේ දත්වලට බෙහෙවින් සමාන බවක් එහි දී පෙනී ගියේය. පීකිං මානවයාගේ දත් නියැන්ඩර්තාල් මානවයාගේ සහ නූතන මානවයාගේ දත්වලට වඩා විශාල ය. පීකිං මිනිසාගේ කෘන්තක සහ රදනක දත්වල මුල්, නියැනඩැර්තාල්

සහ නූතන මිනිසාගේ දත් මුල්වලට වඩා දිගින් වැඩි ය. අධෝ හනුවේ චාර්වක දත්වල කුහරය විශාල ය. පීකිං මිනාසගේ දත්වල කඩතොලු වූ බවක් තිබේ. එය ඔවුන්ගේ නොදියුණු ලක්ෂණයකි. මෙම කඩතොලු බව උඩු හනුවේ රදනක හා කෘන්තක දත්වලත්, යටි හනුවේ චාර්වක හා රදනක දත් අතරත් දැකිය හැකිය (උඩවත්ත 2009, 83).

කපාල අස්ථි හැරුණු විට පීකිං මානවයාගේ වෙනත් අස්ථි කොටස් ලැබී ඇත්තේ අල්ප වශයෙනි. එසේ ලැබී ඇත්තේත් අක්ෂිකාස්ථියක් (Clavicle) සහ මැණික්කටුවක අස්ථි කොටසක් (wrist bone) පමණකි. "මුලදී සිනාන්ත්‍රොපයින්ගේ හිස් කබල් සොයාගත් විට, ඒවා අතර තිබුණු සංස්කෘතික නටබුන් "සැබෑ" මිනිසුන්ට අයත් විය යුතුයැයි ප්‍රංශ ජාතික විද්‍යාඥ එච්. බ්‍රියොයිල් පැවසීය. මේ "සැබෑ" මිනිස්සු සිනාන්ත්‍රොපයින් දඩයම් කොට ඔවුන්ගේ හිස් තිළිණයන් ලෙස තමන් පදිංචි ගල් ගුහාවලට ගෙනාහයි ඔහු පැවසීය. වයිඩන්රයිහ්ගේ මතය වූයේ සිනාන්ත්‍රොපයින් මිනීමස් කන්නන් වූ නිසා උන් එකිනෙකා දඩයම් කළහයි යන්නය" (නෙස්තුර්හ් 1981, 241).

වර්ෂ 1936 දී සිදුකළ කැණීමකින් තවත් පීකිං මානවයාට අයත් හිස් කබල් හතරක් සොයා ගත්තේය. මෙම හිස් කබල්වලට අමතරව කොට්සෙටාං ගල් ගුහාවෙන් හිස් කබලක ඇතැම් කොටස් ද සොයා ගන්නා ලදී. මේ හිස් කබල වැඩිහිටියෙකුට අයත් එකකි. නමුත් එය ප්‍රමාණයෙන් කුඩා ය. එහි කපාල කුහරය ඝන සෙන්ටිමීටර 850ක් විය. පීකිං මානවයාට අයත් තවත් අසම්පූර්ණ හිස් කබල් තුනක් හමුවී තිබේ. ඒවා 1936 දී සරත් සමයේ දී ඊට පෙර හිස් කබල් සොයාගත් ස්ථානයෙන් ම සොයා ගෙන තිබේ. මෙම හිස් කබල් ඉතා හොඳින් ආරක්ෂා වී තිබුණි. මින් දෙකක් පුරුෂයන්ගේ වූ අතර එකක් ස්ත්‍රියකගේ විය. මෙම හිස් කබල් සමඟ වක්ත්‍ර අස්ථි කොටස්, යුගවක්‍ර (Zygomatic Bone), නාසික (Nasal bone), කුංජකාස්ථි (Maxillary sinus) කොටස් ද හමුවී තිබේ (නෙස්තුර්හ් 1981, 241-242).

ඇමුණුම් අංක 03 හි දක්වෙන රූප සටහනෙහි ඇති පළමුවන හිස් කබල පුරුෂයෙකුට අයත් එකක් වේ. එහි කුහරය ඝන සෙන්ටිමීටර 1225 කි. දෙවන හිස් කබල ස්ත්‍රියකට අයත් එකක් වන අතර එහි පරිමාණය ඝන සෙන්ටිමීටර 1050 කි. තුන්වන හිස් කබල පුරුෂයෙකුට අයත් එකකි. එහි පරිමාණය ඝන සෙන්ටිමීටර 1100 කි. මේ හිස් කබල් ත්‍රිත්වය අතරින් වඩාත් හොඳින් ආරක්ෂා වී තිබෙන්නේ තුන්වන හිස් කබලයි. පීකිං මානවයා ජවා මානවයාට සමාන ය. ඒ බව ඔවුන්ගේ කපාලවලින් සාදන ලද ප්‍රතිමා අනුව පෙනී යයි. පීකිං මානවයාගේ ලලාටයේ පෙර කොටසේ පහළ සිට වැඩී ඇති හොටයක් වැනි ප්‍රසාරිය බව මොළයේ නොදියුණු බව පෙන්වන ලක්ෂණයකි. එම ලක්ෂණය නිසා ඔහු නියැන්ඩර්තාල් මානවයාගෙන් වෙන් කර පෙනෙයි. 1936-37 වර්ෂවල දී කොට්සෙටාං ගල් ගුහාවේ දී සොයා ගත් පොසිලයන් අතරින් පීකිං මානවයන් තිදෙනෙකුට අයත් ඌර්වාස්ථි (Femur) දෙකක් සහ අක්ෂකාස්ථියක් (Clavicle) සොයා ගැනීමට පෙයි වෙන් චුංට (Pei Wenzhong) හැකි විය. නමුත් ඒවා සම්පූර්ණයෙන් ම ආරක්ෂා නොවූ ඒවා ය. අක්ෂකාස්ථියේ දිග සෙන්ටිමීටර 31 පමණ ය. ඌර්වාස්ථියේ දිග සෙන්ටිමීටර 40 කි. පීකිං මානව වර්ගයේ ස්ත්‍රියකගේ උස සෙන්ටිමීටර 152 ක් වන අතර පුරුෂයෙකුගේ උස සෙන්ටිමීටර 163 කි. මේ බවට නිගමනය කොට තිබෙන්නේ වයිඩන්රයිහ් විසිනි (නෙස්තුර්හ් 1981, 245).

පීකිං මානව පොසිල සොයාගත් ගල් ගුහාවෙන් ම සොයාගත් තවත් සාක්ෂ්‍ය අනුව පීකිං මානවයාගේ සංස්කෘතික ලක්ෂණ හෙළිදරව් කර ගැනීමට ද පර්යේෂකයන්ට හැකිවී තිබේ. දිය පාරවල්හි පතුලෙන් සහ දිය පරක ඉදිරිපස බෑවුම පෙදෙසින් ගල් ආයුධ සාදා ගැනීම සඳහා අවශ්‍ය ද්‍රව්‍ය චීනයේ පුරා ශිලා යුගයේ සිටි මානවයන් විසින් සොයා ගෙන තිබේ. ඒ අනුව ආයුධ සාදා ගැනීමට මොවුන් කහඳ, තිරුවාණා යන පාෂාණ වර්ග භාවිත කර ඇත. නමුත් ඒවා විධිමත් ලෙස සකස් කිරීමකට ලක් කළ බවක් දක්නට නැත. ගල් කැඩීම සඳහා තවත් ගලක් භාවිත කොට තිබේ. මොවුන් භාවිත කළ ගල් ආයුධ ප්‍රමාණයෙන් කුඩා

වූ ඒවා ය. මොවුන් භාවිත කළ ගල් ආයුධ අතරින් විශාලතම ගල් ආයුධයේ ප්‍රමාණය සෙන්ටිමීටර 15ක් පමණ විය (උඩවත්ත 2004, 83).

පීකිං මානවයාගේ ආයුධ තැනීම, පැලියෝලිතික යුගයේ මානවයින් හා සමානකමක් දක්වන බවට විද්වතුහු පෙන්වාදෙති (උඩවත්ත 2004, 84). කෙසේ වුවත් පීකිං මානවයන් සතුන් දඩයම් කිරීමට මෙම ආයුධ යොදාගත් බවට අනුමාන කෙරේ. පීකිං මානවයා නිර්මාණශීලී ගල් ආයුධ සෑදීමට අසමත් වුව ද සතුන්ගේ අස්ථි කැබලි යොදා ගෙන ආයුධ තැනීමේ තාක්ෂණයක් තිබූ බවට එච්. බ්‍රියෝල් නම් ප්‍රංශ පුරාවිද්‍යාඥයා ප්‍රකාශ කර තිබේ (රණවීර 2010, 122). එසේ භාවිත කර ඇත්තේ ඇන්ටිලොප් (Antelope) හා මුවන් වැනි ක්ෂීරපායි සතුන්ගේ අස්ථි කොටස් ය. සතුන් වර්ග 70කට අයත් අස්ථි කොටස් සාක්ෂ්‍ය වශයෙන් හමුවී තිබේ. සතුන්ගේ මස් කෑමට ඇටකටුවලින් මස් කැබලි වෙන් කොට ගැනීම සඳහා අං භාවිත කරන්නට ඇතැයි අනුමාන කෙරේ. සතුන්ගේ අර්ධ ගෝලාකාර හිස් කබල් ජලය පානයට යොදාගත් බවට බ්‍රියොයිල් අනුමාන කරයි. මෙසේ හමුවන සත්ත්ව හිස්කබල්වලින් සමහරෙක වාටිය සිනිඳු වී තිබෙන්නේ දිගු කාලීනව ඒවා භාවිත කිරීම නිසා යැයි සිතීමට පුළුවන (නෙස්තුර්හ් 1981, 247). සත්ත්ව අං අණින අවි ලෙසත්, සත්ත්ව හිස්කබල්, යටි හනු සහ ලොකු අං කොටස් අත් මිටි ලෙසත්, දෙපළු කර ගත් අං සහ ලොකු අස්ථි කොටස් පහර දෙන අවි ලෙස ද පීකිං මානවයා භාවිත කොට ඇත (රණවීර 2010, 122).

පීකිං මානවයාගේ පොසිල සොයාගත් ගල් ගුහාවලින් ම අඟුරු කැට සහ අළු වැනි ද්‍රව්‍ය තිබීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ ඔවුන් ගින්දර භාවිත කර තිබෙන බවයි. ඒ අනුව පීකිං මානවයා අඳුර පලවා හැරීම සඳහාත්, ආහාර වශයෙන් මස් පුළුස්සා කෑමටත් ගල් ලෙන් තුළ ගිනි ගොඩවල් ගැසීමට පුරුදුව සිටි බවට අනුමාන කළ හැකිය. ප්‍රාග් ග්ලැසියර් යුගයේ සියවස් ගණනාවක් චීනයේ චුකුටියන් ගල් ලෙන් තුළ පීකිං මානවයා ගතකළේ දියුණු ජීවිතයක්

නොවන බවට පැහැදිලි වේ. ඔවුන්ට ගල් ලෙන් තුළ ජීවත් වීමෙන් බාහිර උවදුරුවලින් ආරක්ෂා වීමට හැකිවිය. නමුත් අයහපත් කාළගුණය ඔවුන්ට පීඩා ගෙනදෙන්ට ඇත. පීකිං මානවයා මස් මෙන් ම ශාක ද අනුභව කළ බවට විද්වතුන්ගේ අදහසයි (උඩවත්ත 2004, 84). ඒ නිසා මොවුන් සර්ව භක්ෂකයන් ලෙස සැලකේ. නමුත් ප්‍රධාන ආහාරය වී තිබෙන්නේ මස් පුළුස්සා ගෙන ආහාරයට ගැනීමයි. මොවුන් සාමූහික ජීවන පැවැත්මක් සහිත වූ මානව වර්ගයකි. එනිසා දඩයමේ යෑම වැනි ක්‍රියාකාරකම් ද මොවුන් සාමූහිකව සිදුකරන්නට ඇත. එහිදී ඔවුන් අරමුණු කරගන්නට ඇත්තේ දරුණු වන සතුන්ගෙන් වන හානිය වළකා ගෙන එම සතුන්ව මෙල්ල කර ගැනීම විය හැකිය. ස්වභාව ධර්මයා විසින් ගෙනදුන් රෝගාබාධවලට ද මොවුන් ගොදුරු වන්නට ඇත. කෙසේ වෙතත් පීකිං මානවයා අවුරුදු දස දහස් ගණනක් පැවති මින්ඩල්රිස් (Mindel-Riss) අන්තර් ග්ලැසියර් සමයට පෙර ජීවත් වන්නට ඇතැයි පුරාජීව විද්‍යාඥයින්ගේ අදහසයි (උඩවත්ත 2004, 85).

සමාලෝචනය

හෝමෝ ඉරෙක්ටස් මානව කාණ්ඩයට ගැනෙන චීනයේ පීකිං මානවයා පිළිබඳ සාක්ෂ්‍ය පීකිං නගරයේ චවුගුදියාන් (Zhoukoudian) නම් ස්ථානයට අමතර නැගෙනහිර චීනයේ යුන්ක්ෂියාං (Yunxian), ලැංග්ටියාං (Lantian) සහ හෙක්සියාං (Hexian) යන ස්ථානවලින් ද මානව පොසිල වශයෙන් හමුවී තිබේ. ඉහත විස්තර කර ඇති ආකාරයට චීනයෙන් හමුවී තිබෙන ප්‍රධාන ම පුරා ශිලා යුගයට අයත් මානව කාණ්ඩය වශයෙන් **හෝමෝ ඉරෙක්ටස්** පිළිබඳව තොරතුරු සාකච්ඡා කළ හැකිය. වර්ෂ 1963-69 කාලයේ දී චීනයේ shanxi පළාතේ Lantian ප්‍රදේශයේ සිදුකළ කැණීමක් මගින් ද මානව සාධක හමුවී තිබේ. ඒවා ''Lantian Man'' නමින් හඳුන්වයි. එම සාධක අනුව පීකිං මානවයාට ප්‍රථම චීනයේ එම මානවයා (Lantian Man) ජීවත්ව ඇත.,Lantian Man'' මීට අවුරුදු ලක්ෂ 6කට පෙර ජීවත්වන්නට ඇති බවට විශ්වාස කරයි.

මෙම මානවයාගේ හිස් කබලේ හැඩය අනුව වානර මුහුණක් සහිත මානවයෙක් වූ බවට සැලකේ. "Lantian Man" විසින් භාවිත කළ ආයුධ ද මේ ප්‍රදේශයෙන් සොයා ගෙන තිබේ. මේ මානවයාගේ මොළය තරමක් කුඩා බවට පුරාවිද්‍යාඥයෝ අදහස් කරති. වර්ෂ 1965 සිදුකළ කැණීම්වලින් Yuanmou ගමෙන් තවත් මානව සාධකයන් සොයා ගෙන තිබේ. එම මානවයාව "Yuanmou Man" යනුවෙන් නම් කොට ඇත. ඊට හේතුව වන්නේ ඒ ගමෙන් එම මානව සාධක හමුවී තිබීමයි. මේ සියල්ලට ම වඩා මිනිස් සංවර්ධනයේ පළමුවැනි අවධිය වටහා ගැනීමට පීකිං මානවයාගේ සාධක සොයා ගැනීම ඉතා වැදගත් වේ. ඒ නිසා චීනයේ පුරාශිලා යුගයේ ජීවත් වූ මානවයින් අතරින් වඩාත් ප්‍රසිද්ධියට පත්ව ඇත්තේ ද, විද්වතුන්ගේ වැඩි අධ්‍යයනයට ලක්ව ඇත්තේ ද පීකිං මානවයා ය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

ලගමුව, ඒ. 2000. **ප්‍රායෝගික ක්ෂේත්‍ර පුරාවිද්‍යාව.** කොළඹ: සරසවි ප්‍රකාශකයෝ.

චන්ද්‍රරත්න, ආර්.එම්.එම්. 2012. “ප්‍රාග් ඉතිහාසය”, **ශ්‍රී ලාංකේය ඉතිහාසය වෙළුම 1,** (සංස්.) ඩබ්ලිව්.එම්.කේ. විජේතුංග. කොළඹ: ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.

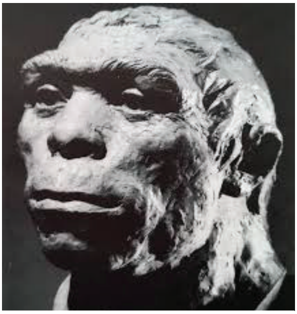
රත්නසූරිය සහ තවත් අය, ඩබ්ලිව්.ඩී. 2009. **පරිණාමය.** බත්තරමුල්ල: අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව.

සූරතිස්ස, ඩී.ඇම්. වර්ෂය සඳහන්ව නැත. **ජීවී පරිණාමය සහ පුරාවිද්‍යාව.** කොළඹ: සූරස පොත් ප්‍රකාශකයෝ.

උඩවත්ත, අමල්. 2009. **මානව පරිණාමය.** දන්කොටුව: වාසනා ප්‍රකාශකයෝ.

නෙස්තුර්හ්, එම්. 1981. **මිනිසාගේ සම්භවය,** (පරි.) දැ.වී. රුද්රිගු. මොස්කව්: ප්‍රගති ප්‍රකාශන මන්දිරය.

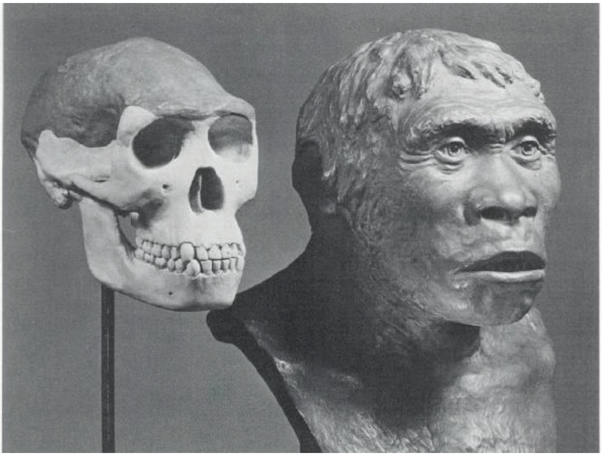
රණවීර, සරත්. 2010. **ආදි මානව යුගය සහ පැරණි ශිෂ්ටාචාර.** දන්කොටුව: වාසනා ප්‍රකාශකයෝ.



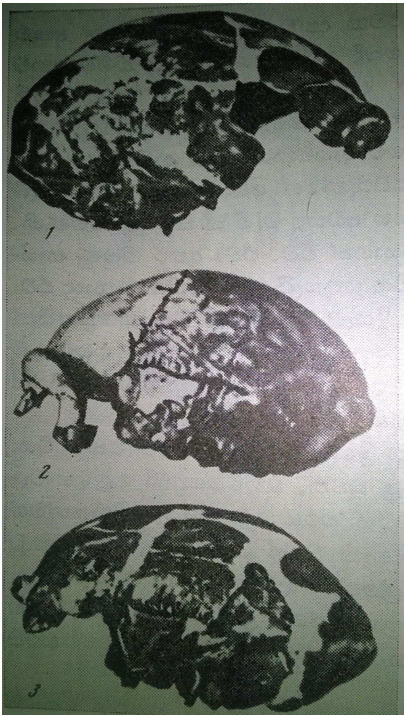
පීකිං මිනිසා

චීනයේ චුගුදියන් ගම්මානයෙන් හමුවූ පීකිං මානවයාට අයත් හිස්කබලක්

ඇමුණුම් අංක 01



ඇමුණුම් අංක 02 - පිතෙකන්ත්‍රෝපස්



ඇමුණුම් අංක 03

උපුටා ගැනීම : එම්. නේස්තුර්හ්, මිනිසාගේ සම්භවය, 238 සහ 242 පිටු

මහනුවර සිතුවම් සම්ප්‍රදාය

කීඹීයේ අනුරුද්ධසිරි හිමි

පර්යේෂණ සංක්ෂිප්තය

මේ වූ කලී මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ කෙරෙන විමර්ෂණාත්මක අධ්‍යයනයකි. තත් චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ ව මෙතෙක් විචාරකයින් විසින් විමැසුමට ලක්කෙරුණු කරුණු ද, නව්‍ය චින්තනයකින් අප විසින් කළ විවරණයන් මෙහි ලා උපයුක්ත ය. පරිස්ථිතික විමර්ෂණයෙන් මුක්ත වූ සාහිත්‍ය-කලා විමැසුමක් පරිපූර්ණ නොහෙන හෙයින් පූර්වයේ දී ම මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ පසුතල විවරණයක් අප විසින් සැපයේ. තදනන්තර ව මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය නියෝජනය කළ සිත්තරුන් හා භාවිත තාක්ෂණයත්, රූපාලේඛ්‍යයන්හි තේමාත්, ඒවායේ විශේෂතාත්, රූපාත්මක කථන ක්‍රමයේ ස්වභාවයත්, තත් සම්ප්‍රදායානුගත සිතුවම් මගින් කෙරෙන සමාජ පර්යාවලෝකනය හා එම සම්ප්‍රදායේ පරිහානියට හේතු වූ කැරුණුත් නවමු අන්වේශයකින් ඉදිරිපත් කෙරේ. මනා තොරතුරු අධ්‍යයනයකින් අනතුරු ව සම්පාදනය වූ මෙම ලිපියේ දී මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ සාවද්‍ය විචාරක පූර්වාකල්ප කිහිපයක අයෝග්‍ය භාවයත් සසාධක ව ප්‍රකට කෙරෙන අතර එම සිතුවම් සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ නව එළැඹුම් කිහිපයකට ද පැමිණේ. මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ කාල නිර්ණය මෙහි ලා වැදගත් වන්නකි. මෙම සම්ප්‍රදායේ ආරම්භය 17 වන සියවස සේ ගැනීම යුක්ති සහගත නොවන්නේ ද?, යුගානුබද්ධ සමාජ-සාංස්කෘතික

හා සාමයික පසුබිම සලකා මෙම චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය චූල ගණයේ සම්ප්‍රදායෙකැ'යි සැලැකීම බුද්ධිගෝචර වන්නේ ද?, මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ පරිහානියට ප්‍රමුඛතම සාධකය වූයේ කවරක් ද?, චිත්‍ර ශිල්පීන්ගේ කලාත්මක ඥානය සැලැකීමේ දී යථාර්ථවාදී චිත්‍ර කලා සම්ප්‍රදායක් ලෙස මහනුවර සිතුවම් සම්ප්‍රදාය ඇගයිය හැකි නොවන්නේ ද? යන ප්‍රශ්න පිළිබඳ ව විමර්ශණය කොට එළැඹුම් ඉදිරිපත් කිරීම මෙහි මුඛ්‍යාභිලාසය යි.

ප්‍රවේශය

ශ්‍රී ලංකාවේ චිත්‍රකලා ඉතිහාසය පිළිබඳ ගවේෂණය කරන්නෙකුට අනුරාධපුර හා පොළොන්නරු යුගයන්ට තදනන්තර ව සම්මුඛ වන්නේ මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය යි. උඩරට චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය, ගැමි චිත්‍ර කලා සම්ප්‍රදාය, සිංහලේ චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය යන නාමයන්ගෙන් ද තත් චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය විවිධ විචාරකයින් විසින් වෙසෙසනු ලබයි. උසස් ලක්ෂණයන්ගෙන් මුක්ත ව එයට ම ආවේණික වූ ප්‍රාථමික ලක්ෂණ සමුදායක් ගුරු කරගනිමින් මෙම යුගයේ සිතුවම්කරණය සිද්ධ වූයෙන් චිත්‍රකලා විචාරකයන් මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය චූලකලා චිත්‍ර සම්ප්‍රදායෙකැ'යි සලකන්නට ඇත. මෙතැන් පටන් තත් චිත්‍රකලා සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ ශීර්ෂ කිහිපයක් යටතේ සාකච්ඡා කරමින් අවිවරණීය කරුණු විවරණයටත්, මූලාශ්‍රයාගත දත්ත සම්පිණ්ඩනයටත්, නව්‍ය එළැඹුම් වෙත පිවිසීමටත් අවකාශ සපයාග නු ලැබේ.

1. මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ කාල නිර්ණය

සාමාන්‍ය යුග බෙදීමට අනුව ක්‍රි.ව. 16 වැනි සියවසේ සිට ක්‍රි.ව. 19 වැනි සියවසේ මහනුවර රාජධානිය ඉංග්‍රීසීන්ට යටත් වන තුරු, එනම් ක්‍රි.ව. 1815 දක්වා කාල පරිච්ඡේදය මහනුවර යුගය සේ සලකනු ලැබේ. සාහිත්‍යමය යුග බෙදීමේ දී ක්‍රී.ව. 1706 සිට ක්‍රි.ව. 1815 දක්වා වූ කාලය මහනුවර යුගය ලෙස දැක්වේ. සිතුවම් කලාව පිළිබඳ ව විමසීමේ දී මහනුවර ක්‍රමයට අයත් සාම්ප්‍රදායික බිතුසිතුවම් විශාල ප්‍රමාණයක් සොයාගනු ලැබිය හැකි වනුයේ ක්‍රි.ව.

18 - 19 සියවස්වල දී ය. නන්දසේන මුදියන්සේ සඳහන් කරන ආකාරයට "17 වෙනි සහ 18 වෙනි සියවස්වලට අයත් ලාංකේය චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය උඩරට සිතුවම් කලාව වශයෙන් පිළිගැනේ" (මුදියන්සේ 1970, උද්ධෘතයඃ රත්නායක, 2009ඃ 72).

සමහර විචාරකයෙකු මහනුවර රාජධානි සමයේ පැවැති සිතුවම් සම්ප්‍රදාය 17වැනි සියවසයේ නොවූ බව පැවැසිය නමුදු 17 වැනි සියවසට අයත් සිතුවම් පිළිබඳ ව නාමමාත්‍රික තොරතුරු කිහිපයක් හමුවේ. ඒ සන්නසප්පත්‍රද්වයකිනි. **ඒ. සී. ලෝ** හා **නාවුල්ලේ ධම්මානන්ද** හමියන්ගේ වාර්තා දෙකක එම සන්නසප්පත්‍රද්වය පිළිබඳ ව දක්වා තිබේ. පළමුවන විමලධර්මසූරිය රජු කල, එනම් ක්‍රි.ව. 1593 වසරේ දී ජේතවනාරාමය නම් විහාරයක වැඩ අවසන් කළ **උල්ලදුපිටියේ රාජේශ්වර** හිත්තර ආචාරියාට දී ඇති සන්නසකට අනුව එම ශිල්පියා විසින් මේ විහාරයේ බිතුසිතුවම් අඳින්නට ඇතැයි සිතිය හැකි ය (Lawrie 1898ඃ 872). පෘතුගීසීන්ගෙන් සත්කෝරළය බේරාගත් දෙවන රාජසිංහ රජතුමා මැටියගනේ විහාරය ප්‍රතිසංස්කරණය කරවා බුද්ධරූප දේවරූපාදිය පිහිටුවා සූවිසිවිවරණය ද චිත්‍රණය කළ බව මැටියගනේ සන්නසේ දැක්වේ (ධම්මානන්ද හිමි, 1969ඃ 169-170). කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ අවධියට පෙර මහනුවර සම්ප්‍රදායට අයත් සිතුවම් පැවැති බවට ප්‍රබල සාක්ෂ්‍යයක් **දඹුලු සිරිතෙන්** ද අනාවරණය වේ. සෙනරත් රාජ අවධියේ දඹුලු විහාරයේ අඳින ලද සිතුවම් පිළිබඳ ව එහි මෙසේ සඳහන් වේ;

> **"සෙනරත් නරේන්ද්‍රයාණන් ලංකා රාජ්‍ය පදප්‍රාප්ත වී වදාළ කල්හි දඹුලු විහාරේ ජරාවාස වී තිබෙන බව....විචිත්‍ර චිත්‍ර කර්මාන්තයෙන් සලක්සණ කොට නිමවූ මෙම විහාරයෙහි..."(මුදියන්සේ, 1971ඃ 58-59).**

කිර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජුට පෙර යුගයේ පැවැති, සිතුවම්කරණය සම්බන්ධ උක්ත සාධකත්‍රය මගින් 17වන සියවසයේ සිට මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය පැවැතෙන්නට ඇතැයි අනුමාන කළ හැකි ය. මෙම චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය 18වන සියවසයට තදනන්තර ව ද ව්‍යාප්ත වූ බවට තොරතුරු අනාවරණය වන හෙයින් සමහර විචාරකයින් මෙම

චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ කාලය 17-18 සියවස් ලෙස ගැනීම ද සාවද්‍ය බව පෙනේ. මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ ලක්ෂණ ම සුළු වෙනසකට භාජනයකර අඳින ලද සිතුවම් පහතරට විහාර කිහිපයක ම විද්‍යමාන වීම එයට හේතුව යි. මෙහි ලා **මහින්ද සෝමතිලකගේ** මතය වන්නේ;

> **"එම ශෛලිය ම භාවිතයෙන් මුහුදුබඩ පෙදෙසේ කතළුව පූර්වාරාමය(1886), මුල්කිරිගල(1880), තෙල්වත්ත(1805) හා කැලණිය පැරණි විහාරය වැනි තැන්වල දී දහනවවැනි සියවසයේ දීත් අඳින ලද සිතුවම් රැසක් ද දකිනට ලැබේ" (සෝමතිලක, 2013: 107).**

පූර්වෝක්ත තොරතුරුවලට අනුව මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ කාලය සම්බන්ධයෙන් නිගමනයකට එළැඹිය හැකි ය. එනම් ක්‍රි.ව. 17, 18, 19 යන සියවස්වල මහනුවර සම්ප්‍රදායට අයත් චිත්‍ර රට පුරා ව්‍යාප්ත වූ බව යි.

මහනුවර යුගයේ චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය අධ්‍යයනය කළ පිරිස් අතර **රීස් ඩේවිඩ්ස්, ආනන්ද කුමාරස්වාමි, සෙනරත් පරණවිතාන, ඩී. බී. ධනපාල, ඇන්. ඒ. වික්‍රමසිංහ, එල්. ටී. පී. මංජු ශ්‍රී, සිරිනිමල් ලක්දුසිංහ, එන්. බී. එම්. සෙනෙවිරත්න, නන්දසේන මුදියන්සේ, සිරි ගුණසිංහ, සේනක බණ්ඩාර, දර්ශන රත්නායක** යන වියත්හු ප්‍රධාන වෙති. මොවුහු මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ ප්‍රභවය සම්බන්ධ විවිධ මත ඉදිරිපත් කළහ. තත් මතානුසාරී ව නුවර යුගයේ චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ ප්‍රභවය සම්බන්ධ ප්‍රධාන මත සතරක් ඉදිරිපත් කළ හැකි ය. එනම්;

- උත්තර භාරතීය හා දක්ෂිණ භාරතීය පසුතලයක් මත දේශීයත්වයේ ලක්ෂණ ද අන්තර්ගත වීමෙන් නිර්මාණය වුණු චිත්‍ර සම්ප්‍රදායකි.
- මහනුවර යුගයේ කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ සමයේ ඇති වූ ධර්මශාස්ත්‍රීය පුනර්ජීවන ව්‍යාපාරයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස උපත ලත් නවමු චිත්‍ර සම්ප්‍රදායකි.

- පැරණි සිතුවම් කලාවේ අඛණ්ඩ සම්බන්ධතාවක් ද සහිත ව ගොඩනැගුණු දේශීය හා විදේශීය ලක්ෂණ සම්මිශ්‍රිත චිත්‍ර සම්ප්‍රදායකි.

- භාරතීය ආභාසය සාමාන්‍ය ලක්ෂණය ලෙස ද සියම් ආභාසය විශේෂ ලක්ෂණය ලෙස ද සංකලනය වී මහනුවර කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රාජ්‍ය සමයේ සිට ව්‍යාප්ත වූ චිත්‍ර සම්‍ප්‍රදායකි (රත්නායක, 2009: 99-100).

යනුවෙනි. පූර්වෝක්ත මතයන්ට අනුව මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ ප්‍රභවයට දක්ෂිණ භාරතය, උත්තර භාරතය, සියම් දේශය යන රටවල පැවැති චිත්‍ර සම්ප්‍රදායවල යම් යම් ලක්ෂණ බලපා ඇති බව පෙනේ. මුල් බුදු සමයේ සිට ලංකාව භාරතය සමඟ පැවැති අඛණ්ඩ සම්බන්ධතා ද, ධර්මශාස්ත්‍රීය පුනර්ජීවනයේ දී සියමය සමඟ ඇති කරගත් ආගමික සම්බන්ධතා ද සැලකීමේ දී ඒ ඒ රටවල චිත්‍ර කලාවේ ලක්ෂණ අඩු-වැඩි වශයෙන් මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායට බලපෑ බව සිතීම සාවද්‍ය නො වේ. මෙම චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ ප්‍රකට වන ශෛලියේ විශේෂත්වය ඇති වූයේ තත්කාලීන සිත්තරුන්ගේ අස්වාභාවික තත්ත්‍වයකින් යැයි සිතීම ද බුද්ධිගෝචර නො වේ. පෙර නොවූ විරූ ලක්ෂණ සමුදායක් ඇති ව මහනුවර යුගයේ දී නවමු චිත්‍ර සම්ප්‍රදායක් ප්‍රභවය වීමට තත්කාලීන සමාජ සංස්කෘතික හා සාමයික පසුබිම හේතු වන්නට ඇතැයි අපගේ අදහස යි. සියම්, රාමඤ්ඤ, භාරත යන විදේශ චිත්‍ර සම්ප්‍රදායවල හා චිරන්තන සිංහල චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ ආභාසය මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ ප්‍රභවයට හේතු නොවූයේ යැයි මින් අදහස් නො කෙරේ. එම ලක්ෂණ අඩු වශයෙන් ද සමාජ-සාමයික පරිස්ථිතිය හරහා ඇති වූ ලක්ෂණ වැඩි වශයෙන් ද එක්වීමෙන් මෙම යුගයේ චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය නිර්මාණය වූයේ යැයි ගැනීම වඩා සාධාරණ වේ.

දඹුලු විහාරයේ සිතුවම් කළ නිලගම සිත්තර පරම්පරාවට අයත් ශිල්පියෙකු වන **ශ්‍රී බෝධිනාරායන බුවනෙකබාහු චිත්‍රාචාර්යයන්ගේ ජීවන් නයිදේ** හෙවත් **පටබැඳිගෙදර ජීවන් නයිදේ** සමඟ දර්ශන රත්නායක කළ සම්මුඛ සාකච්ඡාව මෙහි ලා යෝග්‍ය වේ.

> **"සීගිරි පොළොන්නරු චිත්‍ර හා මහනුවර සමයේ විහාර චිත්‍ර අතර පවත්නා වෙනස පිළිබඳ ඔහු දරන මතය වනුයේ විහාර සිතුවම් ඇඳීමේ දී ස්ත්‍රී රූප ඇඳිය යුත්තේ දැඩි සංයමයකින් හා සීමිත නිදහසකින් බවත්, සරාගික හැඟීම් ඇවිස්සෙන ස්ත්‍රී රූප හෝ සිතුවම් විහාර ගෙයක් තුළ ඇඳීම සිය පරපුරේ චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය හා නොගැළපෙන බවත් ය" (රත්නායක, 2009: 122).**

මෙයින් පැහැදිලි වනුයේ තත්කාලීන සාමයික චින්තනය චිත්‍ර කලාවේ නව ආරම්භයකට හේතු වන්නට ඇති බව යි. චිත්‍රකලා විෂයයෙහි මෙවන් ආගමික චින්තනයක් අනුරාධපුර පොළොන්නරු යුගවල නොපැවතියේ එකල සමාජයේ මහනුවර යුගයේ මෙන් පරිස්ථිතික වියවුලක් නොපැවති හෙයිනි. එබැවින් තත්කාලීන සමාජ-සංස්කෘතික සාමයික පුනර්ජීවන ව්‍යාපාරයේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් නව මානයකින් යුක්ත ව මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය ප්‍රභවය වන්නට ඇතැයි සිතීම යුක්ති යුක්ත ය.

2. මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායට අයත් සිතුවම් දැකිය හැකි ස්ථාන

මහනුවර යුගයේ චිත්‍රකලාව පිළිබඳ ව පර්යේෂණය කිරීමේ දී එය මහනුවර ප්‍රදේශයට පමණක් සීමා නොවූ චිත්‍ර සම්ප්‍රදායකැ'යි තහවුරු වේ. මෙම සම්ප්‍රදායට අයත් සිතුවම් **හඟුරන්කෙත, මොණරාගල, අනුරාධපුරය, කොළඹ, කළුතර, ගාල්ල,** මාතර හා **හම්බන්තොට** යන ප්‍රදේශවල පිහිටා ඇති විහාරස්ථාන රාශියක ම විද්‍යමාන වේ. සරණංකර සංඝරාජ හිමියන්ගේ ශිෂ්‍යානුශිෂ්‍ය පරම්පරාවේ පුරෝගාමීත්වයෙන් වෙහෙර-විහාර විශාල ප්‍රමාණයක ප්‍රතිසංස්කරණ කටයුතු සිදුවූ අතර ඒවායේ සිතුවම්කරණ කටයුතු ද සිද්ධ වූ බව **සංඝරාජ සාධුචරියාව, සඟරජවත** ආදි කෘතීන්ගෙන් හෙළිදරව් වේ. මහනුවර කේන්ද්‍ර කරගනිමින් ඇරඹි මෙම චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය ක්‍රමයෙන් උතුරු ප්‍රදේශයේ හැර ලංකාව පුරා ම ව්‍යාප්ත වූ බව පෙනේ.

මහනුවර රාජධානියෙන් ආරම්භ වුව ද රට පුරා ව්‍යාප්ත වීමේ දී මෙම චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය විවිධ වෙනස්කම්වලට ලක්වීම නිසා, වර්ගීකරණයට පදනම් වී ඇත්තේ ව්‍යාප්තියේ දී ඊට එක්වී ඇති ප්‍රාදේශීය සංලක්ෂයන් ය. මේ අනුව එහි ප්‍රභේද සතරකි; **මධ්‍යම කඳුකරයේ චිත්‍ර, උතුරුමැද තැනිතලා ප්‍රදේශයේ චිත්‍ර, දකුණු පළාතේ මුහුදුබඩ චිත්‍ර, සබරගමු පළාතේ චිත්‍ර** යනුවෙනි (රත්නායක, 2009: 73). ඇතැම් විචාරකයෝ උක්ත ප්‍රභේද සතර තුනක් සේ දකිති. ඒ පොදුවේ මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය සැලැකිල්ලට ගැනීමෙනි. **මධ්‍යම ප්‍රදේශයට අයත් චිත්‍ර, පහතරට ප්‍රදේශයට අයත් චිත්‍ර, සබරගමු ප්‍රදේශයට අයත් චිත්‍ර** යනුවෙනි.

මහනුවර යුගයට අයත් චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය නියෝජනය කරන්නා වූ සිතුවම් දැකිය හැකි ස්ථාන රාශියක් මධ්‍යම ප්‍රදේශයට අයත් වේ. ඒ අතර **දළඳා මාලිගාව, ගංගාරාමය, මැදවල, දෙගල්දොරුව, සූරියගොඩ, දොඩන්තලේ, ලංකාතිලකය, බඹරගල, දඹුල්ල, කැබැලෑලෙණ, රිදී විහාරය, ධනගිරිගල** වැනි ස්ථානත් දේවාල අතර **මහනුවර මහාවිෂ්ණු දේවාලයත්** ප්‍රධාන වේ. මහනුවර සම්ප්‍රදායේ චිත්‍ර දැකිය හැකි පහතරට ප්‍රදේශ අතර **කැලණිය, තොටගමුව, මුල්කිරිගල, තෙල්වත්ත, මිරිස්ස, කතළුව, ගණේගොඩ, බලපිටිය සුභද්‍රාරාමය, තොටගමුව පුරාණ විහාරය, දොඩන්දූව ශෛලබිම්බාරාමය** හඳුන්වා දියහැකි ය. ගාල්ල කළුවැල්ල ප්‍රදේශයේ පිහිටා ඇති **ශ්‍රී කදිරේෂන් කෝවිල** ද එහි ලා වැදලත් වේ. තත් සම්ප්‍රදායේ චිත්‍ර පවතින සබරගමු ප්‍රදේශයට අයත් ස්ථාන ලෙස **කොට්ටිඹුල්වල, ගොඩකවෙල, ඕමල්පේ, පැල්මඩුල්ල** යන විහාරස්ථානත් **රත්නපුර මහාසමන් දේවාලයත්** ප්‍රධාන වේ.

3. සිතුවම්කරණය සඳහා ලැබුණු රාජ්‍ය අනුග්‍රහය

මහනුවර යුගයේ චිත්‍රකලාවේ උන්නතිය සඳහා **පළමුවන විමලධර්මසූරිය** (ක්‍රි.ව. 1592-1604), **සෙනරත් රජ** (ක්‍රි.ව. 1604-1635), **දෙවන රාජසිංහ** (ක්‍රි.ව. 1634-1684), **දෙවන විමලධර්මසූරිය** (ක්‍රි.ව. 1686-1705), **ශ්‍රී වීරපරාක්‍රම නරේන්ද්‍රසිංහ** (ක්‍රි.ව. 1705-1738), **ශ්‍රී විජය රාජසිංහ** (ක්‍රි.ව. 1738-17446), **කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ** (ක්‍රි.ව. 1746-1799)

යන රජවරුන්ගේ දායකත්වය නොමඳ ව ලැබුණි ("මහනුවර සිතුවම් කලාව,".2019). පළමුවන විමලධර්මසූරිය, සෙනරත්, දෙවන රාජසිංහ, යන රජවරුන් සිතුවම්කරණයට ලබාදුන් අනුග්‍රහය පිළිබඳ ව පූර්වෝක්ත විය. **කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ** රජතුමා ද මහනුවර යුගයේ චිත්‍ර කලාවේ අභ්‍යුදයට සුවිසල් මෙහෙවරක් කළ රජ කෙනෙකි. එතුමා පිළිබඳ ව ආනන්ද කුමරස්වාමි දක්වන පහත ප්‍රකාශනයෙන් එය තහවුරු වේ.

> **"කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජු විසින් පිළිසකර නොකරන ලද එසේ නැතිනම් අභිනවයෙන් නොසාදවන ලද හෝ පැරණි විහාරස්ථානයක් මහනුවර රාජධානිය තුළ හෝ දක්නට නොමැති තරම් ය" (කුමාරස්වාමි, 1962 අ: 12).**

කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජුගේ කාලයේ කළ නිර්මාණ කෘති මෙන් ම නොයෙක් ප්‍රතිසංස්කරණ පිළිබඳ ව ද **චූලවංසය, සුළුරාජාවලිය** යන කෘතිවල දැක්වේ. මෙම කෘතීන්හි එන තොරතුරුවලට අනුව මෙකල මල්වතු විහාරය, ගංගාරාමය, දෙගල්දොරුව යන විහාරස්ථාන අභිනවයෙන් කරවා ඇති අතර හලාවත මුන්නේශ්වරම් දේවොල, රිදී විහාරය, දඹුලු විහාරය, මැදවල, සූරියගොඩ යන විහාර ද මහනුවර දළදා මාලිගාව ද ප්‍රතිසංස්කරණය කොට ඇත්තේ මෙතුමා ය (චූලවංසය, ගයිගර්, 1930: 100/ සුළුරාජාවලිය, සමරනායක, 1959: 46-49). චූලවංශයේ හා සුළුරාජාවලියේ එන තොරතුරුවලට අමතර ව **කොණ්ඩදෙණිය සන්නස, බඹරගල සන්නස, වලල විහාර තුඩපත, වලල විහාර තල්පත, මැදවල සන්නය, දඹුලු විහාර තුඩපත** හා **දඹුලු පදවි සන්නස** ආදි සමකාලීන ලේඛන රාශියකින් ම මෙම රජතුමා වෙහෙර-විහාර රාශියක් කරවූ බවත් ඒවා සිතුවමින් අලංකාර කරවා ඇති බවත් සඳහන් වේ (ධම්මානන්ද හිමි, 1969: 198-206-264).

දෙවන රාජසිංහ රජුට පසු කාලයෙක රජකම් කළ **නරේන්ද්‍රසිංහ** රජු ද දළදා මැදුරේ දෙපස බිත්තිවල ජාතක කතා දෙතිසක් සිත්තම් කරවා ඇත (චූලවංසය, ගයිගර්, 1930: 39-45).

ආනන්ද කුමාරස්වාමි පවසන පරිදි දෙගල්දොරුව රජමහා විහාරයෙහි චිත්‍ර කර්මාන්ත කටයුතු නිමකොට ඇත්තේ කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජුට පසු ව බලයට පැමිණි **රාජාධිරාජසිංහ** රජුගේ කාලයේ දී ය. එහෙයින් රාජාධිරාජසිංහ රජුගේ අනුග්‍රහය එහි චිත්‍ර කර්මාන්තය සඳහා ලැබෙන්නට ඇතැයි සිතිය හැකි ය. **ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහ** රජතුමාගේ කාලයේ දීත් විහාර සිතුවමෙහි යෙදුණු බව බුද්ධ වර්ෂ 1341 දී **අංකුඹුර විහාරයට** ප්‍රධානය කරන ලද සන්නසක සඳහන් වේ. රාජ්‍ය අනුග්‍රහයෙන් එම විහාරයේ පිහිටවූ ප්‍රතිමාවන්ට අමතර ව චිත්‍රකර්ම රාශියක් ද කරවා ඇත (Lawrie, 1898).

4. මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ මුඛ්‍යාභිලාසය

මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ මුඛ්‍යාභිලාසය සාමයික පසුබිමක් ගනී. මෙම සිතුවම් සියල්ලක් ම පාහේ බෞද්ධ විෂයයික අන්තර්ගතයකින් යුක්ත ය. මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම්ඃ නරඹන්නාගේ ශ්‍රද්ධා භක්තිය ජනනය කිරීමත්, සුචරිත වර්ධනයත්, ධර්මඥානය අභිවර්ධනයත් යන කරුණු අරමුණු කොට ගත්තකි. කොටින් ම කියතොත් තත් සම්ප්‍රදායේ අරමුණ වූයේ ධර්ම සන්නිවේදනය යි. මෙම ආගමික සිතුවම් රසාස්වාදය කිරීමේ දී හුදු කලා විචාර සිද්ධාන්ත මත ම පදනම් වීම යුක්ති නො වේ. චිරන්තන ගද්‍ය-පද්‍ය සාහිත්‍ය පිළිබඳ විචාරයේ දී වුව ද මේ ගැටලුවට මුහුණදීමට සිදු වේ. ශ්‍රද්ධා භක්තිය හා සදාචාරය වර්ධනය කිරීමේ අරමුණින් ද, ආගමික අවබෝධය ලබා දීමේ පරමාර්ථයෙන් ද ලියැවුණු අමාවතුර, බුත්සරණ, පූජාවලිය වැනි කෘතිවල ඒවා බිහිවූ සමාජීය හා සාංස්කෘතික පරිස්ථිතිය පිළිබඳ අවධානය යොමු නො කර කලාත්මක හා සාහිත්‍යාත්මක පක්ෂය පමණක් ම විමසීමට පෙළඹීමෙන් මෙම කෘතිවලට සාධාරණය ඉටු නො වේ. එබැවින් මහනුවර චිත්‍ර රසවිඳීමේ දී ද එහි ආගමික මුහුණුවර අමතක කළයුතු නො වේ (රත්නායක, 2009ඃ 78-79).

5. මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය නියෝජනය කරන සිත්තරුවෝ

මහනුවර යුගයේ විහාර සිතුවම් කළ ශිල්පීහු රජයේ ප්‍රසිද්ධ වැඩ දෙපාර්තමේන්තු 14න් අටවැන්න වූ **කොට්ටල් බද්ධ**

නියෝජනය කරන කාර්මික ශ්‍රේණියට අයත් වූවෝ ය. ඔවුහු කිසිවිටෙකත් චිත්‍රණය කරන ලද බිතු තලයෙහි ඔවුන්ගේ නාමය සඳහන් නො කළහ. එසේ නාමකරණයක් වූයේ නම් එය නො සිතා මෙන් කුරුටු ගෑවකි.

> **"සමුද්‍රගිරි විහාරයේ ඇතුලු මාලයේ දකුණුපස බිත්තිය පිටිපැත්තේ කෙළවරක බැලූ බැල්මට නොපෙනෙන තරම් කුඩා අකුරුවලින් 'ගරාඬුව එදෝ' යන්න ලියා තිබෙනු දක්නට ලැබේ. චිත්‍ර කර්මාන්තයේ යෙදෙන අතරතුරේ මෙය ලියන්නට ඇත්තේ කිසිඳු හැඟීමකින් තොර ව වුවත් සමුද්‍රගිරි විහාරයේ සිතුවම් කරන ලද්දේ කඩොල්ගල්ල පරම්පරාවේ ශිල්පීන් විසින් යන්න තහවුරු කිරීමට..." (මහින්ද හිමි, 2016: 319).**

තත් යුගයේ චිත්‍ර ශිල්පීන් පිළිබඳ තොරතුරු සිතුවම් මගින් සුලභ ව සපයාගත නොහැකි නමුත් විහාර චිත්‍ර කර්මාන්තයේ යෙදුණු සිත්තරුන් බොහෝ ප්‍රමාණයකගේ නම්-ගම් තත් යුගයේ ලියැවුණු තල්පත්, විහාර ලේඛන, පුරාණ ලිපි අධ්‍යයනයෙන් සොයාගත හැකි ය. ඒ ඒ සිත්තරුවන් නියෝජනය කළ සිත්තර පරම්පරා ද ඒවායේ සංගෘහිත ය. **නිලගම හිත්තර පරම්පරාව, කඩොල්ගල්ල සිත්තර පරම්පරාව** යනු ඊට නිදර්ශනද්වයකි. පහත දැක්වෙන්නේ මූලාශ්‍රයාගත තොරතුරුවලින් අනාවරණය වන තත් චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය නියෝජනය කළ සිත්තරුනගේ නාම ලේඛනයකි; **දෙවරගම්පොළ සිල්වත් තැන, වැත්තැවේ ගණින්නැහේ, කටුවන ගණින්නැහේ, ඊරියගම සිල්වත් තැන, දේවේන්ද්‍ර මූලාචාරී, මංගලගම හඳු නයිදේ, කොළඹ නයිදේ, ගරාඬුවේ මහසිත්තරා, ගාලු පියද්දේ බබුන්, නිලගම පටබැන්දා, අප්පු නයිදේ, කපුරු නයිදේ, කඩොල්පිටියේ මහසිත්තරා, හිරියාලේ නයිදේ, කොස්වත්ත සිත්තර නයිදේ, දෙල්දෙණිය සිත්තර නයිදේ, කැලියල්පිටියේ ගුරුන්නාන්සේ, නීලගම ආභරණ අප්පු, ගන්නෝරුවේ ලොකු මුහන්දිරම්, පහළවත්තේ උක්කු නයිදේ, සිත්තරනයිදෙලාගේ**

සීමන් නයිදේ, සන්දා නැකතිගේ එදෝ. යථෝක්ත ශිෂ්‍යානුශිෂ්‍ය පරම්පරාවන් නොයෙක් ප්‍රදේශවල සිත්තර කර්මාන්තයේ යෙදෙමින් ඔවුන්ගේ චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය උගන්වමින් තව තවත් සිත්තරුන් බිහිකරන්නට ඇත.

6. සිතුවම් තාක්ෂණය

පූජනීය වූ සුවිසල් මන්දිරවල ද (1,2 රූප), ස්වාභාවික ගල් ලෙන් සකස් කරගැනීමෙන් නිර්මාණය කරන ලද ලෙන් විහාරවල ද (3,4,5,7 රූප), සමකාලීන නිර්මාණ ශිල්පක්‍රම අනුගමනය කරමින් ඉදි කරගත් විහාර ගෘහ (6,8,9 රූප), ධර්මශාලා, දේවාල (28 රූපය) ආදියෙහි ද, මේ හැරුණුකොට පෙතිකඩ, පුස්කොල පොත් (27 රූපය), කඩදාසි පොත්, රන් රිදී තහඩු, මැටි බඳුන් (26 රූපය), විහාර ද්වාරයන් (25 රූපය), දැව කුළුණු (24 රූපය), පෙට්ටගම් (23 රූපය), පිරිත් මණ්ඩප්ප (22 රූපය), දෝලා-පල්ලැක්කි (21 රූපය) ආදි විවිධ තලවල මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් දැකිය හැකි ය. මෙහි දී මුඛ්‍යාවධානය යොමුවන්නේ විහාරාරාම ගල්ලෙන් ආදි ආගමික ගොඩනැගිලිවල සිතුවම්කරණයේ දී භාවිත කළ තාක්ෂණික ක්‍රමවේදය වෙත යි.

තාක්ෂණික ක්‍රමවේදය යටතේ ප්‍රථමයෙන් ම සාකච්ඡා කරනු ලබනුයේ **සිතුවම් තලය සකසාගත් ආකාරය** වෙත යි. විහාර භිත්ති සකස් කරගැනීමේ දී ගල්, ගඩොල් වැනි ද්‍රව්‍යයන් බොහෝ විට භාවිතකොට ඇත්තේ වරිච්චි බිත්ති ක්‍රමය යි (කුමාරස්වාමි, 1962 අ: 165). මෙම ක්‍රමත්‍රය යටතේ සකසාගත් බිත්තිවල බදාම ආලේප කිරීමේ දී විවිධ ක්‍රමවේද අනුගමනයකර ඇති බව පෙනේ. මහනුවර සම්ප්‍රදායේ චිත්‍ර ශිල්පියා බිතු තලය සකස් කරගැනීම සඳහා ක්‍රමවේද සතරක් භාවිතකොට ඇත. ඒ පහත පරිදි ය;

- **හුණු හා වැලි කහටපොතු දියරත් සමඟ එකට මිශ්‍ර කරගැනීම.**
- **ඉතා ම ළා කුරුම්බා ලෙල්ලක කෙඳි ද, අරළු, නුග කහට, ඇසතු බෝ යන පොතු වර්ග ද, ගොඩපර ගෙඩියේ පොතු**

ද එක පමණට ගෙන මේ සියල්ල ලියා වංගෙඩියක දමා කොටා එම මිශ්‍රණයෙන් රාත්තල් 10කට වතුර ගැලුම් 4ක් පමණ වත්කොට භාජනයක දමා මාසයක් පමණ පල්කොට දිග ගැලුමකට අරළු ගෙඩි සියයක් පමණ වන සේ එකතුකර එම මිශ්‍රණය පෙරා බදාම තැනීමේ දී ජලය වෙනුවට භාවිත කිරීම.

- **සියුම් වැලි තුනකට බෙලිකටු හුණු දෙකක් හෝ වැලි දෙකකට ගල් හුණු දෙකක් හෝ යොදා බදාම තනාගැනීම.**
- **එම බදාම පාවිච්චියට පෙර දිනක් පමණ තෙතට තබාගෙන කිතුල් පැණි කයිප්පු, කදුරු හා තල තෙල් එම බදාම සමඟ මිශ්‍රකොට එයින් බදාම තෙමා පාවිච්චි කිරීම. වැඩි දිස්නයක් අවශ්‍ය වූ විට බිත්තර සුදු මදය එක්කළ අතර විවිධ වර්ණවත් බදාම ලබාගැනීම පිණිස සාදිලිංගම්, හිරියල් ආදිය භාවිත කිරීම (චාර්ල්ස්, 1962: 117-118).**

වරිච්චි බිත්ති සහිත විහාර ගෘහයන් ගොඩනැගීමේ දී පොළොවෙහි ලම්භාකාර ලෙස සිටුවන ලද කල්පවතින ශක්තිමත් ලී කණු රැසක තිරස් අතට ලී තබා බැඳගැනීමෙන් සාමාන්‍ය වරිච්චි භිත්තියක දී මෙන් මුලින් ම දළ දැව සැකිල්ලක් සාදා ගනු ලැබේ (ටැම්පිට විහාර ගෘහයන්හි දී මේ භිත්තිවල පදනම ගල් ටැම් මත අතුරන ලද ලෑලි තට්ටුව බව පෙනේ). එතැන් සිට පදමට තනාගත් වැලි හා මැටි මිශ්‍රණයන් දළ දැව සැකිලිවල හොඳින් පුරවා මෙම බිත්ති සකසාගෙන ඇත. අනතුරු ව ඉහත දක්වන ලද ක්‍රමවේද සතරෙන් එක් ක්‍රමයකට සකසාගත් බදාමය අතුරා බිතුතලය සිතුවම්කරණයට සුදුසු පරිද්දෙන් සකසාගනී. ගොඩනැගිලි විහාරවල සිතුවම්කරණයේ දී සකසාගත් ගඩොල් හෝ ගල් බිත්තිය මත බදාමය අතුරනු ලැබේ. ලෙන් විහාරවල ශිලාමය වියන් තලය සකස් කරගැනීමේ දී ද විශේෂ බදාමයක් ආලේප කරනු ලැබේ (කුමාරස්වාමි, 1962 අා: 165). දෙගල්දොරුව, බඹරගල ආදි ස්ථානවල භිත්තියේ ලී කණුවල සහ වියනේ රෙදි අලවා චිත්‍ර ඇඳ තිබෙන අතර එය මහනුවර දියුණු වී ගිය සම්ප්‍රදායක් ලෙස

සැලැකේ (චාර්ල්ස්, 1978: 56-60). යථෝක්ත ක්‍රමවේදයන් මගින් මහනුවර සම්ප්‍රදායට අයත් සිත්තරුවෝ සිතුවම්කරණය සඳහා බිතුතලය සකසා ගත්හ.

තාක්ෂණික ක්‍රමවේදය යටතේ දෙවැනුව සාකච්ඡා කරනුයේ **සකසාගත් බිතුතලය චිත්‍රණ කටයුතු සඳහා නිමවාගත් ආකාරය වෙත යි.** සකස් කරගත් පෘෂ්ඨයේ ඉඩ-කඩ අනුව පුස්කොල පොතක පත්තිරු මෙන් දිගැති තීරුවලට බිත්තිය කොටස් ලෙස ලකුණු කිරීම ප්‍රථමයෙන් ම සිද්ධ වේ. මෙසේ බෙදාගත් තීරු **'පනේල'** යන නාමයෙන් හඳුන්වනු ලැබේ. පනේලවල දිග-පළල ආදිය පෘෂ්ඨයේ සෑම තැනෙක ම සමරූපී ව නො යෙදිණි. තේමාවට අනුගත කතාවේ අවස්ථා විකාසනය කිරීමට උචිත පරිද්දෙන් පනේලවල දිග-පළල ආදිය ද එකිනෙකට වෙනස් විය. සිතුවම් අඳින ලද පනේලවල ස්වභාවය සම්බන්ධයෙන් සේනක බණ්ඩාර කළ ප්‍රකාශයක් මෙසේ ය.

> **"...උඩරට ප්‍රදේශයේ විහාරයන්හි හා හා දකුණු පළාතේ විහාරවල හමුවන චිත්‍ර තීරුවල ප්‍රමාණය දළ ලෙස සෙන්ටිමීටර් 40 සිට 75ක පමණ (අඟල් 16ක පමණ සිට 30 පමණ දක්වා වූ) පුළුලකින් යුක්තවිණි" (සෝමතිලක, 2013: 207).**

ඇතැම් තැනෙක ඇති චිත්‍ර පනේල ඉතා කුඩා වන අතර **මහනුවර ගංගාරාමයේ** සිතුවම් තීර ඊට නිදර්ශනයකි. එහි චිත්‍ර තීරයක පළල සෙන්ටිමීටර් 13ක් හෙවත් අඟල් 5ක් පමණ පුළුලකින් යුක්ත වේ (19, 20 රූප). **දෙගල්දොරුවේ** ඇඳි චිත්‍රවල සෙන්ටිමීටර් 16ක් හෝ 28ක් පමණ වන අතර (18 රූපය) **ලංකාතිලකය, සූරියගොඩ** හා මැදවෙල වැනි ස්ථානවල චිත්‍ර ජනේලයක පළල සෙන්ටිමීටර් 35කට පමණ ආසන්න වේ (14 රූපය). මෙම ලක්ෂණය මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවල දී මීටත් වඩා වෙනස් වන අතර 1881 දී පමණ කරවූ **කතළුව පූර්වාර්ම විහාරස්ථානයේ** චිත්‍ර පනේලයක පළල සෙන්ටිමීටර් 60ක් පමණ වේ (9 රූපය).

බිතුතලය කුඩා තීරුවලට වෙන්කර ගැනීමෙන් අනතුරු ව සිත්තරුවන් තමා ඉදිරිපත් කිරීමට නියමිත කතා පුවත බිත්තියේ වම්පස කෙළවරේ සිට දකුණටත් නැවත දකුණේ සිට වමටත් වශයෙන් අඛණ්ඩ කථන ක්‍රමවේදයට චිත්‍රණය කරණු ඇත. **දෙගල්දොරුව** විහාරයේ අඳින ලද වෙස්සන්තර, සුතසෝම වැනි ජාතක කතාත්; **ගංගාරාමය**, **රිදී විහාරය**, **සූරියගොඩ විහාරය** යන තැන්වල ඇති බුද්ධ චරිතය හා සම්බන්ධ චිත්‍රත් ඊට නිදර්ශන ය. මෙය සිතුවම්කරණයේ දී භාවිත ප්‍රකට ක්‍රමවේදය විය. චිත්‍රිත ජනේලද්වයක් අතර සෙන්ටිමීටර් 2ක් හෝ 3ක් පමණ කුඩා තීරුවක චිත්‍රණය කළ කතාවස්තුව පිළිබඳ ව සංක්ෂිප්ත විස්තරයක් ලියා තැබීම ද මෙම සම්ප්‍රදායේ ලක්ෂණය යි. ඒ පිළිබඳ ඉදිරියේ දී සාකච්ඡා කරනු ලැබේ.

තාක්ෂණික ක්‍රමවේදය යටතේ තෙවැනුව සාකච්ඡා කරනුයේ **වර්ණාලේපය හා නිමාව** පිළිබඳ ව යි. මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායට අයත් සිත්තරුවන් වර්ණාලේපය සිදුකළ ආකාරය පිළිබඳ ව විශ්වසනීය තොරතුරු සමුදායක් හමුවේ. මහනුවර ශිල්පීන් යොදන වර්ණ සංඛ්‍යාව අල්ප වන අතර ඒවා බොහෝ කල් පවතී (ඩේවි, 1967: 128). එම ශිල්පීන් ප්‍රධාන වශයෙන් වර්ණ සකසාගත් අයුරු පහත දැක්වේ;

- **රතු පාට**; ඉන්දියාවෙන් මෙරටට ආනයනය කළ සාදිලිංගම් අඹරා ගැනීමෙන් හා ගුරුගල් කුඩුකර රෙදිකඩකින් හලා ගැනීමෙන් සකසාගෙන ඇත.
- **කහ පාට**; ගොකටු කිරිවලින් හා හිරියල්වලින් මෙම වර්ණය තනාගෙන ඇත.
- **නිල් පාට**; නිල් අවරිය යුෂ උණුකිරීමෙන් නිල් පැහැය තනාගත හැකි වුව ද මෙවැනි ක්‍රමයක් භාවිත කළ බවට සාක්ෂ්‍ය නැතැයි මංජු ශ්‍රී කියයි. අජන්තා චිත්‍රශිල්පීන් නිල් පාට තනාගත් 'ලැපිස් ලැසුලි' ගල් වර්ගය මේ සඳහා භාවිත කරන්නට ඇති බව ද ඔහු පවසයි (මංජු ශ්‍රී, 1977: 8). නිල් පාටට අදාළ සායම් වර්ග ඕලන්දයෙන් ආනයනය කළ බව

කුමාරස්වාමි මතය යි. අරළුවලින් නිල් පැහැය තනාගත් බව ද සමහරෙක් පවසති (දිසානායක, 1984: 100).

- **කොළ පාට;** මේ සඳහා රණවරා, කැහිබිත්තන් යුෂ හා මීට අමතර ව අගුණ, මිදෙල්ල යන කොළවල යුෂ යොදාගෙන ඇත (උල්ලුවිස්හේවා, 1994: 26).

- **සුදු පාට;** නුවර යුගයේ ශිල්පීන් බහුල ව ම මේ සඳහා මකුළු වර්ග භාවිතකොට ඇත. මතුරට මකුළු වඩා උසස් තත්ත්වයෙන් යුක්ත වූ අතර මාතලේ මකුළු අගයෙන් බාල ය. හිරියල් හා අළුහුණු තෙමා මාස තුනක් පමණ පොළොව යට තබා පල්කොට පසු ව පෙරාගැනීමෙන් ද සුදු වර්ණය තනාගෙන ඇත (ගමගේ, 2016: 158).

- **කළු පාට;** පොල්කටු අඟුරු කුඩුකොට හලාගැනීමෙන් මෙම වර්ණය තනාගෙන ඇත (උල්ලුවිස්හේවා, 1994: 25). වඩා ප්‍රකට ක්‍රමය වන්නේ කොහොල්ලෑ, කැකුණ කිරි, හල්දුම්මල, කපු රෙදි කැබලි හා මිශ්‍රකොට බඳුනක ලා ගිනි ලෑමෙන් ලබන දැල්ල නැවුම් බඳුනකට රැස්කිරීම යි.

- **රතුන් පාට;** මහනුවර චිත්‍රවල භාවිත රතුන් වර්ණය සියමයෙන් ආනයනය කළ බව සැලැකේ (උල්ලුවිස්හේවා, 1994: 26).

- **මිශ්‍ර වර්ණ;** සුදු-රතු එකතු කිරීමෙන් ලා රතු පැහැය ද, සුදු-නිල් එකතු කිරීමෙන් අළු පැහැය ද, සුදු-කළු එකතු කිරීමෙන් අළු පැහැය ද, සුදු-කළු-කහ එකතු කිරීමෙන් පච්ච වර්ණය ද ලබාගෙන ඇත (ගමගේ, 2016: 168).

වර්ණාලේපයෙන් තදනන්තර ව **වලිත්තිය** ආලේපනයෙන් චිත්‍රවල නිමාව සිද්ධ විය. මෙය තෙතමනයෙන් චිත්‍ර ආරක්ෂා කරගැනීමට යොදාගත් සාර්ථක ක්‍රමවේදයකි. චිත්‍ර අලංකාර වීම සඳහා ද වලිත්තිය ඉවහල් වේ. වලිත්තිය ක්‍රම කිහිපයකට සකසාගෙන ඇත. ඒ පහත පරිදි ය;

- පිරිසිදු දුම්මල කුඩු දොරණ තෙල් හා මිශ්‍රකොට උණුකර පසුව නිවෙන්නට හැර වාර කිහිපයක් පෙරා ගැනීමෙන් ඉතා හොඳ වලිත්තිය සකසා ගැනේ. මෙය ටර්පන්ටයින් වැනි වහා වියැළෙන තද දීප්තියක් ලබාදෙන සුළු ය.

- ගොකටු සායම් වලිත්තියක් ලෙස මෙකල ශිල්පීන් යොදා ඇති බව උල්ලුවිස්හේවා දක්වයි (උල්ලුවිස්හේවා, 1994: 26).

- කුමාරස්වාමිට අනුව කැප්පෙටියා ලාටු උණුකොට එකල වලිත්තියක් ලෙස භාවිත කරන්නට ඇත (කුමාරස්වාමි, 1962 අ: 169).

තාක්ෂණික ක්‍රමවේදය යටතේ සිව්වැනුව තත් **චිත්‍රශිල්පීන් භාවිත කළ උපකරණ** විමැසීමට ලක්කෙරේ. රේඛා ඇඳීම වර්ණාලේපය හා පිසදැමීම යන කාර්යයන් සඳහා මෙකල භාවිත කළ තෙලිකූරු ස්වාභාවික අමුද්‍රව්‍යවලින් ම සකසාගත් බව පෙනේ. මෙවැනි පින්සල් සකස් කරගැනීමේ දී **තෙලිතණ** නම් ගසෙහි කොටස් යොදාගත් නිසා හෝ **තෙලියා** නමැති මත්ස්‍ය වර්ගයේ හිසේ හැඩය අනුව සකසාගත් නිසා හෝ **හෙල්ලේ** ආකෘතියෙන් නිමවන ලද නිසා (හෙල්ලට ද තෙලිකූර යන නම ව්‍යවහාර වී ඇත) හෝ සිතුවම්කරණයේ දී භාවිත කළ පින්සල් '**තෙලිකූර**' යන අන්වර්ථ නාමයෙන් හඳුන්වන්නට ඇත (සෝමතිලක, 2013: 852). මධ්‍යම ප්‍රමාණයේ තෙලිකූරු සියුම් හා කෝමල ළපටි වැටකේ අතුවලින් හෝ එහි මුල් වැනි දෙයකින් සකසාගන්නට ඇත. තරමක් රළු වූ මෙම තෙලිකූරු සිතුවමේ පසුබිමේ ආලේපනය සඳහා යොදාගෙන ඇත. කුඩා ප්‍රමාණයේ තෙලිකූරු **දඬුලේනා** හා **බළල්** වැනි සතුන්ගේ ලොම් භාවිතකොට මෘදු ලෙස සකසා ගන්නට ඇත. ඒවා රූප සටහන් වැනි කුඩා තලයක වර්ණාලේපය සඳහා භාවිත විය. සියුම් තෙලිකූරු සකසාගෙන ඇත්තේ තෙලිතණ ගසෙහි කරලෙනි. සියුම් රේඛා: විශේෂයෙන් ම කැපී පෙනෙන රූ සටහන්වල බාහිර රේඛාකරණය සඳහා මෙම පින්සල් භාවිත විය.

7. සිතුවම්කරණය සඳහා තෝරාගත් තේමා

මහනුවර යුගයේ සිතුවම්කරණයට තෝරාගත් තේමා, එහි වස්තු විෂය හා අන්තර්ගතය අනුව කොටස් පහකට බෙදිය හැකි ය. එනම්; **බෝධිසත්ත්ව චරිතය, බුද්ධ චරිතය හා විවිධ සිදුවීම්, ශාසන ඉතිහාසය, ජ්‍යොතිශ්ශාස්ත්‍රානුගත විවිධ විශ්වාස, මෝස්තර හා අලංකරණ මූලිකාංග** යනුවෙනි. **බෝධිසත්ත්ව චරිතය** යන තේමාව යටතේ බුදුන් වහන්සේගේ පූර්වාත්මභාවයන් විස්තර කෙරෙන ජාතක කතා, සූවිසි විවරණය හා දස පාරමිතාඃ මහනුවර සම්ප්‍රදායේ බොහෝ සිතුවම්වල දැක්වේ. මෙකල සිත්තරුන් වැඩි වශයෙන් ම සිතුවම්කරණයට යොදාගෙන ඇත්තේ ජතකකතා ය. දළඳා මැදුර, මැදවෙල, දඹුල්ල, බඹරගල, හඟුරන්කෙත, අරත්තන, මුල්කිරිගල, තෙල්වත්ත යන ස්ථානවල පිහිටි සිතුවම් අතර **වෙස්සන්තර ජාතකය** ප්‍රකට වන අතර (14, 16, 37 රූප), හඟුරන්කෙත, වළල්ගොඩ, මිරිස්ස, තෙල්වත්ත, සුභද්‍රාරාමය, බොගහගොඩැල්ල යන ස්ථානවල **දේවධර්ම ජාතකය** ප්‍රකට වේ. සුතසෝම ජාතකය චිත්‍රිත ස්ථාන අතර දළඳා මැදුර, දෙගල්දොරුව යන ස්ථාන ප්‍රමුඛ වේ. මීට අමතර ව විදුර පණ්ඩිත, මණිචෝර, උරග, උම්මග්ග, දහම්සොඬ, සච්චංකිර, අන්ධභූත වැනි ජාතක කතා මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් අතර බහුල ව දැකිය හැකි ය. **බුද්ධ චරිතය හා විවිධ සිදුවීම්**; යන තේමාව යටතේ චිත්‍රිත සිතුවම් රාශියක් ද මෙම සම්ප්‍රදායට අයත් සිතුවම් අතර දක්නට ලැබේ. **මාර පරාජය** (29, 31 රූප), **සත්සතිය, පටාචාරා කතාව, නාලාගිරි දමනය, මච්ඡරිය කෝසිය කතාව** යන අවස්ථා හා සිද්ධි එම සිතුවම්වල දැකිය හැකි ය. **ශාසන ඉතිහාසය**; යන තේමාව යටතේ කළ සිතුවම් බොහෝමයක් විවිධ ස්ථානවලින් ප්‍රකට වේ. එම සිතුවම් අතර; **සෙළොස්මස්ථාන, මෙරට බුදුසමයේ ඉතිහාසය සම්බන්ධ පුවත්, ඒ හා සම්බන්ධ රාජකීය ප්‍රභූ පිරිස්, විහාරානුග්‍රාහකයින්** (30 රූපය) මෙන් ම **සැරියුත්, මුගලන්, ආනන්ද** වැනි **සුප්‍රකට තෙරවරුන්, බුදුසමය හා සමීප සබඳතා පැවැත් වූ ශක්‍ර, උපුල්වන්, සමන් ආදි** දෙවිවරුන් සහිත සිතුවම් දැකිය හැකි ය. **ජ්‍යොතිශ්ශාස්ත්‍රානුගත විවිධ විශ්වාසයන්** ද මෙකල සිතුවම්කරණයට ප්‍රවිෂ්ට වී ඇති බවට

සාක්ෂ්‍ය හමුවේ. තත් කාලයේ ජනප්‍රිය ව පැවැති **නවග්‍රහ මණ්ඩලය, ග්‍රහ රාශි චක්‍රය, නැකැත් විසිහත හෝ විසිඅට** සහිත සිතුවම් මෙම යුගයේ විහාරස්ථානවල දැකිය හැකි ය. **අම්බලන්ගොඩ සුනන්දාරාමය, මහබෙල්ලන වීරඟන විහාරය, මිරිස්ස සමුද්‍රගිරි විහාරය, ගාල්ලේ බෝගහගොඩැල්ල විහාරය, කැලණි විහාරය** යන පහතරට විහාරස්ථානවල මෙම තේමා බහුල ව සිතුවමට නගා ඇත (සෝමතිලක, 2013: 305).

මෝස්තර හා අලංකරණ මූලිකාංග ද මහනුවර චිත්‍රවල නන් ලෙසින් නන් වෙසින් විද්‍යමාන වේ. දාහත්වන සියවසට පෙර හායනයට ලක්වූ බුදුදහම පුනරුත්ථාපනය කරනු වස් බිහිවූ මෙම නව්‍ය චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය ප්‍රේක්ෂකාකර්ෂණයට හේතු වූයේ සිත් පිරිමදින සුලු මෝස්තර රටා සම්පිණ්ඩනය නිසාවෙනි (1, 3, 8, 10, 17, 25, 26, 27 රූප). මෙම අලංකරණ මෝස්තර විධි පශ්චාත්තන විචාරකයෝ 'සිංහල සැරසිලි හා මෝස්තර' යනුවෙන් හැඳින්වූහ. ආනන්ද කුමාරස්වාමිගේ 'මධ්‍යකාලීන සිංහල කලා' කෘතියේ ඒ පිළිබඳ දීර්ඝ කථනයක් සිද්ධ වේ. මෙම මෝස්තරාලංකරණ මූලිකාංග පිළිබඳ ව රූපාත්මක කථන ක්‍රමය යටතේ සාකච්ඡා කරණු ලැබේ.

8. මහනුවර සම්ප්‍රදායානුගත සිතුවම්වල සුවිශේෂ ලක්ෂණ

මහනුවර යුගයට අයත් චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ විද්‍යමාන වන්නේ පෙර නොවූවිරූ අපූර්ව කලා ශෛලියකි. එම කලා ශෛලියෙහි පවත්නා විශේෂ ලක්ෂණ කිහිපයක් මෙහි දී විවරණය කෙරේ. **තාත්විකත්වයෙන් තොර වීම:** මෙම යුගයේ සිතුවම්වල කැපීපෙනෙන ලක්ෂණයකි. චිත්‍රයකින් අපේක්ෂා කරනුයේ ඡායාරූපයක් මෙන් අනුපිටපත් කිරීමක් නො වේ. එමගින් ප්‍රේක්ෂක විශ්වසනීයත්වය ලබාගැනීම සඳහා ස්ථාන, ගති, ලාවන්‍ය, ශ්‍යාමෝජ්වල, රේඛාකර්ම, වර්ණ පූරණයාදි ලක්ෂණ සම්පූර්ණ විය යුතු ය. මහනුවර සම්ප්‍රදායේ චිත්‍ර ශිල්පියා රේඛාකර්මය හා වර්ණ පූරණයෙන් සාධනීය මට්ටමක සිටිය ද ඇතැම් පාර්ශවයන්ගෙන් අසම්පූර්ණ ය. සිතුවමක පවතින්නා වූ සම්මත පරිමාණය

අතික්‍රමණය කොට ධර්ම සන්නිවේදනය ම ප්‍රමුඛස්ථානයෙහි තබාගනිමින් මෙකල සිත්තරුන් සිත්තම්කරණයෙහි නියුක්ත වූයෙන් ඔවුන්ගේ සිතුවම්වල අතාත්වික ලක්‍ෂණ ඉස්මතු වන්නට විය. මැදවෙල විහාරස්ථානයේ දැකිය හැකි වෙස්සන්තර ජාතක කතාව සම්බන්ධ සිතුවම්වල එන රූසටහන් මෙහිලා යෝග්‍ය නිදර්ශනයෙකි. එහි සම්මත පරිමාණය ඉක්මවූ නිවසක් ද දැකිය හැකි ය (14 රූපය).

පර්යාලෝකයෙන් මුක්ත වීම; තත් යුගයේ සිතුවම්වල ප්‍රකට ප්‍රධාන ලක්‍ෂණයෙකි. සිතුවමක සජීවී බව කැන්දනුයේ පර්යාලෝකයෙනි: නොහොත් ත්‍රිමාණ ලක්‍ෂණ පිළිබිඹු කිරීම සඳහා යොදාගනු ලබන වර්ණාදුරාලෝකයෙනි. මහනුවර සම්ප්‍රදායේ චිත්‍රශිල්පියා තත් ශිල්පෝපක්‍රමය නොසලකා හැරි බවක් ප්‍රකට වේ. පර්යාලෝකයෙන් මුක්ත වූ මහනුවර චිත්‍ර ශෛලිය, හුදු රසාස්වාදය සමතික්‍රමණය කළ ධර්මාස්වාදය ම අරමුණු කොටගත් බැවින් එම සම්ප්‍රදායට අයත් බිතුසිතුවම්වල උක්ත ලක්‍ෂණය අභාවිත ව බව අපගේ ආකල්පය යි (13 රූපය). **අඛණ්ඩ කථන ශෛලිය;** ද මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම්වල ආවේණික ලක්‍ෂණයක් වන අතර (12, 16, 19, 37 රූප) මෙම ක්‍රමවේදය පිළිබඳ තොරතුරු පූර්වෝක්ත විය.

රේඛාකරණයට හා වර්ණාලේපයට ප්‍රමුඛතාවක් ලබාදීම; ද මහනුවර චිත්‍රවල පැනෙන සාධනීය ලක්‍ෂණද්වයකි. නුවර යුගයේ සිතුවම්වල ආකර්ෂණය රඳාපවත්නේ මෙකී ලක්‍ෂණද්වයේ අනුහසිනි. රේඛාකරණය දුර්වල වුවහොත් සිතුවමේ පදනම බිඳවැටෙයි. වර්ණාලේපය දුර්වල වුවහොත් චිත්‍රය නීරස වෙයි. ඇස පිනවීමට නොපොහොනා සිතුවමක් මුඛ්‍යාර්ථය පවා සාධනය නො කරයි. මහනුවර සම්ප්‍රදායේ චිත්‍ර ශිල්පියා රේඛාවට හා වර්ණයට ප්‍රමුඛතාව ලබාදෙනුයේ එබැවිනි. පරිපූර්ණ රේඛා සහිත රූපයන්ගෙන් සැදුම්ලත් මෙම සම්ප්‍රදායේ චිත්‍රවල පසුබිම දීප්තිමත් රක්ත වර්ණයෙන් යුක්ත වීම ද ප්‍රේක්‍ෂකාකර්ෂණය උපරි මට්ටමක පවත්වාගැනීමේ සුලක්‍ෂණයෙකි. දළඳා මාලිගාව,

ගංගාරාමය, මැදවෙල, දෙගල්දොරුව යන සථානවල සිතුවම් මෙහි ලා යෝග්‍යතම නිදර්ශන යි (37,39 රූප).

ඍජුදර්ශී හා පාර්ශ්වදර්ශී වීම; ද මෙම සිතුවම්වල විශේෂ ලක්ෂණයෙකි. ගැඹුරු ප්‍රකාශන ඉරියවු මහනුවර සිතුවම් අතර අවිශද වන්නේ ඍජුදර්ශී හා පාර්ශ්වදර්ශී ක්‍රමවේදද්වය තත් චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ පිළිගත් අනිවාර්යය ලක්ෂණ වූ බැවිනි. මෙමගින් මහනුවර චිත්‍රවල නව්‍යතාවක් මෙන් ම දේශීය අනන්‍යතාවක් ද නිරූපණය වේ (11 රූපය). **සිතුවම් හා තදනුබද්ධ බිතුලේඛන සම්ප්‍රදායක් පැවැතීම;** ද මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ සුවිශේෂ ලක්ෂණයකි. මෙම සුලක්ෂණය සම්බන්ධයෙන් පූර්ණ විමැසුමක් චිත්‍රකලා විචාරකයින් අතින් තවමත් සිද්ධ නොවූයෙන් මෙහි ලා ඒ සම්බන්ධ ව සංක්ෂිප්ත හෝ විවරණයක් සිද්ධකිරීම වටී. මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායත් සමඟ ම විකාසනය වූ මෙම බිතුලේඛන, ආකෘතික ලක්ෂණ අනුව කොටස් තුනකට බෙදිය හැකි ය. 1. **සිතුවම අභ්‍යන්තරයේ ම චතුරශ්‍රාකාර ප්‍රදේශයක ලියූ බිතුලේඛන, 2. සිතුවමට පහළින් ලියන ලද බිතුලේඛන, 3. සිතුවම තුළ ම අවිධිමත් ලෙස ලියූ බිතුලේඛන යනුවෙනි** (කොඩිතුවක්කු, 2019). මහනුවර සම්ප්‍රදායේ චිත්‍රවල බහුල වශයෙන් ම දැකිය හැක්කේ පූර්වෝක්ත 1 හා 2 (32, 36 රූප) යන ක්‍රමවේදද්වය යි. තෙවන ක්‍රමවේදය ප්‍රකට වන්නේ ස්ථාන කිහිපයක සිතුවම්වල පමණි. ඒවා ද අතලොස්සකි. **දඹුලු විහාරයේ මහාරාජ ලෙන** හා **ලිහිණියාගල රාජ මහාවිහාරය** යන ස්ථානද්වයෙන් අවිධිමත් ලෙස ලියූ බිතුලේඛන කිහිපයක් හමුවේ (43, 44, 45 රූප). චිත්‍ර ඇඳීමට පෙර බිතුලේඛන සඳහා වෙන්කළ සුදුපැහැති කොටුවල කිසිවක් නො ලියා ශූන්‍ය ව ම තැබූ අවස්ථා ද මහනුවර සිතුවම් අතර දැකිය හැකි ය (20 රූපය). **ලේවැල්ල, ගංගාරාමය, දෙගල්දොරුව** යන ස්ථානයන්හි සිතුවම් කිහිපයක මෙම ලක්ෂණය ප්‍රකට වේ. සමහර විටෙක වෙන් කරගත් කොටුවේ ඉඩ ප්‍රමාණය වැඩි වූ විට පළමු අක්ෂර කිහිපය විශාලනයකොටත් ලියා ඇති අවස්ථා ඇත. **සූරියගොඩ විහාරයේ** බිතුලේඛනයක මෙම ක්‍රමය විද්‍යමාන වේ (42 රූපය). බුද්ධ චරිතය, සූවිසි විවරණය ආදියට අමතර ව ප්‍රසිද්ධ මානව, දේව, රාජ, බ්‍රහ්ම, ආදි රූප

ඇඳීමේ දී එම රූපයේ නාමය සඳහන් කරමින් රූපය පහළ ලියන ලද ලේඛන ක්‍රමයක් ද මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ පවතී. ඒවායේ **"කීර්ති ශ්‍රීමහරජතුමා"**,**"ශකදිව්‍යරාජයා"**,**"මහාබ්‍රහ්මයා"**,**"විමලදහම් රජතුමා"** ආදි වශයෙන් සංක්ෂිප්ත නාමකරනයන් දැක්වේ. මහනුවර දළදා මාලිගාවේ සිතුවම් කිහිපයක ම මෙම ලේඛන ක්‍රමය පවතී. පූර්වෝක්ත ලක්ෂණයන්ට අමතර ව **අදාළ පෘෂ්ඨය පුරාවට ම සිතුවම නිර්මාණය කිරීම, නිශ්චිත වර්ණ කිහිපයක් පමණක් යොදාගැනීම, චිත්‍රයට පමණක් උචිත කාල්පනික රටා භාවිත කිරීම, හැකි සෑම අවස්ථාවෙක දී ම මාතෘකා පාඨ යෙදීම** ආදිය ද මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ අනන්‍යතා ලක්ෂණ යි.

9. මහනුවර සම්ප්‍රදායේ චිත්‍රවල ප්‍රකට වන රූපාත්මක කථන ක්‍රමයේ ස්වභාවය

මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් ප්‍රේක්ෂක නෙත්-සිත් ඇද-බැඳගන්නා කලාත්මක ලක්ෂණයන්ගෙන් ද සමුපේත වන්නේ ය. තත් සම්ප්‍රදායේ සිත්තරුවන් සිය මුඛ්‍යාභිලාසයට අනුරූප පරිදිදෙන් රූපාත්මක කථන ක්‍රමය භාවිතකර ඇත. යොදාගන්නා තේමාවට ගැළැපෙන රූප සමුච්චයක් සම්පිණ්ඩනය කරමින් සැකසුණු රූපාවලි ආශ්‍රයෙන්, මහනුවර සිත්තරා උත්සුක වන්නේ සිතුවමේ ගර්භිතාර්ථය ප්‍රේක්ෂක අභිමුව කථනය කරවීම යි. ඒ සඳහා ඔවුහූ විවිධ රූසටහන් ආධාර කරගනිති. ඒ අතර **මානව රූප, සත්ත්ව රූප, උද්භිත රූප** යන රූප ප්‍රභේදයන් ද **වාරිමාර්ග, කෙත්බිම්** ආදි වෙනත් රූපයන් ද විද්‍යමාන වේ. මෙම රූපයන් නුවර යුගයේ සිත්තරා නිර්මාණය කරගත් ආකාරය ලක්ෂණ ප්‍රකාරයෙන් සමාලොචනය කිරීම මෙහි දී සිදුකෙරේ.

මහනුවර යුගයේ සිතුවම්වල නිරූපිත මානව රූප විවිධ ප්‍රභේද දක්නට ලැබේ. ඒ අතර බුද්ධරූප, බෝධිසත්ත්ව රූප, රහත් රූප, භික්ෂු රූප, තාපස රූප, රජ රූප, මැති-ඇමැති රූප, බ්‍රාහ්මණ රූප, විවිධ තරාතිරමේ පුරුෂ රූප, විවිධ තරාතිරමේ කාන්තා රූප, විවිධ වයස් දක්වන මානව රූප, මානව ස්වරූපී වෙනත් රූප යන ප්‍රභේද විශේෂ වේ (රත්නායක, 2009: 133-134). භිදි රූප,

හිටි රූප, සයන රූප, චංකමණ රූප වශයෙන් සිව්වැදෑරුම් බුද්ධ රූප මහනුවර සිතුවම් අතර වේ. මෙම යුගයේ චිත්‍ර ශිල්පියා බුද්ධ රූපයේ සම්මුති බද්ධ ලක්‍ෂණ රක්‍ෂා කරගැනීම සඳහා උත්සුක වූ බව පෙනේ. මහනුවර ගංගාරාමයේ හිඳි බුද්ධ රූප විශාල සංඛ්‍යාවක් චිත්‍රිත ය. එහි මහායාන සහස්‍ර බුද්ධ සංකල්පයට අනුව සිතුවම් කරන ලද හිඳි බුද්ධ රූප 350ක් ප්‍රධාන බුද්ධ ප්‍රතිමාව දෙපස ඉහළ බිත්තිවල දැකගත හැකි ය (41 රූපය). "**ගංගාරාමයේ බුද්ධරූපවල ස්ථූල ශරීර නිරූපණයකොට ඇති බැවින් අත්-පාවල කෙටි ස්වරූපයක් දිස්වේ. මිණුම් ප්‍රමාණවලට අනුරූප වුව ද රූප සාදෘශ්‍යතාව අනුව ගෙල දැක්වීම ද සිරුරේත් හිසේත් ප්‍රමාණයට නොගැළපෙන බවක් පෙනේ...**"(රත්නායක, 2009: 138). නියමිත පරිමාණ ලක්‍ෂණ ගංගාරාම විහාර බුද්ධරූපවල නොමැති බව විචාරක මතය යි. මෙම ලක්‍ෂණය ගංගාරාම විහාර චිත්‍රවල පමණක් නොව දෙගල්දොරුව, මැදවෙල ආදි උඩරට විහාරවලත් පහතරට බොහෝ විහාරවලත් විද්‍යමාන වේ. අවශේෂ මානව රූප චිත්‍රණයේ දී මහනුවර චිත්‍රශිල්පීහු ක්‍රම තුනක් අනුගමනය කළහ. එනම්: **1. සම්පූර්ණ මුහුණ දැක්වෙන සේ එහි ඉදිරි පෙනුම ඍජුදර්ශී රීතියෙන් ගෙනහැර දැක්වීම, 2. සම්පූර්ණ මුහුණේ හතරෙන් තුන් කොටසක් පමණ පෙනෙන පරිදි ඉතිරි අර්ධය වැසී තිබෙන ඇකාරයට චිත්‍රණය කොට දැක්වීම (අර්ධ ඍජුදර්ශී කෝණයකින් රූප දැක්වීම), 3. පාර්ශ්වදර්ශී රීතියට අනුව මුහුණේ පැති පෙනුම පමණක් ගෙනහැර දැක්වීම** යනුවෙනි (සෝමතිලක, 2013: 320). චිත්‍ර ශිල්පීන් බුද්ධරූප හා දේවරූපවල මුහුණ වටකුරු හැඩයෙන් යුක්ත ව නිමවා ඇති අතර නිකට ප්‍රදේශය මහත් ඕනෑකමකින් චිත්‍රණය කළ බව ද පෙනේ. **මල්වත්ත විහාරයේ සුමන සමන් දේවරූපය** හා **හිඳගල විහාරයේ** බුද්ධරූප ඊට නිදර්ශන යි (39, 40 රූප).

මානවරූප ඍජුදර්ශී ව හා පාර්ශ්වදර්ශී ව ඇඳ තිබීම: ද මෙහි ලා වැදගත් වේ. මේ අතරින් පාර්ශ්වදර්ශී රූප බහුල ව හමුවේ. අඛණ්ඩ කථන ක්‍රමයේ දී වේගවත් කථනයකට ඍජුදර්ශී රූපයන්ට වඩා පාර්ශ්වදර්ශී රූප ඉවහල් වන බව පෙනේ. විහාරස්ථානය බැතිමතුන්ගෙන් පිරී යන අවස්ථාවක දී එම

බිතුසිතුවම්වල රූපාත්මක කථනය, වේගවත් ව සන්නිවේදනය කිරීමේ ගුණයන්ගෙන් යුක්ත විය යුතු ය. එම වේගවත් බව ඇති කරලීම සඳහා නුවර යුගයේ මානව රූප බොහෝමයක් පාර්ශ්වදර්ශී ව චිත්‍රණය කරන්නට ඇතැයි හගිමි. **දෙගල්දොරුව, අම්බලන්ගොඩ සුනන්දාරාමය, තෙල්වත්ත** යන විහාරස්ථානවල හා **හඟුරන්කෙත විෂ්ණු දේවාලයේ** මානව රූප මෙහි ලා යෝග්‍ය නිදර්ශන යි (38 රූපය). මහනුවර චිත්‍රශිල්පීහු වෙස්සන්තර, උරග හා සත්තුභත්ත වැනි ජාතක කතා චිත්‍රණයේ දීත් බුද්ධ චරිතයේ විවිධ අවස්ථා ඇඳ දැක්වීමේ දීත් සූවිසි විවරණය සිතුවම් කිරීමේ දීත් **අශ්වයින්, අලි-ඇතුන්, නාගයින්, මුවන්, හාවුන්, වඳුරන්** වැනි සිවුපාවුන් ද; **ගිරවුන්, කවුඩන්** වැනි පක්ෂීන් ද **නාගයින්** වැනි උරගයින් ද දැක්වූහ. විශේෂයෙන් ම සත්ත්ව රූප අතරින් **හස්ති රූප** ඇඳ දැක්වීමට මහනුවර සිත්තරුන් අභිරුචියක් දැක්වූ බව **ලංකාතිලකය, දියකෙළිනාවල, දෙගල්දොරුව, ගංගාරාමය, දඹුල්ල, පල්කුඹුර** යන ස්ථානවල සිතුවම් පරීක්ෂා කිරීමෙන් තහවුරු වේ. දෙගල්දොරුව විහාරස්ථානයේ ඇලි ඇතා දන්දෙන අවස්ථා ව දැක්වෙන සිතුවම, මහනුවර ශිල්පීන් සත්ත්ව රූප ඇඳීමේ දී පාර්ශ්වදර්ශී රූප වුව ජීවාත්මක ශෛලියකින් ඇඳ ඇති බවට සාක්ෂ්‍ය සපයන්නකි. එහි එන පිටුපස හස්තියාගේ පාද යුගලයේ චලන ස්වභාවය, අභිනය ව්‍යංගයෙන් කියාපාන්නාක් මෙනි (37 රූපය).

උද්භිත රූප දැක්වීම: මෙම යුගයේ චිත්‍රවල සුවිශේෂ ලක්ෂණයෙකි. දීර්ඝ කතා ප්‍රවෘත්තියක් ඇඳ දැක්වීමේ දී ඒ ඒ අවස්ථා එකිනෙක වෙන්කොට දැක්වීමට උද්භිත රූප යොදාගන්නට ඇත. මිත්‍යා හා සම්මත යනුයෙන් උද්භිත රූප දෙකොටසකට බෙදේ. **නාරිලතා** වැල, **කඩුපුල්, පරසතු, පළොල්, ඉඹුල්** ආදිය මිත්‍යා මෝස්තර වන අතර **කතුරු මල, පිච්ච මල, සීන මල, නෙළුම් මල** ආදිය සම්මත මෝස්තර වේ. මෙම මෝස්තර වර්ග බොහෝමයක් මහනුවර සම්ප්‍රදායට අයත් සිතුවම්වල විද්‍යමාන වේ (1, 35, 36 රූප). මීට අමතර ව **ගෘහනිර්මාණ** රූ **රටා, කෙත්වතු** රූප, **වාරිමාර්ග, ගංගා** ආදිය ද මහනුවර යුගයේ චිත්‍රවල දැකිය හැකි ය. එවැනි බොහෝ රූප අඛණ්ඩ කථන ක්‍රමයේ ඒ ඒ අවස්ථා වෙන්කොට

දැක්වීම සඳහා භාවිත ය. චිත්‍රිත පනේලවල සාලංකාරවත් බව පිණිස මහනුවර චිත්‍රශිල්පීන් නිර්ජීවී රූ සටහන් භාවිතකොට ඇත. **ගල්බිංදුව, ඉරි, වක, වෘත්තය, දියරැළි, තොරණ, කතිරය, කලස්, අරිම්බුව, පනාව, කවඩිය, කුන්දිරක්කන්** වැනි ජ්‍යාමිතික රූප එහි ලා නිදර්ශන යි (1, 3, 5, 7 රූප).

10. මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් මගින් කෙරෙන තත්කාලීන සමාජ පර්යාවලෝකනය

මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය රට-දැය-සමය පිරිහෙමින් පැවැති යුගයෙක පහළ වූ නවමු චිත්‍රකලා සම්ප්‍රදායකි. මෙවන් අවධියෙක බිහිවූ කලා කෘතිවල යුගාවේණික සමාජ පිළිබිඹු නොපැවතිය හැකි නො වේ. ලංකාවේ චිරන්තන කලාවන්ගෙන් රජු ප්‍රමුඛ ප්‍රභූ පිරිස ප්‍රහර්ෂයෙන් වර්ණනාවට ලක්විය. සමහර කලා කෘතීන්ගෙ න් රජු සහ ප්‍රභූ පිරිස නිර්දය විවේචනයට ලක්විය. මෙම ලක්‍ෂණය මහනුවර යුගයේ චිත්‍ර සම්ප්‍රදායට ද ප්‍රවිෂ්ට වී ඇත්තේ රජු සහ ප්‍රභූ පිරිස තත් චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ අභ්‍යුදය සඳහා කළ මෙහෙවර පදනම් කරගෙන ය. **මහනුවර දළඳා මාලිගාවේ කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජුගේ චිත්‍රය** හා **දන්තුරේ විහාරයේ විමලධර්මසූරිය රජුගේ චිත්‍රය** යථෝක්ත සුබ පක්‍ෂය අවලෝකනය කරන්නකි (30 රූප). මහනුවර චිත්‍රවල සමාජ විවේචනය සඳහා යොදාගත් තේමා ද දක්නට ලැබේ. හොඳ කලා නිර්මාණයකටත් වඩා හොඳ තේමාවක් වැදගත් වන්නේ සමාජ සන්දර්භයේ බවත්නා අවපක්‍ෂයන් කලාවන්ගෙන් නිරූපණය කිරීමට අවැසි වූ විට යැයි වරෙක **සිග්මන් ප්‍රොයිඩ්** සඳහන් කළේ ය. මහනුවර චිත්‍රවලට තේමා කරගත් සුතසෝම ජාතකය හා වෙස්සන්තර ජාතකය ප්‍රස්තුතයෙහි ලා අත්‍යෞචිත වේ. වෙස්සන්තර කුමරු ඇලි ඇතා දන්දීමෙන් පසු ඔහුගේ පියා වන සඳ මහරජුට එරෙහි වන මහජනයා දැක්වෙන **දෙගල්දොරුවේ සිතුවම** රාජ්‍ය පාලනයේ දී මහජන සංකල්පයට ද ප්‍රමුඛතාව ලබා දියයුතු බව සිහිකැඳවන්නක් වැනි ය. මෙමගින් නුවර යුගයේ කාලයක් පැවැති දුර්වල රාජ්‍ය පාලනයේ ස්වභාවය පර්යාවලෝකනය කරයි. දෙගල්දොරුවේ වෙස්සන්තර ජාතක කතාව පහළින් දැක්වෙන

"**නගරු කිපුණ වගයි**" යන බිතුලේඛනය තද් විනිශ්චය සාධනය කරවන්නකි.

දඹුල්ල, දෙගල්දොරුව, ධනගිරිගල යන ස්ථානයන්හි අඳින ලද "**මාර පරාජය**" සම්බන්ධ සිතුවම් ද මෙහි ලා වැදගත් වේ. මාර පරාජය දක්වන එම සිතුවම්වල මාර සේනාව අතැත්තේ කඩු, හී, කිණිසි ආදි පෞරාණික අවි-ආයුධ නො වේ. ඒ වෙනුවට චිත්‍රණයකොට ඇත්තේ දුම්බට (තුවක්කු) යි (31 රූපය), මෙමගින් මෙරටට වන පරසතුරු ආක්‍රමණ හමුවේ නො සසුබැස ඔවුන් පරාජය කළයුතු බව ව්‍යංගයෙන් මෙන් සම්මර්ෂණය කරයි. ඉංග්‍රීසි ආක්‍රමණය හමුවේ මහනුවර යුගයේ දී ඇති වූ සමය-ශාස්ත්‍ර හා දේශපාලනික හායනයට එරෙහි ව නැගී සිටසය යුතු බව සිහිකැඳවන මෙවැනි සිතුවම් වැදගත් සමාජ ප්‍රතිබිම්බනයක යෙදෙයි. මහනුවර යුගයේ චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය කාලානුක්‍රමයෙන් ලංකාවේ පහතරට හා සබරගමු ප්‍රදේශවල ව්‍යාප්ත වීමේ දී ඒ ඒ ප්‍රදේශයන්ගේ සමාජ සංස්කෘතීන්වල සලකුණු ප්‍රකට වන්නට විය. සබරගමු ප්‍රදේශයේ චිත්‍රවලට වඩා පහතරට මුහුදුබඩ ප්‍රදේශයේ චිත්‍රවල මෙම ලක්ෂණය සුලභ වේ. විදේශ ආක්‍රමණවලට වැඩි වශයෙන් නතු වූයේ පහතරට මුහුදුබඩ ප්‍රදේශ වන බැවින් එම ප්‍රදේශවල වූ සංස්කෘතික ස්පර්ශය පහතරට සිතුවම්වලින් මතුවන්නට විය. මහනුවර සම්ප්‍රදායට අයත් පහතරට චිත්‍ර සමහරෙක විදේශීය ඇඳුම්-පැළඳුම්, ගෘහෝපකරණ යාන-වාහන මතු නොව විදේශීය මෝස්තර පවා ඇතුලත් වී ඇත. **කරගමම්පිටිය සුබෝධාරාමයේ** විදේශීය වස්ත්‍රාභරණයන්ගෙන් සැරසුණු කාන්තා රූප (34 රූපය), **දොඩන්දූව ශෛලබිම්බාරාමයේ** මිදිවැලක් සහිත මෝස්තරය (33 රූපය) හා යුරෝපීය වතක් හැඳ අවානක් අතැති ව සිටින කාන්තා රූපය (32 රූපය) මෙහි ලා නිදර්ශන වශයෙන් ඉදිරිපත් කළ හැකි ය.

යුගයේ සංකීර්ණතා මගහරවාගැනීමට ඊට උචිත තේමා චිත්‍රණය කිරීම මෙම යුගයේ දී සිදුවූ බව ඉහත ද සඳහන් විය. එකල චිත්‍රිත සමහර ජාතකකතා ඒ සඳහා නිදර්ශන වශයෙන් පෙන්වාදිය හැකි ය. සුචරිතවාදී සමාජයක් බිහිකිරීම එකල සිත්තර

කර්මාන්තයේ අභිලාසය විය. නිසි වස්තුව පරිහරණය නොකිරීමේ විපාක පෙන්වන **මහධන සිටුතුමාගේ කතාව**, තෘෂ්ණා පාශයට හසුවී දෙලොව ම දුක් ගෙනදෙන බව පෙන්වාදෙන **නන්දිය උපාසකයාගේ කතාව**, ස්ත්‍රීන්ට ගැහැට කිරීමේ ආදීන ව කියාපාන **සරණ කුමාරයාගේ කතාව** වැනි කතාවස්තු සිතුවමට නැගීමෙන් ම මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිත්තරුවන්ට සමාජ සංශෝධනයේ අවශ්‍යතාව පැවැති බව ප්‍රකට වේ. විෂමාචාර සහිත සංකීර්ණ සමාජයක් මහනුවර යුගයේ පවතින්නට ඇති බව මෙවැනි සිතුවම්වලින් අනාවරණය වේ. තත් විනිශ්චයන්ගෙන් මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් සමකාලීන සමාජාවලෝකනයක යෙදෙන බව තහවුරු වේ.

11. මහනුවර සිතුවම් සම්ප්‍රදායේ හායන පක්ෂය

යථෝක්ත අංක 10න් ද තත් චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ හායන පක්ෂය සම්බන්ධ යම් කරුණු අනාවරණය විය. මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ අභාවයට හේතු සාධක විමර්ශනය කිරීම මෙහි ලා අපේක්ෂිත ය. මෙම සම්ප්‍රදායේ අභාවයට ප්‍රබල වශයෙන් ම හේතු වූයේ විදේශ සංස්කෘතිකාභාසය යි. මේ පිළිබඳ ව පී. උල්ලුවිස්හේවාගේ මතය මෙසේ ය; ප්‍රභූත්වයෙන් යුතු ව කුලමානයෙන් විසූ රජ හා එම පවුලේ සැම භාවිත ගෘහභාණ්ඩ, ඇඳුම්-පැළඳුම්, යාන-වාහන, ගති-සිරිත් විචිත්‍ර අයුරින් මිශ්‍ර සංස්කෘතික ආරයන් විද්‍යමාන වේ. චිත්‍රවල දිස්නා ජනෙල්, අල්මාරි, බංකු, රෝද, අශ්ව හා ගොන් කරත්ත, කලිසම්, තොප්පි, පෝච්චි, බෝතල, රාක්ක හා ලන්තෑරුම් ලන්දේසීය ස්ංස්කෘතීය අභාසීය බව ද මොට්ටප්පිලි භාවිතය ආභාසීය ඇඳුම් විලාසිතා මෙම චිත්‍ර තුළ ගර්භිත වන්නේ ය (උල්ලුවිස්හේවා, 2013: 176). විදේශීය ආක්‍රමණ ද මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ අභාවයට හේතු විය. ලන්දේසීන් විසින් කරවනු ලැබූ විනාශකාරී කටයුතු නිසා මහනුවර සම්ප්‍රදායේ සිතුවම් පිහිටි විහාරාරාම රාශියක් අභාවයට ගියේ ය. මහින්ද සෝමතිලක මහතාගේ පහත ප්‍රකාශනයෙන් එය සනාථ වේ.

"ලන්දේසීන් අරත්තන හා සූරියගොඩ ඇතුළු වෙහෙර-විහාර ගණනාවක් ම ගිනිබත් කළ බව පෙනේ. තත් විහාරාධිපති හිමිවරුන් විසින් මාහට පෞද්ගලික ව ම පෙන්වා දුන් පරිදි ඒවායෙහි කිසියම් අවධියක දී ගිනිගෙන දැවුණු බවට ලී කණු ආදියෙන් ඉතා පැහැදිලි සාක්ෂ්‍ය තවමත් හමුවුව ද..." (සෝමතිලක, 2013: 102).

මීට අමතර ව කන්ද උඩරට රාජධානිය ඉංග්‍රීසීන්ට යටත් වීමෙන් එවක පැවැති වෙහෙර-විහාර රාශියක් විනාශ වූ බව ද ඉංග්‍රීසි ජාතිකයෙක් ම වූ **ජෝන් ඩේවි** සඳහන් කරයි. මෙහි දී ද මහනුවර සම්ප්‍රදායට අයත් සිතුවම් රාශියක් විනාශ වන්නට ඇත.

මුස්ලිම් සම්බන්ධතා ද මෙම චිත්‍ර සම්ප්‍රදායේ පරිහානියට හේතු විය. මෙකල මුස්ලිම් සංස්කෘතිගේ විවිධාංග මෙම චිත්‍රවලට එකතු වී තිබීම එයට හේතුව යි; මොට්ටප්පිලි සංසරණය **දෙගල්දොරුව, තෙල්වත්ත, රකව, මුල්කිරිගල, ඇල්පිටිය, පාතේගම, දොඩන්දූව, මලල්ගොඩ** සහ **ඕමල්පේ** විහාර තුළ චිත්‍රිත යි. ප්‍රීති ප්‍රමෝදිත අවස්ථාවන් හා දිව්‍යලෝක අප්සරාවන් නිරූපණය සඳහා මොට්ටප්පිලි භාවිතය පැවැත්තේ ය (උල්ලුවිස්හේවා, 2013: 177). අන්‍ය සංස්කෘතිකස්පර්ෂය තත් සම්ප්‍රදායේ පරිහානියට මූලික ම සාධකය වූ බව පසුකාලීන ව චිත්‍රිත මුහුදුබඩ පළාත්වල විහාර සිතුවම් මගින් මනාව විශද වේ. අන්‍ය සමය සංකල්ප හා සංස්කෘතික හා සිංහලයට වැද්දගැනීම විදේශ ආක්‍රමණ හමුවේ නිරායාසයෙන් ද සිදුවූවකි. මෙමගින් සිදු වූයේ අනන්‍ය ලක්ෂණ සමුදායකින් උපේත වූ සිංහලේ චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය (මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය) ක්‍රමික ව වෙනස් ම ආරකින් විසිවන සියවසට ප්‍රදානය වීම යි.

ආශ්‍රිත මූලාශ්‍රය

01. උල්ලුවිස්හේවා, පී.(1994). **උඩරට බිතුසිතුවම් මග.** කොළඹ: රවීන් මුද්‍රණාලය.

02. උල්ලුවිස්හේවා, පී.(2013). **සිත්තම් කලා විචාරය.** කොළඹ: ගොඩගේ ප්‍රකාශන.

03. කුමාරස්වාමි, ආනන්ද.(1962) අ. **මධ්‍යකාලීන සිංහල කලා**. කොළඹ: ගුණසේන සමාගම.

04. කුමාරස්වාමි, ආනන්ද.(1962) ඉ. **විහාර ඉදි කරගැනීමේ ක්‍රමය පිළිබඳ මලික විග්‍රහයක්**. සඳහන් නො වේ.

05. කොඩිතුවක්කු, කුසුම්සිරි.(2019.06.22).'**නුවර යුගයේ විහාර චිත්‍ර මත ලියවුණු බිතුලේඛනවල නොකියවුණු කතාව**' සිළුමිණ.

06. ගයිගර්, ඩබ්.(1930). (සංස්.) **චූලවංසය**. ලන්ඩන්: ඔක්ස්ෆර්ඩ් විශ්වවිද්‍යාලය.

07. ගුණසේන, ගමගේ.(2016). **පැරණි ලක්දිව තාක්ෂණවේදය හා ශිල්ප ඥානය 1**. කොළඹ: ගොඩගේ ප්‍රකාශන.

08. චාර්ල්ස්, ඇස්. පී.(1978). **බෞද්ධ චිත්‍ර කලාවේ සිංහල උරුමය**. සඳහන් නො වේ.

09. ඩේවි, ජෝන්.(1967). **ඩේවි දුටු ලංකාව**, (An Account of The Interior Of Ceylon and Of its Inhabitants සිංහල පරිවර්තනය -ඇල්ලේපොල සෝමරතන හිමි), කොළඹ: ගුණසේන ප්‍රකාශකයෝ.

10. දිසානායක, ඩී. එම්. ආර්.(1984). **ඓතිහාසික මාතලේ**. කොළඹ: රජයේ මුද්‍රණාලය.

11. ධම්මානන්ද හිමි, නාවුල්ලේ.(1969). **මධ්‍යම ලංකා පුරාවෘත්ත**. කොළඹ: ගුණසේන ප්‍රකාශකයෝ.

12. මහින්ද හිමි, උණුවතුරබුබුලේ.(2016). **දකුණේ විහාරවල මහනුවර සම්ප්‍රදායේ චිත්‍ර**. කොළඹ: ගොඩගේ ප්‍රකාශන.

13. මංජු ශ්‍රී, එල්.ටී.පී.(1977). **ලංකා බිතුසිතුවම් සටහන්**. කොළඹ: ඉන්දික මුද්‍රණාලය.

14. මුදියන්සේ, නන්දසේන.(1971). **ශාස්ත්‍රීය ලිපි සංග්‍රහය**. කොළඹ: ගුණසේන ප්‍රකාශකයෝ.

15. රත්නායක, දර්ශන.(2009). **මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය හා සමාජය**. හඟගල: සුරම්‍ය ප්‍රකාශන,

16. වීකිපීඩියා නිදහස් විශ්වකෝෂය,(2019. 07. 30). මහනුවර යුගයේ සිතුවම් කලාව, **https://si.wikipedia.org/wiki/මහනුව**ර **යුගයේ සිතුවම්කලාව**.

17. සමරනායක, ඩී. පී. ආර්.(1959). (සංස්.) **සුළුරාජාවලිය**. මරදාන: ශ්‍රී ප්‍රෙස් සමාගම.

18. සෝමතිලක, මහින්ද.(2013). **මහනුවර සම්ප්‍රදායේ බෞද්ධ සිතුවම් කලාව**. කොළඹ: ගොඩගේ ප්‍රකාශකයෝ.

19. Lawrie, A.C.(1898). **A Gazetteer of the Central Province of Ceylon**. colombo: Govt Printing.

රූපාවලිය

1. මහනුවර දළදා මාලිගාව

2. මහනුවර දළදා මාලිගාව

3. දෙගල්දොරුව

4. දඹුලු විහාරය

5. දෙගල්දොරුව

6. හිඳගල රජමහා විහාරය

7. දඹුලු විහාරය

8. සිවිලිම් මෝස්තරයක්

9. කතළුව පූර්වාරාමය

10. දඹදෙණිය විහාරය

11. මහනුවර දළදා මාලිගාවේ සිවිලිම

12. කරගම්පිටියේ සුබෝධාරාමය

13. රිදී විහාරය

14.මැදවෙල විහාරය

15. මැදවෙල විහාරය

16. මැදවෙල රජමහා විහාරය

17. මැදවෙල විහාරයේ සිහිගිරිතලය

18. දෙගල්දොරුව විහාරය

19. දෙගල්දොරුව විහාරය

20. මහනුවර ගංගාරාමය

21. දෝලාව

22. පිරිත් මණ්ඩපයක්

23. දැව පෙට්ටියක්

24. දැව කුළුණක්

25. මහනුවර දළදා මාලිගාවේ දොරටුවක්

26. මැටි බඳුනක්

27. පුස්කොළ පොත්

28. හගුරන්කෙත විෂ්ණු දේවාලය

29. දෙගල්දොරුව

30. දන්තුරේ විහාරය (විමලධර්මසූරිය රජුගේ සිතුවම)

31. මාර පරාජය(තුවක්කුවක් අතින් ගත් මාරයා)

32. දොඩන්තුවේ ශෛලබිම්බාරාමය

33. දොඩන්තුව ශෛලබිම්බාරාමය

34. කරගම්පිටිය සුබෝධාරාමය

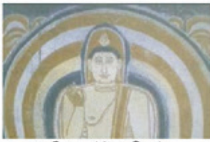
35. කොටිකාගොඩ විහාරය

36. උද්භිත සටහන් සහිත සිතුවමක්

37. දෙගල්දොරුව රජමහා විහාරය (ඇලි ඇතා දන්දීම)

38. අම්බලන්ගොඩ සුනන්දාරාමය

39. මල්වත්ත විහාරය


40. හිඳගල රජමහා විහාරය

41. මහනුවර ගංගාරාමය (සහස්‍ර බුදුවරු)

42. සිතුලේඛනයක්

43. දඹුලු විහාරයේ සිතු ලේඛනයක්

44. ලිහිණියාගල රජමහා විහාරය

45. ලිහිණියාගල රජමහා විහාරය

46. මහනුවර ගංගාරාම විහාරය

මානවවංශ පුරාවිද්‍යාවේ නිර්වචන සහ මූලික සංකල්ප

සන්ධ්‍යා කුමාරි නවරත්න මැණිකේ

1. හැඳින්වීම

මානවවංශ විවරණය (Ethnography) ජීවමාන සංස්කෘතීන් අධ්‍යයනය කරයි. පුරවිද්‍යාඥයන්ට අතීත සමාජය තේරුම් ගැනීම සඳහා ඉවහල් වන්නේ මානව කෘතීන් ය (සෝමදේව, 2000: 4). ද්‍රව්‍යාත්මක සංස්කෘතිය හා මානව සම්බන්ධය පිළිබඳ අර්ථ නිරූපණයේ දී පුරාවිද්‍යාඥයාට ගැටලු රැසකට මුහුණ පෑමට සිදුවේ. ඒ ගැටලු මොනවාදැයි කියන්න සහ මෙම ගැටලුවලට විසඳුම් යෝජනා කිරීමට පුරාවිද්‍යාඥයින් විසින් මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව (Ethno-archaeology) නමින් අනුවිෂයක් දියුණු කොටගෙන තිබේ. එහිදී පුරාවිද්‍යාඥයන් මානවවංශ විද්‍යාඥයා මෙන් ම සමකාලීන සමාජය තුළ හැසිරෙමින් එම සමාජවල ද්‍රව්‍යමය සංස්කෘතිය තේරුම් ගැනීමට උත්සාහ දරයි (සෝමදේව, 2000: 5). ඒ අනුව හඳුනාගත් දැනුම පුරාවිද්‍යාත්මක සාක්ෂි සමඟ දක්වන සහ සම්බන්ධය (Correlation) හඳුනාගනිමින් වඩාත් පිළිගත හැකි අර්ථ නිරූපණවලට එළැඹෙයි.

වඩාත් විශ්වාසනීය, තර්කානුකූල, ගුණාත්මක අර්ථ නිරූපණයන් සඳහා සමානතා ගැලපීම හෙවත් සාදෘශ්‍ය (Analogy) පුරාවිද්‍යාවේ හඳුනාගත් නව ප්‍රවේශයකි (David and Kramer, 2001:

1). සමානතා ගැලපීම් හෙවත් සාදෘශ්‍යකරණයේ දී හඳුනාගන්නා, මානවවංශ විවරණාත්මක සාධක (Ethnographic-materials) අධ්‍යයනය කිරීම සඳහා පුරාවිද්‍යා විෂය ධාරාවේ වර්ධනය වූ නූතන දාර්ශනික ප්‍රවේශය වන්නේ මානවවංශ පුරාවිද්‍යාවයි (Renfrew and Bhan, 1991: 1). මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව පිළිබඳ විද්වතුන් විසින් ඉදිරිපත්කර ඇති නිර්වචන සහ සංකල්ප මෙම ලිපිය ඔස්සේ සාකච්ඡා කිරීම ට අපේක්ෂිතය.

1.1. මානවවංශ පුරාවිද්‍යාවේ නිර්වචන සහ මූලික සංකල්ප

දඩයමින් හා ආහාර එකතු කිරීමෙන් කල්ගෙවන ඇලස්කාවේ නූනමියුට් ඇස්කිමෝවරුන්ගේ (Nunamiut Eskimo) සතුන් මැරීමේ ක්‍රම හැදෑරූ ලුවිස් බින්ෆෝර්ඩ් (Lewis Binford) පුරාවිද්‍යාත්මක වාර්තාවක් සකස් විය හැකි ආකාරය පිළිබඳ ව නව අදහස් ඉදිරිපත් කළේය. ජෙසේ ෆිව්ක්ස් (Jese Fewkes) විසින් මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව (Ethno-archaeology) යන යෙදුම 1900 දි මුල්වරට භාවිත කළේය (Fewkes, 1900: 579). ෆිව්ක්ස් ඇතුළු කණ්ඩායම විසින් ඇමරිකාවේ සංක්‍රමණික ගෝත්‍රික කණ්ඩායමක් වූ පුබ්ලෝවරු සම්බන්ධයෙන් මෙම අධ්‍යයනය සිදු කර ඇති අතර ඒ හරහා ලබාගත් තොරතුරු මගින් ඇමරිකාවේ සංක්‍රමණික සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ අර්ථනිරූපණ ඉදිරිපත් කර තිබේ (idid).

විසිවන සියවසේ පුරාවිද්‍යාඥයා විද්‍යාත්මකව පුළුල් පර්යේෂණ මගින් සංස්කෘතිකමය චර්යා රටාවන් තේරුම් ගැනීම හා අර්ථකථන ඉදිරිපත් කිරීම සිදුකරන බව දැකිය හැකිය. බොහෝ විට ද්‍රව්‍යාත්මක එකතුන් මත පිහිටා සිදුකරන අතීත අර්ථ නිරූපණවල විශ්වසනීයත්වය කොතෙරම් දුරට සාධාරණීකරණය කළ හැකිදැයි යන්න අභියෝගාත්මක ගැටලුවකි.

මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව පිළිබඳ විද්වවිතුන් විසින් විවිධ නිර්වචන ඉදිරිපත් කර තිබේ. මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව යනු පුරාවිද්‍යාව (Archaeology) මානවවංශ විවරණය (Ethnography), වාග් විද්‍යාව

(Lihguistics), මානව විද්‍යාව (ethno-science) යන විෂයන්ගේ එකතුවක් බව ඇමරිකානු මානවවංශ විද්‍යාඥයින්ගේ නිර්වචනයයි (Thmopson, 1991: 233; ප්‍රනාන්දු, 2006: 10). පුරාවිද්‍යාත්මක අර්ථ නිරූපණය සඳහා ද්‍රව්‍යමය ඉතිරි කිරීම් හා මානව චර්යාව සම්බන්ධ කරන මානව ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනය මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව වන බවට රිචඩ් ගෝල්ඩ් මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව නිර්වචනය කර ඇත (Gould, 1978: VII). මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව යන්නෙන් නිර්වචනය කෙරෙනුයේ පුරාවිද්‍යාත්මක දෘෂ්ටිකෝණයක සිට සංස්කෘතිකමය සුන්බුන්වල ස්වභාවය විස්තර කිරීම සඳහා සමකාලීන සමාජයේ මානවීය විද්‍යාත්මක නිරීක්ෂණවල භාවිතය බව ගෝල්ඩ්ගේ හා මෝලන්ගේ අදහසයි (Gould, 1996; Molone, 1995: 122; ප්‍රනාන්දු, 2006: 11). මේ සම්බන්ධයෙන් අදහස් දක්වන ක්‍රිස්ටෝපර් හැන්ක්ස්ට අනුව මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව වන්නේ මානව විද්‍යාත්මක දත්ත පුරාවිද්‍යාත්මක ක්‍රමවේදයට ආදේශ කිරීමයි (Hanks, 1983: 351).

පුරාවිද්‍යාත්මක අර්ථ නිරූපණ සඳහා සමකාලීන සමාජය අධ්‍යයනය කිරීමත් වරින්වර ලියන ලද මානවීය සටහන් අධ්‍යයනය කිරීමත් මානවවංශ පුරාවිද්‍යාවේ ස්වභාවය බව කැරොල් ක්‍රාමර්ගේ අදහසයි. (Kramer, 1996). මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව ආශ්‍රිත විවිධ පර්යේෂණවල නියැලුණු හෝඩර් විසින් මානව වංශ පුරාවිද්‍යාව නිර්වචනය කර ඇත්තේ පුරාවිද්‍යාඥයින් සාම්ප්‍රදායික සමාජ අතරට ගොස් සම්මුඛ සාකච්ඡා මගින් තොරතුරු ලබාගෙන එම තොරතුරු පුරාවිද්‍යාත්මක දත්ත හා සදෘශ්‍යය කිරීමෙන් ලබාගත් ප්‍රතිඵල පුරාවිද්‍යාත්මක අර්ථ නිරූපණය සඳහා යොදා ගැනීමේ ක්‍රියාදාමය මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව වන බවයි (Hodder, 1982: 28). මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව සිද්ධාන්තයක් හෝ ක්‍රමවේදයක් නොවන බවත් එමගින් අතීතය හා වර්තමානය අතර ද්‍රව්‍යමය සංස්කෘතිය දක්වන සම්බන්ධතාව තේරුම් ගැනීම සඳහා සිදු කරනු ලබන පර්යේෂණ උපක්‍රම ලෙස මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව හඳුන්වාදීමට ඩේවිඩ් හා ක්‍රාමර් උත්සාහ කර ඇත (David and Kramer, 2001: 2). කාලය හා අවකාශය තුළ වූ ද්‍රව්‍යමය සංස්කෘතිය හා

මානව චාර්යා රටාව අතර සබඳතාව වඩාත් ප්‍රයෝජනවත් ලෙස තේරුම් ගැනීම සඳහා සිදු කරන මානව ශාස්ත්‍රිය හා ඓතිහාසික තත්ත්ව අධ්‍යයනය මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව බව ස්ටාර්ස්කිගේ හා ලිවින්ග්ස්ටෝන් සුත්‍රෝගේ නිර්වචනයයි (Staski and Sutro, 1992: 2; ප්‍රනාන්දු, 2006 :12). පුරාවිද්‍යාව හා මානවීය විද්‍යාව අතර පවතින සියළුම සම්බන්ධතා අධ්‍යයනය කිරීමත් පුරාවිද්‍යාඥයාගේ අර්ථ නිරූපණ සඳහා මානව ශාස්ත්‍රීය ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයන භාවිත කිරීමත් මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව වන බව වික්ටර් ෆර්ඩිනැන්ඩ්ස් මාර්ටින්ස් නිර්වචනය කර ඇත (Martine, 1994: 37). මේ ආකාරයට ලොව පුරාවිද්‍යාඥයින් මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව සඳහා විවිධ නිර්වචන හා හැඳින්වීම් සිදුකර ඇති බව පෙන්වා දිය හැකිය. සැබවින් ම මෙම අදහස් හා නිර්වචන සලකා බැලිමේදී මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව ජීවමාන පුරාවිද්‍යා විෂය ක්ෂේත්‍රයන් බව විද්‍යමාන වේ. පුරාවිද්‍යාඥයා අතීත අර්ථ නිරූපණ වඩාත් ගුණාත්මක කිරීම සඳහා වර්තමාන සමාජයේ හැසිරෙමින් වඩා නිරවද්‍ය දත්ත හඳුනා ගැනීම සංස්කෘතිකමය චර්යා රටාවන් අවබෝධ කර ගැනීම හා ඒවා අතීත සංස්කෘතිය සමඟ ගැළපීම තුළින් වඩාත් විශ්වාසනීය වූ අර්ථකථනවල ප්‍රකාශනය මේ හරහා සිදුකිරීම එයට හේතු වේ. මේ ආකාරයට මානවවංශ පුරාවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයන රැසක් මේ වනවිට ලොව පුරා සිදු වි ඇති බවත්, ඒ අධ්‍යයන හරහා යටගියාව පිළිබඳ වඩාත් යථාර්ථරූපි අර්ථ නිරූපණයන් සඳහා එළැඹීමට ත් පුරාවිද්‍යාඥයින් සමත් වි ඇති බව දැකිය හැකිය.

1.2. මානවවංශ පුරාවිද්‍යාවේ ආරම්භය වර්ධනය හා පරිණාමීය යුගය

මානවවංශ පුරාවිද්‍යාවේ ආරම්භය වර්ධනය හා පරිණාමිය යුගය පහත පරිදි හඳුනාගත හැකිය.

- ප්‍රාරම්භක අවධිය (1956-1967)
- නව මානවවංශ පුරාවිද්‍යාත්මක අවධිය (1968-1981)
- සංකල්පිය පුනර්ජීවි සමය (1982 පසු) වශයෙනි (ප්‍රනාන්දු, 2006: 15).

ප්‍රාරම්භක අවධියේ දී මෙම විෂය පථය හා පුරාවිද්‍යාව, මානව විද්‍යාව, මානවවංශ විද්‍යාව ආදි විෂයන් සමඟ දක්වන සම්බන්ධ හා අර්ථ නිරූපණ සඳහා යොමු වී ඇති ආකාරය හඳුනාගත හැකිය. විවිධ පුරාවිද්‍යාඥයින්ගේ ප්‍රකාශන ඒ හරහා හඳුනාගත හැකිය. පුරාවිද්‍යාඥයාගේ න්‍යායාත්මක දැනුම භාවිතය හා ඒ හරහා සමකාලීන සමාජයේ තොරතුරු අනාවරණ ක්‍රමවේදය විස්තර කරමින් පුරාවිද්‍යාවේ හැසිරීම, ජීවමාන ප්‍රජාවක පුරාවිද්‍යාත්මක ලැයිස්තුවක් (Action Archaelogy; The Archaeological inventory of a living community) හරහා විස්තර කර ඇති ක්ලින්ඩන්ස්ට් (Kleindienst) හා වොට්සන් (Watson) මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව විධිමත්ව ආරම්භවූයේ 1956 දි බව ප්‍රකාශ කර ඇත (Kleindienst and Watson, 1956).

පුරාවිද්‍යාත්මක අර්ථ නිරූපණය තුළ සාදෘශ්‍යකරණ (Analogy in Archaeology) යටතේ අතීත අර්ථ නිරූපණ සඳහා මෙම විෂය ක්ෂේත්‍රයේ ඇති සම්බන්ධතාවය පැහැදිලි කර ඇත. මානවවංශ විද්‍යාඥයින්ට අතීතය පිළිබඳ පර්යේෂණ කිරීමේ දී විවිධ සාවද්‍ය තොරතුරුවලට මුහුණ දීමට සිදුවන හෙයින් එම ලක්ෂණ නිවැරදිව තේරුම් ගැනීමට මෙම විෂය ක්ෂේත්‍රය වැදගත් වන බව ප්‍රකාශ කරන කාල් හෛඩර් විවිධ සංස්කෘතීන්හී ජීවත්වන මිනිසුන්ගේ ස්වභාවය විවිධත්වය තේරුම් ගැනීම සඳහා අවශ්‍ය න්‍යායත්මක තොරතුරු ඇතුලත්ව, Archaeological assumption and ethnographic fact: a coutionary tale from New Guinea" යන ලිපිය රචනා කර ඇත (Heider, 1961; ප්‍රනාන්දු, 2006: 15).

මායාහි නව යුකාමාන් ප්‍රදේශයේ රේමන්ඩ් තොම්සන්ගේ අධ්‍යයනය (Raymond Tomson, 1958), උතුරු අප්‍රිකාවේ මැගරින්හි වළං නිෂ්පාදනය පිළිබඳ හෙලන් බැල් ෆෙට්ගේ අධ්‍යයනය (Helane Balfet, 1965), මෙක්සිකෝවේ වළං නිෂ්පාදනය පිළිබඳ ගුරි ෆෝස්ටර් ගේ අධ්‍යයනය (Goory Foster, 1960), ඉන්දුනීසියාවේ බටහිර පැපුවා හි දුගුම් දානී උස්බිම් වල වසර දෙකකට අධික කාලයක් එම ජනතාවගේ ජනාවාස හා

සංස්කෘතික රටාව පිළිබද හෛඩර්ගේ අධ්‍යයනය (Heider, 1961) වශයෙන් මානවවංශ පුරාවිද්‍යාත්මක දෘෂ්ටිකෝණයෙන් සිදු කරන ලද පර්යේෂණ මෙම කාල පරිච්ඡේදයේ දී සිදු වූ වැදගත් අධ්‍යයන වශයෙන් හඳුනාගත හැකිය. මීට පෙර තිබූ තත්ත්වයට සමගාමීව 1968-1981 කාල පරිච්ඡේදයේ දී මානවවංශ පුරාවිද්‍යා පර්යේෂණවල වර්ධනාත්මක ස්වරූපයක් හඳුනාගත හැකිය. මේ සඳහා පුරෝගාමියකු වශයෙන් ලුවිස් බින්ෆෝඩ්ගේ දායකත්වය හඳුනාගත හැකිය. ඔහු ඇතුළු ඇමරිකානු පුරාවිද්‍යාඥයින් පිරිසක් විසින් 1962 වර්ෂයේ මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව නව ප්‍රවේශයකින් හඳුන්වා දීමේ ක්‍රියාවලිය පසුකාලීන පුළුල් පර්යේෂණ සඳහා වැදගත් පදනමක් වී ඇත (Binford, 1972).

මෙම කාල පරිච්ඡේදයේ දි පුරාවිද්‍යා විෂය පථය විවිධ ප්‍රවේශයන් හරහා වර්ධනය වි ඇත. උදාහරණ වශයෙන් ජුලියන් ස්ටුවඩ් (Julian Stuward), මාර්ෂල් ෂාලින්ස් (Marshall shalins), එල්මන් සර්විස් (Elman Service), පුරාවිද්‍යා විෂයට සංස්කෘතික පරිසරාත්මක ප්‍රවේශයක් එක්කරන ලදි. කාල් හෙම්පල් ගේ හෙම්පැලියන් තාර්කික උද්ගාමී ප්‍රත්‍යක්ෂවාදය (Hempelian logico deductive positivism) (Hemple, 1965) සහ පද්ධති න්‍යාය (Systems theory) පිළිබද අදහස් තුළින් විද්‍යාත්මක ප්‍රවේශයක සිට අතීත අර්ථකථන සිදුකිරීම සඳහා ප්‍රබල පිටිවහලක් වී ඇත (Salmon, 1978: 174 – 183; ප්‍රනාන්දු, 2006: 18). තවදුරටත් මෙම යුගයේ පුරාවිද්‍යාව වර්ධනයත් සමඟ විවිධ තාර්කික අදහස් න්‍යායන් හා ප්‍රවේශයන් හඳුනාගැනීම හරහා මානවවංශ පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනය පිළිබඳ ව වැඩි ප්‍රවණතාවයක් ඇති විය. පුරාවිද්‍යා අර්ථකථන සඳහා මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව භාවිතය හා වැදගත්කම පිළිබඳ විවිධ දෘෂ්ටි කෝණයන්ගෙන් විද්වතුන් අදහස් ඉදිරිපත් කර ඇති බව මෙම පර්යේෂණ හරහා පිළිබිඹු වේ. සැලී හා බින්ෆෝර්ඩ් විසින් රචිත පුරාවිද්‍යාවේ නව පර්යාවලෝකය (New Perspective in archaeolog) (Binford, 1968) හා විශ්ලේෂණාත්මක පුරාවිද්‍යාව (Analytical archaeology) නැමැති ක්ලාක්ගේ (David Clarke) 1968 දී ප්‍රකාශයට පත්කළ ග්‍රන්ථය ඒ අතර වැදගත් වේ. වඩාත්

නිරවද්‍ය අර්ථ නිරූපණය පිළිබඳ වැදගත් තොරතුරු රැසක් මෙම ප්‍රකාශනවල අන්තර්ගත වේ.

ජිෆෝර්ඩ්ගේ (Gifford) අප්‍රිකාවේ සහරාවට ආසන්නයේ ජීවත්වූ එඬේරුන් පිළිබඳ පර්යේෂණය (Gifford, 1976) හා ගෝල්ඩ්ගේ (Gould) ඕස්ට්‍රේලියාවේ ජීවන වෘත්තීන්ගේ තාක්ෂණික ස්වරූපය පිළිබඳ මානවවංශ පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනය (Gould, 1967; 1968) රිචඩ් ලීගේ (Richard Lee) කුන්ග් බුෂ්මන්වරුන්ගේ ජීවන රටාව පිළිබඳ අධ්‍යයනය (Lee, 1965) සහ ගෝල්ඩ්ගේ (Gould) ඕස්ට්‍රේලියාවේ බටහිර කාන්තාර ආසන්නයේ ජීවත්වන ආදිවාසී කණ්ඩායමක් වන නගත්ජර් (Ngatattjara Aborigines) පිළිබඳ සිදුකරන ලද පර්යේෂණය, බින්ෆෝඩ්ගේ (Binford) ඇලස්කාවේ නූනමියුට්වරුන්ගේ සතුන් දඩයම් කිරීම (Binford, 1978) පිළිබඳ සිදුකළ ඉතා වැදගත් පර්යේෂණ අධ්‍යයනය ඉරානයේ ග්‍රාමීය ජන ජීවිතය පිළිබඳ වොට්සන්ගේ අධ්‍යයනයත් (Watson, 1979), මෙම කාල පරිච්ඡේදයේ දි මානවවංශ පුරාවිද්‍යා විෂය ක්ෂේත්‍රය භාවිතයට ගනිමින් සිදුකරන ලද වඩාත් සුවිශේෂී අධ්‍යයනය වශයෙන් හඳුනා ගත හැකිය. මෙම කාලයේදී ප්‍රකාශයට පත් කරන ලද මාර්ටින් වොබ්ස්ගේ (Martin wobs),The archaeology–ethnography of hunter gathers or the tyranny of the ethnographic record in archaeology" වැදගත් වේ.

1982 වර්ෂයෙන් පසු කාලයේ මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව සංකල්පමීය වශයෙන් ලැබූ පුනර්ජීවය පිළිබඳ මෙම කාල පරිච්ඡේදයේ දි සිදු කර ඇති පර්යේෂණ දෙස අවධානය යොමු කිරීමේ දි පැහැදිලි වෙයි. විවිධ න්‍යායයන් හා ඒ සඳහා ඉදිරිපත් වු තාර්කික අදහස් මෙම විෂයීය ප්‍රගමනය සඳහා තවදුරටත් මනා පිටිවහලක් වී ඇත. ක්‍රියාවේ සංකේතය නමින් 1982 දි ඉයන් හොඩර් (Ian Hodder) විසින් රචිත කෘතිය (Hodder, 1982) මේ සඳහා කදිම නිදර්ශනයක් වේ. පුරාවිද්‍යා සංකල්ප හා ජීවමාන ද්‍රව්‍යමය සංස්කෘතිය අතර ඇති සහසම්බන්ධය පිළිබඳ අවබෝධයක් මේ තුළින් ලබාදෙයි. නමුත් ඩෙවිඩ් හා ක්‍රාමර් මෙම අදහස් පිළිබඳ

විවිධ තාර්කික අදහස් ගොඩනගා ඇත. ද්‍රව්‍යමය සංස්කෘතිය විකෘති වූවක් මිස ඒ තුළින් මානව චර්යා රටා පිළිබඳ අදහස් ප්‍රකාශ කළ හැකි නමුත් වඩාත් විශ්වාසනීය ලෙස තාර්කික අර්ථ නිරූපණයන් සිදු කළ නොහැකි බවය (David and Kramer, 2001). ඉහත තාර්කිකත්වය සමග තවදුරටත් අදහස් ඉදිරිපත් කරමින් හොඩර් ප්‍රකාශ කරනුයේ ද්‍රව්‍යමය සංස්කෘතිය, සංස්කෘතියේ ප්‍රතිබිම්බයක් නොවන නමුදු මානව ක්‍රියාකාරකම්වල සංකේතාත්මක පිළිබිඹුවක් බවයි (Hodder, 1982).

මෙම කාලපරිච්ඡේදයේ දී මානවවංශ පුරාවිද්‍යා දෘෂ්ටිකෝණයෙන් සිදුකරන ලද පර්යේෂණ වශයෙන් ඉන්දීය සමාජයේ වළං පිළිබඳ ඩානියෙල් මිලර්ගේ (Daniel Miller) 1885 දී සිදුකළ පර්යේෂණය, බ්‍රයන් හේඩ්න්ගේ (Brian Hayden) මායා උස්බිම්වල සිදුකරන ලද මානවවංශ පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනය (Hayden, 1987; 1988) සහ ගැලී හා හුසේන්කොම්ගේ (Gally and Husecom) මාලි ප්‍රදේශයේ වළං නිෂ්පාදනය හා බෙදා හැරීම පිළිබඳ මානවවංශ පුරාවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනය වැදගත් වේ (ප්‍රනාන්දු, 2006: 22). මෙහිදි සිදු වූ දිගුකාලීන මානවවංශ පුරාවිද්‍යා අධ්‍යයනයක් ලෙස 1970 දි විලියම් ලොන්ග්‍රසිගේ කාලිංග ව්‍යාපෘතිය (Longrace and Skibo, 1994), ඇරිසෝනා ටස්කන්හි රාත්ජිගේ නාගරික කසල ව්‍යාපෘතිය (Rathje, 1971) වශයෙන් ප්‍රධාන අධ්‍යයන කිහිපයක් හඳුනාගත හැකිය. පුරාණ වළං තාක්ෂණය පිළිබඳ 1977 දී ක්‍රාමර්ගේ අධ්‍යයනයත් සත්ත්ව වර්ග සහ මිනිසුන් අතර පැවති සබඳතාවය අධ්‍යයනය කළ හඩ්සන්ගේ අධ්‍යයනයත් (Hadsen, 1993) වැදගත් මානවවංශ පුරාවිද්‍යාත්මක පර්යේෂණ දෙකකි.

මුල්කාලීනව බටහිර විද්වතුන්ගේ පර්යේෂණ මෙම විෂය ක්ෂේත්‍රය යටතේ වැඩි වශයෙන් සිදුවූ අතර එම ආභාසය අනුව යමින් පසුකාලීනව චීනය, ඉන්දියාව, කෙන්යාව, ආදි රටවල ද මෙම විෂය ක්ෂේත්‍රය ඔස්සේ අධ්‍යයන සිදුකර ඇති බව දැකිය හැකිය. එපමණක් නොව ශ්‍රී ලංකාවේ ද වර්තමාන පුරාවිද්‍යාත්මක පර්යේෂණ සඳහා පුරවිද්‍යාඥයින් විසින් මානවවංශ පුරාවිද්‍යාව නමින් වූ අනුවිෂයක් දියුණු කොටගෙන ඒ ඔස්සේ සිදුකරන

පර්යේෂණ හරහා යටගියාව පිළිබඳ නොයෙකුත් සොයා ගැනීම් පිළිබඳ විවිධ අනාවරණ සිදුකරමින් පවතින කාලයක් බව හඳුනාගත හැකිය.

1.3. සාදෘශ්‍යකරණය (Analogy)

මෙය සමානකම හෙවත් සමාන්තර උදාහරණ භාවිත කිරීමේ තර්කන ක්‍රියාවලිය වේ. මානවවංශ පුරාවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයන තුළදී හඳුනාගන්නා ද්‍රව්‍යාත්මක ශේෂිත සංස්කෘතිය මත අතීත මානව චර්යා රටා හා ඔහුගේ සංස්කෘතික පරිසරය ගොඩනැගීම කොතෙක් දුරට විශ්වාසනීය වේද, එය ඍජුවම වර්තමාන පිළිබිඹුවක් නොවන බැවින් අර්ථ නිරූපණය කොතෙක් දුරට තාර්කික වේද යන ගැටලු හා විවාදාත්මක විවේචනයන් ඇතිවීම සාධාරණය. ඒ අතීතය හා වර්තමානය යනු කාල අවස්ථාවන් දෙකක් වන බැවිනුත් ඒ අතර කාලය කෙටි නොව ඉතා දීර්ඝ කාල පරිච්ඡේදයක් වන නිසාවෙනුත් ය. වර්තමාන අධ්‍යනයන් හා ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගය අතර කාලය වසර දසදහස් ගණනක් වන නිසාවෙන් මෙම අර්ථ නිරූපණ කෙතරම් දුරට විශ්වසනීය වේද යන්නය.

එබැවින් දිගුකාලීනව මෙම මානවවංශ පුරාවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයේ නියැලුනු පුරාවිද්‍යාඥයින් විසින් මේ ආකාරයට පැන නගින අභියෝග හා ගැටලුවලට තාර්කිකව මුහුණ දීම සඳහා විවිධ සංකල්ප, ක්‍රමවේද, සිද්ධාන්තයන් වර්ධනය කරගෙන ඇත.

1 අතීත හා වර්තමාන කාල අවස්ථා දෙකෙහි අවස්ථා හෝ සිද්ධි අතර පොදු මූලිකාංග ඇත්නම් එම අවස්ථා හා සිද්ධි අතර සමානතා ඇති බවට තීරණය කිරීමේ ක්‍රමය ක්‍රමානුකූල සාදෘශ්‍යකරණය (formal analogy) වේ.

2 අතීත හා වර්තමාන කාල අවස්ථා දෙකෙහි අවස්ථා හෝ සිද්ධි අතර පොදු මූලිකාංග නැතත් යම් සබඳතාවයක් පදනම් කරගනිමින් සමානතා ඇති බවට තීරණය කිරීම සම්බන්ධතා සාදෘශ්‍යකරණය (Relation analogy) වේ (Hodder, 1982).

ඉහත තර්කය පදනම් කරගනිමින් මානවවංශ පුරාවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයන සඳහා සාදෘශ්‍යකරණය භාවිතය ක්‍රමවේද දෙකක් ඔස්සේ හඳුනාගත හැකිය. එනම්,

1. මානවීය ශාස්ත්‍ර සාදෘශ්‍ය (Ethanographic analogy)
2. සන්සන්දනාත්මක සාදෘශ්‍යකරණය (Comparative analogy) යනුවෙනි (ප්‍රනාන්දු, 2006: 41).

මානවීය ශාස්ත්‍ර සාදෘශ්‍යකරණයේ දී වර්තමාන සමාජ චර්යාවන් අධ්‍යයනය කරමින් ඒවා අතීත සමාජ චර්යාවන් හා සාදෘශ්‍ය කිරීම මෙහි මූලික අරමුණ වේ. 1965 වර්ෂයේදී රිචඩ් ලී විසින් කුන්ග් බුෂ්මන්වරුන් පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමෙන් ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගය පිළිබඳ අර්ථ නිරූපණ ඉදිරිපත් කිරීම (Lee, 1965) හා ඩේවිඩ් ක්ලාක්ගේ හා බින් ෆෝඩ්ගේ ඇස්කිමෝවරුන් ආශ්‍රිත අධ්‍යයනය මගින් ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගය අර්ථ නිරූපණය කිරීමත් මෙම සිද්ධාන්තය ඔස්සේ සිදු කරන ලද පර්යේෂණයන් සඳහා වැදගත් නිදර්ශන වනු ඇත.

සන්සන්දනාත්මක සාදෘශ්‍යකරණය හෙවත් Comparative analogyහි දී 1965 දී හෙම්පල් විසින් වඩාත් තාර්කික අදහස් හා විශ්වාසනීයත්වයෙන් යුතු පැහැදිලි කිරීම් සිදුකර ඇති බව පෙනේ. එහිදී ඔහු පෙන්වාදෙන පරිදි ස්වභාව ධර්මය තුළ සිදුවන ක්‍රියාවන්ට සමගාමීව දැනුමට පදනම් වන නිශ්චිත රටාවන් දෙකක් ඇති බවයි. එනම් ඒකරූපීතාවය හා පුනරාවර්තනය යන්නය (Hempel, 1965; ප්‍රනාන්දු, 2006: 41). ඒකරූපීතාවය යනුවෙන් හෙම්පල් ප්‍රකාශ කරනුයේ ස්වභාව දහම තුළ සමාන හේතූන් මගින් සමාන ප්‍රතිඵල අත්කර දෙන බවය. පුනරාවර්තනය යන්නෙන් ඔහු අදහස් කළේ ස්වභාව දහම තුළ එකම සිද්ධියක් නැවත නැවත සිදුවීම නිසා යළිත් එය සිදුවන බවට ඇති විශ්වාසයයි (Hempel, 1965; ප්‍රනාන්දු, 2006: 41).

උදාහරණ ලෙස ශීත දේශගුණය සහිත පරිසරයක ජීවත්වන මානවයා ඊට දක්වන ප්‍රතික්‍රියාව ද්‍රව්‍යාත්මක ශේෂිත

සමඟ මානව සංස්කෘතිය ගැලපීමේ දී ඇතිවන තවත් ප්‍රායෝගික හා න්‍යායාත්මක ගැටලු දැකිය හැකිය. කාල පරාසය සමඟ මානව ක්‍රියාකාරකම් හා ඔහුගේ සංස්කෘතිය කාලයෙන් කාලයට වෙනස් වේ. විශේෂයෙන් පුරාවිද්‍යාඥයාට හමුවන ද්‍රව්‍යාත්මක ශේෂිතයන් අනුව එය අයත් සජීවී සන්දර්භය පිළිබඳ අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමේ හැකියාව ඇති අතර එම න්‍යායාත්මක ගතික තත්වයක් (Dynamic process) ලෙස හඳුන්වයි. ඇතැම් විට එම ගතිකත්වයෙන් බැහැර වූ විවිධ සංස්කෘතික තත්වයන් හා ස්ථාන වලින් ඇතැම්විට ද්‍රව්‍යාත්මක ශේෂිත ලැබීමේ හැකියාව ඇත. ඒ අනුව පෙර පරිද්දෙන් එහි යථාර්ථවාදී සංස්කෘතික ස්වභාවය අර්ථ ගැන්වීමේ දී විශ්වාසනීයත්වයෙන් තොරවනු ඇත.

මෙම ගැටලු සඳහා බින්ෆෝර්ඩ් විසින් හඳුන්වා දුන් මධ්‍ය පරාස නියමය (Middle range theory) (Binford, 1977) තවදුරටත් වර්ධනය කරමින් මයිකල් ෂිෆර් (Shiffer, 1987) සකස් වීමේ ක්‍රියාවලිය හෙවත් formation process හඳුන්වා දි ඇත. සකස්වීමේ ක්‍රියාවලිය ෂිෆර් පෙන්වා දෙන ආකාරයට,

1. සංස්කෘතික සකස්වීමේ ක්‍රියාදාමය (C-transformation process)
2. ස්වභාවික සකස්වීමේ ක්‍රියාදාමය (N-tansformation process)

ලෙස හඳුනාගත හැකිය. මානව කෘතියක් සජීවීව පැවැති සන්දර්භය හා සජීවීකරණය වූ අයුරු හඳුනා ගැනීමට ඉහත සංකල්ප බෙහෙවින් වැදගත් වේ. සංස්කෘතික සකස්වීමේ ක්‍රියාවලියේ දී මිනිස් ක්‍රියාකාරකමක් මගින් එය සිදු වේ. ඒ වැලලීම හා මිනිසා විසින් සිදු කරනු ලබන ගොඩ ගැසීම් ආදිය මගිනි. අනෙක් අතට සිදුවන ස්වාභාවික ක්‍රියාදාමයේ දී මිනිසා විසින් සිදු කරන ලද ගොඩගැසීම් හා වැලලීම්වල ඇති මානව කෘති සුළඟ, ජලය, ඛාදනය ආදී ස්වාභාවික ක්‍රියා හා සතුන් මඟින් වෙනත් ස්ථානයක තැන්පත්වීමේ අවකාශය ඇත. ඒ අනුව මානවවංශ පුරාවිද්‍යා දත්ත

සාදෘශ්‍යකරණයේ දී මෙම සංකල්ප තුළින් වඩාත් විශ්වාසනීය අර්ථකථනයන් කරා යාමේ හැකියාව ඇත.

මේ ආකාරයට හමුවන ද්‍රව්‍යාත්මක ශේෂිතයන්, මානව කෘතීන් කාලයට අනුරූප කළ හැකි ද යන්න ගැටලු සහගත බව ස්මිත් විසින් පෙන්වාදී ඇත (Smith, 1992). දීර්ඝ කාලීන ක්‍රියාවලීන් (long-term processes) කෙටි කාලීන ක්‍රියාවලීන් (short term processes) හා කෙටිකාලීන විරාම (short term intervals) හඳුනාගතයුතු බවත් එසේ නොකොට සිදු කරන කෙටිකාලීන මානවවංශ පුරාවිද්‍යාත්මක අධ්‍යන මඟින් හඳුනාගත් දත්ත මත අතීතයේ දිගු කාල පරිච්ඡේදයක් වෙත එය සාදෘශ්‍ය කිරීමෙන් සිදු කරන අර්ථනිරූපණ ගැටලු සහගත බවත් ෆර්නාඩ් බෘඩෙල් පෙන්වා දී ඇත (Braudel, 1980).

මේ අයුරින් ඇති වූ න්‍යායාත්මක ගැටලු සඳහා විවිධ සංකල්ප හඳුන්වා දෙමින් වර්ධනය වී ගිය අයුරු අත්හදා බැලීමේ පුරාවිද්‍යාව හෙවත් Experimental Archaeology බිහිවීමෙන් පැහැදිලිවේ (Renfrew and Bahn, 1991). අත්හදා බැලීමේ පුරාවිද්‍යා මගින් සිදුකරනුයේ වර්තමාන සමාජ පිළිබඳ අත්හදා බැලීමය. ප්‍රායෝගික ව එම ක්‍රියාකාරකම්හි නියැලීමයි. එය දීර්ඝකාලීන, කෙටිකාලීන, සංස්කෘතියේ හැඩගැස්ම අවබෝධ කරගැනීමට හැකියාව ලැබේ. ඒ තුළින් යම් තාර්කික අර්ථ නිරූපණ සඳහා මග පෑදෙනු ඇත. ලුවිස් ලිකීගේ (Lovis Leakey) ප්‍රාග් ඓතිහාසික ජනාවාස පිළිබඳව අධ්‍යයනය මේ ඔස්සේ සිදුකරන ලද අධ්‍යයනයක් ලෙස හඳුනාගත හැකිය.

මානවවංශ පුරාවිද්‍යා හා එම අධ්‍යයනය හරහා පැනනැගුණු න්‍යායාත්මක ගැටලු සඳහා බිහිවූ සංකල්ප පිළිබඳ මේ අයුරින් හඳුන්වාදිය හැකි ය. ප්‍රාග් යුගය අධ්‍යයනයට හා ඒ ඔස්සේ තාර්කික, විද්‍යාත්මක, යථාර්ථවාදි අර්ථ නිරූපණ සඳහා මේ ඔස්සේ පුරාවිද්‍යාඥයාට මනා පිටිවහලක් ලැබෙන බව සඳහන් කළ හැකිය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

ප්‍රනාන්දු, ආර්. පී. 2006, **සමාජ වෙනස්වීම තුළ මැටිබඳුන්: තිස්සමහාරාම ප්‍රදේශය ආශ්‍රිත මානවවංශ පුරාවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනය දර්ශනශූරී උපාධි නිබන්ධනය,** අප්‍රකාශිත, කැලණිය විශ්ව විද්‍යාලය, පුරාවිද්‍යා පශ්චාද් උපාධි ආයතනය, කොළඹ 07.

සෝමදේව, ආර්. (අනුවාදක). 2000. **පුරාවිද්‍යාවේ සිද්ධාන්ත ක්‍රම හා භාවිතය**, සෙට්කෝ ප්‍රඩක්ෂන්, කිරිබත්ගොඩ.

Barker, G. and A.Grant. 1999. **Food and farming, companion encyclopedia for Archeology Vol. I**. G.Barker (eds.), 5 London, Routledge.

Binford, L.R. 1962. **Archeology as Anthropology American Antiquity 28**, 217-225.

Binford, L.R. 1977. **For Theory Building in Archeology: essays an faunal remains, aquatic resource, spatial analysis and systematic modeling**, New York, A comedic Press.

Binford, L.R. 1978. **Nunamiut Ethno archeology**, London, Academic Pres.

Binford, L.R. 1983. **Working at Archeology**, Orlando, fla, Academic Press.

Binford, S. and L.R. Binford. 1968. **New Perspectives in Archeology**, Chicago, Aldine.

Braudel, F. 1980, **History and Social Science: The Longue duree, in on history**, Chicago, Chicago University Press.

David, N. 1992. **The Archeology of ideology: mortuary practices in the central mandara highlands, northern C a maroon, in an African commitment: Papers in honor of Peter Lewis Shinnie**, J.A. Sterner and N. David (eds.), Calgary: University of Calgary Press.

David, N. and C. Kramer. 2001. **Ethnoarchaeology in action**, Cambridge Archeology, Cambridge University Press.

Fewkes, J.W. 1900. **Tusayan migration T raditions**, Bureau of American Ethnology, Annual Report 19.

Gould, R.A. 1967, **Notes on hunting, butchering and snaring of game among Ngatatjara and their neighbours in the west Australian desert**, Kroeber Anthropological Society paper 36, 41-46 pp.

Gould, R.A. 1968, **Living Archelogy: the Nagatatjara of Western Australia**, Southwestern journal of Anthropology 24, 101-122.

Gould, R.A. 1978, **Explorations in Ethno archeology**, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Gould, R.A. 1996, **Ethno archeology in the Oxford companion to Archeology**, Brian, M. Fagan (eds.), New York, Oxford University Press.

Hanks, C.C. 1983. **An Ethno archeological approach to the seasonality of historic Cree sites in central Quebec**, Arctic 36: 350-355.

Heider, K.G. 1961. **Archeological assumptions and ethnographic fact: a cautionary tale from New Guinea**, Southwestern Journal of Anthropology, 23.

Hempel, C.G. 1965, **Aspect of Scientific explanation and other Essay in the philosophy of Science**, New York, Free Press.

Hodder, I. 1982. **The Present Past: an introduction to anthropology for archeologists**. London, Batsford.

Kramer, C. 1994. **A tale of two cities: Ceramic Ethno archeology in Rajasthan, In Living Tradition**, B. Allchin (eds.), New Delhi, oxford- IBH.

Kramer, C. 1996. **Ethno archeology, In Encyclopedia of Cultural Anthropology**, D Levin son and M. Ember (eds.), New York, Henry Holt and Co.

Mindelff, C. 1900. **Localization of Tusayan Clans**, Annual Report of the Bureau of American Ethnology 19, Washington, D.C.

Renfrew, C. and P. Bhan. 1991, **Archaeology: theories, methods and practices**, London Thames and Hudson.

Shiffer, M.B. 1987. **Formation processes of the Archaeological Records**, Albuquerque: University of New Mexico Press.

Smith, M.F. 1992. **Braudel's Temporal Rhythms and Chronology Theory in Archaeology**, Annuals and Ethno history, Cambridge: Cambridge University Press.

Staski, E. and L.D. Sutro, (eds.). 1991, **Ethno archeology of Refuse Disposal**, Anthropological research papers 42, Tempe: Arizona State University.

Climate change is a complex phenomenon that is influenced by a variety of natural and human factors.

W.M.W. Shyamali

Climate change is one of our time's most pressing and complex challenges. It refers to the long-term alterations in Earth's climate patterns caused primarily by human activities, particularly the emission of greenhouse gases into the atmosphere. The consequences of climate change are far-reaching, impacting ecosystems, human health, economies, and the overall well-being of the planet. As we witness the effects of a changing climate, it becomes increasingly urgent to understand the causes, impacts, and potential solutions to mitigate and adapt to this global phenomenon. This article explores the concept of climate change, its underlying factors, and the actions required to address this existential threat for the sake of present and future generations.

These changes are primarily driven by human activities, particularly the release of greenhouse gases into the atmosphere. The accumulation of these gases' traps heat, leading to a warming effect known as the greenhouse effect. servations show that warming of the climate is unequivocal.

The global warming observed over the past 50 years is due primarily to human-induced emissions of heat-trapping gases. These emissions come mainly from theburning of fossil fuels (coal, oil, and gas), with important contributions from the clearing of forests, agricultural practices, and other activities. Warming over this century is projected to be considerably greater than over the last century. The global average temperature since 1900 has risen by about 1.5ºF. By 2100, it is projected to rise another 2 to 11.5ºF (Thomas, Jerry and Peterson, 2009). Climate change has significant and wide-ranging impacts on natural systems and human societies, including rising global temperatures, melting ice caps, sea-level rise, changes in rainfall patterns, and an increase in extreme weather events.

According to the below figure 01, Human and natural factors both influence the earth's climate, but the long-term trend observed over the past century can only be explained by the effect of human activities on climate.

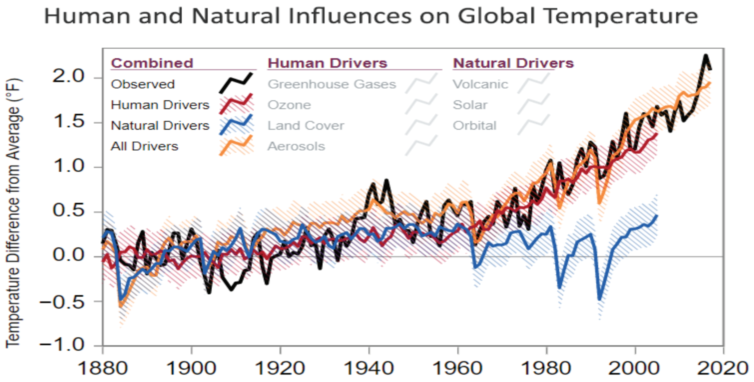


Figure No 01 – Human and natural influence on global temperature
(United States Environment Protection, 2022).

Addressing climate change requires global efforts to reduce greenhouse gas emissions, transition to sustainable practices, and build resilience to the changing climate.

Greenhouse gases:

The most significant cause of climate change is the increase in greenhouse gases in the atmosphere. Greenhouse gases (GHGs) play a crucial role in the phenomenon of climate change. These gases are naturally occurring components of the Earth's atmosphere and act like a"blanket" that traps heat, allowing the planet to maintain a habitable temperature. However, human activities have significantly increased the concentrations of these gases, leading to an enhanced greenhouse effect and resulting in climate change. The primary greenhouse gases of concern are carbon dioxide (CO2), methane (CH4), nitrous oxide (N2O), and fluorinated gases. Carbon dioxide is the most prominent greenhouse gas, mainly emitted through the burning of fossil fuels such as coal, oil, and natural gas for energy production, transportation, and industrial processes. Deforestation and land-use changes also contribute to CO2 emissions.

Methane is another potent greenhouse gas that is released during the production and transport of coal, oil, and natural gas. It is also emitted by livestock, agricultural practices, the decay of organic waste in landfills, and the natural processes of wetlands. While methane is present in lower concentrations than carbon dioxide, it has a greater heat-trapping potential. Nitrous oxide is primarily emitted from agricultural and industrial activities, including the use of synthetic fertilizers, biomass burning, and fossil fuel combustion. Nitrous oxide also contributes to the depletion

of the ozone layer. Fluorinated gases are synthetic gases used in a variety of industrial applications, such as refrigeration, air conditioning, and manufacturing electronics. These gases have extremely high global warming potentials and can persist in the atmosphere for long periods.

The increased concentrations of these greenhouse gases in the atmosphere lead to an imbalance in the natural greenhouse effect. More heat is trapped, causing the Earth's temperature to rise, resulting in various climate change impacts. Reducing greenhouse gas emissions and exploring alternative, low-carbon technologies to mitigate climate change and limit its adverse effects on the planet is crucial.

Burning of fossil fuels:

The burning of fossil fuels is a significant contributor to climate change. Fossil fuels, such as coal, oil, and natural gas, have been the primary energy sources for human activities for centuries. When these fuels are burned for electricity generation, transportation, industrial processes, and heating, they release large amounts of carbon dioxide (CO2) and other greenhouse gases into the atmosphere.

Carbon dioxide is the most prevalent greenhouse gas emitted from the burning of fossil fuels. It acts as a heat-trapping gas, preventing the escape of infrared radiation from the Earth's surface into space. As a result, more heat is retained within the atmosphere, leading to a rise in global temperatures. The burning of coal, particularly in power plants, is a major source of carbon dioxide emissions. Coal combustion releases not only CO2 but also other pollutants, including sulfur dioxide (SO2), nitrogen oxides (NOx), and

particulate matter, which contribute to air pollution and have additional environmental and health impacts.

Oil is another fossil fuel widely used in transportation, industry, and residential sectors. When burned, it releases carbon dioxide and other pollutants. The extraction, refining, and transportation of oil also have environmental consequences, such as oil spills and habitat destruction. Natural gas, considered a cleaner-burning fossil fuel compared to coal and oil, still contributes to greenhouse gas emissions. Although natural gas combustion produces less carbon dioxide than coal or oil, it emits methane, which is a potent greenhouse gas with a higher warming potential than CO2 over shorter timeframes. The cumulative effect of burning fossil fuels over time has led to a significant increase in atmospheric greenhouse gas concentrations, driving climate change and its associated impacts. These include rising global temperatures, melting ice caps and glaciers, sea-level rise, altered precipitation patterns, more frequent and intense heat waves, shifts in ecosystems, and increased risks of extreme weather events.

To mitigate climate change, reducing reliance on fossil fuels is crucial. Transitioning to renewable energy sources such as solar, wind, hydroelectric, and geothermal power can help decrease greenhouse gas emissions and promote a more sustainable energy system. Additionally, improving energy efficiency, implementing carbon capture and storage technologies, and promoting sustainable transportation systems are important strategies in combating the adverse effects of burning fossil fuels on our climate.

Deforestation:

Deforestation is the process of clearing or removing forests or trees from a particular area, converting forested land into non-forested land. This widespread practice has significant implications for climate change. Forests play a crucial role in regulating the Earth's climate by acting as carbon sinks. They absorb carbon dioxide (CO2) from the atmosphere through the process of photosynthesis and store it in their biomass and soils. When forests are cleared, either through logging, agriculture, or urbanization, the stored carbon is released back into the atmosphere as CO2 through the process of deforestation. The impact of deforestation on climate change is twofold. First, the loss of forests reduces the planet's capacity to absorb and store carbon dioxide, resulting in increased greenhouse gas concentrations in the atmosphere. This contributes to the enhanced greenhouse effect and global warming.

Second, when forests are cleared, the carbon stored in trees and vegetation is released into the atmosphere, further exacerbating the problem. It is estimated that deforestation and forest degradation contribute to approximately 10-15% of global greenhouse gas emissions, making it a significant driver of climate change. Additionally, deforestation disrupts the water cycle and alters local climate patterns. Forests act as regulators of temperature and rainfall, influencing the regional climate by maintaining moisture levels and facilitating the circulation of moisture-laden air. With deforestation, these processes are disrupted, leading to changes in precipitation patterns, increased soil erosion, and altered water availability in affected areas.

Moreover, deforestation contributes to the loss of biodiversity and the destruction of valuable ecosystems, disrupting ecological balance and diminishing the resilience of natural systems to climate change impacts. Addressing deforestation is crucial in mitigating climate change. Efforts to combat deforestation include implementing sustainable land management practices, promoting reforestation and afforestation initiatives, and supporting the conservation and protection of existing forests. International agreements, such as the Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation (REDD+) program, aim to incentivize countries and stakeholders to reduce deforestation and enhance forest conservation efforts.

By recognizing the importance of forests in climate regulation and taking action to prevent deforestation, we can mitigate greenhouse gas emissions, protect biodiversity, and foster more sustainable and resilient ecosystems in the face of climate change.

Agriculture:

Agriculture, while being essential for global food production and livelihoods, also plays a significant role in climate change. Agricultural activities contribute to greenhouse gas emissions, alter land use patterns, and are vulnerable to the impacts of a changing climate. Agricultural practices contribute to greenhouse gas emissions through various processes. The primary greenhouse gases associated with agriculture are nitrous oxide (N2O) and methane (CH4). Nitrous oxide is released from the use of nitrogen-based fertilizers, while methane is emitted from livestock (enteric fermentation and manure management), paddy rice

cultivation, and organic waste decomposition. Additionally, agricultural activities contribute to carbon dioxide emissions through deforestation for agricultural expansion and the use of fossil fuels in farming operations.

Agriculture is a major driver of land use change, including deforestation, to create space for croplands and pastures. Deforestation releases carbon stored in trees and reduces the overall carbon sink capacity of the land, contributing to climate change. Additionally, converting natural ecosystems to agriculture can lead to the loss of biodiversity, soil erosion, and disruption of local water cycles. Agriculture is highly sensitive to climate variations and extremes. Changes in temperature, precipitation patterns, and the frequency of extreme weather events can impact crop yields, livestock productivity, and overall farm profitability. Rising temperatures, changes in rainfall patterns, and increased pest and disease pressures can lead to decreased agricultural productivity in some regions. Addressing the impact of agriculture on climate change and building resilience in the sector is crucial for sustainable food production and mitigating greenhouse gas emissions.

Table 01 - key strategies for sustainable food production and mitigating greenhouse gas emissions

Climate-Smart Agriculture:	Implementing climate-smart agricultural practices involves optimizing resource use efficiency, promoting sustainable intensification, and enhancing adaptive capacity. This includes using precision agriculture techniques, agroforestry, conservation agriculture, and integrated crop-livestock systems to reduce emissions and improve climate resilience.
Improved Nutrient Management:	Adopting precision nutrient management practices helps reduce the use of synthetic fertilizers, which contribute to nitrous oxide emissions. This involves optimizing fertilizer application rates, timing, and placement to minimize losses and improve nutrient-use efficiency.
Livestock Management:	Implementing measures such as improved feed quality, manure management systems, and methane capture technologies can reduce methane emissions from livestock. Additionally, promoting sustainable grazing practices and integrating livestock with perennial forage crops can enhance soil carbon sequestration.
Agroforestry and Conservation:	Integrating trees and perennial vegetation into agricultural landscapes through agroforestry practices helps sequester carbon, conserve soil moisture, enhance biodiversity, and provide multiple benefits to farmers.

Sustainable Water Management:	Enhancing water-use efficiency through efficient irrigation techniques, water harvesting, and improved water management practices can help reduce agricultural water demand and mitigate climate-related water risks.
Policies and Incentives	Governments and international organizations can support climate-smart agriculture through policies and incentives that promote sustainable farming practices, provide financial support for smallholder farmers, and facilitate knowledge sharing and capacity building.

By implementing sustainable agricultural practices, reducing greenhouse gas emissions, and enhancing the resilience of agricultural systems, we can mitigate the impact of agriculture on climate change while ensuring food security and sustainability for present and future generations (Molua, 2007).

Industrial processes, such as cement production, also release large amounts of carbon dioxide into the atmosphere.

Natural factors:

Natural factors, such as changes in the sun's intensity and volcanic activity, can also contribute to climate change, although these are not significant compared to human factors. Climate change is influenced by a variety of natural factors that can contribute to long-term shifts in global and regional climate patterns. While human activities are the primary driver of recent climate change, natural factors have historically

played a significant role in shaping the Earth's climate. Some of the natural factors that contribute to climate change include:

- ✓ Solar Variability: Changes in the Sun's energy output can influence the Earth's climate. Variations in solar radiation, such as changes in the Sun's intensity and sunspot activity, can impact the amount of energy reaching the Earth's surface and influence temperature patterns.

- ✓ Volcanic Activity: Volcanic eruptions release large amounts of volcanic gases and ash into the atmosphere. Volcanic aerosols can reflect sunlight back into space, leading to a temporary cooling effect on the Earth's surface. However, the long-term impact of volcanic activity on climate change is relatively small compared to other factors.

- ✓ Orbital Variations: Variations in the Earth's orbit around the Sun, known as Milankovitch cycles, can influence the distribution and intensity of solar radiation reaching different parts of the Earth. These variations occur over long periods of time (tens of thousands of years) and can contribute to changes in global climate patterns, including the occurrence of ice ages and interglacial periods.

- ✓ Natural Climate Oscillations: Natural climate oscillations refer to patterns of variability in the Earth's climate system that occur over specific periods of time. Examples of natural climate oscillations include the El Niño-Southern Oscillation (ENSO), the North Atlantic Oscillation (NAO), and the Pacific Decadal

Oscillation (PDO). These oscillations can influence regional climate patterns, such as shifts in rainfall patterns and temperature anomalies.

It's important to note that while natural factors have historically influenced climate change, the current changes in global climate patterns are primarily driven by human activities, particularly the emission of greenhouse gases from burning fossil fuels and deforestation. The enhanced greenhouse effect caused by these human-induced factors is the main driver of the ongoing climate change observed in recent decades.

Climate change has significant impacts on the environment, human health, and the economy. **Rising temperatures** are one of the most visible and well-documented effects of climate change. Since the Industrial Revolution, human activities, particularly the burning of fossil fuels, have released large amounts of greenhouse gases into the atmosphere. These gases, such as carbon dioxide, methane, and nitrous oxide, trap heat from the sun and cause the Earth's temperature to rise. The consequences of rising temperatures are numerous and far-reaching. According to that some of the key impacts are as follows. Rising temperatures can cause heat waves, which can be deadly, particularly for vulnerable populations such as the elderly and those with underlying health conditions.

Changes in precipitation patterns: Rising temperatures can also lead to changes in precipitation patterns, which can cause droughts in some regions and more frequent and severe floods in others. Melting glaciers and ice caps: As temperatures rise, glaciers and ice caps melt, causing sea levels to rise. This

can lead to coastal erosion, flooding, and the loss of habitats for plants and animals. Rising temperatures can also have significant impacts on agriculture, including decreased crop yields, changes in growing seasons, and increased risk of pests and diseases. Rising temperatures can cause changes in ecosystems, including shifts in the range and distribution of plant and animal species, and disruptions to food webs. And also lead to the spread of diseases carried by insects such as mosquitoes and ticks, and can exacerbate air pollution, leading to respiratory and cardiovascular illnesses. The impacts of rising temperatures and climate change are profound and far-reaching. Urgent action is needed to reduce greenhouse gas emissions and limit the extent of these impacts.

Changing precipitation patterns are another significant impact of climate change. As temperatures rise, the amount and timing of precipitation in different regions are changing. In some areas, there is more frequent and intense rainfall, while other regions are experiencing more prolonged and severe droughts. Here are some of the key impacts of changing precipitation patterns. In areas with more frequent and intense rainfall, flooding is becoming more common. This can cause significant damage to infrastructure, homes, and businesses, and can be a risk to human life. In regions with less precipitation, droughts are becoming more common and severe. This can lead to water shortages, crop failures, and food insecurity. Changing precipitation patterns can also affect the availability of water resources, which can impact agriculture, industry, and human populations. Changes in precipitation patterns can have significant impacts on ecosystems, including changes in plant and animal populations, soil moisture, and wildfire risk. Changes in precipitation patterns can also impact human

health, particularly through changes in water availability and quality, which can lead to the spread of waterborne diseases. Changing precipitation patterns are a significant impact of climate change, with significant consequences for ecosystems, human health, and the economy. Addressing climate change will require reducing greenhouse gas emissions, as well as adapting to the changing precipitation patterns that are already underway.

Sea level rise is one of the most visible and significant impacts of climate change. The Earth's climate is changing due to the increase in greenhouse gases such as carbon dioxide in the atmosphere, which is primarily caused by human activities such as burning fossil fuels and deforestation. As the temperature of the planet increases, so does the temperature of the oceans. This causes the water to expand, leading to an increase in sea level. Additionally, melting glaciers and ice sheets add more water to the oceans, further contributing to sea level rise. The rate of sea level rise has been accelerating over the past century, and is projected to continue to rise in the future. This can have significant impacts on coastal communities, infrastructure, and ecosystems. Higher sea levels can lead to increased flooding, erosion, and saltwater intrusion into freshwater resources.

To mitigate the impacts of sea level rise, it is important to reduce greenhouse gas emissions and take action to adapt to the changing climate. This includes investing in infrastructure that can withstand higher sea levels, protecting coastal ecosystems that provide important benefits such as storm protection and carbon sequestration, and planning for the relocation of communities that are at risk of being inundated by rising seas.

Ocean acidification is another significant impact of climate change on the ocean. As carbon dioxide is released into the atmosphere, a portion of it is absorbed by the oceans, leading to an increase in acidity. This is because when carbon dioxide dissolves in seawater, it reacts with water molecules to form carbonic acid, which in turn releases hydrogen ions, making the water more acidic. The increase in acidity can have a range of impacts on marine life, especially on organisms that rely on calcium carbonate to build their shells or skeletons, such as corals, mollusks, and some plankton. The more acidic water can make it more difficult for these organisms to build and maintain their structures, which can have cascading impacts on the entire ecosystem.

Ocean acidification also has implications for the ocean's role in regulating the Earth's climate. The ocean is a significant sink for carbon dioxide, and as it becomes more acidic, it becomes less effective at absorbing and storing carbon dioxide. This can lead to a positive feedback loop, where increased ocean acidification leads to more carbon dioxide remaining in the atmosphere, leading to further climate change and more ocean acidification. To address ocean acidification, it is important to reduce greenhouse gas emissions and take actions to protect vulnerable marine ecosystems. This includes reducing pollution and nutrient runoff that can exacerbate ocean acidification, and promoting the protection and restoration of coral reefs and other vulnerable habitats.

Climate change can lead to more frequent and severe heatwaves, which can cause heat stroke and other heat-related illnesses. Changes in precipitation patterns can also lead to the spread of diseases carried by insects such as mosquitoes

and ticks. Climate change has a range of direct and indirect impacts on human health. As global temperatures rise, extreme weather events such as heatwaves, hurricanes, and floods are becoming more frequent and intense, leading to physical injuries and death. Heatwaves, in particular, can cause heat exhaustion, heatstroke, and other heat-related illnesses, especially among vulnerable populations such as the elderly, young children, and those with pre-existing health conditions.

Climate change also has indirect impacts on human health through its effects on air quality, water quality, and the spread of disease. For example, as temperatures rise, so do ground-level ozone and particulate matter pollution, which can worsen asthma, chronic obstructive pulmonary disease (COPD), and other respiratory diseases. Changes in precipitation patterns can also lead to changes in water quality, increasing the risk of waterborne diseases such as cholera and cryptosporidiosis.

Additionally, climate change can alter the geographic distribution of disease vectors, such as mosquitoes and ticks, leading to the spread of diseases such as malaria, dengue fever, and Lyme disease. Climate change can also affect food security, leading to malnutrition and related health impacts.

To address the health impacts of climate change, it is important to reduce greenhouse gas emissions and take action to adapt to the changing climate. This includes investing in public health infrastructure, improving air and water quality, and promoting the use of clean energy sources. It also involves addressing the root causes of climate change, such as reducing reliance on fossil fuels and promoting sustainable land use practices (Haines, 2004).

Economic impacts: Climate change can have significant economic impacts, including increased costs associated with extreme weather events, damage to infrastructure, and decreased agricultural productivity. Climate change can have significant economic impacts, both in the short and long term. The costs of climate change include damage to infrastructure and property from extreme weather events, loss of agricultural productivity, and health impacts from heat waves and air pollution. Climate change can also lead to the loss of biodiversity and ecosystem services, such as pollination and carbon sequestration, which are important for human well-being and economic growth. In addition to these direct costs, climate change can also have indirect economic impacts, such as reduced economic growth, lower investment returns, and increased social and political instability. For example, natural disasters and climate-related migration can lead to economic disruptions and displacement of people, which can in turn lead to social and political unrest.

On the other hand, taking action on climate change can also have economic benefits, such as increased investment in clean energy and energy efficiency, job creation in the renewable energy sector, and improved public health outcomes. Transitioning to a low-carbon economy can also help to reduce the risks of climate change and avoid the costs of inaction. To address the economic impacts of climate change, it is important to invest in climate adaptation and mitigation measures, such as building resilient infrastructure, promoting sustainable land use practices, and reducing greenhouse These impacts are not limited to one particular region or group of people. Climate change is a global issue that affects all of us, and urgent action is needed to address it.

Reducing carbon emissions is no longer enough to halt the impacts of climate change. Many countries are realizing it's time to start adapting to a warming world. With that recognition, UNEP provides technical support to governments and helps them access to finance to build climate resilience. With projects all over the world, UNEP promotes a wide range of solutions, including nature-based solutions, National Adaptation Plans, early warning climate services, climate-resilient livelihoods, and much more (United States Environment Protection, 2022).

References

Haines, Andy, and Jonathan A. Patz."Health effects of climate change." *Jama* 291, no. 1 (2004): 99-103.

https://www.unep.org/explore-topics/climate-action/what-we-do/climate-adaptation?gclid=Cj0KCQjw4NujBhC5ARIsAF4Iv6eWpbsp7MRmWwFOOQ9qsJoX-ZBw_fWG1hjkVayqn1NBL-3Ujy1q1mYaAsh_EALw_wcB

Molua, Ernest L."The economic impact of climate change on agriculture in Cameroon." *World Bank Policy Research Working Paper* 4364 (2007).

Oliveira, Bruno M., Roelof Boumans, Brian D. Fath, and Joseph Harari."Socio-ecological systems modelling of coastal urban area under a changing climate–Case study for Ubatuba, Brazil." Ecological Modelling 468 (2022): 109953.

Swim, Janet, Susan Clayton, Thomas Doherty, Robert Gifford, George Howard, Joseph Reser, Paul Stern, and Elke Weber."Psychology and global climate change: Addressing a multi-

faceted phenomenon and set of challenges. A report by the American Psychological Association's task force on the interface between psychology and global climate change." *American Psychological Association, Washington* 66 (2009): 241-250.

Thomas R. Karl, Jerry M. Melillo, Thomas C. Peterson"Gloabal climate change impact in the united states." Cambridge University Press, New York, (2009): 9-1

Tol, Richard S. J."The economic effects of climate change." *Journal of economic perspectives* 23, no. 2 (2009): 29-51.

United States Environment Protection, (2022). *Causes of Climate Change*. Available online: https://www.epa.gov/climatechange-science/causes-climate-change

Wilcox, Bruce A., and Duane J. Gubler."Disease ecology and the global emergence of zoonotic pathogens." *Environmental Health and Preventive Medicine* 10, no. 5 (2005): 263-272.

"ඔගස්ට් කොම්ට්ගේ යථානුභූතවාදය සමාජ විද්‍යාව කෙරෙහි ඇති දායකත්වය" පිළිබඳ විචාරාත්මක විමසුමක්

ඊ.එම්.එස්.පී. රත්නායක

ප්‍රවේශය

විද්‍යාවේ දර්ශනය ලෙසින් සලකනු ලබන සුවිශේෂී වාදයක් ලෙස යථානුභූතවාදය දැක්විය හැකිය. "ඇත්ත ඇති සැටියෙන් දැකීම" යන කාරණය මත පදනම් වූ යථානුභූතවාදය සමාජීය විද්‍යාවන් කෙරෙහි බොහෝ සෙයින් බලපාන ලද්දකි. මෙහි දී යථානුභූතවාදය විද්‍යාවේ දර්ශනයක් ලෙස පළමුවරට හඳුන්වා දීමේ ගෞරවය හිමිවන සුවිශේෂී දාර්ශනිකයෙකු වේ. එනම් ඔගස්ට් කොම්ට්ය. සමාජ විද්‍යාවේ පියා ලෙස සැලකෙන ඔහු දර්ශනවාදයක් ලෙස යථානුභූතවාදය පිළිබඳ සුවිශේෂී අර්ථකථනය ගෙන ඒමට සමත් විය.

ඒ අනුව මෙහි දී ඔගස්ට් කොම්ට්ගේ යථානුභූතවාදය පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් සිදු කෙරේ. ප්‍රධාන අවධි තුනක් මත පදනම් වෙමින් යථානුභූතවාදී සංකල්පනාව ගෙන එන කොම්ට් එය සමාජීය විද්‍යාවන් කෙරෙහි බලපානු ලබන බව ප්‍රකාශ කොට ඇත.

මෙහිදී සමාජීය විද්‍යාවන් යන්න එක් නිර්වචනයක් ඉදිරිපත් කළ නොහැකි වූවකි. සංකීර්ණ වූවකි. එවැනි සමාජීය විද්‍යාවන් යථානුභූතවාදී අදහසකින් අධ්‍යනය කොට එහි දී යථානුභූතවාදයේ

බලපෑම කොතෙක් වේද යන්න මෙහි දී විග්‍රහ කෙරේ. සමස්තයක් ලෙස කොම්ට්ගේ යථානුභූතවාදය හැඳින්වීමත්, සමාජීය විද්‍යාවන් හඳුනාගැනීම සහ කොම්ට්ගේ යථානුභූතවාදය සමාජ විද්‍යාවන් කෙරෙහි ඇති බලපෑම කෙබඳු වේ ද යන්න මෙහි දී පුළුල්ව විමසුම් කෙරේ. ඒ බව මතු එන පිටු ඔස්සේ පැහැදිලි වේ.

සමාජීය විද්‍යාවන් හැඳින්වීම

සමාජයේ වෙසෙන පුද්ගලයින්ගේ හැසිරීම් යථාර්ථවාදී ව විග්‍රහ කරන විෂයන් සමාජීය විද්‍යාවන් ලෙස සැලකේ. සමාජීය විද්‍යා යන්න නිශ්චිත වශයෙන් අර්ථ දැක්වීමට අපහසුය. ප්‍රාමාණිකරණය, ඇගයුම්වලින් මුක්ත වීම, වාස්තවිකත්වය ආදී ප්‍රවර්ගයන් මුල් කරගත් සමාජ විද්‍යාව සාර්වත්‍රික වශයෙන් ගත් කළ එහි ගතිකත්වය පිළිබඳ ගැටළු ඇති වේ. මේ අනුව විද්‍යාත්මක විධික්‍රමය අනුගමනය කරමින් සමාජීය වශයෙන් චර්යාවන් හා මිනිස් චර්යාවන් අධ්‍යයනය ක්ෂේත්‍රය ද සමාජීය විද්‍යා ලෙස නම් කර ඇත. මෙමගින් සංකීර්ණ සමාජයේ පුද්ගල හැසිරීම් අධ්‍යයනය කරනු ලබයි. එමෙන්ම මෙහිදී මතු කරන ගැටළු ඉතා සංකීර්ණ වේ. මේ අනුව ලෝකය හා මිනිසා පිළිබඳ අධ්‍යයනය කරන විෂයන් සමාජ විද්‍යාවන් වන අතර මෙම විෂයන් එකිනෙකින් වෙන් කිරීම ඉතා අපහසු කාර්යයක් වේ. ප්‍රායෝගික පදනමක් මත වෙන් කරනු ලැබුවද න්‍යායාත්මකව සමාජ විද්‍යාවන් අතර සම්බන්ධතාවක් පවතී. "සමාජීය විද්‍යාවන් හැටියට හඳුන්වන්නේ සමාජ විද්‍යාව (Socialogy), මානව විද්‍යාව (Antropology), දේශපාලන විද්‍යාව (Political science), ආර්ථික විද්‍යාව (Economics), ඉතිහාසය (history), අර්ධ වශයෙන් භූගෝල විද්‍යාව (Geography) සහ අර්ධ වශයෙන් මනෝ විද්‍යාව යන මේවාය."[1] යන්නයි. මීට අමතරව භූගෝල විද්‍යාව හා මනෝවිද්‍යාව ද සමාජීය විද්‍යාවන් වේ. එහෙත් ඇතැම් අවස්ථාවලදී මෙම විෂයන් දෙකෙහි ස්වභාවික විද්‍යාත්මක පදනමක් ද අන්තර්ගත වේ. එනම් මනෝවිද්‍යාවේ සමහර අංශ විද්‍යාත්මක පදනමකින් යුක්ත වීමයි. නිදසුනක් ලෙස සායනික මනෝවිද්‍යාව දැක්විය හැකි ය. භූගෝල විද්‍යාවේ ද සමහර

අංශවලට එනම් දේශගුණ විද්‍යාව සහ සාගර විද්‍යාව ආදියෙහි ද ස්වභාවික විද්‍යාත්මක පදනමක් දැකිය හැකිය.

සමාජීය විද්‍යා යන්න දාර්ශනිකයන් විවිධ අයුරින් අර්ථකථනය කර ඇත. එනම් ඇතැම් අය මිනිස් සමාජයෙහි සාමාජික ලක්ෂණ පිළිබඳ හදාරන විෂය සමාජීය විද්‍යා ලෙස හඳුන්වයි. තවත් සමහරු තරු සහ භෞතික වස්තූන්ගෙන් වෙන් කොට ඇති මිනිස් කටයුතුවලට අදාළ දැනුම හා චින්තනය සමාජීය විද්‍යාව ලෙස නිර්වචනය කර තිබේ. මෙහිදී පිළිගැනෙන එක් සුවිශේෂී කරුණක් වන්නේ ස්වභාවික විද්‍යාවන්ගේ සුවිශේෂී සාධකයන් බිහි වූ කාල වකවානුවක සමාජ විද්‍යාවන් බිහිවූ බවයි.

"18 සහ 19 වෙනි ශත වර්ෂවල අවසාන භාගයේ ස්වභාවික විද්‍යාව සහ තාක්ෂණය තුළ ඇති වූ ආශ්චර්යමත් ප්‍රගතිය විසින් වෙනත් කිසිම දෙයකට වඩා අද අප දන්නා සමාජයීය විද්‍යාවන් සියල්ලෙහිම පාහේ රූපය සකස් කරන ලදී."[2]

යන්න ගිඩන්ස් ප්‍රකාශ කර ඇත්තේ සමාජ විද්‍යාවන් ස්වභාවික විද්‍යාවන් සමඟ ද සමීප වන බවකි. මේ අනුව පුද්ගල හැසිරීම පිළිබඳ අධ්‍යයනය කරන සමාජ විද්‍යාවන් විවිධ සංකල්පයන්ගෙන් පෝෂණය වී ඇත. ඒ අනුව දේශපාලන විද්‍යාව, ඉතිහාසය ආදී ලෙස එන සමාජීය විද්‍යාවන් විශාල වෙනසකට භාජනය කරන සංකල්ප රැසකි. මේ අනුව ගොඩනැගෙන සමාජ විද්‍යාවන්ගේ වර්ධනය හා ස්වභාවය පිළිබඳ අදහස් දක්වන සුවිශේෂී වාදයක් ලෙස යථානුභූතවාදය දැක්විය හැකිය.

යථානුභූතවාදය හැඳින්වීම

විද්‍යාව හා දර්ශනය පුළුල් දිශානතියකට යොමු කරවන විෂය පද්ධතියක් ලෙස සමකාලීන යථානුභූතවාදය පිළිබඳ විවාදය දැක්විය හැකිය. සමාජ විද්‍යාවේ ස්වභාවය සහ එහි කතිකාවත් වඩාත් තහවුරු වී ඇත්තේ යථානුභූතවාදයෙනි. ඒ අනුව ඇති දේ ඇති සැටියෙන් දැක කිසියම් ආකාරයක වාදයකින් හෝ නොබලා දැනුම ලබාගැනීම යථානුභූතවාදය ලෙස අර්ථකථනය

වී ඇත. දහනවවන සියවසේ පමණ ආරම්භ වූවා යැයි සැලකෙන යථානුභූතවාදයේ ආරම්භක දාර්ශනිකයන් ලෙස පිළිගැනෙන්නේ සෙන්ට් සිමොන් (1760 -1825) සහ ඔගස්ට් කොම්ට් (1798- 1875) වේ. පවතින දේ ඒ පවතින ආකාරයෙන්ම පැවතිය යුතු ය යන පිළිගැනීම මත බිහි වූ යථානුභූතවාදය පිළිබඳ මෙසේ දක්වා ඇත. "එසේ වුවද සෙන්ට් සිමොන් සහ කොම්ට් විසින් සමාජය අධ්‍යයනය කිරීම සඳහා තිබිය හැකි සහ තිබිය යුතු එකම විධික්‍රමය යථානුභූතවාදී විධික්‍රමය බව අවධාරණය කළේ ය."[3] මෙලෙස ආරම්භ වූ යථානුභූතවාදය සමාජ විද්‍යාවන්ට අදාළ වන ආකාරයෙන් වර්ධනය කිරීමේ ගෞරවය හිමිවන්නේ ඔගස්ට් කොම්ට්ටය. කොම්ට් මෙම වාදය සම්බන්ධයෙන් පැහැදිලි නිර්වචනයක් නොදැක්වුව ද ඔහු දක්වන්නේ විද්‍යාව යනු කුමක්දැයි දන්නා කෙනා යථානුභූතවාදය කුමක්දැයි දන්නා බවයි. මේ අනුව යථානුභූතවාදය විද්‍යාවේ දර්ශනයක් ලෙස හඳුන්වා දී ඇත්තේ ද කොම්ටය. පසුකාලය වනවිට යථානුභූතවාදය ඉතා ශීඝ්‍රයෙන් සමාජීය විද්‍යා අධ්‍යනයන් සඳහා භාවිතා කර තිබේ. කොම්ට් යථානුභූතවාදි සංකල්පය ඉදිරිපත් කර ඇත්තේ, "යථා දර්ශනය පිළිබඳ පාඨමාලාව සහ, යථානුභූතවාදය පිළිබඳ සාමාන්‍ය අදහස" යන ග්‍රන්ථ ද්විත්වය ඇසුරෙනි. එහිදී ඔහු ඉදිරිපත් කර ඇති අදහස වන්නේ අප සත්‍යය හෙළිදරවු කරනවා යන ප්‍රකාශයෙහි දී අප කළ යුත්තේ සත්‍යයට සමීප වීම මිස සත්‍ය හඹායාම නොවන බවකි. ප්‍රථම වතාවට සමාජ අධ්‍යයනයට විධි ක්‍රමයක් හා ඒ අනුබද්ධ දර්ශනයක් එනම් යථානුභූතවාදය ඉදිරිපත් කරන කොම්ට් එමඟින් නව සමාජයක් බිහි කිරීමට උත්සාහ දරා ඇත. එනිසාවෙන්ම ඔහු විද්‍යාවේ විධික්‍රමය දෙසට අවධානය යොමුකොට තිබේ. ඒ මත පදනම්ව දහනමවන ශත වර්ෂයේ සමාජ චින්තනයට නව හැඩයක් ලබා දීමට ඔහුට හැකියාව ලැබිණි. කොම්ට් යථානුභූතවාදී දර්ශනයේ මූලික අවශ්‍යතාවය අවධි තුනක් ඔස්සේ ඉදිරිපත් කර ඇත. එමගින් ප්‍රකාශ වන්නේ අපගේ ඥානයේ සෑම ශාඛාවක් ම න්‍යායාත්මක අවධි නැතිනම් තත්ත්ව තුනක් ඔස්සේ වර්ධනය වී ඇති බවකි.

1. දේව ධර්මවාදී යුගය (Theological Period)
2. අධි භෞතිකවාදී යුගය (Metaphsical Period)
3. යථානුභූතවාදී යුගය (Positive Period)[4]

මෙහිදී කොම්ට් දක්වන අදහසක් වන්නේ මිනිස් ඥානයේ ප්‍රධාන අංශ දෙකක් ඇති බවයි. එනම් නිරීක්ෂණ සහ බුද්ධිමය ක්‍රියාවලියයි. ආර්ථික විද්‍යාවට සහ දේශපාලන විද්‍යාවට යථානුභූතවාදී විධික්‍රමය වැදගත් වන බව ප්‍රකාශ කිරීමට කොම්ට් යොමු වූයේ සමාජීය විද්‍යා දෙසට වේ. එහිදී ඔහු දක්වන්නේ යථානුභූතවාදය සමාජීය විද්‍යාවන්හි පුද්ගල සාමාජිකයින්ට හෝ ඒකකයන්ට හෝ බිඳලිය හැකි සංකල්පයක් නොවන බවයි. එය නම් සමාජ සමස්තය වන බව දක්වා ඇත. එමෙන්ම මෙහි දී වඩා වැදගත් වන්නේ සමස්තය මිස එක් එක් පුද්ගලයා නොවන බව ද අවධාරණය කර තිබේ. උක්ත ආකාරයට දැක්වූ යුග තුනට අනුව දේව ධර්මවාදී යුගයෙහි සිදු වන්නේ දේව විශ්වාසයෙන් කටයුතු කිරීමකි. මෙය ධනාත්මක හෝ ඍණාත්මක සහ දේවධර්ම විෂයක් ලෙස නැත්නම් ස්වභාවය අතික්‍රාන්ත වූ අවධියක් ලෙස සැලකිනි. මෙහි දෙවන අවධිය එනම් අධි භෞතික අවධිය ගත්විට එය දිව්‍යමය නොවන නැතිනම් භෞතිකයෙහි ඔබ්බට ගමන් කිරීමක් මත පදනම් විය. එනම් බුද්ධිමය චින්තනය බොහෝවිට පදනම් වී ඇත්තේ ස්වාභාවධර්මය මත වේ. මෙහි එන තුන්වන අවධිය වඩා සුවිශේෂී වේ. එය නම් යථානුභූත අවධියයි. විශ්වයේ උපත, ගමනාන්තය මෙන්ම අනෙකුත් සංකල්පයක් පිළිබඳව ද මෙහිදී අවධානය යොමු කර තිබේ.

> "තවදුරටත් යම් ප්‍රපංචයක් සිදුවීමට හේතු මෙන්ම යම් නියතීන් පිළිබඳ අධ්‍යනයක් ද යථානුභූතවාදය මගින් සිදු වේ. මෙවැනි වාතාවරණයකින් යුතු සමාජයක මිනිසුන් ඉතා දුක්ඛිතව පීඩා විඳිමින් ජීවත් වූ බව පෙනේ. කොම්ට් මෙම සමාජය අධ්‍යයනය කළ යුත්තේ වාස්තවික ඔවුන් සංසන්දනාත්මක වූ ප්‍රවේශයක් තුළින් යැයි සිතා ඊට උචිත ක්‍රමවේදයක් ලෙස මෙම යථානුභූතවාදය ඉදිරිපත් කළේය."[5]

ලෙසින් යථානුභූතවාදය අර්ථ ගන්වා ඇත. සියලුම සමාජීය හා ස්වභාවික විද්‍යාවන්හි අන්තර්ගත සාමාන්‍ය මූලධර්ම සොයාගැනීම දර්ශනයේ කාර්ය වන අතර එසේ ගොඩනගාගත් එම මූලධර්ම මිනිස් චර්යාව අවබෝධ කරගැනීම සඳහා යොදගැනීම යථානුභූතවාදය ඔස්සේ සිදු වේ. මෙමගින් ප්‍රතිභාව, ප්‍රාගානුභූතවාදී තර්ක යනාදිය ප්‍රතික්ෂේප කෙරේ. මෙහිදී යථානුභූතවාදී විධික්‍රමයක් සහිත සමාජයකට මිනිසා යොමු කිරීම සිදු වේ. යථානුභූතවාදයෙන් ලබාගන්නා දැනුම සමාජය අවබෝධ කරගැනීමට පමණක් නොව සමාජයේ සමාජය වෙනස් කිරීම සහ සමාජ වර්ධනයට ද දායක වී ඇත. යථානුභූතවාදය විද්‍යාත්මක ක්‍රමයට බද්ධ කළ යුතුය. එයට හේතුව ලෙස කොම්ට් දක්වා ඇත්තේ විෂයබද්ධතාවය තේරුම් ගත හැක්කේ කාල්පනික සිතුවිලිවලින් නොවන බවයි. එනිසාවෙන්ම කොම්ට් ඇතුළු පශ්චාත් යථානුභූතවාදීන් විශ්වාස කළේ ස්වභාවික විද්‍යාවන් මෙන්ම දෘඪ විද්‍යාත්මක භාවයන් දෘඪ විද්‍යාත්මක ආකාරයටම අධ්‍යයනය කළ හැකි බවයි. මේ අනුව යථානුභූතවාදය ඔස්සේ කොම්ට් සමාජයට යථාර්ථයක් ලබා දී ඇත. එම යථාර්ථය අවබෝධ කරගැනීම සමාජයේ නිවැරදිව තේරුම් ගැනීම වේ. ඒ සඳහා සෑම විටම අන්වේෂයක් යොදාගත යුතු බව ද කියැවේ. මෙලෙස ගොඩනැගුණු යථානුභූතවාදී චින්තනයේ ගැබ් වූ මූලධර්මයක් වන්නේ තාර්කිකත්වයයි. මෙම මූලධර්මයෙහි විවිධ පැති විවිධ දාර්ශනිකයින් හා චින්තකයන් විසින් විවිධාකාර විග්‍රහයට බඳුන් කිරීමට ද සමාජයේ පිළිබඳ යථානුභූතවාදී දර්ශනය දියුණු වීමට ද බලපෑ බව කිව යුතුය.

කොම්ට්ගේ යථානුභූතවාදය සමාජීය විද්‍යාවන්ට බල පෑ ආකාරය

ඔගස්ට් කොම්ට් -(1798- 1854)

සමාජ විද්‍යාවේ සහ යථානුභූත දර්ශන විද්‍යාවේ ද, විද්‍යාව පිළිබඳ දර්ශනයේ ද නිර්මාතෘවරයා ලෙස සැලකෙන්නේ ඔගස්ට් කොම්ට් (1798- 1854) වේ. කොම්ට් ජීවත් වූ මෙම දහනවවන සියවසේ පළමු භාගයේ විවිධ සමාජ සමය විපර්යාස රාශියක්

සිදු වූ කාලපරිච්ඡේදයකි. මෙම කාලය තුළ දී ඇති වූ දේශපාලන වෙනස්වීම් සමඟම ධනවාදයේ වර්ධනයක් ද නව සමාජ පන්ති ව්‍යුහයක හැඩගැසීමක් ද සිදුවිය. එමෙන්ම මෙම කාලවකවානුවේ තියුණු දාර්ශනික ගවේශනයක් ද සිදුවිය. දේශපාලනික වශයෙන් ගත් කල එක් අතකින් ප්‍රංශයේ වූ පන්ති භේදය සමඟ කම්කරු පන්තිය දිළිඳු වීමක් සිදුවිණි. එවැනි පසුබැසීම් හා ප්‍රංශ විප්ලවය වැනි ප්‍රචණ්ඩ ක්‍රියා දැකීම නිසවෙන්ම කොම්ට් සමාජීය විද්‍යා අධ්‍යනය කිරීමට යොමු වූ බව කියවේ. මෙලෙස සමාජය කෙරෙහි දැඩි අවධානයක් යොමුකළ කොම්ට් ප්‍රථම වතාවට සමාජය අධ්‍යයනයට විධික්‍රමයක් සහ එයට අනුබද්ධ දර්ශනය ගොඩනැගීය. එනම් යථානුභූතවාදයයි. සමාජ අධ්‍යයනය විෂය සමාජ විද්‍යාවක් (socialogy) ලෙස ශබ්දකෝෂයට ඇතුළත් කිරීමේ ගෞරවය හිමිවන්නේ ද කොම්ට් වේ. ඔහු විසින් රචිත කෘති අතර Plan of the Scienstific Operation Necessary For the Reorganization of Society, Course Of Positive Philosophy, System Positive Politics ඉතා සුවිශේෂී වේ. මෙලෙස ඔහු ඉදිරිපත් කළ අදහස් සමාජ විද්‍යාවන් කෙරෙහි බෙහෙවින් බලපා ඇති අතර එමගින් ඔහු ඉදිරිපත් කළ සුවිශේෂී වාදය වන්නේ යථානුභූතවාදයයි.

යථානුභූතවාදය සමාජීය විද්‍යාවන්ට බල පෑ ආකාරය

යථානුභූතවාදී යන්න විද්‍යාවේ දර්ශනයයි. එය විද්‍යාවේ දර්ශනයක් ලෙස පළමු වරට හඳුන්වා දුන්නේ ඔගස්ට් කොම්ට් වේ. සමාජ විද්‍යාවන් අධ්‍යයනය සඳහා එම ක්‍රමවේදය පළමුවරට යොදාගෙන ඇත්තේ ද කොම්ට් ය. මොහු සමාජ විද්‍යාවේ පියා ලෙස සැලකෙන අතර සමාජ විද්‍යාවන් වර්ධනය සඳහා සෛධාන්තික කාරණා සහ විශ්ලේෂණයන් රැසක් හඳුන්වා දී ඇත.

දාර්ශනික වාදයක් ලෙස යථානුභූතවාදී න්‍යාය ප්‍රචලිත වීම ඇරඹෙන්නේ 1860 දී පමණ වේ. යථානුභූතවාදය මූලිකවම සිදු කරන්නේ සමාජීය ජීවිතය සම්බන්ධයෙන් සහ සමාජ ජීවිතයේ සුවිශේෂී දේ සම්බන්ධයෙන් සාමාන්‍යයෙන් පොදු නියමයන් ගොඩනැගීමයි. එසේ ගොඩනගා ගත් නියමයන් ඔස්සේ

අනාගතයේ දී සිදුවිය හැකි සිදුවීම් පිළිබඳ අනුමාන ඉදිරිපත් කිරීම මෙහිදී සිදුවේ. ස්වභාවික විද්‍යා ප්‍රවේශය ඔස්සේ යමින් විශ්වමය නීති සාමාජීය විද්‍යාවන්හි ගොඩනැගීම මෙහිදී සිදුකරනු ලබයි. මේ අනුව යථානුභූතවාදය සංකල්ප ගත් කල සෙන්ට් සිමොන් හා ඔගස්ට් කොම්ට් යන දෙදෙනාම පෙන්වා දුන්නේ සමාජය අධ්‍යයනය කිරීම සඳහා තිබිය යුතු එකම විධික්‍රමය යථානුභූතවාදී විධික්‍රමය බවයි. මෙහිදී කොමට් ප්‍රකාශ කර ඇත්තේ සමාජ ක්‍රමය නැතිනම් ක්‍රියාවලිය අවබෝධ කරගැනීමට නම් ස්වභාවික විද්‍යාවන්ගේ විධික්‍රමය භාවිතා කළ යුතු බවකි. යථානුභූතවාදයෙහි සිදුවන්නේ විධික්‍රමවාදි, පුද්ගලවාදී හා නිරීක්ෂණමය ප්‍රකාශනවලට යොමු වීමකි. එමෙන්ම භෞතික විද්‍යාවන් දෙසට යොමු වීමක් ද දක්නට ලැබේ. ඒ ඔස්සේ යථානුභූතවාදයෙන් බලාපොරොත්තු වූයේ විවිධ විද්‍යාවන් එක තැනකට ගෙන ඒමයි. එමෙන්ම සමාජ ප්‍රශ්න යථානුභූතවාදිව අවබෝධ කරගෙන ඒවාට විද්‍යාත්මක විසඳුම් ලබාදිය යුතු බව පෙන්වා දී තිබේ. කොම්ට් සංකල්ප ගත කළ මෙම යථානුභූතවාදය නිසාවෙන් සමාජීය විද්‍යාවන්ගේ දර්ශනයට සහ විධික්‍රමයට විශාල බලපෑමක් සිදුවිය. මූලික වශයෙන් යථානුභූතවාදය හේතුවෙන් සමාජ විද්‍යාවන්ගේ ස්වභාවයට විද්‍යාත්මක ලක්ෂණ මුල්වරට ඇතුළත් විය. මෙහිදී විද්‍යාත්මක සාමාන්‍යකරණ සහ හේතුඵල න්‍යාය වැනි ක්‍රියාදාමයන් සමාජ විද්‍යාවන්ට එක්විණි. යථානුභූතවාදයේ බලපෑම නිසා ස්වාභාවික විද්‍යාවන්ට සමාන්තරව යන ලෙස සමාජ විද්‍යාත්මක නිරීක්ෂණවල අවසාන ප්‍රතිඵල සූත්‍රගත කිරීමට හැකියාව ලැබිණි. එම හේතුවෙන් සමාජයීය විද්‍යාවන් විග්‍රහයේ අරමුණ බවට පත්වූයේ න්‍යායන් සූත්‍ර ගත කිරීම හා සාමාන්‍යකරණය ඉදිරිපත් කිරීමයි. මෙම බලපෑමෙන් සමාජීය විද්‍යාවන් ද ස්වභාවික විද්‍යා මෙන් ඇගයුම් කිරීම්වලින් තොර වීමක් සිදුවිය. මේ අනුව යථානුභූතවාදය පිළිගන්නේ යථාර්ථය විෂය බද්ධ වූවක් ලෙසිනි. එනම් යථානුභූතවාදය තම තර්කය ප්‍රබල කරන්නේ භෞතික, රසායන, ජීව, තාරකා සහ පරිගණක ආදි විද්‍යාවන් මගිනි. එසේම විද්‍යාවේ හේතුඵල සහිත ජයග්‍රහණයන් පෙන්වා දෙයි. ඒ මත පදනම්ව යථානුභූතවාදයේ ස්වභාවය පිළිබඳ කොම්ට් ප්‍රකාශ කර ඇත.

"යථානුභූතවාදී හෙවත් positivism ලෝකය විස්තර කිරීම පිළිබඳ පදයක් පමණක් නොව එය ලෝකය විස්තර කිරීමේ විධි ක්‍රමානුකූල පදයක්ද වේ. එපමණක් නොව පූර්වකොම්ටියානු දාර්ශනික/ පරිකල්පනීය සමාජීය අධ්‍යයනයන්ට ප්‍රතිවිරුද්ධ නිව්ටන්ගේ භෞතික විද්‍යා නියම අනුව යමින් කොම්ට් ප්‍රකාශ කළේ නිරපේක්ෂ සත්‍යය කරා ළඟා විය හැකි බවයි. යථානුභූතවාදී විධික්‍රමයට නැතිනම් දර්ශනයට මෙම අරමුණු ඉටු කර ගැනීමට හැකි බව ඔහු තරයේ විශ්වාස කරයි".[6]

කොම්ට්ගේ මූලිකත්වයෙන් ඇරඹි යථානුභූතවාදීන් දක්වන්නේ විද්‍යාත්මක විධික්‍රම හැර වෙනත් දෙයක් සමාජ අධ්‍යයනයට නොමැති බවකි. එහිදී දක්වා ඇති අදහස වන්නේ මිනිස් චින්තනය අත්දැකීම්වලට පමණක් සීමා වුවහොත් සාමාන්‍යකරණවලට එළඹිය නොහැකි බවයි. මෙහිදී කොම්ට් සහ සිමෝන් මූලික යථානුභූතවාදය සංකල්පීය අර්ථයෙන් විග්‍රහ කිරීමේ දී ප්‍රධාන ප්‍රතිග්‍රාහිතයන් තුනක් යටතේ විග්‍රහ කොට ඇත. එනම්,

"1. විද්‍යාව යනු උසස්ම ගණයේ දැනුම වන අතර දර්ශනය ද විද්‍යාවකි. ඒ නිසා දර්ශනවේදය ද විද්‍යාත්මකය.

2. සියලුම විද්‍යාවන්ට පොදු එකම විද්‍යාත්මක ක්‍රමයක් ඇත.

3. අධිභෞතික ඉදිරිපත් කිරීම් කෙලින්ම ව්‍යාජ විද්‍යාවන් වෙයි."[7]

මෙහිදී කොම්ට් දක්වන අදහසක් වන්නේ සමාජ ක්ෂේත්‍රය ස්වභාවික ලෝකයේ කොටසක් ලෙස සැළකිය යුතු බවයි. මෙය අධ්‍යයනය කළ යුත්තේ සම්මත විද්‍යාත්මක ක්‍රම අනුසාරයෙනි. සමාජ ලෝකයේ ගත්විට එය පාලනය කරනු ලබන නියතීන් පවතී. මෙම නියතීන් හඳුනාගැනීම සමාජය පිළිබඳ විද්‍යාවක මූලික කාර්යය වන බව දක්වයි. ඒ අනුව යථානුභූතවාදීන් සමාජයේ

පදනමක් නැති සම්ප්‍රදායන් ඉවත් කර සමාජය සංශෝධනය කිරීමට යොමු වූ බව දැක්වේ. එහෙත් කොම්ට් තර්ක කරනු ලබන්නේ ස්වාභාවික නියතීන් සොයා ගැනීම මඟින් සමාජ යථාර්ථය ඇතුළු සීමාවන් හඳුනා ගැනීමට ඉන් ඔබ්බට කරනු ලබන සංශෝධන විනාශකාරී විය හැකි බවයි. ඒ අයුරින් සමාජයේ සංශෝධනය කළ නොහැකි බවක් ද කොම්ට් ප්‍රකාශ කර ඇත. ඔහු දක්වන තවත් අදහසක් වන්නේ සමාජය එකිනෙක මත යැපෙන අංගයන්ගෙන් සමන්විත පූර්ණ පද්ධතියක් වන බවයි. මේ යැපීම එක්තරා ආකාරයකට අන්තර් රඳා පැවැත්මකි. සමාජය සමස්ථයක් ලෙස ගත් කළ එහි යථාර්ථය අවබෝධ කරගැනීම, සමාජය නිවැරදිව තේරුම් කරගැනීම වේ. ඒ සඳහා සෑම විටම අන්වේෂණය යොදාගත යුතු බව දක්වා ඇත. "අන්ද්‍රෝස්ති පෙන්වා දෙන අන්දමට යථානුභූතවාදී එළඹුම තුළින් සමාජ විද්‍යාවට කොම්ට් ලබාදුන් ශ්‍රේෂ්ඨතම දායකත්වය වන්නේ සමාජය ස්වභාවධර්මයේ කොටසක් ලෙස පෙන්වා දීම, සමාජය පිළිබඳ දැනුම ලබා ගැනීමට ස්වභාවික විද්‍යාව සඳහා යොදා ගන්නා වාස්තවික අන්වේෂකයන් යොදාගැනීම ආදියයි"[8] ලෙසිනි.

මෙහිදී සියලුම විද්‍යාවන්වල එනම් ස්වාභාවික හා සමාජ විද්‍යාවන්හි අන්තර්ගත සාමාන්‍ය මූලධර්ම සොයාගැනීම දර්ශනයේ කාර්යභාරය වේ. එසේ සොයා ගන්නා එම මූලධර්ම මිනිස් චර්යාව අවබෝධ කර ගැනීම සඳහා හා සමාජ සංවිධානය තේරුම් ගැනීමටත් යොදා ගැනීම යථානුභූතවාදය මගින් සිදු කෙරේ. මෙහිදී කොම්ට් යථානුභූතවාදය ලෙස හඳුන්වා ඇත්තේ ස්වභාවික විද්‍යා විධික්‍රමයෙන් නිෂ්පන්න වූ විධික්‍රමය තුළින් සමාජය වටහා ගැනීමයි. මේ අනුව යථානුභූතවාදී දර්ශන පෙරා ගනු ලබන දැනුම සමාජය අවබෝධ කරගැනීමට පමණක් නොව සමාජය වෙනස් කිරීමට සහ සමාජ වර්ධනය කිරීමට භාවිතා කළ හැකි බව දක්වා ඇත. එනම් සමාජ විද්‍යාවන්හි පැවති ගුණාත්මක දත්ත ප්‍රමාණාත්මකව දත්ත බවට පත් කිරීම සිදුවූයේ ද යථානුභූතවාදයේ බලපෑමෙනි. සමාජීය විද්‍යාවන්හි දී ප්‍රමාණීකෘත, සංඛ්‍යානමය අනුමානයන් යොදා ගැනීම සිදු වූයේ ද උක්ත වාදය ඇසුරෙනි. එමෙන්ම අනාගතයේ

විය හැකි දේවල් සම්බන්ධයෙන් උපකල්පනයක් ගොඩනැගීමට සමාජීය විද්‍යාවන්ට හැකි වූයේ මෙම යථානුභූතවාදය නිසාවෙනි. කොම්ටගේ යථානුභූතවාද බලපෑම සමාජීය විද්‍යාවන්ට නිරීක්ෂණ, පරීක්ෂණ ස්වභාවික විද්‍යාවන්හි භාවිතා වන විද්‍යාත්මක විධික්‍රම භාවිතයට ගැනීමට හුරු වීමට හේතුවක් විය. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස සමාජීය විද්‍යාවන් වන දේශපාලන විද්‍යාව, ඉතිහාසය, සමාජ විද්‍යාව ආදි විෂයන්හි දී මෙම විධික්‍රම භාවිතා කරනු දක්නට ලැබේ. මේ අනුව පෙනි යන්නේ යථානුභූතවාදී විධික්‍රමය ප්‍රමාණාත්මක වන බවකි. මොවුන් දක්වන තවත් අදහසක් වන්නේ සමාජය නිර්මිත වී ඇත්තේ කරුණුවලින් බවයි. එනම් මිනිසුන්ගේ ක්‍රියාකාරකම් පැහැදිලි කළ හැකි සමාජ පිළිගැනීම් හා චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර, සංස්කෘතික හා සමාජ ඇගයුම් මේ ඔස්සේ නියෝජනය වේ. එමෙන්ම ස්ත්‍රී පුරුෂ, ජනවාර්ගිකත්වය යනාදිය ඔස්සේ මිනිසුන්ගේ චර්යාවන් විස්තර කරයි. එනම් යථානුභූතවාදය යනු වාස්තවික වූවකි. මේ අනුව යථානුභූතවාදය සමාජීය විද්‍යාවන් කෙරෙහි බලපා ඇති අතර සමාජීය විද්‍යාවන්හි තර්කානුකූලව විග්‍රහ කළ හැකි කරුණුවලට පමණක් ප්‍රමුඛත්වය ලබාදීම සිදු වී ඇත්තේ ද මෙමඟිනි. ප්‍රමාණාත්මකව දැක්විය හැකි දේ පමණක් සත්‍ය ලෙස පිළිගැනීම සිදු වූයේද යථානුභූතවාදයේ බලපෑමෙනි. යථානුභූතවාදයේ එන පර්යේෂණයන් වන්නේ මානව චර්යාවේ නියම ගවේෂණය කිරීමයි. එනිසාවෙන් භෞතික ලෝකය පාලනය කරනු ලබන නියමයන් මෙන් සමාජය තුළ ද නියමයන් සොයායාම සිදු වේ. එයට ප්‍රධානවශයෙන් බලපා ඇත්තේ, ඇති දේ ඇති සැටියෙන් දැක්විය යුතුය යන්න දක්වන යථානුභූතවාදයෙනි.

කොම්ට් සමාජය පිළිබඳ ස්වභාවික විද්‍යාත්මක දෘෂ්ටියකින් බැලීමේ බුද්ධිමය ක්‍රියාවලිය අනෙකුත් විද්‍යාවනුත් ඒ වන විටත් පසුකර ඇති දෙයක් ලෙස සැලකීම වඩා වැදගත් වූවකි. මෙලෙස සමාජ විද්‍යාවේ දියුණුව ප්‍රාථමික චින්තනය, දේවධර්මවාදී චින්තනය, පාරභෞතික චින්තනය පසුකරමින් අවසානයේ යථානුභූත විද්‍යාත්මක නියතීන්ට පැමිණෙන බව ඔහු විශ්වාස කළ දෙයකි.

"මේ ආකාරයෙන් යථානුභූතවාදී දර්ශනයේ මූලික අවශ්‍යතාව, එනම් අවධි තුනේ නියාමය එනයින් කොම්ත් සොයා ගත්තේය. මෙම නියමයෙන් කියවෙන්නේ අපේ ඥානයේ සෑම ශාඛාවක්ම න්‍යායාත්මක අවධි නැත්නම් තත්ත්ව තුනක් හරහා වර්ධනය වී ඇති බවය. එනම් දේවවාදී හෙවත් Theological, අධිභෞතික හෙවත් Metaphysical, වියුක්ත හෙවත් Abstract, විද්‍යාත්මක හෙවත් scienstific නැත්නම් යථානුභූත හෙවත් Positive ය.[9]"

ඒ අනුව මනුෂ්‍ය දැනුම වර්ධනය වන්නේ මේ අවධීන් ඔස්සේ බව කොම්ට් දක්වන අදහසයි. දේවධාර්මික අවධියේ දී මිනිසා සමාජය තේරුම් ගන්නේ දේව සංකල්පයක් ප්‍රමුඛ ගනිමිනි. සමාජය අධ්‍යයනය කිරීමට විද්‍යාත්මක ප්‍රවේශයක් ගත යුතුය යන්නත් ඔවුන් වර්ධනය කළ තවත් අදහසක් වන අතර සමාජ අධ්‍යයනය කිරීම සඳහා හොඳම විධික්‍රමය ලැබෙන්නේ ස්වභාවික විද්‍යාවේ අනුභූතික ක්‍රම මගින් බව දක්වා ඇත. යාන්ත්‍රික විද්‍යාවේ ගැටලු විසඳීමට, ස්වභාවික විද්‍යාවන් ආධාර වනවා සේ සමාජීය ගැටලු විසඳීමට සමාජ විද්‍යාවේ ආධාර ලැබී ඇත. එමෙන්ම මෙහිදී මිනිසාගේ සියලුම ප්‍රායෝගික ප්‍රශ්නවලට විසඳුම් විද්‍යාව තුළින් හා විද්‍යාත්මක විධික්‍රමය තුළ ඇති බව කොම්ට් ප්‍රකාශ කර තිබේ. යථානුභූතවාදය හේතුඵල න්‍යාය සහ විද්‍යාත්මක සාමාන්‍යකරණයේ වැදගත්කම පිළිගෙන තිබිණි. මේ අනුව සමාජ විද්‍යාව කෙරෙහි යථානුභූතවාදී ආකල්පය ව්‍යාප්ත වීමට බලපෑ මූලික පිළිගැනීම් තුනකි.

"1. ස්වභාවික විද්‍යාවේ විධික්‍රම ඍජුවම සමාජීය විද්‍යාවට භාවිතා කළ හැකිය. මෙම අදහසට අනුව මිනිස්සුන්ගේ චේතනා, අධිෂ්ඨාන, භාවයන් හෙවත් මිනිස් ආත්මීයත්වය හෙවත් Human Subjectivity සමාජ චර්යාව හැටියට ගැනීම බාධාවක් නොවේ. මේ අනුව සමාජ විද්‍යාඥයා යනු සමාජ යථාර්ථය පිළිබඳ නිරීක්ෂකයෙකි.

2. සමාජ විද්‍යාත්මක නිරීක්ෂණයන්ගේ අවසාන ප්‍රතිඵල ස්වාභාවික විද්‍යාවන්ට සමාන්තරව යන ලෙස සූත්‍රගත කළ හැකිය. මේ නිසා සමාජ විද්‍යාත්මක විග්‍රහයේ අරමුණු, න්‍යායන් සූත්‍රගත කිරීම සහ සාමාන්‍යකරණය ඉදිරිපත් කිරීමයි.

3. සමාජ විද්‍යාව ද ස්වභාවික විද්‍යාව මෙන්ම ඇගයුම් කිරීම්වලින් තොර හෙවත් Value of Free විය යුතුය."[10]

යන්නයි. මේ අනුව යථානුභූත අවදිය ගත් කළ එහි දී ලෝකය ක්‍රියාත්මක වන ආකාරය බලන්නට මිනිසාට හැකි විය. සමාජීය විද්‍යාවන් වැනි යථානුභූත විද්‍යාවන් අවශ්‍ය වන්නේ විද්‍යාවකටය යන්න කොම්ට් දක්වා ඇත. මේ අනුව යථානුභූතවාදී ප්‍රවේශයේ ලක්ෂණය වූයේ මෙම යුගයට පෙර තිබූ චින්තනයන්ගෙන් වෙන්වීම, අපගේ ඥානයේ සාපේක්ෂතාව තේරුම් ගැනීම සහ නව තොරතුරු සඳහා විවෘත වීමයි. මෙහිදී කොම්ට් යථානුභූතවාදී දර්ශනයට අනුරූපීව සමාජ වෙනස පිළිබඳ සංකල්ප ගෙන ගෙන එන අතර එහි කොටස් දෙකකි.

එනම්,

1. ආයතන වෙනස
2. ආකල්පමය වෙනස

ලෙසිනි. පොදුවේ සමාජයට සිදුවන වෙනස සමස්ත සමාජ පද්ධතියේම දැකිය හැකි වෙනසක් බවයි. කොම්ට් දක්වන්නේ යම් සමාජයක වෙනසක් ඇතිවන විට එම සමාජයේ බුද්ධිමය, භෞතික හා සදාචාරමය අංශයන් හා දේශපාලනය යන අංශවලින් සිදුවන වෙනස්කම් ලෙස එය විවිධ ආයතනවල පැවැත්මට අනිවාර්යයෙන් ම බලපාන බවයි. එනම් ඕනෑම සමාජයක් ක්‍රියාත්මක වීමේදී විවිධ ආයතන අන්තර්කාලීනව එකිනෙකට සම්බන්ධවන බවය. යථානුභූතවාදී චින්තනයේ ගැබ් වූ සුවිශේෂී සංකල්පයක් වන්නේ තාර්කිකත්වයයි. මෙම මූලධර්මයෙහි නොයෙක් පාර්ශවයන් විවිධ දාර්ශනිකයන් විසින් විවිධාකාර විග්‍රහයන්ට බඳුන් කිරීමට

ද, සමාජයේ පිළිබඳ යථානුභූතවාදී දර්ශනය වැඩි දියුණු වීමට ද බලපෑ බව පෙනේ. පුනරුද අවධියේ දර්ශනිකයන් විශ්වාස කළේ විද්‍යාත්මක මූලධර්ම මත පදනම්ව මානව තාර්කිකත්වය සමාජය වෙනස් කිරීමට ඇති හැකියාව සීමාරහිත බවයි. මේ අනුව සියලු දෙනාගේම දර්ශනය වූයේ නව සමාජයක් තුළ රදළ පන්තියේ සමානාත්මතාවයන් ද අන්ධ විශ්වාසය සහ බිය පුනරුදයේ ඒකාධිකාරිය විද්‍යාවේ ඒකධීකාරීත්වය තුළින් ද යටපත් වනු ඇති බවයි. එහි ස්වභාවය පිළිබඳ යථානුභූතවාදය ඔස්සේ ප්‍රකාශ කර ඇත. ඒ අනුව කොම්ට් තම යථානුභූතවාදී අදහස් ඉදිරිපත් කරමින් එය සමාජයෙහි ක්‍රියත්මක වන ආකාරය පිළිබඳවද අදහස් දක්වා ඇත. කොම්ට්ගේ යථානුභූතවාදී දර්ශනය තවත් පැත්තකින් විමසුමට ලක්කර ඇත. එනම් එවකට පැවති අනෙක් සම්ප්‍රදායන් සමඟ සංකලනය වීමෙන් තවදුරටත් සමාජය නිවැරදි විග්‍රහ කිරීමට, බුද්ධිමය ප්‍රවේශයක් ලබා ගැනීමට හැකියාව ලැබී ඇත. ඒ බව මෙසේ දක්වයි." මාර්ටින් ඩෙල් පවසා ඇති අන්දමට කොම්ට් විසින් සමාජ විද්‍යාවට සිදුකළ නිර්මාණශීලී දායකත්වය යථානුභූතවාදය පමණක් නොවේ. වාදය සහ ඓන්ද්‍රීයවාදය (Origanism) සංයෝග කරමින් ඉදිරිපත් කිරීමයි"[11] යන්නයි. මෙමගින් පෙනී යන්නේ යථානුභූතවාදය විද්‍යාවක හා ලොව පිලිබද ස්වභාවික දැක්මකින් යුක්තව කටයුතු කර ඇති බවකි. කොම්ට් ඇතුළු දාර්ශනිකයින් විශ්වාස කළ තවත් සංකල්පයක් වූයේ, එනම් ඔවුන් උත්සාහ දරනු කරනු ලැබූයේ යථානුභූතවාදයේ මූලධර්ම හා තාර්කිකත්වය තුළින් එකමුතුකම ගොඩ නැගීමත්, බිය, බලය යෙදවීම ආදී ගැටුම් පිටු දැකීමයි. මෙමගින් හෙළිදරව් කර ඇත්තේ සමාජ ජීවීන් ගත්කල ඔවුන් තනි තනිව නොව සමස්තයක් ලෙස අධ්‍යනය කළ යුතු බවයි. එනම් කොම්ට්ගේ යථානුභූතවාදය වඩා වාස්තවික විධික්‍රමයක් වූ බව පෙනේ. මෙම තාර්කිකත්වය මත පදනම් වූ යථානුභූතවාදයෙන් පෙන්වා දුන් කරුණක් වූයේ දර්ශනය ආනුභූතික වනවාට වඩා තාර්කික විය යුතු බවයි. එය සමාජ විද්‍යාවට ද බලපෑම් කර ඇත.

එනම් ඇගයුම් විරහිත සන්දර්භයක් සමාජ විද්‍යාවන්ට අවශ්‍ය වන බව ප්‍රකාශ කර තිබිණි. මේ මත සමාජීය විද්‍යාව අතරින්

යථානුභූතවාදය වඩා සම්බන්ධ වන විෂයක් ලෙස ආර්ථික විද්‍යාව දැක්විය හැකිය.

"විද්‍යාත්මක විධික්‍රමය එහි යථානුභූතවාදී දර්ශනය සහිතව සමාජයීය විද්‍යාවන් තුළට විශේෂයෙන් සමාජ විද්‍යාව තුළට ඔගස්ට් කොම්ට් විසින් රැගෙන ගියත් සමාජවිද්‍යාව හැරුණු විට සමාජීය විද්‍යාවන්ගේ යථානුභූතවාදයට ඉතාම සමීප වූයේ ආර්ථික විද්‍යාවයි."[12] එහිදී ද විද්‍යාත්මක ක්‍රම භාවිතා කරන ආකාරයක් දැකිය හැකිය. මේ අයුරින් කොම්ට්ගේ යථානුභූතවාදය මගින් සමාජීය විද්‍යාවන්ගේ දර්ශනයට විශාල බලපෑමක් සිදුව ඇති බව උක්ත කරුණු මඟින් අනාවරණය වේ. එහිදී සමාජීය විද්‍යාවන්ට විද්‍යාත්මක ස්වභාවයකට පැමිණීම සිදු වී ඇත්තේද යථානුභූතවාදයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙසිනි.

යථානුභූතවාදීන්ගේ තවත් එක් අරමුණක් වූයේ විවිධ විද්‍යාවන් භෞතික විද්‍යාවන් දක්වා ලඝු කිරීමෙන් එම විද්‍යාවන් එකමුතු කළ යුතු බවයි. එමගින් ප්‍රකාශ වන්නේ විද්‍යාවන් පොදුවේ ධුරාවලියක් ලෙස ගොඩනගා ගත හැකි බවත්, ඒ අනුව යමින් සමාජ විද්‍යාව මනෝ විද්‍යාවටත්, මනෝ විද්‍යාව ජීව විද්‍යාවටත් ලඝු කිරීමට හැකි බවකි. මෙලෙස ගොඩනැගුණු කොම්ට්ගේ යථානුභූතවාදී අදහස සමාජීය විද්‍යාවන්ට සුවිශේෂී ලෙස බලපෑම් කර ඇති පෙනේ. "මෙම යථානුභූතවාදී පරමාදර්ශය සමාජීය විද්‍යාවන්ගේ විධිමය පුද්ගලවාදය නම් සම්ප්‍රදාය, එනම් සෑම සමාජ ප්‍රපංචයක්ම පුද්ගල චර්යාවෙන් ඇති වේ යන්න සමඟ ගැලපේ. විධිමය පුද්ගලවාදය බොහෝ ආර්ථික විද්‍යාඥයින් මෙන්ම දර්ශනවේදීන් ද පිළිගත් නව සංකල්පයකි."[13] එනම් කොම්ට්ගේ පවතින දේ පවතින ආකාරයෙන් ප්‍රකාශ කළ යුතුය යන්න මත බිහිවූ යථානුභූතවාදයේ සමාජමය කාර්ය පිළිබඳව එසේ සටහන් කර ඇත. මේ අනුව යථානුභූතවාදය අවධානය යොමු කර ඇත්තේ එක් එක් පුද්ගලයා පිළිබඳ නොව සමාජ සමස්තය පිළිබඳව වේ. මේ අනුව සමාජීය විද්‍යාවන්ගේ ස්වභාවය එසේ සකස් කිරීමට අවශ්‍ය පදනම යථානුභූතවාදය මගින් නිර්මාණය වී ඇත. මෙලෙස

ගොඩනැගුණු කොම්ට්ගේ යථානුභූතවාදය සුවිශේෂී වූවක් බවත් එය සමාජීය විද්‍යාවන්ට බලපා ඇති බවත් පෙනේ. එනම් දේවවාදී යුගයේ සිට යථානුභූත අවධිය දක්වා මානව ප්‍රගතිය ඒ සමාජ තත්ත්ව පසුකර පරිණාමය වූ බව ඔහුගේ අදහසයි. එකල දේවවාදී යුගයේ පැවති ගෘහස්ථ පර්යාය වෙනුවට යථානුභූත සමයේ විශ්වීය පර්යාය මුල්තැන ගෙන ඇති බව තවදුරටත් ප්‍රකාශ කර තිබේ. මේ අනුව යථානුභූත යුගය යනු මිනිසාගේ විද්‍යාත්මක චින්තනය දියුණුවට පත්වූ යුගයකි.

සමාජය සහ තමා අවට ලෝකය යථා තත්වයෙන් අවබෝධ කර ගැනීමට පෙළඹුණේ යථානුභූතවාදී යුගයේදී ය. එමෙන්ම විද්‍යාත්මක පර්යේෂණ ගවේෂණය හරහා නොයෙක් ආකාරයේ නිපදවීම් ඇති වූයේ ද මෙම යුගයේ බවත් ප්‍රකාශ කෙරේ. මේ අනුව යථාභූත ඥානයට ඇති කැමැත්ත ඉතිහාසය තුළ නීතිමය පාලනයක් තිබීමේ ස්වභාවය හඳුනා ගැනීම, සමාජ ආයතන සහ සමාජ ව්‍යුහය කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීම ආදිය එවකට සමාජ විද්‍යාව සංවර්ධනයට බොහෝ සෙයින් දායක වූ බව පැහැදිලි කරුණකි. කොම්ට් සමාජීය විද්‍යාවන් යථානුභූත කිරීමට ගත් වෑයම පිළිබඳ දක්වන්නේ මෙවන් මතයකි. "කොම්ට් සමාජ විද්‍යාවන් යථානුභූත කිරීමට ගත් උත්සාහයේ දී පැවසුවේ මෙම ක්‍රියාවලිය ඉතා අභියෝගාත්මක වුවත් නිවැරදි ලෙස භාවිතා කළ විටදී ඒ හරහා ජ්‍යාමිතියේ දී මෙන් නිගමන ලබාගත හැකි බවයි."[14] යන්නයි. මේ අනුව කොම්ට් යථානුභූතවාදය ඔස්සේ සමාජයෙහි වෙනසක් සිදු කිරීමට උත්සාහ ගෙන ඇති බව උක්ත කරුණු වලින් සනාථ විය.

සමාලෝචනය

විද්‍යාව හා දර්ශනය සුවිශාල වෙනසකට භාජනය කළ කරමින් බිහිවූ වාදයන් රැසකි. ඒ අතර එන සුවිශේෂී වාදයක් ලෙස යථානුභූතවාදය දැක්විය හැකිය. දහනවවන සියවසෙහි ආරම්භ වූවායි සැලකෙන යථානුභූතවාදයෙහි ආරම්භක කර්තෘන් ලෙස සැලකෙන්නේ සෙන්ට් සිමොන් සහ ඔගස්ට් කොම්ට් වේ. මෙහි දී

සමාජ විද්‍යාවට අදාළ වන සේ යථානුභූතවාදය අදහස යොදාගත් ප්‍රමුඛ දාර්ශනිකයෙක් ලෙස කොම්ට් පිළිගනියි. ප්‍රථම වතාවට සමාජ අධ්‍යයනයට විධික්‍රමයක් සහ ඒ හා අනුබද්ධ වාදයක් ඉදිරිපත් කිරීමේ ගෞරවය හිමි පුද්ගලයා ලෙස සැලකෙන්නේ ද ඔගස්ට් කොම්ටය. එමඟින් පෙනී යන්නේ කොම්ට්ගේ යථානුභූතවාදී අදහස් සමාජ විද්‍යාවන් කෙරෙහි බලපා ඇති බවකි.

ඇති දේ ඇති සැටියෙන් දැක කිසියම් ආකාරයකට වාදයකින් හෝ ප්‍රවාදයකින් හෝ නොබලා දැනුම ලබාගැනීම යථානුභූතවාදය ලෙසින් අර්ථ දක්වා තිබේ. කොම්ට්ට අනුව සමාජයේ ක්‍රියාකාරීත්වයට සහාය ලබාදෙන සුවිශේෂී වාදයක් ලෙස යථානුභූතවාදය දක්වයි. මෙහිදී ප්‍රධානත ම යුග තුනක් පිළිබඳ ව සාකච්ඡා කොට තිබේ. එනම් දේවවාදී, අධිභෞතික හා යථානුභූතවාදයයි. මෙහි දී වැදගත්ම යුගය ලෙස සැලකෙන්නේ යථානුභූතවාදයයි. එමඟින් ප්‍රකාශ වූයේ යමක් ඇති සැටියෙන්, තත්වාකාරයෙන් දැකීම සිදුකළ යුතු බවත්, සමාජය සරල වුව ද සංකීර්ණ වුවද එය තත්වාකාරයෙන් ම අධ්‍යයනය කළ යුතු බවකි. සමාජයට විද්‍යාවේ විධික්‍රමයක් හඳුන්වා දෙමින් කොම්ට් එමඟින් සමාජ ක්‍රමය විශාල වෙනසකට ලක් කළේය. සියලු ම විද්‍යාවන්හි අන්තර්ගත සාමාන්‍ය මූලධර්ම සොයාගැනීම දර්ශනයේ කාර්යය විය. එසේ යොදාගනු ලබන මූලධර්මයන් සමාජ චර්යා අවබෝධ කරගැනීම සහ සමාජ සංවිධාන තේරුම් ගැනීමට යොදා ගැනීම යථානුභූතවාදයෙන් සිදුවිය. මෙලෙස ආරම්භ වූ යථානුභූතවාදි අදහස සමාජීය වශයෙන් විවිධ වෙනස්කම්වලට භාජනය වූ බව පෙනේ. එනම් එතෙක් සමාජ විද්‍යාවන්හි පැවති ගුණාත්මක දත්ත ප්‍රමාණාත්මක දත්ත බවට පත් කිරීම සිදුවූයේද යථානුභූතවාදයෙනි. ඒ වෙනුවට සංඛ්‍යානමය අනුමානයන් සොයා ගැනීම සිදුවිය. මෙම ආකාරයේ වෙනස් වීම් රැසක් උද්ගත වීමට කොම්ට්ගේ යථානුභූතවාදය අදහස් සෘජුව ම බලපා ඇති බව පෙනේ. සමස්තයක් ලෙස ගෙන බැලීමේදී පෙනී යන්නේ යථානුභූතවාදී ආරම්භක කතෘවරුන් ලෙස සෙන්ට් සිමොන් හා ඔගස්ට් පිළිගනු ලැබූ අතර එහිදී එම යථානුභූතවාදී අදහස් තවදුරටත් වර්ධනය

කරමින් සමාජ විද්‍යාවන්ට එය සම්බන්ධ කොට දැක් වූ පුද්ගලයා වන්නේ කොම්ට් වේ. මෙමඟින් නිගමනය වන්නේ එතෙක් පැවැති සමාජ තත්වය වෙනස් කරමින් විද්‍යාත්මක ක්‍රමයක් ඔස්සේ සමාජීය වෙනස්කම් ඇති කිරීමට කොම්ට්ගේ යථානුභූතවාදය බෙහෙවින් ඉවහල් වූ බවකි.

ආන්තික සටහන්

1 ඩෙස්මන් මල්ලිකාරච්චි, **සමාජ හා මානව විද්‍යාත්මක ලිපි,** (කොළඹ: කර්තෘ ප්‍රකාශන, 2003), පි 03.

2 ඩෙස්මන් මල්ලිකකාරච්චි, **විශේෂ ප්‍රවාද,** (කොළඹ: සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය, 2001), පි13.

3 ඩෙස්මන් මල්ලිකකාරච්චි, **විශේෂ ප්‍රවාද,** (කොළඹ: සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය, 2001), පි15

4 දයා අමරසේකර, **ඔගස්ට් කොම්ට් සමාජ විද්‍යාවේ පියා,** (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ පුද්ගලික සමාගම, 2016),පි59

5 ජී.බී ධර්මකීර්ති, **සමාජ විද්‍යාව හා මානව විද්‍යාව,** (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහෝදරයෝ සහ සහෝදරයෝ, 1996),පි 137

6 ඩෙස්මන් මල්ලිකකාරච්චි, **විශේෂ ප්‍රවාද,** (කොළඹ: සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය, 2001), පි16

7 දයා අමරසේකර, **ඔගස්ට් කොම්ට් සමාජ විද්‍යාවේ පියා,** (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ පුද්ගලික සමාගම, 2016), පි45.

8 එම, පිටු 46.

9 ඩෙස්මන් මල්ලිකකාරච්චි, **විශේෂ ප්‍රවාද,** (කොළඹ: සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය, 2001), පි16

10 ඩෙස්මන් මල්ලිකකාරච්චි, **විශේෂ ප්‍රවාද,** (කොළඹ: සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය, 2001), පි19

11 දයා අමරසේකර, **ඔගස්ට් කොම්ට් සමාජ විද්‍යාවේ පියා,** (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ පුද්ගලික සමාගම, 2016), පි49.

12 ඩෙස්මන් මල්ලිකකාරච්චි, **විශේෂ ප්‍රවාද,** (කොළඹ: සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය, 2001), පි17

13 දයා අමරසේකර, **ඔගස්ට් කොම්ට් සමාජ විද්‍යාවේ පියා,** (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ පුද්ගලික සමාගම, 2016), පි49.

14 දයා අමරසේකර, **ඔගස්ට් කොම්ට් සමාජ විද්‍යාවේ පියා,** (කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ පුද්ගලික සමාගම, 2016), පි49.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

ද්විතික මූලාශ්‍ර

අමරසේකර, දයා, **ඔගස්ට් කොම්ට් සමාජ විද්‍යාවේ පියා** කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ පුද්ගලික සමාගම, 2016.

ධර්මකීර්ති, ජී.බී. **සමාජ විද්‍යාව හා මානව විද්‍යාව.** කොළඹ: ඇස් ගොඩගේ සහෝදරයෝ සහ සහෝදරයෝ, 1996.

නාහිත හිමි. **සමාජවිද්‍යාවේ මූලිකාංග.** කොළඹ කර්තෘ ප්‍රකාශන, 1998.

මල්ලිකකාරච්චි, ඩෙස්මන්. **විශේෂ ප්‍රවාද** කොළඹ: සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය, 2001.

මල්ලිකාරච්චි, ඩෙස්මන්. **සමාජ හා මානව විද්‍යාත්මක ලිපි** කොළඹ: කර්තෘ ප්‍රකාශන. 2003.

වෙබ් අඩවි

https://www.wiki-data-.si-lk.nina.az

https://si.m.wikipedia.o

ශ්‍රී ලාංකේය නූතන පවුල පිළිබඳ පූර්ව පර්යේෂණ ඇසුරෙන් සිදුකරන අධ්‍යයනය

මහකච්චකොඩියේ පඤ්ඤාසේකර හිමි

පවුල අර්ථකථනය කිරීම

පවුල යනු සමාජ ව්‍යුහයේ දැකිය හැකි වැදගත් හා මූලික ඒකකයකි. එමෙන්ම සමාජයේ ප්‍රධාන ආර්ථික ඒකකයක් ලෙසින් ද හඳුනාගත හැකිය(Lupton et al., 1992). පවුල සංලක්ෂිත වන්නේ ''ස්වාමියා භාර්යාව හා දරුවන් එකම කුටුම්බයක ජීවත්වීමෙනි''(Bell & Vogal, 1968, p. 92). මිනිස් ''ජීවිතයත්, මිනිස් පවුලත් අතර පවත්නා වූ අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධතාවය බිඳ වැටෙන විට පවුල සුනරුත් වෙයි''(අභයසුන්දර, 2003, පි. 17). එයින් පැහැදිලි වන්නේ පවුලේ සංසක්තිය මානව සමාජයේ පදනම බවයි. Family (පවුල) යන වචනය ලතින් භාෂාවෙන් Famulus යන වචනයෙන් බිඳී ආවකි. එයින් හඳුන්වන්නේ පවුලේ සේවකයා (Family Servants), ගෘහස්ථ සාමාජිකයා(Members of a Household) යන අර්ථයයි(Rao, 1990).

පවුල පිළිබඳව විධිමත් අර්ථකථනයන් බර්ගස්ගේ (1926) සම්භාව්‍ය අර්ථකථනයෙන් හඳුනාගත හැකිය. ''පවුලක විස්තාරිත චාරිත්‍ර විධි, දැඩි ආගමික විශ්වාස, හැඟීම්බර සම්බන්ධතා, අන්තර් රඳා පැවැත්ම, සාමුහික ක්‍රියාකාරකම් හා අරමුණු උත්තේජනය කිරීමේ ක්‍රියාවලියකින් යුක්ත''(Burgess, 1926, p. 4) බව පෙන්වා

දී ඇත. මෙම අර්ථකථනය උපයුක්ත කරගනිමින් මානව විද්‍යා ක්ෂේත්‍රය තුළත් සමාජ විද්‍යා ක්ෂේත්‍රය තුළත් පවුල පිළිබඳ විවිධ එළඹුම් ඔස්සේ අධ්‍යයනයන් සිදුකර ඇත.

Murdock(1949) න්‍යෂ්ටික පවුල (Nuclear Family) යන වර්ගීකරණය දිශානතිය කරගනිමින් පවුල හඳුනාගත හැකි සුවිශේෂී අර්ථකථනයක් පෙන්වා දී තිබේ. ''**පවුල යනු පොදු වාසස්ථානය, ආර්ථික සහයෝගීතාව හා ප්‍රජනනය මගින් සංලක්ෂිත සමාජ කණ්ඩායමක්ය. එයට ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙපාර්ශ්වයේම වැඩිහිටියන් ඇතුළත් වන අතර අවම වශයෙන් දෙදෙනෙකු සමාජමය වශයෙන් අනුමත කරන ලද ලිංගික සම්බන්ධතාවක් පවත්වාගෙන යන අතර, ලිංගික සහජීවනය ඇති වැඩිහිටියන්ගේ දරුවන් හෝ එක් අයෙකු හෝ දරුකමට හදා ගැනීම පවුල තුළ හැකිය හැකිය**''(Murdock, 1949, p. 1). ඔහුගේ මෙම නිර්වචනයට අනුව පවුලක් ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙපක්ෂයේම වැඩිහිටියන්ගෙන් සමන්විත වන අතර ඔවුන් ලිංගිකමය වශයෙන් සම්බන්ධතා පවත්වමින් දරුවන් එක් අයෙක් හෝ ඊට වැඩි ගණනක් ප්‍රජනනය කරමින් එකට එක්ව වාසය කිරීම මූලික ලක්ෂණයක් ලෙසින් පෙන්වා දී තිබේ.

පවුල පිළිබඳව ගොඩනැගී ඇති අර්ථ විවරණයන් අධ්‍යයනය කිරීමේ දී බර්ගස් හා ලොක් Burgess and Locke (1953) සුවිශේෂී විශ්ලේෂණයක් පවුල(The Family) නැමැති කෘතියෙන් පෙන්වා දී ඇත. ''**පවුල යනු වෛවාහික හෝ රුධිරමය හෝ කෘතිම බන්ධනයන්ගෙන් ඒකීයභූත වූ එක ගෘහයක වාසය කරන ස්වාමියා සහ භාර්යාව, මව හා පියා, සොහොයුරා සහ සොහොයුරී, දුව හා පුතා යනුවෙන් තම තමන්ට ආවේණික තත්වයන් යටතේ අන්තර් ක්‍රියාවන් හා අන්තර් සන්නිවේදනයන් පවත්වමින් පොදු සංස්කෘතියක් නිර්මාණය කරන්නාවූ පුද්ගල සමූහය**'' පවුල නම් වේ(Rao, 1990, p. 393). මෙම නිර්වචනයෙන් පෙන්වා දෙන්නේ විවාහයෙන් හෝ ලේ ඥාතීත්වයෙන් හෝ හදාවඩා ගැනීමෙන් සමන්විත වූ ස්වාමියා, භාර්යාව හා දරුවන් එකිනෙකා අතර පවත්නා අන්තර් සම්බන්ධතාවන් හා සන්නිවේදයන් සංස්කෘතියට අනුගතව පවත්වා ගනිමින් එකම ස්ථානයක වාසය කිරීමයි.

1950 දශකයට පෙර පවුල පිළිබඳව අර්ථකථනයන් අධ්‍යයනය කිරීමේ දී හඳුනාගත හැකි වන්නේ විවාහය, ලිංගිකත්වය හා කාර්යභාරය යන විචල්‍යයන් පදනම් කරගෙන අර්ථ දැක්වීම් සිදුකර ඇති බවයි. එහෙත් සමාජ වෙනස්වීම, ජන විකාශන හැසිරීම්වල විචලතාවන් වැනි කාරණාවන් මත එම අර්ථ දැක්වීම 1960 දශකයෙන් පසුව දුෂ්කර වී ඇති බවක් විද්‍යමාන වේ. එයට හේතුව උක්ත කාලසීමවේ දික්කසාද වීමේ හා නැවත විවාහ වීමේ අනුපාතවල සැලකිය යුතු වැඩි වීමක් දැකිය හැකි වීමයි (Liljestrom, 2003). අවිවාහක සහජීවනය සහ විවාහයෙන් පිටත උපත් වැනි විකල්ප ජීවන රටා සඳහා යොමුවීම බටහිර සමාජය තුළ දැකිය හැකි විය. පවුල් හැසිරීම්වල මෙම වෙනස්කම් නිසා 1960 දශකයේ පවුල අර්ථ දැක්වීමේ දී සාම්ප්‍රදායික පවුලේ භූමිකාව පදනම් කරගැනීම දුෂ්කර විය. සාම්ප්‍රදායික පවුලේ ආකෘතිය තවදුරටත් සමාජමය වශයෙන් පිළිගත හැකි එකම ආකෘතිය නොවූයේ මෙම එක් සංකල්පයක් පිටුපස සැඟවුණු විවිධාකාර රටාවන් පැවැතීම බව Liljestrom (2003) විසින් පෙන්වා දී ඇත.

1960 හා 1970 දශකවල බටහිර සමාජ වෙනස්වීමේ දී පවුල් ජීවන රටාවේ ඇතිවුන සුවිශේෂි වෙනස්කම් ලෙසින් දරුවන් සමඟ හෝ නැතිව විවාහ නොවී එකට ජීවත්වීම, සමලිංගික සම්බන්ධතා, කණ්ඩායම් විවාහ යනාදිය දැකිය හැකිවිය. ඒ අනුව අයි. රොබට්සන් I. Roberston (1980). "**පවුල යනු අන්‍යෝන්‍ය අපේක්ෂාවන්ගෙන් යුත් කුල පරම්පාරාවට අනුව හෝ විවාහයට අනුව හෝ දරුකමට හදා වඩා ගැනීම අනුව එකට එක්ව ජීවත්වන වැඩිහිටියන් හා ඔවුන්ගේ රැකවරණය යටතේ සිටින බාලයන්ගෙන් සමන්විත පුද්ගල සමූහයක්**" යනුවෙන් අර්ථ දක්වා තිබේ(Roberston,1980,p.316).

කෙසේ වෙතත් ප්‍රමිතිගත පවුල පිළිබඳව නිර්වචනයට පර්යේෂකයින්ගේ අවධානය යොමුවන්නේ ආකෘතිවල බහුත්වය හා විකල්ප ජීවන රටා තේරීම් කෙරෙහි වැඩි උනන්දුවක් දක්වන පවුලේ සංකීර්ණත්වය මුල්කරගෙන ය. 1990 දශකය වන විට පවුල පිළිබඳව අර්ථ දැක්වීමේ දී අවම බාධක හා බොහෝ අන්තර්ගතයන් ඇතුළත්

වන සේ නිර්වචනය කිරීමට උත්සාහ කර තිබේ. ඒ අනුව තෙරේසා රොතවුසන් පවුල අර්ථ දක්වන්නේ, **යැපීම්, බැඳීම් හෝ යුතුකම්, ආදරය, සැලකිලිමත්වීම, සහයෝගීතාව හේතුවෙන් එකිනෙකා කෙරෙහි උනන්දුවක් දක්වන පිරිසක් පවුල වේ,**(Rothausen, 1999, p.819). යනුවෙනි. රොතවුසන්ගේ අර්ථකථනයෙන් පැහැදිලි වන්නේ පවුල හැඳින්වීමේ දී විවාහය හා ප්‍රජනනය සමඟ බැඳී සිටින පුද්ගලයින් පමණක් නොව ප්‍රේමය හා සුහදතාවන් මත ක්‍රියාකාරකම්වල බැඳී සිටින පුද්ගලයන් ද වැදගත්වන බවයි.

පවුල පිළිබඳව ගොඩනැගී ඇති නිර්වචන දෙස අවධානය යොමු කිරීමේ දී හඳුනාගත හැකි වන්නේ පවුල යනු නෛතිකමය වශයෙන් ගොඩනැගී ඇති සම්බන්ධතාවන්ගෙන් හා අයිතිවාසිකම්වලින් සමන්විත මව, පියා, දරුවන් හා ලේ ඥාතීන්ගෙන් යුක්තව එකම නිවහනක් යට ඔවුනොවුන්ට පැවරී ඇති වගකීම් හා යුතුකම් ඉටුකරමින් ජීවත්වන පුද්ගල සමූහයක් වශයෙනි. පවුල නැමැති සමාජ ඒකකය අර්ථකථනය කරන විට පවුල් ඒකකයේ ඇති ක්‍රියාවලියේ සංකීර්ණ ස්වභාවයක් හඳුනාගත හැකිය. ඒ ඒ පුද්ගලන් විසින් එකිනෙකා කළයුතු යුතුකම් හා වගකීම්වලින් බැඳී ඇති ඥාතී සම්බන්ධතාවයක් විවාහය මගින් නිර්වචනය වන අතර ඒ තුළින් අන්‍යොන්‍ය වශයෙන් නිත්‍යානුකූලව බැඳුනු සදාචාරාත්මක හැසිරීමක් ද පෙන්නුම් කරති. පවුලේ කාර්ය ආර්ථික සහයෝගීතාවය හා ප්‍රජනනය මුල්කරගෙන ගොඩනැගී ඇති අතර ස්වාධීන වූ ඒකකයක් ලෙසින් එය සමාජගත වී ඇති ආකාරයක් උක්ත නිර්වචන අධ්‍යයනය කිරීමේ දී හඳුනාගත හැකිය.

ශ්‍රී ලාංකේය නූතන පවුල

නූතන පවුල හඳුනාගැනීමේ දී දෙවන ලෝක යුද්ධයෙන් පසු කාර්මිකකරණ අවධියට පෙර හා පසු සමාජ රටාවන් පිළිබඳ අවබෝධය ඉතා වැදගත් වේ. පූර්ව කාර්මික හෝ පූර්ව නූතන යුගයේ පවුල සංලක්ෂිත වූයේ පුරුෂාධිපත්‍ය කේන්ද්‍රීය කරගත් ගෘහ ආශ්‍රිත කෘෂි නිෂ්පාදන පදනම් කරගනිමිනි(Kwak,2005). සමස්ථ ආර්ථිකයේ මූලික ඒකකය වූයේ පවුල ය. පවුලේ ප්‍රධානියා

ආර්ථිකයේ හිමිකරුවා මෙන්ම පවුලේ සාමාජිකයින්ගේ ප්‍රධානියාද විය. පවුලට ආඥා දායක ව්‍යුහයක් පැවතුණි. ඒ සඳහා ආගමික හා සංස්කෘතික පෙළඹවීමක් ද විය. පිරිමියාගේ සිට ගැහැණිය දක්වා හා දෙමාපියන්ගේ සිට දරුවන් දක්වා පැහැදිලි බල තුලනයක් දැකිය හැකි විය. ගොවි කටයුතු, සතුන් පාලනය හා වෙළදාම වැනි ආර්ථික වගකීම පවුලේ ප්‍රධානියා ලෙස පිරිමියා වෙත පැවැරුණ අතර ගෘහස්ථ කටයුතු, මුළුතැන් ගේ කටයුතු, සේවකයින් හා දරුවන් රැකබලා ගැනීම වැනි වගකීම් භාර්යාවට පැවැරී තිබුණි.

ශ්‍රී ලංකාවේ සාම්ප්‍රදායික පවුල සකස් වූයේ මව්පිය දෙපාර්ශ්වයෙන්ම පැවත එන සාමාජිකයන්ගෙන් ය. ඔවුන් එක වහලක් යට එකම ආර්ථික ඒකකයක් වශයෙන් ජීවත්විය(Robinson, 1975). සාම්ප්‍රදායික පවුල විස්තාරිත පවුල් ව්‍යුහයේ ස්වභාවය ගත් අතර ඒ සඳහා විවාහ ක්‍රමය ප්‍රධාන වශයෙන් හේතු වී තිබේ. (පීරිස්, 1964). ඒ අනුව සාම්ප්‍රදායික ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයේ පවුල තේරුම් ගැනීමේ දී විවාහ රටාව හඳුනාගැනීම ඉතාම වැදගත් ය. පැරණි හා මධ්‍යකාලීන සිංහල සමාජයේ සිංහල නීතිය හා සමාජ භාවිතයට අනුව විවාහ ක්‍රම දෙකක් හඳුනාගත හැකිය(පීරිස්, 1964). එනම්,

- දීග විවාහය හෙවත් පිතෘවාසික විවාහය
- බින්න විවාහය හෙවත් මාතෘවාසික විවාහය

විවාහයෙන් පසුව නව යුවල පදිංචිව පවුල්වීම මුල් කරගෙන මෙම විවාහ ක්‍රම දෙක හඳුනාගත හැකිය. එමෙන් ම විවාහ වීමේ දී පුද්ගල සංඛ්‍යාව අනුව විවාහ වර්ග කිහිපයක් හඳුනාගත හැකිය. එනම්,

- ඒක පුරුෂ ඒක ස්ත්‍රී විවාහය
- බහු පුරුෂ විවාහය
- බහු භාර්යා විවාහය
- සමූහ විවාහය (Hiebet, 1976; Rao, 1990; Ariyapala, 1981)

දීග විවාහය යනු පුරුෂයාට වැඩි වාසි හා බලතල පැවැරෙන අයුරින් ස්ත්‍රිය පුරුෂයාගේ කුටුම්භය වෙත විවාහ වී පදිංචියට යාමයි. සාම්ප්‍රදායික පවුලේ තරුණියක් විවාහ කරගැනීමේ සාමාන්‍ය ක්‍රමය දීග විවාහයයි. දීග විවාහ රටාව අනුව එක් ස්ත්‍රියක් එක් පුරුෂයකු විවාහ කර ගැනීමත් එක් පුරුෂයෙකු භාර්යාවන් කිහිපදෙනෙක් විවාහකරගැනීමත්, බහු පුරුෂයන් සඳහා එක් ස්ත්‍රියක් විවාහ කරගැනීමත් යන විවාහ රටාවන් කිහිපයකම දැකිය හැකිවේ(ඩෙවි, 1967: පීරිස්, 1964). මේ අනුව පීතෘවාසික පවුල ගොඩනැගී ඇති අතර ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයේ බහුල වශයෙන් දැකිය හැක්කේ පීතෘවාසික පවුලයි(Ariyapala, 1981; Obesekara, 1981; පීරිස්, 1964).

දීග විවාහයෙන් ගොඩනැගෙන විස්තෘත පවුල් ව්‍යුහය සාම්ප්‍රදායික සිංහල සමාජයේ තම දේපළ ප්‍රවේණියෙන් විසිරීයාම වළක්වා ගනිමින් පවුල කේන්ද්‍රීයව පවත්වා ගැනීමේ අරමුණින් යුක්තව විවාහය සිදුව ඇතිබව හඳුනාගත හැකිය(ඩෙවි, 1921; පීරිස්, 1964). විස්තෘත පවුලක ප්‍රධාන බලය පීතෘ මූලිකව පවතී. වැඩිහිටි පිරිමියා අධිපතියා වේ. වැඩිහිටි ස්ත්‍රිය ප්‍රධාන ගෘහණිය විය. ගේදොර කටයුතු සංවිධානය හා වැඩ බෙදා හැරීමේ වගකීම ඇය සතුව පවතී(Ariyapala, 1968; Obesekara, 1981; පීරිස්, 1964).

බින්න විවාහය ඇසුරෙන් ගොඩනැගෙන පවුල් ව්‍යුහයේ බලතලවල යම් වෙනසක් හඳුනාගත හැකිය. යම් පුරුෂයකු තමන් විවාහ කරගන්නා ස්ත්‍රියගේ කුටුම්භයේ පදිංචියට යෑම බින්න විවාහයයි. මෙවැනි පවුලක වැඩි බලයක් ස්ත්‍රියට හිමිව ඇත. සාම්ප්‍රදායික ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයේ උඩරට ප්‍රදේශයේ බින්න විවාහය වැඩි වශයෙන් පැවතුණි(අලවත්තගේ, 2007; පීරිස්, 1964). බින්න විවාහ ක්‍රමය ආත්ම ගෞරවයකින් යුත් පුරුෂයෙකුට සුදුසු නොවන විවාහ ක්‍රමයක් ලෙසින් සමාජය පිළිගත් අවස්ථා ද හමුවේ. (විජේසේකර, 1969). විස්තාරිත පවුල් ව්‍යුහය ලක්ෂණවලින් යුක්ත පවුලක් තුළ බින්න විවාහය සිදුවන්නේ කලාතුරකිනි. දියණියන් පමණක් සිටින පවුල් ආශ්‍රිතව බින්න විවාහය සිදුව

තිබේ. දියණියගේ පියාට පරම්පරාව, වාසගම ඉදිරියට ගෙනයාම විවාහය මගින් අවකාශ සලස්වා ඇති බව අනාවරණය වී ඇත (විජේසේකර, 1969).

පශ්චාත් කාර්මික යුගය අධ්‍යයනය කිරීමේ දී හඳුනාගත හැකි නවීන පවුල් ආකෘතිය වූයේ න්‍යෂ්ටික පවුලයි(Nucler Family). න්‍යෂ්ටික පවුල යනු විවාහක ස්ත්‍රිය ඇයගේ සැමියා සහ ඔවුන්ගෙන් උපදින දරුවන්ගෙන් හෙවත් අවිවාහක දාරකයන්ගෙන් යුත් කුඩා ඒකකයක් වේ(Benkin, 1968; Rao, 1990). සමාජ ආර්ථික හා ජන විකාශන විචල්‍යයන් මත පවුලේ සාමාජිකයින් පවුල් ප්‍රවාහයෙන් ඔබ්බට විසිරි ගියහ(Loyed & Due,1995). කාර්මිකකරණය තුළින් ආර්ථික ක්‍රමය පුළුල්වන සෑම තැනකම පවුල් රටාවන් වෙනස් වී ඇත. විස්තාරිත ඥාති සබඳතා දුර්වල වී පෙළපත් රටා විසිරී ගොස් ගොඩනැගෙන න්‍යෂ්ටික පවුල, වඩාත් ස්වාධීන හා සංජානන ඥාති ඒකකයක් ලෙසින් වර්ධනය විය(Goode, 1963). මෙම පවුල් ආකෘතියට අනුව වැඩිහිටි හවුල්කරුවන් දෙදෙනෙකු තම දරුවන් සමඟ එකට ජීවත්වන ස්වරූපය අර්ථ ගැන්වේ. මෙම අකෘතියේ අභ්‍යන්තර ව්‍යුහය හා කාර්යභාරයන් ප්‍රධාන වශයෙන් සංවිධානය වී ඇත්තේ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජ භාවය සහ වයස යන නිර්ණායක දෙකක් වටා ය. බිරිඳ සඳහා අභ්‍යන්තර කාර්යන් හා ස්වාමිපුරුෂයා සඳහා බාහිර කාර්යන් ආරෝපණය විය(Levy & Widmer,2002). පවුලේ ප්‍රමාණය අඩුවීම අර්ධ වශයෙන් ආර්ථික දුෂ්කරතා, අඩු ආදායම් මට්ටම්, ඉහළ ජීවන වියදම, දරුවන්ගේ අධ්‍යාපනික පිරිවැය අධික වීම වැනි හේතු න්‍යෂ්ටික පවුල ගොඩනැගීම සඳහා මූලික වශයෙන් බලපා තිබේ(De Silva, 2003; Murdock,1947; Levy & Widmer,2002).

විස්තෘත සබඳතාවන් හා අන්තර් ක්‍රියාකාරීත්වයක් වටා ගොඩනැගුණු පූර්ව කාර්මික යුගයේ පවුල් ඒකකයේ කාර්ය කොටස් සැලකියයුතු මට්ටමකින් වෙනස්විය(Goode,1963). කාලයත් සමඟ සාම්ප්‍රදායික කෘෂිකාර්මික ආර්ථිකය පදනම් කරගත් පවුල් ක්‍රමය වෙනස්වී රැකියා පදනම් කරගත් ආර්ථික වර්ධනය

සිදුවිය(Kawak,2005). කාන්තාව ගෘහ කටයුතුවල පමණක් නොව මූල්‍යමය දායකත්වය ලබා දීමේ භූමිකාවද පැවැරිණි(Kawak,2005). ආර්ථික නිෂ්පාදනය පවුල් පරිසරයෙන් බැහැරව සිදුකරනු ලැබීය(prokosz et al., 2014). ආර්ථික කාර්ය තුළ ස්වාමියා හා භාර්යාව යන දෙදෙනාම නිරතව සිටින බැවින් ඔවුනොවුන් අතර ස්වාධීනත්වයක් ගොඩනැගුණි(Doniec, 2001). එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් විවාහ සම්බන්ධතා දුර්වලවීම හා සාඵල්‍යතාවයේ ඇතිවුන පහළ උත්පාදනය වැනි සමාජ විලාසිතාවන් පවුල තුළ අන්තර්ග්‍රහණය විය(Furstenberg, 2019). එවැනි සමාජ රටාවකින් ගොඩනැගුණ පවුල න්‍යෂ්ටික පවුල ලෙසින් හඳුනාගත හැකි අතර පවුල් සම්බන්ධතාව විවාහය මත පදනම්ව පවතින බවයි. ලේ ඥාතීත්වයට වඩා කලත්‍රයා හා සම්බන්ධවීම හා එකඟව කටයුතු කිරීම, නව ප්‍රදේශයක පදිංචිවීම, පවුලේ බලය සමානව බෙදී යාම, දෙපාර්ශවයටම ළමයින්ගේ ඇති උරුමය වැනි ලක්ෂණ න්‍යෂ්ටික පවුල් ව්‍යුහය තුළ දැකිය හැකිය(Duberman & Hartjen,1979; Furstenberg, 2019).

නිදහසින් පසු ශ්‍රී ලාංකේය නූතන පවුල් ව්‍යුහය හා ක්‍රියාකාරීත්වය සැලකිය යුතු ලෙස වෙනස්ව ඇත(Weeratunga & Hugo, 2014). ගෝලීයකරණය, නාගරීකරණය, සංක්‍රමණය සහ ජනගහනය වෙනස්වීම යන සංචරකවල සුවිශේෂි වෙනස්වීමක් දැකිය හැකි විය(Uhlendroff et al., 2011). එම නිසාම ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජ ආර්ථික හා දේශපාලනික වෙනස්කම්, සංක්‍රමණය සහ නාගරීකරණය සැලකිය යුතු ආකාරයට පවුල තුළ වෙනස්කම් ඇති කිරීමට හේතු වි තිබේ(Dissanayaka, 1995; de Silva, 2005; Abeykoon et al, 2008). පෙරදිග රටවල මෙම වෙනස ඇති කිරීම සඳහා බටහිර රටවල ආදර්ශයන් හේතු වී ඇත. විශේෂයෙන් ම ශ්‍රී ලංකාව වැනි දකුණු ආසියාතික රටවල පවුල් රටාවන්හි හා කාර්යභාරයේ වෙනස්කම් සඳහා පෙළඹවීමක් බටහිර රටවල මතවාද හා පරමාදර්ශයන් මගින් සිදුව ඇත(Freedman, 1979; Caldwell, 1982; Dissnayaka, 1995; Van de kaa, 1996; Pannilage, 2017). වඩාත් නිශ්චිතවම පවුල තුළ භූමිකාවන් බෙදීමේ අංශයන්හි

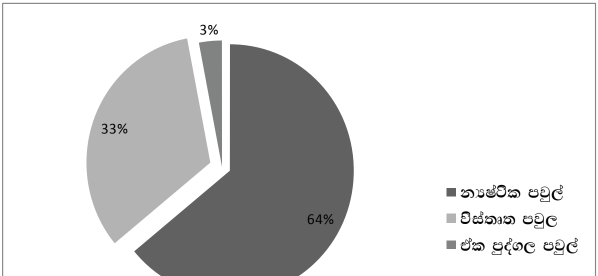
වෙනස්කම් හඳුනාගෙන ඇති අතර සාම්ප්‍රදායිකව මව දරුවන් රැකබලා ගැනීමේ වගකීම භාරගැනීම සහ ගෘහස්ථ රැකියාවන් සිදු කරන අතර පවුලේ ආර්ථික අංශය මව හා පියා යන දෙදෙනාගේම වගකීමක් ලෙසින් හඳුනාගෙන ඇත(Pannilage, 2017). භාණ්ඩ හා සේවා නිෂ්පාදනය බොහෝ දුරට කුටුම්භ මත පදනම් වූ අතර විශාල පවුලක් සිටීම ආර්ථික හා සමාජීය හැඟීමක් ඇති කිරීමට හේතු විය(Murdock,1947; Levy & Widmer,2002; Weeratunga & Hugo,2014).

ශ්‍රී ලාංකේය පවුල් ව්‍යුහයේ වෙනස්කම් පිළිබඳව අධ්‍යයනය කිරීමේ දී හඳුනාගත හැකි වන්නේ සාම්ප්‍රදායික පවුල් ව්‍යුහයේ සිට නූතන පවුල දක්වා වඩාත් වෙනස්කම් ඇතිව තිබෙන්නේ චිත්තවේගීවය(Hugo, 2002). විශේෂයෙන්ම දරුවන්ගේ වටිනාකම කෙරෙහි ඇති ආකල්පමය වෙනසක් නූතන පවුල තුළ දැකිය හැකිය(Goode,1963; Caldwell, 1982; Dissanayaka, 1995; Hugo, 2002). එම නිසාම දරුවන් බිහි කිරීම පිළිබඳව ඇත්තේ අඩු වටිනාකමකි. නූතන සමාජයේ පවුල තුළ දරුවන් සීමාවීමට ජනගහන වර්ධනය අඩු කිරීම සඳහා ප්‍රතිපත්ති සම්පාදනය වී තිබීම ද හේතුවක් වී ඇති බව හඳුනාගත හැකිය. එමෙන්ම විවාහය ප්‍රමාද වීම දරුවන් සීමා කිරීමට එක් හේතුවක් ලෙසින් හඳුනාගෙන ඇති අතර එය ද පවුල් ව්‍යුහයේ වෙනස්කම් ඇති කිරීමට බලපා තිබේ. එමෙන් ම සාම්ප්‍රදායික සමාජයේ විස්තෘත පවුල් ව්‍යුහය තුළ බොහෝ දරුවන් බිහිකිරීම හා පෝෂණය කිරීම පිළිබඳව ඇති ආකල්පය මානව ශ්‍රමයේ ඇති වැදගත්කම මුල් කරගෙන සකස්වී තිබිණ(Dissanayaka, 1995).

එසේම නූතන පවුල් ව්‍යුහයේ දැකිය හැකි වැදගත් සාධකයක් වන්නේ ආර්ථික ප්‍රතිලාභයයි. ආර්ථික සාධකය පදනම් කරගත් නූතන සමාජයේ කාන්තාව සුවිශේෂී විය. කාන්තාවගේ අධ්‍යාපනික තත්ත්වය හා වෘත්තීය අත්දැකීම් පවුල් සංවිධානයේ ව්‍යුහාත්මක වෙනස්වීම් සඳහා හේතු විය(Malhotra & Tsui, 2016). ආර්ථික ව්‍යුහයේ හා නාගරීකරණයෙහි වෙනස්වීම්, නාගරික ප්‍රදේශවල සහ නිදහස් වෙළඳ කලාපයේ සහ කාර්මාන්ත ගණනාවක

රැකියා අවස්ථා වර්ධනය වීමත් සමඟ කාන්තාවන් විශාල වශයෙන් නිවසින් පිටත රැකියා අපේක්ෂාවෙන් නගර කරා සංක්‍රමණය වීම සිදුව ඇත(Weeratunga & Hugo, 2014). 1980 දශකයේ මුල් භාගයේ සිට ශ්‍රී ලංකාවේ ජාත්‍යන්තර ශ්‍රම සංක්‍රමණය ද පවුල් විපර්යාසයට බලපාන ලද වැදගත් සාධකයක් බවට පත්ව ඇත. මෙය පවුල තුළ ගැටුම් ඇති කිරීමටත් දික්කසාදය පවා ඇති කිරීමටත් හේතු වන අතර එම නිසාම පවුල් ව්‍යුහය දුර්වල වේ(Weeratunga & Hugo, 2014). ආර්ථික ව්‍යුහයේ ඇතිවන මෙවැනි වෙනස්කම් පවුල් ව්‍යුහයේ හා කාර්යභාරයන්වල වෙනස්කම් ඇති වීමට හේතු විය(Abeykoon & Elwalagedara, 2008; Weeratunga & Hugo, 2014).

මෙසේ නූතන ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයේ පවුල් ව්‍යුහය සමාජ ආර්ථික හා ජනගහන රටාවන් අනුව න්‍යෂ්ටික පවුල, විස්තෘත පවුල හා ඒකපුද්ගල පවුල වශයෙන් ආකාර තුනකින් හඳුනාගත හැකිය(SLDHS, 2000; Weeratunga & Hugo, 2014). ඒ අනුව 63% ක් න්‍යෂ්ටික පවුල් ද, 33% ක් විස්තෘත පවුල් හා ඒක පුද්ගල පවුල් 3% වශයෙන් හඳුනාගෙන තිබේ.



සක්සටහන අංක 1: ශ්‍රී ලංකාවේ පවුල් වර්ග, 2000

මූලාශ්‍රයඃ ශ්‍රී ලංකාවේ ජනවිකාශන හා සෞඛ්‍ය සමීක්ෂණ වාර්තාව - 2000

මෙම ප්‍රධාන බෙදීම්වලට අනුයාතව තවත් ආකාරයකින් පවුල් වර්ග කිහිපයක් හඳුනාගෙන තිබේ. එනම්, දෙමාපියන්

සමඟ එකට ජීවත්වන පවුල්, තනි මා පිය පවුල්, ස්ත්‍රී ගෘහමූලික පවුල්, යනාදි වශයෙනි(Roopnarine & Gielen, 2005; Kinsella & Phillips, 2005; De Silva, 2005). පවුලේ සාමාජිකයින් පස් දෙනෙක් හෝ ඊට වඩා වැඩි සංඛ්‍යාවකින් යුක්ත ගෘහ කුටුම්භ සංඛ්‍යාව දකුණු ආසියාතික රටවල ඉතා සීඝ්‍රයෙන් පහළ අගයක් කරා ගමන් කරති. ඒ අතුරින් ශ්‍රී ලංකාව ප්‍රධාන රටක් ලෙසින් හඳුනාගත හැකිය. ශ්‍රී ලංකාවේ එවැනි ගෘහ කුටුම්බ 1990 දශකයේ දී 52.6% ක් වූ අතර 2000 වර්ෂයේ දී 46.6% ක් ලෙසින් DHS(Demographic and Health Survy in Sri Lanka) සංඛ්‍යා දත්ත වාර්තාවන් පෙන්වා දී තිබේ(De Silva, 2003). 2020 වර්ෂය වන විට ළමයින් තුන්දෙනෙක්ට වඩා අඩු කුඩා පවුල් 68% ක් ලෙසින් හා ළමයින් තිදෙනෙක්ට වඩා වැඩි පවුල් 32% ක් ලෙසින් ද හඳුනාගෙන ඇත(Prasangi et al., 2021). ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයේ ස්ත්‍රී මූලික පවුල් කුටුම්භ ක්‍රමයෙන් වර්ධනය වන ආකාරයක් දැකිය හැකිය. 1990 දී 19.2%ක් වූ ස්ත්‍රී මූලික ගෘහ කුටුම්භ 2000 වර්ෂය වන විට 20.4% ක් දක්වා වර්ධනය වී තිබේ. ඒ සඳහා ප්‍රධාන වශයෙන් වැන්දඹුභාවය, සංක්‍රමණය, අවිවාහක සශ්‍රීකත්වය හා විවාහ අස්ථාවරත්වය යන සාධක බලපා තිබේ(Bruce and Lloyd, 1992; De Silva, 2003; Prasangi et al., 2021).

ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය ආශ්‍රිත නූතන පවුලේ කාර්යභාරයේ වෙනස්කම්

පවුල් ව්‍යුහයේ ඇතිවන වෙනස්කම් හමුවේ පවුලේ කාර්යභාරයන්වල ද වෙනස්කම් හඳුනාගත හැකිය. පවුල් ව්‍යුහය න්‍යෂ්ටික පවුල දක්වා පරිණාමය වීමේ දී එහි සාමාජිකයින් අතර පවත්නා අන්තර් සම්බන්ධතාවන්වල ද සැලකිය යුතු වෙනස්කම් නිරීක්ෂණය වී තිබේ. විශේෂයෙන් ම ස්වාමි - භාර්යාවන් අතර, දෙමාපිය දරුවන් අතර මෙන්ම වැඩිහිටියන් රැකබලා ගැනීමේ කාර්යන් ද පවුල තුළ සංස්ථාපිත සම්මතයන් ය. බිරිඳ ස්වාමියා සහ දරුවන්ගෙන් සමන්විත භෞමික ඒකකයක් වූ පවුල තුළ පොදු වාසය, ආර්ථික සහයෝගීතාව, ශ්‍රම දායකත්වය හා ප්‍රජනනය යන

බෙදීම්වලින් සංලක්ෂිතය(Murdock, 1947; Szelendak, 2011). පවුල තුළ ස්වාමි පුරුෂයා හා භාර්යාව යන දෙදෙනාගේ කාර්යභාරය යනු යම් සමාජ ස්ථාවරත්වයක් හා බැඳී ඇති අයිතිවාසිකම් හා යුතුකම් පරාසයයි. පවුල තුළ ගොඩනැගෙන තත්ත්වය පවුල් ව්‍යුහය සකස්වන පිරිමියෙකු හා ස්ත්‍රියක් අතර ඇති සම්බන්ධතාවයේ ප්‍රතිඵලයකි(Szczepanski, 2017). ස්වාමියා හා භාර්යාවන්ගේ භූමිකාවේ ඇති වෙනස්කම් සඳහා කාර්මීකරණය හා සමාජ නවීකරණය ප්‍රබල ලෙසින් දායකවී ඇති පූර්ව පර්යේෂණයන්ගෙන් පුරෝකථනය වී ඇත.

පැරණි හා මධ්‍යකාලීන යුගයන් තුළ ශ්‍රී ලාංකේය පවුලේ කාර්යභාරය කෘෂි ආර්ථිකය පදනම් කරගෙන සකස් විය. එහිදී වගකීම් පැවරී ඇත්තේ පුරුෂ පාර්ශ්වය මූලික කරගෙනය(පීරිස්, 1961; Davy, 1821). සී සෑම නියර කෙටීම, නියර බැඳීම, ගොයම් කැපීම වැනි කටයුතු පුරුෂයාට වෙන්වූ කාර්යන් විය(Kiribamuna & Samarasingha, 1990). පවුලේ ආරක්ෂාව හා දරුවන් පෝෂණය පුරුෂයාගේ කටයුතු ලෙස විග්‍රහ වූ හෙයින් ආහාර සපයාගැනීමේ කාර්යන් සඳහා ද පුරුෂයා සම්බන්ධ විය(මනුරත්න, 2004). එසේ වුවත් කාන්තාව ද කෘෂිකාර්මික කටයුතුවලට පුරුෂයාට සහාය විය(Yalman, 1967). කෘෂිකාර්මික කටයුතුවලදී පැල සිටුවීම, වල් නෙලීම, කුඹුරට ආහාර ගෙනයාම වැනි කාර්යන් කාන්තාවන් විසින් සිදු කරන ලදි(Kiribamuna & Samarasingha, 1990).

මේ අනුව ස්ත්‍රිය හා පුරුෂයාගේ කාර්ය කොටස් Yalman (1967) විසින් වෙන්කොට පෙන්වා දී තිබේ. එනම් ස්ත්‍රිය විසින් ඉටුකළ යුතු කාර්යන් ලෙස ආහාර පිසීම, දර ගෙනඒම, වතුර ගෙනඒම, ධාන්‍ය කෙටීම, ලිංගික සම්බන්ධතා, හේන්වල වල් ගැලවීම, අස්වනු නෙලීම, බත ගෙනඒම, වී අටුවට දැමීම, දරුවන් බලාගැනීම හා නිවස පිරිසිදු කිරීම වැනි ගෘහාශ්‍රිත මෙන්ම ආර්ථික හා සංස්කෘතික කාර්ය කොටස් හඳුනාගත හැකිය. පුරුෂයා විසින් ඉටුකළ යුතු කාර්යන් ලෙස ආහාර අවශ්‍යතා වෙනුවෙන් විවිධාකාර කෘෂි බෝගවගා කිරීම, ලිංගික කටයුතුවල යෙදීම, ගෘහ

කටයුතු හා දේපළ පාලනය, කමත සැකසීම, බැත පැහීම, ගෝනි කිරීම, වස්ත්‍රාභරණ සැපයීම හා නිවාස අලුත්වැඩියා කිරීම යන කාර්යකොටස් පැවැරී ඇත(Yalman,1967; මනුරත්න,2004). මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ සාම්ප්‍රදායික සමාජයේ පුරුෂයාට ආර්ථික කාර්ය ප්‍රමුඛ වී ඇති අතර කාන්තාවට ගෘහාශ්‍රිත කාර්යන් පැවැරී ඇති බවයි.

සාම්ප්‍රදායික පවුල තුළ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය අනුව ශ්‍රම විභජනය හඳුනාගත හැකි වුවත් වර්තමාන පවුල තුළ මෙම කාර්යන් යම් වෙනසකට පත්ව ඇති බව නිරීක්ෂණය වේ. පවුල තුළ නිෂ්පාදන හා පරිභෝජනය අතින් ද වෙනස්කම් රාශියක් සිදුවෙමින් පවතී(මනුරත්න, 2004). නූතන සමාජයේ ඇතැම් පවුල්වල බොහෝවිට ආදායම් ඉපැයීමේ කාර්යන්වල නිරතව සිටින්නේ පියා පමණි. ඇතැම් පවුල්වල පියා මෙන් ම මව ද ආදායම් ඉපැයීමේ කටයුතුවල නිරතව සිටි. ඔවුහු උපයන ආදායමින් එම පවුලේ සෙසු සාමාජිකයෝ ද යැපෙති. පවුලේ අය තමන්ට අවශ්‍ය භාණ්ඩ මිළදී ගනු ලබන්නේ ද නිවසට අවශ්‍ය ආහාර වැනි සේවා නොයෙකුත් දෑ පමණක් නොව අධ්‍යාපනය, සෞඛ්‍ය පහසුකම්, වැනි සේවා අවශ්‍යතා ද සපුරා ගනු ලබන්නේ පියා උපයන ආදායමිනි(ගමගේ, 1985). ඒ අනුව සාම්ප්‍රදායිකව පැවති කෘෂිකාර්මික, ආර්ථික හා වාණිජකරණයේ වෙනස්වීම්වල ප්‍රතිඵලයක් ලෙස නූතන ශ්‍රී ලාංකේය සමාජයේ කාර්මික නිෂ්පාදන හා සේවා අංශවලට යොමුවීමක් දක්නට ලැබෙන අතර පවුල තුළ ශ්‍රම විභජනය අනුව වෙන්වූ කාර්යන් පවුලෙන් පිට බාහිර ආයතන වෙතින් ඉටු කරගැනීමේ ස්වභාවය ද හඳුනාගත හැකිය.

නූතන පවුල් ව්‍යුහයේ හා කාර්යභාරයේ වෙනස්කම් ඇතිවීම කෙරෙහි 1977 විවෘත ආර්ථික ප්‍රතිපත්ති ප්‍රධාන හේතුවක් ලෙසින් අනාවරණය වේ. විස්තෘත පවුල් රටාව තුළ සිය පාරම්පරික නිෂ්පාදන කාර්යයේ නියැළෙමින් සරල ජීවිතයක් ගත කළ මිනිස්සු වෙළඳපොළ තරඟකාරීත්වය කෙරෙහි යොමු වෙමින් න්‍යෂ්ටික පවුල් ක්‍රමය මත පදනම් වූ සංකීර්ණ සමාජ රටාවකට අවතීර්ණ

විය(විජේවර්ධන සහ ප්‍රනාන්දු, 2019). ඒ අනුව 77 විවෘත ආර්ථික ප්‍රතිපත්ති මත ආනයන යැපුම් ආර්ථික රටාවකට ලාංකිකයෝ හුරුවිය. එයින් දේශීය ආර්ථිකය හා ග්‍රාමීය හස්ත කර්මාන්ත බිඳ වැටිණ. ඒ තුළින් ගොඩනැගුණ රැකියා විරහිත බව ග්‍රාමීය කාන්තාව විදෙස් රැකියා සඳහා යොමුවීමට ද බලපාන ලදි.

කාර්මීකරණය හමුවේ පළමුවෙන්ම ගම්බද ප්‍රදේශවල සිට නගරකරා ජනතාව සංක්‍රමණය වීම දැකිය හැකිය(Szczepanski, 2017). විශේෂයෙන්ම කාර්මීකරණ ක්‍රියාවලියේ දී වැඩි වශයෙන් කාන්තාවට රැකියා අවස්ථා විවර වීම අභ්‍යන්තර සංක්‍රමණය ඉහළ යාමට හේතුවිය. එම නිසාම ශ්‍රී ලාංකේය කාන්තාව රැකියා සඳහා යොමුවීම, නගර කරා සංක්‍රමණය වීම හා විදෙස්ගතවීම බහුල වශයෙන් සිදු වේ(Weeratunga & Hugo, 2014). මේ හේතුවෙන් ශ්‍රී ලාංකේය පවුල තුළ ධනාත්මක සංවර්ධනයක් මෙන්ම ඍණාත්මක වර්ධනයට ද පසුබිම සකස් වී ඇත(Ukwatta, 2010). ධනාත්මක සංවර්ධනයේ දී පවුලේ ආර්ථික ලාභ වැදගත් වුවද ඍණාත්මකව ඇතිවන වෙනස්කම් තුළින් සමාජ වටිනාකම් හා කුටුම්භ සම්බන්ධතා ගිලිහියාම වර්ධනය වී ඇත(Ukwatta, 2010). මේ හේතුවෙන් පවුල් ව්‍යුහයේ හා කාර්යභාරයේ වෙනස්කම් වර්ධනය වී ඇත. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස පවුල් සන්දර්භය තුළ දික්කසාදවීම්, සියදිවි නසාගැනීම්, ළමා අපයෝජන, ගණිකා වෘත්තිය, ලිංගික හිංසන මත්පැන් හා මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය හා ලිංගාශ්‍රිත රෝග ආදි අපගාමි චර්යාවන් ඉස්මතුව සමාජ ගැටලු වර්ධනය වී තිබේ(Ubesekara & Luo, 2008).

මේ අනුව හඳුනාගත හැකි වන්නේ සාම්ප්‍රදායික සමාජයේ පැවැති ඒ ඒ පුද්ගලයන්ට සීමා වූ භූමිකාවන් වර්තමාන සමාජයේ දී ගතිකත්වයට ලක් ව ඇති බවයි. විශේෂයෙන් ම පවුල නැමති සංස්ථාවේ පුරුෂයාට හා කාන්තාවට හිමි ව ඇති කාර්යකොටස් නූතන පවුලේ මිශ්‍රව පැවතීම නිරීක්ෂණය වේ. ආර්ථික කටයුතුවල දී පුරුෂයා හා ස්ත්‍රිය යන දෙදෙනාම එක සේ දායක වීම අවශ්‍යව පවති. එය ආර්ථික සහයෝගය සඳහා වැදගත් වුවත්, එයින් පවුලේ

සාමාජිකයින්ගේ අන්තර් ආශ්‍රයන් හා චිත්තවේගී සම්බන්ධතාවන් දුර්වලවීම සඳහා ඍජු හා වක්‍රාකාර බලපෑමක් සිදුකෙරේ. එමෙන් ම පවුලේ සාමාජිකයින් අපගාමී චර්යාවන් සඳහා නැඹුරුවීමට ඇති අවකාශය ද එමගින් සකස්කරන බව පුරෝකථනය කළ හැකිය. එම නිසා කුටුම්භ සාමාජිකයින්ගේ භූමිකාවන්ගේ වෙනස්කම් හා තත්ත්ව විභේදනය අපගාමී චර්යාවන් සඳහා නැඹුරුවීමේ අවකාශය විවෘතව පවතින බව ප්‍රක්ෂේපණය කළ හැකිය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය.

අභයසුන්දර, පී. (2003). **මානව සමාජගත පවුල් සංකල්ප.** කොළඹ 10; ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

අලවත්තගේ, පී. එස්. (2007). **පැරණි සිංහල විවාහ සංස්කෘතිය.** කොළඹ 10; ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

ගමගේ, එස්. (1985). ශ්‍රී ලංකාවේ වෙනස්වන වන සමාජය හා පවුල. **සමාජ විමසුම,** (3), 13-43. පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය; සමාජ විද්‍යා සංගමය.

ඩේවි, ජේ. (සංස්.). (1967). **ඩේවි දුටු ලංකාව.** එච්. එම්. සෝමරත්න(පරි) කොළඹ; එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

පීරිස්, ආර්. (5 වන සංස්.). (1964). **සිංහල සමාජ සංවිධානය.** කේ.ඒ.ඩී. පෙරේරා (පරිවර්තනය), බොරලැස්ගමුව; විසිදුනු ප්‍රකාශන.

මනුරත්න, එම්. ජී. (2004). **ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජ භාවය හා පවුල.** වරකාපොල; ආරිය ප්‍රකාශන.

විජේසේකර, එන්. (1968). **සිව්පද හා සමාජය.** කොළඹ; කතෘ ප්‍රකාශන.

විජේවර්ධන, එන්,. සහ ප්‍රනාන්දු, බී. (2019). **සංස්කෘතික අපරාධ විද්‍යාව.** **බොරැල්ල;** විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය.

Ariyapala, M. B. (1981). *Society in mediaval ceylon.* Colombo; Department of Cultural Affairs.

Bell, N.W., & Vogel, W.F. (1968). *A Modern introduction to family.* New York; The Free Press.

Benkin, R.L. (1981). *Sociology: A way of seeing*. California; Wadswarth Publishing Company.

Burgess, W.H., & Locke, H.J. (1946). *The family institution companionship*. New York; American Book co.

De Silva, W.I. (2003). Demographic and Social Trends Affecting Families in the South and Central Asian Region. *Major Affecting Families*, New York; United Nation.

Dissanayake, L. (1995). Influences of education on the fertility transition in Sri Lanka, *Unpublished Phd Thesis*, Australia; University of Adelaide.

Furstenberg, F. (2019). Family Change in Global Perspective: How and Why Family Systems Change. *University of Pennsylvania Population Center Working Paper (PSC/PARC)*, 2019-22. https://repository.upenn.edu/psc_publications/22.

Goode, W.J. (1963). *World Revolution and Family Patterns*, New York: The Free Press

Kawak A. (2005). Direction of family changes -alternatives for marriage. *Annals of Sociology Families*, 8, 19-27. https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/4382/1/02

Kiribamuna, S., & Samarasinghe, V. (1990). Women at the cross road: Sri Lankan perspectives. New Delhi; International Center for Ethnic Studies in Association with NORAD and Vikas Publishing House (Pvt) Ltd.

Levy,R., & Widmer, E.D. (2002). Modern family or modernized family traditionalism: Master status and the gender order in Switzerland, https://www.researchgate.net/publication/223068014

Liljestrom, R. (2003). The strongest bond on trial. In: Liljemstrom, R. & Ozdalga, E. (1st ed.) *Autonomy and Dependence in the Family*. 2, 58-79, London; Rutledge.

Lupton,G., Short, P., & Whip, R. (1992). *Gender and society*, Australia; Macmillan Education Pvt. Ltd.

Murdock, G. P. (1949). *Social structure*. New York; Macmillan.

Roberston, I. (1980). *Sociology*. New York; Worth Publishing Inc.

Obeysekara, G. (1967). *Land tenure in village Ceylon*. Chicago; University of Chicago press.

Pannilage, U. (2017). Impact of Family on children's Wellbeing. *Journal of Sociology and Social Work,* 5(1), 149-158. https://doi.org/10.15640/jssw.v5n1a15

Rao, C.N.S. (1990). *Sociology: Principles of sociology with an introduction to sociological thought*, New Delhi; S. Chand Company.

Robinson. M.S. (1975). *Political structure in a changing sinhalese village*. UK; Cambridge University Press.

Rothausen, T.J. (1999). Family in organizational research: a review and comparison of definitions and measures. *Journal of Organizational Behavior*, 20(6), 817-830. https://psycnet.apa.org/doi/10.1002/(SICI)1099-1379(199911)20:6%3C817::AID JOB953%3E3.0.CO;2-E N/A

Ukwatta, S. (2010). Economic and Social Impact of the Migration of Sri Lankan Transnational Domestic Workers on Families Children Left Behind. (*Doctoral Dissertation*, University of Adelaide)

Weeratunga, K.M., & Hugo, G. (2014). Changing family structure in Sri Lanka, *Sri Lanka Journal of Population Studies.* 14, 95-114.

Yalman, N. (1967). *Under the Bo- Tree: Studies in caste kinship and marriage in the interior of Ceylon*. Califonia; Califonia University Press.

A Sociological Study on Suicides in Sri Lanka

R.A.R Karunarathne

Abstract

Suicide is one of the social issues worldwide. Suicide cases indicate the mental health and general well-being of society in a country and also reveal a country's socially, culturally, politically and economically unstable conditions. Therefore, as a country, there should be an immense responsibility to reduce the cases of suicide are being happened around society. The aim of this study was to be examined the reality of suicide in Sri Lanka. And also, it was focused to identify the types of suicides and reasons behind the suicide. This study was done based on the secondary data which were taken from police reports, research studies and any other written documents done in relation to the topic. It was revealed that a notable number of suicide cases are being reported due to society's economic and unstable social status. When considering the factors affecting committed suicide in Sri Lanka, there were able to identify a major factor concerning suicide is the economic inconsistency of family. This matter directly connects with government economic behaviour and welfare policy. It is suggested that there should

be strengthened counselling services everywhere in society to get instant relief when people become more stressed due to daily attachment. And also, government policies should initiate to manipulate conducive ways to promote welfare schemes to bring up the living standard of people who are financially destitute in society.

Keywords

Suicide, Theory of suicide, Methods of committing suicide, reasons for suicide,

Introduction:

Suicide is a common phenomenon and not limited to a particular phenomenon. Nor it is unique to some age group, region or nation in the world. Nonetheless, the modern age seems to have given rise to more suicides. Everyone has to deal with various problems that are common in everyday life. Some of them successfully overcome problems amid many difficulties and win life. But some people select suicide as the solution to their problems. Behaviour of both attempted suicide or suicide, directly and indirectly, affects the person as well as his family and the social institution in which they live. Committed suicide has become a social problem and it has severely affected society as well as the family of the person. Therefore, suicide is not a mere word it should be taken as a serious phenomenon in society. It is a pity to have a life in human beings and it is unfortunate for a human being to lose his own life before it becomes a natural death. Attempting to suicide one's own life and indicates that he or she is suffering from a mental illness, and attempting to commit suicide proves that he or she was living in a state of distress.

Suicide entered the English language in 1651, for the very first time defined in various common ways from books (Stillion & McDowell, 1996). Suicide comes from two Latin words, ‘sui' (of oneself) and ‘cidium' (a killing or slaying) (Sun Nisha, 2011). Suicidal ideation encompasses the emotions of killing oneself or being dead. Suicide is the deliberate self-infliction of harm to die. When someone damages oneself intending to end their life, but does not pass away due to their acts, it is considered a suicide attempt. Numerous factors both enhance and decrease the chance of suicide. There is a link between suicide and other types of harm and violence. People who have experienced violence, such as child abuse, bullying, or sexual violence, for instance, are more likely to commit suicide. Suicidal thoughts and behaviours can be reduced by having simple access to health care, connections to family and community support, and these things (“Facts About Suicide | Suicide | CDC."")."Suicide is the act of deliberately killing oneself. Risk factors for suicide include mental disorders, especially depression, neurological disorders, cancer and HIV infection. Almost one million people die annually from suicide, 86% of whom are in low/middle-income countries. Suicide is among the three leading causes of death for young people under 25 and accounts for 10%–20% of deaths in women up to one year after giving birth. The median suicide rate for the countries of the Eastern Mediterranean Region is 4.90 per 100 000 people, compared with 6.55 for all countries of the world" (“World Health Organization - Regional Office for the Eastern Mediterranean).

The national rates of suicide in Sri Lanka increased dramatically from the 1950s to 1995, increasing up to 8-fold. Evidence indicates that 26% of people who committed suicide

had a history of suicidal gestures, while depression and alcohol use disorders were the most commonly associated psychiatric disorders. The most common method of suicide at that time was the ingestion of toxic pesticides. This reached a peak in 1995 on 47 per 100,000, ranking Sri Lanka as the country with the 2nd highest rate of suicides in the world at that time (1). Since 1995, for the next decade, suicide rates in Sri Lanka declined by 50%. (Suicide Prevention in Sri Lanka: Recommendations for Action, 2019)

Suicide is a significant problem for worldwide public health. Every year, 703 000 individuals die by suicide throughout the world. Suicide is one of the main causes of mortality in the world, accounting for more fatalities than homicide, war, HIV/AIDS, breast cancer, malaria, and HIV/AIDS combined. Suicide accounted for more than one in every 100 fatalities (1.3%) in 2019(Suicide Worldwide in 2019: Global Health Estimates).

In the global context, it is reported that a large number of suicide cases are being occurred. It is shocking that when we examine the data on worldwide suicide cases. According to the World Health Organization data which is indicated that the following number of cases are approximately happened worldwide due to the many reasons

Every year, more than 800,000 people attempt suicide; for every suicide death, there are more than 20 attempts. Suicide, which is the second largest cause of death for those between the ages of 15 and 29 after traffic accidents, claims more lives each year than war and homicide combined, according to the health agency. Worldwide, low- and middle-income nations comprise 79% of suicides, but high-income

nations have the highest suicide rates. Men and women are involved in incidents at rates that are three times higher in wealthy countries than they are in poor countries (“One Person Dies by Suicide Every 40 Seconds: New UN Health Agency Report.")

Methodology

This is a qualitative based study and data were taken from the secondary sources data such as police reports and research reports and other reports were done related to suicide. It is not easy to collect information about suicide therefore, the most reasonable way to collect data is through policy reports which indicated several suicides happen in Sri Lanka annually.

Theories related to suicide

Durkheim Theory of Suicide:

Based on various forms of relationship between the actor and his society, Emile Durkheim explains four types of suicide as follows.

Egoistic suicide

One of the four types of suicide proposed by Emil Durkheim in 1897 is the notion that one has failed to live up to the values and norms of society. As a result, the person feels isolated and excluded from social groups. According to Durkheim's lack of social cohesion, which is considered essential to a healthy, meaningful life, the individual is overwhelmed with independence which eventually leads or her life to suicide.

Altruistic Suicide

Altruistic suicide is the opposite of Egoistic suicide, which means that a person commits suicide by sacrificing his or her life for the group or community he or she represents. Because he or she is highly integrated into the community or group in which he or she lives.

Anomic Suicide

Anomic suicides are caused by a lack of social regulation, which occurs in times of extreme stress and depression. Unusual suicides are caused by sudden and unexpected changes. For example, when people suffer heavy financial losses, their frustration and stress can lead them to commit suicide as a means of escape.

Fatalistic Suicide

If suicides occur due to the strict rules and regulations in a society is called Fatalistic Suicide. If there are very bold rules in the social system and people have to adopt them and live within a strict legal framework, such kind of environment leads people to commit suicide to escape the stressful situation.

Discussion

Sri Lanka was reported as having the world's highest suicide rate in 1995. By the mid-1990s, with 25 suicides per day, the number had fallen from 100,000 to 47,000. (Illumina. lk/2020/06/20) The World Health Organization (WHO) has praised Sri Lanka's efforts to reduce suicidal deaths. The World Health Organization (WHO) has acknowledged that

Sri Lanka has been the best-studied country in enforcing regulations banning high-risk pesticides, resulting in a 70 percent drop in suicides between 1995 and 2015. (silumina.lk/2020/06/20)

After two decades, rates of suicides have fallen due to the action taken by the government to control suicides. At present there are a considerable number of suicide cases are being occurred island-wide. The following data is related to suicide in Sri Lanka.

Methods of Committing Suicide in Sri Lanka

The Performance Report of the police in 2018 revealed that the fifteen methods have

been used to commit suicide.

No	Method	2016 Male	2016 Female	2016 Total	2017 Male	2017 Female	2017 Total	2018 Male	2018 Female	2018 Total
01	Ingestion of insecticide and weedicide	698	175	873	698	154	852	696	104	800
02	Self- strangulation	1284	289	1573	1508	306	1814	1546	358	1904
03	Getting drowned by leaping into rivers, lakes, sea, etc	51	42	93	72	37	109	69	42	11
04	By using firearms	14	2	16	6	8	14	14	6	20
05	By using hand grenades	1	0	1	2	0	2	0	0	0
06	By using sharp weapons	4	0	4	9	2	11	4	3	7
07	Self-immolation	42	75	117	42	72	114	40	60	100
08	Jumping under trains or vehicles	106	30	136	137	26	163	122	27	149
09	Drinking acids	23	7	30	30	11	41	30	8	38
10	Drinking fuel (petrol, kerosene)	2	1	3	2	1	3	4	0	4
11	Drug overdose	10	13	23	11	10	21	10	10	20
12	Ingestion of components of poisonous plants – oleander seeds (Kaneru) Niyangala (Gloriosa superba)	43	35	78	36	32	68	34	30	64
13	Jumping from steep	7	2	9	6	2	8	6	0	6
14	Consuming drugs (orally or by injecting)	2	0	2	0	0	0	1	0	1
15	By using other methods	52	15	67	27	16	43	43	14	57
	Total	**2339**	**686**	**3025**	**2586**	**677**	**3263**	**2619**	**662**	**3281**

(Source: Police Performance Report 2018, 23 P)

The above table is depicted that the number of suicide cases has increased annually. When considering data from the past three years, there were 3025 suicide cases in 2016 among them 2339 were male and 686 were female. It is revealed that there were 3281 committed suicide cases in 2017 and 3281 cases were reported in 2018. Considering the table above, it is expounded that many cases were reported under the s strangulation. Data from the past three years, show that most of the committed suicide persons have used the following three ways as strategies to die;

01. self-strangulation
02. ingestion of insecticide and weedicide
03. Jumping under trains or vehicles

Apart from the above three major methods, there can be seen following two contraptions were also used for suicide.

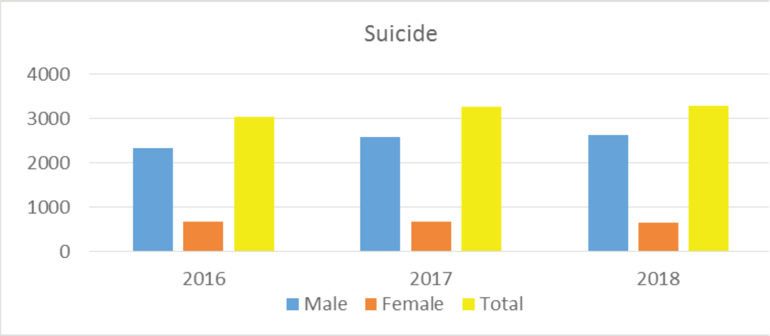
01. Getting drowned by leaping into rivers, lakes
02. Ingestion of components of poisonous plants – oleander seeds (Kaneru), Niyagala (Gloriosa superba)

Table: 03 Comparison between male and female suicide in Sri Lanka

Year	Male	Female	Total
2016	2339	686	3025
2017	2585	677	3263
2018	2619	662	3281

(Source: Compiled by the Autor)

Chart:01 Comparison of suicide in three years



(Sources: compiled by the Author)

It, as depicted that the above diagram the number of male suicides has gradually increased, compare to female suicide. A total number of 3025 suicide incidents were reported in 2016 among them female suicide cases were taken less amount compared to male suicide. When compared from 2016 to 2108 a considerable number of female suicide cases were gone down. Albeit, male suicide cases gradually increased during the period from offrom016 to 2018. It propounds that the total number of suicide cases increased from 2016 to 2018.

The reasoning behind Committed Suicide in Sri Lanka

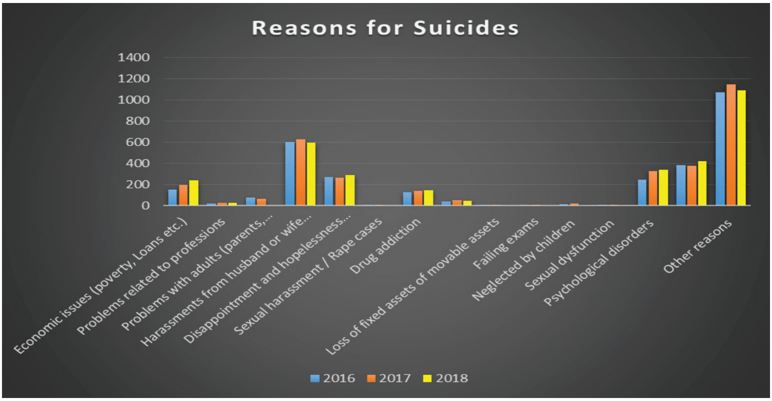
From a sociological perspective, committing suicide is considered a social issue because if there are reported many suicide cases it could be symbolled that a complicated phenomenon in society and also break the integration. Therefore, there should be recognized the reasons behind suicide ought to be analyzed to determine a mechanism to control committed suicide in Sri Lankan society.

Table: 02 Reasons for Suicide in Sri Lanka

No	Reasons	2016 Male	2016 Female	2016 Total	2017 Male	2017 Female	2017 Total	2018 Male	2018 Female	2018 Total
01	Economic issues (poverty, Loans etc.)	124	27	151	166	29	195	200	38	238
02	Problems related to professions	21	0	21	21	4	25	23	3	26
03	Problems with adults (parents, Teachers)	45	34	79	52	15	67	39	32	71`
04	Harassments from husband or wife and disputes	445	158	603	477	148	625	432	159	591
05	Disappointment and hopelessness due to love affairs	152	120	272	169	96	265	197	91	288
06	Sexual harassment / Rape cases	3	0	3	1	0	1	4	3	7
07	Drug addiction	124	1	125	137	0	137	143	0	143
08	Repentance due to death of relations including parents	34	9	43	35	20	55	37	7	44
09	Loss of fixed assets of movable assets	3	4	7	4	1	5	2	1	3
10	Failing exams	3	6	9	6	3	9	2	3	5
11	Neglected by children	10	4	14	14	6	20	14	0	14
12	Sexual dysfunction	2	2	4	2	0	2	4	1	5
13	Psychological disorders	178	66	244	246	84	330	258	79	337
14	Chronic diseases and physical suffering	318	63	381	321	58	379	359	60	419
15	Other reasons	877	192	1069	935	213	1148	905	185	1090
	Total	**2339**	**686**	**3025**	**2585**	**677**	**3263**	**2619**	**662**	**3281**

(Source: Police Performance Report 2018, p. 25)

Diagram 02: Reasons for Suicides



(Sources: compiled by the Author)

According to the above diagram, it is depicted that a considerable number of suicides have occurred due to harassment from husband or wife and family disputes. In addition, most of the cases have emerged due to the following reasons; economic issues, disappointment and hopelessness due to love affairs, psychological disorders, chronic diseases and physical suffering. The above data reveals that many suicide cases have occurred due to the financial crisis which has dramatically increased year by year. This phenomenon should be taken into discussion because it really contradictory matter and it also convinces us that there is a burning issue regarding the economic background of people in our society.

Conclusion and suggestions

Suicide has been a long-term social issue in Sri Lankan society. According to the above analysis, it is clearly depicted that the situation in Sri Lanka. When it is examined the reasons behind the high-rate suicides in Sri Lanka, many reasons have

been caused by suicides such as different social, psychological and economic incidents. This analysis was based on the data of the police performance reports in 2016, 2017 and 2018 and it clearly showed that the suicide rate has gradually increased in the above years respectively. Especially male suicides have taken the highest place than female suicides, it may be caused that most of the time males are the bread-winners of the family and they face many critical economic conditions in their life. Under these circumstances males may become more pressured on the issues thereby, unfortunately, the male may find the best solution as a committed suicide. In the present scenario, the economic crisis has increased due to the unstable political and economic conditions in the country. And many suicide cases are reported everywhere in the country consequently a severe economic crisis in society.

It is vitally important to find solutions to prevent and control suicides in society. The government should take necessary steps to understand the extent of the issue because there is more responsibility on the government side to control and prevent suicides. Because poverty and the economic crisis have directly influenced suicides, therefore, it is better to introduce more welfare schemes focusing on underprivileged downtrodden people. In addition, there should be a strong well-established mechanism to identify the people who are living in the pressure environment to introduce constructive solutions in order to eliminate issues. As a non-communicable disease, mental illness has taken the utmost place in society. In this situation, there is a high risk of increasing suicides among people. Therefore, there should be introduced a counselling service everywhere in the hospital and able to reach where necessary moments when people feel that there

is no confidence to further continue their life. Furthermore, online free-of-charge counselling services should be promoted by the government in order to prevent suicide.

References

"One Person Dies by Suicide Every 40 Seconds: New UN Health Agency Report." 2019.UN News. September 13, 2019. Https://news.un.org/en/story/2019/09/1045892.

“Performance Report 2018 Sri Lanka Police." N.d. Https://www.parliament.lk/uploads/documents/paperspresented/performance-report-srilanka-police-2018.pdf.

"Suicide Prevention in Sri Lanka: Recommendations for Action Policy Document Sri Lanka Medical Association (SLMA) Expert Committee on Suicide Prevention." 2019. Https://slma.lk/wp-content/uploads/2020/10/Suicide-Prevention-in-Sri-Lanka-Recommendations-for-Action-final.pdf.

Berger, L R. 1988."Suicides and Pesticides in Sri Lanka." *American Journal of Public Health* 78 (7): 826–28. Https://doi.org/10.2105/ajph.78.7.826.

Centers for Disease Control and Prevention. 2023."Facts about Suicide." Centers for Disease Control and Prevention. April 6, 2023. Https://www.cdc.gov/suicide/facts/index.html.

Nisa, Sham Sun. 2013."Suicides in Kashmir: A Sociological Study." *Inflibnet.ac.in*. Http://hdl.handle.net/10603/3376.

World Health Organization. 2021."Suicide Worldwide in 2019." Www.who.int. June 16, 2021. Https://www.who.int/publications/i/item/9789240026643.

Wray, Matt, Cynthia Colen, and Bernice Pescosolido. 2011."The Sociology of Suicide." *Annual Review of Sociology* 37 (1): 505–28. Https://doi.org/10.1146/annurev-soc-081309-150058.

ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයේ ප්‍රායෝගිකත්වය

කේ. බී. සී. මධුෂාන්

ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය යන්න අර්ථකථනය කළහොත් ජනතාව විසින් ජනතාව උදෙසා කරනු ලබන පාලනය යන්න එහි සරල අර්ථයයි. ඈත අතීතයේ ග්‍රීසියේ සෘජු ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ක්‍රියාත්මක වීමෙන් පුරවැසියන් සෘජුවම පාලන කටයුතු සඳහා සම්බන්ධ වූ නමුත්, නූතනයේ ජනගහනය විශාල වීම මත පාලන කටයුතු සඳහා ජනතාවට සෘජුව සම්බන්ධ වීමට හැකියාවක් නැත. එහෙයින් ජනතා නියෝජිතයින් මඟින් පාලන කටයුතුවලට සම්බන්ධ වීමට නූතනයේ පුරවැසියන්ට සිදු වේ. නැතිනම් නියෝජන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ලෙස එය හැඳින්වීමට පුළුවන. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය යනු සැබැවින්ම ආණ්ඩුක්‍රම ආකෘතියක්ම පමණක් නොවන බවත්, එය ජීවන සංකල්පයක් බවත් ඇන්ඩ්‍රෘ හේවුඩ් (Andrw Heywood) (1994) පෙන්වා දී ඇත. එය පාලන ආකෘතියක් බවට වර්ධනය වූයේ රාජාණ්ඩුවාදයට විකල්පයක් ලෙස ය. ජීවන සංකල්පයක් වූයේ වැඩවසම්වාදයේ සමාජ සහ පුද්ගල පීඩනයට විකල්පයක් වශයෙනි. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ප්‍රධාන කොටස් දෙකක් වශයෙන් සාකච්ඡාවට බඳුන් කළ හැකිය. එනම් ලිබරල් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය සහ නියෝජන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය වශයෙනි. ලෝකයේ බොහෝ රාජ්‍යයන්හි මෙම ලිබරල්වාදය පදනම් කොටගත් නියෝජන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ක්‍රියාත්මක වේ.

යුරෝපයේ නූතන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය වර්ධනය වීමත් සමඟ නියෝජන සංකල්පය ඉස්මතු වීමෙන් නියෝජන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ක්‍රියාත්මක වීම ආරම්භ විය. අදවන විට ලෝකයේ ක්‍රියාවට නංවන්නේ මෙම නියෝජන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයයි. නිදසුනක් ලෙස ශ්‍රී ලංකාවේ නූතන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය වර්ධනය වීම කෙරෙහි බ්‍රිතාන්‍ය යටත් විජිත පාලනය ඍජු වශයෙන් බලපෑවේය. බ්‍රිතාන්‍ය යටත් විජිත සමයේදී බ්‍රිතාන්‍ය පාලකයින් විසින් මෙරටෙහි ක්‍රියාත්මක කරනු ලැබූ ආණ්ඩුක්‍රම ප්‍රතිසංස්කරණ ක්‍රියාදාමය යටතේ ඇතැම් බටහිර ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී අංගයන් ස්ථාපනය වීමේ දිගු කාලීන ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ලංකාවේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී දේශපාලන සන්දර්භයක් නිර්මාණය වුවද එම සන්දර්භය පූර්ණ වශයෙන් බටහිර ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය මෙන් සංවර්ධිත ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ක්‍රමයක් වූයේ නැත. එයට ප්‍රධානතම හේතුව වූයේ බටහිර දේශපාලන ක්‍රම මෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ දේශපාලන ක්‍රමය සංවර්ධිත ආර්ථික ක්‍රමයක් මත පදනම් නොවීම ය. ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී දේශපාලන ක්‍රමය සමස්තයක් වශයෙන් වර්ධනය වී තිබෙන්නේ අසම්පූර්ණ ලෙසය. සමාජයෙහි සාම්ප්‍රදායික වැඩවසම් ලක්ෂණ සහ ධනේශ්වර ලක්ෂණ මිශ්‍ර වී පැවතීම ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී දේශපාලන ක්‍රමය අංග සම්පූර්ණ ලෙස වර්ධනය නොවීමට ප්‍රබල සාධකයක් ලෙස බලපා තිබේ. එහෙත් ක්‍රම ක්‍රමයෙන් දේශපාලන වපසරිය ලාංකිකයන්ට හුරුවීමත් සමඟ ඔවුන් දේශපාලනය පිළිබඳව අවධානය යොමු කරන ලදී. එහෙත් සැබෑ වශයෙන්ම යටත් විජිත පාලන සමයන්හි ලාංකිකයන්ට දේශපාලන සහභාගීත්වය හිමි වූයේ නැත. එහෙත් ඉංග්‍රීසි පාලන සමයේ දී උගත් ලාංකිකයන්ට මුල් වරට සීමිත අයුරින් දේශපාලන සහභාගීත්වය හිමි වුවද එය සීමා සහිත විය. ලංකාවේ යටත් විජිත සමයේ සිදු කරන ලද ආණ්ඩුක්‍රම ව්‍යවස්ථා ප්‍රතිසංස්කරණ මගින් පළාත්බද නියෝජනයත්, ඡන්ද බලය පුළුල් වීමත් සිදු විය. 1931 දී සර්වජන ඡන්ද බලය ක්‍රියාත්මක වීම ජනතාවගේ දේශපාලන සහභාගීත්වය වර්ධනයට මෙන්ම දේශපාලන පක්ෂ බිහි වීමට ද බලපෑ එක් සාධකයක් විය (De Silva,1993). ඒ අනුව ලංකාවේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී පාලනයට මූලික පදනම සකස් වූයේ මෙම ආණ්ඩු ක්‍රමය යටතේය.

ඇත්තටම මෙම ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය සෑම රටකම ජනහිතකාමී අයුරින් ක්‍රියාත්මක වන්නේද? යන්න ඊළඟට අප මුහුණ දෙන ප්‍රබල ගැටලුවයි. එයට හේතුව මෙම ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ක්‍රියාත්මක වන බොහෝ රාජ්‍යයන් ප්‍රායෝගිකව ගැටලුවලට මුහුණ දෙන නිසාවෙනි. විශේෂයෙන්ම ආගමික අන්තවාදය, දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වය, සමාජ අසමානතාවය, බහුවිධතාවය, දරිද්‍රතාවය, භාෂා විෂමතාවය සහ ත්‍රස්ත විරෝධී කණ්ඩායම් වැනි හේතූන් නිසා නූතන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය අභියෝගයට ලක්ව ඇත. දකුණු ආසියාතික කලාපය දෙස බැලුවහොත් එහි සෑම රටකම ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයට හානි පමුණුවන සිදුවීම් දක්නට ලැබේ. ඉන් ආගමික අන්තවාදය, භාෂාමය ගැටලු, ත්‍රස්තවාදය, ජනවාර්ගික කැරලි, මානව අයිතිවාසිකම් උල්ලංඝණය, දේශපාලන ප්‍රචණ්ඩත්වය යනාදිය ප්‍රධාන තැනක් ගනී. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ක්‍රියාවට නංවන දකුණු ආසියානු කලාපයේ ප්‍රබලයා ඉන්දියාවයි. නමුත් එරට තුළ ද ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය අභියෝගයට ලක්ව තිබේ. 1984 දී ඉන්දිරා ගාන්ධි Golden Temple වලට එල්ල කරන ලද ප්‍රහාරය හේතුවෙන් සිවිල් වැසියන් දහසක් පමණ මියගොස් ඇත. එය සිදු වූයේ රාජ්‍ය මඟින් සිදුකළ ප්‍රචණ්ඩත්වය නිසාවෙනි. සික්වරුන්ට එරෙහිව රාජ්‍ය මර්දනය යොදාගැනීම හේතුවෙන් සිවිල් වැසියන් තුන් දහසකට අධික ප්‍රමාණයක් මියගොස් තිබේ. එසේම ඉන්දියානු රජයට එරෙහිව මුස්ලිම් සන්නද්ධ කණ්ඩායම්වල ක්‍රියාවන් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයට එරෙහිව සිදු වන්නකි. ශ්‍රී ලංකාවේ වසර තිහක යුද්ධය නිමාවට පත්ව තිබුණත් ඉන් මියගිය ජීවිත ප්‍රමාණය 70,000 ඉක්මවයි. තවද ඇෆ්ගනිස්ථානයේ 1991 - 2001 කාලය තුළ පැවති සිවිල් යුද්ධ නිසා සාමාන්‍ය වැසියන් මිලියනයකට අධික පිරිසකට තම ජීවිත අහිමි විය. 1971 බටහිර හා නැගෙනහිර පාකිස්ථානයේ පැවති ගැටුම්වලින් මිලියන තුනකට අධික ජනතාවක් මියගොස්, එවැනිම ප්‍රමාණයක් අන්ත අසරණ තත්ත්වයකට පත්කරන ලදී. නේපාලය තුළ ද සිවිල් යුධ තත්ත්වයක් යම් ප්‍රමාණයකට දැකිය හැකිය. පාකිස්ථානයේ ද අස්ථාවර දේශපාලන ආණ්ඩු බිහිවීම නිසා ඇතිවන ගැටුම් මඟින් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ගිල ගනිමින්

සිටි. ත්‍රස්තවාදී කණ්ඩායම්වල වර්ධනය හේතුවෙන් ජාතික හා ජාත්‍යන්තර වශයෙන් ත්‍රස්ත කණ්ඩායම්වල නිජබිම බවට දකුණු ආසියාතික කලාපය පත්ව තිබේ. මෙම සියලු කරුණුවලින් පැහැදිළි වන්නේ දකුණු ආසියාතික කලාපයේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය මියදෙමින් සිටින බවය.

දකුණු ආසියාතික කලාපය තුළ පමණක් නොව සමස්ථ ලෝකය පුරාවටම ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය අභියෝගයට ලක්ව තිබේ. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය තුළ පුද්ගලයාට නිදහස හිමි වේ. එම නිදහස දේශපාලන, ආර්ථික හා සමාජීය වශයෙන් මිනිසා භුක්ති විඳී. ජීවත් වීමේ අයිතිය මෙන්ම සංවිධාන ගත වීමේ අයිතිය, භාෂණයේ අයිතිය ඉතා වැදගත්කොට සැළකේ. නමුත් ඇතැම් රාජ්‍යයන්හි පාලකයින් බලය පිටුපස හඹායන මෘගයන් වැනිය. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයට එරෙහිව පාලකයින් කටයුතු කරද්දි, එය පෙන්වා දීමට මහමග උද්ඝෝෂණ, පෙළපාලි සිදු කරන සාමාන්‍ය වැසියන්ට පහර දෙන්නේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී වෙස්මුහුණ පසෙකලා ෆැසිස්ට්වාදී වෙස්මුහුණ ආරෝපණය කරගනිමිනි.

ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී සමාජයක පවතින මූලිකාංග මොනවාද යන්න හඳුනාගැනීම ඉතා වැදගත්. මන්දයත් එම මූලිකාංග කඩ කළහොත් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය දුර්වල වන බව තේරුම් ගැනීමට එය පහසුවන හෙයිනි. පළමුව ව්‍යවස්ථානුකූල පාලනයක් පැවතීම ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාජ්‍යයකට ඉතා වැදගත් ය. ඉන් අදහස් කරන්නේ ආණ්ඩුක්‍රම ව්‍යවස්ථාව හෙවත් රටේ උත්තරීතර මූලික නීතියට අදාළව රට පාලනය කිරීමයි. ව්‍යවස්ථාව පැවතුණු සැණින් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ස්ථාපිත වන්නේ නැත. කළ යුත්තේ එය අනුගමනය කිරීමය. නමුත් බලලෝභී පාලකයින් විසින් ව්‍යවස්ථාව තමන්ට රිසි සේ සකස්කර ගන්නට නිරන්තර වෑයමක යෙදී සිටිති. ආණ්ඩු පක්ෂ හා විපක්ෂ මාරුවෙන් මාරුවට බලය ලැබුණු පසු රටේ මූලික නීතිය වෙනස් කරමින් තම බලය වර්ධනය කර ගන්නට උත්සාහ කරති. නිදසුනක් වශයෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ ආණ්ඩුක්‍රම ව්‍යවස්ථාවට එක්කරන ලද 18 වන ව්‍යවස්ථා සංශෝධනයෙන් සිදු

වූයේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය සහ යහපාලනය විනාශ කර පාලකයාගේ බලතල වර්ධනය කර ගැනීමයි. මේ හේතුන් නිසා රට තුළ වංචා, දූෂණ, අක්‍රමිකතා බොහෝමයක් සිදු වීමට අවස්ථාව උදා විය. ස්වාධීන කොමිෂන් සභා නමට පමණක් ක්‍රියාත්මක වේ. එම සභාවල සභාපතිවරුන් දේශපාලනයට අවශ්‍ය පරිදි කටයුතු නොකරන්නේ නම් කුමනාකාරයෙන් හෝ ඔවුන් ඉවත් කිරීමට පාලකයින් සැරසේ. ඉන්දියාවේ මැතිඇමතිවරුන්ට නිරන්තරයෙන්ම දූෂණ චෝදනා එල්ල වීම තවත් නිදසුනකි. එමෙන්ම ලෝකයේ දියුණු රටවල පවා මෙම තත්ත්වයන් දැකිය හැකිය.

ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ක්‍රියාත්මක වන්නේ ජනතා කැමැත්ත මතය. එම කැමැත්ත ලබාගන්නේ මැතිවරණ මඟිනි. එහෙයින් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී පාලනයක නිදහස් රහස් තරඟකාරී මැතිවරණ ක්‍රමයකට ඉඩක් තිබිය යුතුය. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාමුව තුළ මහජනතාවට තමන් කැමති අපේක්ෂකයෙකු නියෝජිතයෙකු කිරීමේ අවස්ථාව තිබිය යුතුය. නමුත් ඇතැම් රටවල පවත්වන මැතිවරණ තුළ ඡන්ද දායකයාට නිදහසේ තම වරණය ලකුණු කිරීමට ඉඩක් නැත. ඇමෙරිකා එක්සත් ජනපදයේ හිටපු ජනාධිපතිවරයාට එරෙහිව චෝදනා එල්ල වූයේ ජනතා සුභසාධනය සඳහා පැවති අරමුදල් තම මැතිවරණ ප්‍රචාරණයට යොදාගත් බවටය. විශේෂයෙන් ම දකුණු ආසියාතික කලාපයේ රාජ්‍යයන්වල මැතිවරණවලට බාධා පමුණුවීම ඉතා සුළඹ දසුනකි. ඇෆ්ගනිස්ථානයේ තලේබාන්වරුන්ගේ පාලනයෙන් පසු ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී මැතිවරණවලට අවතීර්ණ වුවත් 2004-2009 පැවති ජනාධිපතිවරණ සහ 2014 මහමැතිවරණය තුළ ප්‍රචණ්ඩ දේශපාලන ගැටුම් ඇති වීම එක් නිදසුනක් පමණි.

ශ්‍රී ලංකාවේ පැවති සහ ඉදිරියට පවතින මැතිවරණවලදී ද මැතිවරණ ප්‍රචණ්ඩක්‍රියා අඩුවැඩි වශයෙන් දැකගත හැකි වේ. 1931 ලංකාවට සර්වජන ඡන්දබලය හිමි වීමත් සමඟ පැවති පළමු මැතිවරණයේදී ඡන්ද දායකයින් තම ඡන්දය පාවිච්චි කළේ වර්ණ ගැන්වූ ඡන්ද පෙට්ටිවලටය. එයට හේතුව එකල ලාංකිකයන්ට පැවති අවම දේශපාලන සාක්ෂරතාවයයි. එම මැතිවරණයෙන්

පටන් ගත් ඡන්ද වංචාව අඩුවැඩි වශයෙන් තවමත් සෑම මැතිවරණයක් තුළදී ම දැකිය හැකිය. තවද ඉන්දියාවේ අස්ථාවර ආණ්ඩු බිහිවීම, ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය අභියෝගයකට ලක් කරන්නකි. නිදසුන් වශයෙන් 1977 මොරාජි දේශායිගේ ආණ්ඩුවට බලය ක්‍රියාත්මක කළ හැකි වූයේ අවුරුදු 3 කි. 1989 බලයට පත් වූ වී.පී. සිංගේ ආණ්ඩුව ක්‍රියාත්මක වූයේ මාස 11 කි. අනතුරුව බලයට පැමිණි චන්ද්‍රසේකරයන්ගේ ආණ්ඩුව මාස 4 කට සීමා විය. 1996 වජ්පායිගේ ආණ්ඩුව දින 12 ක් ද, මීළඟට බලයට පත් වූ දේව් ගවුඩාගේ ආණ්ඩුව මාස 11 ක් ද, අනතුරුව බලයට පත් වූ ගුජ්රාල්ගේ ආණ්ඩුව මාස 10 ක් ද වශයෙන් ඉතා අඩුකාලයක් ආණ්ඩු බලය ක්‍රියාත්මක කරන ලදී. ඉන්දියාවේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය අභියෝගයට ලක් කරන දේශපාලන අස්ථාවරත්වය මින් පැහැදිලි වේ.

ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය තුළ දැකිය හැකි තවත් සුවිශේෂී කාරණාවක් වන්නේ අධිකරණයේ ස්වාධීනත්වයයි. එනම් දේශපාලන බලපෑම්වලින් තොරව අධිකරණයට කටයුතු කිරීමේ හැකියාවයි. විනිසුරුවන් පත් කිරීම, ඉවත් කිරීම සහ ඔවුන්ට ගෙවන වැටුප් ස්වාධින විය යුතුය. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී පාලනයක මෙය අපේක්ෂා කරන අතර, එමඟින් පුරවැසි අයිතිවාසිකම් නිදහස සමානාත්මතාවය ආරක්ෂා කිරීමට වඩාත් ඉවහල් වේ. නමුත් තුන්වන ලෝකයේ රාජ්‍යයන්හි බොහෝ විට අධිකරණයට බාධා පමුණුවන ස්වභාවයක් දේශපාලන වපසරිය තුළ දැකිය හැකිය. දේශපාලන අධිකාරිය විසින් තම හිතවතුන් අධිකරණයේ ඉහල පුටුවලට පත් කිරීම ප්‍රායෝගිකය. නැතිනම් අධිකරණය විසින් දෙන තීන්දු පිළිගන්නේ නැත. නිදසුනක් වශයෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ පසුගිය වසර කිහිපය තුළ අගවිනිසුරුවන් පත් කිරීම, ඉවත් කිරීම නීත්‍යානුකූලව සිදු නොවී දේශපාලන ඕනෑ එපාකම් මත සිදු වීම ප්‍රායෝගිකව දැකගත හැකි විය.

තවද නීතියේ ආධිපත්‍යය පිළිබඳ අදහස ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාජ්‍යයක ඉතා ඉහළින් අගය කරයි. එනම් පාලක පාලිත

දෙපාර්ශවයම නීතිය ඉදිරියේ සමානය. නමුත් එය ප්‍රායෝගික නැත. සුපිරි ආපන ශාලා සියල්ලන්ටම විවෘත නැත. එහි යන්නෝ මිල මුදල් ඇත්තෝය. එනිසා ඇතැම් විට ධනය හා බලයට නීතිය වුවද යටත් ය. සාමාන්‍ය වැසියන් නීතියට ගරු කරති. නමුත් බල ඇත්තෝ නීතියට අවනත නොවෙති. එකම රටක නීතිය දෙවිදියකට ක්‍රියාත්මක වීම ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයට එල්ලවන්නා වූ දැඩි බලපෑමකි.

මූලික අයිතිවාසිකම් ආරක්ෂා කිරීම ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාජ්‍යයක තිබිය යුතු තවත් වැදගත් කාරණාවකි. එහෙත් එය වචනාර්ථයට පමණක් ලඝු වේ. ඇමෙරිකා එක්සත් ජනපදය විසින් අනෙක් රටවල උල්ලංඝණය වන්නා වූ මානව අයිතිවාසිකම් සොයති. එහෙත් එම රාජ්‍ය තුළම වර්ණභේදවාදයෙන් මිනිසා බැට කති. තවද ඉන්දියාවේ ද මෙම තත්ත්වය බහුල වශයෙන් දැකිය හැකිය. මෙය ඉතා ප්‍රබල අභියෝගයකි ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයට.

නිදහස් ජනමාධ්‍ය ක්‍රමයක් පැවතීම ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාජ්‍යයක තවත් එක් මූලිකාංගයකි. නිදහසේ අපක්ෂපාතී තොරතුරු දැන ගැනීමට ජනතාවට එය මහඟු අවස්ථාවක් වේ. එක් අතකින් නිවරදි තොරතුරු මඟින් ජනතාව දැනුවත් කිරීම ජනමාධ්‍යයක වගකීම වේ. මෙම මාධ්‍ය විද්‍යුත් සහ මුද්‍රිත මාධ්‍ය වශයෙන් ප්‍රධාන කොටස් දෙකකි. ජනතාවට ඉතා ඉක්මනින් තොරතුරු සම්ප්‍රේෂණය කරන ජනමාධ්‍ය වන්නේ රූපවාහිනිය සහ ගුවන් විදුලියයි. අදවන විට සමාජ මාධ්‍යජාලාව ද සක්‍රීය මට්ටමක පවති. ඒ නිසා කඩිනමින් රට තුළ මෙන්ම ඉන් පිටතත් සිදුවන තොරතුරු සැණින් එසැණින් දැන ගැනීමට මෙම මාධ්‍ය මඟින් ලබා දෙන සහාය වැදගත් ය. නමුත් ගැටලුව ඇත්තේ එතැන නොව බලයේ සිටින ආණ්ඩුව එම ජනමාධ්‍ය තම අතකොලුවක් සේ භාවිතා කිරීමට යාමය. දියුණු නොදියුණු සමාජයක, ජනමතය සැණකින් වෙනස් කළ හැකි අවියක් වන්නේ ද ජනමාධ්‍යයි. විශේෂයෙන්ම රූපවාහිනිය, ගුවන් විදුලිය උපයෝගි කරගනිමින් පාලකයින් නොමනා දැනුමක් පුරවැසියන්ට ලබා දෙන්නට උත්සාහ කරන අයුරු ප්‍රායෝගිකව ඕනෑම රාජ්‍යයක දැකීමට පුළුවන. මෙම තත්ත්වය ශ්‍රී ලංකා මැතිවරණ තුළ අඩුවැඩි වශයෙන් දැකිය හැකිය.

භාෂණයේ අයිතිය ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාජ්‍යයක තවත් වැදගත් මූලිකාංගයකි. ඕනෑම පුද්ගලයෙකුට කථා කිරීමේ අයිතියක් ඇත. එහෙත් එම අයිතිය තවකෙකුට හානියක් නොවිය යුතුය. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාජ්‍යයක පාලකයින් ජනතා නියෝජිතයින් වන හෙයින්, පාලකයින් නිසි පරිදි තම රට පාලනය නොකරන්නේ නම් ඒ වෙනුවෙන් පුරවැසියන් කථා කිරීම, උද්ඝෝෂණය කිරීම්, උපවාස පැවැත්වීමට අයිතියක් ඇත. නමුත් සැබෑවටම භාෂණයේ අයිතිය පුරවැසියන්ට පවතී ද යන්න ගැටලු සහගතය. ඉන්දියාවේ උද්ඝෝෂණ සිදු කරන්නන් හට පොලිසිය යොදාගනිමින් දරුණු අන්දමට ඒවා මැඩ පැවැත්වීමට එරට රජයන් කටයුතු කරනු ලැබේ. ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රතිත්‍රස්ත පණත පිළිබඳව මෙම කාලසීමාව තුළ බොහෝ සෙයින්ම කථාබහට ලක් වූවකි. ඇතැමුන් ප්‍රකාශ කරන්නේ එමගින් ජනතාව නිහඬ කිරීම අරමුණු කරගන්නා බවයි. එක්කෝ කථා කරන්නවුන් රාජ්‍ය විරෝධීන් වශයෙන් සලකා දඬුවම් කරති. පවතින ආර්ථික අර්බුද, ජීවන වියදම ඉහළ යාම වැනි හේතුන් පදනම් කරගනිමින් ජනතාව තම හඬ අවදි කරති. නමුත් බලයේ සිටින ආණ්ඩුව කුමන හෝ අයුරින් ඔවුන්ව පාලනය කිරීමට කටයුතු කරනු ලැබේ. ඇත්තටම ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාජ්‍යයක පුරවැසියාගේ හඬ අවදි කිරීමකට ඉඩ නැද්ද? යන්න බොහෝ දෙනා අසන පැනයයි. එයට හේතුව නොදියුණු සමාජයක මිනිසුන් මෙහෙයවන්නට පහසු වීම සහ ඔවුන්ව රැවටීමට පාලකයින්ට ඉතා පහසු වීමයි. අනෙක් අතට ශක්තිමත් නායකත්වයක් ඔවුන්ට නැත. එනිසා ඉතා පහසුවෙන්, නැගී සිටින ජනතාව මර්දනය කිරීමට පාලකයින්ට පුළුවන.

ජනතාවට වගකීමේ සංකල්පය ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාජ්‍යයක ප්‍රධාන මූලිකාංගයකි. විශේෂයෙන්ම රටක මූල්‍යමය විනිවිදභාවයක් තිබිය යුතුය. මුදල් ලබාගැනීම, මුදල් වියදම් කිරීම පිළිබඳව පාලකයින් විසින් ජනතාවට කරුණු පැහැදිලි කළ යුතුය. එයට හේතුව රටක මුදල්වල අයිතිය පොදු මහජනතාවට හිමිවන බැවිණි. සමස්ථයක් වශයෙන් ගත්විට තම පාලන කටයුතු සම්බන්ධයෙන් පාලකයින් විසින් ජනතාවට වගකිව යුතුය. එහි කිසියම්

විනිවිදභාවයක් තිබිය යුතුය. එහෙත් ඇතැම් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී යැයි කියා ගන්නා රාජ්‍යයන්හි අදූරදර්ශී පාලකයින් විසින්, පාලකයින්ගේ වියදම් වැඩිකොට, සාමාන්‍ය ජනතාවගේ වියදම් අඩුකිරීමට කටයුතු කරනු ලැබේ. මෙය දුර්වල ක්‍රියාදාමයකි. ජනතා හඬට පාලකයින් ඇහුම්කම් දිය යුතුය. පාලකයින් තෝරාගනු ලබන්නේ ඉතා සීමිත කාලයකට පමණි. ඔවුන්ට නැවත බලයක් ලබා දීමට ජනතාව කටයුතු කරන්නේ එම බලයේ සිටින කාලයේ ජනතාවගේ හඬට ඇහුම්කම් දුනහොත් පමණි. කෙසේ නමුත් පාලකයින් ජනතාවට වගකීම යනු විහිලු සහගත තත්ත්වයකට අදවන විට පත්ව තිබේ. තෝමස් හොබ්ස් ප්‍රකාශ කළ ආකාරයට ඒකාධිපති ස්වරූපයේ පාලනයක්, ඇතැම් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාජ්‍යයන්හි පාලකයින් අනුගමනය කිරීම ගැටලු සහගතය.

එක් පැත්තකින් සමාජ අසමානතාවය ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයට එල්ලවන ප්‍රබල අභියෝගයකි. ධනය, බලය සහ ලිංගිකත්වය මූලික කරගනිමින් සමාජය බෙදී ඇත. දේපළ හිමි අහිමි, දුප්පත් පොහොසත්, ධනපතියන්, නිර්ධනයන් යනාදි වශයෙන් සමාජය බෙදී පැවතිම සියලු දෙනා හට පොදුවේ සැළකීමට ඇති බාධාවකි. ඉන්දියාව තුළ මෙම බෙදීම බහුල වශයෙන් දැකිය හැකිය. එම නිසා එරට වංචා, දූෂණ, සූරාකෑම, ළමා අපයෝජන බහුලවම දක්නට ලැබේ. එක් අතකින් එහි ජනගහනය අධිකය. එවිට සුභසාධනය මෙන්ම සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය කාර්යක්ෂමව සිදු වන්නේ නැත. එවිට රැකියා ප්‍රශ්නය උද්ගත වේ. ආහාර ප්‍රමාණවත් නොවීම හේතුවෙන් ළමා මන්දපෝෂණය, විවිධ රෝගවලට ගොදුරු වීම සිදු වේ. මේ නිසා සෞඛ්‍ය පහසුකම් ලබා දීම අවම වීම තවත් ගැටලුවකි. වර්තමාන ආර්ථික අර්බුදයෙන් පෙළෙන ශ්‍රී ලංකාවේ ද ළමා මන්දපෝෂණ තත්ත්වයන්, විවිධ රෝගාබාධවලට ක්‍රමයෙන් ගොදුරු වීම දැකිය හැකිය. රැකියා ප්‍රශ්නය දැඩිව පවතින මෙවන් අවධියක නිසි පෝෂණයක් නොලැබීමත්, අනෙක් අතට මානුෂික පීඩනයෙන් ජනතාව පෙලෙති. සමාජය තුළ විවිධාකාරයේ වංචා දූෂණ සිදුවෙමින් පවති. ඇමෙරිකා එක්සත් ජනපදය වැනි ලිබරල්වාදය ක්‍රියාත්මක කරන දියුණු රටවල් තම නිෂ්පාදනයන්හි

මිල ස්ථාවර කර ගැනීමට අතිරික්ත නිෂ්පාදන විනාශ කරති. නොකා නොබි මියැදෙන හයිටි රාජ්‍යයේ මිනිසුන් මැටි රොටි කමින් ජීවත් වන අතර දියුණු යැයි කියා ගන්නා රාජ්‍යයන් මෙලෙස තම නිෂ්පාදන විනාශ කිරීම එක් පැත්තකින් සාධාරණද? සියල්ල මුදල මත යැපෙන සමාජයක ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය, ලිබරල් අදහස්, වචනයට පමණක් සීමාවන අයුරු මේ අනුව පැහැදිලිය.

නියෝජන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයක් තුළ ජනතා නියෝජිතයින් තම වගකීම නිසි පරිදි සිදු කරන්නේ ද යන්න සොයා බැලිය යුතුමය. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ආරාක්ෂා කරමින් ජනතා සුභසාධනය කිරීමට ඔවුන්ට ප්‍රබල වගකීමක් පවති. රටේ පුරවැසියා මහපාරේය. පොලිම් සංස්කෘතියක් නිර්මාණය කර ඇත. අත්‍යවශ්‍ය භාණ්ඩ නැත. පුරවැසියන් පෝලිම්වල මිය යමින් ඇත. මිනිසුන්ගේ ආවේගය උග්‍ර වෙමින් පවති. දේශපාලඥයින්ට මිනිසුන් පහර දෙති. මෙවන් විනාශකාරී දේශපාලන ක්‍රමවේදයක් සකස් කරනු ලැබුවේ දේශපාලඥයින් මිස සාමාන්‍ය ජනතාව නොවේ. දේශපාලනය අද ව්‍යාපාරයක් බවට පත්ව තිබේ. ඇතැමුන් දේශපාලනය කරනුනේ තම ආර්ථිකය ගොඩනගා ගැනීමටය. කුහක අදහස් සහිත නොමිනිසුන් නිසා සමස්ථ දේශපාලනය අනතුරකට පත්ව ඇත. සාමාන්‍ය ජනතාව සියලු පාලකයින් එපා යැයි හඬගා කියන්නේ එනිසාවෙනි.

සැබැ වශයෙන්ම පාලකයින් නොමැතිව රටක් පරිපාලන නිලධාරීන්ට පමණක් ගෙනයා හැකිද? එයට පිළිතුර වන්නේ නොහැකි බවය. මන්ද යත් ජනතාවගේ ගැටලු අවශ්‍යතා දන්නේ ජනතා නියෝජිතයින් ය. පරිපාලනමය නීති ඇතැම් විට යල්පැනගොස්ය. ඒවා යාවත් කාලීන කළ යුතුය. නීති සම්පාදනය කරනු ලබන්නේ ව්‍යවස්ථාදායකයක් තුළය. එහෙයින් ව්‍යවස්ථාදායකය රටකට අත්‍යවශ්‍යම ආයතනයකි. එම ආයතනය ප්‍රබල භූමිකාවක් ඉටු කරති. නමුත් මැති ඇමතිවරුන් නඩත්තු කිරීමට ඇතැම් රාජ්‍යයන්වලට විශාල මුදලක් වැය වේ. ඇතැම් රාජ්‍යවල පොදු ප්‍රවාහනය භාවිතා කළත් තවත් රටක පාලකයින්ට තම නිලවාහන,

ආරක්ෂක නිලධාරීන් නොමැතිව ගමන් කිරීමට නුපුළුවන. අප රටේ එක් දිනක් තුළ පාර්ලිමේන්තුව රැස්වුව හොත් ඒ සඳහා යන වියදම ඉතා අධිකය. පාර්ලිමේන්තු නියෝජිතයින්ගේ අමතර වියදම් සඳහා වැය කරන මුදල සාමාන්‍ය ජනතාවගේ සුභසාධන කටයුත්තකට යෙදවීම ප්‍රායෝගිකය. එහෙත් ඒ සඳහා ක්‍රමානුකූල නීතිමය රාමුවක් අවශ්‍යවනු ඇත. එය සකස් කිරීමට නම් පාර්ලිමේන්තුවේ යෝජනා සම්මත විය යුතුය. පාර්ලිමේන්තුවේ ආණ්ඩු පක්ෂ, විරුද්ධ පක්ෂ යනුවෙන් දෙපිලකට බෙදී වාද විවාද පමණක් ඇති කරමින් කාලය නාස්ති කළ යුතු නැත. මන්ද ඔවුන් රටේ භාරකරුවන් මිස අයිතිකරුවන් නොවන හෙයිනි.

ලෝකයේ ඇතැම් රටවල්වල තම රටට විපත්තියක්, කරදරයක්, ව්‍යසනයක් පැමිණි විට පක්ෂ භේද, කුල භේද නොසලකා ජාතික ප්‍රතිපත්තියක් මත පිහිටා නීති සම්පාදනයට මූලිකත්වය ලබා දෙති. එහෙත් අප රට තුළ එවැනි ක්‍රියාවන් සිදු වේද යන්න ගැටලු සහගත වූත් ප්‍රායෝගික නොවන කාරණාවකි. සැබෑ ජනතා නියෝජිතයෙක් නම් රට අර්බුදයකට ලක්ව ඇති මොහොතක කළ යුතු වන්නේ තමන්ගේ බඩගෝස්තරවාදී ආකල්ප දුරලා තම ඡන්ද දායකයින්ගේ සුභසිද්ධිය උදෙසා කටයුතු කිරීමය. එනම් ස්වකැමැත්තෙන්ම තම අමතර වියදම් කපා හැරීම සිදු කළ යුතුය. සියලු දෙනාම එසේ කරන්නේ නම් මේ මොහොතේ ජනතාව දේශපාලනඥයින් දෙස බලන වැරදි මතය බොහෝ සෙයින්ම පහව යනු ඇත. එමෙන්ම සාමාන්‍ය නීතිවලට ජනතාව ගරු කරනු ඇත.

නීති සම්පාදනය කරන ව්‍යවස්ථාදායකය නියෝජනය කරනු ලබන්නේ දේශපාලන පක්ෂ වලිනි. එම දේශපාලන පක්ෂවල ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය පවතින්නේ ද යන්න ප්‍රබල ගැටලුවක්ව පවතී. බොහෝ රාජ්‍යයන්හි දේශපාලන පක්ෂවල අභ්‍යන්තර ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයක් දක්නට ලැබෙන්නේ නැත. නායකත්වය බලවත්ය. ඔහුට අනුව තම පක්ෂයේ සියල්ල තීරණය වේ. පක්ෂ අභ්‍යන්තරයේ නිදහස්වාදයක් නැත. ඇත්තේ නායකත්වයට අවනත වන්නාවූ, පක්ෂයේ ප්‍රතිපත්ති පිළිගැනීමට සිදුවන විනයානුකූල

බැඳීමකි. එහෙයින් ව්‍යවස්ථාදායකය සමන්විත වන්නේ ද මෙම පිරිසගෙනි. එනිසා පාර්ලිමේන්තුවේ ප්‍රජතන්ත්‍රවාදය ආරක්ෂා කිරීමට පවා එය තර්ජනයක්ව පවතී. දේශපාලන පක්ෂයේ අභ්‍යන්තරික ගැටලු පක්ෂය තුළම විසඳා ගැනීමට හැකිනම් එය වැදගත් ය. නමුත් අභ්‍යන්තරික ගැටලු මාධ්‍ය හමුවට ගෙනවිත් එම ගැටලු අර්බුද නිර්මාණය දක්වාම ගෙනයන ඇතැමුන් සිටිති. එය සිදු කරනු ලබන්නේ රට ගැන හෝ ජාතිය ගැන හෝ සිතා නොවන බව බොහෝ දෙනා දන්නා කාරණාවකි. එකම දේශපාලන පක්ෂයක් කණ්ඩායමක් වශයෙන් පාර්ලිමේන්තුවට පැමිණ තම පක්ෂයට විරුද්ධව අදහස් ඉදිරිපත් කරන්නෝ බොහෝය. එය ඇතැමුන් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී අයිතිය යැයි පෙන්වා දෙනු ලැබුවත් දේශපාලන පක්ෂයේ ඉදිරි ගමනට දැඩි බලපෑමක් එමගින් එල්ල වේ. එනිසා පාර්ලිමේන්තුව තුළ කල්පනාකාරීව කටයුතු කිරීමට සියල්ලෝම වගබලා ගත යුතුය. පාර්ලිමේන්තුවේ වරප්‍රසාදවලට මුවා වී ඇතැමුන් කටයුතු කිරීම තවත් ගැටලුවකි. එනිසා පාර්ලිමේන්තු සම්ප්‍රදාය ශක්තිමත් කොට එහි ගෞරවය ආරාක්ෂා කිරීමට කටයුතු සම්පාදනය කිරීම පාර්ලිමේන්තුව සතු ප්‍රබල වගකීමකි.

ඉහත සියලු කරුණු කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීමේදී පැහැදිලි වන්නේ ප්‍රායෝගිකව ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය යනු වචනයට සීමා වූ සුන්දර වදනක් පමණක් වන බවයි. මන්ද යත් සියලු ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාජ්‍යයන්වලට බලපෑම් පවතී. ඇතැම් රාජ්‍යයන් ඒවාට සාර්ථකව මුහුණ දෙයි. නමුත් ඇතැම් රාජ්‍යයන් ඒවා පිළිබඳව නොසලකමින් කටයුතු කරයි. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය සිහිපත් වන්නේ විපක්ෂයේ සිටින, එසේත් නැතිනම් බලය නොමැති විටක පමණි. තම රටේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය නොමැති විටක අනෙකුත් රාජ්‍යයන්වල ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය සේවීම නතර කළ යුතුය. සැබෑ ලෙසම ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී පාලනයක් ගොඩනැගෙන තුරු පුරවැසියන් ඒ වෙනුවෙන් සටන් කළ යුතුය. දැනුමින් සන්නද්ධ විය යුතුය. බුද්ධිමත් විය යුතුය. විනය ගරුක විය යුතුය. එවන් වටපිටාවක් තුළ අප සොයන ඒ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ප්‍රායෝගික තලයට ගෙන ඒමට හැකිවනු ඇත.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

උයන්ගොඩ, ජේ. (2010). **ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයග** කොළඹ 05 : සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය.

පුරසිංහ, පී.එල්.ටී. (2019). **දේශපාලන විද්‍යාව හැඳින්වීම**. නුගේගොඩ : සන්හිඳ ප්‍රකාශකයෝ.

බිතම්, ඩේවිඩ් සහ කෙවින් (2011). **ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයට හැඳින්වීමක්.** පරි : ප්‍රනාන්දු, එල්. ඇතුල් කෝට්ටේ : මාර්ග ආයතනය.

මධුෂාන්, චාමර (2022). **ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය සහ දේශපාලන පක්ෂ.** නුගේගොඩ : සයිබර්ගේට් සර්විසස් පුද්ගලික සමාගම.

විතානවසම්, අතුළ. (2007). **ශ්‍රී ලංකාවේ ආණ්ඩුක්‍රමය සහ දේශපාලනය,** මහරගම : තරංජි ප්‍රින්ටර්ස්.

විමලසේන, එච්. (1996). **බහුත්ව සමාජයක ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය.** කොළඹ : කොළඹ මහජන අධ්‍යාපනික වැඩසටහන.

සිරිවර්ධන, පී.එම්. (2014). **ශ්‍රී ලංකාවේ දේශපාලන පක්ෂ.** නුගේගොඩ : සරසවි ප්‍රකාශකයෝ.

සොයිසා, එම්.ඕ.ඒ. ද (2009). **දේශපාලන විද්‍යාවේ මූලික සිද්ධාන්ත,** කොළඹ 10 : එස්.ඇන්ඩ් එස්. ප්‍රින්ටර්ස්.

De Votta, N. (2014), Parties, political decay, and democratic regression in Sri Lanka, *Comparative Politics,* Vol 25, 139-165, https://scholar.google.com/r?Hlen&ast=0%2C5&as_=1&q=parties%2Cpolitical+decay%2Cand+democratic+regression+in+sri+lanka&btnG=#d=gs_qabs&u=%23p%3DK5QPyhHeJgMJ.

Imtiyaz" A.R.M."and Stavis" B¡ ^2008&¡ Ethno-political conflict In Sri Lanka¡ *The Journal of Third World Studies,* Vol 25" 135-152, https://scholar. google.com/scholar?hl=en&as_sdt=0%2C5&as_vis=1&q=enthno-political+conflict+in+sri+lanka&btnG=#d=gs_qabs&u=%23p%3Duqp66o-6iZ4J.

Wijegoonawardana" N¡ ^2020&¡*The Success Ethnically Based Political Parties: Case of Sri Lanka,* International Journal of Research, Vol 8" 1-22" 153-163" https: //doi.org/10.29121/granthaalayah.v8.i11.2020.1932¡

තරුණ දේශපාලන සහභාගිත්වය සඳහා සන්නිවේදනයේ හා නායකත්වයේ උපයෝගීතාව

එච්.ඊ.එන්. ප්‍රියදර්ශනී

සන්නිවේදනය හා නායකත්ව පිළිබඳව විග්‍රහ කිරීමේදී එය නිපුණතාවයන්හි ඉහළින්ම ඔසවා තැබිය හැකි සුවිශේෂී සංකල්පයන් දෙකකි. මෙම නිපුණතාවයන් (Skills) වර්ග කිරීමේ දී එය සාධක දෙකක් මත පදනම්ව නම්කර හැක. එනම්, මෘදු නිපුණතා (Soft Skills) හා දෘඩ නිපුණතාවය යි (Hard Skills). මෙම සංකල්ප දෙකේ වෙනස නම් මෘදු නිපුණතා පරීක්ෂා කිරීම අසීරු වන අතර ඒවා මැනිය නොහැකි වේ. නමුත් දෘඩ කුසලතා පරීක්ෂා කිරීම සඳහා පිළිගත් පරීක්ෂණ ක්‍රමවේදයක් පවතී (training.simplicable.com). මෙයට උදාහරණයක් ලෙසට මෘදු කුසලතාවයක් වන නායකත්වය මැනීම සඳහා විශ්වසනීය පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයක් නැත. ඒ සඳහා ඇත්තේ ඉතිහාසය පරීක්ෂා කිරීම පමණි. නමුත් දෘඩ නිපුණතා වන ගණිත ශාස්ත්‍රය, විද්‍යාව හා විදේශීය භාෂා යනාදිය මැනීම සඳහා මනා ක්‍රමවේදයන් පවතී. එය පවත්වනු ලබන විභාග පරීක්ෂණ ආශ්‍රයෙන් වුවද මැනිය හැක. කෙසේ නමුත් වර්තමානය වන විට දැඩි නිපුණතා යටතේ ගොඩනංවා ගන්නා ලද අධ්‍යාපනික සුදුසුකම්වලට ප්‍රමුඛත්වය ලබාදෙන්නා සේම මෘදු නිපුණතාවයන්ට ද එක ලෙස වැදගත්කමක් හිමි වී ඇත. විටෙක අධ්‍යාපනික මට්ටම කෙතරම් ඉහළ මට්ටමක වුව ද මෘදු නිපුණතාවයන්ගෙන්

නිමග්නව නැතිනම් ඒ පුද්ගලයාට සමාජය තුළ පිළිගැනීම ඇත්තේ අල්ප වශයෙනි. නමුත් මෘදු නිපුණතාවයෙන් යුක්ත පුද්ගලයා සමාජය තුළත් තමා නියෝජනය කරන්නා වූ ක්ෂේත්‍රය තුළත් කැපී පෙනෙන්නා වූ සුවිශේෂී පුද්ගලයෙකු බවට පත්වනු ඇත. එය වර්තමාන ලෝකය තුළ ද උදාහරණ සපයමින් සාකච්ඡාවට බඳුන් කළ හැකි කාරණාවකි. ඒ අනුව මෘදු කුසලතාවයන් හි අන්තර්ගත සන්නිවේදනය හා නායකත්වය යන ගුණාංග තරුණ දේශපාලන සහභාගිත්වය කෙරෙහි වඩාත් බලපෑම් සහගත වී ඇති ආකාරය පිළිබඳව කෙරෙන්නා වූ විග්‍රහය මෙම ලිපිය තුළ අන්තර්ගතව පවතී.

ඕනෑම වෘත්තියක් සාර්ථක වීම සඳහා පෞද්ගලිකව පුද්ගලයාට ආරෝපණය කරගෙන පවත්නා මෘදු නිපුණතා ඉතා වැදගත් වේ. එමගින් සාර්ථකත්වය කරා යා හැකිය. වර්තමානය වන විට ලොව අධ්‍යාපන මට්ටම්වලට අමතරව රැකියාවක් ලබාගැනීම සඳහා බලපෑම් කරන ප්‍රබල සාධකයක් වන්නේ මෘදු නිපුණතාවය යි. එය ගත්විට සාධක රාශියක් අන්තර්ගතයක් ලෙස දැක්විය හැකිය. විශේෂයෙන් සන්නිවේදන හැකියාව (communication skills), නායකත්වය (leadership), බලපෑම් කිරීම (influencing), අන්තර් පුද්ගල හැකියාවන් (interpersonal skills), පෞද්ගලික හැකියාවන් (personal skills), නිර්මාණශීලිත්වය (creativity), වෘත්තීය හැකියාවන් (professional Skills) යනාදිය ඉතා වැදගත් වේ. ඕනෑම ක්ෂේත්‍රයක ඉහත හැකියාවන් වර්ධනය කිරීම මගින් සාර්ථක වෘත්තියෙකු වීමට හැකියාව පවතී.

දේශපාලන ක්ෂේත්‍රය ගත් විට මෙම නිපුණතාවයන් සියල්ලම එක හා සමානව ඉතා වැදගත්වන අතර, සන්නිවේදනය තුළ පවත්නා දේශපාලන සන්නිවේදනය, නායකත්වය යන සාධක කිහිපය ප්‍රමුඛතාවයෙන් යුක්ත වේ. විශේෂයෙන් දේශපාලන සන්නිවේදනය වනාහි දේශපාලන ක්ෂේත්‍රය සඳහා නැතුවම බැරි සාධකයක් වන අතර ම වර්තමානය වන විට නව මාධ්‍ය භාවිතාව හරහා එය තීව්‍ර වී ඇත. එමෙන්ම දේශපාලන සන්නිවේදනය හා නායකත්වය යනු එකිනෙක වශයෙන් බලපෑම් සහගත, දේශපාලන සහභාගිත්වය සඳහා අත්‍යවශ්‍ය ම කාරණාවන්ය.

දේශපාලන සන්නිවේදනය යනු

වර්තමානය වන විට ගෝලීය දේශපාලනය තුළ සන්නිවේදනයට පුලුල් ස්ථානයක් හිමිව ඇත. එසේ වැදගත් ස්ථානයක් හිමිවීමත් සමඟ දේශපාලන සන්නිවේදනය යන උප විෂය ක්ෂේත්‍රය බිහිව ඇත. කෙසේ නමුත් මෙම උප විෂය ධාරාව ඉතා දිගු ඉතිහාසයකට හිමිකම් නොකියන නමුත් එදා මෙදා තුර දේශපාලන විද්‍යාවේ අන්තර්ගතයක් ලෙසට දේශපාලන සන්නිවේදනයට වැදගත් ස්ථානයක් හිමිව ඇත. එබැවින් විධිමත් ආකාරයෙන් මෑතකාලීනව ප්‍රවිශ්ටත්වය ලැබූ උප විෂයධාරාවක් ලෙසට දේශපාලන සන්නිවේදනය නම් කළ හැක. Dan D. Nimmo හා Keith R. Sanders යන දෙදෙනා විසින් 1981 වර්ෂයේදී රචනා කරනු ලැබූ Hand Book of Political Communication යන කෘතියට අනුව දේශපාලන සන්නිවේදනයේ ඉතිහාසය ඉතා පැරණි වූවකි. නමුත් එය විෂයක් ලෙසට 1950 දශකය තුළ ආරම්භ වී ඇත (Kaid, 2004:45). මෙම දේශපාලන සන්නිවේදනයත් සමඟ ඉතා වැදගත්වන මාතෘකාවක් නම් මහජන මතයයි. එනම් මෙම සංකල්ප දෙක අතර සෘජු සම්බන්ධතාවයක් පවත්නා බව විග්‍රහ කළ හැකිය. ජනමතය සම්බන්ධයෙන් ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනයක් කරනු ලැබූවේ වොල්ටර් ලිප්මාන් විසිනි. ඔහු ජනමතය හා දේශපාලන සන්නිවේදනය අතර පවත්නා සම්බන්ධතාවය එමෙන්ම එය ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය කෙරෙහි බලපෑම් සහගත වන ආකාරය ඇමරිකානු සමාජය කේන්ද්‍රකර ගනිමින් පර්යේෂණ පවත්වන ලදි. මින් අනතුරුව 1980 දශකය වන විට දේශපාලන සන්නිවේදනයේ භාවිතාව, ක්‍රියාකාරිත්වය හා පර්යේෂණයන් වැඩි වශයෙන් සිදුවෙන ලදි. ඒ තුළින් මෙකී විෂය ධාරාව පුලුල් බවට පරිවර්තනය වෙන ලදි. නූතන යුගය වන විට දේශපාලන සන්නිවේදනය මහජන මතය ගොඩනැංවීම සඳහා පමණක් නොව මැතිවරණ ක්‍රියාදාමය තුළ අනත්‍ර්ගත වන්නා වූ දේශපාලන ප්‍රචාරණය, දේශපාලන අළෙවිකරණය හා මැතිවරණ ව්‍යාපාර සඳහා එකලෙසම අදාළ වන්නා වූ විෂය සන්දර්භයක් බවට පත්ව ඇත. එමෙන්ම මහජන මතය ධනාත්මකව පෝෂණය කිරීම සඳහා එය නිර්මාණාත්මකව,

පදනම් සහිතව හා තාර්කිකව ඉටුකිරීම සඳහා දේශපාලන සන්නිවේදනය මනා මෙහෙයක් ඉටුකරනු ඇත. පුරාතන හා නූතන යුගයන්හි විවිධ දේශපාලන දාර්ශනිකයන් හා චින්තකයන් මෙය භාවිතාවට ගනු ලැබුව ද එය විෂයික වශයෙන් සංවර්ධනය වී විධිමත් කරළියට පැමිණියේ ඉතා මෑත කාලීනවය. උදාහරණයක් ලෙසට දේශපාලන සන්නිවේදනය යනුවෙන් පාරිභාෂික වචනය අන්තර්ගත නොවූන ද නිකොලොයි මැකියාවෙලි ගේ කුමාරයා හෙවත් The Prince කෘතිය තුළ මේ ආකාරයේ ප්‍රායෝගික විවරණයක් සපයා ඇත.

දේශපාලන සහභාගිත්වය හා තාරුණ්‍යයය

දේශපාලන සහභාගිත්වය පිළිබඳව මූලික වශයෙන් කරුණු ගොනුකිරීමේ දී එහි සුවිශේෂීතාවය වන්නේ මෙම ක්‍රියාදාමය ලිබරල් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ක්‍රමවලට ආවේණික වූවක් බවයි. දේශපාලන සහභාගිත්වයට විවිධ අර්ථ විවරණයන් සපයා ඇති අතර ඒ අතුරින් Laswell හා Parsons ප්‍රකාශ කර සිටින්නේ දේශපාලන සහභාගිත්වය යනු බලය හා සම්බන්ධ ක්‍රියාදාමයක් බවයි. මීට අමතරව Rany හා Kendall යන දෙදෙනා දේශපාලන සහභාගිත්වය යනු සමස්ත සමාජයේ තීරණ ගැනීමේ ක්‍රියාදාමයට සහභාගීවීමට එම සමාජයේ වාසය කරන සෑම සමාජිකයෙකුටම තිබෙන සමාන අයිතිය බව නිර්වචනය කර සිටී. මෙසේ සමස්ත සමාජයේ සෑම කොටසකටම පවත්නා අයිතිය ඒ ආකාරයෙන්ම තරුණ පරපුර වෙත ද පවතින අතර ඔවුන් තුළ පවත්නා සුවිශේෂීතාවයන් ප්‍රමුඛතාවයන් නිසාවෙන්ම ප්‍රතිපත්ති සම්පාදන කාර්යාවලියෙහි ලා ඉතා වැදගත් භූමිකාවක් නිරූපණය කරනු ලබයි.

තරුණ තරුණියන් යනු මානව සමාජයේ ඉතා සුවිශේෂී කොට්ඨාසය කි. එමෙන්ම මානව සමාජයේ සිටින කණ්ඩායම් අතර අග්‍රගන්‍ය කොටසකි. ළමා අවධිය පරිපූර්ණත්වයට පත්කර ගනිමින් තාරුණ්‍යයට ප්‍රවේශයත් සමඟ ස්වකීය අනන්‍යතාවයක් ගොඩනගා ගැනීම සඳහා වෙහෙසෙන සමූහයක් ලෙසට ද යම්

සමාජයක තාරුණ්‍යය නිර්වචනය කළ හැක. ජීව විද්‍යාත්මක ලෙස ස්ත්‍රී පුරුෂ වශයෙන් විභේදනයට ලක්කර තිබුණ ද ඕනෑම සමාජයක තරුණයන්ගේ මෙන්ම තරුණියන්ගේ උපයෝගීතාවය එම සමාජතලය සංවර්ධනය කරගනු සඳහා උපකාරීවනු ඇත. විශේෂයෙන්ම ආර්ථික, සමාජ, දේශපාලන යනාදී සියලුම ක්ෂේත්‍රයන්හි ඉතා පුලුල් නියෝජනයක් ලබාදීමට මෙම තරුණ කාණ්ඩයට පුලුවන. අන් වයස් කාණ්ඩයන්හි පිරිස්වලට වඩා වැඩි ශක්තියකින් හා කාර්යක්ෂමතාවයකින් යුක්තව කටයුතු කිරීමේ හැකියාව මෙම තරුණ කාණ්ඩ සතුව නොමඳව පවතී.

රටක දේශපාලන ක්ෂේත්‍රය තුළ තරුණ සහභාගිත්වය මෙන්ම ඔවුන්ගේ දේශපාලන සමාජානුයෝජනය එම රට දේශපාලන සංවර්ධනය කරා මෙන්ම දියුණු දේශපාලන සංස්කෘතියක් ගොඩනැංවීම සඳහා ද වැදගත් වේ. එසේ නව මාවතක් කරා යම් රාජ්‍යක් යොමුවීම සඳහා සැපිරිය යුතු මූලික ධාරාවක් නම් යම් සමාජයක තරුණ තරුණියන් සමස්ත කුසලතාවයන්ගෙන් හෙබි, නීරෝගිමත් තාරුණ්‍යයක් වීමයි. දේශපාලන සමාජානුයෝජනය යනු තාරුණ්‍යට එළඹීමත් සමඟම බලෙන් කාවද්දන දෙයක් නොවන අතර එය කුඩා කළ සිටම තමා හැදුණු වැඩුණු පරිසරයට අනුගතව එමෙන්ම දෙමවුපියන් සහෝදර සහෝදරියන් ඇතුලු ආශ්‍රය කරනු ලබන මානව වටාපිටාවට අයත් වූවන්ගෙන් ලැබෙනා දෙයකි. නමුත් කුඩා කළ සිටම මෘදු නිපුණතාවයන්හි නිමග්නව, ඒ ආශ්‍රිතව කටයුතු කිරීමට අවශ්‍ය පවුල් පරිසරය, සමාජ වටාපිටාව දෙමව්පියන් ඇතුලු ඥාති සමූහයා කුඩා දරුවාට පූර්ව ළමාවිය සංවර්ධන අවධියේ සිටම ලබාදෙන්නේ නම් අනාගත ලෝකයට පියනගන තරුණ තරුණියන් බොහෝ නිපුණතාවයන්ගෙන් යුක්තවනු ඇත.

සංඛ්‍යා දත්තවලට අනුව ලොව සංවර්ධනය වෙමින් පවතින රාජ්‍යන්හි අතීතයට සාපේක්ෂව වර්තමානය වන විට අධ්‍යාපනික දැනුමෙන් හෙබි තාරුණ්‍යයක් බිහිව ඇත. එය විද්‍යා, ඉංජිනේරු, වාණිජ හා කලා යනාදී වශයෙන් ද වර්ගීකරණය කළ හැක. එමෙන්ම තරුණයන් මෙන්ම තරුණියන් ද විවිධ

අධ්‍යාපනික ක්ෂේත්‍රයන්හි තරගකාරීව කටයුතු කරන අයුරු මෙන්ම වෘත්තීන්හි නිරතව සිටින අයුරු ද දැකිය හැක. මෙකී දැනුමෙන් පරිපූර්ණත්වයට පත්වූ තරුණ කොටස් හි දායකත්වය ප්‍රතිපත්ති සම්පාදන කාර්යාවලියෙහි ලා යොමුකළ හැකි නම් එකී රට බොහොමයක් ඉදිරිගාමී වනු ඇතැයි නිගමනය කළ හැකිය. විශේෂයෙන්ම ඔවුන් සතුව පවත්නා න්‍යායාත්මක හා ප්‍රායෝගික දැනුම රාජ්‍ය පාලනය සඳහා බොහෝ වැදගත් වනු ඇත. නමුත් වර්තමානය වන විට දේශපාලන සංවර්ධනයෙන්, දේශපාලන නවීකරණයෙන් හා දේශපාලන සංස්කෘතියෙන් පසුග ාමීව පවත්නා රාජ්‍යන්හි පැන නැගී ඇති ගැටලුවක් වන්නේ තරුණ පරපුර ස්වකීය කටයුතු පවත්වාගෙන යාමේදී අරගලකාරී හෙවත් ප්‍රචණ්ඩකාරී ලෙස හැසිරීමයි. විශේෂයෙන් කණ්ඩායම් මත පදනම්ව කටයුතු කරගෙන යාමේදී අන් මතයන්හි නොරිස්සුම් සහගත ස්වභාවයයි. මෙවැනි තත්ත්වයන් හමුවේ තරුණ පරපුර තුළින් ඉටුවිය යුතු සමාජ මෙහෙවර මගහැරීයාමක් දැකිය හැක.

දේශපාලන සමාජානුයෝජනය හෙවත් දේශපාලනික වශයෙන් සමාජගත කිරීමේ ක්‍රියාවලිය පුද්ගලයාට යම් වයස ස්ථරයක දී කැමැත්තෙන් හෝ බලහත්කාරයෙන් කාවද්දන දෙයක් නොව එය නිරායාසයෙන්ම පුද්ගලයා කෙරෙහි ලැබෙන්නා වූ දෙයකි. නමුත් දේශපාලන සමාජානුයෝජනයත් සමඟ පුද්ගලයා තුළ පවත්නා මෘදු නිපුණතා ආයාසයකින් හෝ වර්ධනයකර ඇතිනම් එය රටක දේශපාලන ස්ථායිතාවයට ඉතා වැදගත් වනු ඇත. විශේෂයෙන්ම අනෙකුත් ක්ෂේත්‍රයන්ට සාපේක්ෂව තරුණ දේශපාලන සහභාගිත්වය ආශ්‍රිත ක්‍රියාකාරකම්වලට එය මනා මෙහෙවරක් වනු ඇත. ඒ තුළින් වඩා යහපත් දේශපාලන සංස්කෘතියක් ද දේශපාලනික වශයෙන් නවීකරණයෙන් හෙබි සමාජ තලයක් ද නිර්මාණය වීම සඳහා අවශ්‍ය වටාපිටාව නිර්මාණය වෙනු ඇත.

දේශපාලන සහභාගිත්වය සඳහා සන්නිවේදනය හා නායකත්වය

දේශපාලන සහභාගිත්වය විවිධ මට්ටම්වලින් දැක්විය හැක. නියෝජනය ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය තුළ පුරවැසියන් පාලකයන් තෝරා ගැනීමේ කාර්යට සහභාගී වේ. එමෙන්ම රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්ති සම්පාදන කාර්යාවලියට ඍජුව සහ වක්‍රව සහභාගී වේ. නූතන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ක්‍රමවල සෑම පුරවැසියෙකුටම දේශපාලනයට සහභාගි වීමේ අවකාශය පවතී.

දේශපාලන ක්‍රියාවලිය තුළ පක්ෂ දේශපාලනය ඉතා වැදගත් වන අතර ලිබරල් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී පාලන ක්‍රමයක් තුළ බහු පක්ෂ ක්‍රමයක් හෝ ද්වි පක්ෂ ක්‍රමයක් ස්ථාපිතව තිබෙනු ලෝක නිදර්ශන ඇසුරින් කතා කළ හැක. පක්ෂ තම දේශපාලන ක්‍රියාකාරිත්වයේ දී නිරන්තරව උත්සාහ ගනු ලබන්නේ මැතිවරණ ක්‍රියාදාමයක් හරහා බලය ලබාගැනීමය. ඒ සඳහා ජනතා ඡන්දය තීරණාත්මක මෙහෙයක් සිදුකරන අතර දේශපාලන නියෝජිතයන් තම මතය ප්‍රවර්ධනය කිරීම හරහා ජනතා අනුග්‍රහය තමා නතු කරගැනීමේ උත්සාහයන්හි නිරතවෙනු මැතිවරණ කාලයන්හි දැකිය හැකි සුලබ දර්ශනයකි. ලංකා දේශපාලනය තුළ මැතිවරණ ක්‍රියාවලිය පිළිබඳව කතාකරන විට ප්‍රචණ්ඩත්වය යනු සමීප සාධකයකි. විශේෂයෙන් පූර්ව හා පශ්චාත් මැතිවරණ කාල හා බැඳුණු පුද්ගල පහරදීම්, ගිනි තැබීම්, දේපළ අලාභ හානි සාමාන්‍යකරණය වී ඇත. එපමණක් නොව විටෙක පුද්ගලයාගේ ජීවත්වීමේ අයිතීන් පවා උදුරා ගනිමින් කටයුතු කිරීම් මෙම ප්‍රචණ්ඩත්වය තුළ දැකිය හැක. මැතිවරණයක් ජයගැනීම සඳහා ප්‍රචණ්ඩත්වය, විරුද්ධවාදීන් මෙල්ල කිරීම යනාදී කාරණා පිළිබඳව වෙනමම සලකා බැලිය යුතු මනෝවිද්‍යානුකූල කාරණයකි. නමුත් නිශ්චිත ලෙසම මැතිවරණ ක්‍රියාදාමයක් හරහා ජනතා ආකර්ෂණය දිනා ගනිමින් දේශපාලන නියෝජනය ලබාගැනීමට අවශ්‍ය කරන්නා වූ සාධක මොනවාද යන්න ඉතා වැදගත් ප්‍රස්තුතයකි. ඒ සඳහා උපතේ සිටම පවුල තුළ දෙමව්පියන්, වැඩිහිටියන්ගෙන් මෙන්ම සහෝදර සහෝදරියන්ගෙ

න් ද, පාසල මෙන් ම උසස් අධ්‍යාපනික ආයතනවලින් ද, ආගමික ආයතනයන්ගෙන් ද, මිත්‍ර සංගම් හා සමාජයේ පවත්නා නොයෙකුත් සංගම් හරහා ද ලබාගත් දැනුම උපයෝගීතාවයෙන් යුක්ත වනු දැකිය හැක. එය අභිවර්ධනය වීම සඳහා මෘදු නිපුණතාවයන් හි දායකත්වය ද ඉතා අග්‍රගන්‍යයෙහි ලා සැලකිය හැකිය. මැතිවරණ ක්‍රියාදාමයකදී වඩාත් ආකර්ෂණීය ලෙස ඡන්ද දායකයන් දිනාග ැනීම සඳහා විද්‍යාත්මක ක්‍රියාවලියක් මෘදු නිපුණතාවයන්හි ගැබ්ව ඇත. විශේෂයෙන්ම මෘදු නිපුණතාවයෙන් පරිපූර්ණ නිර්මාණාත්මක සන්නිවේදනයට ප්‍රචණ්ඩත්වයට කිසිදා ළගාවිය නොහැකි මට්ටමට ආදර්ශයක් එමගින් සපයනු ඇත.

ප්‍රචණ්ඩකාරීත්වයෙන් තොර සාර්ථක මැතිවරණ ක්‍රියාදාමයක් සඳහා මෘදු නිපුණතාවයන්ගෙන් හෙබි බලපෑම්කාරී ගුණාංග අත්‍යවශ්‍ය වේ. දේශපාලන පක්ෂයන් විසින් තරුණ දේශපාලන නායකයන් හරහා ඉතා සියුම් ලෙස මැතිවරණ ව්‍යාපාරයේ දී පක්ෂ ප්‍රතිපත්ති ජනතාව අතරට ගෙන යා යුතුය. එයද ජනතාව ආකර්ෂනය වන පරිද්දෙනි. මේ සඳහා ප්‍රසිද්ධ වේදිකාවන්හි කතා කිරීම හා ඉදිරිපත් කිරීමේ විලාශය, ජනතාව විසින් අසන ලද පැනයන්ට පිළිතුරු දීමේ දී අන්මත ඉවසා සිටීම මෙන්ම තමා ආමන්ත්‍රණය කරනු ලබන ඡන්ද දායකයන් පිළිබඳ අවබෝධය, අර්බුදයක් පැනනැගූ විට එය කළමණාකරණය කරමින් ගැටලුව විසඳීම යනාදිය වැදගත් වනු ඇත.

සන්නිවේදනයේ පවත්නා අන්තර්ගතයන් ගත්විට එය වර්ගීකරණය කර දැක්විය හැක. එනම්, වාචික සන්නිවේදනය (verbal communication), කායික භාෂාව (body language), භෞතික සන්නිවේදනය (physical communication), ලිවීම (writing), කතන්දර (storytelling), දෘෂ්‍ය සන්නිවේදනය (visual Communication), සැහැල්ලුව (humor), ක්ෂණික විඥානය (quick-wittedness), සවන්දීම (listening), ඉදිරිපත් කිරීමේ කුසලතා (presentation skills), ප්‍රසිද්ධියේ කතා කිරීමේ හැකියාව (public speaking), සම්මුඛ පරීක්ෂණයන්ට මුහුණදීම (interviewing) යනාදිය වේ (training.simplicable.com).

දේශපාලන සහභාගිත්වය තුළ පවත්නා මැතිවරණ ක්‍රියාදාමයක් සඳහා සන්නිවේදනයේ උපයෝගීතාවය පරික්ෂා කිරීමේදී ඉහත සඳහන් කරනු ලැබූ සාධක සමූහය එක ලෙසට වැදගත් වේ. එය මැතිවරණ සමය තුළ පමණක් නොව ඉන් ඔබ්බට ද උපයෝගී වන්නා වූ කුසලතා සමූහයකි. දේශපාලන නායකයෙකු ප්‍රාදේශීය තලය තුළ හෝ ජාතික තලය තුළ කිසියම් නියෝජිත ආයතනයකට තේරී පත්වන්නේ නම් එය නිශ්චිත කාලයක් සඳහා පමණි. එනම්, එය අවුරුදු හයක්, පහක් හෝ හතරක් විය හැක. ඉන් අනතුරුව තවදුරටත් දේශපාලන ක්ෂේත්‍රය තුළ එකී පුද්ගලයා රැඳී සිටින්නේ නම් මෘදු නිපුණතාවයන්හි උපයෝගීතාවය අතිමහත්ය. එනම් දේශපාලන සහභාගිත්වය යනු අධ්‍යාපන සුදුසුකම් මත ගොඩනගාගන්නා දෙයක් ම නොවේ.

තරුණ නායකයෙකු තුළ පවත්නා සන්නිවේදන කුසලතාවයට අදාළව සැහැල්ලුව (humor) තිබිය යුතුමය. විටෙක එය තමන් සතුව පවත්නා පෞද්ගලික කුසලතාවයක් විය හැක. නමුත් අදාළ අවස්ථාවන්හිදී එය වෘත්තීය මට්ටමට ගෙනවිත් බැරෑරුම්කාරී, අර්බුදකාරී තත්ත්වයන් අවමකර ගතහැකි නම් එය වැදගත්ය. එමෙන්ම තවද, ඉදිරිපත් කිරීමේ කුසලතා (presentation skills) ඒ හා සමාන වැදගත්කමක් දරනු ලබයි. මෙම ඉදිරිපත්කිරීමේ කුසලතාවය තීරණ ගැනීමේ ක්‍රියාවලියට දැඩි බලපෑමක් කළ හැකි දෙයකි. බාහිර පාර්ශවයන් තම මතයට කාන්දමක් සේ ඇදා ගැනීමේ හැකියාවක් මෙයට පවතී. එය දේශපාලනය තුළ පක්ෂ-විපක්ෂ දේශපාලනයේ දී එය ඉතා වැදගත් වේ. වාර්තාගත සංඛ්‍යා දත්තවලට අනුව ලොව පුද්ගලයන් හතර දෙනෙකුගෙන් තිදෙනෙකුම ප්‍රසිද්ධියේ කථාකිරීමට බියක් දක්වනු ලබයි (magneticspeaking.com). මෙම තත්ත්වය මගහරවා ගනිමින් කටයුතු කිරීමට තරුණ දේශපාලන නායකත්වයට හැකිනම් සාර්ථක ගමන් මගක් නිශ්චිතව ගොඩනැගෙනු ඇත.

තවද, නායකත්ව කුසලතාවය තරුණ නායකත්වය විෂයෙහි ඉතා වැදගත් වේ. නායකයා යනු පුද්ගලයන් වැඩි

පිරිසක් මත විශේෂ බලයක් පවත්වාගනු ලබන තැනැත්තෙක් ලෙසට නම්කළ හැක. සමූහයක් ලෙස කටයුතු කිරීම (team building), මූලෝපායික සැලසුම් (strategic planning), පුහුණුකිරීම (coaching), උපදේශනය (mentoring), ආරවුල් විසඳීම (dispute resolution), රාජ්‍ය තාන්ත්‍රිකභාවය (diplomacy), අදහස් ලබාදීම (giving feedback), අමාරු සංවාද කළමණාකරණය (managing difficult conversations), තීරණ ගැනීම (decision making), කාර්ය සාධන කළමණාකරණය (performance management), අධීක්ෂණය (supervising), කළමණාකරණය (managing) යනාදිය (www.beliefnet.com) නායකත්වය විෂයෙහි අන්තර්ගත වන්නා වූ මූලික නිපුණතාවයන් වේ.

මෘදු නිපුණතා අතුරින් නායකත්ව ගුණාංගය වැදගත්වන අතරම එහි අන්තර්ගතයක් ලෙසට පවත්නා රාජ්‍ය තාන්ත්‍රිකභාවය සුවිශේෂී වේ. රාජ්‍ය තාන්ත්‍රිකභාවයට දේශීය සන්දර්භය තුළ පමණක් නොව අන්තර්ජාතික වශයෙන් පවත්නා ගැටුම් නිරාකරණය, යුද්ධය, වෙළදාම, ආර්ථිකය, සංස්කෘතික කටයුතු, පරිසරය, මානව හිමිකම් යනාදී සෑම ක්ෂේත්‍රයකම ප්‍රගතිය ඇති කළ හැක. එමෙන්ම නායකයා ඇතුලු පිරිස සමූහයක් ලෙස කටයුතු කිරීම තම අනුගාමිකයන් එක් අරමුණක් කරා මෙහෙයවීම ද නායකයාගේ අග්‍රගන්‍ය හැකියාවකි. තවද, තම සමූහය තුළ නොඑකඟතාවයන්, අර්බුද පැනනැගුණු විට ඒවා සාකච්ඡා මාර්ග තුළින් විසඳුම් සොයා ඉලක්ක කරා මෙහෙයවීම ද වැදගත් වේ. මෙය දේශපාලන ක්ෂේත්‍රයේ පවත්නා ප්‍රායෝගික තත්ත්වයක් හා ගෙන අර්ථකථනය කරන විට පක්ෂ දේශපාලනය තුළ එකම පක්ෂයේ පිරිස් තුළ විවිධ නොගැලපීම් මතිමතාන්තර තිබිය හැක. නමුත් මේ ගැටුම් යටපත් කරගනිමින් අමාරු විසංවාදකාරී තත්ත්වයන් නිරාකරණය කරගනිමින් තම සමූහය මෙහෙයවීමට අවශ්‍ය කරන්නා වූ ශක්තිය නායකත්වය වශයෙන් නිරූපණය වේ. නායකත්ව නිපුණතාවය තුළ අන්තර්ගත සෑම ගුණාංගයක්ම අභිවර්ධනය කරගත හැකි නම් තරුණ දේශපාලන නායකත්වයට පමණක් නොව ඕනෑම ක්ෂේත්‍රයකම නායකත්වයකට සාර්ථක ගමනාන්තයක් දක්වා යා හැක.

නායකත්ව ආකාරයන් සම්බන්ධව අර්ථකතනය කිරීමේ දී මැක්ස් වේබර්ගේ විග්‍රහය බැහැර කළ නොහැක. ඒ තුළ පවත්නා තෙයාකාරයක නායකත්ව වර්ග එකලෙසම වැදගත් වේ. එනම්, ආකර්ෂණීය නායකත්වය (Charismatic Leadership), සාම්ප්‍රදායික නායකත්වය (traditional leadership), නිත්‍යානුකූල නායකත්වය (legal-rational leadership) වේ (www.opinion.inquirer.net). මෙම නායකත්ව ත්‍රිත්වයටම ආවේණිකව පවත්නා ගුණාංග තරුණ දේශපාලන නායකයන් කෙරෙහි ඉතා වැදගත් වන අතරම එය ලෝක දේශපාලන නායකත්ව උදාහරණ ආශ්‍රයෙන් ද දැක්විය හැක. ආකර්ෂනීය නායකත්වය තම අනුගාමිකයන් සමඟ මෙන්ම ජනතාව සමඟ ද ඍජු සබඳතාවයක් ගෙනයනු ලබන අතර ඉතා ඉහළ දැනුමකින් හෙබි පුද්ගලයන් ලෙසට ද දැක්විය හැක. මෙම නායකත්වයට පවත්නා ශ්‍රේෂ්ඨතම උදාහරණය වන්නේ අධ්‍යාත්මික නායකයන් වන අතරම දේශපාලන නායකයන් අතුරින් ලෙනින්, මාවෝ සේතුං, ෆිදෙල් කැස්ත්‍රෝ හා ගාන්ධි ප්‍රමුඛ වේ. මෙම දේශපාලන නායකත්ව ආදර්ශයන් මඟින් තරුණයන්ට නායකත්ව නිපුණතා හැඩගස්වා ගැනීම සඳහා මනා පිටුබලයක් සපයනු ඇත. සම්ප්‍රදායික නායකත්වය ගැන කතාකිරීමේදී ඔවුන්ගේ ප්‍රභවය දැකිය හැකි වන්නේ ගෝත්‍රික, වැඩවසම් සමාජවලය. මෙම නායකයන්ගේ අධිකාරිය ගොඩනැගී ඇත්තේ සම්ප්‍රදායන්, සාරධර්මයන් හා කාලාන්තරයක් පුරාවට පවත්වාගෙන ආ නීති මූලික කරගනිමිනි. නිත්‍යානුකූල නායකයන් දැකිය හැකි වන්නේ නූතන රාජ්‍ය ක්‍රමයන් තුළ ය. එනම් කිසියම් නීති පද්ධතියක්, ව්‍යවස්ථාවක්, ආයතන සංග්‍රයක් කේන්ද්‍ර කර ගනිමින් පාලනය මෙහෙයවීම දැකිය හැක.

නව මාධ්‍ය භාවිතාව හා තරුණ දායකත්වය

වර්තමානය වන විට දේශපාලන ක්ෂේත්‍රය තුළ දැකිය හැකි ප්‍රවණතාවයක් වන්නේ ශීඝ්‍ර ලෙස තරුණයන් දේශපාලන ක්ෂේත්‍රයට ප්‍රවිශ්ට වීමය. අධ්‍යපනික මට්ටමින් මෙන්ම බාහිරව අත්පත් කරගත හැකි නිපුණතාවයන්ගෙන් යුක්තව කටයුතු කිරීම ද

සුවිශේෂීතාවයකි. ඒ හරහා තරුණ තරුණියන් නව මාධ්‍ය භාවිතය කරා යොමුවීමක් පවතී. සම්ප්‍රදායිකව පවත්නා රූපවාහිනිය, ගුවන්විදුලිය, පුවත්පත් යනාදි මාධ්‍ය භාවිතයෙන් ඔබ්බට ගොස් පැවති සීමිත සන්නිවේදන හැකියාව පුලුල් කරගනිමින් නව මාධ්‍ය භාවිතාව ඇරඹීමත් සමඟ තරුණ කොටස් දේශපාලනික වශයෙන් සහභාගිත්වය පමණක් නොව දැනුවත්වීම, තොරතුරු ග්‍රහණය කරගැනීම යනාදියට යොමු වී ඇත්තේ නව මාධ්‍ය භාවිතාව හරහාය. මෙම නව මාධ්‍ය ඔස්සේ නව සංස්කෘතියක් බිහි වී ඇති අතර ම ඕනෑම අවස්ථාවක ඕනෑම ස්ථානයක සිට විද්‍යුත් මෙවලමක් ඔස්සේ සම්බන්ධ වීමේ පහසුවක් පවතී. මෙම නව මාධ්‍ය සඳහා උදාහරණ ලෙසට වෙබ් අඩවි, ෆේස්බුක්, ට්විටර්, google +, my space යනාදියත් චැට් රූම්, විද්‍යුත් ලිපි, අන්තර්ජාලය තුළ ක්‍රියාත්මක වන පරිශීලක සමාජ, යූ ටියුබ් හා තොරතුරු අන්තර්ගත මාධ්‍ය වන විකිපීඩියා, විකිලීස් මෙන්ම විවිධ බ්ලොග් සේවාවන් ද මෙම ගනයට අයත් වේ. තරුණ තරුණියන් මේවා උපයෝගී කරගනිමින් දේශපාලන දැනුවත්භාවයක් ලබන අතරම දේශපාලන සහභාගිත්වයට අවශ්‍ය කරන්නා වූ ඉඩකඩ සකසා ගනී. සාම්ප්‍රදායික මාධ්‍ය හරහා ඉතා සීමිත වශයෙන් පැවති සන්නිවේදනය, ප්‍රචාරණය වැනි දෑ කෙරෙහි නව මාධ්‍ය භාවිතය ඇරඹීමත් සමඟ වඩාත් පුලුල් වී ඇත.

මෙසේ නව මාධ්‍ය හරහා දේශපාලනික වශයෙන් පුලුල් ව්‍යාපාරයන් ඇරඹීම ඒ සඳහා තරුණ තරුණියන්ගේ සහභාගිත්වය, තරුණයන් තුළින් නායකයන් නිර්මාණය වීම ගෝලීය මට්ටමින් උදාහරණ ගෙන සාකච්ඡා කළ හැකිය. ටියුනීසියාවෙන් ආරම්භ වී මැදපෙරදිග මෙන්ම උතුරු අප්‍රිකානු බොහොමයක් රාජ්‍යන් කරා පැතිර ආ ජනතා නැගීසිටීම් හෙවත් ජනතාවගේ විරෝධතාවයන්ට ප්‍රාණ ජීවය සපයනු ලැබුවේ සමාජ ජාල වෙබ් අඩවි ය. තම අභිමතය මත බලයේ සිටි ඒකාධිපති නායකයන් බලයෙන් පහකර ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ස්ථාපිත කිරීම සඳහා මෙම නව මාධ්‍ය භාවිතය හරහා තරුණ තරුණියන් ඒකරාශී වී තරුණ නායකයන් බිහිකර ගනිමින් අරගලය දිගින් දිගටම පවත්වා ගෙන යන ලදි. මෙය එක්

රටකට පමණක් සීමා වූ තත්ත්වයක් නොවන අතර ටියුනීසියාව, ලිබියාව, යේමනය, බහරේන්, කුවේට්, ලෙබනනය, මොරොක්කෝව හා ඊජිප්තුව වැනි රාජ්‍යන්වල සිදුවූ සංග්‍රාමයක් ලෙසට දැක්විය හැක. මෙම අර්බුදය ඊජිප්තුවට පැමිණි කළ එය හඳුන්වනු ලැබුවේ ෆේස්බුක් විප්ලවයක් ලෙසිනි. කෙසේ නමුත් මැදපෙරදිග ඇති වූ මෙම අරාබි වසන්තය හෙවත් ජනතා නැගී සිටීම් හි මූලික අඩිතාලම වූයේ තරුණ තරුණියන්ගේ සහභාගිත්වයෙන්, නායකත්වයෙන් යුක්තව නව මාධ්‍ය භාවිතය හරහා ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය තහවුරු කරගැනීමය (www.sourcewatch.org).

මීට අමතරව 2009 වර්ෂයේ අප්‍රේල් මාසයේ යුරෝපීය රාජ්‍යක් වන මොල්ඩෝව ජනරජයේ පැවති පාර්ලිමේන්තු මැතිවරණය ආශ්‍රිත ක්‍රියාකාරකම් දැකිය හැක. එම මැතිවරණයෙන් පාලන බලය දැරූ කොමියුනිස්ට් පක්ෂය බහුතර ආසන ප්‍රමාණයක් දිනාගන්නා ලදි. එනම් ආසන 110න් 60 ක් දිනා ගන්නා ලදි. මෙම මැතිවරණය වංචාකාරි එකක් යැයි පවසමින් නැවත ඡන්දය ගණනය කරන ලෙස විරෝධතාකරුවන් විරෝධය දක්වන ලදි. මෙම විරෝධතාවයන් මර්දනයට රාජ්‍ය තන්ත්‍රය බොහෝ උත්සාහ කළ අතර එය ගැටුම් උත්සන්න වීම සඳහා බලපෑම් කරන ලදි. මෙම මැතිවරණය දූෂිත එකක් යැයි පවසමින් තරුණ කරුණියන් නව මාධ්‍ය හරහා පුළුල් ප්‍රචාරණයක් ගෙන ගිය අතර මෙය ''ට්විටර් විප්ලවය" වශයෙන් හඳුන්වා දෙන ලදි. මේ හේතුවෙන් නැවත වතාවක් මෝල්ඩෝවේ 2009 ජූලි මාසයේ නැවත ඡන්දයක් පැවැත්වීමට සිදුවිය (Calancea, 2009:26). එනම් තරුණ තරුණියන්ගේ නව මාධ්‍ය භාවිතය හරහා දේශපාලන සහභාගිත්වය හේතුවෙනි.

ඉහත කරුණුවලට අමතරව ඉන්දියාවේ වත්මන් අගමැතිවරයා වන නරේන්ද්‍ර මෝදි තම මැතිවරණ ව්‍යාපාරය සශ්‍රීක කරගනු ලැබුවේ තරුණ දායකත්වයෙන් යුක්තව නව මාධ්‍ය භාවිතය හරහාය. ශ්‍රී ලංකාවේ වුවද 2010 ජනාධිපතිවරණයට සාපේක්ෂව 2015 ජනාධිපතිවරණයේ තරුණ තරුණියන්ගේ

දායකත්වය මත නව මාධ්‍ය භාවිතාව වැඩි ප්‍රවණතාවයකින් යුක්ත විය. මෙවැනි ක්‍රියාදාමයන් තුළින් නව මාධ්‍ය භාවිතාවට මංපෙත් විවර වීම, දේශපාලනික වශයෙන් පවත්නා දැනුවත් භාවය, නිවැරදි අවබෝධය යනාදිය ඉතා වැදගත්වන අතරම ඒ සම්බන්ධව මතුවී ඇති ගැටලු ද තරුණ තරුණියන්ගේ දේශපාලන සහභාගිත්වය විෂයෙහි උත්සන්න වී ඇත. කෙසේ නමුත් නූතන යුගය වනවිට තරුණ තරුණියන්ගේ දේශපාලන සහභාගිත්වය සඳහා සන්නිවේදනය හා නායකත්වය මනා පෙළඹවීමක් කරනු දැකිය හැකි අතරම එය නව මාධ්‍ය භාවිතාව මෙන්ම එදිනෙදා ජනිතවන නව දේශපාලන සංසිද්ධි හරහා ද වර්ධනය වීමක් පෙන්නුම් කරනු ලබයි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

කරුණානායක, එන්. 2000. ජන සන්නිවේදනය ලිපි සමුච්චය. දිවුලපිටියඃ සරස්වතී ප්‍රකාශන.

තෙන්නකෝන්, ආර්. කේ. 2010. රජුන් තැනීමේ කලාවඃ දේශපාලන සන්නිවේදනයඃ න්‍යාය ව්‍යවහාරය සහ ශ්‍රී ලාංකික මැතිවරණ අත්දැකීම්. කොළඹඃ නිදහස් හා සාධාරණ මැතිවරණයක් සඳහා වූ ජනතා ව්‍යාපාරයේ ප්‍රකාශනයකි.

වික්‍රමගේ, ඩී. 2003. මාධ්‍ය විමර්ශී 03, කොළඹඃ ප්‍රින්ට් ඇන්ඩ් ප්‍රින්ට් ග්‍රැෆික්.

ජිනදාස, එම්. කේ. 2014. නිර්මාණාත්මක සන්නිවේදනය හා විචාර අධ්‍යයනය, මැදමහනුවරඃ සංස්කෘතික සන්නිවේදන පර්යේෂණ මධ්‍යස්ථානය.

Calancea."Republic of Moldova. Parliamentary Library and Parliamentary Information Center." *Parliamentary Libraries and Research Services in Central and Eastern Europe*, (1998). Accessed December 26, 2022. https://doi.org/10.1515/9783110954098.114.

Dahlgren, Peter. 2011. *Media and Political Engagement: Citizens,*

Communication, and Democracy. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmidt, Eric, and Jared Cohen. 2013. *The New Digital Age: Reshaping the Future of People, Nations and Business*. New York: Hodder & Stoughton.

වෙබ් අඩවි

Kako, Demindoyee."Political Communication: From Sophists' Rhetoric to Now." Https://Medium.Com/. March 9, 2016.

මැතිවරණය හා තරුණ දේශපාලන සහභාගිත්වය (2016, December 08). Retrieved January 24, 2022, from http://kiyanna.lk/sinhala/3447/

SourceWatch. (n.d.). Retrieved January 24, 2022, from http://www.sourcewatch.org/

Home. (n.d.). Retrieved January 24, 2022, from http://www.beliefnet.com/

Philippine News for Filipinos. (n.d.). Retrieved January 24, 2022, from http://opinion.inquirer.net/

සමාජ විපරිණාම හා දැනමිතිකරණය

ප්‍රණීත් අභයසුන්දර

රජරට නුවර කලාවියට හා සත්කෝරළයට අයත් වන්නි ගම්මාන රැසක් ඉදානීන්තනයේ ආර්ථික - සාමාජික වෙනස්කම් සමූහයකට මුහුණ පා ඇත්තේය. මෙය වැළැක්විය නොහැකි ප්‍රපංචයකි. ආදි මුතුන් මිත්තන් හෝ දෙමවුපියන් විසින් කිසිවිට නොසිතූ නොපැතූ මේ වෙනස්කම් රාශියට හේතු භූත වූ කාරණා ගණනාවක් තිබේ. ලෝකයේ කවර තැනක හෝ මේ වෙනස්කම් සමාන වු හෝ ඒ විපර්යාසවලට සමීප වු හෝ වෙනස්වීම් රාශියක් දැක ගත හැකිය. විවිධ පර්යේෂකයන් මේ වෙනස්වීම් සඳහා තුඩු දුන් සංසිද්ධීන් තම වැටහෙන හා විදුහුරු නුවණින් විවරණ කොට තිබුණි. නව තාක්ෂණය, දේශපාලන මතිමතාන්තර, සමාජ විස්තාරණය හා අන්තර් සමාජාශ්‍රය, සන්නිවේදන ප්‍රබලතා මෙන් ම පන්ති අරගල ද වශයෙන් මේ වර්ග කිරීම ඔවුහු නම් කොට ඇත්තාහ.

වර්තමානයේ වන්නි ගම්මානයන්හි සිදුවන වෙනස්කම් රාශිය ද මේ හැම වර්ගීකරණයකට ම අනුකූලව විග්‍රහ කරගත හැකි වනු ඇතැයි කෙනෙකුට සිතේ. කෙසේ වුව ද වර්තමානයේ මෙරට ගම්මානයන්හි සිදුවන මේ වෙනස්වීම් රාශිය බොහෝ දෙනෙකුට පෙනෙන්නේ රාජ්‍යානුග්‍රහයෙන් සිදුවන ක්‍රියාදාමයක ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ය. ග්‍රාමීය සංවර්ධනය, මහවැලි ව්‍යාපාරය, උදාගම් ව්‍යාපාරය, ජනසවිය, සමෘද්ධි ව්‍යාපාරය වැනි අවිදුරේ

නිදාන ගණනාවක් මෙයට හේතු භූත වී ඇතැයි ඔවුහු දනිති. එහෙත් එවැනි මහා පරිමාණයේ සංවර්ධන ක්‍රියාදාමයන් නොමැති වුව ද මෙම වෙනස්වීම පසුගිය සියවස තුළ ඉතා 'සීග්ගරයෙන්' යනුවෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ පතපොත දැන උගත් පරපුර බුද්ධියෙන් හෝ තර්කවාදයෙන් හෝ ඇසුරු කළ පුද්ගලයන් විසින් සඳහන් කරනු ලබන 'සීග්‍ර' යන්න ම නොවේ. ගැමියාගේ 'සීග්ගර' යන්නෙහි සියුම් ලෙස, පරෙස්සම් සහිත ව, අලංකාරවත් ලෙස වැනි අරුත් ගැබ්ව පවතී. විපරිණාමය පිළිබඳ ව සඳහන් කිරීමේ දී ගැමියන් අදහස් කරන්නේ ඉතා සියුම් විධියට යන්න ය. ඉදින් මේ ආකාරයට වෙනස්වීම හෝ පරිවර්තනය කලක පටන් තම ගම්දනව්වල සිදු ව ඇති වග ඔවුහු දනිති.

එහෙත් නූතනයේ එය එලෙස සියුම් ලෙස සිදු නොවේ. ඊට ප්‍රධානතම හේතුවක් වන්නේ ඉහත දී සඳහන් කළ අන්දමේ සංවර්ධන ක්‍රියාදාමයන් වීම නම් නිසැක ය. මේ සමාජ - ආර්ථික පෙරැළිය මෙතරම් ශීඝ්‍රයෙන් සිදුවීම ගැමි සමාජයකට 'ඔරොත්තු නොදෙන්නක් වීම' නිරනුමාන ය. ස්වයංපෝෂණය හා ස්වයංරක්ෂණය මඟින් ආරක්ෂිත වූ ඥාතිත්වය හා වරිගය සම්බන්ධ දැඩි ස්නේහයෙන් හා මානයෙන් බැඳුණු අක්ෂර විඥානයෙන් හා තර්ක ඥානයෙන් තොර වූ මේ සමාජයට එවැන්නක් ඔරොත්තු නොදීම ස්වාභාවික ය. මේ ඔරොත්තු නොදීමේ ස්වභාවය නිසා බොහෝ අවස්ථාවන්හි මේ සාම්ප්‍රදායික ගැමි සමාජයන්හි පවත්නා පුරුෂාර්ථ, ධර්මතා පමණක් නොව ඔවුන් සතුව පවත්නා ආත්ම විශ්වාසයන් ද දෙදරා කඩා හැලේ.

ඊට ප්‍රධාන හේතුවක් ලෙස, මෙවන් විපරිණාමයක දී පෙරමුණ ගතයුතු වූ බුද්ධිමය හර පෙරළියක් සිදු නොවීම දක්වත හැකි ය. ඒ සඳහා අවශ්‍ය වූ ක්‍රමවත් සුසංවාදයක් මේ ගම්මානයන්හි නොපැතිරී තිබීම ඊට ප්‍රධාන හේතුව වේ. එයට ද හේතු භූත වූ කාරණාවෝ බොහෝ වෙති. එබඳු සුසංවාදයක මුල පිරිය යුතු වූ සාම්ප්‍රදායික නායකත්වයන්හි පළුදු වී යාම, ගැමි උගතුන් ගම හැරයාම, තරුණ භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ උපැවිදිවීමේ වේගය,

දේශපාලන නායකත්වයන්හි පවත්නා විභේදනය, සන්නිවේදන මාධ්‍යයන්හි පවතින ඒකචාරී ස්වභාවය, යුදමය කැරලිකාර භීෂණමය තත්ත්වය, නියඟය, අනන්‍යාගමිකකරණය, විවෘත වෙළෙඳපොළ, පරිභෝජනවාදී සංස්කෘතිය ආදී සමාජ සංසිද්ධීන් හෝ ප්‍රවණතා ඒවායින් සමහරකි. මේ සියල්ල එකිනෙක ගෙන ක්‍රියා විග්‍රහ කොට දැක්වීම මෙහි දී තරම් නොවෙයි. ඒ හැම කාරියකට ම පසුබිම් වූ දීර්ඝ අතීත කතාවක්, නිදානයක්, වස්තුවක් හා අර්ථකථනයක් ද ඇති හෙයිනි.

කඩිනම් සංවර්ධන ව්‍යාපාරය කෙරෙහි විශ්වාසය තබා ඇති, එබඳු ව්‍යාපාරයන් දියත් කරන රටක, එවන් ක්‍රමවත් සුසංවාදයක්, සම්භාෂණයක පෙරමග ගමන් කිරීමට සැලැස්වීම ද කළ නොහැක්කකි. සංවර්ධන ආදියට පෙරාතුව මේ බුද්ධිමය සංවාදයක් සත්‍ය වශයෙන් ම දියත් විය යුතු අතර, එම සංවාදය ද අනුමාන පෙරදැරි කරගත්තකට වඩා ප්‍රත්‍යක්ෂාවබෝධය පදනම් කරගත් ගැමි මනසට ගෝචර වූ තර්කවාද මත ගොඩ නැගුණක් විය යුතුය. ඉදින් එබඳු ගුණාංගයන්ගෙන් පිරිපුන් සුසංවාදයක් කඩිනම් සංවර්ධන ක්‍රියාදාමයක පෙරමග ගමන් කරවීමට සැලැස්වීම කඩිනමින් කළ නොහැක්කකි. එහෙයින් මෙහිදී මූලික වශයෙන්ම කළ හැකි වන්නේ සංවර්ධන ක්‍රියාදාමයන් හා සමඟ සරල සමාන්තර ව ගමන් කරන්නා වූ සන්නිවේදන ක්‍රියාවලියක් දියත් කිරීම පමණි.

ශ්‍රී ලංකාව වැනි අග්නිදිග ආසියානු හා ශාන්තිකර කලාපීය ඌන සංවර්ධිත හෝ සංවර්ධනය වෙමින් පවතින රටවල මේ සංවර්ධන ක්‍රියාදාමයන් හා සමාන්තරව දිවෙන පොදු සන්නිවේදන ක්‍රියාවලියක් ක්‍රියාත්මක කිරීමෙහි ලා ද බොහෝ බාධක පවතී. එම ක්‍රියාදාමයන් හැමකක්ම පාහේ ග්‍රාමීය පෙදෙස් වෙත යොමු වී ඇති වග උක්ත කලාපීය සංවර්ධන ක්‍රියාදාමයන් සියල්ල ගෙන පොදුවේ සලකා බැලූ කල පැහැදිලි වන කරුණකි. මේ කලාපීය පුද්ගලයන් පහත සඳහන් කළ පරිදි ස්වයං රක්ෂණය ආදී වූ පොදු ගුණාංගයන් රැසකින් පිරිපුන් ඇත්තෝ වෙති. ඔවුන් සතුව පවත්නා

මේ විශේෂ ගුණාංගයන්ගේ හේතුවෙන් සමාජ විපරිණාමයන් හා සමඟ අත්වැල් බැඳ ගත් පොදු සන්නිවේදන ක්‍රියාවලියක්, ඔවුන් වෙනුවෙන් ක්‍රියාත්මක කිරීම බොහෝ අපහසුතාවන්ගෙන් යුක්ත කාර්යක් ද වී තිබේ. එමෙන් ම එය මහත් අවධානයකින් කළ යුතු වූ වගකීමකින් යුක්ත වූ කාර්යයක් ද වෙයි.

මෙවන් සංවර්ධනයන්ට ගොදුරු වූ ගැමි ජනකායක් සඳහා යොමු කරනු ලබන සන්නිවේදන ක්‍රියාවලිය සඳහා න්‍යායාත්මක පදනමක් ද තිබිය යුතු ය. මෙහි දී විශේෂයෙන්ම ගැමියා සතු ඥාන සම්භාරය හා ඔවුන්ගේ තත්ත්වය මෙන්ම කාර්‍ය්‍ය සමුදායෙහි අගය සේ ම ඒවා අතර පවතින අන්‍යෝන්‍ය සබඳතාවන් පිළිබඳ අවබෝධය ද තොරතුරු හා දැන නුවණ වැළඳ ගැන්මෙන් හෝ ප්‍රතික්ෂේප කිරීමෙන් ඔවුන් දක්වනු ලබන ප්‍රතිචාරයන් සම්බන්ධ වැටහීම ද ඉන් ඔවුන් දැනමුත්තන් බවට පත්වන තරාතිරම ද ප්‍රත්‍යක්ෂ කරගැනීම එබඳු සිද්ධාන්තමය පාදමක් ගොඩ නැගීමෙහිලා ඵලදායක වනු ඇත.

ගැමියා සතු ඥාන සම්භාරය විවිධ කලාපයන්ට අනුව වෙනස් වීම ස්වාභාවික ය. එයට භූගෝලීය පිහිටීම හා ගැමියා අවට පරිසරයෙහි බලපෑම ද හේතු වෙයි. මේ නිසා එක් කලාපයක පවතින සමාජය හෝ එම සමාජයේ විපරිණාමයන් ද සලකා වටහා ගත් න්‍යායාත්මක පදනමක් මත පොදු සන්නිවේදන ක්‍රියාවලියක් ගොඩනැගීම ද අහිතකරය. එමෙන් ම එය ප්‍රතිඵල විරහිත ද වෙයි.

එනිසා ය, සන්නිවේදන කාර්යභාරයෙහි වගකීම දරන්නා වූ ජනමාධ්‍යයන් තම ප්‍රචාරණයන් ඒ ඒ කලාපයන්ට අනුකූලව සකස් කරනුයේ, මෙහිදී සිහිපත් කළ යුතු බෙහෙවින් වැදගත් කරුණක් වෙයි. සිදාදියට වී සිදාදියේ පසුබිම මත හිඳගෙන පුර බුද්ධියෙන් සැලසුම් කරනු ලබන ජනමාධ්‍ය ක්‍රියාවලීන් කිසි විටකත් ගැමි ජනතාව අතරෙහි මුල් නොබැස ගන්නා වග ය. ඒ, විපරිණාමයන්ට ගොදුරු වී ඇති ගැමි සමාජයට අවශ්‍ය වන්නේ ඔවුන් මුහුණ පානු ලබන මූලික ප්‍රශ්න ගැටලු හෝ අවශ්‍යතාවන් සම්බන්ධ අවබෝධයක් ලබා දෙන සුළු දැන නුවණකි. මේ දැන නුවණ

ලබාදෙනු වස් ජනමාධ්‍යයන් අනුගමනය කළ යුතු ආකාරයන් ගැන සන්නිවේදන විශේෂඥයන් විසින් විවිධ මතිමතාන්තර හා අදහස් උදහස් ඉදිරිපත් කර ඇති අතර, යුගයෙන් යුගය හෝ විවිධ කාල පරිච්ඡේදයන් තුළ හෝ එම මතිමතාන්තර වැළඳ ගැනීම හෝ පිළිකෙව් කිරීම හෝ සිදුව තිබේ. වර්තමානයේ පවතින සමාජ විපරිණාමයන්හි ධාවනකාරී ස්වභාවය අනුව මින් දශක කීපයකට පෙර පැවති සන්නිවේදන ක්‍රියා පටිපාටීන් වර්තමානයට උචිත නොවනු ඇත. වර්තමානයේ පවතිව ශීඝ්‍ර සංවර්ධන ක්‍රියාදාමයන් සැලකූ විට අද අවශ්‍ය වන්නේ වහා වැටහෙන සුළු වහා වැළඳ ගත හැකි වන අන්දමට දැන නුවණ ගැමියන් අතර, ප්‍රචාරය කර හැරීමකි. එහෙයිනි, සංවර්ධන ක්‍රියාදාමයන් හා සමඟ සරල සමාන්තරව දියත් විය යුතු වන්නේය. එසේ නොවුණහොත් ශීඝ්‍ර සමාජ විපරිණාමයේ අවුල් ජාලය මැද ගැමියා අතරමං වනු ඇත. වත්මන් විපරිණාමයන්ට ප්‍රධාන වශයෙන් බලපා ඇත්තේ අප විසින් ඉහතින් සඳහන් කළ අන්දමට රාජ්‍ය අනුග්‍රහයෙන් ක්‍රියාත්මක කෙරෙනු ලබන සංවර්ධන කාර්යයන්ය. එබන්දක් බොහෝ විට රජයක් සතු ආර්ථික සැලැස්මකට අනුව සැලසුම් කරනු ලැබූවකි. එහෙයින් එම සංවර්ධනය පිණිස ගැමියන් දක්වන අනුකූලතාව හෝ අනුග්‍රහයෙහි ප්‍රබලතාවය මත එම සැලසුම් සාර්ථක වීම හෝ අසාර්ථක වී සිදු වේ. මෙහිදී එම අනුකූලතාව හෝ අනුග්‍රහය ලබා දෙන්නේ තමන් ඒ පිළිබඳව ලබා ඇති අවබෝධය හෝ අනවබෝධය හෝ මත ය.

වර්තමානයේ එබඳු අවබෝධයන් ඔවුන් ලබාගන්නේ ජනමාධ්‍යයන් මගින් ඉදිරිපත් කරනු ලබන සුසංවාදයන් මගිනි. නව විපරිණාමයන් සම්බන්ධව පෙර මෙන් ගම ඇසුරෙන්ම ලබා ගත හැකි දැනමුතුභාවයක් අද නොමැත. එබඳු දැනමුතුභාවයක් ලබා දිය හැකි ගැමි නායකත්වය ද නූතන ගම් තුළ නොමැත. එහෙයිනි, ඒ වගකීම ජනමාධ්‍යයන් මතට පැවරෙන්නේ. මේ නිසා ජනමාධ්‍යයන් සතු භාරදූර වගකීම වන සන්නිවේදන ක්‍රියාවලිය දියත් කිරීම, නිසියාකාර සිදු නොවුණ විට සමාජ විපරිණාමයන්හි ප්‍රතිඵල අහිතකර විය හැකිය. එසේත් නොමැතිනම් විකෘති

විපරිණාමයක් සිදුව විකෘති සමාජයක් බිහිවීම හෝ සිදුවිය හැකිය. එසේත් නැතිනම් අනනුකලනීය, අවගාමී සමාජයක් හෝ පිළුණු සමාජයක් හෝ ඉතිරි විය හැකිය. එබැවින් සමාජ විපරිණාමයට අයත් සංසිද්ධීන් හා සන්නිවේදන ක්‍රියාදාමයන් අතර පරතරයක් තැබීම, මේ අනුව අහිතකර වග කෙනෙකුට පසක් වනු ඇත. මෙය ද සන්නිවේදන පරතරයක් ලෙස දැක්වීම වරද නොවේ.

මෙවන් සන්නිවේදන පරතරයක් ඇති වීමට තුඩු දෙන බොහෝ හේතූන් තවත් පවතී. ජනමාධ්‍යයේ කාර්යභාරය උසුලන සන්නිවේදකයාත්, සමාජ විපරිණාමයට තුඩු දෙන සංවර්ධන ක්‍රියාවලියන් මෙහෙයවන නිලධරයාත්, විපරිණාමයට මුහුණ පා ඇති සමාජයෙහි සාමාජිකයකු වන ගැමියාත් අතර පවත්නා අනවබෝධය ද මින් ප්‍රධාන වූවකි. මෙම අනවබෝධය එකිනෙකා වටා 'පිටස්තර සංකල්පයක්' ගොඩනගා ඔවුනොවුන් අතර පැවතිය යුතු විශ්වසනීයත්වය බිඳ දමා ඔවුනොවුන් අතරමං කරවති.

එමෙන්ම ගැමියා සතු අක්ෂරඥානය ද ජනමාධ්‍යකරුවනට පවත්නා තවත් බාධකයකි. ගැමියෝ ග්‍රන්ථඥානයෙහි නොපිහිටියාහු ය. ලිඛිත සන්නිවේදනයන් වැළඳගැන්ම ඔවුනට නුහුරුය. එහෙයින්ම ලිඛිත මාධ්‍යය මගින් ඔවුන්ට ගෝචර සුසංවාදයක් පැවැත්වීම හෝ එමගින් ඔවුන් තුළ හර පෙරළියක් ඇති කර ඔවුන් දැනමුත්තන් බවට පත් කිරීමට හෝ ගනු ලබන උත්සාහය අසාර්ථක උත්සාහයක් ලෙස දැක්වීම ද අනුචිත නොවේ. සාම්ප්‍රදායික ගැමි සමාජය වුවද පටු සමාජයක් නොවන බව මෙහිදී විශේෂයෙන්ම සඳහන් කිරීම වැදගත් වෙයි. එහෙයින් සමාජ විපරිණාමය සඳහා මුහුණ දිය හැකි දැනමුත්තන් බිහි කරනු වස් ගැමි සමාජය තුළ ලිඛිත ජනමාධ්‍යයන් වෙතින් ගත හැකි ප්‍රයෝජන අල්ප වෙයි.

ජනමාධ්‍යයන් අතරැති, මුද්‍රිත ප්‍රකාශන නොදියුණු හෝ දියුණු වෙමින් පවතින ගම් නියම් ගම් වෙත පැතිර යාමෙහි ද බාධක පවතී. බොහෝ විට ගමකට ගෙන එනු ලබන්නේ සති අන්ත පොළකට ගෙන එනු ලබන පුවත්පතක පිටපතක් පමණි. එය ගමට ගෙන ආ තැනැත්තාගේ අසල්වාසී, ඥාති මිත්‍ර නිවාසයන් අතර

ද සංසරණය වෙයි. එහිදී උවද බොහෝ විට සිදුවන්නේ අක්ෂර විඥානයෙන් තොර ගැමියන් විසින් එය යමෙකු කියවන විට සවන් දීගෙන සිටීම පමණි. සමහර අවස්ථාවක කියවන තැනැත්තා විසින් ම එහි නොයෙකුත් තැන් පැහැදිලි කර දිය යුතුව ඇත. මෙම සම්ප්‍රදාය තුළින් වුවද කරුණු වටහා ගැනීමෙහි අඩුපාඩුකම් ඇතිවේ. මෙසෙයින් විපරිණාමයකට භාජනය වූ සමාජයක අවශ්‍ය බුද්ධිමය සංවාදයකට තුඩුදෙන අන්දමේ ප්‍රත්‍යක්ෂ අවබෝධයක් මුද්‍රිත මාධ්‍යයන් මගින් ඇති කිරීම තරමක් දුරට අපහසු වග කෙනෙකුට පෙනෙනු ඇත.

ගැමි සමාජයේ සමාජිකයන් අතර පවත්නා මෙම අනවබෝධ ශක්තිය බොහෝ මාධ්‍යකරුවන් හා දැනමුත්තන් විසින් අනුවණ කමක් ලෙස සලකනු දැකගන්නට හැකි ය. මෙය සාවද්‍ය සංකල්පයකි. ගැමි ජනතාව අමනයින් ලෙස නොසැලකිය යුතුය. ඔවුහු සිත්පිත් නැති ‘තලවරු’ නොවෙති. එලෙස සැලකීම අමනකමකි. ඔවුන් වැඩි දෙනෙකු මුලින් ද සඳහන් කළ පරිදි ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යාපනයක් නොලදවුන් විය හැකිය. ඉගෙනුම නැමැති කඩුළු පැනීමේ තරගයට සහභාගි නොවූවන් විය හැකිය. එසේ වුව ද ඔවුන් ශත වාර්ෂාධික කාලයක් තිස්සේ, යුග ගණනාවක් තිස්සේ, පරපුරෙන් පරපුරට පිරිනමනු ලැබූ පරපුරකින් තවත් පරපුරක් වැළඳගනු ලැබූ ඥාන සම්භාරයක හිමිකරුවන් වී සිටීම ප්‍රතික්ෂේප කළ නොහැකි සත්‍යයකි. අහසෙහි රඹ පැහැය දෙස බලා හෝ බැල්ලක කෙඳිරිගාන හඬ අසා හෝ සරණ විහඟකු දෙස බලා හෝ කුරුළු කිචිබිචියකින් හෝ ඔවුන් තම පරිසරය වටහාගෙන ඇති අපූරුව නාගරික බුද්ධිය විසින් කුරෝලු කරන ලද මනසක් ඇත්තෙකුට අපූර්ව අත්දැකීමක් විය හැකි ය. එහෙයින් අක්ෂරඥානත්වය යනු නොපැසුණු බව හෝ මුහුකුරා නොගිය බව හෝ නොවේ. එසේ වූ ගැමියා තුළ ඉහත ද සඳහන් කළ අන්දමේ සැඟ ව ඇති ප්‍රත්‍යක්ෂාවබෝධය තර්කානුකූල විමර්ශනය මෙන් ම ධීස්මෘති ශක්තීන් ද පුදුම එළවන සුළුය.

එබැවින් සමාජ විපරිණාමය හා සන්නිවේදන ක්‍රියාවලිය අතර සරල සමාන්තරභාවයක් ඇති කිරීමට නම් ගැමි ජනතාව හා ඔවුන්ගේ ශක්තීන් පිළිබඳව අප අවබෝධයක් ඇති කරගත යුතුවා පමණක් නොව, එම අවබෝධය ලබා ගනු වස් ඒ සඳහා උපකාර වන අන්දමේ විනීත මුසුවීමක්ද ඔවුන් හා සමඟ සිදු විය යුතුය. සත්‍ය වශයෙන්ම එවන් විනීත මුසුවීමකින් තොරව ඔවුන් සතු ශක්තීන් වුව ද අපට නිවැරැදි ලෙස අවබෝධ කර ගත හැකි වෙතැයි සිතිය නොහැක ය. එසේ නොමැති වූ විට අප විසින් ඉහත ද සඳහන් කළ අන්දමට සන්නිවේදන පරතරයක් ඇතිවීම නොවැළැක්විය හැක්කකි. එසේ ඔවුන් සතු ශක්තීන් හා ප්‍රවණතා නිවැරැදි ලෙස වටහා ගැනීමෙන් සමාජ විපරිණාමයට මුහුණ පා ඇති ඔවුන්ගේ හර පෙරළියකට උපකාර කළ හැකි අන්දමේ සන්නිවේදන ක්‍රියාවලියක් ගොඩනගා ඔවුන් දැනමුත්තන් බවට පත්කිරීම පහසු වනු ඇත.

මෙහි දී විශේෂයෙන්ම ගැමියා විසින් තම කාර්ය සාධනය සඳහා ගුරුහරුකම් හා අවබෝධය ලබා ගැනීම සඳහා අනාදිමත් කාලයක් තිස්සේ හුරුපුරුදු කර ගත් ඥාන මාර්ග පිළිබඳ අධ්‍යයනයක යෙදීම වැදගත් වෙයි. ගැමි පිරිස් යමක් වටහා ගන්නේ කෙලස ද? ඔවුහු යම් කිසිවක් පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබා ගැනීමට ඇසුරු කළේ කවරහුද? ඔවුන් ඒ ඇසුර ලබාගත්තේ කෙලෙස ද? කවර අවස්ථාවක කවර වේලාවක ද? ඔවුන් තම තමන් සඳහා අවශ්‍ය වූ ඥාන ගවේෂණයෙහිලා උපයෝගි කර ගත් කාල ක්‍රම හා විධි පවතිත් ද? මේ ක්‍රම හා විධි භාවිතයෙන් විපරිණාමයට ගොදුරු වූ ගැමි ජනතාව වෙත යම්කිසි පැහැදිලි පණිවිඩයක් ලබා දිය හැකි වෙත් ද? එබඳු තර්ක විතර්ක අනුසාරයෙන් මෙම දැනමිතිකරණය සම්බන්ධ පැහැදිලි න්‍යාය ධර්ම පද්ධතියක් ගොඩනගාගත හැකි වෙත්නම් සත්‍ය වශයෙන්ම එය ප්‍රයෝජනවත් වනු නිරනුමාන ය.

සාම්ප්‍රදායික සිංහල ගැමි සමාජයේ ප්‍රබලතම ඥාන මාර්ගය වූයේ ශ්‍රැතිය යි. එහෙයින් ම එම ශ්‍රැති සමාජයක් විය.

එම සමාජයෙහි ගරු සැලකිලි ලැබුවේ බහුශ්‍රැතයා ය. ඇසූ පිරූ තැන් ඇත්තාය. ඒ අනුව එම සමාජයෙහි ශ්‍රවණේන්ද්‍රියට ලැබුණු ප්‍රමුඛත්වය ද පැහැදිලි වෙයි.

මේ ආකල්පය මත පිහිටි විට ජනමාධ්‍යයන් අතර ඇති ශ්‍රැති මාධ්‍යයකට වඩ වඩාත් ගැමි ජනතාව අතරට සමීප විය හැකි ය යන මතය කෙනෙකුට පිළිගැනීමට සිදුවනු ඇත. ඒ අනුව ගුවන් විදුලිය විපරිණාමයන්ට ගොදුරු වූ සමාජයක් දැනමිතිකරණය සඳහා උපයෝගී කර ගත හැකි වග කෙනෙකුන්ට අවිවාදයෙන් ම පිළිගැනීමට සිදු වේ. ගුවන් විදුලි යන්ත්‍රය උව ද කාර්මික අතින් අද ලබා ඇති දියුණුවත්, ගුවන් විදුලි යන්ත්‍ර අතරට අතින් ගෙන යා හැකි, කනේ ගසාගෙන යාහැකි අන්දමේ කුඩා ට්‍රාන්ස්සිස්ටර් යන්ත්‍ර බිහිවීමත් මේ කාර්ය වඩා පහසු කර ඇතැයි සිතේ. එසේ වුව ද සාම්ප්‍රදායික ගුවන් විදුලි ප්‍රචාරයක් කොතෙක් දුරට විපරිණාමයන්ට ගොදුරු වූ සමාජ දැනමිතිකරණයට සුදුසු වේ දැයි සලකා බැලීම මෙහිදී වැදගත් වෙයි. මෙහිදී උදාහරණයක් ලෙස ශ්‍රී ලංකා ගුවන් විදුලිය මගින් ගැමි ශ්‍රාවකයන්ගේ ශ්‍රවණය පිණිස ගනු ලැබූ කාලෝචිත පියවර කීපයක් සලකා බැලීම වැදගත් වෙතැයි සිතේ.

අඩසිය වසකට වඩා පැරණි ගුවන් විදුලි ඉතිහාසයෙහි මේ අවශ්‍යතාවයට මුහුණ දුන් ප්‍රබලතම අවස්ථාවක් ලෙස ප්‍රාදේශීය ගුවන් විදුලි මධ්‍යස්ථාන ඇරැඹීම දැක්විය හැකිය. ප්‍රාදේශීය ගුවන් විදුලි මධ්‍යස්ථාන ඇරැඹීමට පෙර වුව ද ගැමි ශ්‍රාවක පිරිස් කෙරෙහි ශ්‍රී ලංකා ගුවන් විදුලියෙහි අවධානය යොමු වී ඇති වග එහි වැඩසටහන් ප්‍රචාරය පිළිබඳ ඉතිහාසය කියවන විට පැහැදිලි වන්නේය. ශ්‍රී ලංකා ගුවන් විදුලියෙහි ග්‍රාමීය අංශයක් ඇරැඹීම පසුකාලීන කටයුත්තක් වුව ද ගැමියන් උදෙසා වැඩසටහන් ප්‍රචාරය කිරීම අරඹා ඇත්තේ 1930 දී ය.

විදේශීය ගුවන් විදුලි ආයතන හා සලකන විට ද එම ආයතනයන්හි කටයුතු සම්බන්ධ ව සලකන විට ද 'ග්‍රාමීය' වැඩසටහන් ප්‍රජා වැඩ නමින් හැඳින්විය හැකි වැඩසටහන් ප්‍රචාරයෙහිලා මුල් පියවර ගෙන ඇත්තේ ශ්‍රී ලංකා ගුවන් විදුලිය යි. 1935 දී රේඩියෝ ටයිම්ස් සඟරාවට ලිපියක් ලියන විදුලි සංදේශ

දෙපාර්තමේන්තුවෙහි හිටපු ප්‍රධාන ඉංජිනේරුවරයා වූ ද ලංකාවේ හා දකුණු ඉන්දියාවේ රේඩියෝ සමාජයෙහි උප සභාපති ධූරය දැරූවා වූ ද හාපර් මහතා මෙසේ සඳහන් කරයි.

''විදේශ ගුවන් විදුලි කටයුතු ගැන සලකන විට ලංකාව බොහෝ කරුණු අතින් මුල් තැන ගත් බව කිව යුතුය. ලංකාව එක් දෙයකින් ස්ථිර වශයෙන් ම පළමුවැන්නා වු නමුත්...... මා සඳහන් කරන්නේ ග්‍රාමීය වැඩසටහන් හෝ වෘද්ධ අධ්‍යාපනික වැඩ සටහන් නමින් හැඳින්වෙන ප්‍රචාරය ගැනය....'' 1931 ජුනියේ දී පාසල් ගුවන් විදුලිය ආරම්භ වූ විට එයින් ගමේ වැඩිහිටියන්ට ද දැනුම දියුණු කර ගැනීමටත්, විනෝදය ලබා ගැනීමටත් හැකි අයුරු පෙන්වා දුනිමි. පසු ව ඉන්දියාව මේ අදහසෙහි අගය තේරුම් ගෙන ග්‍රාමීය වැඩ සටහන් ප්‍රචාරය සඳහා විශේෂ විධි විධාන යොදාගෙන යන බැව් පෙනේ.

දැනට ගම්වල වෙසෙන බහුතර කොටසක් අකුරු නූගත් අය බව පිළිගත් කරුණකි. රජය ගෙන යන අන්දම ආදී කරුණු රටවැස්සන්ට හරිහැටි අවබෝධ නොවුවහොත් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ආණ්ඩු ක්‍රමයක් නිසි පරිදි ක්‍රියාවේ යෙදවීම අපහසු බව ද විවාදයෙන් තොරව පිළිගත යුතු සත්‍යයකි. ලංකාව වැනි වෙනත් පහසුකම් නැති රටක, දැනුම දියුණු කර ගැනීමට ද ප්‍රවෘත්ති දැන ගැනීමට ද දිනපතා වන වැදගත් සිදුවීම් දැනගැනීමට ද ගුවන් විදුලිය තරම් ප්‍රබල මාධ්‍යයක් නැත.

ශ්‍රී ලංකා ගුවන් විදුලිය 1954 වර්ෂය වන විට ග්‍රාමීය වැඩසටහන් පිළිබඳ උපදේශක කාරක සභාවක් ගුවන් විදුලිය වෙනුවෙන් පත්කර තිබූ බවට වාර්තා වේ.

1959 වර්ෂයේ අවසාන භාගයේ දී සෑම දිනක ම පස්වරු 6.45 සිට 7.15 දක්වා ග්‍රාමීය වැඩසටහන් ප්‍රචාරය කළ අතර, එය පසුව ව්‍යාප්ත වී ග්‍රාමීය සේවය බවට පත්වී තිබේ. 1960 දී ග්‍රාමීය සේවය මගින් පිහිටවනු ලැබු 'ග්‍රාමීය අසන්නන්ගේ සමාජ' ගුවන් විදුලිය හා ගැමියා වඩාත් ළං කිරීමට හේතු විය. වැඩ සටහන්

පිළියෙල කිරීමේ දී එම සමාජවල සාමාජිකයන්ගේ අදහස් හා යෝජනා ද උපකාර වූයේ ය.

මේ පියවර කීපය මගින් ගුවන් විදුලිය වඩවඩාත් ගැමි ශ්‍රාවකයා වෙත ළගා වූ අන්දම කෙනෙකුට පෙනේ. එහෙත් ගුවන් විදුලිය පූර්ණ වශයෙන් ගැමි ශ්‍රාවකයාට සමීප වූ අවස්ථාව ලෙස ප්‍රාදේශීය ගුවන් විදුලි ප්‍රචාරක මධ්‍යස්ථානයන්හි ආරම්භය දක්වත හැකිය.

එවන් සේවාවක් ආරම්භ කිරීමෙහිලා ශ්‍රී ලංකා ගුවන් විදුලි සංස්ථාව ප්‍රතිපත්තිමය වෙනසක් ගැනීමට හේතු භූත වූ කාරණාවන් අතර ප්‍රාදේශීය මට්ටමෙන් කෙරෙන විවිධ සංවර්ධන කාර්යයන් පිළිබඳ පුළුල් අවබෝධයක් ජනතාව වෙත ලබාදීම ද පැවතුණි යයි දැක්වීම අනුචිත නොවේ. රජරට සේවාව ආරම්භයේදී එකල රාජ්‍ය අමාත්‍ය ආචාර්ය ආනන්ද තිස්ස ද අල්විස් මහතා විසින් කරන ලද ප්‍රකාශන කිහිපයකින් වුව ද ඒ අදහස තරමක් දුරට ඉස්මතු වන්නේ ය.

'ජනතාවගේ හඬ පුළුල් ලෙස මුළු ලක්දිවට ඇසෙන අයුරු සැලකීම රජරටින් පටන් ගැනීම යුක්ති සහගත බව අපි කල්පනා කරනවා. ඒ වගේ ම මේ කොට්ඨාසයේ වාසය කරන්නා වූ ජනතාවගේ හැකියාවන්, දක්ෂතාවන් පිළිබිඹු කිරීමට අවස්ථාවන් රාශියක් මේ මාධ්‍යයෙන් සැලසෙනවා.

මාධ්‍යයන් සියල්ලකගෙන් ම ජනතාවගේ අයිතිවාසිකම් ආරක්ෂා වෙනවා. ජනතාවගේ අදහස් තියුණු වෙනවා. ජනතාව බලවත් වෙනවා.

ඒ වගේ ම සමාජයෙන් ගී සින්දු පමණක් නොවෙයි. අපි තමුන්නාන්සේලාගෙන් බලාපොරොත්තු වෙනවා මුළු මහත් ජනතාව ම ප්‍රබෝධන ආරංචි රජරට දැන් අසවල් අසවල් ලෙස ගමන් කරනවා. රජරට දැන් මෙන්න මේ විදියට සැලසුම් කරනවා. රජරට යළිත් පිබිදී ඉදිරියට ගමන් කරනවා. රජරට යළිත් මේ රටේ නායකත්වය දරනවා කියන ප්‍රවෘත්ති අපි බලාපොරොත්තු වෙනවා.''

ලංකාවේ ප්‍රථම ප්‍රාදේශීය ගුවන් විදුලි මධ්‍යස්ථානය ආරම්භ කිරීමේ දී පැවති මෙම සංකල්පයන් විපරිණාමයන්ට තුඩු දුන් සමාජයක් සහිත කොයියම් ම රටකට වුව ද පොදු සංකල්ප යැයි දැක්විය හැකිය.

එසේ වුව ද අප විසින් මීට පෙරාතුව සඳහන් කළ අන්දමේ න්‍යායාත්මක අරමුණු පද්ධතියක් ඉතා මෑතක් වන තුරු ගැමි ශ්‍රාවකයන් සඳහා වැඩසටහන් ඉදිරිපත් කිරීමේ දී කිසියම් රටක පැවතියේ යයි දැක්වීම තරමක් ඈත්ත පර්යේෂණාත්මක මට්ටමක ප්‍රාදේශීය ප්‍රචාරයන් ය. ඒ මෙන් ම ඒ හැමතැනක ම විවිධ මතවාද හා අත්හදා බැලීම් කෙරේ. බොහෝ රටවල් ගැමි ශ්‍රාවකයන් සඳහා සුදුසු ගුවන් විදුලි සන්නිවේදන විවිධ ලෙස පොදුවේ සලකනු ලැබුවේ 'ග්‍රාමීය අසන්නන්ගේ සමාජ' පිළිබඳ සංකල්පය යි. එහෙත් මෑත භාගය වන විට බොහෝ රටවල සන්නිවේදන විද්‍යාඥයෝ මෙම ක්‍රමය යල්පැනගිය ක්‍රමයක් ලෙස දැක්වීමට පසුබට නොවූහ. ඔවුන් ඒ සඳහා විවිධ මතිමතාන්තර හා විවිධ සැලසුම් ද යෝජනා කර ක්‍රියාත්මක කර ඇත.

ආසියාවේ බොහෝ රටවල ගුවන් විදුලි සලකනු ලබන්නේ හුදු වින්දන මාර්ගයක් ලෙස පමණි. ශ්‍රී ලංකාවෙහි වුව ද මේ පිළිගැනීමෙහි වෙනසක් නැත. ගුවන් විදුලිය අරක්ගෙන ඇත්තේ පූර්ව සමාජයෙහි 'ග්‍රැමෆෝනය' එම සමාජයෙහි ප්‍රභූත්වය පළ කිරීමෙහි භාණ්ඩයක් වූවා මෙන් ම එය හුදෙක් වින්දනය සඳහා වෙන් වූවක් විය. ඉදහිට පිරිත් සජ්ඣායනයක් ද තැටි මාර්ගයෙන් ඇසුවා පමණි. විපරිණාමයට භාජනය වූ ගැමි සමාජ ගණනාවක ගුවන් විදුලිය පිළිබඳ ව වුව ද අද ඇත්තේ එබඳු ආකල්පයකි. ගුවන් විදුලිය, රූපවාහිනිය වැනි ජනමාධ්‍යයන් මඟින් වින්දනයක් සැපයිය යුතු වග සැබැවි. එහෙත් එමගින් බොහෝ දෑ ගැමි ජනතාව වෙත ප්‍රදානය කිරීමෙහි හැකියාව ද පවතී. සංවර්ධන ක්‍රියාදාමයන් පිළිබඳ ව උද්‍යෝගිවත් භාවයන් ශ්‍රාවක ජනතාව තුළ ඇති කිරීම, නව තාක්ෂණය සොයා යාම කෙරෙහි කෘෂකයන් මෙහෙයවීම, ළමා රක්ෂණය හා සෞඛ්‍ය පිළිබඳ ව කාන්තා අවධානය මෙහෙයවීම, තාක්ෂණික ඥානය කෙරෙහි යෞවන යෞවනියන් පෙළැඹවීම

වැනි නොයෙක් කටයුතු ගුවන් විදුලි සන්නිවේදනයන් මඟින් ක්‍රියාත්මක කිරීමෙහි හැකියාව පවතී.

එහෙත් ජාතික ගුවන් විදුලි සේවාවන් මගින් මෙබඳු විෂයයන් පිළිබඳ කරුණු සාකච්ඡා කරමින් ශ්‍රාවක පිරිස් දැනමිතියන් බවට පත්කිරීමේ දී බොහෝ බාධා එළඹ ප්‍රචාරක - ශ්‍රාවක දෙපිරිස අතර අසතුටුදායක පරතරය ඇති කරලනු ඇත. විශේෂයෙන් ජාතික ගුවන් විදුලියකට රටවැසියන්ගේ අවධානය යොමු විය යුතු පොදු කාර්යයන් පිළිබඳ ව සාකච්ඡා කළ හැකි වුව ද සුළුතරයකට අසාධාරණයක් සිදු වීමට ඉඩ තැබීම ද නුසුදුසු ය. මේ සඳහා ඉතා ම සුදුසු පියවර ලෙස සමාජ විද්‍යාඥයින් මෙන් ම, ජන සන්නිවේදන විද්‍යාඥයින් ද යෝජනා කරනු ලබන විකල්ප වන්නේ ප්‍රාදේශීය ගුවන් විදුලි ප්‍රචාරය යි.

ශීඝ්‍ර සංවර්ධනයට මුහුණ පා ඇති ශ්‍රී ලාංකික සමාජයේ ඒ ඒ ලාපයන්ට උචිත වන අන්දමේ පණිවුඩ රැගත් වැඩ සටහන් ජාතික ගුවන් විදුලි ආයතනයකින් ප්‍රචාරය කිරීමෙහි පවත්නා අනුචිතභාවය නිසා ම එවන් ප්‍රචාරයන් සඳහා සුදුසු ප්‍රාදේශීය ගුවන් විදුලි ආයතනයන් ඇරඹීමට මුල් පිරිණි.

මෙබඳු ප්‍රාදේශීය ගුවන් විදුලි ආයතනයන් හි මූලික අරමුණ වූයේ ජනතාව කෙරෙහි වින්දනයක් සැපයීමට වඩා දැනමිතිකරණය කෙරෙහි තම අවධානය යොමු කරවීමය. එහි දී සන්නිවේදකයා සමාජ විද්‍යාඥයකුගේ තැනට පත්වීම අනවරතයෙන් සිදුවන්නකි. පවුලෝ ෆ්‍රයිරේ, අයිවන් ඉල්ලීච් වැනි විද්වතුන් විසින් තරයේ ම දැරූ මතයක් වූයේ ද සන්නිවේදන ක්‍රියාවලිය සමාජ විපරිණාමය හා සමඟ දැඩි බැඳීමකින් යුතු ව ක්‍රියාත්මක විය යුතු වග ය. එහෙයින් ම සන්නිවේදන ක්‍රියාවලිය යම්කිසි න්‍යාය පද්ධතියක් මත ගොඩනැගුණක් විය යුතු යයි යන්න බොහෝ සන්නිවේදකයන් විසින් පිළිගනු ලැබිණි.

ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රථම ප්‍රාදේශීය ගුවන් විදුලි සේවාවෙහි ආරම්භක සේවකයන්ට වුව ද මේ මතය බැහැර කරලිය නොහැකි විය. එහෙයින් රජරට සේවා වැඩසටහන් සැලසුම් කිරීමේ දී

වින්දනය පිළිබඳ සංකල්පය පසෙකට තබා දැනමිතිකරණය කෙරෙහි අවධානය වඩාත් යොමු කිරීමට සිදු වී තිබිණි.

මෙහිදී ජාතික ගුවන් විදුලිය මගින් සැලසුම් කරනු ලබන නාගරික බුද්ධිය විසින් හික්මවනු ලබන වැඩසටහන් රටාවක් ගැමි බුද්ධිය දැනමිතිකරනු වස් අනුචිත ය යන්න අප විසින් දැරිය යුතු එක් න්‍යායක් වූයේ ය. පුරවර සහෘදයන්ගේ ඒකාකාරී ජීවිතය විසින් සන්නිවේදන මාධ්‍යයකින් අපේක්ෂා කළේ තොරතුරු ලබා ගැන්ම සහ විනෝදාස්වාදය පමණි. එහෙත් සාම්ප්‍රදායික ගැමියා විසින් සිය විවේකය යොමු කරනු ලැබුයේ තම බුද්ධිමය සන්තර්පණය සඳහා ය. එහෙයිනි, ඔවුන් තම විවේක කාලය තුළ නිර්මාණය කළ ඔවුන්ගේ තාක්ෂණික මෙවලම් පවා දැඩි කලාත්මක ස්වරූපයක් ගත යුතුය යන සිද්ධාන්තය කෙරෙහි ඔවුන් නැඹුරු වූයේ.

එමෙන්ම නාගරික සහෘදයන් බොහෝ දුරට ශ්‍රාවක ස්වරූපයක් ගත්තේ වචනයේ පරිසමාප්ත අර්ථයෙන් ම ශ්‍රාවක ස්වභාවයෙහි පිහිටුවා ය. එහෙත් ගැමි ශ්‍රාවක රටාව මීට ඉඳුරාම වෙනස් වෙයි. ඔවුන් කරා සමීප වන සන්නිවේදනය කෙරෙහි ඔවුහු මහත් සේ විමසිලිමත් වෙති. එම සන්නිවේදනය අනුභව කොට ඒ සම්බන්ධ ප්‍රත්‍යක්ෂාවබෝධය ලබා එහි පාත්‍ර වර්ගයා බවට ද ඔවුහු පත්වෙති. ඔවුහුන් මේ සන්නිවේදනයන් බොහෝවිට ලබා ගන්නේ තම සමාජයෙහි ම සාමාජිකයන් වෙතිනි. දැනමිතිකරණය වුව ද ඔවුන් ලබා ගන්නේ තම වැඩිහිටියන් වෙතින් හෝ ශ්‍රමණ දූතයන් වෙතිනි. ශ්‍රමණ දූතයන් හා වැඩිහිටියන් තම තම නැණ පමණින් දත් නැණ නුවණ තම සමාජයෙහි බාල පරපුර වෙත යොමු කළහ. පන්සලේ දී මෙන්ම වැඩහිටියන්ගේ ගෙපිළෙහි දී ද ඔවුහු මෙම පිළිවෙත පුරා ඇත්තාහ. ගැමියන් පණිවුඩ පණත් ලබා ගත්තේ ගමේ දුව පැන නටන ' පැටියන් ' වෙතිනි. පණිවුඩ පණත් ගෙනයාම ද කෙළිදෙළෙන් ගත කරන පැටි දිවියෙහි එක් අංගයක් වූයේ ය. තොරතුරු ගමට ගෙනාවුන් අතර ශ්‍රමණ දූතයන්ට හා වෙළෙඳුන්ට හිමි වූයේ වැදගත් තැනකි. ඔවුන් සතු මේ කාර්‍යකරණය ඉතා මෑතක් වන තුරු ඔවුන් අතින් ඉටුවිය. තවමත් වන්නි ගම්මානයන්හි එය එලෙස සිදුවේ. ඔවුන් සතු ප්‍රධාන කාර්ය හැරුණු කොට මේ

උපකායයී වන සන්නිවේදන කායයීය ද ඔවුන් අතින් නොපිරිහෙලා ඉටු විය. සතියේ පොළ ද, තුමංහන්දිය ද, කඩපිළ හා වැකන්ද ද ගැමි සමාජයේ වැදගත් තොරතුරු මධ්‍යස්ථාන විය. එවන් තැනකදී හුවමාරු වූ දැනනුවණ ඔවුනොවුන් විසින් ඔවුනොවුන් වෙත සන්නිවේදනය කරනු ලැබිණි.

තොරතුරු පැතිරවීමෙහි ලා ගැමි සමාජය තුළ කාන්තාවන්ට හිමි වූයේ ද විශේෂ ස්ථානයකි. ඔවුන්ගේ එදිනෙදා ජීවිතයේ බොහෝ කාර්යයන්හි දී තම සමාජයේ සාමාජිකාවන් හා සමඟ තොරතුරු හුවමාරුවට ඔවුනට අවස්ථාව ලැබුණි. බටු පලාවේ යාමේ දී, දරදිය ඇදීමේ දී මෙන් ම හිස බැලීමේ දී ද වතුර වත්කර ගැන්මේ දී ද මෙරට ගම්මානයන්හි ගැමි කාන්තාවෝ තොරතුරු හුවමාරු කරගත්හ.

මෙවන් අවස්ථාවන්හි ඔවුනොවුන් ලබා ගත් තොරතුරු හා දැනුම් තේරුම් ඔවුහු මහත් අභිරුචියකින් පිළිගත්හ; විග්‍රහ කළෝය; අවබෝධ කරගත්හ; එ වටහා ගත්හ; විශ්වාස කළහ. මේ ප්‍රාථමික සන්නිවේදන ක්‍රමයන් කෙරෙහි කාලාන්තරයක් තිස්සේ ඔවුන් තුළ පැවති ඇල්ම බැල්ම ද අනෙක් සන්නිවේදන ක්‍රමයන් ඉක්ම යයි. මේ ප්‍රාථමික සන්නිවේදන ක්‍රමයන් බුද්ධිය විසින් නික්මවන ලද මනසක් ඇත්තකුට 'කටකතා' යන පොදු නමකින් උව ද හැඳින්විය හැකි ය. සත්‍ය වශයෙන්ම මේ 'කටකතා' කෙරෙහි ගැමියා තුළ විශේෂ ඇල්මක්, ගෞරවයක් හා භය පක්ෂපාත කමක් ද පවතී.

මේ ගැමි සන්නිවේදන මාධ්‍යයේ පවත්නා තවත් විශේෂ ලක්ෂණයක් නම් එය පුර සන්නිවේදනයේ පවත්නා බඳු පැවරීමේ ස්වභාවයක් නොමැතිකම ය. මෙහි ඇත්තේ හුවමාරු ක්‍රමයකි. එය ජන ජීවිතයේ විශේෂ අංගයක්ද වන්නේ ය. මුළු ජන ජීවිතයම හැඩගැසී ඇත්තේ මේ හුවමාරු රටාව තුළ වග සමාජ විද්‍යානුකූලව හෝ මානවිද්‍යානුකූලව හෝ කරනු ලබන විශ්ලේෂණයන්ගෙන් කෙනෙකුට පැහැදිලි වනු ඇත. පුර සන්නිවේදනයෙහි දී කෙරෙනුයේ සන්නිවේදකයා විසින් සිය පණිවුඩය ශ්‍රාවකයා වෙත පිරිනැමීමකි. ගැමි සන්නිවේදන එලෙස නොවෙයි. ඔවුහු තම

තමන් සතු පණිවුඩ, දැනුම, අවබෝධ හුවමාරු කර ගනිති. එවන් හුවමාරුවක දී විශ්වසනීයත්වය තහවුරු වීමක් ද සිදු වේ. ගැමි සමාජයේ පැවති මේ නැණනුවණ හුවමාරු කරගැනීමේ සම්ප්‍රදාය එම සමාජය දැනමිතිකරණයට ද බෙහෙවින් ප්‍රයෝජනවත් වූයේ ය. සන්නිවේදනාත්මක වටිනාකමක් ඇති අපේ ජනශ්‍රැති සාහිත්‍යය වුව ද ගොඩනැගී ඇත්තේ මේ හුවමාරු සම්ප්‍රදාය මත ය. ගැමි දේශනා ක්‍රමය වුව ද ගොඩනැගෙන්නේ මේ නැණනුවණ හුවමාරු කර ගැනීමේ රටාව මත ය. එමගින් දේශක - ශ්‍රාවක දෙපිරිස ම එම සන්නිවේදන ක්‍රියාවලියේ පාත්‍ර වර්ගයා බවට පත් වූහ.

සාම්ප්‍රදායික සමාජ සංවිධානයක් තුළ පවතින මෙවන් සන්නිවේදන විධි, සංවර්ධන කලාපයට අවශ්‍ය වන අන්දමේ සරල සමාන්තර වැඩසටහන් සැලසුම් කිරීමෙහිලා ප්‍රයෝජනවත් වේ. කුමක් හෙයින් ද යත් සාම්ප්‍රදායික සමාජයේ පවතින මේ හුවමාරු පණිවුඩ ක්‍රමයෙහි ගති ස්වභාවය ද එබඳු සරල සමාන්තර වූවක් වන හෙයිනි.

විපරිණාමයන්ට ලක් ව ඇති ගැමි සමාජයක් දැනමිතිකරණය පිණිස නව ආකල්ප හා වටිනාකම් පද්ධතියක් ඇති කිරීමට සුසංවාදයක යෙදෙන බුද්ධිමතුන් විසින් මේ සාම්දායික සන්නිවේදන විධි ලක්ෂණ අවබෝධ කරගෙන ගොඩනගනු ලබන න්‍යාය පද්ධතියක අනුසාරයෙන් තම මත ප්‍රචාරයෙහි යෙදෙන්නේ නම් අප ඉහත සඳහන් කළ අන්දමේ අනවබෝධයක් ඇති ව, සන්නිවේදන පරතරයක් බිහිවීමෙහි අවස්ථා ද විරල වනු ඇත.

මෙ සෙයින් විපරිණාමයට ගොදුරු වූ සංවර්ධන කලාපයට අයත් ගැමි සමාජයන් දැනමිතිකරණය උදෙසා යථායෝග්‍ය සන්නිවේදන ක්‍රියාවලි සැලසුම් කිරීම පිණිස එම සාම්ප්‍රදායික සමාජයන්හි පවතින ජනශ්‍රැතිය කටකතාව ආදිය පදනම් කර ගන්නේ නම් සාර්ථක ප්‍රතිඵල උදාකර දෙනු ඇත.

ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රාදේශීය ගුවන් විදුලි ප්‍රචාරයන්හි පුරෝගාමියා ලෙස රජරට සේවාව විසින් අනුගමනය කරනු ඇත්තේ ද මේ

සිද්ධාන්තයන් මත ගොඩනැගුණු න්‍යාය පද්ධතියකි. එමගින් කලකට පෙර සම්පාදනය කළ පිලේ පැදුර, දැනමුතු අන්දරය. ගම්මැද්ද, සංහිඳ, නිර්මාණී, කැටපත් පවුර වැනි වැඩසටහන් ප්‍රමුඛ අනෙක් බොහෝ වැඩසටහන් ශ්‍රාවක ප්‍රසාදයට ලක්වූයේ එහෙයනි. රජරට සේවා වැඩටහන් අසූව දශකයේදී ජනතාවට වඩාත් සමීප ස්වභාවයක් ගෙන ඇත්තේ ද ඉහත කී අන්දමට යම්කිසි න්‍යාය පද්ධතියක් මත පිහිටා පොදු අරමුණක් පිළිබඳ දර්ශනයකින් සැලසුම් කර තිබු හෙයිනි.

අසූව දශකයේ දී රූපවාහිනිය මෙරට සම්ප්‍රාප්ත වීම, අනූව දශකය වන විට ජංගම දුරකථන, එෆ්. එම්. නාලිකා ව්‍යාප්තිය, විද්‍යුත් තැපෑල, වෙබ් අඩවිවල බලපෑම ද රජරට සමාජය සංස්කෘතිය නවීකාත කොට තිබේ. මෙය රටටම පොදු වූ තත්ත්වයකි. මේවා ගැන පර්යේෂණ පැවැත්වීම රටෙහි ඉදිරි ගමන තීන්දු කිරීමට වැදගත් කරුණු උපයා සපයා දෙයි. අසූව දශකයේ ඇරඹුණු වාර්ගික අර්බුදය නොහොත් ත්‍රස්තවාදය, වීඩියෝ, ඞී.වී.ඞී, වෙළඳ කුටි, නව විලාසිතා ආදි භෞතික මෙන්ම අභෞතික සංස්කෘතියේ සාරධර්ම හා ප්‍රතිමානයන්ට කළ බලපෑම සුළු කොට තැකිය නොහැකිය. උතුරු නැගෙනහිර භීෂණකාරී ස්වරූපය හේතුවෙන් රජරට ප්‍රධාන නගරයේ බිහි වූ පාරිභෝජනවා දී වෙළෙඳ සංස්කෘතිය කවර බලපෑමක් නුවර කලාවියට සිදු කොට ඇත්තේ ද? රූපවාහිනිය ආරම්භ කොට කලකින් ඉදිරිපත් කළ සිසිර සුරවීර නිමැයු උරුමය වැඩසටහන් පෙළ, සිරස රූපවාහිනියෙන් වසන්ත දුක්ගන්නාරාළ ඉදිරිපත් 'කමත' හා ජාතික රූපවාහිනියෙන් ප්‍රචාරය වන අතුල පීරිස් සැකැසු වාහල්කඩ වැනි වැඩසටහන් සමාජ විපරිණාමය හා දැනමිතිකරණය ගැන සාකච්ඡාවක් සුසංවාදයක් ගොඩනැගීමෙහි දී අමතක කළ නොහැකි ය.

ඉදානීන්තනයෙහි මෙම තත්ත්වය වඩාත් සංකීර්ණ වී තිබේ. නව මාධ්‍යයෙහි ව්‍යාප්තිය සමඟ, සමාජීය මාධ්‍යයෙහි නැගීමත් අප විසින් ඉහතින් දැක්වූ සාකච්ඡාව ගැඹුරු ඵලදායි දිශානතියකට යොමු කිරීම සමාජීය අත්‍යවශ්‍ය සංසිද්ධියක් බවට පත් වී ඇත.

පාදක සටහන්

1. නුවර කලාවිය යනු කලාවැව සිට පදවිය වැව තෙක් අනුරාධපුර නුවරවැව ඔස්සේ රේඛාවක් ඇඳිවිට එම දෑලවරෙහි ඇති ගම්මාන එකතුව සෑදෙන ප්‍රදේශය යි. වර්තමාන අනුරාධපුර දිසාව යි.
2. සත්කෝරළය යනු වැඋඩවිල්ල, හිරියාල, දෙමළවන්නි ආදි හත්වත්තු සතක් එක්වී සෑදුණු පෙදෙස යි.
3. කොළඹගේ ඩී.එම්. ගුවන්විදුලි වංශය (77 පිටුව), කරුණානායක, නන්දන, හැටහය වසරක ගුවන් විදුලිය, (1924-1990) 1990
4. කොළඹගේ ඩී.එම්. - එම.
5. එම.
6. එම.
7. එම.
8. බලන්න : ආයුබෝවන් (රජරට සේවා නව මැදිරි සංකීර්ණය විවෘත කිරීමේ උත්සව ප්‍රකාශනය, 1984) ස්වර්ණ ශ්‍රී බණ්ඩාර.
9. Broadcasting in Asia and the Pacific, Ed. John A Lent 1978 (Heinmann Asia)
10. Asian Broadcasting Problems, Challenges and prosfects - Sri Charles Moses, 1974, Asian Press and Media Directory.
11. 1979 වර්ෂයේ මලයාසියාවේ අංකාසපුරි නගරයේ පැවති ආසියා - ශාන්තිකර කලාපීය සංවර්ධන සන්නිවේදකයින්ගේ සමුළු ප්‍රකාශන.
12. Diaz Bordehave Juan E. Communication and Rural Development. (Unesco 1977) p. 21-22)
13. තැටි තාක්ෂණය සහ විවේක බුද්ධිය, පණ්ඩුල ඇඳගම, (රජරට සේවා සංහිඳ වැඩසටහන)
14. සිංහල ගැමි සමාජයෙහි සාම්ප්‍රදායික සන්නිවේදන විධි, ස්වර්ණ ශ්‍රී බණ්ඩාර.
15. කාන්තාව සහ ප්‍රජා සංවර්ධනය, ස්වර්ණ ශ්‍රී බණ්ඩාර.

    දිනමිණ - රජරට සේවා සංහිඳ වැඩසටහන.

16. Putting Gossip to work in Radio Drama Patricia Lockwood, A.I.B.D. සම්මන්ත්‍රණ පත්‍රිකාවන්.

17. ගුවන් විදුලිය, සේන නානායක්කාර, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 1999.

18. රජරට සේවා නාට්‍ය කලා සමීක්ෂා. සමාජ සන්නිවේදනාත්මක පර්යේෂණ අධ්‍යයනය, සේන නානායක්කාර, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1999.

19. ගැමි මාධ්‍ය සහ සංවර්ධන සන්නිවේදනය, මිථ්‍යා හා යථාර්ථ, නෙවිල් ජයවීර (පරි.) තිස්ස කාරියවසම්, කර්තෘ ප්‍රකාශන, 1993.

සාම්ප්‍රදායික සිංහල සමාජයේ කුල ක්‍රමය හා හින්දු ජජ්මාන් ක්‍රමය පදනම් කරගෙන කුලය හා අර්ථ ක්‍රමය අතර සම්බන්ධතාවය පිළිබඳව කරන ලද මානව විද්‍යාත්මක විවරණයක්

ඒ.ඒ.ඩී.එස්.එන්. දිල්කි අබේසිංහ

කුල ක්‍රමය හැඳින්වීම

සමාජයක් යනු සංකීර්ණ ජන සම්බන්ධතා සහ ආයතනයන්ගෙන් ගැවසී ගත් සාර්ව ඒකකයකි. එනම් යම් යම් සමාජ ක්‍රියාවන් හා එවායේ ප්‍රතිඵල ලෙසින් ගොඩනැගී පවතින සංස්ථාදියේ සමස්ත සංකලනයකි. මෙම ක්‍රියාවන් හා සම්බන්ධතාවල එක්තරා පෙළගැස්වීමක දැකිය හැකිවෙයි. එකමත එක පිහිටන ස්තරයක් බඳු ආකාරයට උස් පහත් ස්වරූපයෙන් මෙය දැකිය හැකිවන මෙම ස්තරගත බව සමාජ තුළ බොහෝ කලක පටන් දක්නට තිබූ බවට සාධක ඇත. පුද්ගලයාගේ උස් පහත් බව නැත්නම් පුද්ගලයා සමාජ ස්ථරයේ අයත් මට්ටම තීරණය කරනු ලබන එක් වැදගත් සාධකයක් ලෙස කුලය සරලව අරුත් ගැන්විය හැකිය.

කුලය නම් සංකල්පය විශේෂයෙන්ම දකුණු ආසියාතික සමාජ වලට ආවේණික වූ සුවිශේෂීත්වයකින් යුත් සංකල්පයකි.

බටහිර සමාජවල දක්නට නොමැති ප්‍රපංචයක් වන කුලය අනුව දකුණු ආසියාතික රටවල සමාජය ස්තරගතව ඇත. දකුණු ආසියාතික රටවල පුද්ගලයාගේ සමාජ තත්ත්වය, සමාජ චර්‍යාකම තීරණය කරන මුඛ්‍යතම සාධකයක් ලෙසද කුලය සංකල්පය වැදගත් වේ. එනිසාම දකුණු ආසියාතික සමාජ ස්වරූපය බටහිර හා අවශේෂ ආසියාතික කලාප වල සමාජ වලට වඩා බෙහෙවින් වෙනස් ලක්ෂණ උසුලන බව් නොකිවමනාය. ඒ අනුව මෙහි පුද්ගල චර්‍යාකම්, සම්බන්ධතා වෙනත් සමාජයන්ට වඩා සුවිශේෂීත්වයකින් යුත් වේ. කුලය යනු විශ්වීය සංසිද්ධියක් නොව දකුණු ආසියානු සමාජය හා බැඳුනු සමාජ නිර්මිතයකි.

දකුණු ආසියාතික සමාජවලට සුවිශේෂී ප්‍රපංචයක් වන කුලය පිළිබඳව මානව විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක් කළ මානව විද්‍යාඥයෙක් වන A.L.Koeber දක්වන්නේ කුලය වූ කලී දැඩි වූ ද උග්‍ර වූ ද ජන්මයෙන් නියම කරන ලද්දා වූ ද පුද්ගල චංචලතාවයට අවසර නොදෙන ආයතනයක් බවයි.

මේ අනුව ගම්‍ය වන්නේ කුලය වනාහී සමාජයක ජීවත්වන පුද්ගලයන්ට උපතින් උරුම වන ආරෝපිත තත්ත්වයක් බවයි. එය උත්සාහයෙන් ලබාගත නොහැකි වේ. සාධිත තත්ත්වයක් නොවේ. සහජයෙන් හිමිව මරණය තෙක් පවතින දෙයකි. එය දැඩිය. පුද්ගලයන්ට හිතුමතේ හැසිරීමේ ඉඩ අහුරන්නකි. යම් සමාජ පාලන කාරකයක් ලෙස ද කුලය සමාජය තුළ බල පැවැත්වේ.

ශබ්ද කෝෂයෙහි එන පරිදි කුල යනුවෙන් අරුත් සැපයිය හැකි පොදු සිංහල පද තුනක් ඇත්තේය. ජාති හා වර්ග යන පද යුවලම වර්ගය යන අර්ථය ගෙන දෙයි. කුල යනු පැහැය යන අදහස දනවන්නකි. මුලින්ම මෙය වෛදික යුගයේ පැවති වර්ණ පදයට සමාන වූවක් බව නිසැකය.

කුලය සමාජ ස්තරායන ක්‍රමයක් ලෙස සමාජ විද්වතුන් විසින් හඳුන්වයි. සමාජය තුළ ගොඩනැගී ඇති සමාජ සංස්ථාවක් ලෙස ද කුලය තේරුම් ගැනීම අර්ථවත්ය. එනම් කාලයක් තිස්සේ

කිසියම් ජන කොට්ඨාසයක් විසින් පිළිගැනුමට හා භාවිතයට ලක් කරගෙන ඇති චාරිත්‍ර, නීතිරීති, සම්ප්‍රදායන්, ප්‍රතිමාන හා සාරධර්ම ආදීන්ගෙන් සමන්විත සමාජ සම්බන්ධතා ජාලයකි. මෙම සමාජ සම්බන්ධතාවන් සමාජය විසින්ම උස් මිටි වශයෙන් හෝ උස් පහත් වශයෙන් හෝ ශුද්ධ අශුද්ධ වශයෙන් නියම කරගෙන පවත්වාගෙන යන විට එම ඇගයුම වටා කුලයක් ලෙස ඒවාට ඒකරාශී වී ජන කොටසක් නිර්මාණය වේ.

මෙහිදී කුලය පද්ධතියක් වශයෙන් ගෙන සාකච්ඡා කිරීමේදී ආගම, සංස්කෘතිය, ලලිත කලාව, ආර්ථිකය, දේශපාලනය ආදී සෑම සමාජ පැතිකඩ සමඟ ම දැඩිව සම්බන්ධ වී ඇති බව පැහැදිලි වේ.

James Hutten නම් මානව විද්‍යාඥයා කුලය යන සංකල්පය තුළින් පහත දැක්වෙන ලක්ෂණයන් පෙන්වන බව පවසයි

- කුලය වනාහි අන්තර්ජන්‍ය දෙයකි.
- විවිධ කුලයන්ට අයත් සාමාජිකයන් අතර යම් යම් සීමාවන් පවතී.
- කුලය යනු ධුරාවලියක් දක්වන සමූහයකි.
- විවිධ සන්දර්භයන්හි විශේෂයෙන්ම ආහාර, ලිංගික කටයුතු, චාරිත්‍ර යනාදියෙහිදී උසස් කුලයක තැනැත්තෙකු පහත් කුලයක තැනැත්තෙකු ස්පර්ශ කිරීමෙන් උසස් කුලය දූෂණය වෙතැයි පිළිගැනේ.
- කුලය සම්ප්‍රදායික වූ රැකියාශ්‍රිත දෙයකි.
- මිනිසෙකුගේ කුල තත්ත්වය අවසාන වශයෙන් තීරණය කරනුයේ ඔහුගේ ජන්මය මඟිනි. නො එසේ නම් ඔහු තම කුලය විසින් යම් චාරිත්‍රයක් උල්ලංඝනයක් පනවා පලවා හරින ලද්දෙකු විය යුතුය. කුල පද්ධතිය සමස්තයක් වශයෙන් ගත්කළ අභිමානය කේන්ද්‍ර කරගත් පද්ධතියකි (ජයසිරි 2010, පි. 87).

මීට අමතරව ඊ. ආර්. ලීච් නම් මානව විද්‍යාඥයා රචිත What Should We Mean By Caste නම් පර්යේෂණාත්මක කෘතියෙහි කුලයක හඳුනාගත හැකි පොදු ලක්ෂණ 3ක් දක්වයි.

- කුලය ශ්‍රම විභජන පද්ධතියකි.
- කුලයක් අන් කුලයකින් වෙනස්ව හඳුනාගත හැක්කේ ආර්ථික, දේශපාලනමය, චාරිත්‍රමය සම්බන්ධතාවන් පත්වී ඇති ආකාරය අනුවය.
- කුල ක්‍රමය තුල ව්‍යුහමය සංවිධානයක් පවතින අතර එය ඔවුන්ටම ආවේණික වූ සංස්ථාවක් බව (ජයසිරි 2010, පි. 88).

මේ අනුව Kroeber, Hutten, Leach යන මානව විද්‍යාඥයන් ත්‍රිත්වයේ අදහස් වලට අනුව කුලය සම්බන්ධව පහත පරිදිවන පොදු නිගමනයන්ට එළඹිය හැකිය.

- කුලය විවිධ මට්ටම් වලින් ස්තරගත වූවකි.
- කුල ධූරාවලිය තුළ ඉහළ හා පහළ ලෙස කුල විභේදනයක් පවතී.
- කුලය ශ්‍රම විභජනය මත පදනම් වූවකි.
- ජන්මයෙන් තීරණය වන ආරෝපිත තත්ත්වයකි.
- පුද්ගල සංචලතාවය සීමා කරයි.
- අභිමානය, පාරිශුද්ධත්වය, කිලිටි බව ආදී සංකල්ප මේ සම්ඟ බැඳී පවතී.

කුලය හැඳින්වීමට ඉංග්‍රීසි බසෙහි යෙදෙන Caste යන්න "පෙළපත" හෝ " ජන වර්ගය " යන්න හැඳින්වීමට පෘතුගීසි බසෙහි එන ජීජ් යන්නෙන් බිඳී ආවකි. මුල් කාලනී සමාජ විද්වතුන් වූ ජේ. එස්. ගුර්යේ කුල ක්‍රමය හඳුනා ගැනීම පිණිස එහි දැක්වෙන ප්‍රධාන ලක්ෂණ සයක් දක්වා ඇත්තේ මෙලෙසිනි.

ඉන් සමාජයේ වෙසෙන වෙනම ජන කොටසක් හඳුනාගතහැකි වීම, ධුරාවලිය, කෑම බීම ගැනීමේදී සහ සමාජ සම්බන්ධතා පැවැත්වීමේදී පළ කරන වෙනස්කම්, ආගමික අශක්නුතාවන්, වෙනත් ජන කොට්ඨාසවලට හිමි වරප්‍රසාද අහිමිව තිබීම, රැකියා තෝරා ගැනීමේදී වරණයක් තිබීම හා විවාහයට බලපාන සීමාවන් තිබීම ඒවා වේ.

කුලය යන්න තේරුම් ගැනීමේ දී ස්වාමියා, භාර්යාව, දුව, පුතා ආදී වූ කුඩාම සමාජ ඒකකය වූ පවුලට වඩා දැවැන්ත සමාජ සමූහයක් අදහස් වේ. කුල පරපුරක් වශයෙන් සකස් වන්නේ පවුල නැමැති කුඩාම ඒකක රාශියක එකතුවෙනි. මෙම සමූහය දිගුකාලීනව ඉතිහාසය තුල පැවතගෙන එන්නක් මෙන්ම විශාල භූමි ප්‍රදේශයක ව්‍යාප්ත වූවක් විය හැකිය.

සිංහල සමාජයේ කුල ක්‍රමය

ශ්‍රී ලංකාව වනාහී සප්ත මහා සාගරයෙන් වටවූ ඉන්දියන් සාගරයේ මධ්‍යගතව ඉන්දියාවට සමීපව පිහිටන දූපත් රාජ්‍යයකි. මේ තනි දිවයිනේ චිරාත් කලෙක පටන් පැවතගෙන ආ කුල ක්‍රමය ගැන විග්‍රහ කිරීමේදී එය මෙරටට ආවේණික කුල ක්‍රමයක් ලෙස නොව අසල්වැසි භාරතයෙන් විසරණය වී කාලානුරූපීව මෙරටට ආවේණික ලෙස හැඩගැසී පවත්වාගෙන ආ කුල ක්‍රමයක් ලෙස හැඳින්වීම සාවද්‍ය නොවේ. මුල් කාලීන යුගවල ඉතිහාසඥයන්ගේ මතය වූයේ ඓතිහාසික වශයෙන් සිංහල කුල ක්‍රමය හින්දු කුල ක්‍රමයෙන් බිඳී ආ ආයතනයක් වන බවයි. බෞද්ධ වංශ කතාවල රජ බමුණු දෙපාර්ශවය ගැන ද වෛශ්‍ය කුලීනයන් ගැන ද චණ්ඩාලයන් ගැනද සඳහන් වීම ඊට හේතුව වන්නට ඇත. කෙසේ වුවද කුල ක්‍රමය මතවාදී නිර්මාතෘවරුන් වන බමුණන් විටින් විට ලංකාවට සංක්‍රමණිකයන් ලෙස පැමිණි බව ඉතිහාසගත මූලාශ්‍රය තොරතුරු වලින් සනාථ කරගත හැකි වේ.

"ඔහු මළ කල ඒ බමුණු තෙම රජ කුමරෙක් එනු බලන්නාහු උපතිස්ස ගම වාසය කරමින් රට අනුශාසනා කළෝය".

මහා වංශය උක්ත පරිදි පවසන්නේ විජය රජුගේ ඇවෑමෙන් රජකමට සුදුස්සෙකු පැමිණෙන තුරු උපතිස්ස නම් බමුණු ඇමති උපතිස්ස ග්‍රාමයේ සිටිමින් රට පාලනය කළ බවයි.

කලබලකාරී දේශපාලන වාතාවරණය යටතේ සංක්‍රමණික ගෝත්‍රවල ක්‍රියාකාරීත්වය හා දකුණු ඉන්දීය බලපෑම් නිසා කුලවාදය ක්‍රමයෙන් ලාංකීය සමාජයේ මුල්බැස ගන්නට ඇත. නමුත් සම්භාව්‍ය හින්දු වර්ණ ක්‍රම මූලිකව බෞද්ධ සමාජයක් වූ සිංහල සමාජයේ ආයතනගතව පැවති බවට ඇති සාක්ෂි විරලය. පැරණි සාහිත්‍ය මූලාශ්‍ර හා සෙල්ලිපි වැනි ඓතිහාසික මූලාශ්‍ර විමසීමෙන් පසු වත්මන් ඉතිහාසඥයන් වැඩි දෙනා ඉදිරිපත් කර ඇති නිගමනය වන්නේ සිංහල කුල ක්‍රමය ඇතැම් උතුරු හා දකුණු ඉන්දීය බලපෑම් සහිතව නමුත් ලක දේශපාලන සමාජ පසුතලයට අනුරූපීව ස්වාධීනව වර්ධනය වූ බවයි.

ලංකාවේ කුල ක්‍රම ස්ථාපිත කරනු සඳහා රාජ්‍ය මැදිහත් වීම සිදුවූ බව ඓතිහාසික මූලාශ්‍ර දෙස බැලීමේදී පෙනී යයි. යම් යම් කුල වලට දඬුවම් වශයෙන් ඔවුන් කුල තත්ත්වයෙන් පහල දැමීම ද රජවරුන්ගේ වරප්‍රසාදයක් විය.

කුලයෙන් පහත හෙලීම එකල සමාජයේ පැවති කුරිරු දඬුවමක් බව හෙළිවේ. ඉන් පැහැදිලි වන්නේ ලක කුල ධුරාවලිය තුළ නිදහස් පුද්ගල සම්බන්ධතාවන්ට කිසිසේත් ඉඩක් නොතිබූ බවයි. එය කුල දූෂණය කිරීමක් ලෙස අරුත් ගනවා ඇත. එහෙත් ඉන්දියාවෙන් මෙරටට කුල ක්‍රමය දායාද වුවද ඉන්දියාවට වඩා හාත්පසින් විෂමාකාරයට එය ලක මුල් බැසගති.

විජය රජුගේ කාලයේ පටන් ලංකාවෙහි කුල භේදය අභ්‍යාස විය. මේ කුල භේදය වනාහී දඹදිව පුරාණ ආර්යයන් කෙරෙන් පැවත එන රාජ ධර්මයකි. පූජක වර්ගය බ්‍රාහ්මණ වංශය යන නමින් පැවතෙන්නට පටන් ගත්තෝය. භේවායන්ට රාජ වංශිකයෝ ය යන අර්ථාන්විත ක්ෂත්‍රිය නාමය ව්‍යවහාර විය. සෙසු ආර්යයෝ වෛශ්‍ය යන නමින් ප්‍රකට වූහ. ඔවුන් ගොවිතැන් වෙළඳාම් ආදියේ නිරත වූහ. මෙපරිද්දෙන් කුල සතරක් ව්‍යවහාර විය.

සිංහලයන්ගේ කුල ගැනත් ගරු නම්බු ගැනත් කතා කරමි. මොවුන් අතර නා නා ප්‍රකාර කුල වෙති. එම කුල වූ කලී භව බෝග සම්පත්තියෙන් හෝ රාජ දත්ත තාන්න මාන්න වලින් හෝ ඇති වූ කුල නොව ලේ පරපුරෙන් බැඳුණු කුල වෙති. 'කුලීනයෝ ය කුල හීනයෝ ය' යනුවෙන් ප්‍රධාන වශයෙන් කොටස් දෙකක් ඇත. උසස් යයි සම්මත ගෝත්‍ර වලට අයත් තැනැත්තෝ පහත් යයි සම්මත ගෝත්‍රිකයන් හා ආශ්‍රය පිළිකුල් කෙරෙති. කුල හීනයන් සඳහා වෙන් වූ ආසන වෙති.

රොබට් නොක්ස් එදා හෙළදිව කෘතියේ උක්ත පරිදි දක්වා ඇති විස්තරයෙන් පෙනී යන්නේ ලංකාවේ කුල අතර උසස් පහත් සම්මතය අනුව වෙන් වෙන් වශයෙන් වූ සැලකිලි පැවති බවයි. එමෙන්ම කුලය ලේ උරුමය මත හිමි වන්නක් ද වේ.

සයිමොන් ද සිල්වා තම ලංකා කථාව නම් කෘතිය තුළින් ලංකාවට කුල ක්‍රමය සපැමිණි ආකාරය පිළිබඳව යම් අදහසක් දෙයි. එසේම ඉන්දියාවට වෙනස් අයුරැන් කුල ක්‍රමය ලක ස්ථාපිත වීමට බලපෑ හේතුවද සඳහන් කරයි.

බුදුන් කුල භේදය නොපිළිගත් බැවින් ලංකාවෙහි බුද්ධාගම පිහිටි පසු එය ඉන්දියාවේ මෙන් බලවත්ව නොපැවැත්තේය. මනුෂ්‍යන්ගේ ශික්ෂිත භාවය මඳ වූ කල කුල භේදය ප්‍රයෝජනවත් වූ බව සිතිය හැකිය. ම්ලේච්ඡයෝ වනාහී වන ප්‍රදේශවල සංචාරය කිරීමෙහි ප්‍රිය ඇත්තෝය. ලංකාවේ වැද්දෝ ද එසේ වෙති. ප්‍රදේශයක් පාසා අනවරතයෙන් සංචාරය කරන මනුශ්‍යයෝ සමහර රටවල අද දක්වාද සිටිති. ඔවුහු කිසි කලෙක දියුණු භාවයකට නොපැමිණෙති. මනුෂ්‍ය වර්ගයේ සුශීලත්වයට හේතුව නම් ස්ථිර වාසස්ථාන ඇතිව වාසය කිරීමයි. එසේ වාසය කිරීමට කුල භේදය ආධාර වේ. එක් එක් කෙනාගේ මෙහෙය නියමව තිබේ නම් ඔවුහු බාල කාලයේ පටන් තම තමන්ට නිසි කෘත්‍යයේ යෙදෙති. ඒ කරණ කොටගෙන ඔවුහු දේශාන්තරයෙහි සංචාරය කිරීමෙන් වළකී. එහෙත් වර්තමාන කාලයෙහි මේ කුල භේදය මනුෂ්‍යන්ගේ දියුණුවට බාධාවක් වන්නේය. දැනට තම තමන්ගේ කුලයට නිසි කෘත්‍යන්හි නොයෙදී සිටින සිංහල මනුෂ්‍යයෝ බොහෝ වෙති. තමන් හීන

කුලීක යැයි කියා භාර ගන්නෝ ස්වල්ප වෙති. එහෙයින් කල් යෑමෙන් මේ කුල භේදය සිංහල මනුෂ්‍යා කෙරෙන් අභාවයට යයි.

මොහු පවසන පරිදි ලංකාවේ කුලය නිසා මිනිසුන්ගේ ශික්ෂිත භාවය රැකේ. නිසි පරිදි වෘත්තීයමය කටයුතු සිදුවේ. ඔහුට අනුව කුල ක්‍රමය සමාජයට වැඩදායී දෙයකි. එසේම ඉන්දියාවේ තරම් ප්‍රබලව ලක කුල ක්‍රමය වර්ධනය නොවීමට බලපා ඇත්තේ බුදු දහම මෙහි ස්ථාපිත වීමයි.

සිංහල සමාජයේ කුල ක්‍රම පිළිබඳව විග්‍රහ කිරීමේදී එය ඉතා සංකීර්ණ වූත් විචිත්‍ර වූත් එකක් බව පෙනී යයි. භාරතයෙන් මෙරටට විසරණය වූවත් සමාජ මානව විද්වතුන්ගේ මතය වන්නේ ආවේණිකත්වයක් ඇති කුල ක්‍රමයක් ලක පවතින බවයි. එය කාලානුරූපීව සිදුවූ අයුරු රැල්ෆ් පීරිස් සිය සිංහල සමාජ සංවිධානය කෘතියේ මෙසේ දක්වයි. විජයගේ ඇවෑමෙන් මෙරට මුල් බැසගත් කුල පදනම මහින්දාගමනයත් සමඟ මෙරටට පැමිණියා වූ විවිධ කර්මාන්ත පදනම් කරගෙන ශ්‍රේණි වලට අයත් ජනයා විසින් ද වඩාත් විස්තීර්ණ කල බව පෙනේ. ලංකාවට ඒමට ප්‍රථම යම් කිසි ශිල්පීය කර්මාන්තයකට හුරුව සිටි ගෝත්‍රික පිරිස ලංකාවට පැමිණීමෙන් පසුව මෙරට සමාජ සංවිධානයට අනුකූලව ගෝත්‍රික ජීවිතය හැරදමා තමන්ට ආවේණික වෘත්තීයමය අංශ කේන්ද්‍ර කරගෙන වෙන වෙනම සංවිධානය වීමට පටන් ගති. මේ ආකාරයට කුල පදනම ලාංකීය සමාජය තුළ ගොඩනැගුන ද වඩාත් විධිමත් අයුරින් කුලය පදනම් වූ වැඩවසම් සමාජ ක්‍රමයක් බිහි වූයේ මහනුවර අවධියේ දී බව පෙනේ. රජ මාලිගාවේ හා රාජ්‍යයේ විවිධ අවශ්‍යතාවන් සඳහා සේවා ලබා ගැනීම සඳහා ඒ ඒ කුල යොදාගනු ලැබීම මහනුවර යුගයේ වඩාත් දක්නට ලැබේ. සේවා ලබා ගැනීම සඳහා ඒ ඒ කුල බද්ද නම් සංවිධානයකට අනුබද්ධ කර තිබුණි. උදාඃ කොට්ටල් බද්ද, මඩිගෙ බද්ද, බඩහැල බද්ද... දැක්විය හැකිය.

ලංකාවේ කුල ක්‍රමය ඉඩම් භුක්තිය මත පදනම් වූවක් බව පර්යේෂණ ලිපියකින් නූර් යාල්මාන් පවසයි.

මහනුවර යුගයේදී කුල ක්‍රමය හා ඉඩම් භුක්තිය පිළිබඳව කිට්ටු සම්බන්ධතාවක් පැවතුණි. වී කුඹුරුවල භුක්තයි රාජකාරී ක්‍රමය යටතේ විය. කුල හනීය තම කුල කාර්යය ඉෂ්ඨ කළේ එම කාර්යය ඉඩම් භුක්තිය වෙනුවට කල යුත්තක් ම වශයෙන් සලකා ගෙනය. නිල වශයෙන් අනු දක්නා ලද විවිධ වාර්ෂික චාරිත්‍ර විධි වල දී අනුගමනය කළ යුතු වූ ප්‍රමුඛතා පටිපාටිය තුළින් එක් එක් කුලයේ සාපේක්ෂ සමාජ තත්ත්වය පැහැදිලිව දැක්විනි. සම්පූර්ණ ප්‍රජාවකගේ තත්ත්වය රජතුමා විසින් පහත හෙලිය හැකිව තිබුණි.

ලක පැවති කුල ධුරාවලීන් පිළිබඳව තොරතුරු රැසක් සාහිත්‍ය විමර්ශනයන් තුළින් පෙන්වාදිය හැකිය. කුලයන්හි උස් පහත් බව තේරුම් ගැනීමට ඒවා වැදගත් වේ.

මෙරට ස්ථාපනය වී වර්ධිත කුල ක්‍රමයෙහි දක්නට ලැබුණු විශේෂත්වය වන්නේ භාරතයේ මුල් බැසගෙන තිබුණු බමුණු ආධිපත්‍යය සහ ඔවුන්ගේ පූජාවිධි යටපත්ව ගොස් ක්ෂ්ත්‍රිය ආධිපත්‍යයෙන් යුත් ලෞකික ලක්ෂණ ඉස්මතු වීමය. මෙම පරිණාමනය පසුකාලීන සමයේදී බුදු දහමේ සහ සංඝ සමාජයේ බලපෑම නිසා වඩාත් තහවුරු විය. ක්ෂත්‍රියන්ට අමතරව වෙළඳ සහ ගොවි කුල යනුවෙන් කුල දෙකක් ද මෙහි පහළ වූ නමුදු ශුද්‍ර කුලය මෙහි බිහි නොවීමට ද බුදු දහම බලපාන්නට ඇතුවාට සැක නැත.

මේ අනුව ඇතැම් විද්වතුන් විසින් ලක කුල ක්‍රමය සමාජ ස්තරායනය අනුව සලකන කල මූලික වශයෙන් ප්‍රවේණිගත තරාතිරම් ක්‍රමයක් ලෙස හඳුන්වා තිබේ. මේ අනුව ප්‍රවේණිගත තත්ත්ව ධුරාවලිය, අන්තර් කුල විවාහ, ජන්මගත කුල අනන්‍යතාවය සහ පාරම්පරික කුල වෘත්තීන් ලක කුල ක්‍රමය තුළ වූ මූලික ලක්ෂණ විය.

සිංහල කුල ක්‍රමය දළ වශයෙන් කුල 15කින් සමන්විත වේ. උදාඃ ගොවිගම, රදල, සලාගම, දුරාව...

මෙම කුල ධුරාවලියේ ඉහලම සහ පහලම කුල පිළිබඳව මට්ටම් ගැන යම් පොදු එකඟතාවක් ඇතත් මැද තත්ත්ව ගැන මතභේද පවතී. ඇතැම් කුල ලංකාවේ යම් යම් ප්‍රදේශ වලට පමණක් සීමාවේ. තවත් කුඩා සහ අප්‍රසිද්ධ කුල යම් ප්‍රදේශවල තිබිය හැකිය. ඇතැම් කුල අභාවයට ගොස් ය. නැතහොත් වෙනත් කුලවලට අවශෝෂණය වී ගොස්ය. උදාඃ හින්න කුලය, පලි කුලය.

ඩේවි දුටු ලංකාව නම් කෘතියේ ලක පැවති කුල දුරාවලිය ගැන මෙසේ සඳහන් කරයි.

භාරත සමාජයේ විශේෂ ලක්ෂණය වන කුල භේදය සිංහලයන් අතර ද පවතී. එහෙත් මඳ වශයෙන්ය. මේ දෙපක්ෂයම කුල සතරක් ඇති බව පිළිගනිති. ඒ කුල නම් හා අනුපිළිවෙළ වෙනස් වන්නේ මඳ වශයෙනි. මට ලබාගත හැකි වූ විශේෂඥ උපදෙස් අනුව සිංහලයන් පිළිගන්නා කුල සතර මෙසේය. 1 ක්ෂත්‍රිය හෙවත් රාජ වංශය 2 බ්‍රාහ්මණ වංශය 3 වෙළඳ වංශය 4 ප්‍රභේද හැටකින් යුත් ශුද්‍ර වංශය. ශුද්‍ර යන්නෙහි අර්ථය කුඩා නොහොත් නීච යන්නයි. කුල සම්බන්ධයෙන් වාසනාවකට මෙන් මේ රටේ ජනතාව මානසික හා දේශපාලන ඒකාධිපතීත්වයේ නිධාන වන රජ, බමුණු වංශවලට නො අයත්ව පහත් වංශ දෙකට අයත් වීම ගෞරවයට වඩා ප්‍රයෝජනවත්කමට හිතකර විය. වෛශ්‍ය ශුද්‍ර යන වංශ ද්වයයේ ප්‍රභේද පිළිබඳ හැඟීමක් පහත විස්තරයෙන් අනාවරණය වේ.

වෛශ්‍ය වංශය

1 ගොවි වංශය

2 නිලමක්කාරයෝ

ශුද්‍ර වංශය

1 කරාවේ

2 චන්දෝ

3 ආචාරි

4 හන්නාලි

5 බඩහැලයෝ
6 ඇම්බැට්ටයෝ
7 රදා
9 හකුරෝ
10 හුන්නො
11 පන්නයෝ
12 වල්ලිදුරෙයි
13 දඩ වැද්දෝ
14 පද්දෝ
15 බෙරවායෝ
16 හැඳයෝ
17 පල්ලරු
18 ඔලී
19 රාදයෝ
20 පලී
21 කින්නරු

පහත් කුල

1 ගත්තරු
2 රොඩී

කුලයකට අයිති නැති නමුත් සම්බන්ධ

1 සිංහල ක්‍රිස්තියානිහු ගොවි වංශයට
2 මරක්කලයෝ කරාවට

ලක පැවති කුල ක්‍රමය ඉඩම් භුක්තිය හා සම්බන්ධ ආර්ථික කටයුතු තීරණය කරන ලද්දක් බවත් එහි දැඩි බව පිළිබඳවත් විස්තරයක් ජී.ඇම්. සේනාරත්නයන් සිය සංස්කෘතික දායාද කෘතියේ සඳහන් කරයි.

පැරණි වැඩවසම් ක්‍රමය අනුව භූමිය අයත් වන්නේ රටේ පාලකයාටය. ඔහුට සේවය කරන නිලතල ලද්දන් හට ඉඩම් ලැබේ. එහි වගාව හා අනෙකුත් සේවා එහි පදිංචි වැසියන්ගෙන් ඉටු විය යුතුය.

ලක කුල ක්‍රමයේ පැවති වෘත්තීය මත පදනම් වූ බව තහවුරු කෙරෙන තවත් නිදසුනක් පහත පරිදි දැක්විය හැකි වේ.

කුල ක්‍රමයට සංවිධානය වූ එකල සමාජය එවක පාලන තන්ත්‍රයේ ද එලෙසින්ම දැකගත හැකි විය. අන්තර් කුල වශයෙන් ඔවුහු එකට එක් නොවූයේ කුල හීනයන්ගේ ස්පර්ශය නිසා අපිරිසිදු වේ යැයි යන භාරතීයයන් තුළ පැවති විශ්වාසයේ අභාසයෙනි. මේ හැර මහනුවර අවධියේ සමාජයේ මුල් බැසගෙන තිබූ කුල භේදය හේතු කොටගෙන අදාළ රැකියාමය කටයුතු වලට අමතරව අමතර රාජකාරි කිරීමට ද වැසියාට සිදු විය. ඒ සඳහා ගෙවීමක් නොකළාහ. සාමාන්‍ය ජීවිතයේදී විශේෂයෙන් ශිල්පීන් හා කලාකරුවන් මූලික වශයෙන් ගොවියෝ වූහ. ඒ නිසා තම කලාවන් පිළිබඳ විශේෂඥ ඥානයක් ලබාගැනීමට අවකාශ නොවීය. මේ හේතුවෙන් ඉන්දියාවේ මෙන් ලංකාවේ කුල භේදය අන්තගාමී නොවීය.

කුල වලට අයිති නියමිත වැඩ කටයුතු පැවරීම රජු සතු නීත්‍යානුකූල අයිතියක් බව මහනුවර යුගයේ පැවති විශ්වාසයයි. එනිසා කුලයට විරුද්ධව යෑම රජ අණ කැඩීමක් ද විය. ජන කවියෙන් විශද වන පාරම්පරික කර්මාන්ත හා විවිධ වෘත්තීය සමාජ බහුතරයක් සඳහා පදනම වූයේ කුල ක්‍රමයයි. මේ අතර ඉන්දියාවේ කුල ක්‍රමය පැවත ආවේ මීට හාත්පසින්ම වෙනස් ආකාරයකටය. ඒ හින්දු ආගමේ අංගයක් ලෙසය. නමුත් ලංකාවේ සෑම කුලයකටම වාගේ එක් සුවිශේෂී කර්මාන්තයක් අයත්ව තිබුණි. එය අපටම ආවේණික ලක්ෂණයක් වූ බැවින් කර්මාන්ත සහ කුල භේදය අතර පැවති සමීප සම්බන්ධතාවය මහනුවර යුගයේ මෙරට විසූ විදේශීය ලේඛකයන්ගේ පවා අවධානයට ලක් වී ඇත. මේ අනුව පතල් කර්මාන්තය, ලෝහ, කුඹල්, කපු රෙදි වියීම, පැදුරු වියීම ආදී ආර්ථික ජීවිතයේ කුඩු මහත් කටයුත්තක්ම වාගේ එක්

එක් සුවිශේෂී කුලවලට අයත් උරුමයන් වශයෙන් පැවත ආවේය. මේවා නොනැසී පරපුරෙන් පරපුරට පවත්වාගෙන යෑමත් අදාල කුල වල සාමාජිකයන්ගේ වගකීමක් වූ අතර කුලයෙන් බැහැර රැකියාවක් කිරීම සමාජ සම්මතයට පිටුපාන්නක් විය. මෙහි අවසන් ප්‍රතිඵලය නම් ඒවා වටා කේන්ද්‍රගත වූ ජීවන රටා ගොඩනැගීමත් සෑම කර්මාන්තයක්ම නොනැසී පවත්වාගෙන යාමට හැකි වීමත් ය.

මේ අනුව බලන කල පැරණි ලක පැවති විවිධ කර්මාන්ත අවිච්චින්නව පැවතියේ කුල ක්‍රමය නිසාම බවත් එම කුල ක්‍රමය පවත්වාගෙන යෑමේ අරමුණ වූයේ කර්මාන්ත නොනැසී පවත්වාගෙන යෑම බවත් පැහැදිලි වේ. තවද එය වනාහී ශ්‍රම විභජනයේ වාසි අත්කර දෙන්නක් ද විය.

ලංකාවේ කුල ක්‍රමයේ පැවති ඉඩම් භුක්තිය මත පදනම් වූ සම්බන්ධතාවය පිළිබඳව තවත් නිදසුනක් පහත පරිදි දැක්විය හැකිය.

දොලොස් වැනි සියවස වන විට ගොයිගම කුලය, ලෝකුරු කුලය, කෙවුල් කුලය හා බෙරව කුලය ආදී විවිධ කුල ගැන තොරතුරු ගලපාත විහාර ලිපියෙන් හෙළි වේ. කුලයක් තවත් කුලයකට කළ යුතු සේවා පැවතිණ. ඇතැම් විට එවැනි සේවා නොසැපයීම අරබයා කුල අතර ගැටුම් ඇතිවූ බවද කියවේ. ලේඛකයන් වැඩි දෙනෙකු ලංකා කුල සංවිධානය හඳුනා ගත්තේ සමාජ සංවිධානයේ පැවති ඇතැම් ලක්ෂණ පදනම් කරගෙ නය. ක්වේරෝස් පියතුමා ලාංකිකයන් සිය කුලය හඟවන බාහිර සංකේතයක් ගෙනගිය බව ප්‍රකාශ කරයි. ලස්කරීන් භටයෙකු හෙල්ල, පලිහ හෝ තුවක්කුව ද, ගොවියා දෑකැත්ත ද, කමල්කරු පීර ද, රජකයා උරහිස මත රැඳවූ සාලුවක් ද, වඩුවා නියන ද, පෙදරේරුවා මට්ටම් ලීය ද, රන්කරුවා තරාදිය ද, ලෝකුරුවා කෝව ද, සන්නාලියා කතුර ද, කරණවෑමියා කැඩපත ද, කුරුඳු තලන්නා කොකැත්ත ද, ඇත් ගොව්වා හෙණ්ඩුව ද ගෙනගිය බව ක්වේරෝස් සඳහන් කරයි.

උක්ත කරුණු මඟින් ලංකාවේ කුල ක්‍රමයේ ඇති විශේෂ ලක්ෂණ කිහිපයක් හෙළිවේ. එනම්, එක කුලයක් විසින් තවත් කුලයකට සේවය සැපයීම අනිවාර්ය විය. එසේ සේවාවන් නොසැපයූ කල්හි අන්තර් කුල ගැටුම් ඇතිවිය. අනෙක් අතට මෙම කුල අතර වෙනස හඳුනා ගැනීම නැතහොත් අදාළ කුලය යම් භෞතික යමකින් සංකේතවත් කිරීම සිදුවිය.

විවිධ කුල කිසියම් තත්ත්ව අනුපිළිවෙලක් ලෙස හැඩගැසීමේ දී විවිධ රැකියාවන්හි නිරතව සිටි ජනයා වෙත රජු වෙතින් ලැබූ අනුග්‍රහය, පක්ෂපාතීත්වය හා පුද සත්කාර ආදීන්ගේ අඩුවැඩි ප්‍රමාණය විශේෂ හේතුවක් වූවා විය හැකිය. අනුරාධපුර යුගය අවසානයේ දී රැකියාවන්හි විවිධ ස්වභාවය අනුව උසස් පහත් කුල පිළිබඳ අනුපිළිවෙලක හැඩගැසීම සම්බන්ධ තොරතුරු සාහිත්‍ය හා සෙල්ලිපි මූලාශ්‍රය මඟින් විද්‍යමාන කෙරේ.

සමාජ වරප්‍රසාද වලට හිමිකම් කීම ද රැකියාව ද කුලය මත පදනම් වූ බවට උක්ත උපුටනය දෙස් දෙයි.

හින්දු ජජ්මානි ක්‍රමය

ජජ්මානි ක්‍රමය යනුවෙන් හඳුන්වනු ලබන්නේ හින්දු සාම්ප්‍රදායික අර්ථ ක්‍රමය හා හින්දු කුල ක්‍රමය අතර පවත්නා අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධතාවයයි. ඉන්දීය ග්‍රාමීය සමාජ අවබෝධ කරගැනීමේලා ජජ්මානි ක්‍රමය අධ්‍යයනය කිරීම ඉතා වැදගත් වේ. කාලාන්තරයක් පටන් ඉන්දියාවේ පවත්නා භාණ්ඩ හා සේවා හුවමාරු ක්‍රමයක් ලෙස ද මෙය හැඳින්විය හැකිය. කලාන්තරයක් පුරාවට ඉන්දියාවේ සංස්ථාපිතව පැවති ජජ්මානි ක්‍රමය පිළිබඳව ඉන්දීය මෙන්ම බටහිට විද්වතුන් ද අවධානය යොමුකර ඇත. මහාචාර්ය යෝගේන්ද්‍රන්, ජේම්ස් වයිසර්, තෝමස් බයිඩ්ල්මාන් ආදීහු නිදසුන් ලෙස දක්විය හැකිය.

ජජ්මානි ක්‍රමයේදී ඒ ඒ කුල විසින් තම සේවය ලබාදීමට සුදුසු කුලය කවරේ ද යන්න හඳුනා ගනී. පුද්ගලයාගේ උපතත් සමඟ තීරණය වන කුලය අනුව ඔහුට සමාජ ආර්ථික තත්ත්වය ආරෝපණය වේ. කුලය අනුව නිශ්චිත කාර්යක් ඉටු කිරීම

මොවුන්ගේ කාර්ය වේ. ඊට බැඳී සිටිති. මුදල් වලට වඩා අස්වැන්නෙන් කොටසක් දීම මේ ක්‍රමය තුළ දක්නට ඇත. අනුග්‍රාහක පවුල ලජ්මාන් නම් වන අතර ඔවුන්ට සේවය සපයන සේවාදායකයින් කාමීන් වරු නම් වේ. මෙය හින්දු ආගමික සම්බන්ධතාවය මත ගොඩනැගී ඇත. පාරම්පරික ජජ්මාන්වරුන්ට සේවය කිරීම කාමීන් වරුන්ට ආගමික වශයෙන් ද පැවරී ඇත.

හින්දු සංස්කෘතික ජජ්මානී ක්‍රමය චාරිත්‍රයක් ලෙසද හැඳින්විය හැකිය. ඉන්දියාවේ ග්‍රාමීය ප්‍රජාවන් තුළ විවිධ කුලවල පවුල් අතර පරස්පර සමාජ හා ආර්ථික විධිවිධාන එක් පවුලක් වෙනුවෙන් චාරිත්‍රානුකූලව සේවය කිරීම හෝ කෘෂි කාර්මික ශ්‍රමය සැපයීම වැනි වැටුප් රැකවරණ සහ රැකියා සුරක්ශිතතාවය උදෙසා යම් යම් සේවාවන් ඉටු කිරීම එහි ලක්ෂණය වේ. මෙම සම්බන්ධතාව එක් පරම්පරාවක සිට තවත් පරම්පරාවක් දක්වා අඛණ්ඩව පැවතිය යුතු වන අතර සාමාන්‍යයෙන් ගෙවීම් සිදු කරනු ලබන්නේ මුදල් වලට වඩා අස්වැන්නෙහි කොටසක් ලෙසිනි. විවිධ ඉඩම් ප්‍රතිසංස්කරණ මගින් කුලයන් අතර පැවති අන්තර් ක්‍රියා කෙරේ බලපෑම් වූ අතර එය ක්‍රමයෙන් ජජ්මානි ක්‍රමයට හා සමාජ ක්‍රමයට බලපා ඇත.

ජජ්මානි ක්‍රමය වනාහී ඉන්දීය කෘෂි කාර්මික සම්බන්ධතා හා බැඳුණු ඉඩම් හිමිකරුවන්ගේ හා සේවක පංතිය අතර කම්කරු බැඳීම, අන්‍යෝන්‍ය බැඳීම මෙහි පදනම වේ. ඉඩම් හිමිකරුවෙකු සහ ඔහුගේ ගිවිසුම්ගත සේවකයා අතර පරම්පරා කිහිපයක් පුරාවට පැවත එන සේවක සේව්‍ය සම්බන්ධතාවය සරලව ජජ්මානි ක්‍රමය නමින් අරුත් ගැන්විය හැකිය. ලෞකික මෙන්ම ආගමික පාර්ශවයන් හා සමාන මූලධර්මයන් යටත ක්‍රියාත්මක වේ. උසස් කුලවල අය ජජ්මාන්වරු නම් වන අතර පහත් කුලහීනයන් කාමීන් හෙවත් සේවකයන් වේ. ජජ්මාන්වරුන්ට කුඩු මහත් කටයුතු කරදීම වෙනුවෙන් කාමීන්වරුන් ඊට සරිලන වැටුපක් ලබති. කාමින්වරුන්ගේ ද කුල පංති පරතරය අනුව උසස් කුලීනයන් තමන්ට වඩා පහත් කුලහීනයන්ගෙන් යම්යම් සේවාවන් ලබා ගන්නා අතර එවිට ඔවුන් ද ජජ්මාන්වරු නමින් හඳුන්වති. ඔවුන්ට සාපේක්ෂව පහළ කුලවල කුලහීනයෝ කාමීන්වරු වෙති. නමුත්

ඉහළම කුලවල කුලීනයන් සදාකාලිකවම ජජ්මාන්වරුම පමණි. එනම් සේවය ලබන්නෝමය.

James Wiser හින්දු ජජ්මානි ක්‍රමය ගැන මුල් වරට විග්‍රහයක් කළ මානව විද්‍යාඥයා වේ. ඔහු තම The Hindu Jajmani System කෘතිය තුළ ජජ්මානි ක්‍රමය අරුත් ගන්වන්නේ මෙසේය.

සාම්ප්‍රදායිකව තම සේවය සැපයූ උසස් පවුල්වලට පමණක් මෙම ක්‍රමය යටතේ සේවය කිරීමට කුලහීනයන් බැඳී සිටිති. අන්තර් ක්‍රියාකාරීත්වයක් අනුව මෙය ක්‍රියාත්මක වේ. සේවා සබඳතා වලදී පූජකයන්, ගණකාධිකාරීවරුන්, රන්කරුවන්, එලවළු වගා කරන්නන් යනාදී සියලුම කුලවල අය එකිනෙකාගේ සේවාවන්වලට සම්බන්ධ වේ. මෙම සියලු කුලවල ජජ්මාන්වරු ඔවුනොවුන් වෙයි. සේවා හැකියාව අනුව හින්දු ගමක මේ ආකාරයේ කුල අන්තර් සබඳතාවක් ගොඩනැගේ. එකිනෙක සේවකයින් මෙන්ම ස්වාමීන් ද වේ. විවිධ කුලවල එකිනෙකාට අනුග්‍රාහකයන් ඇත. හින්දු ජන කොට්ඨාසවල මෙම සේවාවන්වල අන්තර් සම්බන්ධතාවය ජජ්මාන් ක්‍රමය වේ.

උක්ත නිර්වචනයට අනුව ජජ්මානි ක්‍රමය තුළ කුල අතර සම්බන්ධතාවක් ගොඩනැගේ. ඉහළ කුල ජජ්මාන් වන අතර ඔවුන් පහළ කුල වන කාමින්වරුන්ගේ සේවය ලබාගන්නා අයයි. කාමීන් ලෙස සේවයේ යෙදෙන්නන්ට ආහාර පාන නොමිලේ ලබාදීම, ඉඩම් කැබලි ලබාදීම, නීතිමය ආධාර ලබාදීම, මුදල් ලබාදීම ආදිය ජජ්මාන් වරුන් විසින් කාමීන්වරුන්ට දිය යුතු සහන වේ. කුල සංස්ථාව තුළ එකිනෙක කුලයන් සිදු කරන කාර්යය කොටස පිළිබඳ සමාජමය වශයෙන් නිර්වචනය කර ඇත.

ජජ්මාන් ක්‍රමය පිළිබඳව වෙනස්ම ආකාරයක අනාවරණය කිරීමක් Thomas Biedelman විසින් ස්වකීය පර්යේෂණ ලිපියක් මඟින් සිදුකරයි. ජජ්මාන් ක්‍රමය යනු එකම ප්‍රදේශයක සිටින විවිධ කුලයන්ගේ පවුල් දෙකක් හෝ වැඩි ගණනක් අතර සම්ප්‍රදායානුගත ගෙවීම්වලින් සමන්විත වූ වැඩවසම් සමාජයකි.

ඔහුට අනුව ජජ්මාන් ක්‍රමය වනාහී යුරෝපා වැඩවසම් ක්‍රමයට සමාන වන්නකි. කුලය හා පාරම්පරික ඉඩම් භුක්තිය

ජජ්මානි ක්‍රමයේ පදනම වේ. ජජ්මාන්වරුන් වැඩවසම් රදලයන්ට ද කාමීන්වරු වැඩවසම් ප්‍රවේණි දාසයන්ට ද සමාන කර ඇත. අර්ථ ක්‍රමය අතින් විමසූ කල එය නිවැරදි වන නමුත් ආගමික වශයෙන් ගත්කල ජජ්මානි ක්‍රමය වනාහී හින්දු දහම සමඟ ඒකාත්මික වූවකි. කුල ක්‍රමයට පිටින් ක්‍රියා කිරීම ආගමික නීති උල්ලංඝනය කිරීමක් බඳු විය. එනම් ආගම මගින් මෙම ජජ්මාන් ක්‍රමය සාධාරණීකරණය කර ඇති සෙයකි. වෛදික අවශ්‍යතාවන්ට අනුව එනම් ඉහළ හා පහළ කුලවල අවශ්‍යතාවන් අනුව ඉටුකළ යුතු කාර්ය කොටස් නිර්වචනය කර ඇත. ඉහල කුලීනයන්ගේ කටයුතු පහළ කුලහීනයන් විසින් කර දී සදාකාලිකවම කුලහීනයන් කුලීනයන්ට බැල මෙහෙවරකම් කිරීම මත සමාජ පර්යාය සමාජ ඒකාබද්ධතාව ආරක්ෂා වන බව එම්. එන්. ශ්‍රී නිවාස් පවසයි.

ජජ්මානි ක්‍රමයේ සමහර වාසි පහත පරිදි වේ. රැකියාව පාරම්පරික බැවින් හා ජජ්මාන්වරු කාමීන්ගේ සියලු අවශ්‍යතා සපුරන බැවින් කාමීන්වරුන්ට ආරක්ෂාව සැපයේ. ජජ්මාන් හා කාමින් අතර සම්බන්ධතාවය ශක්තිමත් කරයි. සමාජ සම්බන්ධතා ආරක්ෂා කරයි. ග්‍රාමීය ඒකාබද්ධතාවට ජජ්මාන් ක්‍රමය දායකත්වය ලබා දෙයි. එක් එක් කුලය මඟින් ඉටු කරන කාර්යන් සමඟ කුල සංස්ථාව තුළ ඒකීයත්වය ගොඩනැගෙන අතර ඍජු සම්බන්ධතා වලට හේතු වේ.

C. Dubey නම් මානව විද්‍යාඥයා හින්දු ජජ්මානි ක්‍රමය කාර්ය භාරයන් අනුව වර්ගීකරණය කරයි.

1. සේවා කුල අතර සම්බන්ධතාවය
2. ඉඩම් හිමි ධනවත් හා ඉඩම් අහිමි නිර්ධන පංති දෙක අතර සම්බන්ධතාවය
3. ඉඩම් අහිමි පංතිකයන් අතර සම්බන්ධතාවය

එය මේ ලෙසටද විග්‍රහ කළ හැකිය.

1. ජජ්මාන්වරුන් අතර සම්බන්ධතාවය
2. ජජ්මාන් හා කාමීන් අතර සම්බන්ධතාවය

3. කාමීන් අතර සම්බන්ධතාවය

ජජ්මාන් ක්‍රමයේ මූලික ලක්ෂණ ලෙස පහත ඒවා වැදගත් වේ.

- ඉඩම් හිමි හා අහිමි පන්තිකයන් එනම් ජජ්මාන්වරු සහ කාමින්වරු එක්ව ආර්ථික කටයුතු සපුරා ගැනීමට උත්සාහ කිරීම
- පවුල් අතර සමීපතාවය සම්බන්ධය වර්ධනය වීම
- රාජකාරී ධුරාවලිය නිසා සමාජ පර්යාය බිඳ නො වැටීම

වත්මන් ඉන්දියානු ග්‍රාමීය සමාජය සතුව ජජ්මාන් අර්ථ ක්‍රමය දක්නට නොලැබෙන අතර එය මූලික වශයෙන් සිදුව ඇත්තේ යටත් විජිත සමයේ දී බ්‍රිතාන්‍ය ප්‍රතිපත්තීන්ගේ බලපෑමෙනි. එහෙත් ඇතැම් උතුරු ඉන්දීය ග්‍රාමයන්හි ජජ්මාන් ක්‍රමය ක්‍රියාත්මක වේ. විශේෂයෙන් මිනිසුන් වර්තමානයේ කුල මානසිකත්වයෙන් මිදී පහත් කුල ප්‍රතික්ෂේප කරමින් මූල්‍යමය ආර්ථිකය මත බාහිර සමාජය හා සම්බන්ධ වීම ද ඊට හේතු වී තිබේ.

ඉන්දීය කුල ධූරාවලිය යටතේ සමාජ දූරස්ථ භාවය පැහැදිලිව පෙනෙන දෙයකි. එහෙත් ඉන්දියාවටම ආවේණික වූ සුවිශේෂී ගැමි අර්ථ ක්‍රමයක් ලෙස ගැනෙන ජජ්මාන් ක්‍රමය යටතේ කුල අතර හමුවීමක් දක්නට ලැබෙන බව මානව විද්‍යාඥයෝ වාර්තාකර ඇත. උසිැර හින්දු ජජ්මාන් ක්‍රමය පිළිබඳව දී ඇති නිර්වචනය තුළ එවැන්නක් ගැන කියවේ. " සේවා සබඳතා වලදී පූජකයන්, ගණකාධිකාරීන්, රන්කරුවන්, එලවළු වගා කරන්නන්, ආදී සියලුම කුලවල අය එකිනෙකාගේ සේවාවන්වලට සම්බන්ධ වේ. මේ සියලුම කුලවල ජජ්මාන්වරු ඔවුනොවුන් වේ. සේවා හැරයාම අනුව හින්දු ගමක මේ ආකාරයේ කුල අන්තර් සම්බන්ධතාවක් ඇතිවේ. සෑම අයෙකුම සේවකයෙකු මෙන්ම ස්වාමියෙකුද වේ. කුලවල එකිනෙකාට අනුග්‍රාහකයන් ඇත. හින්දු ජන කොට්ඨාසවල මේ සේවාවන් අන්තර් සම්බන්ධතාවය හින්දු ජජ්මාන් ක්‍රමය වේ. ජජ්මාන් ක්‍රමයේ ඇතැම් ලක්ෂණ ලංකාවේ ගම්බද සමාජයේ ක්‍රියාත්මකවන කයිය යන ක්‍රියාවලියට සම්බන්ධ

වේ. ඒ අනුව ලංකාවේ කුල ක්‍රමය හින්දු ජජ්මානි ක්‍රමයට වඩා වඩාත් නම්‍යශීලී බව කිව යුතුය.

ඉන්දියාවේ ඉහළ හා පහළ කුල අතර සැලකිය යුතු සමාජ දුරස්ත භාවයක් තිබෙන මුත් බ්‍රයස් රයන් ගේ විවරණය අනුව ලක සමාජයේ එසේ නොවන බව ඉහත සඳහන් කරුණින් ඔප්පු වේ.

නවන්දන්නා කුලය ලංකාවේ කුල ධුරාවලියේ පහත් කුලයක් වශයෙන් සැලකේ. එහෙත් එහි සාමාජිකයකු ගොවිගම කුලයේ ගෙදරකට ගියහොත් ඔහු පිළිගැනීමට ලක්වේ යැයි රයන් කියයි. එහෙත් ඉන්දියාවේ එවැනි පිළිගැනීමක් පහල කුලයකට නොලැබේ. ඉන්දියාවේ කුල ක්‍රමයට අනුව යම්කිසි ගමක සේවාවන් ඉටු කිරීමට හැකි කුලයක් නියෝජනය නොවේ නම් ගැමියන් ඒ කුලය නියෝජනය වන වෙනත් ගමකට ගොස් එම සේවය ලබා ගනී. නැතිනම් වෙනත් ගමක සිටින සේවා කුලයක් එසේ නොමැති ගමකට ගොස් සේවය ලබා දෙයි. එහෙත් ලංකාවේ එවැනි තත්ත්වයක් ක්‍රියාත්මක වීම කලාතුරකින් සිදුවන දෙයකි. පොදුවේ ගත් කල ශ්‍රී ලංකාවේ සාම්ප්‍රදායික කුල ක්‍රමය ඉන්දියාවේ කුල ක්‍රමයට වඩා වෙනස් වේ. ඉන්දීය කුල ක්‍රමයේ ඉහළ කුලය නියෝජනය කරන බ්‍රාහ්මණවරුන් ගණනින් අඩුය. සෙසු කුලවල ජනගහණය ඊට වැඩි වේ. එහෙත් ලංකාවේ ගොවිගම කුලය කුල ධුරාවලියේ ඉහළ ස්ථානයක් නියෝජනය කරන අතර ජනගහණයෙන් වැඩිපුර නියෝජනය වන්නේ ගොවි කුලයයි. අනිත් පහළ කුල ජන සංඛ්‍යාව අතින් අඩු වේ. සිංහල වැඩවසම් ක්‍රමය සමඟ කුල ක්‍රමය අපේ රටේ ඓතිහාසිකව වර්ධනය වී ඇති නමුත් ඉන්දියාවේ එසේ නොවේ.

ලංකාවට කුල ක්‍රමය ලැබුණේ ඉන්දියාවෙන් වුවද ඉන්දියාවට වඩා හාත්පසින් වෙනස් කුල ක්‍රමයක් ලක ස්ථාපිත වී ඇත. හින්දු ජජ්මානි කුල ක්‍රමය මූලික වශයෙන් ආගමික පදනමක් යටත ස්ථාපිත වූ අර්ථ ක්‍රමයකි. ලක කුල ක්‍රමය ඉඩම් භුක්තිය හා සේවාවන් මත පදනම් වූ කුල ක්‍රමයකි. ඒ අනුව ලක කුල ක්‍රමය බමුණු දහමටත් හින්දු දහමටත් පරිබාහිරව ගොඩනැගුනු කුල

ක්‍රමයක ඓතිහාසික සමාජගත් වීමක් ලෙස දැක්විය හැකිය.

පරිශීලක මූලාශ්‍රය

- ඩේවි, ජේ. ඩේවි දුටු ලංකාව:ගුණසේන ප්‍රකාශකයෝ, 1967.
- නොක්ස්, ආර්. එදා හෙළදිව:ගුණසේන ප්‍රකාශකයෝ, 1959.
- පීරිස්, ආර්.සිංහල සමාජ සංවිධානය:සමන් ප්‍රකාශකයෝ, 1964.
- සිල්වා, එම්.යූ. ශ්‍රී ලංකාවේ කුල වැඩවසම් ක්‍රමය:අභය ප්‍රකාශකයෝ, 1998.
- හෙට්ටිආරච්චි, එස්.බී. ලංකාවේ සමාජ සංස්කෘතික ඉතිහාසය:කර්තෘ ප්‍රකාශන, 2008.
- සේනාරත්න, පී.එම්. ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතික දායාද:ඇස් ගොඩගේ ප්‍රකාශකයෝ, 2001.
- ලීච්, ඊ.ආර්.පුල් එළිය:සූරිය ප්‍රකාශන, 1961.
- මහාවංශය: සිංහල, (2003), සංස්කරණය හා ප්‍රකාශනය දෙහිවල: බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය
- Yalman, N. (1971), Under The Bo Tree, University Of California: California Commander, S. (2005), The jajmani system in north india, an examination of it's logic and status across two countries, The journal article, (2005), https://www. Academia. Edu/ org (accessed 5. Jan. 2020 Biedelman, T. A Comparative Analysis Of The Jajmani System, (1959), https:// www. Academia.edu/org(accessed 5. Jan. 2020)
- Kumar, S. The Jajmani System In North India, (2002), Annual journal article University of Jawaharlal Neru, https:// www. Journals. India.edu/org(accessed 5. Jan. 2020)
- Wiser, H. W. (1936), The Hindu Jajmani System, Lucknow: Lucknow publishing house

Anthropomorphism and Zoomorphism under the context of Arts

Udari Liyanage

Human evolution began about seven million years ago when the human lineage broke away from chimpanzees. However, in the present world, humans are ruling the world with the unconquerable technology. The civilization, agriculture and industries are developing day by day which rise up the human power on earth. Other animals are being ruled by the Homo sapiens as a result of that. Since humans have a long childhood compared to other animals, we humans start learning things little by little from our elders like other animals do. We learn to survive which is common to other animals as well, but we also learn to embrace the culture according to the social institution we belong to. Culture includes various aspects which also can control human behavior. The best example is religion. We do not see that kind of obsessions among other animals. And also, the emotions, which we share with others but when it comes to the other animals it can be different. We humans spend time for entertainment for happiness which actually we share with others. The concept ‘entertainment' can be different

according to the person. Humans sometimes use animals for entertainment. We cannot assume that animals also enjoy the moment at the same time too but we have seen in many occasions that some animals like the company of humans. Most of the times, we can see that pet animals show their loyalty, love and protection towards their owner. Therefore, it seems that humans can own animals while animals cannot own humans. Because of many reasons, most commonly for entertainment, humans imitate the behavioral pattern of animals. In some instances, humans represent themselves as animals or any other non-human objects for the sake of entertainment through imitating animal behavior (Gerbasi, et al. 2008). Technically this process has two ways which can be explained in another way as ‘Anthropomorphism' and ‘Zoomorphism'. Walt Disney, a well-known animator, film producer and an entrepreneur, invented the first animated animal cartoon character which was known as ‘Oswald the Lucky Rabbit' which has given some anthropomorphic qualities. Since then, Mickey Mouse, Goofy, Pluto, Donald Duck like world famous animal cartoon protagonists were created by him which have given anthropomorphic qualities. On the other hand, many past and present examples can be identified to represent nonhuman behavior within humans which known as ‘Zoomorphism'.

Basically, ‘Anthropomorphism' is giving a human identity to animal. In various studies of art and literature, practice of attributing human qualities to animal is referred as anthropomorphism. As mentioned above, many books, fables and famous folktales of children like ‘Little Red Riding Hood, Goldilocks and the three bears, Alice in the Wonderland' etc.

represent how human behavioral patterns were inserted to animals to exhibit the human behavioral pattern and the human thinking pattern through animals. As a Sri Lankan, we do have grown up listening to various folktales by our grandparents and elders which were having animal protagonists with anthropomorphic qualities. 'The Fox and the Grapevine - 'නරියා සහ මිදිවැල' is a well-known folktale among the Sri Lankan children which indicates that how the fox struggles to get some grapes, but after many attempts it went away thinking that grapes were bitter and it is better not having them because of the bitterness. As humans we express our thoughts with the people around us. We can believe that the same thing is happening among animals with their own community. But there is no any method that we can use to identify the thoughts of animals. So, in here we can see that how the creator of the story has been imprinted human thoughts to an animal. Anther most popular folktale among Sri Lankan community is 'The crow and the piece of cheese - කපුටා සහ කේජු කෑල්ල' represents the cunning thoughts of animals to cheat openly and do anything for food. More importantly through the folktale, a fox has been described as the symbol of cunningness. The story flows showing how the fox put its utmost effort to get that piece of cheese from the crow's bill. Throughout the story illustrates that among the human community, there are many humans exist with the same behavioral pattern like the crow, who is not smart enough to deal with cunning people while the fox represents the cunning behavior of humans who try to cheat others to get whatever they want. In the human society we can find many humans having many qualities like that. So, it can be impressive which enhance and exhibit the ordinary human behavior through animals. More importantly

Sinhalese story books like ‘Heenseraya -හීන්සැරය, Magul Kema - මගුල් කෑම can be illustrated as some of the most popular fictions which indicate many different humanistic thoughts, habits and actions through animals which were written by Sir Kumaratunga Munidasa; a well-known Sri Lankan writer and one of the most significant scholars of Sri Lanka. The book ‘Heeneraya' illustrates that how a small animal can become a threat for a giant animal like an elephant who was so proud and behave without thinking about other small animals. Through that story children can enjoy it and at the same time there are morals that they can add to their life. And there is another instance that Sir Munidasa has been used anthropomorphism in his book ‘Magul Kema' which a marriage between a hen and a fox. Through that marriage, all the roosters and hens were expecting protections from the fox husband of the hen while the fox was dreaming about eating chicken. The story flows enhancing same exact humanistic behavior through animals which can be identified as another example for anthropomorphism. Not only through folktales and stories but also through dramas and movies, now it has begun to show humanistic behavioral pattern through animals. Many world famous animated films like Zootopia, The Lion King, Ants, Puss in boots, Chicken Run, Cats and Dogs and Ice Age can be identified as some of the popular movies among the children around the world exhibiting human behavior through animals according various themes and scripts. We human cannot communicate verbally with animals to get their hidden thoughts and opinions. But we can identify some of their feelings through their actions basically from the domestic animals. However, not only personifying human behavior to animals, but also objects is the common

explanation about 'anthropomorphism'. Many artistic and literal aspects have been created giving humanistic behavior to nonliving things. We have seen many instances that 'trees' have given a role having humanistic behavior like talking and expressing emotions through many movies. Scientifically a tree is known as a living thing but however, we have seen that humans creat anthropomorphism using nonliving things like cars, books, and food (E.g. the Ginger Bread Man, The SpongeBob) etc. On the other hand, there are so many folktales, fairytales which having anthropomorphism not among animals but also within other objects. Famous Russian writer Alexander Afanasyev's book, 'Russian Folk Tales' and 'Brother Grimms's Stories' are the best examples which we can find anthropomorphic objects within the stories. So, 'anthropomorphism' gets many interpretations according to various scholars which basically means that attributing human form to nonhuman/animals and objects.

Accordingly, if 'anthropomorphism' is practicing of attributing human qualities to animals and other non-living things, then the term 'zoomorphism' can be referred to as imposing animal forms or characters to humans which means humans imitate behavior of animals. This can be seen mainly in movies and dramas when the humans want to express and exhibit animal behavioral pattern through art. Mostly humans were taught to imitate someone or something from the beginning of their childhood.

The best example is through early childhood developing centers, pre-schools and kindergartens, children are asked to imitate animals. They are motivated to identify animals according to their behavioral pattern, body size and

what they eat. It is the usual way of begin the education at a small age of all humans since we humans start learning by looking at our elders. However, imitating animal behavior can be identified as ‘Zoomorphism' (Naney 2018). As anthropomorphism, there are various instances can be seen as examples for zoomorphism. Through various dramas and films we have seen humans act as animals or nonhuman objects. Even many supernatural beliefs are engrafted and are associated with animal behavior. Not only that but also history stands with ‘zoomorphism'. We know that a cat is one of the sacred animals in Egyptian history. Other than cats; dogs, ibis, baboon, crocodile, hippopotamus and scarab beetle can be identified as some animals who were worshiped as sacred animals in ancient Egypt. According to the historical studies, many countries had gods and goddesses who were having one part of the body as a human and one part of the body as an animal. So, according to ancient Egyptian beliefs, many Zoomorphic gods and goddesses were ruling Egypt in that era. Moreover, some of the well-known gods and goddess like ‘Horus' who was known as god of the sky appeared in the form of a falcon whose right eye was the sun or morning star, representing power and quintessence, and whose left eye was the moon or evening star, representing healing. ‘Anubis' was another important gods among Egyptian history who was the god of funerary practices and care of the dead whose representing a head of a jackal and a human body (Budge 1904). Other than that, Seth, Sobek and Thoth are some other gods or deities who were having both human and animal parts in their body. Also, ‘Sagittarius' is a one of the zodiac signs which represents as with a human upper part and a lower part of a horse. So, we can assume that, humans were

having faith on certain things associated with animal behavior and appearance which they believed that having both animal and human features would be a reason to make them more powerful and sacred.

Likewise, many dramas, plays and films were created with actions and behaviors of animals through humans. World famous one of the Shakespeare's stories like ‘Midsummer Night Dreams' represented a man with a donkey head whose loved by a fairy queen. Through the story, that man with a donkey head can be identified as having zoomorphic features, who brays like a donkey but because of magic, fairy queen had ended up felling love with him. Other than that, many world famous TV series like ‘Teen Wolf, Vampire Diaries, The Originals' are some of them which the protagonists display animalistic behavior with animal appearances especially as, wolves, bats, coyotes, jackals etc. exhibiting zoomorphic features. Not only TV series with zoomorphic features but also there are films or movies were created attaching some capabilities of animals to humans to create a special creature who is more powerful than even humans. Such characters are Spider Man, Bat Man, Ant Man whom capable with possessing both human and animal features of the behavior and the morphological similarities respectively. A ‘Vampire' is one of the famous mythological character created according to the story of Dracula is a dead human who can change into a bat and also living by sucking the human blood. Many films were created through that supernatural creature like, ‘Twilight, Eclipse, Breaking Dawn, etc. including zoomorphic features to humans. ‘Nagina' was one of the most famous films created in India which the late veteran actress Ms

Sridevi played as a role of woman who can turn in to a cobra. In Sri Lanka also, there are many famous stage dramas like ‘Nari Bena - නරිබෑනා, Singhababahu - සිංහබාහු which exhibit the animal behavior through humans. Likewise, for many concerts, children even perform as trees, flowers, stones, sun and moon etc. which can be taken as the best examples to describe zoomorphism. Not only among the field of arts, there can be many rituals, practices and rules are doing by humans according to some different tribal societies which display zoomorphism. According to some religions like ‘Jainism' humans behave like dogs, goats and bulls according to the rules of their religion. However, zoomorphism can be identified in everywhere around world but not more than anthropomorphism exists. Both were created by humans but it can be conclude that humans are fonder of giving humanistic characteristics to animals and other non-living things rather than embracing zoomorphic characteristics to themselves. Although the two concepts can be a little bit confusing the above mentioned examples illustrates the difference between anthropomorphism and zoomorphism. Moreover, anthropomorphism can be described briefly as attributing human characteristics or features to animals and other non-living organisms while zoomorphism means attributing animal characteristics or features to humans.

References:

Budge, Wallis. 1904. *The Gods of the egyptians.* London: Methuen & Co.

Gerbasi, Kathleen, Nicholas Paolone, Justin Higner, Penny Bernstein, Samuel Conway, and Adam Privitera. 2008."Anthropomorphism to Zoomorphism." *Society and Animals.*

Hart, George. 2005. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses.* London: Routledge, Tailor and Francis Group.

Naney, Bence. 2018."Zoomorphism." *Springer.* https://www.researchgate.net/publication/329784614_Zoomorphism.

Rollins, J.K. 2005."Harry Potter." 15. London: Oxford.