අංක 20
2022 කලාපය

සමාජ විමසුම

සමාජවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවේ ප්‍රකාශනයකි
පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය

සමාජ විමසුම

කලාප අංක 20, 2022

සංස්කරණය

උපාලි වීරකෝන්

සමාජවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව

පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය

පේරාදෙණිය

© සමාජවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව - 2022 පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය
පේරාදෙණිය, ශ්‍රී ලංකාව

ISBN 978-624-5709-37-3 (විද්‍යුත් සඟරාව)
ISSN : 2012-7308 (මුද්‍රිත සඟරාව)

© සියලු හිමිකම් ඇවිරිණි. මෙම ප්‍රකාශනය හෝ මෙහි කොටසක් හෝ ප්‍රකාශකයාගේ පූර්ව අනුමැතියකින් තොරව නැවත පිටපත් කිරීම හෝ විද්‍යුත් මාධ්‍යයෙන් පළකිරීම සපුරා තහනම් වේ.

මෙහි පළවන ලිපි ලේඛනයන්හි අන්තර්ගත අදහස් ඒ ඒ ලේඛකයාගේ නිදහස් මතවාදයන් බව සලකන්න. එම අදහස් අවශ්‍යයෙන් ම සමාජවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව හෝ පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය නියෝජනය නො කෙරේ.

සංස්කාරක සටහන

සමාජ විද්‍යාව අද්‍යතන සමාජයේ විෂය පඨ රැසක භාවිත වන විෂයයකි. එහෙයින් සමාජීය විද්‍යා විෂය අංශ වල පමණක් නොව ස්වභාවික විද්‍යා සහ සෞන්දර්ය විද්‍යා විෂය ක්ෂේත්‍රයන් හී දැනුමෙ හි නිම් වළලු පුළුල් කරනු වස් සමාජ විද්‍යාව විෂයයෙන් ලබා දෙන ශාස්ත්‍රීය දායකත්වය අතිශය උත්කෘෂ්ට වූ එකකි. වර්තමානයේ පර්යේෂණයන් ට ගෝචර වන ප්‍රස්තුතයන් බොහෝ වන අතර සමාජය වෙනස් වෙමින් සංකීර්ණ වීම සමඟ ඒවායේ තියුණු වර්ධනය දැන් දැන් දකින්නට තිබේ. එසේම මෙම ප්‍රස්තුත විවිධ පැතිකඩ ඔස්සේ පරීක්ෂාවන්ට භාජනය කරනු පෙනේ. බොහොමයක් දුරට න්‍යායාත්මක තලයේ හිඳිමින් අධ්‍යයනය කෙරෙන විෂය ප්‍රස්තුතයන් ප්‍රායෝගික තලයට රැගෙන විත් ඒවා පර්යේෂණාත්මක විශ්ලේෂණයන් ට විචක්ෂණභාවයෙන් යුතුව විග්‍රහ කිරීම සහ එමඟින් යථාර්ථවාදී නිගමන වලට පිවිසීම සමාජ විද්‍යාව විෂයයෙන් සිදුවන අනභිභවනීය වූ ත්, සුවිසල් වූ ත් මෙහෙවරකි.

එවන් වූ අධ්‍යයන මෙහෙවරෙහි තවත් සංධිස්ථානයක් ලෙස පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයීය ශාස්ත්‍ර පීඨයේ සමාජ විද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව මඟින් 1980 දශකයේ සිට වාර්ෂිකව ප්‍රකාශයට පත් කරන "සමාජ විමසුම" සඟරාව අවිවාදයෙන් යුතුව පිළිගත හැකි එකකි.

මෙතෙක් මුද්‍රණද්වාරයෙන් එළිදැක්වුණු මෙම මාහැඟි ශාස්ත්‍රීය සඟරාවේ 20 වල කලාපය විද්‍යුත් සඟරාවක් ලෙස ඔබ අතට පත් වේ. සමාජීය විද්‍යා විෂය ක්ෂේත්‍රවල විවිධ අංශ අළලා සිදුකරනු ලැබූ පර්යේෂණ, ගවේෂණ හා ශාස්ත්‍රීය විචාර වලින් සමුච්චිත ලිපි 7ක් මෙම කලාපයේ අන්තර්ගත ය. නව ශාස්ත්‍රීය දැනුම සොයන විද්‍යාර්ථයින්ට

පමණක් නොව සාමාන්‍ය පාඨකයාට ද මෙම සඟරාවෙන් ලබා දෙන නව දැනුම ඉමහත් සේ ප්‍රයෝජනවත් වනු නිසැක ය. එබැවින් මෙවැනි ශාස්ත්‍රීය කර්තව්‍යයක් උදෙසා නිරන්තරයෙන් කැපවීම් සිදුකරන පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයීය සමාජ විද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවේ ආචාර්ය මණ්ඩලයටත්, ලිපි සපයා දුන් සැමටත්, විද්‍යුත් සඟරාවක් ලෙස පළ කිරීමට සහාය ලබා දුන් අනධ්‍යයන සේවක සැමටත් මාගේ භක්ත්‍යාදර කෘතඥතාව හිමිවේ.

සංස්කාරක

උපාලි වීරකෝන්

පටුන

ශ්‍රී ලංකාවේ බහුපුරුෂ විවාහය (Polyandry System) පිළිබඳ ඓතිහාසික විමර්ශනයක් (ක්‍රි. ව. දහතුන්වැනි ශත වර්ෂයෙහි සිට දහසය වැනි ශත වර්ෂය පමණ දක්වා)
එන්. ඒ. විමලසේන 01 - 40

සෞන්දර්යාත්මක සන්නිවේදනයක් සඳහා පුරාණෝක්ති ප්‍රතිනිර්මාණය පිළිබඳ මානව විද්‍යාත්මක විග්‍රහයක්
සාලිය කුලරත්න 41 - 70

වියපත් වූවන්ගේ සියදිවි නසාගැනීමේ පූර්ව ලක්ෂණ සහ උපකාර සෙවීමේ චර්යාව පිළිබඳ ගුණාත්මක අධ්‍යයනයක්
සුසන්ත රස්නායක 71 - 120

කාන්තා සවිබල ගැන්වීම සඳහා ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ණය වැඩසටහන් හරහා සිදුවන බලපෑම: ගලෙන්බිඳුණුවැව ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාසය ඇසුරින් අධ්‍යයනයක්
පී. ඒ. ජී. ටී. එල්. කුමාරි, ප්‍රදීප් උළුවඩුගේ සහ රංජිත් දික්වැල්ල 121 - 169

එස්.බී.ඩී. ද සිල්වාගේ දේශපාලන ආර්ථික දර්ශනය පිළිබඳ දළ විග්‍රහයක්
සමන් පුෂ්පකුමාර 170 - 207

පශ්චාත් නූතන කථිකාව තුළ බලයේ සහ දැනුමේ ස්ථානගතකරණයඃ මිචෙල් ෆූකෝගේ න්‍යායාත්මක සාකච්ඡා ඇසුරිනි
දිනූෂිකා යාපා අබේවර්ධන 208 - 258

මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලය හා වාර්ෂික පෙරහැර මංගල්‍යය සමඟ බැඳුණු රාජකාරි ක්‍රමය සහ එහි නව ප්‍රවණතා
උපාලි වීරකෝන් 259 - 312

ලේඛකයෝ

එන්. ඒ. විමලසේන

බී.ඒ. (පේරාදෙණිය), එම්.එස්.සි. (කැලණිය), එම්.ෆිල් (පේරාදෙණිය), පී. එච්. ඩී. (කැලණිය) පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ ඉතිහාසය අධ්‍යයන අංශයේ මහාචාර්ය

සාලිය කුලරත්න

බී.ඒ. (පේරාදෙණිය), එම්.ෆිල් (පේරාදෙණිය), පී. එච්. ඩී. (පේරාදෙණිය), පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ සිංහල අධ්‍යයන අංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ මහාචාර්ය

සුසන්ත රස්නායක

බී.ඒ. (පේරාදෙණිය), එම්.ඒ. (පේරාදෙණිය), එම්.ෆිල් (පේරාදෙණිය), පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා අධ්‍යයන අංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය

පී. ඒ. ජී. ටී. එල්. කුමාරි[1], ප්‍රදීප් උළුවඩුගේ[2] සහ රංජිත් දික්වැල්ල[3]

1. *බී.ඒ. (සබරගමුව විශ්වවිද්‍යාලය) සබරගමුව විශ්වවිද්‍යාලයේ දේශපාලන විද්‍යා අධ්‍යයන අංශයේ සහය කථිකාචාර්ය*
2. *බී.ඒ. (පේරාදෙණිය), එම්.ඒ. (පේරාදෙණිය), පී. එච්. ඩී.(මධ්‍යම චීන විශ්වවිද්‍යාලය), සබරගමුව විශ්වවිද්‍යාලයේ දේශපාලන විද්‍යා අධ්‍යයන අංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය*
3. *බී.ඒ. (පේරාදෙණිය), එම්.ඒ. (ටෝකියෝ), පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ දේශපාලන විද්‍යා අධ්‍යයන අංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය*

සමන් පුෂ්පකුමාර

බී.ඒ. (පේරාදෙණිය), එම්.ෆිල් (පේරාදෙණිය), පී. එච්. ඩී. (මසායැක්), පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ දර්ශන විද්‍යා අධ්‍යයන අංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය

දිනුෂිකා යාපා අබේවර්ධන

බී.ඒ. (කොළඹ), එම්.ඒ. (කොළඹ), පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා අධ්‍යයන අංශයේ කථිකාචාර්ය

උපාලි වීරකෝන්

බී.ඒ. (පේරාදෙණිය), පී.ජී.ඩි. (අධ්‍යාපන) (ශ්‍රී ලංකා විවෘත විශ්වවිද්‍යාලය), එම්.ෆිල් (පේරාදෙණිය), පී. එච්. ඩී. (පේරාදෙණිය), පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජ විද්‍යා අධ්‍යයන අංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය

ශ්‍රී ලංකාවේ බහුපුරුෂ විවාහය (Polyandry System) පිළිබඳ ඓතිහාසික විමර්ශනයක්

(ක්‍රි. ව. දහතුන්වැනි ශත වර්ෂයෙහි සිට දහසය වැනි ශත වර්ෂය පමණ දක්වා)

එන්. ඒ. විමලසේන

හැඳින්වීම

වියළි කලාපීය ජලාශ්‍රිත ශිෂ්ටාචාරයෙහි බිඳ වැටීම ශ්‍රී ලාංකික ඉතිහාසයෙහි ප්‍රධාන කඩයිම්වලින් එකකි. එම ක්‍රියාවලිය නිසා පැහැදිලිව පෙනෙන සමාජ, සංස්කෘතික හා දේශපාලන වෙනස්කම් ගණනාවක් ඇති විය. පවතින ඓතිහාසික හා පුරාවිද්‍යාත්මක වාර්තාවලින් එම ව්‍යුහයන්හි පැවති මූලික හැඩය සහ ශෛලිය මෙම කාල පරිච්ඡේදය තුළ ප්‍රමාණවත් සංවර්ධනයකට ළඟා වූ බව පෙනේ. පැරණි සම්ප්‍රදායෙහි පැවති සමාජ හා දේශපාලනික ආධිපත්‍යයෙහි බිඳ වැටීම නිසා ශ්‍රී ලාංකික දේශපාලනය තුළ රික්තකයක් නිර්මාණය වූ අතර එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස නව සමාජ කණ්ඩායම් ගණනාවක් නැඟී සිටින්නට වූහ. අළුතින් පැන නැඟි සමාජ හා දේශපාලනික ප්‍රභූ කණ්ඩායම් අතර වාණිජ, කාර්මික ශිල්පීන් සහ වන්නියාර්වරුන් යනුවෙන් හැඳින් වූ වන්නි ප්‍රධානීන් ද වූහ. මුල් කාල පරිච්ඡේදයෙහිදී ප්‍රමාණවත් ආර්ථික බලයක් තිබූ මෙම කණ්ඩායම් මඟින් වී ගොවිතැන මෙන්ම හේන් ගොවිතැන ද වර්ධනය කිරීමට සෑහෙන දායකත්වයක් සැපයූ අතර එම ආර්ථික කාර්යයන්හි ද කැපී පෙනෙන වැදගත් වෙනස්කම් ඇති වුණි. විශේෂයෙන්ම මූල්‍යමය වශයෙන් ධනෝත්පාදනය කරන පොල් සහ කුරුඳු වගාවන් මෙම කාලය තුළ වර්ධනය වූ නිසා අභ්‍යන්තර මෙන්ම

විදේශීය වෙළෙඳාම ද මෙම කාලයෙහිදී ඉතා වැදගත් තත්ත්වයකට පත් විය (Gunawardhana 2003: 17-35).

යැපීම් කෘෂිකාර්මික පදනම මූලික කර ගනිමින් ආරම්භ ව වාණිජ හා විවිධ ශිල්ප ශ්‍රේණිවල ආභාසය ලබා විකාශනය වූ සිංහල සමාජ රටාවේ අවිච්ඡින්නතාව එකසේ ශ්‍රී ලාංකික සමාජය තුළ පැවතුණි. එහෙත් එය මුළු ඓතිහාසික වාණිජමය සමාජ ස්වරූපය පසු කාලය වනවිට ඉස්මතුව ආ බවක් දක්නට ලැබේ. මෙම සමාජ විචල්‍යතාවට බල පෑ හේතු අතර රජරට අන්තර්ජාල වාරිමාර්ග පද්ධතිය බිඳ වැටී වී ගොවිතැන අඩාල වී වාණිජමය වටිනාකමකින් යුත් වගා ආරම්භ කිරීමට ජනතාව පෙළ ගැසීම ප්‍රමුඛත්වය ගනී (හෙට්ටිආරච්චි 2014: 375). ඒ හා අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් සම්බන්ධ වූ දේශපාලන කේන්ද්‍රය නිරිත දිගට සංක්‍රමණය වී සමුද්‍රාශ්‍රිත භූගෝලීය පරිසරයක ස්ථාපිත වීම තව කරුණක් වේ. තෙවැන්න වනුයේ මුහුදුබඩ තීරයේ ආර්යචක්‍රවර්ති වැන්නන්ගේ ආධිපත්‍යය තහවුරු වීමෙන් මුතු වැනි වෙළඳ භාණ්ඩ පිළිබඳ විජිගීසාව උග්‍ර වීමත්, ඉන්දියන් සාගරයේ මුස්ලිම් හා යුරෝපීය බල ව්‍යාප්තිය කරණකොට ගෙන කුළුබඩු වෙළඳාම කරලියට පැමිණීමත්, විදේශීය සම්භවයක් ඇති වෙළඳ ප්‍රභූ පන්තියක් රට අභ්‍යන්තරයෙන් මතු වී ඊට අනුබල දීමත් ය. මෙම තත්ත්වය අපට සාහිත්‍ය සහ පුරාවිද්‍යාත්මක මූලාශ්‍රයන්ගෙන් පැහැදිලි වේ. මූලික වශයෙන් අනුරාධපුර පොලොන්නරු නගර වටා කේන්ද්‍රගත වූ සමාජයක් නිරූපණය කරන වංශකථාවලට වඩා මෙම මූලාශ්‍රය රටේ විවිධ ප්‍රදේශ නියෝජනය කරයි.

මානව සමාජයෙහි ඉතිහාසය විකාශනය සහ ව්‍යාප්තිය, සදාතනිකව පවත්වා ගෙන යෑම, නඩත්තු කිරීම සහ සමාජයේ පැවැත්ම සඳහා විවිධ ආයතන හෙවත් සංස්ථා ගණනාවක් සැකසී තිබේ. මෙම ආයතන අතරින් ඉතාමත් ම සුවිශේෂී වන්නේ විවාහයයි. මෙය ක්‍රියාත්මක වන්නේ විවාහ නීතිරීති සහ දරුවන් ඇති දැඩි කිරීමේ රාමුවක්

තුළය. එමඟින් මානව සමාජයේ ප්‍රවර්ධනය සිදුවීමට බලපෑමක් සිදු වේ. මෙම විවාහය නමැති සංකල්පය ලෝකයෙහි ප්‍රභවය දක්වා ඈත කාලයක් තරම් දුරට දිව යන්නකි. සමාජයේ පවත්නා ආයතනයක් වශයෙන් අනාදිමත් කාලයක සිට විවිධ සමාජයන්හි දී මෙම සංස්ථාව විවිධ හැඩයන් ගෙන තිබේ. විවාහය (Marriage) යන්නෙහි අදහස ඉතා සංක්ෂිප්තව අර්ථවත් කිරීමට බලාපොරොත්තු වේ. මිනිසාගේ ලිංගික ජීවිතය (Sex) පාලනය කිරීමට හා එය විධිමත්ව සකස් කර ගැනීමට මානව සමාජයේ විවාහය නම් සංස්ථාව ගොඩනැඟී ඇත. පවුල නමැති සංස්ථාව සමග විවාහය ඉතා කිට්ටු සබඳතාවයක් පවතී. සමාජ, සංස්කෘතික, ආගමික හා ආර්ථික පදනමක් මත විවාහය ක්‍රියාත්මක වෙයි. එංගල්ස් දක්වන ආකාරයට මානවයාගේ වර්ධනය අනුව ගොඩනැගුණු විවාහ ක්‍රම තුනක් දක්වා තිබේ. එනම් වනචාරී මිනිසාට සමූහ විවාහයත්, වැදි මිනිසාට ලිහිල් විවාහයත්, ශිෂ්ට මිනිසාට ඒක පත්නී විවාහයත් දක්වා තිබේ (Engelas 1988: 724). එංගල්ස්ගේ මෙම අදහස මානව සංවර්ධනයන්ගේ අදියරයන් අපට කියාපායි. විවාහය යනු "සමාජය පිළිගත් ආකාරයට ලිංගික සබඳතා (Sex relationship) පවත්වන වැඩිහිටියන් දෙදෙනෙකු හෝ කිහිප දෙනෙකු" ලෙස සරලව දැක්විය හැකිය. විවාහය සලකා බලන සංස්කෘතියට අදාළව චාරිත්‍ර වාරිත්‍රවලට හා එම සමාජය පිළිගත් නෛතික රාමුවට යටත් වේ. සරල සමාජවල චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර හා සංස්කෘතික පිළිගැනීම්වලට මුල් තැන දෙන අතර සංකීර්ණ සමාජවල නීතිමය ගිවිසුමට ප්‍රධාන තැනක් ලබා දෙයි. විවාහය නිර්වචනය කිරීමේදී ඉතාම සංකීර්ණ ගැටළුවලට මුහුණදීමට සිදු වෙයි. විවාහය යන වචනය නිර්වචනයන් ඇසුරින් තේරුම් ගැනීම ඉතාම අපහසු වෙයි. ලීච් පෙන්වා දෙන ආකාරයට විවාහය තුළ අඩංගු විය යුතු ලක්ෂණ කීපයක් දක්නට ලැබේ. එනම් ගැහැණියගේ දරුවන්ට නීතිමය

පියෙකු ලැබීම, පුරුෂයාගේ දරුවන්ට නීතිමය මවක් ලැබීම, ස්ත්‍රියගේ ලිංගික හිමිකාරිත්වය පුරුෂයාට ලැබීම, පුරුෂයාගේ ලිංගික හිමිකාරිත්වය ස්ත්‍රියට ලැබීම, ස්ත්‍රියගේ ගෘහස්ථ හා අනෙකුත් කාර්යයන්හි අයිතිය පුරුෂයාට ලැබීම, පුරුෂයාට අයත් දේපළවල අයිතිය ස්ත්‍රියට ලැබීම, ස්ත්‍රියට අයත් දේපළවල අයිතිය පුරුෂයාට ලැබීම, විවාහයෙන් උපදින දරුවන් වෙනුවෙන් සාමූහික දේපළක් ගොඩනැගීම, ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙපාර්ශ්වයේම ඥාතිත්ව ගොඩනැගීම වශයෙනි (Leach 1971: 107-108). මෙම නිර්වචනවලට අමතරව ඇතැම් සමාජ සහ මානව විද්‍යාඥයින් විසින් විවාහය පිළිබඳව නීතිමය සහ ජීව විද්‍යාත්මක නිර්වචනයන් ද, ආර්ථික නිර්වචනයන් ද, සමාජ නිර්වචනයන් හා බෞද්ධ දර්ශනයෙහි සඳහන් වන විවාහය පිළිබඳ නිර්වචනයන් ද දක්වා තිබේ (Wimalasena 2018: 223-247). ඉහත කරුණු අනුව සලකා බලන විට පෙනී යන්නේ විවාහය යනු යම් සමාජයක් පිළිගත් ආකාරයට චාරිත්‍රානුකූලව හෝ පිළිගත් නීතියට අනුකූලව ලිංගික සබඳතා පැවැත්වීමයි. එමෙන්ම විවාහය යනු සියලුම සබඳතා දරා සිටින ආධාරකයයි.

පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය

ප්‍රස්තුත මාතෘකාව සම්බන්ධයෙන් අප විසින් අවධානය යොමු කරන විට අපට උපකාරී වන ප්‍රධාන මූලාශ්‍රයන් වන්නේ මුලින් සඳහන් කර ඇති පරිදි සාහිත්‍ය සහ පුරාවිද්‍යාත්මක මූලාශ්‍රයන් ය. ඉතිහාසය නැවත ගොඩනැගීම සඳහා දත්ත හෙවත් අමුද්‍රව්‍ය ලබා ගැනීමට ආශ්‍රය කර ගනු ලබන මූලය හෙවත් ප්‍රභවස්ථාන මූලාශ්‍රය නමින් හැඳින්වේ. මූලාශ්‍රය යනු අතීතයට එබී බලන කවුළුව යැයි පවසන්නේ එහෙයිනි. මෙම කවුළුව නැතිනම් වර්තමානයේ ජීවත් වන අපට අතීතයට එබිකම්

කර බැලීමට මඟක් නැත. අප අතීතය ගොඩනැඟිය යුත්තේ සැබවින් ම මෙම අමුද්‍රව්‍යවලින් පමණි. උපකල්පන මඟින් නොවේ. විශේෂයෙන් ම පැරණි හා මධ්‍යකාලීන ඉතිහාසය අධ්‍යයනය සඳහා මූලාශ්‍රය පරිශීලනය කිරීමේ දී සැලකිල්ලට ගත යුතු කරුණු කීපයක් තිබේ. ඇතැම් මූලාශ්‍රය රචනා වී ඇත්තේ එහි අන්තර්ගතයට සමකාලීනව හෝ ආසන්න කාලීනවය. ඒවායේ වැදගත්කම නිශ්චිතවම වැඩිය. සමහර ඒවා ලියා ඇත්තේ පසුකාලීනව ය. ඒවායේ අඩු ලුහුඬුකම් බොහෝ වෙයි. එහෙයින් අන්තර්ගතයේ විශ්වසනීයත්වය හා නිරවද්‍යතාව පිළිබඳ ගැටළුව එහිදී පැන නැඟේ. දෙවැනිව මූලාශ්‍රයක රචනා ස්වරූපය හා එය ලිවීමේ පරමාර්ථය වැනි කරුණු සැලකිල්ලට ගත යුතු වේ. ප්‍රශස්ති හා කාව්‍යෝක්ති මෙන්ම පුද්ගලානුබද්ධභාවය මඟින් යම් රචනාවක් මෙහෙයවා තිබේ නම් ඒවායේ අන්තර්ගතයේ දුර්වලතා ඇති වේ. මෙම ප්‍රශ්න බෙහෙවින් විද්‍යමාන වන්නේ පැරණි සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රවලය. එහෙයින් ග්‍රන්ථවලින් දත්ත ලබා ගැනීමේදී ප්‍රථමයෙන් එම ග්‍රන්ථ අගයකට ලක් කළ යුතු වෙයි. මෙහිදී එවැනි දත්ත වෙනත් මූලාශ්‍රවලින් ලබා ගත හැකි දත්ත හා සසඳා එම දත්ත සමර්ථනය වේ නම් ඉතිහාසය හදාරණ ශිෂ්‍යයයා සෑහීමකට පත් වෙයි. තදීය උත්සාහයේදී අපට උපකාර වන්නේ ප්‍රධාන වශයෙන් පුරාවිද්‍යාත්මක මූලාශ්‍රයයි. අපගේ මෙම අධ්‍යයනයෙන් කිරීමට බලාපොරොත්තු වන්නේ ක්‍රි. ව. දහතුන්වැනි ශත වර්ෂයෙහි සිට දහසය වැනි ශත වර්ෂය පමණ දක්වා බහු පුරුෂ විවාහය පිළිබඳව විග්‍රහයක් කිරීමටයි. ඒ පිළිබඳව අවධානය යොමු කරනවිට පෙනී යන්නේ ලෞකික සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රය අන් කවර කලකටත් වඩා මෙකල දෙගුණ තෙගුණ වීමයි. මෙම කාල පරිච්ඡේදය තුළ දක්නට ලැබෙන ප්‍රධාන මූලාශ්‍ර ගණයක් ලෙස සන්දේශ සාහිත්‍ය සඳහන් කළ හැකිය. මෙම දේශීය නිර්මාණ සමස්ථයක් වශයෙන් ගත් විට දෙවුන්දර සිට යාපනය දක්වා දිවයිනේ තොරතුරු අන්තර්ගත කරයි.

විශේෂයෙන් මේවායේ සංගෘහිත දූත මඟ තොරතුරු උපයෝගී කර ගනිමින් මුහුදුබඩ තීරයේ විසූ පොදු ජනයාගේ සාමාජික ජීවිතය හා පරිසරය පිළිබඳ මාහැඟි විස්තරයක් ගොනු කළ හැකිය. මෙම ගණය සරුසාර කළ තවත් ලෞකික කාව්‍යයක් වන **පැරකුම්බා සිරිත** ඇසුරු කර ගනිමින් නව සමාජ පැතිකඩක් පිළිබඳව විග්‍රහ කිරීමට පුළුවන (පැරකුම්බා සිරිත 1954). එනම් ප්‍රභූ පන්තියේ සමාජ තත්ත්වයයි. එසේ සාකච්ඡා කරනවිට අපගේ ප්‍රධාන ප්‍රස්තුතය වන බහු පුරුෂ විවාහය පිළිබඳව තොරතුරු දැක්වේ. එම තොරතුරු විවිධ ශිලාලේඛනයන්හි ඇති තොරතුරුත් සමඟ සංසන්දනාත්මක විග්‍රහයකට ලක් කිරීමට හැකියාව ලැබේ. එම නිසා මෙම පර්යේෂණයේ මුඛ්‍ය පරමාර්ථය වන්නේ එම මූලාශ්‍ර පරිශීලනය කරමින් ක්‍රි. ව. දහතුන්වැනි ශත වර්ෂයේ සිට දහසයවැනි ශත වර්ෂය පමණ දක්වා ශ්‍රී ලංකාවේ බහුපුරුෂ විවාහය පිළිබඳව විමර්ශනයක් කිරීමයි.

සාහිත්‍ය විචාරය

ඉතිහාසයේ විවිධ කාල පරිච්ඡේදයන් අළලා විවාහය පිළිබඳව පර්යේෂණ ගණනාවක් සමහර ශාස්ත්‍රඥයින් විසින් කර තිබේ. එම්. බී. ආරියපාල විසින් 1968 දී රචනා කර ඇති **Society in Medieaval Ceylon as depicted in the Saddharmaratnāvali and other Sinhalese literature of the thirteenth century** නමැති ග්‍රන්ථයෙන් අනුරාධපුර යුගය තුළ ක්‍රියාත්මක වූ වෛවාහික තත්ත්වය පිළිබඳව සාකච්ඡා කර තිබේ (Ariyapala 1968: 292-301). ඒ හා සමානව විල්හෙල්ම් ගෛගර් විසින් ඔහු විසින් ප්‍රකාශයට පත් කර ඇති **Culture of Ceylon in Medieval Times** නමැති ග්‍රන්ථය තුළ විවාහය පිළිබඳව ඉතා කෙටි විස්තරයක් ඇතුළත් කර තිබේ (Geiger 1960: 37-38). එය

විස්තර කර ඇත්තේ සමාජ සංවිධානය සහ කුල ක්‍රමය පිළිබඳව සාකච්ඡාව තුළය. ගෛගර්ගේ අධ්‍යයනය සඳහා සම්පූර්ණයෙන්ම පදනම් වී ඇත්තේ අපගේ ප්‍රධාන වංශකථාවේ තොරතුරුය. හේම එල්ලාවල විසින් තම පර්යේෂණයෙහි දී ක්‍රි. පූ. පස්වැනි ශත වර්ෂයෙහි සිට ක්‍රි. ව. හතරවැනි ශත වර්ෂය දක්වා අවධානය යොමු කරමින් පැරණි ශ්‍රී ලංකාවේ පවුල් සංවිධානය තුළ විවාහ සංස්ථාව ක්‍රියාත්මක වූයේ කෙසේදැයි විග්‍රහ කිරීමට උත්සාහ ගෙන තිබේ (Ellawala 1969). ඔහු එම ග්‍රන්ථය තුළදී විවාහය පිළිබඳව සාකච්ඡා කිරීමේ දී ඉන්දියානු සමාජයේ විවාහය සඳහා නියමිත වූ කාලය, විවාහ සහකරුවන් සමඟ පැවති නියම සම්බන්ධතාවය, ඉන්දියානු සමාජය තුළ පැවති විවාහ ක්‍රම, විවාහයක් සඳහා අතිශයින් ම වැදගත් වූ කාරණය ලෙස බලපෑ උපත, බහු ස්ත්‍රී විවාහය සහ බහු පුරුෂ විවාහය, දික්කසාදය සහ නැවත විවාහය, සාමාන්‍ය ලෙස ක්‍රියාත්මක නොවූ විවාහය, ශ්‍රී ලංකා සමාජය තුළ ක්‍රියාත්මක වූ බහු ස්ත්‍රී විවාහය සහ වැන්දඹු විවාහය යන උප මාතෘකා යටතේ සාකච්ඡාවට භාජනය කර තිබේ. නමුත් ඔහු මෙම පර්යේෂණය කර ගෙන යෑමේ දී තව දුරටත් විග්‍රහයකට ලක් නොවූ පුරාවිද්‍යාත්මක දත්ත ඇති බවත් ඒවා විශ්ලේෂණය කළ යුතු බවත් සඳහන් කර තිබේ. ක්‍රි. ව. හතරවැනි ශත වර්ෂයෙහි සිට දහවැනි ශත වර්ෂය දක්වා ඉතා පුළුල් ලෙස අවධානය යොමු කරමින් මේ පිළිබඳ කරුණු ඉදිරිපත් කර තිබේ (Hettiaratchi 1988: 55-88). හෙට්ටිආරච්චි සිය කෘතියේදී විවාහය නමින් අදාළ කාල පරිච්ඡේදය සම්බන්ධයෙන් වෙනම ම පරිච්ඡේදයක් ඉදිරිපත් කර තිබේ. ඔහු ඒ පිළිබඳව කරුණු විග්‍රහ කිරීමේ දී විවාහ වීමේ වයස, කුලය හා ගෝත්‍රය, ඇවැස්ස විවාහය, වර්ණ සංකරත්වයට ඉඩ නොතැබීම, ගම රට, ගුණවත්කම, ධනවත්කම හා උගත්කම, ප්‍රේම සම්බන්ධතා මගින් ඇති කර ගත් විවාහ, සමාන්‍ය

ජනතාවගේ විවාහය, දෑවැදි ක්‍රමය සහ දේශපාලන විවාහ ආදී අංශ ගණනාවක් සම්බන්ධයෙන් ප්‍රාථමික මූලාශ්‍ර උපයෝගී කරගෙන කරුණු විග්‍රහ කර තිබේ. පොදු කාරණය වන්නේ මෙම ශාස්ත්‍රඥයින් විසින් බහු පුරුෂ විවාහය පිළිබඳව අවධානය යොමු නොකර තිබීම ය.

බහුපුරුෂ විවාහය පිළිබඳ මානව විද්‍යාත්මක විග්‍රහය

පළමුවෙන් ම බහු පුරුෂ විවාහය යනුවෙන් කුමක් අදහස් කරන්නේදැයි යන්න පිළිබඳව දැක්වෙන නිර්වචන විමර්ශනය කළ යුතුය. මෙහි ඉංග්‍රීසි භාෂා වචනය වන්නේ Polyandry යන්නයි. Polyandry යන වචනය නිර්මාණය වී ඇත්තේ poly+andr, anēr+ia-y මූලයන් එකතු වීමෙනි. සර්ව දමන් සිංගේ අදහසට අනුව Polyandry යන්නෙහි අර්ථය වන්නේ 'බොහෝ මිනිසුන් ඇති කාන්තාවගේ තත්ත්වය' යන්නයි (Sing 1978: 27). මෙය ග්‍රීක වචනයක් වූ polyandrios යන වචනයෙන් පැමිණි polyandria යන වචනයයි. මෙහි විරුද්ධ වචනය වන polyginy යන්න සෑදී ඇත්තේ poly සහ gynia යන වචන එකතු වීමෙනි. මෙයින් අර්ථවත් කරන්නේ 'බොහෝ කාන්තාවන් ඇති පිරිමියෙකුගේ තත්ත්වය' යන්නයි. මෙම වචන දෙකෙහි විවාහය හා සම්බන්ධ වන කිසියම් නිරුක්තිමය ගුණවාචකයක් අන්තර්ගත නොවේ. polygamy යනුවෙන් කාන්තාවකට වඩා කාන්තා සමූහයක් සමඟ විවාහ වූ පුරුෂයා යන අර්ථයක් ලබා දෙයි. එය බිඳී එන්නේ poly යන වචනයෙන් සහ බොහෝ විවාහ යන අර්ථය ඇති gamia යන වචන එකතු වීමෙනි. මෙයින් අර්ථවත් විය යුත්තේ බහුපුරුෂ විවාහය (polyandry) සහ බහුස්ත්‍රී (polyginy) විවාහයයි (Sing 1978: 27). සින්ග්ගේ අදහස වන්නේ මැක්ලෙනන්ගේ සඳහන උපුටා දක්වමින් බහුපුරුෂ විවාහය යනුවෙන් අර්ථවත් වන්නේ

එක් පුරුෂයෙකුට වඩා පුරුෂයින් කීපදෙනෙක් එක් කාන්තාවක් සමග සිදුවන විවාහයක් සංකේතවත් කරන බවයි.

එය පිරිමිනට භාර්යාවන් ලබා දෙති. පිරිමින්ට භාර්යාවන්ට සිටින තුරු ඔවුනට රසවත් බවක් තිබේ. නමුත් ඔවුනට නමුත් ඔවුනට ලිංගික කටයුතු සම්බන්ධයෙන් වගකීම් නොමැත. ආදිතම අවධියෙහිදී බහු ස්ත්‍රී විවාහය සඳහා සමූහ අදහසක් පිළිබඳව කෙසේවත් අවසරයක් නොතිබුණි. ඔවුහු අසල්වැසි බහු විවාහක අසල්වැසියා සම්බන්ධයෙන් ඊර්ෂ්‍යාවෙන් යුක්ත වන අතර සහ කණගාටුවට ද පත්වෙති. එම නිසා බහු ස්ත්‍රී විවාහයෙන් පළමුවෙන්ම මිනිසුනට භාර්යාවන් ලබා දුන්නේ නැත. එම නිසා භාර්යා බව ආරම්භ වන්නේ පොරොන්දුවක් අනුව ක්‍රියාත්මක වූ බහු පුරුෂ විවාහය සමගයි (**Ibid**: 27).

ලුබොක් එය විස්තර කළේ සමූහ විවාහ යනු සත්‍ය වශයෙන්ම බහු පුරුෂ විවාහයක් යනුවෙන් අර්ථ ගැන්වීම අපහසු බවයි (**Ibid**: 28). ස්පෙන්සර් බහු පුරුෂ විවාහය යනුවෙන් සිතුවේ ස්ථිරත්වයක් නොමැති ප්‍රාථමික තත්ත්වයකින් ඉස්මතු වූ විවාහ ත්ත්වයන්ගෙන් එකක් ලෙසය. කොන්දේසි විරහිතව යමෙක් කෙරෙහි එල්බී සිටීමක් ද මෙයින් අදහස් කෙරේ (**Ibid**: 28). බ්‍රිෆෝල්ට් එය සමූහ විවාහයක ශේෂයක් ලෙස සඳහන් කළේය (**Ibid**: 28). සමර්, කෙලර්, විනොග්‍රැඩෝෆ් සහ වෙස්ටර්මාර්ක් බහු පුරුෂ විවාහය යනු ඉතාමත් දරුණු ලෙස ජීවත් වීමේ තත්ත්වයක් බව සැලකූහ (**Ibid**: 28) වෙස්ටර්මාර්ක් විසින් බහු පුරුෂ විවාහයේ විකාශනය පිළිබඳව මැක්ලෙනන්ගේ අදහසට විරුද්ධ අදහසක් ලිංගික විශ්වකෝෂයෙහිදී (Encyclopeadia Sexualis) ‘විවාහය’ නමැති ලිපියෙහිදී ඉදිරිපත් කර තිබේ.

බහු පුරුෂ විවාහය පිළිබඳව පැහැදිලි කිරීමේදී එය ඇති වූ හේතු සහ කෙදිනක ඇති වුණේදැයි විමසිය යුතුය. ඒ පිලිබඳව සොයා බැලීමේදී පෙනී යන්නේ නිශ්චිත කරුණු ගණනාවක් හේතු වන බවයි.

මෙහිදී සහෝදරයින් ගණනාවක් ස්වාමි පුරුෂයින් බවටත් සමහර සමූහ කණ්ඩායම්වලට එසේ නොවූ බවත් පෙනේ. නමුත් පළමු වර්ගයේ විවාහයේ කවර හෝ කරුණක් දෙවැනි වර්ගයට බලපාන්නට ඇතැයි මට නොපෙනේ. කුලහීන ජනතාව එම අසල්වැසියන් සමගම වර්ධනය වනවිට සහ ඔවුන්ගේ බහු පුරුෂ විවාහය සහෝදර එකමුතුවකට යොමු වනවිට ජනතාව නායර්වරුන්ගේ ප්‍රාථමික ශෛලිය සුරක්ෂිත කළේ නම් එය ඇත්ත වශයෙන්ම පුදුම සහගත වීමට ඉඩ තිබුණි (**Ibid**: 28).

ආගමික සහ ආචාර ධර්ම විශ්වකෝෂයට (Encyclopedia of Religion and Ethics) අනුව සාමාන්‍යයෙන් බහු පුරුෂ විවාහය කාණ්ඩ දෙකකට බෙදේ. එක් වර්ගයක් වන්නේ සහෝදරයින් ස්වාමි පුරුෂයින් වීමය. අනෙක් කොටස අත්‍යවශ්‍යයෙන්ම එකිනෙකාට සම්බන්ධයක් නොතිබීමය (Hastings 1964: 426). එන්. ඩී. විජේසේකර බහු පුරුෂ විවාහය යනු බලාපොරොත්තු නොවූ සහ සමාජ මානව චර්යාවේ අස්වාභාවික ශෛලියක් බව සැලකුවේය. මෙහි ප්‍රභවය සම්බන්ධව යම්කිසිවෙකුට අවශ්‍යතාවක් තිබෙන්නේ නම් එය ප්‍රායෝගිකව ඉතා පරීක්ෂාකාරීව විමසිය යුතුය (Wijesekera 1964: 24). ඔහු බහුපුරුෂ විවාහය බොහෝ ප්‍රාථමික ජනතාව විසින් භාවිත කළ බවත් පහත් සංස්කෘතික මට්ටමේ ගෝත්‍රික කණ්ඩායම් කීපයක් අතර මෙය නොකඩවා පවත්වා ගෙන ගිය බවත් සඳහන් කළේය (Ibid: 24). එමෙන්ම ඔහු බහු පුරුෂ විවාහයෙහි වර්ග කීපයක් තිබෙන බව කීවේය. නව ලෝකයෙහි මිනිසුන් කීපදෙනෙකු විසින් එක් කාන්තාවක් සමග විවාහ වැනි සිද්ධි පිළිබඳව දකුණු ඇමරිකානු ඉනීයයන් උපයෝගි කරගෙන ගවේෂණය කර තිබේ. තවද මෙම තත්ත්වය ඇලස්කා වෙරළ තීරයෙහි සිටින එස්කිමෝවරුන් අතර ද සම්බන්ධයක් ඇති බව පරීක්ෂා කළේය. කැනරි දූපත් සමූහයේ ලැන්සරේට් දිවයිනේ වාසය කරන බොහෝ කාන්තාවන්ට මාසයෙන් මාසයට වෙනස් වූ ස්වාමි පුරුෂයින්

තිදෙනා බැගින් සිටිති. මෙම තත්ත්වය අප්‍රිකානු මහාද්වීපයේ මැඩගස්කරයෙහි ද මලයින් දූපත් හි සමහර ප්‍රදේශයන්හි ද සමහර දකුණු දිග දිවයින්වල ද භාවිත වුණි. මාර්ෂල් දිවයින්වල සහ මාර්කෙස්හි ඉතා විශාල ප්‍රමාණයෙන් ක්‍රියාත්මක වුණි. ස්ට්‍රාබෝ විසින් බහු පුරුෂ විවාහය අරාබියෙහි පැවතුණු බව සඳහන් කර තිබේ. එය ප්‍රධාන වශයෙන්ම ඉන්දියාවේ සහ අසල්වැසි අප්‍රිකාවේ බහිමා සහ බෂිටෝ ජනතාව අතර පැවතියේය. නමුත් විජේසේකර බහු පුරුෂ විවාහය යනුවෙන් ලබා දෙන නිර්වචනය වන්නේ අප්‍රිකාවේ සිටි ආගමික ජනතාව අතර පැවතියේ තෝඩාවරුන්ට ඉතාමත්ම සමීප වූ ලක්ෂණවලට සමාන වූ ක්‍රමයක් බව සඳහන් කරයි. පැරණි කාලයෙහිදී බහු පුරුෂ විවාහය අරාබිවරුන්, සීසර්ගේ සමයෙහි සිටි බ්‍රිතාන්‍යවරු, උතුරු ස්කොට්ලන්තයේ විසූ ආදිවාසී ජනතාව සහ කැනරි දිවයින්වල සිටි ආදිවාසීන් අතර පැවති බවට වාර්තා වේ (Ibid: 24).

ඒක භාර්යා විවාහයට අදාළව තවත් බහු පුරුෂ විවාහ ක්‍රමයක් පිළිබඳව විජේසේකර විස්තර කළේය. එම බහු පුරුෂ විවාහයෙහිදී පළමු ස්වාමි පුරුෂයා ප්‍රධාන ස්වාමි පුරුෂයා බවට පත් වේ. එම කාන්තාව සමග වසන අනෙක් පුරුෂයා හෝ පුරුෂයෝ ප්‍රධාන ස්වාමි පුරුෂයා නිවසේ නොමැති විට ස්වාමි පුරුෂයෙක් ලෙසින් හෝ ගෘහාධිපතියෙක් ලෙස හැසිරේ (Ibid: 25). මෙම ස්වාමි පුරුෂයෝ සහෝදරයින් නොවෙති. එළඹෙන තත්ත්වයන් අනුව ආරක්ෂාව පිළිබඳව ගන්නා පියවරක් පමණි. පහත සඳහන් වන ප්‍රකාශනය අනුව බහු පුරුෂ විවාහයේදී සහෝදරයින් පමණක් එක් කාන්තාවක් විවාහ කර ගන්නා ක්‍රමය නායර්වරුන් අතර පැවති බව පෙනේ. “නායර්වරුන් අතර සිටින ගැහැණු ළමයෙක් පුරුෂයෙකු සමග විවාහ දිවියට එළඹේ. නමුත් පසුව එකිනෙකාට සම්බන්ධ නොවූ පුරුෂයින් ගණනාවක් සමග කාන්තාවන් රාශියක් විවාහ වෙති. මෙය වඩාත් විස්තර කළ හැක්කේ පුරුෂ

ප්‍රේමවන්ත විවාහයක් ලෙසිනි.” විජේසේකර විසින් විස්තර කර ඇති තවත් බහු පුරුෂ විවාහ ශෛලියක් වන්නේ ඉන්දියාවේ දක්නට ලැබුණු ක්‍රමයකි. එනම් එනම් තරුණ පිරිමි ළමයෙකු තම පියාගේ හෝ මාමාගේ හෝ වෙන් පුරුෂයකුගේ බිරිඳක් සමග එකතු වීමයි (Ibid: 25). භාර්යාවගේ දරුවන් සලකනු ලබන්නේ ළමයාගේ දරුවන් ලෙසය. මෙම පිරිමි ළමයා වැඩිවියට පැමිණෙන විට මෙම ළමයින්ගේ හෝ වෙනත් පිරිමි ළමයෙකුගේ බිරිඳක් සමග ඔහු එකතු වෙයි. බ්‍රිතාන්‍ය විශ්වකෝෂයට අනුව (Encyclopaedia Britanica) කොචින්, මලබාර් සහ ට්‍රැවන්කෝර්හි වාසය කළ නායර්වරු අනුගමනය කළේ සහෝදරයින් පමණක් එක් කාන්තාවක් සමග විවාහයට පත් වන ක්‍රම වේදය නොවේ. එනම් සහෝදරයින් නොවන පුරුෂයින් ගණනාවක් එක් කාන්තාවක සමග විවාහයට පත් වීමයි (**Encyclopaedia Britanica** Vol. III: 178). නායර්වරුන්ගේ භාවිතය අනුව මල්වර වීමට පෙර සෑම ගැහැණු ළමයෙක්ම විවාහයට පත් වේ. ඉන් පසුව නාමික ස්වාමි පුරුෂයා පිටතට ගියවිට ඇය විසින් තෝරා ගන්නා වූ බ්‍රාහ්මණයෙකු හෝ නායර්වරයෙකු සමග ලිංගිකව එකතු වීමට අවසර ලැබේ. සාමාන්‍යයෙන් ඇය සමග පොරොන්දුවකට එකඟ වී ලිංගිකව එකතු වන ආදරවන්තයින් කීපදෙනෙක් සිටී. නමුත් ඔවුහු ඇයත් සමග ජීවත් නොවෙති. ඉහතින් විග්‍රහ කළ කරුණුවලට අනුව විවිධ ශෛලීන්ගෙන් යුත් බහු පුරුෂ විවාහ ක්‍රම කීපයක් තිබුණි. මුලින් සඳහන් කළ පරිදි මැක්ලෙනන් විසින් ඉහතින් සඳහන් කළ බහු පුරුෂ ශෛලීන් දෙක සහෝදර ස්වාමි පුරුෂයින්ගෙන් යුත් ටිබැට් ක්‍රමය සහ සහෝදර ස්වාමි පුරුෂයින්ගෙන් යුක්ත නොවන නායර් ශෛලිය යනුවෙන් හඳුන්වා දී තිබේ (Hastings 1964: 427). සහෝදර ස්වාමි පුරුෂයින්ගෙන් යුත් බහු පුරුෂ විවාහ ශෛලියේදී වැඩිමල් සහෝදරයා ප්‍රධාන ස්වාමි පුරුෂයා ලෙස සැලකේ. ඔහු භාර්යාව තෝරා ගන්නා අතර විවාහ චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර අනුව අනෙකුත් ස්වාමි

පුරුෂයින්ට හිමි වේ. මෙම සියලු දෙනාම සහෝදරයින් නම් වැඩිමල් සහෝදරයා නායකත්වය ගන්නා අතර ඇයත් සමග අනෙක් සහෝදරවරු වරින් වර ලිංගිකව හැසිරෙති. විජේසේකර තව දුරටත් මේ පිළිබඳව පැහැදිලි කරමින් තෝඩාවරුන් අතර පැවති බහු පුරුෂ විවාහ ක්‍රමයෙහිදී කාන්තාව සියලුම සහෝදරයින්ගේ භාර්යාව මෙන්ම විවාහයෙන් පසුව එම සහෝදරයින්ගේ මවට තවත් දරුවෙක් ලැබුණහොත් ඔහුගේ භාර්යාව බවට පත් වන්නේත් එම කාන්තාවම බව සඳහන් කරයි. සහෝදරවරුන් ස්වාමි පුරුෂයින් ලෙස සැකසෙන බහු පුරුෂ විවාහය ටිබෙටයෙහි සහ උතුරේ අසල්වැසි රාජ්‍යවල ද ක්‍රියාත්මක වුණි. පවුලේ වැඩිමල් පුත්‍රයා විවායට එළඹෙන අතර ඔහුගේ සහෝදරයින් වැඩි වයසට පත් වූ පසුව වැඩිමල් සහෝදරයාගේ බිරිඳ සමග ඔවුහු ලිංගිකව එකතු වෙති. එමෙන්ම තවත් බාල සහෝදරයෙක් කාන්තාවක් සමග විවාහයට එළඹුණහොත් ඇය ද අනෙක් සහෝදරයින්ගේ බිරිඳ බවට පත් වේ. මෙය තෝඩාවරුන්ගේ ක්‍රමයයි (**Ibid**: 427). ටිබැටයෙහි පැරණි කාලයෙහි භාවිත විවාහ ක්‍රමය වූයේ එකම නිවසක වාසය කළ සහෝදරයින් කීප දෙනෙක් එක් කාන්තාවක් විවාහ කර ගැනීමයි. මෙය ටිබැටයේ ඉතා දැඩි ලෙස ක්‍රියාත්මක වූ විවාහ ශෛලියකි. මෙම විවාහ ක්‍රමය ඇසෑමයේ සිට කාශ්මීර ප්‍රදේශය දක්වා විහිදී තිබූ හිමාල ප්‍රදේශය තුළ නිතරම භාවිත කළ සාමාන්‍ය රටාව විය. ප්‍රධාන වශයෙන්ම මෙය ටිබැටයට සමානත්වයක් දැරීය (**Encyclopaedia Britanica** Vol. III: 178). මුලදී පෙන්වා දී ඇති පරිදි ශ්‍රී ලංකාවේ පැවති බහු පුරුෂ විවාහය ද ටිබැට් දේශයේ පැවති බහු පුරුෂ විවාහ ක්‍රමයට සමානත්වයක් දරයි.

සමහර ශාස්ත්‍රඥයෝ බහු පුරුෂ විවාහය සඳහා බලපාන හේතු පෙන්වා දී තිබේ. මහනුවර යුගයේ පැවති චාරිත්‍රවලින් පැවති එක් විශේෂිත ලක්ෂණයක් වන්නේ බහු පුරුෂ විවාහය පවත්වා ගෙන යෑමයි. එය හුදෙක් දරා ගැනීමක් පමණක් නොව විවෘතව පැවති දෙයකි.

ශිෂ්ටාචාරය වර්ධනය වනවාත් සමගම ශ්‍රී ලංකාවේ ද බහු පුරුෂ විවාහ ක්‍රමය ව්‍යාප්ත වන්නට විය (Hayley 1923: 170). සිං විසින් වෙස්ටර්මාක්ගේ **The History of Human Marriage** කෘතියේ කරුණු උපුටා දක්වමින් මේ සඳහා බලපාන ප්‍රධාන හේතු ප්‍රකාශ කරයි.

මෙම හේතුවලින් පළමුවැන්න වන්නේ ලිංගික කාර්යය තුළ සමතුලිත බවක් නොමැති වීමයි. සමාජය තුළ කාන්තාවන්ට වඩා පිරිමි සිටිති. ධනවත් භාවය හෝ සමෘද්ධිමත් භාවය කාන්තාවන් ඇතිවීමට බලපායි. එමෙන්ම පිරිමින්ගේ සදාචාරාත්මක භාවයට ද බලපායි. කුඩා ගැහැණු ළමයි ඝාතනය කිරීම ලිංගික ක්‍රියාවලියට බාධාවක් වේ. එමෙන්ම බාහිර ජනතාවට කාන්තාවන්ගේ අලෙවිය ද මෙයට බලපායි. පිරිමින් වෙනත් ප්‍රදේශවලට සංක්‍රමණය වීම ද කාන්තාවන් හිඟකමට බලපායි. එමෙන්ම කාන්තා මරණ සංඛ්‍යාව වැඩි වීම ද සමහර ජනතාව අතර පැවති බහු භාර්යා සේවනය ද බහු පුරුෂ විවාහයට හේතු විය (Sing 1978: 29).

දෙවැනි කාරණය වූයේ ආර්ථික සාධකයයි. සිං පෙන්වා දී ඇති පරිදි සැපසේ ජීවත් වීමට අවස්ථාවක් නොතිබීම සහ දිලිඳු ප්‍රදේශවල වාසය කිරීම ජනගහණ වර්ධනය අත්‍යවශ්‍යයෙන්ම වළක්වයි **(Ibid: 29)**. කුඩා ඉඩම් කැබලිවලට කැඩීම නිසා එය ද ආර්ථික හානියට හේතු වේ. පවුලේ ධනය නොබෙදී පැවතීම සඳහා ප්‍රධාන උපක්‍රමයක් වන්නට ඇත්තේ බහු පුරුෂ විවාහයයි. සහෝදරත්වයෙන් බැඳී සිටීම, ඉඩම් භුක්තිය තහවුරු කිරීම සහ නිෂ්පාදන කාර්යක්ෂමතාවය සඳහා මිනිස් ශ්‍රමය ශක්තිමත් වන්නට ඇත. රැඩ්ක්ලිෆ් බ්‍රවුන් ලේ ඥාති සමූහයන්ගේ එකමුතු බවට සහ ශක්තිමත් භාවයට සහෝදර ස්වාමි පුරුෂයින්ගෙන් යුත් බහු පුරුෂ විවාහය බලපෑ බව සඳහන් කරයි. ඉතා ධනවත් භාවයකින් සමන්විත වනවිට එම ධනය බෙදී නොයන ලෙස තබා ගැනීමටත් ඒවා දුබල නොකිරීමටත් බහු පුරුෂ විවාහය බලපෑමක් විය.

සමහර ප්‍රදේශවල මනාලියගේ මිල අධික වූ නිසා තනි පුද්ගලයෙකුට පමණක් එය දැරීමට නොහැකි විය. බොහෝ පුරුෂයෝ එක් භාර්යාවක් ලබා ගැනීම සඳහා ඔවුන්ගේ සම්පත් විකිණූහ. පීටර් ප්‍රින්ස් විසින් වර්තමාන ප්‍රංශයේ තිබූ බහු පුරුෂ විවාහය පිළිබඳව කරුණු ඉදිරිපත් කර තිබේ. එහිදී ගල් අඟුරු ආකරවල වැඩ කරන පතල්කරුවනට පොදුවේ එක් කාන්තාවක් සිටි බව පැහැදිලි කරයි (Prince Peter 1963: 62). ඔවුහු එම කාන්තාවට එක හා සමානව සැලකූ අතර සවස ආහාරය ද සපයන ලදි. එමෙන්ම තම තමන්ගේ වාරයට අනුව කාන්තාවගේ නිවස්නයෙහිදී ඇයත් සමග විනෝද වුණි. එහිදී විවාහයක් සිදු නොවුණත් එසේ පිලිවෙලකට සිදු වූ බහු පුරුෂ විවාහය ප්‍රතික්ෂේප කළ නොහැකි වන්නට ඇත. සමහර සංස්කෘතීන්වල ගෙදර දොර කටයුතු සඳහා අවශ්‍ය වූ විය පැහැදම් ගවයින් විකුණා ඉතා පහසුවෙන් සොයා ගත් අතර එය තමනට සාමූහිකව එක් කාන්තාවක් විවාහ කර ගැනීමට ද හේතු වන්නට ඇත. පීටර් ප්‍රින්ස්ට අනුව තෝඩාවරුන් අතර පැවති බහු විවාහය මෙම ප්‍රස්තුතයට කැපී පෙනෙන බැහැරලීමක් සපයයි. ඔහු තෝඩාවරුන් අතර පැවති බහු පුරුෂ විවාහය පිළිබඳව පැහැදිලි කරයි.

එය බහු පුරුෂ විවාහයේ අසාමාන්‍ය ශෛලියකි. පැහැදිලි වශයෙන්ම ආයතනයේ අත්‍යවශ්‍ය සම්බන්ධතාවය වෙන් කරයි. තෝඩා සහෝදරවරු බිරිඳ පොදුවේ හුවමාරු කර ගන්නා අතර ඔවුන්ගේ ගවයින් එකිනෙකාට අයත් වේ. ධනය බෙදා ගැනීමේ වෙනත් ක්‍රමයක් ඔවුනතර පවතින්නට ඇත (**Ibid**: 53).

සමහර පිරිස් නිවසින් බැහැරට ගියේ ඔවුන් විවිධ ඊකියාවන්හි යෙදුණු නිසාය. එම කාරණය ද සමහර සමාජයන් තුළ බහු පුරුෂ විවාහය සඳහා හේතු විය. තම ඥාතීන්ගෙන් භාර්යාවන් ආරක්ෂා කර ගැනීමට අවශ්‍ය විය. මෙම කාරණය නිසා බහු පුරුෂ විවාහය සහෝදර විවාහයක් ලෙස ඉස්මතු විය. නමුත් මේ සම්බන්ධව සලකා බලනවිට

නායර්වරුන් අතර පැවති බහු පුරුෂ විවාහය සහෝදරවරුන් අතර පැවති විවාහ ක්‍රමයක් නොවීය. **Notes and Quarries of Anthropology** ග්‍රන්ථයේ හයවැනි සංස්කරණය උපුටා දක්වමින් සිං බහු පුරුෂ විවාහය යනු කාන්තාවකට වඩා ස්වාමි පුරුෂයන් රාශියක් සමග විවාහ වීමට අවසර ලබා දී ඇති ආයතනය බව සඳහන් කරයි. එය පුරුෂයින් රාශියක් සමග එක් කාන්තාවක් පමණක් සිටින එක්තරා ආයතනයක් බව ද පෙනේ. නමුත් මෙහිදී සම්පූර්ණයෙන්ම අඹු සැමි වශයෙන් එකතු වීමක් සිදු නොවේ (Sing 1978: 33). ඊ. ආර්. ලීච් ද බහු පුරුෂ විවාහය සඳහා බලපාන හේතුවක් ලෙස ආර්ථික සාධකය සඳහන් කරයි.

මම සහෝදර බහු පුරුෂ විවාහය එම තේමාවෙහිම තවත් විචල්‍යතාවක් ලෙස තේරුම් ගත යුත්තේ යැයි යෝජනා කරමි. සහෝදරවරුන් දෙදෙනෙක් එක් භාර්යාවක් හුවමාරු කර ගන්නේ නම් එම භාර්යාවගෙන් ඉපදෙන දරුවන් අයිති වන්නේ ද එම සහෝදරයින් දෙදෙනාටමය. ආර්ථික දෘෂ්ඨිකෝණයකින් බැලුවහොත් මෙම විවාහය ලේ ඥාතීන් අතර තිබෙන සම්බන්ධතාවය ශක්තිමත් කරයි. සහෝදරවරුන් දෙදෙනාට භාර්යාවන් දෙදෙනෙක් සිටියෝ නම් එම දරුවනට වෙනමම එම සම්පත් බෙදා දිය යුතුය. එමෙන්ම පියාගෙන් උරුම වන සම්පත් නඩත්තු කිරීම නොහැකි වන බව පෙනේ (Leach 1971: 107).

නීත්‍යානුකූල බවකින් යුත් නිර්වචනයක් පමණක් ප්‍රමාණවත් නොවන බව ඔහු සඳහන් කරයි. මක් නිසාද යත් විවාහය තුළ විවිධ හිමිකම්වලින් යුත් පන්ති දක්නට ලැබෙන නිසාය. විවාහයේ නීතිමය සහ සමාජ සංඝටකයන් සැම තැනකදීම සහ නිතරම හඳුනා ගැනීමට නොහැකිය. විවාහය පිළිබඳව සම්පූර්ණ නිර්වචනයක් ආයතනයේ උප

ශෛලීන් වෙත ඇතුළත් කළ යුතුය. එම නිසා ලීච් පහත දැක්වෙන ආකාරයෙන් සඳහන් කරයි.

අනෙක් පැත්තෙන් මෑතකදී ශ්‍රී ලංකාව සම්බන්ධයෙන් සලකා බලන විට විධිමත් සහ නීතිමය සැලසුමක් තිබේ. කාන්තාවකට එක් වතාවකදී විවාහ විය හැක්කේ එක් පුරුෂයෙකු සමග පමණයි. අනෙක් පැත්තෙන් අපට විවාහය සම්බන්ධයෙන් තවත් ආයතනයක් තිබේ. එය පොදු ජනතාවගේ අදහස අනුව කාන්තාවගේ පතිවත පිළිබඳව අවධිමත් ස්වභාවයක් තිබේ. පිය උරුමයෙන් ලද දේපළ දරුවන් අතරේ බෙදී යයි. අප මෙම දෙවැනි ආයතනය විවාහ ක්‍රමයක් බව පිළිගන්නේ නම් එය බහු පුරුෂ විවාහ ක්‍රමයයි. අප විවාහය යනුවෙන් පළමු ආයතනය හඳුන්වන්නේ නම් එය polykoity නම් වේ (**Ibid**: 110).

එස්. ජේ. තම්බයියා ලග්ගල ප්‍රදේශය සම්බන්ධයෙන් විශේෂයෙන් අවධාන යොමු කරමින් ලංකාවේ පැවති බහු පුරුෂ විවාහය පිළිබඳව අවධානය යොමු කර තිබේ. ඔහු ආර්ථික සාධකය ප්‍රධාන වශයෙන්ම බහු පුරුෂ විවාහය සඳහා හේතු වන බවයි.

චාරිත්‍රානුකූල විවාහයක් ලෙස ලංකාවේ බහු පුරුෂ විවාහය දරුවන්ගේ උරුම අයිතිවාසිකම් ස්ථාපිත කරයි. ඔවුන්ගේ සම්පූර්ණයෙන්ම උපතට හිමි අයිතිවාසිකම් පොදු සමාජයේ හෝ සමාජ ස්ථරායනයේ සිටින සාමාන්‍ය සාමාජිකයින්ට සමානත්වයක් දරයි (Tambiah 1966: 265).

විජේසේකර එවැනි භාවිතයක් සඳහා හේතු වන ප්‍රධාන කරුණු ඉදිරිපත් කරයි. ඒවා නම් අනාදිමත් කාලයක සිට පැවතෙන චාරිත්‍ර, පුරුෂයින් ඉක්මවා කාන්තාවගේ ඉස්මතු වීම, පිරිමි නිවසින් බැහැර වී සංචාරය කිරීම, විවාහයෙන් එකට බැඳීම, සහෝදරයින් කලහ නොකරන නිසා සාමය සහ තෘප්තිමත් බව පැවතීම, පුරුෂයින් විශාල සංඛ්‍යාවකගේ

අවිවාහක බව සහ දුප්පත්කම සහ දේපළ බෙදීමෙන් වැළකීම යන කරුණුය (Wijesekera 1967: 27).

ජේ. ඒ. ගුණරත්න ද බහු පුරුෂ විවාහය ඇතිවීම සඳහා බලපාන හේතුවක් ලෙස ආර්ථික සාධකය ඉදිරිපත් කරයි. ඔහු සඳහන් කරන්නේ මෙම සිරිත පොදුවේ ප්‍රභවය ලබන්නට ඇත්තේ වැඩවසම් සමයේ බවයි. මෙම සමයේ සෑම ගෘහපතියෙක්ම රජ මාළිගාවට සහ උසස් නිලධාරීන්ගේ නිවෙස්වලට ගොස් සේවය කිරීමට බැඳී සිටියේය. නිවසේ ප්‍රධානියා ඉතා දීර්ඝ කාලයක් නිවස තුළ නොසිටීම නිසා තවත් කිසිවෙකු නිවසේ රැඳී සිටිමින් ඔහුගේ ඉඩම්වල සහ අනෙකුත් කටයුතුවල යෙදිය යුතුවිය. එනිසා සහෝදරයෙකු හෝ ඉතා සමීප ඥාතියෙකු සාමාන්‍ය පරිදි එම කටයුතු කරගෙන ගියේය. මෙම ධන සම්භාරය සතු ප්‍රජාව නිසා අවසානයෙහිදී භාර්යාවන් සමූහයක් ඇති වීමට බලපාන්නට ඇතැයි සිතනු ලැබේ (Gunaratna 1898: 1).

ශ්‍රී ලාංකික සන්දර්භයට පැමිණීමට පෙර ඉන්දියාවට මෙම බහු පුරුෂ විවාහයේ ප්‍රභවය කෙසේ ඇති වුණේදැයි පරීක්ෂා කළ යුතුය. වෛදික යුගයෙහිදී මෙම විවාහ ක්‍රමය බහුල ලෙස පැවති බව ඍග් වේදයෙන් සහ අනෙකුත් පැරණි මූලාශ්‍රවලින් හෙළි වේ. කෙසේ වෙතත් පොදුවේ ඒක භාර්යා විවාහය ඉතා දැඩි විශ්වසනීයත්වයකින් යුක්තව පැවතුණි. එම නිසා ඉන්දියාවේ සිටි කාන්තාවගේ පතිව්‍රතාවය ඉතා උසස් කොට සැලකීය. පැරණි ඉතිහාසය කෘතිවලින් බහු පුරුෂ විවාහය පිළිබඳව පැහැදිලි අවබෝධයක් ලබා ගැනීමට නොහැකිය. ඉතාමත්ම සම්භාව්‍ය නිදසුන වන්නේ මහාභාරත වීර කාව්‍යයේ සඳහන් වන පඤ්ච පාණ්ඩව සහෝදරයින් ද්‍රෞපදී සමග විවාහ වී සිටීමයි. එම සහෝදරයින් සිව් දෙනාටම බිරිඳ වූයේ ද්‍රෞපදීය. මෙය සිදු වූයේ විශේෂ කරුණු කීපයක් යටතේය. මෙම විස්තරය ඉතා අත්‍යලංකාරයෙන් මෙහි විස්තර කර තිබේ. පසු කාලයෙහිදී මෙම බහු පුරුෂ විවාහය පිළිබඳව දකුණු

ඉන්දියාවේ පැවතීම පිළිබඳව බ්‍රහස්පති විසින් ද (**Brahathismrti** 1941: XVXX, 20) පුරාතනයේ පැවති සිරිතක් ලෙස ආපස්ථම්බ විසින් ද දක්වා තිබේ (**Āpasthambha Dharmasūtra** 1932: XXVII, 2). විශේෂයෙන්ම දකුණු ඉන්දියාවේ මෙම සිරිත පැවතීම පිළිබඳව සඳහන් කිරීම සිත් ගන්නා සුළුය. ආර්ය ගෝත්‍රිකයින් අතර මෙම විවාහ චාරිත්‍රය වඩා පුළුල් ලෙස කෙසේවත් ව්‍යාප්ත වූයේ නැත. ජටිල ගෞතමීට ස්වාමි පුරුෂයින් හත් දෙනෙකු සිටි අතර වර්ක්ෂී සහෝදරයින් හත් දෙනෙකු සමග විවාහ වූවාය. අශ්විත් තම නිවුන් සහෝදරයින් සමග සූර්යා හුවමාරු කර ගත්තේය. විජේසේකර ඒ හා සමාන භාවිතයක් තවමත් බ්‍රාහ්මණයින් අතර පවතින බව සඳහන් කර තිබේ (Wijesekera 1967: 26). රාජ්පුත් සහ සින්ධ්‍රා ප්‍රදේශයන්හි සහෝදරයින් අතර දරුවන් බෙදා ගත්හ. පඤ්ජාබයේ ජාත්වරුන් අතර සිටි වැඩිමල් සහෝදරයාගේ භාර්යාව බාල සහෝදරයින්ගේ භාර්යාව ලෙස ද කටයුතු කළාය.

සොයා ගැනීම් හා සාකච්ඡාව: ක්‍රි. ව. දහතුන්වැනි ශත වර්ෂයේ සිට දහසයවැනි ශත වර්ෂය දක්වා ශ්‍රී ලංකාවේ බහුපුරුෂ විවාහයේ ස්වරූපය

බහු පුරුෂ විවාහය සම්බන්ධයෙන් ශ්‍රී ලාංකික සන්දර්භය පිළිබඳව අවධානය යොමු කරන විට ඉතා ඈත අතීතයේ සිට මෙම සම්ප්‍රදාය පැවතී තිබුණි. නමුත් සමාජයේ එය පැවතියේ කවර නිශ්චිත කාලයකදැයි සඳහන් කිරීමට දුෂ්කරය. විජය රජතුමා එය රැගෙන පැමිණියේ ද එමෙන්ම ඔහුගේ අතවැසියන් විසින් අසල්වැසි උප මහාද්වීපයෙන් රැගෙන එය ලද්දේ ද විජය ඇතුළු පිරිස ලංකාවට පැමිණෙන විට සිටි ජනතාව අතරේ මෙම සිරිත පැවතුණේදැයි නිශ්චිතව සඳහන් කිරීමට පැහැදිලි සාක්ෂි නොමැත. පැරණි සාහිත්‍ය මූලාශ්‍ර තුළ වුවත් ඒ පිළිබඳව වැදගත් තොරතුරක් සොයා ගැනීමට නොමැත. **රසවාහිනියෙහි** බහු පුරුෂ විවාහය පිළිබඳව තොරතුරක් සඳහන් වන්නේ

නැත. එවැනි චාරිත්‍රයක් පිළිබඳව 14 වැනි ශත වර්ෂයෙහි රචිත සිංහල ලේඛනවල ද සඳහන් වන්නේ නොමැත. එවැනි දෙයක් පැවතුණේ නම් **සද්ධර්මරත්නාකරයෙහි** හෝ **සද්ධර්මරත්නාවලියෙහි** සඳහන් විය යුත්තේය. නමුත් එය ඉන්දියානු කථාවක් වුවත් එක් ජාතක කථාවකින් යම්කිසි හැඟීමක් මේ පිළිබඳව ලබා ගත හැකිය. බෞද්ධ සාහිත්‍ය තුළින් හෙළිවන එකම තොරතුර බව මෙයින් පැහැදිලි වේ. එනම් කුණාල ජාතකයයි. මෙහිදී කන්හා කුමාරිකාවට ස්වයංවර රැස්වීමකදී විවාහ අපේක්ෂක පස්දෙනෙක් සමග විවාහ වීම සඳහා අවසර දුන්නේය (**Jātaka**, Vol.V. 1877: 426). අල්ටෙකාර් මෙම සිදුවීම ද්‍රෞපදී සිදුවීමට සම්බන්ධ කරයි. ඔහු ද්‍රෞපදීගේ බහු පුරුෂ විවාහය ඓතිහාසික සිදුවීමක් ලෙස පෙනී යන බව සඳහන් කරයි. එසේ නොමැති නම් මහාභාරත කතුවරයාට ඒ පිළිබඳව නිශ්ශබ්ද වන්නට තිබුණි (Altekar 1938: 132).

නමුත් මෙම මාතෘකාව සම්බන්ධයෙන් විහාරමහදේවිගේ මඟුල් මහ විහාර ශිලාලේඛනය ඉතා වැදගත් එකක් වන අතර අපගේ අධ්‍යයන කාලය පිළිබඳව වැදගත් තොරතුරක් ලබා දෙයි. මෙම ශිලාලේඛනය සොයා ගෙන ඇත්තේ අම්පාර දිස්ත්‍රික්කයේ පානම පත්තුවේ මඟුල් මහා විහාරය නම් වූ පැරණි විහාරයක නටබුන් අතරය. පොතුවිල්හි සිට වැල්ලවාය දක්වා ඇති මාර්ගයෙහි අටවැනි සැතපුම් කණුවට සැතපුමක් පමණ දකුණිනි. මෙම ශිලාලේඛනවලින් සඳහන් වන්නේ වනගතව තිබූ රුහුණු-මහ-වෙහෙර නමැති පැරණි විහාරය පැරකුම්බා නමින් යුත් සහෝදර රජවරුන්ගේ බිසව වූ විහාර මහ දේවිය විසින් සම්පූර්ණයෙන්ම පිළිසකර කරන ලද බවයි. එම විහාරය පවත්වා ගෙන යෑම සඳහා ඇය විසින් ඉඩම් ප්‍රදානයක් ද කර තිබේ.

රුහුණු රට රජ ක(රන) පැරකුම්බා දෙබෑ රජ දරුවන් දෙදෙනාට අගමෙහෙසුන් වූ විහාරමහදේවි නම් මා විසින් මුල් පිසැ කරවා දරුගම්

වටනා පස පරිවාර සහිතවැ.... (බදවස්) කොටැ මා විසින් මා විසින් කරවන ලද... (**Epigraphia Zeylanica** Vol. IV. 1934: 165).

මෙම ශිලාලේඛනයට අනුව සහෝදරයින් දෙදෙනාගේම නාමයන් වූයේ පරාක්‍රමබාහුය. ඔවුන් දෙදෙනාගේම භාර්යාව වූයේ විහාරමහදේවියයි. එම නිසා අප සාකච්ඡා කරන කාල පරිච්ඡේදය තුළ ප්‍රභූ සමාජයේ බහු පුරුෂ විවාහය පැවති බවට මෙම අභිලේඛනයෙන් ආලෝකයක් විහිදේ. පරණවිතාන මෙම සහෝදර රජවරුන් දෙදෙනා පිළිබඳව අවධානය යොමු කරයි (**Epigraphia Zeylanica** Vol. IV 1934: 162). මෙහි ඇති එක් ශිලාලේඛනයක් මෙම සහෝදර රජවරුන් දෙදෙනා සොළී හමුදාව පරාජයට පත් කර රෝහණ රාජ්‍ය පාලනය කරමින් සිටි බව සඳහන් කරයි. එමෙන්ම මෙම ශිලාලේඛනයෙහි මෙම සහෝදර රජවරුන් දෙදෙනාම පරාක්‍රමබාහු නමින් හැඳින් වූ බවත් ඔවුන් දෙදෙනාගේම බිරිඳ වූයේ විහාරමහදේවි බවත් කියවේ. ස්ථම්භ ලිපියෙහි මෙම පාලකයින් දෙදෙනා විසින් මර්ධනය කරන ලද චෝළ ආක්‍රමණය පිළිබඳව වැඩි විස්තර අඩංගු වේ. නමුත් අවාසනාවකට මෙම ඓතිහාසික සිදුවීම පිළිබඳව ආරම්භ වන ස්ථානයෙහිදී මෙම ශිලාලේඛනය කැඩී බිඳී ගොස් තිබේ. එමෙන්ම මෙම ශිලාලේඛනය පිහිටුවා ඇත්තේ සහෝදර රජවරුන් දෙදෙනාගේ අභාවයෙන් පසුව බව පෙනීයයි. විහාරමහදේවිය පිළිබඳව මෙහි විස්තර කර ඇත්තේ සහෝදර රජවරුන් දෙදෙනාගේ ප්‍රධාන බිසව ලෙසින් සිටි යනුවෙනි. පරණවිතාන විසින් මෙම ශිලාලේඛනයෙහි සඳහන් වන පරාක්‍රමබාහු යනු පස්වැනි පරාක්‍රමබාහු යනුවෙන් ද ඔහුගේ සහෝදරයා වන්නේ හතරවැනි බුවනෙකබාහු ද යනුවෙන් අදහස් කර තිබේ. එමෙන්ම ශිලාලේඛනයෙන් පස්වැනි පරාක්‍රමබාහුගේ සහ හතරවැනි බුවනෙකබාහුගේ රාජ්‍ය සමයන් පිළිබඳව තොරතුරු ලැබේ. කොඩ්රින්ටන් ද මෙම පාලකයින් දෙදෙනා සහෝදරයින් වූ බව දක්වා තිබේ (Codrington 1926: 88-89; රණවැල්ල

2014: 698-700). පුරාක්ෂර විද්‍යානුකූලව මෙම ශිලාලේඛන පස්වැනි පරාක්‍රමබාහුගේ සමයට අයත් කළ හැකිය. නමුත් මෙම ශිලාලේඛනයන්හි මනා ලෙස පිටපත් කිරීමෙන් පසුව පරණවිතාන මේ පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීමෙන් පසුව ඔහු මුලින් දැක් වූ අදහස විය නොහැකි බව සඳහන් කළේය.

පළමු ශිලාලේඛනයෙහිදී සහෝදරවරුන් දෙදෙනාම පරාක්‍රමබාහු නමින් හැඳින් වූ බව දැක්වේ. මෙම සහෝදර රජවරු දෙදෙනාම පාලනය කර ඇත්තේ රෝහණය බව ශිලාලේඛනය බව සඳහන් කරයි. හතරවැනි බුවනෙකබාහු සහ පස්වැනි පරාක්‍රමබාහු පිළිවෙලින් ඔවුන්ගේ අගනගර පිහිටුවා ගත්තේ මායා රාජධානියෙහිය. ඔවුන්ගේ බලාධිකාරය මුළු දිවයිනේම ව්‍යාප්ත නොවුණත් සමස්ථ ශ්‍රී ලංකාවේම බලය විහිදූ බව කියවේ. ඇයගේ ස්වාමි පුරුෂයින් දෙදෙනා සමස්ථ දිවයිනේම පාලකයින් වූයේ නම් විහාරමහදේවිය ඔවුන් දෙදෙනා පිළිබඳව සඳහන් කිරීමේදී හුදෙක් රෝහණ පාලකයින් ලෙස පමණක් සඳහන් නොකරනු ඇත. එම නිසා මෙම ශිලාලේඛනයෙහි සඳහන් වන කුමාරවරු දිවයින පාලනය කළ ප්‍රධාන රජවරුන් ලෙස හඳුනා ගැනීමට නොහැකිය. එම නිසා මෙම දෙදෙනා දකුණු ඉන්දියාවෙන් පැමිණි ආක්‍රමණයක් නිසා දිවයිනේ උතුරු කොටස තුළ යම්කිසි ආකාරයක කලබලකාරී තත්ත්යක පවතින සමයක රෝහණයෙහි සිටි ස්වාධීන පාලකයින් දෙදෙනෙක් බව සිතිය හැකිය. මූලාශ්‍රවලට අනුව ශ්‍රී ලංකාවේ එක් රජෙකුට සිටිය යුත්තේ එක් අග්‍රමහේසිකාවකි. එම නිසා මෙම පාලකයින් දෙදෙනා රෝහණ ප්‍රදේශය තුළ සිටි සුළු පාලකයින් දෙදෙනෙක් බව සඳහන් කළ හැකිය.

කෙසේ වෙතත් අනෙක් පැත්තෙන් මගුල් මහ විහාර අභිලේඛනයෙහි සඳහන් වන විහාරමහදේවිය හතරවැනි බුවනෙකබාහුගේ සහ පස්වැනි පරාක්‍රමබාහුගේ භාර්යාව බවට පත් වී සිටියාය. එයට හේතු වන්නට ඇත්තේ ඇය ක්ෂත්‍රිය පෙළපතට සම්බන්ධ

වී සිටින්නට ඇති නිසාත් සමහරවිට ශිලාලේඛනයෙහි සඳහන් වන පාලකයින් දෙදෙනාගේ රාජවංශ ඉතා ශක්තිමත් නොවූ නිසාත් වන්නට ඇත. මෙම ශිලාලේඛනයෙහි සඳහන් වන තොරතුරු රටාවට අනුව විහාරමහදේවිය මෙම රජවරුන් දෙදෙනාගේ බිරිඳ බවට පත් වූවා පමණක් නොව ඇයට ප්‍රමාණවත් දේශපාලනික බලයක් ද තිබුණු බව පෙනේ. විහාරමහදේවි දරුගම් (ඉඩම් සැපයීම) ඇතුළු ප්‍රදාන කීපයක් මෙම විහාරයට කර තිබේ (**Epigraphia Zeylanica**, Vol. IV : 165). ඇය මෙම ශිලාලේඛයෙහිදී ඇය විසින් කරන ලද මෙම පුණ්‍ය කර්ම තවදුරටත් අනාගතයේ දිවයින පාලනය කරන රජවරු යුව රජවරු අනෙක් පාලකයින් විසින් පවත්වා ගෙන යා යුතු බව කියා සිටියි. එයින් පෙනී යන්නේ ඇයට ප්‍රමාණවත් දේශපාලන බලාධිකාරයක් තිබූ බවයි. එවැනි ඉල්ලීමක් කළ හැකි වන්නේ ප්‍රධාන දේශපාලන සන්දර්භයට ඇතුළත් වූ පුද්ගලයිනට පමණක් යෝජනා කළ හැකිය. විහාරමහදේවි රජවරුන් දෙනෙනෙකුගේ භාර්යාව වීම නිසා මෙම කාලයෙහිදී බහු පුරුෂ විවාහය පිළිබඳ සම්ප්‍රදායක් පැවති බව මුදියන්සේ ප්‍රකාශ කරයි (Mudiyanse 1960: 122). මෙය සත්‍යයක් විය හැකි නමුත් සමාජය තුළ මෙය ඉතා දැඩි ලෙස ස්ථාපිත වී තිබුණේදැයි පැහැදිලි නැත.

කෙසේ වෙතත් මෙම විවාහ ක්‍රමය ක්‍රමානුකූලව එක ගෙයි කෑම නමින් ඉස්මතු වන්නට ඇත. ආර්. ඩබ්. අයිවර්ස් බහු පුරුෂ විවාහය පිළිබඳව විස්තර කරමින් ඒ පිළිබඳව ශ්‍රී ලාංකික පළමු ඓතිහාසික ලියවිල්ල වන්නේ නොක්ස්ගේ ග්‍රන්ථය බව සඳහන් කරයි. ඔහු පහත සඳහන් ආකාරයෙන් විස්තර කරයි.

මෙම විෂය සම්බන්ධයෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ සාහිත්‍ය තොරතුරු බලනවිට පළමුවැන්න වන්නේ නොක්ස්ගේ ග්‍රන්ථයයි (Ivers 1899-1900: 6).

එමෙන්ම ඔහු උපග්‍රන්ථයක් ලෙසින් පහත කොටස දක්වා තිබේ.

"මෙම රටේ සෑම පුද්ගලයෙකුටමඑ ක් බිරිඳක් සිටී. නමුත් සමහර කාන්තාවනට ස්වාමි පුරුෂයින් දෙදෙනෙක් සිටී. එය නීත්‍යානුකූල මෙන්ම පොදු දෙයකි. සහෝදරවරුන් දෙදෙනා එකම නිවසේ එක් භාර්යාවක් සමග වසන අතර දරුවන් ද ලබා පියවරුන් දෙදෙනා විසින් ඔවුන්ගේ ආරක්ෂාව ද සපයයි" (**Ibid**: 8).

නමුත් මුලින් අප විසින් පෙන්වා දී ඇති පරිදි රුණු මහ වෙහෙර අභිලේඛනයට අනුව ශ්‍රී ලංකාවේ බහු පුරුෂ විවාහය පිළිබඳව කියවෙන ප්‍රධාන ඓතිහාසික ලේඛනය ලෙස මෙම ශිලාලේඛනය සඳහන් කළ හැකිය.

මධ්‍යකාලීන ශ්‍රී ලංකාවේ පැවති බහු පුරුෂ විවාහය පිළිබඳව තවත් ඉතා වැදගත් නිදසුනක් **මයූර සන්දේශයෙන්** ලබා ගත හැකිය. **මයූර සන්දේශය** පස්වැනි භුවනෙකබාහු රජුගේ වර්ණනාවෙන් පසුව ජයසිරි බිසව පිළිබඳව විස්තර කර තිබේ. **මයූර සන්දේශයේ** දසපද සැහැල්ලේ 38 වැනි පද්‍යයේ සඳහන් කර ඇති පරිදි පණිවුඩකරුවා විභීෂණ දෙවියන් හමු වී රජතුමාටත් බිසවටත් ඇයගේ ස්වාමි පුරුෂයින් වන සහෝදරවරු තිදෙනාටත් ආශීර්වාද කරන ලෙස ආයාචනා කර සිටියි.

විබිසන සුරවරන සිරි සරන වැඳ දන්ව ත්
සිරින් මුදුන් නිරිඳුන් සහ බිසෝ සඳු න්
තරින් බෙලෙන් දිසි තුන් බෑ මෙහිමි සඳු න්
තෙසු ර ජමැති ඇමති ඈ සෙනග ඇම සමගි න්

(**මයූර සන්දේශය** 1993: 38 කවිය).

'හිමි' යන සිංහල වචනයෙන් ස්වාමියා යන අර්ථය ලැබේ. මෙහිදී 'හිමි සඳුන්' යන වචනට පෙර 'මෙ' යන වචනය යොදා තිබේ. මෙම දස පද සැහැල්ලට පෙර මෙම ග්‍රන්ථයෙහිදී සහෝදරවරුන් තිදෙනා පිළිබඳව සඳහන් වී නොමැත. පරණවිතාන මෙහිදී 'හිමි' යන

පදය වැදගත් කාන්තාවකට පෙර යෙදුවේ නම් එයින් අර්ථවත් වන්නේ ස්වාමි පුරුෂයා බව දක්වයි. ඉහතින් සඳහන් කළ වචනයේ අර්ථයට අනුව ජයසිරි බිසවට ස්වාමි පුරුෂයින් තිදෙනෙකු සිටි බවත් ඔවුන් සහෝදරයින් වූ බවත් සඳහන් කළ යුතුය. ශ්‍රී ලංකාවට පෘතුගීසීන් පැමිණෙන විට බහු පුරුෂ විවාහය හෙවත් ‘එක ගෙයි කෑම’ පැවතුණි. එමෙන්ම උඩරට ප්‍රදේශයෙහි ද එම විවාහ ක්‍රමය පැවතුණි. අප පසුවට විස්තර කරනු ලබන **රාජාවලියෙහි** ද කෝට්ටේ රජ පවුල්වල මෙම බහු පුරුෂ විවාහය පවත්වා ගෙන ගිය බව සඳහන් වේ. **මයූර සන්දේශයෙහි** තවත් තැනක ජයසිරි බිසවට ස්වාමි පුරුෂයින් තිදෙනෙක් සිටි බවට තොරතුරු ලබා දෙයි.

පිනානා ලක මෙතුන් බෑ හිමින් වෙ ත
මනානා ලොවිනිසුරු දෙවමින් සත ත
දිනානා ලෙසින් තෙද දියුණ දිග ත
දිනානා විකුම් දුන මැනවි දිය සෙ ත

(**මයූර සන්දේශය** 1993: 155 කවිය).

බිසව පිළිබඳව සඳහන් කිරීමෙන් පසුව ස්වාමි පුරුෂයින් ලෙස සහෝදරයින් තිදෙනෙක් සිටි බව අර්ථවත් කරන තුන් බෑ හිමි යන වචන මෙහි ද යෙදී තිබේ. මෙම සහෝදරයින් තිදෙනා වූයේ අලගක්කෝනාර, ඈපා සහ දෙව්හිමිය (දේවස්වාමි). මෙහි සඳහන් වන තුන්වැනි පුද්ගලයා සගම ශිලාලේඛනයෙහි සඳහන් වන අලකේශ්වරගේ සහෝදරයා වූ දේවමන්ත්‍රීන් ලෙස නිශ්චිත වශයෙන් සැලකිය හැකිය (**Epigraphia Zeylanica** Vol. IV: 308) දෙවැනි පුද්ගලයා ලෙස සඳහන් වෙන ඈපා **එළුඅත්තනගලුවංසයෙහි** විස්තර වන අර්ථනායක විය යුතුය (**එළුඅත්තනගලුවංසය** බු. ව. 2476: 1). තුන්වැනි වික්‍රමබාහුගේ තෙවැනි රාජ්‍ය වර්ෂයට අයත් කළ හැකි අම්පිටිය අභිලේඛනය ඈපා නමැති

පුද්ගලයෙකු අර්ථනායක ලෙස සඳහන් කර තිබේ. එම නිසා බහු පුරුෂ විවාහය රජ පවුල තුළ පවත්වා ගෙන ගිය බව කිව හැකිය. ඉහතින් සඳහන් කළ විස්තරයට අනුව පස්වැනි භුවනෙකබාහුගේ මව වූ ජයසිරි බිසවගේ ස්වාමි පුරුෂයින් වූයේ අලකේශ්වර ඇතුළු සහෝදරයින් තිදෙනාය. එම නිසා තෙවැනි අලකේශ්වර පස්වැනි භුවනෙකබාහු රජුගේ පියාය. ඔහුට අලකේශ්වර නම දැරීම සඳහා අයිතියක් තිබුණි. ඒ බව **රාජරත්නාකරයෙහි** සඳහන් වන 'අලගක්කෝනාර භුවනෙකබාහු නමින් රජ වී' යන සඳහනින් පෙනේ (**රාජරත්නාකරය** 1995: 119). අලකේශ්වරගේ පුත්‍රයා වූයේ කුමාර අලකේශ්වරය. ඔහු හතර වැනි අලගක්කෝනාර (අලකේශ්වර) ලෙස කිව හැකිය. බිසවකගේ පුත්‍රයෙකු නිසා ඔහුට කුමාර යන නාමය යෙදුණි. තුන්වැනි අලකේශ්වර යනු බහු පුරුෂ විවාහය පැවති රජ පවුලේ බිසවකගේ ස්වාමි පුරුෂයෙකු බව සනාථ වේ. පස්වැනි භුවනෙකබාහු රජතුමා මවගේ පරම්පරාවට අනුව සිංහාසනයට පත් වූයේ නම් ඔහු තුන්වැනි වික්‍රමබාහු රජුගේ පුත්‍රයා විය යුතුය. පාරම්පරික සිරිත් විරිත් අනුව ඔහු රාජ්‍යත්වයට පත් වන්නට ඇතැයි සැකයක් නොමැත. එසේ නම් තුන්වැනි වික්‍රමබාහු රජු රජ කරන සමයෙහි අලකේශ්වර ඇතුළු සහෝදරයින් තිදෙනා තුන්වැනි වික්‍රමබාහු රජුගේ සහෝදරියගේ ස්වාමි පුරුෂයින් වූ බවට සිතීමට හැකිය. මෙම වර්ගයේ විවාහය සහෝදරයින් මුල් කරගත් සහ දේශපාලනික බහු පුරුෂ විවාහය ලෙස නම් කළ හැකිය.

මෙම බහු පුරුෂ විවාහය ධනවත් සහ දිළිඳු පන්තිවල පොදුවේ පැවතුණු බව ඓතිහාසික මූලාශ්‍ර කීපයකින් පැහැදිලි වේ. කෝට්ටේ යුගයෙහිදී කෝට්ටේ රජුගේ සහෝදරයින් දෙදෙනෙක් එක් ස්ථානයක වාසය කරමින් එක් කාන්තාවක සමග ලිංගික සම්බන්ධතා පැවැත් වූ බව **රාජාවලිය** සඳහන් කරයි. එය **රාජාවලියේ** මෙසේ සඳහන් වී තිබේ.

ඉක්බිති එරජුගේ පුත් වැඩිමහලු කුමාරයින්ව ධර්මපරාක්‍රමබාහු නම් තබා සිංහාසන ප්‍රාප්ත කළහ. විජයබාහු රජ්ජුරුවෝත් අප රාජසිංහ රජ්ජුරුවෝත් මැණික්කඩවර නුවර කරවා බාල අවස්ථාවේ ම එක තැන එක දෝලියට සැමනී විසුවාහ (**Rajāvali** 1900: 71; **අලකේශ්වර යුද්ධය** 1965: 26).

එක් කාරණයක් මෙහිදී සඳහන් කළ යුතුය. මෙම පවුලේ වැඩිමලා වූයේ ධර්ම පරාක්‍රමබාහුය. මෙහිදී විවාහයට එළඹුණේ පිළිවෙලින් දෙවැනි සහ තෙවැනි සහෝදරයින්ය. වැඩිමල් සහෝදරයා විවාහ නොවීය. එක් කරුණක් මෙහිදී සඳහන් කිරීම වැදගත් වන්නේය. එනම් පළමුවැනි රාජසිංහගේ සහ එම බිසවගේ මරණයෙන් පසුව විජයබාහු කීරවැල්ල පරම්පරාවේ කුමාරිකාවක් සමග විවාහ විමය. පෘතුගීසි සමය තුළ මෙම චාරිත්‍රය පැවති අතර පෘතුගීසි උසාවිය විසින් එය අනුදන්නා ලදි. තම්බයියා විසින් ටෙනන්ට් උපුටා දක්වමින් කෝට්ටේ හත්වැනි විජයබාහු රජතුමා ඔහුගේ සහෝදරයාත් එක්ව එක් භාර්යාවක් සමග විවාහ වූවත් එම බහු පුරුෂ විවාහයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස නුවර පළමුවැනි රාජසිංහ රජතුමාගේ උපත සිදු වූ බවත් පෙන්වා දෙයි (Tambiah 1966: 271). ඉහතින් සඳහන් කළ කරුණුවලට අනුව මෙකල තිබූ බහු පුරුෂ විවාහයේ ප්‍රධාන ලක්ෂණය වූයේ සහෝදරයින් පමණක් එක් කාන්තාවක් සමග විවාහ වූ ක්‍රමයයි. පෘතුගීසීන් විසින් ලංකාව ආක්‍රමණය කරනවිට ලංකාවේ තිබූ සිංහල විවාහ පිළිබඳව රිබයිරෝ විස්තර කළේය.

ඔවුන්ගේ විවාහ පරිහාසාත්මක එකකි. ගැහැණු ළමයෙක් ඇයටම අයත් වන කුලයකින් ගිවිසුමකට අනුව විවාහ වෙයි. (එම ගිවිසුමට අනුව වෙනත් කුලයකින් විවාහ වීමට නොහැකිය.) ඥාතීන් එකඟ වන්නේ නම් ඔවුහු විශේෂ භෝජන සංග්‍රහයක් සහ දෙදෙනාගේ විවාහය ද ගිවිස ගනිති. ඊළඟ දිනයේ ස්වාමි පුරුෂයාගේ සහෝදරයෙකු

ඔහුගේ ස්ථානය ලබා ගනියි. සහෝදරයින් හත් දෙනෙක් සිටින්නේ නම් එම සියලු දෙනාගේම භාර්යාව වන්නේ ඇයයි. රාත්‍රි කාලයෙහිදී තම ස්වාමි පුරුෂයා නොමැතිව වරින් වර අනෙකුත් සහෝදරයින් සමග වාසය කරයි. දිවා කාලය තුළ කුටිය තුළ කිසිවෙකු නොමැත්තේ නම් ඔහුට කාන්තාවත් සමග විවේක ගත හැකිය. ඔහු සුදුසු යැයි සිතා කාමරය තුළට ගියේ නම් වෙනත් කිසිවෙකුට එම කාමරයට ඇතුළ් විය නොහැකිය. ඇයට සියලු දෙනාම ප්‍රතික්ෂේප කළ හැකිය. විවාහයෙහිදී කුමන සහෝදරයා සමග පොරොන්දුවකට එළඹුණත් මෙම කාන්තාව සියලු දෙනාගේම භාර්යාවය. බාල සහෝදරයා සමග පමණක් විවාහ වූයේ නම් අනෙකුත් කිසිම සහෝදරයෙකුට ඇය පිළිබඳව අයිතියක් නැත. නමුත් ඔහු කැමති වේලාවක එම සහෝදරයින්ගේ භාර්යාවන් සමග හැසිරිය හැකිය. සහෝදරවරුන් හත් දෙනෙකුට වඩා සිටියේ නම් හත් දෙනාගෙන් ඉහළ සිටින සහෝදරවරුන්ට ඇය පිළිබඳව අයිතියක් නොමැත. නමුත් සහෝදරයින් දෙදෙනාගේ සිට පස් දෙනෙකු සිටියෝ නම් ඔවුහු එක් කාන්තාවක් සමග සතුටු වන්නෝය. විශාල සංඛ්‍යාවකින් යුත් සහෝදරයින් සිටින ස්වාමි පුරුෂයෙක් සමග විවාහ වන කාන්තාව ඉතා වාසනාවන්ත යැයි සැලකේ. ඉතා මහන්සි වී වැඩ කරමින් උපයා ගන්නා සියලුම වස්තුව ඔවුහු ඇයට නිවසට ගෙනැවිත් දෙති. ඇය ඉතා ගෞරවයෙන් ජීවත් වන අතර සියලු දෙනාම ඇයට උදව් කරති. මෙම කාරණය නිසා සියලුම දරුවෝ එම සහෝදරයින්ට පියවරු යනුවෙන් අමතති (Riberiro 1925: 50).

බැල්ඩියස් උඩරට තිබූ මෙම බහු පුරුෂ විවාහය ශත වර්ෂයකට පසුවත් යුරෝපීන්ගේ සංස්කෘතියත් සමග මිශ්‍ර වී දුර බැහැර ප්‍රදේශයන්හි පවා තිබුණු බව පෙනේ. බැල්ඩියස් සිංහලයෝ තම සහෝදරයින්ගේ විවාහ අනුමත කරති. ඇයගේ ස්වාමි පුරුෂයාගේ ලිංගික අවශ්‍යතා සැපයීමක් පිළිබඳව සඳහන් කරයි (Baldeus 1672: 366-367). ජෝන්

ඩේවි ද නුවර යුගයේ පැවති බහු පුරුෂ විවාහ ක්‍රමය පිලිබඳව ප්‍රකාශ කර තිබේ. ඔහු ටිබැට් දේශයේ තිබූ බහු පුරුෂ විවාහයට සමාන ක්‍රමයක් ශ්‍රී ලංකාවේ පැවති බව ඔහු සඳහන් කරයි. හවුල් ස්වාමි පුරුෂයෝ නිතරම සහෝදරයෝ වූහ. ඔහුට ස්වාමි පුරුෂයින් හත් දෙනෙක් සමග සිටි කාන්තාවක් පිළිබඳව තොරතුරු ලබා ගැනීමට හැකිවිය. මෙම චාරිත්‍රය පන්තියකට හෝ කුලයකට පමණක් සීමා නොවීය. බහු පුරුෂ විවාහය දිළිඳු සහ ධනවත් සියලු දෙනාටම පොදු දෙයක් විය. දුප්පත් ජනතාවගේ ආකල්පය වූයේ ඔවුනට විශේෂ කාන්තාවක් වෙනුවෙන් වියදම් කිරීමට නොහැකි වූ බවයි (Davy 1821: 214-215). ඩේවි තවදුරටත් මෙසේ සඳහන් කරයි.

"පුරුෂයින්ගේ ධනවත් භාවය සහ තරාතිරම දේශපාලනික වශයෙන් ඇති එකමුතුව සහ එහි බලපෑම පවුල තුළ එකමුතු බවක් ඇති වේ. පියවරු දෙදෙනෙක් සිටීම දරුවන්ගේ ආරක්ෂාව සම්බන්ධයෙන් ඉතා වැදගත් වේ. එම දරුවනට එක් පියෙකු නැති වුණත් තවමත් එක් පියෙකු සිටින නිසාය" (**Ibid**: 215).

මෙම ශෛලියේ බහු පුරුෂ විවාහය සංවර්ධනය වන්නට ඇත්තේ ශ්‍රී ලංකාවේ මධ්‍යකාලීන යුගයෙහිදී සිටය. පීරිස් මුස්ලිම්වරු නුවර යුගයෙහිදී සිංහල කාන්තාවන් සමග විවාහ වූ බව දක්වයි (Pieris 1956: 100, No. 38). පෘතුගීසීන් පැමිණීමට පෙර මුස්ලිම්වරු සැහෙන අධිකාරිත්වයකින් යුක්ත වූහ. ශ්‍රී ලංකාවේ යුරෝපීන් වාසය කළත් ඔවුහු වෙළඳ කටයුතුවල නිමග්න වූහ. වෙළඳ කටයුතු සම්බන්ධයෙන් තිබූ තරඟකාරිත්වය නිසා සිංහලයින්ගේ ආර්ථික තත්ත්වය වර්ධනය වන්නට ඇත. ආර්ථිකය වර්ධනය වනවාත් සමගම බහු පුරුෂ විවාහය ද ව්‍යාප්ත වන්නට ඇත. බහු පුරුෂ විවාහයට සම්බන්ධ වී සිටි ස්වාමි පුරුෂයෝ ඔවුනට එක් භාර්යාවක් සිටින බව නොකියති. ඔවුහු 'අපි එක ගෙයි රක්ෂා වෙනවා' යනුවෙන් කියති. බිරිඳ ද ඇය ඔවුන්ගේ බිරිඳ යයි

නොකියති. ඇය 'මම ඒ දෙතුන් දෙනාටම බත් උයා දෙනවා' යනුවෙන් කියයි (**Ibid**: 205). අපට සහෝදරයින් මුල් කර ගත් බහු පුරුෂ විවාහය පිළිබඳව සාක්ෂි හිඟය. කෝට්ටේ යුගයට අයත් සමහර ශිලාලේඛනයන්හි මෙක සහ මෙකු යන වචන දක්නට ලැබේ. මේවායින් අර්ථවත් වන්නේ මෙම කාන්තාව සහ මෙම පුරුෂයා යනුවෙනි. මෙම වචන විශේෂයෙන්ම සඳහන් වී ඇත්තේ පැපිලියාන ඉම්පත්‍රයේය. එම ශිලාලේඛනය සමහරක් තැනෙක 'මෙක පුත්' සහ 'මෙකු පුත්' යනුවෙන් සඳහන් කරයි. මෙම පුද්ගලයාගේ පුත්‍රයින් යන අර්ථය ලබා දෙන මෙකුපුත් යන්නට පසුව පුත්‍රයින් 11 කගේ නම් සඳහන් වී තිබේ. පහත සඳහන් ආකාරයෙන් ඒ බව දැක්විය හැකිය. එනම් මෙකුපුත් පාලායි, මහ්දෙවායි, පාලායි, තිරිමායි, මහානීලයි, ලියන දෙවායි, කන්දෙතිරිමායි, තොටගෙයිදෙවායි, මනනමිතායි, කුඩානිලායි සහ ලොකාධුරයායි යනුවෙනි. නැවත ද මෙකුපුත් තිරිමායි, සිංහපාලයි, කලුවායි, සුවයායි ඇතුලු වූ නම් විසිහතරක් යනුවෙන් සඳහන් වේ (**Inscriptions of Ceylon** Vol. VIII 2007: 27). පැපිලියාන ශිලාලේඛනයෙහි පුත්‍රයින් 24 කගේ නම් සඳහන් වී තිබේ. මෙම ශිලාලේඛනයෙහිදී එක් පුද්ගලයෙකුට පුත්‍රයින් සහ දියණියන් ඉතා විශාල ප්‍රමාණයක් සිටි බව සඳහන් වේ. මෙයින් සිතිය හැක්කේ මෙම දරුවන් බිහි වන්නට ඇත්තේ බහු පුරුෂ විවාහයේ ප්‍රතිඵලයක් නිසාය. පුත්‍රයින් විශාල ප්‍රමාණයක් යනුවෙන් අදහස් වන්නේ සහෝදරයින් ද විශාල ප්‍රමාණයක් සිටි බවයි. ඉහතින් සඳහන් කළ කරුණුවලට අනුව ශ්‍රී ලංකාවේ පැවතුණේ සහෝදරයින් එක් කාන්තාවක් සමග විවාහ වන බහු පුරුෂ විවාහය බව සිතිය හැකිය.

ජයසේකර පෙන්වා දී ඇති පරිදි කේරල හමුදාවන් විසින් විශාල ඉඩම් ප්‍රමාණයක් අයත් කරගෙන සිටි නිසා ඒවා පාලනය සඳහා බහු පුරුෂ විවාහ ක්‍රමය අනුගමනය කරන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. යුරෝපා

රචකයින් විසින් සඳහන් කර ඇති පරිදි මලබාර්වරු සහ කේරලයෝ මෙම බහු පුරුෂ විවාහය අනුගමනය කරන්නට ඇත. ප්‍රංශ භාෂාවෙන් ඉන්දියාවේ කුල ක්‍රමය සම්බන්ධයෙන් ඉතා වටිනා කෘතියක් කළ එමිල් සෙනාට් නායර් සමාජයේ බහු පුරුෂ විවාහය පැවති බව සංවේදනාත්මකව දක්වා තිබේ. සෙනාට් නායර්වරුන්ගේ මලබාර් වෙරළ තීරයේ සිටි හමුදා ප්‍රධානීන් මෙම බහු පුරුෂ විවාහය අනුගමන කළ බව කියයි. මෙම සම්බන්ධතාවයත් සමග කේරළ ජනතාව මරුමකත්තයන් ක්‍රමය කාන්තාවන් මගින් අනුගමනය කළ බව කිව හැකිය (Jayasekera 1982: 85).

නිගමනය

මෙම සාකච්ඡාව තුළින් ඉස්මතු වන ඉතා වැදගත් ම කාරණය වන්නේ බහු පුරුෂ විවාහය මෙම සමය තුළ ඉතා ක්‍රියාකාරිත්වයකින් යුක්තව පැවති බවයි. ආර්ථික විනාශකාරී කටයුතුවල දී භාර්යාවගේ ආරක්ෂාව සැලසීම, සමාජ වැරදීම්වල දී ආරක්ෂා කර ගැනීම සහ සමාජය තුළ ඇයගේ තත්ත්වය ශක්තිමත් කිරීම සඳහා මෙම ක්‍රමය ආධාරයක් විය. එම නිසා ම මෙම විවාහ ක්‍රමයට ඇතුළත් වූ කාන්තාව ආඩම්බරයෙන් ඇය විසින් ම තමන් ස්වාමි පුරුෂයින් දෙදෙනෙකුගේ හෝ තිදෙනෙකුගේ බිරිඳ බව ප්‍රකාශ කළ අවස්ථා ඇත. මෙකල පුළුල් ලෙස බහු පුරුෂ විවාහ ක්‍රමය පැවතිණ. මෙම යුගයෙහි විවාහ සංස්ථාවේ සිත් ගන්නා සුළු වෙනස වූයේ ද මෙයයි. මෙම යුගයට පූර්වයෙන් දක්නට ලැබෙන මූලාශ්‍රයවලින් මෙම විවාහ ක්‍රමය පැවති බව පෙන්වන අපැහැදිලි වක්‍ර ප්‍රකාශනයන් හැර පැහැදිලි සධක හමු නොවේ. අපට ලැබුණු විස්තරවලට අනුව බහු පුරුෂ විවාහයේ අංශ දෙකක් මෙකල පැවතුණි. සහෝදරවරුන් ස්වාමි පුරුෂයන් වූ බහු පුරුෂ විවාහ ක්‍රමය ඉන් පළමු වැන්නයි. (Adelphic polyandry) මෙහි දී සහෝදරවරුන්

දෙදෙනෙකු හෝ තිදෙනෙකු හෝ ඊට වඩා ගණනකින් සමන්විත සහෝදර පිරිසක් සමග එක් කාන්තාවක් විවාහ ගිවිස ගනු ලැබිණ. මෙම ක්‍රමය ටිබැට් දේශයේ ක්‍රියාත්මක වූ බහු පුරුෂ විවාහ ක්‍රමයයි. මේ සඳහා බලපාන ලද ප්‍රධාන කරුණු වූයේ සමාජයේ පැවති ආර්ථික තත්ත්වය සහ විශේෂයෙන්ම දේශපාලන කැලඹිලි පවතින අවස්ථාවක දී පවුල් ජීවිතය සම්බන්ධයෙන් තිබූ සමාජ අනාරක්ෂිත භාවයයි. මෙම ක්‍රමය යටතේ ආර්ථික ප්‍රශ්නවලින් සහ ආරක්ෂාව පිළිබඳ ප්‍රශ්නවලින් භාර්යාව මනා ලෙස ආරක්ෂා වූවාය. දෙවැන්න එකිනෙකාට ඥාතිත්වයක් නැති තැනැත්තන් එක් කාන්තාවක් සමග වසමින් පවුල් කනු ලැබූ විවාහ ක්‍රමය යි.

අපගේ අදාළ කාල පරිච්ඡේදය තුළ සමාජ වෙනස් වීම් සඳහා දේශපාලනික හා ආර්ථික පසුබිම් මෙන්ම ජනගහණ රටාවේ වෙනස් වීම ද බලපෑවේය. දේශපාලනික පසුබිම යටතේ නිරිතදිග සංක්‍රමණය, රජුගේ පාලන මධ්‍යස්ථානයෙහි ස්ථාන වෙනස් වීම, ශ්‍රී ලංකාව දකුණු ඉන්දියාව සමඟ මෙන්ම චීනය සමඟ පැවති සම්බන්ධතා ප්‍රභූවරුන්ගේ ඉස්මතු වීම, යාපනය රාජධානිය සහ වන්නියාර්වරුන්ගේ ඉස්මතු වීම යන කරුණු අදාළ කාල පරිච්ඡේදය තුළ සමාජ වෙනස් වීම් සඳහා බලපාන ලද ප්‍රධාන කරුණු වශයෙන් සඳහන් කළ හැකි ය.

මෙම කාල පරිච්ඡේදය තුළ ශ්‍රී ලංකාවේ ආර්ථික කටයුතු වර්ධනය වීමත් සමඟ ප්‍රධාන ජන වර්ගයක් ලෙස මුස්ලිම්වරු ඉස්මතු වූහ. ක්‍රි. ව. 1258 බැග්ඩෑඩය බිඳ වැටීමත් සමඟ මුස්ලිම් ලෝකය තුළ දේශපාලනික අස්ථාවරත්වයක් ඇති විය. ඒ හා සමානව ශ්‍රී ලංකාවේ ද දහතුන් වැනි ශත වර්ෂයේ මධ්‍ය භාගයෙන් පසුව දේශපාලනික වශයෙන් අසහනයක් ඇති විය. මෙම කරුණ ආර්ථිකය සඳහා ඉතා දරුණු ලෙස බලපෑවත් ශ්‍රී ලංකාව විදේශීය වෙළඳාම සම්බන්ධයෙන් ඉතා ස්ථානයක් දැරූ අතර මෙම කාලයෙහිදී නැගෙනහිර සහ බටහිර ප්‍රදේශ අතර

කෙරුණු වෙළඳාම තුළ ශ්‍රී ලංකාව ඉතා වැදගත් උපාය මාර්ගික මධ්‍යස්ථානයක් විය. මුස්ලිම්වරු තවමත් කල්පිටිය, පුත්තලම, හලාවත, මීගමුව, කොළඹ, කළුතර, බේරුවල සහ ගාල්ල වැනි දිවයිනේ බටහිර වෙරළ තීරය ආශ්‍රිතව පැවති වරායයන් හරහා විදේශීය වෙළඳාම සමඟ සම්බන්ධ වී ඉතා වැදගත් කාර්යභාරයක් ඉටු කළහ. විදේශීය වෙළඳාමේ වැදගත්කම වර්ධනය වනවාත් සමඟම වෙරළ තීරය විශේෂයෙන් ම වරායයන් ආශ්‍රිතව මුස්ලිම් ජනාවාස වර්ධනය වූ බව පෙනේ. දහතුන්වැනි සහ දාහතරවැනි ශත වර්ෂයන්හි රචිත ශ්‍රී ලාංකික සන්දේශ කාව්‍යයන් හි සමහර ස්ථානයන් හි පැවති වෙළඳාමේ සෞභාග්‍යය විස්තර කර තිබේ.

ඉහත දී විග්‍රහ කළ කරුණු වලට අනුව මධ්‍යකාලීන ශ්‍රී ලංකාව තුළ වාණිජ කටයුතු පැවති බව පෙනේ. වාරිමාර්ගික තාක්ෂණය, ඉදි කිරීම් කටයුතු, කලා සහ වාස්තු විද්‍යාත්මක කටයුතුවල වර්ධනයත් සමඟ පැරණි සහ මධ්‍යකාලීන ශ්‍රී ලංකාවේ සංවිධානාත්මක වෙළඳාමක් පැවතුණි. අග නගරය වරාය නගරයන්හි සහ වෙළඳ නගරයන් හි වාණිජ කටයුතුවලට ඉතා වැදගත් ස්ථානයක් හිමි විය. රටේ ප්‍රධාන ආර්ථිකය කෘෂිකර්මය වුවත් ග්‍රාමීය ප්‍රදේශයන්හි සංචාරක වෙළඳාමට කාර්යභාරයක් තිබුණි. ඉහතින් සඳහන් කළ තොරතුරුවලට අනුව දොළොස්වැනි ශත වර්ෂයෙන් පසුව ශ්‍රී ලංකාවේ ආර්ථිකය තුළ වාණිජ කටයුතු ඉතා වේගයෙන් මුදුනට ම පැමිණියහ. එම නිසා වාණිජ කටයුතුවල වර්ධනයේ ප්‍රතිඵලය වූයේ ධනවත් සමාජයක් ඇතිවීමයි. ධනයත් සමඟම ප්‍රභූවරු සහ ප්‍රජාව අතර සිටි විවිධ කණ්ඩායම් මෙම කාල පරිච්ඡේදය තුළ ඉස්මතු විය. මේ අනුව පැවතුණු කෘෂි ආර්ථිකයත් එයට ම සම්බන්ධ වූ වාණිජ ආර්ථික තත්ත්වයත් නිසා ධන සම්පත්වලින් ආඪ්‍ය වූ ප්‍රභූ පන්තියක් ද ඒ හා සම්බන්ධ වූ ඉඩම් හිමි පන්තියක් ද ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය තුළ අලුතින් වර්ධනය වුණි. එමෙන්ම විවිධ ජන

වර්ගයන් ද ප්‍රභවය වූ කාලයක අවධියක් විය. දමිළ සම්භවයක් තිබූ අලකේශ්වරයන් නිසා හා උතුරු රාජ්‍ය හරහා බලසම්පන්න විජයනගර අධිරාජ්‍යයේ බලපෑම නිසා ද දකුණු ඉන්දියාව සමග පැවැත් වූ වෙනත් සම්බන්ධතා නිසා ද ද්‍රවිඩ සිරිත් විරිත් ලක්දිව පතළ වූවා පමණක් නොව මෙතෙක් පැවති සමජාතික විවාහ වෙනුවට බහුල වශයෙන් සිංහල දෙමළ විවාහ ඇති වීමෙන් මිශ්‍ර සමාජ රටාවක් හට ගත්තේය. මූලික සමාජ සංස්ථාව වූ පවුල චලනයකට ලක් විය. රජපවුලේ කෙරී ඇති ඇති විවාහවලින් වැඩි හරියක් සිංහල දෙමළ විවාහ විය. සිංහල මුස්ලිම් විවාහ ද විය. එය පසුපස යමින් මිශ්‍ර විවාහ සාමාන්‍ය සමාජය තුළ ද අනිවාර්යයෙන්ම සිදු වන්නට ඇත. පත පොත රචනා කළ යුද සෙන් මෙහෙය වූ නොයෙක් තනතුරු දැරූ දකුණු ඉන්දීය ප්‍රභවයක් ඇති ප්‍රභූන්ගෙන් මෙකල අඩුවක් නොවීය. දෙමළ පාලකයන්ගේ බදු එකතු කරන්නන් මුහුදු බඩ තීරයේ මෙන්ම රට මැද ද සිටීම හා දෙමළ ශිලාලිපි ඒ අන්දමටම පැතිරී තිබීම හින්දු සමාජයේ බලපෑම පෙන්වයි. අනිත් අතට එවකටත් තිබුණු බලපෑම තීව්‍ර වීමට ඒවා බලපෑ බව ද පෙනේ. මේ නිසා හින්දු දේවාල ඉදිවුණු අතර අනුක්‍රමයෙන් ඒවා වර්ණාශ්‍රම ධර්ම ඇතුළු හින්දු සංස්කෘතික අංග ව්‍යාප්ත කළ මධ්‍යස්ථාන බවට පත් විය. කොන්තගංතොටින් එගොඩ වූ සැලළිහිණියාට අසන්ට ලැබුණේ සුවඳ දුම් දුමාරයෙන් වැසී ගත් ඉසුරු කෝවිලේ දෙමළ තුති ගීය (**සැලළිහිණි සන්දේශය** 1966: 21). වර්තමාන කුල ක්‍රමයට සමාන කුල ක්‍රමයක් මෙකල ස්ථාපිතව තිබූ බව ශිලාලේඛනවලින් පෙනී යයි. එය ද දකුණු ඉන්දීය ද්‍රවිඩ ආභාසය නිසා සුදු වූවක් විය හැකිය. එමෙන්ම වෙළඳාමට මුල් තැන දුන් මුස්ලිම් ප්‍රජාවගේ බලපෑමට ලංකා සමාජය ලක් වූ බව අපැහැදිලි කරුණක් නොවේ. මෙකල වෙළඳ සමාජය කෙතරම් දුරට ලංකා සමාජයට බලපෑවේ ද යන්න හයවැනි පරාක්‍රමබාහු රජතුමා වෙළඳාම මුල් කර ගනිමින් දකුණු ඉන්දියාව සමග යුද්ධයකට පවා

පැටලීමෙන් පෙනේ. දේශපාලන අස්ථාවරත්වයක් තිබූ ලංකාවට ඉහත සඳහන් ලෙස ද්‍රවිඩ සංස්කෘතියේ බලපෑමට විජයනගර අධිරාජ්‍යයෙන් අනුබල ලැබුණාක් මෙන් බහමනී අධිරාජ්‍යයෙන් හා දකුණු ඉන්දීය මුහුදු තීරයේ පැවති මුස්ලිම් බලයෙන් ඉස්ලාම් සංස්කෘතික බලපෑම දිවයිනට එල්ලවන්නට ඇත. මුස්ලිම්වරුන් තුළ කෘෂිකර්මය පිළිබඳව තිබූ විශ්වාසයට වඩා වෙළඳාම පිළිබඳව තිබූ විශ්වාසය දැඩි විය. සංයමයෙන් යුත් තැන්පත් කෘෂිකාර්මික සමාජ රටාවට වඩා මෙම සංක්‍රමණික කලබලකාරී වෙළඳ සමාජ රටාව පෙන්නුම් කරන්නේ අස්ථාවර සමාජ ක්‍රියාකාරිත්වයක් බව හෙට්ටිආරච්චිගේ අදහස වී තිබේ (හෙට්ටිආරච්චි, 2014: 377). එමෙන්ම සමාජය මේ වනවිට ඉතාමත්ම සංකීර්ණ තත්ත්වයකට පත් වෙමින් තිබුණි. මෙම කරුණු නිසා දේශීය ජනතාව ධන සම්පත් සහ අනෙකුත් ආර්ථික අංශයන් තම පවුල වෙතම රැක ගැනීමේ අරමුණ අත්‍යවශ්‍ය විය. එම නිසා සහෝදරවරුන් ගණනාවක් සිටි පවුලකට එක් තරුණියක් සමඟ විවාහ වීමේ අවශ්‍යතාව මතු වන්නට ඇත. මේ නිසා එතෙක් පැවති සමජාතික, සමකුල, ඒක පුරුෂ, ඒක භාර්යා, බහු භාර්යා, ඇවැස්ස විවාහය සහ ප්‍රේම කිරීමෙන් ඇති කර ගනු ලබන විවාහ ක්‍රමයන් හැරුණු කොට බහු පුරුෂ විවාහ ක්‍රමය (Polyandry system) ප්‍රභූ පන්තිය සහ රජ පවුල් අතර මෙන්ම ඉහතින් කරන ලද අධ්‍යයනයට අනුව සාමාන්‍ය ජනතාව අතර ද ක්‍රියාත්මක වන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ හා ලිපි නාමාවලිය

සුරවීර, ඒ. වී. (සංස්.). (1965). අලකේශ්වර යුද්ධය, කොළඹ: රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ.

මුනිදාස කුමාරතුංග (සංස්.), එළුඅත්තනගලුවංසය බු. ව. 2476. කොළඹ: ග්‍රන්ථ ප්‍රකාශන මුද්‍රණාලය.

ශ්‍රී චාර්ල්ස් දි සිල්වා (සංස්.). (1954). පැරකුම්බා සිරිත, කොළඹ: ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.

ජයතිලක, කේ. (සංස්.), (1993). මයූර සන්දේශය, කොළඹ: ප්‍රදීප ප්‍රකාශකයෝ.

රණවැල්ල, සිරිමල් (2014). “අභිලේඛන හා සන්නස්,” අසිරිමත් කෝට්ටේ: ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර කෝට්ටේ ඉතිහාසයක්, (සංස්.), ඇස්. බී. හෙට්ටිආරච්චි, ධර්මරත්න හේරත්, අනුත්තරාදේවි විද්‍යාලංකාර, කෝට්ටේ: ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර මහා නගර සභාව.

කරුණාදාස රූපසිංහ (සංස්.), (1995). රාජරත්නාකරය, කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

සේනානායක, ජී. එස්. බී. (සංස්.). (1966). සැලළිහිණි සන්දේශය, කොළඹ: ප්‍රදීපා ප්‍රකාශකයෝ.

Altekar, A. S. (1938). The Position of Women in Hindu Civilization, Benaras Hindu University: The Publication House.

Ariyapala, M. B. (1968). Society in Mediaeval Ceylon, Colombo: Department of Cultural Affairs.

Āpasthamha Dharma Sūtra (1932). G. Buhlar (ed.), Poona: Publication Center.

Baldeus, Phillip (1672). True and Extract Description of Ceylon, (Tr.), Peter Brohier, London.

Brahaspathismrti, (1941). K. V. Rangaswami Aiyangar (ed.), Baroda: Oriental Institute.

Codrington, H. W. (1926). Vidyōdaya Dharma Shāstriya Saṃgrahaya, Jayawardhanapura: Vidyodaya.

Davy, John (1821). An Account of the Interior of Ceylon, Dehivala: Tisara Publishers.

Ellawala, H. (1969). Social History of Early Ceylon, Colombo: The Department of Cultural Affairs.

Encyclopaedia Britanica, Vol. III.

Encyclopaedia Britanica, Vol. XVIII.

Engels, Frederic, (1988). "Engels on the Origin and Evolution of the Family," Population and Development of Review, Vol. 14, No. 4, New York: Population Council, pp. 705-729.

Epigraphia Zeylanica, (1934). S. Paranavitana (ed.), Vol. IV, London: Oxford University Press.

Geiger, Wilhelm, (1960). Culture of Ceylon in Medieval Times, Wiesbaden: Otto Harrasswitz.

Gunaratna, J. A. (1898). "The Custom of Polyandry as Practiced in Ceylon," Papers on the Customs of Polyandry.

Gunawardhana R. A. L. H. (2003). "Seaways to Sieladiba: Changing Patterns of Navigation in the Indian Ocean and their Impact on Precolonial Sri Lanka," Sri Lanka and the Silk Road of the Sea, (eds.), Senaka Bandaranayake, Lorna Devaraja, Roland Silva, K. D. G. Wimalarathna, Colombo: Central Cultural Fund, pp. 17-35.

Hastings, James, (1964). Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. VII, Edinburgh: T and T clark.

Hayley, E. A. (1923). Sinhalese Laws and Customs, Colombo: H. W. Cave and Company.

Hettiaratchi, S. B. (1988). Social and Cultural History of Ancient Sri Lanka, Delhi: Sri Satguru Publications.

Ievers, R. W. (1900). "The Custom of Polyandry in Ceylon," Journal of the Royal Asiatic Society, (C.B.), Vol. XVI, Colombo: Government Printer, pp. 3-6.

Inscriptions of Ceylon, (2008).Vol. VIII, M. Rohanadheera (ed.), Colombo: Department of Archaeology.

Jayasekera, M. L. S. (1982). "Marriage and Divorce in Ancient Sinhala Customary Law," Journal of Royal Asiatic of Sri Lanka, Vol. XXVI, (NS.), Colombo: Royal Asiatic Society (Sri Lanka Branch), pp. 77-96.

Jātaka, Vol.V, (1877). V. Fausboll (ed.), London: Pali Text Society.

Leach, E. R. (1971). "Polyandry, Inheritance and The Definitions of marriage; With Particular
Reference to Sinhala Customary Law," Rethinking Anthropology, New York: Humanities, Press, pp. 105-113.

Mudiyanse, N. (1960). The Arts and Architecture of the Gampola Period (1341-1415 AD), Colombo: M. D. Gunasena and Company.

Rajāvali 1900. (ed.), B. Gunasekera, English copy, Colombo: Government Printer.

Pince Peter, H. R. H. (1963). A Study of Polyandry, The Hague: Mouton and Company Publishers.

Pieris, Ralph (1956). Sinhalese Social Organization, Peradeniya: The Ceylon University Press Board.

Ribeiro, Joao (1925). The Historic Tragedy of the Island of Ceilao, (Tr.), P. E. Pieris, New Delhi: Asian Educational Services.

Sing, Sarva Daman, (1978). Polyandry in Ancient India, New Delhi: Vikas Publishing House PVT LTD.

Tambiah, S. J. (1966). "Polyandry in Ceylon-With special Reference to the Laggala Region," Caste and Kin in Nepal, India and Ceylon, (ed.), Chritoph Von Furer-Haimendorf, Bombay: Asia Publishing House, pp. 264-358.

Wijesekera, N. D. (1967). "Polyandry," Journal of the Royal Asiatic Society (C.B.), Vol. XI, Colombo: Apothicaries Company Limited, pp. 23-35.

Wimalasena, N. A. (2018). Social and Cultural History of Sri Lanka: From 13th Century AC to 15th Century AC, Colombo: S. Godage and Brothers (Pvt) Ltd.

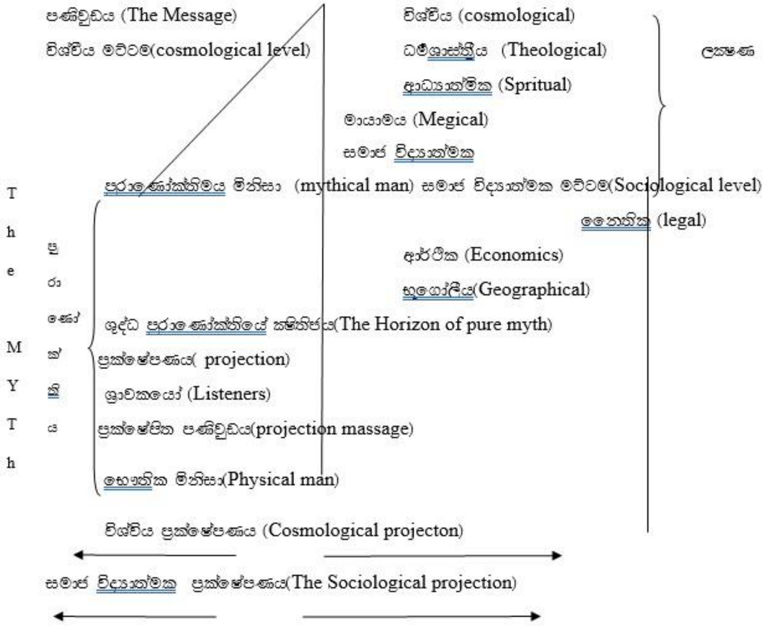
සෞන්දර්යාත්මක සන්නිවේදනයක් සඳහා පුරාණෝක්ති ප්‍රතිනිර්මාණය පිළිබඳ මානව විද්‍යාත්මක විග්‍රහයක්

සාලිය කුලරත්න

හැඳින්වීම

පුරාණෝක්ති ඇසුරු කරගත් නිර්මාණ පිළිබඳව සාකච්ඡා කිරීමට පෙර පුරාණෝක්ති යනු කවරක් දැයි, විවරණය කිරීම යුක්ති සහගත වේ. එනිසා, පුරාණෝක්තියත්, එහි ව්‍යුහයත්, මානව විද්වතුන් ඊට දුන් අර්ථ කලාප පිළිබඳවත් මේ ලිපියේ මුල් කොටසෙහි විභාග වෙයි. පුරාණෝක්තිමය ප්‍රතිනිර්මාණ (Recreation) යනු යම් පුරාණෝක්තියකට සමාන්තරව සිතාමතා, නිර්මාණකරුවකු විසින් ගොඩනගන ලද කවර ආකෘතියක හෝ නිර්මාණයකි. මා එහිලා දේශජ හා ලෝකීය පුරාණෝක්ති කිහිපයක්ද, ඓතිහාසික සහ, වර්තමානයේදී, එකී පුරාකතා සමග සමපතනය වන, (Overlap) ඇතැම් විශේෂ ටෙලිනාට්‍ය නිර්මාණ මෙන්ම ප්‍රකට වේදිකා නාට්‍යයක්ද ඒවා පසු පස දිග හැරෙන මානව විද්‍යාත්මක කරුණුද මෙහි සමාලෝචනය කර ඇත.

පුරාණෝක්තියක සකසුරුවම තුළ පවත්නා, සන්නිවේදන අංග පිළිබඳව විමර්ශනය කිරීමට පෙර එහි ආකෘතියෙහි වූ ස්තර පිළිබඳව කරුණු පෙළ ගැස්වීම මැනැවැයි හැඟේ. එබන්දක ආකෘතිය පහත සඳහන් සටහනින් ඉඟි කරන ස්තර සහිත වූවකි.



මේ සටහන අනුව පුරාණෝක්තිය ප්‍රධාන වශයෙන් සමාජවිද්‍යාත්මක වශයෙන් සිදුවන සිරස් ප්‍රක්ෂේපණයක් හා පාර්වීයව සිදුවන විශ්වීය උත්කර්ෂණයක්ද දරයි. එය ගෝචර කරගනු ලබන මිනිසා ස්ථානගත වන්නේ, පුරාකතාවේ සමාජ විද්‍යාත්මක තලය හා විශ්වීය තලය එකිනෙක හමුවන ලක්ෂ්‍යය තුළය. මේ ප්‍රධාන පැහැදිලි කිරීම්වලට අතිරේකව එකී පුරා ආඛ්‍යානයේ තවත් විෂය බද්ධ උපප්‍රභේද, පැන නැගෙනු ද නිරීක්ෂණය කළ හැකිය. ඉහත දැක්වෙන වචනාවලිය සරලව නැවත පැහැදිලි කළ යුතුවෙයි. මෙම සටහන, එරික් ටෙන්රා (Eric Tenra) නම් මානව විද්වතා විසින් ඉදිරිපත් කෙරුණකි (Tenra, 1971). එහි අවධාරණය වන මූලික අදහස වන්නේ, පුරාකතාවක් හෙවත් පුරාණෝකිතයක්, සමාජය ඔස්සේ සිරස් අතට වැඩෙන බවත්, එකී වර්ධනය අතීතයේ සිට වත්මන දක්වා ගමන් කරන රේඛීය දිශාවක්

බවත්ය. එකී වර්ධනයේ පසුතලය තුළ අදාළ පුරාකතාව, විශ්ව ධර්මතාව හෝ සොබාදහමේ න්‍යායයන්, ජනයාට අඟවමින් සමතලයක පැතිරෙයි. එක් එක් යුගවල ජීවත්වන මිනිසුන් විසින්, පුරාණෝක්තිය, තමන්ට මුණ ගැසෙන ස්ථානයේදී, එහි යාවත්කාලීන සමාජ හැඩ ගැස්ම හා ඉන් උගන්වන විශ්ව දහම වටහා ගනු ලැබේ.

බයිබලයේ ඇති සියලු කතා ඓතිහාසික සත්‍යයනට සම්බන්ධ වුවද නොවූවද බැතිමත් කිතිනුවකුට, ඉහත කී අර්ථයෙන් ඒවා පුරාණෝක්ති වෙයි. භව්‍යතාව ඉතා අඩු නමුදු සාමාන්‍යයෙන් ඉතා වැදගත් ස්ථානයක් අත්පත් කරගත් මෙබඳු කතා සියලු මානව සමාජයන් සතු බව පෙනේ.

අතාර්කික බව පුරාණෝක්තියක අවශ්‍යතම අංගයක් වන අතර නිර්මාණාත්මක අනුමානයක් මත, විශ්වාසය ආශ්‍රිත ආදර්ශනයකින් රැඳී සිටීම ආගම විසින් අපේක්ෂා කෙරෙන්නකැයි එඩ්මන්ඩ් ලීච් (Edmund Leach) පවසයි (Leach, 1916). පුරාණෝක්තිමය සත්‍යයන් විග්‍රහාත්මකව දැක්වීමේදී සාහිත්‍යය සම්බන්ධ අර්ථ විචාර විධි එහිලා අපොහොසත්ය. සාම්ප්‍රදායික ආගම මෙහිදී එක් එලඹුමකි. එහෙත් එය ඊට ආවේණික චිරන්තන පුරාණෝක්ති ප්‍රවාහයකට ප්‍රමුඛත්වය දෙයි. එක් නිදසුනක් නම් ජේසුස් ක්‍රිස්තුන් කුරුසියේ මරණයට පත්වීම හා නැවත මරණයෙන් උත්ථානය වීමය.

එහෙත් පුරාණෝක්තිය බාහිර වශයෙන් අඟවන දෙය සැබැවින් නො අඟවන අතර, යම්කිසිවක් අනාවරණය කිරීමට සැරසී සිටින බවද නොපෙන්වයි. නොපෙනෙන පැවැත්මක් පිළිබඳ යථාර්ථය අඟවන පුරාකතාවෙහි වූ රහස්‍ය සන්නිවේදන පථයෙහි ස්වභාවය කුමක්ද? එඩ්මන්ඩ් ලීච් අනුමාන කරන පරිදි අංකිත පරිගණකයක පද්ධතියකට (Digital couputer system) අදාළ මූලධර්මයක කොටසක් මූර්තිමත් කරන සන්නිවේදනයක් ඊට ඇතුළත් නම් මෙය කාලාතික්‍රමයෙන් නව්‍ය

ස්වරූපයක් රැගත් පුරාණ ගැටලුවක් විය යුතුය. පුරාකතාවෙහි අඩංගු වී ඇති පූර්වයෙහි අහම්බෙන් ඇතිවූ වැරදි සහගත රූප කෙරෙහි මේ එළඹුම මඟින් විශේෂිත අවධානයක් යෙදෙන බව ද ඔහු සඳහන් කරයි. ඒ අනුව මෙය විවිධාකාරයේ ස්වරූප ඇති සියලු පුරාකතා සඳහා පොදු වූ, පුරාණෝක්තිවේදය පිළිබඳ ලක්ෂණයකි (Leach, 1916).

එකම ප්‍රවාදය වුවද කිහිප ආකාරයකින් පැනෙන්නේ මන්දැයි එඩ්මන්ඩ් ලිච් ප්‍රශ්න කරයි. ඇතැම්විට එකම ප්‍රවාදය දෙගුණයකින් පුළුල්වීමද, පුරාණෝක්තීන්ට අදාළ ලක්ෂණයකි. උදාහරණයක් ලෙස සිංහල ජනකතා අතර පැනෙන ගමරාළ කපුටන් හත්දෙනෙකු වමනය කිරීම (උඩගෙදර, -).

යන කථාව ගත හැකිය. එහි මූලික සිද්ධිය බහුස්වරූප ගෙන තිබේ. අතිශයෝක්තිය නිසා විය හැකිය. පුරාකතාව නිතර පරස්පර අයුරින් එකලස් වීම්වලින් යුතු බවද ලීච් පවසයි. ආරම්භයේදී දෙවියන්වහන්සේ පොළව හා ස්වර්ගය මැවූහ (ශුද්ධ බයිබලය, 1973). පසුව දෙවියන් වහන්සේගේ ම නියෝජිතයා වන ජේසුස් හා තවත් දෙදෙනෙකු කුරුසියේ මරණයට කැප කරනු ලැබිණි (අලුත් ගිවිසුම, -).

''මම ආරම්භය (Alpha) හා අවසානය (Omega) වෙමි යි. ස්වාමීහු කීහ'' යනාදී තොරතුරු නිබඳවම උත්පත්ති කතාවේ එයි. දෙවියන් වහන්සේ ලෝකයට එරෙහිවන බව හා ලෝකයත් එහි නිර්මාතෘත්, එකිනෙකට පරස්පර අංගයනට විභේදනය වන බවද (ස්ත්‍රී පුරුෂ උපත, විපත, හොඳ, නරක, ආරම්භක, අවසානය ආදී ලෙස)හැඟේ. සන්නිවේදන ශිල්පීන් විසින් පුරාණෝක්ති කතාවක එන පොදු ලක්ෂණ අතුරින් නිතර එකම කථාව කියැවීමේ ලක්ෂණය පුනරුක්තිය (Redundancy) වශයෙන් හඳුන්වනු ලැබ ඇත. පුරාකතාවේ තවත් අංගයක් තද බල ලෙස අතීතාඛ්‍යානයට සම්බන්ධ අතීතාවර්ජන (Reminisent) කාර්යයක යෙදෙයි. තොරතුරු සන්නිවේදනය කිරීම

හෙවත් සැපයීම යන තාක්ෂණික අංශයේ දී එය පණිවුඩය තුලනයේ සහ තේරීමේ (Measuring and selecting) නිදහස භුක්ති විඳින බව එඩ්මන්ඩ් ලීච් පවසයි (Leach, 1916).

මෙහිදී අප තෝරාගත් ප්‍රස්තුත වූ ටෙලිනාට්‍ය රචක ජයන්ත චන්ද්‍රසිරිගේ අකාල සන්ධ්‍යා සහ රැජිණ යන කෘති දෙක විජය පුරාවෘත්තය, රාමායණය හා ප්‍රාන්ස් බොආස් (Frans Boas) විසින් ගවේෂණය කරන ලද සහ ලෙවි ස්ට්‍රවුස් (Levi Strauss) විසින් විග්‍රහ කරන ලද, කැනඩාවේ පැසිෆික් වෙරළාසන්න පෙදෙසේ ට්සිම්ෂියානු ඉන්දිය (Tsimshian indian) පුරාවෘත්තය සමඟ සැසඳීමක් සිදුවේ.

රැජිණ හා අකාලසන්ධ්‍යා යන ටෙලිනාට්‍ය ප්‍රස්තුත දෙක පිළිබඳව අවශ්‍ය තන්හි නිදසුන් පමණක් ගෙන හැර දැක්වේ. අකාල සන්ධ්‍යා කෘතියෙහි දැක්වෙන්නේ, කාලතරණය පිළිබඳ ශක්‍යතාව අත් පත් කරගත් අයෙකු විසින් ඒ ඒ යුග කරා සිදු කරනු ලබන චාරිකාවක් පිළිබඳවය. ඒ චාරිකාවේදී ඒ ඒ යුගවලදී ඔහු හා සම්බන්ධ වන සමාජ ප්‍රස්තරය තුළ කිසියම් කාර්ය සිද්ධියක් සිදුවේ. නාගසිංහ නම් වූ මේ කාලයාත්‍රිකයා අනාරාධිත අමුත්තෙකි. රැජිණ කෘතියේ සඳහන් වන විශ්ව ද එබන්දෙකි. විජය පුරාවෘත්තයේ පැනෙන විජය රාමායණයේ රාම ද, ට්සිම්ෂියානු ඉන්දීය පුරාකතාවක දැක්වෙන අස්දිවල් (Asdiwal) හා ඔහුගේ පියා වූ හට්සෙනාස් ද (Hatsenas) අනාරාධිත අමුත්තෝ වූහ. මේ සැමෙකෙකුගේ ම ස්වභාවිකත්වය ඉක්මවූ අසාමාන්‍ය හා අධිශක්තියක් විය. නාගසීහංට, කාලයාත්‍රා කිරීමේ ශක්තියද, විශ්වට, සුපිරි විද්‍යාඥානය හා සහජ අසාමාන්‍ය ශක්තියක්ද වෙයි. විජයට කුවේණියගෙන් ලැබුණු උපකාරක ශක්තියක්ද රාමට, විෂ්ණු අවතාරයක් ලෙස ලැබුණු දිව්‍යමය ශක්තියද අස්දිවල්ට සිය පියාගෙන් ලැබුණු අසාමාන්‍ය ශක්තියද විය. ක්ලොඩ් ලෙවි ස්ට්‍රවුස් (Claude Levi Strauss)

නම් මානව විද්වතාගේ විග්‍රහයට ලක්වූ අස්දිවල් පුරාවෘත්තය (The story of Asdiwal) ඇලන්ඩන්ඩස් (Alan Dundes) විසින් සිය ''Sacred Narrative'' සංග්‍රහයේ ඇතුළත් කරන ලදී.

අස්දිවල් පුරාවෘත්තයේ සංක්ෂිප්ත සාරය නම්, අතරමංවූ වැන්දඹුවකට ස්වාමියකු වන අද්භූත පක්ෂියෙකු (හට්සෙනාස්) නිසා අස්දිවල් නම් තරුණයාගේ උපත සිදුවීමය. අස්දිවල්ට සිය පියාගෙන් මායා ආයුධ ලැබේ. ඔහුට මානුෂික භාර්යාවෝද අධිමානුෂික භාර්යාවෝද වරින්වර හමුවෙති. විවිධ තැන්වලදී සිදුවන ආපදාවලදී අස්දිවල්ට සිය අධිමානුෂික පියාගෙන් උපකාර ලැබෙයි. එත් අවසන අස්දිවල් සිය මාතෘභූමිය කරා යන්නේ සිය පුත්‍රයා සමඟය. මෙහිදී සිදුවන කඳු තරණයකදී ඔහු සිය මායා ආයුධ පුත්‍රයාට පරිත්‍යාග කරයි. දරුණු හිමපතනය නිසා අස්දිවල් අතරමංවන්නේ මායා බලය නැති බැවිනි. ඔහු ගිනාඩාඔස් නම්විල අසල වූ කන්ද මත පාෂාණීභූකරුවක් බවට පත්වෙයි (Strauss, 1984). ලෙවි ස්ට්‍රවුස් නම් මානව විද්‍යාඥයා මේ පුරාවෘත්තය තල හතරක ලා විවරණය කරයි.

1. භූගෝල විද්‍යාත්මක හා ආර්ථික තාක්ෂණ තලයක් ද (geographical and teachno economic level)
2. සමාජ විද්‍යාත්මක තලයක් ද (Sociological Level)
3. සමෝධානමය තලයක් (Integration Level) සහ
4. විශ්වීය තලයක් ද (Cosmological Level) පුරාවෘත්තයට තිබේ.

වැඩිතර අවධානය මෙහි සමාජ විද්‍යාත්මක හා විශ්වීය තල වෙත යොමු වීම සිදුවේ. මෙහි ස්තරීය අනුපිළිවෙළ දෙස බැලුවිට (Chronological order) මතු දැක්වෙන සම්බන්ධතා හා සිද්ධි නිරීක්ෂණය වේ. මහලු කාන්තාව හා ඇගේ තරුණ විධාවාවක දියණිය, දුර්භික්ෂ සමයකදී මිටියාවතේ දී (Skeena valley) එකිනෙකා හමුවීම අධිමානුෂික

ආරක්ෂකයකුගේ මැදිහත්වීම, අස්දිවල්ගේ උපත, ඔහුගේ ළමාකාලය, දිව්‍යමය බිරිඳ හමුවීම, මාළුබෑම හා දඩයමේ යාම, මස්සිනාවරුවන් අතර වූ අරගලය යන මේවා ඔහුගේ ඉන්පසු සිදුවූ විවාහවලදීද සමාන ලෙස සිදුවේ. මේවා මනෝමය උදෘත (Psychological abstraction) විය හැකිය. එක් සිදුවීමක් අනෙක මත එකලස් වීමෙන් (super imposed) මෙය හටගනී (Strauss, 1988).

පුරාණෝක්තියක හෝ පුරාකතාවක ප්‍රධාන චරිතය, පුරාණෝක්ති වේදියේදී වීරත්වයෙන් (Hero) සැලකෙයි. නිදසුනක් ලෙස රාමායණ පුරාවෘත්තයේ වීරයා රාම වන්නාක්සේම ක්‍රිෂ්ණ පුරාවෘත්තයේ වීරයා ක්‍රිෂ්ණා වේ. ඉහත නිදසුන් කරගත් අස්දිවල් පුරාණෝක්තියේ වීරයා වූ අස්දීවල් කතා අකෘතිය තුළ හැසිරෙන ආකාරය සරලව මෙසේ දැක්විය හැකිය. ඔහු විටක තමාගේ ඒ ඒ කටයුතු සරල සමාජ සංදර්භයක් තුළ සිදුකරයි. එය සරල නමුත් සමාජ විද්‍යාත්මක වේ. තවත් විටක ඔහුට හමුවන ඉරබටු තරුව (evening star) නම් පෙම් වතිය සමඟ, දිව්‍ය ලෝකයටද, මූෂික ධේනුවගේ මඟ පෙන්වීම අනුව පාතාල රාජ්‍යයකටද යයි. මෙවැනි ගමන් ඔහු ස්ථාන ගතව සිටින මහපොළවේ සිට, අහස දෙසට හෝ පොළව විනිවිද පහළ දෙසට යොමුවී පවතී. සමස්තයක් ලෙස සැලකූවිට, අස්දිවල් පොළව මත සිදුවන ගමන් බිමන් භූගෝල තලයක් ස්පර්ශ කරන අතර ඔහු ඉහළට හා පහළට සිදුකරන ගමන් බිමන්, විශ්වයේ නොයෙක් මාන (universal dimensions) නියෝජනය කරයි. මෙම සංචරණ පිළිබඳව, අස්දිවල් කතාව විවරණය කරන ලෙවිස්ට්‍රවුස්, තරමක් සංකීර්ණ වගුවක තොරතුරු ගොනු කරයි. (අපගේ සාකච්ඡාවට ඍජුව අදාළ නැති බැවින් එම වගුව මෙහි ඇතුළත් නොකෙරේ.).

කෙසේ හෝ ඕනෑම පුරාණෝක්තියක ප්‍රධාන චරිතයට පැවරි ඇති දෛව ශක්තිය නිමාවී යාමෙන් එය, නිෂ්ක්‍රිය වී එහි ශක්තිය යළිත්

සොබා දහමට එකතු වන මොහොතක්ද උදාවේ. එය පුරාකතාවේ නිෂ්ක්‍රිය භාවය (Neutrlization of the myth) නම් වේ (Strauss, 1988). ලෙවිස්ට්‍රවුස් ඉන් අනතුරුව, සූක්ෂ්ම විග්‍රහයකට අවතීර්ණ වෙමින්, අස්දිවල් පුරාකතාවේ භෞතිකව පෙනෙන ඇතැම් චාරිකා, විෂයානුබද්ධ ශීර්ෂවලට එකලස් කරයි. මෙවන් පුරාණෝක්තිවල භෞතිකව පෙනෙන්නට ඇති හැසිරීම් තර්කානුකූල නැත. එක් හැසිරීමක්, ඊළඟ හැසිරීම සමඟ ගැටෙයි. හැසිරීම් දෙකක් නිදසුනකට ගතහොත් ඒවා එකිනෙකින් පරස්පර වේ. මේ තත්වය යුගල ප්‍රතිරෝධතාව (binary opposition) නම් වේ. එමෙන්ම කතාවේ වීරයා පොළව මතුපිටත්, පොළවෙන් ඉහලට හා පහළට කරන චාරිකා එක්කෝ භූගෝලීය ගමන් බිමන් වෙයි. නැතහොත් ඒවා විශ්වීය චාරිකා වෙයි (Strauss, 1988).

පුරාණෝක්තිවල ඇති මෙවන් තත්ව නවීන නිර්මාණ සමඟ සම්බන්ධ කළ හැකිද යනු, නිර්මාණාත්මක නොවන විෂය ක්ෂේත්‍රවල ප්‍රවීණ උගතෙකුට වුවත් පැන නැඟෙන ගැටලුවකි. එහෙත් පුරාණෝක්තිවල හා පුරාකතාවල ඇති මෙවන් ආශ්චර්යාද්භූත ලක්ෂණ නූතන නිර්මාණ සමඟ සම්බන්ධ කිරීමෙන් අතිශයින් රසවත් හා කලාත්මක ප්‍රතිනිර්මාණ බිහිකරගත හැකිය. පුරාණෝක්තියක ඇති මනුෂ්‍යමය නොවන අධිසක්තාව යනු, මනුෂ්‍ය ජීවිතයේම දක්නට ලැබෙන, මානුෂික ලක්ෂණවල අමූර්තමය හෙවත් සංග්‍රහශීලී (Abstractive) ගතිසොබා බව ලක්ෂණ මීමංසාවේදි (Semiotic analysis) හෙළිවේ. විවිධ නිර්මාණමය මාධ්‍ය විග්‍රහය යන අරුත් ඇති ''media analysis techniques'' නම් කෘතිය ලියන ආතර් ඇසාබේගර් (Arthur Asa Berger) ගේ අදහස මතු දැක්වේ.

''මෙය වනාහි ලක්ෂණ විමංසාවේ අධිකාරී ප්‍රකාශනයකි. විවිධ මාධ්‍ය අධ්‍යයනය සඳහා එය අපට විවෘත සඳහනකි.. එමඟින් අපට යම්

මාධ්‍යයක සංකේතමය යුක්තීන් (symbolic rites) සහ සත්නද්ධවූ සංඥා (military signals) පමණක් නොව, වාණිජ වැඩසටහන් ඇතුළත් ඕනෑම සංඥා පද්ධතියක් (sign system) තේරුම් කරගත හැකිය (Beger, 1991).

මෙම ප්‍රවේශය ඔස්සේ දැන් අපි පුරාණෝක්තිමය අගැයීම් මගින් නවීන දෘශ්‍ය මාධ්‍යයෙහි නිර්මාණ කිහිපයක පසුතල විමසමු.

ලෝකයේ පැරණි පුරාණෝක්ති (myths), මේ යුගයෙහි, විද්‍යුත් සන්නිවේදන මාධ්‍ය සඳහා කලාත්මක ලෙස, නව්‍ය මුහුණුවරින් ප්‍රතිනිර්මාණය වෙමින් පවතී. එවන් මාධ්‍ය අතර සිනමාව, රූපවාහිනිය, ගුවන්විදුලිය මෙන්ම ලිඛිත මාධ්‍යද වෙයි. ශතවර්ෂාධික කාලයක් පුරා මිනිසා යෙදී සිටි නිර්මාණ හා අස්වාදන කාර්යය අද ජනමාධ්‍ය වෙත ශීඝ්‍රයෙන් ගොනුවෙමින් පවතී. මේ නිසා ''ජනසන්නිවේදන පර්යේෂණයන්හි කඩඉම් පුළුල් වෙමින් පවතී. මෙහිලා බලපාන ප්‍රධාන හේතුව වන්නේ මාධ්‍යයන්ට කේන්ද්‍ර වූ සන්දේශ හේතු කොටගෙන සිදු වන සමාජ බලපෑමය. මේ නිසා ම මේ ක්ෂේත්‍රය පිළිබඳ අධ්‍යයනද වඩ වඩා සිදු වේ (ඇතුගල, 2004). ජනසන්නිවේදනය හා මාධ්‍ය පිළිබඳ අදහස් දක්වන බොහෝ විචාරකයන්ගේ අවධානය මිනිසාගේ නිර්මාණශීලි භාව්‍යතා කෙරෙහි යොමු වී ඇත. විශේෂයෙන් පූර්ව අත්දැකීම, එහි හැඩතල වෙනස් කොට ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කිරීම මිනිසාට ආවේණික සෞන්දර්ය ගුණයකි. මේ නිසා ම මිනිසා ''හොමෝ ඊස්තටිකස් (homo aestheticus) ලෙස හැඳින්වීමට සෞන්දර්ය විචාරකයෝ පෙළඹෙති (Disanayake, 1992). මිනිස්සු කිසියම් ආවේණින් තුළ ස්ථානගතව සිටීමේ පූර්ව කැමැත්තක් (inherited pre disposition) ඇතිව පසු නොවෙති. ඔවුන්ට අයත් වාර්ගික සාහිත්‍යයක් (ethnographic literature) තිබිය හැකි ය. ඒවාට සාපේක්ෂ හැසිරීම්, සංස්කෘතික හැසිරීම් (cultureal behaviors) සේ හැඳින්විය හැකි නමුත්

මිනිස් විශේෂය වෙසෙසිය හැක්කේ ''විශ්විය මානව (human univeral)'' දර්ශයක් ලෙසය.[15] සෞන්දර්යය මූලධර්මය (aesthetic therory) නමින් ග්‍රන්ථයක් ලියන තියඩෝර් අඩෝනෝ (Theodor Adorno) වෙනත් ආකාරයකින් ඒ බව මෙසේ සනිටුහන් කරයි. ''Drawn from the ideal of humanity art's constituent elements with erad by arts own law of movement''[16] එහි අර්ථය නම් ''පරමාදර්ශී මනුෂ්‍යත්වය කෙරෙන් හැඟෙන පරිදි, කලාවෙහි අඟපසඟ ඔස්සේ විහිදි යන්නේ එයට ම ආවේණික රිතියකි'' යනු ය. මා මින් අනතුරුව දක්වන්නේ, ලෝක හා දේශජ පුරාකතා කිහිපයක්, කාලය සමඟ එහි හැඩතල සන්නිවේදනය කළ ආකාරයයි.

අප්‍රිකාවේ විවිධ ප්‍රදේශයන්හි පැතිරි ගිය ''තාර බබා'' කථාන්තරය හා පංචායුධ ජාතකයේ සමාන ලක්ෂණ තිබේ. මෙය විශ්ව ජන කතාවක් බවත් විවිධ හැඩතල සහිතව, මෝස්තර වර්ග කොට ඇති බවත් ජනශ්‍රැතිවේදී ස්ටිත් තොම්සන් දක්වයි (Thompson, 1945). ස්පාඤ්ඤයේ ප්‍රචලිත තාර බබා කතාව අනුව, විශාල ලෙස සිරුර වැඩුණු ළමයෙක්, දෙමාපියන්ගේ අවවාද ඉක්මවා, රාජ්‍යයක් ආක්‍රමණය කිරීමට යාමේ දී වැනසී යයි. අප්‍රිකානු කථාන්තරය දඬුවම් විඳීමකින් නිම වෙයි. පන්සිය පනස් ජාතක පුවතේ පංචායුධ කුමරා මීට හත්පසින් වෙනස් ආචාරධර්මීය බලයක් දරයි. ඔහු සීලිසලෝම යක්ෂයාගේ රෝම අතුරෙහි ඇලෙන නමුත් යක්ෂයා කුමරාගේ ආචාර ධර්මයට බිය වෙයි (Mahendra, 1992). මහාචාර්ය ස්පිනෝසාගේ ''Notes on the origin and history of the tar baby story[7]' නම් ලිපියෙහි මේ කතාව ඉන්දියාව, අප්‍රිකාව, ඇමරිකාව, යුරෝපය, පෘතුගාලය ඇතුළු රටවල් ගණනාවක් පුරා ස්වරූප එකසිය පනස් දෙකකින් ව්‍යාප්ත ව ඇති බව සඳහන් වෙයි. ශ්‍රී ලංකාවේ සාමාන්‍ය ජනයා කුඩා දරුවන්ගේ ගෙළෙහි පළඳවන

පංචායුධ සංකේත වනාහි අර පැරණි පුරා කතාවෙන් ව්‍යවහාර ජන ජීවිතයට බිඳි පැමිණි චිහ්නයක් (totem) වෙයි. එකී පැරණි අධිකාරය, මානසික රක්ෂාවරණයකි. ජනප්‍රිය මනස් ඇති නූතන මතධාරින් විසින් එවැනි ඇදහීම් පිළි නොගනු ලබතැයි (The popular mind is less sucesceptible to such beliefts) මහාචාර්ය නන්දදේව විජේසේකර පවසයි (Wijesekara, 1983). පැරණි පුරා කතාවේ සාහිත්‍යාත්මක නොවන පැතිරීමක් ලෙස දෘශ්‍ය මාධ්‍යයට අනියම් අයුරින් ගොනු වූ ස්වප්නගත (dreamy) රූපය හඳුනා ගත හැකිය. පීටර් එච්. වුඩ් (Peter H. Wood) දක්වන්නේ දෘශ්‍ය මාධ්‍යය සිහිනයක්(dream) වන බව ය (ඇතුගල, -). වර්තමානයේ ළමුන් හා වැඩිහිටියන් අතර ජනප්‍රිය ඇතැම් කාටුන් හා ළමා ප්‍රබන්ධයන්හි හිතුක්කාර හෝ අහඹු ක්‍රියාවක යෙදෙන ළමයෙකුට දුෂ්කර තත්ව රැසකින් පසු ජයග්‍රහණය අත් වන අයුරු පෙන්වයි. ස්පෙල් බයින්ඩර්ස්, ස්කුබි ඩු, සොනික් ආදී වෘත්තාන්ත එබඳු ඒවාය. මේ ප්‍රබන්ධවල එන ප්‍රධාන චරිත තාර බබා කතාව හා පංචායුධ ජාතකය අතර පරාසයක සිය ක්‍රියාකාරිත්වය දක්වති. මේ බොහෝමයක ව්‍යාජ පුරාණෝක්ති (phony myth) ලක්ෂණ හා පිළිගත නොහැකි පුරාණෝක්ති (unaceptable myths) ලක්ෂණ සේම විද්‍යා පුරාණෝක්ති (science myths) ලක්ෂණ ද පවතී (ඇතුගල, -).

රාමායණ පුරාවෘත්තවල හා වෙස්සන්තර ජාතකය ආදියෙහි සංසරණය වූ මුලික ආකෘති (motifs) නූතන දෘශ්‍ය මාධ්‍යයෙහි වෘත්තාන්ත ආකෘති තුළ අන්තර්ගත සමපතන (overlapping of content) ලෙස හමු වේ. රාම යනු විෂ්ණුගේ අවතාරයකි. විෂ්ණු වනාහි ස්වභාවධර්මයේ පාලකයාය. සීතා යනු, පස් පිඩැල්ල යන අරුත සේම භූම දෙවියන්ගේ දුහිතෘව යන අරුතද දනවයි. මේ ලෙසම හනුමාන් යනු පවන් පුත්‍ර හෙවත් වායුව හඟවයි. රාවණ යනු රවන හෙවත්

රාවයයි. ආචාර්ය ආනන්ද කුමාරස්වාමි සහ නිවේදිත සොයුරිය සිය ''myths of the Hindus and Buddhists'' ග්‍රන්ථයේ ඒ මතය සනාථ කරති. මේ පූරාවෘත්තයේ එන වානරයෝ පස් දෙනා පැරණි හින්දු භූගෝලයෙහි එන කඳුමුදුන් වෙති. සමස්ත පුරා කතාව විසිරි ගිය ඉන්දීය විශ්ව විද්‍යාවකි. (Fragment of some ancient cosmogony) (Coomaraswamy & Niveditha, 1932). මේ ප්‍රවාදයේ එක් ස්වරූපයක් දශරථ ජාතකයේ දැක්වේ.

වෙස්සන්තර පුරාකතාව ද රටවල් ගණනාවක පැතිරුණකි. මහාචාර්ය රත්නා හන්දුරුකන්ද දක්වන අන්දමට මහාචාර්ය ගොම්බ්‍රිච් හට (Prof. Gombrich) ටෝකියෝ සරසවි පුස්තකාලයේ තිබි, වෙස්සන්තර හෙවත් විශ්වන්තර ජාතකය පිළිබඳ මෙතෙක් නොපළ වූ සංස්කෘත පිටපත් කිහිපයක් ලැබී ඇත. මේ පිටපත් නේපාලයේ සිට රැගෙන එනු ලැබ ඇත්තේ මහාචාර්ය ජුනිජිරෝ (Prof. Junjro) හා පූජ්‍ය එකායිකවගුජි (Rev. Ekai Kawaguchi 1866-1945) විසිනි. ඇයට හමු වූ නොපළ පිටපත් ඒවා ය (Handurukanda, 2008). මහාචාර්ය ගොම්බ්‍රිච්ට හමු වූ ඒ වෙනස් ආඛ්‍යාන දෙක ඇතුළුව, ජාතක පොතේ වෙස්සන්තර කතාවත්, වෙස්සන්තර ජාතකාව්‍යය, නාඩගම හා මහාචාර්ය සරච්චන්ද්‍රගේ ගීතාංග ණාටකයත් ආදී එදා මෙදාතුර වූ එහි පැතිරීම පිළිබඳ මහාචාර්ය ලියනගේ අමරකීර්ති ''The story of vessanaratas a proto Novel'' යන ලිපියෙහි අංක 04 දරණ පාදක සටහනෙහි විස්තර කරයි (Amarakeerthi, 2006).

මේ පුරාකතා නවීන සමාජයේ තවත් ආකාරයක භාවිතයක් සනිටුහන් කරනුයේ, අහඹු (arbitray) අයුරිනි. මේ අහඹුව, අප හමුවට එන්නේ සාමුහික උපවිඥානයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙසිනි. මේ නිසා 1920 ගණන්වල සිට ඇමෙරිකානු මනෝ විද්වත්හු සංස්කෘතිය මනෝ

විද්‍යාත්මක පදනමක විග්‍රහ කිරීම ඇරඹූහ (රත්නපාල, 1993). නූතන යුගයෙහි ජීවිත යාන්ත්‍රණයෙහි නිමග්නව ඇති මානසික පරාවර්තන ලෙස නිපැයුණු විද්‍යුත් මාධ්‍යගත ප්‍රවාද තුළටද පෙර දැක් වූ පුරාකතාවන්හි නිර්මාණාත්මක ඡායා පතිත වී තිබේ. උතුරු ඇමරිකාව, දකුණු කැලිෆෝනියාව, ඇරිසෝනාව, ජපානයේ ඇතැම් පෙදෙස්වල හා චීන, පොලිනීසියානු වාචික සම්ප්‍රදායෙහි පවත්නා ආකාශ පිතෘ හා පෘථිවි මාතෘ (sky father and earth mother) (Alan, 1984). පුරාවෘත්තය නිදසුනට ගතමනාය. රාමයණ පුරාකතාවේ එන්නා වූ රාම හෙවත් විශ්ව පිතෘ හා සිතා හෙවත් පාථිවි දුහිතෘ ආකෘතියට මෙය බද්ධ වන්නේ නිතැතිනි. ඉහත දැක්වූ පරිදි දෘශ්‍ය මාධ්‍යයේ මාධ්‍ය නිමග්නිත (Medial saturated) ප්‍රවාදයක් බවටද මෙය ක්‍රම විකාශ වූයේ ජයන්ත චන්ද්‍රසිරිගේ රැජිණ තුළිණි. රැජිණෙහි එන චරිත තුනකට මේ පුරාවෘත්තයේ හා විශ්වාන්තර පුරාවෘත්තයේ ඇතැම් ලක්‍ෂණත් සූජාතා තුළට සීතා චරිතයේ ලක්ෂණයක් සරණ නම් චරිතය තුළට වෙස්සන්තර චරිතයේ ලක්ෂණයක් සමපතනය වී තිබේ. සරණතිස්ස විසින්, සූජාතා නම් සිය පරමාදාර්ශී පෙම්වතියද, තාරකා නම් දැරියද, වෙනත් ලොවකට සඳහට ම පරිත්‍යාග කෙරෙයි (චන්ද්‍රසිරි, 2000).

පැරණි පුරාවෘත්තයක අන්තර්ගත හෝ ආකෘති වෙනත් වේශයකින් නැවත කැඳවීම පුරාවෘත ප්‍රතිනිෂ්පාදනය (recreation of myths) නම් වේ. ''The Presence of myth'' නම් ග්‍රන්ථය ලියන ලෙසත් කොලැකොවුස්කි මෙසේ දක්වයි. ''විද්‍යාමාන වන අන්දමට අපගේ සංස්කෘතිය විසින් ඥාන විභාගාත්මක ප්‍රශ්න (epistemological questions) සඳහා පුරාණෝකිතවේදිය විසඳුම් (mythological solutions) ඉදිරිපත් කෙරෙයි (Kolakowski, 1973). මේ ඉංගිතය සනාථ කරන ඇතැම් තත්ත්වයන්, පැරණි පුරාකතා ආශ්‍රිත ප්‍රතිනිර්මාණ කරන

නිර්මාණ ශිල්පීන්ගේ කෘතිවල හමුවේ. නිදසුනක් ලෙස පණ්ඩුකාභය පුරාණොක්තිය ගනිමු. විහ්හෙල්ම් ගයිගර් (Wihelm Giger,1950) සිය මහාවංශ පරිවර්තනයේ දක්වන අන්දමට පඬුවස්දෙව් රජුගේ පුත්‍රයෝ තමනට අවනත නොවන චිත්‍රරාජ හා කාලවේල යන ගෝත්‍ර ප්‍රධානීන් ඝාතනය කළහ. පසුව ඔවුහු යක්ෂයන් වී ඉපිද චිත්‍රාගේ ගැබ ආරක්‍ෂා කිරීමේ නිරත වූහ (Gigger, 1950). මේ පුවත ඇසුරින් සිනමා නිර්මාණයක් කළ නිර්මාණ ශිල්පියෙක්, එකී පුරාකතාවේ ඇතැම් වංශකථාගත ආකෘතික තත්වයන්හි මද වෙනසක් කළේය. ඓතිහාසික ප්‍රවාද, විද්‍යුත් ප්‍රවාද බවට රූප පරිවර්තනයේදී, නිර්මාණ ශිල්පියාට භුක්ති විඳිය හැකි ශාස්ත්‍රිය නිදසුනක්ද තිබේ. මීට ගැළපිය හැකි මූලධර්මීය ඉඩාවාකාශයක්, මානව විද්‍යාඥ ලෙවිස්ට්‍රවුස් හඳුන්වා දෙයි. ලෙවිස්ට්‍රවුස්ගේ ''The Raw and the cooked (1970)'' ග්‍රන්ථයේ පුරාකතා ප්‍රතිනිෂ්පාදනයට වහල් කරගත හැකි සමීකරණයක් ද ඇත. x නම් පුරාකතාව 'y' නම් වු පුරාකතාව බවට පරිණාමය වේ යැයි සිතමු. x හා y අතර ''z''නම් වූ තවත් අතුරු ස්වරූපයක් (variant) ඇතැයි උපකල්පනය කරමු. එහි 'x' නම් රූපය බිඳි ඇත්තේ 'y' යන රූපයෙන් නම් x=z ද වේ (Yalman, 1968). පූර්වෝක්ත පුවත රැගත් ඉතිහාස කථාවේදී පණ්ඩුකාභය කුමරාගේ පියා වංශකථාවේ දැක්වෙන සම්මත ආකෘතිය අනුව දීඝගාමිණි කුමරා වේ. එහෙත් සිනමා නිර්මාණයේදී, පඬුඅබාගේ පියා හෝ ආරක්ෂකයා, දේවත්වයට පත් චිත්‍රරාජ ලෙස දක්වයි. නිර්මාණ කරුවාට තම ප්‍රතිනිෂ්පාදන කඩඉම පනවාගත හැක්කේ x සිට z දක්වා වූ පරිණාමීය ක්‍රියාවලියෙහි වූ සමාජාතීය සාධක කැඳවීමෙනි. x ට y සමාන නම් z ද සමානය යනු එකී තර්කය වේ.

ඇතැම් පුරාකතාවන්හි දේශජ අදාළත්වයන් ගැබ්ව තිබේ. එහෙත් බොහෝවිට පුරාකතා තුළ ඇත්තේ විශ්වීය අධිකථන (universal meta narratives) ලක්ෂණයයි. කොත්මලේ මොරපිටිය පෙදෙසෙහි කියැවෙන දුටුගැමුණු පුරාවෘත්ත කොටස් එක්රැස් කළ මානව විද්‍යාඥ මාගරීටා එස් රොබින්සන්, දුටුගැමුණු කුමරාගේ අධිභෞතික ශක්තිය පිළිබඳ මෙසේ පවසයි. ''Prince Duthagamini saw one small rock and then he saw another larger one. He took the large rock and put it on the top of the small rock, and sat on it. This seat he called Galapitiyagala'' (Lane, 1970). මේ විස්තරයට අනුව දුටුගැමුණු කුමරා, විසින් විශාල කඳු පර්වත ඔසවනු ලැබීමක් අදහස් වේ. එහි තවදුරටත් කියැවෙන පරිදි දුටුගැමුණු කුමරා, කැලෑ කුළු හරකුන් අසුර ගසන සැණින් හීලෑ කරයි. ''Donn V. Hartiy සහ Harriett C. Hart නම් මානවවේදීන් විසින් සැකසුණු ''Makaandog'' ''Reconstructed Myth from Eastern samar, Phillipines'' නම් ලිපියෙහි දැක්වෙන, ''මකාඇන්ඩෝග්'' නම් චරිතයේ ශක්‍යතා, ද දුටුගැමුණු චරිතය සමඟ සමාන්තර ව ගමන් ගනී. මකාට ද අධිභෞතික ශක්තීන් පවතී. දුටුගැමුණු කුමරා කුළුහරකුන් හීලෑ කරයි. (Makaandog controlled the wild animals of the forest)[33] එමතුදු නොව මකාඇන්ඩෝග් ගංගා සහ පර්වත නිර්මාණය කරන්නේ දුටුගැමුණු කුමරා කඳු හා ගංගා නිර්මාණය කළාක් මෙනි. (Makaandog created the rivers and mountain)[34] ජනශ්‍රැතිවේදී ස්ටිත් තොම්සන් (Stith Thompson) සිය ''Folk Tale'' ග්‍රන්ථයේ දක්වන අන්දමට පුරාවෘත්ත (legends) තුළ මෙවැනි අධිභෞතික තත්වයන් හමුවේ. මේවා සිදු වූ ස්ථාන හා මෙබඳු කථාන්තර සමඟ සම්බන්ධ පුද්ගලයන්ගේ අනන්‍යතා සොයා යන ගමනේ දී එය ප්‍රබන්ධයක් වීමෙන් වළකනු සඳහා, කිසියම් පෙදෙසකට හා යුගයකට මේවා ඈඳීමක් සිදුවේ.

මෙබඳු පුරාවෘත්ත ස්ටිත් තොම්ප්සන් හඳුන්වන්නේ සංක්‍රමණික පුරාවෘත්ත (Migratory legends) ලෙසය. සෑම රටක්ම මේ ගණයේ පුරාවෘත්ත වලින් සැදුම් ලැබ ඇතැයි ඔහු කියයි.[35] මෙබඳු පුරාකතා පෙරකී දේශජ අනන්‍යතා වලින් සමන්විත කරනු ලබනුයේ ප්‍රතිනිර්මාණාත්මක ශක්‍යතා ඇති ලේඛකයන් හා නිර්මාණකරුවන් විසිනි. මෙබඳු ලේඛකයන් අතින් පුරණය වන හිඩැස සාරසංස්ලේෂණාත්මක යුග ලකුණින් ද, අමතකව ගියා වූ යටගියාවක් පුනරුත්පාදනයෙන්ද එක්රැස් කරන ලද දර්ශන සාමග්‍රියකින්ද යුතුවේ. මේ ලක්ෂණය බටහිර ලේඛකයන් දෙදෙනෙකු විසින් හඳුන්වනු ලබන්නේ දේශජ ඥානයේ අදාළත්වය (The relevance of local knowledge) (Carley & Michael, 2005) ලෙසය.

මා මින් අනතුරුව විස්තර කරනුයේ වංශකතාගත පණ්ඩුකාභය පුවත(මෙය ද ස්ටිත් තොම්ප්සන් දක්වන ලෙස සංක්‍රමණික පුරාවෘත්තයක ලක්ෂණ දරයි.) සිනමා නිර්මාණයක් බවට පත් කිරීමේදී නිර්මාණ ශිල්පී ජැක්සන් ඇන්තනී විසින් ස්පර්ශ කරන ලද දේශජ වපසරිය (local paradigm) ආශ්‍රිත ශාස්ත්‍රානුගත කරුණු සමහරකි. ඇන්තනී මහතා සිය නිර්මාණය ප්‍රමුඛ කථකයා ඉපැරණි යක්ෂ සභ්‍යත්වයකට ඇඳයි. මහාචාර්ය එම්. සෝමතිලක මහතාට අනුව ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුගයේ ජීවත් වූවන්ගේ මානව ඇටසැකිලි ජීව විද්‍යාත්මකව දකුණු ඉන්දීය ද්‍රවිඩිය ජනයාට හෝ ලංකාවේ විසූ ආර්යයන්ට සමාන නොවේ (සෝමතිලක, 2002). ඒවා සමාන වන්නේ දැනට සිටින ආදී ප්‍රජාවක් වන වැද්දන්ටය. මහාවංශයේ 10 වැනි අධ්‍යායයෙහි කියැවෙන කරුණක් නම් පණ්ඩුකාභය රජතුමා අනුරපුර නගරයේ වයඹ දිගින් වැද්දන් සඳහා වාසස්ථානයක් කර වූ බවය (Giger, -). මහාචාර්ය චන්ද්‍රසිරි පල්ලියගුරු ''ජනශ්‍රැති මූලාශ්‍ර හා ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රාථමික ජනයා (1995)'' යනුවෙන් ලියූ ලිපියෙහි අවධාරණය කරන ප්‍රබල

කරුණක් වන්නේ පඬුවස්දෙව් රජු විසින් වැදී ජනයා සමඟ මහා සාම සම්මන්ත්‍රණයක් පවත්වන ලද බවය. ඔහුට වැළඳුණු රෝගයට ඖෂධ හා පිළියම් සැපයූයේ එසේ එකඟ වූ ලංකාවේ ආදී ජනයා අතර හුන් වෙදැදුරන් විසිනි. කොහොඹා කංකාරිය ලෙස අසවිධිත ප්‍රසංගයක් වූයේ ඒ ආදී ජන සාමග්‍රියෙහි ශේෂ ලාංඡන සනිටුහනය (පල්ලියගුරු, 1995). තවත් ලේඛකයෙකුට අනුව හෝමර්ගේ ඕඩිසි ඉලියඩ් පොත් මිථ්‍යා කථා ලෙස ඇතමුන් සලකතත් ඒ තුළ ග්‍රීක ඉතිහාසයද සුළු ආසියාවේ බොහෝ ජාතීන් සම්බන්ධ කරුණු ද ඇත. මේ සමයේම වාගේ රාමායණය, මහාභාරතය ලියැවිණි. එහි අඩංගු දෑ ඊට අවුරුදු දහස් ගණනකට පෙර සිදු වූ දේය. ඒවා පසුව දේව කථා ලෙස ග්‍රන්ථාරූඪ වීමේ ඉඩකඩ වැඩිය (ද ලැනරෝල්, 1950). මේ කියමන සනාථ කරන ශාස්ත්‍රාචාර්ය ඊ. පි. මැන්දිස්ට අනුව ''කෞරවයන් හා පාණ්ඩයන් අතර ඇති වූ යුද්ධය මහාභාරතයේ දැක්වෙන්නා සේම මේ යුද්ධයේ විරයකු වූ ශ්‍රී ක්‍රිෂ්ණ ද තම මාමාගෙන් වන මරණ භයෙන් බේරීමට ගොපලු ගෙදරක සැඟ වී හුන්නේය. ක්‍රිෂ්ණගේ මාමාද පණ්ඩුකාභය කථාන්තරයේ මෙන්ම ගොපලු දරුවන් මරා දැමීය (මැන්දිස්, 1934). උන්මාද චිත්‍රා පුවතේ එන එක්ටැම් ගෙය සතජාකතයේ ද '' The story of Princess dane'' නම් ග්‍රීක පුරාකතාවේ ද එලෙසින් ම දැක්වේ. විහාරමහාදේවී කථාව අපට ම ආවේණික යැයි සිතුව ද ඒ කථාව ඒ අයුරින්ම ''The story of Princess Andromeda'' නම් ග්‍රික පුරාකතාවේ දක්නට තිබේ. පුරාකතාවක නිමග්න වී ඇති මූලික ආකෘතිය (Motiff) ලෝක ජනශ්‍රැතියේ තවත් පුරාකතාවන්හි අතුරු පුවත් සමඟ ද සම්බන්ධ වන අවස්ථා ඇත. නිදසුනක් ලෙස පන්සිය පණස් ජාතකයේ එන දේවධර්ම ජාතකය, නලපාන ජාතකය, තයෝධර්ම ජාතකය, මෙන් ම ඊසෝපියානු කථාවක් වූ සිංහයා හා නරියා යන්නෙහි ද එක් දිශාවකට පමණක් යොමු වූ පා සටහන් ගැන කිය වේ. මහාචාර්ය මර්ලින් පීරිස්ගේ ''The Vijaya

Legend'' හි විස්තරාත්මක ව දැක්වෙන පරිදි මේ ලක්ෂණය ග්‍රීක හර්කියුලිස් හා කේකස් (Hercules and Cacus) පුරාණොක්තිය සමඟ ද ගැළපේ. එමතුදු නොව විජය පුරාකතාවේ දැක්වෙන කරුණක් වන්නේ විෂ්ණු හෝ උත්පලවර්ණ දෙවියා විසින් විජයට රැකවරණ සලසනු ලැබීමය. ඔඩිසි පුවතේද කථා නායකයාට දේවත්මයක් විසින් මඟ දක්වනු ලැබේ. කුවේණිය සේම සර්සී ද නූල් කටිමින් සිටියාය (පීරිස්, 2004).

බොහෝ ලෝක පුරාණොක්තීන්හි ඇති ප්‍රකට ලක්ෂණයක් වන්නේ අඩු වශයෙන් ඒවා භූගෝලීය වශයෙන් ස්ථාන දෙකක් අතර සහසම්බන්ධව පැවතිමය. රාමායණ පුරාකතාව ලංකාවේ හා ඉන්දියාවේ ස්ථාන නාම සමඟ ද සම්බන්ධ ය (කරුණාරත්න, 1995). කලාකරුවා එක අතකින් දාර්ශනිකයෙකි. ලියෝ තෝල්ස්තෝයි සිය ''What is Art'' හි දක්වන අන්දමට නිර්මාණකරුවා සමාජ විනේතෘවරයෙකි. ඔහු හෙළි කරන මාවත ආධ්‍යාත්මික මඟ දැක්මක් වැනි ය (සුරවීර, 1995). ඒ අනුව කලාකරුවෙකුට සිය කෘතිය ඉතිහාසයෙහි පැවති සත්‍යයමය වූ වාස්තවිකත්වයකින් වුව ද බැහැර කළ හැකිය. ඊට ඔහු දෙන අර්ථය අතිශයින් වැදගත්ය. ලෙසෙක් කොලැවුස්කි සිය ''The presence of Myth'' නම් කෘතියෙහි දක්වන අන්දමට දාර්ශනිකයාට සිය විෂය සීමාවෙන් වුව ද පලා ගොස් යම් යම් සංස්කෘතික අර්ථ ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කිරීමේ හැකියාවක් ඇත. කොලැකොවුස්කිගේ වචන මෙ පරිදි වෙයි. ''දාර්ශනිකයන් වූ නමුදු දර්ශනය හා විද්‍යාව ඉක්ම වූ චින්තා සඳහා සංවේදී විය හැකිය. එවැනි සංවේදන මානවීය සහසම්බන්ධතා (relatives) ඓතිහාසික හා ප්‍රවේණි විද්‍යාමය මානව ඇගයීම් (historical and genetic human values) බවට පත් නොකර සාධාරණීකරණය කිරීම අපහසු ය. දාර්ශනිකයෝ වනාහි සංස්කෘතිය ඊට අදාළ යුක්ති ධර්මයන් තුළ ම අර්ථ ගැන්වීම පිණිස දර්ශනයෙන් ඔබ්බට වුව ගමන් කරන

උපකරණ වැනි වෙති (Kolakowski, -). මේ අනුව නිර්මාණකරුවකු අතින් ප්‍රතිනිෂ්පාදනය වන පුරාකතාවක අංග සංධානය ඓතිහාසික වීම අවශ්‍යම නොවේ. පියරේ බෝර්ඩියෝ (Pierre, Bourdien) දක්වන අන්දමට කිසියම් සමාජ සංදර්භයක් තුළ සංස්කෘතිකරණය වූ පුද්ගලයකුගේ ස්විය වූ අත්දැකීමක පරාවර්තනය ඓතිහාසික ම විය යුතු නො වේ. එය කලාකෘතියෙහි වූ ස්වාධීන අත්දැකීමකි. සෞන්දර්යමය ප්‍රතිග්‍රහණයක් පිණිස (aesthetic perception) ඒ අත්දැකීම ඉතිහාසය ඉක්මව වූ (trans historical) සත්තාවක් ලෙස ද හැඩ ගැසීය හැකි ය (Bourdien, 1987). පුරාකතාවක් යනු, කිසියම් නිශ්චිත යුගයක කාලය තුළ ගිලී ගිය ආඛ්‍යානයක් නො වන බව විලියම් ඒ. ලෙසා (William A. Lessa) නම් මානවවේදියා ගොනු කරන ප්‍රකාශයකින් හෙළි වේ. ''සම්ප්‍රදාය තුළ කවර යථාර්ථයක් කා වැදි පැවතිය ද පුරාකතාව යම් ප්‍රජාවක සංස්කෘතිය හා ජීවන මෝස්තරය පිළිබඳ සම්පූර්ණ ධාරණාව හෙළි නොකරයි. (Myth does not reveal the whole of a people's culture and design for living) එහෙත් එය මිනිසුන්ගේ සවිඥානික මනසින් අතුරුදන් වූ (Lost to the conscious mind of people) සත්‍යයට හා දැනුමට (Knowledge and truth) නිබඳ ආමන්ත්‍රණය කරයි (Lessa, 1966). පුරාකතාව නැවත ප්‍රතිනිෂ්පාදනයේ දී (කවර හැඩතලයකින්, කවර මාධ්‍යයක දී වුවද) පෙර කී සත්‍යය හා දැනුම අදාළ යුග සංදර්භය වෙත යම් ආකාරයකින් ප්‍රදානය කොට යළි නිහඬ වන බව පෙනේ.

මූලධර්ම සමඟ ප්‍රායෝගික නිදසුන් ගැළපීම

පුරාණෝක්තිය යනු කුමක්දැයි මූලිකව ඒ ආකාරයෙන්, අර්ථකථනය කළ හැකිය. එසේම පුරාණෝක්තිය, උත්තේජකයක් ලෙස භාවිතයට ගනිමින් සැකසෙන, නවීන නිර්මාණයක් ''පුරාණෝක්තිමය

ප්‍රතිනිර්මාණයක්'' ලෙස හඳුනාගත හැකිය. මේ ප්‍රවේශය ඔස්සේ ජයන්ත චන්ද්‍රසිරි නම් වූ ප්‍රවීණ අධ්‍යක්ෂවරයා විසින් ඉදිරිපත් කෙරුණු ටෙලිනාට්‍ය කිහිපයක් වෙත අපි යොමු වෙමු.

අකාල සන්ධ්‍යාහී නාගසිංහ සහ රැජිණෙහි විශ්ව මෙන්ම අස්දිවල් කතාවේ එ නමින් යුතු තරුණයාත් සමානය. මහාචාර්ය මර්ලින් පීරිස් විවරණය කරන විජය පුරාවෘත්තයේ විජය හා හෝමර්ගේ ඔඩිසි පුරාවෘත්තයේ යුලිසස්ද සමානය. මේ වීරයෝ සිය පරිවාර ජනයා සමඟ වාසස්ථානයක් සොයා ගියහ (පීරිස්, 2004). එය භූගෝලීය සංචරණයකි. නාගසිංහ, කුණ්ඩලනී, ශක්තියත්, විශ්ව තමග්‍රහලෝකයට ආවේණික ශක්තියත් දැරූහ. ඔඩිසි පුවතේ නායකයා සහ විජය පුවතේ නායකයාට ආරක්ෂක දේවතාවෝ වෙති. ඔඩිසි පුවතෙහි හර්මිස් දෙවියා ද විජය පුවතේ උත්පලවණ්ණ දෙවියාද වශයෙනි (පීරිස්, 2004). රාමායණයෙහි විෂ්ණුදෙවියා සිය දිව්‍ය බල පරාක්‍රමය සහිතව රාම ලෙස ඉපදුණේය (Niveditha & Coomaraswamy, 1932).

නාගසිංහ යුග සංචාරයෙහි යෙදුණු අතර විශ්ව අන්තර්චක්‍රවාට සංචාරයෙහි යෙදුණේය. විජය සමුද්‍ර යාත්‍රාවෙහිත්, රාම සිය ප්‍රියාව සොයා ලංකා ගමනයෙහිත් යෙදුණේය. එය ලෙවිස්ට්‍රවුස් විවරණය කරන භූගෝල විද්‍යා තලයයි.

නාගසිංහ විවාහකයෙකි. ඒත් ඔහු රන්මැණිකා සමඟ කරන ද්වන්දව යුද්ධය, පූර්ව වෛවාහික පර්යේෂණයක රුව ගනියි. එහි ඵලය වන්නේ අන්තර්යුග චාරිකාවේදි ඔහු රන්මැණිකා සමඟ දාරක ස්නේහයෙන් බැඳීමය. මෙතැන නාගසිංහ හා රන්මැණිකා හමුවන්නේ මාමා හා යේළිය ලෙස වුවද මෙතැන කේන්ද්‍රීය අර්බුදය ඔවුන් දෙදෙනා වටා හැසිරෙයි. ඒ දෙදෙනාගේ සමාග්‍රිය පෙම්වතුන් දෙදෙනෙකුගේ සාමාග්‍රිය ලෙස එකලස්වීමත් (Super imposed) සිදුවේ.

නාගසිංහ විසින් රන්මැණිකාගේ සිත දිනාගනු ලැබීම පූර්ව වෛවාහික පර්යේෂණයක ස්වභාවය ගත්තේ ඒ අනුවය. අසදිවල්ගේ මයිලණුවන්ද සියදියණිය විවාකරදීමට පෙර තීරණාත්මක පිරික්සුමක් කළ බව (Father in law sets him trials which are deemed to be fetal) ලෙවි ස්ට්‍රවුස් සඳහන් කරයි. රාමායණය සඳහන් කරනුයේ, සිතා විවාහ කරගැනීමට පෙර ජනක රජු විසින්, ශිවගේ දුන්න බිඳ දැමීමට රාමට පැවරූ පුවතය (Niveditha & Coomaraswamy, 1932). රැජිණෙහි විශ්ව, මුලදී සිය දෛව ස්ත්‍රිය වූ සුජාතා පැහැර ගත්තද පසුව ඇගේ සිත දිනාගත හැකි වූයේ ඇගේ අධිකාරියට යටත්වීමෙන් හා පූර්ණ මිනිසකු ලෙස හැසිරීමෙනි.

මේ පුවත් සැමෙකකම පාහේ අවසානයේදී, එතෙක් පුරාවෘත්තයේ වීරයාට ලැබී තිබුණු අසාමාන්‍ය ශක්තිය නිමවෙයි. නාගසිංහ, රන්මැණිකා අතින් මියයයි. විශ්ව, සුජාතාද සමඟ ආපසු සිය ග්‍රහලොවටයයි. රාමට සීතා, මහීකාන්තාව විසින් රැගෙන යනු ලැබීම ඉවසා සිටීමට සිදුවෙයි (Niveditha & Coomaraswamy, 1932). විජය විසින් කුවේණිය පිටමං කරනු ලැබීමෙන් එතෙක් ඔහු සතු ආරක්ෂක ශක්තිය අවසන් වෙයි. (ශක්තිය අවසන් වන්නේ කුවේණියගේ ශාපයට ලක්වූ බව කීමෙනි (Ragavan, 1962). විජය බියෙන් පසුවූ බව ජනප්‍රවාදයේ කියවේ.) බිය යනු එතෙක් තිබුණු ශක්තියක අවසානයයි ප්‍රාන්ස්බෝආස් වාර්තා කරන හා ලෙවිස්ට්‍රවුස්ගේ විවරණයන්ට ලක්වූ අසද්වල් කතාවේ වීරයා පාෂාණී භූතවන බව කියවේ (Strauss, 1988).

මේ විවරණයේදී, පිටර්මුන්ස් සිය ''When the golden bough breaks'' නම් ලිපියෙහි අවධාරණය කරන අදහස් යළි කැඳවාගත යුතුව ඇත. එනම් ලෙවිස්ට්‍රවුස්, පුරාණෝක්තිය සම්බන්ධව ගෙනහැර පෑ අදහසකි. යම් ඓතිහාසික පුරාණෝක්තියක් පසුකාලීන විවිධතා ද

ග්‍රහණය කරගනිමින් තත්වාරෝපණ (transmutations) වලට හා රූපවිපර්යාස (transformations) වලටද ලක්වීමට ඇති හාව්‍යතාවයි (Munz, 1973). ලෙවිස්ට්‍රවුස්, සිය ''story of Asdiwal'' හි සමාප්තික නිගමන මුඛයෙන් පවසන මතු දැක්වෙන අදහසින් පෙටර්මුන්ස් කළ අනුමාන සනාථ වෙයි. එනම් යම් තීක්ෂණ, බුද්ධියකින් හෙබි අයකු විසින් පුරාණෝක්තියක බාහිර හැඩතල මකා හරිනු, ලැබුවහොත්, එය ප්‍රත්‍යාගමනය වී (inverted) ඉන් අදහස් කරන නිරවද්‍ය ස්වරූපය (Precision) පුනර්ග්‍රහණය කරගැනීමට ලැබෙනු ඇත යන ප්‍රකාශයයි (Strauss, 1988).

පුරාණෝක්තිමය පසුතලයක් නවීන දෘශ්‍ය මාධ්‍යයකට ශ්‍රව්‍ය මාධ්‍යයකට හෝ මුද්‍රිත මාධ්‍යයකට ප්‍රතිනිර්මාණාත්මකව ගැළපීමේදී, එකී පුරාණෝක්තියේ ගැබ්වන වේදනා සමනක ගුණය හේතුකොට ගෙන හටගන්නා සංස්කෘතිය (culture of analysics) නිර්මාණකරුවා උපයෝගි කරගත හැකිය. එසේම පැරණි පුරාණෝක්තිය හෝ පුරාවෘත්තය, කාලයෙන් කාලයට කැඩී බිඳී (Fragility of myth) අලුත්වන බවක්ද පවතින බව ලෙසෙක් කොලැකොවුස්කි නම් මානව විද්වතා සිය ''presence of myth'' හි දක්වයි (Kokakowski, 1989).

මෙම ලක්ෂණ, තම ප්‍රතිනිර්මාණයට එක්කරගනිමින්, එකී නිර්මාණය, ශ්‍රාවකයාට හෝ ප්‍රේක්ෂකයාට නැතහොත් පාඨකයාට, කවදා හෝ සාක්ශාත් කළ හැකි පොදු සිහිනයක් (public dream) ලෙස එකලස් කළ හැකි බව ආතර් ඇසැබේගර් සිය ''media analysis technique'' හි විස්තර කරයි (Beger, -).

ප්‍රධාන තාක්‍ෂණික සොයා ගැනීම් වු ඡායාරූප කලාව (1839) ටෙලිග්‍රාෆ්ක්‍රමය (1844), දුරකථනය (1976), ග්‍රැමෆෝනය (1877), චලන චිත්‍රය (1891), ගුවන්විදුලිය (1906), රූපවාහිනිය (1923) ආදීයේ සම්ප්‍රාප්තිය

හේතුවෙන් ජන මාධ්‍යයට සංස්කෘතික කර්මාන්තයේ ඇති රුචිකත්ව තහවුරු කිරීම පිණිස ජනකතාව හෝ පුරාවෘත්තය උපයෝගී කරගත හැකිය. අනෙක් අතට ග්‍රාහකයාට තම දෛවය තීරණය කිරීමේ ක්‍රියාකාරී භූමිකාවක් නිර්මාණය පිණිස උත්තේජනය ලබාදීම (For stimulating audiences to play an active role in determining their destinies) හා වඩා මානුෂික සමාජයක් බිහි කිරීමෙහිලා අවශ්‍ය පූර්ණ සංස්කෘතික නිෂ්පාදන එකලස් කිරීම සඳහා සන්නිවේදනයේ යෙදීමටද, පුරාවෘත්තය (Legend) යොදා ගත හැකි බව මානව විද්‍යාඥ ජැක්ස්සිප්ස් (jack zipes) පවසයි (Woodward, 1980).

ඉහත දැක්වූ විෂයානුබද්ධ තොරතුරු සමග අපේ වංශ කතාවේ එන සිංහබාහු පුරාණෝක්තිය ඇසුරින් මහාචාර්ය එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර නිපදවූ සිංහබාහු නාට්‍යයේ පුවත සසඳමු. එහි දැක්වෙන පරිදි සිංහබාහු විසින් සිය පියාවූ සිංහයා ඝාතනය කරනු ලැබුවේද? යන්න සාකච්ඡාවට ලක් කළ යුතුවේ.

මෙය සිංහයාගේ සිතේ කලක් තුළ පැවැති අන්තරායකර සිහිනයකි. මහාචාර්ය ඩයස් ගුණරත්න එය සනාථ කරමින් සිය ''සරච්චන්ද්‍ර දාර්ශනිකයා හා කලාකරුවා'' කෘතියේ මෙසේ සඳහන් කරයි.

''The play sinhabahu itself can be considered as a treatment of the illusive of life and reality''තවදුරටත් අදහස් දක්වන මහාචාර්ය ඩයස් ගුණරත්න සිංහබාහු පුරාවෘත්තයේ දැක්වෙන ගුහාවද ප්ලේටෝ දක්වන ගුහා දෘෂ්ටාන්තය වැනි මායාවකි'යි සඳහන් කරයි. (plato's allegory of the cave) එපමණක්ද නොව සිංහයා විසින් සාධාරණ හා යුක්ති සහගත යැයි සිතනු ලබන තම ක්‍රියාකලාපයත් සිංහබාහු විසින්

ඔහුගේ ක්‍රියාකලාපය සාධාරණීකරණය කරගනු ලබන ආකාරයත් මෝහයේ මායාමය ක්‍රියාකාරිත්වයකි (ගුණරත්න, 2003).

සිහබා පුරාණෝක්තිය තුළ දිගහැරෙන බොහෝ දෑ සැබැවින්ම සිදු නොවූ එහෙත් සිදුවීමේ භව්‍යතා සහිත සංකේතමය ස්වප්නයක සිරි උසුලනු පෙනේ. ලෙන්දොරහැර සිය බිරිඳ හා දියණිය රැගෙන අනාගතයේ පලායන සිංහබාහු පිළිබඳ අස්ථාන භීතිය සිංහයා පෙළයි. සිංහයා හැර නගර වාසයට පැමිණි පුත්‍රයා සිංහයා හා සටනට යාම පිළිබඳ සිත් පෑරිමක් සුප්පාදේවිය තුළ වේ. කයින් කදින් වැඩුණු ඔහු සිය පියාද මරා දියණිය හා තමා ලිංගිකව ග්‍රහණය කර ගනිති'යි ඈ සිතන සෙයකි. ඒ චිත්තාවලීන් මධ්‍යම බ්‍රසීල පුරාවෘත්තයක් වූ ''Bororosong'' හි පැනෙන පුරාණෝක්තිමය යටි අරුත් සමඟ සැසඳේ. ඒ පුරාකතාවේ පියා විසින් පුතා අන්තරායක හෙළනු ලබන්නේත් යළි මව විසින් පුත්‍රයා අන්තරායක හෙළනු ලබන්නේත් ඒ ගූඪ චිත්ත විඝටනය හේතුවෙනි. එසේම ඒ පුරාකතාවේ පුතු තුළ පියාට එරෙහි වෛරය ක්‍රියාත්මක වන්නේ සිය වේශය සත්ත්ව වේශයක් බවට හරවා ගැනීමෙන් පසුය. එහි පුත්‍රයා මුවකු වී අංවලින් ඇනීමෙන් පියා ඝාතනය කරයි. සිංහබාහු පුරාකතාවේ එය විරුද්ධ අතට හැරෙයි. පුරාකතාවල පරස්පර විරෝධි එකලස්වීම් (binary oppositions) ඇතැයි එඩ්මන්ඩ් ලීච් පවසයි. එසේම පුරාකතාව බාහිර වශයෙන් අඟවන දෙය සැබැවින් නොඅඟවන අතර, (ශබ්ද කෝෂයක් මෙන්) යම් සැඟවුණු දෙයක් අනාවරණය කිරීමට සැරසී සිටින බවද නොපෙන්වයි. ''සිහබා පුරාකතාවේ වනය හැර නගරයට යන්නේ පවුලේ සියල්ලන් එක්ව බව පෙනේ. එහිදී සිංහයා තුළ තම ප්‍රවේණි භූමිය හැරයාම පිළිබඳව හටගන්නා පශ්චාත්තාපය පුතුගේ නොමනාපයට හේතුවෙයි. සිංහයා ප්‍රෞඪවූයේ වනයේදී පමණි. ඔහු නගරයේදී සිය පුත්‍රයාට නාගරික ජීවිතයේ ඉඩහසර ලබාදෙන අනුග්‍රහකයාගේ අධිකාරය තුළ නිලින

පෞරුෂයෙක් ඇති කරගනී. සිංහයා මැරීම යනු ප්‍රත්‍රයාගේ නව ජීවිත අගැයුම් මගින් අකාමකා දැමෙන සිය පියාගේ පැරණි අධිකාරයයි. රොබින්ෆොක්ස් තවදුරටත් කරුණු විස්තර කරමින් කියා සිටින්නේ පුරාණගෝත්‍රවල පියා මරා ඔහුගේ බිරිඳ හා සිය සොයුරියන් තම අණසක යටතට ගතහැකි වුවද පුතුන් එසේ නොකර පියාට සංකේතමය සැලකිල්ලක් ප්‍රමුඛ අනුගතවීමක් (defered obedience) (Leach, 1982) දැක්වූ බවයි. සිහබා කතාව වටහා ගත හැක්කේ එසේය.

නිගමනය

මා ඉහත විග්‍රහය ඔස්සේ පැහැදිලි කිරීමට උත්සුක වූයේ, ලෝකයේ, ප්‍රාග් ඓතිහාසික යුග තත්වවල පටන් ඉන් ඉදිරියට ගතවූ කාලාන්තරය මුළුල්ලේ, ජන සමාජවල උපත ලැබූ පුරාණෝක්ති මේ යුගයට වළංගු කර ගැනීමේදී එහි මුහුණුවර පූර්ව රූපයෙන්, පශ්චාත් රූපයකට පරිවර්තනය වන බවය. නූතන විද්‍යුත් මාධ්‍ය ඇතුළු අනෙකුත් මාධ්‍ය සඳහා එකී නව මුහුණුවර, වඩා සෞන්දර්යාත්මක ආකෘති ඇසුරින් ප්‍රතිනිෂ්පාදනය විය යුතුය.

එහෙත්, මෙසේ ප්‍රතිනිෂ්පාදනය වන්නේ පැරණි පුරාකතාවක් වන බැවින් එහි නූතන ආකෘතිය නිර්මාණය විය යුත්තේ, මානව විද්‍යාත්මක විග්‍රහ පටිපාටියකින් පසු, හඳුනාගන්නා එහි ව්‍යුහ විද්‍යාව තේරුම් ගැනීමෙනි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

අලුත් ගිවිසුම. (වර්ෂය සඳහන් නොවේ). බයිබල් සමාගම. කොළඹ: බයිබල් සමාගම.

ඇතුගල, ආරියරත්න. (2004). රූපවාහිනී රාජ්‍යය හා මතවාදී මාධ්‍යය. කොළඹ: රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ.

උඩගෙදර, මුදියන්සේ. (පරි) (වර්ෂය සඳහන් නොවේ). වංගජනකතා. ප්‍රස්තාවනාව: මහරගම.

කරුණාරත්න, ඩෙවිඩ්. (1955). අතීත විත්ති. කොළඹ: ඇම්. ඩී. ගුණසේන සමාගම.

ගුණරත්න, ආර්.ඩී. (2003). සරච්චන්ද්‍ර දාර්ශනිකයා හා කලාකරුවා. මහනුවර: කැන්ඩි ඕෆ්සෙට් මුද්‍රණාලය.

චන්ද්‍රසිරි, ජයන්ත. (2000). රැජින. පන්නිපිටිය: සටැම්ෆර්ඩ්ලොක් මුද්‍රණාලය

ද ලැනරෝල් ඇස්. ඩී. (1950). අපේ සමාජ ඉතිහාසය. කොළඹ: අශෝක යන්ත්‍රාලය.

පල්ලියගුරු, චන්ද්‍රසිරි. (1985). ජනශ්‍රැති මූලාශ්‍ර හා ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රාථමික මානව වර්ගයා, සම්භාව්‍ය ශාස්ත්‍රීය ලිපි සංග්‍රහය. (සංස්) දැලබණ්ඩාර, ගාමිණී සහ ආර්, එම්. ඩබ්, රාජපක්ෂ ආර්, එම්. ඩබ්, කැළණිය. සම්භාව්‍ය ප්‍රකාශන, 36 පිටුව.

පීරිස්, මර්ලින් හා කුලරත්න, සාලිය කළ සාකච්ඡාව, ලංකාදීප, ඔක්. 11

පීරිස්, මර්ලින්. (2004). ''විජය පුරාවෘත්තය''(පරි) සාලිය කුලරත්න, අනුමෝදනා, මහචාර්ය අනුරාධ සෙනෙවිරත්න, උපහාර ලිපි සංග්‍රහය, කොළඹ, එස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ, 105 පිටුව.

පීරිස්, මර්ලින් හා කුලරත්න, සාලිය කළ සාකච්ඡාව, ලංකාදීප, ඔක්. 11

මැන්දිස් ඊ. පී. (1934). අපේ උරුමය. කොළඹ: ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ.

රත්නපාල, නන්දසේන. (1993). ජනශ්‍රැති විද්‍යාව. කොළඹ: ගොඩගේ සහෝදරයෝ.

සූරවීර, ඒ. වි. (1955). කලාව යනු කුමක්ද?. කුරුළු පොත්. රාජගිරිය: කුරුළු පොත්.

සෝමතිලක, එම්. (2002). ''ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රාග් සහ පූර්ව යුගයන්හි ඉතිහාසය''. ඉඳුවර පර්යේෂණාත්මක ලේඛන සංග්‍රහ, (සංස්) දයා අමරසේකර, රෝහිත දිසානායක, වරකාපොල, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ. 30-31 පිටු.

ශුද්ධ බයිබලය. (1973). ශ්‍රී ලංකා බයිබල් සමාගම. කොළඹ: ශ්‍රී ලංකා බයිබල් සමාගම.

Adorno, Thedor. (1997). Aesthetic Theory. New York

Alan, Dundes. (Ed.) (1984). The creation Myths of the North American Indian Sacrred Narritive. London: University of Califonia press.

Amarakeerthi, Liyanage. (2006). The Story of Vessantara as a proto Novel. The Sri Lanka journal of the Humnanities, vol. xxxii, p. 77.

Beger, Arthur. (1991). Media Analysis Techniques. U.S.A: SAGA publications.

Bourdien, Pierre. (1987). The field of cultural production. New York: Columbia University press.

Carley, Michael and Christic. (2005). Ian Managing sustainable Development. London: London Earth scan publication Ltd.

Chandima S. M. Wickramasinghe. (Ed.). (2008). The legend of visvantara- an unpblished version Philogos. Colombo: Godage Publishers.

Coomaraswamy, Ananda, & Sister, Niveditha. (1932). Myths of the Hindus and Buddist. London: PGeogre G. arrap & com. Ltd.

Dissanayake, E. (1992). Homo Aestheticus. U.S.A.: Macmillen Inc.

Edmund, Leach. (Ed.) (1968). The Raw The cooked nature culture: The structural study of myth and totemism. U.S.A.

Edmund, Leach. (Ed). (1988). “The story of Asdiwal” The structural study myth and Tote mism. London: Harper & Row publishers INC.

Giger, Wilhelm. (1950). The Mahawansa. Colombo: Ceylon Government information Department.

Giger, Wilhelm. (ND). The Mahawansa, P. 75

Hart, Donn V., Hart, Harriett. C. (1966). The Anthologist Looks at myth. London: The University of Texas press.

John, Greenway A. (Ed) (1966). Discover of the sun, "mythlogy as a reflection of culture" The Anthropologist looks at myth. The American folklore Society. London: Austin

Journal of American folklore. iii (13137), 129-209.

Kolakowski, Lesszek. (1993). The presence of myth. London: The University of Chicago press.

Tenra, Eric. (1971). The geneological method in analysis of myth. London.

Leach, Edmund. (1916). Genesis as myth. London: Bedford squre.

Leech, E. (Ed.) (1982). Totem and taboo Re-Considered: The Structral study of myth and Totemism. P. 170.

Mahendra, Sunanda. (1992). Man and the myth. Kohuwala: Udaya publication.

Michael, lane. (Ed.) (1970). The house of the mighty hero" structuralism- A reader. London: Jonathan cape.

Munz, Peter. (1973). When the Golden Bough Breaks. London: Routledge & Kegan Paul. P. 23.

Niveditha the sister & Coomaraswamy, Ananda. K. (1932). Myths of the Hindus & Buddhists, London: George G. Harrap & Co. Ltd. P. 25

Raghavan M. (1962). Ceylon. Colombo.

Strauss, G.,Alan, D. (Ed). (1984). “The story of Asdiwal” Sacred Narrative. London: University of Califonia press.

Strauss, Levi. (1988). “The story of Asdiwal” The structural study myth and Totemism.

Thompson, Stith. (1945). The Folktale. Newyork: The Dryden press.

Wijesekara, Nandadeva. (1983). Selected writines, 1(121), 121.

Woodward, Kathleen. (Ed.) (1980). Myths of information, London: Roultege of kegan faul.

වයස්ගතවූවන්ගේ සියදිවි නසාගැනීමේ පූර්ව ලක්ෂණ සහ උපකාර සෙවීමේ චර්යාව පිළිබඳ ගුණාත්මක අධ්‍යයනයක්

සුසන්ත රස්නායක

1. හැඳින්වීම

සියදිවි නසාගැනීම ගෝලීය නමුත් වළක්වා ගත හැකි මහජන සෞඛ්‍යය ගැටලුවකි. වාර්ෂික ව ලොව පුරා මිලියනයක් පමණ මිනිසුන් සියදිවි නසාගැනීම් හේතුවෙන් මිය යන බවට ගණන් බලා ඇති අතර පසුගිය වසර 45 තුළ ලොව පුරා සියදිවි නසාගැනීම් අනුපාතය සියයට 60 කින් වැඩි වී ඇත (WHO, 2020). සියදිවි නසා ගැනීම වයස අවුරුදු 15-44 වයස් කාණ්ඩයේ මර්ත්‍යතාවට බලපාන තෙවන ප්‍රධාන හේතුව වේ (WHO, 2020). නව යොවුන්වියේ පසුවන්නන් සහ තරුණයන් අතර සියදිවි නසාගැනීම් බහුලව සිදු වුව ද ලෝකයේ බොහෝ රටවල වයස්ගත ජනගහනයේ සියදිවි නසාගැනීමේ අනුපාතය කැපී පෙනෙන ලෙස ඉහළ මට්ටමක පවතී (Bilsen, 2018; WHO, 2017). මෙමඟින් වයස්ගත කාණ්ඩය ඉලක්ක කර ගනිමින් සියදිවි නසාගැනීම් වැළැක්වීමේ පියවර ගැනීමේ වැදගත්කම පෙන්නුම් කරයි. ගෝලීය සන්දර්භය තුළ මෙම යථාර්ථයෙන් ශ්‍රී ලංකාව බැහැර කළ නොහැකි ය. නිදසුනක් වශයෙන් 2015 දී වයස අවුරුදු 15-24 කාණ්ඩයේ සියදිවි නසාගැනීමේ අනුපාතය ජනගහනය 100,000 කට 0.41 ක් වූ අතර 65-74 කාණ්ඩයේ එම අගය 0.55 ක් විය. විශේෂයෙන් ම වයස අවුරුදු 75 හෝ ඊට වැඩි කාණ්ඩයේ 0.67 ක් වශයෙන් එම අගය වාර්තා විය (Registrar General Office, 2015).

ගෝලීය වශයෙන් ගත්කල වයස්ගත ජනගහනයේ වේගවත් වර්ධනයත් සමග තවදුරටත් වැඩිහිටි සියදිවි නසාගැනීමේ ගැටලුව තීරණාත්මක අභියෝගයක් දක්වා ඉදිරියේ දී වර්ධනය වනු ඇත. මේ හේතුවෙන් වැඩිහිටි සියදිවි නසාගැනීම් පිළිබඳ විද්‍යාත්මක පර්යේෂණ සහ සුදුසු වැළැක්වීමේ යාන්ත්‍රණ සංවර්ධනය කිරීම කාලීන අවශ්‍යතාවකි. එසේ වුවත් සාහිත්‍ය විමර්ශනයෙන් පැහැදිලි වන්නේ ශ්‍රී ලංකාවේ සියදිවි නසාගැනීම් පිළිබඳ සමාජවිද්‍යාත්මක උනන්දුව තවමත් නොදියුණු මට්ටමක පවතින බවයි. විශේෂයෙන් ම වයස්ගතවූවන් අතර සියදිවි නසා ගැනීම් පිළබඳ පර්යේෂණ අතිශය විරල ය. පවතින අධ්‍යයන මඟින් ද වැඩිපුර උනන්දු වී ඇත්තේ සියදිවි නසා ගැනීමට බලපාන සාධක විග්‍රහ කිරීමට ය. සියදිවි නසාගැනීම අවම කිරීමේ දී පුද්ගලයාගේ වයස, ස්ත්‍රී පුරුෂ භාවය, සමාජ මට්ටම හෝ වෙනත් මනෝසමාජීය ගතිකයන්ගෙන් තොර ව උපකාර සෙවීමේ චර්යාව (Help-seeking behavior) අතිශයින් වැදගත් වන බවට කිසිදු සැකයක් නැත. අවධානම් සාධකවල ස්වරූපය කුමක් වුවත් වයස්ගත ජනගහනයේ සියදිවි නසාගැනීම් වැළැක්වීම සඳහා ඔවුන්ගේ උපකාර සෙවීමේ චර්යාව පිළිබඳ වඩා හොඳ අවබෝධයක් පැවතී ම මහජන සෞඛ්‍ය අංශවලට සහ සමාජ වැඩ වෘත්තීය ක්ෂෙත්‍රයට ඉතා වැදගත් වේ. මෙම පසුබිම යටතේ මෙම ලිපිය වැඩිහිටි සියදිවි නසාගැනීම් පිළිබඳ කරනු ලැබූ ගුණාත්මක අධ්‍යයනයක ප්‍රතිඵලයක් වන අතර ලිපියේ ප්‍රධාන අරමුණ වන්නේ සියදිවි නසාගැනීමට පූර්ව කාලය තුළ වැඩිහිටි පුද්ගලයින් විසින් ප්‍රදර්ශනය කරන ලද සියදිවි නසාගැනීමේ පූර්ව අනතුරු ඇඟවීම් සහ ඔවුන්ගේ උපකාර සෙවීමේ චර්යාව දුර්වල කිරීමට බලපෑ සාධක පරීක්ෂා කිරීම ය.

2. සාහිත්‍ය විමර්ශනය

සියදිවි නසාගැනීම පිළිබඳ නිර්වචන වෛද්‍ය, මනෝවෛද්‍ය, ආගම සහ ආචාරවිද්‍යාව වැනි බහුවිධ අංශ ගණනාවකින් සංවර්ධනය වී ඇති නිසා ඒ පිළිබඳ විශ්වීය නිර්වචනයක් ඉදිරිපත් කිරීම පහසු කාර්යයක් නොවේ. සියදිවි නසා ගැනීම පිළිබඳ සමාජවිද්‍යා සාහිත්‍යයේ පුරෝගාමියා වන එමිල් ඩුර්කයිම්ට අනුව පුද්ගලයාගේ ධනාත්මක හෝ නිශේධනාත්මක ක්‍රියාවක් නිසා ඍජු ව හෝ වක්‍ර ව සිදුවන සෑම මරණයක් ම සියදිවි නසාගැනීමක් වන අතර මෙහි දී පුද්ගල ක්‍රියාව නිසා නිශ්චිතව මරණය සිදුවෙන බව පුද්ගලයා දනී[1] (Durkheim, 1951, p. 44). ඒ අනුව ඩුර්කයිම්ට අනුව රෝගයක දී අවශ්‍ය ප්‍රතිකාරවලින් වැළකී සිටීම හේතුවෙන් සිදුවන මරණයත් වෙඩිතබා ගැනීමකින් සිදුවන මරණයත් යන දෙකම සියදිවි නසාගැනීම ගණයට අයත්වේ. ඩුර්කයිම්ගේ මෙම නිර්වචනයට විවේචන පැවතියත් සියදිවි නසාගැනීම සංකල්පීයකරණයේ දී ඔහුගේ මැදිහත්වීම ඍජු බලපෑමක්කර ඇති බව පෙනේ. පර්යේෂකයන් සරලව සියදිවි නසා ගැනීම නිර්වචනයකර ඇත්තේ පුද්ගලයා සිය උවමනාවෙන් ම ප්‍රාණය තොරකරගැනීම හෝ ඝාතනය කරගැනීම වශයෙනි ("the act of intentionally taking own life" or "killing oneself).

සියදිවි නසාගැනීම හා සමානව ම 'උපකාර සෙවීමේ චර්යාව' (help-seeking behaviour) පිළිබඳ සංකල්පය විස්තර කිරීමට ද පොදු නිර්වචනයක් හෝ මැනීමට යොදාගනු ලබන දර්ශක පිළිබඳ විශ්වීය එකඟතාවක් නොමැත (Filiatreau et al., 2021; Rickwood & Thomas,

---

[1] Suicide is applied to all cases of death resulting directly or indirectly from a positive or negative act of the victim himself, which he knows will produce this result (Durkheim, 1951, p. 44)

2012). උපකාර සෙවීමේ චර්යාව සංකල්පයේ මූලයන් 1951 දී ටැල්කොට් පාර්සන්ස් විසින් ඉදිරිපත්කරන ලද 'රෝගී භූමිකාව' (Sick role) පිළිබඳ සංකල්පය හා සම්බන්ධ වන බව පෙනේ. පාර්සන්ස්ට අනුව රෝගියෙකු සුවවීමට අවශ්‍ය සහාය පැතීම රෝගියාගෙන් අපේක්ෂා කරන සමාජ භූමිකාවකි (Parsons,1951). පාර්සන්ගේ මෙම රෝගී චර්යාව පිළිබඳ පැහැදිලි කිරීම සංකල්පීයකරණය පදනම ලෙස භාවිත කරන Mechanic (1995) 'රෝගී චර්යාව' (Illnes behavior) නිර්වචනය කළේ 'වේදනාවක්, අපහසුතාවයක් හෝ වෙනත් ඉන්ද්‍රිය අක්‍රීයවීමේ ලක්ෂණ ඇති පුද්ගලයෙකු විසින් එම රෝග ලක්ෂණ වටහා ගෙන ඇගයීමට ලක්කරන සහ ඒ අනුව ක්‍රියාකරන ආකාරය වශයෙනි' (p.1208). මෙහි දී රෝග ලක්ෂණ විනිශ්චය කර ගැනීම සහ ප්‍රතිකාර සඳහා යොමුවීමේ දී අනිවාර්යයෙන් ම ඒ සඳහා බාහිර සහය පැතීම අත්‍යවශ්‍ය කොන්දේසියකි. රෝගී චර්යාව පිළිබඳ Mechanic ගේ මෙම නිර්වචනය මඟින් රෝගාබාධ සඳහා පුද්ගලයා දක්වන ප්‍රතික්‍රියාව පිළිබඳ ක්ෂුද්‍ර සමාජ විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීමක් සපයන අතර එය පසුගිය දශක කිහිපය තුළ සංස්කෘතික, මනෝසමාජ, ආර්ථික, ප්‍රජාවිද්‍යාත්මක, ව්‍යුහාත්මක, භූගෝලීය සහ සංවිධානාත්මක මානයන් සමග සම්බන්ධ ව අසනීප සඳහා පුද්ගලයාගේ ප්‍රතික්‍රියාව වටහා ගැනීමට නවීකරණය සහ පුළුල්කර ඇත (Young, 2004. p. 2). මේ අනුව සමකාලීන ව සමාජ වැඩ සහ සෞඛ්‍ය විද්‍යාවේ දී බහුල ව භාවිත වන උපකාර සෙවීමේ චර්යාව සංකල්පය වෛද්‍ය සමාජ විද්‍යාවෙන් ව්‍යුත්පන්න වී ඇතිබව පෙනේ. Umubyeyi සහ තවත් අය (2015) ට අනුව උපකාර සෙවීමේ චර්යාව යනු 'රෝගී අවස්ථාවක සෞඛ්‍ය සේවාවලින් හෝ ප්‍රජාවේ විශ්වාසවන්ත පුද්ගලයන්ගෙන් උපකාර ලබාගැනීමේ ක්‍රියාවලිය වන අතර එහි දී රෝගී හෝ ආතතිමය තත්ත්වයන්ට මුහුණ දෙන විට උපකාරය අවශ්‍ය

තැනැත්තාට අවබෝධය, මඟ පෙන්වීම, ප්‍රතිකාර සහ සාමාන්‍ය සහාය ලබා දීම සිදු වේ (p. 21). ඒ අනුව උපකාර ලැබිය හැකි ප්‍රධාන අංශ දෙකක් ඇත. ඉන් පළමු වැන්න වන්නේ වෘත්තීය අංශය නැතහොත් වෛද්‍ය වෘත්තිකයන් ය. දෙවැන්න වන්නේ වෘත්තීය නොවන කණ්ඩායම් නැතහොත් පවුල, මිතුරන්, අසල්වාසීන් හෝ ආගමික නායකයන් වැනි ප්‍රජාවට සම්බන්ධ අවිධිමත් අංශයයි (Brown et al., 2014). ඒ හා සමානව Scales, Streeter සහ Cooper (2013) විසින් උපකාර සෙවීමේ චර්යාව ප්‍රධාන උපඅංශ හතරකට වර්ග කර ඇත. ඒවා නම් ස්වයං උපකාර සෙවීම (self-care), සමාජ ජාල (social networks), සහායකයින් (helpers) සහ මෙහෙය වන්නන් (gatekeepers) ය. කෙසේ වෙතත් මෙම අධ්‍යයනයේ දී උපකාර සෙවීමේ චර්යාව ස්වයං උපකාර සෙවීම සහ වැඩිහිටියන්ට ඉතා සමීප පවුල හා ඥාතීන්ගේ මැදිහවීමෙන් සිදුවන උපකාර සෙවීමේ චර්යාව යන ප්‍රධාන අංශ දෙකකට පමණක් අවධානය යොමු කළේ ය. ඊට හේතුව තවදුරටත් ලංකා සමාජයේ වැඩිහිටි රැකවරණය තීරණය වීමේ දී පවුල සහ ඥාතීන්ට වැඩි භූමිකාවක් පැවරෙන නිසා ය.

පොදුවේ ගත් කල අනෙකුත් ගැටලු මෙන් නොව මානසික ආබාධ සහ සියදිවි නසා ගැනීමේ මානසිකත්වය ඇති පුද්ගලයින්ගේ විධිමත් උපකාර සෙවීමේ චර්යාව පහළ ය. ඊට හේතු වන්නේ මානසික සෞඛ්‍ය සේවා කෙරෙහි ඇති නිශේධනාත්මක ආකල්ප සහ මානසික ප්‍රතිකාරවලට යොමුවීම සමාජ අපවාදයට (stigma) ලක්වීම ය. විශේෂයෙන් ම සියදිවි නසාගැනීමේ මානසිකත්වයෙන් පෙළෙන පුද්ගලයින් අතර ස්වයං උපකාර සෙවීමේ චර්යාව දුර්වල මට්ටමක පවතී. ඊට හේතුව සියදිවි නසාගැනීම ඔවුන්ට ඇති ප්‍රශ්නයට විසඳුම වශයෙන් දකින නිසා ය (Batterham, Calear & Randall, 2018). HomIan,

Stanley සහ Joiner (2015) ගේ පර්යේෂණයට අනුව සියදිවි නසා ගැනීමේ මානසිකත්වයෙන් පෙළෙන අයගෙන් ආසන්න වශයෙන් 29.5% ක් පමණක් තමා මුහුණ දී සිටින අර්බුදකාරී අවස්ථාවට විසඳුම් සෙවීම සඳහා මානසික සෞඛ්‍ය සේවාවල සහාය ලබා ගැනීමට පෙලඹේ. ඔවුන් පෙන්වා දෙන පරිදි අර්බුදකාරී අවස්ථාවේ අර්බුදය ස්වයං කළමනාකරණයට ඇති කැමැත්ත, රෝහල්ගත වීමට ඇති බිය සහ ව්‍යුහාත්මක සාධක (උදාඃ කාලය, මුදල්) වෘත්තීය මානසික සෞඛ්‍ය සේවාවන් වෙත ළඟාවීමේ ප්‍රධාන බාධක ලෙස ක්‍රියා කරයි. මේ අතර ඔවුන්ගේ පවුලේ අය සහ මිතුරන් අවිධිමත් ආධාර සැපයීමේ දී වැදගත් භූමිකාවක් ඉටුකරන බව Arria සහ තවත් අයගේ (2012) අදහසයි. මොවුන් පෙන්වාදෙන වැදගත් කරුණක් වන්නේ තරුණ සහ නව යොවුන් වියේ සියදිවි නසා ගැනීමට උත්සාහ කරන්නන්ගේ විධිමත් උපකාර සෙවීමේ චර්යාව ඔවුන්ට පුළුල් සමාජ ජාලයක් ඇති බැවින් සහ උපකාර සේවාවන් වෙත ප්‍රවේශවීමට ඇති ඉහළ විභවතාව නිසා සාපේක්ෂ ව ඉහළ මට්ටමක පවතින බව යි. විශේෂයෙන් තරුණ සහ නව යොවුන්වියේ අයගේ සියදිවි නසා ගැනීම් පිළිබඳ පූර්ව අනතුරු ඇඟවීම් සාපේක්ෂව ඉහළ මට්ටමක පවතින නිසා එය අර්බුදකාරී අවස්ථාවක දී උපකාර සෙවීමේ චර්යාව වැඩි කරයි (King, Rebecca & Vidourek, 2012). තවද දෙමාපියන්, පවුලේ සාමාජිකයන්, ගුරුවරුන් සහ මිතුරන් මානසික අවපීඩනයේ මුල් ලක්ෂණ, කනස්සල්ලට පත්වන හැසිරීම් සහ සියදිවි නසාගැනීමේ මානසිකත්වය පිළිබඳ වැඩි අවධානයෙන් සිටින්නේ අවදානමට ලක්වන පුද්ගලයා තරුණ හෝ නව යොවුන් වියේ නම් පමණි. වැඩිහිටිවියේ පුද්ගලයන්ට එතරම් අවධානයක් නොලැබේ (King, Rebecca & Vidourek, 2012).

පූර්ව පර්යේෂණ මගින් වැඩිහිටියන් සියදිවි නසාගැනීමට බලපාන අවධානම් සාධක පිළිබඳව ද පුළුල් ලෙස සාකච්ඡා කර ඇත. ඒ අනුව අධ්‍යයන මගින් අවධානම් සාධක ප්‍රධාන තේමා තුනක් යටතේ වර්ගීකරණය කර ඇත. එනම් මානසික රෝග, කායික රෝග සහ සමාජ ගැටලු ය. ඒ අතර වැඩිහිටි වියේ දී සියදිවි නසා ගැනීමට මානසික ආබාධ, මානසික අවපීඩනය සහ අනෙකුත් ජීවිත ආතතීන්ගේ දායකත්වය ප්‍රධාන වශයෙන් බලපාන බව පූර්ව පර්යේෂණ මගින් වැඩිපුර ඉස්මතු කරඇත (Beautrais, 2002; Conwell et al., 1996; Czyz et al., 2013; De Leo & Ormskerk, 1991; Harwood et. al, 2001; Henriksson et al., 1995; Lawrence et al. 2000; Waern, Runeson, et al., 2002). Harwood සහ තවත් අය (2001) විසින් එංගලන්තයේ කරන ලද අධ්‍යයනයකින් පෙන්නුම් කළේ සියදිවි නසාගත් වැඩිහිටි පුද්ගලයින්ගෙන් 77% ක් සියදිවි නසාගැනීමේ ක්‍රියාව සම්පූර්ණ කිරීමට පෙර කිසියම් මානසික ආබාධයකට ගොදුරු ව සිටි බවයි. එමෙන් ම Cattel (2000) විසින් එක්සත් රාජධානියේ කරන ලද තවත් අධ්‍යයනයකින් පෙන්වා දුන්නේ වැඩිහිටි ජනගහනයෙන් 60% සිට 90% දක්වා ප්‍රමාණයක් සියදිවි නසා ගැනීමට පෙර මානසික අවපීඩනයෙන් හා වෙනත් මානසික ආතතීන්වලින් පෙළුණ බවයි. Quan සහ තවත් අය (2002) විසින් සොයා ගන්නා ලද පරිදි හෘද රෝග, නිදන්ගත පෙනහළු රෝග, ආමාශයික තුවාල, පුරස්ථි ග්‍රන්ථි ආබාධ, මානසික අවපීඩනය සහ වෙනත් මානසික රෝගවලින් පෙළෙන වැඩිහිටි පුද්ගලයින් අතර සියදිවි නසාගැනීමේ ඉහළ අවදානමක් පවතී. තව ද සමහර බරපතල රෝගාබාධ, නිදන්ගත රෝග සහ වැඩිහිටි වියේ දී සමාජ හුදකලාවට සහ තනිකමට ගොදුරු වීමේ ඉහළ අවදානම විසින් මානසික සෞඛ්‍ය ගැටළු සහ සියදිවි නසාගැනීමේ මනෝභාවයන් ඇතිවීමේ අවදානම වැඩි කරයි (Heuser & Howe, 2019; WHO, 2017). මේ අනුව වැඩිහිටි වියේ සියදිවි

නසාගැනීම් වළක්වා ගැනීමේ දී නිසි මානසික සෞඛ්‍ය රැකවරණයක් ලැබීම අතිශයින් වැදගත් බව නිගමනය කළ හැකිය. එසේ වුවද අවදානම් පුද්ගලයින්ට අවශ්‍ය වන මානසික සෞඛ්‍ය සේවාවන් ලබා ගැනීම සාධක කිහිපයක් මත තීරණයවේ. මානසික සෞඛ්‍යය සේවාවන් ස්ථිපිත ව පැවතීමේ ප්‍රමාණය සහ උපකාර සෙවීමේ චර්යාව අතර පවතින පරතරය ඉන් ප්‍රධාන වේ (Filiatreau et al., 2021; Stanhope & Henwood, 2014). උපකාර සෙවීමේ චර්යාව තීරණය වන තවත් වැදගත් කරුණක් වන්නේ මානසික සෞඛ්‍යය සාක්ෂරතාවයි (mental health literacy). ඉන් සරලව අදහස් වන්නේ මානසික රෝග හඳුනාගෙන ප්‍රතිකාර කරන ආකාරය කෙරෙහි බලපාන විශ්වාසය සහ ආකල්පය (Farrer et al., 2008). තවදුරටත් පර්යේෂකයන් දක්වන්නේ උපකාර සෙවීමේ දී පුද්ගලික සමාජීය සහ සංස්කෘතික ලක්ෂණත් පුද්ගල ධාරිතාව සහ අභිප්‍රේරණයත් රෝග ලක්ෂණවල බරපතලකමත් සහ පෙර උපකාර සෙවීමේ අත්දැකීම් මතත් එය තීරණය විය හැකි බවයි (Culph et al., 2015).

වැඩිහිටි මානසික ආබාධ සහ සියදිවි නසා ගැනීමේ සන්දර්භය තුළ උපකාර සෙවීමේ චර්යාව පිළිබඳ ව ද සීමාසහිත වූ පර්යේෂණ ප්‍රමාණයක් හඳුනාගත හැකි ය. Ono සහ තවත් අය (2002) ප්‍රතිචාරකයින් 358 දෙනෙකුගෙන් සමන්විත නියදියක් භාවිත කරමින් ජපානයේ නාගරික ප්‍රජාවක වැඩිහිටියන් අතර සියදිවි නසා ගැනීමේ සිතුවිලි සහ උපකාර සෙවීමේ චර්යාවන් අධ්‍යයනය කළ අතර සහභාගී වූවන් 44 දෙනෙකු අතර මරණය පිළිබඳ සිතුවිලි හෝ සියදිවි නසා ගැනීමේ මනෝභාවයන් පැවති බව සොයා ගෙන ඇත. ඔවුන්ගෙන් 12 දෙනෙකුට සති දෙකක් පුරා සියදිවි නසා ගැනීමේ සිතුවිලි දිගටම පැවත ඇත. කෙසේ වෙතත් සියදිවි නසාගත් වැඩිහිටියන් 44 දෙනාගෙන් 15 දෙනෙකු පමණක් ඔවුන්ගේ ගැටළු පිළිබඳව යමෙකුගෙන් උපදෙස් ලබාගෙන ඇත. තව ද මෙම අධ්‍යයනයෙන් බොහෝ වැඩිහිටියන් මරණය පිළිබඳ

පුනරාවර්තන සිතුවිලි හෝ සියදිවි නසාගැනීමේ මනෝභාවයන් සමග මානසික අවපීඩන රෝග ලක්ෂණ ද ප්‍රකාශකර ඇත. පවුලේ සාමාජිකයන්, වෘත්තිකයන් හෝ වෙනත් අයගෙන් උපදෙස් ලබාගෙන ඇත්තේ වැඩිහිටියන් කිහිප දෙනෙකු පමණි. Kjølseth, Ekeberg සහ Steihaug (2010) විසින් මියගිය පුද්ගලයා හොඳින් දන්නා පුද්ගලයින් 23 දෙනෙකු සමඟ කළ සම්මුඛ සාකච්ඡා මඟින් සියදිවි නසාගත් වැඩිහිටි පුද්ගලයින් සෞඛ්‍යය සේවය සමඟ පවත්වා ඇති සම්බන්ධතාව අධ්‍යයනය කර ඇත. මෙම අධ්‍යයනයේ සොයා ගැනීම් අනුව බොහෝ වැඩිහිටියන් සෞඛ්‍යය සේවයේ සහාය ලබා ගැනීමට පසුබට වන්නේ ඔවුන්ට අඛණ්ඩ ව එවැනි උපකාර සේවා මත යැපීමට සිදුවුවහොත් ඔවුන්ගේ නිදහස අහිමි වනු ඇතැයි යන බිය නිසා ය. සේවා ලැබීම පිළිබඳ ඔවුන්ගේ පෙර අත්දැකීම් සම්බන්ධයෙන් ගත් කල බොහෝ දෙනෙකුට අර්බුදකාරී අවස්ථාවන්හි දී අපේක්ෂිත උපකාර නොලැබී ඇති අතර එමඟින් ඔවුන් සෞඛ්‍ය සේවාවන් අවිශ්වාස කිරීමට පෙළඹී ඇත. එමෙන් ම ඔවුන් සහ උදවුකරුවන් අතර හොඳ සන්නිවේදනයක් ගොඩ නැගී නැතිබව ද නිරීක්ෂණය විය. ඒ අතර ම වැඩිහිටියන් අතර ප්‍රධාන මානසික රෝගය ලෙස විශාදය හඳුනාගෙන ඇති අතර (Polacsek, Boardman & McCann, 2018) සහ මෙම වයස් කාණ්ඩයේ සියදිවි නසා ගැනීමට එය මූලික හේතුව වශයෙන් හඳුනාගෙන ඇතත් (Conwell et al., 1996) අවශ්‍ය අවස්ථාවන් හි දී උපකාර සෙවීම නිතර ම ප්‍රමාද වේ (Polacsek, Boardman & McCann, 2018). මානසික අවපීඩනයෙන් පෙළෙන වැඩිහිටි පුද්ගලයින් සඳහා අවශ්‍ය අවස්ථාවේ දී විධිමත් උපකාර පැතීම සක්‍රීයව සිදුවීම හෝ වැළකීයෑම රඳාපැවතීම කරුණු කිහිපයක් මත තීරණය වේ. මානසික ලෙඩ සම්බන්ධයෙන් සමාජයේ ඇති අපකීර්තිය, ස්වයං අභිප්‍රේරණය, අවශ්‍ය විධිමත් උපකාරක

සේවාවන්වන්ට ප්‍රවිශ්ටවීමේ හැකියාව, වයස් මට්ටම, සෙසු සාමාජිකයින්ගෙන් ලැබෙන සහය සහ මානසික සෞඛ්‍ය සාක්ෂරතාවය එම සාධකය (Polacsek, Boardman & McCann, 2018). පූර්ව පර්යේෂණවල පොදු නිගමනයක් වන්නේ වැඩිහිටියන්ගේ මානසික ආබාධ සහ සියදිවි නසාගැනීම් වැළැක්වීම සඳහා මානසික සෞඛ්‍ය සේවා අතිශයින් වැදගත්වන බවයි. ඇත්ත වශයෙන් ම මානසික ගැටලුවලට බලපාන සාධක සහ වැඩිහිටිවියේ දී විවිධ ආතතිමය තත්ත්වයන් සමඟ කටයුතු කිරීමට අවශ්‍ය උපකාර ලබා ගැනීම මනෝ සමාජීය, බලය, සංස්කෘතික, ආගමික සහ විවිධ සන්දර්භමය සාධක මත රඳා පවතී. මෙම සාධක සංස්කෘතියෙන් සංස්කෘතියට වෙනස් වීමට වැඩි ඉඩක් පවතී.

3. ක්‍රමවේදය

මෙය ගුණාත්මක අධ්‍යයනයකි. 2015 සිට 2020 දක්වා සියදිවි නසාගත් වැඩිහිටිවියේ පුද්ගලයින් තිස් දෙනකු පිළිබඳ ඔවුන්ගේ පවුල්වල සමීප සාමාජිකයන් සමඟ පැවැත් වූ සම්මුඛ සාකච්ඡා මෙම අධ්‍යයනය සඳහා භාවිත කරයි. අධ්‍යයනයේ දී වැඩිහිටිවියේ පුද්ගලයින් වශයෙන් නිර්වචනය කරන්නේ වයස අවුරුදු 60ට හෝ ඊට වැඩි ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙපිරිසය. සම්මුඛ සාකච්ඡා සඳහා සහභාගීවූවන් තෝරාගැනීමේ දී පර්යේෂකයාගේ සමාජ ජාලය භාවිත කළේය. එබැවින් අධ්‍යයනය සඳහා පහසු නියදීම ඔස්සේ තෝරාගත් කුඩා නියැදියක් භාවිත කළ බැවින් අධ්‍යයනයේ සොයාගැනීම් සාමාන්‍යකරණය කිරීමට උත්සාහ නොකරයි. සත්‍ය වශයෙන් ම මෙම පර්යේෂණ ලිපිය පරිශීලනය කළ යුත්තේ ශ්‍රී ලංකාවේ වැඩිහිටි ජනගහනයේ සියදිවි නසාගැනීම් පිළිබඳ පර්යේෂණ උනන්දුව ඇතිකරන්නක් වශයෙනි. පර්යේෂණ මාතෘකාවේ සංවේදීතාව හේතුවෙන් අධ්‍යයනයේ දී පහසු නියැදීම් ක්‍රමය භාවිත කරන ලදී. සම්මුඛ

සාකච්ඡාවන්ට සහභාගී වූවන් සියදිවි නසාගත් පුද්ගලයා සමඟ පැවති සම්බන්ධතාවය සහ ඔහුට හෝ ඇයට සියදිවි නසාගැනීමේ සිදුවීමේ ඉතිහාසය විස්තර කිරීමට ඇති හැකියාව යන සාධක අධ්‍යයනයට සහභාගීවූවන් තෝරා ගැනීමේ නිර්ණායක ලෙස භාවිත කරන ලදී. මීට අමතරව කලාපීය මට්ටමින් වැඩිහිටි රැකවරණය සහ සුභසාධනය සඳහා ඍජුවම සම්බන්ධ වන වැඩිහිටි අයිතිවාසිකම් ප්‍රවර්ධන නිලධාරීන් (05) සහ මනෝ උපදේශකයන් (03) සමග සූම් (Zoom) තාක්‍ෂණය ඔස්සේ පවත්වන ලද සාකච්ඡා ගුණාත්මක දත්ත රැස්කිරීම සඳහා භාවිත කරන ලදි. වැඩිහිටි අයිතිවාසිකම් ප්‍රවර්ධන නිලධාරීන් සහ උපදේශකවරුන් සමග කණ්ඩායම් සාකච්ඡා පැවැත්වීමේ අරමුණ වූයේ සියදිවි නසාගත් පුද්ගයින්ගේ පවුලේ අය සමඟ කළ සම්මුඛ සාකච්ඡා මගින් රැස් කරගත් දත්ත හරස් පරික්‍ෂාවට ලක්කිරීමයි. විශේෂයෙන් වැඩිහිටි අයිතිවාසිකම් ප්‍රවර්ධන නිලධාරීන් වැඩිහිටියන් මුහුණ දෙන සුබසාධන සහ සෞඛ්‍යය ගැටලු පිළිබඳව හොඳින් දන්නා බැවින් ඔවුන් සමඟ සාකච්ඡා කරන ලදී. වැඩිහිටි සියදිවි නසාගැනීම්වලට බලපාන වැඩිහිටිවිය හා සම්බන්ධ සමස්ත ගැටලු තේරුම් ගැනීමට මෙම සාකච්ඡා වැදගත් විය. තව ද සියදිවි නසාගැනීමට ලක්වූවන් සමඟ කළ සම්මුඛ සාකච්ඡාවලින් මතුවිය හැකි මානසික අවපීඩන රෝග ලක්ෂණවලට අදාළ දත්තවල වලංගුභාවය පරීක්‍ෂාකිරීම සඳහා මනෝ උපදේශකවරුන් සමග කළ සාකච්ඡා ඉවහල් විය. එසේ ම වැඩිහිටියන් සඳහා පවතින මානසික සෞඛ්‍යය සේවා සහ ඒවායේ ඵලදායිතාව පිළිබඳ ව දැන ගැනීමට උපදේශකවරුන් සමඟ කළ සම්මුඛ සාකච්ඡා වැදගත් විය. දත්ත විශ්ලේෂණයේ දී පටිගත කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡා පිටපත් කරන ලද අතර ඒවා තේමාකරණය ඔස්සේ විශ්ලේෂණය කරන ලදී. දත්ත ඉදිරිපත් කිරීමේ දී සම්මුඛ සාකච්ඡා මගින් ලබාගත් දත්ත සිද්ධි අධ්‍යයනයන් වශයෙන් ගොඩනගා නිදර්ශන වශයෙන් මෙම ලිපියේ දී ඇතැම්

අවස්ථාවල ඉදිරපත්කර ඇත. තවද අධ්‍යයනයේ ආචාර ධාර්මික පදනම මත සම්මුඛ සාකච්ඡා ආරම්භ කිරීමට පෙර අධ්‍යයනයට සහභාගිවන්නාගේ කැමැත්ත ලබා ගැනීමට පියවර ගත්තේ ය. එපමණක් නොව සියදිවි නසාගැනීම් පිළිබඳ මෙම ලිපියේ දී සඳහන් කරන විට විකල්ප නම්ගම් භාවිත කරමින් ආචාර ධාර්මික පදනම ආරක්ෂා කිරීමට ද පියවර ගෙන ඇත.

3 අධ්‍යයන සොයාගැනීම් සහ සාකච්ඡාව

අධ්‍යයනයට භාවිත කළ සියදිවි නසා ගැනීමේ සිදුවීම් 30 න් 24 (80%) වැඩිහිටි පිරිමි වූ අතර 6 (20%) වැඩිහිටි කාන්තාවන් වූහ. සියදිවි නසා ගැනීමේ වයස අනුව අවුරුදු 60-70 අතර 3 (10%) සහ 16 (53.3%) වයස අවුරුදු 71-80 අතර ද 11 (36.6%) වයස අවුරුදු 80 ට වැඩි කාණ්ඩයට අයත් වූහ. සියදිවි නාසා ගත් වැඩිහිටියන්ගේ මධ්‍යන්‍යය වයස අවුරුදු 77.9 කි. ඔවුන්ගේ ආගම සලකා බලන විට 28 (93.3%) බෞද්ධයන් වූ අතර 2 (6.6%) බෞද්ධ නොවන අය වූහ. වැඩිදෙනෙක් [(17) 54%] සියදිවි නසා ගැනීමේ ක්‍රමය ලෙස වස පානය භාවිත කර ඇති අතර 7 (23%) ක් එල්ලීම භාවිත කර ඇත. ඉතා සුළු පිරිසක් ඖෂධ අධිමාත්‍රා ලෙස පානය කිරීම, ඇසිඩ් පානය කිරීම, ගැඹුරු ජලයට පැනීම සහ තියුණු කැපුම් තල භාවිත කිරීම වැනි ක්‍රම භාවිත කර ඇත. මේ අතර සියදිවි නසා ගැනීම් සිදුවීමට පෙර වැඩිහිටියන් 12 (40%) කගේ කාලත්‍රයා මිය ගොස් සිට ඇති අතර 18 (60%) ප්‍රමාණයක කාලත්‍රයා ජීවත් ව සිට ඇත. විශේෂයෙන් ම සියදිවි නසාගත් සියලු ම වැඩිහිටි කාන්තාවන්ගේ කාලත්‍රයා සිය දිවි නසාගැනීමට පෙර මිය ගොස් සිට ඇත. ඔවුන්ගේ පදිංචිය සම්බන්ධයෙන් ගත් කල සියදිවි නසා ගැනීම තීරණය කරන විට වැඩිහිටියන් 18 (60%) ක් තම පුතාගේ හෝ දියණියගේ නිවසේ ජීවත් ව සිට ඇති අතර 12 (40%) ක් කාලත්‍රයා සමඟ ඔවුන්ට අයිති නිවෙස්වල

ජීවත් වූහ. සියදිවි නසා ගන්නා විට වැඩිහිටියන් 5 දෙනෙකු (16.6%) ඔවුන්ගේ නිවසේ තනි ව ජීවත්ව ඇත. වැඩිහිටියන් 17 (56.6%) ආර්ථික වශයෙන් ඔවුන්ගේ දරුවන්ගෙන්, ඥාතීන් ගෙන් හෝ රජයේ සුභසාධන සහ සමාජ ආරක්ෂණ වැඩසටහන් මත යැපෙන්නන් වූහ. විශ්‍රාම වැටුපක් හෝ අර්ථසාධක අරමුදලේ ශේෂයෙන් ප්‍රතිලාභ ලැබුවන් ප්‍රමාණය 3 (10%) ක් වූ අතර පුද්ගලයන් 10 දෙනෙකු (33.3%) ගොවිතැන, ස්වයං රැකියා සහ කුලීවැඩ වැනි ආදායම් උපයන ක්‍රියාකාරකම්වල නියැලී සිට ඇත.

3.1 'වියහැකි' මානසික අවපීඩන රෝග ලක්ෂණ

Rainey (2020) පවසන ආකාරයට සියදිවි නසා ගන්නා පුද්ගලයින්ට අවශ්‍ය වන්නේ මැරෙන්නට නොව ඔවුන්ගේ වේදනාව අවසන් කිරීමට ය. එමනිසා වේදනාවේ සලකුණු කල්තියා හඳුනා ගැනීම සහ කලින් මැදිහත් වීම මගින් ඕනෑම වයස් කාණ්ඩයක සියදිවි නසාගැනීමේ අවදානම අඩු කළ හැකි ය. මෙම අධ්‍යයනයේ එක් අරමුණක් වූයේ මිය යෑමට පෙර වැඩිහිටියන් අත්විඳි 'වියහැකි' මානසික අවපීඩන රෝග ලක්ෂණ සහ සියදිවි නසාගැනීමේ අනතුරු ඇඟවීම් හඳුනා ගැනීම යි. මෙම අධ්‍යයනයේ දී 'වියහැකි' යන යෙදුම භාවිත කරන්නේ සියදිවි නසා ගැනීමට පූර්වයෙන් ඔවුන් ප්‍රකාශ කරන ලද රෝග ලක්ෂණ නිසි සායනික පරීක්ෂණයකින් තොර ව නිශ්චිත ව මානසික අවපීඩන රෝග ලක්ෂණ ලෙස විනිශ්චය කිරීමට අපහසු බැවිනි. ඊට හේතුව අධ්‍යයනයේ දී එවැනි සායනික වාර්තා සොයා ගැනීමට නොහැකි වූ අතර ම මියගිය පුද්ගලයා හොඳින් දන්නා ද්විතියික පුද්ගලයෙකුගේ මාර්ගයෙන් ගබාගත් දත්ත මත යැපීමට අපට සිදු වීම ය. මේ අනුව, අපගේ තර්කය ඉදිරියට ගෙන යාමට මෙම යෝජිත යෙදුම වන 'වියහැකි' (possible) වඩා සුදුසු වනු ඇත. සියදිවි නසා ගැනීමට

අවම වශයෙන් සති දෙකේ සිට වසරක් දක්වා සැලකිය යුතු කාල පරාසයක් තුළ සියලු ම වැඩිහිටියන් දැඩි හෝ මධ්‍යස්ථ මානසික අවපීඩන රෝග ලක්ෂණ පෙන්නුම් කර ඇති බව අධ්‍යයනයෙන් සොයාගැනීමට හැකි විය. සියදිවි නසාගත් වැඩිහිටියන් අත්විඳි වියහැකි මානසික අවපීඩන රෝග ලක්ෂණ වගු අංක 01න් දැක් වේ. මෙම රෝග ලක්ෂණ සම්මුඛ සාකච්ඡාවන්හි දී අසන ලද සියදිවි නසා ගත් පුද්ගලයාගෙන් යම් ආකාරයක හැසිරීම් සහ/හෝ මනෝභාවයන්හි වෙනසක් ඔබ නිරීක්ෂණය කළේ ද ඔව් නම් ඒවා මොනවා ද යන ප්‍රශ්නයට ලැබුණ පිළිතුරු මනෝවිද්‍යාත්මක ව විශ්ලේෂණය කර ඉදිරිපකර ඇත.

වගු 01: වියහැකි මානසික අවපීඩන ලක්‍ෂණ

වියහැකි මානසික අවපීඩන ලක්‍ෂණ	**අධ්‍යයනයට සහභාගීවූවන්ගේ අදහස්**		
	දක්නට ලැබුණි (N=30)	**දක්නට නොලැබුණි (N=30)**	**ඒ පිළිබඳ අදහසක් නැත (N=30)**
කණගාටුව/හිස්බව/ බලාපොරොත්තු රහිතබල	16 (62%)	5(18%)	6(20%)
සුළු කරුණක දී පවා කෝප ගැනීම	25 (83%)	2(7%)	3(10%)
නින්ද නොයෑම	22 (73%)	2 (7%)	6(20%)
ආහාර අරුචිය/ ආහාර ප්‍රතික්ෂේප කිරීම	15 (50%)	7 (23%)	8 (27%)
හුදෙකලා බව හෝ කතාබහ අඩුකිරීම	24 (80%)	4 (13%)	2 (7%)
ජීවිතය තේරුමක් නැත යන හැඟීම	22 (73%)	2 (7%)	6 (20%)
පැහැදිලි කළ නොහැකි ශාරීරික වේදනා	13 (43%)	8 (27%)	9 (30%)

ඒ අනුව සුළු කරුණක දී පවා කෝපයට පත්වීම, නින්ද නොයාම, හුදකලා වීම හෝ අන්අය සමඟ කතා කිරීම අඩු කිරීම සහ ජීවිත්වීම තේරුමක් නැති දෙයක් වශයෙන් සිතීම සියදිවි නසාගැනීමට පෙර වැඩිහිටියන් අත්විඳි වියහැකි මානසික අවපීඩන රෝග ලක්ෂණ අතර ප්‍රධාන වේ. තව ද එක් එක් පුද්ගලයා අවම වශයෙන් රෝග ලක්ෂණ දෙකකට වඩා වැඩි ගණනකින් පීඩා විඳ ඇති බව වගුවෙන් පැහැදිලි වේ. ශ්‍රී ලංකාවේ සියදිවි නසාගැනීම් පිළිබඳ කර ඇති අධ්‍යයන බොහොමයකින් පෙන්වාදීමට උත්සාහ ගෙන ඇති ප්‍රධාන කරුණක් වන්නේ බටහිර රටවල මෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ සියදිවි නසාගැනීම්වලට මානසික අවපීඩනය ප්‍රධාන සාධකයක් නොවන බවයි. (Kodituwakku, 2016; Hewamanne, 2010; Marecek 2006). De Silva (2003) ට අනුව සියදිවි නසාගැනීම සංස්කෘතියට බද්ධ ව ඇත්තේ එදිනෙදා ජීවිතයේ ඇතිවන ගැටුම්/ප්‍රශ්න නිරාකරණය කිරීමේ ක්‍රමයක් වශයෙනි. පූර්ව පර්යේෂණ ඉදිරිපත් කරන මෙම නිගමනවලට එළඹී ඇත්තේ බොහෝවිට තරුණ හෝ වයස අවුරුදු 30-55 දක්වා වයස් කාණ්ඩයම්වල සියදිවි නසාගැනීම් සම්බන්ධයෙන් සිදු කළ පර්යේෂණ මඟිනි. වැඩිහිටි වියේ සියදිවි නසාගැනීම් එවැනි පර්යේෂණවලට භාජනය වී නොමැති තරම් ය. එහෙයින් ඉහත නිගමන වැඩිහිටි කාණ්ඩයේ සියදිවි නසාගැනීම් සම්බන්ධයෙන් කොතෙක් දුරට සත්‍යවේදැයි නිවරදි ව ප්‍රකාශ කළ නොහැකි ය. කෙසේ වෙතත් අපගේ අධ්‍යයනයෙන් පැහැදිලි වූ ආකාරයට වැඩිහිටි සියදිවි නසාගැනීම් සම්බන්ධයෙන් මානසික අවපීඩනය (වියහැකි) අවධානම් සාධකයක් වශයෙන් වැදගත් වන බවට ඉහත වගුව සාක්ෂ්‍ය සපයයි. වැඩිහිටි සියදිවි නසාගැනීමට වියහැකි මානසික අවපීඩනය සම්බන්ධතාවයක් ඇති බව පෙනීයයි. එහෙත් සම්මුඛ සාකච්ඡාවලින් හෙළි වූ පරිදි අර්බුදයෙන් මිදීමට ඔවුන් කිසිවකුත් වෘත්තීය මානසික සෞඛ්‍ය සේවාවක සහාය පැතීමක් හෝ පවුලේ

සාමාජිකයන්, මිතුරන් හෝ ඥාතීන්ගෙන් සහාය පැතීමක් හෝ සහාය ලැබීමක් සිදුවී නොමැත. ඒ අනුව මියගිය වැඩිහිටියන්ගේ ස්වයං උපකාර සෙවීමේ චර්යාව මෙන් ම සමබන්ධතා ජාලය මඟින් සිදුවන උපකාර සෙවීමේ චර්යාව යන දෙකම ක්‍රියාත්මක වී නොමැත. වැඩිහිටියන් දෙදෙනෙකු පමණක් ආහාර රුචිය සහ පැහැදිලි කළ නොහැකි ශාරීරික වේදනාවන් හේතුවෙන් බාහිර රෝගී අංශය වෙත (OPD) යොමු කර ඇති අතර එහි දී වෛද්‍යවරුන් උපදෙස් දී ඇත්තේ බාහිර රෝගී අංශයෙන් ලැබෙන ප්‍රතිකාර අඛණ්ඩ ව ගන්නා ලෙසත් විවේකී ව සිටීමටත් ය. මෙම සිදුවීම් දෙක සංඛ්‍යාත්මක ව සැලකියුතු අගයක් නොවූව ද රෝග විනිශ්චය සම්බන්ධයෙන් වෛද්‍යවරුන්ගේ මැදිහත්වීම වැදගත් විශ්ලේෂණයකට මඟ පාදයි. එනම් සෞඛ්‍යය සේවා සපයන්නන් පවා රෝග විනිශ්චය කිරීමේ දී වයස්ගතවීමේ ශාරීරික දුර්වලතාකෙරෙහි වැඩි අවධානයක් යොමු කළත් ශාරීරික රෝග ලක්‍ෂණවලට හේතු වන මානසික රෝග ලක්‍ෂණ ඔවුන්ට මඟහැරීමට ඇති ඉඩ වැඩි බව මෙමඟින් පැහැදිලි වේ. ඒ නිසා වැඩිහිටියන්ගේ කායික රෝග ලක්ෂණ ඇතිවීමට බලපාන මනෝවිද්‍යාත්මක හේතූන් පිළිබඳව සෞඛ්‍යය සේවා සපයන්නන්ගේ වැඩි අවධානය යොමු කිරීම සහ මානසික සෞඛ්‍යය සේවා වෙත එවැනි වැඩිහිටියන් යොමු කිරීම වැඩිහිටි යහපැවැත්ම (elderly well-beign) වැඩි කිරීම සඳහා වැදගත් වන බව පෙනේ.

එක් සම්මුඛ සාකච්ඡාවකට සහභාගී වූ දියණියක් තම මවගේ සියදිවි නසාගැනීමේ අත්දැකීම මෙසේ පැහැදිලි කළාය.

මෙම සිදුවීමට මාස හතරකට විතර කලින් ඉදන් අම්ම කිව්වා ඇයට නින්ද යන්නෙ නෑ කියලා. කොන්දෙ සහ උරහිස්වල වේදනාවක් දිගටම පවතින බවත් හැමවෙලාවෙම තෙහෙට්ටුවක් දැනෙන බවත්. අපි හොස්පිට්ල් ගිහින් බෙහෙත් ටිකක් ගත්තා. ඩොක්ටර් කිව්වේ එය සාමාන්‍ය දෙයක් නිසා ලබා දෙන බෙහෙත්ටික දිගටම ගන්ඩ කියලා.

අම්මා ඒ බෙහෙත් දිගටම ගත්තා ඒත් අඩුවක් උනේ නෑ. එයා ඒ බෙහෙත්වලට එතරම් කැමැත්තක් දැක්කුවෙ නෑ. අහන හැම අවස්ථාවක ම කිවුවේ අඩුවක් නැහැ කියලා. සමහර දවස්වලට මුළු රෑම නින්දක් නොමැති ව ගත කළා. නමුත් අපිත් ඒ ගැන එතරම් බැරෑරුම්ව හිතු වේ නෑ. අපි අම්මට කිව්වෙ හිත සැහැල්ලුවෙන් ඉන්ඩ. මල්පහන් තියලා පිරිත් අහලා ඉන්ඩ කියලා. ඒත් දැන් මට හිතෙනවා අපි අම්මගෙ තත්ත්වෙ හරියට තේරුම් අරන් තිබුණෙ නෑ කියල. දැන් තමයි තේරෙන්නෙ අම්ම මනෝ වෛද්‍යවරයෙකුටයි පෙන්නන්න තිබ්බෙ කියලා (සියදිවි නසාගත් වැඩිහිටි කාන්තාවකගේ දියණියක් සමඟ කළ සම්මුඛ සාකච්ඡාව" අවධාරණය එකතු කර ඇත)

මෙම පඨිතයෙන් සන්නිවේදනය වන්නේ මියගිය මව තම මානසික අර්බුදයෙන් ගොඩ ඒම සඳහා ස්වයං හෝ බාහිර උපකාර සෙවීමේ චර්යාවෙන් ඈත් ව සිට ඇති අතර ම තම සාමාජිකයන්ගේ ඕනෑම සෞඛ්‍ය අර්බුදයක දී බාහිර උපකාර ලබා ගැනීමට ක්‍රියාකාරී භූමිකාවක් ඉටු කරන පවුලට ද මවගේ අර්බුදයට සුදුසු විසඳුමක් සොයා ගැනීමට නොහැකි වී ඇති බවයි. ඊට ප්‍රධාන හේතුව වශයෙන් පෙනෙන්නේ වැඩිහිටි වියේ දී ඇති වන කාංසාව, මානසික අවපීඩනය සහ වෙනත් ආතතීමය රෝග ලක්ෂණ පිළිබඳ ව පවුලේ අයට නිසි දැනුමක් නොමැතිකමයි. බොහෝ සම්මුඛ සාකච්ඡාවලින් පෙන්නුම් කළ කරුණක් වන්නේ පවුලේ සාමාජිකයන් එවැනි රෝග ලක්ෂණ සාමාන්‍ය තත්ත්වයන් ලෙසත් වැඩිහිටි වියේ සිටින සෑම කෙනෙකුටම පොදු ලක්‍ෂණ ලෙසත් එවැනි රෝග ලක්‍ෂණ අර්ථකථනය කරන බවත් ය. තව ද මීට ඉහත දී සඳහන් කළ පරිදි 'ඩොක්ටර් කිවුවේ 'එය සාමාන්‍ය දෙයක්' යන්නෙන් ප්‍රකාශවන අර්ථය වන්නේ ද වැඩිහිටිවියේ රෝග නිශ්චය කිරීමේ දී වෛද්‍ය වෘත්තිකයන් පවා ශාරීරික දුර්වලතා පිළිබඳ වැඩි අවධානයක් යොමු කළ ද ශාරීරික රෝග ලක්‍ෂණ සඳහා බලපාන

මානසික රෝග ලක්ෂණ කෙරෙහි අඩු අවධානයක් යොමු කිරීම නිසා වෛද්‍ය වෘත්තිකයන්ටත් වැඩිහිටියන් තුළ ඇති විය හැකි මානසික අවපීඩන රෝග ලක්ෂණ මඟ හැරීමට ඉඩ ඇති බවයි. මීට ප්‍රධාන හේතුව වන්නේ සමාජයේ වැඩිහිටි මානසික සෞඛ්‍ය සාක්ෂරතාව පහළ මට්ටමක පැවතීමයි. ශ්‍රී ලංකා සමාජයේ නව යොවුන් වියේ සහ තාරුණ්‍යයේ මානසික ගැටලු පිළිබඳව මහජන සෞඛ්‍ය සේවාවන්වල වැඩි අවධානයක් යොමු වුවත් ප්‍රධාන මානසික සෞඛ්‍ය කතිකාවෙන් වැඩිහිටි මානසික ආබාධ බැහැර කර ඇති බව පෙනෙන්නට තිබේ.

වැඩිහිටියන්ගේ මානසික අවපීඩනයේ මුල් ලක්ෂණ පිළිබඳ ව පවුලේ සාමාජිකයන් එතරම් අවධානයක් යොමු නොකිරීමට බලපෑ තවත් හේතුවක් වශයෙන් අධ්‍යයනයෙන් මතු වූ වැදගත් සාධකයක් වන්නේ වයස්ගත දෙමාපියන් සහ දරුවන් අතර පවතින පරම්පරා දුරස්ථභාවය යි (generation gap). සමහර සම්මුඛ සාකච්ඡාවලින් පෙනී ගියේ වැඩිහිටි දෙමාපියන් තම දරුවන් සමඟ වැඩිපුර කතා කිරීමට අකමැති සහ ස්වාධීන ව ජීවත්වීමට කැමති වන අතර ඔවුන් ඉතා දුරස්ථ සම්බන්ධතාවක් දරුවන් සමඟ පවත්වා ගෙන ගොස් ඇත. ඒ නිසාම දූ දරුවන්ට ද තම දෙමාපියන් ව පාලනය කිරීමට හෝ ඔවුන්ගේ තීරණවලට බලපෑමක් කිරීමට හැකියාවක් නොලැබෙන වටපිටාවක් නිර්මාණය වේ. විශේෂයෙන් ම ශ්‍රී ලංකා සමාජයේ ක්‍රියාත්මක පීතෘමූලික සමාජ ක්‍රමය තුළ මෙම ලක්‍ෂණය වඩාත් හොඳින් දැකිය හැකි ය. පවුලේ සම්බන්ධතා ධූරාවලිය තුළ දෙමාපියන් සහ දරුවන් අතර පවතින දුරස්ථ සම්බන්ධතාව එකිනෙකාට සමීප අදහස් හුවමාරුවකට ඇති ඉඩකඩ අහුරාලයි. මෙම තත්ත්වය වැඩිහිටි කාන්තාවන්ට වඩා වැඩිහිට පිරිමින් අතර පවතින බව පෙනේ. සාම්ප්‍රදායික ශ්‍රී ලංකා සමාජය තුළ සාමාන්‍යයෙන් මව්වරුන් මෙන් නොව පියවරුන් තම දරුවන් සමඟ කතා කළේ අල්ප වශයෙනි. එයින් පෙන්නුම් කරන්නේ පවුල තුළ

පියාගේ අධිකාරී භූමිකාවයි. සමාජ නවීකරණයත් සමඟ මෙය බොහෝ සෙයින් වෙනස් වී ඇතත් ශ්‍රී ලාංකික සමාජයේ විශේෂයෙන් ග්‍රාමීය සමාජය විශ්ලේෂණය කිරීමේ දී පරම්පරා පරතරය තව දුරටත් වලංගු සංකල්ප ගත කිරීමක් වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වේ. එවැනි පවුල් පරිසරයක් තුළ දරුවන් තම වැඩිහිටි දෙමාපියන්ගේ හැසිරීම් හෝ මනෝභාවමය වෙනස්වීම් පිළිබඳ ව දෙමාපියන් සමඟ සාකච්ඡා කිරීමට හෝ සමීප ව නිරීක්ෂණය කිරීමට මැලි වෙති. එබැවින් මෙම පරම්පරා පරතරය නිසා දෙමාපිය දූදරු සම්බන්ධතා දුරස්ථකරනවා මෙන් ම එය පවුලේ වැඩිහිටි පුද්ගලයන්ගේ සමාජශීලීභාවය අඩුවීමටත් එය පෙරලා ඔවුන් මුහුණපාන යම් අර්බුදකාරී අවස්ථාවල දී උපකාර සෙවීමේ චර්යාව දුර්වල කිරීමටත් හේතුවන බව පෙනේ. Ekeberg සහ Steihaug (2010) දක්වන්නේ සියදිවි නසා ගැනීමේ මානසිකත්වයෙන් පෙළුණු වැඩිහිටියන් සහ උපකාරකයන් අතර දුර්වල සන්නිවේදනයක් පවතින බවයි. ඉහතින් සඳහන් කළ පරම්පරා පරතරය සම්බන්ධ ගැටලුව මඟින් පෙනෙන්නේ ද සියදිවි නසා ගැනීමට පෙලඹුණ වැඩිහිටියන් සහ ඔවුන්ගේ ප්‍රධාන උපකාරක භූමිකාව ඉටුකරන පවුල අතර දුරස්ථ සම්බන්ධතාවක් පැවත ඇති බවයි.

3.2 පූර්ව සංඥා පිළිබඳ සමීපතමයින්ගේ අවබෝධය හා ප්‍රතිචාර

සියදිවි නසාගැනීම් වලක්වා ගැනීමේ දී සියදිවි නසාගැනීම් අනතුරු ඇඟවීම් අවබෝධ කර ගැනීම සහ හැකි ඉක්මනින් මැදිහත්වීම ඉතා වැදගත් වේ. ලෝක සෞඛ්‍ය සංවධානය (2014) අවධාරනය කරන්නේ පුද්ගලයාට අවශ්‍ය රැකවරණය ලැබෙන බව සහතික කිරීම සඳහා පූර්ව හඳුනා ගැනීම සහ ඵලදායී කළමනාකරණය ප්‍රධාන වන බවයි (පි.9). එමෙන් ම පර්යේෂණවලින් පෙනී යන්නේ සියදිවි නසාගැනීමේ මනෝභාවයන් ඇති පුද්ගලයන්ගෙන් බහුතරයක් අනතුරු ඇඟවීමේ සංඥා ප්‍රකාශ කරන බවයි. Kim සහ තවත් අයගේ (2021)

සොයාගැනීම්වලට අනුව සියදිවි නසාගත් අයගෙන් 93% ක් අනතුරු ඇඟවීමේ සලකුණු පෙන්නුම් කර ඇත. විශේෂයෙන් ම මානසික ආබාධ සහිත අය අතර අනතුරු ඇඟවීම ඉහළ බව හඳුනා ගෙන ඇත. ඒ අනුව මරණය හෝ සියදිවි නසාගැනීම් ගැන කතා කිරීම සහ උදාසීන හැසිරීම වඩාත් පොදු අනතුරු ඇඟවීමේ සංඥාවන් වශයෙන් හඳුනාගෙන ඇත. අපගේ අධ්‍යයන සොයාගැනීම් සාකච්ඡා කිරීම සඳහා Kim සහ තවත් අයගේ සොයාගැනීම් යොදාගැනීමට යම් සීමාවන් තිබිය හැක. ඊට හේතුව මෙම අධ්‍යයනයේ දී අප විශ්ලේෂණය කිරීමට යොදාගන්නා වැඩිහිටියන්ට මානසික ආබාධ පිළිබඳ රෝග විනිශ්චය කළ සායනික වාර්තා නොමැතිවීමයි. කෙසේ වෙතත් මෙම අධ්‍යයනයට අනුව වැඩිහිටියන් අට දෙනෙකු පමණක් (8/30) මිය යාම හෝ සියදිවි නසාගැනීම් ගැන කතා කිරීම වැනි අනතුරු ඇඟවීම් සෘජුව ප්‍රකාශ කර ඇත. ඊට වඩා බොහෝ දෙනෙක් පෙර වගුවෙන් පෙන්වා දී ඇති පරිදි වියහැකි මානසික අවපීඩනයට අදාළ චර්යාත්මක වෙනස්කම් ප්‍රදර්ශනය කර ඇත. සමහර විට වැඩිහිටි අය පූර්ව අනතුරු ඇඟවීම් ප්‍රකාශකර ඇතත් එවැනි පූර්ව අනතුරු ඇඟවීම් පිළිබඳව පවුලේ අයගේ නොදැනුවත්භාව නිසා ඒවා හඳුනාගැනීම මඟහැරුණාවිය හැකි ය. පූර්ව අනතුරු ඇඟවීම් නිරූපණය කළ අය සම්බන්ධයෙන් වුවද පවුලේ සාමාජිකයින්ට ද එවැනි සංඥා නිවැරදි ව හඳුනා ගැනීමට නොහැකි වී ඇත. එමඟින් වැඩිහිටයන් පත් ව සිටි මානසික අර්බුදයට අවශ්‍ය උපකාරක සේවාවන් වෙත ළඟා වීමේ අවස්ථාව මග හැරී ඇත. සම්මුඛ සාකච්ඡාවක දී මතුකළ ඔහුගේ/ඇයගේ මිය යාමට පෙර පෙන්නුම් කරන ලද හැසිරීම් සහ මනෝභාවමය වෙනස්වීම් වලට ඔබ ප්‍රතිචාර දැක්වූයේ කෙසේදැයි ඇසූ ප්‍රශ්නයට ලැබුණු ප්‍රතිචාර කිහිපයක් නිදර්ශන වශයෙන් පහත දැක් වේ.

එයා මේ වගේ දෙයක් කරගනීවි කියලා අපි කවදාවත් හිතුවේ නෑ. සාමාන්‍යයෙන් එයා ඉක්මනින් කේන්ති ගන්න කෙනෙක්. වයසට යන කොට කේන්ති එන එක සාමාන්‍ය දෙයක්නෙ. ඒ නිසා අපි එයාගෙ හැසිරීම් ගැන බැරෑරුම්ව හිතුවෙ නෑ. මැරෙන්න දින කිහිපයකට පෙර එයා මායි වැඩිමල් පුතා එක්කයි සෑහෙන්න රණ්ඩු කරගත්ත. එතන දී එයා කිව්වා අපිට පේන්න තවදුරටත් ජීවත් වෙන්නෙ නෑ කියා. අපි හිතුවෙ එයා අපිව භයකරන්න එහෙම කියන්නෙ කියා. මොකද එයා එහෙම කලිනුත් කියා තියෙනවා. ඒත් දැන් හිතෙනවා කොහොමහරි එයා ඩොක්ටර් කෙනෙක්ට පෙන්නුව නම් සමහරවිට අපිට එයා බේරගන්න තිබුණා. එත් එයා ඒකට නම්මා ගන්න එක ලේසි නෑ (සියදිවි නසාගත් අයෙක්කුගේ බිරිඳ සමග කළ සම්මුඛ සාකචඡාව. අවධාරණය එකතු කර ඇත).

අම්මගෙ හැසිරීම පෙරට වඩා වෙනස් වී ඇති බව අපි දැක්කා. නමුත් අපි කවදාවත් හිතුවේ නෑ අම්මා ජීවිතය නැතිකර ගනීවි කියලා. එයා ආගමට ගොඩක් බර කෙනෙක්. සාමාන්‍යයෙන් අම්මා කැමති තනියම පාඩුවේ ඉන්න. කතා කරන්නේ බොහොම අඩුවෙන්. මෙම සිදුවීමට මාස දෙක තුනකට කලින් ඉදන් අම්මා එයාට තිබුණ ලෙඩ ගැන නිතරම කලකිරීමෙන් හිටියේ. වෙනත් කෙනෙකුගෙන් යැපෙන්ඩ වීමට සිදුවීම ගැන අම්මා නිතරම කනස්සල්ලෙන් හිටියේ. කාටවත් බරක් වී ජීවත් වීම තේරුමක් නෑ කියා නිතරම කියන්න ගත්ත. නමුත් අපි හිතුවා අම්මා මේ වගේ දේවල් නිකන් කියනවා කියලා. (සියදිවි නසාගත් වැඩිහිටි කාන්තාවකගේ දියණිය සමග කළ සම්මුඛ සාකච්ඡාව. අවධාරණය එකතු කර ඇත)

මේ සිද්ධියට දවස් දෙකකට කලින් සීයා මට කතා කරලා කිව්වා මම ටවුන් එක පැත්තෙ ගියොත් පළිබෝධනාශක බෝතලයක් ගෙනත් දෙන්න කියලා. සීයා එළවලු වවන නිසා මම හිතුවේ වගාවට කියලා.

මම එකක් ගෙනැල්ලා දුන්නා. ඒකට මම ගෙවපු ගානත් එයා මට ආපහු දුන්නා. මේක බොන්න එපා කියලත් මම විහිළුවක් කළා. ඒත් සීයා කිව්වා භාගයක් එළවළුවලට භාගයක් එයාට කියලා. මේ සිද්ධියෙන් පස්සේ තමයි මං දැනගත්තෙ සීයා ආච්චි එක්ක රණ්ඩු වෙලා එයාවව රිද්දන්න තමයි වස බිව්වෙ කියලා. (සියදිවි නසාගත් වැඩිහිටි පිරිමියෙකුගේ මුණුපුරෙකු සමඟ කළ සම්මුඛ සාකච්ඡාව. අවධාරණය එකතු කර ඇත).

ඉහත උද්ධෘත තුනෙන් ම පැහැදිලි වන්නේ වින්දිතයින් සියදිවි නසාගැනීමේ අනාගත තීරණය පිළිබඳ ව යම් ස්වයං ප්‍රකාශනයක් කර ඇති බවයි. පළමු උද්ධෘතයේ දැක්වෙන 'එයා කිව්වා අපිට පේන්න තවදුරටත් ජීවත් වෙන්නෙ නෑ', දෙවන උද්ධෘතයට අනුව ' කාටවත් බරක් වී ජීවත්වීම තේරුමක් නෑ කියා නිතරම කියන්න ගත්ත' සහ තුන්වන උද්ධෘතයේ දැක්වෙන 'භාගයක් එළවළුවලට භාගයක් මට' වැනි ප්‍රකාශන නියත වශයෙන් ම අනාගත සියදවි නසාගැනීමේ තීරණය පිළිබඳ පූර්ව සංඥා වශයෙන් තේරුම් ගත හැකි ය. නමුත් එවැනි ප්‍රකාශන සහ චර්යාත්මක වෙනස්කම් නිවරදි ව තේරුම් ගැනීමට සමීපතමයින්ට නොහැකි වී ඇති බව මෙම උපුටා ගැනීම් සන්නිවේදනය කරයි. අප කලින් සඳහන් කර ඇති පරිදි සියදිවි නසාගැනීමේ පූර්ව අනතුරු ඇඟවීම් පිළිබඳ සම්බන්ධතා ජාලයට ඇති අඩු දැනුම සහ එවැනි අනතුරු ඇඟවීම් මහලු වියේ සාමාන්‍ය ලක්ෂණ ලෙස වටහා ගැනීම නිසා උපකාරක සේවාවන් වෙතට යොමුවීම මඟහැරී ඇති බව පෙනේ. නිදසුනක් වශයෙන් මහලු වියේ දී 'කෙන්ති ගන්න එක සාමාන්‍ය දෙයක්' වශයෙන් තේරුම් ගැනීමෙන් පැහැදිලි වෙන්නේ වැඩිහිටි වියේ මානසික සෞඛ්‍ය ගැටලු එතරම් ගනන් නොගතයුතු දෙයක් වශයෙන් සාමාන්‍යකරණය වී ඇති ආකාරය යි. තවද අධ්‍යයනයෙන් පැහැදි වූ ආකාරයට 'වැඩි දුර ජීවත්වීම තේරුමක් නෑ', 'මගේ මරණය එනතුරු මන් බලා ඉන්නෙ', 'මට ජීවිත්වෙන එක එපාවෙලා තියෙන්නෙ', 'මට

දැන් මැරෙන්න ඕන', සහ මම කවුද කියලා පෙන්නලා දෙන්නම්' වැනි ප්‍රකාශන හෝ ඉඟි සියදිවි නසාගැනීමේ අදහස් පූර්වයෙන් ප්‍රකාශ කිරීමට වැඩිහිටියන් විසින් භාවිත කර ඇති අනතුරු ඇඟවීම් කිහිපයකි. ඇත්ත වශයෙන් ම මෙම ප්‍රකාශන ශ්‍රී ලංකා සමාජයට ආගන්තුක සන්නිවේදනයන් නොවේ. මන්ද බොහෝ වැඩිහිටියන් ඔවුන්ගේ මහලු වියේ දුක් වේදනා, ශාරීරික දුෂ්කරතා, නිදන්ගත රෝග සහ තවත් කෙනෙක් මත යැපීමට ඇති අකමැත්ත ප්‍රකාශ කිරීමට මෙවැනි ප්‍රකාශ බහුල ව භාවිත කරයි. තවද බෞද්ධ සම්ප්‍රදායේ දෘෂ්ටි කෝණයෙන් බලන විට ඉහත ස්වයං ප්‍රකාශන සියල්ල (මම කවුදැයි කියා දෙන්නම් හැර) බෞද්ධ ඉගැන්වීම් වන කර්මය සහ දුබ මූලධර්මවල සංකේතාත්මක නිරූපණයන් වේ. එයින් අදහස් කරන්නේ තව තවත් දුක් වේදනාවෙන් ජීවත් වීම අර්ථ ශූන්‍ය දෙයක් වන අතර මරණය සැපතක් වශයෙන් දැකීමයි. අනෙක් අතට ශ්‍රී ලංකා සමාජයේ 'මට නම් ජීවත් වෙන එක ඇතිවෙලා තියෙන්නෙ' හෝ 'මැරෙන්ඩ හිතෙනවා' වැනි ප්‍රකාශන එතරම් බැරෑරුම් ව නොසිතන එදිනෙදා ජීවිතයේ මුහුණපාන ගැටලුකාරී අවස්ථාවල අසන්නට ලැබෙන සාමාන්‍ය ව්‍යවහාරයන්ය. Marecek (1998) දක්වන්නේ ශ්‍රී ලංකාවේ සියදිවි නසාගැනීම් වින්දිතයන්ගේ එදිනෙදා ජීවිතයෙන් වියුක්ත කළ නොහැකි සමාජ ජීවිතයේ ගැටලු වලට දක්වන ප්‍රතිචාරයක් වශයෙනි. ඉන් පෙනෙන්නේ සියදිවි නසාගැනීම හෝ මරණය ප්‍රශ්නවලට ඇති විසඳුමක් වශයෙන් සාමාන්‍යකරණය වී ඇති ආකාරයයි. මියයාම පිළිබඳ මෙවැනි නිශේධනාත්මක සාමාන්‍යකරණයන් වැඩිහිටි වියේ දී ප්‍රබල ව ක්‍රියාත්මක වීමේ සම්භාවිතාව වැඩිපුර ඇත්තේ වැඩිහිටි වියේ දී සිදුවන කායික මානසික හා සමාජ ආර්ථික පිරිහීම් නිසා ය. ඒ ආකාරයෙන් ජීවත්වීම කර්ම පලිසන්දීම නැතහොත් කරුමය වශයෙන් සිතීම තුළ මරණය

විසඳුම වශයෙන් තෝරාගනී. ඒ නිසා මානසික අර්බුදකාරී අවස්ථාවල උපකාර සෙවීමේ චර්යාවෙන් බැහැර වේ.

Joiner සහ තවත් අය (2010) විසින් ඉදිරිපත් කළ 'සියදිවි නසාගැනීමේ අන්තර් පුද්ගල-මනෝවිද්‍යාත්මක න්‍යාය' (The Interpersonal Theory of suicide) හරහා වැඩිහිටි සියදිවි නසාගැනීම් සංකල්ප ගත කිරීමට ඉහත උපුටා ගැනීම් අපගේ අවධානය යොමු කරයි. මෙම න්‍යයය මඟින් තර්ක කරන්නේ ප්‍රබල සියදිවි නසාගැනීමේ අවදානම සාධක තුනක අන්තර් ක්‍රියාකාරිත්වයේ ප්‍රතිඵලයක් වන බවයි. එනම් (1) තනිකම/හුදකලාව පිළිබඳ පුද්ගලයාගේ අත්දැකීම (the individual's experience of loneliness/isolation "thwarted belongingness"), (2) අන් අයට බරක් වීම පිළිබඳ පුද්ගල සංජානනය (the Individual's perception of being a burden on others-"perceived burdensomeness") සහ (3) පූර්ව සියදිවි නසාගැනීමේ හැසිරීම්, වෙනත් අවදානම් හැසිරීම් හෝ ශාරීරික හානිකර ක්‍රියාවන් මගින් ජීවිතය නැති කර ගැනීමට අත්පත් කරගෙන ඇති හැකියාව (the individual's habituation to self-harm by prior non-suicidal self-injury, suicidal behavior, or other risk behaviors- "acquired capability") (Barzilay et al., 2015, pp. 68-69). මෙම කරුණු තුනෙන් තුන්වන සාධකය හැර අනෙකුත් සාධක දෙක වැඩිහිටි සියදිවි නසාගැනීම් සමඟ ඉතා සමීප ව සම්බන්ධ වේ. ඒ අනුව තනිකම/හුදෙකලාව සහ තමන් අන්අයට බරක් වශයෙන් සිතීම වැඩිහිටියන් මුහුණ දෙන මානසික අර්බුදයේ ප්‍රධාන මානයන් බවට පත් වේ. වැඩිහිටි වියේ දී කායික මානසික හා ආර්ථික ස්වාධීනත්වය ගිලිහී යෑම නිසා මෙම අර්බුදයට ලක්වීමේ අවධානම ඉහළ ය. මෙම න්‍යායට අනුව මේ ආකාරයෙන් වන වැරදි මානසික ගණනය කිරීම් නිසා පුද්ගලයා අන් අයට බරක් වශයෙන් සිතන අතර

මරණය අන් අයට තම ජීවිතයට වඩා වටින බවත් සිතයි. මේ තත්ත්වය නිසා ජීවිත බලාපොරොත්තු රහිත බවක් ඇති කරයි. අවසාන වශයෙන් මෙවැනි වැරදි මානසික විනිශ්චයන් ඇති පුද්ගලයින් එවැනි සිතුවිලි සියදිවි නසාගැනීමේ හැසිරීමක් බවට පරිවර්තනය කරයි. අවසාන වශයෙන් මෙම වැරදි මානසික විනිශ්චයන් ඇති පුද්ගලයන් එවැනි සියදිවි නසාගැනීමේ හැසිරීමක් බවට පරිවර්තනය කරයි. එවැනි තත්ත්වයක් තුළ සියදිවි නසාගැනීමේ මනෝභාවයෙන් පෙළෙන්නෙකුගෙන් බාහිර උපකාර සෙවීමේ හැසිරීමක් අපේක්ෂා කළ නොහැකි ය. ඊට හේතුව ඔවුන් දක්නේ අන් අයගෙන් උපකාර ලබා ගැනීම අසාර්ථක වීමක් හෝ දුර්වලකමක් ලෙස ය. නැතහොත් බාහිර ආධාර නොමැති ව තම ගැටලු විසඳීමට ඔවුන්ට හැකි විය යුතු ය යනුවෙනි. ඔවුන්ගේ ස්ථාවරය වන්නේ මරණය ඔවුන් පෙළෙන අර්බුදයට ප්‍රශස්ථ විසඳුම වන අතර එම ආකල්පය අර්බුදය කළමනාකරණය කිරීම සඳහා බාහිර සහායක අවශ්‍යතාව පිළිබඳ ස්වයං අවබෝධය අතිශයින් අඩු කරයි (Curtis, 2010; Gair & Camilleri, 2003).

3.3 දුර්වල සම්බන්ධතා ජාලය

සමාජ සහාය (social support) සහ සමාජ සම්බ්න්ධතා ජාලය (social network) පුද්ගලයන්ට කායික ව හා මානසික ව සෞඛ්‍යය සම්පන්නව සිටීම සඳහා වටිනා කාර්යභාරයක් සපයයි. අධ්‍යයනවලින් පෙන්වා දෙන්නේ සමාජ සම්බන්ධතා ජාලය සමඟ සමීප සබඳතා ඇති පුද්ගලයන් විවිධ ජීවන ආතතීන් සහ කම්පන තත්ත්වයන් වඩා හොඳින් කළමනාකරණය කරගන්නා අතර ම (Amati et al., 2018) වඩා හොඳ මානසික හා ශාරීරික සෞඛ්‍ය තත්ත්වයක් පවත්වා ගෙන යන බවයි (IOM, 2001). Tsai සහ තවත් අය (2014) පෙන්වා දෙන්නේ ඉහළ සමාජ

ජාල සනත්වයක් ඇති පුද්ගලයන්ට වඩා අඩු මට්ටමේ සමාජ ජාල සනත්වයක් ඇති පුද්ගලයින් අතර සියදිවි නසාගැනීමේ චේතනාව තුන් ගුණයකින් වැඩි වන අතර සමාජ ඒකාබද්ධතාව වැඩි කිරීම සියදිවි නසාගැනීමේ අවදානම අඩු කිරීමට උපකාරී වන බවයි. එමෙන් ම පර්යේෂකයන් පෙන්වා දෙන්නේ ක්‍රමයෙන් වැඩිහිටිවියට පත්වමේ දී පුද්ගලයාගේ සමාජ සම්බන්ධතා ජාලය හැකිලී යන බවයි.

ශ්‍රී ලංකාව තුළ ඉතා වැදගත් ද්වියිතීක වැඩිහිටි සත්කාරක යාන්ත්‍රණයක් ඇති අතර එය ප්‍රධාන වශයෙන් ආයතනික රැකවරණ, සමාජ ආරක්ෂණ වැඩසටහන් සහ පොදු සුභසාධන සෞඛ්‍යය සේවා පද්ධතියකින් සමන්විත වේ. නමුත් වැඩිහිටියන් රැකබලා ගැනීමේ ප්‍රධාන කාර්යභාරය තවමත් පවුල ඉටු කරයි. දරුවන් සහ දෙමාපියන් අතර පවතින සංස්කෘතික හා අධ්‍යාත්මික බැඳීම හේතුවෙන් වැඩිහිටි දෙමාපියන්ගේ රැකවරණය සහතික කිරීම දරුවන්ගේ අනිවාර්ය කාර්යයක් ලෙස සංස්කෘතික ව පැවතීම මෙයට ප්‍රධාන හේතුවයි. ආයතනික රැකවරණය සම්බන්ධයෙන් ගත් කල වසර 2000 දී ජාතික වැඩිහිටි මහලේකම් කාර්යාලය පිහිටුවීම වැඩිහිටියන්ගේ ආරක්ෂාව සහ සුබසාධනය තහවුරු කිරීම සම්බන්ධයෙන් සන්ධිස්ථානයක් වන අතර එමඟින් වැඩිහිටියන් සඳහා සක්‍රීය සහ සහායක පරිසරයන් සහතික කිරීම සඳහා විවිධ වැඩසටහන් ක්‍රියාත්මක කරයි. ඒ යටතේ ඵලදායි මහලුවියක් ප්‍රවර්ධනය කිරීමේ රාජකාරිය භාර ගැනීම සඳහා වැඩිහිටි හිමිකම් ප්‍රවර්ධන නිලධාරී තනතුර ස්ථාපිත කර ඇත. වැඩිහිටි සමිති පිහිටුවීම, වැඩිහිටි දිවා නිවාස ස්ථාපිත කිරීම සහ විවිධ සුබසාධන වැඩසටහන් ක්‍රියාත්මක කිරීම වැඩිහිටි අයිතිවාසිකම් ප්‍රවර්ධන නිලධාරියාගේ ප්‍රධාන රාජකාරි අතර වේ. නිසැක වශයෙන් ම වැඩිහිටි ප්‍රජාවේ සමාජ යහපැවැත්ම වැඩි කිරීම සඳහා මෙවැනි මැදිහත්වීම් ධනාත්මක කාර්යභාරයක් ඉටුකරයි. මෙම අධ්‍යයනයේ දී සියදිවි නසාගත්

වැඩිහිටියන්ගේ සමාජ ජාලය අවබෝධ කර ගැනීමේ එක් දර්ශකයක් ලෙස එවැනි වැඩසටහන් සඳහා ඔවුන්ගේ ඵලදායි සහ සක්‍රීය සහභාගීත්වයක් පැවතියේදැයි සොයා බලන ලදි. අධ්‍යයන සොයාගැනීම් වලට අනුව පෙනී ගියේ 60-75 වයස් කාණ්ඩයේ වැඩිහිටියන් එවැනි සමාජ සම්බන්ධතා සහ ප්‍රවර්ධන වැඩසටහන් සඳහා සක්‍රීය ව සහභාගී වුව ද වයස අවුරුදු 75 ට වැඩි වයස් කාණ්ඩයට අයත් වැඩිහිටියන් ඔවුන්ගේ ශාරීරික අපහසුතා හේතුවෙන් එවැනි ක්‍රියාකාරකම් සඳහා අඩු සහභාගීත්වයක් පෙන්නුම් කරයි. වැඩිහිටි අයිතිවාසිකම් ප්‍රවර්ධන නිලධාරීන් සමග කළ සාකච්ඡාවන්ගෙන් පැහැදිලි වූයේ මෙම වයස් කාණ්ඩයට අයත් වැඩිහිටියන් මහලුවිය හා සම්බන්ධ වඩාත් අවධානම් සහගත කණ්ඩායම බවට පත්වන බවයි. ඒ සඳහා ඔවුන්ගේ කායික හා මානසික පිරිහීම ප්‍රධාන වශයෙන් හේතු වන බව ඔවුන්ගේ අදහස යි.

අධ්‍යයනයට අනුව සියදිවි නසාගැනීමේ සිද්ධීන් 30 න් 26 (86.6%) ක් වයස අවුරුදු 75 ට වැඩි කාණ්ඩයට අයත් වේ. එබැවින් වයස 75 ට වැඩි වයස් කාණ්ඩයම සමාජ සම්බන්ධතා ජාලයෙන් බහිෂ්කරණය වීම හේතුවෙන් ඔවුන් අතර සමාජ හුදකලාව සහ මානසික ආබාධවලට ගොදුරු වීමේ අවදානම වැඩිවේ යැයි සිතීම සාධාරණ ය. වැඩිහිටි අයිතිවාසිකම් ප්‍රවර්ධන නිලධාරීන්ගේ අදහස වූයේ සමාජ සම්බන්ධතා ප්‍රවර්ධන ක්‍රියාකාරකම්වලට සහභාගී වන වැඩිහිටි පුද්ගලයන් එවැනි ක්‍රියාකාරකම් පිළිබඳ සතුටු වන අතර රැස්වීම්, ආගමික කටයුතු, ප්‍රජා වැඩ සහ විවිධ ස්වෙච්ඡා ක්‍රියාකාරකම් වලට සහභාගී වන විට ඔවුන්ගේ මහලුවිය සම්බන්ධයෙන් ඔවුන් තුළ ධනාත්මක සිතිවිල්ලක් පවතින බවයි. තව ද එවැනි අවස්ථාවන් ඔවුන්ට ඔවුන්ගේ අත්දැකීම් හා විවිධ දුක්ගැනවිලි එකිනෙකා අතර බෙදාහදා ගැනීමට, සෞඛ්‍ය සහ ප්‍රකාර සේවාවන් පිළිබඳ තොරතුරු ලබා ගැනීමට සහ යම් යම් රෝගාබාධ හෝ දුෂ්කර අවස්ථාවන්හි දී ඔවුන්ට උපකාර ලබා ගත හැකි මාධ්‍යයන් ලෙස

ක්‍රියා කරයි. මේ අනුව එවැනි වැඩිහිටියන් තුළ සමාජ අන්තර්ග්‍රහණය පිළිබඳ හැඟීම සහ අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ හැඟීමක් ඇති කරනවා පමණක් නොව ඔවුන් වටා ශක්තිමත් ආධාරක ජාලයක් ද නිර්මාණය වේ.

තව ද මෙම අධ්‍යයනයේ දී සියදිවි නසාගත් වැඩිහිටියන්ගේ සමාජ ජාලය පිළිබඳ තවදුරටත් අධ්‍යයනය කිරීම සඳහා ඔවුන් විවිධ පෞද්ගලික හා සමාජ ක්‍රියාකාරකම්වල හා වගකීම්වල නියැලුන ආකාරය අධ්‍යයනය කළේ ය. ඒ අනුව පෙනී යන්නේ සියදිවි නසාගත් වැඩිහිටියන් වැඩිදෙනෙක් ඵලදායී සමාජ වගකීම් හෝ ක්‍රියාකාරකම්වල නිරත ව නොමැති බවයි

වගුව 2: සියදිවි නසාගත් වැඩිහිටියන්ගේ සමාජ ක්‍රියාකාරකම් හා වගකීම්වල නිරතවීමේ ස්වභාවය

ක්‍රියාකාරකම/වගකීම	**නියැලීමේ ප්‍රමාණය**		
	නිරතුරුව (n=30)	**කලාතුරකින් (n=30)**	**නිරතවීමක් නැත (n=30)**
මුණුබුරු/මිණිබිරියන් රැකබලා ගැනීම	4(13.4%)	10 (33.3%)	16 (53.3%)
ගෘහීය කටයුතුවල නියැලීම	19 (63.4%)	9 (30%)	2 (6.6%)
ආගමික ස්ථාන හා සහසම්බන්ධවීම	4 (13.4%)	10 (33.3%)	16 (53.3%)
ප්‍රජා ක්‍රියාකාරකම්වල නිරතවීම	2 (6.6%)	9 (30%)	19 (63.4%)
ඥතීන් අසල්වාසීන් හා මිතුරන් සමග සම්බන්ධවීම	6 (20%)	9 (30%)	15 (50%)
වෙනත් ඕනෑම ඵලදායී ක්‍රියාවක නිරතවීම	5 (16.6%)	7 (23.4%)	18 (60%)

වගුවට අනුව සියදිවි නසාගැනීමෙන් මිය ගිය වැඩිහිටියන්ගේ එක් එක් සමාජ ක්‍රියාකාරකම් හා වගකීම්වල නියැලීම සැලකිය යුතු ලෙස පහළ මට්ටමක පවතින බව පෙනේ. ගෘහාශ්‍රිත ක්‍රියාකාරකම් සඳහා ඔවුන්ගේ සහභාගීත්වය සාපේක්ෂ ව ඉහළ මට්ටමක පැවතිය ද වෙනත් ක්‍රියාකාරකම් සඳහා කලාතුරකින් සහභාගීවීමේ ප්‍රමාණය සියයට 23% සිට 33% දක්වා වන අතර සෑම ක්‍රියාකාරකමක් සඳහා ම (ගෘහීය කටයුතු හැර) නිරත ව නැති ප්‍රමාණය 53% සිට 63% දක්වා වේ. මියගිය වැඩිහිටියන්ගේ සමාජ සම්බන්ධතා පිළිබඳ ස්ථිරව ප්‍රකාශකිරීමට මෙම වගුවේ තොරතුරු ප්‍රමාණවත් නොවූව ද සියදිවි නසාගත් වැඩිහිටියන්ගේ සමාජ සම්බන්ධතා ජාලයේ පටු බව නැතහොත් වැඩිහිටි වියේ සමාජයෙන් සිදුවන බහිෂ්කරණය තේරුම් ගැනීමට සැලකිය යුතු ඉඟි ලබා දීමක් මෙමඟින් පෙනෙන බව ප්‍රකාශකළ හැකි ය. තව ද අප කලින් සාකච්ඡා කළ පරිදි වයස 75 ට වැඩි වයස් කාණ්ඩයට අයත් වැඩිහිටියන්ගේ ශාරීරික සහ සෞඛ්‍ය දුර්වලතා හේතුවෙන් එවැනි සමාජීය කටයුතුවල සහ වගකීම්වලට සහභාගී වීම පැහැදිලිව ම දුර්වල වන බව සැලකිල්ලට ගත යුතු ය. එපමණක් නොව සම්මුඛ සාකච්ඡාවලින් පෙන්නුම් කරනු ලැබූ ආකාරයට ගොවිතැන සහ ගෙවතු වගාවන් වැනි ආර්ථිකමය වශයෙන් ඵලදායි කටයුත්තක නියැලීම යන කරුණ හැර අනෙකුත් බොහෝ සමාජ ක්‍රියාකාරකම් හා වගකීම් සඳහා වයස්ගත පිරිමින්ට වඩා වයස්ගත කාන්තාවන්ගේ සහභාගීත්වය ඉහළ මට්ටක පැවතුණි. සමස්තයක් වශයෙන්ගත් විට සියදිවි නසාගත් වැඩිහිටියන්ට දුර්වල සමාජ ජාලයක් පැවති බවට තර්ක කළ හැකිය. එය සියදිවි නසාගැනීමේ මානසිකත්වය ඇතුළු විවිධ ආතීමය තත්ත්වයන් සමඟ කටයුතු කිරීමේ දී ඔවුන්ගේ උපකාර සෙවීමේ චර්යාව දුර්වල වීමට හේතු විය හැකියැයි සිතිය හැකි ය. මෙම තර්කය ඉදිරියට ගෙන යාමට පහත සිද්ධි අධ්‍යයනය නිදර්ශනයක් ලෙස යොදාගත හැකි ය.

පෙරේරා 2018 දී සියදිවි නසා ගන්නා විට 76 වැනි වියේ පසුවිය. පෙරේරා සහ ඔහුගේ බිරිඳ ජීවත් වූයේ මාරස්සන නම් ගම්බද ප්‍රදේශයක ඔහුගේ බිරිඳට අයත් නිවසක ය. ඔහුට විවාහක පුතුන් දෙදෙනකු සිටින අතර ඔවුන් පදිංචිව සිටින්නේ කොළඹය. පෙරේරා සාමාන්‍යයෙන්යෙන් නිහඬ කලබල නැති පුද්ගලයෙකි. ඔහු තම බිරිඳට බොහෝ සෙයින් බැඳී සිටි අතර ඔවුන්ට ආර්ථික දුෂ්කරතා හෝ වෙනත් ගැටලු නොමැති බැවින් ඔවුන් ඉතා සතුටින් ජීවත් වූහ. ඔහුට ඥාතීන් හා ප්‍රජාව සමඟ තිබුණේ ඉතා අඩු සබඳතාවයක්ය. කෙසේ වෙතත් ඔහුගේ බිරිඳ 2017 දී පිළිකා රෝගයෙන් මිය ගියා ය. පසුව පෙරේරාට ඔහුගේ පුතුන් කොළඹ ඔවුන් සමඟ රැඳී සිටින ලෙස ඉල්ලා සිටියහ. නමුත් පෙරේරා පුතාලා සමඟ කොළඹ නවතින්නට අකමැති වූ අතර සමහර ඥාතීන් අවට ප්‍රදේශවල පදිංචිව සිටින බැවින් තමා නිවසේ ම සිටින බව කීවේ ය. මේ අතර පුතුන් නිතර පියා බැහැදැකීමට නිවසට ආගිය අතර නිතර නිතර දුරකථනයෙන් පවා ඔහු සමග සම්බන්ධ වූහ. කෙසේ වෙතත් ඔහු තම බිරිඳ මිය ගොස් වසරක් ගත වුව ද ඇයගේ වියෝව ගැන කනස්සල්ලට පත් ව සිටියේ ය. ඔහු තම බිරිඳ ජීවත්ව සිටියදී නිතර නිතර බිරිඳත් සමග පන්සල් යෑමට පුරුදු ව සිටියමුත් බිරිඳගේ මරණයෙන් පසු ඔහු එය නතර කළේ ය. මේ අතර වෙනදාට වඩා ක්ෂණික කෝපයක් ඇතිවීම වැනි පියාගේ හැසිරීම්වල යම් යම් වෙනස්කම් ඔහුගේ පුතුන් දැක ඇති නමුත් ඔහු තවමත් තම බිරිඳගේ මරණය ගැන කනස්සල්ලට පත්ව සිටින නිසා එවැනි තත්ත්වයක් ඇතිවිය හැකියැයි සිතූ දරුවෝ කාලයත් සමඟ ඔහු සාමාන්‍ය තත්වයට පත්වනු ඇති බවට සිතූහ. මේ අතර පුතුන් විසින් කොළඹට එනලෙස පියාට ඇවිටිලි කළ ද පෙරේරා එය දැඩිව ප්‍රතික්ෂේප කළේ තමන් පුතුන් ළඟ නැවතීම ඔවුන්ට අමතර බරක් වන බව පවසමින්ය. ඒ නිසා එම යෝජනාව ඔහු දැඩි ලෙස ප්‍රතික්ෂේප කළේ ය. මෙම යෝජනාව මඟහැරීමට අවශ්‍ය නිසා ඔහු සමහර අවස්ථාවල තම

පුතුන්ගෙන් ලැබෙන දුරකථන ඇමතුම්වලට පිළිතුරු දීමෙන් පවා වැළකීමට උත්සාහ කළේ ය. පෙරේරාගේ වැඩිමහල් පුතා පැවසූ පරිදි පෙරේරා ගෙල වැළලාගෙන මිය යෑමට දින කිහිපයකට පෙර ඔහු අසල්වාසියෙකුට පවසා ඇත්තේ බිරිදට කලින් තමා මැරුණා නම් හොඳයි කියා ය. එතරම් ම බිරිඳගේ මරණය ඔහුට වේදනාකාරී අත්දැකීමක් වී ඇති බව ඔහු පවසා ඇත.

පෙරේරාගේ සිද්ධි අධ්‍යයනය මගින් පෙනී යන්නේ ඔහු තම බිරිඳගේ වියෝවෙන් පසු මානසික අවපීඩනයෙන් හා කම්පනයෙන් පෙළුණු බව ය. පර්යේෂණවලට අනුව පුද්ගලයෙකුට තමාට සමීප සම්බන්ධතාවයක් සහිත කෙනෙකුගේ අනපේක්ෂිත මරණයක් වැඩි කම්පනයකට තුඩු දෙයි. එය ජීවත්වන්නා තුළ මානසික අවපීඩනය සහ විවිධ මානසික ආබාධ ඇතිවීමේ අවදානම වැඩිකරයි (Keyes et al., 2014). පෙරේරාගේ සිද්ධි අධ්‍යයනනයෙන් හෙළි වන්නේ ද ඔහු තම බිරිඳගේ වියෝවෙන් පසු දැඩි කම්පන සහගත අත්දැකීමකට මුහුණ දුන් බවයි. තව ද පෙරේරාට බොහෝ දුරට ඔහුගේ පවුලට එයිනුත් වඩාත් ම බිරිඳට සීමා වූ සමාජ සම්බන්ධතා සහිත පටු ජාලයක් පැවත ඇත. එය ඔහුගේ වේදනාකාරී කම්පන සහගත අත්දැකීම සියදිවි නසාගැනීමේ අදහසක් දක්වා වර්ධනය වවීමට හේතු වූවා විය හැකි අතර අනෙක් අතට පෙරේරාට තම බිරිඳගේ වියෝවෙන් ඇති වූ මානසික කම්පනයේ නිශේධනාත්මක වර්ධනය පිළිබඳ දරුවන්ට පුළුල් අවබෝධයක් නොමැතිකම හේතුවෙන් කම්පන සහගත අත්දැකීම්වලින් මිදීමට ඔහුට අවශ්‍ය උපකාර සෙවීමේ චර්යාවක් ඔවුන් තුළින් ප්‍රදර්ශනය නොවී ඇති බව ද මෙම සිද්ධි අධ්‍යයනයෙන් පෙනේ.

3.4 වැඩිහිටිවියේ සංස්කෘතිය සහ උපකාර සෙවීමේ චර්යාව

අධ්‍යයනයෙන් පෙනීගිය වැදගත් කරුණක් වූයේ වැඩිහිටි වියේ සංස්කෘතිය හා සම්බන්ධ සමහර විශ්වාස සහ හැසිරීම් නිසා සියදිවි නසාගත් වැඩිහිටියන්ට තම මානසික කම්පන සහ විවිධ ආතීමය අත්දැකීම්වලින් මිදීම සඳහා අවශ්‍ය බාහිර උපකාර ලබාගැනීමට පැවති උවමනාව දුර්වලකර ඇති බවයි. ඒ ඒ සංස්කෘතික සන්දර්භයන් මත පදනම් ව පුද්ගලයන් වයස සමඟ සංස්කෘතික වටිනාකම් අභ්‍යන්තරීකරණය කරගනී. එවිට මෙම අභ්‍යන්තරීකරණය වූ අගයන් මත පුද්ගල හැසිරීම හැඩගස්වයි (Fung, 2013). වැඩිහිටි සංස්කෘතිය සම්බන්ධයෙන් ගත් කළ ඔවුන් ජීවිතාවබෝධය හා සමාජ අත්දැකීම් මත බොහෝ පරිණත වී ඇති බැවින් ඔවුන් යමෙකුගේ මඟ පෙන්වීමට, සවන් දීමට, කීකරු වීමට සහ අනුගමනය කිරීමට පසුබට වෙති. අනෙක් අය ඔවුන්ගේ මඟ පෙන්වීම අනුගමනය කළ යුතුයැයි සිතති. අවසානයේ දී මෙම ස්වීයත් ව ගැටුම (self conflict) අර්බුදකාරී අවස්ථාවේ දී බාහිර උපකාර ගැනීමේ අවශ්‍යතාව ඇති පුද්ගලයා සහ ආධාරක ජාලය අතර ගැටුමක් දක්වා වර්ධනය වේ. විශේෂයෙන් ම ශ්‍රී ලංකාව වැනි පීතෘමූලික සහ ජ්‍යෝෂ්ඨත්වය මත ස්ථරීකරණය වූ සමාජයක මහලු වියේ දී පවුල තුළ බලය සහ අධිකාරිය දියාරු වීම පෞරුෂ ගැටුම් සහ මානසික ආබාධවලට තුඩු දෙනු ඇත. මෙම තර්කය ඉදිරියට ගෙන යාමට සිල්වාගේ සියදිවි නසාගැනීම පිළිබඳ සිද්ධි අධ්‍යයනය භාවිත කළෙමි.

සිල්වා 2017 දී සියදිවි නසා ගන්නා විට 78 වැනි වියේ පසුවිය. ඔහු තම පවුලේ සාමාජිකයන්ට සහ ඥාතීන්ට අධිකාරීමය බවක් පෙන්වීය. ඔහු වෘත්තියෙන් ගොවියෙකු වූ අතර වැඩිහිටි කාලයේ ඔහුට වැඩිපුර යැපීමට සිදු වූයේ දරුවන්ගේ ආදායමෙනි. ශාරීරික නොහැකියාව නිසා ඔහුගේ ගොවිතැන නතර කිරීමෙන් පසු ඔහු මත්පැන් වලට ඇබ්බැහි වූ අතර වරින් වර අසනීප විය. ඔහුගේ පරිණත දරුවන් සහ බිරිඳ ඔහුට උපදෙස්

දුන්නේ එය නතර කර ඔහුගේ හැසිරීම වෙනස් කරගෙන ආගමික ජීවිතයක් ගත කරන ලෙසයි. කෙසේ වෙතත් ඔහු එවැනි ඉල්ලීම් තරයේ ප්‍රතික්ෂේප කළ අතර බිරිඳට සහ දරුවන්ට දොස් පවසමින් නිතර නිතර ප්‍රකාශ කර ඇත්තේ තමා හැසිරිය යුතු ආකාරය ඉගැන්වීමට කවුරුත් කියාදිය යුතු නැති බවයි. 'හැමෝම එනවා මාව පාලනය කරන්න' යනු එවැනි අවස්ථාවල ඔහු බහුල ව භාවිත කළ පිළිතුරයි. සියදිවි නසා ගැනීමට වසරකට පමණ පෙර සිට සිල්වා ඉතා හුදකලා හැසිරීමක් පෙන්නුම් කර ඇති අතර බිරිඳ සහ දරුවන් සමඟ ඉතා අඩු සම්බන්ධතාවක් පවත්වා ගෙන ගොස් ඇත. ඔවුන් සමඟ වැඩි යමක් කතා කළේ නැත. සමහර විට ඔහු ආහාරපාන පවා ප්‍රතික්ෂේප කළ අතර බොහෝ විට නිදා ගැනීමට හෝ නිවසින් පිට ව ජීවත්වීමට කැමති විය. සමහර අවස්ථාවල සතියක් දෙකක් වුව ද නිවසට නොපැමිණ සිටී. ක්‍රමයෙන් සිල්වාගේ මෙම හැසිරීම පවුලේ සෑම කෙනෙකුටම මානසික වශයෙන් ගැටලුකාරී පරිසරයක් නිර්මාණය කළ අතර එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස සිල්වා සහ ඔහුගේ පවුලේ සාමාජිකයන් අතර ඉතා දුර්වල සම්බන්ධතාවක් වර්ධනය විය. මේ අතර ඔහු තම පවුලට නොවැදගත් පුද්ගලයෙකු වී ඇති බැවින් ඔහුගේ මරණය අපේක්ෂාවෙන් ඔහු ජීවත්වෙන බව ඔහු මියයෑමට ටික දිනකට පෙර ඥාතියෙකු සමඟ ප්‍රකාශ කර ඇතිබව ඔහුගේ දෙවන දියණිය සමග කළ සම්මුඛ සාකච්ඡාවේ දී අනාවරණය විය.

මෙම සිද්ධි අධ්‍යයනය මගින් පෙනෙන්නේ මහලු වියේ දී පවුල තුළ බලය, ආධිපත්‍යය සහ ගෞරවය අහිමි වීම ක්‍රමයෙන් පෞරුෂ ගැටලු සහ මානසික ආබාධවලට තුඩු දෙන බවයි. Pavkov (1982) විස්තර කළේ මහලු වියේ දී ස්වයං-අනන්‍යතාවය සහ ආත්ම අභිමානය අඩුවීම අසතුට සහ ස්වයං-වෛරය වැඩිකිරීමට හේතුවන බවයි. Seligman (1976) ට අනුව නම් ජීවිතයේ අවසාන භාගයේ පුද්ගලයාට තම ජීවිතයේ

වැදගත් සිදුවීම් පාලනය කිරීමට නොහැකි වීම සියලු මානසික අවපීඩනයට මූලික මාර්ගය යි. විශේෂයෙන් ම මහලු වියේ අවසාන භාගයේ ආර්ථික යැපීම සහ ශාරීරික දුර්වලතා මානසික දුර්වලතා ඇතිවීමේ අවදානම වැඩි කරයි. සිල්වාගේ සියදිවි නසා ගැනීමේ සිද්ධිය පැහැදිලි කිරීමට මෙම සියලු න්‍යායික සංකල්පීකරණයන් වැදගත් වන බව පෙනේ. ඒ අතර ම පවුලේ සාමාජිකයන් විසින් සිල්වා වෘත්තීය මානසික සෞඛ්‍යය සේවා සපයන්නෙකු වෙත යොමු නොකළේ මන්දැයි ඇසිය යුතු වැදගත් ප්‍රශ්නයකි. එක් අතකින් වැඩිහිටි වියේ මානසික ගැටලු පිළිබඳ පවුලේ සාමාජිකයන්ගේ අඩු දැනුම නිසා මෙය සිදු විය හැකි යැයි නැවත නැවත ප්‍රකාශ කළ හැකි අතර අනෙක් අතට සිල්වාගේ අධිකාරී සහ මුරණ්ඩු ගති ස්වභාවය නිසා පවුලේ අය ඔහු බාහිර උපකාර සෙවීමට යොමු කිරීමට පසුබට වන ගැටුම්කාරී පරිසරයක් පවුල තුළ නිර්මාණය වීමට හේතු වී ඇති බව පෙනේ. මෙම සිද්ධි අධ්‍යයනයෙන් හෙළි වන තවත් වැදගත් කරුණක් වන්නේ මහලු වියේ ඇතැම් හැසිරීම් සහ විශ්වාස තරුණ පිරිස් ප්‍රශ්න කරන හෝ නොපිළිගන්නා හෝ ප්‍රතිලෝම ව භාරගන්නා පරිසරයක් හෙවත් පරම්පරා ගට්ඨනය අර්බුදකාරී අවස්ථාවන් වල දී උපකාර සෙවීමේ චර්යාව දුර්මුඛ වීමට හේතු වන බවයි. පෙරේරා සහ දරුවන් අතර පැවති ගැටුම එවැනි පරම්පරා දෙකක සංස්කෘතික ගැටුමක් වශයෙන් පෙනේ.

බලාපොරොත්තු සුන්වීම හෝ අර්ථ විරහිතභාවය වැඩිහිටිවිය සමඟ සම්බන්ධ වන තවත් සෘණාත්මක සාධකයකි. එය ඔවුන් මුහුණපාන යම් අර්බුදකාරී අවස්ථාව, අවශ්‍ය උපකාර සෙවීමේ චර්යාව සීමා කරයි. සංස්කෘතියට අනුව ජීවිතයේ විවිධ අර්ථ සෙවීම සහ ඒවා පවත්වා ගැනීම මූලික මිනිස් අවශ්‍යතාවලින් එකකි. උපතේ සිට ම පුද්ගලයන් තමන්ට වැදගත්වන දේවල් සොයා ගැනීමටත් නොවැදගත් දේවල් ඈත්කොට තැබීමටත් උනන්දු වේ. පාසල් යාම, රැකියාවක් කිරීම,

පවුල් ජීවිතයක් ගතකිරීම වැනි කාර්යයන් පුද්ගලයා තම ජීවිතයට බද්ධ කර ගන්නේ ඒ ඔස්සේ තමාට වටිනාකමක් සහ ජීවත්වීමට උත්තේජනයක් එමඟින් ලැබෙන නිසා ය. ඒවා නොලැබී යන විට ජීවිතය කොතෙක් අර්ථවත්දැයි ගැටලු ඇතිකරයි. Pavkov (1982) වැඩිහිටි වියේ දී මානසික අවපීඩනයට සහ සියදිවි නසා ගැනීමට දායක වන ප්‍රධාන මනෝවිද්‍යාත්මක හා කායික සාධක තුනක් හඳුනා ගෙන ඇත. අවාසනාව (haplessnes), අසරණභාවය (helplessnes) සහ බලාපොරොත්තු විරහිත බව (hopelessnes) ඒ අතර වේ. වැඩිහිටි වියේ දී සියදිවි නසා ගැනීමේ චර්යාව සහ අර්ථ විරහිතභාවය අතර ඇති සම්බන්ධය තේරුම් ගැනීමට මෙම මෙම සංකල්පීයකරණය වඩාත් අදාළ වන බව පෙනේ. අධ්‍යයනයට අනුව සමහර වැඩිහිටි පුද්ගලයන් විශේෂයෙන් ම වයස අවුරුදු 75 ට වැඩි අය තවදුරටත් ජීවත්වීම තමන්ට මෙන් ම පවුලටත් බරක් යැයි සිතීම වැනි නිශේධාත්මක ආකල්ප දරා ඇති බව පැහැදිලි විය. ඔවුන්ගේ අදහස වී පැවතියේ තවදුරටත් ජීවත්වීම ඛේදවාචකයක් වන බව යි. ඔවුන්ට කායික දුෂ්කරතා සහ නිදන්ගත රෝග ඇති විට පැවැත්ම පිළිබඳ තවදුරටත් මෙවැනි නිශේධනාත්මක සිතිවිලි එකතු වේ (Frankl, 2020). අධ්‍යයනයට අනුව සියදිවි නසාගත් වැඩිහිටියන් 30න් 11 ක් සෘජුව හෝ වක්‍ර ව තවදුරටත් ජීවත්වීම දුක්ඛිත දෙයක් වශයෙන් දැකීමටත් මරණය දුක් විඳීම වැළැක්වීමට ඇති විසඳුම වශයෙන් විශ්වාස කර ඇත. ඒ නිසා ඔවුන්ගේ ජීවිතය ඉක්මනින් අවසන් කළ යුතු බවට ඔවුන් නිරන්තරයෙන් ප්‍රකාශ කර ඇත. එබැවින් අධ්‍යයනය කළ වැඩිහිටි සියදිවි නසාගැනීම් සඳහා ප්‍රධාන සාධකයක් ලෙස පැවැත්මේ හිස්බව හෝ නියුරෝසිස් තත්ත්වය බලපා ඇතිබව පෙනේ. ජීවත්වීම පිළිබඳ මෙම නිශේධාත්මක චින්තනය ජීවිතයේ ඉතිරි කාලය වටිනාකමක් සහිත ව ජීවත්වීමේ අගය එකතු කිරීමකට හෝ එවැනි තත්ත්වයන්ට පාධා පමුණු වන ආතතීමය තත්ත්වයන්ගෙන්

මිදීමට අවශ්‍ය උපකාර සෙවීමේ චර්යාව දුර්වලකරන බව පෙනේ. මෙම අධ්‍යයනයේ දී සාකච්ඡා කරනු ලබන සියදිවි නසා ගත් වැඩිහිටියන් බොහෝ දෙනෙකු (28) බුදුදහම නියෝජනය කරන බැවින් ඔවුන්ගේ සියදිවි නසා ගැනීම පැහැදිලි කිරීමට සියදිවි නසා ගැනීම පිළිබඳ බෞද්ධ පැහැදිලි කිරීම හා විශ්වාසය මෙහි දී වැදගත් වනු ඇත. මූලික වශයෙන් ම සියදිවි නසා ගැනීමට තීරණය කිරීම බෞද්ධ ජීවන ධර්මයට පටහැනි ය. ජීවිතය පැහැරගැනීම අකුසල කර්මයක් බවත් මරණයෙන් දුක කෙළවර නොවන බවත් බුදුදහමේ ඉගැන්වීමයි. David Rosen උපුටා දක්වමින් Wolfson (2009) විසින් මෙය මනාව විස්තර කර ඇත. 'යමක් මිය යාමට අවශ්‍යයයි. නමුත් එය ඔබ නොවේ. දුරු විය යුතු යම් දුකක් මෙහි ඇත. නමුත් දුරු විය යුත්තේ මම නොවේ' (පිටුව 2). යනු ඉතා ගැඹුරු බෞද්ධ චින්තනයකි. ඒ අනුව නැතිවිය යුත්තේ දුක මිස පුද්ගලයා නොවේ ය යන්න එහි සරල අදහස වේ. තවද බෞද්ධ සංස්කෘතික හා ආධ්‍යාත්මික දෘෂ්ටිකෝණයෙන් බලනවිට යමෙක් තම ජීවිතය තමන් විසින් ම නැතිකරගැනීම තම පුනරුත්පත්තියට නිශේධනාත්මක ව බලපානවා ය යන්න බෞද්ධ සංස්කෘතික විශ්වාසය යි. ඒ අනුව සියදිවි නසාගැනීම බෞද්ධ සංසස්කෘතිය තුළ අයහපත් මරණයක් වශයෙන් විග්‍රහ වේ. මේ අනුව බුදුදහම සියලු ආකාරයේ ආතතීන් සහ දුක් වේදනා නැතිකිරීමේ යාන්ත්‍රණය ලෙස භාවනාව යෝජනා කරයි. එබැවින් වැඩිහිටි සංස්කෘතිය හා බද්ධ වන අර්ථ විරහිතභාවය සහ දුක් වේදනා පිළිබඳ සංකල්ප මූලික වශයෙන් බෞද්ධ ඉගැන්වීමට එරෙහි වන බව පෙනේ.

3.5 උදව් සෙවීමේ චර්යාව සහ ප්‍රතිකාර පර්යාවලෝකයන්හි ගැටුම

සමාජ විද්‍යාඥයන් සහ මානව විද්‍යාඥයන් විශ්වාස කරන්නේ සෞඛ්‍ය සහ රෝගාබාධ සම්බන්ධ සංජානනය, අර්ථකථන, විශ්වාස සහ

හැසිරීම් ඇතුළු ව සෞඛ්‍ය සහ රෝගාබාධවල සෑම අංශයකම දීම සංස්කෘතිය වැදගත් කාර්යභාරයක් ඉටු කරන බවයි. මානව විද්‍යාඥයින් ට අනුව මිනිසුන් පීඩාව විසඳා ගැනීමට උපකාර සෙවීම සංස්කෘතිය විසින් පීඩාව නිර්වචනය කරන ආකාරය මත පදනම් වේ (Pool & Geissler, 2005; Arnault, 2009). Arnault (2009) දක්වන්නේ මනෝසමාජීය සහ ශාරීරික දුක් වේදනා පිළිබඳ සංස්කෘතිකමය අත්දැකීමක් මත සෞඛ්‍ය ප්‍රවර්ධනය හෝ සුවතාවය තීරණය විය හැකිය. ඒ අනුව රෝගීබව හෝ සුවවීම පුද්ගලයා සහ සංස්කෘතිය අර්ථ නිරූපණය කරන ආකාරය අනුව බහු සංස්කෘතික මුහුණුවරක් ගනු ලැබිය හැකි අතර ඒ සම්බන්ධයෙන් ඒකමිතියක් යෝජනා කළ නොහැකිය. Arnault තවදුරටත් දක්වන්නේ නිරෝගීකම හෝ රෝග පීඩාව නිර්වචනය කළයුතු වන්නේ ශාරීරික, චිත්තවේගී සහ අන්තර් පුද්ගල හැඟීම් දැනීම් හා අත්දැකීම්වල එකතුවක් වශයෙන් ගොඩනැගී ඇති අවබෝධය මගින්වන බවයිග මෙම අධ්‍යයනයෙන් පැහැදිලි වූ සුවිශේෂත්වයක් වූයේ විවිධ ආතතීමය තත්ත්වයන්ගෙන් පෙළුන වැඩිහිටියන්ගේ උපකාර සෙවීමේ චර්යාවට රෝගාබාධ සහ දුක් වේදනා පිළිබඳ පෞද්ගලික අවබෝධය සහ අර්ථ සෑහෙන බලපෑමක් කර ඇති බවයි. එමෙන් ම සමහර සියදිවිනසාගැනීමේ සිද්ධීන් මගින් පැහැදිලි වන්නේ මියගිය පුද්ගලයාගේ අසනීප පිළිබඳ පුද්ගලික දෘෂ්ටිකෝණය සහ පවුලේ සාමාජිකයන්ගේ දෘෂ්ඨිකෝණය අතර ඇති වූ පරස්පරතාවයක් නිසා හටගත් ගැටුමේ ප්‍රථල වශයෙන් සිදුව ඇති බවයි. මෙම තර්කය ඉදිරියට ගෙන යාමට මම පහත උදාහරණය භාවිත කරමි.

ප්‍රේමවතී 2019 වසරේ දී සියදිවි නසා ගන්නා විට ඇයට වයස අවුරුදු 82 කි. ඇය වසර දහයකට වැඩි කාලයක් උදරාබාධයකින් පෙළෙමින් සිටි නිසා විවිධ ප්‍රතිකාරවලට යොමු වූවා ය. 2015 වසරේ දී ඇයගේ පවුලේ සාමාජිකයන් ඇය ව විශේෂඥ වෛද්‍යවරයකු වෙත

යොමු කර ඇති අතර එහි දී ඇය ගැස්රයිටිස් රෝගයෙන් පෙළෙන බව හඳුනා ගෙන ඇති අතර එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස උදරයේ දැඩි වේදනාවක් ඇති වන බව වෛද්‍ය නිගමනය විය. අඛණ්ඩ ව ප්‍රතිකාර ගන්නා අතරතුර වේදනාව දිගු කාලීනව පාලනය කිරීම සඳහා ඇතැම් ආහාර හා හැසිරීම් පාලනය කිරීමටත් ඇයට උපදෙස් දෙන ලදී. කෙසේ වෙතත් ඇය දිගටම වෛද්‍ය ප්‍රතිකාර කිරීම සහ සායනවලට යාම දැඩි ලෙස ප්‍රතික්ෂේප කළේ මියගිය ඥාතියෙකුගේ බලපෑමක් නිසා ඇයට මෙම වේදනාව ඇති වන බව ඇය අර්ථකථනය කළ නිසා ය. ඇය සමීප ව අශ්‍රය කළ තවත් වැඩිහිටියන් කිහිප දෙනෙකු ද එය විශ්වාස කළ අතර ඔවුන් ඇයට ප්‍රකාශ කළේ යකදුරෙකු හෝ දේවාලයක් මගින් සුව කිරීමේ පිළිවෙත් අනුගමනය කරන ලෙසයි. ඉන්පසුව පවුලේ උදවිය ඇයව එවැනි සුව කිරීමේ ක්‍රම සිදු කරන ස්ථාන කිහිපයකට රැගෙන ගිය නමුත් තාවකාලික මානසික තෘප්තියක් මිස ඇය වේදනාවෙන් මිදෙන බවක් පෙනෙන්නට නොතිබුණි. කෙසේ වෙතත් මෙම යකදුරන්ගේ හා දේවාලවල ප්‍රතිකාර විද්‍යාත්මක නොවන ප්‍රතිකාර ක්‍රමයක් මෙන්ම මුදල් නාස්ති කරන දෙයක් බව පවුලේ අය තේරුම් ගත්හ. මේ නිසා පවුලේ සාමාජිකයන් එවැනි ප්‍රතිකාර අතහැර හැර වෛද්‍ය ප්‍රතිකාර සඳහා පමණක් ඇයව උනන්දු කළ නමුත් ඇය වෛද්‍ය ප්‍රතිකාර අනුගමනය කිරීම නැවත නැවතත් ප්‍රතික්ෂේප කළා ය. මේ අතර ඇය ඉක්මන් කෝපය, ඇතැම්විට ආහාර ප්‍රතික්ෂේප කිරීම සහ හුදකලා වීම වැනි චර්යාත්මක වෙනස්කම් කිහිපයක් ද පෙන්නුම් කර ඇත. නමුත් පවුලේ අය මෙවැනි වෙනස්ම් වටහා ගත්තේ ඇය බලාපොරොත්තු වන ප්‍රතිකාර මධ්‍යයන් සඳහා ඔවුන් උනන්දු නොවන නිසා ඊට ප්‍රතිචාර නිසා ඇතිවන තත්ත්වයක් වශයෙනි. කෙසේ වෙතත් මෙම ගැටුම අවසන් වූයේ නිවසේ වැසිකිළිය අසල සඟවා තිබූ පළිබෝධනාශක පානය කිරීමෙන් පසු ඇති වූ ඇයගේ සියදිවි නසා ගැනීමෙන් ය.

මෙම සිද්ධි අධ්‍යයනය පුද්ගලික අර්ථකථනයෙන් හෝ මනෝ විශ්ලේෂණාත්මක සහ කථිකාවේ දෘෂ්ටිකෝණයෙන් උපකාර සෙවීමේ හැසිරීම න්‍යායික ව විමසා බැලීමට අපට ආරාධනා කරයි. ප්‍රේමාවතීගේ පෞද්ගලික දෘෂ්ටිකෝණයෙන් ඇයගේ වේදනාවට හේතුව මියගිය ඥාතියෙකුගේ අදෘෂ්‍යමාන බලපෑමයි. ඇය එම විශ්වාසය ගැඹුරින් අභ්‍යන්තරීකරණය කරගෙන තිබූ අතර වේදනාවෙන් මිදීම සඳහා යකදුරන්ගේ ප්‍රතිකාර අනුගමනය කිරීමට අවශ්‍ය විය. පුද්ගලික දෘෂ්ටි කෝණයෙන් බලනකල ප්‍රේමාවතී විසින් ප්‍රදර්ශනය කරන ලද පසුකාලීන චර්යාත්මක වෙනස්කම් Obeysekere (1981) ට අනුව නම් තේරුම්ගත යුත්තේ ඇයගේ බලාපොරොත්තු සුන්වීමේ පුද්ගලික සංකේත ලෙස හෝ සංස්කෘතික සන්දර්භය තුළ පුද්ගලයාගේ අත්දැකීම් ස්ථානගත කිරීමක් ලෙෂ ය. කථිකාවේ දෘෂ්ඨි කෝණයෙන් බලනකල වෛද්‍ය විශ්ලේෂණය වඩාත් වෛෂයික හෝ විද්‍යාත්මක ලෙස සලකනු ලබන අතර අනෙකුත් අධ්‍යාත්මික සුවකිරීම් විද්‍යාත්මක නොවන ලෙස සැලකේ. මේ අනුව විකල්ප රෝග විනිශ්චය හෝ ප්‍රතිකාරවල පැවැත්ම අධිපති කතිකාව විසින් අනුමත නොකරයි (Healy, 2005). ප්‍රමුඛ කතිකාව විකල්ප නොපිළිගැනීම නිසා අර්බුදයක දී උදව් සෙවීමේ චර්යාව විකල්ප ඔස්සේ සංවර්ධනය වීමක් අපේක්ෂා කළ හොහැකි ය. එයට හේතුව උදව් සෙවීම සහ ඒවායේ උපයෝතාව පිළිබඳ පරස්පරයක් ගොඩනැගෙන නිසයි. මෙම පරස්පරය විශේෂයෙන් ම බටහිර වෛද්‍ය ක්‍රම පමණක් නොව දේශීය ඇතුළු විවධ ප්‍රතිකාර ක්‍රම අන්තර්ගත බහුත් ව වෛද්‍ය ක්‍රමයක් පවතින විට ඇති වීමට වැඩි ඉඩක් තිබේ.

4 නිගමනය

අධ්‍යයනයෙන් හෙළි වූයේ මහලු වියේ කායික, මානසික සහ සමාජීය දුර්වලතාවයන් නිසා ඇතිවන යැපුම් බව ඔවුන්ගේ වියහැකි

මානසික අවපීඩනය සහ සියදිවි නසාගැනීමේ අවදානම සමඟ සම්බන්ධ වී ඇති බවයි. එමෙන් ම ජීවිතයේ අර්ථ විරහිතභාවය පිළිබඳ ආකල්පය වැඩිහිටි සියදිවි නසා ගැනීමට දායක වී ඇති බව පෙනේ. මෙහි ඇති වැදගත්කම වන්නේ වැඩිහිටි සියදිවි නසාගැනීම් පිළිබඳ අධ්‍යයනයන් මනෝවිද්‍යාත්මක අර්ථයෙන් පමණක් නොව සංස්කෘතික, ආගමික සහ අධ්‍යාත්මික දෘෂ්ටි කෝණයකින් ගවේෂණය කිරීමට අපට ආරාධනා කිරීමයි. කෙසේ වෙතත් මෙම අධ්‍යයනය ඉතා සීමා සහිත සිද්ධි ප්‍රමාණයක් වෙත පමණක් අවධානය යොමුකළ අධ්‍යයනයක් වන නිසා වැඩිහිටි සියදිවි නසාගැනීම් හා සම්බන්ධ වන මානසික හෝ සමාජ සංස්කෘතික සාධක අතර පවතින සම්බන්ධතාව නිවරදි ව ප්‍රකාශ කළ නොහැකි ය. නමුත් වයස්ගත වූවන්ගේ සියදිවි නසා ගැනීම් පිළිබඳ ඉදිරි අධ්‍යයනයන් සඳහා මෙම අධ්‍යයනයේ සොයා ගැනීම් මාර්ගෝපදේශ වශයෙන් යොදා ගැනීමට ඇති හැකියාව වැඩිකරන බව අපගේ විශ්වාසයයි. සියදිවි නසා ගැනීම් හේතුවෙන් මිය ගිය වයස්ගතවූවන් සැලකිය යුතු කාල පරාසයක් තුළ වියහැකි මානසික අවපීඩන රෝග ලක්ෂණ සහ සියදිවි නසාගැනීමේ අනතුරු ඇඟවීම් ප්‍රකාශකර ඇතත් පුද්ගලික සහ පාරිසරික සාධකවල බලපෑම හේතුවෙන් ඔවුන්ට අර්බුදය කළමනාකරණය කරගැනීම සඳහා අවශ්‍ය වෘත්තීය මානසික සෞඛ්‍ය රැකවරණය ගිලිහී ගොස් ඇත. දුර්වල සමාජ ජාලය, සමීපතමයින්ට සියදිවි නසාගැනීමේ පූර්ව සලකුණු අවබෝධකර ගැනීමට පැවති නොහැකියාව, මහලුවිය හා සම්බන්ධ සංස්කෘතික විශ්වාස, හැසිරීම් හා නිශේධාත්මක ආකල්ප සහ ප්‍රතිකාර පිළිබඳ පුද්ගලික පර්යාවලෝකය සහ පවුලේ අයගේ පර්යාවලෝකය අතර ඇති වූ ගැටුම නිසා අර්බුදකාරී අවස්ථාවේ එය කළමනාකරණය කර ගැනීම සඳහා අවශ්‍ය උපකාර සෙවීමේ චර්යාව දුර්වල කර ඇති බව පෙනේ.

සමහර විට වෛද්‍ය වෘත්තිකයන් පවා වැඩිහිටිවියේ රෝග විනිශ්චයේ දී කායික ලක්‍ෂණ කෙරෙහි වැඩි අවධානය යොමුකිරීම නිසා කායික රෝග සඳහා බලපාන මානසික හේතු ඔවුන් අතින් ගිලිහීයාමට ඇති ඉඩකඩ වැඩිබව ද මෙම අධ්‍යයනයෙන් පැහැදිලි වේ. ශ්‍රී ලංකාවේ මහජන සෞඛ්‍ය කතිකාව තුළ වයස්ගත වූවන්ගේ මානසික ගැටලු මහලු වියට ආවේනික, එතරම් සැලකිය යුතු නැති තත්ත්වයක් වශයෙන් බැහැරකොට තැබීම නිසා වැඩිහිටි මානසික සෞඛ්‍ය සාක්‍ෂරතාව පහළ මට්ටමක පැවතීම අර්බුදකාරී අවස්ථාවන්වල දී ඔවුන්ගේ උපකාර සෙවීමේ චර්යාව දුර්මුඛ වීම සඳහා ව්‍යුහාත්මක ව හේතුවී ඇතිබව පෙනේ. එක් අතකින් ප්‍රධාන මානසික සෞඛ්‍ය කතිකාවෙන් වයස්ගත වූවන් බැහැර කර ඇති අතර අනෙක් අතට මහලුවියේ දී ජීවිතය සහ මරණය පිළිබඳ පවතින ඇතැම් නිශේධනාත්මක ආකල්ප හේතුවෙන් ද වයස්ගත වූවන් ප්‍රධාන මානසික සෞඛ්‍ය කතිකාවෙන් බැහැර වී ඇති බව පෙනේ. එබැවින් වැඩිහිටි මානසික සෞඛ්‍යය සාක්ෂරතාව වැඩි කිරීම සහ වැඩිහිටි ප්‍රජාව සඳහා මානසික සෞඛ්‍ය සේවා ප්‍රවර්ධනය කිරීම වැඩිහිටි සියදිවි නසාගැනීම් අවම කිරීම සඳහාත් ඔවුන්ගේ යහපැවැත්ම වර්ධනය කිරීම සඳහාත් ඵලදායී උපාය මාර්ගයක් වනු ඇත. විශේෂයෙන් ම වයස්ගත වූවන්ගේ රැකවරණය තවදුරටත් පවුලේ උපකාරය මත බොහෝ සෙයින් තීරණය වන නිසා මෙම සියලු වැළැක්වීමේ ප්‍රයත්නයන්හි දී පවුල කේන්ද්‍රිය සමාජ ආයතනය ලෙස බලගැන්විය යුතු ය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

Abbey, A., & Andrews, F.M. (1985). Modeling the psychological determinants of life quality. *Social Indicators Research*, 16(1), 1-34.

Amati, V., Meggiolaro, S., Rivellini, G., & Zaccarin, S. (2018). Social relations and life satisfaction: the role of friends. *Genus*, 74(1), 7
https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5937874/

Arnault, D.S. (2009). Cultural Determinants of Help Seeking: A model for research and practice. *Res Theory Nurs Pract*, 23(4), 259–278

Arria, A.M., Winick, E.R., Garnier-Dykstra, L.M., Vincent, K.B., Caldeira, K.M., Wilcox, H.C., & OGrady, K.M. (2012). Help-Seeking and Mental Health Service Utilization among College Students with a History of Suicide Ideation. *Psychiatr Serv*, 62(12), 1510–1513. https://doi: 10.1176/appi.ps.005562010

Bilsen, J. (2018). Suicide and Youth: Risk Factors. *Front. Psychiatry*, 09, 1-5. https://doi.org/10.3389/fpsyt.2018.00540

Brown, J.S., Evans-Lacko, S., Aschan, L. Henderson, M.J., Hatch, S.L., & Hotopf, M. (2014). Seeking informal and formal help for mental health problems in the community: a secondary analysis from a psychiatric morbidity survey in South London. *BMC Psychiatry*, 14, 275. https://doi.org/10.1186/s12888-014-0275-y

Breslow, L. A. (1972). Quantitative approach to the World Health Organization definition of health: physical, mental and SWB. *International Journal of Epidemiology*. 1, 347–55

Carbonell, D.M., Reinherz, H.Z., & Giaconia, R.M. (1998). Risk and resilience in late adolescence. *Child and Adolescent Social Work Journal*, 15(4), 251-272

Cattell, H. (2000). Suicide in the elderly. *Advances in Psychiatric Treatment, 6* (2), 102-108. https://doi:10.1192/apt.6.2.102

Conejero, I. (2018). Suicide in older adults: current perspectives. *Clinical Interventions in Aging,*
13, 691–699. https://doi: 10.2147/CIA.S130670

Conwell, Y., Duberstein, P.R., Cox, C., Herrmann, J.H., Forber, N.T., & Caine, E.D., (1996). Relationship of age and Axis I diagnoses in victims of completed suicide: A psychological autopsy study. *Am. J. Psychiatry*, 153, 1001-1008

Curtis, C. (2010). Youth perceptions of suicide and help-seeking: "They'd think I was weak or "mental"" *J. Youth Stud,* 13,699–715. https://doi: 10.1080/13676261003801747

De Leo, D., & Ormskerk, S. C. (1991). Suicide in the elderly: General characteristics. *Crisis: The Journal of Crisis Intervention and Suicide Prevention*, *12*(2), 3–17

De Silva, I. (2013). The Age Structure Transition and the Demographic Dividend: An Opportunity for Rapid Economic

Take-off in Sri Lanka. *Sri Lanka Journal of Advanced Social Studies,* 2(1), 4-45. https://doi:10.4038/sljass.v2i1.5117

Department of Census and statistics. (2002). *Social Conditions of Sri Lanka*. www.statistics.gov.lk

Durkheim, E. (1951). *Suicide*. New York: Free Press.

Ewa, K., Czyz, M.S., Adam, G., Horwitz, B.A., & Daniel, E.(2013). Self-reported Barriers to Professional Help Seeking Among College Students at Elevated Risk for Suicide. *Journal of American College Health*, 61:7, 398-406, https://doi: 10.1080/07448481.2013.820731

Farrer, L., Leach, L., Griffiths, K.M., Christensen, H., & Jorm, A.F. (2008). Age differences in mental health literacy. *BMC Public Health*, 8, 1-8. https:doi.org/10.1186/1471-2458-8-125

Frankl, V.E. (2020). *Yes to Life: In Spite of Everything*. Boston: Beacon Press.

Gair S., Camilleri P. (2003). Attempting suicide and help-seeking behaviours: Using stories from young people to inform social work practice. *Aust. Soc. Work*, 56, 83–93. https://doi: 10.1046/j.0312-407X.2003.00064.x.

Gunnell, D., Fernando, R., Hewagama, M., Priyangika, W.D., Konradsen, F., & Eddleston, M. (2007). The impact of pesticide regulations on suicide in Sri Lanka. *International journal of epidemiology*. 36(6), 1235-42. Htpps://doi:10.1093/ije/dym164

Han, J., Batterham, P. J., Calear, A. L., & Randall, R. (2018). Factors influencing professional help-seeking for suicidality: A systematic review. *Crisis: The Journal of Crisis Intervention and Suicide Prevention, 39*(3), 175–196. https://doi:10.1027/0227-5910/a000485

Harwood, D., Hawton, K., Hope,T., & Jacoby, R. (2001). Psychiatric disorder and personality factors associated with suicide in older people: a descriptive and case-control study. *Int J Geriatr Psychiatry*, 16(2), 155-65. https://doi: 10.1002/1099-1166(200102)16:2<155::aid-gps289>3.0.co;2-0.

Helene, H. F. (2013). Aging in Culture. *The Gerontologist*, 53(3), 369–377. htpps://doi:10.1093/geront/gnt024

Heuser, C., & Howe, J. (2019). The relation between social isolation and increasing suicide rates in the elderly. *Quality in Ageing and Older Adults*, 20(1), 2-9. https://doi10.1108/QAOA-06-2018-0026

Hewamanne, S. (2010). Suicide narratives and in-between identities among Sri Lanka’s factory workers. Ethnology, vol. 49, no. 1, 1–22

HomIan, M.A., Stanley, H., &, T.E (2015). Evaluating factors and interventions that influence help-seeking and mental health service utilization among suicidal individuals: A review of the literature. *Clinical Psychology Review*, 40, 28-39. https://doi:10.1016/j.cpr.2015.05.006

IOM (Institute of Medicine). (2001). *Health and Behavior: The Interplay of Biological, Behavioral, and Societal Influences.* Washington, DC: National Academy Press

Joiner, T.E., Va- Orden, K.A., Witte, T.K., Selby, E.A., Ribeiro, J.D., Lewis. R., & Rudd, M.D. (2009). Main predictions of the interpersonal–psychological theory of suicidal behavior: empirical tests in two samples of young adults. *J Abnorm Psychol,* 118, 634-46

Keyes, C. L. M. (1998). Social Well-being. *Social psychology quarterly*, 61(2), 121-140

King, K. A., & Vidourek, R.A .(2012).Teen depression and suicide: effective prevention and intervention strategies. *The Prevention Researcher*, 19(4), 15-17

Kjølsetha, I., Ekebergbc, Ø., & Steihaug, S. (2010). Elderly people who committed suicide – their contact with the health service. What did they expect, and what did they get? *Aging & Mental Health*, 14(8), 938–946

Kodituwakku, K. (2016). Tackling the Burden of Suicide in Sri Lanka. *Colombo Telegraph.* https://www.Colombotelegraph.com/Index

Lawrence, D., Almeida, O.P., Hulse, G.K., Jablensky, A.V., & Holman, C.D. (2000). Suicide and attempted suicide among older adults in Western Australia. *Psychological Medicine,* 30, 813–821

Marecek, J. (2006). Young Women's Suicide in Sri Lanka: Cultural, Ecological, and Psychological Factors *Asian Journal of Counselling*, 2006, Vol. 13 No. 1, 63–92

Mechanic, D. (1995). Sociological dimensions of illness behavior. *Social Science and Medicine*, 41(9), 1207–16

Mokhtari, M.A. (2019). The epidemiology of suicide in the elderly population in Southern Iran, 2011–2016, *Asian Journal of Psychiatry*, 4, 90-94. https://doi:10.1016/j.ajp.2019.07.027

Nasbaum, M.C. (1999). *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press Inc.

Nasbaum, M.C. (2011). *Creating capabilities: the human development approach*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press

Obeysekere, G. (1981). Chicago: *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. University of Chicago Press

Ono. Y., Tanaka. E., Oyama, H., Toyokawa, K., Koizumi, T., Shinohe, K., Satoh, K., …Yoshimura, K. (2001).Epidemiology of suicidal ideation and help-seeking behaviors among the elderly in Japan. *Psychiatry Clin Neurosci*, 55(6), 605-610. https://doi: 10.1046/j.1440-1819.2001.00912.x

Pavkov, J. (1982). Suicide in the Elderly. *Ohio 's Health*, 34(1), 2 1-22

Pool, R., & Geissle, W. (2005). *Medical Anthropology*. England: Open University Press.

Polacsek, M., Boardman, G.H., McCann., & T.V. (2018). Help-seeking experiences of older adults with a diagnosis of moderate depression. *International Journal of Mental Health Nursing*, 28(1), 278-287. https://doi.org/10.1111/inm.12531

Punova, M., Navratil, P., & Navratilova, J. (2020). Capabilities and well-being of child and adolescent social services clients in the Czech Republic. *Children and Youth Services Review*, Volume 117, 1-9. https://doi:10.1016/j.childyouth.2020.105280

Quan, H., Arboleda-Flórez, J., Fick, G.H., Stuart, H.L., & Love, E.J. (2002). Association between physical illness and suicide among the elderly. *Soc Psychiatry Psychiatr Epidemiol,* 37, 190–197. https://doi:10.1007/s001270200014

Rickwood, D., & Thomas, K. (2012). Conceptual measurement framework for help-seeking for mental health problems. *Psychol Res Behav Manag,* 5(default), 173–183. https://doi: 10.2147/PRBM.S38707

Rainey, J. (2020). Suicidal Thoughts: Symptoms and Risks of Suicidal Depression. https://www.webmd.com/

Scales, T.L., Calvin, L., Streeter, H., & Cooper, C. (2013). *Rural Social Work: Building and Sustaining Community Capacity*, US: John Wiley & Son.

Seligman, M. E. P. (1976). Learned Helplessness and Depression in Animals and Men. In J. T. Spence, R. C. Carsen & J. E. Thibaut, (Eds.), *Behavioral Approaches to Therapy* (pp.83-113). Morristown, N.J.: General Learning Press

Senanayake, M., & De Silva, V. (2012). Age and sex specific suicide rates in Sri Lanka from 1995-2011. *Sri Lanka Journal of Psychiatry,* 3 (2), 7-11

Senevirathne, C. (2020). Demographic characteristics of suicides in Sri Lanka from 2006 to 2018. *Population and Sustainable Development*, Conference Proceedings 2020, retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/341900360

Singh, A., & Misra, N. (2009). Loneliness, depression and sociability in old age. *Industrial Psychiatry Journal*, 18 (1), 51-55. https://doi: 10.4103/0972-6748.57861

De Silva, D. (2003). Suicide Prevention Stratergies in Sri Lanka: the role of socio-cultural factors and health services. Ceylon Medical Journal, vol. 48, No.3 68-70

Sri Lanka Medical Association (2019). *Suicide Prevention in Sri Lanka: Recommendations for Action.* Colombo: The Sri Lanka Medical Association.

Stanphone, V., & Henwood, B.F. (2014). Activating people to address their care needs: Learning from people with lived experience of chronic illness. *Community Mental Health Journal*, 50, 656-663. https://doi.org/10.1007/s10597-013-9686-3

Tsai, A.C., Lucas, M., Sania, A., Kim, D., & Kawachi, I. (2014). Social integration and suicide mortality among men: 24-year cohort study of U.S. health professionals. *Annals of Internal Medicine, 161*(2), 85-95

Umubyeyi, A., Mogren, I., Ntaganira, J., & Krantz, G. (2015). Help-seeking behaviours, barriers to care and self-efficacy for seeking mental health care: a population-based study in Rwanda. *Social Psychiatry Psychiatric Epidemiology*, 51, 81–92. https://doi: 10.1007/s00127-015-1130-2

WHO. (2014). *Preventing suicide: A global imperative*. World Health Organization, Geneva

WHO, (2017). *Suicide fact sheet*. WHO. www.who.int/mediacentre/factsheets/fs398/en/

Widger, T. (2014). *Suicide in Sri Lanka: Understanding the Crisis*. In Forum for Suicide and Culture Research. https://suicideandculture.wordpress.com/2014/05/28/suicide-in-sri-lanka-

Wolfson, I. (2009). Suicide – The Buddhist Perspective. http://www/sprc.org/sites/sprc.org/files/library/faith_dialogue.pdf

Youn, J.T. (2004). Illness behaviour: a selective review and synthesis. *Sociology of Health & Illness*, 26(1)1–31

කාන්තා සවිබල ගැන්වීම සඳහා ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ණය වැඩසටහන් හරහා සිදුවන බලපෑම: ගලෙන්බිඳුණුවැව ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාසය ඇසුරින් අධ්‍යයනයක්

පී. ඒ. ජී. ටී. එල්. කුමාරි, ප්‍රදීප් උළුවඩුගේ සහ රංජිත් දික්වැල්ල

සංක්ෂිප්තය

ග්‍රාමීය කුටුම්භගත කාන්තාවගේ ආර්ථික දායකත්වය ගෘහස්ථ කටයුතුවල දිගුවක් ලෙස සලකනු ලබන අතර, එය මුදල් ඉපැයීමකින් තොරව සිදු කරයි. නාගරික ප්‍රදේශයන්ට වෙනස්ව ග්‍රාමීය ප්‍රදේශයන්හි කෘෂිකර්මාන්තය කේන්ද්‍ර කොටගත් ආර්ථික ක්‍රමයක් පැවතීම මෙයට හේතු වී ඇත. මෙම තත්ත්වය තුළ ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ක්ෂේත්‍රය බැංකු අංශය වෙතින් ආධිපත්‍ය දරමින්, කාන්තාව සවිබලගැන්විමේ අරමුණින් ක්ෂුද්‍ර මුල්‍ය පහසුකම් සපයනු ලබයි. ඒ අනුව ගලෙන්බිඳුණුවැව ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාසයට අයත් ග්‍රාමීය ප්‍රදේශවල කාන්තා සවිබල ගැන්වීම් කෙරෙහි ක්ෂුද්‍ර මුල්‍ය ණය පහසුකම් හි බලපෑම කෙරෙහි අවධානය යොමු කරමින්, දිළිඳු කාන්තාවන් සවිබල ගැන්වීම සඳහා ක්ෂුද්‍ර මුල්‍ය ණය වැඩසටහන්වල බලපෑම හඳුනාගැනීම මෙම අධ්‍යයනයේ අරමුණ විය. මෙම අධ්‍යයනය මිශ්‍ර ක්‍රමවේදය මත පදනම් විය. ප්‍රමාණාත්මක සහ ගුණාත්මක දත්ත ප්‍රාථමික සහ ද්විතියික මුලාශ්‍ර මත පදනම්ව රැස් කරන ලදී. අධ්‍යයනය තුළ දුෂ්කර ග්‍රාමීය ප්‍රදේශ පිළිබඳව අවධානය යොමු වූ බැවින්, අනුරාධපුර දිස්ත්‍රික්කයේ ගලෙන්බිඳුණුවැව ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාසයට අයත් කාන්තාවන් 90 දෙනෙකු නියදිය වශයෙන් සරල සසම්භාවී නියැදුම් ක්‍රමය භාවිත කරමින් තොරාගන්නා ලදී. ඊට අමතරව ගලෙන්බිදුණුවැව ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාසය තුළ ක්‍රියාත්මක වන බැරැන්ඩිනා සහ ග්‍රාමශක්ති මූල්‍ය ආයතන ද්විත්වය හා සම්බන්ධ

නියෝජිතයන් 10 දෙනෙකු සමග සම්මුඛ සාකච්ඡා පවත්වන ලදී. ද්විතියික දත්ත පොත්පත්, සඟරා සහ අන්තර්ජාලය භාවිත කරමින් රැස් කළේය. ගුණාත්මක දත්ත විශ්ලේෂණ සඳහා සන්දර්භ විශ්ලේෂණ ආකෘතියත්, ප්‍රමාණාත්මක දත්ත විශ්ලේෂණය සඳහා SPSS මෘදුකාංගය භාවිත කළේය. මෙම අධ්‍යයනයේ සොයාගැනීම් වලට අනුව; කාන්තා සවිබල ගැන්වීම් සහ ස්වයං රැකියා, සෞඛ්‍යය, පෝෂණය සහ දිළිඳුකම පිටුදැකීම සඳහා ලබාදෙන ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ණය අතර ධනාත්මක සහසම්බන්ධතාවක් පවතියි. ඒ අනුව ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ණය වැඩසටහන්වල දායකත්වය තුළින් දිළිඳු කාන්තාවන් ආර්ථික, සමාජ, දේශපාලන සහ මනෝ විද්‍යාත්මක යන සියලු අංශයන් කෙරෙන් සවිබලගැන්වීමක් සිදුව ඇත.

මුඛ්‍ය පද: ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණය, ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය, සවිබලගැන්වීම, ආන්තික පාර්ශවයන්, ස්වයං රැකියා

1. හැඳින්වීම

සවිබලගැන්වීම යන්න සවිබල රහිත පාර්ශවයන් කෙරෙහි අත්‍යවශ්‍ය වන්නා වූ කාරණාවක් වේ. සවිබලගැන්වීම යන්න සංවර්ධනය පිළිබඳ සාහිත්‍ය තුළ බොහෝවිට නිදහස්ව භාවිත කොට ඇති නමුත් ඒ පිළිබඳව පොදුවේ පිළිගත් අර්ථකථනයක් ඉදිරිපත්ව නැත. සියලුම සන්දර්භයන්හි දී ඉන් අදහස් වන්නේ තමා ගැලී සිටින සවිබල රහිත තත්ත්වයෙන් ඉවත් වීමට තරම් තනි පුද්ගල නියෝජිත තත්ත්වයේ පුළුල් වීමකි. මෙලෙස සවිබලගැන්වීම යනු ජීවිතයේ ඵලදායි තෝරා ගැනීම් සඳහා පුද්ගලයින්ට නිදහස ලබාදෙන වෙනස්වීමේ ක්‍රියාවලික් වේ (Solaman, 1976). 'සවිබලගැන්වීම' යන යෙදුම විධිමත් අන්දමින් සමාජසේවා භාවිතාවන් හා සාහිත්‍යයට ඇතුළු වූයේ බා(ර්)බරා

සොලමන් (Barbara Solaman) විසින් 1976 දී රචනා කළ “කළු ජාතික සවිබලගැන්වීම: පීඩිත ප්‍රජාවන්හි සමාජ වැඩ” (Black Empowerment: Social Work in Oppressed Communities) යන ග්‍රන්ථයත් සමග ය. සොලමන් ට අනුව සවිබලගැන්වීම යනු “ස්වකීය ජීවිත කාලය පුරා ගර්හාවට පාත්‍ර වූ සමාජ වර්ගීකරණයට අයත් පුද්ගලයින්ට සංවර්ධනයට හා අන්තර්පුද්ගල බලපෑම් කිරීම සහ වටිනා සමාජ භූමිකාවන් ක්‍රියාත්මක කිරීම සඳහා අවශ්‍ය කුසලතා නැංවීමට උදව් කළ හැකි ක්‍රියාවලියක්” වේ (Solaman, 1976). සවිබලගැන්වීම යන යෙදුමෙහි මූලයන් සමාජ ව්‍යාපාරයන් තුළින් බිහි වන නමුත්, එය ශක්තිමත් වූයේ 1970 දශකයේ දී සංවර්ධන කථිකාව, පිරිමි සහ කාන්තාවන් යන්නෙහි සිට සමාජීය ගොඩනැංවීමක් ලෙස ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය දෙසට මාරු වීමත් සමඟය. සංවර්ධනය පිළිබඳ මෙකී ප්‍රවේශයෙහි ද, එහි දිගුවක් ලෙස සවිබල ගැන්වීම යන අර්ථ නිරූපණයෙහි ද වෙනස්වීම කෙරෙහි ස්ත්‍රීවාදී දැනුම ඉමහත් බලපෑමක් සිදු කළේය. ඒ අනුව සවිබලගැන්වීම යනු 1970 දශකයේ සිට නැගී එන ජනප්‍රියත්වයක් අත්කරගත් සංකල්පයක් වූවත්, ‘කාන්තාවන්ගේ තත්ත්වය’ පිළිබඳ ඉන් පෙර සිදු කරන ලද අධ්‍යයනයන් තුළින් ද කාන්තාවන් සවිබල ගැන්වීමෙහි විවිධ පැතිකඩ සලකා බලන ලදී. වසර ගණනාවක් තිස්සේ සංවර්ධන නියෝජිත ආයතන සහ ක්‍රියාධරයින් විසින් ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවීය අසමානතාවන් අවම කිරීමට යම් උත්සාහයන් ගෙන ඇත. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස 2015-2030 සඳහා එක්සත් ජාතීන්ගේ තිරසාර සංවර්ධන ඉලක්කයන් හි පස්වැන්න ලෙස ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවී සමානාත්මතාව ඇතුළත් කිරීමට පියවර ගත්තේ ය. එහෙත් බොහෝ සංවර්ධිත මෙන්ම සංවර්ධනය වෙමින් පවත්නා රටවලට පොදු යථාර්ථය වන්නේ ජීවිතයේ බොහෝ වපසරීන් තුළ එනම්; අධ්‍යාපනය, සෞඛ්‍යය, දේශපාලන, ශ්‍රම වෙළෙඳපොළ අවස්ථා, වැටුප්

ලබන සහ නොලබන රැකියා වැනි තත්ත්ව තුළ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවී හිඩැස් පැවතීම ය (Singh, 2018).

කාන්තාව සවිබල ගැන්වීමේ විවිධ කලාපයන් අතරින් ඇගේ නියෝජිතත්වය පුළුල් කිරීම කෙරෙහි වැඩිම ධනාත්මක බලපෑම සිදු කරනු ලබන්නේ ආර්ථික සවිබලගැන්වීම මගිනි. ස්ත්‍රී පුරුෂ සමානාත්මතාවය යටතට ගනු ලබන වඩාත් මතභේදාත්මක සහ පුනරාවර්තන ගැටළු වලින් එකක් වන්නේ රැකියා තුළින් කාන්තාව සවිබල ගැන්විම වේ. ඒ අනුව ආර්ථික සම්පත් හා අවස්ථා කෙරෙහි වැඩි ප්‍රවේශයක් ලබා දීම මෙන්ම විධිමත් ශ්‍රම වෙළෙඳපොළ තුළ ස්ත්‍රී පුරුෂ සහභාගිත්වයේ පක්ෂපාතිත්වය ඉවත් කිරීම වනාහි කාන්තාවන් ආර්ථික සවිබලගැන්වීම අත්පත් කර ගැනීම සඳහා මූලිකාංග වේ. ආර්ථික සවිබලගැන්වීම් ලෙස හඳුන්වාදිය හැක්කේ මෙකී අවස්ථාවන් ආදායම් ඉපැයීම සඳහා භාවිත කිරීම පමණක් නොව, සමාජයේ අවිධිමත් හා විධිමත් යාන්ත්‍රණයක් තුළ පවත්නා ස්ත්‍රී පුරුෂ අසමානතා අවම කිරීමට එකී මූල්‍ය ස්වාධීනත්වය භාවිත කරනු ලබන්නේ කෙසේද? යන්න පිළිබඳ අවධානය යොමු කරයි. පවත්නා සන්දර්භය විශ්ලේෂණය කිරීමේ දී ශතවර්ෂ ගණනාවක් තිස්සේ සමාජයේ ප්‍රතිපත්තිකරණය වූ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවයේ අසමානතාවය පසුගිය දශක පහ (5) තුළ අභියෝගයට ලක්ව ඇති ආකාරයක් හඳුනාගත හැකිය. කාන්තාව හා සම්බන්ධව පවතින ඇතැම් ගතානුගතික විශ්වාසයන් සහ ආකල්පයන් වන කාන්තාවට අධ්‍යාපනයක් අවශ්‍ය නොවන බව හා ඔවුන්ගේ එකම කාර්යභාරය දරුවන් බිහිකිරීම පමණක් යන්න වර්තමානයේ දැඩිව විවේචනයට ලක්ව ඇත (Kabeer, 1999). එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස බොහෝ සමාජයන් සමාන අවස්ථා යන මූලධර්මය වෙත පරිවර්තනයතනය වී ඇත. දරුවන් රැකබලා ගැනීම මාපියන්ගේ හවුල් වගකීමක් බවට පත්වී

ඇත. එම පරිණාමන සන්දර්භය මත කාන්තාව ස්වෛරී භූමිකාවක් අත්පත් කර ගැන්ම සඳහා මාර්ගය විවර කර ගන්නා ලදී (Singh, 2018). ආර්ථික කටයුතු සඳහා සහභාගි වීම සහ ව්‍යවසායකත්ව මාර්ගය විවර වීම හේතුවෙන් ආන්තිකරණයට ලක්ව සිටි කාන්තාව තම ජීවන තත්වය උසස් කරගන්නා ලදී. ස්ත්‍රී පුරුෂභාවය හා පන්තිය අතර පවතින ගතානුගතික සම්බන්ධතාවය වෙනස් කරවන ලදී. මෙම පරිවර්තනය ඇගේ පවුලට පමණක් නොව, සමස්ත සමාජය කෙරෙහිම ධනාත්මක බලපෑම් ඇති කරවන්නට විය. මෙහි ප්‍රබලතම බලපෑම ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ක්ෂේත්‍රය තුළින් ලැබිණි. ඇමරිකාවේ ෆොඩ් පදනම (Ford Foundation), බංග්ලාදේශයේ ග්‍රාමීන් බැංකු සංකල්පය (Grameen Bank) සහ ශ්‍රී ලංකවේ ජනසවිය වැඩසටහන (Janasaviya Programme) හා සමෘද්ධි වැඩසටහන (Samurdhi Programme) මෙවැනි ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ණය වැඩසටහන් සඳහා නිදසුන් වේ. ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය යනු මූල්‍ය ආධාර සැපයීමෙන් දිළිඳුකම තුරන් කිරීම කෙරෙහි ප්‍රධාන වශයෙන් අවධානය යොමු කරවන මූල්‍ය සංවර්ධන කාරකයක් වේ. ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණය යනු දුප්පතුන් සඳහා කුඩා ණය ලබාදීමේ ක්‍රමවේදයකි. ඒ අනුව ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණය අර්ථකථනය කරන්නේ වෙළෙඳපොළ මත පදනම් වූ සහ වාණිජ ප්‍රවේශයන් මත පදනම් වූ දුප්පතුන්ට විවිධ මූල්‍ය සේවා සැපයීමේ මාධ්‍යක් ලෙසය (Narayan, 2002). දුප්පතුන්ට මූල්‍ය සේවා සැපයීම සඳහා වන ලාබදායී යාන්ත්‍රණයක් සැපයීම අරමුණු කරගෙන ක්‍රියාත්මක වන මෙහි සවිබලගැන්වීමේ හරය වන්නේ කාන්තාවට ආර්ථික, සමාජීය සහ දේශපාලන ක්ෂේත්‍රයන් තුළ ඉදිරියට යාමට ඇති හැකියාව සකසා දීමයි. ඒ අනුව ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණයේ පුමුඛම ඉලක්කගත කණ්ඩායම බවට කාන්තාව පත්ව ඇත. මෙයින් ඇඟවෙන්නේ කාන්තාව සවිබලගැන්වීම සඳහා සමාන හැකියාවන් (අධ්‍යාපනය සහ සෞඛ්‍ය වැනි) සහ සම්පත්

හා අවස්ථා සඳහා සමාන ප්‍රවේශයක් (ඉඩම් සහ රැකියා වැනි) තිබිය යුතු බවත්, අයිතිවාසිකම්, හැකියාවන්, සම්පත් භාවිතා කිරීමේ නියෝජිත ආයතනයක් ද ඔවුන්ට තිබිය යුතු බවයි. එමෙන්ම කාන්තාවට උපායමාර්ගික තේරීම් හා තීරණ ගැනීමට ඇති අවස්ථා (නායකත්ව අවස්ථා සහ දේශපාලන ආයතන වල සහභාගිත්වය සඳහා වන අවස්ථා) සහ නියෝජිත ආයතන ක්‍රියාත්මක කිරීමට ලැබෙන අවස්ථා මෙන්ම බලහත්කාරයෙන් හා ප්‍රචණ්ඩත්වයට බියෙන් තොරව ජීවත් වීමේ අවස්ථාව සකසා දීම ද මෙහි මූලික පරමාර්ථයකි. මේ හේතුවෙන් එක්සත් ජාතීන්ගේ සංවිධානය විසින් 2005 වසර ක්ෂුද්‍ර ණය වසර ලෙස ප්‍රකාශයට පත් කළ අතර, ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණය හරහා කාන්තාව සවිබල ගැන්වීම සඳහා ග්‍රාමීන් බැංකු සංකල්පය හඳුන්වා දීම හරහා සිදුකළ දායකත්වය වෙනුවෙන් බංගලාදේශ ජාතික මුහම්මද් යූනස් (Muhammad Yunus) ට 2006 දී නොබෙල් සාම ත්‍යාගය ප්‍රදානය කළේය.

කාන්තාව සවිබල ගැන්වීම සඳහා ක්ෂුද්‍රමූල්‍යකරණය හි බලපෑම් පිළිබඳව විවිධ පර්යේෂණ ආයතන හා විවිධ පාර්ශව මගින් දියත් කරනු ලැබ ඇත. ඒවා මගින් විවිධ සාධනීයතා අත්කර දෙන බැව් අවධාරණය කොට ඇත. ඒවායෙන් බොහෝමයක් ඉන්දියාව, බංගලාදේශය වැනි රටවල් තුළ ක්‍රියාත්මක කරන ලද පර්යේෂණයන්ගේ ප්‍රතිඵලයන්ය (Kabeer, 2005). ශ්‍රී ලංකාව තුළ මේ සම්බන්ධව පර්යේෂණයන් සිදු ව ඇත්තේ ඉතා අල්ප වශයෙනි. ඒ අනුව ග්‍රාමීය කාන්තාවගේ ආර්ථික සවිබලගැන්වීම කෙරෙහි ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණයේ බලපෑම පිළිබඳව උතුරු මැද පළාතේ අනුරාධපුර දිස්ත්‍රික්කයට අයත් ගලෙන්බිඳුණුවැව ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාසය ආශ්‍රයෙන් සිදු කරන මෙම අධ්‍යයනය ඉතා වැදගත් වේ. විශේෂයෙන්ම සිවිල් යුද සමයේ පැවති මායිම් ගම්මාන වලට අයත් නොවන එහෙත් ඒ ආසන්නයේ පිහිටා තිබුණු සහ අද වන විට ඉතා

දුෂ්කර ජීවිත තත්වයකට හිමිකම් කියන මෙම ප්‍රදේශයේ කාන්තාවන්ගේ තත්ත්වය පරීක්ෂා කිරීම කාලෝචිත වේ.

2. සාහිත්‍ය විමර්ශනය

කාන්තා සවිබලගැන්වීම යනු කාන්තාවන්ට සහභාගි වීම, සැලසුම් කිරීම සහ ක්‍රියාත්මක කිරීම පිළිබද ඔවුන්ගේ ආත්ම විශ්වාසය වැඩි කරගැනීමට ඇති හැකියාව වේ. ජූලි ඩ්‍රොලට් (Julie Drolet) විසින් 2010 දී රචිත "සංවර්ධනයේ ස්ත්‍රීවාදී පර්යාවලෝක: කාන්තාවන් සහ ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ණය සඳහා ගම්‍යමානය" (Feminist Perspectives in Development: Implications for Women and Microcredit) නැමැති ලිපිය මගින් සවිබලගැන්වීම යනු කාන්තාවගේ ස්වයං නිර්ණය සඳහා හෝ ඔවුන්ගේ ප්‍රායෝගික හා උපාය මාර්ගික අවශ්‍යතා සපුරාලීම සඳහා නියෝජිතත්වය දැරීම සඳහා වූ හැකියාව වැඩි දියුණු කිරීමේ ක්‍රියාවලිය ලෙස දක්වයි. එමගින් කාන්තාවන් සමාජයේ සහ ආර්ථිකයේ පිරිමින් සමග සමාන අයිතිවාසිකම්, බලය සහ සම්පත් ලබා ගන්නා බව ප්‍රකාශ කර ඇත (Drolet, 2010).

නයිලා කබීර් (Naila Kabeer) විසින් 1999 දී රචිත "සම්පත්, නියෝජිතායතනය සහ ජයග්‍රහණ: කාන්තා සවිබලගැන්වීම් මැනීම පිළිබඳ පරාවර්තන" (Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment) නැමති ලිපිය මගින් බලගැන්වීම යනු බහුමානිය සංකල්පයක් වන බව අවධාරණය කරනු ලබයි. ඒ අනුව කෙනෙකුගේ ජීවන තේරීම්වල අරමුණ විවරණය කිරීම සඳහා සියුම් පරීක්ෂණයක් අවශ්‍ය බව කබීර් පෙන්වා දෙයි. බලගැන්වීම පිළිබඳව අවශ්‍ය වන මානයන් තුනක් කබීර් විසින් හඳුන්වා දෙයි. එනම්,

1. සම්පත්

2. නියෝජිතායතනය

3. ප්‍රතිඵලය

මෙම මානයන් ත්‍රිත්වය අදාළ කරගනිමින් කාන්තාව සවිබලගැන්වීමේ හැකියාව පවතින බව ඔහු විසින් පෙන්වා දෙයි (Kabeer, 2005: 435-464).

අංජු මල්හෝත්‍රා (Anju Malhotra), සිඩ්නි රූත් ෂුලර් (Sidny Ruth Schuler) සහ සී. බෝන්ඩර් (C. Boender) යන අය විසින් 2002 දී රචිත "ජාත්‍යන්තර සංවර්ධනයේ විචල්‍යයක් ලෙස කාන්තා සවිබල ගැන්වීම මැනීම" (Measuring Women's Empowerment as a Variable in International Development) ලිපිය මගින් කාන්තාවන් සවිබල ගැන්වීම අවශ්‍ය වන්නේ මන්දැයි යන්න පිළිබඳ විශ්ලේෂණයක් සිදු කරයි. ඔවුන්ට අනුව දිළින්දන්, ආබාධිතයන් හෝ සුළුතර ජන වර්ග වැනි බොහෝ දුර්වල ජන කොටස් මෙන් කාන්තාවන් ද තවත් එක් ජන කොටසක් නොව, ඔවුන් අනෙකුත් සියළු ජන කොටස් නියෝජනය කරන හරස්කඩක් වේ. එහෙයින් සමස්තයක් ලෙස සවිබල ගැන්වීම සඳහා ආයතනික පරිවර්තනයක් අවශ්‍ය වන අතර, කාන්තාවන් සවිබල ගැන්වීම සඳහා විශේෂයෙන්ම පීතෘමූලික ව්‍යුහයන්ට ඉවහල් වන ආයතනවල ක්‍රමික පරිවර්තනයක් අවශ්‍ය බව දක්වයි (Malhotra, Schuler and Boender , 2002: 71-88).

හරි ප්‍රසාද් පතක් (Hari Prasad Pathak) සහ මුකුන්ද ගයවාලි (Mukunda Gyawali) යන අය විසින් 2010 දී රචිත "රැකියා උත්පාදනය තුළ ක්ෂුද්‍රමූල්‍යකරණයේ කාර්යභාරය: පස්චිමන්චාල් ග්‍රාමීන් බිකාස්

බැංකුවේ ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය වැඩසටහන පිළිබඳ ප්‍රත්‍යේක අධ්‍යනයක්" (Role of Microfinance in Employment Generation: A Case Study of Microfinance Program of Paschimanchal Grameen Bikash Bank) ලිපිය මගින් තර්ක කරන්නේ ආදායම් තත්ත්වය කාන්තා ආර්ථික සවිබලගැන්වීම සමඟ ධනාත්මකව සම්බන්ධ වන බවයි. එමෙන්ම ණය පහසුකම් හා කාන්තා ආර්ථික සවිබලගැන්වීම අතර පවතින සම්බන්ධතාවයේ සම්භාවීතාවය සත්‍ය නොවීම 0.3 ක් බව දක්වා ඇත. ඔහු විසින් එම කර්මාන්තය වෙළෙඳපොළ වෙනස්කම් සමග සම්බන්ධ වී පරිණත හා වඩාත් ගතික වෙමින් පවතින බව ප්‍රකාශ කරනු ලබයි. මෑතකදී ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය අංශය රැඩිකල් ලෙස වෙනස් වී ඇති අතර, ජීවනෝපායන් සකසා ගැනීම සඳහා මිලියන ගණනක් වූ දුප්පත් ඉල්ලුම්කරුවන් කරන ඉල්ලීම් වෙනුවෙන් මූල්‍ය සේවා සපයමින් ඉදිරි වසර කිහිපය තුළ අඛණ්ඩව සංවර්ධනය වීමට නියමිත බව තර්ක කරයි. ඔවුන්ගේ අවශ්‍යතා වලට අභියෝග කිරීමට ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය කර්මාන්තය ණයට නැඹුරු වීමෙන් ඔබ්බට ගොස් ප්‍රාග්ධනය හා ආයෝජන රැස් කිරීම සඳහා තැන්පතු පහසුකම් ගෙවීම්, සේවා මුදල් හුවමාරුව සහ විදේශ විනිමය ගනුදෙනු වැනි විවිධ සේවාවන් මෙන්ම ඊට අමතරව ව්‍යාපාර මූල්‍යකරණය සඳහා විකල්පයක් ලෙස ක්ෂුද්‍ර ලීසිං සහ අවදානම් සමඟ සාර්ථකව කටයුතු කිරීම සඳහා ක්ෂුද්‍ර රක්ෂණ වැනි වෙනත් මූල්‍ය සේවා සැපයීම ද සිදුකරනු ලබයි (Pathak and Gyawali, 2010).

මාර්ගුරයිට් එස්. රොබින්සන් (Marguerite S. Robinson) විසින් 2001 දී රචිත "ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය විප්ලවය: දුප්පතුන් සඳහා තිරසර මූල්‍ය" (The Microfinance Revolution: Sustainable Finance for the Poor) කෘතිය මගින් ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය විප්ලවය යනු නව මූල්‍ය තාක්ෂණය මත පදනම් වූ සහ සමගාමීව වර්ධනය වන තොරතුරු විප්ලවයෙන් සංවර්ධනය වූ

වාණිජමය විප්ලවයක් බව පෙන්වාදෙයි. නවීන මූල්‍ය ප්‍රවාහයේ කොටසක් ලෙස එම කර්මාන්තය මෙහෙයවීම සඳහා උසස් මූල්‍ය තාක්ෂණය සහ තොරතුරු තාක්ෂණය ඒකාබද්ධ කිරීමේ අවශ්‍යතාවක් පවතින බව මාර්ගුරයිට් තර්ක කරයි. මෙමගින් මෙම පද්ධතියේ පවතින ගැටළුවක් පිළිබඳව අවධානය යොමු කරයි. එනම්, ඌන සංවර්ධිත ඉතාමත් දුර බැහැර කලාප තුළ කාන්තා බලය වැඩි දියුණු කිරීම සඳහා මෙවැනි තාක්ෂණයක් ක්‍රියාත්මක කිරීමේ හැකියාව ඉතාමත් දුර්ලභ බවයි (Robinson, 2001).

ලින්ඩා මයෝක්ස් (Linda Mayoux) විසින් 1998 දී රචිත "ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය වැඩසටහන්හි කාන්තා සවිබලගැන්වීම සඳහා සහභාගිත්ව ඉගෙනීම: සහමන්ත්‍රණ සංකීර්ණත්වයන්, ගැටුම් සහ වෙනස්වීම්" (Participatory Learning for Women's Empowerment in Micro-Finance Programmes: Negotiating Complexity, Conflict and Change) ලිපිය මගින් දුප්පතුන්ට පරිභෝජනය සුමට කිරීමට, ප්‍රාග්ධනය රැස්කර ගැනීමට සහ ක්ෂුද්‍ර ව්‍යවසාය සක්‍රීය කිරීමට මෙම මූල්‍ය වැඩසටහන් උපකාරී වන බව දක්වා ඇත. මේ පිළිබඳව සනාථ කිරීම සඳහා නේපාලය සහ ලෝක බැංකුවේ ඒකාබද්ධ පර්යේෂණයක් මගින් පසුකාලීනව සැලකිය යුතු සාක්ෂි සොයාගෙන ඇත. ඒ අනුව ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය වැඩසටහන් මගින් මානව ප්‍රාග්ධනය ස්ථාපිත කිරීමට, ආයෝජන ප්‍රවර්ධනය කිරීමට සහ පුද්ගලයන්ගේ සමාජ දැනුම වර්ධනය කිරීමට මෙන්ම අතුරු ප්‍රතිඵල ලෙස පවුල් සැලසුම් ක්‍රම, HIV/AIDS වැනි රෝග පිළිබඳ දැනුවත් කිරීම් වැනි ප්‍රතිලාභ රාශියක් අත්පත් කර දී තිබේ (Mayoux, 1998).

විදුර පෙරේරා (Vidura Perera) විසින් 2019 දී රචිත "ශ්‍රී ලංකාවේ කාන්තාව සවිබලගැන්වීම තුළ ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ණය වල

කාර්යභාරය: අම්පාර දිස්ත්‍රික්කය ආශ්‍රයෙන්" (Role of Micro Credit in the Women Empowerment of Sri Lanka: A Special Reference to Ampara District in Sri Lanka Background of the Study) යන ලිපිය මගින් ශ්‍රී ලංකාවේ කාන්තා සවිබලගැන්වීම තුළ ක්ෂුද්‍රණය වල කාර්යභාරය පිළිබඳව විමර්ශනය කරයි. අම්පාර දිස්ත්‍රික්කය තුළ කාන්තා සේවාදායකයින් 488 දෙනෙකුගෙන් යුත් නියැදියක් ප්‍රශ්නාවලි සමීක්ෂණයකට භාජනය කරමින්, කාන්තාවන් 10 දෙනෙකු නාභිගත කණ්ඩායම් සාකච්ඡාවක් සඳහා යොදා ගනිමින් හා තවත් කාන්තාවන් 12 දෙනෙකු සමග ගැඹුරු සම්මුඛ සාකච්ඡා වටයක් පවත්වමින් සිදුකරන ලද අධ්‍යනය මගින් තර්ක කරන්නේ ක්ෂුද්‍ර ණය ලබා ගැනීමෙන් පසු ප්‍රතිලාභීන්ගෙන් බහුතරයකගේ (95%) ආදායම් මට්ටම් ඉහළ ගොස් ඇති බවයි. ඒ අනුව ග්‍රාමීය කාන්තාවන්ගේ සවිබලගැන්වීම කෙරෙහි ක්ෂුද්‍ර ණය ඍජුවම බලපානු ලබන සාධකයක් බව මෙම අධ්‍යයනය මගින් පෙන්වාදෙයි (Perera, 2019).

මෙනෙකා ජයසිංහ (Maneka Jayasinghe) විසින් 2019 වර්ෂයේ දී රචිත "ශ්‍රී ලංකාවේ ගෘහාශ්‍රිත දරිද්‍රතාවය සහ අසමානතාවයේ ගතික ප්‍රවණතා: ස්ත්‍රී-පුරුෂ සමාජභාවය සහ වර්ගිකත්වය ගැටළුවක්ද?" (Dynamic Trends in Household Poverty and Inequality in Sri Lanka: Do Gender and Ethnicity Matter?) යන ලිපිය මගින් කාන්තා මූලික කුටුම්බවල විෂමතාවයන්, පුරුෂ මූලික කුටුම්භ සමග සංසන්දනය කරයි. තවද ස්ත්‍රී මුලික සංස්කෘතීන් තුළ අන්තර්ගත ජනවාර්ගික හා ආගමික සම්මතයන්, පීතෘ මූලික සංස්කෘතීන් තුළ අන්තර්ගත ජනවාර්ගික හා ආගමික සම්මතයන් සමග සංසන්දනය කරයි. එහිදී පිරිමින්ට සාපේක්ෂව දරිද්‍රතාවයේ ඉහල ව්‍යාප්තියක් කාන්තාවන් තුළින් පෙන්නුම් කරන අතර, දෙමළ ජනතාව සිංහල ජනතාවට සාපේක්ෂව

දරිද්‍රතාවයට ගොදුරු වීමේ වැඩි අවදානමක් ඇති බව තර්ක කරයි. ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණයට පිවිස ඇති කාන්තාවන් ක්‍රමානුකූලව සවිබලගැන්වීමේ ප්‍රවණතාවක් පවතින බව ද පෙන්වා දෙයි (Jayasinghe, 2019).

අයෝමා සුමනසිරි (Ayoma Sumanasiri) සහ පී. චන්ද්‍රරත්න (P. Chandrarathna) විසින් 2021 වර්ෂයේ දී රචිත "ශ්‍රී ලංකාවේ කාන්තා ව්‍යවසායකත්වය සවිබල ගැන්වීම සඳහා ප්‍රේරක යාන්ත්‍රණයක් ලෙස ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණය" යන ලිපිය මගින් රටේ නාගරික අංශයේ කාන්තා ව්‍යවසායකත්ව සාර්ථකත්වය කෙරෙහි ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණයේ බලපෑම විමර්ශනය කරයි. ඒ අනුව ක්ෂුද්‍ර ණය, ක්ෂුද්‍ර ඉතුරුම් සහ ක්ෂුද්‍ර රක්ෂණ ඇතුළත් ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණය ශ්‍රී ලංකාවේ, විශේෂයෙන්ම කොළඹ දිස්ත්‍රික්කයේ කාන්තා ව්‍යවසායකත්ව සාර්ථකත්වයට හේතු වූ බව දක්වයි. ව්‍යවසායිකාවන් 240 සහභාගිත්වයෙන් සිදු කරන ලද මෙම පර්යේෂණය හරහා ශ්‍රී ලංකාවේ කාන්තා පැවැත්ම සඳහා ක්ෂුද්‍ර ව්‍යවසායකත්වයේ බලපෑම සෘජුවම අවැසි වන බවට නිර්දේශ සපයා ඇත (Ayoma and Chandrarathna, 2021).

එච්. එම්. ඩබ්ලිව්. ඒ. හේරත් (H. M. W. A. Herath), එල්. එච්. පී. ගුණරත්න (L. H. P. Guneratne) සහ නාමල් සඳරත්න (Nimal Sanderatne) විසින් 2016 වර්ෂයේ දී රචිත "කාන්තා සවිබලගැන්වීමට ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණයේ බලපෑම: ශ්‍රී ලංකාවේ ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ආයතන දෙකක් පිළිබඳ ප්‍රත්‍යක අධ්‍යයනයක්" (Impact of Microfinance on Women's Empowerment: A Case Study on Two Microfinance Institutions in Sri Lanka) යන අධ්‍යයනය හරහා කාන්තාවන්ගේ දරිද්‍රතාවය සහ සමාජ ආර්ථික අවදානම කෙරෙහි ක්ෂුද්‍ර මුල්‍යකරණයේ බලපෑම සහ කණ්ඩායම් පදනම් වූ ක්ෂුද්‍ර ණය හරහා සමාජ ප්‍රාග්ධනය පිහිටුවීමේ හැකියාව විමර්ශනය කරයි. මෙම අධ්‍යයනය හා සම්බන්ධ දත්ත විශ්ලේෂණය

පුද්ගලික සම්පත් වලට ප්‍රවේශය, නිර්මාණය හා පාලනය, නිවසේ දී තීරණ ගැනීමේ නිදහස සහ සමාජ ආර්ථික ක්‍රියාකාරකම් පිළිබඳ ආත්ම විශ්වාසය යන නිර්ණායක හතර සහ කාන්තා සවිබල ගැන්වීමේ දර්ශකය (WEIs) භාවිත කරමින් සිදු කළේය. සැපයුම් ප්‍රතිඵල මගින් ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ආයතන වලට සම්බන්ධ වීමෙන් පසු ආර්ථික අවදානම කෙරෙහි පැවැති බාධා ධනාත්මක ලෙස වෙනස් වු බව අධ්‍යයනයෙන් සොයා ගන්නා ලදී (Herath, Guneratne and Sanderatne, 2015).

ඉහත දක්වන ලද සාහිත්‍ය තුළ විවිධ පර්යේෂකයන් විසින් කාන්තාව සවිබල ගැන්වීම, කාන්තා සවිබල ගැන්වීම් සඳහා ඇති අවස්ථා, දරිද්‍රතාවය අවම කිරීම සඳහා කාන්තා සවිබල ගැන්වීමේ විධික්‍රම, ශිල්පීය ක්‍රම සහ උපාය මාර්ග යනාදිය ආවරණය කොට ඇත. නමුත් මල්හෝත්‍රා සහ ෂුලර් යන අය විසින් සාකච්ඡාවට ලක් කරන කාන්තාව සවිබල ගැන්විය යුත්තේ ඇයි? යන්නෙහි සිට ක්ෂුද්‍රමූල්‍යකරණය හා බලසතුකරණයේ සාධනීයතා පිළිබඳ සාකච්ඡාවට ලක්කරන පතක් සහ ගයවාලි යන අයගේ අධ්‍යයනය දක්වාම සලකා බැලීමේදී යම් කිසි අසම්පූර්ණ රික්තයක අවකාශය නිර්මාණය වී ඇති ආකාරයක් හඳුනාගත හැකි වේ. මෙහිදී මින් පෙර කිසිදු පර්යේෂණ පත්‍රිකාවක් මගින් සාකච්ඡාවට බඳුන් නොවූ ධාරාවන් දෙකක් ඉස්මතු වේ. පළමුවැන්න ලෙස කාන්තාව සවිබල ගැන්වීමේ අරමුණින් දියත් වන ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණය හමුවේ පැන නඟින ඇපකර අවශ්‍යතා පිළිබඳ පැහැදිලි ගැටලුවක් පවතින බව හඳුනාගත හැකිය. ඇපකර භූමිකාව තුළ කාන්තාව විශාල අභියෝග රැසකට මුහුණ පානු ලබයි. ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණය ණය ලබාදෙන්නේ ප්‍රධාන වශයෙන් අඩු සමාජ හා ආර්ථික තත්ත්වයක් ඇතැයි ඔවුන් සිතන කාන්තාවන්ට ය. කාන්තාවන්ට ණය දීම කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීම ක්ෂුද්‍ර මුල්‍ය යෝජනා ක්‍රම සඳහා සාමාන්‍ය දෙයක් වන අතර, පුරුෂයන්ට වඩා ස්ත්‍රීන්ට නියමිත වෙලාවට

ණය ආපසු ගෙවීමේ හැකියාව පවතින බව ඔවුන් විශ්වාස කරයි. නමුත් කාන්තාවන්ට නිවස තුළ මෙන්ම එයින් පිටතද ද්වන්ධ භූමිකාවක් ඉටු කිරීමට සිදුවන බැවින් ඔවුන් මුහුණදෙන දුෂ්කරතා පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීමක් මෙතෙක් සිදු වී නැත. ඔවුන්ගේ පවුලේ සාමාජිකයන්ගෙන්, විශේෂයෙන් ස්වාමිපුරුෂයාගෙන් ඔවුන්ට ලැබෙන සහයෝගයේ මට්ටම, ආර්ථික සමාජයීය බලපෑම්, සාක්ෂරතාවය සහ දැනුවත්භාවයේ බලපෑම් ආදී සාධක මත ක්ෂුද්‍ර මුල්‍යකරණය හමුවේ කාන්තාවගේ භූමිකාව හැඩගැසීමේ පසුපෙළ නිරීක්ෂණය තුළින් අධ්‍යයනය සිදු කිරීම මෙහිදී සිදු වේ. එමෙන්ම ඉස්මතු වන දෙවන කාරණාව වන්නේ, ඒ අයුරින් කාන්තාව ඇපකර භූමිකාවේ රඳවා ඇයට වගකීම් පවරා ලබාදෙන ප්‍රතිලාභ හෝ ආධාර තුළින් ඇය ළඟා කරගන්නා ආර්ථික සමෘද්ධිය පිළිබඳ පසුවිපරම් කිරීමක් සිදුනොවීමයි. ඒ අනුව මෙලෙස ග්‍රාමීය කාන්තාව කේන්ද්‍ර කොටගෙන ලබාදෙන විවිධ ප්‍රතිලාභ සහ වැඩසටහන් අතර ප්‍රමුඛ කාරණාවක් වන ස්වයං රැකියා ලබාදීමේ ක්‍රමවේදය තුළ පවතින සාධනීය හා නිශේධනීයතා, එමගින් කාන්තාවට ලැබී ඇති ප්‍රතිලාභ හෝ ප්‍රතිවිපාක මෙන්ම ඒවායේ සාර්ථක අසාර්ථක භාවය පිළිබඳව ද අධ්‍යයනය කිරීම මෙ මඟින් සිදු වේ.

3. පර්යේෂණ අරමුණු

ගලෙන්බිඳුණුවැව ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාසයට අයත් ග්‍රාමීය ප්‍රදේශවල කාන්තා සවිබල ගැන්වීම් කෙරෙහි ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ණය වල බලපෑම කෙරෙහි අවධානය යොමු කරමින්, දිළිඳු කාන්තාවන් සවිබල ගැන්වීම සඳහා ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ණය වැඩසටහන්වල කාර්යභාරය හඳුනාගැනීම මෙම පර්යේෂණයේ ප්‍රධාන අරමුණ වේ. කාන්තා සවිබල ගැන්වීම සහ ස්වයං රැකියා, සෞඛ්‍යය, පෝෂණය සහ දිළිඳුකම පිටුදැකීම සඳහා ලබාදෙන ක්ෂුද්‍රමුල්‍ය ණය අතර සම්බන්ධය විමසීම සහ

ග්‍රාම ශක්ති (Gama Shakthi) සහ බෙරෙන්ඩිනා (Berendina) යන ආයතන මගින් සහය දක්වන ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ණය වැඩසටහන් හරහා ග්‍රාමීය කාන්තාවන් සවිබල ගැන්වීමේ මට්ටම හඳුනාගැනීම පර්යේෂණ අනු අරමුණු වේ.

4. පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය

මෙම අධ්‍යයනය මිශ්‍ර ක්‍රමවේදය මත පදනම් විය. ප්‍රමාණාත්මක සහ ගුණාත්මක දත්ත, ප්‍රාථමික සහ ද්විතියික මූලාශ්‍ර මත පදනම්ව රැස් කරන ලදී. අධ්‍යයනය තුළ දුෂ්කර ග්‍රාමීය ප්‍රදේශ පිළිබඳව අවධානය යොමු වූ බැවින්, අනුරාධපුර දිස්ත්‍රික්කයේ ගලෙන්බිඳුණුවැව ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාසයට අයත් කාන්තාවන් 90 දෙනෙකු නියැදිය වශයෙන් සරල සසම්භාවී නියැදුම් ක්‍රමය භාවිත කරමින් තොරාගන්නා ලදී. ඒ අනුව ග්‍රාමසේවා වසම් 03ක කාන්තාවන් 60ක් සඳහා ව්‍යූහගත ප්‍රශ්නාවලියක් ඉදිරිපත් කළේය. එමෙන්ම පුරුෂ මූලික කුටුම්භ වලට අයත් කාන්තාවන් 15ක් සහ කාන්තා මූලික කුටුම්භවලට අයත් කාන්තාවන් 15ක් සම්මුඛ සාකච්ඡාවට බඳුන් කළේය. ඊට අමතරව ගලෙන්බිඳුණුවැව ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාසය තුළ ක්‍රියාත්මක වන බැරැන්ඩිනා සහ ග්‍රාමශක්ති මූල්‍ය ආයතන ද්විත්වය හා සම්බන්ධ නියෝජිතයන් 10 දෙනෙකු සමග සම්මුඛ සාකච්ඡා පවත්වන ලදී. ද්වීයිතීක දත්ත පොත්පත්, සඟරා සහ අන්තර්ජාලය භාවිත කරමින් රැස් කළේය. ගුණාත්මක දත්ත විශ්ලේෂණ සඳහා සන්දර්භ විශ්ලේෂණ ආකෘතියත්, ප්‍රමාණාත්මක දත්ත විශ්ලේෂණය සඳහා SPSS මෘදුකාංගය භාවිත කළේය.

5. ප්‍රතිඵල හා සාකච්ඡාව

කාන්තා සවිබලගැන්වීම් රාමුවේ එක් තේමාවක් වන ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ණය දායකත්වය තුළින් ප්‍රතිදානය වන අනුභූතික සොයාගැනීම් පිළිබඳ මෙහිදී විශ්ලේෂණයක් සිදු කරයි. ඒ අනුව ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ණය ලබාදීම හා කාන්තා සවිබලගැන්වීම අතර සම්බන්ධය සහ ග්‍රාම ශක්ති හා බැරැන්ඩිනා යන ආයතන මඟින් සහය දක්වන ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ණය වැඩසටහන් හරහා ග්‍රාමීය කාන්තාවන් සවිබල ගැන්වීමේ මට්ටම හඳුනාගැනීම පිළිබඳව මෙහිදී අවධානය යොමු කළේය.

5.1 ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ණය ලබාදීම සහ කාන්තා සවිබලගැන්වීම

ග්‍රාමීය කාන්තාවන් ගෘහ හා සමාජ ආර්ථික ජීවිතය තුළ කැපී පෙනෙන කාර්යභාරයක් ඉටුකරන අතර, එම නිසාවෙන්ම සමාජයේ මෙම කණ්ඩායම සංවර්ධනය නොකර ජාතික සංවර්ධනයක් ඇති කළ නොහැකිය. දිළිඳු කාන්තාවන්ගේ දියුණුව සඳහා ඔවුන්ගේ ආර්ථික, දේශපාලන, සංස්කෘතික හා සමාජීය තත්ත්වය වැඩිදියුණු කිරීම අත්‍යවශ්‍ය වේ. ඔවුන්ගේ ආර්ථික, දේශපාලන, සංස්කෘතික හා සමාජීය තත්ත්වය වැඩි දියුණු වූ විට එය කාන්තා සවිබලගැන්වීම ලෙස හඳුනාගනු ලබයි. මෙලෙස කාන්තා සවිබල ගැන්වීමේ සාර්ථක හා ඵලදායිතාවයෙන් ඉහළතම ක්‍රමවේදය ලෙස ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ණය ක්‍රියාවලිය සැලකිය හැකිය. ඒ අනුව වර්තමාන අධ්‍යයනය කාන්තාවන් සවිබල ගැන්වීමේ ක්ෂුද්‍ර මුල්‍යකරණ කාර්යභාරය කෙරෙහි අවධානය යොමුකළ අතර, දිළිඳුකම පිටු දැකීමේ දී එහි වැදගත්කම ද පිළිගනී. කාන්තාවන් යොදා ගනිමින් සිදුකරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාවේදී ඔවුන් තුළ මේ කෙරෙහි පවතින දැඩි විශ්වාසයක් හඳුනාගැනීමට හැකි විය.

"අපිට ටිකක් හරි ඔළුව උස්සගන්න ලැබුණේ මේ කුඩා කණ්ඩායම් ණය ක්‍රමය හින්ද තමයි. කොහොමත් පොලිය අඩුයs. අපිට සහන තියෙනවා. කොරොනා කාලේ ගොඩක් උදව් කරා අපිට..."

(සම්මුඛ සාකච්ඡා දත්ත, 2022).

ඔවුන් බොහෝ දෙනෙකු ප්‍රකාශ කරනු ලැබුවේ ක්ෂුද්‍ර ණය සමිති ගමට හඳුන්වා දුන් මුල් කාලයේ ඔවුන්ට මේ පිළිබඳව එතරම් විශ්වාසයක් නොවුණු අතර, එම ආයතන විසින් ග්‍රාමීයව සංවිධානය කරන ලද විවිධ වැඩසටහන් හේතුවෙන් ඔවුන්ට මෙවැනි විශ්වාසනීයත්වයක් ඇතිවූ බවයි. මෙවැනි විශ්වාසදායි තත්වයක් පවත්වාගෙනයමින් ඔවුන් සාධනය කර ගැනීමට බලාපොරොත්තු වන්නේ කුමන ආකාරයේ අරමුණක්දැයි සොයා බැලීම වැදගත් වේ. එබැවින් පර්යේෂණය සඳහා තෝරාගත් ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ආයතන නියෝජිතයන් යොදා ගනිමින් එම කරුණු පිළිබඳව විමසා බලනු ලැබීය. එහිදී ආයතන ද්විත්වය සඳහා ම ඉදිරිපත් වූ පොදු පැනයක් ලෙස ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණය මගින් සහය දැක්වීම සඳහා මෙම ප්‍රදේශය තෝරා ගැනීමට හේතු මොනවාද? යන්න විමසා බලන ලදි. ඒ සඳහා බැරැන්ඩිනා ආයතනය විසින් ප්‍රකාශ කරනු ලැබුවේ;

"උතුරු මැද පළාතේ මායිම් ගම්මාන ආසන්නයේ තිබෙන මෙම ප්‍රදේශවල දරිද්‍රතාවෙන් පෙළෙන ජනතාව කිසිදු පාර්ශ්වයක ඇස නොගැටුණු බැවින් නාගරික දිළිඳු ජනයා මෙන්ම මොවුන්වත් සවිබලගැන්වීමේ අරමුණු සහිතව මෙම ප්‍රදේශය තෝරා ගත් බවයි..."

(සම්මුඛ සාකච්ඡා දත්ත, 2022).

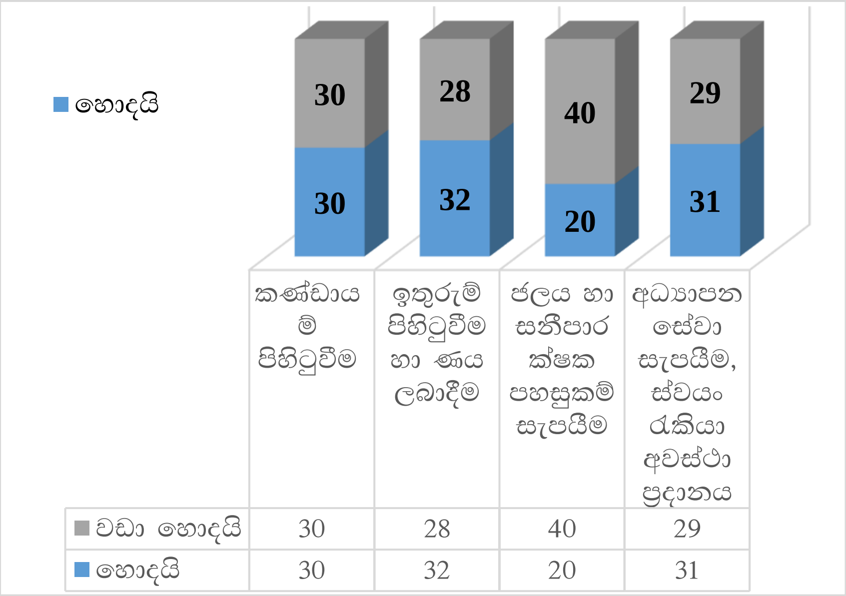
ග්‍රාම ශක්ති වැඩසටහන විසින් ප්‍රකාශ කරනු ලැබුවේ;

> "වඩාත් කෘෂිකාර්මික ජීවිතයකට මැදි වී සිටින මෙම ප්‍රදේශවල කාන්තාවන්ට ස්වශක්තියෙන් නැගී සිටීමේ හා ස්වාමියාට සාපේක්ෂව නිවසේ බර දැරීමේ කැමැත්තක් හා අවශ්‍යතාවයක් පවතින බවයි. එවැනි පාර්ශවයන්ට අත්හිත දීමේ අරමුණ ඇතිව මෙවැනි වැඩසටහනක් ක්‍රියාත්මක කරන බවයි..." (සම්මුඛ සාකච්ඡා දත්ත, 2022).

මෙම ආයතන ද්විත්වය විසින් විවිධ වැඩසටහන් මෙම ප්‍රදේශ තුළ ක්‍රියාත්මක කරනු ලබයි. ග්‍රාම ශක්ති වැඩසටහන යටතේ ග්‍රාමීය කාන්තා සමිති පිහිටුවීමත්, ඒවා මගින් සියලු කටයුතු මෙහෙයවීමත් සිදුකරනු ලබයි. එහිදී කාන්තාවන්ට ව්‍යවසායකත්ව පුහුණුව ලබාදීමේ වැඩසටහන්, ප්‍රාග්ධනය ශක්තිමත් කිරීමේ ඉතුරුම් ක්‍රම හඳුන්වා දීම, විවිධ නිෂ්පාදන සඳහා දැනුම, තාක්ෂණය හා උපකරණ ලබාදීමේ වැඩසටහන් ක්‍රියාත්මක කිරීම, කාන්තාවන්ගේ පෞද්ගලික ගැටලු සඳහා විසඳුම් ලබාදීමේ සමථමණ්ඩල ක්‍රම ක්‍රියාත්මක කිරීම වැනි දෑ සිදුකරනු ලබයි. බැරැන්ඩිනා ආයතනය රජය හා අනුබද්ධිතව ක්‍රියාත්මක වන අතර, ඒ හරහා විවිධ ආදායම් උත්පාදන ක්‍රියාකාරකම් හඳුන්වාදීම, කාන්තාවන් කුඩා කණ්ඩායම් වශයෙන් වෙන් කොට ඔවුන්ට ණය හා අනෙකුත් ප්‍රතිලාභ ලබාදීමේ වැඩසටහන් ක්‍රියාත්මක කිරීම, වෘත්තිය කුසලතා ඉහළ නැංවීම සඳහා වැඩසටහන් ක්‍රියාත්මක කිරීම වැනි තවත් බොහෝ කාර්යයන් සිදු කරන බවට තොරතුරු අනාවරණය විය. ඒ අනුව මෙම ආයතන සමඟ පවත්වන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡා මඟින් ආයතන ද්විත්වයේ ක්‍රියාකාරිත්වයන්, අරමුණු හා අභිප්‍රායන් සමාන බව හඳුනා ගත හැකි විය. ඉහත සියලු කාරණා සලකා බැලීමේදී කාන්තාව සවිබල ගැන්වීමේ පූර්ණ අභිප්‍රාය යටතේ ක්‍රියාත්මක වන මෙම වැඩසටහන් කෙරෙහි ඒවායේ සාමාජිකාවන් විසින් දරන මතය කවරාකාර ද යන්න විමසා

බැලීමත් අත්‍යවශ්‍ය වේ. එවිට ඉහත දක්වන ලද ක්‍රමවේදයන් ප්‍රායෝගික තලයේ ක්‍රියාත්මක වීමේ සත්‍ය අසත්‍යතාවයන් පිළිබඳව මැනබැලීය හැකිය. ඒ සඳහා ව්‍යුහගත ප්‍රශ්නාවලිය මගින් ආයතන ක්‍රියාකාරිත්වය පිළිබඳව ඔවුන් දරන මතය විමසා බලන ලදී.

රූපසටහන 01: ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය වැඩසටහන් කෙරෙහි සාමාජිකාවන් දරන මතය



(මූලාශ්‍රය: ක්ෂේත්‍ර සමීක්ෂණය, 2022)

ඉහත ඇගයීම සඳහා දත්ත දායකයින් 60 දෙනෙකු යොදාගත් අතර, එහිදි කණ්ඩායම් පිහිටුවීම ආයතන දෙක මගින්ම අනුගමනය කරන පොදු උපක්‍රමයක් බව හදුනා ගන්නා ලදි. ඒ පිළිබදව සියලු දෙනා යහපත් ප්‍රතිචාර දක්වා ඇත. එමෙන්ම ඉතුරුම් පිහිටුවීම හා ණය ලබාදීම පිළිබඳවද ආයතන දෙකේම ක්‍රියාපිළිවෙත සම්බන්ධයෙන් සහභාගීවූ සියලුම දෙනා යහපත් ප්‍රතිචාර දක්වා ඇත. ඒ අතරින් ජලය හා

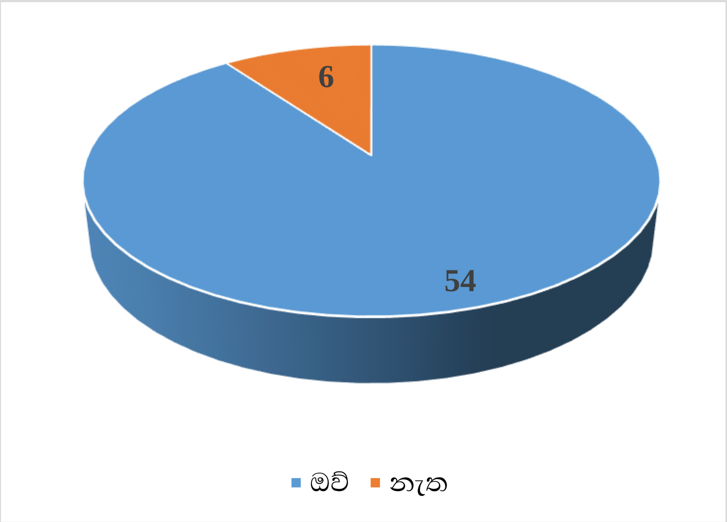
සනීපාරක්ෂක පහසුකම් සැපයීම හා ප්‍රජාව තුළ සෞඛ්‍ය සේවා සැපයීම සම්බන්ධයෙන් වඩාත් සක්‍රිය භූමිකාවක් රඟ දක්වනු ලබන්නේ ග්‍රාම ශක්ති ආයතනය බවට අධ්‍යයනය මගින් සොයාගන්නා ලදී. මේ පිළිබඳව ග්‍රාමීය කාන්තාවන් යොදා ගනිමින් පවත්වන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡා තුළින් ද පැහැදිලි වූයේ තම ග්‍රාමය තුළ ජීවත්වන සේවාදායකයන් වෙනුවෙන් පසුගිය කොරෝනා වසංගත අවධිය තුළ සනීපාරක්ෂක පහසුකම් හා සෞඛ්‍ය සේවා සැපයීම සම්බන්ධව මෙම ආයතනය වඩාත් කැප වූ බවයි. ඊට අමතරව අධ්‍යාපන සේවා සැපයීම, ස්වයං රැකියා අවස්ථා ප්‍රදානය, ණය හා ආධාර ලබාදීම යන සියලු අංශයන් තුල දී මෙම ආයතන දෙකෙහිම ක්‍රියාකාරිත්වය වෙනුවෙන් සහභාගී වූවන් විසින් හොඳ ප්‍රතිචාර දක්වා තිබෙන අතර, සුළු පිරිසක් අයහපත් ප්‍රතිචාර දක්වා තිබෙන ආකාරය හඳුනාගත හැකි විය. ඒ අනුව මෙම ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ආයතන විසින් ක්ෂුද්‍ර මුල්‍යකරණයට එහා ගිය භූමිකාවක් නිසැකවම මෙම පාර්ශව කෙරෙහි නිරූපණය කරන ආකාරයක් හඳුනාගත හැකි වේ.

5.2 මෙහෙයුම් ක්‍රියා පටිපාටියේ සාධනීයතා

ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණ ක්‍රියාවලියේ මූලිකම අභිලාෂය කාන්තාව සවිබල ගැන්වීම වේ. යම්කිසි උපකාරයක් හෝ ආධාරයක් සැපයීම තුළ ඒ හරහා ඇය සවිබල ගැන්වීමකින් පමණක් සෑහීමකට පත් නොවී, ඉන් පෙර සිටම කාන්තාවට ඇය කෙරෙහි වන විශ්වාසය හා කුසලතාවය මත ක්ෂුද්‍ර මුල්‍යකරණයට එළැඹීමේ අවකාශය සකසා දීමක් මේ තුළ සිදුවේ. ගැනුම්කාර කාන්තාවන්ට ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණය වෙත සම්බන්ධ වීමේ දී වයස් පරතරයන්, රැකියා, ජීවන මට්ටම් වැනි කිසිදු සාධකයක් බලපෑම් නොකරන ආකාරයට ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ආයතන ඔවුන්ගේ ආයතනගත ප්‍රතිපත්තීන් සකසා ඇත. එහිදී කාන්තාවන්ට තම අභිමතය

පරිදි රැස්වීම් වලට සම්බන්ධ වීම, තනතුරු දැරීම, කණ්ඩායම්ගත වීම, අදහස් යෝජනා හා චෝදනා ඉදිරිපත් කිරීම යන අවස්ථාවන් වල දී නිදහස ලබා දී ඇත. ඒ තුළ ඔවුන්ගේ අභිරුචීන් වර්ධනය කිරීමට හා ස්වයං හැසිරීමේ අවස්ථාව සකසා දී ඇති ආකාරයක් හඳුනාගත හැකිය. මේ පිළිබඳව නිවැරදි අවබෝධයක් ලබාගැනීමේ අරමුණ සහිතව "ඔබ නිතර රැස්වීම් වලට සම්බන්ධ වනවාද?" යන පැනය ඉදිරිපත් කරන ලදී. එහිදී ව්‍යුහගත ප්‍රශ්නාවලි සමීක්ෂණය සඳහා සහභාගි වූ පිරිස විසින් දැක්වූ ප්‍රතිචාර පහත පරිදි වේ.

රූපසටහන 02: රැස්වීම් සඳහා සහභාගි වීමේ ප්‍රතිශතය



(මූලාශ්‍රය: ක්ෂේත්‍ර සමීක්ෂණය, 2022)

ඉහත දත්ත සටහන් විමසා බැලීමේදී 94%ක් පමණ වූ බහුතර ප්‍රජාවක් මෙම රැස්වීම් සඳහා නිතර සම්බන්ධ වන බව ප්‍රකාශ කළේය. ඊට සමගාමීව 6%ක් තරම් වූ අවම ප්‍රතිශතයක් එසේ නොවන බව දක්වා තිබුණි. මේ පිළිබඳව සම්මුඛ සාකච්ඡාවේදී ක්ෂණිකව ඉදිරිපත් කරන ලද

අනු පැනයක් මගින් අදහස් විමසූ අතර, එහිදී බොහෝ දෙනෙකු අදහස් දක්වනු ලැබුවේ ඔවුන්ගේ බොහෝ කාන්තාවන් මෙම රැස්වීම් සඳහා ඉතා උනන්දුවෙන් සම්බන්ධ වන බවයි. ඉතා සුළු පිරිසක් නිරන්තරයෙන් සහභාගී නොවීමට විවිධ හේතූන් බලපාන බව ප්‍රකාශ කරන ලදී. ඒ අතරින් කාන්තා මූලික වන කුටුම්බවල කාන්තාවන් මෙසේ පැමිණීමේ අඩුවක් පවතියි. නිවසේ ගෘහ මූලිකාවන් වශයෙන් ඔවුන් කටයුතු කිරීම හේතුවෙන් දරුවන්ගේ සෞඛ්‍ය ගැටලු, රැකියාවේ ගැටලු වැනි විවිධ ප්‍රශ්න හේතුවෙන් එලෙස අඛණ්ඩව සහභාගිවීම මගහැරී යන බව ඔවුන්ගේ මතය විය. එමෙන්ම සම්මුඛ සාකච්ඡාවට සම්බන්ධ වූ එක් කාන්තාවක් අදහස් දක්වනු ලැබුවේ ඇයගේ පවුල තුළ ස්වාමියා මියයාම හේතුවෙන් තමන් හා දරු දෙදෙනාත්, ඇගේ මවත් පමණක් ජීවත් වන බවයි. මල් බඳුන් සැකසීම සිය ජීවන වෘත්තිය කොටගෙන පවුලේ වියදම පියවා ගන්නා ඇය ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ආයතනයක් සමග සම්බන්ධව කටයුතු කළ නමුත්, ඇයට එම බොහෝ සැසිවාරයන් මගහැරී යනු ලබයි. ඊට හේතුව දැනට වයස අවුරුදු 12 ක් වන ඇගේ වැඩිමහල් පුතු වකුගඩු රෝගයෙන් පීඩා විඳීමයි. අඛණ්ඩව සිදුවන රුධිර මාරු කිරීම් සඳහා අනුරාධපුර මහ රෝහලට මාස හතරකට වතාවක් යාමට සිදුවීම හා රෝගියාගේ අනෙකුත් කටයුතු හේතුවෙන් එලෙස සිදු වන බව ඇය ප්‍රකාශ කළේය. ඒ අනුව ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය සමිති සඳහා සම්බන්ධවීමට ඔවුන් තුළ දැඩි උනන්දුවක් පැවතුණු නමුත් අඛණ්ඩව සම්බන්ධ වීමේ යම් යම් ගැටලු පවතින බව හඳුනාගත හැකි විය. ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය වැඩසටහන් අභ්‍යන්තරයේ ක්‍රියාත්මක වන ව්‍යුහමය ක්‍රියාකාරකම් පිළිබඳව තවදුරටත් අවධානය යොමු කිරීමේ දී ඒවායේ සිදුවන කණ්ඩායම් වැඩසටහන් පිළිබඳව සලකා බැලීම වැදගත් වේ. ඒ අනුව විවිධ අවශ්‍යතා මත කාන්තාවන් විසින් සිය කණ්ඩායම් නිර්මාණය කරගෙන ඇති අතර, ඒවායේ සහභාගිවීමේ රටාවන් පහත වගුව මගින් නිරූපණය කොට ඇත.

වගුව 01: කණ්ඩායම්ගත සහභාගිවීමේ රටාවන්

කණ්ඩායම	සාමාජිකයන් ගණන	ප්‍රතිශත අගය (%)
කෘෂි කටයුතු සම්බන්ධ කණ්ඩායම	30	50%
පශු සම්පත් හා සම්බන්ද කණ්ඩායම	30	50%
ව්‍යාපාරික කටයුතු හා ස්වයං රැකියා සම්බන්ධ කණ්ඩායම	43	71.67%
ණය හෝ ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය කණ්ඩායම	55	91.67%
රක්ෂණ කණ්ඩායම	14	23.33%

(මූලාශ්‍රය: ක්ෂේත්‍ර සමීක්ෂණ, 2022)

ඉහත වගුවට අනුව 90%ක් තරම් වූ වැඩි ප්‍රතිශතයක් ණය හෝ ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය කණ්ඩායම නියෝජනය කරනු ලබයි. ඊට සාපේක්ෂව ව්‍යාපාරික කටයුතු හා ස්වයං රැකියා සම්බන්ධ කණ්ඩායම් හරහා දායකත්වය දක්වන පිරිසෙහි ද 71.67% පමණ වූ ඉහළ අගයක් වාර්තා කරන ලදි. කෘෂි කටයුතු හා පශු සම්පත් අංශය කෙරෙහි සහයෝගය ලබා ගැනීමේ අරමුණින් කණ්ඩායම් ගත වී ඇති පාර්ශවයන් 50% ක් බැගින් සමාන අගයන් නිරූපණය කරන බව පෙනී යයි. රක්ෂණ රැකවරණ ලබා ගැනීමේ කණ්ඩායම එතරම් සක්‍රීය භූමිකාවක් නිරූපණය නොකළ අතර, මේ පිළිබඳව ඔවුන්ගේ පවතින අවබෝධයේ හා උනන්දුවේ යම්කිසි අඩුවක් පෙන්නුම් කරයි.

ඉහත දත්ත විමර්ශනය කිරීමේ දී කණ්ඩායම් නායකත්වයන් පත් පත්කිරීම ඉතා සුවිශේෂී අවස්ථාවක් ලෙස හඳුනාගත හැකිවේ. එහිදී

ග්‍රාමශක්ති ආයතනයේ සාමාජිකත්වය දරන පිරිස ප්‍රකාශ කරනු ලැබුවේ ඔවුන්ගේ නායකත්වය සෙසු සාමාජිකයන් විසින් පත් කරන බවයි. ඒ අනුව නායකත්වය දැරීමට කැමැත්තක් දක්වන තැනැත්තියක මේ සඳහා පත් කරනු ලබයි. එහිදී වගකීම් දැරීමට හා නායකත්වය ගැනීමට නම් ඔවුන් සතුව ඒ සඳහා ආත්ම විශ්වාසයක් පැවතිය යුතු බව විශ්වාස කරයි. බැරැන්ඩිනා ආයතනයේ සාමාජිකයන් ප්‍රකාශ කර ඇත්තේ ඔවුන්ගේ කණ්ඩායම් නායිකාව ප්‍රාදේශීය නියෝජිතවරයා පත් කරනු ලබන බවයි. ඒ පිළිබඳව බැරැන්ඩිනා ග්‍රාම නියෝජිතයා සමඟ සිදුකරන ලද සාකච්ඡාවේදී අදහස් මතු කරන ලද අතර, එහිදී ඔහු විසින් ප්‍රකාශ කරනු ලැබුවේ මෙය මුදල් සමග ගනුදෙනු කරන ක්‍රියාවලියක් වන බැවින් වඩා විශ්වාසදායි හා වගකීම් දැරීමේ, සේවය වෙනුවෙන් කැප වීමේ හැකියාව පවතින අයෙකු ඔහු විසින් තෝරාගනු ලබන බවයි. අවුරුද්දකට වතාවක් නායකත්වයන් මාරු කරන අතර, ඊළඟ නායකත්වය තමන් වෙත ලබා ගැනීමේ අභිප්‍රායෙන් යුතුව කාන්තාවන් සියලු දෙනා පොදු වැඩ කටයුතු වලදී සක්‍රීය දායකත්වයක් දක්වන ස්වභාවයක් දැකිය හැකිය. කණ්ඩායම තුළ තීරණ ගැනීමේ හැකියාව පිළිබඳව දැක්වීමේදී පිරිසක් දක්වනු ලැබුවේ තම කණ්ඩායමේ තිරණ ගැනීම සියලු දෙනා එක්ව සිදුකරන බවයි. ඒ අතර සුළු පිරිසක් අදහස් දක්වනු ලැබුවේ බොහෝ තීරණ කණ්ඩායම් නායකයා විසින් ගනු ලබන බවයි. මෙම තීරණ සඳහා එකඟතාවය පලකිරීමේ හැකියාව ඉතා ඉහල වන බව වැඩි පිරිසක් ප්‍රකාශ කරන ලද අතර, ප්‍රතිචාර දැක්වූවන්ගෙන් හයදෙනකු එය පිළි නොගනී. නමුත් ප්‍රතිඵලය විමසීමේ දී සැලකිය යුතු අගයක් එම තීරණ සඳහා එකඟ විය හැකි බව දක්වයි. මෙවැනි කණ්ඩායම් ක්‍රියාකාරකම් තුළින් කාන්තාවන්ට තීරණ ගැනීමට, අදහස් දැක්වීමට, යෝජනා ඉදිරිපත් කිරීමට වැනි බොහෝ අවස්ථා සලසා දී ඇති බව හඳුනාගත හැකි විය. සම්මුඛ සාකච්ඡාව වෙත අදහස් දැක්වූවන් අතර සිටි කණ්ඩායම්

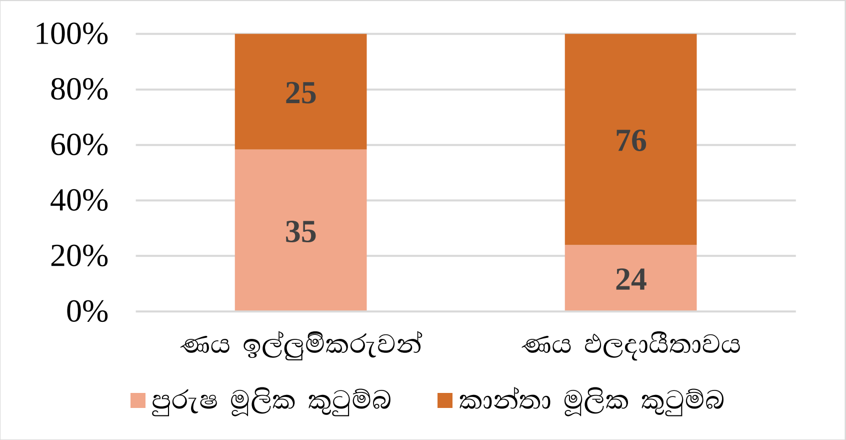
නායකත්වයක් දරන කාන්තාවක ප්‍රකාශ කරනු ලැබුවේ මින් පෙර කිසිදු දිනයක නොකරන ලද මූල්‍ය වාර්තා ලිවීම, කණ්ඩායම් ප්‍රගති වාර්තා සැකසීම වැනි භාරධූර කාර්යයන් වල නියැලීමේ අවස්ථාව පවා ඇය වෙත මේ හරහා හිමි වූ බවයි. ග්‍රාමීය නියෝජිතයන්ගේ අදහස් දැක්වීමේ දී ඔවුන් විසින් සඳහන් කරනු ලැබුවේ ද කණ්ඩායම් ව්‍යූහයන් නිර්මාණය කිරීමට හේතු පාදක වුයේ කාන්තාවන් මෙලෙස තනි තනිව වෙන් කොට සවිමත් කිරීමේ අරමුණු සහිතව බවයි. ඔවුන් ඒ සඳහා කිසිම බාධාවකින් තොරව කාන්තාවන් වෙත සාමාන්‍ය ප්‍රවේශ අවස්ථා සකසා ඇති බව ප්‍රකාශ කරන ලද අතර, කණ්ඩායම් ක්‍රියාකාරකම් තුළ ඔවුන් සාර්ථක බව ප්‍රකාශ කරන ලදී.

5.3 ණය සඳහා ප්‍රවේශය

"ණය" යනු සවිබල ගැන්වීම කෙරෙහි දායකවන එක් සුවිශේෂී පැතිකඩක් වේ. එය කාන්තාවන්ට තමන්ව සංවිධානය කිරීමේ සහ ඔවුන්ගේ ජීවිත මෙන්ම ප්‍රජාවන් පිළිබඳ තීරණ ගැනීමට උපකාරී වන, දිළිඳුකම පිටුදැකීමේ සහ සමාජ ආර්ථික සංවර්ධනයේ ප්‍රධාන අංගයක් වේ. ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය සංවිධාන බොහෝ විට කාන්තාවන් සවිබල ගැන්වීම සඳහා ණය ලබා දෙයි. කණ්ඩායම් සහභාගිත්වය මගින් ණය සඳහා ප්‍රවේශය තුළින් කාන්තාවන්ට තමන්ගේ ම මූල්‍ය පදනමක් ගොඩනගා ගැනීමටත්, ඔවුන්ගේ කුසලතා වැඩි දියුණු කිරීමටත්, සමවයසේ මිතුරන්ගේ සහයෝගයට ප්‍රවේශ වීමට මෙන්ම සමාජ පිළිගැනීමක් ලබා ගැනීමට ද එමඟින් හැකිය. එහිදී විවිධ බලපෑම් සඳහා මූලික සූදානමක් සහිතව ණය ලබා ගැනීම් හා නිවැරදිව කළමනාකරණය කර ගැනීමටත් කාන්තාවක් සතුව ආත්ම විශ්වාසයක් හා ධෛර්යයක් තිබිය යුතුය. මෙම සියල්ලෙහි සාක්ෂාත් වීම සවිබල ගැන්වීම ලෙස හඳුන්වා දිය හැකිය. ඒ අනුව ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ආයතන මගින් සේවාලාභීන්ගේ සමාජ සහ ආර්ථික

තත්ත්වය ඉහළ නැංවීමේ අපේක්ෂාව සහිතව රැකියා විරහිත හෝ අඩු ආදායම්ලාභී කාන්තාවන් සඳහා මෙවැනි ණය ලබා දෙනු ලබයි. මෙම ක්ෂුද්‍ර ණය මුදල් කෙටි කාලයක් තුළ ගෙවිය යුතු වන අතර, වාරික ගෙවීම් නියමිත පරිදි සිදු කරගෙන යා යුතුය. පළමු වටයේ දී වාරික ගෙවීමේ පිළිවෙළ මත දෙවන වටයේ දී ණය ලබා දෙන්නේ ද නැද්ද යන්න තීරණය කරනු ලබයි. ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණයට අනුව විමසා බැලීමේ දී දත්ත දායකයන්ගෙන් වැඩි ප්‍රතිශතයක් ණය අයදුම්කරුවන් බවට පත්වී ඇත. ඒ අනුව එළඹිය හැකි නිගමනය වන්නේ වැඩි පිරිසක් මේ සමග සම්බන්ධ වන්නේ ණය ලබා ගැනීමේ අපේක්ෂාව සහිතව බවයි. විශේෂයෙන් ස්ත්‍රී මූලික කුටුම්භයන්ට සාපේක්ෂව වැඩි වශයෙන් ණය ඉල්ලුම් කිරීම පුරුෂ මූලික කුටුම්භ තුළින් සිදුවන බව අවධාරණය විය. ස්ත්‍රී මූලික පවුල්වල කාන්තාවන්ට අවශ්‍ය පරිදි ව්‍යාපාරයක් හෝ ස්වයං රැකියාවක් කරගෙන යාම සඳහා පමණක් එක් වරක් හෝ දෙවරක් ණය ලබා ගැනීම සිදු කරනු ලැබූවත්, ඊට සාපේක්ෂව පුරුෂ මූලික පවුල් තුළ කාන්තාවන් ණය ලබා ගැනීමේ වාර ගණන ඉතා ඉහළ බව ඔවුන් සමඟ කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාවන්හි දී අනාවරණය විය. ස්වාමියා විසින් සිදුකරනු ලබන ගොවිතැන් හා ව්‍යාපාර කටයුතු ආදිය මෙන්ම වෙනත් යම් යම් අවශ්‍යතා වලදී කාන්තාවන්ට බලපෑම් කරමින් එම මුදල් යොදවා ගන්නා බවට ද බොහෝ තොරතුරු අනාවරණය විය. සම්මුඛ සාකච්ඡාවන් හි දී ලබාගත් ණය ඵලදායීව යොදා ගත හැකි වූයේ ද? යන පැනය සඳහා සාධනීය පිළිතුරු ලබාදීමට සමත් වූයේ බහුතරයක්ම ස්ත්‍රී මූලික පවුල් වලට අයත් කාන්තාවන් ය. ඔවුන් ස්ථිර අරමුණක් සහිතව ණය ඉල්ලුම් කරමින්, එය නියම කළමනාකාරීත්වයකින් ආයෝජනය කිරීම සිදුකරනු ලබයි.

රූපසටහන 03: ණය ඉල්ලුම්කරණය සහ ඵලදායීතාවය



(මූලාශ්‍රය: ක්ෂේත්‍ර සමීක්ෂණය, 2022)

ණය ලබාදීම් ක්‍රියාවලිය තුළ කාන්තාව සවිබල ගැන්වීමේ ඒකායන අරමුණ සහිතව මූල්‍ය ආයතන විසින් කටයුතු කළ නමුත් ඔවුන්ගෙන් එක් පාර්ශවයක් මෙලෙස සවිබලකරණයෙන් ගිලිහී ගමන් කරනු ලබයි. පුරුෂ මූලිකත්වයේ බලපෑම් මෙයට සෘජුවම එල්ලවන බව හඳුනාගෙන ඇති බැවින්, ඒ සඳහා අවශ්‍ය ක්‍රියාමාර්ග ගනිමින් ඉදිරි වැඩසටහන් සංවිධානය කිරීම ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ආයතනයන්ගේ වගකීමක් වනබව අවධාරණය කළ යුතු වේ. වාරික ගෙවීම් පිළිබඳ පවතින තෘප්තිමත් භාවය පිළිබඳව විමසා බැලීමේදී 95%ක් පමණක් වූ ඉහළ ප්‍රතිශතයක් වාරික අය කිරීම පිළිබඳව සිය අතෘප්තිමත් භාවය පළකර තිබුණි. ඒ හෙයින් ම කාන්තාවන් යොදා ගනිමින් සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාවේ දී මේ පැනය යොමු කෙරිණි. ඔවුන් ප්‍රකාශ කරනු ලැබුවේ වාරික අය කිරීම කණ්ඩායමේ සියලු සාමාජිකයන් මත රඳා පවතින ක්‍රමවේදයක් ආකාරයෙන් සකස් කොට ඇති බවයි. කණ්ඩායමේ අයකු වාරික ගෙවීම පැහැර හැරිය හොත් එම කණ්ඩායමේ අනෙක් සියලු

දෙනාගේ වරප්‍රසාද අත්හිටුවන බව ඔවුන් ප්‍රකාශ කරනු ලබයි. මේ පිළිබඳව අදහස් දැක් වූ කාන්තාවක විසින් ප්‍රකාශ කරනු ලැබුවේ,

> “මහත්තයා එන දවසට කණ්ඩායමේ පස් දෙනාම ඇවිල්ලා ඉන්ඩෝනෙ. ඔක්කොම සල්ලි දෙන්ඩත් ඕනේ. එහෙම නැති වුනොත් කාටවත් යන්ඩ දෙන්නෙ නෑ...”
>
> (සම්මුඛ සාකච්ඡා දත්ත, 2022).

ණය ලබාදීම් ක්‍රියාවලිය තුළ වූ විශාල ගැටලුවක් පවතින අවස්ථාවක් ලෙස පර්යේෂකයා එය හඳුනා ගන්නා ලදී. ඒ අනුව මෙම පැනය මූල්‍ය ආයතන දෙකෙහිම ණය හා මූල්‍ය අංශය වෙත යොමු කරවන ලදී. එවිට ඔවුන් ප්‍රකාශ කරනු ලැබුවේ වඩාත් නිවැරදි මූල්‍ය ගනුදෙනුවක් සඳහා එකිනෙකා මත යැපෙන හා වගවෙන ක්‍රමයක් ක්‍රියාවට නැංවූ බවයි. ඒ කෙසේ නමුත් මෙලෙස ණය ලබා ගැනීමේ ක්‍රියාවලිය තුළ බහුතරයක් කාන්තා සාමාජිකයන් සිය අභිවෘද්ධිය කරා ළඟා වීමට සමත්කම් දක්වා ඇති බවද හඳුනාගත හැකිවිය. මේ යටතේ ස්වයං රැකියා හා ව්‍යාපාර සඳහා ආයෝජනය කිරීමට, පවුලේ සෞඛ්‍ය, අධ්‍යාපනය වැනි අවශ්‍යතා සඳහා යෙදවීමට ඇයට හැකි වී ඇත. ඒ තුළ විවිධ ප්‍රතිලාභ රැසක් අත්කර ගැනීමට ඇය සමත් වී ඇත.

5.4 දීමනා සහ ප්‍රතිලාභ

දීමනා හා ප්‍රතිලාභ සැපයීම යනු කාන්තාවන් ආකර්ෂණය කරගනිමින් සවිබලගැන්වීමේ සුවිශේෂී උපක්‍රමයක්වේ. ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණයට සම්බන්ධ ආයතන විසින් ග්‍රාමීය ජනතාව නගා සිටුවීම උදෙසා සිදුකරන සහන පොලියට වාරික ණය ලබාදීමේ වැඩසටහනට අමතරව වෙනත් යම් යම් දීමනා ලබාදීමේ වැඩසටහන් ක්‍රියාත්මක කරනු ලැබේ. සහභාගි වන්නන්ගේ පුහුණුව, කුසලතා හා මූල්‍ය සාක්ෂරතාවය යන ත්‍රිත්වය සම්පූර්ණ කරවීම තුළින් ඔවුන් ශක්තිමත් ආර්ථික ක්‍රමයක්

මත සිටුවීමේ හැකියාව පවතින බව මෙම ආයතන විසින් හඳුනාගෙන ඇත. මේ සඳහා ප්‍රධාන ක්‍රමවේදයන් දෙකක් යටතේ සහාය දැක්වීම සිදු කරනු ලබයි. එනම්,

1. මේ වන විටත් යම්කිසි ස්වයං රැකියාවක් සිදුකරගෙන යන අයකු වේ නම්, එම පාර්ශව වෙත එය ඉදිරියට කරගෙන යාම සඳහා ආධාර උපකාර ලබා දීමේ ක්‍රමවේදය
2. කිසිදු ආදායම් මාර්ගයක් නොමැති හා දුර්වල ආදායම් මාර්ග සහිත වූවන්ට නව ස්වයං රැකියා අවස්ථා ලබාදීමේ මාර්ග විවර කිරීම

මෙහිදී ග්‍රාමීය දිළිඳු කාන්තාවන් කෙරෙහි දැඩි අවධානයක් යොමු කරනු ලබයි. ස්වාමියා සහිත පවුල්වල කාන්තාවන් සඳහා බොහෝ විට මෙම ප්‍රතිලාභ සැපයීම මඟින් ස්වාමියාගේ ඉපැයීම් සඳහා සහයෝගයක් සැපයීම් තුළින් සාර්ථක වීමටත්, ස්වාමියා රහිත පවුල්වල කාන්තාවන්ට සමස්ත පවුලේම ජීවන බර දැරීමේ හැකියාව සැලසෙන පරිදි මෙම ප්‍රතිලාභ ලබාදීමත් සිදුවේ. ආයතන නිලධාරීන් සමග සිදුකළ සම්මුඛ සාකච්ඡාවේදී වැඩිදුරටත් ප්‍රකාශ වූයේ සංවිධානය තුළ සේවාලාභී කාන්තාවන්ට තනි තනිව ඔවුන්ගේ අවශ්‍යතා, ඉල්ලීම්, ජීවන තත්වයන් පිළිබඳව ඔවුන් දැනුවත් කිරීමේ අවස්ථාවන් සලසා දී ඇති බවයි. ඒ මත සිටිමින් සුදුසු ක්‍රමවේදය ඔවුන් විසින් නිර්මාණය කරනු ලබයි. පවතින දුර්වල ආර්ථික තත්ත්වයෙන් අත්මිදීමට හැකිවන පරිදි ලාභ ඉපැයිය හැකි මාවත්හී නිසි උපදේශන හා ක්‍රමවේදයන්ට අනුකූලව යෙදවීම ඔවුන් විසින් සිදුකර කරයි. එහිදී ස්වයං රැකියා අංශය භාරව කටයුතු කරන ලද බෙරෙන්ඩිනා ආයතනයේ නිලධාරිවරයා විසින් පහත පරිදි ව්‍යාපාර සංවර්ධන සේවා හා පුහුණු වැඩසටහන් පිළිබඳව අසන ලද පැනයට අදහස් දක්වන ලදී.

"කාන්තාවන් වෙත ව්‍යාපාරික පුහුණුව ලබාදීමේ වගකීම මම දරනවා. ඔවුන්ට අවශ්‍ය බොහෝ කුසලතා වැඩි දියුණු කිරීම සඳහා මම ඔවුන්ට උදව් කරනවා. උදාහරණයක් ලෙස නායකත්වය, නිපුණතා, නිෂ්පාදන සංවර්ධන කුසලතා, වැඩි දියුණු කිරීමට වගේම සන්නිවේදන කුසලතා ශක්තිමත් කරගැනීමට වගේ දේවල් වලට මේ උපදේශ ඔවුන්ට විශ්වාසයෙන් සාර්ථක ව්‍යාපාරිකයන් වෙන්න උපකාරී වේවි නිසැකවම…" (සම්මුඛ සාකච්ඡා දත්ත, 2022).

මේ ආකාරයෙන් අදහස් දක්වමින් ඔවුන් වැඩිදුරටත් ප්‍රකාශ කරනු ලැබුවේ මුදල් ඉපයීමට, මුදල් සමඟ ගනුදෙනු කිරීමට, මූල්‍ය සැලසුම්කරණයට, ණය කළමනාකරණයට සහ පොලී ගණනය කිරීමේ දැනුම මෙන්ම මූල්‍ය සාක්ෂරතාවය ද තිබිය යුතු බවයි. කාන්තාවන්ට ඵලදායී ලෙස මුදල් කළමනාකරණය කිරීමට හා වැඩි ණයක් ඇති නොවන ආකාරයෙන් ක්‍රියා කිරීම සඳහා තීරණාත්මක වේ. ඊට සමගාමීව ග්‍රාමශක්ති මූල්‍ය වැඩසටහනේ ස්වයං රැකියා අංශය භාරව කටයුතු කළ නිලධාරිනිය සමග පැවැත්වූ සම්මුඛ සාකච්ඡාවේදී වැඩිදුරටත්ටත් සඳහන් වූයේ දරිද්‍රතාවයෙන් පෙළෙන මිනිසාට ඔවුන්ගේ තත්ත්වයන් අනුව ණය පමණක් අවශ්‍ය නොවන බවයි. ඉතිරිකිරීම් රක්ෂණ ලබාදීම, ආකල්ප හා දැනුම ලබාදීම, භෞතික උපකාරක අවස්ථා ලබාදීම අවශ්‍ය බවයි. එහිදී ඇය විසින් වැඩිදුරටත් ප්‍රකාශ කරනු ලැබුවේ,

"මෙවැනි ප්‍රතිලාභ සැපයීම තුළින් දුප්පත් පවුල්වල ඔවුන්ගේ එදිනෙදා පැවැත්මට අනාගතය සැලසුම් කිරීමට වඩා හොඳ පෝෂණයක් සමග වැඩි දියුණු කළ ජීවන තත්ත්වයක් මෙන්ම දරුවන්ගේ සෞඛ්‍ය හා අධ්‍යාපනය

සඳහා ආයෝජනය කිරීමට එය අවස්ථාවක් වෙනවා...”

(සම්මුඛ සාකච්ඡා දත්ත, 2022).

මෙම තත්ත්වය හේතුකොටගෙන සාමාජිකයන්ගේ වත්කම් හා ජීවන තත්ත්වයන් සැලකිල්ලට ගනිමින් විවිධ දීමනා හා ප්‍රතිලාභ ලබාදීමට කටයුතු කර තිබේ. අධ්‍යයනයේ දී ලබාගත් තොරතුරු අනුව විවිධ වැඩසටහන් යොදා ගනිමින් සිය සාමාජිකයන් වෙනුවෙන් ප්‍රතිලාභ හා දීමනා ලබා දීමේ ක්‍රියාවලින් සිදු කර ඇත.

1. බැරැන්ඩිනා ආයතනය විසින් කෘෂි බීජ ලබා දීමේ වැඩසටහන් දියත් කරමින් ග්‍රාමීය ජනයා කෘෂිකර්මාන්තය කෙරෙහි නැඹුරු කිරීමට කටයුතු කිරීම.
2. සබන් නිෂ්පාදනය හා පාවහන් නිෂ්පාදනය සඳහා අවශ්‍ය ව්‍යවසායක දැනුම හා ඒ සඳහා අවශ්‍ය අමු ද්‍රව්‍ය බෙදා දීමේ වැඩසටහන 2020 වර්ෂයේ ආරම්භ කර ඇති අතර, මේ කර්මාන්ත දෙකම අභාවයට ගිය නමුත් වර්තමානයේ පැන නැඟී ඇති ආර්ථික අර්බුදය හේතුවෙන් නැවතත් සබන් කර්මාන්තය ආරම්භ කිරීම සඳහා අත්පොත් තබා ඇති බව වාර්තා විය.
3. Covid - 19 වසංගත සමයේ අගතියට පත් ජනතාව වෙනුවෙන් සිය වාරික අයකර ගැනීම පමා කිරීමට කටයුතු කළ අතර, ඊට අමතරව බඩුමල්ලක් හෝ පොල් පැල දහයක් ලබාදීමට කටයුතු කරන ලදි. මෙම දෙවර්ගයෙන් එක් කාණ්ඩයක් සිය අවශ්‍යතාවය පරිදි ඉල්ලා සිටීමේ අයිතිය සේවාලාභීන් සතුවිය.

තවත් මෙවැනි විවිධ ප්‍රතිලාභ හා දීමනා ලබා දී ඇති අතර, ග්‍රාම ශක්ති වැඩසටහන හරහා ද කාන්තාවන් බොහෝ පිරිසකට මෙවැනි ප්‍රතිලාභ හිමි වී ඇත.

1. මල් බඳුන් සැකසීම හා සීට්ටු ක්‍රම ක්‍රියාත්මක කරමින් ඒවා අලෙවි කිරීමේ ක්‍රමවේද පිළිබඳව උපදෙස් ලබා දීම.
2. වයස යස අවුරුදු 18ත් 30ත් අතර කාණ්ඩයේ තරුණ කාන්තාවන් සඳහා රූපලාවණ්‍ය වැඩමුළු පැවැත්වීම.
3. පොහොර නිෂ්පාදනය පිළිබඳ දැනුවත් කිරීමේ වැඩසටහන් මාලාවක් දියත් කිරීම.

මෙවැනි ප්‍රතිලාභ දීමනාවන් ලබා දෙමින් කාන්තාවන්ගේ ආර්ථික සමෘද්ධිය ශක්තිමත් කිරීම සඳහා මෙම ආයතනය විසින් කටයුතු කර ඇති ආකාරය අධ්‍යයනයේ දී හඳුනාගත හැකි විය. නමුත් මෙම ප්‍රතිලාභ සඳහා තෝරා ගැනීමේ ක්‍රමවේදය පිළිබඳව සලකා බැලීම සඳහා ඉදිරිපත් කරන ලද ප්‍රශ්නාවලියට අදාල ප්‍රතිචාර විමසා බැලීමේදී බහුතර පිරිසක් දීමනා හා ප්‍රතිලාභ ලැබීමේ සුදුස්සන් බවට පත් වී ඇත. මේ අතර පිරිසක් ඒ සඳහා සුදුසුකම් ලබා නොමැත. දත්ත දායිකාවන් වෙත අනු ප්‍රශ්නයක් ලෙස යොමු කරමින් මේ පිළිබඳව විමසා බලන ලද අතර, රාජ්‍ය සේවයේ නියුතු කාන්තාවන්ට, රාජ්‍ය සේවයෙන් යුතු පුරුෂයන් ගෙන් යුත් පවුල්වල කාන්තාවන්ට, පෞද්ගලික අංශයේ මසකට රුපියල් 50,000.00කට වැඩි ආදායමක් උපයන පවුල්වල කාන්තාවන්ට මෙම ප්‍රතිලාභ හිමි නොවිය. එහිදී නිගමනය කරන ලද්දේ ක්ෂුද්‍රමූල්‍යකරණය දරිද්‍රතාවයෙන් මධ්‍යස්ථභාවයේ සිටින්නන්ට වඩා වැඩි අවධානයක් දරිද්‍රතාවේ අන්තයේ පසුවන්නියන් සඳහා යොමු කරවන බවයි. අවම ආදායම්ලාභී වැන්දඹු හා දිකසාද වූ කාන්තාවන් මෙවැනි අවස්ථා වලදී වරප්‍රසාද හිමිකර ගනී. ඒ අනුව මෙහි සාධනීය හා නිශේධනීය යන දෙයාකාරී ප්‍රතිඵල අත්කර වන බව ප්‍රකාශ කළ යුතු වේ.

5.5 ස්වයං රැකියා

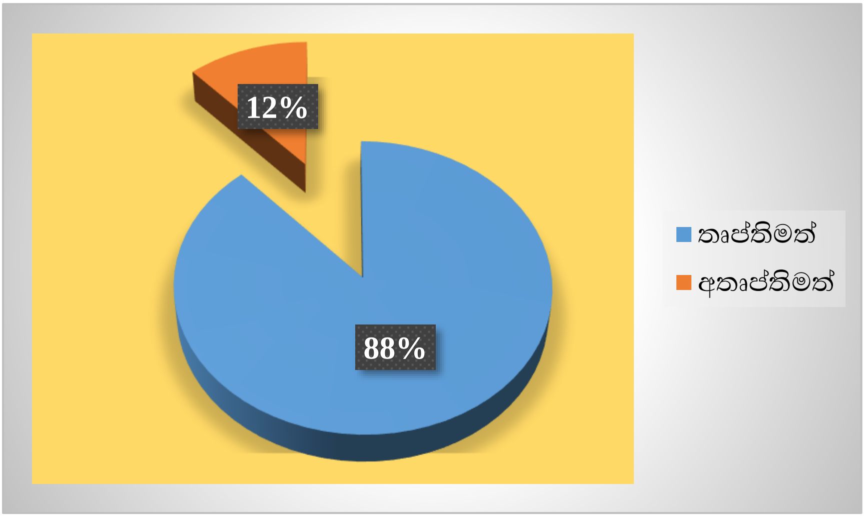
ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණය හරහා හිමිවන තවත් වැදගත් ප්‍රතිපාදනයක් ලෙස ස්වයංරැකියා අවස්ථා දැක්විය හැකිය. කාන්තාවන්ගේ සවිබලකරණ නිර්ණායක තීරණය කිරීමේ ඉහළම මෙවලම බවට මෙය පත්ව ඇත. දැනට ස්වයං රැකියාවන්හි නියුතු කාන්තා පිරිස් සඳහා තම ස්වයං රැකියාව අඛණ්ඩව සිදුකරගෙන යාමට පහසුකම් ලබා දීම මොවුන් විසින් සිදුකර ඇත. ඒ සඳහා සමීක්ෂණයක් මගින් සේවාලාභීන්ගේ අදහස් හා යෝජනා විමසීම මොවුන් විසින් සිදුකරනු ලබයි. 2021 දී සිදුකරන ලද සමීක්ෂණයක් උපුටා දක්වමින් ග්‍රාමශක්ති ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය නියෝජිත ප්‍රකාශ කරනු ලැබුවේ ඔවුන් විසින් සිදු කරන ලද සමීක්ෂණයක දී ප්‍රතිලාභීන් අතුරින් 60.27% ක මූලික අවශ්‍යතාවය තම ව්‍යාපාර වැඩි දියුණු කර ගැනීමට අවශ්‍ය මූල්‍ය සහාය බවයි. තවද ප්‍රතිලාභීන් 8.3% කගේ මූලික අවශ්‍යතාවය වූයේ තාක්ෂණික සහය බවයි. එමෙන්ම 8% ක පිරිසක් සිය නිෂ්පාදන අලෙවි කර ගැනීම සඳහා වෙළඳපොල සහය ඉල්ලා තිබූ බව ප්‍රකාශ කරන ලදී. ඒ අනුව ඔවුන් විසින් කර්මාන්ත ප්‍රවර්ධන වැඩසටහන් සංවිධානය කරන බවත්, මේ හේතුවෙන් කාන්තාවන්ගේ ආර්ථිකය ශක්තිමත් වීමේ මාවත් විවර වී ඇති බවත් ප්‍රකාශ කළේ ය. මේවායේ සත්‍ය අසත්‍යතාවය තහවුරු කරගැනීමේ අරමුණ සහිතව ක්ෂේත්‍රයේ ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යලාභී කාන්තාවන් සමඟ සාකච්ඡා පවත්වන ලදී. මේ හරහා ඔවුන් ලැබූ ප්‍රතිලාභ මොනවාද? යන්න ඍජුවම ප්‍රශ්න කරන ලදී. එහි දී වැඩි පිරිසක් ප්‍රකාශ කරන ලද්දේ තමන්ගේ කුඩා පරිමාණ ව්‍යාපාරය කිසිදු දැනුමක් හෝ අරමුණක් රහිතව පවත්වාගෙන ගිය එකක් වූ අතර, ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණයට පිවිසීම මගින් තමන්ට එම ව්‍යාපාරය සඳහා අවශ්‍ය තාක්ෂණික දැනුම හිමි වූ බවයි. එමෙන් ම තමන්ගේ ව්‍යාපාරය දියුණු කර ගැනීම තුළින් ආර්ථිකය ශක්තිමත් කර ගැනීම සෞඛ්‍ය හා පෝෂණ ගැටලු විසඳා

ගැනීම ඇතුලු පවුලේ බොහෝ දුෂ්කරතාවන්ගෙන් අත් මිදීමට හැකි වූ බවයි. එමෙන්ම තවත් එක් වරප්‍රසාදයක් ලෙස මෙම ආයතන හරහා නව ස්වයං රැකියා අවස්ථා හඳුන්වාදීම තුළ ද බොහෝ පිරිසක් එයින් ප්‍රතිලාභ හිමි කරගත් බවයි. ඒ පිළිබඳව සම්මුඛ සාකච්ඡා තුළින් අදහස් විමසීමේ දී "වෙලගෙදර මීකිරි" නමින් ව්‍යාපාරයක් පවත්වාගෙන යන කාන්තාවක් ප්‍රකාශ කරනු ලැබුවේ, එම ව්‍යාපාරය පිළිබඳ අදහස තමන්ට ඇති වූයේ ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණ වැඩ සටහනකට සම්බන්ධ වීමෙන් පසුව බවයි.

> "මී කිරි නිෂ්පාදනය කරන විදිය ගැන කියලා දෙන වැඩසටහනක් තියෙනවා කියලා කැමති අයට සම්බන්ධ වෙන්න කියලා අලිට තොරතුරක් ආවා. අපි පස් දෙනෙක් එදා ඒ වැඩමුළුවට ගියා. ඒකෙන් පස්සෙ මට හිතුන ගෙදර මී ගවයන්ගේ කිරි විකුණන්නෙ අපරාදේ කියලා. මේ වගේ දෙයක් කළොත් හොඳයි කියලා. ඒ වගේම මහත්තයාගෙත් උදව් ඇතිව මේක පටන් ගත්තේ. අවශ්‍ය සියලුම උපදෙස් අපිට ග්‍රාම ශක්ති එකෙන් ලැබුණා. අද අපි හොඳ තැනක ඉන්නවා..." (සම්මුඛ සාකච්ඡා දත්ත, 2022).

මෙවැනි ප්‍රතිචාර හේතුවෙන් ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය වැඩසටහන් හරහා හිමි වූ ප්‍රතිලාභ පිළිබඳ දත්තදායකයින්ගේ ප්‍රතිචාරය විමසා බැලීම සිදු කරන ලදී.

රූප සටහන 04: ප්‍රතිලාභ පිළිබඳ ප්‍රතිචාර



(මූලාශ්‍රය: ක්ෂේත්‍ර සමීක්ෂණය, 2022)

ඉහත දත්ත සටහන් විමසා බැලීමේදී 88%ක පිරිසක් මේ පිළිබඳව තෘප්තිමත් වන අතර, 12%ක පිරිසක් සිය අතෘප්තිය පළ කර ඇත. ඊට හේතු විමසා බැලීමේදී රාජ්‍ය සේවයේ පෞද්ගලික අංශයේ වැනි සේවාවන් හි නියුතු කාන්තාවන් සඳහා මෙම ප්‍රතිලාභ කපා හැර තිබීම හේතුවෙන් එවැනි පවුල් මෙම නො කැමැත්ත පළ කර ඇති බවයි. කෙසේ නමුත් ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණ ක්‍රියාවලියේ ණය ලබා දීමෙන් ඔබ්බට ගිය මෙවැනි වැඩසටහන් තුළින් කාන්තාවන්ට ආර්ථික සවිබලගැන්වීම ළඟා කර ගැනීමට හැකියාව ලැබී ඇති බව කිව හැකිය.

6. ග්‍රාම ශක්ති සහ බැරැන්ඩිනා යන ආයතන මඟින් සහය දක්වන ක්ෂුද්‍රමූල්‍ය ණය වැඩසටහන් හරහා ග්‍රාමීය කාන්තාවන් සවිබල ගැන්වීම

මේ යටතේ විවිධ ක්ෂේත්‍රයන් තුළ කාන්තා සවිබල ගැන්වීමේ මට්ටම් විශ්ලේෂණය කරනු ලබයි.

6.1 තීරණ ගැනීමේ බලය

තීරණය ගැනීමේ බලය යනු තම ජීවිතයට, පවුලට හා රැකියාවට අදාළව වඩා හොඳ තීරණ ගැනීමට සහ ඒවා ක්‍රියාවට නැගීමට පුද්ගලික, සමාජයීය, ආර්ථික, දේශපාලනික හා නෛතික ආදී සෑම අංශයකින්ම සමාන අයිතිවාසිකම් ලබා ගැනීම සඳහා ඇයට ඇති හැකියාව වේ. මේ යටතේ උචිත අවස්ථාවන් සඳහා මුහුණ දීමට ආත්ම විශ්වාසයකින් යුක්තව තීරණ ගැනීමේ හැකියාව කාන්තාව තුළ වර්ධනය වීම සඳහා ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණය ඔස්සේ ලැබෙන්නා වූ පන්නරය හේතු වන බව නිරීක්ෂණය කළේ ය. විශේෂයෙන් ම ග්‍රාමීය ප්‍රදේශවල ජීවත්වන සාමාන්‍ය අධ්‍යාපනයක් හදාරන ලද කාන්තාව ක්ෂුද්‍ර මුල්‍යකරණය වෙත නිරාවරණය වීම හේතුවෙන් පෙර නොතිබූ ශක්‍යතාවක් උපයා ගනු ලබයි. නිරන්තර රැස්වීම්, සාකච්ඡා සමග සම්බන්ධ වෙමින්, කණ්ඩායම් තුළ වගකීම් දරමින්, මූල්‍ය හසුරුවමින් සිය ජීවන තත්ත්වයන්ට උචිත වන ආදායම් උපක්‍රම හඳුනා ගනිමින් ව්‍යාපාර අරඹමින් සමාජ වැඩ සඳහා දායක වීම දක්වා වූ ප්‍රගතියක් අයත් කර ගනී. මේ තුළ පවුලේ තීරණ ගැනීම් හමුවේ ඇය ඉතා සුවිශේෂ භූමිකාවක් ඉටු කරනු ලබයි.

6. 2 කාන්තාවන්ගේ අදහස් ප්‍රකාශනයේ නිදහස

කාන්තාවකගේ අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමේ හැකියාව ඇයගේ නිදහස පෙන්නුම් කිරීමේ විචල්‍යයක් ලෙස දැක්විය හැකිය. ඒ අනුව ඇයට තම සැමියා, පවුලේ සාමාජිකයන් සහ වෙනත් අය ඉදිරියේ තම අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමට හැකියාව සහ නිදහස තිබිය යුතු බව පිළිගනී. බොහෝ දුරට ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ක්‍රියාකාරකම් හමුවේ ඔවුන්ට මෙම අවස්ථාව හිමි වී ඇත. ග්‍රාම ශක්ති වැඩසටහන හරහා පැවැත්වෙන සුවිශේෂී රැස්වීම් වාරයකට සම්බන්ධ වීමේ අවස්ථාව පර්යේෂකයන්ට හිමි වූ අතර, එහිදී සාකච්ඡා වූ සුවිශේෂීත ව්‍යාපෘතියක් පිළිබඳව කරුණු අනාවරණය

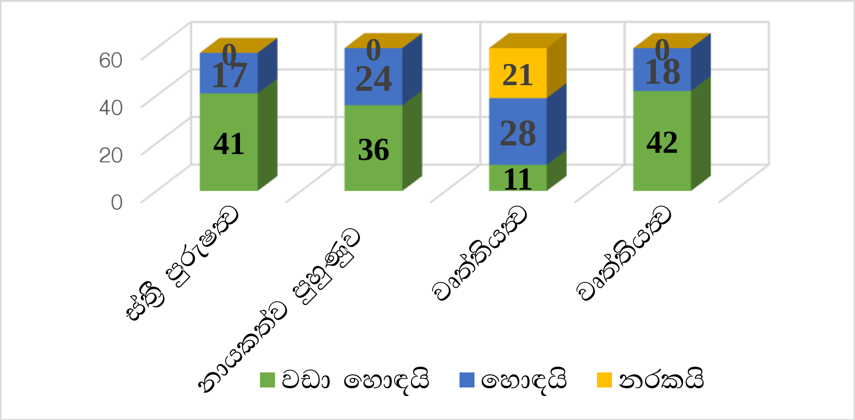
කරගත හැකි විය. වෙන් කරන ලද භූමි භාගයක එළවළු වගා කිරීම හා එම අස්වැන්න ඔවුන් විසින්ම නිර්මාණය කරන ලද කඩයක විකිණීමේ ක්‍රියාපටිපාටියක් පිළිබඳව සාකච්ඡාවට නැඟුණු අතර, එම සාකච්ඡාව පුරාවට ම කාන්තාවන් විසින් විවිධ අදහස් දක්වන ආකාරය නිරීක්ෂණය කළ හැකි විය. සුදුසු භූමියක් තෝරා ගැනීම, වගා කරන එළවළු වර්ග තෝරා ගැනීම, ඒ සඳහා අවසර ලබා ගැනීමේ පාර්ශවයන් සමග කටයුතු කරන ආකාරය, ජනයා දැනුවත් කිරීමේ වැඩ සටහන් සංවිධානය කරන ආකාරය වැනි විවිධ වටිනා අදහස් ඔවුන් තුළින් නිරායාසයෙන් ගලා එන්නට විය. මෙවැනි වැඩ සටහන් තුළින් නිවසේ කුස්සියට පමණක් සීමාව සිටි කාන්තාව කෙතරම් පරිවර්තනයකට ලක් වී ඇද්ද යන්න සඳහා නිදසුන් වේ.

6. 3 නායකත්ව භූමිකාවට සහභාගි වීම

කාන්තාවන්ට, ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය වැඩසටහන් මගින් මෙ පමණ දුරක් පැමිණීමට හැකි වූයේ මෙමම පෞද්ගලික හා රාජ්‍ය ආයතන එක්ව පවත්වනු ලබන නායකත්ව වැඩසටහන් හේතුවෙනි. විවිධ කාන්තා සංවිධාන මෙම වැඩමුළු සඳහා උපකාර කරනු ලබයි. මෙමගින් විවිධ නායකත්ව භූමිකා හා ප්‍රවීණයන් හමුවීමට ඉඩ ලබාදෙමින් ඔවුන් කුසලතා වලින් පොහොසත් කිරීමට සහ ඔවුන්ට පුහුණුව ලබාදීම සිදුකරනු ලබයි. කබීර් (Kabeer) විසින් ප්‍රකාශ කරනු ලබන සවිබලගැන්වීමේ එක් සංකල්පයක් ලෙස “පිරිමින් හා සමාන කොන්දේසි මත සහභාගී වීමේ හැකියාව” යනුවෙන් දක්වා ඇති ප්‍රකාශය මගින් මෙය තහවුරු කිරීමේ හැකියාව ලැබේ (Kabeer, 2017). ඒ අනුව මෙය කාන්තා සවිබලගැන්වීමේ වැදගත් දර්ශකයක් ලෙස හඳුනාගත හැකිය. මේ හේතුවෙන් ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ආයතන විසින් ක්‍රියාවට නංවනු ලබන එවැනි

වැඩමුළු, වැඩසටහන් පිළිබඳව දත්ත දායකයින්ගේ මතය දැන ගැනීමේ අදහසින් ප්‍රශ්නාවලිය තුළ පැනයක් නිර්මාණය කරන ලදී. ආයතනය විසින් සපයා ඇති ආකල්පමය වැදගත්කමක් සහිත සම්පාදන පිළිබඳව ඔවුන් දරන මතය එහිදී විමර්ශනයට ලක් කළේය.

රූප සටහන 05: ආකල්ප පෝෂණය ඇති කිරීමේ මට්ටම



(මූලාශ්‍රය: ක්ෂේත්‍ර සමීක්ෂණය, 2022)

සමස්ත වපසරිය නිරීක්ෂණය කිරීමෙන් අනතුරුව මූල්‍ය ආයතන විසින් ආකල්ප පෝෂණය ඇති කිරීම සඳහා විවිධ සාධනීය ව්‍යුහයන් හා ක්‍රමවේද භාවිත කර ඇති ආකාරය හඳුනාගත හැකිය. එක් අතකින් මෙය මනෝ විද්‍යාත්මක සවිබල ගැන්වීම කෙරෙහි ද සෘජු බලපෑම් ඇති කරවන සාධකයක් වේ. විශේෂයෙන් ම සිදුකරන ලද ව්‍යුහගත නොවන ආකාරයේ සම්මුඛ සාකච්ඡාව තුළ විමසන ලද අදහස් අනුව ප්‍රතිචාර දැක්වූවන්ගෙන් 95% කට පමණ පිරිසකට තමන් පිළිබඳව ධනාත්මක දෘෂ්ටියක් පැවතුණි. ඔවුන්ගේ පිළිතුරු ලබා දීම වඩාත් පැහැදිලි වූ අතර, නිතර ප්‍රීතිමත් සහ ක්‍රියාශීලී බාහිර ස්වරූපයකින් ද යුක්ත බව හඳුනා ගන්නා ලදී. ඒ අනුව තමන් පිළිබඳ ධනාත්මක මතවාදයක් තිබූ පිරිස් ප්‍රසිද්ධියේ සමාජගත වීමට, ආගමික දානමාන කටයුතු හා පොදු වැඩ

සඳහා සහභාගිවීමට, සමිති සමාගම් හී තනතුරු දැරීමට, ප්‍රජාවන් හි දේශපාලන කටයුතුවලට සහභාගිවීමට වැනි කාර්යයන් සඳහා යම්කිසි ප්‍රවණතාවයක් දක්වන බව අධ්‍යයනයේ ප්‍රතිඵල මගින් අනාවරණය විය.

6. 4 ගෘහස්ථ ප්‍රචණ්ඩත්වයට එරෙහි වීම

ගෘහස්ථ ප්‍රචණ්ඩත්වය ලෙස චිත්තවේගීය, ලිංගික හා ශාරීරික හිංසනයන්ට මෙන්ම අපයෝජනයන් හා තර්ජන ඇතුළු විවිධ ආකාර ගත හැකිය. ගෘහස්ථ ප්‍රචණ්ඩත්වයට එරෙහිව කාන්තාවකට තිබෙන ආරකවරණය පිළිබඳ දැනුවත්භාවය බොහෝදුරට ග්‍රාමීය දරිද්‍රතාව කෙරෙන් දුරස්ථය. මන්ද, ඔවුන්ට ඒ කෙරෙහි පවතින අවබෝධය හා උනන්දුව ඉතා අවම වීමය. විශේෂයෙන් ම පාරම්පරික සංස්කෘතික මතයක් ලෙස පුරුෂයා ශ්‍රේෂ්ඨ ලෙස සැලකීම හා කාන්තාව පුරුෂයාගෙන් යැපීම මේ සඳහා බලපානු ලැබේ. නමුත් ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ප්‍රතිලාභීත්වයට කාන්තාව පත් වීමත් සමඟ මෙය බොහෝදුරට පරිවර්තනයට ලක් විය. එයින් කාන්තාවට එක් පසෙකින් ආර්ථික ස්වාධීනත්වයක් ලබා ගැනීම හා අනෙක් අතින් ආකල්ප සංවර්ධනය සඳහා අවශ්‍ය අවස්ථාව සලසා දීම තුළින් ඇය නිරන්තරයෙන් ම ස්වයං සවිබල ගැන්වීමකට ලක් වේ. මේ පිළිබඳව සම්මුඛ සාකච්ඡාව තුළින් පුරුෂ මූලික කුටුම්බගත කාන්තාවන් සමීක්ෂණය කිරීමේ දී බොහෝ තොරතුරු සපයා ගැනීමට හැකි විය. ඔවුන් ප්‍රකාශ කරනු ලැබුවේ කිසිදු ආර්ථික ඉපැයීමක් ඇය සතුව නොවුණු කලදී සැමියාගෙන්, සැමියාගේ නෑදෑයන්ගෙන් බොහෝ කරදර තිබූ බවයි. කිසිදු තීරණයක් ගැනීමට ඔවුන්ට නිදහසක් නොතිබූ බවයි. ඒ අතර එක් කාන්තාවක් ප්‍රකාශ කරනු ලැබුවේ,

"මුලදී මේ ගැන දැනගත්තම එයා මට යන්න දුන්නේ නෑ. ඒත් ණය දෙනවා කියපු හින්දා පස්සෙ යන්න දුන්නා. අපි පළවෙනි ණය ගත්තා. ඒකෙන් ලොකු ප්‍රයෝජනයක් වුණේ නෑ. හරි අමාරුවෙන් ගෙව්වේ. ඒ හින්දම දෙවැනි ණයවරේ ගද්දි මහත්තයලා උදව් කරා. උපදෙස් දුන්නා. ඒ හින්දා වගා කන්න හරි ගියා. හොඳ මිලක් ගත්තා එකෙන් හදපු බඩ ඉරිගු වලින්..." (සම්මුඛ සාකච්ඡා දත්ත, 2022).

මේ ආකාර ප්‍රකාශ වලින් ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණය තුළින් කාන්තාව නඟාසිටුවීම සඳහා විශාල සහයෝගයක් ලබා දෙන ආකාරය හඳුනාගත හැකිය. ඒ අනුව ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය හරහා ඔවුන්ට හිමි වූ විවිධාකාර ප්‍රතිලාභ හේතුවෙන් පවුල් තුළ කාන්තාවගේ භූමිකාව හිංසනයෙන් තොර කිරීමට සමත් වූ බව ප්‍රකාශ කළ හැකිය. විශේෂයෙන් ම ග්‍රාම ශක්ති වැඩසටහන හරහා ක්‍රියාත්මක වන සමථමණ්ඩල ක්‍රියාවලිය මේ සඳහා හොඳම නිදසුන වේ. කාන්තාවන්ට ප්‍රකාශ කරන ලද අන්දමට පවුල් තුළ සිදුවන ගැටලු සඳහා විවිධ උපදෙස් ඒ හරහා ලැබෙන බවයි. විශේෂයෙන් ම දික්කසාද වීම්, වැන්දඹු නඩු වැනි තත්ත්වයන් වලදී පවා අවශ්‍ය උපකාර ඒ හරහා ලැබෙන බවයි. මෙවැනි බොහෝ සහයෝගයන් හා ප්‍රතිලාභ හමුවේ පවුල තුළ, සමාජය තුළ, විවෘතව හා නොබියව කටයුතු කරන කාන්තා චරිත බිහි වී ඇති අන්දම හඳුනාගත හැකි වේ. එය තවදුරටත් පහත තොරතුරු මගින් අනාවරණය වේ.

වගුව 02: සවිබල ගැන්වීමේ මට්ටම නිර්ණය

සවිබල ගැන්වීමේ සාධක	ප්‍රතිඵල
පසුගිය වසර කිහිපය තුළ ඔබේ ප්‍රජාව තුළ සැබවින් ම වෙනස්කම් සිදු වී ඇත.	91.8%
ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණය හමුවේ කාන්තාව බලගතු භූමිකා රඟ දක්වනු ලබයි.	95%
ගෘහ ආදායමට දායක වීමට පිරිමින්ට මෙන්ම කාන්තාවන්ට ද හැකියාව ඇත.	85%
මුදල් ඉපයීම සහ පවුල රැක බලා ගැනීම යන දෙකෙහි ම වගකීම් පිරිමියා හෝ ස්ත්‍රිය බෙදාගත යුතුය.	51.7%
පිරිමි ගැහැණු දෙපිරිසට ම සමාන අවස්ථා ලබා දිය යුතුය.	100%
ඔබ ප්‍රමාණවත් ලෙස උත්සහ කළොත් ඔබට ගැටලු විසඳාගත හැකිය.	90%
අරමුණු සඳහා ඇලී සිටීමෙන් ඉලක්ක සපුරා ගැනීමට පහසු වේ.	55%
ඔබට අනපේක්ෂිත සිදුවීම් සමඟ ඵලදායීව කටයුතු කළ හැකි බවට විශ්වාසයක් පවතී.	76.7%
සාමාන්‍යයෙන් ඔබට පැමිණෙන සෑම ගැටලුවක් සමඟ ම කටයුතු කළ හැකි වේ.	45%
ඔබට තනිව ම ව්‍යාපාරයක් ආරම්භ කිරීම පහසු වේ.	80%

(මූලාශ්‍රය: ක්ෂේත්‍ර සමීක්ෂණය, 2022)

ඉහත වගුවට අනුව මූල්‍යකරණය හේතුවෙන් කාන්තාවන් නිසැක වශයෙන් ම සවිබලගැන්වීමට ලක්වී ඇති බව හඳුනාගත හැකිය. ඒ අනුව කාන්තා සවිබල ගැන්වීම සඳහා ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය අංශයේ බලපෑම අධ්‍යයනය කිරීමේදී පෙනී යන්නේ ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණය කාන්තාවන්

ආර්ථික, සමාජීය, පුද්ගලික හා දේශපාලනික සවිබල ගැන්වීම කෙරෙහි ධනාත්මක බලපෑමක් ඇති කරවන බවයි.

6. නිගමනය

මෙම අධ්‍යයනය මගින් උතුරු මැද පළාතේ ගලෙන්බිඳුණුවැව ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාසය තුළ ජීවත් වන ග්‍රාමීය කාන්තාවන්ගේ සවිබලගැන්වීමේ මට්ටම කෙරෙහි ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ණය සහභාගිත්වයේ සහ සාමාජිකත්ව කාල සීමාවෙහි යොදවන්නා වූ බලපෑම බැරැන්ඩිනා සහ ග්‍රාමශක්ති වැඩසටහන් ඇසුරින් විමර්ශනයට ලක් කළේය. මෙම ප්‍රදේශයේ ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ණය ලබන බොහෝ කාන්තාවන් වයස අවුරුදු 31 - 40 අතර කාන්තාවන් බව අධ්‍යයනයෙන් අනාවරණය විය. ඔවුන්ගෙන් බහුතරයක් න්‍යෂ්ටික පවුල් වලට අයත් වන අතර, තම ස්වාමිපුරුෂයා සමඟ ජීවත් වන කාන්තාවන්ගේ ප්‍රතිශතය 75%ක් පමණ වේ. ඒ අනුව 90%ක් පමණ පුරුෂ මූලික පවුල් වලට අයත් කාන්තාවන් තම ස්වාමිපුරුෂයා විසින් මෙහෙයවන ලද ගෘහයෙහි ජීවත් වූ බව අධ්‍යයනය මගින් අනාවරණය විය. ප්‍රතිලාභීන් ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය ආයතන වලට සම්බන්ධ නොවූ කාලය හා සසඳන විට මූල්‍යකරණයට සම්බන්ධ වීමත් සමඟ ඔවුන්ගේ නිවසට අවශ්‍ය පහසුකම් සැපයීමට හැකියාව ලැබී ඇත. මෙමඟින් කාන්තාවන්ගේ ආත්ම විශ්වාසය සැලකිය යුතු ලෙස වැඩි දියුණු වී ඇත. ස්ත්‍රී මූලික කුටුම්භයන්ට වඩා පුරුෂ මූලික කුටුම්භයන් ට අයත් කාන්තාවන් වඩාත් සවිබල ගැන්වෙන බව සොයා ගැනීම් තහවුරු කරයි. අධ්‍යයනයේ තවත් සොයා ගැනීමක් වන්නේ ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණයට සම්බන්ධ වූ කාන්තාවන්ට, අනෙකුත් කාන්තාවන් ට වඩා වැඩි සංචලන නිදහසක් භුක්ති විඳීමේ අවස්ථාව, තීරණ ගැනීමේ හා නිදහස් අදහස් ප්‍රකාශනයේ නිදහස මෙන් ම ගෘහස්ථ හිංසනයට එරෙහි වීමේ හැකියාව උදාවී ඇති බවයි. සහභාගි වූ කාන්තාවන්ගෙන් බහුතරයක් සාමාන්‍ය

මට්ටමේ අධ්‍යාපනයක් හැදෑරූ අය වුවත්, මූල්‍ය මගින් ඔවුන්ට සහ තම පවුලට උපයා ගැනීමටත්, ගෞරවයෙන් යුතු ජීවිතයක් ගත කිරීමටත් හැකි වී ඇත. කාලයත් සමග කාන්තාවගේ තීරණ ගැනීමේ හැකියාව වැඩි වී ඇති අතර, සම්පත් පාලනය කිරීමත් සමඟ ඔවුන්ට පවුල තුළ වඩාත් ගෞරවනීය ස්ථානයක් ලැබී ඇත.

ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණයට කාන්තාවන් සම්බන්ධ වීම හේතුවෙන් සැමියා වෙතින් ඔවුන්ගේ ආර්ථික යැපීම අඩු කරවන බව ද අධ්‍යයනයන් අනාවරණය විය. ඒ හරහා ස්වාමිපුරුෂයාගේ බලපෑමෙන් නිදහස් වීමට, පවුලේ ප්‍රශ්න මෙන්ම ප්‍රජා ගැටලු විසඳීමට ඔවුන්ට බලය හිමි විය. එ මෙන්ම ස්වාමි පුරුෂයන් සමඟ සහයෝගයෙන් ජීවත්වීමට, පවුල සහ සමාජය තුළ ශක්තිමත් බවක් පෙන්වීමට ඔවුන්ට ආත්ම විශ්වාසය සහ හැකියාව ලැබුණු අතර, විවාහක කාන්තාවන්ට තම අභිමතය පරිදි වැඩිපුර වියදම් කිරීමට, ඔවුන්ගේ තීරණ ගැනීමට හැකි විය. තවද, අධ්‍යයන සොයාගැනීම් වලින් පෙනී යන්නේ ස්වාමිපුරුෂයාගේ සහයෝගය කාන්තාවන් සවිබල ගැන්වීම කරා රැගෙන යාමට උපකාරී වන බවයි. එය ගෘහය තුළ කාන්තාවන්ගේ ස්ථානය ආරක්ෂා කරන බවත්, විවාහක කාන්තාවන්ගේ ආත්ම විශ්වාසය සහ ආත්ම ගෞරවය ද වැඩි කරවන හේතුවක් බවත් අධ්‍යයනයෙන් අනාවරණය විය. තවදුරටත් අධ්‍යයනයෙන් අනාවරණය වී ඇත්තේ දික්කසාද හා වැන්දඹු තත්ත්ව වල සිටින කාන්තාවන් නිදහස් සවිබලකරණයකට ලක් වී ඇති බවයි. ස්වාමියාගේ බලපෑමෙන් නිදහස් වූ පවුල් ඒකකයක් ලෙස කටයුතු කරන මෙම කාණ්ඩයට වැඩසටහන් වෙත සහභාගී වීමට වැඩි අවස්ථාවක් ලැබෙයි. මෙම තත්ත්වයේ පසුවන බොහෝ කාන්තාවන් ඔවුන්ගේ අභිමතය පරිදි වැඩසටහන්වලට සම්බන්ධවීම්, ණය ලබා ගැනීම්, ව්‍යාපාර ආරම්භ කිරීම් ආදිය කිසිවෙකුගේ බලපෑමකින් තොරව සිදු කරගෙන ගියේය. මෙලෙස කිසිදු බාධාවකින් තොරව ඇය සමාජයට නිරාවරණය

වීම තුළ ඇය නිරායාසයෙන් ම සවිබලගැන්වීමකට ලක්වී ඇති බව කිව හැකිය. ස්ථාපිත කරන ලද ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණයේ තවත් බලපෑමක් වන්නේ කාන්තාවන්ගේ පවුලේ සවිබලගැන්වීම් විශ්ලේෂණය මගින් පවුල් සබඳතා වැඩි දියුණු විමයි. මූල්‍යකරණයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස පුරුෂයා සහ භාර්යාව අතර වඩා හොඳ අවබෝධයක් වර්ධනය වී ඇත. එහි බලපෑම මත කාන්තාවන් පවුල තුළ මූල්‍යමය වශයෙන් ස්වාධීන විය. ක්ෂුද්‍ර මුල්‍යකරණය කාන්තාවගේ සංචලන හා ප්‍රකාශන නිදහස ද වැඩිදියුණු කර ඇති බව පෙනී යයි. අවිවාහක කාන්තාවන් හා සසඳන විට විවාහක කාන්තාවන්ගේ සංචලන නිදහස වැඩි වී ඇත. වැන්දඹු හෝ දික්කසාද වූ කාන්තාවන් කෙරෙහි පවතින දරුවන් හා දෙමව්පියන් රැකබලා ගැනීම, පෝෂණය කිරීම වැනි වගකීම් සහගතභාවය හේතුවෙන් මෙම තත්ත්වය උදාවී විය. ඔවුන් තනතුරු භාර ගනිමින් ක්ෂුද්‍ර මූල්‍යකරණය තුළ සක්‍රීය භූමිකාවක් රඟ දක්වනු ලබන්නේ නැත. ඊට සාපේක්ෂව විවාහක කාන්තාවන් සක්‍රීය සහභාගීත්වයක් දක්වයි. ඔවුන් නිතර වැඩසටහන් හා රැස්වීම් සඳහා සම්බන්ධ වෙමින් තනතුරු දරමින් නිදහස් සංචරණයක් භුක්ති විඳින බව අධ්‍යයනය මගින් සොයාගත හැකි විය. ක්ෂුද්‍ර මූල්‍ය විසින් ලබාදෙන ණය කාන්තාවන් ආර්ථික වශයෙන් ස්වාධීන සහ මූල්‍යමය වශයෙන් ශක්තිමත් කරන අතර, එය ඔවුන්ගේ පුද්ගලික, පවුල් සහ සමාජ දේශපාලන සවිබලගැන්වීම් කරා යොමු කරයි. මූල්‍ය වැඩසටහන් හී ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ඔවුන් ආත්ම විශ්වාසය ලබා ගැනීම, ඔවුන්ගේ ජීවන තත්ත්වය ඉහළ නැංවීම, තීරණ ගැනීමේ හැකියාව සහ ආර්ථික ස්වාධීනත්වය වැඩි දියුණු වීම නිසා මූල්‍ය ප්‍රතිලාභීන්ගේ ශක්තිමත් වීම පෙරට වඩා තීරණාත්මක වන බව අධ්‍යයනයෙන් සොයාගන්නා ලදී. මෙමඟින් පෙනීයන්නේ ක්ෂුද්‍රමූල්‍යකරණය කාන්තාවන්ගේ ආර්ථික හා සමාජයීය තත්ත්වය කෙරෙහි සාධනීය බලපෑමක් ඇති කරමින්, ඔවුන්ගේ තත්ත්වය හා

ප්‍රමිතිය වැඩි දියුණු කර ගනිමින්, සමාජයේ ප්‍රගතිය සහ රටේ සංවර්ධනයට ඔවුන්ට දායකත්වයක් ලබාදීමට අවශ්‍ය පසුබිම සපයන බවයි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

Ayoma, S., & Chandrarathna, P. (2021). Micro-Finance as a Triggering Mechanism for Empowering Women's Entrepreneurship in Sri Lanka. Journal of Archives of Business Research. 9(20). 70-86. Retrieed from: https://journals.scholarpublishing.org/index.php/ABR/article/view/9675 [accessed on 06 December 2022].

Drolet, J. (2010). Feminist Perspectives in Development: Implications for Women and Microcredit. Affilia, 25(3), 212-223. Retrieed from: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0886109910375218 [accessed on 18 June 2022].

Herath, H. M. W. A. Guneratne, L. H. P. & Sanderatne, N. (2015). Impact of Microfinance on Women's Empowerment: A Case Study on Two Microfinance Institutions in Sri Lanka. Sri Lanka Journals of Social Sciences. 38(1). 51-61. Retrieed from: file:///C:/Users/USER/Downloads/7385-26165-1-PB.pdf [accessed on 01 December 2022].

Jayasinghe, M. (2019). Dynamic Trends in Household Poverty and Inequality in Sri Lanka: Do Gender and Ethnicity Matter? Journal of the Asia Pacific Economy, 24(2), 208-223. Retrieed from: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13547860.2019.1573716 [accessed on 02 December 2022].

Kabeer, N. (1999). Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment. *Development and Change*, *30*(3), 435-464. Retrieed from:

https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-7660.00125 [accessed on 28 July 2022].

Kabeer, N. (2005). Gender Equality and Women's Empowerment: A Critical Analysis of the Third-Millennium Development Goal 1. Gender and Development, 13(1), 13-24. Retrieed from:

https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/135520705123313 3227 [accessed on 22 July 2022].

Kabeer, N. (2017). Economic Pathways to Women's Empowerment and Active Citizenship: What Does the Evidence from Bangladesh Tell Us? *The Journal of Development Studies*, *53* 5). Retrieed

from:
https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/135520705123313 32273 [accessed on 22 August 2022].

Malhotra, A., Schuler, S. R., & Boender, C. (2002, June). Measuring Women's Empowerment as a Variable in International Development. In *Background Paper Prepared for the World Bank*

Workshop on Poverty and Gender: New Perspectives. 28 (1). Washington, DC: The World Bank.

Mayoux, L. (1998). Participatory Learning for Women's Empowerment in Micro-Finance Programmes: Negotiating Complexity, Conflict and Change. IDS Bulletin, 29(4), 39-50. Retrieed

from:
https://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/handle/20.500.12413/9148
[accessed on 22 August 2022].

Narayan, D. (Ed.). (2002). Empowerment and Poverty Reduction: A Sourcebook. World Bank Publications. Retrieed from: https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/15239

[accessed on 08 September 2022].

Pathak, H. P., & Gyawali, M. (2010). Role of Microfinance in Employment Generation: A Case Study of Microfinance Program of Paschimanchal Grameen Bikash Bank. *Journal of Nepalese*

Business Studies, *7*(1), 31-38. Retrieed from:

https://www.nepjol.info/index.php/JNBS/article/view/6401
[accessed on 22 August 2022].

Perera, V. (2019). Role of Micro Credit in the Women Empowerment of Sri Lanka: A special Reference to Ampara District in Sri Lanka Background of the Study. American Economic Review Insights. 12(12). 154-163. Retrieed from:

https://www.researchgate.net/publication/361285594_ROLE_OF_MICRO_CREDIT_IN_THE_WOMEN_EMPOWERMENTOF_SRILANKA_A_SPECIAL_REFERENCE_TO_AMPARA_DISTRICT_IN_SRI_LANKA_BACKGROUND_OF_THE_STUDY [accessed on 22 August 2022].

Robinson, M. (2001). The Microfinance Revolution: Sustainable Finance for the Poor. World Bank Publications. Retrieed from: https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/28956 [accessed on 22 August 2022].

Singh, S. (2018). Microfinance and the Mirage of Women's Empowerment. *E-International Relations*. Retrieed from: https://www.scirp.org/(S(351jmbntvnsjt1aadkposzje))/reference/referencespapers.aspx?referenceid=3187113 [accessed on 08 June 2022].

Solomon, B. B. (1976). Black Empowerment: Social Work in Oppressed Communities. Retrieed from: https://eric.ed.gov/?id=ED149005 [accessed on 22 August 2022].

එස්.බි.ඩී. ද සිල්වාගේ දේශපාලන ආර්ථික දර්ශනය පිළිබඳ දළ විග්‍රහයක්

සමන් පුෂ්පකුමාර

හැඳින්වීම

20 වන සියවසේ ශ්‍රී ලංකාවේ බිහි වූ ශ්‍රේෂ්ඨතම දේශපාලන ආර්ථික විද්‍යාඥයා අප අතරින් වියෝ විය. ඒ ආචාර්ය එස්.බි.ඩී. ද සිල්වා ය. ඔහු මාක්ස්වාදී පසුබිමකින් යුක්තව ශ්‍රී ලංකාවේ ආර්ථිකය සම්බන්ධයෙන් පුලුල් හා දීර්ඝකාලීන හැදෑරීමක් කළේ ය. එස්.බි.ඩී. තම වෘත්තීය ජීවිතය ආරම්භ කළේ ශ්‍රී ලංකා මහ බැංකුවෙනි. පසුව කෘෂිකර්ම පර්යේෂණ හා පුහුණු ආයතනයේ නියෝජ්‍යය අධ්‍යක්ෂ ධුරයට පත් විය. මැලේසියාවේ පෙනැන්ග් විශ්වවිද්‍යාලයේත්, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේත් කථිකාචාර්යවරයෙකු වශයෙන් ඔහු කලක් සේවය කර ඇත. 1954 දී ඔස්ට්‍රේලියාවේ මෙල්බර්න් විශ්වවිද්‍යාලය මගින් ප්‍රකාශනයට පත්කළ *Long-term Contracts and Bulk Trading* කෘතියේත්, 1962 දී ලන්ඩන් විශ්වවිද්‍යාලය මගින් ප්‍රකාශනයට පත් කළ *Investment and economic growth* කෘතියේත් කතුවරයා ඔහු ය. නමුත් ඔහුගේ විශිෂ්ඨතම කෘතිය වූයේ, 1982 දී ප්‍රකාශනයට පත්කළ *The Political Economy of Underdevelopment* ය. මෙම කෘතිය තුළ ඌණ සංවර්ධනයට අදාළ අභ්‍යන්තරික හා බාහිර සාධකයන් සහවාදයකට ගෙන ඇත. ඌණ සංවර්ධනය පිළිබඳ ව ගැඹුරු අවබෝධයක් තිබුණ සීමිත ශ්‍රී ලාංකිකයන් කිහිපදෙනා අතරින් එක් අයෙකු වූයේ එස්.බි.ඩී. ය. ඔහුගේ ආර්ථික දර්ශනය ශ්‍රී ලංකාවේ ආර්ථිකය සමස්තයක් වශයෙන් මුහුණ දී තිබෙන ගැටළුවත්, මේ ගැටළුව ජයගන්නේ කෙසේ ද යන්නත් පැහැදිලි කරන්නකි. 2018.06.15 දින මිය යන තෙක් ඔහු පිළිතුරු දීමට උත්සාහ කළේ මේ ගැටළුවට ය. එක් ගැටළුවක් ඉතාම ගැඹුරු

ආකාරයෙන් හැදෑරිමට ඔහු තම ජීවිතය තුළ සකසා ගත් ශාස්ත්‍රීය විනය අතිශයින් පුදුමාකාර ය. ඔහු ලංකාවේ අර්ථිකය සම්බන්ධයෙන් නැගූ ප්‍රධාන ප්‍රශ්නයේ ආදීනව අද අපි භුක්ති විඳිමින් සිටිමු. කාර්මික නිෂ්පාදනයක් නොකර සේවා ආර්ථිකයක් පිම්බීමේ අනිටු ප්‍රතිඵල අපි අත්විඳිමින් සිටින්නෙමු. ලංකාවේ ආර්ථිකය සම්බන්ධයෙන් ඔහු නැගූ ප්‍රශ්න දේශපාලන ආර්ථික වශයෙන් පමණක් නොව සමාජ විද්‍යාත්මක වශයෙන් ද වැදගත් ය. ඔහු සිය ආර්ථික විද්‍යාත්මක දර්ශනය ගොඩනගා ගැනීමේදී පරිශීලනය කළේ දේශපාලන ආර්ථික විද්‍යා කෘති පමණක් නොවේ. දාර්ශනික හා සමාජ විද්‍යාත්මක ලිපි ලේඛන කොතරම් දුරට පාවිච්චි කර තිබේද යන්න ඔහුගේ *The Political Economy of Underdevelopment* කෘතිය කියවීමෙන් පරීක්ෂා කළ හැකි ය. මෙම ලිපියෙහි අරමුණ වන්නේ එස්.බී.ඩී. ද සිල්වාගේ දේශපාලන ආර්ථික දර්ශනයේ පැති මානයන් කිහිපයක් හෙළදරව් කිරීම ය. ඔහු විශාල වශයෙන් ලියන ලද නමුත් ඒවා නැවත නැවතත් සංස්කරණය කිරීමත්, ප්‍රකාශනයට පත් නොකිරීමත් නිසා ඔහුගේ සමස්ත අදහස් සංයුක්ත වශයෙන් දැක්වීම අපහසු ය. නමුත් ඔහුව දිගු කාලයක් ආශ්‍රය කිරීමෙන් ඔහුගේ අදහසේ සාරය ඔහු ආශ්‍රය කළ කිහිප දෙනෙකු වටහා ගත් බවට සැකයක් නැත. වසර 15 ක් සමඟ ඔහුව ආශ්‍රය කිරීමෙන් ඔහුගේ දේශපාලන, ආර්ථික චින්තනය සම්බන්ධයෙන් ලබා ගත් අවබෝධය මෙහි දී සම්පිණ්ඩනය කිරීමට උත්සාහ ගනිමි. ඔහුගේ ශාස්ත්‍රීය ක්‍රියාවලියේ පැවතුණු අසම්මත ස්වභාවයත්, ඔහු ලොකය දුටු ආකාරයේ අසම්මත ස්වභාවයත් නිසාම මේ ලිපිය සාමාන්‍ය ශාස්ත්‍රීය ලිපියක පවතින සම්ප්‍රදායන්ගෙන් වෙනස් ආකාරයේ ආකෘතියකට අනුව ලියවී ඇත. මෙම ලිපියෙන් උත්සාහ ගන්නේ වසර 15 කට ආසන්න ප්‍රමාණයක් එස්.බී.ඩී. ද සිල්වා සමඟ විවිධ මාතෘකා සම්බන්ධයෙන් කළ සාකච්ඡාවන් ඇසුරෙන් ඔහුගේ දැක්ම ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීම ය. මෙහි දී ඔහු විසින්

ලියන ලද පොත්පත් සහ ලිපි ලේඛණ ද අදාල කරගනු ලැබේ. ඔහුගේ ආර්ථික දර්ශනය, ඔහු අනුගමනය කළ දාර්ශනික විධික්‍රමය, ඔහුගේ ජීවිත පිළිවෙළ, සමහර පුද්ගලයන් හා ප්‍රශ්න සම්බන්ධයෙන් ඔහු උපහාසයෙන් බැලූ ආකාරය මේ ලිපියේ දී විමසුමට ලක් කරනු ලැබේ. ඔහු ජීවත් ව සිටියා නම් ඔහු ගැන මෙසේ ලිවීමට ඉඩ දෙන්නේ නැත. එය ඔහු අකමැති දෙයක් වන නිසා ය. කෙසේ නමුත් ඔහුගේ ශාස්ත්‍රීය-බුද්ධිමය ජීවිතයේ සමහර පැතිකඩවල් මෙන් ම සාමාන්‍ය ජීවිතයේ දී ඔහුගේ ආකල්පයන් සහ ප්‍රතිචාරයන් ගැන ලියා තැබීම වැදගත් යැයි සිතන නිසා මෙම සටහන ලිවීමට පෙළඹුනෙමි.

ආචාර්ය එස්.බී.ඩී. ද සිල්වා 2018.06.15 දින මිය ගියේය. එසේ මිය යන විට ඔහුගේ වයස අවුරුදු 92 කි. ඔහු ගැන දැන සිටියේ ලංකාවේ ඉතාමත් ටික දෙනෙකි. එයට හේතුවක් තිබුණි. ඒ ඔහු ප්‍රසිද්ධියට කැමති කෙනෙක් නොවූ නිසා ය. ලංකාවේ ආර්ථිකය ගැන වඩාත් සංවේදී වූ, ඒ ගැන වැඩියෙන් සිතූ සහ ලියූ පුද්ගලයාගේ අවසන් කටයුතු වලට පැමිණියේ ඉතාමත් ටික දෙනෙක් පමණි.

මා මුලින්ම ඔහුව දුටුවේ 1994 දී ය. පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ ශාස්ත්‍ර පීඨයේ දර්ශන අංශය හා ආර්ථික විද්‍යා අංශය පවතින්නේ එකම ගොඩනැගිල්ලක ය. ආර්ථික විද්‍යා අංශයට සමහර දිනවල දී ඔහු පැමිණෙනවා මා දැක ඇත. නමුත් ඒ කාලයේ දී මා ඔහු කව්දැයි දැන සිටියේ නැත. පසුව, ඔහුගේ විශිෂ්ට කෘතිය වූ *Political Economy of Underdevelopment* ගැනත් ඔහු මහනුවර කුණ්ඩසාල ප්‍රදේශයේ සිටින බවත් දැන ගන්නට ලැබිණි. 2003 දි මුල්වතාවට ඔහුව හමුවීමට අවස්ථාව ලැබිණි.

මුලින්ම ඔහුව මුණගැසීමට ගියේ ඔහුගේ පොත සම්බන්ධයෙන් විවිධ දිශානතීන් ඔස්සේ සාකච්ඡා කිරීමට ය. නමුත් පසුව අපගේ

සබඳතාව දැඩි මානුෂීය, මිත්‍ර සම්බන්ධතාවක් බවට හැරිණි. ඔහුගේ කුණ්ඩසාලයේ නිවසේදීත් මහනුවර සිටි වෘත්තීය සමිති නායකයකු වූ මලියගොඩ මහතාගේ කාර්යාලයේදීත්, බේක් හවුස්, ඩෙවෝන්, රැජින හෝටලය, මහනුවර ICES ආයතනය හා අවසන් වරට ඔහුගේ කලුබෝවිල නිවසේදීත් අපි අඛණ්ඩව හමු වුණෙමු. මුල දී සතියකට වතාවක් හෝ දෙවතාවක් හමුවීම අපි පුරුද්දක් කර ගත්තෙමු.

අපට අවශ්‍ය වූයේ ඔහුගේ පොත ගැන ගැඹුරින් හැදෑරිමට වුවත් ඔහු දැනුම ලබා දුන්නේ අප අපේක්ෂා කළ ආකාරයට නොවේ. 1982 දී ඔහුගේ පොත ප්‍රකාශනයට පත්ව තිබුණු අතර ඔහු ඉන් පසුව කඩදාසි පිටු දහස් ගණනාවක් ලීවේය. ඔහු බොහෝ විට කළේ තමන් ලංකාවේ ඌණ සංවර්ධනය ගැන ගොඩ නැගූ න්‍යායන් අභියෝගයට ලක්වනවාදැයි පරීක්ෂා කිරීම ය. අනෙක් අතට ඔහු ලියූ දේවල් ගැනත් ඔහු පූර්ණ තෘප්තිමත්භාවයට පත්නොවුණු නිසා නැවත නැවත ඒවා සංස්කරණය කළේ ය. අපත් ඇතුළුව බොහෝ දෙනෙක් ඔහු මුණ ගැසීමට ගියේ ඔහුව සම්මුඛ පරීක්ෂණයට ලක්කිරීමට වුවත් ඔහු කළේ එහි අනෙක් පැත්ත ය; අපගෙන් ලංකාවේ ආර්ථිකය සම්බන්ධයෙන් යම් යම් ප්‍රශ්න ඇසීම ය; යම් යම් ක්ෂේත්‍ර ගැන තොරතුරු අපෙන් විමසීම යඃ ඔහුගේ මනස තුළ හැම විටම නිශ්චිත සමස්ත අදහසක් පැවතුණ අතර අපගෙන් යම් යම් සුවිශේෂ කාරණයන් පිළිබඳ තොරතුරු විමසමින් ඔහුගේ සමස්තය සම්පූර්ණ කර ගැනීම සිදු කිරීම ය. කඩයකින් ලැබුණු බිලක්, බෙහෙත් ඖෂධ පෙට්ටියත්, පුවත්පතක පිටුවක් මේ ඕනෑම දෙයක් ඔහුගේ ආර්ථික දාර්ශනික සමස්තය යළි යළිත් තහවුරු කර ගැනීමට අවශ්‍ය මහඟු අමුද්‍රව්‍යයන් ය.

ශ්‍රී ලංකාවේ බොහෝ දෙනෙක් සමාජීය විද්‍යා ක්ෂේත්‍රයේ මෙන් ම සොබාවික විද්‍යා ක්ෂේත්‍රයේ පර්යේෂණයන් කරන්නේ හුදෙක් උපාධි

ලබා ගැනීමට හෝ සිය තනතුරු උසස් කර ගැනීමේ අරමුණෙන් ය. එවන් උපාධි ලබා ගැනීමෙන් පසුව සහ එම තනතුරු තමන්ට පිරිනැමුණු පසු ඔවුහු නැවතත් පර්යේෂණ නොකරති. පර්යේෂණ කිරීම තමන්ගේ ආත්මීය ජීවිතයේ ම කොටසක් කර ගැනීම, දැනුම නම් ක්ෂේත්‍රයට අලුත් එකතුවක් කිරීම සහ යම් සමාජයක් ආර්ථිකමය, සංස්කෘතිමය, දාර්ශනික වශයෙන් පවත්නා තත්ත්වයෙන් උඩට ගැනීම සඳහා පර්යේෂණයන් කරන අය අතිශයින්ම විරල ය. ලංකාව පවත්නා තත්ත්වයෙන් ඉදිරියට ගැනීම සඳහා සමාජීය විද්‍යා ක්ෂේත්‍රයේ සිටි පර්යේෂකයන් කිහිපදෙනා අතර එස්.බී.ඩී. ද සිල්වා ප්‍රමුඛයෙකි. මේ ලක්ෂණය පැවතුණු තවත් දෙදෙනෙකු වූයේ නිව්ටන් ගුණසිංහ සහ ජී.වී.එස්. ද සිල්වා ය. එස්.බී.ඩී. ද සිල්වාගේ ශාස්ත්‍රීය පර්යේෂණයන් තුළ විශාල සමාජීය අදාලත්වයක් ඇත. මෙම සමාජීය අදාළත්වයේ එක් පැත්තක් වන්නේ සමාජීය විද්‍යාවේ විධික්‍රමය සම්බන්ධයෙන් ඔහු දැක් වූ වෙනස් ආකල්පය ය. ඔහු සමාජ නිරීක්ෂකයෙකුගේ සහ සමීක්ෂකයෙකුගේ භූමිකාවෙන් ඔබ්බට ගොස් න්‍යායික විශ්ලේෂනයක් හරහා සමාජය දෙස බැලීමට උත්සාහ ගත්තේ ය. ඔහු සංඛ්‍යා දත්ත විශ්ලේෂකයකුසේ මට්ටමට නොවැටී සමස්තය සහ සබඳතාවන් අර්ථකථනය කරන්නෙකු විය. ලංකාව මේ ආකාරයේ ඌන සංවර්ධිත රටක් බවට පත් වී තිබෙන්නේ ඇයි ද යන්නත් එයින් ගැලවීම සඳහා අපි අනුගමනය කළ යුතු නිෂ්පාදන ආර්ථික ක්‍රමවේදය කුමක් ද යන්නත් පිළිබඳ ව පර්යේෂණ කිරීම මෙන් ම මෙහි දී පවත්නා දැනුමේ පවතින සීමා පෙන්වා දෙමින් ඒවා විවේචනය කිරීමත් සමාජීය වශයෙන් ඉතාමත් වැදගත් ය. ඔහු සිය *Political Economy of Underdevelopement* කෘතියේ ප්‍රස්ථාවනාව ආරම්භ කරන්නේ මෙවැන්නකිනි.

> Research in the social sciences in underdeveloped countries has, of late, metamorphosed into a variety of big business.

Institutes and research agencies flourish in rich profusion, with virtually a business interest in staging seminars, symposia and workshops and in sponsoring publications. In contrast, concerned activity committed to exposing the real roots of social disarray is, remaikably, absent (S.D.B. de Silva. 1982. vii).

ඌණ සංවර්ධිත රටවල සමාජ විද්‍යාවන්හි පර්යේෂණ පසුකාලීනව මහා පරිමාණ ව්‍යාපාර බවට රූපාන්තරණය වී ඇත. පර්යේෂණ ආයතන ව්‍යාපාර උනන්දුවකින් සම්මන්ත්‍රණ සහ වැඩමුළු පවත්වන අතර මුද්‍රණ කටයුතු සඳහා අනුග්‍රහය දක්වමින් සිටියි. ඊට හාත්පසින් වෙනස් ව සමාජ ව්‍යාකූලත්වයේ සැබෑ මූලයන් හෙළිදරව් කිරීමට කැප වී සිටින ක්‍රියාකාරකම් නැති තරම් ය.

මෙයින් පෙනී යන්නේ එස්.බී.ඩී. ද සිල්වා අනෙක් අයගේ පර්යේෂණවලින් තමන්ගේ පර්යේෂණ වෙනස් වන්නේ කෙසේද යන්න සම්බන්ධයෙන් ඇඟවුමක් කරන බව ය.

එස්.බී.ඩී. ගේ ආර්ථික දර්ශනය

ඔහු ප්‍රධාන වශයෙන් උද්යෝගිමත් වූයේ එක් ප්‍රශ්නයක් සමඟ ය. ඒ ආර්ථික සංවර්ධනය ය; විශේෂයෙන්ම ලංකාවේ ආර්ථික සංවර්ධනය පිළිබඳ ප්‍රශ්නය ය. ලංකාවේ ආර්ථික සංවර්ධනය අත්පත් කර ගත හැක්කේ කෙසේද යන්න ඔහු විමසුවේ ය. අප ලංකාවේ සංවර්ධිත යැයි සිතා සිටින ක්ෂේත්‍ර ගණනාවක් ඌණ සංවර්ධිත යැයි ඔහුගේ නිගමනය විය. ලංකාවට විදේශ විනිමය ලැබුණත් එයින් සංවර්ධනය අත්පත් වන්නේ නැත. මුළු ලංකාවම තේ වත්තක් වුවා යැයි සිතමු; ලංකාවම සංචාරක පුරවරයක් යැයි සිතමු; මුළු ලංකාවේම

ගැහැණු මැදපෙරදිග ගෘහ සේවයට යැව්වා යැයි සිතමු; මුළු ලංකාවම ගොවිබිමක් බවට පත් වුවා යැයි සිතමු. මේවායින් ලංකාවට විදේශ විනිමය ලැබීමට පුළුවන. නමුත් මේ එකදු ආර්ථික කටයුත්තක් ආර්ථික සංවර්ධනයට අඳාළ නැත. එස්.බී.ඩී. ගේ හැදෑරීම්වලට අනුව කාර්මික භාණ්ඩ නිෂ්පාදනය තුළින් පමණය ආර්ථික සංවර්ධනයක් අත්පත් කරගත හැක්කේ. මැදපෙරදිග වැඩ කරන කාන්තාවන් ය ලංකාවට වැඩිම ප්‍රමාණයක් විදේශ මුදල් ගෙන එන්නේ. වැඩි වැඩියෙන් විදේශ මුදල් අවශ්‍ය නම් කළ යුත්තේ මේ කටයුත්ත ප්‍රවර්ධනය කිරීම ය. අධ්‍යාපනයට මුදල් වැඩි කිරීමේ අවශ්‍යතාවක් නැත. මක්නිසාද මැදපෙරදිග වැඩ කිරීමට ලොකු අධ්‍යාපනයක් අවශ්‍ය නැති නිසා ය. මැදපෙරදිග මුදල් රටට පැමිණුනත් එයින් ලංකාවේ ආර්ථික සංවර්ධනයක් වෙන්නේ නැත. මැදපෙරදිග මෙන් ඛනිජ තෙල් ලංකාවේ හමුවුනත් ආර්ථිකයේ සංවර්ධනයක් සිදුවන්නේ නැත. එයට හේතුව නම් මේ මුදල් අප යොදවන්නේ පිටරට නිපදවන කාර්මික භාණ්ඩ මිලදී ගැනීමට විනා කාර්මික භාණ්ඩ නිෂ්පාදනය කිරීමට නොවන නිසා ය. මේ කාන්තාවන් නිරත වී සිටින්නේ ඵලදායි නොවන ආර්ථික කටයුත්තක ය. කාර්මික වශයෙන් වඩාත් දියුණු රටවල ආර්ථික වර්ධනය දුප්පත් රටවල ආර්ථික වර්ධනයක් ඇති කිරීම සඳහා මෙහෙය වෙන්නේ නැත. එමෙන් ම දියුණු රටවල ආර්ථික ක්‍රියාකාරකම් දුප්පත් රටවල් තුළ ප්‍රශ්න ගණනාවක් බිහිකිරීමට ද බලපා ඇත. දුප්පත් රටවල දුප්පත්කම මේ ආකාරයෙන් පැවැත්මට හේතුවක් වී තිබෙන්නේ මෙම දුප්පත් රටවල් ප්‍රාථමික භාණ්ඩ පොහොසත් රටවලට අපනයනය කිරීමට සීමා වී තිබීමත් මේ ප්‍රාථමික භාණ්ඩ අනුසාරයෙන් පොහොසත් රටවල් පාරිභෝගික භාණ්ඩ නිෂ්පාදනය කිරීමත් ඒවා පෙරලා දුප්පත් රටවලටම විකිණීමත් ය. මාක්ස්වාදී න්‍යායකරුවන් වූ අන්ඩ්‍රේ ගුන්ඩර් ෆ්‍රැන්ක්, පෝල් ඒ. බැරන්, සහ පෝල් ස්විසි යන අය කීවේ දුගීභාවයේ පැවැත්ම ධනවාදයේ ම

ප්‍රතිඵලයක් බව ය. ලංකාවේ කාන්තාවන්ගේ ශ්‍රමය ප්‍රාථමික භාණ්ඩයක් වශයෙන් විකිණීම මගින් මේ රට තුළ ආර්ථික වර්ධනයක් සිදුවන්නේ නැත.ලංකාවේ බොහෝ දෙනෙක් සංචාරක ව්‍යාපාරයෙන් අපගේ ආර්ථිකයේ වර්ධනයට ලොකු පිටුවහලක් ලැබෙන බවට තර්ක කරන විට එස්.බී.ඩී. මෙය සූක්ෂම ආකාරයට ප්‍රශ්න කළේ ය. යම් හෝටලයක් සංචාරකයන්ගෙන් මුදල් උපයන්නේ ඔවුන්ට කෑම බීම දීමෙන් නොවේ. මේ හෝටලය ඇත්තවශයෙන් ම විකුණන්නේ පරිසරය ය. ඔවුන් හෝටලයක් ඉදිකිරීමේ දී ලස්සන මුහුදු වෙරළක්, කන්දක්, දිය ඇල්ලක් සළකා බලන අතර මේවා කේන්ද්‍ර කරගෙන ය සංචාරකයන් ආකර්ෂණය වෙන්නේ. මෙම සංචාරක ව්‍යාපාරය වටා ලොකු කාර්මික ලෝකයක් බිහිවන්නේ නැත. ලංකාවේ පරිසරය විශාල වශයෙන් විනාශ වෙන අතර මේ තත්වයන් තුළ සංචාරකයන් ලංකාවට පැමිණීම ක්‍රමානුකූලව අඩුවීමට පුළුවන. සංචාරකයන්ට ප්‍රවාහනය සඳහා වාහන සැපයීමෙන්, මඟ පෙන්වීම් කිරීමෙන් ඔවුන්ගේ මුදල් ප්‍රමාණයත් ලාංකිකයන්ගේ සාක්කුවලට පැමිණිය හැකි ය. නමුත් මෙය ආර්ථික සංවර්ධනයට අඳාළ කටයුත්තක් නොවේ.

අපට විදේශ විනිමය ලැබෙන තවත් කර්මාන්තයක් වන්නේ ඇඟළුම් ක්ෂේත්‍රය ය. මේ සම්බන්ධයෙන්ද එස්.බී.ඩී. ට දේශපාලන ආර්ථික විවේචනයක් තිබිණි. මේ ඇඟළුම් කර්මාන්තයට අවශ්‍යය සියළුම දේවල් ගෙන එන්නේ පිටින් ය. රෙදි, නූල්, යන්ත්‍රෝපකරණ, බොත්තම් සියල්ල එන්නේ පිටරටවල් වලින් ය. මේ රටේදී එකතු කරන්නේ ශ්‍රමය පමණි. ශ්‍රමිකයන්ට පඩියක් ලැබෙන නමුත් ඔවුන් පරිභෝජනය කරන භාණ්ඩ වලින් විශාල ප්‍රමාණයක් ගෙන එන්නේ පිටින් ය. ඇඟළුම් කර්මාන්තය වටා ගොඩනැගෙන වෙනත් කාර්මික භාණ්ඩ ක්ෂේත්‍රයක් ලංකාවේ නැත. අපි කාර්මික ආකාරයට රෙදි නූල් නිෂ්පාදනය කරන්නේද නැත.

වී වගාවට සාපේක්ෂව තේ වගාව අර්ථකථනය වූයේ සංවර්ධිත ක්ෂේත්‍රයක් ලෙසට ය. කෙසේ නමුත් එස්.බී.ඩී. තර්ක කළේ තේ කර්මාන්තයත් ඌන සංවර්ධිත බවට ය. තවමත් ලංකාවේ තේ දළු නෙලන්නේ ඉංග්‍රීසින් තේ වගාව ආරම්භ කල කාලයේ දී මෙන් ය. ලංකාවේ වතු කම්කරුවන් ගණනාවක් නිය පොත්තෙන් තේ දළු කඩන නමුත් සමහර දියුණු රටවල එක් කම්කරුවෙක් දියුණු කාර්මික උපකරණ භාවිත කර මුළු යායකම තේ දළු නෙලයි. මෙහිදී තේ කර්මාන්තය කාර්මිකකරණයට යටත් කර ඇත. තේ වතු වල වැඩ කරන කම්කරුවන්ට මුළු වර්ෂයේදී ම වැඩ ලැබෙන්නේ නැත. නමුත් කාර්මික භාණ්ඩ නිෂ්පාදනය කරන කර්මාන්ත ශාලාවක් ගත්තොත් වර්ෂය පුරා ශ්‍රමිකයන්ට වැඩ කිරීමට සිදු වේ.

ඔහු ලංකාවේ වී ගොවිතැනට යොමු වෙමින් පවසා සිටියේ එය ඉතාමත් පැහැදිලිව ඌන සංවර්ධිත එකක් බවය. සාපේක්ෂ වශයෙන් වී ගොවිතැන කාර්මිකකරණය වී තිබෙන්නේ අම්පාර ප්‍රදේශයේ පමණි. එහි කුඩා කුඹුරු වෙනුවට ධනවත් වී මෝල් හිමියන් විසින් අත්පත් කරගත් කුඹුරු යායවල් ඇත. අස්වනු නෙලීම ආදියට යන්ත්‍ර සූත්‍ර පාවිච්චි කරයි. වෙනක් ප්‍රදේශවල සිදුවන්නේ පවුලේ ශ්‍රමය පාවිච්චි කරමින් කරන වී ගොවිතැනකි. මේ ගොවියන්ට විශාල අතිරික්ත ශ්‍රමයක් නඩත්තු කිරීමට සිදු වී ඇත. ගොවියන් ළඟ ඉන්නේ ශ්‍රමිකයන් (Labourers) නොව සහයකයන් ය (helpers). මේ සහායකයින්ව වැඩ නැති කාලයේදිත් නඩත්තු කරන්නට සිදුවෙන්නේ ගොවියාටම ය. වැඩ නැති කාලයට ගොවියාගේ බත් මුට්ටිය මේ අයට විවෘත කරන්න සිදුවේ. කාර්මික භාණ්ඩ නිෂ්පාදනය කරන කර්මාන්ත ශාලාවක් ගත්තොත් එහි සහයකයන් නැත. ග්‍රාමීය අංශයේ පවතින විරැකියාමය තත්ත්වය එස්.බී.ඩී. නම් කළේ‘ disguised unemployment’ කියාය. මෙහි තේරුම

වන්නේ 'සැඟවුණු රැකියා විරහිතභාවයක්' හෝ 'වෙස්වලාගත් රැකියා විරහිත භාවයක් 'යන්න ය. එය එක් අයකුට කරන්න පුළුවන් දේ වැඩි දෙනෙක් කිරීමේ කටයුත්තකි. වී ගොවිතැනේදී මේ සහයකයන් හැම විටකම අවශ්‍යය නැත. නමුත් ඔවුන්ව නඩත්තු කිරීමට සිදුවේ. ඔහු තර්ක කළ ආකාරයට ග්‍රාමීය ප්‍රදේශවල වැඩ නැති කාලය එකතු කල විට 30% ක පමණ අතිරික්තයකි. මෙම ඌන රැකියාමයභාවය (underemployment) රැකියා විරහිතභාවයක් (unemployment) දක්වා තල්ලු කළ යුතු බව එස්.බී.ඩී. ගේ තර්කය විය. එංගලන්තයේ කොටු කිරීම් ව්‍යාපෘතිවල දී මෙවැන්නක් සිදු විය.

ගොවියාගේ දිළිඳුභාවය පිළිබඳ ප්‍රශ්නයට ඔහු වඩාත් දියුණු අර්ථකථනයක් ලබා දුන්නේ ය. ගොවියාගේ දිළිඳුකම තීන්දුවන්නේ කාර්මික ක්ෂේත්‍රයේ නිෂ්පාදිත භාණ්ඩ මිලදී ගැනීමේ හැකියාව මතය. ගොවියාට බත් පමණක් තිබුණොත් එයින් ඵලක් නැත. ගොවියාගේ දරුවන්ට සපත්තු, පැන්සල්, බෑග්, මකන කෑලි අවශ්‍යය. ගොවියාට දිගටම බත් කන්න ලැබෙනවා ද යන කාරණය මත ඔහුගේ දිළිඳුකම තීන්දු නොවේ. ගොවියා නිෂ්පාදනය කරන දේ තමන්ම කෑවොත් එයින් ආර්ථිකයට වන යහපතක් නැත. ගොවි ශ්‍රමය සබුද්ධික කිරීමක් කළ යුතු අතර වී ගොවිතැනේ හිර වී ඇති අතිරික්ත ශ්‍රමය ඒ ක්ෂේත්‍රයෙන් එලවා හැරිය යුතු ය. මේ අතිරික්ත ශ්‍රමය කාර්මික භාණ්ඩ නිෂ්පාදනය සඳහා තල්ලු කළ යුතුය. ගොවියාට සහනාධාර දීමෙන්ද ඔහුගේ ප්‍රශ්නය විසඳෙන්නේ නැත. ගොවියා හැකි තරම් මිරිකා අනෙක් ක්ෂේත්‍ර වෙත ඔහුගේ එලදාව ගලායාමට සැලැස්විය යුතු ය. කාර්මික භාණ්ඩ ක්ෂේත්‍රය කඩා වැටුණොත් ගොවියාට ද පැවැත්මක් නැත. ගොවියන් ටික දෙනෙක් කාර්මික වශයෙන් ඉහළට නංවා ඔවුන්ගේ එලදාව අඩු මිලකට කාර්මික ක්ෂේත්‍රයේ නිරතවන්නන්ට යැවීම කළ යුතු ය. ගොවියන් ඕනෑවට වඩා පොහොසත් වීමත් ආර්ථිකයට බරක් වේ. ඔවුන් පොහොසත් වුවොත්

ලංකාවේ නිෂ්පාදනය නොකරන අත්‍යවශ්‍ය නොවන භාණ්ඩ මිලදී ගැනිමට ඔවුන් යොමු වේ. ගොවියා වී නිෂ්පාදනය කළත් ලංකාවේ හාල් මිල ඉහළ ය. ගස්ලබු ගෙඩියක් හෝ අඹ ගෙඩියක් මිලදී ගැනීමට පිටරටින් එන ඇපල් ගෙඩියක් දොඩම් ගෙඩියක් ගැනීමට වඩා වියදමක් දැරීමට සිදුවී ඇත. මෙසේ සිදුවන්නේ ඇයි?

ලංකාවේ සාපේක්ෂව මුලික ආහාර ද්‍රව්‍යවල මිල ඉහල ගොස් ඇත. අද ඔරලෝසුවක මිල හා හාල් කිලෝවක මිල සම වී ඇත. කාර්මික භාණ්ඩ පිටරටින් අඩු මිලට ගැනීමට හැකි වෙද්දි අපගේ දේශීය ආහාර මිල ඉහළ ගොස් ඇත. මෙයට හේතුව වන්නේ ලංකාවේ ශ්‍රම අතිරික්තයක් තිබුණත් ශ්‍රමයේ මිල ඉහළ යාම ය. ශ්‍රමයේ මිල ඉහළ යාම ඍජුවම නිෂ්පාදනයට නිෂේධනාත්මක ආකාරයට බලපා ඇත. ශ්‍රමයේ මිල ඉහළ නිසා අපට වියට්නාමයේ, ඉන්දියාවේ පමණක් නොව බංගලාදේශයේ භාණ්ඩ නිෂ්පාදනය සමග තරග කළ නොහැකි තත්ත්වයක් උදා වී ඇත. තිබෙන නිෂ්පාදනත් ඒ රටවලට ඇදී යාම සිදු වේ.

කාර්මික භාණ්ඩ නිෂ්පාදනය කිරීමේ දී තවත් අමතර කාර්මික භාන්ඩ සිය ගණනක් නිෂ්පාදනය කිරීමට සිදු වේ. කාර්මික භාණ්ඩ නිෂ්පාදනය කරන කර්මාන්ත ශාලාවක් සොබාදහමේ බලපෑම් වලින් සාපේක්ෂව මිදී ඇත. වී ගොවිතැන මෙන්ම ධීවර කර්මාන්තයත් සොබාදහමේ බලවේග අනුව නිෂ්පාදනය ඉහළ පහළ යාම් සිදු වේ. කාර්මික භාණ්ඩ නිෂ්පාදනය කිරීම දාම ප්‍රතික්‍රියාවක් ජනිත කරයි. ඒ තුළ පුපුරණ සුළු ස්වභාවයක් ඇත. නමුත් ලංකාවේ අල්පෙනෙත්තක්වත් නිෂ්පාදනය කරන්නේ නැත.

ලංකාවේ අධිවේගී මාර්ග ඉදිවෙන විට බොහෝ දෙනෙක් තර්ක කළේ මෙය ශ්‍රී ලංකාවේ ආර්ථික සංවර්ධනයට අතිශයින්ම උපකාර වන්නක් බවට ය. නමුත් අප සමඟ කතා බහේ දී එස්.බී.ඩී. මෙවැන්නක්

ප්‍රකාශ කළේ ය. මේ පාරවල් දිගේ දකුණේ ඇති කර්මාන්තශාලා වලින් නිපදවන භාණ්ඩ පුරවාගත් ලොරි කීයක් මාර්ග තදබදයකින් තොරව කොළඹට පැමිණේ ද? මේ ලොරිවල ගෙනෙන කාර්මික භාණ්ඩ පිටරටවලට අපනයනය කෙරේ ද? එසේ නොමැති නම් සුඛෝපභෝගී හා අධි සුඛෝපභෝගී වාහන වල නැග ගත් අය කලින් පැය පහකින් ගමන නිම කලා නම් දැන් පැය දෙකකින් ඒ ගමන නිම කර ඉතිරි කර ගත් පැය තුන ඵලදායි කාර්යයක නිරතවේ ද? අධිවේගී මාර්ගවල මිනිස්සු යන්නේ වැඩකට ඇති ගමන් ද? වැඩකට නැති ගමන් ද?

එස්.බී.ඩී. සමඟ මා නුවර සිට කටුගස්තොට ප්‍රදේශයට යන විට පාර දෙපස ඇති වාහන අලෙවි සැල් දෙස බලා මෙවැන්නක් පැවසී යː

> මේ අයට තම ව්‍යාපාර කටයුතු කරන්න පර්චස් 10-15 ක ප්‍රමාණයක් ඇති. ලංකාවේ දී කාර් එකක් නොව අමතර කොටසක්වත් නිෂ්පාදනය කරන්නේ නැත. නමුත් වාහන සේල් නම් බිහි වී ඇත. ඉන්දියාව කාර් හදන විට අපි කාර් විකුණනවා. අපට තියෙන්නේ වෙළඳ හා මූල්‍ය ප්‍රාග්ධනයක් පමණය. නිෂ්පාදන ප්‍රාග්ධනයක් නැත. ගෝලීයකරණය සිදුවන්නේ එක් දිශාවකට පමණයි. ගෝලීයකරණය යටතේ චීනයේ බඩු මෙරටට පැමිණුනද මෙහි භාණ්ඩ චීනයට යන්නේ නැත. ලංකාවේ ධනපතියෝ දියුණු වන්නේ නිෂ්පාදනය හරහා නොවේ. වෙළඳපල හරහායි. මේ ධනපතියෝ වැඩ කරනවා වුවත් වැඩකට නැති වැඩයි කරන්නේ.

ඔහු තර්ක කරන ආකාරයට ආර්ථික සංවර්ධනය ගැන අපි සිතිය යුත්තේ යුද්ධයක් ලෙසට ය. අපි දිනනවාද පරදිනවාද යන්න මෙහි දී තීන්දු වේ. යුද්ධයේදී වෙනත් අංශවලින් ගන්නා අතිරික්තය හමුදාව සඳහා යොදවයි. අනෙක් අංශ පාලනය කර යුද්ධයට ප්‍රමුඛත්වය ලබාදෙයි. මේ සඳහා

ඉඩම් පවරා ගන්නා අතර යුද්ධය කරන්නේ රජය ය. යුද්ධ කරන්නේ පෞද්ගලික අංශය නොවේ. අප වැනි රටකට ජාත්‍යන්තර වෙළඳපලේ භාණ්ඩවල මිල සම්බන්ධයෙන් බලපෑමක් කළ නොහැකි ය. නමුත් එම භාණ්ඩවල දේශීය මිල සම්බන්ධයෙන් බලපෑමක් කළ හැකි ය. පිටරටින් ගෙනෙන සමහර භාණ්ඩ පාලනය කර හෝ ගෙනෙන භාණ්ඩ වලින් බදු අය කර හෝ එම භාණ්ඩවල ජාත්‍යන්තර අගයට වඩා වැඩි මිලකට විකුණා හෝ යම් ලාභයක් ගෙන සමහර අත්‍යවශ්‍ය භාණ්ඩ වලට සහනාධාර දිය හැකි ය. මෙය කළ හැක්කේ රජයට පමණය. ලංකාවේ පෞද්ගලික අංශයේ ව්‍යාපාරිකයන්ට ලෝක වෙළඳපල සමඟ තරඟ කළ නොහැකි ය. මේ නිසා ඔවුන් නිෂ්පාදන ප්‍රාග්ධනය වෙනුවට යොමු වෙන්නේ මූල්‍ය ප්‍රාග්ධනය වෙත ය. ඉඩම් කැබලි කර විකිණීම, රක්ෂණ සමාගම්, පෞද්ගලික බැංකු, වාහන සේල් මෙයට උදාහරණයන් ය.

සමහර භාණ්ඩ ලංකාවේ නිෂ්පාදනය කරනවාට වඩා පිටරටින් ගෙන්වීම වඩා වාසිදායක යැයි තර්කයක් ඉදිරිපත් වෙන විට එස්.බී.ඩී. ලබා දුන් පිළිතුර මෙවැන්නකි. ඉන්දියාව, බ්‍රිතාන්‍යයේ යටත් විජිතයක් ව පැවති සමයේ ඉන්දියාව තුල පැතිරුණ රෙදි කර්මාන්ත ක්ෂේත්‍රයක් තිබිණි. ඉන්දියාව රෙදි ලබා ගැනීම බ්‍රිතාන්‍යයට වාසිදායක වුවත් බ්‍රිතාන්‍ය එසේ කළේ නැත. ඉන්දියාව රෙදි කර්මාන්තයට ඉඩ දුන්නේත් නැත. බ්‍රිතාන්‍යය පරිවර්තනය වූයේ නිෂ්පාදනය හරහා ය. ඔවුන් තම නිෂ්පාදනය අඩාල කරගත්තේ නැත. ඔවුන්ට දිගටම අවශ්‍ය වූයේ ඉන්දියාවෙන් අමුද්‍රව්‍ය ලබා ගෙන තම රට තුළ නිෂ්පාදනය කටයුතු කිරීමට ය. බ්‍රිතාන්‍යයට අවශ්‍ය වූ දෙයය අප තවමත් කරමින් සිටින්නේ. ඒ කෘෂි කර්මාන්තය කාර්මික නොකර දිගටම තබා ගැනීමත්, නිෂ්පාදන කටයුතු නොකර අමුද්‍රව්‍ය අපනයනය කිරිමත් ය. ග්‍රාමීය අංශය ක්‍රමානුකූලව විනාශ කළ යුතු අතර නගර දියුණු කල යුතු ය. නමුත් ඒවා කාර්මික නගර කළ යුතු ය. මේ නගර තිබෙන්නේ සුබෝපභෝගී ජීවිත

ගත කිරීමට නොවේ. හොඳම පාසල්, හොඳම රෝහල්, සුපිරි වෙළඳසැල්, සමාජ ශාලා සහිත කොළඹ නගරය යනු සුඛෝපභෝගී ජීවිත ගත කිරීමට ඇති අවකාශයකි. මෙවන් නගර පරපුටු නගරයන් ය (parasite cities). මේවා වනාහි ග්‍රාමීය අංශයේ නිපදවන දේ උරාගන්නා තැන් ය. සුනාමියෙන් සිදු වූ විනාශයට අවධානය යොමු කරමින් එස්.බී.ඩී. වරෙක මෙසේ කිවේ යඃ

> සුනාමියෙන් බෝට්ටු විනාශ වූවොත් යම් දුරකට එය ආර්ථිකයට බලපෑමක් කළ හැකියි. නමුත් කොළඹ නගරය සම්පූර්ණයෙන් විනාශ වූවොත් එය ආර්ථිකයට යහපතක් වෙයි. සුඛෝපභෝගි වාහන, නිවාස, විනෝද ස්ථාන විනාශ වුවාට ආර්ථිකයට බලපෑමක් වෙන්නේ නැත. මේ රටේ ඇති යටිතල පහසුකම්, මහාමාර්ග, විනෝදය සඳහා මිස ආර්ථික සංවර්ධනය සඳහා නොවේ. නමුත් රටේ වැඩියෙන්ම දියුණු වන්නේ මේ වැඩකට නැති අංශයන්ය. මේ රටේ සාධාරණ ආර්ථිකයට යටින් පාතාල ආර්ථිකයක් ක්‍රියාත්මක වනවා නොව සමස්ත ආර්ථිකයම පාතාල ආර්ථිකයකි.

යම් රටක දිගින් දිගටම උද්ධමනය පැවතුණොත් කාර්මික නිෂ්පාදන කටයුතු කළ නොහැකි අතර රැකියා නිෂ්පාදනයක්ද සිදුවන්නේ නැත. පඩි වැඩි කිරීමෙන් ආර්ථිකය තව තවත් ආගාධයට ඇද වැටේ. විශ්වවිද්‍යාල ආචාර්යවරුන් අධ්‍යාපනය සඳහා ජාතික ආදායමෙන් 6% ක් වෙන් කිරීම හා පඩි වැඩි කිරීම සඳහා අරගලයක නිරතවෙමින් සිටි දවස් වල ඔහු සමඟ පැවති කතාබහකදී මෙවැන්නක් ප්‍රකාශ කළේ ය.

> රුපියල් පනස්දාහක් ගන්නා කෙනාගේ වැටුප රුපියල් ලක්ෂය දක්වා වැඩි කිරීමෙන් පසු ඔවුන්ගේ ශාස්ත්‍රීය ඵලදාවත් ඒ සමානව ඉහළ යනවා ද? මේ අයත් ශාස්ත්‍රීය ක්ෂේත්‍රයේ

නිෂ්පාදන කටයුත්තක් නෙමේ කරමින් සිටින්නේ. වැටුප් වැඩි කරනවා වෙනුවට කළ යුත්තේ අත්‍යවශ්‍ය භාණ්ඩවල මිල ස්ථාවර මට්ටමක තබා ගැනීම ය.

මේ රටේ මිනිසුන් සල්ලි සොයන්නේ නිෂ්පාදන කටයුතු වලින් නොව උද්ධමනයෙන් බව ඔහුගේ අදහස ය. මහාමාර්ගයක් අයිනේ ඉඩමක් අරගෙන ලොකු නින්දකට වැටී අවදි වූවාට පසු ඒ ඉඩමේ මිල උද්ධමනයට පිං සිදුවෙන්නට වැඩි වී ඇත. එයින් ඔහුට පෝසතකු විය හැකි ය. කිසිදු නිෂ්පාදන කටයුත්තක් නොකර ඉඩම් හා රත්රන් අත්පත් කර ගැනීමෙන් යමෙකුට පොහොසත් විය හැකි ය.

ලංකාවේ බොහෝ වාමාංශිකයන් ලංකාවෙ ආර්ථික ක්‍රමය තුළ මිනිසුන් දුප්පතුන් වීම හා ඔවුන්ට උදාවී තිබෙන දුක්බර ජීවන තත්ත්වය ගැන සංවේදී වන විට එස්.බී.ඩී. වෙනත් ආකාරයේ දේශපාලන ආර්ථික ප්‍රශ්නයක් ඇසුවේ ය. යම් සුපිරි වෙළඳසලක් ඉදිරියේ ලොතරැයි විකුණා අමාරුවෙන් ජීවිතය ගැට ගසා ගන්නා මිනිසෙකු ගැන සෙවීමට වඩා වැදගත් වන්නේ මේ සුපිරි වෙළඳසල ඇතුලේ විශාල ට්‍රොලියකට බඩු පටවා ගත් නොනා කෙනෙකුට මීටරයක් පමන දිග බිලක් ගෙවීමට හැකිවුණේ කොහොම ද යන කාරණය ය. මෙතරම් ආර්ථික අර්බුදයක් ඇති රටක යම් පිරිසක් ඉතාමත් සුපිරි වාහන පාවිච්චි කරන්නේ කෙසේ ද? ඒවාට ඉන්ධන ගසන්නේ කෙසේ ද? රටේ බොහෝ දෙනෙක් මන්ත්‍රීවරු හා ඇමතිවරු සුපිරි වාහන පාවිච්චි කිරීම ගැන විවේචනාත්මක වන විට එස්.බී.ඩී. කියා සිටියේ මෙය නොගිනිය හැකි තරම් සංඛ්‍යාවක් බවත් ඒ ආකාරයේ වාහන නිවාස සමඟින් සුඛෝපභෝගී ජීවිත ගෙවන පන්තියක්ම මේ රටේ සිටින බව ය. මේ අය සල්ලි හොයා ගත්තේ කෙසේ ද?

මේ රටේ වැඩිම වියදමක් දරන්නේ තුන්වේල බත් කන අයව නඩත්තු කිරීමට නොව මහාමාර්ග, උසස් පරිභෝජනය හා සුපිරි වාහන සඳහා ය. මේ පන්තියේ අයට අවශ්‍ය දේ සඳහා රටේ මුදල් වියදම් කර රටේ අවශේෂ මිනිසුන්ට අත්‍යවශ්‍ය දේ මිලදී ගැනීම සඳහා ණය ගැනීමය සිදුකරන්නේ. මෙය යම් කෙනෙකුගේ වැටුප තැබෑරුමකට දී ගෙදර අයගේ කෑම සඳහා ණය ගන්නවා වැනි වැඩකි. ලංකාවේ ජනගහනයෙන් විශාල ප්‍රමාණයක් සිටින්නේ වෙළඳපලට පිටිනි. ඔවුන්ට වෙළඳපලට සම්බන්ධ වීමට තරම් වත්කමක් නැත. ගෑස්, කිරිපිටි පාවිච්චි නොකරන, ආණ්ඩුවේ ඉස්පිරිතාලයෙන් බෙහෙත් ගන්නා මේ අයට ආර්ථිකයට මොනවා වුවත් අදාළත්වයක් නැත. ධනපතීන්ට වෙළඳපලේ භාණ්ඩ මිල ඉහළ යාම සොච්චමකි. ප්‍රශ්නය ඇඟට දැනෙන්නේ නාගරික මධ්‍යම පන්තියට ය. මෙ අයත් නිෂ්පාදන කටයුත්තක් නොකරන අය ය. රටේ සම්පත්වලින් වැඩිම ප්‍රමාණයක් පාවිච්චි කරන්නේ යම් පන්තියක පෞද්ගලික පාවිච්චිය සඳහා ය. මේ අනුව මේ ක්‍රමය නඩත්තු කිරීමට ය විශාල නාස්තියක් සිදුකරන්නේ. ලංකාව තුළ රැකියාවක් නැති කෙනා නඩතතු කරනවාට වඩා රැකියාවක් ඇති කෙනා නඩත්තු කිරීමට විශාල මුදලක් වැය කිරීමට සිදුව ඇත. ඵලදායි නොවන රැකියා නඩත්තු කරනවා වෙනුවට ඔවුන්ට මුදලක් දී ගෙදර තැබීම ආර්ථික වශයෙන් යහපත් ය.

ප්‍රභාකරන්ගේ මරණයෙන් පසුව එස්.බී.ඩී. හමු වූ මෙහොතක එහු කියා සිටියේ, යුද්ධය කොළඹ නගරයේ සුභෝපභෝගී ජීවිත වලට බාධාවක් නොවුණ බව ය. මහ බැංකුවට ප්‍රහාර එල්ල වුණා කියා ආර්ථිකයට බලපෑමක් නොවුණ බව ය; වරායට ගැහුවත් පිටරට නිෂ්පාදිත භාණ්ඩ මේ රටට ගලා ගෙන එන බව ඔහුගේ මතය ය. මේ රටේ පවත්නා ආර්ථිකයට ප්‍රභාකරන් බාධාවක් නොවූ බව ය. වාහන නිෂ්පාදනය කරන්න එපා යැයි ප්‍රභාකරන් පවසා නැත. ප්‍රභාකරන් ලංකා

හමුදාව සමඟ යුධ වැදී සිටි කාලයේ එස්.බී.ඩී. මෙවැන්නක් කීවේ ය. ප්‍රභාකරන් උතුරු නැගෙනහිර වෙන් කරගත්තොත් අවශ්‍ය නම් ඔහුට පාලන ආර්ථිකයක් අත්කර ගැනීමේ ඉඩක් තිබේ. නමුත් ලංකා හමුදාව දිනුවොත් දකුණේ තහවුරු වී තිබෙන නිෂ්පාදනීය නොවන වෙළඳ ආර්ථිකයම උතුරේත් තහවුරු වෙනවා ඇත. ඇත්තටම දැන් සිදුවෙමින් තිබෙන්නේ මෙහි දෙවැන්න ය.

යුද්ධය ක්‍රියාත්මක වන කාලයේ ආණ්ඩුව කියා සිටියේ යුද්ධයට යන වියදම පියවා ගැනීමට ආණ්ඩුවට ජනතාවගෙන් බදු ගැනිමට සිදුවී තිබෙන බව ය. නමුත් එස්.බී.ඩී. කියන ආකාරයට මෙහි දී ඇත්ත වශයෙන්ම සිදුවූයේ රජයට අත්පත් විය යුතු මුදල් ධනපතින්ගේ සුඛ විහරනය සඳහා වියදම් කර ඉතිරි ටික මිනිසුන්ගෙන් බදු වශයෙන් ගැනීමය. ජනතාවට බදු ගසන්නේ ආණ්ඩුවට මුදල් නැති නිසා නොවේ. එක් පන්තියක් වෙනුවෙන් කරන මුදල් නාස්තිය පියවා ගැනීම සඳහා ජනතාවගෙන් බදු අය කිරීමට සිදු වී ඇත.

එස්.බී.ඩී. පැවසූ අකාරයට ලංකාවේ ආර්ථිකය සෑදීමට මුල් වතාවට සබුද්ධික ආකාරයෙන් කටයුතු කල මොහොත 70-77 කාල පරිච්ඡේදය ය. මේ කාලයේදී හාල් පොලු දැමීම සිදු කෙරුණේ පාලකයන්ට වැඩියෙන් හාල් කෑම සඳහා නොවේ. සමාජයේ තවත් කොටසක් වෙත එම භාණ්ඩ ගලා යාමට සැලැස්වීමට ය. අනෙක් අතට මෙ කාලයේ ජාත්‍යන්තර වශයෙන් ආර්ථික අර්බුද ගණනාවක් පැවති යුගයකි. මේවා රට ඇතුළටත් බලපෑවේ ය. අප කළ යුතුව තිබුණේ කෙසේ හෝ එම උත්සාහය තවදුරටත් අල්ලාගෙන සිටීම ය. එවන් ආකෘතියක් නඩත්තු කල හැක්කේ රාජ්‍ය අංශයට පමණි. මේ සඳහා දේශපාලන තීන්දුවක් ගත යුතුව ඇත. අප හසුවී සිටින ආර්ථික විෂම චක්‍රයෙන් ගැලවීමට පාලන ආර්ථිකයකට යා යුතුව ඇත.

දාර්ශනික විධික්‍රමය

එස්.බී.ඩී. දේශපාලන, ආර්ථික විශ්ලේෂකයකු පමණක් නොව ආර්ථික පර්යේෂකයකු ද විය. ඔහු අනෙක් අයගේ විධික්‍රමය ගැන පමණක් නොව තමන්ගේ පර්යේෂණ විධික්‍රමය ගැන ද හොඳ අවබෝධයකින් සිටියේ ය. ඔහු සෑම විටකම සිටියේ නිශ්චිත පර්යේෂණක ය. ඌන සංවර්ධිත රටවල සමාජීය විද්‍යාවන්ගේ පර්යේෂණ විධික්‍රමය වනාහී දත්ත එකතු කිරීම හා ඒවා මිනුමට ලක් කිරීමට වඩා වැඩි දෙයක් නොවන බව ඔහු විසින් 1980 දී කළ දේශනයක් හා ලිපියක් තුළ දක්වා ඇත. මෙහි මාතෘකාව වූයේ ‘Theoretical and Empirical Perspectives in Social Sciences’ යන්නය. ඔහු එහිදී මෙසේ විවේචනාත්මක වෙයි.

> I carriedout a sample servay of so many households over 03 or 04 months. I employed so many investigators and they processed this information on a computer. I think so and so and these are the tables and this is the report (S.B.D.de Silva 1980, 38).

‘මම මාස තුන හතරත් බොහෝ නිවෙස් සම්බන්ධ කර නියැදි සමීක්ෂණයක් කළෙමි. මම බොහෝ විමර්ශකයින් යොදවා ඇති අතර ඔවුන් මෙම තොරතුරු පරිගණක කොට ඇත. මම සිතන්නේ මෙහෙම වන අතර මේ මගේ වගුය; මේ මගේ වාර්තාවන් ය. ’මෙම යථානුභූතවාදයෙන් එස්.බී.ඩී. පැහැදිලිව ගැලවිණි. දත්ත සහ හුදු සංඛ්‍යා ලේඛණ පසුපස හඹායාම ආර්ථික විද්‍යාවේ සාරය බිඳවැටීමක් ලෙසට ඔහු හඳුනා ගත්තේ ය. ඔහු වරෙක උපහාසාත්මක ලෙස පවසා සිටියේ ස්ටාලින්ට අනුව සංඛ්‍යා ලේඛණ වැදගත්වන්නේ මැරුණු මිනිසුන්

ගණන් කිරීමට පමණි. ඔහු තමන්ගේ විධික්‍රමය මෙසේ අර්ථකථනය කරයි:

> The socio-economic process basically is an indissoluble whole composed of the complicated network of human relations and responses whose general character may be disturbed by accidental elements that cannot be isolated. As Marx said, in the analysis of economic forms, neither microscopes nor chemical agents are of use (S.B.D.de Silva 1980, 42).

සමාජ ආර්ථික ක්‍රියාවලිය මූලික වශයෙන් සංකීර්ණ මිනිස් ජාලයකින් සහ ප්‍රතිචාරයන්ගෙන් සමන්විත නොබෙදිය හැකි සමස්තයයකි. මෙහි සාමාන්‍ය චරිත ස්වභාවයට බාධා කළ හැක්කේ අහඹු මූලිකාංගයන්ගෙන් වන අතර ඒවා හුදකලා කළ නොහැකි ය. මාක්ස් පැවසූ පරිදි ආර්ථික ආකෘති විශ්ලේෂණයක දී අන්වීක්ෂ හෝ රසායනික කාරක පාවිච්චි කරන්නේ නැත. ඔහු මාක්ස්ගේ විධික්‍රමය සුවිශේෂයන් තුළ සාමාන්‍යය සොයන්නක් බවත් සාමාන්‍යය තුළ සුවිශේෂය සොයන්නක් බවත් හඳුනා ගිනියි. විද්‍යාත්මක දැනුම දෙන ලද කරුණු වලට ඌනනය කළ නොහැකි ය. කරුණු වනාහි දෙන ලද දේවල් නොව නිෂ්පාදනය කරනු ලබන දේවල් ය; එස්.බී.ඩී. කරුණු හඳුනාගන්නේ විවිධාකාර න්‍යායාත්මක හා දෘෂ්ටිවාදී භාවිතාවන්ගේ නිෂ්පාදනයන් වශයෙන් ය. කරුණු තෝරා බේරා ගැනීම සැකැස්ම හා වර්ග කිරීම සංඛ්‍යානමය කටයුත්තක් නොව දාර්ශනික ප්‍රශ්නයකි. තමන්ගේ විධික්‍රමය පැහැදිලි කිරීමේදී එස්.බී.ඩී. චාල්ස් වුයිට් මිල්ස්ව උපුටා දැක්වීම කරයි.

> One should put back these fragments or bits and pieces into the system to which they belong enabling a social phenomenon to be seen as an organic whole with complementary relations or reciprocities between these different ponts (S.B.D.de Silva 1980, 44).

යමෙක් කොටස් හෝ කෑලි ඒවා අයත් වන පද්ධතියට නැවත සම්බන්ධ කළ යුතු අතර එයින් සමාජ ප්‍රපංචයන් ඓන්ද්‍රිය සමස්තයක් ලෙසට දැකීමට හැකි වේ. විවිධ ලක්‍ෂණයන් අතර අනුපූරක සබඳතා දැකීමටත් හැකි වේ. ඔහුගේ විධි ක්‍රමයේ ප්‍රමුඛම අංගය වූයේ කේන්ද්‍රීය සමස්තය පිළිබඳ අදහස ය. ලංකාවේ බොහෝමයක් ආර්ථික විශේෂඥයන්ට සමස්තය පිළිබඳ අදහස වැටහුණේ නැත. මේ සමස්තය සහිතව ඔහු පර්යේෂණ කීපයක් සම්බන්ධයෙන් සිත යොමු කර තිබිණි. ඔහුට අම්පාර ප්‍රදේශයට ගොස් ඒ ප්‍රදේශයේ වී ගොවිතැන, වී මෝල් හිමියන්ගේ කාර්යභාරය, ඔවුන් කොතරම් දුරට තාක්‍ෂණය භාවිත කරනවා ද යන කරුණු සෙවීමට අවශ්‍ය විය. ඔහු ලංකාවේ ධීවර කර්මාන්තය සම්බන්ධයනේ පර්යේෂණයක් කර තිබිණි. මෙම පර්යේෂණ ප්‍රකාශනයට පත් කරන ලෙස මා ඉල්ලා සිටි අවස්ථාවේදී ඔහු පැවසුවේ එහි තවදුරටත් දියුණු කළ යුතු තැන් තිබෙන බවට ය.

ඔහු කලක් කොමියුනිස්ට් පක්‍ෂයට සම්බන්ධව සිටියත් සම සමාජ පක්‍ෂයේ නායකයකු වූ කොල්වින් ආර් ද සිල්වා සම්බන්ධයෙන් ඉහළ ඇගයිමක් තිබිණ. එක් අවමඟුල් අවස්ථාවක දී තමාට කොල්වින්ව මුණගැසුණු බවත් එහි දී තමාගේ පොත ඔහු ඉතාම ගැඹුරින් හදාරමින් සිටින බව තමාට පැවසූ බවත් එස්.බී.ඩී. මා සමඟ කියා ඇත. ඔහු තව දුරටත් පවසන ආකාරයට කොල්වින්ගේ මතය වී තිබෙන්නේ ලංකාවේ කෘෂිකර්මාන්තය කාර්මීකරණයට යටත් කළ යුතු බවට ය. කොල්වින්

සම්බන්ධයෙන් අප අතර පැවති සාකච්ඡා අතර තුර මා සතුව පැවති *Colvin R de Silva: Selected Speeches and Writings* (2007) කෘතිය මා ඔහුට ලබා දුන් අතර එහි පැවති එක් ලිපියක් වූ 'The class struggle in Sri Lanka and the nationalization of the plantation' ඔහු වඩාත් ගැඹුරින් හඳුරා ඇති බවට සාක්ෂි පැවතිණි. එස්.බී.ඩී. පැවසූ ආකාරයට කොල්වින්ට අනුව ලංකාවේ ධනේශ්වර පන්තියේ තොටිල්ල පොල් කර්මාන්තය ය. අනෙකුත් වගාවන්ට සාපේක්ෂව පොල් කර්මාන්තය කාර්මීකරණයට ලක්වී ඇත. මේ සම්බන්ධයෙන් වැඩි දුර තොරතුරු සෙවීමේ උනන්දුවක් එස්.බී.ඩී. ට තිබුණු අතර වයඹ පළාතේ තැන් කීපයකට ගොස් තොරතුරු සොයමුයි ඔහු මට යෝජනා කළේ ය. කෙසේ නමුත් අප දෙදෙනාටම එකට ගෙස් තොරතුරු සෙවීමට නොහැකි වූ නමුත් මම පමණක් වයඹ පළාතේ පන්නල, මාකඳුර ප්‍රදේශයේ මහයාය වත්තට ගොස් ඔහුට අවශ්‍ය තොරතුරු ප්‍රමාණයක් ලබා දුන්නෙමි.

ලංකාවේ ධනේශ්වර පන්තියේ නැගීම ස්ත්‍රීවාදය, ජාතිකවාදය හා පන්ති අරගලය සම්බන්ධයෙන් වෙනත් අය අතින් කෙරුණු පර්යේෂණයන්ට ද ඔහුගේ සහය ලබා දී ඇත. සමහර පර්යේෂණ අත්පිටපත් සංස්කරණය කර තිබෙන්නේ ඔහු ය. මෙහි දී එස්.බී.ඩී. කරන්නේ එම අත්පිටපත් වල අඩුපාඩු සරලව සංස්කරණය කරනවාට වඩා වැඩි දෙයකි. එහි දී ඔහු මුල් කතුවරයා නොකියවූ මූලාශ්‍රවලට ද යොමු වෙමින් අලුත් කරුණු එකතු කරමින් සංස්කරණ කටයුතු කරයි. ඔහු බොහෝ විට කරන චෝදනාවක් නම් මේ නිබන්ධ තුළ තිබෙන්නේ 'cut and paste' සම්ප්‍රදායක් බවත් සමස්තය පිළිබඳ හැගීම මගහැරී ගොස් ඇති බවත් ය. අවස්ථා කිපයකදීම පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාල

පුස්තකාලයෙන් පොත් පත් ලිපි ලේඛණ ගණනාවක් මේ සංස්කරණ කටයුතු සඳහා මම ගෙනත් දුන්නෙමි.

ලංකාවේ ධනේශ්වර පන්තියේ නැගීම සම්බන්ධයෙන් කෙරුණු එක් පර්යේෂණයක් ගැන එස්.බී.ඩී. මෙවැනි වූ විවේචනයක් ගෙන ආවේය. අරක්කුකරුවන් හා රේන්දකරුවන්ගේ නැගීම හරහා ලංකාව තේරුම්ගත හැකි ද? වාණිජ ධනපතියන් කාර්මික අංශයට ආයෝජනය නොකළේ මන්ද? බ්‍රිතාන්‍යයේ බියර් කර්මාන්තය එහි ආර්ථික සංවර්ධනයට සෑහෙන දුරට බලපෑවේය. මේ සඳහා රසායන විද්‍යාව වර්ධනය කිරීමට සිදු විය. බර්මින්හැම් විශ්වවිද්‍යාලයේ ප්‍රථම අඳාළ පීඨයක් ආරම්භ විය. බෝතල් නිෂ්පාදනය ඇති විය. තැබෑරුම තුළ බියර් වක්කිරීමට අළුත් ක්‍රියාමාර්ගයක් අවශ්‍ය විය. මේ සඳහා විශේෂ වීදුරු වර්ගයක් නිෂ්පාදනය කිරීමට අවශ්‍ය විය. මෙයට හේතුව නම් මිනිසුන් බීවේ 'ඇසෙන්' නිසාය. නමුත් ලංකාවේ අරක්කුවලින් ආර්ථික දියුණුවට කිසිදු බලපෑමක් ඇති වූයේ නැත. රේන්දකාරයන් ධනේශ්වර පන්තියක් ලෙසට සැලකිය නොහැකිය. ධනේශ්වර පන්තිය යනු තැන් තැන් වල සිටි පොහොසත් මිනිසුන් නොවේ. මේ අය පන්තියක් බවට පත් වූයේ නැත. මේ අයට රටේ කාර්මික පෙරළියක් කිරීමට අවශ්‍ය වූයේ නැත. වාණිජ ධනපතියන් කාර්මික ධනපතියන් බවට පත්නොවූයේ ඇයි ද යන්න සෙවීමට වෙනම පර්යේෂණයක් කළ යුතුව ඇත. යම් 'සොක්කෙක්' 'ලොක්කෙක්' බවට පත්වීම මඟින් යම් මිනිස් කොට්ඨාශයක් පන්තියක් බවට පත්වීම ගැන නොකියවෙන බව එස්.බී.ඩී. ඉදිරිපත් කරන තර්කය වේ. 'බුෂුවා' නම් වචනය "පොහොසත් වූ මිනිසුන්" යන්නට යෙදිය නොහැකි බව ඔහුගේ අදහසය. මෙහිදි ඔහු යොමුවන්නේ හොබ්ස්බෝම්ගේ විග්‍රහයන්ට ය.

ඔහු බොහෝමයක් පර්යේෂනයන්ගේ දුර්වලතා පෙන්වීමටත්, එම දුර්වලතාවන් ඉක්මවා යාමටත් අවශ්‍ය දැක්ම ලබාගැනිම සඳහා

කියවූ සහ අපට කියවීමට නිර්දේශ කළ කෘතියක් වූයේ ජෝර්ජ් ලූකාස්ගේ *History and Class Consciousness* ය. ඔහු පැවසූ ආකාරයට තමන්ගේ ජීවිත කාලය තුළ ඔහු කියවූ හොඳම සහ වැදගත්ම කෘතිය මෙය ය. ඔහු ඇගයූ ආකාරයට යථානුභූතවාදින්ගේ කරුණු උඩදැමීමේ කටයුත්තට ලූකාස් තදින් පහර දෙයි. මාක්ස්වාදී දයලෙක්තික විධික්‍රමය යථානුභූතිවාදී ප්‍රවේශයෙන් වෙනස් ය. කරුණු (කොටස්) වලින් සෑදෙන සමස්තය ලූකාස් වැදගත් කොට දක්වයි. යථානුභූතවාදීන්ට කරුණුවල ඇති ඓතිහාසික ගතික ස්වභාවය හසු නොවේ. ලූකාස් ලෝකය දෙස බැලීමේ දී සළකා බලන්නේ මැදිහත්කරණය (mediation) හා සමස්තය (totality) නම් ප්‍රවේශයය. මෙම කෘතිය පැහැදිලිව ම හෙගලියානු එකක් වන අතර ජර්මානු විඥානවාදී අදහස් සාකච්ඡාවට ලක්කර ඇත. එස්.බී.ඩී. පරිශීලනය කළ කෘතිය මට ලබා දුන් අතර ඔහු එය වචනයක් වචනයක් පාසා පුළුල් අධ්‍යයනයට ලක්කර ඇති බව මම නිරීක්ෂණය කළෙමි. පසුව මේ කෘතිය සම්බන්ධයෙන් අප අතර ඇති වූ සාකච්ඡා වලදී මා දන්නා කරුණු ඔහු සමඟ හුවමාරු කරගත්තෙමි. ලූකාස් මෙම කෘතිය ලියන්නේ මාක්ස්ගේ *Economic and Philosophical Manuscript of 1844* කෘතිය කියවීමට පෙර ය. මක් නිසා ද එම කෘතිය ලූකාස් තමන්ගේ පොත ලියන විට (1923) මුද්‍රණය වී තිබුණේ නැත. එමෙන් ම ලූකාස් තම කෘතිය ලියන්නේ ලෙනින්ගේ *Philosophical Notebook* කෘතිය ප්‍රකාශනයට පත්වීමටත් පෙරය. මොස්කව් වල පිහිටා තිබුණ Institiute of Marxism - Leninism ලේඛනාගාරයට ගොස් මේ කෘති දෙකම මුල්වතාවට කියවීමට භාග්‍යය ලැබූ යුරෝපියානු මාක්ස්වාදියා ලූකාස්ය. මේ ආයතනයේ ප්‍රධාන තැන දැරූ ඩේවිඩ් රයිසනොව් ලූකාස්ට මේ පොත් දෙක කියවීමට අවසර ලබාදී තිබිණි. මේ කරුණු එස්.බී.ඩී. සමඟ සාකච්ඡා කිරීමෙන් පසු ඔහු

පාවිච්චි කළ මාක්ස්ගේ *Economic and Philososphical Manuscripts of 1844* කෘතිය ද මා වෙත දුන් අතර එයද ඔහු ඉතාමත් පරීක්ෂාවෙන් කියවා තිබෙන බවට සාක්ෂි තිබිණි.

ලංකාවේ සිටි දේශපාලන ආර්ථික විද්‍යාඥයින් අතර එස්.බී.ඩී. ගේ ඉහළම අගය කිරීමට ලක් වූ පුද්ගලයා වූයේ ජී.වී.එස්. ද සිල්වා ය. ඔහු එස්.බී.ඩී. ට වඩා වසර දෙකකින් බාල වූ අතර 1980 දී මිය ගොස් තිබිණි. එස්.බී.ඩී. තමන්ගේ කෘතියේ ප්‍රස්ථාවනාවේ දක්වන ආකාරයට තම කෘතිය මුද්‍රණය කිරීමට කලින් ඒ සම්බන්ධයෙන් අදහස් ඉදිරිපත් කළ අය අතර ජී.වී.එස්. ද සිටියි. (S.B.D de Silva 1992, viii) එස්.බී.ඩී. මාගේ පෞද්ගලික පාවිච්චිය සඳහා චාල්ස් අබේසේකර විසින් සංස්කරණය කරනු ලැබූ ජී.වී.එස් ගේ *The Alternatives: Socialism and Babarism* (1988) කෘතියද, පසුව සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමය මඟින් ප්‍රකාශයට පත් කරනු ලැබූ ජී.වී.එස් ගේ ලිපි ඇතුළත් *Poverty and People's Power* (2009) කෘතියද ලබා දුන්නේ ය. ඔහුගේ යෝජනාවක් පරිදි අප කීපදෙනෙක් එකතු වී ජී.වී.එස් ගේ ආර්ථික දර්ශනය ගැන සාකච්ඡා කරන අධ්‍යයන පන්තියක්ද සංවිධානය කළෙමු. 'Some Heretical Thoughts on Economic Development' ලිපිය අපි ගැඹුරින් සාකච්ඡාවට ලක් කළෙමු. මෙහි දී *මාවත* සඟරාවේ එළ වූ එහි සිංහල පරිවර්තනය වූ 'ආර්ථික සංවර්ධනය ගැන මිසදිටු මත කීපයක්' ලිපිය අපට මහෝපකාරී විය. ජී.වී.එස් ගේ මතවාදී පරිවර්තනයන් සම්බන්ධයෙන් එස්.බී.ඩී. විශේෂ අවධානය ලක් කළේය. ජී.වී.එස්. මාක්ස්වාදියෙකු වශයෙන් 1950 ගණන් තෙක් ඉතාමත් ක්‍රියාශීලි ලෙස ලංකා කොමියුනිස්ට් පක්ෂයට සම්බන්ධව සිටි අතර න්‍යායාත්මක කාරණාවන් මත එයින් ඉවත් විය. ඔහු ජාතිකවාදී බලවේගයන්

සම්බන්ධයෙන් සංවේදී නොවීම කොමියුනිස්ට් ව්‍යාපාරයේ අඩුවක් වශයෙන් ජී.වී.එස්. හඳුනාගත් අතර සමාජවාදී දිශානතියක් කරා ලංකාව තල්ලු කිරීමේදී ජාතිකවාදී ව්‍යාපාරයන්ට යම් විභවතාවක් ඇතැයි හඳුනා ගත්තේ ය. එයට න්‍යායාත්මක සහයක් දීම ඔහුගේ අපේක්ෂාව වී තිබේ. කෙසේ නමුත් මේ අදහසින් ද ඔහු ඉවත් වී ඇත. පසුව ඔහු ග්‍රාමීය ප්‍රදේශ වලට ගොස් සමාජ විපර්යාසයක් බලාපොරොත්තුවෙන් එහි ක්‍රියාත්මක වී ඇත. ග්‍රාමීය නිෂ්පාදන බලවේග වර්ධනය කිරීම ඔහුගේ ප්‍රධාන අපේක්ෂාව වී ඇත. ප්‍රාග්ධනය හා තාක්ෂණය ග්‍රාමීය අංශයට යෙදවීම සමාජයේ පරිවර්තනයක් සඳහා අවශ්‍යය. නමුත් දියුණු වෙමින් පවතින රටවල රාජ්‍ය, බුෂුවා පන්තිය හා නිලධාරි තන්ත්‍රය තමන්ගේ පැවැත්ම නාගරික අංශයේ දියුණුව මත පදනම් කරගෙන ඇත. මේ මත පදනම් ව එස්.බී.ඩී. නගරයේ ජීවිතය ග්‍රාමීය ආර්ථිකය මත පදනම් වී ඇති ආකාරය ගැන තවදුරටත් සොයා බැලුවේ ය.

එස්.බී.ඩී. සමකාලීනව ලංකාවේ දේශපාලන ආර්ථිකය ගැන සංවේදී අය ලියන කියන දේ ගැන ද උනන්දුවක් දැක්වූයේ ය. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස මහනුවර දී එවන් අයට ආරධානා කර සාකච්චාවන් පැවැත්වීමට ඔහු යෝජනා කළේය. අප විසින් මුලින්ම ආචාර්ය නිමල් සඳරත්නට ආරධානා කරමින් සාකච්චාවක් පැවැත්වූ අතර දෙවනුවට එස්.බී.ඩී.යෝජනා කළේ සමාජවාදී සමානතා පක්ෂයේ නන්ද වික්‍රමසිංහ ය. කෙසේ නමුත් යම් හේතුවක් නිසා ඔහු එම සාකච්ඡාවට පැමිණියේ නැත. මේ අයට අමතරව ඔහු ආචාර්ය සමන් කැලේගම, ආචාර්ය උස්වත්ත ආරච්චි හා මහාචාර්ය සුමනසිරි ලියනගේ යන අයගේ නම් යෝජනා වූ නමුත් එම සාකච්ඡාවන් අපට සංවිධානය කිරීමට නොහැකි විය.

මා කලක් විප්ලවවාදී කොමියුනිස්ට් සංගමය සම්බන්ධව වැඩ කරන කාලයේ දී නික් බීම්ස් ගැන මුල්වතාවට දැනගන්නට ලැබුණු

අතර ඔහුගේ නිෂ්පාදනයේ භූගෝලීයකරණය පිළිබඳ ප්‍රවාදය ගැන කියවුයෙමි. එස්.බී.ඩී. සමඟ සාකච්ඡාවන් කෙරෙන කාලයේ දී ඔහුට මම නික් බීම්ස් ගැන විස්තර කළ විට ඔහුගේ ඉංග්‍රීසි ලිපි ලේඛන හා පොත් පත් කියවීමට එස්.බී.ඩී. ට අවශ්‍ය විය. ඒවායින් සමහරක් ලබාදුන් අතර ඔහු ඒවා සියල්ලම කියවා තිබිණි. පසුව ඔහු පාවිච්චි කළ අර්නස්ට් මැන්ඩෙල්ගේ *Late Capitalism* කෘතිය මට ලබා දුන් අතර ඔහුගේ අදහස වූයේ නික් බීම්ස්ගේ සමහර අදහස් මැන්ඩෙල් ද යම් දුරකට වර්ධනය කර තිබෙන බව ය. පසුව මැන්ඩෙල් විසින් මාක්ස්ගේ ප්‍රාග්ධනය කෘතියේ පෙන්ගුයින් ප්‍රකාශනයට ලබා දී ඇති පිටු 80 ක පමණ දීර්ඝ හැඳින්වීම ඔහුට ලබා දුන් අතර එය විශිෂ්ඨ හැඳින්වීමක් ලෙසට එස්.බී.ඩී. වර්ග කළේ ය. කෙසේ නමුත් ඔහු මෙවැන්නක් ප්‍රකාශ කළේ යඃ ''මේ අය ලෝක ආර්ථිකය සම්බන්ධයෙන් හොඳ විග්‍රහයන් කර තිබෙනවා. නමුත් ලංකාවේ ආර්ථිකයේ සත්‍ය ස්වභාවය ගැන ලියවී නැත.'' මෙහි දී ඔහු ජී.වී.එස්. ව අගය කළේ ය. එස්.බී.ඩී. ගේ ප්‍රධාන ව්‍යාපෘතිය වූයේ ලංකාවේ ආර්ථිකය ගැන ලිවීම ය.

ඔහු යම් යම් විකල්ප මාක්ස්වාදී ව්‍යාපාරවල අදහස් සම්බන්ධයෙන් ද සංවේදී විය. මේවායේ සාමාජිකයන්ව තම නිවසට සැඳවා ඔවුන්ගේ අදහස් ගැන විමසීම් කළේය. අප විසින් කරන ලද සඟරාවල අන්තර්ගතය වන්නේ මොනවාදැයි සමහර අවස්ථා වලදී විමසීම් කර ඇති අතර මනෝවිශ්ලේෂණය ව්‍යුහවාදය, විසංයෝජනය, කතිකා න්‍යාය ආදි තේමාවන් මේවායේ අන්තර්ගත යැයි මා අවස්ථා කීපයක දී ඔහුට පවසා ඇත. එහිදී ඔහු කීවේ මෙවැන්නකි. ''මේ විෂයන් වැදගත් වෙන්න පුළුවන්. නමුත් මාක්ස්වාදී ව්‍යාපාර වලට මේ විෂයන් වැදගත් වන්නේ කෙසේද යන්න නිවැරදිව පෙන්වා දිය යුතු බව ය.'' වරෙක ඔහු මනෝ විශ්ලේෂණය ගැන ට්‍රොස්කිගේ ඇගයුමක් ගැන සඳහන් කළේය. ඔහු

දැක්වූ ආකාරයට ට්‍රොස්කි, ෆ්‍රොයිඩ්ට ඇලුම් කර ඇත. මෙය ලෙනින් තුළ දැකගත නොහැකි ලක්ෂණයකි. බෝල්ෂේවික් නායකත්වය තුළ ට්‍රොස්කි, ෆ්‍රොයිඩ්ට වැඩි කැමැත්තක් දක්වා ඇත. ඇඩොල්ෆ් යොෆ් මුල්වතාවට වියානා වලදී ට්‍රොස්කිට මනෝ විශ්ලේෂණය හඳුන්වාදී ඇත. මා පසුව එස්.බී.ඩී.ට අනුව යමින් ට්‍රොස්කි හා මනෝවිශ්ලේෂණය අතර සබඳතාව සොයන්නට පෙළඹුනෙමි. ට්‍රොස්කිගේ *Literature and Revolution* කෘතියේ ෆ්‍රොයිඩියානු වාදය විද්‍යාත්මක භෞතිකවාදය සමඟ සංඝත බව දක්වා ඇත. ට්‍රොස්කිගේ *My Life* කෘතියේ මෙවැන්නක් සොයා ගත හැකි ය.

> ප්‍රව්දාවට මගේ ප්‍රධාන ලියුම්කරු වූයේ පසු කලෙක ප්‍රකට සෝවියට් රාජ්‍ය තාන්ත්‍රිකයකු වූ ඒ. ඒ. යොෆ් ය. අප මිත්‍රත්වයේ ආරම්භය වූයේ වියෙනා දිනයන් ය. යොෆ් දැවැන්ත බුද්ධිමය උද්‍යෝගී බවකින් යුතු මිනිසෙකු වූයේ ය. ඔහු සියළු පෞද්ගලික සබඳතාවලදී ප්‍රසන්න වූයේය. ව්‍යාපාරයට නොසැලෙන සුළු ලෙස පක්ෂපාති වූයේය. එහු ප්‍රව්දාවට මුදල් සහ ඔහුගේ මුළු ශක්තිය ලබා දුන්නේ ය. ඔහු ස්නායු ආබාධයකින් පෙළුනේ ය. එකළ ඔහුව මනෝචිකිත්සාවට බඳුන් කළේ ෆ්‍රොයිඩ්ගේ ශිෂ්‍යයකු ලෙස පටන්ගෙන පසු කළෙක සිය ගුරුවරයාට විරුද්ධව තමන්ගේම පෞද්ගලික මනෝවිද්‍යාත්මක ගුරුකුලයක් පිහිටුවාගත් ඇල්ෆඩ් ඇඩ්ලර් ය. යොෆ් හරහා මම මනෝ චිකිත්සක ගැටළු දැන හදුනා ගත් අතර එය මා මෝහයට පත් කළේ ය. එය විහිළු සහයක සහ හිතුවක්කාරි අදහස්වලට මාවත විවෘත කරයි (ටී. අන්ද්‍රිදි, 2009.පිටු 308).

එස්.බී.ඩී. වරෙක මෙවන් අදහසක් පළ කළේ ය. යම් සුවිශේෂී රටක මාක්ස්වාදී ව්‍යාපාරය විසින් ඒ රටේ සැබෑ දේශපාලන ආර්ථිකය ගැන හැදෑරීමක් කළ යුතු ය. මෙහිදී ඔහු උදාහරණයකට ගත්තේ ලෙනින්ගේ *The Development of Capitalism in Russia* ය ලෙනින්ට තම රටේ ධනේශ්වර ක්‍රමයේ වර්ධනය ගැන හොඳ අවබෝධයක් තිබුණු අතර විප්ලවයට කලින් මේ හැදෑරීම කර තිබිණ. ලංකාවේ මාක්ස්වාදී සංවිධානයන්ද මෙවැනි උත්සාහයක් දැරිය යුතු ය. මෙහිදී ඔහු පොත් කීපයක් ගැන තොරතුරු ලබා දුන්නේ ය. එංගලස්ගේ *The Condition of the Working Class in England,* මොරිස් ඩොබ්ගේ *Studies in the Development of Capitalism,* ඊ.පී. තොම්සන්ගේ *The Making of the English Working Class,* මාක්ස්වාදී ඉතිහාසඥයන් වූ ක්‍රිස්ටෝපර් හිල්ගේ පොත් සහ හොබ්ස්බොම්ගේ *The Age of Capital* හැදෑරිය යුතු පොත් වශයෙන් නම් කළේ ය.

එස්.බී.ඩී. පරිඝනක ලෝකයට සහ අන්තර්ජාල ලෝකයට ප්‍රවේශ වී සිටියේ නැත. ඔහු පොත්පත් වල වැඩ කළේ පැන්සලෙන් හා මකනයෙනි. තුනී ලෑල්ලක් මත කඩදාසි තබාගෙන පුටුවේ ඉඳගෙන වැඩකිරීම ඔහුගේ සිරිත ය. මම කතිකා න්‍යායේ ඓතිහාසික වර්ධනය ගැන ලියන විට ඔහු ඊට කැමැත්තක් දැක්වී ය. ඊට ප්‍රධාන හේතුව වූයේ කතිකා න්‍යාය යථානුභූතවාදයට, නිර්ණයවාදී හා ඌනතවාදී විධික්‍රමයන්ට එරෙහි එකක් වීම ය. කතිකාව වනාහි ඒකාබද්ධකරන භාවිතයක ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ගොඩ නැගෙන ව්‍යූහාත්මක සමස්ථයක් යැයි අර්ථකථනය කරන විට සමස්ථය පිළිබඳ අදහසට ඔහු ඇදී ගියේ ය. කතිකා න්‍යායට ඇති ප්‍රංශ දාර්ශනික මූලයන් හා 1968 ප්‍රංශ ශිෂ්‍ය සටන් ගැන සාකච්ඡා කරන විට ඔහු නිර්දේශ කළ කෘතියක් වූයේ හොබ්ස්බෝම්ගේ *Revolutionaries* ය. මාගේ දර්ශනපති නිබන්ධයේ දී

මා විසින් වඩාත් අවධාරණයට ලක් කළේ අර්නස්ටෝ ලැක්ලව් 1986 දී ලියූ *Hegemony and Socialist Strategy* කෘතිය වූ නමුත් ඊට පෙර ලැක්ලව්ගේ සමහර දේශපාලන ආර්ථික මතවාදයන් ගැන එස්.බී.ඩී. කියවා තිබිණි. ඔහු 1983 දී Ankie Hoogvet ගේ *The Third World in Global Development* කෘතියට *Third World Planing Review* (Vol 5, No 3) හි ග්‍රන්ථ විචාරයක් කර තිබිණි. මේ විචාරයේදී ලැක්ලව්ගේ නමද සඳහන් කර ඇත. එමෙන් ම ලැක්ලව්ද සංස්කාරකයකු වූ *Economy and Society* සඟරා කීපයක් ඔහු මට ලබා දුන්නේය.

ජීවිත පිළිවෙළ

ඔහු, මා සම්බන්ධව සිටි දේශපාලන සංවිධානයක කොළඹ හා නුවර නිවෙස් වලට වතාවන් කීපයකදීම පැමිණ රාත්‍රියද ගෙවා ඇත. ඔහු එක් වරෙක ඉතාමත් වටිනා පොත් තොගයක් පොත් රාක්කයක් සමඟින් නුවර සංවිධානයට පරිත්‍යාග කළේ ය. එම පොත් සංවිධාන සාමාජිකයන් කියවනවාදැයි නිරන්තර අවධානයෙන්ද සිටියේ ය. ඔහු වඩාත් කැමති වූයේ ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් වැඩ කිරීමට හා අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමට ය. සමහර අවස්ථාවලදී ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් වැඩ කිරීමට අපහසු අයට එම දුෂ්කරතාව මග හරවා ගැනීමට ඔහු උදව් කළේ ය. ඔහු වැඩ කරන පිළිවෙළ සංවිධාන සාමාජිකයන්ට කියා දීමටත් ඔහු උත්සුක විය. පිළිවෙළට පුවත්පත් ලිපි එකතු කරන ආකාරය වර්ග කරන ආකාරය, තොරතුරු රැස්කරන ආකාරය, පුහුණු කිරීමට ඔහු උනන්දු විය. ඔහු එකතු කළ පුවත්පත් විශාල ප්‍රමාණයක් අප සංවිධානයට ලබා දුන්නේය. සංවිධානයේ නිවසේ බිම පැදුරක් එලාගෙන හෝ නිදා ගැනීම ඔහුට ප්‍රශ්නයක් වූයේ නැත. පොත් පත් කියවන ආකාරය පමණක් නොව උයන පිහන ආකාරයත්, කුස්සිය පිළිවෙළට තබා ගන්නා ආකාරයත්, ගෙවත්ත පිළිවෙළට සකසා ගන්නා ආකාරයත්, ගැන උපදෙස් දීම

ඔහුගේ සිරිතය. මේ වැඩ කටයුතු වලදී ඔහුත් ඒවාට ප්‍රායෝගිකව හවුල්වීම සුවිශේෂ ලක්ෂණයකි.

ඔහුගේ කුණ්ඩසාල නිවසෙහි හා ගෙවත්තෙහි යම් අපිලිවෙළක් ඇති වූ විට ඔහු බොහෝ විට අපට කතා කළේ ය. අප කිහිප දෙනෙක් එකතු වී එය පිලිවෙළගත කිරීමට අවස්ථා කිහිපයකදිම සහභාගීවී ඇත. එවන් දිනවලදී කෑම පිලියෙළ කරන්නේ ඔහුය. ඔහු කෑම පිසිමට අතිශයින්ම දක්ෂ ය. කෑම පිසීම සඳහා අවශ්‍ය තුනපහ ඇතුළු සියළු දේවල් ඔහු නිශ්චිත තැන්වල තබා ඇති අතර කව්රු හෝ කෙනෙක් ඒවා අවුල් කළොත් ඔහු අතිශයින් කේන්ති ගත්තේය. ඔහු ලංකාවේ ගෘහනියන්ට කරන චෝදනාවක් නම් ඕනෑවට වඩා ව්‍යංජනයන් තැම්බීම ය. එවිට එළවළුවල රසයත් ගුණයත් යන දෙකම අහෝසි වේ. ලංකාවේ හොඳම තේ වැවවත් ලංකාවේ මිනිසුන් තේ බීමට දන්නේ නැතැයි ඔහු චෝදනා කළේ ය. තේ වලට ඕනෑවට වඩා සීනි දැමීම නිසා නැවුම් තේ රස අහෝසි කරගන්නා බවට ඔහු චෝදනා කළේය. ලංකාවේ මිනිසුන් සුදු සීනි සහ සුදු පිටි කෑමට පුරුදුව සිටින බවත් එහි ගුණයක් නොමැති බවත් ඔහුගේ අදහස ය. අපට ආටාපිටි වලින් කෑම පිලියෙළ කරගන්නා ලෙසට ඔහු නිතරම උපදෙස් දී ඇත. ඔහු මහනුවර නගරයේ අස්සක් මුල්ලක් නෑරම දන්නා අතර වඩාත් හොඳ එළවළු කෝපි, කඩදාසි ඇති තැන් හොඳින් දනී. අපටත් ඒ තැන් පෙන්වා දීම ඔහුගේ සිරිත ය.

ඔහු සෑම දෙයක් සම්බන්ධයෙන් ම පුදුමකාර පිළිවෙළක් නඩත්තු කළේ ය. ඔහුගේ ගෙදර යම්කිසි අපිළිවෙළක් තිබුණොත් එදින කිසිම කෙනෙකුට තමන්ගේ නිවසට ආරාධනා කරන්නේ නැත. ඔහු යම් කිසි හමුවක් යොදා ගත්තොත් නිශ්චිත වෙලාවටම පැමිණීම පුරුද්දක් වශයෙන් කළේ ය. ඔහුගේ වයස 90 කට ආසන්නව පැවති කාලයේදීත් ඔහු ගමන් බිමන් ගියේ පොදු ප්‍රවාහන සේවයේ ය. ඔහු බසයකට

නැගීමේදී, බැසීමේදී පමණක් නොව පාරේ ඇවිදීමේදී පවා අතිශයින්ම පරිස්සම්කාරී ය. ඔහු වසර 92ක් පමණ ඉතාමත් නිරෝගී ලෙස ජීවත් වූයේ මේ පරිස්සම්කාරී බව නිසාම ය. ඔහු පාන්දර 3.30ට පමණ අවදි වී වැඩ කළ අතර වේලාසනින් නින්දට ගියේ ය.

උපහාසය

ඔහු කිසිම කෙනෙකුට අපහාස නොකළ නමුත් බොහෝ අවස්ථාවලදී උපහාසාත්මක විය. මිනිස්සු තමන්ගේ සත්‍යය ධාරිත්වන්ට වඩා එළියට පෙන්වන ව්‍යාජ ධාරිතාවන් ගැන ඔහු උපහාසාත්මක විය. ඔහු පුවත්පත් රූපවාහිනී සාකච්ඡාවලට කැමත්තක් නොදැක්වූ අතර පුද්ගලයන්ට කරන ඊනියා උපහාර ගණන් ගත්තේ නැත. සමහර උගතුන් ගෝලයන් යොදවා තමන්ටම කරන උපහාර ග්‍රන්ථ ගැන උපහාසයෙන් යුක්තව ඔහු කතා කළේ ය. දිගින් දිගට තර්කයක් නොමැතිව පොත් මුද්‍රණය කරන අය ගැන ඔහු කියා සිටියේ ඒ අය කැලැන්ඩර් ගසනවා සේ පොත් ගහනවා කියා ය. තවත් අය විවිධ මාතෘකා ගැන පොත් ලියා එස්.බි.ඩී. ගෙන් පෙරවදන්, පසුවදන් ලියා ගැනීමට උත්සාහ කළ විට ඔහු මඟහැරියේ ඒ අය තමන්ව වෙනත් අරමුණු සඳහා පාවිච්චි කිරීමට ඉඩ ඇති බව ඔහු දන්නා නිසා ය. වරක් ඔහු අසනීප තත්වයක් නිසා පේරාදෙණිය රෝහලේ නතර වී සිටි බව ආරංචි වී මා ඔහුව බැලීමට ගිය අතර, ඔහු එහිදී කියා සිටියේ තමන් බැලීමට ඒම අවශ්‍ය නැති බවත් දොස්තර මහත්වරු සහ නර්ස් නෝනලා ගමන්ව හොඳට බලාගන්නා බවත් ය. තවත් වරෙක මහාචාර්ය ලෙස්ලි ගුණවර්ධන වකුගඩු ආබාධයක් නිසා මහනුවර මහ රෝහලේ නේවාසික ප්‍රතිකාර ගන්නා බව ආරංචි වී ඔහුව බැලීමට යමු යැයි එස්.බි.ඩී. යෝජනා කළ අතර අප දෙදෙනා රෝහලේ වාට්ටුවෙන් වාට්ටුවට ගොස් ඔහු සිටින තැන පරීක්ෂා කළෙමු. අපට ඔහුව සොයාගැනීමට නොහැකි විය. අනතුරුව පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ ඉතිහාස අංශයට දුරකථන පණිවිඩයක් දී මේ ගැන විමසූ

විට අපට දැනගන්නට ලැබුණේ බාහිර අය ලෙස්ලි ගුණවර්ධනව බැලීමට ඒම සම්බන්ධයෙන් ඔහු කැමැත්තක් නොදක්වන බව ය. මම එහිදී එස්.බී.ඩී. වරක් කියූ දෙයක් ඔහුට මතක කළෙමි. "ලෙස්ලි ගුණවර්ධනව දොස්තර මහත්වරු සහ නර්ස් නෝනලා හොඳට බලා ගන්නවා ඇතිනේ". එවිට එස්.බී.ඩී. හඬනඟා සිනාසුණේ ය.

අපි ඔහුට කතා කළේ එස්.බී.ඩී. සර් කියාය. නමුත් ඔහු වරෙක කියා සිටියේ තමන් නැති තැන තමන්ට සර් කියා කීමට අවශ්‍ය නොවන බව ය. වෙනත් අයෙකුටත් සර් කියා ඇමතීමට අවශ්‍ය නම් ඔහු අභිමුඛයේ එසේ කීව්වත් ඔහු නැති තැනක එසේ කීමට අවශ්‍ය නොවන බව ය.

ඔහු ඉහළට නංවා ඇති අධ්‍යාත්මවාදයන් හා අවිහිංසාවාදයන් ගැන උපහාසාත්මක විය. ඔහු වරෙක කීවේ ගාන්ධිගේ අවිහිංසාවාදය නඩත්තු කිරීමට ඉන්දියානු ආණ්ඩුව සෑහෙන්න වියදම් කළ බව ය. ඔහුට අනුව රුසියාවේ විප්ලවයෙන් පසු ලෙනින් ඉදිරියේ සමහර රුසියානු මිනිසුන්ට වැඩ නැතැයි පැමිණිලි කළ විට ලෙනින් කියා ඇත්තේ ඒ මිනිස්සු වැඩ නැති අය නොව වැඩකට නැති මිනිසුන් බව ය.

එස්.බී.ඩී. 2013 එක්තරා දිනක මා සමඟ පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයට පැමිණියේ ය. ඔහු අවසන් වතාවට පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයට පැමිණියේ එදින යැයි සිතමි. එසේ පැමිණියේ ඉතිහාසය අංශයේ මහාචාර්යවරයකු වූ පී.වී.ජේ. ජයසේකර හමුවී ඉතිහාසය පිළිබඳ කාරණාවන් කීපයක් කතා කර ගැනීමට ය. මේ කතා බහ අවසන් කර මා සමඟ ආපසු යාමේදී විශ්වවිද්‍යාලයේ තැන්තැන්වල නවත්වා ඇති මෝටර් රථ පෙන්වමින් ඔහු මෙවැන්නක් කීවේය. "දැන් විශ්වවිද්‍යාලයේ උගන්වන අයගේ ආශාව තියෙන්නේ ශාස්ත්‍රීය දේවල් වලට වඩා වාහන, ගෙවල් දොරවල් ගැන ය; ගොඩක් අය විවිධාකාරයේ ව්‍යාපාරික කටයුතු

කරමින් ඉන්නේ". ඔහු මහාචාර්ය මයිකල් රොබට්ස්ව ආවර්ජනය කරමින් මෙසේ කීවේය. "මයිකල් රොබට්ස් ශාස්ත්‍රීය දේවල් වලට හරිම උනන්දුයි. පුදුමාකාර විධියට කැපවෙනවා. ඔහු කලා පීඨයේ උසස්ම ගණයේ ශාස්ත්‍රීය සම්මන්ත්‍රණ ගණනාවක් සංවිධානය කලා. ඔහු කොළඹ ලේඛනාගාරයට මහනුවර ඉදලා යන්නේ මෝටර් බයිසිකලයෙන්. සැප කාර් හෙව්වේ නැහැ." එස්.බී.ඩී. කළෙක මැලේසියාවේ විශ්වවිද්‍යාලයක ඉගැන්වීම් කටයුතු කළ අතර ඔහු කියා සිටියේ එසේ වැඩ කරන කාලයේ විශ්වවිද්‍යාල ආචාර්යවරුන්ට එම විශ්වවිද්‍යාල නගරයෙන් පිටතට යාමටවත් ඉඩ නොදෙන බව ය. විශ්වවිද්‍යාලයේ අඳාළ දෙපාර්තමේන්තුවේ තමන්ට දී තිබෙන කාමරයට ඇතුළු වී ඕනෑම රාත්‍රියක වුවත් වැඩකිරීම සඳහා වෙනම යතුරක් දී තිබෙන බවත් ඔහු කියා සිටියේය. නමුත් ලංකාවේ විශ්වවිද්‍යාල ආචාර්යවරුන්ට ළමයින්ටත් වඩා 'home work' තිබෙනවා යැයි ඔහු උපහාසයෙන් කියා සිටියේ ය.

එස්.බී.ඩී. මුළු ජීවිත කාලය තුළම අධ්‍යයනය කළේ ලංකාවේ භෞතික හා වාස්තවික තත්ත්වයන් පිළිබඳව ය. කෙසේ නමුත් ඔහුත් ආත්මීය ප්‍රශ්න කීපයක සිරවී සිටියේ ය. මෙහිදී සමහරුන් උපහාසාත්මකව කියා සිටියේ ලංකාවේ දේශපාලන ආර්ථිකය ගැන හරියටම දන්නා මිනිසාට සමහර ආත්මීය ප්‍රශ්න තේරෙන්නේ නැති බවට ය. සමහර අවස්ථාවලදී පැන නැගුණු ආත්මීය ගැටළු විසදා ගැනීමට මාගෙන්ද උදව් ඉල්ලා ඇත. අවස්ථා කිහිපයකදීම ඊට මැදිහත් වුනෙමි. නමුත් පසුව මට තේරුම් ගියේ ඇත්ත වශයෙන්ම ඒවා විසඳා ගැනීමට ඔහුටත් අවශ්‍යතාවයක් නැති බව ය. ආත්මීය ගැටළු විසඳා ගැනීමට ඇති උනන්දුව පෙන්වුවත් එම ආත්මීය ගැටළු දිගින් දිගටම නඩත්තු කිරීමට අපි අවිඥාණකව ආශා කරමු. අපි බොහෝ විට පෙළඹෙන්නේ යමෙකුට යම් ආත්මීය ප්‍රශ්න් නොතිබුණානම් ඔහු පරිපූර්ණ මිනිසකු වන බවට ය.

නමුත් සත්‍යය එය නොවේ. යමෙකුගේ සමස්ත ඒකාබද්ධතාව ගොඩනැගී තිබෙන්නේ තමන්ටම සවිඥාණක කරගත නොහැකි කලු කුහරයක් වටා බව ය. ඕනෑම සබුද්ධික ආලෝකයක් පිටුපස අඳුරක් ඇත. එවන් නිෂේධනමය තත්ත්වයන් (negativity) තිබෙන බව අවබෝධ කරගැනීමට ඉහළ දාර්ශනික පුහුණුවක් තිබිය යුතුය. මේ ආකාර ප්‍රශ්න තේරුම් ගැනීම සඳහාම මට මාගේ ආචාර්ය උපාධියට තෝරා ගත් ක්ෂේත්‍රය වූයේ මෙම නිෂේධනය පිළිබඳ සංකල්ප ය.

එස්.බී.ඩී. මුද්‍රණය කළේ තමන් හැදෑරූ ක්ෂේත්‍රයෙන් ඉතාම සුළු කොටසක් පමණි. නමුත් ඔහු කඩදාසි පිටු දහස් ගණනක් ලීවේ ය. ඔහු පොත්පත් ලිපි ලේඛන දහස් ගණනාවක් කියෙව්වේ ය. පේරාදෙණිය විශ්වාලයේ ප්‍රධාන පුස්තකාලයේ ශාස්ත්‍රීය සඟරාවලට වෙන් වූ එක් තට්ටුවක්ම ඇත. එස්.බී.ඩී. බොහෝ අවස්ථාවල තමන්ට අවශ්‍ය පොත් පත් හා ලිපිවල ඡායා පිටපත් මා ලවා ගෙන්වා ගෙන ඇත. මේ පොත් පරීක්ෂා කිරීමේදී ඒවා පළමු වතාවටත් දෙවන වතාවටත් කියවා තිබෙන්නේ ඔහු පමණක් බව මට පැහැදිළි විය. ඔහු ලියූ දේවල් මුද්‍රණය කරමු යැයි මා අවස්ථා කීපයක දී ම ඔහුගෙන් ඉල්ලීම් කර ඇත. නමුත් ඒ සෑම විටකදීම ඔහු කියන්නේ ඒවා තවදුරටත් වර්ධනය කළ යුතු බවත් පිරිපහදු කළ යුතු බවත් ය. ඔහු ලියූ සෑම වාක්‍යයක්ම අතිශයින්ම වටිනා බවත් ඒවා තවදුරටත් පිරිපහදු කිරීමට අවශ්‍ය නැති බවත් මට තේරුම් ගියත් ඔහුගේ පැත්තෙන් ඊට උනන්දුවක් දැක්වූයේ නැත. මේවා එල කිරීම දිගින් දිගටම කල් යාමත්, ඔහු ක්‍රමානුකූලව වයසට යාමත් නිසා ඔහුගේ ලිපි ලේඛන අනාරක්ෂිත බව මට වැටහිණි. එක්තරා අවස්ථාවකදී ඔහුගේ *Political Economy of Under development* කෘතිය සිංහලට පරිවර්තනය කිරීමට මහාචාර්ය සුචරිත ගම්ලත් කැමැත්තෙන් සිටිනවා යැයි මට දැනගන්නට ලැබුණු අතර ඒ ගැන එස්.බී.ඩී. සමඟ පැවසුවෙමි. එහිදි ඔහු කියා සිටියේ සිංහලට පරිවර්තනය කිරීමේ තේරුම කුමක්ද

යන්නයි. 2011දී ඔහුගේ කෘතිය දෙවන වරට Routledge ප්‍රකාශකයන් ප්‍රකාශනයට පත් කර තිබිණි. ආසන්න වශයෙන් වසර 30කට පමණ පසුව මෙම දෙවන මුද්‍රණය පිට වී තිබිණි. මේ වසර 30 කාලය තුළ ඔහු එම කෘතියෙන් කියන්නට උත්සාහ ගත් දේ තවදුරටත් වර්ධනය කර තිබිණි. අවසන් වරට ඔහුව මුණගැසුණු දිනයේදී මෙම අලුත් මුද්‍රණයට නව හැඳින්වීමක් කළේ නැත්තේ ඇයිදැයි ඔහුගෙන් විමසා සිටියෙමි. ඔහු සියුම් සිනහවක් එල කලා මිස ඊට පිළිතුරක් ලබා දුන්නේ නැත.

කෙසේ නමුත් ඔහු ලියූ හැදෑරූ දේවල් විනාශ වී ගියොත් එය අතිශයින්ම කනගාටුවට කාරණයකි. Herman van Breda නම් ෆ්‍රැන්සිකානු දාර්ශනික පූජකයා තම ආචාර්ය උපාධියට කල නිබන්ධනය එඩ්මන්ඩ් හුසල්ගේ ප්‍රපංච විද්‍යාව ගැනය. නාසින් 1930 ගණන් වලදී යුදෙව් හා මාක්ස්වාදී උගතුන් ලියූ පොත්පත් ගිනිබත් කිරීමේ ව්‍යාපාරයක් ආරම්භ කර තිබූ අතර මේ පූජකයා නොසිටින්නට හුසල් විසින් ලියූ පිටු 40,000 ක් පමණ අත්පිටපත් විනාශ වෙනවා නොඅනුමාන ය. මේ පූජකයා හොර රහසේ හුසල්ගේ ලිපි ලේඛන හා අත් පිටපත් ජර්මනියේ ෆිරිබර්ග් විශ්වවිද්‍යාලයේ සිට බෙල්ජියමේ Leuvne විශ්වවිද්‍යාලයට රැගෙන ආවේ ය. මේ ලිපි ලේඛණ හුසල්ගේ සහයකයකු වූ ඉයුජින් ෆින්ක් ලවා සංස්කරණය කර ගත් අතර දෙවන ලෝක යුද්ධය ආරම්භ වූ කාලයේ හුසල්ගේ ලිපි ලේඛණ තබා තිබුණේ Leuvne විශ්වවිද්‍යාලයේ පුස්තකාලයේ ය. 1940 මැයි 17 වන දින පුස්තකාලය ගින්නකින් දැවී අලුවී ගියේය. නමුත් වාසනාවකට ඊට සතියකට පෙර මෙම පූජක දාර්ශනිකයා හුසල්ගේ ලිපි ලේඛණ දාර්ශනික උසස් ආයතනයට ගෙන ගොස් තිබිණි. දෙවන වතාවටත් ඔහු හුසල් ලේඛනයන් බේරා ගත්තේය. මාලියෝ පොන්ටේ, ඩෙරිඩා වැනි අයගේ දාර්ශනික පිබිදීම සඳහා ප්‍රධාන වශයෙන් හේතු වූ දෙයක් වූයේ හුසෙල්ගේ ලිපි ලේඛණ කියවීම ය. ඔවුහු

Leuvne වල ඇති හුසල් ලේඛණාගාරයේ සෑහෙන කාලයක් මේ ලිපි ලේඛන කියවීමේ නිරත වූහ. හේගල් තමන්ගේ දේශන පිටපත් තම ශිෂ්‍යයන්ට ඉතුරු කළ අතර හෙගල්ගේ මරණයෙන් පසු *Philososphy of History, Philososphy of Art, Histroy of Philososphy* පොත් එළ වූයේ මෙම ශිෂ්‍යයන්ගේ උත්සාහය නිසාය. නමුත් එස්.බී.ඩී. ලියූ දේවල් සංස්කරණය කර එළ කිරීම අවිනිශ්චිතය. බොහෝ දුරට ඒවා විනාශ වී යාමට ඉඩ ඇත.

එස්.බී.ඩී. ගේ විෂයට කිසිදු සබඳතාවක් නැති බුදුදහම සම්බන්ධයෙන් විශිෂ්ඨතම පැහැදිලි කිරීම් කළ කටුකුරුන්දේ ඥාණානන්ද හිමියෝ තමන් ගොඩනැගූ සියළු අදහස් ඉංග්‍රීසියෙන් හා සිංහලෙන් ලියා මුද්‍රණය කර නොමිලේ ම බෙදා හැරිය හ. කිසිදු ප්‍රසිද්ධියක් බලාපොරොත්තු නොවූ උන්වහන්සේ පිටරටවල ඉතාම දියුණු විශ්වවිද්‍යාලවල ඉගැනිවීමට ආරාධනා ලැබුණත් ලංකාවෙන් පිටතටවත් නොගොස් කිසිදු ජනමාධ්‍යයකටවත් නොගොස් තම ව්‍යාපෘතිය කරගෙන ගියහ. එස්.බී.ඩී. තමන් සිතූ සියළු දේ ලිව්වත් එළ කළේ නැත. ඔහුත් කිසිදු ප්‍රසිද්ධියක් බලාපොරොත්තු නොවූ අතර ජනමාධ්‍යයකටවත් ආවේ නැත. ක්ෂේත්‍ර දෙකක ඉතාමත් විශිෂ්ඨ පුද්ගලයන් දෙදෙනෙක් ලංකාවේ සිටියාද යන්න දන්නේ සුළු පිරිසක් වන අතර මේ දෙදෙනා එකම වර්ෂයේ මිය ගිය බවත් දන්නේ ටික දෙනෙකි. ඔවුන් දෙදෙනාම සරල ජීවිත ගෙවා දැවැන්ත බුද්ධිමය හා ශාස්ත්‍රීය ලෝකයක් ගොඩනගා නිහඬව අවසන් ගමන් ගියහ.

මෙම ලිපියෙන් කියන්නට උත්සාහ ගත්තේ ලංකාවේ ජීවත් වූ විශිෂ්ඨ දේශපාලන ආර්ථික විද්‍යාඥයකුගේ ලෝක දැක්ම ය. එස්.බී.ඩී. ද සිල්වා ලංකාවේ ආර්ථිකය සම්බන්ධයෙන් සාකල්‍යය ප්‍රවේශයක් ගෙන තිබෙන බව මෙහිදී විස්තර විය. මේ දැක්ම සකසා ගැනීමට අසීමිත

විද්‍යාත්මක, සමාජ විද්‍යාත්මක සහ දාර්ශනික ක්ෂේත්‍රයන්ගේ සහය ලබාගෙන තිබෙන බව විස්තර කෙරිණි. ඔහුගේ දැක්ම යථානුභූතවාදය ඉක්මවා ගිය සමස්තය හා කොටස අතර අන්තර් සබඳතාව පිළිගත් දයලෙක්තිමය එකක් බව මෙහිදී පෙන්වා දුන්නෙමි. ඔහුගේ ජීවිත පිළිවෙළෙහි පැවති සුවිශේෂී බව මෙවන් ශාස්ත්‍රීය ලෝකයක් ගොඩනැගීමට පදනම දැමූ බව පෙන්වා දුන්නෙමි. ලංකාවේ දේශපාලන ආර්ථිකය හැදෑරීමේදී ඔහු ලබාදුන් ආරම්භය පදනමක් කර ගත යුතු බව මෙම ලිපියේ නිගමනය වේ.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

S.B.D. de Silva, (1993). 'Theoretical and Empirical Perspectives in the Social Sciences' in *Seminar Report: Social Science Research Methodology*, Natural Resources, Energy and Science Authority, pp. 38- 47.

S.B.D. de Silva, (1985). 'Plantation Investments in Sri Lanka' in *Capital and Peasant Production,* ed. Charles Abesekera, Social Scientists Association, pp. 33-32

S.B.D. de Silva, (1985). 'Plantation and underdevolpment' in *Capital and Pesant Production*, ed. Charles Abeysekara, Social Scientists Association, pp. 21-62

S.B.D.de Silva, (1983). 'The Third World in Global Development: A Review Article' in *Third World Planing Review,* Vol. 5, No 3, August, pp. 287-290.

S.B.D. de Silva, (1982). *The Political Economy of Underdevelopment*, London: Routledge.

ටී. අන්ද්‍රාදි (2009). *ලියොන් ට්‍රොට්ස්කි: මගේ ජීවිතය*, නුගේගොඩ: සරසවි ප්‍රකාශකයෝ

පශ්චාත් නූතන කතිකාව තුළ බලයේ සහ දැනුමේ ස්ථානගතකරණය: මිචෙල් ෆූකෝගේ න්‍යායාත්මක සාකච්ඡා ඇසුරිනි

දිනුෂිකා යාපා අබේවර්ධන

හැඳින්වීම

සමාජ න්‍යාය තුළ වැදගත් බුද්ධිමය දායකත්වයක් ලබාදෙන පශ්චාත් නූතන සමාජ න්‍යායධාරීන් සහ පශ්චාත් ව්‍යුහවාදීන් විසින් පවතින සමාජ න්‍යායයන් නැවත සලකා බැලීමටත්, අන්තර් විෂයීක මානයකින් ඒවා විශ්ලේෂණය කිරීමටත් උත්සුක වී තිබෙන බව කැපී පෙනෙන කාරණයකි. ඒ අනුව, සමාජ න්‍යාය තුළ බහුල ව සාකච්ඡාවට බඳුන් වන්නා වූ ඉතා සුප්‍රකට, විවාදාත්මක න්‍යාය, සංකල්ප සහ කතිකාවන් ජනනය කිරීමෙහි ලා අතිවිශාල දායකත්වයක් ලබාදුන් න්‍යායධාරියෙක් වශයෙන් මිචෙල් ෆූකෝ (Michel Foucault: 1972-1984) මෑත කාලීන ව ශාස්ත්‍රීය සාකච්ඡාවන්ට එකතු වී ඇත. එක් විෂය ධාරාවකට සීමා කළ නොහැකි, මේ යැයි එකිනෙකින් වෙන් කළ නොහැකි සංකල්ප - මතවාද නිර්මාණය කළ ඔහුගේ බුද්ධිමය ආමන්ත්‍රණ සංකීර්ණ ස්වභාවයක් ගන්නා හෙයින්, දර්ශනය සහ මනෝ විද්‍යාව වැනි විෂය ධාරා සම්බන්ධයෙන් පෘථුල දැනුමක් නොමැත්තෙකු හමුවේ මෙම දැනුමෙහි අවබෝධාත්මක මට්ටම බොහෝ දුරට සීමිත බව ෆූකෝ විසින් ම වරක් ප්‍රකාශ කර තිබේ (Foucault, 1983).

හෙගේලියානු මතධාරීන්, ප්‍රපංචවේදීන්, මාක්ස් සහ වෙබර් වැනි පදනම් න්‍යායධාරීන්, නිට්ෂේ වැනි දාර්ශනිකයින් සේ ම සමකාලීන බුද්ධිමය කතිකාව තුළ එකිනෙකට වෙනස් මානයන් ගවේෂණය කළ ෂින් බෝද්‍රියාඩ් (1929-2007), ෂාක් ඩෙරීඩා (1930-2004), ෂොන් ෆ්‍රාන්සුවා ලියොටාඩ් (1924-1998) වැනි පශ්චාත් නූතනවාදීන් සහ පශ්චාත් ව්‍යුහවාදීන්ගේ පසුබිම් ෆූකෝගේ ශාස්ත්‍රීය චින්තනය කෙරෙහි බලපෑම්

කර තිබේ. පශ්චාත් ව්‍යූහවාදියෙකු වූ ෆූකෝ, පශ්චාත් නූතනවාදියෙකු ලෙස තමා හඳුන්වාදීම ප්‍රතික්ෂේප කළ අයෙකු වුවත් නූතනත්වයේ ගැටලු ආමන්ත්‍රණය කළ පශ්චාත් නූතනවාදීන් අතරට ඔහු අයත් වේ. බලය-දැනුම කාරකයන් වශයෙන් සමාජයේ පුළුල් වශයෙන් පැතිරී පවත්නා ආකාරය අවබෝධ කරගැනීමට සේ ම එය සත්‍යය හා සම්බන්ධ වන ආකාරය වටහා ගැනීමට ෆූකෝ උත්සාහ ගෙන තිබේ. එනම්, ඔහු වරෙක දැනුමේ ආරම්භය පිළිබඳ ගවේෂණය කරන අතර, තවත් වරෙක අප්‍රකට ව පවතින ලිංගිකත්වය වැනි සමාජ ප්‍රපංචයක් බලය සහ දැනුම සමඟ සම්බන්ධ වන ආකාරය පැහැදිලි කර තිබේ. පොදුවේ ගත් කල ෆූකෝ, සමාජ න්‍යායධාරියෙකු වශයෙන් අන්තර් විෂයීක නව දැනුම උත්පාදනය කිරීමෙහි ලා ගත් ප්‍රයත්නයන්, "බලය-දැනුම සාකච්ඡාව වටා භ්‍රමණය වන" හෙයින් මෙම සාකච්ඡාව සමාජ විද්‍යාත්මක කියැවීමකට හසු කර ගැනීම මෙම ලිපියේ අභිලාෂය යි (ද සිල්වා සහ අත්තනායක, 2016ඃ 358).

මෙම ලිපිය පශ්චාත් නූතනවාදී සුසමාදර්ශය තුළ ෆූකෝඩියානු සාකච්ඡා ස්ථාපනය කිරීමෙන් ආරම්භ වී, ෆූකෝගේ බලය-දැනුම සාකච්ඡාවට හැඳින්වීමක් සිදු කර, දැනුම-බලය සත්‍යය සමඟ සම්බන්ධ කර එය කතිකාවක් වශයෙන් හඳුනාගැනීම සිදු කර, ඉන් අනතුරුව සම්භාව්‍ය සාකච්ඡාවලින් විතැන් වන ෆූකෝගේ බලය පිළිබඳ හැඳින්වීමක් සිදු කිරීම කරා ගමන් කරයි. ෆූකෝගේ එක් එක් ශාස්ත්‍රීය සාකච්ඡාවන් සැකෙවින් දැනුම-බලය සමඟ සම්බන්ධ වන ආකාරය විග්‍රහයෙන් අනතුරු ව, අවසාන වශයෙන් ෆූකෝගේ බලය-දැනුම සාකච්ඡාව සම්බන්ධයෙන් මතු වූ විවේචන සහ ප්‍රති-තර්ක සාකච්ඡා කර තිබේ.

පශ්චාත් නූතනවාදය, පශ්චාත් ව්‍යුහවාදය සහ මිචෙල් ෆූකෝ

පශ්චාත් නූතනත්වය, පශ්චාත් නූතනවාදය සහ පශ්චාත් නූතන සමාජ න්‍යාය සමාජ විද්‍යාව තුළ බහුල ව භාවිත වන්නා වූ පද වේ. පශ්චාත් නූතන පදය බහුලව භාවිත කෙරෙන්නේ, බටහිර රටවල් වැඩි වශයෙනුත්, පෙරදිග රටවල් අඩු වැඩි වශයෙනුත් පහළ වූ තීව්‍ර තොරතුරු සහ පාරිභෝගික සමාජවල දක්නට ලැබෙන ඓතිහාසික සංස්කෘතික සංසිද්ධීන් පහදා දීම සඳහා ය (දෝෂි, 2008: 45).

විසිවන සියවස මුල් භාගය වන විට ආධිපත්‍යය දැරූ නූතනත්ව මතවාදය සාම්ප්‍රදායිකත්වය ප්‍රතික්ෂේප කරමින් තාක්ෂණය සහ නව සොයාගැනීම්, ධනවාදය සමඟ අනුබද්ධ වූ අතිවිශාල කාර්මික දියුණුව ආදිය ඉස්මතු කරන්නක් වූ අතර, මෙකී නූතනත්ව ව්‍යාපාරයේ අතුරු ඵල වූ සමාජ අර්බුද ගවේෂණයෙහිලා උපයුක්ත කරගැනුණේ මාක්ස්, වෙබර් සහ ඩර්කයිම්ගේ සම්භාව්‍ය සමාජ විද්‍යා න්‍යායන් ය. කෙසේ නමුත් නූතනත්වය අපේක්ෂිත තරම් සර්ව සුභවාදී ප්‍රතිඵල ගෙන නොදීමත්, නූතනත්වය සම්බන්ධයෙන් පළ කළ බොහෝ මතවාද නැවත සළකා බැලීමේ අවශ්‍යතාව මතුවීමත් නව්‍ය ආකාරයකින් සමාජය විග්‍රහ කිරීමේ අවශ්‍යතාවය ඇති කරන ලදි. උදාහරණ වශයෙන්, අතිශයින් තාර්කික යැයි දක්වන නූතනත්වය තුළ දියුණු කාර්මික සමාජවල අනාගමිකත්වය වැනි තාර්කික - නොවන තත්ත්ව අපේක්ෂිත නමුත්, එම සමාජ කෙරෙන් ආගමිකත්වය තුරන් වීමට වඩා වෙනස් ආකාරවලින් එය මතු වීමක් සිදු විය. අනෙක් අතට, නූතන තාක්ෂණික දියුණුව සමඟ අවදානම අවම කරගත හැකි ක්‍රම සොයා තිරසාර සමාජයක් නිර්මාණය කිරීම අපේක්ෂිත වුවත්, නූතනත්වය තුළින් ම "අවදානම් සමාජයක් නිර්මාණය වීම" (Beck and Beck, 2000; Birkmann, Feldmeyer and Welle, 2017) වර්තමානය වන විට සිදු වී තිබේ. මෙම සන්දර්භය තුළ සාමාන්‍යකරණය

[1] තුළින් සාර්ව සමාජ විශ්ලේෂණය කළ සම්භාව්‍ය න්‍යායන් අභියෝගයට ලක් කරන, නමුත් ඒවායින් ආභාසය ලබා පශ්චාත් නූතනවාදය බිහිවන අතර, එය බහුවිධ ශික්ෂණයන්ගේ ආරක් අනුගමනය කරමින් ක්ෂුද්‍ර මට්ටමින් සමාජය විශ්ලේෂණයට නව අදහස් ගෙන එන ලදි. ඒ අනුව "සමාජ ජීවිතයේ ඇතිවූ නව තත්ත්වයන්" පශ්චාත් නූතනත්වය ලෙස බර්නාඩ් රොසෙන්බර්ග් (1950) ට අනුව හැඳින්විය හැකි ය.

ඒ අනුව, උක්ත පසුබිම තුළ ව්‍යවහාරයට පැමිණි ඉතා ප්‍රචලිත මතවාදයක් බවට පත් වූ පශ්චාත් නූතනවාදය, නූතනත්වයේ අසාර්ථකභාවයන්ට ප්‍රතිරෝධීව බිහි වූවක් බව පැවසීම සාධාරණ වේ. Preda (2001) දක්වන ආකාරයට, සමාජ විද්‍යාව තුළ පශ්චාත් නූතනවාදය යනු කල් ගත වූ ධනවාදයේ (late-capitalism) සංස්කෘතික සහ සමාජයීය අංග විශ්ලේෂණය කිරීමක්, නූතනත්ව ව්‍යාපෘතිය සම්බන්ධයෙන් සමාජ විද්‍යාත්මක න්‍යායේ සිදු වන විවේචනයක් සේ ම, සමාජ විද්‍යාත්මක ගවේෂණය නව මානයක් කරා ගමන් කරවන්නක් ද වේ. ඔහු තවදුරටත් දක්වන ආකාරයට, පශ්චාත් නූතනවාදයේ මූලික සංකල්ප වන්නේ, විෂය (subject), අනන්‍යතාවය (identity), පඨිතය (text)[2]/ සහ සංකේත (symbols) යන ඒවා ය. ඉලෙක්ට්‍රොනික මාධ්‍යයන් සැළකිය යුතු කාර්යභාරයක් ඉටු කරන, සංකේතීය අර්ථ පැතිර පවත්නා වූ වැදගත්කමක් දරන සහ සමාජීය අනන්‍යතා කැඩී බිඳී ගිය තත්ත්වයක් සහිත වූ සමාජ පර්යායක් ඉහත කී සංකල්ප පාදක කරගෙන නිර්මාණය

---

[1] මහා ආඛ්‍යාන (meta-narratives) තුළින් ලෝකයේ ඇති සෑම දෙයක්ම විමසීමට, විශ්ලේෂණය කිරීමට උත්සාහ කිරීමට සම්භාව්‍ය න්‍යායන් තුළින් උත්සාහ කර තිබේ.

[2] පඨිතයක් යනු, අප විසින් කියවීමට බඳුන් කරනු ලබන ඕනෑම දෙයක්ය; එය ග්‍රන්ථයක්, චිත්‍රයක්, සිනමා නිර්මාණයක්, ගීතයක් මෙන්ම පුද්ගලයෙක් වුවද විය හැකිය. අප විසින් යම් කියැවීමකට හසු කරගන්නා එවැනි දේ පඨිත වේ (Derrida q.f. Wood, 1988).

වන පශ්චාත් නූතන සමාජයන් තුළ දැකගත හැකි බව ඔහු තවදුරටත් පෙන්වා දෙයි.

එකිනෙකට වෙනස් බුද්ධිමය සන්දර්භයන්හි බලපෑම ලබන මිචෙල් ෆූකෝ තමා පශ්චාත් නූතනවාදියෙකු ලෙස හැඳින්වීම ප්‍රතික්ෂේප කරමින් පශ්චාත් ව්‍යුහවාදී කාණ්ඩයෙහි ලා තමාව නිර්වචනය කළ නමුත්, ඔහු පශ්චාත් නූතනවාදියෙකු ලෙස සැළකේ. විශේෂයෙන් ම, පදනම් න්‍යායධාරීන් වන මාක්ස් සහ වෙබර්ගේ තර්කනයන් පශ්චාත් නූතන සමාජ විෂයයෙහි විවේචනයට බඳුන් කළ හැකි ආකාරය ෆූකෝ විසින් ග්‍රහණය කරගැනීම, ඊට බලපාන්නට ඇත. අනෙක් අතට, ෆූකෝ පශ්චාත් නූතනවාදියෙකු ලෙස සැලකීමේ බලවත් ම කාරණය වන්නේ ඔහු ඉදිරිපත් කරන්නාවූ "බලය - දැනුම" සාකච්ඡාව; පශ්චාත් නූතනත්වයේ සියලු ම පැතිකඩයන් සම්බන්ධ කරන්නා වූ තේමාව වීමයි. ඔහු පශ්චාත් නූතනවාදය නිර්වචනය කරනුයේ 'කතිකාව' මත වන අතර, පශ්චාත් නූතනවාදය - දැනුම - බලය අතර සම්බන්ධතා ඔහු විසින් විවරණය කරනු ලබයි. එනම් "පශ්චාත් නූතනත්වය යනු සෑම අතින් ම දැනුම සහ බලය අතර පවතින සම්බන්ධතාව" වශයෙන් ඔහු දක්වයි (ද සිල්වා සහ අත්තනායක, 2016). ඒ අනුව නූතනත්වය සමඟ බලය සම්බන්ධ විවිධ ආකාර ලොව පුරා බිහිවීමත්, දේශපාලනික ව්‍යාපාරවල පටන් ආගමික ව්‍යාපාර දක්වා එහි ස්වරූප විතැන් වීමත් ආදී වූ විකෘතිකරණ හමුවේ බලයට තථ්‍ය වූ නිර්වචනයක් ලබාදුන් හෙයින්, පශ්චාත් නූතනවාදියෙකු ලෙස ෆූකෝ දැකිය හැකි අතර, බලය-දැනුම සාකච්ඡාවේ බිහිවීම ද පශ්චාත් නූතනත්වය හා බැඳී පවතින බව මෙසේ පැහැදිලි කළ හැකි ය. ඒ අනුව ෆූකෝගේ බුද්ධිමය දිශානතිය තුළ කේන්ද්‍රීය තත්ත්වයක් උසුලන බලය-දැනුම සාකච්ඡාවේ ඓතිහාසික උත්පාදනය පශ්චාත් නූතනවාදය සමඟ බැඳී පවතින බව කිව හැකි ය.

පශ්චාත් ව්‍යුහවාදයට ෆූකෝ දක්වන සම්බන්ධතාව හේතුවෙන්, ව්‍යුහවාදය සහ පශ්චාත් ව්‍යුහවාදයේ මූලික තර්කනයක් සම්බන්ධ ව මෙහි දී සැකෙවින් හෝ දැක්වීම අවශ්‍ය වේ. සොසියර්ගේ ව්‍යුහවාදී අර්ථකථන අනුගමනය කරමින්, ඊට වඩාත් ප්‍රතිරෝධී ව බිහිවන්නක් වශයෙන් පශ්චාත් ව්‍යුහවාදය හඳුන්වා දිය හැකි ය. පශ්චාත් නූතනවාදය තුළින් බලය-දැනුම දැකිය හැකි නමුත් ෆූකෝ වඩාත් එය විග්‍රහයට උත්සුක වූයේ භාෂාව සහ පයීත පදනම් කරගත් කතිකාව ඔස්සේ ය. මේ හේතුවෙන් නවීකරණය විවේචනයට පාත්‍ර කරන්නා වූ බහුවිධ අංශ සහිත පශ්චාත් නූතනවාදයට වඩා, භාෂාව සම්බන්ධ ගැඹුරු තර්කනයක් නිර්මාණය කිරීම අරභයාම බිහි වූ ව්‍යුහවාදී සම්ප්‍රදායේ, පශ්චාත් ව්‍යුහවාදයට තම සාකච්ඡාමය විග්‍රහයේ උත්පත්තිය කේන්ද්‍ර කිරීමට ඔහු උත්සුක වූ බැව් උපකල්පනය කළ හැකි ය. කෙසේ නමුත් සමාජ න්‍යායේ කොටස් වශයෙන් පවතින ව්‍යුහවාදය - පශ්චාත් නූතනවාදය - පශ්චාත් ව්‍යුහවාදය එකිනෙකින් පැහැදිලි ව බෙදා වෙන් කළ නොහැකි වන්නේ ඒවා එකිනෙක හා බැඳී පවතින බැවිනි.

ව්‍යුහවාදී න්‍යායධාරියෙකු වූ ලෙවී ස්ට්‍රවිස් ප්‍රකාශ කළ ආකාරයට ලෝකය යනු අදහස්වල නිෂ්පාදනයකි. ව්‍යුහවාදීන් උත්සාහ කරනුයේ මෙම අදහස්වලට යටින් පවතින තර්කය හඳුනා ගැනීමට ය. එය සමාජයේ සංස්කෘතිය හා සම්බන්ධ වී තිබෙන ව්‍යුහය හෝ ආධිපත්‍යය මත පදනම් වූ තර්කනයක් විය හැකි ය. එසේ ම එය ඒවායෙහි තාර්කික පදනම සොයා බලන අතර, සමාජය විසින් මිනිසා නිර්මාණය කරන බව ව්‍යුහවාදය තර්ක කරයි. විශේෂයෙන් ම ප්‍රංශයේ උපදින ව්‍යුහවාදයේ පදනම, ඩර්කයිම් සහ කොම්ටෙගේ අදහස්වල බලපෑමට නතු වීමත්, ඒ ඔස්සේ පුද්ගලයාට වඩා සමස්තයට වැඩි වැදගත්කමක් ලබා දී තිබීමේ තත්ත්වය, ඔවුන්ට පසුව සංවර්ධනය වන මෙම ව්‍යුහවාදය තුළ නොනැසී පැවතී ඇති බව කිව හැකි ය.

කෙසේ නමුත් ව්‍යුහවාදී තර්කනයේ එක් උපශාඛාවක් වන වාග් විද්‍යාත්මක ව්‍යූහවාදයේ බලපෑමට මිචෙල් ෆූකෝ නතු වූ අතර, පශ්චාත් කාලීනව ඔහු විසින් ම එය විවේචනයට බඳුන් කර ඇත. වාග් විද්‍යාත්මක ව්‍යූහවාදය ඉදිරිපත් කරන ෆර්ඩිනන් ඩි සොසියර් භාෂාවේ සාම්ප්‍රදායික අර්ථය නොපිළිගන්නා අතර, ඒ වෙනුවට ඔහු දක්වනුයේ වචනයක අර්ථය වචනය තුළ නොපවතින බවත්, එය වටහාගත යුත්තේ තවත් වචනයකට එය දක්වන සම්බන්ධතාව මත වන බවත් ය. එසේ ම වචන සංඥාකාරක[3] (signifier) වන අතර, ඒවා මඟින් ප්‍රකාශ අර්ථ සංඥිත[4] (signified) වේ. ඒ අනුව භාෂාවේ අර්ථ මඟින් අප දේවල් නිර්මාණය කරගෙන තිබෙන බව වාග් විද්‍යාත්මක ව්‍යූහවාදයේ දැක්වේ. ඒ අනුව පසුකාලීනව ලෙවී ස්ට්‍රවුස් සහ රෝලන්ඩ් බාර්ත් මෙය වෙනත් අංශ වෙත ව්‍යාප්ත කර තිබේ (ද සිල්වා සහ අත්තනායක, 2016). ව්‍යූහවාදය සාර්ව මට්ටමින් සමාජය දෙස බැලීමත්, මහා ආඛ්‍යාන මත පදනම් ව ලොව සාමාන්‍යකරණය කිරීමට ප්‍රයත්න දැරීමත්, එය දැඩි ලෙස විවේචනයට පාත්‍ර වීමටත්, එය ප්‍රතික්ෂේප කරමින් පශ්චාත් ව්‍යුහවාදය ඉදිරිපත් වීමටත් බලපාන ලදි.

ඒ අනුව, අදහස්වල ඉතිහාසය පිළිබඳව ගවේෂණය කළ ෆූකෝත්, දර්ශනය සහ විසංයෝජනය[5] සම්බන්ධ කළ ෂාක් ඩෙරීඩාත්, ව්‍යුහවාදය පශ්චාත් ව්‍යුහවාදය බවට පරිවර්තනය කළ පශ්චාත්

---

[3] යම් වචනයකින් කියැවෙන භෞතික දෙය සංඥිතය වේ.

[4] එම වචනයේ අදහස සංඥාකාරකය වේ. උදාහරණ වශයෙන්, පුටුව යන වචනයට අප සිතෙහි මැවෙනා භෞතික වස්තුව සංඥිතය වේ. එම භෞතික දේ හඳුනාගැනීමට අප යොදාගන්නා සංඥාව - වචනය "පුටුව" වේ. එය භාෂාවෙන් භාෂාවට වෙනස් වචන වලින් හඳුන්වනු ලැබේ. එනම් එකිනෙකට වෙනස් සංඥාකාරකවලින් එකම සංඥිතයක් හඟවයි. සිංහල භාෂාවේ එය "පුටුව" වන විට, දෙමළ භාෂාවේ එය " **கதிரை**" වන අතර, ඉංග්‍රීසි භාෂාවේ එය "chair" වේ. එකිනෙකට වෙනස් සංඥාකාරක වලින් එකම සංඥිතයක් හඟවන ආකාරය මෙහිදී පෙනීයයි.

[5] ඩෙරීඩාගේ විසංයෝජනය ව්‍යුක්ත අදහස වන්නේ, යමක අපට මතුපිටින් දකින දෙයින් ඔබ්බට ගිය වෙනත් අර්ථයක් පවතින බවත්, එය වටහා ගැනීමට නම් මතුපිටින් පෙනෙන දේ ඉවත් කර බැලිය යුතු බවත්ය.

නූතනවාදීන් ලෙස ශාස්ත්‍රීය කතිකාවන්හි පෙන්වා දී තිබේ (ද සිල්වා සහ අත්තනායක, 2016: 566) පෙන්වා දේ. එනයින්, ව්‍යුහවාදයේ පදනම විවේචනය කළ ප්‍රධාන චින්තකයන් අතර මොවුහු දෙදෙනා වැදගත් වෙති. කෙසේ නමුත්, "පශ්චාත් ව්‍යුහවාදය" යන යෙදුම ප්‍රංශ බුද්ධිමය කතිකාව තුළ ගොඩනැගුණක් නොවන බවත්, ඇමෙරිකානු න්‍යායධාරීන් විසින් ගොඩනගන ලද්දක් වන බවත් Poster (1989) පෙන්වා දේ. විශේෂයෙන් ම, ෆ්‍රැන්ක්ෆර්ට් ගුරුකුලය විසින් ගොඩනගන ලද විචාර න්‍යාය සහ මෙකී පශ්චාත් ව්‍යුහවාදය අතර විවාදය ගෙනගිය ප්‍රධාන පාර්ශ්වකරුවා බවට ඇමෙරිකාව පත්වීම මෙම පද නිරුක්තිය ඇමෙරිකාවේ සිදු වූ බවට සාක්ෂ්‍ය දරයි (Poster, 1989: 04-05). ඒ අනුව පශ්චාත් ව්‍යුහවාදය ඇමෙරිකා එක්සත් ජනපදයේ බුද්ධිමය මණ්ඩප කිහිපයකට ප්‍රාදේශික වන අතර, ප්‍රංශය මුල් කරගෙන බිහිවූ, තම බුද්ධිමය දිශානතීන් යාවත්කාලීන කරගත් න්‍යායධාරීන් කිහිපදෙනෙකු මෙහි හඳුනාගත හැකි ය. ඒ අතර, ජැක් ලකාන්, මිචෙල් ෆූකෝ, ෂාක් ඩෙරීඩා, ෂින් බෝද්‍රියාඩ්, ගිලස් ඩිලූස්, ෂින් ෆ්‍රාන්සුවා ලියොටාඩ් ආදීන් ප්‍රමුඛ වේ. ෆූකෝ ඇතුළු පශ්චාත් ව්‍යුහවාදීන් පෙන්වා දෙන ආකාරයට, න්‍යායධාරියාට සහ ඔහුගේ/ඇයගේ කතිකාවටත්, වාග් විද්‍යාත්මක සන්දර්භය තුළ සමාජීය ක්ෂේත්‍රය නිර්මාණය වන ආකාරය සම්බන්ධයෙනුත්, භාෂාව භෞතිකව බලපානු ලැබේ (Smith, 1972 q.f. Power, 2011).

භාෂාවේ මෙම බලපෑම පිළිබඳව Poster (1989), උදාහරණ වශයෙන් දක්වනුයේ, ෆූකෝගේ කතිකාව (Discource), බෝද්‍රියාඩ්ගේ කේතය (Code), ඩෙරීඩාගේ ලිවීම (*Écriture*), ලියොටාඩ්ගේ දණ්ඩනය සහ විවාදය (*Phrases et Le Différend*) යන ඒවා ය.

ඒ අනුව, පසුගිය දශක දෙකක බුද්ධිමය ඉතිහාසය තුළ මහද්වීප අතර යම් පෙරළිකාර තත්ත්වයක් නිර්මාණය කිරීමට "පශ්චාත් ව්‍යුහවාදය"

යන යෙදුම භාවිත කිරීමේ වලංගුභාවය බලපා තිබේ. වාග්විද්‍යාත්මක ව්‍යූහවාදී ආකෘතිගතකරණයට මෙම න්‍යායධාරීන් විරුද්ධ වූ අතර එහි බලපෑමටද මොවුන් ලක් විය. එසේම තවදුරටත් ඔවුන් පැහැදිලි ව ම ප්‍රතිරෝධය දැක්වූ කරුණක් වශයෙන් ව්‍යූහවාදී ඥාන විභාගය (episteme) හඳුනාගත හැකිය. පශ්චාත් ව්‍යූහවාදීන් මූලිකවම මාක්ස්වාදී අදහස් පිළිගත් අතර, අනෙක් අතට ඒවා ප්‍රශ්න කිරීමටත්, ඒවා වර්ධනය කිරීමටත්, ඒ ඔස්සේ ප්‍රංශ කොමියුනිස්ට් පක්ෂයට ප්‍රතිරෝධයක් තම න්‍යායයන් හරහා ගොඩනැගීමටත් උත්සාහ දරන ලදි (Poster, 1989: 05). Poster (1989) තවදුරටත් පෙන්වාදෙන අංශයක් වන්නේ පශ්චාත් ව්‍යූහවාදීන්ගේ න්‍යාය සම්බන්ධ අර්ථ ගැන්වීමයි; ප්‍රංශ කොමියුනිස්ට් පක්ෂය දක්වන ආකාරයට පශ්චාත් ව්‍යූහවාදීන් න්‍යායක් ලෙස හඳුනාගනුයේ, "යථාර්ථය පිළිබඳ යෙදුම් ක්‍රියාත්මක කිරීමට තිබෙන පාරභෞතික අභිනයන් දක්වා විහිදෙන, සංකල්පීය වර්ගීකරණයන්ගේ ඥාන විභාගාත්මක ප්‍රයත්නයක්" වශයෙනි.

ඒ අනුව ව්‍යූහවාදීන්ට වඩා වෙනස් ව, පශ්චාත් ව්‍යූහවාදීන් පෙන්වා දෙනුයේ, '*භාෂාවට වඩා - වචනයට වඩා එහි අර්ථය ප්‍රබල වේ'ය යන්න යි.* ඒ අනුව භාෂාව, වචනය අභිබවා ගිය අර්ථයක කටයුතු කරයි. එනම්, කිසියම් නිර්මාණයක් විශ්ලේෂණය කරන විට පශ්චාත් ව්‍යූහවාදීන් නිර්මාණයේ ගුණ - අගුණ විමර්ශනය කිරීම වෙනුවට, එය මතුවන සන්දර්භය, එහි නිමග්න ව පවතින අර්ථය විමසා බලයි. ඒ තුළින් යථාර්ථය ප්‍රති-ගවේෂණය කිරීම හෙවත් ව්‍යූහ නැවත පිරික්සීමකට ලක් කිරීම, පශ්චාත් ව්‍යූහවාදීන් විසින් සිදු කරනු ලැබේ. එසේ ම ව්‍යූහවාදය තුළින් දැඩි ලෙස ප්‍රතික්ෂේප වූ පුද්ගලික අර්ථය පශ්චාත් ව්‍යූහවාදීන් විසින් නැවත කියැවීමකට හසු කරගන්නා අතර, ඩෙරීඩා වැනි පශ්චාත් ව්‍යූහවාදීන් විසින් පුද්ගලිකත්වයට තැනක් දෙමින්, පුද්ගලිකත්වය තුළින් සමස්තයට අභියෝග කරනු ලැබේ. ඒ අනුව, පශ්චාත් ව්‍යූහවාදියෙකු

වශයෙන් මිචෙල් ෆූකෝ ද (1979) දී සිය තර්කනය (Reason) පිළිබඳ විචාරය වර්ධනය කරනුයේ බුද්ධිමය භූමිකාව ද ඊට ඇතුළත් කරමිනි. ඔහු සාම්ප්‍රදායික බුද්ධිමය ඉදිරිපත් කිරීම් දැඩි ලෙස විවේචනයට ලක් කළ අතර, විශ්වීය බුද්ධිමය විචාරයේ පැවැත්ම/ ස්ථානය, බුද්ධිමය සමාජ විද්‍යාව සහ ඥාන මීමංසාව (Sociology of the Intellectuals/Epistemology) සංවර්ධනය කිරීම ෆූකෝගේ අවශ්‍යතාව විය (Poster, 1989: 50). ඒ අනුව මෙම අවශ්‍යතාව මත දැනුමේ පුරාවිද්‍යාවත්, දැනුම - බලය සාකච්ඡාව ප්‍රායෝගීකරණය වන ආකාරයත් ගවේෂණය කිරීම ෆූකෝ විසින් සිදු කරන ලදි. ඒ අනුව මෙහි දී විසංයෝජනයට ලක් කෙරෙන දැනුම - බලය සාකච්ඡාව මතුවන්නා වූ පසුබිම පශ්චාත් ව්‍යුහවාදය සමඟ ද බැඳී පවතින බව පැහැදිලි වේ.

ෆූකෝගේ බලය - දැනුම: සාකච්ඡාවට හැඳින්වීමක්

මිචෙල් ෆූකෝගේ ශාස්ත්‍රීය ජීවිතයේ මැද භාගය තුළ ඔහු ඉදිරිපත් කළ ග්‍රන්ථය මඟින් ඔහු තර්ක කරනුයේත්, පරීක්ෂා කිරීමට උත්සාහ කරන ලද්දේත් දැනුම, බලය හා මානව විෂය අතර තිබෙන සම්බන්ධතාවය පිළිබඳ ය (Gallagher, 2008: 396). බලය සම්බන්ධ සාම්ප්‍රදායික, ප්‍රචලිත නිර්වචනය වන මැක්ස් වෙබර්ගේ අර්ථගැන්වීමට වඩා වෙනස් ආකාරයකින් බලය හඳුනාගැනීමට ෆූකෝ උත්සුක විය. කෙසේ නමුත් වෙබර්ගේ තාර්කිකත්වය පිළිබඳ අදහස්වල බලපෑමට ෆූකෝ නතු වූ බව මෙයින් පැහැදිලි වේ.

වෙබර් දක්වන ආකාරයට බලය යනු, "යම් පුද්ගලයෙක් හෝ කණ්ඩායමක් තම කැමැත්ත අනුන් මත බලහත්කාරයෙන් යෙදීම වේ" (වෙබර් උපුටාගත්තේ, පෙරේරා, 2011). තවදුරටත් ඔහු දක්වන පරිදි, සමාජ ජීවිතයේ සෑම අවස්ථාවක ම තාර්කිකත්වය ක්‍රියාත්මක වන අතර, එය "යකඩ කූඩුවක් තුළ සිටීමට" ඔහු ආදේශ කර ඇත. ෆූකෝ මෙම

යකඩ කූඩුව පිළිබඳ අදහස ප්‍රතික්ෂේප කරන අතර, ඔහු තර්ක කරනුයේ බොහෝ අවස්ථාවල දී බොහෝ සමාජ ආයතන ''තාර්කිකත්වය'' ප්‍රතික්ෂේප කරන බවයි (ද සිල්වා සහ අත්තනායක, 2016: 239). මාක්ස් සහ වෙබර් යන දෙදෙනාගේ ම ශාස්ත්‍රීය කාර්යයන් පූර්වාබෝධ කරගත් ෆූකෝ, තම ශාස්ත්‍රීය කාර්යයන් උක්ත ප්‍රධාන න්‍යායධාරීන්ගේ අදහස් තුළින් මෙන් ම ඒවාට ප්‍රතිරෝධීව ඉදිරිපත් කළ අතර, සමාජ විද්‍යාවට එහි ඇති අදාළත්වය වටහාගත හැක්කේ සංකීර්ණ සමාජ විද්‍යා විෂයක් ලෙස මෙන් ම පරස්පර විරෝධීබව අත්දකිමිනි (Power, 2011: 35).
ඒ අනුව ඔහු, මාක්ස්ගේ ආර්ථිකය පදනම් කර ගත් විශ්ලේෂණයෙන් ද ඔබ්බට යමින් ලිංගිකත්වය, මානසික රෝග හා දණ්ඩ නීතිය වැනි ආර්ථිකමය නොවන සාධක අධ්‍යයනය කරයි. එහි දී ඔහු තර්ක කරනුයේ මෙම ආයතන කිසිදු අවස්ථාවක දී අපක්ෂපාතී ව සහ ස්වාධීන ව වැඩ නොකරන බවත්, සමාජයේ සංකීර්ණ බල මෙහෙයුම් සමඟ ඒවා බැඳී පවතින බවත් ය. එසේ ම, සැම අවස්ථාවක ම තාර්කිකත්වයට ප්‍රතිරෝධයක් පවතින බව ෆූකෝ සඳහන් කළ අතර, කාල් මාක්ස්ගේ ආර්ථික නියතිවාදයෙන් බොහෝ කරුණු ලබාගත් නමුත්, ඉන් ඔබ්බට ගොස් බලයේ සාර්ව මට්ටම වෙනුවට, බලයේ ක්ෂුද්‍ර දේශපාලනය පිළිබඳව මූලික උනන්දුවක් ඔහු දක්වයි. එහි ලා, බලය පිළිබඳ බහු විෂයීක සංකල්පගතකරණයක් ඔහු හරහා සිදුවිය. ඒ හරහා මාක්ස්ගේ බලය සාමාන්‍යකරණය පිළිබඳ තර්කය පූර්ණ වශයෙන් ෆූකෝ පිළිනොගත් අතර, ඒ වෙනුවට බලය සමස්ත සමාජය තුළ පවතින ආකාරය දූරස්ථ ව බැලීමට වඩා ක්ෂුද්‍ර මට්ටමින් එය විමසා බැලිය යුතු බව ඔහු දැක්වීය (ද සිල්වා සහ අත්තනායක, 2016: 320).

ඒ අනුව "බලය යන්න තනි පුද්ගලයෙකු විසින් බලාත්මක කරන්නේ" ය යන පුද්ගලය කේන්ද්‍රීය නිර්වචනයත්, "අධෝ ව්‍යූහයේ ආර්ථික සාධක විසින් බලය පූර්ණ වශයෙන් ම තීරණය කරනු ලබන්නේ

ය" යන බලය පිළිබඳ වෙබේරියානු සහ මාක්ස්වාදී විග්‍රහයන් ෆූකෝ ප්‍රතික්ෂේප කළ බව පෙනී යයි. එනම්, ඉන් ඔබ්බට ගිය, *දැනුම තුළින් ගොඩනැගෙන බලයත්, බලය තුළින් ගොඩනැගිය හැකි දැනුමත්* (*knowledge power Vs power knowledge*) යන සංකල්පගතකරණය ඔහු විසින් සාකච්ඡාවට පාදක කරගත් සිද්ධි/ ආයතන තුළින් විශ්ලේෂණය කරන බැව් කිව හැකි ය. ඔහු 'දැනුම පමණක් බලය ලෙස ගත හැකි ය' යන අදහස ප්‍රතික්ෂේප කළ අතර, එය විවිධාකාර සන්දර්භයන්හි දී බලය භාවිත කිරීම සඳහා දායක වන බව සඳහන් කළේ ය. නිට්ෂේගේ අදහස් ගණනාවක් ෆූකෝ විසින් තම ශාස්ත්‍රීය සාකච්ඡාවන් සඳහා උපයුක්ත කරගත් අතර, ඉන් එකක් වශයෙන් තවදුරටත් බලය සහ දැනුම අතර පවතින සම්බන්ධතාවය ගත හැකි ය. විශේෂයෙන්ම, නිට්ෂේ "බලය දැනුමේ එක් ආකාරයක් වන බවත්, එය නිර්මාණය වී ප්‍රායෝගීකරණය වනු විනා සීමා කීරීමක් සිදු නොකරන බවත්" දැක්වූ අතර, මෙය තවදුරටත් සමාජ විද්‍යාත්මක සාකච්ඡාවට නතු කරගනුයේ ෆූකෝ විසින් ය (Poster, 1989: 118).

ෆූකෝගේ දැනුම - බලය සංකල්පයේ මූලික තර්කනය තුළ, දැනුම පමණක් මඟහැරිය නොහැකි ප්‍රතිඵලයක් සම්පාදනය නොකරන බවත්, බලයට ද දැනුම නිෂ්පාදනය කිරීමේ හැකියාව පවතින බවත් කියැවේ. එබැවින්, බලය මඟින් දැනුම නිෂ්පාදනය කරන්නේය යන්න ෆූකෝගේ ප්‍රධාන තර්කය බවට උකහා දැක්විය හැකි ය. මෙය සරල උදාහරණයක් ඇසුරින් කිවහොත්, යටත් විජිතවාදය ඔස්සේ ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපන දැනුම සමාජගත කිරීම; බලය සහිත සමාජ පැලැන්තියක් නිර්මාණය කිරීමේ මූලික සාධකයක් වන අතර, එම දැනුම සමාජගත වනුයේ යටත්විජිත පාලන අධිකාරියේ නෛතික ආධිපත්‍යය යටතේ ය. එහෙයින් බලය භාවිත කර දැනුමක් උත්පාදනය කරවන විට, දැනුම ඔස්සේ අනෙක් අතට බලයක් නිර්මාණය වී තිබේ.

එනමුත් මෙවන් සරල උදාහරණයක් මඟින් ෆූකෝ බලය හඳුනාගත් ආකාරය පරිපූර්ණ වශයෙන් දැක්විය නොහැකි බව කිව යුතු ම ය. මන්දයත්, ඔහු දක්වන බලයෙහි පරස්පර විරෝධී ගුණාංග (characteristics) සහ දැනුම කතිකාවක් ලෙස 'සත්‍යය යැයි පිළිගනු ලබන දේ'[6] සමඟ සම්බන්ධ කරන ආකාරය සංකීර්ණ සහ නව්‍ය ආකාරයේ සාකච්ඡාවක් පශ්චාත් නූතන සමාජ න්‍යායට එක් කරන හෙයිනි. ෆූකෝට අනුව, බලය සහ දැනුම ඍජුව ම එකිනෙකා හඟවයි. දැනුම් ක්ෂේත්‍ර තුළ සහසම්බන්ධතාවයෙන් සමන්විත බල සම්බන්ධතාවයක් නොමැත. ඒ ආකාරයෙන්ම පූර්ව කාල්පනික නොවූ සහ ඒ හා සමඟ ම බල සම්බන්ධතාවයන්ගෙන් සමන්විත නොවූ කිසිදු දැනුමක් ද නොමැත. ඒ අනුව බලය පිළිබඳ ව ඔහු දක්වන ගුණාංග සැකෙවින් ගතහොත්, සමාජය පුරාවට ම බලය විෂමතාවයෙන් යුතු වේ. එය නිරන්තරයෙන්ම සංසරණය වේ. එසේම එය එක් එක් ප්‍රදේශ අනුව ප්‍රාදේශීකරණය නොවන අතර කිසිවෙකු අත රැඳී නොපවතී. එය වත්කමක්, වෙළඳ භාණ්ඩයක් ලෙස සංසරණය විය නොහැකි සේම එක ම අවස්ථාවකදී බලය භාවිත කිරීම සහ බලයට අනුව හැසිරවීම යන ද්විත්වය ම සිදුවේ (ද සිල්වා සහ අත්තනායක, 2016: 320-321).

මෙකී සංකීර්ණ ස්වභාවයකින් යුතු බලය සම්බන්ධ ඔහුගේ විස්තරාත්මක අර්ථ ගැන්වීම ඉදිරියේදී සාකච්ඡා කෙරේ.

දැනුම යනුවෙන් ෆූකෝ අදහස් කරන්නේ යම් විෂයක් පිළිබඳ වියුක්ත අවබෝධය නොව, බල ව්‍යුහයන් විසින් නිර්මාණය කරනු ලබන, සමාජය මත ආරෝපණය කරනු ලබන බලයේ ම ප්‍රකාශනයක් වන දැනුම යි. ඒ අනුව මෙය සමාජය තුළ ස්ථාපිත කිරීමේ මාධ්‍යය වන්නේ

[6] මිචෙල් ෆූකෝට අනුව, නිරපේක්ෂ සත්‍යය ලෙස යමක් නොමැති අතර සත්‍යය ලෙස අප පිළිගන්නා සෑම දෙයක්ම බලය සමඟ සම්බන්ධ වී නිර්මාණය වේ (Foucault, 1979).

භාෂාව බව ෆූකෝ දක්වයි (උයන්ගොඩ, 1995ඃ 59). එනම් පශ්චාත් ව්‍යුහවාදීන් දක්වන භාෂාවේ, වචනයට ඔබ්බෙහි වූ අර්ථය යන්න මින් හැඟවේ. එම භාෂාව බලයේ ප්‍රකාශනයක් වන අතර, අප ලොව දකින්නේ සමාජය තුළ පවතින බලාධිකාරය මඟින් අර්ථකථනය කරන ලද භාෂාවකිනි. එනම්, අප සියලු දේ සිදු කරනුයේ බලය විසින් සකස් කරන ලද භාෂාවක් හරහා ය. මෙම භාෂාව ප්‍රකාශයට පත් වන්නේ කතිකාව හරහා ය. ඒ අනුව, බලය-දැනුම-සත්‍ය යන අංශයන් එකිනෙක සම්බන්ධ කෙරෙනුයේ කතිකාව හරහා බව ෆූකෝ දක්වයි (Ranke, 2014: 04).

සරලව ගතහොත් කතිකාව යනු, එක් එක් යුගවල දී දැනුම අර්ථ ගැන්වූ ආකාර සම්බන්ධ විශ්ලේෂණයකි. ෆූකෝ දැනුම කතිකාවක් ලෙස හඳුනාගත් අතර, බලයද කතිකාවක් ලෙස හඳුනාගනී. ඉන්පසු මෙම ද්විත්වය එක් කොට ‘දැනුම-බලය කතිකාව’ ලෙස එක් කතිකාවක් වශයෙන් විශ්ලේෂණ සඳහා උපයුක්ත කරගනී. එය පහත සටහන ඔස්සේ තවදුරටත් විස්තර වේ. ඒ අනුව දැනුම සහ බලයේ කතිකාමය ගොඩනැගීම ඔහු විසින් ඔහුගේ ශාස්ත්‍රීය ග්‍රන්ථයන්හි දී අනුක්‍රමිකව වටහාගන්නා ආකාරය පහත පරිදි දැක්විය හැකි ය.

- Madness of Civilization (1961) - දැනුම ඇති මිනිසුන් බලය හසුරුවන බව
- The Order of Things (1966) - දැනුමේ ව්‍යුහය සහ එහි පිළිවෙළ ස්ථාපිත වන ආකාරය
- The Archeology of Knowledge (1969) - දැනුම හා පුද්ගලයා අතර සම්බන්ධය පිරික්සීම
- The Birth of the Clinic (1973) - දැනුමේ මූලාශ්‍රය සෙවීම

- The History of Sexuality/ Vol. 1 (1976) - බලය ප්‍රචණ්ඩත්වය ඉස්මතු කරන්නා වූ පාලනය කිරීමේ ආකාරයක් වශයෙන්
- Discipline and Punish (1977) - දැනුම බලය සමඟ සම්බන්ධ කිරීම
- Power – Knowledge: Selected Interviews and Other Writings (1980) - බලය-දැනුම ඔහුගේ පර්යාලෝකයෙන් සාකච්ඡා කිරීම
- The History of Sexuality/ Vol. 2 (1987) - බලය, දැනුම සහ වින්දනය අතර සම්බන්ධතාවය විශ්ලේෂණය
- The History of Sexuality/ Vol. 3 (1990) - ග්‍රීසිය සහ රෝම ශිෂ්ටාචාරයන්හි ලිංගිකත්වයේ ස්වරූපය බලයේ මානයෙන් පිරික්සීම

දැනුම, බලය සහ සත්‍යය කතිකාවන් වශයෙන්

දෝෂි (2008) සඳහන් කරන ආකාරයට, මිචෙල් ෆූකෝ පශ්චාත් නූතනත්වය සංකල්ප දෙකක් ඔස්සේ නිර්වචනය කර තිබේ. ඒවා නමින්, කතිකාව සහ බලය යි. ඔහු කතිකාව නිර්වචනය කළ ආකාරය ඔහුගේ වචනයෙන් ම පහත දැක්වේ.

"මා දකින ආකාරයට කතිකාව යනු, මීට පෙර ස්ථාපිත කරන ලද සංස්ලේෂණයක වාචික පරිවර්තනයකි, එම පරිවර්තනයක සංසිද්ධි ප්‍රකාශනයකි, එසේත් නැතිනම් මා දකින්නට කැමැති විවිධ තත්ත්වයන්ගේ ක්ෂේත්‍ර නියමයන්ගේ සම්බන්ධතාවයන්ය" (Foucault, 1972: 55).

ඒ අනුව, කතිකාව වනාහි සමාජ ජීවිතයේ කිසියම් වපසරියක් තුළ ගොඩනගන චින්තන රාමුවක් යැයි ඔහු දක්වා සිටියේ ය. උමතු බව පිළිබඳ කතිකාව සමාජය තුළ විවිධ කාල වකවානු තුළ ගොඩනැගුණු ආකාරය පිළිබඳ ෆූකෝ විසින් සිදු කරන ලද විග්‍රහය තුළින් මෙය වඩාත් පැහැදිලි වේ. උමතුභාවය යන්න මිනිසුන් විසින් අර්ථකථනය කළ

ආකාරය සහ ඒ සම්බන්ධයෙන් ක්‍රියා කළ ආකාරය මත අප එය තේරුම් ගනු ලැබේ (මෙය තවදුරටත් දැනුමේ පුරාවිද්‍යාව කොටසේ දී සාකච්ඡා කර ඇත).

කතිකාව හරහා බලය ක්‍රියාත්මක වන ආකාරය ඔහු විස්තර කර තිබෙන හෙයින්, බලය-දැනුම සම්බන්ධ උක්ත අර්ථගැන්වීමෙන් කතිකාව සම්බන්ධ සාකච්ඡාව විතැන් කළ නොහැකි ය. දැනුම බලය බවට පත්වීමත්, බලය දැනුම බවට පත්වීමත් යන ද්විත්ව ආකාරය ම සිදු වන්නේ මූලික ව ම කතිකාව ඔස්සේ ය. අනෙක් අතට දැනුමට තනි ව ක්‍රියාත්මක වීමට නොහැකි තැන් පශ්චාත් නූතන ලෝකය තුළ බොහෝ දුරට හමුවන්නේ, කතිකාව හරහා එය ක්‍රියාත්මක වුවහොත් පමණක් එයට බලය ලැබෙන හෙයිනි. උදාහරණ වශයෙන්, ආපදා අනතුරු ඇඟවීම් සම්බන්ධ තාක්ෂණික දැනුම ඇති පුද්ගලයා එම දැනුම තුළින් යම් උපද්‍රවයක් සම්බන්ධයෙන් සාක්ෂ්‍ය සහිත පූර්ව හඳුනාගැනීමක් සිදු කළ හැකි ය. එම පුද්ගලයාට තමා සතුවන විශේෂීකරණය වූ දැනුම තුළින් අන් අයට සාපේක්ෂ ව බලයක් ලැබෙන නමුත්, එය සමාජය වෙත ගෙනයාමේ බලය නෛතික ව ඇත්තේ ආපදා කළමනාකරණ මධ්‍යස්ථානයට යි. එම නෛතික බලය පැවතිය ද සමාජය තුළ ඒ සම්බන්ධ කතිකාවක් ගොඩනැගීමට සමාජීය වශයෙන් බලය ඇත්තේ මාධ්‍ය ආයතනයන්ට ය. ඒ අනුව දැනුම තිබූ පමණින් එය කතිකාවක් බවට පත් කිරීමට නොහැකි බවත්, දැනුම තුළින් පුද්ගලයාට අත්‍යන්තයෙන් ලැබෙන බලය සෑම විටම ස්වාධීන ව බලාත්මක කළ නොහැකි බවත්, බලය (නෛතික) තිබූ පමණින් එය කතිකාවක් කළ නොහැකි බවත්, එය සමාජමය වශයෙන් ගොඩනැගුණු බලයක් සහිත පාර්ශවයකට කළ හැකි බවත් මේ තුළින් පෙනී යයි.

ඒ අනුව දැනුම - බලය කතිකාව හරහා සෑම විටම ෆූකෝ උත්සාහ කරනු ලැබුවේ සමාජයේ සත්‍යය සොයා යාමට ය (Foucault

and Rainbow, 1991; Foucault, 1790). පෙර දී ද සඳහන් කළ ආකාරයට නිරපේක්ෂ සත්‍යයක් පිළිබඳව විශ්වාස නොකරන ඔහු දක්වන ආකාරයට, දැනුම බලයක් වූවත්, අප තුළ දැනුම තුළින් සත්‍යය පිළිබඳ නිසි අවබෝධයක් ගොඩනැගී තිබේ ද යන්න ගැටලු සහගත ය. එසේ නම් සත්‍යවාදියෙකු වශයෙන් ෆූකෝ පෙන්වා දෙන්නේ අපගේ දැනුම ඵලදායී වීමට නම්, එය බලය බවට සැබෑවට ම පත් වීමට නම්, අප සත්‍යය සෙවීමට උත්සුක විය යුතු බව යි (දෝෂි, 2008: 23-24). කෙසේ නමුත් පශ්චාත් නූතනවාදය තුළ (උදා: බෝද්‍රියාගේ ආභාෂණය පිළිබඳ විග්‍රහය) දක්නට ලැබෙන සුවිශේෂී ලක්ෂණයක් වන්නේ, සමාජය තුළ සත්‍යය ලෙස දෙයක් නොමැති බවත්, ව්‍යාජ යථාර්ථ බහුල වන බවටත් වන පිළිගැනීමයි. කෙසේ නමුත් කතිකාමය ගොඩනැගීම් තුළින් තත්කාලීන ව සත්‍යය ගවේෂණය කිරීමට බලය-දැනුම දාර්ශනික වශයෙන් මෙන් ම ප්‍රායෝගික වශයෙන් ද උපකාරී වන බව ෆූකෝගේ විශ්වාසය විය.

> *"ඒ ඒ ප්‍රදේශවලට, ඒ ඒ සන්දර්භයන්ට, ඒ ඒ සමාජ තත්ත්වයන්ට ආවේණික වූ බල සම්බන්ධතාවල ක්ෂුද්‍ර දේශපාලනය වෙත සමීප බැල්මක් හෙලන විට, අපට නිගමනය කළ හැක්කේ දැනුම-කතිකාව යන පද්ධති අතර සමීප, සුහද සම්බන්ධතාවක් පවතින බවයි" (Foucault, 1994, q.f. Bruchell, 1966).*

ඒ අනුව දැනුම, බලය සහ සත්‍යය එකිනෙකාට සම්බන්ධ වන්නේ කතිකාව හරහා බව පැහැදිලි වේ. ඒ අනුව කතිකාවන් ඇතිවීම සඳහා බලපාන ප්‍රධාන ම සාධකය බලය වන අතර, කතිකාවන් සත්‍ය වූවත් නොවූවත් කතිකාවන් ගණනාවකින් සමාජය සමන්විත වේ. මෙහි දී පවතින විශේෂත්වය වන්නේ, මෙම කතිකාවන් ගොඩනැගීමේ බලය භාෂාව සතු වීම යි. ව්‍යුහවාදී ආභාසය ලත් ෆූකෝ, පශ්චාත් ව්‍යුහවාදී

තර්කනය තුළ ද භාෂාවේ ආභාස ය, කතිකාව තුළ මූලික තැනක් ගන්නා බව පෙන්වා දේ. ඒ අනුව, කතිකාව හරහා ලෝකය දෙස බැලිය හැකි බව දක්වන ෆූකෝ, එකිනෙකට වෙනස් කතිකාවන් ගණනාවක් සමාජය තුළ පවතින බව පෙන්වා දේ. සරලවම කිවහොත් ෆූකෝ සියලුම දේ දකින්නේ කතිකාවන් වශයෙන් වන අතර, ඒ තුළ සෑම විටම දැනුම - බලය පවතී. ඒ අනුව ලොව මිනිසුන් තම සිතිවිලි පදනම් කරගෙන ශාස්ත්‍රීය කඳවුරු ආරම්භ කරගනී. උදාහරණ වශයෙන්, පීටර් බර්ජර් සහ තෝමස් ලක්මාන් දක්වන ආකාරයට සමාජීය යථාර්ථය නිර්මාණය කරනුයේ මිනිසුන් විසින් ය. දෙයක් අවදානම් ලෙස දකින්නටත්, තවත් දෙයක් අවදානමක් රහිත ලෙස දකින්නටත් මිනිසුන් පෙළඹෙන්නේ එය සමාජීය වශයෙන් නිර්මාණය වන ආකාරය අනුව ය (Berger and Luckmann, 1966). වෙනත් ආකාරයකින් කිවහොත්, එය සිදුවන්නේ ඊට අදාළ ව සමාජය තුළ නිර්මාණය වන කතිකාවට අනුව යමිනි. ඒ අනුව කතිකාව බහු ආංශික බලපෑම් ලත්, බලයක් සහිත, දැනුමේ වාහකයක් වශයෙන් කටයුතු කරන බව පැවසීම සාධාරණ වේ.

> *"Unpowering the relationships among the social institutions practices of knowledge that come to be produce particular kind of discourse or structure of thought"(Foucault, 1972: 167).*

ෆූකෝගේ මෙම ප්‍රකාශයෙන් ගම්‍ය කරනුයේ, සිතුවිල්ලේ ව්‍යුහය කතිකාව වන බව යි. එහි ලා දැනුම සෑම විට ම සිදු කරනුයේ මානව සම්බන්ධතා නම් ආයතන, මානව සිරිත් - විරිත්, දැනුමේ තිබෙන දේ ඉවත් කර බැලීම වේ. එනම් ඉගෙනගත් දේ බැහැර කර ඒ දෙස බැලීම වේ. ඒ තුළ බලය පිළිබඳ කතිකාව ඉස්මතු කෙරෙන අතර, කතිකාවන් ගණනාවක සම්මිශ්‍රණයක් තුළ අදහස්වල ව්‍යුහයක්, භාෂාවේ යම් අකාරයකින් නිමග්න ව පවතී.

යම් කාල වකවානුවක් තුළ යම් දැනුමක් මඟින් ගොඩනැගෙන බලය මඟින් ඉස්මතු වන කතිකාවක් ඔස්සේ අපව පාලනය කෙරෙන බව මින් අදහස් කෙරේ. ඉදිරියේදී ෆූකෝගේ ජෛව දේශපාලනය යන අදහස ඔස්සේ සාකච්ඡා කෙරෙන, වෛද්‍යමය කතිකාව හරහා අපගේ ආහාර පුරුදු ආදිය පාලනය කරන ආකාරය මීට හොඳ ම නිදසුන වේ. නමුත් ඒ තුළ විවිධ මට්ටම්වල වෛද්‍යමය කතිකාවන් පවතී. ඒවා තුළින් භාෂාව හරහා විවිධ යථාර්ථ නිර්මාණය කරගෙන තිබේ. උදාහරණයක් ඇසුරින් මෙය පැහැදිලි කළහොත්, ලාංකේය සමාජය තුළ කාන්තාවකගේ ඔසප් කාලය තුළ ඇය ආහාරයට ගත යුතු විශේෂ ආහාර, දින චර්යාව ගත කළ යුතු ආකාරය සම්බන්ධ යම් සාම්ප්‍රදායික ප්‍රමිතීන්ගෙන් සමන්විත කතිකාවක් පවතින අතර, ඒ සම්බන්ධ ආයුර්වේද වෛද්‍ය ක්‍රමය තුළ ද යම් කතිකාවක් පවතී. බටහිර වෛද්‍ය ක්‍රමය තුළ මෙය සම්බන්ධ විශේෂිත රීති නොදක්වමින් එය සාමාන්‍යකරණය කරන අතර, ඒ හරහා වෙනස් ආකාරයෙන් ඔසප් වීම හා සම්බන්ධ ශාරීරික ගැටලු "රෝගී තත්ත්ව ලෙස" (උදා: PMS- Pre-Menstrual Syndrome) හැඳින්වීම සිදු කරයි (පිණිකහන, 2012). එකිනෙකට වෙනස් කතිකාවන් ගණනාවක්, එකිනෙකට වෙනස් දැනුම් පද්ධතීන් තුළින් ගොඩනැගී තිබෙන බව මේ තුළින් පෙනී යන අතර, එම අර්ථ ගැන්වීම් බලය සහිත වීමට අදාළ සමාජ සන්දර්භය තුළ පවතින අවශේෂ සාධකවල බලපෑම ද පවතී. එය ඒ හා සම්බන්ධ තවත් කතිකාවක් වන අතර, මෙයට අදාළ ව ගතහොත් ධනේෂ්වර අර්ථ ක්‍රමය තුළ බටහිර වෛද්‍ය කතිකාව බල සහිත කරවීමක් සිදු කෙරේ. ඒ අනුව කතිකාව, දැනුම, බලය එකිනෙක තදින් බැඳී පවතින අතර, එය සමාජය තුළ යම් පරස්පර විරෝධී මතවාද නිර්මාණය වීමට, ප්‍රතිරෝධතා සහිත ව ක්‍රියාත්මක වන බව පැහැදිලි වේ. එසේම, එක් කතිකාවක පැවැත්ම තවත් කතිකාවක පැවැත්ම අතික්‍රමණය නොකරන අතර, එසේ සිදු වන්නේ ඒවා එක ම බල

ජාලාවක කොටස් වන හෙයින් බව ෆූකෝ උපුටා දක්වමින් Escobar (1984) විසින් ද දක්වා තිබේ.

> *"The relations of power themselves cannot be established, consolidated nor implemented without a production, accumulation, circulation and functioning of a discourse" (Foucault, q.f. Ranke, 2014: 04).*

ඒ අනුව ඉතිහාසයේ යම් අවස්ථාවක දී කතිකාව නිර්මාණය වේ. එහි ලා බලය ක්‍රියාත්මක කිරීමේ විශ්වීය සත්‍යය තුළින් කතිකා නිර්මාණය කිරීම අත්‍යවශ්‍ය වේ. ෆූකෝ සිය "Regimes of Truth" යන ආස්ථානය මඟින් සමාජයේ සත්‍ය පිළිබඳ ව තවදුරටත් සාකච්ඡා කරයි. ඒ අනුව ෆූකෝ දක්වන ආකාරයට, අපගේ සමාජය හා සත්‍යය නිර්මාණය කිරීම සෑම විට ම දේශපාලන සහ ආර්ථික ප්‍රෝත්සාහයන් සමඟ සම්බන්ධ වේ (Foucault, 1996: 198). මෙම අදහස ඉහත දැක්වූ උදාහරණය ඔස්සේ තවදුරටත් සනාථ කරවයි.

බලය පිළිබඳ ෆූකෝගේ අර්ථ ගැන්වීම

බලයෙහි පැවැත්ම, එහි වැදගත්කම පිළිබඳව මැකියාවෙලීගේ " කුමාරයා" කෘතිය හරහා ඇරඹි සාකච්ඡාව යුග ගණනාවක් වෙනස් වෙමින්, යාවත්කාලීන වෙමින් පැවති බව අප දන්නා කරුණකි. එසේ වන්නේ බලයේ ඇති සර්වකාලීන බව සහ එය ඒ හා සම්බන්ධ කතිකාවන් සමාජය තුළ විවිධ ශාස්ත්‍රීය ධාරා ඔස්සේ සාකච්ඡා කෙරෙන හෙයිනි. කෙසේ නමුත්, මින් පෙර දැක්වූ ආකාරයට ම නව සමාජ විද්‍යාවේ පියා වශයෙන් මැක්ස් වෙබර් විසින් ඉදිරිපත් කළ බලය පිළිබඳ ප්‍රචලිත නිර්වචනයෙන් ඔබ්බට යමින්, එහි ආභාසය ලත් මිචෙල් ෆූකෝ බලය වෙනස් ආකාරයෙන් නිර්වචනය කරයි. ඒ අනුව දැනුම - බලය

සාකච්ඡාව තුළ බලය අන්තර්ගත කිරීමෙහි ලා ඔහු බලය හඳුනාගත් ආකාරය සුවිශේෂී ව දැක්වීම වැදගත් වේ.

මිචෙල් ෆූකෝ විසින් පුළුල් වශයෙන් හඳුනාගත් කාරණයක් වන්නේ සමාජය පාලනය කිරීමේ ආකාරයක් වශයෙන් බලය න්‍යායගතකරණය කිරීම බොහෝ පර්යේෂකයන්ගේ අවධානය යොමු විය යුතු කාරණයක් වන බවයි (Foucault, 2003). එසේ ම බලය පිළිබඳ පුළුල් සාකච්ඡාවක් සිදු කරන ඔහු (1990) වරක් ප්‍රකාශ කර තිබෙන කාරණයක් වන්නේ, තම බලය පිළිබඳ සංකල්පගතකරණය බොහෝ දුරට දෙගිඩියාවකින් යුතු වූවක් වන බව යි. මෙය තවදුරටත්, ෆූකෝ පිළිබඳ ව සාකච්ඡා කරන ශාස්ත්‍රඥයින් (උදා: Simon, 1994; Crampton & Elden, 2007; Legg, 2011) විසින් ද පෙන්වා දී තිබේ. Gallagher (2008: 395) ට අනුව, බලය දෙගිඩියාවකින් යුතු දෙයක් ලෙස මෙන් ම, පොරොන්දුවලින් පිරුණු සහ භයානක දෙයක් වන අතර, පාලනය සහ ප්‍රතිරෝධය යන දෙආකාරයෙන් ම දැකගත හැකි සාකච්ඡාවකි.

> *"'What is Power?' is obviously a theoretical question that would provide an answer to everything, which is just what I don't want to do" (Foucault, 2003: 13).*

ෆූකෝ විසින් දැක්වූ ඉහත ප්‍රකාශයෙන් සනාථ වනුයේ ඔහුට බලය හැඳින්වීමේ උනන්දුවක් නොපැවති බව යි. නමුත් ඔහු බලය පිළිබඳ විග්‍රහ කිරීමක් සිදු නොකරන බවක් ඉන් අදහස් නොවේ. එනම් ඔහු බලය සාර්ව මට්ටමින් හඳුනාගැනීමට තැත් නොකළ අතර, ඒ වෙනුවට ක්ෂුද්‍ර මට්ටමින් බලය දැනුම සමඟ දක්වන සම්බන්ධතාව ය සෙවීම ක්‍රම ක්‍රමයෙන් සිදු කළ බව කිව හැකි ය. උදාහරණ වශයෙන්, "උමතුව හා ශිෂ්ටාචාරය" (Madness and Civilization - 1966) කෘතිය හරහා ඔහු උමතුභාවය පිළිබඳ උනන්දු වූයේ නැත. ඒ වෙනුවට ඔහු සිදු කළේ,

උමතුභාවය හා සම්බන්ධ වී තිබෙන දැනුම් මූලාශ්‍රය වන මනෝ චිකිත්සාව පිළිබඳ දැනුම සෙවීම යි.

ඒ අනුව ෆූකෝගේ බලය පිළිබඳ හැදෑරීමේ ප්‍රවේශයේ ක්‍රමවේදාත්මක මූලධර්ම කිහිපයක් හඳුනාගත හැකි අතර, ඒ තුළින් ෆූකෝ දක්වන බලයේ මූලිකාංග විද්‍යමාන වේ. ඒවා සැකෙවින් පහත ඉදිරිපත් කෙරේ.

a. බලය යනු ක්‍රියාවන් මත යෙදෙන ක්‍රියාවන් ය (Power is Actions over Actions).

ෆූකෝ සිය ශාස්ත්‍රීය ජීවිතයේ පසුකාලීන අවධිය වන විට බලයට යම් ආකාර වූ සාමාන්‍ය නිර්වචනයක් ලබාදේ. එනම්,

"බලය යනු අනෙකා මත ඍජු ව සහ ඉතා ඉක්මනින් ක්‍රියාත්මක නොවන ආකාරයේ ක්‍රියා මාදිලියකි. අනෙකා මත ඉක්මනින් ක්‍රියාත්මක වීම වෙනුවට ක්‍රියාවන් මත එය ක්‍රියාත්මක වේ: ක්‍රියාවක් මත ක්‍රියාවක්, එනම්, එය පවතින ක්‍රියාවක් මත, මතුවිය හැකි ක්‍රියාවක් මත, වර්තමාන ක්‍රියාවක් මත හෝ අනාගතයේ ඇතිවිය හැකි ක්‍රියාවක් මත ක්‍රියාත්මක විය හැකි ය. එය, පෙළඹවීම, මඟ හැරීම හෝ වඩාත් පහසු හෝ වඩාත් දුෂ්කර තත්ත්ව ඇති කළ හැකි අතර, අතීතයේ දී එය බලහත්කාරයෙන් හෝ සම්පූර්ණයෙන් ම සැඟවී පැවති දෙයක් විය හැකි ය" (Foucault, 1983: 221).

ඒ අනුව ෆූකෝ එක් බලයක් පිළිබඳ ව නොව, බලයන් පිළිබඳ ව සිතීමට අපව පොළඹවයි. මෙය Gallagher (2008) උදාහරණයක් ඇසුරින් පැහැදිලි කරයි. එනම්, ගුරුවරුන් ළමුන් මත යොදන බලය සහ ළමුන් ගුරුවරුන්ගේ ඉල්ලුමට ප්‍රතිරෝධීව යොදන බලය සමාන නොවේ. මෙම දෙආකාරයේ ම බලයන් විදුහල්පතිවරයාගේ බලයට වඩා වෙනස් වේ. බලය වෙනස් වන්නා සේ ම බලය යොදන ආකාරය ද වෙනස් වේ

(Gallagher, 2008: 398). ඒ අනුව ක්‍රියාවක් මත ක්‍රියා කරන බල ප්‍රභේද රාශියක් පවතින බව ෆූකෝ පෙන්වා දේ.

ෆූකෝ (1979: 93) දක්වන ආකාරයට, බලය සෑම ස්ථානයක ම පවතී. නමුත් ඔහු පිළිගැනීමට අකමැති කරුණක් වූයේ, 'එක් පුද්ගලයෙකු හෝ පුද්ගල කණ්ඩායමක් අත බලය පවතී ය' යන්න යි. මේ ඔස්සේ 'බලය' පන්තිමය නිර්මාණයක් වශයෙන් වන මාක්ස්වාදී විග්‍රහය නිශේධනය කරයි. ඔහුට අනුව, "බලය යනු අත්කරගත හැකි, අල්ලාගත හැකි හෝ බෙදාගත හැකි දෙයක් නොවේ. එය කෙනෙක් වරක් දරා සිටින දෙයක් මෙන් ම, එක්වර ම එම පුද්ගලයා තුළින් ගිලිහී යා හැකි දෙයකි. සමාජයේ ජංගම සම්බන්ධතා සහ සමනතාවාදී අන්තර් ක්‍රියාකාරීත්වයෙන් අප්‍රමාණ අංග ගණනාවකින් බලය ක්‍රියාත්මක වේ" (Szeman and Kaposy, 2011: 135). එය ෆූකෝගේ පහත ප්‍රකාශයෙන් තවදුරටත් තහවුරු වේ.

> *Power must be analysed as something circulates, or rather as something which only functions in the form of chain" (Foucault, 1980b: 98).*

එනම්, ෆූකෝට අනුව, බලය යම් දාමයක ආකාරයක් වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වනවාට වඩා සංසරණය වන දෙයක් වශයෙන් විශ්ලේෂණය කළ යුතු වේ. බලය මෙහි හෝ වෙනත් තැනක ඒකරාශී කිරීම කිසිදු දිනක කළ නොහැකි අතර, කිසිවෙකුත් අත එය නොපවතී. එසේ ම එය භාණ්ඩයක් හෝ ධනයක කොටසක් වශයෙන් කිසිදාක අත්පත් කරගත නොහැකි ය. බලය ක්‍රියාත්මක කළ හැක්කේ දාමයක් වැනි ආකාරයක් තුළින් පමණි (Foucault, 1980b: 98).

බලය ඇති තැන ප්‍රතිරෝධය පවතින බවත්, ප්‍රතිරෝධය තුළින් බලය ඇතිවන බවත් මෙයින් තවදුරටත් ධ්වනිත වේ. බලය ක්‍රියාවන් මත යෙදෙන ක්‍රියාවන් වන බැවින් ඒ තුළ ප්‍රතිරෝධය නිරන්තරයෙන්ම පවතී.

එහි ප්‍රතිඵල වශයෙන් යමක් සැම අවස්ථාවක දී ම බලය තුළ පවතී. එසේම, කිසිදු දෙයකට බලයෙන් මිදිය නොහැකි ය. ඒ අනුව බලයෙන් පරිබාහිර වූ නිශ්චිත ස්ථානයක් නොමැත. ඊට හේතු ලෙස, "නීතියේ පදනම ලෙස බලය පැවතීම" විචාර බුද්ධියේ ප්‍රයෝගය ලෙස ඉතිහාසයත්, ඉතිහාසයේ ප්‍රයෝගය බවට බලයත් පත්වීම, ආදිය පමණක් දැකීම ගත හැකි ය. නමුත් බල ජාලයේ සැම අවස්ථාවක දී ම හුදෙක් බලය පමණක් නොව ඊට එරෙහි ව ඉදිරිපත් වන ප්‍රතිරෝධය ද හඳුනාගත හැකි ය (Szeman and Kaposy, 2011: 135).

b. කුඩා ම පරාසයකින් ආරම්භ වේ.

මේ ඔස්සේ බලය පිළිබඳ ක්ෂුද්‍ර මට්ටමකින් විමසීම පිළිබඳ නැවත වරක් සනාථ කරයි. ඒ අනුව, ෆූකෝ අවධාරණය කරන ආකාරයට, සමාජ ධුරාවලියේ ඉහළ සිට පහළට ගමන් කරන්නා වූ දෙයක් වශයෙන් බලය හඳුනාගත නොහැකි ය. එනම්, එය රාජ්‍යයේ සිට ප්‍රජාවටත්, ධනපතීන්ගේ සිට නිර්ධනයයන්ටත් ආදී වශයෙන් යටිකුරු දිශානතියක් සහිත ව ක්‍රියාත්මක වන්නක් නොවන බව යි.

"කෙනෙක් බලයේ ආරෝහණ ආකාරය පිළිබඳ විශ්ලේෂණය කිරීමට වඩා එහි ඉතා කුඩා යාන්ත්‍රණයන්ගෙන් ආරම්භ කළ යුතු ය. මෙම කුඩා යාන්ත්‍රණයන්ට ඒවායේ ම ඉතිහාසයක්, ඒවායේ ම ගමන් පථයක්, ඔවුන්ගේ ම තාක්ෂණික ක්‍රමවේද සහ උපායමාර්ග පවතින අතර, මෙම බල යාන්ත්‍රණයන් කෙසේ පැවතියේ ද යන්න ඒවා දිගින් දිගටම ක්‍රියාත්මක වූ ආකාරය, ආයෝජනය කළ, පිහිටවූ, යොදාගත්, ක්‍රමානුකූල, ප්‍රවේශ වූ, පරිවර්තනය වූ, වෙනත් දෙයක් මඟින් අහිමි කළ, පුළුල් කළ ආදී වශයෙන් සාමාන්‍ය යාන්ත්‍රණ මඟින් හා ගෝලීය ආධිපත්‍යයේ ආකාර මඟින් බලය ක්‍රියාත්මක වන්නේ කෙසේද යන්න බැලිය යුතු ය" (Foucault, 1980b: 99).

මේ ආකාරයෙන් බලය අවස්ථානුකූලව ක්‍රියාත්මක වන දෙයක් පමණක් නොවන බවත්, රජයේ හෝ බහු ජාතික සමාගම්වල මූලාසමය අධිකාරීත්වය යටතේ බලය හා සම්බන්ධ විශාල තීරණ ගන්නා බවත් වටහාගත හැකි ය. බලය යනු ක්‍රියාවන් මත යෙදෙන ක්‍රියාවන් නිසාවෙන් එදිනෙදා කටයුතුවල දී ලෞකික තත්ත්වයන් ද බලයට නතුවන බව මේ හරහා ෆූකෝ පෙන්වා දේ (Gallagher, 2008: 400).

c. බලය අරමුණු සහගත ව ක්‍රියාත්මක වේ.

ෆූකෝට අනුව, අරමුණු සහ ඉලක්ක සපුරාගැනීමට නිරන්තරයෙන් ම බලය ක්‍රියාත්මක වන අතර, බලය නිරන්තරයෙන් ම එම අරමුණ සහිත වේ. තනි විෂයේ තීරණ හෝ තෝරාගැනීම්වල ප්‍රතිඵල ඒ මඟින් අදහස් නොවේ (Foucault, 1979). වෙනත් ආකාරයකින් කිවහොත්, ඔවුන්ගේ ක්‍රියාවල ප්‍රතිඵලවල ඒකාධිකාරයක් බලය යොදන්නාවූ පුද්ගලයින්ට නොමැත. ඇතැම් අවස්ථාවන්හි දී මෙම ක්‍රියාවල ප්‍රතිඵල එකිනෙකා අතර යම් සම්බන්ධතාවයක් පෙන්විය හැකි සේම, එකිනෙකා අතර ඍජු ලෙස සට්ඨනකාරී වීම ද සිදුවිය හැකි ය.

ඒ අනුව බල සම්බන්ධතාවයන් වාස්තවික නොවන, අරමුණු සහගත ව ඇතිවන ඒවා ය. අරමුණක් සහ ඉලක්කයකින් තොරව ඇතිවන බලයක් නොමැත. නමුත් තනි වස්තුවක තීරණ හෝ තෝරාගැනීම් මත මෙය ඇතිවන බවක් කිව නොහැකි ය (Szeman and Kaposy, 2011: 155). මෙයට උදාහරණ වශයෙන් Szeman සහ Kaposy (2011) දක්වන්නේ, පාලනය ගෙනයනු ලබන පිරිස/ රටක ආර්ථික තීරණ ගනු ලබන පිරිස සමාජයේ සම්පූර්ණ ක්‍රියාකාරීත්වය තීරණය කරනු ලබන බල ජාලාව වන බව යි.

d. බලය රාජ්‍යය ලෙස පමණක් හඳුනාගැනීමේ ගැටලු සහගත බව

ෆූකෝගේ ශාස්ත්‍රීය ජීවිතයේ පසුකාලය වන විට ඔහු " පාලනත්වය" (Governmentality) යන සාකච්ඡාව පිළිබඳ ව ශාස්ත්‍රීය විග්‍රහයක නිරත වීමට උත්සුක විය (Foucault, 1992). ඊට හේතුව වූයේ 1970 දශකයේ දී මූලික ව ම රාජ්‍යය විසින් ගෙන ගිය සුභසාධනවාදී සාකච්ඡාවට වඩා බලය හඳුනාගන්නා ආකාරය වඩාත් සියුම් වෙනසක් සහිත වීම යි. ඔහු එම යෙදුම මඟින් පුළුල් වශයෙන් අර්ථ ගැන්වූයේ " බලය" යෙදවීම හරහා පවුල, පාසල, පල්ලිය හා ජාතික ජනගහනයේ ප්‍රජාව පාලනය කිරීමේ කාර්යය සම්බන්ධයෙනි. ෆූකෝ ප්‍රකාශ කරන පාලනත්වය මඟින් එක් පක්ෂයක (ධනපතීන්, රාජ්‍ය, සේවාදායකයා, ගුරුවරයා) කැමැත්ත බලහත්කාරයෙන් අනෙකා (නිර්ධනයා, ප්‍රජාව, සේවකයා, ශිෂ්‍යයා) මත ක්‍රියාත්මක කිරීමක් නොහඟවයි. ඒ වෙනුවට, වඩාත් සියුම් අභ්‍යන්තර ක්‍රියාකාරීත්වයක් ධුරාවලිගත, පාලකයාගේ බලහත්කාරී බලය අනෙකා මත පැනවීමේ, පාලිතයා තමා විසින් ම තමා මත පනවාගැනීමේ ක්‍රමයක් සහිත ස්වයං පාලනයක් ඒ තුළ පවතී. එනම් ස්වයං විනයක් මඟින් පුද්ගලයා තමාව ම පාලනය කරගැනීමේ ක්‍රමයකි. මෙය තුන්වන ලෝකයේ උදාහරණයක් ඇසුරින් විමසීම සිදු කළ හැකි වේ. අධිරාජ්‍යවාදීන් විසින් තුන්වන ලෝකය ශිෂ්ට කිරීමට පාලනත්වය භාවිත කරන ලදුව තුන්වන ලෝකයේ කතිකාව නිර්මාණය වී ඇත. අධිරාජ්‍යවාදය ආයතනගත කරන ලදුව ශික්ෂිත ආකාරයට ප්‍රජාව පාලනය කිරීමේ ක්‍රියාවලිය සිදු වූ අතර, විනය, අපරාධ ආදී කතිකාවන් හරහා ප්‍රජාව තුළ ස්වයං පාලනයක් ඇති කරවීම තුළින් ඔවුන්ව පාලනත්වය තුළට අන්තර්ග්‍රහණය කරගැනීම සිදු ව ඇත. වඩාත් ශිෂ්ට වූ විවාහ ක්‍රමය කුමක් ද යන්න හෝ ලිංගිකත්වය සහ ව්‍යාභිචාරය සම්බන්ධයෙන් පොදු මතය කුමක් ද යන්න ආදී වූ සංස්කෘතිය හා සම්බන්ධ වූ තුන්වන ලෝකයේ කතිකාවන් පාලනත්වය ඔස්සේ

අධිරාජ්‍යවාදී සහ යටත්විජිතවාදී අවශ්‍යතා මත හැඩගැසීම සිදු වන්නේ ඒ අයුරිනි.

Bruchell (1966: 20) දක්වන ආකාරයට, තනි පුද්ගලයාට තමාව ම පාලනය කරගැනීමට හැකි තත්ත්වයට පත් කිරීමට රජය විසින් බලපෑම් කිරීමේ ආකාරය ලෙස මෙම 'ආණ්ඩුව' සාමාන්‍යයෙන් හඳුනාගත හැකිය ("Government in general is understood as a way of acting to affect to affect the way in which individuals conduct themselves" - Bruchell). මේ ආකාරයට තනි පුද්ගලයා තමාව ම පාලනය කරගැනීමට හැකියාව වර්ධනය කිරීම මඟින් රාජ්‍ය බලය භාවිතයෙන් එම පුද්ගලයාට ස්වාධීන කාරකයෙකු බවට පත්වීමට, සමාන අවස්ථාවක් ලද රෙගුලාසි වලට යටත් බවින් නිදහස් කරවයි.

මෙම සන්දර්භය තුළ බල යාන්ත්‍රණයක් හඳුනාගත හැකි වේ. මේ අනුව, බල සම්බන්ධතාවන්හි මූලයෙහි පාලකයන් සහ පාලිතයින් අතර කිසිදු ද්විපාර්ශ්වීයභාවයක් නොමැත. එබැවින් අප විශාල කාලයක පටන් දේශපාලන චින්තනයේ කේන්ද්‍රීය වූ නීතිය - ස්වාධිපත්‍ය සහිත පද්ධතියෙන් මිදේ. එබැවින් මෙහි දී බලය නිර්මාණය කිරීම උදෙසා රාජ්‍ය ස්වාධිපත්‍ය සහිත අධිකාරිය ලෙස උපකල්පනය නොකළ යුතු අතර, ඒ ආකාරයෙන් ම නීතියේ ආකාරයක් ලෙස, දෙන ලද මූලයක් පුරා ආධිපත්‍ය පතුරුවන දෙයක් ලෙස හඳුනාගත යුතු නොවන අතර, ඒ වෙනුවට බලය ලබාගැනීමේ අග්‍රස්ථ ආකාර වශයෙන් හඳුනාගැනීම සිදු කෙරේ (Szeman and Kaposy, 2011: 134,155).

ෆූකෝඩියානු ශාස්ත්‍රීය සාකච්ඡාවන්හි දැනුම-බලය අන්තර්ගත වී ඇති ආකාරය

මිචෙල් ෆූකෝගේ ශාස්ත්‍රීය දායකත්වයන් තුළ සිදු කෙරෙන විග්‍රහයන් තුළ මූලික ව දැනුම-බලය පිළිබඳ ඔහුගේ සාකච්ඡාවෙහි

බලපෑම් සහගත තර්කනයන් අන්තර්ගත වන බව මීට පෙර ද මෙම ලිපියේ ආරම්භයේ දී දක්වා ඇත. ඒ අනුව, ඔහුගේ තෝරාගත් ශාස්ත්‍රීය කාර්යයන් කිහිපයක් දැනුම-බලය පිළිබඳ තර්කනයන් හා බද්ධව ඉදිරිපත් වන ආකාරය මෙම කොටසින් සැකෙවින් ඉදිරිපත් කෙරේ.

දැනුමේ පුරාවිද්‍යාව (Archeology of Knowledge) සහ දැනුම-බලය

කතිකාව යන්න නව ආකාරයේ බලයක් සමඟ ඉදිරිපත් කිරීමට "දැනුමේ පුරාවිද්‍යාව" - "Archeology of Knowledge" (1969) කෘතිය හරහා ෆූකෝට හැකියාව ලැබී ඇත. මූලික ව ම දැනුම සහ පුද්ගලයා අතර ඇති සම්බන්ධතාවය සෙවීමට මෙම කෘතිය හරහා ෆූකෝ උත්සාහ ගනී. ඒ අනුව ෆූකෝගේ මෙම කෘතිය සමාජීය විද්‍යාවන්ගේ ක්‍රමවේදය පිළිබඳ ව අවධානය යොමු කරන්නක් බව කිව හැකි ය. ලෝකය පුරා දියුණු වූ සංකල්ප හා අදහස් පවතී. ඒ අනුව දැනුමේ පුරාවිද්‍යාව හරහා ෆූකෝ උත්සාහ කරන්නේ වචන ගවේෂණය කරමින් ආපසස්සට ගමන් කිරීමට යි. ඒ හරහා ලෝකය දෙස වෙනත් ආකාරයකට බැලීමට හැකියාව ලැබේ. ඒ අනුව පුරාවිද්‍යාවෙන් පස හාරා ඇතුළට ගොස් බලන්නාක් මෙන්, ෆූකෝ පවසන්නේ මානව ශිෂ්ටාචාරය විවිධ කතිකා හරහා ආපසස්සට ගොස් බැලිය හැකි බව යි (Foucault, 1969 q.f. Foucault, 2002).

උදාහරණ වශයෙන්, ඔහු 'උමතුව හා ශිෂ්ටාචාරය' කෘතියේදී දැනුමෙහි මූලාශ්‍රය සෙවීම අරමුණු කරගත්තද, ඔහු ඒ සඳහා පාදක කරගන්නා වූ සංසිද්ධිය වන උමතුභාවය, දැනුම - බලය - කතිකාව තුළින්, දැනුමේ පුරාවිද්‍යාව ඇසුරින් සාකච්ඡා කළ හැකි ය. ඒ අනුව, උමතුභාවය සම්බන්ධයෙන් වර්තමාන සමාජයේ පවතින මතවාදය වන්නේ එය මානසික වශයෙන් ඇතිවන රෝගී තත්ත්වයක් වන බවත්, ආයතනගත කිරීම හෝ ඖෂධ හරහා නැතිනම් මනෝ චිකිත්සක ක්‍රම

හරහා එයට යම් පිළියමක් ලබාදිය හැකි බවත් ය. උමතුභාවය සම්බන්ධයෙන් වන වත්මන් කතිකාව ඉවත් කර සියවස් කිහිපයක් ආපස්සට ගොස් බැලූ විට, 18 වන විට සියවසෙහි උමතුව සම්බන්ධයෙන් වන කතිකාව නූතන කතිකාවට වඩා වෙනස් බව, එනම්, උමතුභාවය සහිත පුද්ගලයන් සමාජයට නපුරක් ලෙස සළකා ඔවුන්ව තිරිසන් සතුන් මෙන් යදම් වලින් බැඳ මහජනයාට ප්‍රදර්ශනය කිරීමක් පැවතී තිබේ. එම කතිකාව ද ඉවත් කර තවත් ආපස්සට, එනම් පුනරුද යුගය වෙත ගියහොත් එම යුගයේ උමතුව සම්බන්ධ කතිකාව තුළ උමතු පුද්ගලයන් සිරකරුවන් සහ දිළින්දන් මෙන් වෙනම කොටසක් ලෙස සළකා උමතු නිවාස වෙත යවා තිබේ. ෆූකෝගේ උමතුව සම්බන්ධ විශ්ලේෂණය ආරම්භ වන්නේ මෙම යුගයේ සිටය. කෙසේ නමුත් දැනුමේ පුරාවිද්‍යාව ගවේෂණය කිරීමෙහි ලා තවත් යුගයක් ආපස්සට ගොස් බැලූ විට, මධ්‍යතන යුගයේ දී උමතු පුද්ගලයින් ලාදුරු රෝගීන් සමඟ සිරගත කළ බව කියැවේ (දි සිල්වා සහ අත්තනායක, 2016).

උමතුව හා ශිෂ්ටාචාරය කෘතිය පිළිබඳව ෆූකෝ දක්වන මෙම අදහස මෙහි දී වැදගත් වේ: *“මම (මනෝචිකිත්සක) භාෂාවේ ඉතිහාසය පිළිබඳව ලිවීමට උත්සාහ කළේ නැත. එහෙත් මට අවශ්‍ය වූයේ නිහඬව සිටින පුරා විද්‍යාව පිළිබඳ ලිවීමටය” (ෆූකෝ, උපුටාගත්තේ, දි සිල්වා සහ අත්තනායක, 2016ː 325).* මේ අනුව, උමතුව සම්බන්ධ දැනුම සහ කතිකාව ඉතිහාසයේ එක් එක් අවධීන්හි දී වෙනස් වූ ආකාරය දැනුමේ පුරාවිද්‍යාව තුළින් හඳුනාගත හැකි ය. එසේ ම මෙම එක් එක් ඓතිහාසික අවධීන්හි දී මෙම උමතුව සම්බන්ධ දැනුම බලයට නතු වූ ආකාරය ෆූකෝ පෙන්වා දේ. එය ආරෝහණ වශයෙන් ආගමික බලය, රාජ්‍ය බලය, වෛද්‍යමය කතිකාව යන විෂම බල රාමු වෙත කේන්ද්‍ර වීම තුළින් බලය ඇති මිනිසුන් දැනුම හැසිරවීමේ සිට දැනුම ඇති මිනිසුන් බලය හැසිරවීම දක්වා පරිණාමයක් සිදු වී ඇති බව පෙනී යයි.

ඒ අනුව බලය-දැනුම හා සම්බන්ධව අනිවාර්ය අංගයක් වන කතිකාව පිළිබඳ ෆූකෝ දීර්ඝ වශයෙන් සාකච්ඡා කරනුයේ මෙම කෘතියේ දී ය. එහි දී එක් එක් යුගයන්හි අදහස්වල පැවතීම හා ඒවා වෙනස්වීම් වලට ලක් වන ආකාරය ද ෆූකෝගේ අවධානයට නතු විය (Poster, 1989). ඒ අනුව දැනුම - බලය පිළිබඳ සාකච්ඡාවේ දී දැනුමේ පුරාවිද්‍යාව යන්න වැදගත් වන ආකාරය, එනම් එහි ප්‍රධාන අදහස් පහත පරිදි හඳුනාගත හැකි ය.

- ෆූකෝගේ මූලික අරමුණ වූයේ, මානව ජීවිතය හැඩගැස්වීමට උපකාරී වන ධනාත්මක දැනුම සොයා ගැනීමට. දැනුමේ ප්‍රධාන අරමුණ වන්නේ මිනිසා වන අතර, සියලු ම දැනුම් ප්‍රභේද පවතිනුයේ මිනිසාගේ සුභසිද්ධිය උදෙසා ය.
- ඒ අනුව සාර්ව මට්ටමින් පැවති දැනුම පුද්ගල නිශ්‍රිත මට්ටමට ආරම්භ විය. ඉතිහාසය තුළ මිනිසාව යටත් කරගැනීමේ ප්‍රධාන මාධ්‍යයක් වශයෙන් දැනුම පැවති බව ඔහු පෙන්වා දෙන අතර, ඔහු සිය මුල්කාලීන විග්‍රහයන්හි දී මෙම දැනුම මෙවලමක් වශයෙන් අර්ථ ගැන්වීම සිදු කර තිබේ.
  කෙසේ නමුත් මෙම පුද්ගල මට්ටම ආරම්භ වීම තාර්කිකත්වය සහ පුද්ගල සවිඥානිකභාවය වර්ධනය වීමට බලපෑ ලෙස ම, ෆූකෝට සමකාලීන සිග්මන් බෞමාන් ආදීන්ගේ අදහස් (Reflexive Modernity) විමසන විට නූතනත්වය තුළ පුද්ගලයා හුදෙකලා වීම යන්නට සාර්ව දැක්ම බලපාන්නට ඇති බව උපකල්පනය කළ හැකි අතර, පුද්ගල මට්ටමින් මෙලෙස චින්තනමය ශක්‍යතාවයක් ලැබීම තුළින් දැනුම - බලය හරහා එකී තත්ත්ව වෙනස් කිරීමට අවකාශ ලැබෙන්නට ඇති බවක් කිව හැකි ය.
- "වෛද්‍ය විද්‍යාව, මනෝ විද්‍යාව, දේශපාලන අර්ථ ශාස්ත්‍රය යනාදී විෂයන් යුරෝපීය චින්තන ඉතිහාසයේදී වෙනස්වන සංකල්ප රාමු,

බලය සහ ආධිපත්‍ය පිළිබඳ දෘෂ්ටිවාදී මාදිලි වශයෙන් බිහි වූ ආකාරය" පෙන්වීමට ද දැනුමේ පුරාවිද්‍යාව තුළින් ෆූකෝ උත්සාහ කරයි (උයන්ගොඩ, 1995: 63).

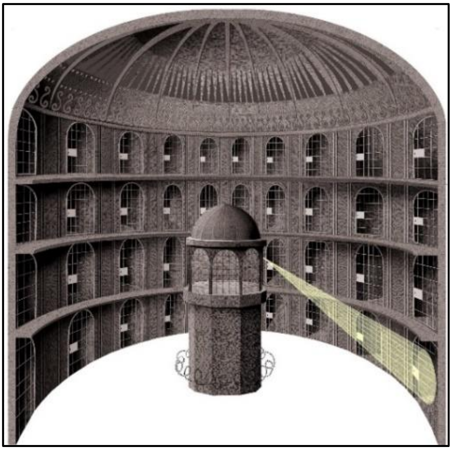
දණ්ඩනයේ ඉතිහාසය සහ දැනුම-බලය (Prison Talk)

දඬුවම් කිරීම පිළිබඳ ඉතිහාසය තුළ ප්‍රධාන වශයෙන් ම එය ආරම්භ වන්නේ ශාරීරික වශයෙන් ලබාදෙන්නා වූ හිංසාකාරී ආකාරයක් වශයෙන් වන අතර, එම ක්‍රමය තුළ ඉතා සාහසික ආකාරයේ ප්‍රසිද්ධ තලයේ දඬුවම් ලබාදීමේ ක්‍රම ක්‍රියාත්මක විය. නමුත් කල්යත් ම, මනුෂ්‍යත්වයේ නාමයෙන් සමාජය තුළ දඬුවම් ලබාදීමේ ක්‍රම තුළ යම් වෙනස් වීමක් සිදු විය යුතු ය යන්න හඳුනා ගනිමින්, මර්දනකාරී දඬුවම් ක්‍රම වෙනුවට, ශික්ෂණීය දඬුවම් ක්‍රම ආගමනය විය. ෆූකෝ සිය "Discipline and Punish" (1975) කෘතිය තුළ සාකච්ඡා කරනුයේ මෙම ශික්ෂණීය දඬුවම පිළිබඳව වන අතර, ස්වයං පාලනය සමාජය තුළ ස්ථාපිත කිරීම තුළින් මර්දනකාරී ක්‍රමයෙන් සමාජය පුනරුත්ථාපනය කිරීමට වඩා ස්වයං පාලනය තුළින් බලය වඩාත් යොදවා එම පුනරුත්ථාපන කාර්යය කරවාගැනීම සිදු වන බවයි. එනම්, "ධනවාදී සමාජයේ ආගමනයත් සමඟ ම, නව ආකෘතියක සමාජ පාලනයක් සහ දඬුවම් ක්‍රමයක් පැන නැගුණු බව යි" (දි සිල්වා සහ අත්තනායක, 2016: 351).

මෙම කෘතියේ වැදගත්කම ලෙස වෙන්-එක් ලින්ග්‍රන් වැනි ෆූකෝට සමකාලීන චින්තනයින් දක්වනුයේ, දැනුම සහ බලය අතර සම්බන්ධතාව ෆූකෝ පළමු වරට ඉතා සවිස්තරාත්මකව මෙහි සාකච්ඡා කිරීමත්, එමඟින් නව පන්නයේ සමාජ පාලන සහ අධීක්ෂණ ක්‍රමය, ධනවාදයේ නැගීම හා සම්බන්ධ කිරීමක් ඔහු විසින් සිදු කිරීමත් ය. මේ සඳහා ෆූකෝ මූලික ව ම උපයුක්ත කරගනුයේ 1971 දී ජෙරමි බෙන්තම්

විසින් ඉදිරිපත් කළ *"බන්ධනාගාර ආකෘතිය"* - *"Panopticon"* පිළිබඳ අදහසයි.

රූප සටහන් අංක 1: *Panopticon*



මූලාශ්‍ර: (Ernst, 2016).

ඒ අනුව බන්ධනාගාරයක අධීක්ෂණ කුළුණක් වටා රවුම් ආකාරයට ස්ථාපිත කර තිබෙන සිර මැදිරි ගණනාවක් තිබේ. එක් සිර මැදිරියක සිටින්නෙකුට අනෙක් සිර මැදිරියක සිටින්නෙකු දැකිය නොහැකි නමුත් අධීක්ෂණ කුළුණේ සිටින නිළධාරියාට මෙම සියලු සිර මැදිරි පෙනේ. නමුත් නිළධාරියා කවරෙකු, කුමන දිශාවක් නිරීක්ෂණය කරන්නේ ද යන්න සිරකරුවන් නොදන්නා අතර, තමා ව නිරීක්ෂණයට ලක් කෙරෙන බව පමණක් ඔවුන් දැන සිටිති. ඒ හේතුව මත ඔවුහු නිරන්තරයෙන් තමාව නිරීක්ෂණය කෙරෙන බව උපකල්පනය කරමින් තමා විසින් ම තමාගේ චර්යාව පාලනය කරගනිමින් විනයානුකූලව හැසිරෙති. ඒ ඔස්සේ නිරීක්ෂණය කළ ද, නොකළ ද නිරීෂණය වනු ඇති බව සිතමින් මෙසේ ස්වයං පාලනයක් ඇති කරගැනීම ඔස්සේ බලය භෞතික ව බලහත්කාරී ව යෙදීමකින් තොර ව පුද්ගලයා ශික්ෂණය වේ.

ඉහතදී සඳහන් කළ පාලනතත්වය තුළ දී ද සිදුවන්නේ මෙවන් ම බලහත්කාරී නොවන නමුත් වක්‍රාකාර ශික්ෂිත බවකට පත් කිරීමකි. ජෙරමි බෙන්තම්ගේ මෙම අදහස ඔහු නිර්මාණය කළේ බන්ධනාගාර, උන්මන්තකාගාර, ආරෝග්‍යශාලා, වැඩ නිවාස, කර්මාන්තශාලා ආදියට උචිත වන ආකාරයට ය. මේ තුළින් විශාල පිරිසක් වෙත භෞතික ව බලය යෙදීමකින් තොරව, එක් ආකෘතිගත ආකාරයේ උපායමාර්ගයක් හරහා නිරීක්ෂණය ක්‍රියාත්මක කිරීම පිළිබඳ විද්‍යමාන වේ. එනම් දඬුවම් ක්‍රම හෝ මෙසේ සිරගත කිරීම ඇතිවන්නේ පුද්ගලයා පාලනය කිරීම යන අදහස නිර්මාණය වීම සමඟ ය. ඒ සඳහා දැනුම විවිධ ආකාර වලින්, අවස්ථානුකූල ව යොදාගැනේ. මේ හේතුවෙන් අප ජීවත් වන්නේ *" සිරගත කරන ලද සමාජයක" ("Carceral Society")* වන බව ඔහු පෙන්වා දේ.

> *"දඬුවම් කිරීම යනු, සිදු වූ හානියට වන්දි ගෙවීමක් නොව, කිසියම් අධීක්ෂණයක් මත හිඳිමින් අදාළ පුද්ගලයා විසින් ගෙවන ස්වයං වන්දියකි. එමගින් එම පුද්ගලයා සමාජයේ අනෙකුත් අය සමඟ පවත්වන සම්බන්ධතා සහ සිය චරිතය අහිමි කරගනී" (Foucault, Quoted from, Gallagher, 2008: 401).*

බන්ධනාගාර යනු, ධනවාදීන්ගේ අවශ්‍යතාවට බිහි වූ ආයතන ලෙස ෆූකෝ දකින අතර, ධනවාදියා තමාගේ ආරක්ෂණ උපක්‍රමයක් වශයෙන් එය උපයුක්ත කරගනී. ඒ අනුව ෆූකෝ දක්වනුයේ, ධනවාදී සමාජය සංවර්ධනය වීමට මෙම සිරගත කරන ලද සමාජය උපකාරී වන බව යි. එනම්, පාසලේ, රෝහල්වල, බන්ධනාගාරවල, කර්මාන්තශාලාවල පුද්ගලයා හුදෙකලා අයෙකු පමණක් නොව, විනයානුකූල පාත්‍රයෙකු බවට පත් කර තිබේ. විනයානුකූල බලයෙහි ලක්ෂණ වන්නේ,

ධූරාවලිගත අධීක්ෂණය, බාධාකාරී තත්ත්ව සාමාන්‍යකරණය කිරීම සහ සියුම් ලෙස පරීක්ෂා කිරීම යන ඒවා ය.

මෙම විනයානුකූල බලය, දැනුම සමඟ තදින් ම බැඳී පවතී. උදාහරණ වශයෙන්, පාසල යන ආයතනය තුළ නිසි නිළ ඇඳුමක්, හැසිරිය යුතු ආකාරය සම්බන්ධ ප්‍රමිතීන් පවතින අතර, අධ්‍යාපනය හා සම්බන්ධ කාරණාවලදී මෙන් ම විෂය බාහිර කාරණාවලදීත් බලය ප්‍රශ්න නොකිරීමට, හැසිරීම සම්බන්ධ ව පවත්වාගත යුතු ප්‍රමිතීන් සාමාන්‍යකරණය කර ගැනීමට හුරු පුරුදු කරන අතර, පාසල තුළ ගුරුවරුන්, විදුහල්පති ආදීන් හරහා ළමුන් නිරීක්ෂණය කෙරේ. එම තලයේ දී නිරීක්ෂණය වූවත්, නොවූවත් විනයානුකූලව හැසිරීමට ළමුන් තුළ ස්වයං පාලනයක් ඇති කරවයි. එම විශේෂිත වූ දැනුම හරහා ධනවාදී සමාජ ක්‍රමය ප්‍රශ්න නොකරන, එය පිළිගන්නා ළමුන් බිහි කිරීමක් සිදු කෙරෙන බව ෆූකෝගේ තර්කනයට අනුව කිව හැකිය. ඒ අනුව දෘඩ බලයක් යෙදීමකින් තොර ව මෘදු බලයක් හරහා මේ ඔස්සේ සමාජ පාලනයක් සිදු කෙරේ.

එනම්, ස්වයං පාලනයට ලක් කරන ලද ළමුන්, රෝගීන්, කම්කරුවන් කිසිදු අවස්ථාවක බලය ප්‍රශ්න කිරීමට උත්සුක නොවන අතර, එය *"හික්මවන ලද සිරුරු" ("Docile Bodies")* නිර්මාණය කිරීමක් සිදු කරන බව ෆූකෝ පෙන්වා දේ. ඒ අනුව සිරගත කරන ලද සමාජය දැනුමෙහි සහ බලයෙහි ප්‍රායෝගික භාවිතයක් බව හඳුනාගත හැකි ය. ඉදිරියේ දී සාකච්ඡා කෙරෙන ජෛව දේශපාලනය ද මේ හා සම්බන්ධ වන අතර, රෝහලක වෛද්‍යවරයාගේ රෝග විනිශ්චය හෝ ප්‍රතිකාර සම්බන්ධයෙන් විරෝධතා එල්ල නොවීම මේ හා සම්බන්ධ වේ. වෛද්‍යමය කතිකාව මඟින් වෛද්‍යවරයා සතු විශේෂ ප්‍රාගුණ්‍යය නැතිනම් අනෙකෙකුට නොමැති විද්‍යාත්මක දැනුම සහ ප්‍රායෝගික අත්දැකීම්, රෝහල තුළ රෝගීන්ව හික්මවන ලද සිරුරු බවට පත් කරයි.

වෛද්‍ය කතිකාව තුළ ගොඩනැගෙන්නාවූ දැනුමත්, ඊට අදාළ බලයත් නිරන්තරයෙන් ම සමාජය තුළ බලවත් වේ.

දැනුම නිර්මාණයේ දී වෛද්‍යවරයාට පමණක් නොව, එක් එක් ක්ෂේත්‍රයන්හි විශේෂඥතාව දරන පාර්ශ්වයන් එක්තරා ආකාරයක රෙජිමේන්තු බවට පත්වන අතර, ගුරුවරයා, මාධ්‍යවේදියා, පර්යේෂකයා ආදී වූ විවිධ වෘත්තීන්හි නියැලෙන පාර්ශවයන් දැනුම සමාජගත කිරීමේ ආධිපත්‍යධාරී පාර්ශ්වය වන විට එම දැනුම ප්‍රශ්න නොකරන, දෙන ලද දෙයක් ලෙස පිළිගැනීමට පෙළඹෙන පාර්ශ්වයන් නිර්මාණය වීමේ ඉඩකඩ ඉහළ වේ. නමුත් සමාජය තුළ මෙම එක් එක් රෙජිමේන්තු හරහා විනය නිර්මාණය කිරීමට පසුබිම් සකස් කිරීම ධනාත්මක මෙන්ම ඍණාත්මක ලෙස ද බලපානු ලැබේ. පාසල් යන දරුවා අධි-ශික්ෂණයට (indoctrinate) ලක් කිරීමට ගුරුවරයාට හැකියාවක් ලැබෙන්නේ ද, යථාර්ථවාදී නොවන කතිකාවන් 'නිර්මාණය කරන ලද යථාර්ථයන්' ලෙස සමාජගත කිරීමට මාධ්‍යවේදීන් සමර්ථ වන්නේ ද මෙකී දැනුම සම්බන්ධ ව පවතින බල සහිතභාවය හේතුවෙනි.

ඒ අනුව, විනය යනු බලය හැසිරවීමේ ආකාරයක් වන අතර, බලය ක්‍රියාත්මක කිරීමේ උපක්‍රමයන්ට බලය ලබාදෙනුයේ දැනුම හරහා බව පැහැදිලි වේ. එසේ ම, විනය හා බලයත්, ඊට පදනම සකසන දැනුමත් සමාජයට ධනාත්මක සහ ඍණාත්මක යන දෙආකාරයෙන් ම බලපානු ලැබේ.

ලිංගිකත්වය - දැනුම - බලය

සමාජයේ අප්‍රකාශිත තලයේ පැවති අංශයක් ඇසුරින් බලය පිළිබඳ විග්‍රහ කිරීමටත්, ඊට දැනුම සම්බන්ධ වන ආකාරයත්, දැනුම තුළින් බලය උපදින ආකාරය විග්‍රහයටත් ෆූකෝ රචනා කළ " ලිංගිකත්වයේ ඉතිහාසය" පිළිබඳ වෙළුම් ත්‍රිත්වය වැදගත් වේ.

ලිංගිකත්වය තුළ බලයේ පැවැත්ම, දශක ද්විත්වයක ඉතිහාසයේ එය පැවති ආකාරය සහ ග්‍රීක සහ රෝම ඉතිහාසය තුළ එහි ස්වභාවය විග්‍රහය ඔහු සිදු කළ අතර, එකිනෙකට වෙනස් අංශ ත්‍රිත්වයක් ගවේෂණය කරන්නාක් මෙන් පෙනී යයි. එහෙත්, ෆූකෝ එම ත්‍රිත්වය තුළ ම සිදු කළේ මානව ශිෂ්ටාචාරයේ පෞද්ගලික තලයට කොටු වූ, බලය දැඩි ලෙස ක්‍රියාත්මක වන ක්ෂේත්‍රයක් වූ ලිංගිකත්වය දැනුම සහ බලය ඔස්සේ විමසීම වන බව කිව හැකි ය.

එහි දී ලිංගිකත්වය හා සම්බන්ධ දැනුමේ විවිධ ස්වරූප විශ්ලේෂණය කිරීම අරමුණු වූ අතර, ඒ තුළ පීඩනය හෝ නීතිය පිළිබඳ ව අධ්‍යයනය කිරීමක් අවශ්‍ය නොවූවා සේ ම, බලය පිළිබඳව දැඩි අවධානයක් යොමු කිරීම ෆූකෝගේ අරමුණු වී තිබේ. එහි දී මීට පෙර සඳහන් කළ ආකාරයට ම ෆූකෝ බලය දකින්නේ දෙන ලද රාජ්‍යයක පුරවැසියන්ගේ අයිතිවාසිකම් තහවුරු කිරීමට තිබෙන යාන්ත්‍රණය වශයෙන් නොවේ. ඒ අනුව පෙර දීර්ඝ වශයෙන් විස්තර කළ ආකාරයේ බහුවිධ සුවිශේෂතා ඇති බලයට, ලිංගිකත්වය පිළිබඳ දැනුම ස්ථාපිත කළ හැක්කේ කෙසේ ද යන්නත්, එසේ ස්ථාපිත කිරීම අවශ්‍ය වන්නේ ඇයි ද යන්නත් ඔහු විග්‍රහ කරයි (Szeman and Kaposy, 134-136).

ඒ අනුව, ෆූකෝ (1980: 183) විසින් මෙම ග්‍රන්ථය තුළ අවධානය යොමු කරන ප්‍රශ්න කිහිපයකි:

- 18 වන සියවසේ සිට සොයාගත්, සැළකිල්ලට ගත්, ලිංගිකත්වය පිළිබඳ නියම කතිකාව පිළිබඳ සියලු ආධිපත්‍ය පැතිරවීම් මොනවා ද ?
- ලිංගික චර්යාව පිළිබඳ සහතික වශයෙන් පවතින නීති - රෙගුලාසි හා ඒ පිළිබඳ ව පැවසෙන දේවල් මොනවාද ?
- ලිංගිකත්වය පිළිබඳ විශේෂ ආකාරයේ කතිකාවන් මොනවා ද ?

- ඓතිහාසික වශයෙන් විශේෂ ස්ථානයන්හි, මතුවන ලිංගිකත්වය හා සම්බන්ධ කතිකාවන් මොනවා ද ? (දරුවන්ගේ ශරීරය, කාන්තාවන්ගේ ලිංගිකත්වය, උපත් පාලනය ආදිය සම්බන්ධව)
- වඩාත් මෑත කාලීන ව, වඩාත් ප්‍රදේශීය ව ක්‍රියාත්මක වන බල සම්බන්ධතා මොනවා ද ?

විශේෂයෙන් ම ෆූකෝගේ මෙම ලිංගිකත්වය හා සම්බන්ධ රචනාවන්ට ආරම්භයේදී ම සඳහන් කළ ඔහුගේ පෞද්ගලික වාතාවරණයත් සහ සමලිංගිකයෙකු වශයෙන් ඔහුගේ ලිංගික දිශානතියත්, ඔහුගේ මානසික වාතාවරණයත් බලපාන්නට ඇති බව විචාරක මතවාද අතර වේ. කෙසේ නමුත්, ඔහු ලිංගිකත්වය සමාජය තුළ පාලනය කිරීමට බලය යෙදුණු ආකාරය පිළිබඳ ව දැනුමේ පුරාවිද්‍යාව මඟින් කතිකාමය ගවේෂණයක් සිදු කරන අතර, එහි ඓතිහාසික ස්වභාවය ඇසුරින් අදාළ සමාජ වාතාවරණයන් කියැවීමත්, දැනුම හා බලය තුළින් එය වෙනස්වන හෝ බලගැන්වෙන ආකාරයත් ඔහු පෙන්වා දේ.

ෆූකෝ (1980: 69) උපුටා දක්වමින් උයන්ගොඩ (1995) ඉදිරිපත් කරන්නාවූ පහත ප්‍රකාශයෙන් ඒ බව තවදුරටත් සනාථ වේ.

> *"දහනව වන සියවසේ බිහිවූ ධනේශ්වර සමාජය ලෛංගිකත්වය සමඟ පොර බැදුවේ එය සම්පූර්ණයෙන්ම ප්‍රතික්ෂේප කිරීමෙන් නොවේ. ඇත්තෙන්ම එය කළේ, ලෛංගිකත්වය සඳහා වූ සංවාද භූමියක් සඳහා වූ සමස්ත යාන්ත්‍රණයක් බිහි කිරීමයි. එය ලිංගික දේ ගැන කතා කළා පමණක් නොව, එසේ කරන්න යැයි සෑම දෙනාටම බල කළේය. ඒ සමඟම ලෛංගිකත්වය පිළිබඳ ඒකාකාර සත්‍යයක්ද නිර්මාණය කළේය. එසේ කළේ, ලිංගිකත්වය විසින් කිසියම්*

මූලධාර්මික සත්‍යයක් වසන් කරගෙන තිබෙනු ලැබුවාක් මෙනි; එනම්, සුවිශේෂ සත්‍යයක් නිෂ්පාදනය කිරීමට එය අවශ්‍ය වූවාක් මෙනි"

ඒ අනුව, ෆූකෝ ඉදිරිපත් කරන ලිංගිකත්වය හා ලිංගික තාක්ෂණය පිළිබඳ දැනුමෙහි 'දැනුම හා බලය' ආශ්‍රය කරගත් උපාය මාර්ග හතරක් ඇති බව, ද සිල්වා සහ අත්තනායක (2016) දක්වා ඇත. ඒවා නමින්, 'කාන්තා ශරීරය හිස්ටීරියාවක් (Hysteria) බවට පත්කිරීම, ළමුන්ගේ ලිංගිකත්වය පිළිබඳ දැනුවත්භාවය, ප්‍රජනන චර්යාව සමාජානුයෝජනය කිරීම, සහ දුරාචාර ලෙස ලිංගික වින්දනය සෙවීම මනෝ චිකිත්සාව මඟින් හැසිරවිය යුතුය' යන ඒවා වේ. ඒ අනුව ඔහු මෙසේ ලිංගිකත්වය සම්බන්ධයෙන් බලය භාවිත කිරීම, "කායික බලය" (Bio-power) යොදාගැනීම ලෙස නම් කරනු ලැබේ (ද සිල්වා සහ අත්තනායක, 2016: 357-358). තවදුරටත් ලිංගික චර්යාව සම්බන්ධයෙන් එම බලය යොදාගැනීමේ වැදගත්කම ෆූකෝ දක්වන්නේ පහත ආකාරයෙනි.

"කායික බලය භාවිත කිරීම මඟින් ජීවිතය හා එහි යාන්ත්‍රණය නිශ්චිතව ගණනය කිරීම් චක්‍රයක් බවට පත්වේ. දැනුම හා බලය පිළිබඳ මෙම සුසංයෝගයට අනුව, මානව විපරිවර්තනය කිරීමේ ශක්තියක් ඇතිවේ. ලිංගිකත්වය පිළිබඳ ප්‍රතිමාන සහ භාවිත අභ්‍යන්තරීකරණය වන විට පුද්ගලයා අභ්‍යන්තරයෙන් පාලනය වේ" (Foucault, 1992).

බලය - දැනුම, ලිංගිකත්වය තුළ විග්‍රහ වන ආකාරය මේ අයුරින් සැකෙවින් පැහැදිලි කළ හැකි ය.

ජෛව දේශපාලනය - දැනුම - බලය

ජෛව දේශපාලනය, ජෛව බලය යන ද්විත්වය ම බලය-දැනුම සම්බන්ධයෙන් සාකච්ඡා කරන විට ඉස්මතු වන එකිනෙක

ආසන්නයෙන් ගමන් කරන සාකච්ඡාවන් වේ. එසේ ම මෙම ලිපිය තුළ පෙර දී සාකච්ඡා කරන ලද සිරගත කරන ලද සමාජය, ඉතිහාසය තුළ බලය පැවති ආකාරය සහ ලිංගිකත්වය යන අංශයන්හි දී ද මේ පිළිබඳ සාකච්ඡා කෙරිණි. එනම්, මානව ශරීර ශිෂ්ටාචාරය මඟින් විවිධ ගොඩනැගීම් මඟින් පාලනය කෙරුණු ආකාරය, එම පාලනය සමඟ දැනුම ඍජු ව ම සම්බන්ධ වී පවතින ආකාරය ෆූකෝ ජෛව දේශපාලන සාකච්ඡාව තුළින් සාකච්ඡා කරයි. එබැවින් බලය-දැනුම සාකච්ඡාව යම්තාක් දුරකට ජෛව දේශපාලනය සංකල්පයෙන් කියැවීමට උත්සාහ ගැනීමක් මෙම කොටසේ දී සිදු වේ.

ෆූකෝ ප්‍රකාශ කරන ආකාරයට, බලය පුද්ගලයා තුළ පවතී. ඒ තුළින් අප අපව ම පාලනය කරගනු ලැබේ. එසේ ම ඔහු තවදුරටත් ප්‍රකාශ කරනුයේ එය සිදුවන්නේ සැඟවුණු අණ කිරීම් මඟින් වන බව යි. එනම් දැනුම/බුද්ධිය ලෙස නිර්මාණය කර ඇති කතිකාව හරහා අකර්මකාරක කර්තෘ කෙනෙක් මඟින් අපව පාලනය කරනු ලැබේ. මේ බව තවදුරටත් ෆූකෝ, *“Knowledge control basic biological desires and emotions”* ලෙස දක්වයි. ඒ අනුව අප ජීවිතයේ ආශාවන් දැනුම මඟින් පාලනය කරනු ලබන අතර, එම බලය දැනුම සතු ව පවතී.

මේ මත සෞඛ්‍යය මඟින් අපගේ ශරීර පාලනයට ලක් වීම ඉතා හොඳින් විශද වේ. ෆූකෝගේ ශාස්ත්‍රීය කාර්යයන් අතර වන, “Birth of the Clinic” (1973) ග්‍රන්ථය හරහා දැක්වෙන ආකාරයට, වෛද්‍යවරුන්, හෙදියන්, රෝහල් සහායකවරු ආදි වෛද්‍ය කතිකාව තුළ හඳුනාගත හැකි පාත්‍රයින් හරහා ආරෝග්‍යශාලා තුළ නේවාසික රෝගීන් සහ සායනවලට සහභාගී වන රෝගීන් නිරීක්ෂණයට ලක් කෙරේ. මෙය ෆූකෝ වෛද්‍යමය බැල්ම (Medical Gaze) ලෙස හඳුන්වන අතර, රෝගියාගේ සමස්ත ශරීරය පාලනය කිරීම සම්බන්ධ බලය මේ තුළින් වෛද්‍යවරයාට ලැබේ (Foucault, 1973 q.f. Foucault, 1980: 167).

රෝගියාට, රෝගය සම්බන්ධයෙන් මෙන්ම, වෛද්‍ය කතිකාව සම්බන්ධ පුළුල් අවබෝධයක් නොමැති වන හෙයින් රෝගියා වෛද්‍ය කතිකාවට ද බියක් දක්වන අතර, රෝග විනිශ්චය හෝ ප්‍රතිකාර සම්බන්ධ ව ප්‍රශ්න කිරීමක් සිදු නොකරයි. එහි දී වෛද්‍යවරයා බල කිරීමක් නොකරන නමුත්, වෛද්‍ය කතිකාව තුළ ඇති බලයට රෝගියා නතු වේ. අනෙක් අතට, වෛද්‍ය කතිකාව තුළ පවතින දැනුම මීට හේතු වී තිබෙන බව කිව හැකි ය. එනම්, වෛද්‍යවරයාගේ දැනුම සහ අත්දැකීම් පහසුවෙන් ආදේශ කළ නොහැකි ඒවා ය. මේ මත දැනුම තුළින් ලැබෙන බලය හරහා මානව ශරීරය පාලනය කිරීමට වෛද්‍යමය බැල්මට හැකියාව ලැබෙන අතර, ඒ තුළින් මානව ශරීරය පාලනය කිරීමේ දේශපාලනික බලය වෛද්‍ය කතිකාවට ලැබෙන බව කිව හැකි ය.

ඒ අනුව ෆූකෝ මෙහි දී සංවිධානාත්මක බුද්ධියට මිනිස් ශරීරය සම්බන්ධ කරනු ලැබේ. ඒ ඔස්සේ පුද්ගලයා සහ සමාජ ව්‍යූහය අතර යම් පාලනයක් ඇතිවේ. ඒ අනුව සංවිධානාත්මක දැනුම මඟින් පුද්ගලයාව පාලනය කරනු ලැබේ. ඉහත දැක්වූ, පවුල් සැලසුම්, ලිංගිකත්වය, උපත් පාලනය ආදී සියලුම ජීව විද්‍යාත්මක අංශ හා සම්බන්ධ වූ සංවිධානාත්මක දැනුම මඟින් අපව පාලනය කිරීම සිදු කෙරේ. අනෙක් අතට, ආයතනගත වූ සංවිධානාත්මක දැනුම මඟින් සිදු කරනුයේ ද ජෛව දේශපාලනය සඳහා අවනත වන්නාවූ කීකරු සිරුරු (Docile Bodies) නිර්මාණය කිරීම යි. ඒ අනුව පුද්ගල අනන්‍යතාවය පරිපූර්ණ වශයෙන් ම බලය යටතට පත් වන අතර, පුද්ගලයා විසින් තමාව ම පාලනය කරගැනීම මූලික ව ම සිදු වේ. එහි දී පුද්ගල කැමැත්තට වඩා මෙම බල ව්‍යූහ මඟින් ගොඩනගන ලද දැනුම මඟින් නිර්මාණය කරන අදිසි බලයට පුද්ගලයා ස්වකීය ස්වයං පාලනයෙන් ම නතුවේ.

ජෛව දේශපාලනය යන සාකච්ඡාව බලය-දැනුම හා සම්බන්ධ වන ආකාරය මෙසේ හඳුනාගත හැකි අතර, මානව ශරීරය දේශපාලනික ප්‍රපංචයක් බවට පත් වීමෙහි ලා පුද්ගලයා ස්වකීය ස්වයං වාරණ හා ස්වයං පාලන නියමයන් උපයුක්ත කරගන්නා බව මේ හරහා මනාව පෙන්වාලයි. අනෙක් අතට, සමාජය විසින් නිර්මාණය කරනු ලබන සංවිධානාත්මක දැනුමේ බල අධිකාරය මඟින් සමාජ ව්‍යූහය තුළ තනි පුද්ගලයාගේ ශරීරය මත බලය යොදනු ලැබේ. ඒ අනුව ජෛව දේශපාලනය ද බලය-දැනුම සංකල්පයෙන් විතැන් කොට සාකච්ඡා කළ නොහැකි බව පැහැදිලි වන අතර, ෆූකෝගේ ශාස්ත්‍රීය විග්‍රහයන් තුළ එකිනෙකට බැඳී පවතින බහුතර අදහස් සමඟ ජෛව දේශපාලනය ද නිතරගයෙන් ම සම්බන්ධ වී තිබෙන බව කිව හැකි ය.

ෆූකෝගේ බලය-දැනුම සාකච්ඡාව සම්බන්ධයෙන් මතුවූ විවේචන සහ ප්‍රති-තර්ක

මිචෙල් ෆූකෝගේ දැනුම-බලය සාකච්ඡාවටත්, එය පදනම් කරගෙන ෆූකෝ විසින් සිදු කරනු ලබන සාකච්ඡාවන්ටත් එල්ලවන විවේචන සහ ඒවා සම්බන්ධ ප්‍රති-තර්ක කිහිපයක් මෙම කොටසේ දී ඉදිරිපත් කෙරේ.

ඒ අනුව මේ සම්බන්ධයෙන් සාකච්ඡා කරන විට කැපී පෙනෙන විවාදයක් වශයෙන් ජර්ගන් හබමාස් යන ෆ්‍රැන්ක්ෆර්ට් ගුරුකුලයේ දෙවන පරපුරෙහි න්‍යායධාරියා විසින් සිදු කරන විවේචන සහ පැහැදිලි කිරීම් කැපී පෙනේ. හබමාස් සිය “The Philosophical Discourse of Modernity” (1987) කෘතිය හරහා ෆූකෝගේ ශාස්ත්‍රීය කාර්යයන් සම්බන්ධයෙන් විවේචන ඉදිරිපත් කරයි.

"What is then we are the grounds that determine Foucault to shift the meaning of this specific knowledge and the truth that is constitutive for the modern form of knowledge in general, and for the human sciences in particular, by generalizing this will to knowing self-mastery into a will to power per se and the postulate that all discourses can be shown to have the character of hidden power and derive from the practices of power?" (Habermas, 1987).

තම ප්‍රශ්නයට හබමාස් විසින්ම මෙහි දී පිළිතුරක් දක්වමින් ප්‍රකාශ කරනුයේ, යමෙකු ඥාන විභාගය (episteme) සම්බන්ධ ප්‍රශ්නයක් ගතහොත් ඔහුට එය මෙහෙයවීමට නොහැකි වන බව යි. ඒ අනුව ෆූකෝ බලය-දැනුම පිළිබඳ සැම විට ම විග්‍රහ කළ ද, ඒ හා සම්බන්ධ වන ඓතිහාසික ඥාන විභාගය ඔහු විසින් අවබෝධ කරගෙන නොමැති බවට හබමාස් විවේචනය කරයි. දැනුමේ ඒකාධිකාරයේ ආකාරයන් ෆූකෝ මඟහරිමින් අනෙක් අතට, බලයේ භාවිතයන් දැනුම් තුළින් මතුවන ආකාරය විශ්ලේෂණයට උත්සාහ ගන්නා බව දක්වමින් හබමාස් විසින් තවදුරටත් විවේචනය කරයි. කෙසේ නමුත්, බලය හා පෙළපත් විද්‍යාව (Geneology) පිළිබඳව ෆූකෝගේ අදහස් සමඟ හබමාස් එකඟ වේ. තවදුරටත් හබමාස් විසින්, ෆූකෝගේ වාස්තවිකත්වය හා නූතනත්වයේ ආයතන පිළිබඳ තර්කයන්ට එකඟ වන අතර, අනෙක් අතට දේශපාලනය හා ආචාරධර්ම මත පදනම් ව නූතන ආයතන විවේචනය කිරීමට ෆූකෝ අසමත් වී තිබෙන බවට හබමාස් විවේචනය කරයි (Martin, 1982: 2-5).

ෆූකෝ සහ හබමාස් යන දෙදෙනා ම බලය සහ දැනුම යන එකිනෙකට සම්බන්ධ කරන ලද නමුත්, ෆූකෝ එය තර්කනය, බලය හා

ආධිපත්‍ය සමඟ සම්බන්ධ කිරීමට උත්සාහ කරන විට, හබමාස් වෙනස් ආකාරයක තර්කනයක් ඊට ආදේශ කරගනී. එසේ ම, නූතනත්වය සහ ප්‍රබුද්ධත්වය සම්බන්ධ අදහස් ෆූකෝ විසින් ප්‍රතික්ෂේප කිරීම සම්බන්ධයෙන් ඔහුට හබමාස්ගේ විවේචන එල්ල වේ. එසේ ම, නූතනත්වය හරහා අධිපතිත්වය පමණක් පතුරුවන ලද බව විශ්වාස කළ නොහැකි බවත්, නූතනත්වය මඟින් සෞඛ්‍ය, ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය, නිදහස, නීතිය හෝ සමානාත්මතාවය යන අංශයන්හි ප්‍රගතියක් ඇති කළ බවත්, ඒවා ෆූකෝ විසින් ග්‍රහණය කරගෙන නොමැති බවටත් හබමාස් විවේචනය කරමින් දක්වයි (Simon, 1994: 950).

එමෙන් ම, හබමාස් විසින් ඉදිරිපත් කරන තවත් විවේචන කිහිපයකි. නූතනත්වයේ සැබෑ තත්ත්ව අවබෝධ කරගැනීමට ෆූකෝ අසමත් වූ බවත්, එහි එක් පැත්තක් පමණක් අවබෝධ කරගත් බවටත් හබමාස් මෙන් ම, Taylor (1950) සහ Honneth (1999) යන දෙදෙනා විසින් ද දක්වන අතර, ඔවුන් ද නූතනත්වය පිළිබඳ ඒක පාර්ශ්වීය කරුණු දැක්වීමක් සිදු කර තිබෙන බව පවසමින් ෆූකෝව විවේචනය කරයි (Taylor and Honneth, q.f. Poster, 1989). එසේ ම, බලය හා දැනුම එකිනෙකට සම්බන්ධ කිරීමට ගත් උත්සාහය තුළ බලය නිරායාසයෙන් ම පසුබැස තිබෙන බවත්, බලයට තිබෙන වැදගත්කම ඒ තුළින් අහිමි කර තිබෙන බවටත් විවේචනය වේ (Woermann, 2012).

ෆූකෝ ප්‍රකාශ කරන ආකාරයට, බලය ප්‍රතිරෝධය තුළින් උපදින නමුත්, ඔහු ප්‍රතිරෝධය සහ එහි ස්වරූපය කිසිදු අවස්ථාවක දී විස්තර සහිත ව නිර්වචනය කර නොමැත. වෙනත් ආකාරයකින් කිවහොත්, ප්‍රතිරෝධයේ වංශාවලිය (Geneology of Resistance) ෆූකෝ විසින් නිසියාකාර ව සංවර්ධනය කිරීමට අපොහොසත් වී තිබේ. එසේ ම, බලය පුද්ගලයා තුළ ස්වකීය වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වන බලවේගයක් වශයෙන් ෆූකෝ හඳුනාගන්නා නමුත්, ඔහු විසින් ආර්ථික සහ දේශපාලන බලයන්,

පරිපාලන බලයන් සහ බලයේ ආකාරවල වැදගත්කම අමතක කර තිබෙන බවට විවේචන එල්ල වේ (Edmonds, 2011). බල අරගලවල ප්‍රතිරෝධයේ ක්ෂුද්‍ර මට්ටම පිළිබඳ ව ඔහු සාකච්ඡා කරන නමුත්, ප්‍රාදේශීය අරගලවල නූතන ස්වභාවය පිළිබඳ ව ඔහු සාකච්ඡා නොකරයි. ප්‍රාදේශීය අරගලවල වැදගත්කම අනිවාර්ය වශයෙන් ම මඟහැරිය නොහැකි දෙයක් වන අතර, ඛණ්ඩනය වීම් මඟහරවා ගැනීමට නම් ප්‍රාදේශීය අරගලවල බහුවිධතාවයන් නිසි ආකාරයන්ගෙන් සම්බන්ධ කරගැනීම සහ එකතු කිරීම අවශ්‍ය වේ. නමුත් ෆූකෝ විසින් මෙම පැතිකඩ මඟහැර තිබෙන බවට විවේචනය වේ (Simon, 1994: 947).

ස්ත්‍රීවාදී පර්යාලෝකය මඟින් ෆූකෝගේ අදහස් සම්බන්ධ විවේචන මෙන් ම, එම විවේචනයන්ට ප්‍රති විවේචන ද එල්ල වේ. ඇතැම් ස්ත්‍රීවාදීන් ඉතිහාසය තුළ කාන්තාවන්ගේ අත්දැකීම් සම්බන්ධයෙන් ෆූකෝ නොසළකා තිබෙන බව දක්වමින් විවේචන එල්ල කරනු ලැබේ. ෆූකෝ තම ශාස්ත්‍රීය කටයුතුවල දී ඉතිහාසය තුළ මානව විෂයන් දියුණු වූ ආකාරය විශාල වශයෙන් සාකච්ඡා කරන බැවින්, අති විශාල මානව විෂයක් වන ස්ත්‍රීන් සම්බන්ධයෙන් නොතකා සිටීම ඔහුගේ තර්කයේ න්‍යායාත්මක අර්බුද ඉස්මතු කරන බවට විවේචනය වේ. එනම්, කාන්තාව පුරුෂාධිපත්‍යයට යටත් තැනැත්තියක් ලෙස සැලකීම පමණක් ෆූකෝ සිදු කර තිබෙන බවත්, කාන්තාව සතු බලය හා දැනුම යටපත් කොට තිබෙන බවත් ඉන් හැඟවේ. තවත් ස්ත්‍රීවාදීන් පිරිසක් තර්ක කරන්නේ ෆූකෝඩියානු පර්යාලෝකය මඟින් කාන්තා ශරීරය, දැනුමේත් බලයේත් මෙවලම් බවට පත්වීම පිළිබඳව විග්‍රහ වන බව වන අතර, එසේ අවධානයට ලක්වීම හේතුවෙන් ඔවුන් ෆූකෝ සම්බන්ධ පෙර දැක්වෙන විවේචනය ප්‍රතික්ෂේප කරයි. ඒ තුළින් සමාජය ඉදිරියට ගමන් කිරීමටත්, දැනුම සහ බලය ක්‍රියාත්මක කිරීම සඳහාත් පුරුෂාධිපත්‍ය ආකෘතියක්

තුළ කාන්තාව පාලනය කිරීම්වලට ලක්වූ ආකාරය ෆූකෝ විසින් දක්වන හෙයින් ඔහු ඔවුන් හරහා ඇගයීමට ලක්වේ (Martin, 1982: 8-10).

ෆූකෝට එරෙහි ව එල්ල වන තවත් විවේචනයක් වන්නේ, ඔහු සූක්ෂ්ම තලයේ බල සම්බන්ධතා පිළිබඳ ව සාකච්ඡා කළ ද, ඔහුගේ අදහස් තුළ මාක්ස්ගේ අදහස් සහ රාජ්‍ය පිළිබඳ අදහස් පවතින බවයි. එනම් ෆූකෝ තුළින් සාර්ව තලයේ විශ්ලේෂණය තුරන් වී නොමැති බවයි. මේ අනුව මිචෙල් ෆූකෝගේ බලය-දැනුම සාකච්ඡාවට පවතින විවේචන කිහිපයක් පොදුවේ මෙසේ සැකෙවින් සාකච්ඡා කළ හැකි ය. කෙසේ නමුත්, මෙවන් විවේචන අතර වුවත් ෆූකෝ විසින් මෙම පශ්චාත් නූතන සුසමාදර්ශයේ සිටිමින් බලය පිළිබඳ න්‍යාය අවබෝධ කරගැනීමට ගත් උත්සාහය බොහෝ තැන්හි දී අගය කෙරේ.

සමාලෝචනය

සමාජ න්‍යාය තුළ බලය යන්න නිර්වචනය වී තිබූ ආකාරයට වෙනස් ආකාර වූ අර්ථ ගැන්වීමක් එක් කළ මිචෙල් ෆූකෝගේ බලය-දැනුම සාකච්ඡාව පිළිබඳ සමස්ත විග්‍රහය හරහා ඉදිරිපත් වේ. බලය-දැනුම එකිනෙකට අනන්‍ය වූ ලක්ෂණවලින් සමන්විත වන අතර, එය රාජ්‍ය බලය හෝ පුද්ගලයෙක් මත යොදන්නාවූ බලහත්කාරී යෙදවීමක් නොවේ. බලය යනු, දැනුම හා බැඳී පවතින, පුද්ගලයා මත ස්වයං පාලනය ඇති කරවන මෘදු බලය යෙදීමක් බව ෆූකෝ පෙන්වා දේ. එය දැනුමේ ඓතිහාසික කතිකාමය ගොඩනැගීම, උන්මත්තකභාවය හා ආයතනගතකරණය, ලිංගිකත්වය මෙන්ම සමාජමය පාලනය යනාදී සෑම පැතිකඩක් තුළ ම නිමග්නව පවතී. එසේම බලය තුළින් දැනුම ඇතිවිය හැකි සේ ම, දැනුම තුළින් ද බලය ඇතිවිය හැකි ය. එහෙයින් බලය පිළිබඳව ප්‍රකට සාකච්ඡා ගෙනයන මැකියාවෙලී, වෙබර් ආදී චින්තකයින්

අතරට, විවේචනාත්මකව බලය පිළිබඳව විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කිරීමේ ගෞරවය ෆූකෝ හට හිමි වේ.

ෆූකෝඩියානු දර්ශනයේ අන්තර්-විෂයිකභාවය හේතුවෙන් ඔහු ඉදිරිපත් කරන බලය පිළිබඳ විග්‍රහය තුළ බහුවිධතා නිරූපණය වන අතර, ආයතනගත දැනුම මඟින් අපගේ චින්තනයට සියුම් ආකාරයෙන් බලපෑම් කරන බවත්, පුද්ගල අනන්‍යතාවයට එමඟින් බලපෑමක් ඇති කරන බවත් බලය-දැනුම සාකච්ඡාව ඔස්සේ ගැඹුරින් සාකච්ඡා කෙරේ. දැනුම ඔස්සේ ගොඩනැගෙන බලය මඟින් මිනිස් වර්ගයා කීකරු ශරීර බවට පත් කර තිබෙන බවත්, ධනවාදයේ සුමට ක්‍රියාවලියට එමඟින් පහසුකම් සළසන බවත් ෆූකෝගේ විග්‍රහය තුළින් ධ්වනිත වේ.

බලය-දැනුම තුළින් සියලු ම සංසිද්ධි විශ්ලේෂණයට ෆූකෝ ගත් උත්සාහය තුළ ෆූකෝ එක් පාර්ශ්වයකින් පමණක් සමාජය විශ්ලේෂණය කළ බවටත්, බහුවිධ මාන මතුපිටින් ගවේෂණය කළ බවටත් පොදුවේ ෆූකෝට විවේචන එල්ල වන නමුත්, සත්‍ය-දැනුම-බලය අතර යම් සම්බන්ධතාවක් තාර්කික ව විශ්ලේෂණයට ගත් උත්සාහය අමතක කළ නොහැකි ය. එසේ ම, ඒකාකෘතික වශයෙන් පැවති සාර්ව සමාජ විශ්ලේෂණයත්, සමස්තිකරණයත් නිසියාකාර ව විවේචනයට හසු කරගනිමින් ක්ෂුද්‍ර තලයෙන් සමාජය විනිවිද දැකීමට බලය-දැනුම සාකච්ඡාව උපයුක්ත කරගැනීමේ සාර්ථක බව වර්තමානය වන විටත් ඔහුගේ ශාස්ත්‍රීය රචනා පිළිබඳ අවධානය යොමු වීම තුළින් පැහැදිලි කරවයි. එබැවින් බුද්ධිමය තලයේ විවේචන පැවතිය ද මිචෙල් ෆූකෝගේ බලය-දැනුම සංකල්පයේ විග්‍රහාත්මක දායකත්වය ශාස්ත්‍රීය තලයේ තත්කාලීන වැදගත්කමක් උසුලන බව කිව හැකි ය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

උයන්ගොඩ, ජේ. (1988). *මිෂෙල් ෆූකෝගේ විධික්‍රමය පිළිබඳ කෙටි හැඳින්වීමක්.* සමාජ විග්‍රහ. පළමු කලාපය. පේරාදෙණිය: සමාජ විද්‍යා දෙපාර්තුමේන්තුව.

ද සිල්වා පී. සහ අත්තනායක ඒ. (2016). *නූතනත්වය, පශ්චාත් නූතනවාදය සහ නව සමාජ විද්‍යාත්මකන්‍යායන්.* (එස්. එල්. දෝෂිගේ ග්‍රන්ථයේ පරිවර්තනය සහ සංස්කරණය) කොළඹ: ෆාස්ට්ප්‍රින්ට් පෞද්ගලික සමාගම.

දෝෂි, එස්. එල්. (2008). *පශ්චාත් නූතනවාදය යනු කුමක්ද?.* ප්‍රවාද. කලාප අංක 28. කොළඹ: සමාජවිද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය.

පිණිකහන, ජේ. (2014). *වෛද්‍ය සමාජ විද්‍යාව.* නුගේගොඩ: සරසවි ප්‍රකාශකයෝ.

පෙරේරා, බී. ඒ. (2011). *සමාජ විද්‍යාව-සමාජය හා සංස්කෘතිය.* කඩවත: නුවණි ප්‍රකාශකයෝ.

Beck, U. and Beck, E. (2002). *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. Published in association with Theory, Culture & Society. US: SAGE Publications. Retrieved from: https://books.google.lk/books?id=3tXOU70_qagC [Accessed on: 1st May, 2019].

Berger, P. and Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. England: Penguin Books.

Birkmann, J., Feldmeyer, D. and Welle, T. (2017). *Development of Human Vulnerability 2012 –2 17*. German: Journal of Extreme Events. Retrieved from: https://doi.org/10.1142/s2345737500057 [Accessed on: 25th May, 2018].

Bruchell, G. (1966). *“Liberal Government and techniques of Self”, in A. Berry, T. Osborne and N.Rose (ed.s). Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo Liberalism and Rationalities of the Government*. London: UCC Press.

Crampton, J.W. and Elden, S. eds., (2007). *Space, knowledge and power: Foucault and geography*.Ashgate Publishing, Ltd.

Edmonds, J. S. (2011). *Criticism without Critique: Power and Experience in Foucault and James*. Foucault Studies, No. 11. CBS open journal. US: Vanderbilt University. Retrieved from: https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/3204 [Accessed on: 04th May, 2019]

Ernst, A. B. (2016). *Beyond Foucault: New perspectives on Bentham’s Panopticon*. London: Routledge.

Escobar, A. (1984). Discourse and Power in Development: Michel Foucault and the Relevance of HisWork to the Third World. *Alternatives*, 10(3), 377–400. https://doi.org/10.1177/030437548401000304 [Accessed on: 11th of March, 2020).

Foucault, M. (1972). *"The Discourse in Language" in the Archelogy of Knowledge and the Discourseon Language*. Translated by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon.

Foucault, M. (1979). *"Truth and Power", in working papers, (ed.). Meaghan Morris and Paul Patton.*Sydney: Ferral Publication.

Foucault, M. (1980). *"Method" from History of Sexuality: Volume 01: An Introduction.* Translated byRobert Hurley. New York: Vintage.

Foucault, M. (1980b). *"Two Lectures" in (Gordon ed.). Power Knowledge: Selected interviews and otherwritings: 1972-1977*. Hemel Hampstead: Harvester Wheatsheald.

Foucault, M. (1983). *"Afterward: the subject and power" in H. Dreyfus and P. Rainbow (eds.)., MichelFoucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press.

Foucault, M. (1990). *Law, Power and Knowledge General Turkel*. Journal of Law and Society. Vol. 2.Pondicherry: Wiley Publishers. Retrieved from: https://www.jstore.org/stable/1410084 [Accessed on: 05th May, 2019].

Foucault, M. (1992). *The Forth Face of Power. In Journal of Politics by Peter Digeser*. Chicago:University of Chicago Press.

Foucault, M. (1996). *"How Much Does it Cost for Reason to Tell the Truth", in S. Lotringer (ed.),Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984.* New York: Semiotext.

Foucault, M. (2002). *Archaeology of Knowledge (2nd ed.)*. London: Routledge. Retrieved from:https://doi.org/10.4324/9780203604168 (Accessed on: 13th of March, 2022).

Foucault, M. (2003). *Society must be defined*. London: Penguil Allen Lane.

Foucault, M. and Rainbow, P. (ed.). (1991)*"Chapter 19: Space, Knowledge and Power" from TheFoucault reader*. London: Penguin.

Foucoult, M. (1975). *Discipline and punish*. *A. Sheridan, Tr., Paris, FR, Gallimard*.

Gallagher, M. (2008). *Foucault, Power and Participation*. International Journal of Children's Rights.Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.

Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Tr. by Frederick Lawrence. Cambridge: The MIT Press.

Legg, S. (2011). *Assemblage/apparatus: using Deleuze and Foucault*. *Area*, *43*(2), 128-133.

Martin, B. (1982). *Feminism, Criticism and Foucault*. Durham: Duke University Press.

Poster, M. (1989). *Critical Theory and Poststrualism: In search of a context*. London: CornellUniversity.

Power, M. (2011). *Foucault and Sociology*. Annual Review of Sociology. Vol. 37. Retrieved from:https://www.jstore.org/stable/4125598 [Accessed on: 8th March, 2019].

Preda, A. (2001).Postmodernism in sociology. *In International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*: Second Edition (pp. 676-679). Elsevier Inc.

Ranke, K. (2014).*Foucault's Discourse and Power/Knowledge theories as a basis of augmentation inArturo Escobar's Development as a Discourse Theory*. Berlin: Global Studies Programme.

Simon, J. (1994). *Between Power and Knowledge: Habermas, Foucault, and the Future of LegalStudies*. California: Berkeley Law Scholarship Repository. Retrieved from:https://scholarship.law.berkeley.edu/facpubs [Accessed on: 10th May, 2019].

Szeman I. and Kaposy, T.(2011).*Cultural Theory: An Anthropology*. Pondicherry: Weiley Blackwell.

Woermann, M. (2012). *Interpreting Foucault: an evaluation of a Foucauldian critique of education.South African Journal of Education*. South Africa: University of Pretoria.

Wood, D. (1988). *Derrida and DIFFÉRANCE*. (Ed. Bernasconi, R.). Evanston: Northwestern University Press.

මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලය හා වාර්ෂික පෙරහැර මංගල්‍යය සමඟ බැඳුණු රාජකාරි ක්‍රමය සහ එහි නව ප්‍රවණතා

උපාලි වීරකෝන්

හැඳින්වීම

ආගම සහ ආගමික ඇදහිලි පුද පිළිවෙත් හී මූලාරම්භය කවදා කෙසේ සිදුවූයේ ද යන්න පිළිබඳව නිශ්චිත සාක්ෂි සටහන් නොපවතී.[1] මානවයාගේ ඉතිහාසය ආගමේ ඉතිහාසය වන බැව් මැක්ස් මුලර් (Max Muller 1823-1900) ගේ අදහස විය. ඔගස්ට් කොම්ට් (August Comte, 1798-1857) ගේ සමාජ පරිණාමය පිළිබද අවධි විග්‍රහයේ පළමුව දැක්වූ දේවවාදී අවධිය හෙවත් කල්පිත අවධියේ (theological or fictitious stage). මිනිස්සු ස්වභාව ධර්මය හා සමඟ නිරන්තර සබඳතා ගොඩනඟා ගනිමින් සිය ජීවිත පවත්වා ගෙන යාමට උනන්දු විය. එසේම ස්වභාවික සංසිද්ධීන් (නාය යෑම, ගංවතුර ගැලීම, සුළි සුළං) වැනි දෑ අධිස්වභාවික (Supernatural) බලවේග විසින් සිදුකරනු ලබන දේවල් ලෙස සැලකූහ.

[1] මෙම අධ්‍යයනය සිදුකරන ලද්දේ පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ ශාස්ත්‍ර පීඨයට වෙන් කරනු ලබන වාර්ෂික පර්යේෂණ අරමුදල් පිරිනැමීමේ අනුග්‍රහය යටතේ ය. මෙම ලිපිය සම්පාදනය කරන ලද්දේ ප්‍රධාන පර්යේෂණය සිදුකරන අතර දී හඳුනාගත් විශේෂිත මාතෘකාවක් ඔස්සේ ය. ප්‍රධාන අධ්‍යයනය වූ “සමාජ සහජීවනය සහ සිංහල දමිළ අන්තර් විවාහය” යන පර්යේෂණ යෝජනාව සකස් කිරීමේ දී මහාචාර්ය ආර්. එම්. ඩී. බී. හේරත් මහතාගේ අදහස් හා යෝජනා ප්‍රයෝජනවත් විය. විශේෂයෙන් ම ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයන තොරතුරු රැස් කිරීමේ දී සීමිත කාලයක වුවද කැපවීමක යෙදෙමින් සහභාගි වූ සම්මානිත මහාචාර්ය කාළිංග ටියුඩර් සිල්වා මහතා ස්තුති පූර්වකව සදහන් කළ යුතුය.

ආගම කිසියම් ක්‍රම රටාවකට පරිණාමය වන බැව් ඊ. බී. ටයිලර් (Edward B.Tylor 1832-1912) නම් සමාජ මානව විද්‍යාඥයාගේ පැහැදිලි කිරීම විය. එම පරිණාමය සර්වාත්මවාදය (Animism), බහුදේවවාදය (Polytheism) සහ ඒකදේවවාදය (Monotheism) ලෙසට සිදුවේ. මිනිසා ලබා ගන්නා ඥාන සම්භාරය අනුව ආගම විකාශනය වන බවත් ආගම යන්න අධි ස්වභාවික සංසිද්ධියක් ලෙසත් ටයිලර් පෙන්වා දුන්නේය. ස්පෙන්සර් (Herbert Spencer 1820-1903) විසින් ප්‍රාථමික සමාජයේ ජීවත් වු මිනිසුන් තමන් ජීවත්වන අවට පරිසරයේ ඇති ස්වභාවික දේවල් මෙන්ම වස්තූන් සියල්ල දෙවියන් විසින් නිර්මාණය කරන ලද ඒවා බව පවසන ලදී. ඩර්කයිම් (Emile Durkheim 1858-1917) ප්‍රාථමික මිනිසා කිසියම් පාරිශුද්ධ (Sacred) යැයි සැලකෙන දෙයකට (පැලෑටියක්, සතෙක් හෝ එහි අවයවයක් ආදි වශයෙන්) වැදුම් පිදුම් කිරීමට යොමුවීමෙන් ආගම බිහිවු අන්දම පැහැදිලි කළේය. එහිදී කිසියම් භෞතික වස්තුවක් මුලිකකොට සිදුකරන වැදුම් පිදුම් පිළිවෙත් තෝටම වන්දනය ලෙස පැහැදිලි කළ අතර ආගමික පිළිවෙත් වලින් සිදුවන්නේ පුද්ගලයා විසින් තමන්ගේම සමාජයට වන්දනා කිරීම බව පෙන්වා දුන්නේය (Durkheim 1915).

රැඩ්ක්ලිප් බ්‍රවුන් (Alfred Radcliffe-Brown 1881-1955) සිය ආගම පිළිබද විග්‍රහය සදහා අන්දමන් දූපත්වාසීන්ගේ අධ්‍යයන තොරතුරු භාවිත කළේය. එහිදී මිනිසුන්ගේ ආගමික චර්යාව සදහා අහස, වනාන්තරය, මුහුද හා මළවුන්ගේ ආත්ම යනාදි ස්වභාවික හා අද්භූත දේවල් සම්බන්ධ වන අයුරු හඳුනාගෙන තිබේ. මෙම ස්වභාවික සංසිද්ධිවල වල පුද්ගලාරෝපණය ලෙස සැලකෙන ස්වභාවික ආත්මයන්

එහි පවතින බව රැඩ්ක්ලිප් බ්‍රවුන්ගේ පැහැදිලි කිරීම විය (Radcliffe-Brown 1922).

විවිධ සමාජ මානව විද්‍යාත්මක පැහැදිලි කිරීම් වලින් ස්ඵුට වන්නේ ප්‍රාථමික මිනිසා තමන්ට වටහා ගත නොහැකි සංසිද්ධි තේරුම් ගැනීම සඳහා ඊට යම් යම් බලවේග ආරෝපණය කොට පසුව ඒවාට වන්දනා මාන කිරීමට පෙළැඹීම තුළින් ආගම බිහිවූ අන්දමයි. මෙම පසුබිම ආගමික පුදපූජා පිළිවෙත් සමුදායක් ඇතිවීමට ද මුල්වී තිබේ.

වර්තමානයේ බොහෝ ආගමික ඉගැන්වීම් වලදී අධි බලයක් සහිත පුද්ගලයින් හා දේවල් ගැන සඳහන් වේ. මෙය පුද්ගල ඇසට නොපෙනෙන්නා වූ එක්තරා ආකාරයක දිව්‍යමය බලයකි. දෙවි දේවතාවුන් ඇදහීම හා වන්දනය සිදුවන්නේ ද එම සංසිද්ධිය තුළම ය. දෙවි දේවතාවියන් හින්දු ආගමේ ප්‍රධාන වුත් ජනප්‍රිය වුත් සංකල්පයකි (Gombrich and Obeyesekere 1988, Pfaffenberger 1979). දමිළ හින්දුන් විසින් දෙවියන් හා ආගම ඇදහීම එකම ක්‍රියාවලියක් ලෙස සිදුකරන ලබන බැව් සමාජ මානව විද්‍යාත්මක තොරතුරු වලින් පෙන්වා දෙනු ලැබේ. එය ඒ ඒ මිනිසුන්ගේ අවශ්‍යතාව අනුව සිදුකරන බව ද පැහැදිලි ය. ශ්‍රී ලාංකියන් විසින් දෙවි දේවතාවියන් ඇදහීම අතීතයේ සිටම සිදුකරනු ලැබූ එකක් වන අතර දකුණු ඉන්දියානුවන් ලක්දිවට පැමිණීමෙන් පසුව එය තවදුරටත් ප්‍රචලිත විය. මෙරට වැසියන් දෙවි දේවතාවියන් උදෙසා දේවාල ඉදිකර ඊට විවිධ වත්පිළිවෙත් හා පුද පූජා පැවැත්වීම ගැන තොරතුරු සඳහන් වේ (ධර්මදාස හා තුන්දෙනිය, 1994, 22). දෙවි දේවතාවියන් ඇදහීම හින්දු ආගමෙන් ම උගන්වා තිබෙන්නකි. ලෝකයේ මැවුම්කරු වන්නේ මහා බ්‍රහ්මයා. ඔහු සර්ව බලධාරී දෙවියන් වෙයි. ඔහුගේ කැමැත්තකට ලෝකය නිර්මාණය වී ඇත. ඒ අනුව දෙවි

දේවතාවියන් රාශියක් බ්‍රහ්ම සංකල්පය ඔස්සේ ඉදිරිපත් කර තිබේ (Keshavadas 1988).

මුන්නේශ්වරම කෝවිල (හලාවත), කෝනේශ්වරම් කෝවිල (ත්‍රිකුණාමලය), නගුලේශ්වරම් කෝවිල (කීරිමලේ), තිරුකේතීශ්වරම් කෝවිල (මන්නාරම) සහ රාමේශ්වරම් කෝවිල (ඉන්දියාව) යන කෝවිල් පහ, ශිව දෙවියන් වෙනුවෙන් මෙම කලාපයේ (ශ්‍රී ලංකාව ද ඇතුළුව) ඉදි කරන ලද, පෞරාණික ම කෝවිල් (”ඊශ්වරම්”) ලෙස සැලකේ. මෙම ප්‍රාදේශීය හින්දු කෝවිල් සංකීර්ණය අවම වශයෙන් ක්‍රිස්තු වර්ෂ 1000 සිට පැවත එන බව හා ඉන්දියානු වීර කාව්‍යයක් වන රාමායණ කතා පුවත් සමග මෙම කෝවිල් සම්බන්ධ වන බවත් විශ්වාස කෙරේ. දෙමළ භාෂාවෙන් ‘මුන්’යන්නෙහි තේරුම බොහෝ කලකට පෙර සහ ‘ඊශ්වරම්’ යන්නෙන් අදහස් වන්නේ ශිව දේවාලයයි. ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රධාන නගර කේන්ද්‍රගතව පුරාණ හින්දු කෝවිල් රැසක් දැකගත හැකිය. විශේෂයෙන් ම හින්දු නොවන ආගමික ලබ්ධිකයින් විසින් හින්දු කෝවිල් ආශ්‍රිත දෙවි දේවතාවුන් ඇදහීම හා වන්දනය ගැන සිදුකරන ලද සමාජ මානව විද්‍යාත්මක අධ්‍යයන (Gombrich & Obeyesekere 1983, Obeyesekere 1981 & 1988, Bryan Pfaffenberger 1979) තුළින් දේව ඇදහිලි හා විශ්වාසයන් හි ඓතිහාසික මූලයන් පිළිබඳ තොරතුරු හඳුනාගත හැකිය.

මෙම ලිපියට අදාළ වූ තොරතුරු ගවේෂණය හලාවත මුන්නේශ්වරම ප්‍රදේශයේ ඇති මුන්නේශ්වරම් කෝවිල හෙවත් මහා දේවාලය ඇසුරින් සිදුකළ එකකි. මුන්නේශ්වරම් කෝවිල (මුනි ඊශ්වර කෝවිල්) හා සුළු භද්‍රකාලී කෝවිල මෙම පුදබිමෙහි පිහිටා ඇත. 17වන සියවසෙහි පෘතුගීසී ජේසුස් නිකායිකයින් විසින් පුදබිමෙහි බලය

මුළුමනින් ම බිඳ දැමුව නමුත් අදටත් දමිළයින් හා සිංහලයින් අතර මෙම පුදබිම ඉතාමත් ජනප්‍රියව පවතියි (Bastin 2002).

හලාවත මුන්නේශ්වරම් කෝවිල ශ්‍රී ලංකාවේ ඇති ජනප්‍රිය හින්දු කෝවිලක් ලෙස ප්‍රසිද්ධ ය. සිංහල හා දමිළ මිශ්‍ර ජනගහණයක් සහිත වූ දමිළ කොට්ඨාසය (දෙමළ පත්තුව) ට අයිති මුන්නේශ්වරම ග්‍රාමයේ මෙම මුන්නේශ්වරම හින්දු කෝවිල පිහිටා තිබේ. පෘතුගීසීන් විසින් විනාශයට පත් කෙරුණු මුන්නේශ්වරම කෝවිල 1753 වසරේ දී නැවත මුලින් පැවති තත්ත්වයට ගොඩනැගුණු අතර 1875 වසරේ දී කුමාරස්වාමි කුරුක්කල් විසින් නැවත ප්‍රතිසංස්කරණය කරන ලදී. ඊශ්වර මහාදේවාලය මුල් කරගෙන තවත් පරිවාර දේවාල සමූහයකින් ද සමන්විත වන මෙම දේව පුරවරය හින්දු භක්තියන්ගේ සිද්ධස්ථානයක් වශයෙන් ප්‍රසිද්ධ වී තිබුණත් හින්දුන් මෙන්ම බෞද්ධයින් ඇතුළු අන්‍ය ආගමිකයින් ද එක පෙළට සිට දෙවි පිහිට පැතීම මෙහි දැකිය හැකි සුවිශේෂී ලක්ෂණයකි. ශිව දේවාලය හෙවත් මහා දේවාලය (ඊශ්වර කෝවිල) ප්‍රධාන කොටගත් මෙම දෙවි පුරවරයෙහි භද්‍රකාලි අම්මාන් කෝවිල හෙවත් කාලි දේවාලය, ගම්භාර අයියනායක මහා දේවාලය, කතරගම දේවාලය, ගණපති කෝවිල හෙවත් ගණ දේවාලය, සොහොන් කාලි අම්මාන් කෝවිල හෙවත් සොහොන් කාලි දේවාලය ආදි වශයෙන් විවිධ දෙවියන් උදෙසා කැපවුණු දේවාල රාශියක්ම පිහිටා ඇත (විජේරත්න 2013: 01).

මෙම කෝවිල් ආශ්‍රිත පුජා බිමෙහි පුරාතනයේ පටන් චාරිත්‍රානුකූලව දෛනික පුද පූජා පැවැත්වේ. මෙහි වන්දනයට පැමිණෙන බැතිමත්තු මෙම පුදපූජා වලට සම්බන්ධ වෙති. ඊට අමතරව මහා දේවාලය මුල්කොට වාර්ෂිකව මහා පෙරහැර මංගල්‍යය උත්සවශ්‍රීයෙන් පැවැත්වේ. පෙරහැර සමයේ දී ප්‍රදේශය උත්සවශ්‍රීය පිළිබිඹු කරවන ආකාරයට සැරසිලිවලින් සැකසීම, විනෝද හා සංදර්ශන

කුටි ඉදි කිරීම සහ ආපන ශාලා ඇතුළු විවිධ වෙළඳ කුටි විවෘත කිරීම ඔස්සේ බහුවාර්ගිකත්වය මැනවින් ඉස්මතු කෙරේ. එමෙන් ම පෙරහැර චාරිත්‍රය හා බැඳුණු රාජකාරි ක්‍රමය ක්‍රියාත්මක වීම සහ එහි නව ප්‍රවණතාවන් ද දක්නට ලැබේ. මහා දේවාලයෙන් පැවරූ ඉඩම් වෙනුවෙන් මිනිස්සු සිය රාජකාරිය ඉටු කිරීමට ක්‍රියා කරති.

ඒ අනුව මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලයේ පෙරහැර මංගල්‍යය හා බැඳුණු රාජකාරී ක්‍රමය සහ එහි නව ප්‍රවණතා පිළිබඳ තොරතුරු විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කිරීම මෙම පර්යේෂණාත්මක ලිපියේ පරමාර්ථය වේ.

අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රය

හලාවත ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාශය මෙහි අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රයයි. ග්‍රාම නිලධාරි වසම් ගණන 49 ක් (සිතියම 01) වන අතර ඊට අයිති ගම්මාන සංඛ්‍යාව 169 කි. මුළු පවුල් සංඛ්‍යාව 20,770 ක් වන අතර මුළු ජනගහණය 75,903කි. මුළු ජනගහණයෙන් ස්ත්‍රී ජනගහණ ප්‍රතිශතය 52% ක් වන අතර පිරිමි ප්‍රතිශතය 48% කි. ජාතීන් අනුව ජනගහණය බලන විට සිංහල 61,910 ක් ද, දමිළ 6,379 ක් ද, මුස්ලිම් 6,969 ක් ද, බර්ගර් 559 ක් සහ වෙනත් 86 ක් ද වශයෙන් වේ. ආගම් අනුව ජනගහණය බලන විට කතෝලික 46% ක් ද, බෞද්ධ 37% ක් ද, ඉස්ලාම් 9% ක් ද, හින්දු 7% ක් හා වෙනත් 1% ක් ද වශයෙන් වේ.

සිතියම - 01

(හලාවත ප්‍රාදේශීය ලේකම් කාර්යාලය 2020).

අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රයට අයිති බෞද්ධ පන්සල් ගණන 25 ක් ද, ක්‍රිස්තියානි කතෝලික දේවස්ථාන 22 ක් ද, කතෝලික නොවන දේවස්ථාන 14 ක් ද, හින්දු දේවස්ථාන 14 ක් ද, මුස්ලිම් පල්ලි 12 ක් ද වශයෙන් තිබේ (හලාවත ප්‍රාදේශීය ලේකම් කාර්යාලය 2020).

පර්යේෂණ අරමුණ

මෙම අධ්‍යයනයේ අරමුණ මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලයේ වාර්ෂික පෙරහැර මංගල්‍යය තුළින් හෙළිවන කුල ක්‍රමය හා බැඳුණු

රාජකාරි ක්‍රමය සහ එහි නව ප්‍රවණතා පැහැදිලි කිරීම ය. මෙහිදී කුලය ඉඩම්, අයිතිය සහ රාජකාරි ක්‍රමය එතිනෙකට මහා දේවාලය සමඟ සම්බන්ධ වන්නේ කෙසේද යන්න පරීක්‍ෂා කරනු ලැබේ. මහා දේවාලය හා සබැඳි කුලයට අදාල රාජකාරීය සහ එම කුලය නියෝජනය කරන මිනිසුන් පදිංචිව සිටින ගම සම්බන්ධ ලිඛිත තොරතුරු ශ්‍රී මුන්නේශ්වරම වර්ණනාව[2] මුලාශ්‍රයෙන් හදුනා ගන්නා ලදී.

ඒ අනුව මහා දේවාලයේ රාජකාරිය කරන මිනිසුන් අතර පැහැදිලි කුල ධුරාවලියක් (caste hierarchy) දක්නට ලැබේ. එසේම මහා දේවාලයේ රාජකාරිය ට අදාල කුලය පැහැදිලිව හදුනා ගත හැකිය. ඒ හා සම්බන්ධ වර්තමාන තොරතුරු 2022 වර්ෂයේ ශ්‍රී මුන්නේශ්වරම වාර්ෂික නිකිණි මහ පෙරහැර උත්සව පත්‍රිකාවෙන් හඳුනා ගැණුනි (බලන්න ඇමුණුම-1, පිටුව 311). ඒ අනුව මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලයට අයිති ඉඩම්වල පදිංචි මිනිසුන් වාර්ෂික පෙරහැර මංගල්‍යයට කෙබඳු දායකත්වයක් ලබා දෙන්නේ ද සහ ඊට කුල ධුරාවලියේ දායකත්වය කෙසේ ද යන්න හඳුනා ගැනීම සිදු කෙරේ. ඊට අමරතව මහා දේවාල පෙරහැර දිය කැපීමේ උත්සවයෙන් අවසන් වීමෙන් පසුව නව පෙරහැරක් නැවත ඊට පසු දවසේ සිට ආරම්භ වේ. එසේ නව පෙරහැර පැවැත්වීමට බලපා ඇති හේතු විමසනු ලැබේ. ඒ අනුව මුන්නේශ්වරම මහා දේවාල පෙරහැරේ ස්ථාවර තත්ත්වයන් සහ නව ප්‍රවණතා පරීක්‍ෂා කිරීම මෙම අධ්‍යයන ලිපියේ අරමුණ වේ.

ක්‍රමවේදය

මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලයේ වාර්ෂික පෙරහැර මංගල්‍යයේ විශේෂ ලක්‍ෂණ කිහිපයකි. දමිළ සිංහල මිනිසුන් ජනවාර්ගික බේදයෙන්

---

[2] ශ්‍රී මුන්නේශ්වරම වර්ණනාව යනු බ්‍රහ්ම ශ්‍රී සෝමස්කන්ද කුරුක්කාල් විසින් මුන්නේශ්වරම කෝවිල ගැන රචනා කර ඇති ලේඛණයකි.

තොරව පෙරහැර පැවැත්වීමට දායක වීම ප්‍රධාන කරුණකි. එසේ ම අවුරුද්දේ එක් මාසයක කාලයක් අඛණ්ඩව පෙරහැර උත්සවය පැවැත්වීම තවත් එකකි. මුලාශ්‍ර කෘතිවල දැක්වෙන අන්දමට හින්දු බ්‍රාහ්මණ පුජකයින් පුජා පවත්වන බහුතරයක් සිංහල බෞද්ධ ගම්මාන වල ජනයා පෙරහැර පවත්වන ලංකාවේ එකම දේවාලය ලෙස මුන්නේශ්වරම දේවාලය (ඩේවිඩ් 2012: 153) යැයි හැඳින්වීම තවත් කරුණකි.

එක් එක් ජනවර්ග වලට හා ආගම් වලට අයිති මිනිසුන් මුන්නේශ්වරම් පෙරහැරට දායකත්වය ලබා දීම සහ සක්‍රීයව පෙරහැරට සම්බන්ධ වීම සිදුවේ. අධ්‍යයනයට අදාල ප්‍රාථමික දත්ත මහා දේවලයට අයිති ඉඩම්වල දැනට පදිංචි ව සිටින මිනිසුන්ගෙන් ද, ද්විතීක තොරතුරු මුන්නේශ්වරම ගැන මෙතෙක් සිදුකර තිබෙන පර්යේෂණ ග්‍රන්ථ සහ අනෙකුත් කෘති පරිශීලනයෙන් ලබා ගැණුනි. අරමුණු සහගත නියැදීම් ක්‍රමයෙන් අධ්‍යයන නියැදිය තෝරා ගත් අතර ඊට දමිළ හා සිංහල ගෘහ මුලික පිරිමින් සහ කාන්තාවන් ඇතුළත් විය. මහා දේවාල පෙරහැර ආරම්භක මුල් දින දෙකක් ඇතුළත සිදුකළ සහභාගි නිරීක්ෂණයෙන් අනතුරුව නියැඳිය තෝරා ගතිමි. දේවාල ඉඩම්වල පදිංචි දමිළ, සිංහල සියලු දෙනාට පෙරහැර සමය ඉතා කාර්ය බහුල කාලයක් විය. ඔවුන් වැඩියෙන් කැමති වුයේ කෝවිල් බිමේ දී සාකච්ඡා කිරීමට ය. ආගමානුකුල භාවිතය හා හැසිරීම් රටාව ඊට හේතුවක් බැව් පැහැදිලි විය. තොරතුරු රැස් කිරීමට ව්‍යුහගත නොවන සම්මුඛ සාකච්ඡා ක්‍රමය භාවිත කෙරිණි. ඊට අමතරව දේවාල පරිශ්‍රය ආසන්නයේ තිබෙන ශ්‍රී පුෂ්පාරම විහාරයේ විහාරවාසී ස්වාමීන් වහන්සේ, මහා දේවාලයේ ප්‍රධාන පරිපාලන භාරකාරත්වය, පෙරහැර උත්සවයේ සංවිධාන වගකීම දරන අය, දේවාලයේ පුසාරි තනතුර හොබවන සහ පෙරහැර නරඹන පිරිස හැසිරවීම සිදුකරන ස්වේච්ඡා

සංවිධාන ප්‍රධාන නිළධාරී යන අය මෙම අධ්‍යයනයේ මූලික තොරතුරු සපයන්නෝ වූහ. ඊට අමතරව නිරීක්ෂණය ආශ්‍රයෙන් තොරතුරු ලබා ගන්නා ලදී.

ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයනය සති අන්තයේ දිනවල සහ රජයේ නිවාඩු දිනවල පමණක් සිදුකළ එකක් බැවින් දින 28ක කාලයේ සමස්ත පෙරහැර ම සහ අනතුරුව පවත්වන නව පෙරහැර අංග මුළුමනින් ම ආවරණය කිරීමට නොහැකිවීම සීමාකමකි. පෙරහැර පැවැත්වෙන අවස්ථාවේ වෙන් කරගත් කාලය තුළ අධ්‍යයනයට අදාල ලබා ගතිමි. පෙරහැර නිරීක්ෂණය කිරීමට නොහැකි වූ දිනවල පෙරහැරට දායකත්වය ලබාදුන් අදාල කුලයේ තෝරාගත් ගම් වැසියන්ගෙන් තොරතුරු ලබා ගතිමි. සියලු ගම් නියෝජනය කරන පුද්ගලයින් සමග සාකච්ඡා කිරීමට කාලය ප්‍රමාණවත් නොවීය. ඊට අදාළ තොරතුරු අධ්‍යයනයේ මූලික තොරතුරු සපයන්නන් මගින් ලබා ගන්නා ලදී.

සාහිත්‍ය විමර්ශනය

බෞද්ධ, හින්දු, ඉස්ලාම්, කතෝලික යනාදි වශයෙන් වූ විවිධ ආගම්වල සම්මිශ්‍රණය ලාංකික සමාජ සන්දර්භයේ බහු සංස්කෘතිකත්වය (Multiculturalism) නිරූපනය කෙරෙන මූලික අවස්ථාවෙකි. මෙහිදී එක් ජනවර්ගයක ට අනන්‍ය වූ ආගමක් පැවතිය ද අන්‍ය ආගමක් විශ්වාස කිරීම හෝ ඇදහීම ට බාධා නොපවතියි. සිංහලයන් හින්දු ආගමේ ඉගැන්වෙන දෙවි දේවතාවුන් පිළිබඳ විශ්වාසය හා ඇදහීම සාමාන්‍ය දෙයකි. එසේම අන්‍ය ආගමිකයින් බෞද්ධ සිද්ධස්ථාන වෙත පැමිණීම හා වන්දන මාන කිරීම දැකිය හැකිය. මෙරට හින්දු ආගම භාවිතය සම්බන්ධයෙන් නොයෙකුත් අවස්ථාවල අවධානයට යොමු වූ දෙයකි. බෞද්ධාගම හා හින්දු දහමේ සම්මිශ්‍රණය පිළිබඳව අධ්‍යයන රැසක් මෑත කාලීන ව විද්වතුන් විසින් සිදුකොට තිබේ. පොදුවේ ගත් කළ සිංහල

දමිළ මිනිසුන් අතර සහජීවනය ගොඩනැඟීමට අන්තර් ආගමික ක්‍රියා වැදගත් ප්‍රවේශයක් සපයා තිබේ. විශේෂයෙන්ම අතීත ලංකාවේ රාජ්‍ය පාලනය ඉන්දීය සම්භවයක් සහිත රජවරුන් යටතට නතු වීම ඔස්සේ මෙරට හින්දු ආගමේ ව්‍යාප්තිය වේගවත් විය. 18 වන ශතවර්ෂයේ ඉන්දියන් සම්භවයක් ඇති නායක්කර් වංශික රජවරුන් විසින් ඉන්දියාවෙන් හින්දු දෙවිවරු ඔවුන්ගේ පාලන ප්‍රදේශය වු මහනුවරට ගෙනවිත් දළදා මාළිගා පරිශ්‍රයේ තබා පුද පුජා පැවත් වූ අතර මෙහි ප්‍රධාන බෞද්ධ විහාරස්ථාන වු මල්වත්ත සහ අස්ගිරිය යන විහාරයන් හී භික්ෂූන් වහන්සේලා මෙම දේව වන්දන අවස්ථාවලට සහභාගි වුහ (Seneviratne 1978).

19වන ශතවර්ෂය ශ්‍රී ලංකාවේ හින්දු කෝවිල් පිළිබඳ මූලික විද්‍යාත්මක හැදෑරීම් සිදුකළ කාල පරිච්ඡේදයකි. අනතුරුව 20වන සියවසේ අගභාගයේ ඇතිවු සිවිල් යුධ ගැටුම (1983-2009) මෙරට හින්දු කෝවිල් පිළිබඳ අවධානය වැඩිවීමට හේතුවිය. ශ්‍රී ලාංකික බෞද්ධයන්ගේ හින්දු පිළිවෙත් පිළිබඳ තොරතුරු Bastin විසින් මුන්නේශ්වරම හින්දු කෝවිල ඇසුරින් ඉදිරිපත් කර තිබේ. මහා දේවලයේ පුජා කටයුතු දමිළ බ්‍රාහ්මණ පුජකවරු (පුසාරිවරු) විසින් සිදුකරනු ලබයි. මෙහි බැතිමතුන් සලකන විට සිංහලයින් බොහෝ වෙති. මුන්නේශ්වරම් කෝවිල් ස්ථානය ජනවාර්ගික ආතතීන් හා ලබ්ධීන් වලට යොමුවන සාධක පවතින අතර දේශපාලන මැදිහත්වීම් වර්ධනය වෙමින් පවතියි. නමුත් මෙම ස්ථානයෙහි පවතින බලය පිළිබද විශ්වාසය අභිලාෂකාමී දේශපාලනඥයන් සහ ව්‍යවසායකයන් රැසක් ආකර්ෂණය කර තිබේ (Bastin 2002).

මඩකලපුව අසල පිහිටි මන්ඩුර් කෝවිල ආශ්‍රිත හින්දු ආගමික වත් පිළිවෙත් සහ බල අරගලය පිළිබඳ විග්‍රහයක් Whitaker (1999) විසින් දක්වා ඇත. මෙරට පැවති සිවිල් යුද්ධයේ බලපෑම ඉතා අවම වීම සහ

කෝවිලේ ස්කන්ධ මුරුගන් දෙවියන් මුල්කොට පවත්වන වාර්ෂික ආගමික උත්සව නිසි අන්දමට සිදුවීම ගැන එහි කරුණු දැක්වේ.

දශක තුනට ආසන්න කාලයක් මෙරට පැවති සිවිල් යුද්ධය හින්දු ආගමික ඇදහිලි හා විශ්වාස නැවත ආවර්ජනය කිරීමට ඉඩකඩ විවර කළ අවස්ථාවෙකි. යුද්ධය සහ පශ්චාත් යුධ පසුබිමට අදාලව යාපනය සහ නැඟෙනහිර පළාත ආශ්‍රයෙන් නව සංස්කෘතික සහ ආගමික පිළිවෙත් පිළිබඳ විග්‍රහයක් Shanmugalingam (2002) සහ Spencer (2014) යන අය විසින් ඉදිරිපත් කර ඇත. විශේෂයෙන්ම ශ්‍රී ලංකාවේ බ්‍රාහ්මණ නොවන හින්දු ආගම සහ බුද්ධාගම සමඟ එහි පවතින සම්බන්ධය ගැන මානව විද්‍යාත්මක ගවේෂණයක් de Silva (2007) විසින් ඉදිරිපත් කර තිබේ.

ශ්‍රී ලංකාවේ බෞද්ධ පූජනීය ස්ථානවල දෙවිවරුන්ගේ රූප සහ දේව ඇඳහිලි පිළිබඳ විශ්වාසය දොළොස්වන සියවසේ පොළොන්නරුව යුගය තෙක් ඈතට දිව යයි. පසුව දහහතරවන සියවසේ කෝට්ටේ, ගම්පොල සහ මහනුවර රාජධානි යුගවල මෙම දේව විශ්වාස හා ඇඳහිලි බෞද්ධ විහාරස්ථාන කේන්ද්‍ර ගතව වඩාත් ජනප්‍රිය වී තිබේ. වර්තමානයේ බොහෝ බෞද්ධ විහාරස්ථානවල දක්නට ලැබෙන විෂ්ණු දෙවියන් බෝධිසත්වයන් ලෙස හඳුනාගනු ලබන ලබ්ධීන් සිංහලයන් අතර බහුලව දැකිය හැකිය (Halt 2006).

දෙවි දේවතාවුන් පිළිබඳ විශ්වාස වලදී දේවතාවියන් පිළිබඳ ඇඳහිලි දේවතාවුන්ගේ ඇඳහිලි වලට වඩා ජනප්‍රිය වීම ගැන කරුණු දක්වන ගණනාත් ඔබේසේකර පත්තිනි එක් අතෙකින් දමිළ වූ ද අනෙක් අතින් සිංහල වූ ද ලෙස අකාර දෙකකින් සමන්විත වූ එකම දේවතාවියක් බව පවසයි (Obeyesekere 1988).

මෙරට සිංහල බෞද්ධයින් විසින් දේව සංකල්ප පිළිගනු ලැබීම කෙරෙහි ඉන්දු ආර්යයන් බලපෑ බැව් සඳහන් ය (Adikaram 1952,

Obeyesekere 1984, ධර්මදාස සහ තුන්දෙණිය 1994). ලංකාවේ දේව විශ්වාස තුළ දෙවිවරු රාශියක් සිටින බව එම සමාජ මානව විද්‍යාත්මක කරුණු වලින් අනාවරණය වේ. හතර වරම් දෙවිවරු, දෙවොල් හත්කට්ටුව, බණ්ඩාර හැටහත් කට්ටුව, දොළහ දෙවිවරු යන සංකල්ප සදහන් කර තිබේ (Obeyesekere 1984).

ආගමේ ක්‍රියාකාරිත්වය සම්බන්ධ සමාජ මානව විද්‍යාත්මක හැදෑරීම් බලන විට ශ්‍රී ලංකා සමාජයේ සමාජ සහජීවනය ගොඩනැගීමට මෙන්ම බිඳවැටීමට ආගමේ මැදිහත්වීම ගැන කරුණු ප්‍රකාශ වේ. බෞද්ධාගම මෙරට රාජ්‍ය සන්දර්භය තුළ පිළිගත් එකකි. රාජ්‍ය නායකයා බෞද්ධයෙකු විය යුතුය යන දේශපාලන භාවිතයෙන් එය මැනවින් පිළිබිඹු කරවයි. බහු සංස්කෘතික සමාජ පසුබිමක මෙන්ම දිගු කාලීන සිවිල් යුධ ගැටුමකින් අනතුරුව පවා මෙරට සමාජය තුළ හින්දුන් සහ බෞද්ධාගමිකයන් අතර සමීප සම්බන්ධතාව ගොඩනැගීම සලකන විට හින්දු ආගමෙන් ඉටුවන කාර්ය භාරය සැලකිය යුතු එකකි.

මෙරට බෞද්ධාගම හා සසඳන විට හින්දු ආගම තවමත් දේශපාලනීකරණයට හසු නොවීම හින්දු ආගමේ කාර්ය භාරය නොවෙනස්ව පැවතීමට හේතුවන බව සැලකිය යුතුය. බෞද්ධාගම පිළිපැදීමේ වැදගත්කම පැහැදිලි කර දෙමින් එහි මඟ පෙන්වන්වීම භික්ෂූන් වහන්සේලා විසින් සිදු කරති. ශ්‍රී ලංකාවේ බහුතර ජනයා සිංහලයින් ය. බෞද්ධාගම මොවුන්ගෙන් වැඩිදෙනා අඳහන ආගමයි. මෙය අවිහිංසාවාදී ආගමකි. කෙනෙකුගේ සංසාර චක්‍රයේ අවසානය වු 'නිවන' ළගාකර ගැනීමේ වැදගත්කම හා එහි ක්‍රමවේදය මෙයින් උගන්වා තිබේ. (Gombrich 1971). මේ අරමුණ සාධනයට සංඝ සංස්ථාවේ භික්ෂූන්ගේ දායකත්වය ඉතා වැදගත් වුවකි. මෙයින් සමාජය සාමකාමී වීමට ඉඩකඩ විවරව ඇත. බෞද්ධයින් ලෝකෝත්තර පරමාර්ථ ඇතිව ක්‍රියා කිරීමෙන් සමාජයේ අර්බුද අඩු වේ යැයි ඕනෑම

කෙනෙකුට සිතෙන හා සිතිය හැකි කරුණක් බව සදහන් ය. (Tambiah 1992).

වර්තමාන ශ්‍රී ලාංකික සමාජයේ භික්ෂුවගේ කාර්ය භාරය නොයෙක් අවස්ථාවල විවාදයට යොමුවී ඇත. මිනිසුන්ගේ සාමකාමී දිවිපෙවත සුරක්ෂිත කිරීමට භික්ෂූන්ගේ අවවාද, උපදෙස් හා මඟ පෙන්වීම ඉතා වැදගත් දෙයකි. එහෙත් ලාංකික සමාජයේ ගැටුම් තීව්‍ර කිරීමට ආගමික ක්‍රියාකාරීන්ගේ බලපෑම ගැන විවිධ සමාජ මානව විද්‍යාත්මක අධ්‍යයන වලදී අවධානය යොමුකර ඇත. ඒවායින් හෙළිවන්නේ සිංහල බෞද්ධ ජාතිවාදය ප්‍රධාන පර්යේෂණ මාතෘකාවක් වී ඇති අන්දමයි. භික්ෂූන් දේශපාලනයට පිවිසීම, වෘත්තිමය නිලතල දැරීම, සිංහල ජාතික අනන්‍යතාව ඉස්මතු කෙරෙන ව්‍යාපාර මෙහෙයවීම හා එහි නායකත්වය දැරීම වැනි හේතු නිසා භික්ෂූන් ආගමික වගකීමෙන් බැහැරව ඇතැයි පෙන්වා දී තිබේ (Tambiah 1992, Senevirathne 2002). එබැවින් මෙරට හින්දු ආගමික පූජකයන් තවමත් ප්‍රසිද්ධ දේශපාලන ක්‍රියාකාරීත්වයට නොපිවිසීම එක් අතෙකින් එම පූජකයන් අතර ද, අනෙක් අතින් සමාජය තුළ ද යහපත් සංහිඳියාව සදහා පසුබිම සකස් කර තිබේ.

මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලය සහ පෙරහැර මංගල්‍යය

මුන්නේශ්වරම් යනු වයඹ පළාතේ හලාවත නගරයට සැතපුමක් පමණ නැගෙනහිරින් පිහිටි විශාල කුඹුරු තැනිතලාවකින් වෙන් වූ රට අභ්‍යන්තරයේ පිහිටි කුඩා ගම්මානයකි. කළුගල් හා වැලිගල් සහිත මහත් වූ කුට්ටි වලින් ඉදිකරන ලද හින්දු දේවාලය ඉතා පෞරාණික ස්ථානයක් වන අතර එය මුන්නේශ්වරම හින්දු දේවාලය ලෙස හැඳින්වේ. මුන්නේශ්වරම දේවාලය හඳුන්වන සම්පූර්ණ නම ‘වඩිවම්බිගා සමේත

මුන්න නාථස්වාමි' (Vadivambiga Sametha Munna Nathaswamy) යන්න වේ. ශ්‍රී ලංකාවේ අනෙකුත් හින්දු දේවාල වලට වඩා පෞරාණික සම්ප්‍රදායක් මුන්නේශ්වරම් දේවාලයට තිබෙන අතර සියවස් ගණනාවක් පුරාවට හින්දු භක්තිකයන් විසින් මෙය පැරණි සිද්ධස්ථානයක් ලෙස පිළිගනු ලැබේ (Sarma 2007).

දේවානම්පියතිස්ස රජ දවස 'සාල' ග්‍රාමයේ සාල බමුණා විසින් මෙම ප්‍රදේශයේ මූලසෝ නමින් ඉදි කළ මුල් ම බෞද්ධ ආරාමය වර්තමාන මුන්නස්සරම භූමියේ තිබූ නිසා මුල්ම ආශ්‍රමය යන අර්ථයෙන් මුන්නස්සරම වී තිබෙයි. හින්දූන්ගේ මතය වන්නේ මුලින් ඇති වූ ඊශ්වර දේවාලය යන අර්ථයෙන් මුන්නේස්සරම ඇති වූ බවයි. ඒ අනුව 'මුන්නෙයි' යනු පළමුවෙනි යන අර්ථයයි. ඊශ්වර යනු දෙවියන් ය. මුන්නෙයි + ඊශ්වර මුන්නේස්සරම වී තිබෙන බව ඔවුන් දක්වයි (සුමේධ හිමි 2020: 287).

මුන්නේශ්වරම මහා පෙරහැර ශ්‍රී ලංකාවේ හින්දු කෝවිල් ආශ්‍රිතව පැවැත්වෙන ප්‍රධාන වාර්ෂික උත්සවයකි. පෙරහැර පැවැත්වීමේ චාරිත්‍රය බෞද්ධ ජන සමාජයේ ප්‍රධානතම සංස්කෘතික උත්සවයක් සේ ම එක්තරා ආකාරයක සංස්කෘතික මංගල්‍යයකි. ක්‍රිස්තු වර්ෂ පස්වන සියවසේ චීන වන්දනාකරුවෙකු වූ ෆාහියන් භික්ෂුවගේ ගමන් විස්තරයෙහි සඳහන් වන අන්දමට රජු විසින් සාදන ලද අනුරාධපුර දළදා මැදුරේ සිට දළදා වහන්සේ පෙරහැරින් අභයගිරි විහාරය වෙත වැඩමවා තිබේ. පසුව පුරාදින අසූවක කාලයක් ඉමහත් ගෞරව පූර්වකව දළදා වහන්සේ ප්‍රදර්ශනය කර තිබේ (වජිර හිමි 2008). මේ අන්දමට මහනුවර ශ්‍රී දළදා මාළිගාවේ වාර්ෂික ඇසළ පෙරහැර මෙන්ම වෙසක්, පොසොන්, පොහොය දින කේන්ද්‍ර කොට පෙරහැර උත්සව සේම මෙරට ප්‍රාදේශීය බෞද්ධ විහාරස්ථාන වූ කොළඹ ගංගාරාම විහාරය, මහියංගන විහාරය,

බෙල්ලන්විල විහාරය, අභයගිරි විහාරය තැන් හී වාර්ෂික පෙරහැර උත්සව පැවැත්වේ. දේව ඇඳහිලි වලට අදාල පෙරහැර සලකන විට කතරගම, මාවනැල්ල-අලුත්නුවර, මාතර-දෙවිනුවර, යාපනය-නල්ලූර්, මාතලේ-මුත්තුමාරි සහ හලාවත-මුන්නේශ්වරම යනාදිය ප්‍රධාන වේ.

වාර්ෂික මුන්නේශ්වරම පෙරහැර උත්සවය දේවාල දින දර්ශනයේ වැදගත් අංගයක් වන අතර එය හින්දු, බෞද්ධ, කතෝලිකයන් සහ මුස්ලිම්වරුන් පවා ආකර්ශණය කරයි. 1830 දශකය දක්වා මෙම උත්සවය දින 18ක් දක්වා පැවති නමුත් 1960 ගණන්වල සිට එය අගෝස්තු සහ සැත්තැම්බර් මාසවල දින 28ක් පවතී. උත්සවය ආරම්භ වන්නේ දේවාලයේ කොඩිය එසවීමෙනි. මෙයින් පසු දින 13ක් පුරා ශිව කෝවිලේ පිටත මංපෙත්වල අභ්‍යන්තර විහාර පෙරහැර පවත්වනු ලැබේ. උත්සවයේ සෑම දිනකම ගනේෂා, ස්කන්ධ සහ අධිපති දේවතාවියගේ රූප විහාරය වටා ගමන් කරනු ලැබේ. වාර්ෂික මහා මංගල්‍යයට සමගාමීව ගම් තුළ පිහිටි ප්‍රාදේශීය දේවාලවල උත්සව පවත්වයි. මහා දේවලයේ ඉඩම් වල පදිංචි ගම්වාසීන් විසින් දින 28 ක් පුරාවට පැවැත්වෙන පෙරහැරේ එක් එක් දිනයේ දායකත්වය දරනු ලබයි.

මුන්නේශ්වරම මහා පෙරහැර විශේෂයෙන් අවධානයට ලක්විය යුතු කාරණයක් වන්නේ මෙම පෙරහැර දමිළ හින්දුන් හා සිංහල බෞද්ධ බැතිමතුන් යා කරන ආගමික උත්සවයක් ලෙස සැලකිය හැකි නිසාය. ඊට අමතරව මහා දේවාලෙන් පෙරහැර පැවැත්වීම සහ ඊට මිනිසුන් දායක වීම මඟින් දෙපාර්ශවයේ (1.මහා දේවාලය 2. දේවාල ඉඩම්වල පදිංචිකරුවෝ) සම්බන්ධතාව අලුතින් නැවතත් බල ගැන්වේ. මෙම කෝවිල් බිමෙහි ගණ දෙවියන්, අයියනායක දෙවියන් හා කාලි මැණියන් වෙනුවෙන් කැප කළ දේවාල තුනක් සහ බෞද්ධ විහාරයක් ද වේ. කෝට්ටේ රාජධානියට අයත් ව පැවති සමයේ දී කෝවිල අවට වූ

ගම්මාන විශාල සංඛ්‍යාවක් ගම්වර වශයෙන් මෙම ශිව කෝවිලට ලබා දී ඇත. අතීතයේ සිටම දේවාලයේ නඩත්තුව සඳහා උපකාර කළ සිංහල, දමිළ මිනිසුන්ට පදිංචිය සඳහා මෙම ගම්වර වෙන්කර දී තිබේ.

මුන්නේශ්වරම කෝවිලේ නඩත්තු කටයුතු නිසි පරිදි කරගෙන යාමට විවිධ කුලවල අයත් මිනිසුන් ඉන්දියාවෙන් රැගෙන විත් තිබේ. ඒ බව “කෝවිලේ නිත්‍ය නෛමිත්තික කාර්යයන් මනාසේ පවත්වාගෙන එනු පිණිස කටයුතු භාරදී ඇති පූජකයන් හැර තවත් අවශ්‍ය පණිවිඩ කාර්යයන් සපුරාලීම සඳහා චෝළ දේශයට ගොස් මදුරෙයි තොණ්ඩමණ්ඩලම්, කාරෙයික්කාල්, තිරුච්චිරාජප්පල්ලි, කුඩලූර් සහ මරුංගුරු ආදි ගම් නියම් ගම් වලින් නානාවිධ කර්මාන්ත කරන අය තෝරා කැඳවාගෙන අවුත් වාසය පිණිස ගම්වර දී ඉන්නට සලස්වා ඔවුනොවුන් විසින් කළයුතු රාජකාරිය ද නියමකොට නීති පනවා ජල පහසුකම් ඇති හොඳින් වී පැසෙන කුඹුරු කැමැති පත් ප්‍රධානය කොට එම රජතුමා අධික ශිව භක්ති ශ්‍රද්ධාවෙන් යුක්තව යෙහෙන් විසීය” යනුවෙන් මුන්නේශ්වරම් වර්ණනාවෙහි දැක්වේ. ඒ වන විටත් දේවාලයේ වැඩ කටයුතු කරන සිංහල මිනිසුන් පදිංචි ගම්වල ඉන්දියාවෙන් රැගෙන ආ දමිළ මිනිසුන් පදිංචි කරවීම රජුගේ අණින් සිදුවූවකි. එසේ රැගෙන ආ විවිධ සේවා කුල නියෝජනය කරන පුද්ගලයින් මෙසේ ය.

බ්‍රාහ්මණ

ශෛවර් (ශිව භක්තික)

සෙට්ටි (හෙට්ටි)

වේලාලර් (ගොවියෝ)

වීරමුට්ටි සංගමර් (හක් පිඹින අය)

කාතර් (දෙවියන් වැඩමවන අය)

කොල්ලූර් (කම්මල් කාර)

කන්නාර් (පිත්තල වැඩකරු)

තට්ටාර් (රන්කරු)

සිට්පර් (ශිල්පීහු)

තච්චර් (වඩුවෝ)

යාල්පාඩි (වෙණ වයන්නෝ)

එන්නෙයි වාණියර් (තෙල් කරු)

අගම්පඩියර් (ආගම් පඬිවරු)

මුල්ලෙයි මඩල්පලියර් (මුරුතැන් කාරයෝ)

සංගු මඩප්පලියර් (කෑම පිසින්නෝ)

සරුගු මඩප්පලියර් (වත්තල් බඩු සපයන්නෝ)

කෙයික්කෝලර් (පේශ කාරයෝ)

සේණියර් (නූල් කටින්නෝ හෝ රෙදි කර්මාන්තය කරන අය)

ඉලෙයි වාණියර් (කොළ සපයන්නෝ)

විරකු වෙට්ටි (දර කපන්නෝ)

දූතර් (දූතයෝ)

නාපිතර් (නාපිතයෝ)

වන්නාර් (රජකයෝ)

තිමිලර් (ඔරුකාරයෝ)

වලෙඤ්ඤාර් (දැල් කාරයෝ)

වරුණ කුලත්තාර් (වරුණ කුල ඇත්තෝ)

කුයවර් (කුඹල්කාරයෝ)

මරවර් (මුරකාරයෝ)

පල්ලර් (පල්ලරයෝ)

සානාර් (ගස් යන්නෝ)

කත්තික් කාරර් (කැතිකාරයෝ)

පරෙයර් (බෙරකාරයෝ)

(Somaskanda Kurakkal 2016: 05).

මේ අන්දමට රැගෙන ආ මිනිසුන් හින්දු වර්ණාශ්‍රම ක්‍රමය එනම් බ්‍රාහ්මණ, ක්ෂත්‍රීය, වෛශ්‍ය හා ශුද්‍ර යන අංශයේ කවරකට හෝ අයත් වීමකට වඩා මෙම අය ‘ජාති’ යනුවෙන් හඳුන්වන සමාජ බෙදීමට ඇතුළත් වන බව පැහැදිලි වේ. හින්දු සමාජයේ සංවිධානය ගැන සලකන විට වඩා වැදගත් වන්නේ ‘ජාති’යනුවෙන් හඳුන්වන සමාජ බෙදීමයි. ‘ජාති’ යන්නෙන් හඳුන්වන්නේ වර්ණ ක්‍රමයට අනුකූල නමුත් ඊට වඩා සූක්ෂම වූ සමාජ බෙදීමකි. ඉන්දියාවේ ප්‍රදේශයෙන් ප්‍රදේශයට ජාති වශයෙන් ඇති බෙදීම වෙනස් වේ. ශ්‍රී නිවාස් නමැති සමාජ විද්‍යාඥයාට අනුව ඉන්දියාවේ එක් ප්‍රාදේශීය භාෂාවක් කතා කරන ජන කොටසක් තුළ සාමාන්‍යයෙන් ජාති 2000ක් පමණ පවතී (Srinivas 1952, 1962). එම නිසා ඉන්දියාවේ ඒ ඒ ප්‍රදේශයේ කුල ක්‍රමයන්හි දී ක්‍රියාත්මක සමාජ ඒකකය ලෙස පවතින්නේ ජාති ඒකකයන් ය.

සාමාන්‍යයෙන් එක ගමක් තුළ එක ජාතියක සිට ජාති විස්සක් පමණ දක්වා සිටින්නට පුළුවන. ගමක් තුළ වැඩි වශයෙන් වෙසෙන්නේ කුමන කුලයට (ජාතියට) අයත් අය ද යන්න ගමෙන් ගමට වෙනස් වෙයි (සිල්වා 1997: 23).

ඒ අනුව මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලයේ රාජකාරිය සඳහා ඉන්දියාවෙන් රැගෙන ආ අය එක් එක් ජාති නියෝජනය කරන අය වේ. ඒ බව ඔවුනොවුන්ට අවේණික වූ වෘත්තීන් වලින් තහවුරු වෙයි. මහා දේවාලයේ වැඩ කටයුතු කරගෙන යාම එක් සේවා කොටසක් සපයන අයට පමණක් සිදුකළ නොහැකි දෙයක් වූ බැවින් විවිධ සේවා නියෝජනයක් මෙහි දක්නට ලැබේ. ඒ අනුව මහා දේවාල මහා පෙරහැරේ දායකත්ව රටාව විවිධ කුල (ජාති) එකතුවෙන් සම්මිශ්‍රණය වූ පද්ධතියක් ලෙස ගොඩනැඟී තිබේ. කුල ක්‍රමය හා සම්බන්ධ සමාජ සංවිධානය මඟින් එක් පැත්තකින් කුලය තුළ සමීප සහ සමානාත්මතාවය මුල්කොට ගත් අන්තර් පුද්ගල සබඳතා තහවුරු වූ අතර, අනෙක් පැත්තෙන් කුල අතර ධූරාවලි ලක්ෂණ සහිත නැතහොත් අසමානත්වය (උස්මිටිකම) විවෘතව ප්‍රකාශ වන සබඳතා බිහිවී ඇත. සමාජ සංවිධානය පිළිබඳ මෙම කරුණු අතින් හින්දු සහ සිංහල කුල ක්‍රම අතර මූලික සමානත්වයක් පවතී (සිල්වා 1997: 40).

මුන්නේශ්වරම් කෝවිලේ රාජකාරිය හා සම්බන්ධ විවිධ කුලවලට අයිති මිනිසුන් පදිංචි ව සිටින ගම, වෘත්තිය සහ සමාජ සම්බන්ධතාව ඔවුන් අයිති කුලය අනුව වෙනස් වේ. එබැවින් හලාවත ප්‍රදේශයේ තිබෙන කිසියම් ගමක (සිතියම් සටහන 01) නම පැවසූ විටෙක එම ගම කවර කුලයට අයත් ද යන්න පිළිබඳව එහි බොහෝ වැසියෝ දනිති. එබැවින් කුලය හා බැඳුණු රාජකාරිය මඟින් මිනිසුන් බෙදා වෙන්

කොට තිබෙන්නා සේ ම හලාවත ප්‍රදේශයේ පිහිටි ගම් වැඩි ප්‍රමාණයක් වර්ග කොට හඳුනා ගැනීමට කුල සාධකය ඉවහල් වී තිබේ.

මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලයට අයිති ගම්වර හී පදිංචි මිනිසුන් විවිධ කුල (ජාති) නියෝජනය කරන අතර එක ගමක එක් කුලයකට අයිති මිනිස්සු පමණක් පදිංචිව සිටිති. පෘතුගීසි යුගය වන විට දේවාලයට අයත් ගම් 64 සිට 106 දක්වා වැඩි විය. අද දක්වාම දේවාලයට අයත් රාජකාරි ඉටු කරන ගම් ලෙස මරදන්කුලම, මනක්කුලම, කාක්කපල්ලිය, සියඹලාගස්වැව, පම්බල, පොන්නම්කන්නිය, පහළගම, කරවිට, ඉනිගොඩවෙල, තිරප්පන්කුලම, කීරියන් කල්ලිය, අක්කර වෙල්ලිය, කරුකුපනේ, මුන්දලම, සූරුවිල, ගල්මුරුව, තිත්තකඩේ, මාදම්පේ, බංගදෙනිය, උඩප්පුව, ඉලිප්පන්දෙනිය, මයියාව සහ වීරපඬියාන (හේවිසි ගසන අය පදිංචි ගම්මානය) ආදි ගම්මාන දැකගත හැකිය (ඩේවිඩ් 2012: 160).

මහා දේවාලය හා පෙරහැර මංගල්‍යය සමඟ බැඳුණු රාජකාරිය සහ එහි නව ප්‍රවණතා

මුන්නේශ්වරම මහා දේවාල පෙරහැර උත්සවයේ රාජකාරිය[3] ලෙස පවරා තිබෙන කටයුතු කිරීමට පැමිණි ස්ත්‍රී පුරුෂ බේදයෙන් තොරව සිංහල- දමිළ වැඩිහිටියන් සමඟ සාකච්ඡාවෙන් ලබාගත් තොරතුරු මෙම කොටසින් විශ්ලේෂණය කෙරේ. සෑම දමිළ කෙනෙකුට ම හොඳින් සිංහල භාෂාව කතා කිරීමට හැකිවීම විශේෂ ලක්ෂණයක් විය.

[3] රාජකාරිය යන්නෙන් තෙ වැදෑරුම් සේවයක් අදහස් කරන ලද බව පෙනේ. එනම්
1. 'කත් හාල්' - රාජකාරිය යනුවෙන් රජතුමාට ගෙවිය යුතු බද්ද.
2. යුද්ධ අවස්ථා වලදී හා ජාතික හදිසි අවස්ථා වලදී ඉටු කළ යුතු විශේෂ පෞද්ගලික රාජකාරිය.
3. ඉඩම් භුක්තිය සලකාගෙන රජතුමාට මුදලින් හෝ ද්‍රව්‍යයෙකින් හෝ ගෙවන බද්ද ද යනුවෙනි (බලන්න පීරිස්, 2005).

ජනවාර්ගිකත්වය, කුලය, ස්ත්‍රී පුරුෂ බව, වයස හෝ වෘත්තිමය ස්වභාවය වැනි සමාජ විෂමතා සාධක පෙරහැර උත්සවයට අදාල රාජකාරිය ඉටු කිරීමට බල නොපෑවකි. චාරිත්‍රානුකූලව පෙරහැරේ රාජකාරිය ඉටු කිරීම යන සංසිද්ධිය සමඟ බැඳුණු ප්‍රධාන කාරණා දෙකකි. පළමුවැන්න කවර ආකාරයෙන් හෝ සැලකිල්ලට ගන්නා සමාජ විෂමතා (කුලය, ස්ත්‍රී පුරුෂ බව, ජනවාර්ගිකත්වය, පන්තිය වැනි) වලින් බැහැර වෙමින් පොදුවේ පෙරහැර මංගල්‍යයට ජනතාවගේ දායකත්වය ලබා දීම ය. දෙවැන්න මහා දේවාලයට අයිති ඉඩම්වල පදිංචිය වෙනුවෙන් සිය රාජකාරිය පැහැර නොහැරීමට මිනිසුන් වග බලා ගැනීම ය.

මුන්නේශ්වරම් දේවාල පෙරහැර හැම වසරක ම අගෝස්තු හා සැත්තැම්බර් මාස දෙක ඇතුළත් ව දින 28 ක් පවත්වනු ලැබේ. මාසයකට ආසන්න කාලයක් පැවැත්වෙන පෙරහැර මංගල්‍යයේ වැඩ කටයුතු වල වගකීම දේවාල ගම්වලට පවරා තිබේ. තමන්ගේ ගමට අදාල දිනයේ ගමේ ප්‍රධානීන් ඇතුළු ගම් වැසියෝ පූජා භාණ්ඩ ද රැගෙන දේවාලය කරා පැමිණ පෙරහැරට සහභාගි වෙති. ගමට වෙන්කර ඇති දිනයේ එහි ගම්වැසියන් විසින් පෙරහැර සිදු කිරීමේ වගකීම බාර ගන්නා අතර එය පරම්පරා ගත රාජකාරියක් වු බැවින් එය නිසි ලෙස ඉටු කරන්නට ගම් වැසියෝ යුහුසුළු වූහ.

එක් එක් දිනට අදාළ ගම නම් කරමින් මහා දේවාල පෙරහැර දැන්වීම් පත්‍රිකාව සෑම වර්ෂයකම මුද්‍රණය කෙරේ. 2022 පෙරහැර ට අදාල දැන්වීම් පත්‍රිකාවේ සඳහන් 28 දිනයේ එනම් 2022 වර්ෂයේ සැත්තැම්බර් 10වන සෙනසුරාදා දහවල් දිය කැපීමේ චාරිත්‍රයෙන් සමාන්‍යයෙන් පෙරහැර අවසන් විය යුතු වුවත් දිය කැපීමෙන් අනතුරුව ද එනම් සැත්තැම්බර් 12, 13, 14, 15 යන දින වල පෙරහැර පැවැත්වෙන බව සඳහන් වේ (බලන්න ඇමුණුම-1, පිටුව 311). සාමාන්‍යයෙන් මෙරට

පැවැත්වෙන ඕනෑම ආගමික පෙරහැරක දිය කැපීමේ අවස්ථාවෙන් පසුව එම පෙරහැරේ නිමාව සිදුවන බව සනිටුහන් කරන නමුත් වර්තමානයේ මුන්නේශ්වරම මහා දේවාල පෙරහැර එසේ නොවන බව සම්මුඛ සාකච්ඡාවකින් පැහැදිලි විය.

"සල්ලි තියෙන අයටත් එයාලගේ කියලා පෙරහැරවල් කරන්ට ඕනෑ වුනා.... දිය කැපුවට පස්සේ දි පෙරහැර බාර අරගෙන කරන්නේ ඒ අය... එතැනදිත් පෙරහැරේ චාරිත්‍ර කෙරෙනවා.... වෙනසක් නෑ.... කලින් පෙරහැරවල් වලට වගේ මෙච්චට රාජකාරියක් ගැවෙන් නෑ.... මේ පෙරහැර ඉවර වුනාට පස්සේ දිය කැපීමක් නෑ..... ඉස්සර නං මෙච්චා දකින්ට තිබ්බේ නෑ.. දැන් තමයි මේ...."
(සම්මුඛ සාකච්ඡාව අංක 04)

ඒ අනුව වර්තමානයේ මුන්නේශ්වරම මහා දේවාල පෙරහැර කාර්යයන් කුලය හා බැඳුණු රාජකාරිය ක්‍රමය ට පමණක් සීමා නොවී ආර්ථිකය හා බැඳුණු පන්ති ක්‍රමය ද ඊට එකතු වී තිබේ. ඉහත සම්මුඛ සාකච්ඡාවෙන් ප්‍රකාශ වන පරිදි මුදල් වියදම් කිරීම හරහා පෙරහැර පැවැත්වීමට අලුතෙන් අවස්ථා විවර කරගෙන ඇත. 2022 පෙරහැර පැවැත්වීමට නව ඉඩ ප්‍රස්ථා ලැබුවන් අතර ඡායාරූප ආයතන හිමිකරුවන්, රත්තරන් වෙළඳ ව්‍යාපාරික ආයතන හිමිකරුවන් හා කොළඹ නාගරික ව්‍යාපාරිකයන් සිටී. නව පෙරහැර අවස්ථා සම්බන්ධයෙන් ජනවාර්ගික වෙනස බල නොපෑවකි. විශේෂයෙන් ම වසර තිහකට ආසන්න කාලයක් සිවිල් යුධ පසුබිමක් පැවති සමාජයක ජනවාර්ගිකමය අනවබෝධය හා විරසකය බැහැර කිරීමට මුන්නේශ්වරම මහා පෙරහැරෙන් පෙන්නුම් කෙරෙන ජනවාර්ගික සහයෝගය ඉතා වැදගත් එකකි. මේ තත්ත්වය විශේෂයෙන් ම දිගු කාලීන යුධ ගැටුමෙන් පීඩා විඳි මෙවැනි සමාජයකට බෙහෙවින් වැදගත් වේ. කෙසේ නමුත් නව පෙරහැර අවස්ථා මඟින් ජනවාර්ගික සහජීවනය ගොඩනැඟීම සිදුවුවද ඊට වඩා පන්ති ක්‍රමයෙන් සමාන පුද්ගලයන් අතර සම්බන්ධතාව

ශක්තිමත් කර තිබේ. එබැවින් ජනවාර්ගික භේදයෙන් තොරව ඉහළ පන්ති නියෝජනය කරන්නන්ගේ එකතු වීම මෙහිදී සිදුවී තිබේ.

මුන්නේශ්වරම මහා පෙරහැර උත්සවය දිය කැපීමෙන් අනතුරුව අවසන් වූ පසු ද පෞද්ගලිකව මුදල් වියදම් කිරීම මඟින් නව පෙරහැර වාර පැවැත්වීමේ ඉඩකඩ විවරව තිබේ. පුද්ගලයා සතු ආර්ථික හැකියාව මඟින් ආගමික චාරිත්‍ර වැඩියෙන් කිරීමේ ඉඩ ප්‍රස්තා ඇතිවීම දැකිය හැකිය. මෙහිදී වැටහෙන සාමාන්‍ය කාරණයක් වන්නේ දෙවියන් කෙරෙහි භක්තිවන්ත වූ දිළින්දෙකුට එවැනි අවස්ථා නොලැබෙන බව ය. මුදල් ඕනෑම සමාජයක ප්‍රමුඛ සාධකය වන්නා සේම හුවමාරු මාධ්‍යයේ සියල්ල මුදල් මත පදනම් වීමේ ස්වභාවය සැලකිය යුතු දෙයකි. ශ්‍රී ලංකා සමාජයේ මුදල් ප්‍රමුඛත්වයට රැගෙන ආ ආර්ථික ව්‍යුහය ගොඩනැංවීම ට යටත් විජිතවාදයෙන් ඉහළ බලපෑමක් ඇති කෙරිණි. යටත් විජිත වාදයෙන් පසුව ශ්‍රී ලංකාව ඇතුළුව ආසියාතික කලාපයේ සම්ප්‍රදායික නිෂ්පාදන ක්‍රමයන් වෙනුවට ධනවාදී නිෂ්පාදන ක්‍රමය ආදේශ වීම සැලකීමේ දී විදේශිකයන් විසින් හඳුන්වා දුන් වතු බෝග වගාව ප්‍රධාන වේ (De Silva 1982).

බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් 1833 ව්‍යවස්ථා ප්‍රතිසංස්කරණ හරහා රාජකාරි ක්‍රමය අහෝසි කිරීම මෙරට කුලය හා බැඳුණු ආර්ථික පද්ධතිය බිඳ වැටීමට හේතුවිය. අනෙක් අතට ශ්‍රමයට මූල්‍යමය වටිනාකමක් ගෙන දෙන මුදල් ආර්ථිකය ශක්තිමත් වීම ද කාරණයකි. යටත් විජිතයෙන් පසුව මෙරට මුදල් ආර්ථිකය ක්‍රමානුකූලව වර්ධනය වුවත් ඊට සමගාමීව සංස්කෘතියේ වෙනස් කම් ඇති නොවුන බව ඉහත සම්මුඛ සාකච්ඡාවෙන් පෙනෙයි. එහි පවසා ඇත්තේ 'ඉස්සර නං මෙච්චා දකින්ට තිබ්බේ නෑ.. දැන් තමයි මේ...' යනුවෙනි. ඒ අනුව අතීතයේ පටන් පැවැත එන මුන්නේශ්වරම මහා දේවාල පෙරහැර දිය කැපීමෙන් අවසන් වුවද නව පෙරහැර වාර ඉදිරි දවස් කිහිපයකට කරගෙන යාමට

ධනවත් පුද්ගලයන්ගේ මැදිහත් වීම හේතු විය. මෙය මුන්නේශ්වරම් පෙරහැරේ දැකිය හැකි නව ප්‍රවණතාවකි. කෙසේ වුවත් පෙරහැර තුළ අන්තර්ගත චාරිත්‍රානුකූල ආගමික වතාවත් නව පෙරහැරේ පැවති බව ඉහත සම්මුඛ සාකච්ඡාවෙන් පැවසේ. සමාජයේ බොහෝ දේවල් මුදල් මත වෙනස් වුවද සම්ප්‍රදායික ආගමික චාරිත්‍රයන් හි අන්තර්ගතය එසේ වෙනස් නොවුන බැව් පෙනේ.

වාර්ෂිකව පැවැත්වෙන මුන්නේශ්වරම මහා දේවාල නිකිණි මහා පෙරහැර මංගල්‍යයේ කප් සිටුවීමේ දිනයේ සිට මාසයක කාලයක් පවත්වනු ලබන පෙරහැර සටහන මෙසේය.

01 කප් සිටුවීම - මරදන්කුලම පෙරහැර

02 වන දින පෙරහැර - දේවාලය ඇතුලේ පෙරහැර

03 වන දින පෙරහැර - අඹගහ වීදිය පෙරහැර

04 වන දින පෙරහැර - අඹගහ වීදිය පෙරහැර

05 වන දින පෙරහැර - අඹගහ වීදිය පෙරහැර

06 වන දින පෙරහැර - මරදන්කුලම ආරච්චියාර් පෙරහැර

07 වන දින පෙරහැර - මනක්කුලම පෙරහැර

08 වන දින පෙරහැර - කාක්කපල්ලිය සහ සේමායිරුප්පුව පෙරහැර

09 වන දින පෙරහැර - සියඹලගස්වෙල සහ පම්බල පෙරහැර

10 වන දින පෙරහැර - පොන්නාංකන්නිය සහ පහලගම පෙරහැර

11 වන දින පෙරහැර - කරවිට පෙරහැර

12 වන දින පෙරහැර - ඉනිගොඩවෙල පෙරහැර

13 වන දින පෙරහැර - මුන්නේශ්වරම පෙරහැර

14 වන දින පෙරහැර - පීරප්පන්කුලිය සහ පහලගම පෙරහැර

15 වන දින පෙරහැර - කීරියන්කල්ලිය අක්කරවෙලි හින්දු ගම් වැසියන්ගේ පෙරහැර

16 වන දින පෙරහැර - ශ්‍රී ලංකා හින්දු මලයාල මහජන සභාවේ පෙරහැර

17 වන දින පෙරහැර - කුසල කරුකුපනේ සහ කොට්ටගෙෙ පෙරහැර

18 වන දින පෙරහැර - මුන්දලම පෙරහැර

19 වන දින පෙරහැර - සුරුවිල පෙරහැර

20 වන දින පෙරහැර - ගල්මුරුව පෙරහැර සවස ගණ දෙවි පෙරහැර

21 වන දින පෙරහැර - තිත්තකඩේ ගමේ සහ මයිලයියා නාඩාර් පෙරහැර සවස කතරගම දෙවි පෙරහැර

22 වන දින පෙරහැර - මරදන්කුලම පෙරහැර සවස මහා විෂ්ණු පෙරහැර

23 වන දින පෙරහැර - සවස ගිණි පෑගීම උත්සවය සහ රාත්‍රී 63 බැතිමතුන්ගේ පෙරහැර

24 වන දින පෙරහැර - සවස භික්ෂාඩන උත්සවය. රාත්‍රී මරදන්කුලම ආරච්චියාර් සහ උඩප්පු අම්බලකාර පෙරහැර

25 වන දින පෙරහැර - සවස නඩේසර් උත්සවය

26 වන දින පෙරහැර - සවස අඹ විදින උත්සවය. රාත්‍රී උඩප්පු ගම්වැසියන්ගේ පෙරහැර

27 වන දින පෙරහැර - දවල් මහා රථෝත්සවය. රාත්‍රී තිමිල ආඩියප්පු ගමරාල මහතා සහ අඩප්පු රාමලංගම් මහතාගේ පෙරහැර

28 වන දින පරහැර - දහවල් දිය කැපීම. උත්සවය රාත්‍රී හලාවත හින්දු තරුණ සභාවේ පෙරහැර

(ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයන තොරතුරු, 2022 අගෝස්තු).

2022 මුන්නේශ්වරම මහා දේවාල පෙරහැර විස්තරය පත්‍රිකාව අනුව 2022 අගෝස්තු මස 14 වන දින කප් සිටුවීමෙන් ආරම්භ වන පෙරහැර දවස් 28 ක් ගෙවෙන සැත්තැම්බර් 10 සෙනසුරාදා දහවල් දිය කැපීමේ උත්සවයෙන් අවසන් වන නමුත් එහි නව පෙරහැර නැවත පහත දැක්වෙන පරිදි හදුනා ගත හැකිය.

සැත්තැම්බර් 12 සඳුදා - උදේ කිරිකල උත්සවය

අනුග්‍රහය - හලාවත ලක්ෂමී ස්ටුඩියෝ

සැත්තැම්බර් 13 අඟහහරුවාදා -රාත්‍රී සන්ඩේස්වරර් උත්සවය

අනුග්‍රහය- නිව් නදියා ජුවලරි මාර්ට්

සැත්තැම්බර් 14 බදාදා- උදේ ප්‍රායචින්න පුජාව

අනුග්‍රහය- කොළඹ නන්දන විදුරුවන් මහතාගේ උත්සවය

සැත්තැම්බර් 15 බ්‍රහස්පතින්දා- රාත්‍රී භෛරව පුජාව

අනුග්‍රහය- මීගමුව බ්‍රහ්ම ශ්‍රී ආර්. ජෙගීස්වර සර්මාගේ උත්සවය

කලින් සදහන් කළ පරිදි දින 28ක් තිස්සේ පැවැත්වෙන පෙරහැරේ ප්‍රධාන දායකත්වය මහා දේවාලයෙන් ඉඩම් ලැබූ ගම්

වැසියන්ගේ මුලිකත්වයෙන් සිදුකරන එකකි. මහා දේවාලයට වුවමනා සේවය වෙනුවෙන් ඉඩම් ලැබු මිනිසුන් පහත් කුල (ජාති) වලට අයත් වේ. මුන්නේශ්වරම් වර්ණනාවෙන් පෙන්වා දී තිබෙන පරිදි මෙම අය මල් සැපයීම, පිරිසිදු කිරීම, බෙර වාදනය යනාදි වශයෙන් වු පහළ යැයි සම්මත සේවාවන් හී නිරතව සිටිති. කුල ධුරාවලියේ පහළ ස්තරය නියෝජනය කරන්නන් සමාජයේ පහළ යැයි පිළිගත් කාර්යයන් සිදුකරන බව තව දුරටත් මෙයින් පැහැදිලි වේ. අනෙක් අතට මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලයේ ආගමික සහ පරිපාලන සේවා කටයුතු බ්‍රාහ්මණ කුලයේ අය විසින් සිදු කරනු ලබයි. හින්දු කුල (ජාති) බේදීම අනුව බමුණන් පවිත්‍ර හින්දු ගණයට ඇතුළත් වන අතර ඊට විවිධ උප කුල අයත් වේ (සිල්වා 1997). දෙවියන් හා සම්බන්ධ කටයුතු උසස් කුලයේ අයට පැවරී තිබිමෙන් පවිත්‍රත්වය පිළිබඳ කාරණය අවධානයට ගෙන ඇත. ඒ අනුව මහා දේවාලයේ කාර්යයන් සහ පෙරහැර මංගල්‍යයේ සේවා සැපයීම කුල ධුරාවලියේ පවතින උසස් හා පහත් යන තත්ත්ව පිළිවෙළ සැලකිල්ලට ගනිමින් සිදුකර තිබේ.

හේවිසි වාදනය සහ කුල සම්බන්ධතාව

කප් සිටුවීමේ සිට දිය කැපීම දක්වා දින 28ක කාලයක් පැවැත්වෙන මුන්නේශ්වරම පෙරහැරේ දායකත්වය එක් එක් ගම ට වෙන්කර දී තිබේ. එහෙත් සමස්ත පෙරහැරේ ශබ්ද පුජාව ලෙස සැලකෙන බෙර වාදනය (හේවිසි වාදනය) වීරපඬියාන ගමෙහි (සිතියම 1 හි 570A) ගම් වැසියන් (පරෙයර්වරුන්, නැකති කුලයේ මිනිසුන්) විසින් සිදු කෙරේ. බෙරකාරයන් වීරපණ්ඩියානේ නතර කරවා උත්සව කාලයන් හි බෙරවාදනය සහ අඬබෙර ගැසීමට ද අණ කළේ (Somaskanda Kurakkal 2016: 8) යැයි සඳහන් වේ.

වීරපඬියාන ගම් වැසියන් දේවාලයේ රාජකාරිය වෙනුවෙන් තවමත් කැපවී සිටිති. විවිධ හේතු මත සමාජය ක්‍රමයෙන් වෙනස් වුවද

දෙවියන් වෙනුවෙන් සිදුකරන රාජකාරිය නිසි පරිදි ඉටු කිරීමේ වගකීම පැහැර නොහැරීමට වග බලා ගෙන තිබේ. සිංහල කුල ක්‍රමය[4] අනුව හේවිසි වාදන රැකියාව අයත් වන්නේ නැකති කුලයට යි. සම්ප්‍රදායිකව පැවත එන බෙරවාදන වෘත්තියේ නියැළීම මඟින් කුල අනන්‍යතාව ආරක්ෂා වේ (සිල්වා 1997). කුලය හා බැඳුණු සෙසු වෘත්තීන්ට වඩා බෙර වාදනයට නව පරම්පරාවේ අය වැඩි නැඹුරුවක් දක්වන අයුරු සම්මුඛ සාකච්ඡා තුළින් පැහැදිලි විය. පුසාරි හෝ ප්‍රභූවරයෙකු ට (බ්‍රාහ්මණ කුලයට අයිති) පමණක් ප්‍රවේශ විය හැකි දෙවොල ආසන්නයට පහත් කුලයේ කෙනෙකු ට යාමට අවස්ථාව හිමිවන්නේ රාජකාරි සේවාව නිසා ය. දෙවියන් හා සම්බන්ධ සෑම ආගමික චාරිත්‍රය දී ම එහි විචිත්‍ර බව සඳහා බෙර වාදනය වැදගත් වේ. බෙර වාදනය අත්‍යවශ්‍ය අංගයක් බවට පත්වීම තුළ එම සේවය සපයන්න් ට තුළ කිසියම් අභිමානයක් ගෙන දී තිබෙන අන්දම පහත සම්මුඛ සාකච්ඡාවෙන් පෙනේ.

“අපි පරම්පරාවෙන් කරගෙන එන රස්සාව මේක.... දේවාලේ වැඩ කරන එක ආඩම්බරයක්.... අපි නැතිව ඒ වැඩ ලස්සනට කරගන්ට බෑ.... දෙයියන්ගේ ඉඩම් වල අපි ජීවත් වෙන්නේ.... රාජකාරිය කරන්ට අපි දෙයින්ට බැඳිල ඉන්නේ....” (සම්මුඛ සාකච්ඡාව අංක 03).

[4] “සිංහල කුල ක්‍රමයේ ආරම්භය කවර දා කෙසේ සිදුවී ද යන්න කාලයේ වැලි තලාවෙන් යට වී ඇත. මුල් යුගයේ ඉතිහාසඥයන් ගේ මතය වුයේ ඓතිහාසික වශයෙන් සිංහල කුල ක්‍රමය හින්දු කුල ක්‍රමයෙන් බිඳී ආ ආයතනයක් බවයි. හින්දු කුල ක්‍රමයේ මූලික ස්වභාවය බ්‍රාහ්මණ මතවාදය වෛදික දර්ශනය සහ හින්දු පූජා විධි මගින් තීරණය වුයේ යම් සේද, සිංහල කුල ක්‍රමය වර්ධනය වුයේ වැඩවසම් මූල ධර්මවලට අනුකූලව සකස් වු සිංහල රාජ්‍යත්වය හා බැඳුණු පරිපාලන ක්‍රමයේ අවශ්‍යතාවලට ගැළපෙන පරිදි ය. පාලක පන්තිය විසින් ඔවුන්ට අවශ්‍ය භාණ්ඩ හා සේවා සපයා ගැනීමේ මාධ්‍යයක් ලෙස පමණක් නොව රාජ්‍ය පරිපාලනයේ ප්‍රධාන මූල ධර්මය ලෙසත් කුල ක්‍රමය යොදාගත් බව පෙනේ.” (බලන්න සිල්වා 2005).

පාරම්පරික ජීවනෝපායක් පැවතීම කුල ක්‍රමය හා බැඳුණු ප්‍රධාන ලක්‍ෂණයකි. පරම්පරාවෙන් රැකියාවක් උරුමවීම යන කාරණය ආර්ථික ස්ථාවරත්වයට හේතු වුවකි. අනෙක් අතට පරම්පරාවෙන් උරුම වන වෘත්තියක් පැවතීම යන කාරණය ජීවනෝපායන් පිළිබඳ අවිනිශ්චිත බව ඇති නොවීමට හේතුවකි. බෙර වාදනය කරන්නන් දමිළ ව්‍යවහාරයේ පරෙයර්වරුන් ලෙස ද සිංහල ව්‍යවහාරයේ දී නැකති හෙවත් බෙරව කුලයේ අය ලෙස ද හඳුන්වනු ලබයි. සිංහල කුල ක්‍රමයේ නැකති කුල ප්‍රමාණාත්මක වශයෙන් කුඩා වුවත් ලංකාවේ බොහෝ ප්‍රදේශවල කුඩා න්‍යෂ්ටීන් ලෙස ඒවා ව්‍යාප්තව තිබේ. නැකති හෙවත් බෙරවා කුලයට අයිති පාරම්පරික වෘත්තීය වන්නේ බෙර ගැසීම, නැටුම්, නක්‍ෂත්‍ර වැඩ යනාදියයි (සිල්වා 1997: 31).

පෙරහැර උත්සවය අලංකරණය කෙරෙන සුවිශේෂී අංගයක් වන්නේ බෙර වාදනයයි. සෑම පෙරහැර අවස්ථාවක ම විශේෂිත අංගයක් බවට මෙය පත්වේ. මහනුවර ඇසළ පෙරහැරේ එක් එක් හඬ රටා අනුව බෙර වාදනය කෙරෙන අතර එය මහත් අභිමානයෙන් සිදුකරනු අයුරු දැකිය හැකිය. නර්තන ශිල්පීන්ගේ නැටුම් පමණක් නොව අලි ඇතුන්ගේ ගමන් විලාශය ද බොහෝ විට බෙර වාදනයේ හඬට අනුව සිදුවනු පෙනේ. මුන්නේශ්වරම් පෙරහැර විචිත්‍රවත් වීමට සිය සේවාව නැතිවම බැරි දෙයක් ලෙස වීරපඬියානේ මිනිස්සු සිතන අන්දම සම්මුඛ සාකච්ඡාවෙන් පැහැදිලි විය. කුල ධුරාවලියේ පහල තත්ත්වයක් ගනු ලැබුව ද මොවුහු සිය සේවාව මහත් ආඩම්බරයෙන් සලකන බව පැහැදිලි ය. පහළ කුලවල සේවා සපයන්නන් සංඛ්‍යාත්මක වශයෙන් සීමාවීම නිසා එම සේවාවන් පිළිබඳව එක්තරා විධියක ඒකාධිකාරීත්වයක් (monopoly) ඇති කර ගැනීමට ඒ ඒ සේවා කුලවලට හැකිවී ඇත. මේ අනුව කුල ක්‍රමය මඟින් ධුරාවලියේ පහළ ම ස්තරවලට අයත් අය පවා සමස්ත සමාජයේ අත්‍යවශ්‍ය සහ සිටිය යුතු

(indispensable) කොටසක් බවට පත් ඇතැයි ඊ.ආර්. ලීච්ගේ අදහස පෙන්වා දෙයි (සිල්වා 1997: 42)

මුන්නේශ්වරම පෙරහැර මංගල්‍යය මාසයක කාලයක් සහ ඉන් අනතුරුව ද නව පෙරහැර දින කිහිපයක් ගමන් ගන්නා බව හඳුනා ගන්නා ලදී. මෙම හැම අවස්ථාවක ම බෙර වාදනයේ වගකීම පැවරී තිබෙනුයේ වීරපඬියාන ගම් වැසියන් ට ය. කෙසේ නමුත් වීරපඬියානේ ගම් වැසියන්ට අමතරව වෙනත් පිරිසක් ද බෙර වාදනය සිදුකරන බව සම්මුඛ සාකච්ඡා 9න් හෙළිවිය. වීරපඬියානේ ගම් වැසියන් අඛණ්ඩව දින ගණනක් බෙර වාදනය කිරීම, නිදි වැරීම හා වෙහෙස වීම ආදිය නිසා බෙර වාදනය කිරීම පිටස්තර අය වෙතට පත්ව තිබේ. අනෙක් අතට පාරම්පරිකව සිය වෘත්තිය කරගෙන යාමට තරමේ ළමයින් ගණනක් පවුලේ නොසිටීම එසේම අධ්‍යාපනය, වැටුප් ලබන රැකියා නියුක්තිය, විදේශ රැකියාවලට යාම සහ පවුලේ කාර්ය බහුලත්වය ආදි කරුණු නිසා බෙර වාදනය කුලයෙන් බැහැර අය වෙත යොමුවී තිබෙන බව සම්මුඛ සාකච්ඡාව 1න් හෙළිවිය.

"දැන් සමාජෙ වෙනස්... පවුල් වල ළමයි අඩුයි... ඉන්න අයත් ඉගෙන ගෙන මොනවහරි කරනවා.. ගොවිතැන් කරනවා.. නැත්තං රට රස්සා හොයාගෙන යනවා.. කසාද බැඳලා පිට වෙලා යනවා.. හේවිසි වැඩේ විතරක් නෙවෙයි.. දේවාලේ අනික් වැඩ කියලත් පිට අය කරනවා.. ඒ ඒ වැඩ දන්න තරුණ ළමයින් වගයක් මහා දේවාලේ වැඩ වලට ඉන්නවා.. ඒ ගොල්ලෝ එක එක ගම්වල තරුණ කට්ටිය.. එකතුවෙලා වැඩක් කරනවා.. වෙලාවකට සල්ලිත් ගන්නවා.. පඩියට නෙවෙයි දවසේ වියදම් වලට කියලා ගන්නේ..."
(සම්මුඛ සාකච්ඡාව අංක 01)

සමාජය වෙනස්වීම[5] මුන්නේශ්වරම දේවාලයේ රාජකාරි ක්‍රමයේ කිසියම් වෙනසක් ඇතිවීමට බලපා තිබේ. හලාවත ප්‍රදේශය තරමක් නාගරීකරණය වූ එකක් වන අතර අවට මිනිසුන් නිරතුරුව හලාවත නගරය හා සම්බන්ධ වේ. මෙහි ගම් වැසියෝ නගරයට සම්බන්ධ කෙරෙන අතරමැදි පාලමක් ලෙසට ද මුන්නේශ්වරම් මහා දේවාලය සැලකිය හැකියි. දේවාල පෙරහැර පැවැත්වෙන මාසයක පමණ කාලයක් අවට ගම් වැසියෝ දේවාලය සමඟ සෘජුව සම්බන්ධ වෙති. දේවාලය අර්ධ නාගරික තැනෙක පිහිටි එකක් වුවද එය නාගරීකරණය වූ එකක් සේ සැලකිය හැක්කේ නාගරීකරණය වූ ප්‍රදේශවල ජනයා සහ විදෙස් සංචාරකයින්ගේ පැමිණීම මෙහි නිරන්තරයෙන් සිදුවන බැවිනි. මේ නිසා නාගරික සමාජයේ ඇති ගති ලක්ෂණ මුන්නේශ්වරම දේවාල අවට ගම් වැසියන් තුළින් බෙහෙවින් දැකගත හැකිය. එසේම වර්තමානයේ ඇති තරඟකාරී ජන මාධ්‍යය සහ සමාජ මාධ්‍යය මඟින් ග්‍රාමීය ජනයා පුළුල් සමාජයට ඉතා ඉක්මනින් සම්බන්ධ වීමට බලපා තිබේ. පාසල් අධ්‍යාපනය සඳහා නවීන තාක්ෂණ භාවිතය (කොවිඩ් වසංගතය වැනි ව්‍යසන හේතුවෙන්) හඳුන්වා දීමෙන් පාසල් ළමුන් අතර ජංගම දුරකථන හා පරිගණක භාවිතය ව්‍යාප්තිය සමඟ ඔවුන් විශ්ව සමාජයට ඉතා ඉක්මනින් අවතීර්ණ වෙමින් සිටී.

මේ සියලු තත්ත්වයන් සෙසු පළාත් වල සේම හලාවත ප්‍රදේශයේ සම්ප්‍රදායික ජන ජීවිතය වෙනස් කිරීමට හේතු වූවකි. පවුල් සංස්ථාවේ හැකිළීම, ඉහළ අධ්‍යාපන අවස්ථා, දෙස් විදෙස් රැකියා, නව්‍ය වාසික විවාහ ආදිය මඟින් සිදුවන සමාජ චල්‍යතාව වැනි කරුණු නිසා

[5] සමාජ වෙනස් වීම යන්න වසර කිහිපයකට පෙර ඔවුන් හෝ ඔවුන්ගේ දෙමව්පියන් නිරත ක්‍රියාකාරකම්වලට වඩා වෙනස් වූ ක්‍රියාකාරකම්වල නිරත වීම හා එසේ නිරත පුද්ගලයන් ප්‍රමාණයේ වෙනසක් ඇති වීමයි (බලන්න Merrill 1952).

මුන්නේශ්වරම මහා දේවාල පෙරහැරේ රාජකාරි සේවාව ඉටු කිරීමේ ස්වරූපය වෙනස් වී තිබේ. වර්තමානයේ මහා දේවාල ඉඩම්වල පදිංචි සමහර පවුල් රාජකාරිය ඉටු කරනු වෙනුවට ඊට හිලව් මුදල් ගෙවන බව හඳුනා ගත හැකි විය. සම්මුඛ සාකච්ඡා 5න් පවසා සිටියේ 'දැන් නං ගොඩක් අය දේවාලෙට සල්ලි ගෙවල තමන්ගේ වැඩ කොටස වෙන කට්ටියකගෙන් කරවා ගන්ට කියනවා....' යන්නයි. මෙහිදි කුලය හා බැඳි රාජකාරි සේවාව පැහැර හැරීමක් සිදුනොවන අතර එය වෙනත් පාර්ශවයක් වෙත පැවරීම සිදුකොට තිබේ. මෙය වර්තමාන මුන්නේශ්වරම මහා පෙරහැර ට අදාල රාජකාරී ක්‍රමයේ දැකිය හැකි නව ප්‍රවණතාවකි. කුල ධුරාවලියේ පහළ මට්ටම්වල අයගේ ආර්ථික ශක්තිය හා අධ්‍යාපන මට්ටම යනාදිය ඉහළ යන අවස්ථාවල දී (උඩුකරු චලතාව) ඔවුහු කුල ධුරාවලිය මුළුමනින් ම ප්‍රතික්ෂේප කරනවා වෙනුවට කුල ධුරාවලිය තුළ තමන්ගේ සාමුහික තත්ත්වය ඉහළ නංවා ගැනීමට ඇතැම් විට උත්සහ කරන බව පෙන්වා දී තිබේ (සිල්වා 1997).

කප් සිටුවීම හා පරිපාලනය

පළමු දිනයේ මුන්නේශ්වරම මහා දේවාල පෙරහැරේ කප්[6] සිටුවීම සිදු කෙරෙන අතර එමගින් පෙරහැර උත්සවයේ ආරම්භය සනිටුහන් කෙරේ. කප් සිටුවීමේ කාර්යය ශිව දෙවියන් ප්‍රධාන කොට ගත් දේවාලයේ ආගමික වතාවත් බ්‍රාහ්මණ කුල වංශිකයන්ට පැවරී ඇති වගකීමකි. ඒ අනුව මහා දේවාලයේ පරිපාලන කටයුතු වලට අමතරව පුද පූජා පැවැත්වීමේ කටයුතු බ්‍රාහ්මණ කුලයේ අයට පැවරී තිබෙන සේවාවක් බව පැහැදිලි වෙයි. එනම් බ්‍රාහ්මණ වංශිකයන් සතු සේවාවන්

[6] 'කප' යනු විශේෂයෙන් පිලියෙළ කරගත් දැව කණුවකි (බලන්න පීරිස් 2005: 129).

නොවෙනස් ව පවතින බවයි. හින්දු කුල ධුරාවලියේ ඉහළින් ම සිටින බ්‍රාහ්මණයින්ගේ රාජකාරිය වන්නේ පූජකයන් ලෙස වැඩ කටයුතු කිරීම ය (සිල්වා 1997: 24). මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලයේ වන්දනය කෙරෙන ශිව දෙවියන් සහ පත්තිනි මෑණියන් හෙවත් ප්‍රතිමාම්බිකා දේවිය මුල්කොට ගත් සියළු ආගමික වතාවත් බ්‍රාහ්මණ පූජකවරුන්ට හිමිවී තිබේ. ඒ බව "සොළී රටින් තම ගුරුදේව වූ නීලකණ්ඨ ශිලාචාර්ය වරයන් ද ඔහුගේ ධර්ම පත්තිනිය වූ විශාලාක්ෂි අම්මාල් සහිත වූ පුත්‍රවරුන් ද, වේදාන්ත ශිවාගම කලාඥාන දන්නා බ්‍රාහ්මණයන් ද කැඳවා ශුභ මොහොතින් කුම්භාභිෂේක කරවා පසුව නිත්‍ය නෛමිත්තික කාර්යයන් මනාසේ පවත්වාගෙන එනු පිණිස කටයුතු පූජකයන් වෙත බාර දුන්හ" (Somaskanda Kurakkal 2016: 6) යන උධෘතයෙන් හෙළිවේ.

මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලයේ පරිපාලන කටයුතු බ්‍රාහ්මණ කුලයේ අයට පැවරුන රාජකාරියන් බැව් මුන්නේශ්වරම වර්ණනාවේ දැක්වේ. එහි සඳහන් ආකාරයට "මෙසේ වසන සමයෙහි පූජකවරුන් විසින් පවත්වාගෙන එනු ලබන පූජාවිධි නිසි පරිද්දෙන් පවත්වා ගෙන යනු පිණිස මෙම ස්ථානයට ස්ථිර පාලකයෙකු අවශ්‍ය බව වැටහී ගියෙන් මධුරා පුරයට ගොස් චන්ද්‍රකුල තිලක වූ තනියුන්තාප් සුපාල නම් නීති දත් උත්තම සුගුණෝත්තුංග මහ රඳුන් කැඳවාගෙන අවුත් මුන්නේශ්වරම් නඟරයෙහි රාජ්‍ය අනුශාසනා කරන සේ ඔටුණු පළඳවා අභිෂෙස් කළේය" යනුවෙන් දැක්වේ. මෙහි සඳහන් ආකාරයට දේවාල පරිපාලනය සඳහා කුලයෙන් උසස් වීම පමණක් නොව දැන උගත්කම හා යහපත් මානව ගුණාංග වලින් හෙබි අයෙකු වීමේ කාරණය සැලකිල්ලට ගෙන තිබේ. මෙවැනි පරිපාලන රටාවක් පැවතීම විනිවිඳ භාවය, මැදහත් බව, අර්බුද කළමණාකරණය මෙන්ම ආයතනික

දියුණුවට ඉවහල් වේ. මේ පසුබිම මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලයේ ස්ථාවරත්වය හා ප්‍රගතිය කෙරෙහි බලපෑ කාරණයක් බව පැහැදිලි වෙයි.

වර්තමානයේ විවිධ හේතු නිසා මිනිසුන්ගේ ජන ජීවිතයේ වෙනස්කම් සිදුවනු පෙනේ. එය කාර්මීකරණය, නාගරීකරණය, වානිජකරණය, බටහිරකරණය හෝ ගෝලීයකරණය වැනි කවරකගේ හෝ බලපෑම නිසා සිදුවිය හැකිය. එසේ වුවත් මිනිසුන් විශ්වාස තබන සහ අදහන ආගමික පිළිගැනීම් වල වෙනසක් සිදුනොවන අන්දම මුන්නේශ්වරම් මහා දේවාලයේ රාජකාරි සේවාවන් එලෙසෙම පවත්වාගෙන යාමට මිනිසුන් ක්‍රියා කිරීමෙන් පැහැදිලි වෙයි. විශේෂයෙන්ම දේවාලය හා සම්බන්ධ රාජකාරිය ඉටු කිරීමේ ස්වභාවයේ යම් යම් නව ප්‍රවණතා දැකිය හැකි වුවද එම වගකීම නියමිත පරිදි ඉටු කිරීමට එහි ජනයා නිරතුරුව පෙනී සිටීම දකින්නට පුළුවන. රාජකාරිය පැහැර නොහැරීමට විවිධ කරුණු හේතුවන්නට පුළුවන. සමහර විට ඔවුන් භුක්ති විඳින ඉඩමේ අයිතිය අහිමි වේය යන සැක සංකාව ඊට හේතුවක් වන්නට පුළුවන. යම් කිසි ඉඩමක් භුක්ති විඳින තැනැත්තෙක් ඒ ඉඩම උදෙසා වූ නියමිත රාජකාරිය ඉටු කිරීමට නොහැකි හෝ අකමැති හෝ වී නම් ඒ ඉඩම වෙනත් කෙනෙකුට පැවරීමට සමහර අවස්ථා වලදී ඉඩ තිබිණි. රාජකාරිය පැහැර හැරීම නිසා උල්පැන් ගෙයි සේවයෙහි නියුක්තව සිටි ශට්ටම්බි කෙනෙකු මුලින් භුක්ති විඳි ඉඩම් පංගුවක් ඉඩම ඉල්ලා සිටි වෙනත් තැනැත්තෙකුට රාජාධි රාජසිංහ රජතුමා පවරා දෙනු ලැබී යැයි සඳහන් වේ (පීරිස් 2005: 92).

සැරසිලි හා අලංකරණය කිරීම

මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලය වටේ පෙරහැර තෙදිනක් පැවැත් වේ. මෙය පුරාණයේ සිට අඹගහ වීදිය පෙරහැර නමින් හඳුන්වන බවත් එකල පෙරහැර ගමන් ගන්නා මඟ දෙපස අඹ ගස් බහුලව තිබෙන්නට

ඇති බැවින් එනමින් පෙරහැර හඳුන්වා ඇතැයි සිතිය හැකි බවත් සම්මුඛ සාකච්ඡා 2න් පෙන්වා දුන්නේය. පෙරහැරේ ආරම්භක මුල් දිනයන් මහා දේවාලය හා අවට ප්‍රදේශය මෙන්ම පෙරහැරේ කටයුතු උත්සවශ්‍රීය ගන්නා බැවින් එහිදී සැරසිලි කාර්යයට ප්‍රධාන තැනක් හිමිවෙයි. මෙම සැරසිලි වලට වුවමනා මල්, ගොක්කොළ, පළතුරු සහ ලී දඩු යනාදිය නියමිත පරිදි සපුරාලීමේ රාජකාරිය ඉටු කිරීමට ගම් කිහිපයක් වෙන්කර තිබේ.

"පෙරහැරේ වැඩට කාටත් සහභාගි වෙන්ට පුළුවන්... බාධාවක් නෑ... ඒ වුනාට රජකාලේ ඉදං දේවාලෙන් ගම් බිම් වෙන් කරල දීල තියෙන්නේ... රාජකාරි වැඩ කරන්ට... ඒ කාලේ රාජසිංහ රජ්ජුරුවෝ තමයි ඉඩං දීල වැඩ පවරල තියෙන්නේ... ඒ වැඩේ හරි විධියට කරන්ට ඕනෑ... දැන් කාලේ සමහරුන් නං කාලේ හැටියට සල්ලි දීලා ඔය වැඩවලින් ගැළවෙනවා..." (සම්මුඛ සාකච්ඡාව අංක 02).

රාජසිංහ රජු විසින් දේවාලය සතු ඉඩම් මිනිසුන්ට ප්‍රදානය කොට එහි පදිංචි කරවූයේ මහා දේවාලයේ නියමිත වැඩ කටයුතු කරවා ගැනීමට ය. එබැවින් රාජකාරිය අනුව මහා දේවාලය නඩත්තුව හා එය පවත්වාගෙන යාම මෙහි ගම් වැසියන් සතු වගකීමක් විය. එමෙන්ම වාර්ෂික පෙරහැර උත්සවයට ගම් වැසියන්ගේ පොදු දායකත්වය හා සහභාගිත්වය ලබා දිය යුතු විය. මසකට ආසන්න කාලයක් පැවැත්වෙන පෙරහැරට එක් එක් ගම්වල දායකත්වය ලබා දීම අනිවාර්ය දෙයකි. ඉහත සම්මුඛ සාකච්ඡාවෙන් පවසා ඇත්තේ පෙරහැර කාර්යයන්ට ඕනෑම කෙනෙකුට සහභාගි විය හැකි බවයි. එයින් අදහස් වන්නේ යමෙක් කරනු ලබන සේවය හුදෙක් පුද්ගලයෙකු අරභයා සිදුකරන එකක් නොව එය දෙවියන් වෙනුවෙන් සිදුකරන එකක් වන බවයි. දෙවියන් සම්බන්ධව වැඩ කිරීමේ දී සීමා නොපවතින අතර කවර හෝ කාර්යයක්

සිදුකළ හැකිය. එසේ වුවත් රාජකාරියෙන් පවරා තිබෙන නියමිත කාර්යය සිදු කිරීමට මුල්තැන දිය යුතු බව කියැවෙයි.

මහා දේවාලයේ වැඩ කටයුතු කිරීමට ගම් ප්‍රදේශ වෙන්කර දීම රජුගේ නියමයෙන් සිදුවුවකි. මෙහිදී රජු විසින් අණ කරනු ලැබූ වැඩ කොටස ඉටු කිරීම රාජකාරිය වූ බව අධ්‍යයනයේ සම්මුඛ සාකච්ඡා 8න් ප්‍රකාශ විය. එබැවින් මෙම සෑම ගමක් ම මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලයට කළ යුතු රාජකාරිය නොඅඩුව සිදුකළ යුතු විය. වර්තමානයේ රාජකාරිය ඉටු කිරීමේ යම් යම් වෙනස්කම් ඇතිවී තිබෙන බව අධ්‍යයන තොරතුරු වලින් දැනටමත් හෙළිවිය. කෙසේ නමුත් මහා දේවාලයේ වැඩ සඳහා නම් කර තිබෙන ගම් සහ ඊට අයිති රාජකාරිය පැහැදිලිව හඳුනාගත හැකිය.

“චන්ද්‍රවංශාභිජාත තනියුණ්ණා භූපාල මහරජු ද, කුලක්කෝට්ටු මහරජුගේ අණ පරිදි මුන්නේශ්වරම් දේවාලයට අයිති ඉඩකඩම් ගම් හැට හතරකට බෙදා ඒවාට තනිතනිව නම් තබා ශුද්ධ වේලාලු වංශිකයන්ගෙන් ආ **අගම්පඩි වෙල්ලාලයන්**ගෙන් දොළොස් දෙනෙකු තෝරා ඔවුන්ගෙන් පළමු තැනැත්තාට ‘**චන්ද්‍රශේඛර මුදලිප් පට්ටම් කට්ටි**’ යයි ද, දෙවැන්නාට ‘**පට්ටම් කට්ටි කෝරාල** ’ යයි ද, සෙස්වුන්ට ‘**අතුකෝරාල**’ යයි ද නම්බු නාම දී ඔවුන්ගෙන් පළමු දෙදෙනාට මුන්නේශ්වරම් හී පදිංචි වනසේ නියම කොට ගබඩා ආදි වැඩ ඔවුනට භාරදී ඇතුල් ප්‍රකාරයෙහි සහ බිහි ප්‍රාකාරයෙහි දෙවියන් වැඩමවීම පිණිස ඔවුන්ගේ පරපුරෙන් පැවැත එන අය විසින් කළ යුතු යැයි අණ කළේය. අනෙක් දස දෙනා පම්බල , පහල බ්‍රාහ්මණ දළුව, කොකාවිල, කඹගල යන ගම්වල ද, මායානදියෙන් එතෙර සුරුවෙල, පල්ලම, දෙගඹව, මණ්ඩලාන, මනික්කුලම, උහම්පිටිය යන ගම්වල වාසය කරන සේ නියම කොට එම ගම් වලින් කෝවිලට අයවිය යුතු දහයෙන් දෙකක් ආදායම් බැලීම,

ගොවිතැන් කරවීම, උත්සව කාලවල දී අවශ්‍ය වන ලී දඬු, සහල්, වී, පළතුරු වර්ග, ගොක්කොළ ආදිය සැපයීම සඳහා ගම්වැසියන්ට උපදෙස් දීම සහ ඔවුනට නියමිත දේවාල සේවාවන් කරවීම ද නියම කළහ" (Somaskanda Kurakkal 2016: 7) යනුවෙන් සඳහන් කර තිබේ.

මහා දේවාලය සමඟ බැඳුණු සෙසු කාර්යයන්

මහා දේවාලයේ වැඩ සඳහා අගම්පඩියර් හා වේලාලර් කුලවලට අයිති මිනිස්සු ගම් කිහිපයක පදිංචිව සිටිති. මොවුන් ආගමික සේවාවලට අදාල සහ ගොවිතැන් වැඩ කටයුතුවලට සම්බන්ධ වූ පිරිසකි. මුල් කාලයේ මහා දේවාලයේ වැඩ කටයුතුවලට සේ ම පෙරහැර උත්සවයේ කාර්යයන්ට මොවුන්ගේ දායකත්වය වැදගත් තැනක් ගෙන තිබේ. **අගම්පඩියර්, වේලාලර්** වංශිකයන් ගෙන් කිහිප දෙනෙකු එලිවිට, කාක්කපල්ලිය, මානාවර්, කරවිට, ගණන්කැටේ, ඉහළ බ්‍රාහ්මණ දළුව, මුගුණුවටවන, විලත්තව, මණ්ඩලාන, වීරකොම්බන්දළුව, වීරරප්පන්කුලිය, ඔලිදළුව, මරුදම්කුලම, තිත්තකඩේ යන ගම්වල පදිංචි වන සේ නියම කොට විශේෂ උත්සව කාලවලදී මල් වර්ග, අඹකොළ, පොල්මල් යනාදිය සැපයීම දෙවියන් වැඩමවීම, හක් පිඹීම, වී කෙටීම, පහන් තට්ටු මුට්ටු මැදීම, පහන් පත්තු කිරීම, සේවක ජන පාලනය, හඳුන් ඇඹරීම, කෝවිල ඇතුල පිට ඇමදීම, ගොම ගෑම, රථ ඇදීම, තොරන් බැඳීම යනාදිය කිරීම පිණිස ඔවුන්ට නියම කළේය (Somaskanda Kurakkal 2016: 7).

වර්තමානයේ අගම්පඩියර් හා වේලාලර් කුලවලට අයිති මිනිසුන් ට පැවරී තිබෙන දේවාල රාජකාරියේ වැඩවල යම් කාර්ය කොටස් ඔවුන් විසින් සිදුනොකරන බව හෙළි විය. විශේෂයෙන් ම කෝවිල ඇතුළත හා පිටත අතුගෑමේ කටයුතු, වී කෙටීම, පහන් තට්ටු පිරිසිදු කිරීම, හඳුන්

ඇඹරීම වැනි කාර්යයන් සිදුනොකොට ඒ සඳහා මුදල් ගෙවන බැව් පැහැදිලි විය.

"ආගමේ වැඩ, ගොවිතැන් වැඩ නං දැනුත් කරනවා... ඒ වුනාට ගොම ගාන, වී කොටන, හඳුන් අඹරන වගේ එව්වා නං දැන් කරන් නෑ... එව්වාට හිලව්වට මහා කෝවිලට සල්ලි බඳිනවා... රාජකාරි වැඩ අපේ අතින් නොකරන එකට හේතු එකක් කියලා නෑ..." (සම්මුඛ සාකච්ඡාව අංක 06).

මහා දේවාලය වෙනුවෙන් ඉටු කළයුතු රාජකාරිය නොසළකා හැරීමක් සිදුනොවී එය වෙනත් ස්වරූපයකින් සිදුකරන අයුරු ඉහත සම්මුඛ සාකච්ඡාවෙන් ප්‍රකාශ වේ. දේවාලයට මුදල් ලබාදීම මගින් තමන් විසින් සිදුකළ යුතු වැඩ කොටස වෙනත් කෙනෙකුගෙන් කරවා ගැනීමට අවස්ථාව සලස්වා තිබේ. සිය පදිංචියට ඉඩම් ලැබීම වෙනුවෙන් දෙවියන්ට රාජකාරිය ඉටු නොකොට ඒ වෙනුවට මුදල් ලබාදීම කලින් හඳුනාගත් පරිදි මෙම අවස්ථාවේ ද දකින්නට තිබේ. ඒ අනුව තමන් විසින් කළ යුතු රාජකාරිය වෙනකෙකු ලවා සිදු කිරීම හෙවත් අන් අයෙකුට විතැන් කිරීම මගින් විවිධ බිඳ වැටීම් ඇතිවිය හැකිය. මෙයින් ඉඩම් ලාභියා හා දේවාලය අතර ඇති බැඳීම දුර්වල විය හැකිය. තමන් විසින් ම රාජකාරිය ඉටු නොකිරීම නිසා දෙවියන් පිළිබඳ ඇති භක්තිය දුර්වල කළ හැකිය. එසේම ආගමික පරිසරයෙන් දුරස් වීමෙන් පුද්ගලයා තුළ ආගමික ශික්ෂණය අඩු වීමට මෙන්ම සමාන කුලයේ අය අතර සාමූහිකත්වය දුර්වල කිරීමට මෙය හේතු විය හැකිය. එවගේම සියල්ල මුදල් මගින් සිදුකළ හැකිය යන ආකල්පය ඇතිකළ පුද්ගල සිත් තුළ ජනිත කළ හැකිය.

වර්තමානයේ මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලය හා බැඳුණු රාජකාරිය විතැන් කරවීමට විවිධ හේතු බලපා තිබෙන බව ඉහත සම්මුඛ සාකච්ඡා කිහියකින් ම පෙණුනි. ඉහත සම්මුඛ සාකච්ඡා 6න්

හෙළිවන්නේ වී කෙටීම, හඳුන් ඇඹරීම වැනි කාර්යයන් සඳහා නව උපකරණ භාවිතය වඩා පහසු වී තිබෙන බවයි. එසේම තොරණ් බැඳීම වැනි කටයුතු දින ගණනක් කළ යුතු බැවින් වැඩි කාලයක් ඊට යෙදවිය යුතුය. එබැවින් කාලය ඉතිරි කර ගැනීමේ අරමුණින් මුදල් ලබා දී අදාල කාර්යයෙන් නිදහස් වී තිබේ. එමෙන් ම පිරිසිදු කිරීම වැනි වැඩ වලදී කුල අනන්‍යතාව අන් අයට පෙනෙන බැවින් ඊට ඇති අකමැත්ත මුදල් ලබා දීමට බලපා තිබේ. පවුලේ අධ්‍යාපනය ලැබුවන් හා රැකියා කරන්නන්ගේ අකමැත්ත එවැනි රාජකාරි වැඩ වලින් වැළකී සිටීමට හේතුවක් විය. ඒ අනුව දේවාලය හා බැඳි රාජකාරිය ඉටු කිරීමේ ක්‍රමයේ වෙනසක් දැකිය හැකි නමුත් දේවාලයට ආගමික හා රාජකාරිමය වශයෙන් ඇති බැඳීමේ අඩුවක් සිදුනොවී තිබෙන බව පැහැදිලි වුවකි.

ශ්‍රී ලංකාවේ වෙනත් හින්දු දේවාල වලට වඩා මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලයේ රාජකාරිය ඉටු කිරීම පිණිස දමිළ හා සිංහල ජනයාගේ සමීප සම්බන්ධතාව කිසිදු භේදයෙන් තොරව පැවතීම අධ්‍යයනයෙන් පෙණුනි. රජු විසින් මහා දේවාලය අවට පිහිටි ඉඩම් සියල්ල ම පාහේ මහා දේවාලය යටතට ගෙන ඒවායේ විවිධ කුල නියෝජනය කරන මිනිසුන්ට ලබා දී ඒ සමඟම දේවාලයේ නඩත්තු රාජකාරිය වෙන් වෙන්ව දක්වා තිබේ. ඒ අනුව මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලයේ වැඩ කටයුතු නිසි ලෙස පවත්වා ගෙන යාම ඒ ඒ කුලවලට අයත් මිනිසුන්ට පැවරුණු රාජකාරියකි. එසේම වගකීමකි. මහා දේවාලයේ රාජකාරී වෙනුවෙන් නම් කර තිබූ ගම් කිහිපයක් දැනටමත් හඳුනා ගන්නා ලදී. පහතින් දැක්වෙන්නේ ගම් 49ක ප්‍රමාණයකට වෙන් වෙන්ව පවරා තිබෙන රාජකාරී කටයුතු ය.

“**වීරමුට්ටි බණ්ඩාරවරුන්** මුන්නේශ්වරමේ බණ්ඩාරිය මුල්ල ස්ථානයෙහි වසන සේ සලස්වා කෝවිලෙහි නිත්‍ය පූජා පාත්‍ර ශුද්ධ කිරීම,

ධූප දීප නැංවීම, මල්ගෙන ඒම, තේවාරම් කිරුවාසගම් සජ්ඣායනය කිරීමට ද, **ශිල්පාචාරීන්** මුන්නේශ්වරමෙන් දකුණු දිග්භාගයෙහි වසනසේ සලස්වා දේවාලයෙහි ඇති පලුදු හරිගැස්සීමට ද, **කම්මල් කාරයන්** කරවිටත්, බංගදෙනියේත් වසන සේ සලස්වා රථ වාහන ආදියට අවශ්‍ය යකඩ කර්මාන්තාදී අදීර්වෙඩික්කට්ටි, තීවර්ති, ආයක්කාල්, කැති, පොරෝ, උදලු ආදි උපකරණ සාදන ලෙස ද, **වඩුවන්** බංගදෙනියේ වසන සේ සලස්වා දේවාලයට අවශ්‍ය ලී කර්මාන්ත, රථ වාහානාදිය ද සාදවා දෙන ලෙස ද, **කන්නාරයන්** පාලාකුලමේත් හලාවතත් නවත්වා පූජා පාත්‍ර විලක්කු ආදියෙහි පලුදු හරිගස්සා දෙන ලෙස ද, **වේලාකාරයන් සහ දේවදාසීන්** මුන්නේශ්වරමේත් හලාවතත් නතර කරවා පිරිමින් ට දේවාලයෙහි තූර්ය වාදනය පැවැත්වීමට ද, දේවදාසීනට නැටුම් පැවැත්වීමට සහ ආලත්ති වැඩීමට ද, **කුඹලුන්** වඩකාලමුල්ලේ ද, මුන්නේශ්වරමෙහි ද නතර කරවා අවශ්‍ය ගඩොල්, උළු, මැටිවළන් යනාදිය ඇති තාක් සපයා දෙන ලෙස ද, **හුණුවාණියර්වරුන්** මරවෙල ගමේ නවත්වා උත්සව කාලවලට අවශ්‍ය මණ්ඩපාදියෙහි හුණු පිරියම් කිරීමට ද, දේවකාර්යයන්ට අවශ්‍ය හුණු සපයා දීමට ද, **පේශාකාරයන්** මුන්නේශ්වරමේ ද, හලාවත ද නවත්වා උත්සවයන්ට කොඩි, රෙදි, නූල්, ලනු ද ප්‍රධාන කුරුක්කල් වරුන්ට අවශ්‍ය ඇඳුම්, උතුරු සළු, කුම්භ වස්ත්‍ර සහ ඩිංගිරි ඇඳුම් යනාදිය වියා දෙන ලෙස ද, **පොරෝකාරයන්** පහළගම පොන්නගනේ යන ගම්වල නතර කරවා මී, දොඹ, තල, එරඩු, පොල් ආදියෙන් තෙල් සිඳ දීමටත් දර කපා දීමටත් ද, **තිමිලයන්** තිම්ලේ නම් ගමේ නවත්වා මායානදියෙන් සෙනඟ එගොඩ මෙගොඩ කිරීම, රථ ඇඳීමට කඹ අඹරා දීම සහ රථ ඇදීම යන වැඩ ද, **සානාරයන්** මනක්කුලම නම් ගමේ නතර කරවා පහන්රුක් සහ ආලවට්ටම් උත්සව

කාලවලදී ඇල්ලීමට ද, තොරන් බැඳීමට ද, කුරුම්බා, දර, ඉදල්, කොහු, තාම්බුක්කයිරු, පොල් අතු , ගොක්කොල , පොල්මල් යනාදිය සපයා දෙන ලෙස ද, **කරුප්පට්ටිකාරයන්** ඉනිගොඩවෙල නතර කරවා දේව පූජාවන්ට අවශ්‍ය හකුරු, වට්ටි පෙට්ටි ආදිය සම්පාදනය කරන ලෙස ද, **යක්දූරයන්** කාක්කපල්ලිය, ඉලුප්පදෙනිය, සියඹලාගස්වෙල, කරුක්කුලිය, දිගම්වෙල යන ගම්වල නතර කරවා කෝවිලේ නිත්‍ය නෛමිත්තික තේවාවන් හි දි හක් පිඹීම පිණිස ද, **මාලාකාරයන්** මුන්නේශ්වරමෙත් තිම්ලේත් පදිංචි කරවා දේව පූජාවනට අවශ්‍ය මල් ගොතා දෙන ලෙස ද, **රජකයන්** හතර කොටසට බෙදා මුගංම්දළුවේ හා සෙම්බුකට්ටියේ ද නතර කරවා දේවාලයේ පරිවෙෂ්ටණ දැමීම, පාවාඩ එලීම, පන්දම් එතීම, වියන් බැඳීම, පහන්තිර සැපයීම ද යනාදි වැඩ කරන සේ අණ කළහ'' යනුවෙන් විස්තර කර තිබේ (Somaskanda Kurakkal 2016).

ඉහත කුලය සහ එයට අදාල සේවය දැක්වෙන තොරතුරු අනුව එකම කුලයට අයිති මිනිසුන් ගම් ප්‍රදේශ කිහිපයක පදිංචිව සිටින බව පැහැදිලි වෙයි. එබැවින් ඒ ඒ ගම් අතර සමීප සම්බන්ධය ගොඩනැඟීම සඳහා කුල සමානත්වය පමණක් නොව දේවාලයේ රාජකාරිය කිරීමට අවස්ථාව ලැබීම ද හේතුවකි. එකම කුලයේ මිනිසුන් ගම් කිහිපයක පදිංචිව සිටීම නිසා ගම් අතර විවාහ ගණුදෙණු සිදුවී තිබේ. ඒ බව ''කසාද බැඳිල්ලක් එනකොට කුලේ අවුස්සනවා... හොයනවා... බලනවා... ඔය කියන ගම්වල කසාද සිද්ධ වෙනවා හරි හරියට... ඇයි ඔක්කෝගේ ම කුලේ එකයි නේ....'' යැයි සම්මුඛ සාකච්ඡා 10න් කියා සිටියේ ය. සමාන කුලයේ පවුල් අතර සම්බන්ධතාව ශක්තිමත් වීමට මෙම අන්තර් ජන්‍ය විවාහය වැදගත් වුවකි. කුල ක්‍රමය යටතේ ඇති

ප්‍රධාන සමාජ මූල ධර්මයක් නම් කුලය තුළ සිදුවන අන්තර්ජන්‍ය විවාහය යි (caste endogamy) (සිල්වා 1997: 37).

එක් එක් කුලයේ මිනිසුන් ට පවරා දී තිබෙන වැඩ බෙදා දැක්වීම අනුව මුන්නෙශ්වරම් මහා දේවාලය හා බැඳුණු රාජකාරි ක්‍රමයේ සංකීර්ණ බව දැකගත හැකිය. කුල ක්‍රමය තුළ වැඩ බෙදා වෙන් කිරීම තවමත් රාජකාරිය හා බැඳී තිබෙන දෙයක් බව පැහැදිලි වෙයි. කුල ක්‍රමය මූලික වශයෙන් පාරම්පරිකව උරුම වූ ශ්‍රම විභජන ක්‍රමයක් ලෙස Leach (1960) විසින් හඳුන්වා දි තිබේ. කුල අනන්‍යතාව පවත්වා ගැනීමට ශ්‍රම විභජන රටාව ඉවහල් වන අතර එම තත්ත්වය මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලයේ වැඩ කටයුතු සංවිධානයට සහ එම වැඩ කොටස් බෙදා වෙන් කර ගැනීමට පහසුව ගොඩනගා තිබේ. එබැවින් රාජකාරිය ඉටු කිරිමේ ස්වභාවය වෙනස් වුවත් රාජකාරිය නොපිරිහෙළා ඉටු කිරිමේ වගකීම් සහගත බව එලෙසෙම පවතින එකක් බව පැහැදිලි වෙයි.

එසේම කුල කිහිපයකට අයිති මිනිසුන් රාජකාරි ක්‍රමය මඟින් එකට ඇද බැඳ තැබීම සිදුවී ඇත. සම්මුඛ සාකච්ඡා 08න් අනාවරණය වූයේ “ගම් පනහ හැටක විතර මිනිස්සු මහා දේවාලේ වැඩ වලට ඉන්නවා.... ඒ ඔක්කොම එක එක කුලවල කට්ටිය... මහා දේවාලේ වැඩ වලදි කුල මල අයින් කරල දාලා දෙයියන්ගේ බාර ගත්තු වැඩ ටික කරනවා... ඇත්ත කියන්ට එපැයි.. හැබැයි ඉස්සර කෙරිච්ච වැඩ අද කරනවා කියන එක නං බොරු... අනික දැන් ගොඩක් ගම් පලාත් වෙනස් වෙලානේ තියෙන්නේ...” යනුවෙනි. කෙසේ නමුත් විවිධ කුල වලට අයිති මිනිසුන් එක් අරමුණක් (මහා දේවාලයේ රාජකාරිය ඉටු කිරීම) වෙනුවෙන් ක්‍රියා කිරීම හරහා ඔවුනොවුන් අතර කිසියම් එකඟතා හා ගණුදෙණු ඇති වීමට පසුබිම ගොඩනැඟී තිබේ. පොදුවේ බලන විට සමස්ත මහා දේවාල පද්ධතියේ ම පැවැත්ම රාජකාරී ක්‍රමය මත තවමත් රඳා පවතින අයුරු දැකිය හැකිය. පීරිස් (2005) පවසන පරිදි ඉන්දියාවේ

මෙන් කුල විශාල ගණනක් තිබුනා නම් මෙවැනි ක්‍රමයක් සංවිධානය කිරීම උගහට බව ඉතාමත් පැහැදිලි ය.

ගම් ප්‍රදේශ අතර අන්තර් සහයෝගය අඛණ්ඩව පවත්වා ගැනීමට දේවාලය හා සම්බන්ධ රාජකාරිය වැදගත් විය. විවිධ කුල නියෝජනය කරන මිනිසුන් දෙවියන්ට අදාල වැඩ කටයුතු වලදී එකතු වීම අධ්‍යයනයෙන් පැහැදිලි විය. ඒ බව සම්මුඛ සාකච්ඡා 9න් පවසා සිටියේ ‘කුල ගෝත්‍ර බේද නෑ දෙයියෝ ඉදිරියේ ’ යනුවෙනි. කවර හෝ ආගමික පිළිගැනීමක් මගින් මිනිසුන් අතර සම්බන්ධතාව ගොඩනගන බව පැහැදිලි වෙයි. ආගම මිනිසුන් අතර ඒකාබද්ධතාව ඇතිකරන බව එමිල් ඩර්කයිම් සමාජ විද්‍යාඥයා විසින් පෙන්වා දුන්නකි. මුන්නේශ්වරම හින්දු ආගමික පුද බිමක් වුවද පෙරහැර මංගල්‍යයේ රාජකාරි සේවාව තුළ සිංහල ජනයාගේ සැලකිය යුතු නියෝජනය දැකිය හැකිය. කෙසේ වුවද මුන්නේශ්වරම මහා දේවාලය සහ එහි ඉදිරිපස තිබෙන පුරාණ බෝගස, හින්දූන් හා බෞද්ධයින් අතර සබඳතාව සනාථ කෙරේ. දේවානම්පියතිස්ස රාජ්‍ය සමයේදී අනුරාධපුර ජය ශ්‍රී මහා බෝධීන් වහන්සේ රෝපණය කිරීමේදී පැණ නැගි දෙතිස් ඵල රුහ බෝධීන් වහන්සේලාගේ එක් නමක් මෙම භූමියේ රෝපණය කළ බව ජනප්‍රවාදයේ සඳහන් වන අතර අදටත් මුන්නේශ්වරම දේවාලයට පිවිසෙන ප්‍රධාන දොරටුව ඉදිරිපිට මෙම පුරාණ බෝධීන් වහන්සේ වැඩ වෙසේ (ඩේවිඩ් 2012: 154). මුන්නේශ්වරම පුදබිම බෞද්ධකරණය කිරීමට ගත් උත්සාහයන් අසාර්ථකවීම ගැන අදහස් ඉදිරිපත් කර තිබේ (Bastin 2002).

නිගමනය

පළමු අදියරේ දින 28ක් පුරාවට පැවැත්වෙන මුන්නේශ්වරම මහා දේවාල වාර්ෂික පෙරහැරේ ප්‍රධාන දායකත්වය උසුලනු ලබන්නේ

දේවාලයෙන් ඉඩම් ලැබ ඒවායේ පදිංචිව සිටින සේවා කුල (ජාති) වල මිනිසුන් විසිනි. මෙම මිනිස්සු දේවාලයෙන් ලබා දුන් ඉඩම් වල පදිංචි කරවීමෙන් දේවාල නඩත්තුව සහ සේවා කටයුතු බාධාවකින් තොරව පවත්වා ගෙන යාමට හැකි වී තිබේ. දේවාලයේ අදාල සේවා කටයුතු පැවරීම කුල ධුරාවලිය අනුව සිදුකර තිබේ. ඒ අනුව උසස් කුලයේ අයට ඉහළ යැයි සම්මත සහ පහත් කුලවල අයට පහළ යැයි සම්මත සේවාවන් පවරා තිබේ. මෙහිදී කුල ක්‍රමයේ දක්නට ලැබෙන ධුරාවලි රටාව වර්තමාන මහා දේවාල පෙරහැර මඟින් තව දුරටත් විද්‍යාමාන වේ. එසේම විවිධ කුල වලට අයත් මිනිසුන් දේවාලයේ ඉඩම්වල පදිංචි කරවීම මඟින් දේවාලයේ බහු කාර්ය කොටස් හා සේවා ඉටු කරවා ගැනීම අපේක්ෂා කර ඇත. රාජකාරි ක්‍රමය මඟින් ඉඩම් ලාභින් සහ දේවාලය අතර අන්‍යොන්‍ය බැඳීමක් ගොඩනගා තිබෙන අතර මෙම පසුබිම තුළින් රාජකාරි සේවාව පැහැර හැරිය නොහැකි අනිවාර්ය දෙයක් බවට පත්කර ඇත. එසේම කුලයට අදාල ආරෝපිත වෘත්තීන් මහා දේවාලයේ නඩත්තුවට සම්බන්ධ කර ගැනීමේ දී රාජකාරි සේවාව ට යටත්ව ඉඩම් පැවරීමේ ක්‍රමෝපාය වැදගත් සාධකයක් වී තිබේ. ඒ අනුව කුල ක්‍රමය තුළ ආරෝපිත වෘත්තියක් පැවතීම යන කාරණය ස්ථාවර එකක් බව මෙම අධ්‍යයනයෙන් පැහැදිලි වේ.

වර්තමානය වන විට දේවාලය හා සම්බන්ධ රාජකාරි සේවාවේ සමහර සේවා ඊට අදාල පුද්ගලයන් විසින් වෙනත් අයට විතැන් කර තිබේ. මේ සඳහා පවුලේ සාමාජිකයන්ගේ රැකියා නියුක්තිය හා අධ්‍යාපන මට්ටම හා සමහර රාජකාරි සේවා ඉටු කිරීම ලැජ්ජාවට හේතුවක් ලෙස සැලකීම (හුණු පිරියම් කිරීම, පිරිසිදු කිරීම වැනි) යනාදිය බලපා තිබේ. එමෙන් ම සමහර සේවා කිරීමේ දී ඊට වැඩි කාලයක් ගත වීම (තොරණ් බැඳීම වැනි) නිසා ඒවා වෙනත් අය වෙත පවරා ඇත.

එබැවින් මේ වන විට කුලය හා බැඳුණු සමහර රාජකාරි සේවා කුලයෙන් පිටස්තර අය අතට පත්වීම සහ එම කාර්යයන් ඉටු කිරීම වෙනුවෙන් මුදල් අය කිරීම සිදුවී තිබේ. මේ නිසා වර්තමානයේ මහා දේවාල පෙරහැරේ සමහර රාජකාරිය සේවයට අයිති වැඩ වාණිජකරණයට හසුවී තිබීම නව ප්‍රවණතාවකි. කෙසේ නමුත් පෙරහැර මංගල්‍යයෙන් විද්‍යාමාන රාජකාරි සේවා ක්‍රමය ස්ථාවර එකක් වන අතර එය ඉටු කිරීමේ ස්වභාවය පමණක් වෙනස් වී තිබේ. රාජකාරිය හෙවත් දේවාලයට ඉටුකළ යුතු සේවය පැහැර හැරිය නොහැකි එකක් යැයි පීරිස් (2005) විසින් ‘රාජකාරිය දේවකාරියක්’ ලෙස පවසන අදහස මෙම අධ්‍යයනයෙන් තව දුරටත් සනාථ වේ. කෙසේ නමුත් තමන් විසින් හෝ අන් අයෙකු ලවා හෝ රාජකාරි සේවය ඉටු කිරීමට ක්‍රියා කිරීමෙන් රාජකාරි ක්‍රමය තව දුරටත් පිළිගන්නා එකක් බවට පත්වීම නිසා එහි ස්ථාවර බව ආරක්‍ෂා වී ඇත.

මුන්නේශ්වරම මහා දේවාල පෙරහැර අදියර දෙකකින් පැවැත්වීම වර්තමානයේ දක්නට ලැබෙන නව ප්‍රවණතාවකි. පළමු අදියරේ පවත්වන පෙරහැර කුලය, ඉඩම් අයිතිය හා රාජකාරි සේවය සමඟ බැඳුණු මිනිසුන්ගේ දායකත්වයෙන් සිදුකරන එකකි. මෙම අවස්ථාවේ දී මිනිසුන් මහා දේවාලය ට ඇති රාජකාරි සේවාමය බැඳීම නිසා පෙරහැරට සම්බන්ධ වෙයි. පොදුවේ විවිධ කුල නියෝජනය කරන මිනිසුන් පෙරහැර පැවැත්වීමට සම්බන්ධ වුවද, ආරෝපිත වෘත්තිමය තත්ත්වය නිසා ඔවුනොවුන් අතර අන්තර් සම්බන්ධයක් ගොඩනැඟී නැත. සිය සේවාව පමණක් අවධානයට ගැනීම නිසා එක් එක් කුල අතර පවතින අසමානතාව තව දුරටත් නොවෙනස් ව තිබේ. මෙය මහා දේවාල පෙරෙහැරේ දක්නට ලැබෙන ස්ථාවර තත්තවයකි. එබැවින් කුල ක්‍රමය හා සම්බන්ධ සමාජ සංවිධානය මඟින් එක් පැත්තකින් කුලය තුළ සමීප සහ සමානාත්මතාවය මුල්කොට ගත් අන්තර් සම්බන්ධතා තහවුරු

කරන්නේ ය (සිල්වා 199)) යන අදහස මෙම අධ්‍යයනයෙන් තහවුරු වේ. එසේම සමහර කුල (ජාති) වලට අයිති රැකියා (පාවඩ එලීම, රථ ඇදීම, තොරණ් බැඳීම වැනි) නැවත බලගැන්වීම පෙරහැර ට සහභාගි වීමෙන් සිදුවී ඇත. මිනිස්සු පොදුවේ අධ්‍යාත්මික තත්ත්වයන් කෙරෙහි වැඩි විශ්වාසය ඇතිව ක්‍රියා කිරීමේ දී කුල ක්‍රමයෙන් පිළිබිඹු කෙරෙන අසමානතාව ඔවුන්ගේ අවධානයෙන් ගිලිහී ගොස් තිබේ. එසේම කුල ධුරාවලියේ පහළ ස්තරයේ බොහෝ අයගේ හැසිරීමේ පවතින සරල බව, පක්ෂපාතී බව මෙන්ම දරිද්‍රතාව ආදි ගති ලක්ෂණය නිසා එම අය සෙසු සමුහයෙන් වෙනස් කොට හඳුනා ගැනීම පහසු කර තිබේ.

දෙවන අදියර සැලකීමේ දී එය අලුතින් පැවැත්වෙන පෙරහැර හා සම්බන්ධ වෙයි. සමාන්‍යයෙන් අතීතයේ පටන් පැවැත එන මුන්නේශ්වරම මහා දේවාල පෙරහැර දිය කැපීමෙන් අවසන් වී තිබේ. නමුත් ධනවත් පුද්ගලයන්ගේ මැදිහත් වීම නිසා පළමු පෙරහැර ට ඇතුළත් වු නවාංගයක් ලෙස දෙවන අදියරේ පෙරහැර උත්සවය පැවැත්වෙයි. මෙය වත්මන් පෙරහැරේ දැකිය හැකි නව ප්‍රවණතාවකි. මෙම පෙරහැර ට කුලය, ඉඩම් හා රාජකාරිය මත බැඳුණු සේවාව අත්‍යවශ්‍ය නොවේ. නව පෙරහැරේ මුලිකත්වය ගෙන කටයුතු කරන ව්‍යාපාරිකයන් සාමාන්‍ය ප්‍රජාව අතර වැඩි පිළිගැනීමකට භාජනය වී තිබේ. පෙරහැර අවස්ථාවක් ලබා ගැනීම දුෂ්කර කාර්යයක් වීම සහ වැඩි මුදලක් වැය කළ යුතුවීම ඊට හේතුවේ. ඒ අනුව නව පෙරහැර පැවැත්වීම මඟින් පන්ති ධුරාවලියේ ඉහළ ස්තරය නියෝජනය කරන්නන් තව දුරටත් ඉස්මතු කර තිබේ. එසේම නව පෙරහැර ට ශ්‍රමය සපයන වැඩි පිරිසක් කුල ධුරාවලියෙන් පහළ අය වන අතර ඔවුන්ගේ ශ්‍රම සැපයුම වෙනුවෙන් දෛනිකව මුදලින් ගෙවීම් සිදු කෙරේ. එබැවින් දෙවියන් හා සම්බන්ධ ආගමික පෙරහැර සඳහා ශ්‍රම සැපයුම නොමිළේ කරන එකක් වෙනුවට මුදලට තීරණය වීමේ නව ප්‍රවණතාව දක්නට

ලැබේ. මෙහිදී කුල ධුරාවලියේ පහළ තලය නියෝජනය කරන්නන්ගේ රාජකාරි සේවය ලෙස සම්ප්‍රදායික ස්ථාවර පිළිගැනීම් අභියෝගයට ලක්කර ඇත. අනික් අතට පළමු සහ දෙවන අදියර වශයෙන් පැවැත්වෙන පෙරහැර අවස්ථා දෙක අතර තරඟකාරී බවක් ඉස්මතු වීම දැකිය හැකි නව ප්‍රවණතාවකි.

එමෙන් ම පෙරහැරේ පළමු අදියරේ දී කුල ක්‍රමයත් දෙවන අදියර මඟින් පන්ති ක්‍රමයත් දක්නට ලැබේ. මේ තත්ත්වය ඉදිරියේ දී කුලය, ඉඩම් අයිතිය හා රාජකාරි සේවාව හා බැඳුණු සම්ප්‍රදායික පෙරහැර මංගල්‍යය ට අභියෝගයක් ඇතිවිය හැකිය. කෙසේ නමුත් පෙරහැරට සම්බන්ධ උසස් බ්‍රාහ්මණ වංශිකයන් සතු සේවාවන් නොවෙනස් ව තිබෙන අතර එම සේවාවන් එම කුලයෙන් පිටස්තර කෙනෙකුට පැවරිය නොහැකි වීම ඊට බලපා තිබේ. ඒ අනුව කුල (ජාති) තත්ත්වයෙන් පහත් අය පහළ යැයි සම්මත සේවාවන් වල නියැළීම සහ කුල තත්ත්වයෙන් උසස් අය ඉහළ යැයි සම්මත සේවාවන් වල නිරත ව සිටිති. මෙය පෙරහැර මංගල්‍යයේ දැකිය හැකි ස්ථාවර ලක්ෂණයකි. ඒ අනුව මහා දේවාලයේ කාර්යයන් සහ පෙරහැර මංගල්‍යයේ සේවා සැපයීම කුල ධුරාවලියේ පවතින උසස් හා පහත් යන තත්ත්ව පිළිවෙළ සැලකිල්ලට ගනිමින් සිදුකර තිබෙන අතර මෙයින් කුල ධුරාවලිය තවදුරටත් තහවුරු කර තිබේ.

එමෙන් ම මිනිස්සු විවිධ අරමුණු ඇතිව මහා දේවාලය ට භාර වන අතර වාර්ෂික පෙරහැර මංගල්‍යයට සහභාගි වීම මඟින් සමහර භාර ඔප්පු කරනු ලබයි. මේ මඟින් දෙවියන් පිළිබඳව මිනිස්සු තුළ තිබෙන විශ්වාසය හා භක්තිය තව දුරටත් වර්ධනය කර ගැනීමට අවස්ථාව ලැබී තිබේ. මෙම භාර ඔප්පු කිරීමේ ක්‍රියාවලිය මඟින් කුල සාධකය, ඉඩම් අයිතිය හා රාජකාරි සේවය යන අංගයන්ගෙන් බැහැර ව වෙනත්

පිටස්තර පිරිසක් ද පෙරහැර උත්සවයට සක්‍රීයව සම්බන්ධ වී ඇත. මේ මඟින් පෙරහැරේ විවිධ ජනවර්ග නියෝජනය තව දුරටත් වැඩිවන අතර දිගු කාලීන යුධ ගැටුමට මැදි වූ සමාජයක වාර්ගික සහජීවනය ගොඩ නැඟීමට මෙය ඉවහල් වී තිබේ. එසේ ම සිංහල, දමිළ ජන කණ්ඩායම් දෙක අතර පවතින අවිශ්වාසය බැහැර කොට විශ්වාසය දිනා ගැනීමට අවශ්‍ය කෙරෙන පසුබිම පෙරහැර මංගල්‍යය තුළින් සැකසී තිබේ. පශ්චාත් යුධ පසුබිම් සමාජයක නැවත ගැටුම් ඇතිවීම වළක්වා ගැනීමට අන්‍යෝන්‍යමය ලෙස ගොඩනැගෙන මෙම ජනවාර්ගික සම්බන්ධතාව වඩාත් වැදගත් වේ.

ඇමුණුම -1

ශ්‍රී මුන්නේශ්වරම් දේවස්ථානම්

2022 වාර්ෂික නිකිණි මහා උත්සවය

අගෝස්තු	14 ඉරිදා	කප් සිටුවීම	මරුදන්තුලම් වේලප්පු විදානයාර් උත්සවය රාත්‍රී මුන්දල් කේ. සුප්ප්යියාපිල්ලේ මහතාගේ උත්සවය
අගෝස්තු	15 සඳදා	02 වන දින පෙරහැර	2 වන දින දේවාලය ඇතුලේ උත්සවය රාත්‍රී මුන්දල් කේ. සුප්ප්යියාපිල්ලේ මහතාගේ උත්සවය
අගෝස්තු	16 අඟහරුවාදා	03 වන දින පෙරහැර	1 වන දින අඹ ගහ විදිය උත්සවය රාත්‍රී මුන්දල් කේ. සුප්ප්යියාපිල්ලේ මහතාගේ උත්සවය
අගෝස්තු	17 බදාදා	04 වන දින පෙරහැර	2 වන දින අඹ ගහ විදිය උත්සවය රාත්‍රී මුන්දල් කේ. සුප්ප්යියාපිල්ලේ මහතාගේ උත්සවය
අගෝස්තු	18 බ්‍රහස්පතින්දා	05 වන දින පෙරහැර	3 වන දින අඹ ගහ විදිය උත්සවය රාත්‍රී මුන්දල් කේ. සුප්ප්යියාපිල්ලේ මහතාගේ උත්සවය
අගෝස්තු	19 සිකුරාදා	06 වන දින පෙරහැර	මරදන්කුලම ආරාච්චියාර් උත්සවය
අගෝස්තු	20 සෙනසුරාදා	07වන දින පෙරහැර	මනක්කුලම උත්සවය
අගෝස්තු	21 ඉරිදා	08 වන දින පෙරහැර	කාක්කාපල්ලිය සහ සේමාසිරුප්පුව උත්සවය
අගෝස්තු	22 සඳදා	09 වන දින පෙරහැර	සියඹලගස්වෙල සහ පම්බල උත්සවය
අගෝස්තු	23 අඟහරුවාදා	10 වන දින පෙරහැර	පොන්නාංකන්නිය සහ පහලගම උත්සවය
අගෝස්තු	24 බදාදා	11 වන දින පෙරහැර	කරවිට උත්සවය
අගෝස්තු	25 බ්‍රහස්පතින්දා	12 වන දින පෙරහැර	ඉනිගොඩවැල උත්සවය
අගෝස්තු	26 සිකුරාදා	13 වන දින පෙරහැර	මුන්නේස්වරම් උත්සවය
අගෝස්තු	27 සෙනසුරාදා	14 වන දින පෙරහැර	පිරප්පන්කුලිය සහ පහලගම උත්සවය
අගෝස්තු	28 ඉරිදා	15 වන දින පෙරහැර	කිරියන්කල්ලිය අක්කරවෙලි හින්දූ ගම් වැසියන්ගේ උත්සවය
අගෝස්තු	29 සඳදා	16 වන දින පෙරහැර	ශ්‍රී ලංකා හින්දූ මලයාල මහජන සභාවේ උත්සවය
අගෝස්තු	30 අඟහරුවාදා	17 වන දින පෙරහැර	කුසල කරුකුපනේ සහ කොට්ටගගෙ උත්සවය
අගෝස්තු	31 බදාදා	18 වන දින පෙරහැර	මුන්දල් කේ.සුප්ප්යියාපිල්ලේ මහතාගේ උත්සවය
සැප්තැම්බර්	01 බ්‍රහස්පතින්දා	19 වන දින පෙරහැර	සුරුවිල උත්සවය
සැප්තැම්බර්	02 සිකුරාදා	20 වන දින පෙරහැර	ගල්මුරුව හේරත් ගුණරත්න මුහන්දිරම් මහතාගේ උත්සවය සවස ශ්‍රී ගණදෙවි උත්සවය මාදම්පේ රාසයියා මහතාගේ(රාජුමුදලාලි) උත්සවය
සැප්තැම්බර්	03 සෙනසුරාදා	21 වන දින පෙරහැර	තිස්සෝගම සහ මයිලයියා නාඩාර් උත්සවය සවස කතරගම දෙවි උත්සවය කුරුසාමි රවි (අනුසුයා ජුවල් හවුස් හලාවත) මහතාගේ උත්සවය
සැප්තැම්බර්	04 ඉරිදා	22 වන දින පෙරහැර	මරදන්කුලම උත්සවය සවස මහා විශ්ණු උත්සවය හලාවත අජන්තා ජීවල් හවුස් V.කුහදාසන් මහතාගේ උත්සවය
සැප්තැම්බර්	05 සඳදා	23 වන දින පෙරහැර	සවස ගිණිපැගීම උත්සවය සහ රාත්‍රී 63 බැතිමතුන්ගේ උත්සවය ආරච්චිකට්ටුව තම්බයියා ඕවයිසර් මහතාගේ පෙරහැර
සැප්තැම්බර්	06 අඟහරුවාදා	24 වන දින පෙරහැර	සවස භික්ෂාඩන උත්සවය පිච්චන් වෙට්ටියාර් මහතාගේ උත්සවය රාත්‍රී මරදන්කුලම ආරච්චියාර් සහ උඩප්පුඅම්බලකාර උත්සවය
සැප්තැම්බර්	07 බදාදා	25 වන දින පෙරහැර	සවස නඩේසර් උත්සවය කොළඹ මඩමේ Dr.K.පසුපතිරාජා මහතාගේ උත්සවය, රාත්‍රී උඩප්පු නල්ලාරක්කු සම්මාටියාර්ගේ උත්සවය
සැප්තැම්බර්	08 බ්‍රහස්පතින්දා	26 වන දින පෙරහැර	සවස අඹ විදින උත්සවය කේ.කුමාර රත්තිනම් මහතාගේ උත්සවය, රාත්‍රී උඩප්පු ගම් වැසියන්ගේ උත්සවය
සැප්තැම්බර්	09 සිකුරාදා	27 වන දින පෙරහැර	දහවල් මහා රථෝත්සවය එම් .රාජනාදන් සහ පවුලේ උත්සවය රාත්‍රී තිමල ආන්ඩියප්පු ගමරාල මහතා සහ උඩප්පු රාමලිංගම් මහතාගේ උත්සවය
සැප්තැම්බර්	10 සෙනසුරාදා	28 වන දින පෙරහැර	දහවල් දිය කැපීම උත්සවය ආර්.එස්.කෝනේසර් මහතාගේ උත්සවය රාත්‍රී හලාවත හින්දූ තරුණ සභාවේ උත්සවය
සැප්තැම්බර්	12 සඳදා	උදේ කිරිකල උත්සවය	හලාවත ලක්ෂ්මි ස්ටුඩියෝ ඒ.එම්.ලක්ෂ්මන් සෙර්වයිමහතාගේ උත්සවය සවස් මංගල උත්සවයහලාවත නිව් නදියා ජුවලරි මාර්ට් කේ.රාජදුරේයි මහතාගේ උත්සවය
සැප්තැම්බර්	13 අඟහරුවාදා	රාත්‍රී සන්ඩේස්වරර් උත්සවය	හලාවත නිව් නදියා ජුවලරි මාර්ට් කේ.රාජදුරේයි මහතාගේ අසිනෙක උත්සවය
සැප්තැම්බර්	14 බදාදා	උදේ ප්‍රායච්ත්ත පූජාව	කොළඹ නන්දන විදුරචන් මහතාගේ උත්සවය
සැප්තැම්බර්	15 බ්‍රහස්පතින්දා	රාත්‍රී භෛරව පූජාව	මීගමුව බ්‍රහ්මශ්‍රී R.ජෙගදීශ්වර සර්මාගේ උත්සවය

Printed Mathi Colours, Nallur. 0212229285

ආශ්‍රීත ග්‍රන්ථ

ඩේවිඩ්, ජී. අයි. (2012). හලාවත බෞද්ධ උරුමය හලාවත: ප්‍රින්ට් X

ධර්මදාස, කේ. එන්. ඕ. හා තුන්දෙනිය, එච්. එම්. එස්. (1994). සිංහල දේව පුරාණයඃ රජයේ මුද්‍රණ නීතිගත සංස්ථාව. කොළඹ

පීරිස්, ආර්. (2005). සිංහල සමාජ සංවිධානය (තෙවන මුද්‍රණය) බොරගස්ගමුව: විසිදුණු ප්‍රකාශකයෝ

විජේරත්න, ආර්. (2013). අසිරිමත් දෙව්පුර, විලත්තව: පන්නිල ක්‍රියේෂන්ස්

වජිර හිමි, කඹුරුගමුවේ (2008). දළදා ඉතිහාසය සහ සංස්කෘතිය, කොළඹ: ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ

සුමේධ හිමි, තල්ගහවෙල (2020). පුත්තලම දිසාවේ ඓතිහාසික බෞද්ධ උරුමය සොයා, දන්කොටුව: වාසනා මුද්‍රණාලය

සිල්වා, කේ. ටී. (1997). කුලය පන්තිය හා වෙනස්වන ලංකා සමාජය මහනුවර: ප්‍රජා අධ්‍යයන කවය

සිල්වා, කේ. ටී. (2005). කුලය, පන්තිය සහ ලංකාවේ සමාජ ගැටුම්, බොරගැස්ගමුව: විසිදුණු ප්‍රකාශකයෝ

හලාවත ප්‍රාදේශීය ලේකම් කාර්යාලය, (2020). සම්පත් පැතිකඩ හලාවත: ප්‍රාදේශීය ලේකම් කාර්යාලය

Adikaram, E.W. (1946). Early History of Buddhism in Ceylon: Gunasena Printers, Colombo

Ahuja, R. (1997). 'Urbanization' Social Problemes in India. Jaipur: Rawat Publication

Bastin, R. (2002). The Domain of Constant Excess: Plural Worship at the Munnesvaram Temples in Sri Lanka, New York: Berghahn

De Silva, S.B.D. (1982). Political Economy of Underdevelopment, London: Routledge and Kegan Paul Ltd

De Silva, P. (2013). (Re) ordering of postcolonial Sri Pada in Sri Lanka: Buddhism, state, and nationalism. In History and Sociology of South Asia *7:2*

Durkheim, E. (1915). The Elementary Forms of Religious Life, (Translation by Joseph Swain), London: George Allen & Ulwin Ltd

Gombrich, R. F. and Obeyesekere, G. (1988). Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka, Princeton: Princeton University Press

Gombrich, R. (1971). Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands in Ceylon. London: Clarendon Press.

Holt, J. C. (2006). Hindu Influences on Medieval Sri Lankan Buddhist Culture. In Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka (ed) D. Mahinda. London: Routledge

Leach, E.R. (1960). ‘Introduction: What should we mean by caste?’ in E.R. Leach eds. Aspect of caste in South India, Ceylon and Northwest Pakistan. Cambridge: Cambridge University Press

Lundberg, G. A. (1964). Foundations of Sociology. United state: David McKay

Merrill, F. E. (1957). Culture and Society: an Introduction to sociology. Englewood Cliffs N.J.: Prentice Hall, INC

Obeyesekere, G. (1984). The Cult of Goddess Pattini, Chucago, University of Chicago Press

Pfaffenberger, B. (1979). The Kataragama Pilgrimage: Hindu Buddhist Interaction and Its Significance in Sri Lanka's Polyethnic Social Syatem. The Journal of Asia

Radcliffe- Brown, A.R. (1922). The Andaman Islanders, New York: Free Press of Glencoe

Sarma B.S. (2007). History of Munneshwaram Temple, Dehiwala: Sri Sankar Publication

Seneviratne, H. L. (1978). Rituals of the Kandyan State. Cambridge: Cambridge University Press

Seneviratne, H.L. (2002). Buddhism, Identity and Conflict. Colombo: International Centre for Ethnic Studies.

Shanmugalingam, N. (2002). A New Face of Durga: Religious and Social Change in Sri Lanka, New Delhi: Kalinga

Spencer, J. et al.(2014). Checkpoint, Temple, Church and Mosque: a collaborative ethnology of war and peace, London: Pluto

Somaskanda Kurakkal B, M. (2016). The Sacred History of Sri Munneswara, Padmanaban B.S (edit.), Chilaw: Sri Munneswaram Devasthanam.

Tambiah,S.J. (1992). Buddhism Betrayed?. Religion, Politics and Violence in Sri Lanka. Chicago: Chicago University Press.

Whitaker, M. (1999). Amiable incoherence: manipulating histories and modernities in a Batticaloa Hindu Temple, 302. Amsterdam: V.U. Press.

https://en.wikipedia.org/wiki/Munneswaram_temple