කුලය මුලිනුපුටා දැමීම

ආචාර්ය බී. ආර්. අම්බෙඩ්කාර්

1891 අප්‍රේල් 14 වෙනිදා උපත ලැබූ එතුමා 1956 දෙසැම්බර් මස 06 වන දින අභාවප්‍රාප්ත විය. ඉන්දියාවේ පහත්ම කුල වශයෙන් සලකන 'ස්පර්ශයට නුසුදුස්සන්' (the untouchables) යන ජන කොටසට අයිතිව උපන් ඔහු ඉතිහාසයේ සටහන් වන්නේ එම ජනකොටසේ විමුක්තිය සඳහා අරගලයේ නූතන යුගයේ නායකයා වශයෙනි. ශිෂ්‍යත්වයක් ලබා ඇමරිකාවේ අධ්‍යයනය සඳහා ගිය ඔහු එම අධ්‍යාපනය අවසන් කළේ ඇමරිකාවේ කොළොම්බියානු විශ්ව විද්‍යාලයෙන් හා එංගලන්තයේ ලන්ඩන් ස්කූල් ඔෆ් ඉකොනොමික්ස් යන විශ්ව විද්‍යාලවලින් ආචාර්ය උපාධි දෙකක් ලබාගැනීමෙනි. ඔහු ආර්ථික විද්‍යාව පිළිබඳවත්, නීතිය පිළිබඳවත් එම ආචාර්ය උපාධි ලබාගන්නා ලදී. ඔහුගේ මරණින් පසු 1990 දී ඉන්දියාවේ ඉහළම ගෞරව නාමය වන 'භාරත රත්න' ගෞරව සම්මානයෙන් පුද ලැබීය. ලෝකය පුරා විශ්ව විද්‍යාල ගණනාවක්ම ඔහුගේ සේවය අගය කරමින් ඔහුට ආචාර්ය උපාධීන් පිරිනමා ඇත. ඔහු ප්‍රසිද්ධව ඇත්තේ ආර්ථික හා දේශපාලන විද්‍යාව පිළිබඳ විද්‍යාඥයෙකු, නීති විශාරදයෙකු වශයෙනි. නීතිය හා ආර්ථික විද්‍යාව පිළිබඳව ආචාර්යවරයෙකු ලෙස ජීවිතය ඇරඹූ ඔහු පසුකාලීනව ජීවිතය කැප කළේ දේශපාලනඥයෙකු වශයෙනි. දේශපාලන ක්ෂේත්‍රය තුළ ඔහුගේ කැපවීම සිදුවුණේ කුල ක්‍රමය ඉන්දියාවෙන් නැතිකර දැමීම සඳහා අරගලයට නායකත්වය දෙමින් කුල පීඩනයට ලක්වූවන්ගේ විමුක්තිය සඳහා කටයුතු කිරීමය. මේ අනුව කුලහීනයන් වශයෙන් සලකන කණ්ඩායම්වල අසහාය නායකයා බවට පත්වූ ඔහු ඔහුගේ අභාවයෙන් පසුවත් භක්තිපූර්වකව ප්‍රණාමය ලබයි. ඉන්දියාවේ රාජ්‍ය මන්ත්‍රණ සභා ගොඩනැගිලි ඉදිරිපිට ගාන්ධිගේ ප්‍රතිමාව සමග ඔහුගේ ප්‍රතිමාවද ගොඩනගා ඇත. නොබෝදා ඉන්දියාවේ නිදහස් යුගයේ නායකයන් අතරින් දැනට වඩාත්ම ජනප්‍රිය නායකයා කවුදැයි කරන ලද සමීක්ෂණයක දී වැඩිම තෝරාගැනීමට පත්වූයේ ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ය. 'ස්පර්ශයට නුසුදුස්සන්' යනුවෙන් සඳහන් කළ ජනකොටස මහත්මා ගාන්ධි විසින් නම්කරන ලද්දේ හරිජනයන් (දෙවියන්ගේ දරුවන්) වශයෙනි. ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ගේ මගපෙන්වීම යටතේ හරිජන නාමය ප්‍රතික්ෂේප කළ එම ජනකොටස දැන් තමන් හඳුන්වාගන්නේ දලිත් වරු යන නාමයෙනි. දලිත් යන වචනය බිඳී ඇත්තේ දරිද්‍ර යන සංස්කෘත වචනයෙනි. දලිත් යන නමින් ඔවුන් ඇඟවුම් කරන්නේ ඔවුන් පීඩනයට විරුද්ධව අරගලයක යෙදී සිටින්නන් බවය. එය ගෞරවාර්ථ නාමයක් ලෙස ඔවුහු සලකති. ජවහල්ලාල් නේරුගේ කැබිනට් මණ්ඩලයේ පළමු නීතිය පිළිබඳ ඇමතිවරයා ලෙස කටයුතු කළේ එතුමාය. ඉන්දියාවේ නව ව්‍යවස්ථාව කෙටුම්පත් කිරීමේ මණ්ඩලයෙහි ලේකම්වරයා ලෙස කටයුතු කළ ඔහු, එම ව්‍යවස්ථාව අත්පත්කරගත් ස්වරූපය සම්බන්ධයෙන් නිර්මාතෘවරයා ලෙසද සලකනු ලබයි. ලෝකයේ විවිධ විමුක්ති ව්‍යාපාරවල නායකයන්ගේ නම් අතර ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ගේ නමද සඳහන් වන්නේ කුල ක්‍රමය නැතිකිරීම සඳහා ඔහු ගෙනයන ලද අරගලය නිසාය. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාමුවක් තුළ විශාල සමාජ පරිවර්තනයන් කරගත හැකි ආකාරයන් පිළිබඳව ඔහු දැක්වූ ගැඹුරු උනන්දුව ඔහුගේ ලේඛන තුළින් ප්‍රකාශයට පත්වේ. 1956 දී බෞද්ධ ජයන්තිය අවස්ථාවේ දී ඔහු ලක්ෂ සංඛ්‍යාත ජනතාවක් සමග බෞද්ධ ආගම ප්‍රසිද්ධියේ වැළඳගත්තේ බුදුන් වහන්සේ දෙසූ ධර්මය තුළ සමානාත්මතාවය මත පදනම් වූ දර්ශනවාදයක් පවතින බව ප්‍රකාශයට පත්කිරීමෙනි. හින්දු දර්ශනවාදයේ මුල් බැස ඇති අංගයක් වන කුල ක්‍රමය බුදුන් වහන්සේ මුළුමනින්ම ප්‍රතික්ෂේපකොට ස්ත්‍රී පුරුෂ සියල්ලන්ම සමාන වටිනාකමක් ඇත්තන් සේ සැලකුවේය. ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර් ප්‍රකාශ කළේ නිදහස සමානාත්මතාවය හා සහෝදරත්වය පිළිබඳව මූලික අදහස් ඔහු ඉගෙන ගත්තේ බටහිර දේශපාලන දර්ශනවාදයෙන් පමණක් නොව තමන්ගේ ගුරුවරයා වූ බුදුන්වහන්සේගේ ධර්මය තුළින් බවය. ඔහු බෞද්ධ චරිතය පිළිබඳව ග්‍රන්ථයක් ද ප්‍රසිද්ධියට පත්කරන ලදි. අම්බෙඩ්කාර්ගේ දේශපාලන දර්ශනයේ හරයාත්මක අංගයන් කුලය මුලිනුපුටා දැමීම යන මෙම කෘතියෙහි අඩංගු වේ.

බැසිල් ප්‍රනාන්දු

ISBN 978-955-677-658-4

කුලය මුලිනුපුටා දැමීම

ආචාර්ය බී. ආර්. අම්බෙඩ්කාර්

පරිවර්තනය

ඕෂදී නයනථාරා ගුණසේකර

Annihilation of Caste

B. R. Ambedkar

කුලය

මුලිනුපුටා දැමීම

Annihilation of Caste

B. R. Ambedkar

කුලය මුලිනුපුටා දැමීම

ආචාර්ය බී. ආර්. අම්බෙඩ්කාර්

පරිවර්තනය

ඕෂදී නයනථාරා ගුණසේකර

ආසියානු මානව හිමිකම් කොමිසමේ ප්‍රකාශනයකි

52, ප්‍රින්ස් මාග්‍රට් රෝඩ්, කව්ලූන්, හොං කොං

Annihilation of Caste

B. R. Ambedkar

කුලය මුලිනුපුටා දැමීම

පරිවර්තනය

ඕෂදී නයනථාරා ගුණසේකර

© බැසිල් ප්‍රනාන්දු

මුද්‍රණය - 2017 මාර්තු

ISBN 978-955-677-658-4

කවර නිර්මාණය

ප්‍රේම් දිසානායක

පරිගණක පිටු සැකසුම

ෆාස්ට් ඇඩ්ස් (ප්‍රයිවට්) ලිමිටඩ්

මුද්‍රණය

ෆාස්ට් ප්‍රින්ටරි (ප්‍රයිවට්) ලිමිටඩ්

165, දේවානම්පියතිස්ස මාවත, කොළඹ 10.

පිටකවරය

ලංකාවේ කුල ක්‍රමය ප්‍රචලිතව පැවැති අතීතයේ දී කුලහීන ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙපාර්ශවයටම උඩුකය ආවරණය වන පරිදි ඇඳුම් ඇඳීම තහනම්ව පැවැති අතර කුලහීන ගැහැනුන් සහ පිරිමින් උඩුකය නිරාවරණය වන අයුරින් හැසිරීම සමාජ සම්මතයක් බවට පත්ව තිබුණි. මේ අනුව උඩුකය නිරුවත්ව සිටින සමාජ කොටස් කුලහීනයින් ලෙසින් හඳුනාගැනීමේ සංකේතයක් ලෙසින් සැලකිණ. එකල මෙරට පැවති කුල සංස්කෘතියේ නිරුවත් බව විදහා දැක්වෙන පැරණි ඡායාරූපයකින් මෙම පොතේ පිටකවරය සැරසෙයි.

සිංහල පරිවර්තනයට පෙරවදනක්

'කුලය මුලින් උපුටා දැමීම'- (Annihilation of Caste) විශ්ව දේශපාලන සාහිත්‍යයේ මාණික්‍යයකි. 1936 දී මෙම කෘතිය මුලින් පළකල දිනයේ සිට මේ වන විට ලෝකයේ විවිධ භාෂාවලට පරිවර්තනය වූ ග්‍රන්ථයකි. රටකට සුවිශේෂ වූ දේශපාලන හා සමාජ ගැටළු සම්බන්ධයෙන් න්‍යායාත්මක විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කිරීම සම්බන්ධයෙන් අත්පත්කර ගන්නා ලද විශාල බුද්ධිමය ජයග්‍රහණයක් සේ මෙම කෘතිය සලකනු ලබයි. මෙහි ප්‍රබලව ප්‍රකාශයට පත්කොට ඇති අදහස් ගණනාවක් පසුකාලීනව ඉන්දියාවේ දේශපාලන විවාදය තුළ ඉහළම සැලකීමකට භාජනය වූ අතර සුවිශේෂ වූ ව්‍යවස්ථාමය හා නීතිමය වෙනස්කම් ඇතිකිරීමට ද බලපෑවේය. එවන් කෘතියක් මුල්වතාවට ලාංකීය සාහිත්‍යයට එකතු කිරීමට ලැබීම මහත් වාසනාවකි.

දැනට මෙම කෘතිය පළවී අවුරුදු 81 ක කාලයක් ගතවී ඇත. එවැනි දීර්ඝ කාලයක් තුළ දී වත් මෙවන්

ශ්‍රේෂ්ඨතම කෘතියක් ලංකාවේ කථාකරන සිංහල හා දෙමළ භාෂාවන්ට පරිවර්තනය වී නොතිබීමම ලංකාව තුළ පවතින දේශපාලන සාහිත්‍යයේ විශාල අඩුපාඩුවක් පෙන්නුම් කරයි. කෙසේවූවත් මෙම කෘතිය පළවීම දේශපාලන විවාදයේ ඇති ඉහත සඳහන් අඩුපාඩුව පිරිමසා ගැනීම සඳහා ආධාරයක් වනවා ඇතැයි අපි බලාපොරොත්තු වෙමු.

රටකට අදාළ දේශපාලන න්‍යාය ගොඩනගා ගැනීමේ දී හුදෙක්ම බටහිර රටවල ඇතිවූ දේශපාලන වර්ධනයන්ගේ ප්‍රතිඵලය ලෙස පැනනැගුණු දර්ශනයන් මත පමණක් පදනම් විය නොහැකිය. දේශපාලන විද්‍යාව සම්බන්ධයෙන් ලංකාවේ බොහෝ දුරට කෙරී ඇත්තේ ඉහත කී කරුණ පමණය.

යම් රටකට ආවේනික වූ සුවිශේෂ දේශපාලන සංස්ථා හා එම සංස්ථාවල පැවැත්ම නිසා නිර්මාණය වූ කල්පනා ධාරාවන් ද පවතී. මෙම සුවිශේෂ ගැටළු පිළිබඳව ගැඹුරු අධ්‍යයනයකින් තොරව රටකට උචිත වන්නා වූ දේශපාලන දර්ශනයක් ගොඩනැගිය නොහැකිය.

ආචාර්ය බී. ආර්. අම්බෙඩ්කාර් අතින් සිදුවූ සුවිශේෂ කර්තව්‍යයක් වූයේ ඉන්දියානුවනට අවේනික වූ දර්ශනවාදයක් වූ කුල ක්‍රමය සම්බන්ධයෙන් ශාස්ත්‍රීය වූ අවබෝධයක් නිර්මාණය කිරීමය. කුලය මුලිනුපුටා දැමීම යන කෘතිය ජීවිත කාලයක් පුරා ඔහු කරන ලද අධ්‍යයන පර්යේෂණයන්ගේ ප්‍රතිඵලයකි. කුලය පිළිබඳ ඔහුගේ මුල්ම ලේඛන ලියැවුණේ ඇමරිකාවේ විශ්වවිද්‍යාලයක මුල් උපාධි අපේක්ෂකයෙකු වශයෙන් අධ්‍යාපනය ලබන කාලයේ දීය. එතැන් සිට අඛණ්ඩව ඔහු මෙම අධ්‍යයනයේ යෙදුනේ හුදෙක්ම ශාස්ත්‍රීය හේතූන් මත පමණක් නොව ඉන්දියාවේ 40% කට වැඩි ජනගහනයක් අයිති වූ ස්පර්ශයට

'නුසුදුස්සන්' (untouchable) සේ සැළකෙන දරිද්‍රම ජනකොටසේ අභිවෘද්ධිය සඳහා කරගෙන ගිය අරගලයේ ද කොටසක් වශයෙනි. බටහිර රටවල වහල්භාවයට විරුද්ධව සිදුවුණු අරගලවලට සමාන අරගලයක් කුල පීඩනය නිසා විපතට පත්ව සිටි ජනතාව වෙනුවෙන් ද සිදුකළ යුතුව තිබූ බව ඉන්දියාවේ බොහෝ විද්වතුන් තේරුම්ගෙන සිටියහ. 19 වන ශතවර්ෂයේ මුල් භාගයේ සිට ඉන්දියාවේ නිර්මාණය වූ ඉන්දීය පුනරුද අරගලයේ එක් ප්‍රධාන අරමුණක් වූයේ කුල ක්‍රමය ඉන්දියාවෙන් තුරන් කර දැමීමය. අම්බෙඩ්කාර්ගේ ඇතිවීම හා ඔහුගෙන් සිදුවූ බුද්ධිමය හා දේශපාලන ක්‍රියාකාරී දායකත්වය පැන නැගුනේ ඉන්දියාව තුළ ඇතිව තිබූ එම විශාල දේශපාලන සාකච්ඡාවල මල් ඵල ගැන්වීමක් ලෙසය.

කුල ක්‍රමය පිළිබඳ ගැටළුව ඉන්දීය ඉතිහාසයේ මුල්ම යුගයේ සිටම පැන නැගෙන්නකි. කුලය මත පිහිටා මිනිසුන් බෙදා වෙන් කිරීම හා අයුක්ති සහගත ලෙස සලකනු ලැබීමට විරුද්ධව ගෙනගිය අරගලය ද එම දීර්ඝ අතීත ඉතිහාසය පුරා පැතිර පවතී. මේ අනුව ඉන්දියානු සමාජයේ මතවාද සම්බන්ධයෙන් එකිනෙකට වෙනස් වූ ගුරුකුලයන් දෙකක් ඇතිවිය. එකක් වේද ග්‍රන්ථයන් මත පදනම් වී ආගමික හා වෙනත් මතවාදයන් වර්ධනය කළ කණ්ඩායම විය. දෙවැනි කණ්ඩායම වූයේ මෙම වේද ග්‍රන්ථයන් ප්‍රතික්ෂේප කිරීම මත තමන්ගේ මතවාදයන් දියුණු කළ බුද්ධිමතුන් අතරිනි. හින්දු මතවාදය වේද ග්‍රන්ථ පිළිගත් කණ්ඩායම්වල දර්ශනවාදය විය. ජෛයින හා බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය එම වේද ග්‍රන්ථයන් ප්‍රතික්ෂේප කළ වුන් අතරින් බිහිවූ මහා කල්පනා ධාරාවන්ය. අම්බෙඩ්කාර් වේද ග්‍රන්ථ ප්‍රතික්ෂේප කළ බුද්ධිමය පරපුරේ නූතන පුරුකා විය.

කුල ක්‍රමය ඉන්දියානු සමාජයේ බිහිවූ ඉතාමත් කටුක සමාජ අත්දැකීම සේ සලකා, එය ඇතිවූ ආකාරය වටහා ගැනීමටත් එය නැතිකළ හැකි ආකාරයන් පිළිබඳව මතවාදයන් ප්‍රගුණ කිරීමටත් හේතු විය. එම උත්සායන්ගේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස විශාල ඥාන සම්භාරයක් වර්ධනය විය. එය ඉන්දියානු දේශපාලන දර්ශනවාදය තුළ පහළ වූ නව ප්‍රාඥාවක් බවට පත්විය. එම ප්‍රඥාවේ ඉතා පැහැදිලි ප්‍රකාශනයක් කුලය මුලින් උපුටා දැමීම යන ග්‍රන්ථය තුළ සටහන් වී ඇත.

ඉන්දියාව තුළ කුල ක්‍රමය බරපතළ සමාජ ප්‍රශ්නයක් සේ සලකනු ලැබ ඒ පිළිබඳව දැනුම් සම්භාරයක් නිර්මාණය වූවත් ලංකාව තුළ නම් කුල ක්‍රමය පිළිබඳව බරපතළ සාකච්ඡාවක් සිදුවුණේම නැත. ඇත්තෙන්ම ලංකාවේ කුල ක්‍රමය සමාජ ප්‍රශ්නයක් නොවන එකක් සේ හුවා දැක්වීම සඳහා බරපතළ උත්සාහයන් අඛණ්ඩවම සිදුවී ඇත. එය මෙවැනි කියමන්වලින් ප්‍රකාශයට පත්වේ: ''ලංකාවේ කුල ප්‍රශ්නය ඉන්දියාවේ තරම් බරපතල එකක් නොවේ''; ''ලංකාවේ බුදුදහම පැතිර පැවති නිසා එම දහම මගින් කුල ක්‍රමයේ සැර බාලකොට ඇත''; මෑත කාලයේ දී ඇති වූ විවිධ සමාජ වෙනස්කම් නිසා දැන් කුල ක්‍රමය ලංකාවෙන් අහෝසි වී ගොස් ඇත'' යනාදී වශයෙනි. එහෙත් කුල පීඩනයේ ස්වභාවය ඉන්දියාවේ වූවත් ලංකාවේ වූවත් පවතින්නේ සමාන මූලධර්මයන් සංඛ්‍යාවක් මගිනි. තමාගේ වෘත්තිය උපතින් හිමිවන්නක් වන අතර එය වෙනස් කළ නොහැකිය. වරදට දඬුවම අසමතුලිත (disproportionate punishment) වූවකි; එක් කුලයක් අනිත් කුලයෙන් මුළුමනින්ම වෙන්ව පැවතිය යුතුය; කුලීනයැයි සලකනු ලබන කණ්ඩායම් සියලු බලය දරන අතර කුලහීනයා බෙලහීනයෙක් ද සේ පැවතිය යුතුය. මීට සමාන මූලධර්ම

ඔස්සේ සමාජයේ පැවැත්ම අවුරුදු දහසකට වැඩි කාලයක් පුරා ලංකාවේ පැවත ඇත. දීර්ඝ කාලයක් ඔස්සේ පවතින පළපුරුදු සමාජයේ ගතිපැවතුම් නිර්ණය කරනු ලබන අතර ඒවායේ බලපෑම මනසේ ගැඹුරටම පැළපදියම් වී ඇත. සමාජයේ ජීවත්වන මිනිසුන් හා ගැහැනුන් දැනුවත්ව හෝ නොදැනුවත්ව ඉහත සඳහන් බලපෑම් ඔස්සේ ක්‍රියා කරති. මේ අනුව කුල ක්‍රමයේ අභ්‍යන්තරික බලපෑම අතින් බලන කල ඉන්දියානු කුල ක්‍රමයේ බලපෑම හා ලාංකීය කුල ක්‍රමයේ බලපෑම අතර විශාල වෙනසක් නැත.

ආචාර්ය බී. ආර්. අම්බෙඩ්කාර් මෙම කෘතිය මුලින් සකස් කරන ලද්දේ ආරාධිත අමුත්තෙකුසේ සම්මේලනයකට ඉදිරිපත් කිරීමට තිබූ කථාවක් ලෙසය. එම ලේඛනය ලියවුණු ආකාරය ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර් ඔහු මෙම කෘතියට ලියා ඇති පෙරවදනේ දීර්ඝව විස්තර කොට ඇත. තමන් ඉදිරිපත් කිරීමට බලාපොරොත්තු වූ අදහස්වල ඇති ගැඹුරු විවේචනය මතභේදයට මෙන්ම ආන්දෝලනයකට තුඩු දෙන බව ඔහු හොඳින් දැන සිටියේය. එම නිසා ආරාධිත අමුත්තා ලෙස තමා කැඳවීම මගින් සම්මේලනයේ මෙහෙයුම්කරුවන්ට හින්දු සමාජය තුළ බරපතළ ගැටළු ඇතිවන බව පැහැදිලි කර දීමට ඔහුට අවශ්‍ය විය. එම නිසා දේශනය පැවැත්වීමට පෙර එය ලියා එහි පිටපත් සම්මේලනයේ සංවිධායකයන් අතට පත්කරන ලදි. එය කියවීමේ දී සංවිධායකයිනට අම්බෙඩ්කාර් මුලින් කළ අනතුරු ඇඟවීම සාධාරණ බව පෙනී ගිය හෙයින් ඔවුහු විවාදාත්මක කොටස් එම කථාවෙන් ඉවත් කරන ලෙස ඉල්ලීමක් කරන ලදි. එය පිළිගැනීමට පුළුවන් ඉල්ලීමක් නොවීය. එම නිසා සම්මේලනය අතහැර දැමීමට සිදුවිය. අම්බෙඩ්කාර් ඔහු ලියූ ලේඛනය පොතක් වශයෙන් ප්‍රකාශයට පත්කරන ලද අතර එය ඉතා කෙටි කාලයක දී

ඉන්දියානු භාෂාවන් ගණනාවකට පරිවර්තනය වී ඉන්දියාව පුරාම සාකච්ඡාවට භාජනය විය.

ලංකාවේ නම් තවමත් කුල ක්‍රමය පිළබඳ විවාදය ඉස්මත්තට පැමිණ නැත. නූතන යුගයේ ලංකාවේ ඇතිවූ විශාල ගැටළු රාශියකටම පසුබිම ලෙස කුල ක්‍රමයේ බලපෑම පවතින නමුත් එම ගැටළු පිළිබඳ සාකච්ඡා වලදී කුල ක්‍රමයට ලැබිය යුතු තැන අහිමි කර තිබීමම ලංකාවේ දේශපාලන විවාදවල ඇති විශාල අඩුපාඩුවකි. උදාහරණයක් වශයෙන් ජාතිවාදය පිළිබඳව නිතරම පවතින සාකච්ඡාවේ දී ජාතිවාදය හා කුලවාදය අතර ඇති සම්බන්ධය බැරෑරුම්ව සාකච්ඡාවී නැත. එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් සංහිඳියාව පිළිබඳ සාකච්ඡා ද පවත්වන්නේ කුලවාදය පිළිබඳ සඳහනක් නැතිවය. මේ නිසාවටම මෙම සාකච්ඡාවන් හුදෙක්ම මතුපිට තලයේ සාකච්ඡාවන් සේ පවතිනවා පමණක් නොව ඒවායින් ඇතිවන විශාල සාධනීය සමාජ බලපෑමක් ද ඇත්තේ නැත.

ලංකාවේ සර්වජන ඡන්දය පිළිබඳ සාකච්ඡාව ද කුලවාදය පිළිබඳ සාකච්ඡාවෙන් පරිබාහිරව කිරීම නිසාම මේ ගැනද ඇතිවී ඇත්තේ ඉතා සැහැල්ලු කථිකාවක් පමණය. 1931 සර්වජන ඡන්දය ලැබීමත් සමගම එයින් අයුතු ප්‍රයෝජන ලබාගන්නා ලද්දේ විවිධ කුල කණ්ඩායම් විසිනි. ඡන්දය සඳහා පක්ෂ නියෝජිතයන් තෝරාගැනීම බොහෝ දුරට සිදුවී ඇත්තේ එක් එක් අයගේ කුලය සලකා බලාය. ඡන්දය ලබාගැනීමට නම් සමාන කුලයක් තුළ පිහිටිය යුතුය යන අදහස මෙසේ පැතිර ගියේය.

දේශපාලන ක්ෂේත්‍රයේ පමණක් නොව ලංකාවේ ආගමික ක්ෂේත්‍රයන් තුළ ද කුල ක්‍රමය ප්‍රධාන නිර්ණායකයක් සේ

පවතී. පැවිද්දෝ ලෞකික ජීවිතය අතහැර දමන්නන් සේ සලකනු ලැබූවත් ඔවුහූ තමන්ගේ කුලය අතහැර දමන්නන් නම් නොවේ. ආගමික සංවිධාන ප්‍රබලව කුල සංයුතියකින් පැවතීම ආගමික ප්‍රශ්නයක් පමණක් නොව දේශපාලන ප්‍රශ්නයක් සේ ද පවතී. ආගම කුල ආධිපත්‍යයන් රැකගැනීම සඳහා යොදාගැනීම නිසාම ස්වාධීන දේශපාලන බලවේගයන්ගේ නැගීමට බාධකයන් වී පවතී.

කුල ක්‍රමය පිළිබඳ විවාදය මගහැරීම නිසා ලංකාව තුළ සාධනීය දේශපාලන වර්ධනයන් සිදුවීම ඇණහිට පවතී. බැරෑරුම් බවකින් යුතුව රටකට උචිත සංවර්ධන න්‍යායක් ගොඩනැගීමට ද කුල ක්‍රමය දෙස විවේචනශීලීව බැලීමට අසමත්වීම හේතුවක් සේ පවතී. සමාජයක් තුළ ජන කණ්ඩායම් එක් කුලයක් විසින් තවත් කුලයක් බැහැර කිරීමේ පදනමක පිහිට වූ විට සාමූහික පැවැත්මක් ගැඹුරින් නිෂ්පාදනය කළ නොහැකිය. ආචාර්ය බී. ආර්. අම්බෙඩ්කාර්ගේ මෙම ශ්‍රේෂ්ඨ කෘතිය පාඨකයාට නව දැනුම් සම්භාරයක් ලබාදෙන අතරම ලංකාව තුළ කුලවාදය පිළිබඳ ඇතිවිය යුතු සාකච්ඡාවට මග පෙන්වීමක් ද වනවා ඇතැයි ද පතමි.

පරිවර්තනය පිළිබඳව

මෙම පරිවර්ථනය මුල් ලේඛනය ආකාරයෙන්ම පවතී. සිංහල පාඨකයාගේ පහසුව පිණිස පරිච්ඡේද වෙන්කිරීම හා පටුන ඇතුළත් කිරීම පමණක් සිදු කොට ඇත.

බැසිල් ප්‍රනාන්දු

ආචාර්ය බී. ආර්. අම්බෙඩ්කාර් පිළිබඳව කෙටි හැඳින්වීමක්

1891 අප්‍රේල් 14 වෙනිදා උපත ලැබූ එතුමා 1956 දෙසැම්බර් මස 06 වන දින අභාවප්‍රාප්ත විය.

ඉන්දියාවේ පහත්ම කුල වශයෙන් සලකන 'ස්පර්ශයට නුසුදුස්සන්' (the untouchables) යන ජන කොටසට අයිතිව උපන් ඔහු ඉතිහසායේ සටහන් වන්නේ එම ජනකොටසේ විමුක්තිය සඳහා අරගලයේ නූතන යුගයේ නායකයා වශයෙනි.

ශිෂ්‍යත්වයක් ලබා ඇමරිකාවේ අධ්‍යයනය සඳහා ගිය ඔහු එම අධ්‍යාපනය අවසන් කළේ ඇමරිකාවේ කොළොම්බියානු විශ්ව විද්‍යාලයෙන් හා එංගලන්තයේ ලන්ඩන් ස්කූල් ඔෆ් ඉකොනොමික්ස් යන විශ්ව විද්‍යාලවලින් ආචාර්ය උපාධි දෙකක් ලබාගැනීමෙනි. ඔහු ආර්ථික විද්‍යාව පිළිබඳවත්, නීතිය පිළිබඳවත් එම ආචාර්ය උපාධි ලබාගන්නා ලදී. ඔහුගේ මරණින් පසු 1990 දී ඉන්දියාවේ ඉහළම ගෞරව නාමය වන 'භාරත රත්න' ගෞරව

සම්මානයෙන් පුද ලැබීය. ලෝකය පුරා විශ්ව විද්‍යාල ගණනාවක්ම ඔහුගේ සේවය අගය කරමින් ඔහුට ආචාර්ය උපාධීන් පිරිනමා ඇත. ඔහු ප්‍රසිද්ධව ඇත්තේ ආර්ථික හා දේශපාලන විද්‍යාව පිළිබඳ විද්‍යාඥයෙකු, නීති විශාරදයෙකු වශයෙනි. නීතිය හා ආර්ථික විද්‍යාව පිළිබඳව ආචාර්යවරයෙකු ලෙස ජීවිතය ඇරඹූ ඔහු පසුකාලීනව ජීවිතය කැප කළේ දේශපාලනඥයෙකු වශයෙනි. දේශපාලන ක්ෂේත්‍රය තුළ ඔහුගේ කැපවීම සිදුවුණේ කුල ක්‍රමය ඉන්දියාවෙන් නැතිකර දැමීම සඳහා අරගලයට නායකත්වය දෙමින් කුල පීඩනයට ලක්වූවන්ගේ විමුක්තිය සඳහා කටයුතු කිරීමය. මේ අනුව කුලහීනයන් වශයෙන් සලකන කණ්ඩායම්වල අසහාය නායකයා බවට පත්වූ ඔහු ඔහුගේ අභාවයෙන් පසුවත් භක්තිපූර්වකව ප්‍රණාමය ලබයි. ඉන්දියාවේ රාජ්‍ය මන්ත්‍රණ සභා ගොඩනැගිලි ඉදිරිපිට ගාන්ධිගේ ප්‍රතිමාව සමග ඔහුගේ ප්‍රතිමාවද ගොඩනගා ඇත. නොබෝදා ඉන්දියාවේ නිදහස් යුගයේ නායකයන් අතරින් දැනට වඩාත්ම ජනප්‍රිය නායකයා කවුදැයි කරන ලද සමීක්ෂණයක දී වැඩිම තෝරාගැනීමට පත්වූයේ ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ය.

'ස්පර්ශයට නුසුදුස්සන්' යනුවෙන් සඳහන් කළ ජනකොටස මහත්මා ගාන්ධි විසින් නම්කරන ලද්දේ හරිජනයන් (දෙවියන්ගේ දරුවන්) වශයෙනි. ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ගේ මගපෙන්වීම යටතේ හරිජන නාමය ප්‍රතික්ෂේප කළ එම ජනකොටස දැන් තමන් හඳුන්වාගන්නේ දලිත් වරු යන නාමයෙනි. දලිත් යන වචනය බිඳී ඇත්තේ දරිද්‍ර යන සංස්කෘත වචනයෙනි. දලිත් යන නමින් ඔවුන් ඇඟවූම් කරන්නේ ඔවුන් පීඩනයට විරුද්ධව අරගලයක යෙදී සිටින්නන් බවය. එය ගෞරවාර්ථ නාමයක් ලෙස ඔවුහු සලකති.

ජවහල්ලාල් නේරුගේ කැබිනට් මණ්ඩලයේ පළමු නීතිය පිළිබඳ ඇමතිවරයා ලෙස කටයුතු කළේ එතුමාය. ඉන්දියාවේ නව ව්‍යවස්ථාව කෙටුම්පත් කිරීමේ මණ්ඩලයෙහි ලේකම්වරයා ලෙස කටයුතු කළ ඔහු, එම ව්‍යවස්ථාව අත්පත්කරගත් ස්වරූපය සම්බන්ධයෙන් නිර්මාතෘවරයා ලෙසද සලකනු ලබයි. මෙම ව්‍යවස්ථාව තුළ ඉන්දියාවේ පීඩිත කොටස් වශයෙන් සලකනු ලැබූ කණ්ඩායම්වල අනාගත විමුක්තිය සඳහා සුවිශේෂ වගන්ති ඇතුළත් කරන ලදි. විවිධ සංශෝධනවලට යටත්ව අදත් ඉන්දියාවේ පවතින්නේ මෙම ව්‍යවස්ථාවය.

බී. ආර්. අම්බෙඩ්කාර් විසින් ලියන ලද පොත් හා වෙනත් ලිපි දන් එකතු කළ වෙළුම් විශාල ගණනක් සහිතව මුද්‍රණය කොට ඇත. මේ ලේඛන අතර වඩාත් කැපී පෙනෙන්නේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය සම්බන්ධයෙනුත් සියලු දෙනාගේම සමානාත්මතාවයේ පදනම මත රාජ්‍යයක් බිහිකළ හැක්කේ කෙසේද යන්න සම්බන්ධයෙනි.

ලෝකයේ විවිධ විමුක්ති ව්‍යාපාරවල නායකයන්ගේ නම් අතර ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ගේ නමද සඳහන් වන්නේ කුල ක්‍රමය නැතිකිරීම සඳහා ඔහු ගෙනයන ලද අරගලය නිසාය. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී රාමුවක් තුළ විශාල සමාජ පරිවර්තනයන් කරගත හැකි ආකාරයන් පිළිබඳව ඔහු දක්වූ ගැඹුරු උනන්දුව ඔහුගේ ලේඛන තුළින් ප්‍රකාශයට පත්වේ.

1956 දී බෞද්ධ ජයන්තිය අවස්ථාවේ දී ඔහු ලක්ෂ සංඛ්‍යාත ජනතාවක් සමග බෞද්ධ ආගම ප්‍රසිද්ධියේ වැළඳගත්තේ බුදුන් වහන්සේ දෙසූ ධර්මය තුළ සමානාත්මතාවය මත පදනම් වූ දර්ශනවාදයක් පවතින බව ප්‍රකාශයට පත්කිරීමෙනි. හින්දු දර්ශනවාදයේ මුල් බැස ඇති අංගයක් වන කුල ක්‍රමය බුදුන් වහන්සේ මුළුමනින්ම

ප්‍රතික්ෂේපකොට ස්ත්‍රී පුරුෂ සියල්ලන්ම සමාන වටිනාකමක් ඇත්තන් සේ සැලකුවේය. ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර් ප්‍රකාශ කළේ නිදහස සමානාත්මතාවය හා සහෝදරත්වය පිළිබඳව මූලික අදහස් ඔහු ඉගෙන ගත්තේ බටහිර දේශපාලන දර්ශනවාදයෙන් පමණක් නොව තමන්ගේ ගුරුවරයා වූ බුදුන්වහන්සේගේ ධර්මය තුළින් බවය. ඔහු බෞද්ධ චරිතය පිළිබඳව ග්‍රන්ථයක් ද ප්‍රසිද්ධියට පත්කරන ලදි.

අම්බෙඩ්කාර්ගේ දේශපාලන දර්ශනයේ හරයාත්මක අංගයන් කුලය මුලිනුපුටා දැමීම යන මෙම කෘතියෙහි අඩංගු වේ.

බැසිල් ප්‍රනාන්දු

පටුන

- පෙරවදන 21
- දෙවන සංස්කරණය සඳහා ප්‍රස්තාවනාව (1937) 37
- තෙවන සංස්කරණය සඳහා ප්‍රස්තාවනාව (1944) 39

1. (හැඳින්වීම - මෙම සමුළුවට මාගේ සභාපතීත්වය නුසුදුසු වීමට හේතුව) 41
2. දේශපාලනික ප්‍රතිසංස්කරණයට සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණයක් අත්‍යාවශ්‍ය වන්නේ ඇයි? 45
3. ආර්ථික ප්‍රතිසංස්කරණයට සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණය අවශ්‍ය වන්නේ ඇයි? 59
4. කුලය යනු ශ්‍රම විභේදනයක් නොව ශ්‍රමිකයන්ගේ විභේදනයකි 67
5. කුලයට සත්‍ය වශයෙන් නොපවතින වාර්ගික පාරිශුද්ධත්වයක් රැකිය නොහැකිය 71
6. කුලය හින්දූන්ව සැබෑ සමාජයක් හා දේශයක් ගොඩනැංවීම වළකයි 76
7. කුල ක්‍රමයේ අහිතකරම ලක්ෂණය සමාජ විරෝධී අධ්‍යාත්මයයි 81
8. කුල ක්‍රමය ආදිවාසික ගෝත්‍රවල අභිවෘද්ධිය හා සංස්ථාපනය වළක්වයි 85
9. උසස් කුල විසින් පහත් කුල පාගා දැමීමට කුමන්ත්‍රණ කරති 89
10. කුලය හින්දූන්ව ධර්ම ප්‍රචාරණයෙන් වළක්වයි 92
11. කුලය හින්දූන්ට අන්‍යෝන්‍ය සහයෝගය, විශ්වාසය හා තමන්ගේය යන හැඟීම අහිමි කරයි. 95
12. සෑම ආකාරයේ ප්‍රතිසංස්කරණයක්ම වළක්වන කුලය බලවත් ආයුධයකි 99
13. කුලය අධ්‍යාත්මය, පොදු මතවාදය හා පොදු ත්‍යාගශීලීත්වය විනාශ කරයි 102
14. මගේ පරමාදර්ශය නිදහස, සමානාත්මතාවය හා සහෝදරත්වය මත පදනම් වූ සමාජයකි 105

15. ආර්ය සමාජයේ ''චතුර්වර්ණය''
පැරණි අයහපත් කුලය ආරක්ෂා කරයි 110

16. ප්‍රායෝගිකව චතුර්වර්ණය දැඩි බාධකවලට මුහුණ දෙයි 113

17. ''චතුර්වර්ණය'' ශුද්‍රයන්ට ඉතා කෲර සමාජ ක්‍රමයක් වනු ඇත 119

18. චතුර්වර්ණය යනු නව සංකල්පයක් නොවේ
එය වේදයන් තරමටම පැරණියි 125

19. හින්දූන් හා හින්දු නොවන්නන් අතර
''කුලය'' යනු එකම සංකල්පයක් නොවේ 128

20. කුලය විනාශ කිරීමේ නියම ක්‍රමය ශාස්ත්‍රයන් ප්‍රතික්ෂේප කිරීමයි 135

21. කුල ක්‍රමය අභ්‍යන්තරිකව ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීම
සැබැවින්ම කළ නොහැක්කකි 142

22. කිසිදු ප්‍රතිසංස්කාරකයෙකු හෝ හේතු දැක්වීමක් හෝ
මෙතෙක් සාර්ථක වී නොමැත 150

23. කුලය විනාශ කිරීම හරහා ආගමේ සැබෑ
ප්‍රතිපත්තීන් විනාශ නොවේ 157

24. සැබෑ පූජක බව හිමි විය යුත්තේ
සුදුසුකම් මත මිස පරම්පරාව මත නොවේ 162

25. හින්දු සමාජය සංවර්ධනය වීමට නම්
එහි සම්ප්‍රදායන් පරිණාමය විය යුතුය 167

26. අරගලය ඔබේය: මා දැන් හින්දූන්ව හැර දා යන්නෙමි 172

- මහත්මා ගාන්ධි විසින් කුලය දෝෂමුක්ත කිරීම
(හරිජනයේ පළවූ ඔහුගේ ලිපියේ නැවත මුද්‍රණයකි) 175

- ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ගෙන් මහත්මා ගාන්ධිට පිළිතුරක් 185

පෙරවදන

(මෙම දේශනය ඉදිරිපත් කළ අයුරු නොව සකස් වූ අයුරු)

(1) 1935 දෙසැම්බර් මස 12 වෙනි දින ජට්-පට්-තෝඩක් මණ්ඩල් හි ලේකම්, ශාන්ත් රාම් මහතාගෙන් මෙම ලිපිය ලදිමි.

හිතවත් ආචාර්ය සාහෙබ්,

දෙසැම්බර් 5 වෙනි දින එවූ ඔබේ ලිපියට ස්තූතියි. එම ලිපිය ඔබේ අවසරයෙන් තොරව මාධ්‍යයට නිකුත් කිරීම ගැන මට සමාවන්න. එම ලිපිය ප්‍රසිද්ධියට පත් කිරීමේ කිසිදු හානියක් මම නො දුටුවෙමි. කුලය පිළිබඳ අර්බුදය ඔබ තරම් වෙන කිසිවකුද අධ්‍යයනය කර නොමැති බව මගේ විශ්වාසයයි. අපගේ මණ්ඩලය හා පෞද්ගලිකව මම ද බොහෝ විට ඔබේ අදහස්වලින් පෝෂණය වී ඇත. බොහෝ සම්මන්ත්‍රණ වලදී මම මේ පිළිබඳ දේශන සිදු කළ අතර ක්‍රාන්ති හිදී ද බොහෝ වරක් මේ ගැන පැහැදිලි කර ඇත. දැන් මම ඔබේ නව නියමයේ අනාවරණය පිළිබඳ කියවීමට

නොඉවසිල්ලෙන් පසුවෙමි. "කුල ක්‍රමය ආරම්භ කළ ආගමික මතවාදයන් විනාශ කිරීමෙන් තොරව කුලය බිඳ දැමිය නොහැක." හැකි ඉක්මනින් මෙම ප්‍රකාශනයේ අර්ථය ගැඹුරින් විග්‍රහ කරන්න. එවිට අපට ඒ සඳහා මාධ්‍ය තුළ වේදිකාවක් ගොඩනැගීමට හැකි වනු ඇත. මේ මොහොත වන විටත් ඒ ප්‍රකාශය පිළිබඳ මට පැහැදිලි අවබෝධයක් නොමැත.

අප වාර්ෂික සමුළුවෙහි සභාපති ලෙස ඔබ තෝරා ගැනීමට අපගේ විධායක මණ්ඩලය දැඩි අවධානය යොමු කර ඇත. ඔබේ පහසුව පිණිස අපට එහි දින වෙනස් කළ හැකිය. පන්ජාබයේ ස්වාධීන හරිජන පිරිස් ඔබ හමුවී ඔවුන්ගේ සැලසුම් පිළිබඳව සාකච්ජා කිරීමට නොඉවසිල්ලෙන් සිටිති. එහෙයින් ඔබ කාරුණිකව අපගේ ආරාධනය පිළිගෙන සමුළුවේ මූලාසනය දැරීමට ලාහෝරයට පැමිණෙයි නම් එයින් අරමුණු දෙකක් සපුරාගත හැකි වනු ඇත. අපි සෑම මට්ටමකම හරිජන නායකයන්ට ඇරයුම් කරන අතර, ඔවුන්ට ඔබගේ අදහස් ලබා දීමට ඉන් අවස්ථාව ලැබෙනු ඇත.

අප මණ්ඩලයේ සහකාර ලේකම් ඉන්ද්‍ර සිංග්හ් මහතාට නත්තල් සමයේදී ඔබව බොම්බායේදී හමු වී මේ සඳහා ඔබව කැමති කරවා ගැනීමට ද, සියලු තොරතුරු සාකච්ජා කිරීමටද පැවරුවෙමු.

(2) ජට්-පට්-තෝඩක් මණ්ඩල් යනු මාගේ දැනීමේ හැටියට හින්දු සමාජ කුල ප්‍රතිසංස්කාරක සංවිධානයකි. ඔවුන්ගේ එකම අරමුණු වනුයේ හින්දූන් අතරින් කුල ක්‍රමය මුලිනුපුටා දැමීමයි. ප්‍රතිපත්තියක් ලෙස මම මෙවන් හින්දූන් සමඟ එක්ව කටයුතු කිරීමට නොකැමැත්තෙමි. සමාජ ප්‍රතිශෝධනය පිළිබඳ ඔවුන්ගේ ආකල්පය මට වඩා

බොහෝ වෙනස් වන අතර, ඔවුන් සමඟ කටයුතු කිරීම ද මා හට අපහසුය. අපගේ මතවාදයන්වල වෙනස හේතුවෙන් ඔවුන්ගේ සමාගමය මා හට එතරම් අනුරූප නොවේ. එහෙයින් පළමුව මොවුන් මට ආරාධනා කළ විට මම එය ප්‍රතික්ෂේප කළෙමි. එහෙත් මගේ ප්‍රතික්ෂේප කිරීම ඔවුන් පහසුවෙන් භාර නොගත් අතර, ඔවුන්ගේ සාමාජිකයෙකු මා කැමති කර ගැනීමට බොම්බායට එවූයේ ය. අවසානයේදී ආරාධනය පිළිගැනීමට මට සිදු විය. සමුළුව පැවැත්වීමට නියමිත වූයේ ලාහෝරයේ ඔවුන්ගේ මණ්ඩල මූලස්ථානයේදී ය. සමුළුව පාස්කුවේදී ආරම්භ වීමට නියමිත වුවද, පසුව එය 1936 මැයි මස මැද භාගය තෙක් කල් දැමිණ.

(3) මණ්ඩලයේ පිළිගැනීමේ කමිටුව දැන් සමුළුව අවලංගු කර ඇත. ඒ පිළිබඳ පණිවිඩය මා වෙත ලැබුණේ සභාපති දේශනය මා මුද්‍රණය කළාට ද පසුවය. එහි පිටපත් දැන් මා සතුව ඇත. මෙම දේශනය ඉදිරිපත් කිරීමට මා අවස්ථාවක් නොලද හෙයින්, මහජනයාට කුල ක්‍රමය මගින් ඇති කළ අර්බුදයන් පිළිබඳ මාගේ ආකල්පය දැනගැනීමට අවස්ථාවක් නොලැබුණි. එම අවස්ථාව මහජනයාට ලබා දීමට ද මා සතුව ඇති පිටපත් ඉවත් කිරීමට ද පිළියමක් ලෙස මම මෙම දේශනයේ මුද්‍රිත පිටපත වෙළඳපොළට නිකුත් කිරීමට තීරණය කළෙමි.

(4) සමුළුවේ සභාපති ලෙස මාගේ පත්වීම අවලංගු කිරීමට හේතුව කුමක්දැයි මහජනයා විමසිලිමත් වනු ඇත. පළමුවෙන්ම දේශනය මුද්‍රණය කිරීම පිළිබඳ විරෝධතා පැන නැගිණ. මගේ කැමැත්ත වූයේ බොම්බායේ දී මෙය මුද්‍රණය කිරීමට යි. මණ්ඩලයේ කැමැත්ත වූයේ ආර්ථික හේතු මත එය ලාහෝරයේදී මුද්‍රණය කිරීමට යි. මෙයට මා විරුද්ධ වූ අතර, මෙය බොම්බායේදී මුද්‍රණය කළ යුතු බව

අවධාරණය කළෙමි. එයට එකඟ වනු වෙනුවට මණ්ඩලයේ සාමාජිකයන් පිරිසකගේ අත්සනින් යුතු පහත ලිපිය මම ලද්දෙමි. පහත දැක්වෙනුයේ එයින් උපුටා ගත් කොටසකි.

1936 මාර්තු මස 27 වෙනි දින
හිතවත් **ආචාර්ය ජී වෙත,**

ලේකම් ශාන්ත් රාම් වෙත ඔබ 24 දින එවූ ලිපිය ඔහු අප වෙත ඉදිරිපත් කළේය. එය කියවීමෙන් අප තරමක කළකිරීමට පත්වුණෙමු. ඇතැම් විට මෙහි උද්ගතව ඇති තත්ත්වය පිළිබඳ ඔබට පැහැදිලි අදහසක් නැතිවා වන්නට පුළුවන. පන්ජාබයේ සියලුම හින්දූන් පාහේ මෙම කර්තව්‍යයට ඔබට ආරාධනා කිරීම පිළිබඳව විරුද්ධ ය. මේ හේතුවෙන් ජට්-පට්තෝඩක් මණ්ඩල් සෑම අංශයකම දැඩි දෝෂ දර්ශනයට භාජනය වූ අතර, අප වෙත බොහෝ විවේචනාත්මක චෝදනා එල්ල විය. එම හින්දු නායකයන් අතර, භායි පර්මානන්ද් - MLA (හින්දු සමා සභාවේ හිටපු සභාපති), මහත්මා හන්ස්රාජ්, ආචාර්ය ගෝකල් චන්ද් නාරන්ග් ප්‍රාදේශිය ස්වාධීන රජයේ අමාත්‍ය, රාජා නරේන්ද්‍රනාථ් - MLC ආදීහු වෙති. මොවුහූ මණ්ඩලයේ මෙම තීරණයෙන් ඉවත්වීමට තීරණය කර ඇත.

ලේකම් ශාන්ත් රාම් ප්‍රමුඛ අප මණ්ඩලය මේ සියලු බාධක හමුවේ ඔබගේ ප්‍රධානත්වයෙන් සමුළුව පැවැත්විය යුතුය යන දැඩි තීරණයේ සිටිති. එබැවින් මණ්ඩලයට නරක නාමයක් ලැබී ඇත.

ඉහත කරුණු හේතුවෙන් අප මණ්ඩලයට සහයෝගය දැක්වීම ඔබගේ වගකීමයි. එක් අතකින් හින්දූන් අතින් ඔවුන් දැඩි පීඩාවට පත්වෙද්දී අනෙක් අතින් ඔබ අප මණ්ඩලයට ගැටළු ඇති කළහොත් එය ඉතා කණගාටුදායක තත්ත්වයක් නිර්මාණය කරනු ඇත.

ඔබ මේ සියල්ල සැලකිල්ලට ගෙන අප සියලු දෙනාට යහපතක් වන තීරණයක් ගනු ඇතැයි අපි අපේක්ෂා කරමු.

(5) මෙම ලිපියෙන් මම බොහෝ කුතුහලයට පත්වූයෙමි. දේශනය මුද්‍රණය කිරීමේදී ඇතිවන සුළු මුදලක පාඩුවට මණ්ඩලය මා සමඟ අමනාප වන්නේ ඇයි ද යන්න මට වටහාගත නොහැකි විය. දෙවනුව ශ්‍රී ගෝකල් චන්ද්නාරන්ග් වැනි අය මා සභාපති තනතුරට තෝරා ගැනීම හේතුවෙන් ඉල්ලා අස් වූ බවද මට විශ්වාස කළ නොහැකි විය. එයට හේතුව ශ්‍රී ගෝකල් චන්ද්වාරන්ග් විසින්ම පහත ලිපිය මා හට එවා තිබීමයි.

5 මොන්ට්ගොමරි පාර,
ලාහෝරය.
1936 පෙබරවාරි මස 7 වෙනි දින

හිතවත් ආචාර්ය අම්බෙඩ්කර්,

පාස්කු සමයේදී පැවැත්වීමට නියමිත ලාහෝරයේ ජට්-පට්-තෝඩක් මණ්ඩල් හි මීළඟ සංවත්සරයේ මූලාසනය හෙබවීමට ඔබ එකඟ වී ඇති බව, එහි සාමාජිකයන්ගෙන් දැනගැනීමට ලැබීම මට ඉමහත් ප්‍රීතියකි. එම කාලය තුළ ඔබ මා සමඟ නැවතී සිටීමට කැමති වන්නේ නම්, එය මා හට සතුටක් වනු ඇත. හමු වූ විට වැඩි දුර කතා කරමු.

ඔබේ හිතවත්,
පී. සී. නාරන්ග්

(6) සත්‍යය කුමක් වුවද මම මේ බලපෑමට යට නොවුණෙමි. එසේ වුවද මම මාගේ තීරණය වෙනස් නොකරන බව මණ්ඩලය දැන ගත් විට, ඔවුහු හර් භාග්වාන් නමැත්තෙකු මේ පිළිබඳව සාකච්ඡා කිරීමට බොම්බායට එවන බව දන්වා විදුලි පුවතක් එවූහ. ඔහු අප්‍රේල් 9 දින

බොම්බායට පැමිණියේය. මා හර් භාග්වත් මහතා හමු වූ විට පෙනී ගියේ මේ පිළිබඳව ඔහුට පැවසීමට කිසිවක් නොමැති බවයි. ඔහු ඒ පිළිබඳව - එනම් මුද්‍රණය ලාහෝරයේ කළ යුතුද, නැතිනම් බොම්බායේ කළ යුතු ද යන්න - කෙතරම් නොසැලකිල්ලක් දැක්වූයේද යත්, එක් වරක් වත් අපගේ සංවාදයේදී කතා නොකළේය.

(7) ඔහු දැනගැනීමට උනන්දුවක් දැක්වූයේ හුදෙක් දේශනයේ අන්තර්ගත වන කරුණු මොනවාද යන්න පමණි. එවිට මට මණ්ඩලය විසින් දේශනය ලාහෝරයේදී මුද්‍රණය කිරීමට උත්සාහ දැරීමේ හේතුව පැහැදිලි විය. ඒ මුදල් ඉතිරි කර ගැනීම සඳහා නොව දේශනයේ අන්තර්ගතය ඔවුන් වෙත ලබා ගැනීම සඳහා ය. මම එහි පිටපතක් ඔහුට දුනිමි. එහි ඇතැම් කොටස් පිළිබඳව ඔහු තුළ මනාපයක් නොවිණි. ඔහු ලාහෝරය බලා නැවත ගියේය. ලාහෝරයේ සිට ඔහු මේ ලිපිය මා වෙත එවා තිබිණ.

ලාහෝරය
1936 අප්‍රේල් මස 14 වෙනි දින

හිතවත් ආචාර්ය සාහිබ්තුමනි,

බොම්බායේ සිට නැවත පැමිණි දින පටන් දින 5 - 6 ක දුම්රියේ ගමන් කළ වෙහෙසකාරි ගමන හේතුවෙන් මම තරමක අසනීපයෙන් පසු වුණෙමි. මෙහි පැමිණි පසු ඔබ අම්රිත්සාර්වලට පැමිණි බව ආරංචි වුණි. මා සනීපයෙන් සිටියේ නම් ඔබ හමුවීමට පැමිණෙන්නෙමි. ඔබේ දේශනය මම ශාන්ත් රාම් මහතා වෙත පරිවර්තන සඳහා භාර දුන් අතර, ඔහු එය බෙහෙවින් අගය කළේය. එහෙත් මුද්‍රණය සඳහා 25 දිනට පෙර, ඔහුට එය කළ හැකිවේද යන්න පිළිබඳව ඔහු සැකයෙන් පසුවෙයි. කෙසේ වුවද එම

දේශනයට විශාල ප්‍රසිද්ධියක් ලැබෙනු ඇති අතර, නිද්‍රාශීලීව සිටින හින්දූන් ඉන් පිබිදෙනු ඇත.

ඔබට මා බොම්බායේදී පෙන්වූ ඡේදය මිතුරන් කිහිප දෙනෙකු කියවූ අතර, ඒ පිළිබඳ යම් අප්‍රසාදයක් පළ කළහ. සමුළුව සාර්ථකව හා ගැටළුවකින් තොරව අවසන් වනු දකීමට කැමැති අප සියලු දෙනාගේ ඉල්ලීම් වනුයේ, දනට "වේද" යන යෙදුම පමණක්වත්, ඉන් ඉවත් කරන ලෙසයි. එම තීරණය මම ඔබ වෙත භාර කරමි. කෙසේ වුවද දේශනය අවසානයේදී එහි අන්තර්ගතවන අදහස් හුදෙක් ඔබගේ වන අතර, එහි කිසිදු වගකීමක් මණ්ඩලය නොදරන බව පැහැදිලි කරන්නේ නම් මැනවි. ඔබ ඒ පිළිබඳව අමනාප නොවී අප වෙත පිටපත් 1000 ක් ලබා දෙන්නේ නම්, ඒ සඳහා මුදල් ගෙවීමට අපි කැමැත්ත දක්වමු. මෙම කරුණ ආශ්‍රිතව අද ඔබ වෙත විදුලි පුවතක් එවීමි. මේ සමඟ රු. 100 ක් වටිනා චෙක්පතක් එවන අතර, යථා කාලයේදී ඔබේ බිල්පත් අප වෙත එවන මෙන් ඉල්ලමි.

පිළිගැනීමේ කමිටුව සමඟ මා රැස්වීමක් පැවැත්වීමට නියමිත අතර, එහි තීරණ හැකි ඉත්මනින් ඔබ වෙත දන්වමි. එතෙක් දේශනය සූදානම් කිරීමට ඔබ කළ කැපවීම හා මා වෙත දක් වූ කරුණාව වෙනුවෙන් මාගේ කෘතඥතාව පිළිගන්න. අප ඔබට බොහෝ ණයගැති වන්නෙමු.

ඔබේ හිතවත්,
හර් භාග්වාන්

ප. ලි. - කරුණාකර මුද්‍රණය අවසන් වූ වහා එහි පිටපත් මගී දුම්රියෙන් මා වෙත එවන්න. එවිට ප්‍රකාශනය සඳහා එම පිටපත් මාධ්‍ය වෙත නිකුත් කළ හැකිය.

(8) ඒ අනුව මම මාගේ දේශනය පිටපත් 1000 ක් මුද්‍රණය සඳහා මුද්‍රණ ශිල්පියෙකුට භාර දුනිමි. දින 08 කට පසුව පහත ලිපිය හර් භාග්වාන් මහතාගෙන් මට ලැබිණ.

ලාහෝරය
1936 අප්‍රේල් මස 22 වෙනි දින,

හිතවත් ආචාර්ය අම්බෙඩ්කර්,

ඔබ එවූ ලිපිය හා විදුලි පුවත ලදිමු. ඒ සඳහා ඔබට ස්තූතිවන්ත වෙමු. ඔබේ ඉල්ලීම පරිදි, අපි නැවතත් සමුළුව කල් දැමුවෙමු. එහෙත් එය 25-26 දිනවල පැවැත්වීමට හැකි වේ නම් මැනැවි. පංජාබයේ දේශගුණය ක්‍රමයෙන් උණුසුම් වීම එයට හේතුවයි. මැයි මස වන විට දහවල ඉතා උණුසුම් වනු ඇති අතර, දහවල් කාලයේ එක තැන රැඳී සිටීම අපහසු වනු ඇත. කෙසේ වුවද, සමුළුව මැයි මස මැද භාගයේදී පැවැත්වේ නම්, එයට සහභාගි වන්නන්ට සුව පහසුව සැලසීමට අපි හැකි සෑම දෙයක්ම කරන්නෙමු.

කෙසේ වෙතත්, යම් කරුණක් ඔබේ අවධානයට ගෙන ඒම අප වැදගත් කොට තකන්නෙමු. ආගමික වෙනස්කම් කිරීම පිළිබඳව ඔබ කළ ප්‍රකාශයට ඇතැම් පිරිස් එල්ල කළ විරෝධතා පිළිබඳව මා ඔබට පෙන්වා දුන් අවස්ථාවේ, එය අප මණ්ඩලයේ කාර්යයෙන් සපුරා බැහැර වූවක් බවත්, එවන් ප්‍රකාශයක් අප වේදිකාව තුළ කිරීමට ඔබේ බලාපොරොත්තුවක් නැති බවත් ඔබ පැවසුවා මතකද ? එසේම ඔබේ දේශනයේ අත් පිටපත මට ලබා දුන් අවස්ථාවේ, එය ඔබ දේශනයේ ප්‍රධානතම කොටස වන බවත්, ඊට අමතරව කුඩා ඡේද කිහිපයක් පමණක් දේශනයට ඇතුළත් කිරීමට බලාපොරොත්තු වන බවත් ඔබ කීවා මට මතකය. එහෙත් දේශනයේ දෙවන භාගය අප අතට පත් වූ විට, එහි දිගු බවින් අප විස්මයට පත් වූයෙමු.

එය කෙතරම් දිගු ද යත් කිසිවෙකු එය සම්පූර්ණයෙන්ම නොකියවනු ඇත. එසේම එහිදී ඔබ හින්දුවකු ලෙස මෙය ඔබගේ අවසන් දේශනය බවත්, ඉන් පසුව නුදුරු කාලයේදී හින්දුත්වය අත් හැරීමට ඔබ බලාපොරොත්තුවන බවත් පුන පුනා පවසා ඇත. එමෙන්ම ඔබ අනවශ්‍ය ලෙස වේදයන්හි මානුෂීය බව හා සාධාරණත්වයට පහර එල්ල කර ඇත. තවද පවතින අර්බුදයන්ට කිසිසේත් අදාළ නොවන, හින්දු ධර්මයේ තාක්ෂණික කාරණා පිළිබඳව දිගින් දිගටම සඳහන් කර ඇත. ඔබේ දේශනය ඔබ මීට පෙර මා හට ලබා දුන් කොටසට පමණක් සීමා කළේ නම් හෝ යටත් පිරිසෙයින් අළුතින් එකතු කල කොටස් බ්‍රාහ්මණත්වය ගැන කරුණුවලට පමණක් සීමා කළේ නම් මැනවි. හින්දු ධර්මය සම්පූර්ණයෙන් විනාශ කිරීම, හින්දූන්ගේ ශුද්ධ ග්‍රන්ථවල සාදාචාරය පිළිබඳ සැක පහළ කිරීම හෝ ඔබ හින්දු ධර්මයෙන් ඉවත්ව යාම යන කරුණු මෙම දේශනයට අදාළ වන බවක් නො පෙනේ.

එහෙයින් සමුළුව සංවිධානය කරන සියල්ලන් වෙනුවෙන් මා ඔබෙන් ඉල්ලන්නේ, පෙර සඳහන් කොටස් දේශනයෙන් ඉවත් කරන ලෙසයි. එසේ නැතිනම් බ්‍රාහ්මණත්වය පිළිබඳ කොටස් පමණක් එකතු කොට දේශනය අවසන් කරන ලෙසයි. දේශනය අනවශ්‍ය ලෙස කුපිතවන සුළුවීමේ අර්ථයක් අපි නො දකිමු. අප බොහෝ දෙනා හින්දු ධර්මය ප්‍රතිසංවිධානය කිරීම පිළිබඳ ඔබේ අදහස්වලට ගරු කරන්නෙමු. ඔබ ඒ සඳහා පිරිස රැස් කරන්නේ නම්, පන්ජාබයෙන්ද එයට බොහෝ දෙනා එක් වනු ඇත.

කුල ක්‍රමයේ අයහපත් ආදීනව විනාශ කිරීම පිළිබඳව ඔබ අපට හෝඩුවාවක් සපයාවි යැයි අප උදක්ම අපේක්ෂා

කළෙමු. ඔබ ඒ පිළිබඳව ඉතා ගැඹුරින් අධ්‍යයනය කර ඇති බැවින්, මේ දවැන්ත කාර්යයේ න්‍යෂ්ටිය ලෙස ඔබ අපට ශක්තිය සපයාවි යැයි සිතුවෙමු. එහෙත් පුනරුක්තිය නිසා එහි බලය නැතිවී ගොස් එය හුදු වචන ස්වල්පයක් පමණක් බවට පත් වේ. මේ සියලු කරුණු සැලකිල්ලට ගෙන ඔබේ දේශනය වඩාත් ඵලදායි වුවක් කරන මෙන් ඔබෙන් ඉල්ලා සිටිමු. ඒ සඳහා හින්දූන් කුල ක්‍රමය නැති කර දැමීමට කටයුතු කරයි නම් ඔබ එයට නායකත්වය දෙන බව පැවසිය හැකිය. එම කර්තව්‍යයේදී ඔවුනට තම ආගමික මතවාදයන් හා පාරම්පරික සිරිත් කැපකිරීමට සිදු වුවද කම් නැත. ඔබ එසේ කරන්නේ නම්, පන්ජාබයෙන්ද ඉක්මන් ප්‍රතිචාර ලැබෙනු ඇති බව මගේ අපේක්ෂාවයි.

මේ අසීරු අවස්ථාවේදී අපේ අපේක්ෂාව ඔබ අපට උපකාර කරනු ඇතැයි යන විශ්වාසයයි. මේ වෙනුවෙන් බොහෝ වියදම් මේ වන විටද දරා ඇති අප, බොහෝ අපහසුතාවලට ද මුහුණ දුන්නෙමු. හැරෙන තැපෑලෙන් ඔබේ දේශනය ඉහත පරිදි කෙටි කිරීමට කැමතිද යන වග දන්වා එවන්න. ඔබ එයට එකඟ නොවන්නේ නම්, කණගාටුවෙන් වුවද අපට සමුළුව අත්හිටුවීමට සිදුවන අතර, වරින් වර එය කල් දැමීම මගින් මිනිසුන්ගේ හොඳ හිතද පළුදු වී ඇත. කෙසේ වුවද දේශනය සූදානම් කිරීමට ඔබ දැරූ වෙහෙස පිළිබඳව අපි ඔබට ණයගැති වෙමු.

අපගේ සුභ පැතුම් සමගින්,
ඔබේ විශ්වාසී,
භාග්වාන්.

(9) ඉහත ලිපියට මම මෙසේ පිළිතුරු යැව්වෙමි.

1936 අප්‍රේල් මස 27 වෙනි දින,
හිතවත් හර් භාග්වාන් මහත්මයාණෙනි,

ඔබ එවූ ලිපිය මට අප්‍රේල් මස 22 වෙනි දින ලැබුණි. මගේ දේශනය සංශෝධනය නොකළේ නම් දින නියමයකින් තොරව සමුළුව කල් දැමීමට ජට්-පට්-තෝඩක් මණ්ඩලය ගෙන ඇති තීරණය පිළිබඳව කණගාටු වෙමි. එයට පිළිතුරු ලෙස මම ද සමුළුව අත්හිටුවීමට කැමැත්ත පළ කරමි. වැල්වටාරම් වලින් තොරව මා පවසන්නේ මණ්ඩලයේ අවශ්‍යතාවලට අනුකූලව ඔවුන් මගේ දේශනය කප්පාදු කිරීමට උත්සාහ දරයි නම් සමුළුව අත්හිටුවීම වඩා සුදුසු වන බවයි. ඔබ මගේ තීරණය ප්‍රිය නොකරනවා විය හැකියි. එහෙත් සෑම සභාපතිවරයෙකුම සතුව පවතින ඔහුගේ දේශනය සූදානම් කිරීමේ අයිතිය සමුළුවේ මූලාසනය වෙනුවෙන් පරිත්‍යාග කිරීමට මම සූදානම් නැත. මෙය ප්‍රතිපත්තිමය ගැටළුවකි. එබැවින් ඒ පිළිබඳ ගිවිසුම් ගැසීමට මට නොහැකිය.

පිළිගැනීමේ කමිටුව ගත් තීරණයට එරෙහිව මම ක්‍රියා නොකිරීමට ඉඩ තිබුණි. එහෙත් සියලු වැරදි මා පිට පටවමින් ඔබ චෝදනා කිරීම නිසා, එයට පිළිතුරු දීමට මට සිදුවේ. පළමුවෙන්ම දේශනයේ ඔබ පෙන්වා දුන් කොටසින් දැක්වෙන අදහසට මණ්ඩලයට දැක් වූ විරෝධය පිළිබඳව පැවසිය යුතුය. එය මණ්ඩලයට පුදුමයක් ඇති කළ කරුණක් නොවේ. මා මේ පවසන දේ පිළිබඳව ඔබ අමනාප නොවනු ඇතැයි සිතමි. නමුත් කුල ක්‍රමය මුලිනුපුටා දැමීමේ ක්‍රමය වනුයේ ඒ හා බැඳී පවතින ආගමික සංකල්පයන් විනාශ කිරීම මිස එම කුලවල පුද්ගලයන් එකට එක්ව රාත්‍රී ආහාරය ගැනීම හෝ අන්තර්-කුල විවාහයන් සිදු කිරීම නොවේ. මෙය පැහැදිලි කරන මෙන් ශාන්ත් රාම් මහතා මගෙන් ඉල්ලීමක් කළ අතර, මගේ දේශනයේ බොහෝ කොටස් පැහැදිලි කළේ ඔහුගේ ඒ ආරාධනාව අනුව ය. එහෙයින් එම අදහස් නවමු ඒවා බව ඔබට පැවසිය

නොහැක. කෙසේ වෙතත් ඔබ මණ්ඩලයේ ප්‍රමුඛ චරිතය වන ශාන්ත් රාම් මහතාට නම් ඒවා නවමු අදහස් නොවේ. තවදුරටත් පැහැදිලි කරමින් මා පවසන්නේ, දේශනයේ එම කොටස මගේ කැමැත්ත මත පමණක් නොලියූ බවයි. මා එය ලියුවේ මගේ තර්කය තහවුරු කිරීමට එම කොටස අත්‍යවශ්‍ය වූ බැවිනි. දේශනයේ එම කොටස "අදාළ නොවන හා ඉලක්කයෙන් බැහැර වූ" ලෙස ඔබ මණ්ඩලය හැඳින්වීම පුදුම සහගත ය. මා නීතිඥවරයෙකු වන අතර, කරුණක අදාළත්වය පිළිබඳව ඔබ මණ්ඩලයේ සාමාජිකයන්ට වඩා මම දන්නා බව පවසමි. මා නැවතත් අවධාරණය කරන්නේ එම කොටස දේශනයට ඉතාමත් අදාළ වන බව හා එය දේශනයේ වැදගත්ම කොටස බවයි. කුල ක්‍රමය බිඳ දැමීමේ ක්‍රමවේද පිළිබඳව මා සාකච්ඡා කළේ එම කොටසේදී ය. අවසානයේදී කුල ක්‍රමය විනාශ කිරීම පිළිබඳව මා ලබා දුන් විසඳුම පුදුම සහගත හා පීඩාකාරි විය හැකිය. මගේ විශ්ලේෂණය විවේචනය කිරීමට ඔබට අයිතිය ඇත. එහෙත් කුල ක්‍රමයේ ගැටළුව පිළිබඳව සාකච්ඡා කරන දේශනයකදී කුල ක්‍රමය විනාශ කිරීමේ ක්‍රමවේදය පිළිබඳව කතා කළ නොහැකි යැයි ඔබට පැවසිය නොහැකිය.

ඔබේ අනෙක් චෝදනාව වනුයේ දේශනයේ දීර්ඝ බවයි. එම ගැටළුව මම ද පිළි ගනිමි. එහෙත් එයට වගකිව යුත්තේ කවුද ? ඔබ මේ ගැටළුවට මැදි වූයේ අවසන් මොහොතේදීය. නැතිනම් මම ද පළමුව සූදානම් වූයේ කෙටි දේශනයකට බව ඔබ දැන සිටිනු ඇත. එයට හේතුව දිගු නිබන්ධයක් පිළියෙළ කිරීමට මා සතුව කාල වේලාව හෝ ශක්තියක් නොතිබුණු බැවිනි. මෙම කුල ක්‍රමයේ ගැටළුව පිළිබඳව දීර්ඝ වශයෙන් සාකච්ඡා කිරීමට මා පෙළඹූයේ ඔබ මණ්ඩලයේ සාමාජිකයන් විසින්ම ය. කුල ක්‍රමයට අදාළ ප්‍රශ්නාවලියක් මා වෙත එවමින් දේශනයේ දී ඒවාට

පිළිතුරු සපයන ලෙස ඉල්ලා සිටියේ ද එම මණ්ඩලයම ය. එම ප්‍රශ්න නිරන්තරයෙන් මණ්ඩලයේ විරුද්ධවාදීන් විසින් ඉදිරිපත් කරන ප්‍රශ්න බවත්, ඒවාට පැහැදිලි පිළිතුරු ලබා දීමට මණ්ඩලයට නොහැකි බවත් ඔවුහු පැවසූහ. එහෙයින් දේශනය මෙතරම් දිගු වූයේ මණ්ඩලයේ අභිලාශයන් සපුරා ලීමට මා උත්සාහ ගත් හෙයිනි. මේ අනුව දේශනය මේ තරම් දීර්ඝ වීමට වැරදිකරු මා නොවන බව ඔබට පැහැදිලි වනු ඇත.

හින්දු ආගම විනාශ කිරීම පිළිබඳව මා පැවසූ දෙයින්, ඔබ මණ්ඩලය මෙසේ අපහසුතාවයට පත් වේ යැයි මම නොසිතුවෙමි. වචන වලින් බියට පත් වන්නේ මෝඩයන් පමණකැයි මම සිතුවෙමි. එහෙත් පුද්ගලයන්ගේ මනස තුළ වැරදි මතයක් ගොඩනැගිය හැකි යැයි සිතූ බැවින්, ආගම හා ආගම විනාශ කිරීම යන කරුණු පිළිබඳව මම දීර්ඝව පැහැදිලි කළෙමි. මගේ දේශනය කියවූ කිසිවකු එය වරදවා වටහාගනු නැතැයි මම විශ්වාස කරමි. පැහැදිලි කිරීම් පිළිබඳව නොසලකමින් "ආගමේ විනාශය" ආදී යෙදුමක වාච්‍යාර්ථය පමණක් සලකා මණ්ඩලය බියට පත් වීම ඔවුන් ගැන මා තුළ තිබූ ආකල්පය පහත හෙළයි. යම් සංකල්පයක ප්‍රතිශෝධකයෙකු එම භූමිකාවේ තාර්කික ඵලයන් දැකීමට හෝ ඒවා අනුගමනය කිරීමට අසමත් වේ නම් ඔහු පිළිබඳව ගෞරවය ගිලිහී යයි.

මණ්ඩලය මා සමග දේශනයේ අඩංගු විය යුතු කරුණු පිළිබඳව කිසිදු විටක සාකච්ඡා නොකළේය. එබැවින් දේශනය සූදානම් කිරීමේදී කිසිදු සීමාවකට යටත් වීමද, මම ප්‍රතික්ෂේප කරමි. අදාළ සංකල්පය පිළිබඳව මගේ අදහස් නිදහසේ ප්‍රකාශ කිරීමට මට අයිතිය ඇති බව මම සිතුවෙමි. ඔබ අප්‍රේල් 9 වන දා බොම්බායට එන තෙක්ම, මා සූදානම්

කළ දේශනය පිලිබඳව මණ්ඩලය දැන සිටියේද නැත. පීඩිත කුලවල මිනිසුන්ගේ ආගමික විශ්වාස පිළිබඳව වෙනස්කම් කිරීම ගැන මගේ අදහස් දැක්වීමට ඔබ වේදිකාව යොදා නොගන්නා බව, මම ඔබට පැවසුවේ එවිට ය. මගේ අදහස අනුව එම තත්ත්වය මම උපරිමයෙන් ආරක්ෂා කරමින් දේශනය සූදානම් කළ බව පැවසිය හැකිය. වක්‍රාකාරයෙන් කළ සුළු සඳහනක් හැරෙන්නට මෙම කරුණ පිළිබඳව මා කිසිවක් ඇතුළත් නොකළෙමි. ඔබ එවැන්නකට පවා විරෝධය පාන විට, මට ඔබෙන් මෙසේ විමසන්නට සිදු වේ. මා සමුළුවේ මූලාසනය හෙබවීමට එකඟ වූ විට ඔබ සිතුයේ, ඒ වෙනුවෙන් මා පීඩිත කුල පිළිබඳව මගේ මතවාදයන් වෙනස් කර ගනීවි යැයි කියාද ? ඔබ එසේ සිතුයේ නම් එයට මා වගකිව යුතු නැත. ඔබ මා වෙත පිරිනමන ගෞරවය වෙනුවෙන් මම මාගේ විශ්වාසයන් බිඳ හෙළිය යුතු බව ඔබ ඉඟියකින් හෝ පැවසුවේ නම්, ඔබේ ගෞරවයට වඩා මට මාගේ විශ්වාසයන් වැදගත් වන බව පැවසිය හැකිව තිබුණි.

14 වැනිදා ඔබ එවූ ලිපියෙන් පසුව, ඔබෙන් ලද මේ ලිපිය මට ඉමහත් පුදුමයක් විය. මෙම ලිපි දෙකම කියවන කවරෙකු වුවද එසේ පුදුමයට පත්වනු ඇත. පිළිගැනීමේ කමිටුවේ මේ හදිසි කරණම් ගැසීම මට අදහා ගත නොහැක. ඔබ 14 වැනිදා එවූ ලිපියේ සඳහන් දළ සටහනේ හා මේ ලිපියේ සඳහන් කරන අවසන් දේශනයේ අන්තර්ගතය තුළ වෙනසක් නොමැත. ඔබට එවන් එකදු වෙනසක් හෝ නව සංකල්පයක් පෙන්වා දිය නොහැක. අවසන් දේශනයේ ඇති එකම වෙනස්කම වනුයේ පෙර දැක්වූ සංකල්පයන් එහිදී දීර්ඝ වශයෙන් විශ්ලේෂණය කොට තිබීම පමණි. සංකල්පයන් සමාන ය. දේශනය පිළිබඳ යම් විරෝධයක් විණි නම්, එය ඔබට 14 වැනිදා පැවසිය හැකිව තිබුණි.

ඔබ එසේ නොකළේය. එයට අමතරව ඔබ කළ යෝජනා පිළිගැනීම හෝ ප්‍රතික්ෂේප කිරීමේ නිදහස මට ලබා දී, එහි පිටපත් 1000 ක් මුද්‍රණය කරන ලෙසද පැවසුවේ ය. එම පිටපත් 1000 දැන් මා සතුව ඇත. දින අටකට පසුව, ඔබ දේශනයට විරෝධය පාමින් එය සංශෝධනය නොකළේ නම්, සමුළුව අත්හිටුවන බව පවසයි. එවන් සංශෝධනයක් සිදු නොකෙරෙන බව ඔබ දැන සිටිය යුතුව තිබුණි. ඔබ බොම්බායේ සිටියදී මම දේශනයේ කොමාවක් වත් වෙනස් නොකරන බව,

කිසිදු වාරණයකට යටත් නොවන බව හා එය ඒ ආකාරයෙන්ම ඔබ පිළිගත යුතු බව පැහැදිලිව කීවෙමි. එසේම දේශනය තුළ පළ කෙරෙන අදහස්වල සම්පූර්ණ වගකීම මා භාර ගන්නා බවද මම පැවසුවෙමි. එසේම එම අදහස් එම සමුළුවේදී විවේචනය වූයේ නම්, එයටද කම් නැති බව පැවසුවෙමි. ඔබගේ මණ්ඩලය ඒ සියලු වගකීම් වලින් නිදහස් කිරීමට හා මණ්ඩලය සමඟ මාගේ කිට්ටු සබඳතාවක් නොමැති බව පෙන්වීමට මා කෙතරම් උත්සාහ කළේද යත්, මාගේ දේශනය මූලාසන දේශනයක් ලෙස නොව හුදෙක් ආරම්භක දේශනයක් ලෙස සලකන ලෙසද මා පැවසුවෙමි. තවද සමුළුවේ මුලසුන හෙබවීම හා අවසන් තීරණ ගැනීම සඳහා වෙනකෙකු තෝරා ගන්නා ලෙසද දැනුම් දුන්නෙමි. ඔබ කමිටුවට 14 දා ඉතා පැහැදිලි තීරණයක් ගත හැකිව තිබුණි. එහෙත් කමිටුව එයට අසමත් විය. ඒ අතර නිකරුණේ දේශනයේ මුද්‍රණ වියදම් දැරීමට සිදුවිය.

කමිටුවේ තීරණය කෙරෙහි මගේ දේශනයේ අන්තර්ගතය බල නොපෑ බව මට විශ්වාස ය. අම්රිත්සාරයේ පැවැති "සීක් ප්‍රචාර්" සමුළුවට මා සහභාගි වීම, එම තීරණයට බොහෝ සේ බලපෑ බවද මම දනිමි. අප්‍රේල් 14 දා සිට 22 දා වන විට කමිටුව තුළ සිදුවූ අනපේක්ෂිත කරණම් ගැසීමට

වෙනත් කිසිදු පැහැදිලි හේතුවක් නොමැත. මම තවදුරටත් මේ මතබේදයන් දිග්ගැස්සිය යුතු නැත. මා ඔබෙන් ඉල්ලා සිටිනුයේ මගේ නායකත්වය යටතේ පැවැත්වීමට නියමිතව තිබූ සමුළුව වහාම අත්හිටුවන ලෙසයි. මාගේ ඉවසීමේ සීමාව ඉක්ම ගොස් ඇති අතර, දැන් ඔබ මේ දේශනය ඒ අයුරින්ම පිළිගත්තද මම එහි මුලසුන හොබවන්නේ නැත. දේශනය පිළියෙළ කිරීමට මා ගත් වෙහෙස අගය කිරීම පිළිබඳව ඔබට ස්තුතියි. අන් කිසිවෙකුට නැතත්, එයින් මා මහත් ලාභයක් ලැබුවෙමි. මට ඇති එකම කණගාටුව සෞඛ්‍ය තත්ත්වය අයහපත්ව තිබියදීත්, මට එසේ වෙහෙස වන්නට සිදුවීම පිළිබඳව පමණි.

ඔබේ විශ්වාසි,
බී. ආර්. අම්බෙඩ්කාර්.

(10) මෙම ලිපි ගණුදෙනුව මණ්ඩලය විසින් මාගේ සභාපතීත්වය අවලංගු කිරීමට හේතුව පැහැදිලි කරන අතර, වැරදිකරු කවුද යන්න පාඨකයාට පැහැදිලි වනු ඇත. සභාපතිගේ අදහස් අනුමත නොකරන බැවින්, කමිටුව විසින් සභාපතීත්වය අවලංගු කළ පළමු අවස්ථාව මෙය විය හැකිය. කෙසේ වෙතත් හින්දු කුලීනයන්ගේ සමුළුවක මුලසුන දැරීමට ආරාධනා ලද මගේ ජීවිතයේ පළමු අවස්ථාව මෙයයි. එය ඛේදවාචකයකින් අවසන් වීම කණගාටුදායකය. එහෙත් තම සම්ප්‍රදායික මතවාදයන් අත්හැරීමට නො කැමති හින්දූන් හා ප්‍රතිශෝධනයක් අත්‍යවශ්‍ය බව කියන ගෞරවාන්විත කුලහීනයන් අතර, ඛේදනීය සම්බන්ධතාවයකින් අන් කවර ප්‍රතිඵලයක් අපේක්ෂා කළ හැකිද ?

බී.ආර්. අම්බෙඩ්කාර්
රාජ්ග්‍රිහා, දඩාර්, බොම්බාය.
1936 මැයි මස 15 වෙනි දින.

දෙවන සංස්කරණය සඳහා
ප්‍රස්තාවනාව (1937)

(1) ලාහෝරයේ ජට්-පට්-තෝඩක් මණ්ඩල් වෙනුවෙන් මා පිළියෙළ කළ දේශනයට එය ඉලක්ක කළ හින්දූන් ගෙන් ඉතා උණුසුම් ප්‍රතිචාරයක් ලැබිණ. ප්‍රකාශනයෙන් මාස 02ක් ඇතුළත එහි 1500 ක් වූ ඉංග්‍රීසි මුද්‍රණය අලෙවි වී අවසන් විය. එය ගුජරාති හා දෙමළ භාෂාවනටද පරිවර්තනය කෙරිණ. මේ වන විට එය මරාති, හින්දි, පන්ජාබි හා මලයාලම් භාෂාවන්ට පරිවර්තනය කෙරෙමින් පවතී. එහෙත් ඉංග්‍රීසි මුද්‍රණයට ඇති ඉල්ලුම තවමත් එලෙසම පවතී. මේ හේතුවෙන් දෙවන සංස්කරණයක් මුද්‍රණය කිරීම අවශ්‍යව ඇත. කතාකරන භාෂාවෙන් ලියවී ඇති එහි සාර්ථක බව ගැන සලකමින් එය ඍජු විස්තර කථනයක් ලෙස ඉදිරිපත් කිරීමට මා වෙත ඉල්ලීම් ඉදිරිපත් කර ඇත.

(2) මෙම සංස්කරණයට මම උපග්‍රන්ථ දෙකක් එක් කොට ඇත. පළමු උපග්‍රන්ථයේ ගාන්ධි මහතා විසින් මගේ හරිජනයන් පිළිබඳ දේශනයට ඔහු ලියූ විචාරය ද ඔහු ශාන්ත් රාම් මහතාට ලියූ ලිපියද එක් කළෙමි.

(3) දෙවන උපග්‍රන්ථයට ගාන්ධි මහත්මාගේ ලිපියට මා ලියූ පිළිතුරු ඇතුළත් කර ඇත. ඔහුට අමතරව බොහෝ දෙනා මගේ දේශනය විවේචනයට බඳුන් කර ඇත. එහෙත් සියලු කරුණු සලකා බැලීමේදී, මාගේ පිළිතුරු ගාන්ධි මහතාගේ ලිපියට සීමා කළ යුතු බව තීරණය කළෙමි. එයට හේතුව ඔහුගේ තර්ක එතරම් ගැඹුරු වීම නොව, ඔහු කෙතරම් හින්දූන් විසින් උසස් කොට සලකන්නේ ද යත්, ඔහු මුව විවර කොට යමක් පැවසූ පසු බල්ලෙකුවත් එයට විරුද්ධව නොබුරතැයි හින්දූන් විශ්වාස කරන බැවිනි.

(4) එහෙත් ශ්‍රේෂ්ඨ පූජකයන්ද අභ්‍රමශීලීන් නොවේ යැයි තර්ක කරන විප්ලවවාදීන් කෙරෙහි, ලෝකයා තුළ ගෞරවයක් පවතී. සංවර්ධනාත්මක සමාජයක් විසින් එහි විප්ලවවාදීන්ට දෙන වටිනාකම පිළිබඳව මම නොසලකමි. මට අවශ්‍ය වන්නේ හින්දූන් යනු ඉන්දියාවේ සිටින ලෙඩුන් පිරිසක් වන බව ඒත්තු ගැන්වීමටයි. එම ලෙඩුන්ගේ ක්‍රියා කලාපය අනෙකුත් ඉන්දීයයන්ගේ සෞඛ්‍යය හා ප්‍රීතියට අහිතකර ලෙස බලපාන බව පෙන්වාදීමට යි.

බී. ආර්. අම්බෙඩ්කාර්.

තෙවන සංස්කරණය සඳහා ප්‍රස්තාවනාව (1944)

(1) මෙම දේශනයේ දෙවන සංස්කරණය 1937 දී එළිදැක්විණ. එය ඉතා කෙටි කලකදී විකිණී අවසන් විය. දිගු කලක් තිස්සේ පාඨකයා මෙහි නව සංස්කරණයක් බලාපොරොත්තුවෙන් සිටියේය. මගේ අභිලාෂය මෙය 1917 මැයි මාසයේදී ඉන්දීය පුරාවිෂය ගවේෂක ජර්නලයේ ප්‍රකාශයට පත් වූ මගේ "ඉන්දියාවේ කුල, ඒවායේ උපත හා ක්‍රියාකාරිත්වය" නම් ලිපිය හා සංයුක්ත කිරීමටයි. එහෙත් ඒ සඳහා මට කාලය වෙන් කළ නොහැකි බැවින්ද, මෙම දේශනයේ නව මුද්‍රණයක අවශ්‍යතාවය දැඩිව පවතින හෙයින්ද, මෙය බොහෝ දුරට දෙවන සංස්කරණයේම නව මුද්‍රණයක් ලෙස ප්‍රකාශයට පත්වනු ඇත.

(2) මෙම දේශනය මෙතරම් ජනප්‍රසාදයට පත්වීම පිළිබඳ සතුටුවන අතර, එහි ඉලක්ක සපුරාලනු ඇතැයි අපේක්ෂා කරමි.

බී. ආර්. අම්බෙඩ්කාර්

1

හැඳින්වීම

මෙම සමුළුවට
මාගේ සභාපතීත්වය
නුසුදුසු වීමට හේතුව

(1) මිත්‍රවරුනි,

මෙම සමුළුවේ මුලසුන හෙබවීමට කාරුණිකව මට ඇරයුම් කළ ජට්-පට්-තෝඩක් මණ්ඩලයේ සාමාජිකයන් වෙත මගේ කෘතගාටුව පළ කරමි. මා සභාපතීත්වයට තෝරාගැනීම ගැන ඔවුන්ගෙන් බොහෝ ප්‍රශ්න කෙරෙනු ඇත. ලාහෝරයේ පවතින සමුළුවක සභාපතිත්වය බොම්බායේ මිනිසෙකු දරන්නේ මන්ද යන්න ඔවුන්ගෙන් විමසනු ඇත. මගේ විශ්වාසය අනුව මණ්ඩලයට ඉතා පහසුවෙන් මට වඩා සුදුස්සෙකු මේ සඳහා තෝරාගත හැකිව තිබුණි. මම හින්දූන්ව විවේචනය කර ඇත්තෙමි. ඔවුන් අගයන "මහත්මා" ව මම ප්‍රශ්න කළෙමි. ඔවුහු මට වෛර කරති. ඔවුනට අනුව මා ඔවුනගේ උද්‍යානයේ සිටින සර්පයෙක්මි. දේශපාලනික බලයක් ඇති හින්දූන් මෙවන් ගෞරවාන්විත අසුනකට මා තෝරාගන්නේ මන්දැයි මණ්ඩලයෙන් විමසනු ඇත. එය ඉතා එඩිතර

ක්‍රියාවකි. ඇතැම් දේශපාලනික හින්දූන් මෙය ඔවුනට කළ අපහාසයක් ලෙස සලකනු ඇත. ආගමානුකූල හින්දූන් මා මුලසුනට තෝරාගැනීම අනුමත නොකරනු ඇත.

(2) සභාපති තෝරාගැනීමේදී එහි ශාස්ත්‍රීය ක්‍රමවේදය කඩ කළේ මන්ද යන්න මණ්ඩලයෙන් ප්‍රශ්න කෙරෙනු ඇත. ශාස්ත්‍රයන්ට අනුව ත්‍රි වර්ණයෙහි ගුරු ලෙස පත් කළ යුත්තේ බ්‍රාහ්මණයෙකු ය. හින්දුවෙකු තම උපදෙස් ගත යුත්තේ කාගෙන්ද, එසේ නො ගත යුත්තේ කාගෙන්ද යන්න මණ්ඩලය දනී. උගතෙකු වූ පමණින් ඔහු ගුරුවරයෙකු ලෙස පිළිගැනීමට ශාස්ත්‍රයන් හින්දූන්ට ඉඩ නොදේ. මහා ශාස්ත්‍රයේ බ්‍රාහ්මණ පූජකයෙකු වූ රාම්දාස් මෙය පැහැදිලිව දක්වයි. ඔහු හින්දු රාජ්‍යයක් බිහිකිරීමට ශිවාජි ව පෙළඹවූ තැනැත්තා ලෙස ද සැලකේ. ඔහුගේ "දශ්බෝධ" යේ (සමාජ-දේශපාලනික-ආගමික මරාති කාව්‍ය ග්‍රන්ථයකි.) හින්දූන්ව අමතමින් ඔහු මෙසේ විමසයි. "පණ්ඩිතයෙකු වූ පමණින් ආන්තියොජයකු අපගේ ගුරු ලෙස අපට පිළිගත හැකිද ?" ඔහුගේ පිළිතුර වන්නේ "නැත" යන්නයි.

(3) මෙවන් ප්‍රශ්නවලට කුමන පිළිතුරු දිය යුතුද යන්න මම මණ්ඩලයට භාර කරමි. මණ්ඩලය, සභාපතිවරයෙකු සොයා බොම්බායට පැමිණීමට, හින්දූන්ට විරුද්ධ පුද්ගලයෙකු ඒ සඳහා තෝරා ගැනීමට හා කුලීනයන් ඇමතීම සඳහා කුලහීනයෙකු තෝරා ගැනීමට හේතු දක්වනු ඇත. මා ගැන කීමේ දී මෙම ආරාධනය පිළිගත්තේ මගේ කැමැත්තකින් තොරව බව කිව යුතුය. එසේම මගේ මිත්‍ර වූ අනෙකුත් කුලහීනයන්ගේද නොකැමැත්ත මත ය. හින්දූන් හට මා අප්‍රිය බව මම දනිමි. ඔවුන් අතරට මා පිළිනොගැනෙන බව ද දනිමි. මේ හේතුවෙන් හිතා මතා ම මම ඔවුන්ගෙන් වෙන්ව සිටියෙමි. ඔවුන් හා මුසු වීමට මගේ ආශාවක් නැත.

මගේම වේදිකාවක සිට මගේ මතවාදයන් එළිදරව් කිරීම මම කළෙමි. මෙම ක්‍රියාව දැනටමත් බොහෝ දෙනාගේ අමනාපයට හේතු වී ඇත.

(4) හින්දූන්ගේ වේදිකාවට නැගීමට මාගේ කිසිදු අභිලාශයක් නැත. මා මෙහි සිටිනවා නම් ඒ ඔබේ කැමැත්ත මත මිස මගේ කැමැත්තෙන් නොවේ. ඔබේ ඉලක්කය සමාජ පරිශෝධනයකි. එය මා තුළ උනන්දුවක් ඇති කරයි. එම කාර්යයට උරදීමක් ලෙස මා මෙම ආරාධනය භාරගත්තෙමි. මටද ඒ සඳහා උපකාර කළ හැකි බව ඔබ සිතන නිසා එය භාරගත්තෙමි. මා මෙහිදී පවසන්නට යන දෙයින් ඒ සඳහා අනුබලයක් ලැබේ ද යන්න ඔබ නිගමනය කළ යුතුය. මගේ අපේක්ෂාව වනුයේ ගැටළුව පිළිබඳ මගේ අදහස් ඔබට ඉදිරිපත් කිරීම පමණි.

2

දේශපාලනික ප්‍රතිසංස්කරණයට සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණයක් අත්‍යවශ්‍ය වන්නේ ඇයි ?

(1) දෙව්ලොවට යන මඟ මෙන්ම සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණයට යන මගත් බාධක රැසකින් සමන්විත වේ. ඉන්දියාවේ සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණයට මිතුරන්ට වඩා සිටිනුයේ විවේචකයන් ය. මේ විවේචකයන් පැහැදිලිව පන්තිවලට බෙදේ. එක් පන්තියක් දේශපාලනික ප්‍රතිසංස්කරණයන්ට අයත් වන අතර අනෙක සමන්විත වනුයේ සමාජවාදීන්ගෙනි.

(2) සමාජ ඵලදායිතාවයෙන් තොරව අනෙකුත් අංශයන්හි ස්ථිර සංවර්ධනයක් ඇති නොවන බව කලකදී හඳුනා ගත්තේ ය. හින්දු සමාජයේ දුෂ්ට සම්ප්‍රදායන් නිසා එහි සමාජ ඵලදායිතාවක් ඇති විය නොහැක. මෙම අහිතකර තත්ත්වය දුරු කිරීමට මහත් වෙහෙසක් ගත යුතුය. සමාජ සම්මේලනයක් හා බැඳි ජාතික මහසභාවක් උපත ලැබූයේ මේ හඳුනා ගැනීම හේතුවෙනි. ජාතික මහසභාව රටේ දේශපාලනික සංවිධානයේ දුර්වල තැන් විග්‍රහ කරන අතර

සමාජ සම්මේලනය හින්දු සමාජයේ ඇති දුර්වල ස්ථාන ඉන් ඉවත් කිරීමේ කාර්යයේ නියැළෙයි. යම් කාලයකදී මහසභාව හා සම්මේලනය පොදු අරමුණකට ක්‍රියාත්මක වන අංශ දෙකක් ලෙස පැවතිණ. එසේම වාර්ෂික රැස්වීම් එකම වේදිකාවකදී පැවැත්වූහ.

(3) එහෙත් නොබෝ කලකදී මෙම අංග දෙක පක්ෂ දෙකක් ලෙස වර්ධනය විය. ඒ "දේශපාලනික ප්‍රතිසංස්කරණ පක්ෂයක්" හා "සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණ පක්ෂයක්" ලෙස විශාල අර්බුද ඇති කරමිනි. දේශපාලන ප්‍රතිසංස්කරණ පක්ෂය ජාතික මහසභාවට සහයෝගය දැක්වූ අතර සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණ පක්ෂය සමාජ සම්මේලනයට සහයෝගය දැක්වීය. මෙම ඒකක දෙක එකිනෙකට විරුද්ධව නැගී සිටියහ. එහි මුඛ්‍ය ගැටළුව වූයේ සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණය දේශපාලන ප්‍රතිසංස්කරණයට වඩා ඉහළින් නැගී සිටිය යුතුද යන්නයි. දශකයක් තිස්සේ මෙහි බලය සමව බෙදී ගොස් තිබූ අතර එක් පක්ෂයකටවත් ජයග්‍රහණය හිමි නොවීය.

(4) එහෙත් සමාජ සම්මේලනයේ භාග්‍යය ශීඝ්‍රයෙන් පිරිහෙන බව පැහැදිලි විය. සමාජ සම්මේලනයේ මූලාසනය ගත්තවුන්ට අනුව බහුතර උගත් හින්දූන් සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණයට නොව දේශපාලන ප්‍රතිසංස්කරණයට පක්ෂ වුවෝ වූහ. මහසභාවට සම්බන්ධ වූවෝ මෙන්ම එයට සහභාගි වූවෝද ඉතා විශාල සංඛ්‍යාවක් සිටි අතර සමාජ සම්මේලනයට සහභාගි වූවෝ ගණනින් කුඩා විය.

(5) මෙම නොසැලකීම හා නායකත්වයේ අඩුව දේශපාලනිකයන්ගේ ද විරුද්ධවාදී ක්‍රියාවට ගොදුරු විය. නැසීගිය තිලක් මහතාගේ නායකත්වය සමයේ සමාජ

සම්මේලනයට "පණ්ඩල්" භාවිත කිරීමට තිබූ අවසරය අවලංගු කළ අතර ඔවුන් වෙනම වේදිකාවක් ඒ වෙනුවෙන් ගොඩනැගීමට උත්සාහ කළ විට එය පුළුස්සා දමන බවට තර්ජන පවා ඉදිරිපත් විය. කාලයත් සමඟ දේශපාලන ප්‍රතිසංස්කරණයට පක්ෂ පිළ ජයග්‍රහණය කළ අතර සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණ වාදි කණ්ඩායම සඳහටම වැළලී ගියේය.

(6) 1892 දී අලහාබාදයේ W.C. බොනර්ජී මහතා ඉදිරිපත් කළ කතාව සමාජ සම්මේලනයේ අවමංගල දේශනය හා සමාන විය. ඒ අනුව කොන්ග්‍රසයේ හැසිරීම කෙතරම් සාමාන්‍ය වීදයත් එහි කොටසක් මම පහත ඉදිරිපත් කරමි.

"සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණයකින් තොරව දේශපාලන ප්‍රතිසංස්කරණයක් ඇති විය නොහැකියැයි පවසන කණ්ඩායම් කෙරෙහි මාගේ කිසිදු ඉවසීමක් නොමැත. මම මේ දෙක අතර කිසිදු සම්බන්ධයක් නොදකිමි. දූරියන් නියමිත වයසට පෙර විවාහ වීම හෝ වැන්දඹුවන් නැවත විවාහ නොවීම නිසා අපට දේශපාලන ප්‍රතිසංස්කරණ කිරීමට ශක්තිය නැතිද? අපගේ බිරින්දෑවරුන් හා දියණියන් අපේ ආරක්ෂාව නොමැතිව රිය නොපදවන බැවින් හෝ අප දියණියන්ව ඔක්ස්ෆර්ඩ්, කේම්බ්‍රිජ් වැනි විශ්වවිද්‍යාලවලට නොයවන බැවින් හෝ අපට දේශපාලන ප්‍රතිසංස්කරණ කළ නොහැකිද ?" (ප්‍රේක්ෂකයන්ගෙන් අත්පොළසන් නාදය)

(7) බොනර්ජී මහතා පැවසූ අන්දමට මම දේශපාලන ප්‍රතිසංස්කරණය පිළිබඳ දැක්වුවෙමි. බොහෝ දෙනා කොන්ග්‍රසයට ජයග්‍රණය හිමිවීම පිළිබඳ සතුටු වූහ. එහෙත් බොනර්ජී මහතාගේ තර්කය අවසන් තීරණයද යන වග

සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණයේ වැදගත්කම හඳුනන පිරිස් විමසති. එසේනම් ජයග්‍රහණය හිමි වූයේ නිවැරදි අයටද ? සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණය දේශපාලන ප්‍රතිසංස්කරණයට කිසිදු වැදගත්කම නොදක්වයිද ? ගැටළුවේ අනෙක් පැත්තද විග්‍රහකිරීමෙන් මෙය පැහැදිලි වනු ඇත. එයට කරුණු දැක්වීමට කුලහීනයන් හට සලකන අන්දම මම හුවා දක්වමි.

(8) මරාතයේ පේෂ්වා වරුන් ගේ පාලනය යටතේ හින්දුවෙකු මාර්ගයේ ගමන් කරයි නම් ඒ පොදු මාර්ගවල කුලහීනයන්ට ගමන් කිරීමට අවසර නැත. ඒ ඔහුගේ ඡායාවෙන් හින්දූන් දූෂ්‍ය වන බැව් විශ්වාස කරන නිසා ය. කුල හීනයන් තම අතෙහි හෝ බෙල්ලෙහි කලු නූලක් පැළඳිය යුතුය. ඒ වැරදීමකින් හින්දුවෙකු ස්පර්ශ කිරීමෙන් ඒ හින්දූන් දූෂ්‍ය වීමෙන් වැළකීමට ය. පේෂ්වා හි අගනුවර වන පූනේ හි කුලහීනයන් තම ඉන බැඳි කොස්සක් (ඉලපතක්) සෑම තැනකම රැගෙන යා යුතුය. ඒ තමන් ගමන් කිරීමෙන් දූෂ්‍ය වන මාර්ගය අතුගා පිරිසිදු කිරීමටය. පූනේ හි දී කුලහීනයන් මැටි බඳුනක් තම ගෙල බැඳගෙන යා යුතුය. ඒ තම කෙළ පිඬවල් බඳුනට දැමීමට ය. ඔහු බිමට ගැසූ කෙළ පිඩක් හින්දුවෙකු වැරදීමකින් පෑගුවහොත් ඒ හින්දූන් දූෂ්‍ය විය හැකි බැවිනි.

(9) මා බොහෝ මෑත කාලීන දත්ත ද ඉදිරිපත් කරමි. ඒ සඳහා මම මධ්‍යම ඉන්දියාවේ වසන කුලහීන කණ්ඩායමක් වන බලායිවරුන් මත හින්දූන් පනවන අසම්මත නීති ගෙන හැරපාමි. මේ පිළිබඳ වාර්තාවක් 1928 ජනවාරි 4 පළ වූ "ටයිම්ස් ඔෆ් ඉන්ඩියා" හි ඔබට දැකගත හැක. එහි වාර්තාකරුට අනුව කලෝතා, රාජ්පුත් හා බ්‍රාහ්මණ ආදී උසස් කුලීන හින්දූන් හා කනෝරියා, බිචෝලි-මර්දානා,

බිචෝලි-හෆ්සි සහ තවත් 15ක් පමණ වූ ඉන්දු ප්‍රාන්තයේ ගම්මානවල පටේල් හා පට්වාරිවරුන් විසින් බලායිවරුන්ට පහත නීති පනවනු ලැබූහ.

1. බලායිවරු රත්රන් - ලේස් වාටි දමූ ඇඳුම් නොහැඳිය යුතුය.
2. වෛවර්ණ අලංකාර වාටි සහිත ධෝති නොහැඳිය යුතුය.
3. කෙතරම් දුරක සිටියත් හින්දුවෙකු මියගිය විට ඒ පිළිබඳ පුවත හින්දු ඥාතීන්ට දැන්විය යුතුය.
4. සෑම හින්දු විවාහ අවස්ථාවකදීම බලායිවරුන් සංගීතය වාදනය කළ යුතුය.
5. බලායි කාන්තාවන් රත්රන්, රිදී ආභරණ, අලංකාර හැට්ට, ගවුම් නොහැඳිය යුතුය.
6. හින්දු කාන්තාවන්ගේ දරුප්‍රසූතිය ආදී සියලු රහස්‍ය චාරිත්‍රවලට බලායි කාන්තාවන් සහභාගි විය යුතුය.
7. බලායිවරුන් තමන් සපයන සේවාවන්ට වේතනයක් බලාපොරොත්තු නොවිය යුතු අතර හින්දූන් කැමැත්තෙන් දෙන දෙයක් බාරගත යුතුය.
8. ඉහත නීතින්ට අනුව ජීවත් විය නොහැකිනම් බලායිවරුන් තම ගම්බිම් හැරදා යා යුතුය.

(10) බලායිවරුන් මෙය ප්‍රතික්ෂේප කළ අතර හින්දූන් එයට විරුද්ධව ක්‍රියාත්මක වූහ. බලායිවරුන්ට ගම්මානයේ ළිං වලින් ජලය ගැනීම තහනම් කෙරිණ. ඔවුන්ගේ ගවයන්ට තණපිට්වල දිගේලි කිරීම තහනම් විය. හින්දූන්ගේ ඉඩම් මතින් බලායිවරුන්ට ගමන් කිරීම තහනම් විය. යම් හෙයකින් බලායිවරුන්ගේ ඉඩමක් සතර අතින්ම

හින්දූන්ගේ ඉඩම්වලින් වට වී ඇති නම් ඔහුට කිසිසේත් තම ඉඩමට ප්‍රවේශවිය නොහැකි විය. එසේම හින්දූහු තම ගවයන් බලායිවරුන්ගේ ඉඩම්වල දිගේලි කළහ. මේ පිළිබඳව බලායිවරුන් ඉන්දෝරයේ උසාවිය වූ දර්භාරයට පෙත්සම් ඉදිරිපත් කළහ. එහෙත් ඔවුනට කාලීන සහනයක් නොලැබුණි. බොහෝ බලායිවරුන්ට තම බිරින්දවරුන් හා දරුවන්ද සමඟින් තම පාරම්පරික නිවෙස් හැරදා යාමට සිදුවිය. ඔවුහු වෙනත් යාබද ප්‍රාන්තවලට පළා ගියහ. ඒ ධර්, දේවාස්, බග්ලි, භෝපාල්, ග්වාලියර් වැනි ගම්මානවලට ය. ඔවුන්ට තම නව නිවහන්වලදී සිදුවූ දේ පිළිබඳව අපි පසුව සලකා බලමු.

(11) ගුජරාත් ප්‍රාන්තයේ කවිතා නගරයේ සිදුවීම වූයේ පසුගිය වසරේදී ය. කවිතාවේ හින්දූහු කුලහීනයන්ට තම දරුවන් රජයේ පාසලට යැවීම තහනම් කළහ. කුලහීනයන්ගේ ප්‍රජා අයිතීන් ස්ථාපිත කරගැනීමට ඔවුනට කවිතාවේ හින්දූන්ගෙන් කෙතරම් ගැහැට විඳින්නට සිදුවූවේද යන්න පැහැදිලිව සඳහන්ව ඇත. තවත් සිදුවීමක් ගුජරාත් ප්‍රාන්තයේ අහමදාබාද් දිස්ත්‍රික්කයේ සානු නම් ගම්මානයේදී සිදුවිය. යම් ස්ථාවර පවුල්වල කුලහීන කාන්තාවන් 1935 නොවැම්බර් මාසයේදී ඇලුමිනියම් කළවල ජලය රැස්කිරීම ආරම්භ කළහ. මෙම ක්‍රියාව හින්දූන් සැලකුවේ ඔවුන්ගේ ආත්මාභිමානයට නිග්‍රහ කිරීමක් ලෙසිනි. එහෙයින් ඔවුහු එම කුලහීන කාන්තාවන්ට අඩන්තේට්ටම් කළහ.

(12) ඉතාමත් මෑත කාලීනව සිදුවීමක් ජායිපූරයේ චක්වාරා හිදී සිදුවූ බවට වාර්තා විය. පුවත්පත් වාර්තා අනුව වන්දනාවේ ගොස් නැවත පැමිණි චක්වාරාවේ කුලහීනයෙකු දානයක් ලෙස අනෙකුත් කුලහීනයන් පිරිසකට ආහාර වේල ලබා දී ඇත. රසවත් ආහාර වේලක් දීමට අදහස්

කළ මොහු එයට වෙඬරු පවා එක්කර ගත්තේය. එහෙත් ආහාර වේල අතරතුර දඬු මුගුරු රැගෙන එතනට කඩා වැදී සිය ගණනක් හින්දූන් ආහාර සියල්ල විනාශ කොට එම පිරිසටද පහර දුන්හ. ආහාර එලෙසම අතහැර දැමූ කුලහීනයෝ ජීවිත බේරා ගැනීමට පැන දිවූහ. මෙවන් මිනීමරු ප්‍රහාරයක් කුලහීනයන්ට එල්ල කළේ මන්ද ? ඔවුන් ඉදිරිපත් කළ හේතුව වූයේ සත්කාරකයා වෙඬරු කෑමට එක් කර ගැනීමට තරම් මාන්නාධික වූ බවයි. එම කෑම වේල රසවිඳීමට තරම් ඔහුගේ මිතුරන් මුග්ධයින්වූ බවයි. වෙඬරු යනු පොහොසතුන්ගේ සුඛෝපභෝගි ආහාරයකි. එහෙත් කිසිවෙකු වෙඬරු ආහාරයට ගැනීම උසස් සමාජ පාන්තික ලක්ෂණයක් ලෙස නොසලකනු ඇත. එහෙත් එයට පටහැනිව සිතූ චක්වාරයේ හින්දූන් තමාට සිදු වූ අවමානයට කුලහීනයන්ගෙන් පළිගත්හ. කුලහීනයන් වෙඬරු ඔවුන්ට වැළඳිය නොහැකි ආහාරයක් බව දැනසිටිය යුතු යැයි හින්දූහු සිතූහ. ඒ අනුව ඔවුනට මිල දී ගත හැකි වුවද හින්දූන්ට අවමානයක් වන බැවින් කුලහීනයන් වෙඬරු භාවිත නොකළ යුතුය. මෙය සිදුවූයේ 1936 අප්‍රේල් මස 1 වෙනි දා හෝ ඊට ආසන්න දිනයකදීය.

(13) ඉහත දත්ත ඉදිරිපත් කිරීමෙන් පසුව මට සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණය පිළිබඳව කරුණු දක්වන්නට ඉඩ දෙන්න. මෙහිදී මා හැකි තරම් බොනර්ජී මහතාට සමීප වීමට කටයුතු කරන අතර දේශපාලනික හින්දූන්ගෙන් මෙසේ විමසමි. "ඔබේ රටේ විශාල ජනකොටසක් වන කුලහීනයන්ට පොදු පාසල් වසා දමන ඔබට දේශපාලන බලය හිමිකරගැනීමට ශක්තිය තිබේද? ඔවුනට පොදු ළිං භාවිතා කිරීමට ඉඩ නොදෙන ඔබට දේශපාලන බලය ලබා ගැනීමට අයිතියක් තිබේද? ඔවුන්ට පොදු පාරවල්

භාවිතා කිරීමට ඉඩ නොදෙන ඔබ දේශපාලනයට සුදුසුද? ඔවුනට කැමති ආභරණ, ඇඳුම් පැළඳීමට ඉඩ නොදෙන ඔබට දේශපාලන බලය ලබා ගත හැකිද? ඔවුනට කැමති ආහාරයක් ගැනීම තහනම් කරන ඔබට දේශපාලන බලය ලබා ගැනීමට අයිතියක් තිබේද?" මට තවත් බොහෝ ප්‍රශ්න ඇසිය හැකිය. එහෙත් මේ ප්‍රශ්න කිහිපය ප්‍රමාණවත් ය.

(14) (බොනර්ජී මහතාගේ පිළිතුර කුමක් විය හැකිද? කිසිදු තාර්කික මිනිසෙකුට මෙයට එකඟ පිළිතුරක් දිය හැකි යැයි මම නොසිතමි. එක් රටක් තවත් රටක් යටත් කොට පාලනය කිරීම නුසුදුසු යැයි පවසන සෑම කොන්ග්‍රස් සභිකයෙකුම එක් කුලයක් තවත් කුලයක් යටත් කොට පාලනය කිරීමද නුසුදුසු යැයි සැලකිය යුතුය. එසේ නම් සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණ පක්ෂය මේ අරගලය පරාජය වූයේ කෙසේද? මෙය නිවැරදිව තේරුම් ගැනීමට නම්) ප්‍රතිසංස්කරණයන් උත්සාහ කළේ කුමන ආකාරයේ සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණයක් ඇති කිරීමටද යන වග අවබෝධ කරගත යුතුය. මේ සඳහා සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණය හා හින්දු පවුල් සංස්ථාව ප්‍රතිශෝධනය කිරීම යන්න අතර සම්බන්ධය වටහා ගත යුතුය. එසේම හින්දු සමාජය ප්‍රතිසංවිධානය හා ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීම හරහා සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණය අර්ථ ගැන්විය යුතුය. මින් පළමුවැන්න වැන්දඹු විවාහ, බාල වයස්කාර විවාහ ආදිය සමඟ බැඳේ. දෙවැන්න කුල ක්‍රමය මුලිනුපුටා දැමීම හා බැඳේ.

(15) "සමාජ සම්මේලනය" යන්න මූලික වශයෙන් උසස් හින්දු කුලීන පවුල් ප්‍රතිශෝධනය ඉලක්ක කරගත් සංවිධානයකි. එය බොහෝදුරට සමන්විත වූයේ උගත් උසස් කුලීන හින්දූන්ගෙනි. ඔවුන් තුළ කුල ක්‍රමය විනාශ කිරීම සඳහා ශක්තියක් හෝ එම ක්‍රමය කුප්පනු ලැබීමට

උනන්දුවක් හෝ නොතිබිණ. ඔවුන් තුළ වූයේ වැන්දඹුවන්ට අසම්මත ලෙස සැලකීම හා බාලවයස්කාර විවාහයන් ආදී දුෂ්ට සම්ප්‍රදායන්ට තිත තැබීමේ අපේක්ෂාවයි. එවන් සම්ප්‍රදායන් ඔවුන් අතරද පැතිර තිබිණි. මෙය කුල ක්‍රමය කඩා බිඳ දැමීමේ සමාජ ප්‍රතිශෝධනයක් කරා දිගු නොවීය. ඒ හේතුවෙන් සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණ පක්ෂය පරාජයට පත් විය.

(16) දේශපාලන ප්‍රතිසංස්කරණවාදීන් අභිබවා ඉහළ නැගීම වෙනස් කිරිමට මෙම තර්කයට නොහැකි බව මම දනිමි. එහෙත් මෙම තර්කයට යම් වටිනාකමක් ඇත. අන් කිසිවක් නැතත් සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණවාදීන් පරාජයට පත් වූයේ ඇයිද යන්න එයින් පැහැදිලි කරයි. එසේම එය සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණවාදීන්ට එරෙහිව දේශපාලන ප්‍රතිසංස්කරණවාදීන් ලැබූයේ කෙතරම් සීමා සහිත ජයක් ද යන්න පැහැදිලි කරයි. අයහපත් ප්‍රතිඵලයකින් තොරව මේ ජයග්‍රහණ නොලැබිය හැකි බව මගේ අදහසයි.

(17) දේශපාලන සංවිධායකයන් සමාජ බලවේගයන් තම අවධානයට ගත යුතු බව කාල් මාක්ස් ගේ සගයෙකු වූ ෆර්ඩිනන්ඩ් ලැසලේ පෙන්වා දෙයි. 1862 දී ඔහුගේ දේශනයක මෙසේ සඳහන් වේ.

"ව්‍යවස්ථාමය ප්‍රශ්න පළමු කොටම නිවැරදි වූ ප්‍රශ්න නොවේ. බලාත්මක ප්‍රශ්නයි. රටක සත්‍ය ව්‍යවස්ථාව (ආණ්ඩුක්‍රමය) රැඳී පවතිනුයේ ඒ රටේ පවතින බලයේ ස්වභාවය මතය. එම ආණ්ඩුවේ පැවැත්ම හා අගය රඳා පවතිනුයේ අදාළ බලය ප්‍රායෝගිකව සමාජය තුළ කෙසේ ක්‍රියාවට නංවන්නේද යන්න මතය".

(18) එහෙත් මෙයට ප්‍රසියාවට යාමට අවශ්‍ය නැත. මවුබිම තුළ ම මෙයට සාක්ෂි තිබේ. ප්‍රජාවන් හා පන්තීන් අතර විවිධත්වය අර්ථ ගන්වන දේශපාලන බලය සහිත ප්‍රජා සම්මානයක වැදගත්කම කුමක්ද? මගේ දෘෂ්ටි කෝණය අනුව එහි වැදගත්කම මෙසේය. දේශපාලන ව්‍යවස්ථාව විසින් සමාජ සංවිධානය සැලකිල්ලට ගත යුතුය. ඉන්දියාවේ සමාජ අර්බුදය දේශපාලන ප්‍රශ්නවලට බලපාන විට එම සමාජ අර්බුද සැලකිල්ලට ගනිමින් ව්‍යවස්ථාව සැකසීමට, එමගින් දේශපාලකයන්ට බල කෙරෙයි. ඒ අනුව ප්‍රජා සම්මානය යනු සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණය නොසලකා හැරීමෙන් අප හමු එන දුර්විපාකයයි. පරාජයෙන් පසුව වුවද සමාජ ප්‍රතිශෝධනයේ වැදගත්කම දක්වන එය සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණ පක්ෂයේ ජයග්‍රහණයයි. බොහෝ දෙනා මෙම සොයා ගැනීම පිළිනොගනු ඇත. එහෙත් මෙම දෘෂ්ටිය තත්කාලීනය. එය විශ්වාස කිරීම සහනයකි. එනම් ප්‍රජා සම්මානය යනු අස්වාභාවික හා සුළු ජන කොටස් සමග නිල තන්ත්‍රය ගොඩනැගූ අසම්මත රමණයේ ප්‍රතිඵලයකි. මගේ මතවාදය තහවුරු කරනු පිණිස මම ප්‍රජා සම්මානය සාක්ෂියක් කොට නොගන්නේ එය බලවත් සාක්ෂියක් නොවන බැවිනි.

(19) දැන් අප අයර්ලන්තය දෙස බලමු. අයර්ලන්ත පාලන ක්‍රමයේ ඉතිහාසය ගෙනහැර පාන්නේ කුමක්ද? අල්ස්ටරය හා දකුණු අයර්ලන්තය අතර සාකච්ඡාවලදී දකුණු අයර්ලන්ත නියෝජිත රෙඩ්මන්ඩ් මහතා අල්ස්ටරය පොදු ව්‍යවස්ථාව (මුළු අයර්ලන්තයටම බලපාන) යටතට ගෙන ඒම සඳහා අල්ස්ටර නියෝජිතයන්ට මෙසේ පැවසූ බව ප්‍රචලිතය. "ඔබ ඕනෑම දේශපාලනික ආරක්ෂණයක් ඉල්ලන්න, ඔබට එය ලැබෙනු ඇත." අල්ස්ටරයේ

නියෝජිතයන් මෙයට දුන් පිළිතුර කුමක්ද? එය වූයේ "ඔබේ ආරක්ෂකයන්ට හෙණ වැදිච්චාවේ. කිසිම කොන්දේසියක් යටතේ ඔබ විසින් පාලනය කිරීමට, ඔබේ පාලනයට නතු වීමට අපි නොකැමැත්තෙමු." මෙහිදී අල්ට්සරයන් දැක්වූ ප්‍රතිචාරය ඉන්දියාවේ සුළු ජන කොටස්ද දැක්වූයේ නම් බහුතර ඉන්දියානු දේශපාලන ක්‍රියාදාමයට කුමක් සිදු වනු ඇත්දැයි සැලකිය යුතුය. අයර්ලන්තයේ සිදු වූ දේ සලකන විට බහුතරය විසින් සුළුතරය පාලනය කිරීම කුමන ආරක්ෂණ යටතේ වුවද එකඟ විය නොහැක්කක් බව පැහැදිලි වේ. එහෙත් මෙය අනුෂාංගික තත්ත්වයක් පමණි. ප්‍රධාන ගැටළුව වනුයේ අල්ට්සරයන් මෙවන් හැසිරීමක් දැක්වූයේ ඇයිද යන්නයි. එයට දිය හැකි එකම පිළිතුර නම් අල්ට්සරය හා දකුණු අයර්ලන්තය අතර සමාජ අර්බුදයක් පැවති බවයි. එනම් අවශ්‍යයෙන්ම කුල ප්‍රශ්නයක් වූ ප්‍රොතෙස්තන්තුවාදීන් හා කතෝලිකයන් අතර ගැටළුවයි. අල්ට්සරයන්ගේ මෙම පිළිතුරට හේතුව අයර්ලන්ත පාලනය රෝම පාලනයක් වීමයි. එනම් මෙම දේශපාලන අර්බුදයට පිළිතුරක් සොයා ගත නොහැකිවූයේ ප්‍රොතෙස්තන්තුවාදීන් හා කතෝලිකයන් අතර ඇති සමාජ අර්බුදය හේතුවෙනි. මෙම සාක්ෂියද විවාදයට බඳුන්වනු නොඅනුමානය. මෙහිදී ද අධිරාජ්‍යවාදයේ ක්‍රියාවන් දක්නට ඇති බව පැවසෙනු ඇත.

(20) එහෙත් මගේ මූලාශ්‍රයන් අවසන්ව නැත. මම රෝමයේ ඉතිහාසයෙන් සාක්ෂි ඉදිරිපත් කරමි. එවිට කිසිඳු කෙනෙට එයට විරුද්ධ විය නොහැක. රෝමයේ ඉතිහාසය අධ්‍යනය කළ ඕනෑම අයෙකුට රෝම රිපබ්ලිකන් ව්‍යවස්ථාව, ප්‍රජා සම්මානයට බොහෝ සෙයින් සමාන වූ බව පැහැදිලිය. රෝමයේ රාජකීයත්වය අවලංගු කළ විට එම බලය

කොන්සියුලය හා පොන්ටිෆෙක්ස් මැක්සිමසය අතර බෙදී ගියේය. කොන්සියුලියට රජුගේ අගාරික බලාධිකාරිය හිමි විය. එනම් ලෞකික බලය හිමි විය. දෙවැන්නක්ට හිමි වූයේ රජුගේ ආගමික බලාධිකාරයයි. මෙම ජනරජ ව්‍යවස්ථාවට අනුව කොන්සියුල දෙකෙන් එකක් කුලීනයන්ගෙන් සමන්විත වූ අතර, අනෙක පොදු ජනයා සතු විය. එම ව්‍යවස්ථාවෙන්ම දැක්වූ පරිදි පොන්ටිෆෙක්ස් මැක්සිමසයේ පූජකවරුන්ගෙන් භාගයක් කුලීනයන් වූ අතර, අනෙක් භාගය පොදු ජනයාගෙන් සමන්විත විය. රෝමයේ ජනරජ ව්‍යවස්ථාව මෙවන් තීන්දුවක් ගත්තේ ඇයි ? මෙය බොහෝ දුරට ප්‍රජා සම්මානයට සමාන වන්නේ කෙසේද ? එකම පිළිතුර දිය හැක්කේ පැහැදිලි කුල දෙකකින් සමන්විත කුලීන හා පොදු ජන කොටස් අතර සමාජ විභේදනය රෝමයේ ජනරජ ව්‍යවස්ථාව මගින් සැලකිල්ලට ගත් බවයි. කුමන අත බැලුවද දේශපාලනික ප්‍රතිසංස්කාරකයින්ට ව්‍යවස්ථා සම්පාදනයේදී සමාජ නියමයන් නොසලකා හැරිය නොහැකි බව පැහැදිලිය.

(21) දේශපාලනික ව්‍යවස්ථා සඳහා සමාජ හා ආගමික ගැටළු බලපාන බව දැක්වීමට මා භාවිතා කළ උදාහරණ වඩාත් සුවිශේෂී ලෙස පෙනිය හැකිය. සමහර විට එය එසේ විය හැකිය. එහෙත් එයින් අදහස් වන්නේ එකක බලපෑම අනෙක කෙරෙහි සීමා සහිත වන බව නොවේ. අනෙක් අතට සාමාන්‍යයෙන් කතා කිරීමේදී ඉතිහාසය සලකන විට ආගමික හා සමාජයීය විප්ලවයන් හැමවිටම දේශපාලනික විප්ලවයන්ට පෙර සිදු වූ බව පෙනේ. ලූතර් ආරම්භ කළ ආගමික ප්‍රතිසංවිධානය යුරෝපීයයන්ගේ දේශපාලන මුක්තියේ පුරෝගාමී පියවර විය. එංගලන්තයේ අතිපරිශුද්ධවාදය දේශපාලන නිදහසට මග හෙළි කළේය.

පරිශුද්ධවාදය විසින් නව ලෝකය සොයා ගැණින. ඇමරිකානු නිදහසේ යුද්ධය දිනා දුන්නේ පරිශුද්ධවාදයයි. එමෙන්ම පරිශුද්ධවාදය ආගමික කාර්යාවලියක්ද විය.

(22) මුස්ලිම් අධිරාජ්‍යයේද තත්ත්වය මෙසේ විය. අරාබියයන් දේශපාලන බලයට පැමිණීමට පෙර ඔවුහු අනාගත වක්තෘ වූ මුහම්මද් තුමන් ඇරඹූ ආගමික විප්ලවයකට මුහුණ දුන්හ. ඉන්දියානු ඉතිහාසයෙන්ද ගත හැක්කේ මෙවැනිම වූ නිගමනයකි. බුදුන් වහන්සේගේ සමාජ හා ආගමික විප්ලවය තුළින් චන්ද්‍රගුප්ත තම දේශපාලනික විප්ලවය දියත් කළේය. මහා රාශ්ට්‍රයේ ශාන්තුවරුන්ගේ සමාජ හා ආගමික විප්ලවයන් නිසා ශිවාජි ගේ දේශපාලනික විප්ලවය උපත ලැබීය. ගුරු නානක් ගේ ආගමික හා සමාජ විප්ලවය තුළින් සික් වරුන්ගේ දේශපාලනික විප්ලවය දියත් කෙරිණ. තවත් උදාහරණ අනවශ්‍යය. මේ හරහා දේශපාලනික සංවර්ධනයට, පළමුව මනසේ හා ආත්මයේ නිදහස ලැබීම අත්‍යාවශ්‍ය බව පැහැදිලිය.

3

ආර්ථික ප්‍රතිසංස්කරණයට සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණය අවශ්‍ය වන්නේ ඇයි?

(1) දැන් මම සමාජවාදීන් දෙසට හැරෙමි. සමාජ පැවැත්මට බලපාන අර්බුදය සමාජවාදීන්ට නොසලකා හැරිය හැකිද ? යුරෝපයේ තම සගයින් අනුගමනය කරන ඉන්දියාවේ සමාජවාදීහු ඉන්දියානු ඉතිහාසයේ ආර්ථික අර්ථවිග්‍රහය ඓතිහාසික දත්තවලට ගැලපීමට උත්සාහ ගනිති. ඔවුන්ට අනුව මිනිසා යනු ආර්ථික සත්වයෙකි. ඔහුගේ ක්‍රියා කලාපය හා සිතුවිලි බැඳී ඇත්තේ ආර්ථික සාධක මත ය. එසේම ඉඩම් යනු බලයේ එකම මූලාශ්‍රයයි. ඒ අනුව ඔවුහු දේශපාලනික හා සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණ යනු විශාල මිත්‍යාවක් බව දේශනා කරති. තවද අනෙකුත් සියලු ප්‍රතිසංස්කරණයන් අභිබවමින් දේපළ සමව බෙදීම හරහා ආර්ථික ප්‍රතිසංස්කරණය මූලික වන බව පවසති. යමෙකුට මේ සියල්ලට විරුද්ධ විය හැකිය. එනම් සමාජවාදීන්ගේ අනෙකුත් සියළු ප්‍රතිසංස්කරණයන්ට වඩා ආර්ථික ප්‍රතිසංස්කරණය මුඛ්‍ය වන බවට වන මතය අභියෝග යට ලක් කළ හැකිය. මිනිසා අභිප්‍රේරණය කෙරෙන එකම

අභිලාෂය ආර්ථික අභිලාෂය නොවන බව යමෙකුට පැවසිය හැකිය. මානව සමාජයේ කිසිදු විද්‍යාර්ථියෙකුට ආර්ථික බලය යනු එකම බලය යි යන අදහස පිළිගත නොහැකිය.

(2) යම් පුද්ගලයෙකුගේ සමාජ තත්ත්වය ඔහුගේ බලයට හා ඔහු සතු අධිකාරියට මූලාශ්‍රවෙයි. පොදු ජනයා යටපත් කර ගත් "මහත්මා" වරුන්ගේ ක්‍රියාකලාපය මෙයින් පැහැදිලිවේ. ඉන්දියාවේ මිලියනපතීන් සතයකුදු අහිමි සාධුවරුන් හා ෆකීර්වරුන්ට අනුකූල වන්නේ ඇයි ? ඔවුන්ගේ උපදෙස් අනුගමනය කරන්නේ ඇයි ? මිලියන ගණනක් දරිද්‍රයන් තමන් සතු ඉතා සුළු ආභරණ විකුණමින් බරණැස හා මක්කම වන්දනාවේ යන්නේ ඇයි ? ඉන්දියානු ඉතිහාසය ගත් විට ආගම යනු බලයේ මූලාශ්‍රය බව පැහැදිලිය. මෙහි පූජකයන් මහේස්ත්‍රාත්වරුන්ටත් වඩා පොදු ජනයා මත බලය පතුරුවා සිටිති. එසේම වර්ජනයන් හා ඡන්ද විමසීම් පවා ඉතා පහසුවෙන් ආගමික ස්වරූපයක් ගන්නා අතර, ආගමික අවශ්‍යතා යනුවෙන් වෙනස් කළ හැකිය.

(3) මනුෂ්‍යයා මත පැටවෙන ආගමික බලයේ ස්වරූපය දක්වීමට තවදුරටත් රෝමයේ පොදු ජනයා පිළිබඳ තත්ත්වය දක්වමු. එමගින් මෙම කරුණට මහත් ආලෝකයක් එක් කරයි. රෝම ජනරජය යටතේ අති උත්තම පාලන බලය සඳහා පොදු ජනයා අරගල කළහ. එමගින් කොමිටියා සෙන්චූරියාටාව මගින් ව්‍යවස්ථාපිත වෙනම ඡන්ද කොට්ඨාසයකින් තෝරා ගත් සාමාන්‍ය ජනයාගෙන් හෙබි කොන්සියුලයක් ස්ථාපිත කළහ. කුලීනයන් තම පාලනයේදී සාමාන්‍ය ජනයාට එරෙහිව තම බලය අවභාවිත කරන බවට වූ සැකය මෙවන් කොන්සියුලයක් පිහිටුවා ගැනීමට හේතු විය. මෙය ඔවුන් ලැබූ මහත්

ජයග්‍රහණයක් වූයේ රෝමානු ජනරජ ව්‍යවස්ථාවට අනුව එක් කොන්සියුලයක් ගත් තීරණ අනෙක් කොන්සියුලයට නිශ්ප්‍රභ කළ හැකි වූ බැවිනි.

(4) එහෙත් ඔවුන් එයින් යමක් හිමි කර ගත්තේද ? නැත. සාමාන්‍ය ජනයාගේ කොන්සියුලයට කිසිදා ස්වාධීන හෝ ශක්තිමත් එකක් වීමට නොහැකි විය. සාමාන්‍ය ක්‍රියා පටිපාටිය අනුව වෙනම ඡන්ද කොට්ඨාසයකින් තෝරා ගනු ලැබූ හෙයින් සාමාන්‍ය ජනයාට ශක්තිමත් කොන්සියුලයක් ගොඩ නගා ගත හැකිව තිබිණ. එහෙත් එසේ නොහැකි වූයේ ඇයි ?

(5) මෙයට පිළිතුර මිනිසාගේ මනස තුළ රජයන ආගම විසින් ලබා දෙයි. රෝමානු ජනයාගේ පිළිගත් ඇදහීම වූයේ ඩෙල්ෆි නම් අනාගත වක්තෘ විසින් යම් අයෙකු දෙවියන්ට ප්‍රිය යැයි ප්‍රකාශ කිරීමෙන් තොරව ඔහුට කිසිදු රාජකාරියක් ආරම්භ කළ නොහැකි බවයි. ඩෙල්ෆි නම් දෙවගනගේ දේවාලය භාරව සිටි සියළු පූජකවරු කුලීනයෝ වූහ. ඉන්දියාවේදී හඳුන්වන පරිදි කුලවාදීන් වූහ. ඔවුහු සාමාන්‍ය ජනයා ව දෙවියන්ට අප්‍රිය වූවන් ලෙස ප්‍රතික්ෂේප කළ අතර, සාමාන්‍ය ජනයාගෙන් ඔවුන්ගේ අයිතිය උදුරා ගනු ලැබිණ.

(6) මෙහි සඳහන් කිරීමට වටිනා කරුණ වන්නේ සාමාන්‍ය ජනයාද කුලීනයන් මෙන්ම දෙවියන්ගේ කැමැත්ත තම රාජකාරිවලට අත්‍යාවශ්‍ය යැයි තදින්ම විශ්වාස කිරීමය. එනම් ජනතාවගේ ඡන්දයෙන් තමන් පත්වීම ප්‍රමාණවත් නොවන බව සැලකීමයි. දෙවියන්ගේ කැමැත්ත අනවශ්‍ය බව හා ඡන්ද බලය පමණක් අවශ්‍ය බව සැලකුවේ නම් සාමාන්‍ය ජනයාට තමන් ලැබූ දේශපාලනික බලයෙන්

උපරිම ප්‍රයෝජන ගත හැකිව තිබුණි. එහෙත් ඔවුහු ඔවුන්ට වඩා සුදුසුකම්වලින් අඩු වුවද දෙවියන්ට වඩාත් ප්‍රිය වූ, වෙනත් අයුරකින් පවසන්නේ නම්, කුලීනයන්ගේ බසට වඩාත් අවනත වූ අය තෝරා ගැනීමට එකඟ වූහ. ඔවුහු ආගම අත්හරිනු වෙනුවට තමන් ඉමහත් වෙහෙසකින් උපයා ගත් භෞතික ලාභයන් අත්හැර දැමූහ. මුදලට හා සමානව නැති නම් ඊටත් වඩා බලාධිකාරයක් ආගම සතුව පවතින බව මෙයින් තහවුරු නොවන්නේද ?

(7) සමාජවාදීන්ගේ මිථ්‍යාව රැඳී පවතින්නේ යුරෝපයේදී ඉඩම්/දේපල හිමිකාරිත්වය බලයේ මූලාශ්‍රයක් ලෙස සැලකූ අන්දමට ම ඉන්දියාවේද එසේ සලකන බව සිතීමෙනි. ආගම, සමාජ තත්වය හා දේපළ යන සියල්ලම බලයේ හා අධිකාරියේ මූලාශ්‍රයෝ වෙති. මේවා සතු මිනිසෙකුට අනෙකාගේ නිදහස මත තම පාලනය ගෙන යා හැකිය. එකක් එක් අවස්ථාවකදී ප්‍රමුඛ වන අතර, තවත් අවස්ථාවකදී වෙනෙකක් ප්‍රමුඛ වෙයි. එකම වෙනස වනුයේ එයයි. නිදහස යනු එක් මිනිසෙකු තවත් මිනිසෙකු පාලනය කිරීමෙන් මුදා ගනු ලැබීම නම් එය ආර්ථික ප්‍රතිසංස්කරණයෙන් පමණක් සාක්ෂාත් කළ නොහැකිය. යම් අවස්ථාවකදී බලයේ මූලාශ්‍රය වනුයේ ආගම හෝ සමාජය නම් ආගමික හා සමාජයීය ප්‍රතිසංස්කරණය ද නිදහසට අත්‍යවශ්‍ය වූවක් ලෙස පිළිගත යුතුය.

(8) යමෙකුට ඉන්දියාවේ සමාජවාදීන්ගේ ඉතිහාසය ආර්ථික වශයෙන් අර්ථ විග්‍රහ කිරීමේ ගුරු කුලය අභියෝග යට ලක් කළ හැකිය. එහෙත් මට අනුව සමාජවාදීන්ගේ මෙම අර්ථ විග්‍රහය එනම්, දේපල සමව බෙදා හැරීම මගින් පමණක් සැබෑ සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණයක් ඇතිවේය යන මතය වලංගු නොවේ. එම සමාජවාදීන්ගෙන් මම මෙසේ

අසමි. "සමාජ ක්‍රමයේ ප්‍රතිසංස්කරණයකින් තොරව ඔබට ආර්ථික ප්‍රතිසංස්කරණයක් ඇති කළ හැකිද ?" ඉන්දියාවේ සමාජවාදින් මෙය සැලකිල්ලට ගෙන නැත. මම ඔවුනට අසාධාරණයක් නොකරමි. මම පහත දක්වන්නේ මගේ මිත්‍රයෙකුට පසුගියදා වැදගත් සමාජවාදියෙකු විසින් ලියූ ලිපියකින් කොටසකි.

"එක් පන්තියක් විසින් අනෙක් පන්තියට සිදු කරන මේ අසාධාරණයන් හා පීඩාවන් හේතුවෙන් ඉන්දියාවේ සැබෑ නිදහස් සමාජයක් ඇති කළ හැකි බවක් මම විශ්වාස නොකරමි. සමාජවාදියෙකු ලෙස මම සෑම පන්තියකටම හා කණ්ඩායමකටම සමානව සැලකීම තරයේ විශ්වාස කරමි. සමාජවාදය මේ සඳහා සැබෑ ප්‍රතිකාරය වන බව මම සිතමි."

(9) දැන් මගේ ප්‍රශ්නය වනුයේ සමාජවාදීන් මෙසේ පැවසීම ප්‍රමාණවත් ද යන්නයි. එසේ නම් එයින් ගම්‍ය වන්නේ සමාජවාදයේ අන්තර්ගතය පිළිබඳ කිසිදු අවබෝධයක් ඔවුන්ට නොමැති බවයි. සමාජවාදය ඉතා දුරස් මතවාදයක් පමණක් නොවී ප්‍රායෝගික ක්‍රියාකලාපයක් වේ නම් සමාජවාදියෙකුට ඇති වන ප්‍රශ්නය වනුයේ ඔහු සමානාත්මතාවය විශ්වාස කරන්නේද නැතිද යන්න නොවේ. ප්‍රශ්නය විය යුත්තේ එක් පන්තියක් තවත් පන්තියකට අසාධාරණ ලෙස සැලකීම හා පීඩාවට පත් කිරීම හරහා ඔවුන් එකිනෙකාගෙන් වෙන් කිරීමට උත්සාහ දැරීමේ මේ සමාජ ක්‍රමයයි, ප්‍රතිපත්තියයි.

(10) මගේ අදහස තවදුරටත් තහවුරු කිරීම සඳහා සමාජවාදය සැබෑ කර ගැනීමට අවශ්‍ය සාධක පිළිබඳව තවත් විශ්ලේෂණය කරමු. මේ වන විට බලය අල්ලා

ගැනීමේ විප්ලවයකින් තොරව ආර්ථික ප්‍රතිසංස්කරණය සම්පූර්ණ කළ නොහැකි බව පැහැදිලිය. මෙම බලය අල්ලා ගත යුත්තේ නිර්ධන පන්තියයි. මගේ පළමු ප්‍රශ්නය මෙයයි. ඉන්දියාවේ නිර්ධන පන්තියේ සියලු දෙනා මේ ක්‍රියාව සඳහා එකට එකතු වනු ඇතිද ? මිනිසුන් ඒ සඳහා පොළඹවනු ඇත්තේ කුමකින්ද ? මට හැඟෙන අයුරින් මිනිසුන් එසේ එකතු කරනු ඇත්තේ ඔවුන් අනෙකා සමග සමානාත්මතාවයෙන්, සහෝදරත්වයෙන් හා යුක්තියෙන් සමාන බව අභ්‍යන්තරිකව තේරුම් ගත හොත් පමණි. මිනිසුන් දේපල සමානව බෙදාහැරීමේ විප්ලවයකට එක් වනු ඇත්තේ විප්ලවයෙන් පසුව ඔවුන්ට සමානාත්මතාවයෙන් යුතුව සලකනු ඇතැයි විශ්වාසයක් ගොඩනැගුණොත් පමණි. එනම් කුලය හා වර්ගය අනුව ඔවුන්ට වෙනස්කම් කරනු නැතැයි විශ්වාසයක් ගොඩ නැගුණොත් පමණි.

(11) සමාජවාදියෙකු කුලය පිළිබඳ සංකල්පය විශ්වාස නොකරතැයි පවසමින් විප්ලවය මෙහෙයවීම පමණක් මෙහිදී ප්‍රමාණවත් නොවේ. ඊට වඩා ගැඹුරු පදනමකින් යුතු සහතිකයක් ජනයාට ලබා දිය යුතුය. එනම්, විප්ලවයට සම්බන්ධ වන්නන්ගේ මනස තුළ එකිනෙකා කෙරෙහි ආත්මීය හා පෞද්ගලික සමානාත්මතාවයක් හා සහෝදරත්වයක් ඇති විය යුතුය. කෙතරම් දුගී වුවද ඉන්දියාවේ නිර්ධන පන්තිය පොහොසතුන් හා දුප්පතුන් අතර වෙනස මිස අන් වෙනසක් හඳුනා නොගනිතිද ? ඔවුහු කුලය හා ආගම, උසස් හා පහත් බව පිළිබඳ වෙනස අවබෝධ කර නොගනිතිද ? ඔවුහු එය හඳුනති. එවන් නිර්ධනයෙකුගෙන් ධනවාදීන්ට එරෙහි අරගලයකදී කිනම් එකමුතුවක් අපේක්ෂා කළ හැකිද ?

නිර්ධන පන්තියේ එකමුතුවකින් තොරව විප්ලවයක් කළ හැක්කේ කෙසේද ?

(12) යම් වාසනා මහිමයකට විප්ලවය සාර්ථක වී සමාජවාදීන් බලයට පත් වූවා යැයි සිතමු. ඔවුන්ට මෙම සමාජ අර්බුදය විසඳීමට සිදුවන්නේ නැති ද ? උසස් හා පහත්, ශුද්ධ අශුද්ධ බව පිළිබඳ මතවාදයන් නිසා ඇති වන ගැටළු විසඳීමෙන් තොරව ඉන්දියාවේ එකදු ප්‍රධාන නගරයක්වත් එක් මොහොතකටවත් පාලනය කළ හැකි වේ යැයි මම නොසිතමි. ඔවුන්ගේ අරමුණ හුදු වචනවලට පමණක් සීමා නොකර එය සැබෑ කර ගැනීමට සමාජවාදීන් උත්සාහ දරන්නේ නම් ඔවුහු සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණය අත්‍යවශ්‍ය බව හා ඔවුන්ට ඉන් මිදිය නොහැකි බව අවබෝධ කර ගත යුතුය.

(13) ඉන්දියාවේ සමාජ ප්‍රශ්න විසඳීමෙන් තොරව ඔවුන් අපේක්ෂා කරන විප්ලවය ජයග්‍රහණය කළ නොහැකි බව සමාජවාදීහු තේරුම් ගත යුතුය. යම් වාසනාවකින් විප්ලවය ජයගත්තද ඔවුන්ගේ අරමුණු සාක්ෂාත් කර ගැනීමට නම් පවතින සමාජ ක්‍රමයේ අර්බුද විසඳීමට සිදු වනු ඇත. ඔහුට විප්ලවයෙන් පසු කුල ක්‍රමයේ ස්වභාවය සැලකිල්ලට ගත යුතු වනු ඇත. මින් අදහස් වන්නේ ඔබ කුමන දිශාවකට ගමන් කළ ද කුලය යනු ඔබට මුහුණලා හමුවන යක්ෂයෙකු බවයි. ඒ යක්ෂයා විනාශ කිරීමෙන් තොරව ඔබට දේශපාලනික හෝ ආර්ථික ප්‍රතිසංස්කරණයක් කළ නොහැකිය.

4

කුලය යනු
ශ්‍රම විභේදනයක් නොව
ශ්‍රමිකයන්ගේ විභේදනයකි

(1) වර්තමානයේදීද කුලය වෙනුවෙන් කතා කරන පිරිස් සිටීම කණගාටුවකි. එවැනි ආරක්ෂණ රැසකි. කුල ක්‍රමය යනු ශ්‍රම විභේදනයට තවත් නමක් පමණකැයි කියමින් එක් අතකින් එය ආරක්ෂා කෙරෙයි. ශිෂ්ට සමාජයකට ශ්‍රම විභේදනය අත්‍යවශ්‍ය වන්නේ නම් කුල ක්‍රමයේද වරදක් නොමැති බව ඔවුහු තර්ක කරති. මෙයට විරුද්ධව ගෙන ආ හැකි පළමු තර්කය නම් කුල ක්‍රමය යනු හුදු ශ්‍රම විභේදනයක් පමණක් නොවන බවයි. කුල ක්‍රමය යනු ශ්‍රමිකයන්ගේද විභේදනයකි. ශිෂ්ට සමාජයට ශ්‍රම විභේදනය අවශ්‍ය බව සැබෑ ය. එහෙත් කිසිදු ශිෂ්ට සමාජයක ශ්‍රමිකයන්වද වෙන් වෙන් කුටීරවලට විභේදනය නොකෙරේ. මෙය ශ්‍රම විභේදනයෙන් වෙනස් වූවක් පමණක් නොව මෙය එක් ශ්‍රමිකයෙකු තවත් ශ්‍රමිකයෙකුගෙන් උසස් කොට දක්වන ධූරාවලියක් ද වෙයි. වෙනත් කිසිදු රටක ශ්‍රම විභේදනය හා මෙවන් ශ්‍රමිකයන් තරාකරණයක් දක්නට නොලැබේ.

(2) කුල ක්‍රමයට එරෙහි තවත් විවේචනයක් ඇත. ශ්‍රම විභේදනය යනු එක්වරම පැන නගින්නක් නොවේ. එය ස්වභාවික නැග්මක් සහිත සංකල්පයකි. යමෙකුගේ වෘත්තිය හා එහි නිපුණතාව තෝරා ගැනීමට ඔහුට සමාජ හා පෞද්ගලික සාඵල්‍යතාව අත්පත් කර ගැනීමට සිදු වේ. මෙම ප්‍රතිපත්තිය කුල ක්‍රමයේ දක්නට නොලැබේ. එහිදී පාරම්පරිකව තම දෙමාපියන්ගේ සමාජ තත්ත්වය මත පුද්ගලයෙකුව යම් කාර්යයකට බලෙන් ඇද දමන අතර, එය එම පුද්ගලයාගේ ශක්‍යතාවන් හා පුහුණුව මත පදනම් නොවේ.

(3) කුල ක්‍රමයේ උපත ලෙස සැලකෙන මෙම වෘත්තීන් හී තරාකරණය අනික් අතින් ගත්තද බොහෝ විනාශකාරී වූවකි. කර්මාන්ත කිසි විටෙක ස්ථායී නැත. එය හදිසි හා ඉක්මන් වෙනස්කම්වලට බඳුන් වේ. එම වෙනස්කම් අනුව තම වෘත්තීය වෙනස් කිරීමට පුද්ගලයාට හැකි විය යුතුය. එවන් වෙනස්කම්වලට නිදහසක් නැතිව ඔහුට තම ජීවනෝපාය රැක ගැනීමට නොහැකි වේ. කුල ක්‍රමය හින්දූන්ට පාරම්පරිකව හිමි නොවූ වෙනත් වෘත්තියක් තෝරා ගැනීමට ඉඩ නොදෙයි. කුල ක්‍රමයේ ස්වභාවය නම් යමෙකු බඩගින්නේ මිය ගිය ද කුලයෙන් නියමම කළ වෘත්තියක හැර වෙනත් වෘත්තියක නියැළීමට ඔහුට නොහැකි වීමයි. රට තුළ දක්නට ලැබෙන රැකියා විරහිත බවට මූලික හේතුවක් වනුයේ කුලය මගින් පනවන මේ වෘත්තීන් වෙනස් කිරීමට ඇති තහනම යි.

(4) ශ්‍රම විභේදනය අතින් ගත් කළ කුල ක්‍රමය තුළ තවත් බරපතළ වරදක් තිබේ. කුල ක්‍රමය මගින් ගෙන එන ශ්‍රම විභේදනය පුද්ගල කැමැත්ත මත සිදු වන්නක් නොවේ. පුද්ගල අභිලාෂයන්, පුද්ගල සංවේදනයන් එහිදී

සැලකිල්ලට නොගනී. එය පදනම් වන්නේ පරම්පරාව මත ය. සමාජ ඵලදායිතාව පිළිබඳ සැලකීමේදී කාර්මික ක්‍රමයේ අසාර්ථකතාවයට මූලික හේතුව වනුයේ දරිද්‍රතාවය හෝ ඔවුන් මුහුණ දෙන පීඩාවන් නොව තම වෘත්තීය පිළිබඳව ඔවුන් තුළ ඇති අසංතෘප්තිය යි. එවන් වෘත්තීන් පුද්ගලයා තුළ නොසැලකිල්ල, නොරුස්සන ස්වභාවය හා මගහැර යාම මතු කරයි.

(5) ඉන්දියාවේ බොහෝ වෘත්තීන් තුළ, එම වෘත්තීන් හින්දූන් විසින් පහත් කොට සැලකීම නිසා අසංතෘප්තියට පත් වෘත්තිකයෝ සිටිති. ඔවුහු නිරන්තරයෙන් එම වෘත්තීන් වලින් මග හැරීමට හා මිදී යාමට උත්සාහ දරති. හින්දු ආගම මගින් පනවන අහිතකර බලපෑම නිසා මෙය ඔවුන්ට මෙන්ම, ඔවුන්ට පසුව එම වෘත්තියට එන්නන්ට ද අයහපත් ප්‍රතිඵල ඇති කරයි. පුද්ගල මනස හා හදවත යම් තැනක නැති නම් එවන් වෘත්තියකින් කුමන ඵලදායකත්වයක් ලැබිය හැකිද ? එබැවින් කුලය යනු ආර්ථික ක්‍රමයට අහිතකර සංකල්පයකි. එය පුද්ගලයාගේ ස්වභාවික බලය හීන කරන අතර, සමාජ නියමයන් ද කඩ කරයි.

5

කුලයට සත්‍ය වශයෙන් නොපවතින වාර්ගික පාරිශුද්ධත්වයක් රැකිය නොහැකිය

(1) සමහරෙක් කුල ක්‍රමය ආරක්ෂා කිරීමට ජෛවීය ආගාධයක් කරනු ඇත. ඔවුන්ට අනුව කුලය බෙදා ඇත්තේ රුධිර හා වාර්ගික පාරිශුද්ධත්වය ආරක්ෂා කිරීමට ය. මේ වන විට මානව විද්‍යාඥයින්ට අනුව ලොව කිසිදු තැනක ශුද්ධ වූ ජාතියක් නොමැති අතර සෑම තැනම ඇත්තේ මිශ්‍ර ජාතීන් ය. ඉන්දියාවේ මෙය විශේෂයෙන් දැකිය හැකිය. ඩී. ආර්. භණ්ඩාර්කර් මහතා ඔහුගේ "ඉන්දියානු ජනගහනයේ ඇති විදේශිය සංඝටක" යන ලිපියේ මෙසේ දක්වයි. "ඉන්දියාවේ සෑම කුලයකම හෝ පන්තියකම විදේශීය අංශූන් බොහෝදුරට දක්නට ලැබේ. රාජ්පුත්වරුන් හා මරාතියයන් වැනි වීර පන්තීන්වල මෙන්ම බ්‍රාහ්මණයන් තුළ ද විදේශීය රුධිරයේ මිශ්‍රණයන් දක්නට ඇත." එහෙයින් කුල ක්‍රමය වාර්ගික හෝ රුධිර පාරිශුද්ධත්වය රැකීමට උපන් සංකල්පයක් ලෙස තවදුරටත් සැලකිය නොහැක.

(2) ඇත්ත වශයෙන්ම කුල ක්‍රමය භාවිතයට ආවේ ඉන්දියාවේ විවිධ වාර්ගික කණ්ඩායම් සංස්කෘතික හා

ජෛවීය වශයෙන් එකිනෙක මිශ්‍ර වීමෙන් බොහෝ කලකට පසුවය. එබැවින් කුල අතර වෙනස් කම් විවිධ ජනවර්ග අතර වෙනස්කම්වලට සමාන කොට සැලකීම ඇත්ත වශයෙන්ම සත්‍ය තත්ත්වය විකෘති කිරීම කි. පන්ජාබයේ බ්‍රාහ්මණයන් හා මදුරාසියේ බ්‍රාහ්මණයන් අතර කුමන වාර්ගික සම්බන්ධයක් දැකිය හැකිද ? බෙංගාලයේ කුලහීනයන් හා මදුරාසියේ කුලහීනයන් අතර කුමන වාර්ගික සබඳතාවයක් දැකිය හැකිද ? පන්ජාබයේ චමාර්වරුන් හා බ්‍රාහ්මණයන් අතර කුමන වාර්ගික වෙනසක්ද ? මදුරාසියේ බ්‍රාහ්මණයන් හා පාරියාහ්වරුන් අතර කුමන වාර්ගික වෙනසක්ද ? පන්ජාබයේ බ්‍රාහ්මණයන් එහි චමාර්වරුන්ට වාර්ගිකව සමාන වෙති. එසේම මදුරාසියේ බ්‍රාහ්මණයන් එහි පාරියාහ්වරුන්ට වාර්ගිකව සමාන වෙති.

(3) කුල ක්‍රමය වාර්ගික බෙදීමේ සීමා ලකුණු නොකරයි. කුල ක්‍රමය යනු සමවාර්ගික පුද්ගල කොට්ඨාසයක් සමාජීය වශයෙන් බෙදා දැක්වීමකි. එය යම් හෙයකින් වාර්ගික බෙදීමක් නම් කෙනෙකුට මෙසේ ඇසිය හැකිය. වෙනස් කුල අතර විවාහයන්ගෙන් වාර්ගික හා රුධිර මිශ්‍ර වීමක් ඉන්දියාවේ සිදු වේ නම් එයින් සිදු වන අයහපත කුමක්ද ? මිනිසුන් හා සතුන් අතර කොතරම් වෙනසක් ජෛවීය වශයෙන් තිබේද යත් විද්‍යාඥයෝ මිනිසුන් හා සතුන් යනු වෙනත් සත්ව විශේෂයන් දෙකක් ලෙස නම් කර තිබේ. එවන් විද්‍යාඥයන් පවා වාර්ගික පාරිශුද්ධත්වය සලකමින් මිනිසුන් බෙදා වෙන් නොකරති. ඒ එකම සත්ව වර්ගයක විවිධ වෙනස්කම් පමණි. වඳභාවයට පත්ව නැතිනම් ඔවුනට එකිනෙකා හා සංසර්ගයේ යෙදී දරුවන් බිහි කළ හැකිය.

(4) කුල ක්‍රමයේ ප්‍රවේණිය හා සුජනන විද්‍යාව පිළිබඳව බොහෝ වල්පල් දොඩවති. කුල ක්‍රමය සුජනන විද්‍යාවේ සාධක මත පදනම් වී තිබිණි නම් එයට කිසිවෙකු විරුද්ධ නොවනු ඇත. එයට හේතුව යම් ජන වර්ගයක දියුණුව සංසර්ගය හරහා ඇති කළ හැකි වේ නම් එයට කිසිවෙකු විරුද්ධ නොවන බැවිනි. එහෙත් එවන් සංවාසයන් කුල ක්‍රමය හරහා ආරක්ෂා වන්නේ කෙසේද යන්න ගැටළුවකි. කුල ක්‍රමය යනු සෘණාත්මක සංකල්පයකි. එය වෙනස් කුල අතර සිදු වන අන්තර් කුල විවාහ තහනම් කරයි. එය යම් කුලයක කුමන පාර්ශව දෙකක් අතර විවාහ සිදුකළ හැකිද යන්න තේරීමට ධනාත්මකව බල නොපායි.

(5) කුලය සුජනිත සංකල්පයක් නම් උප කුල සංකල්පයද සුජනිත විය යුතුය. එහෙත් කිසිවෙකුට උප කුලයක උපත සුජනන විද්‍යාත්මක වූවක් යැයි තර්ක කළ හැකිද? එය කිසිදු තර්කයක් නොමැති සිතුවිල්ලක් පමණි. කුලය යනු ජන වර්ගය නම් උප කුලවල ඇති වෙනස්කම් ලෙස අර්ථ ගැන්විය නොහැක. එයට හේතුව උප කුල යනු එකම කුලයක අනු කොටස් ලෙස විග්‍රහ කළ හැකි බැවිනි. උප කුල අතර විවාහ හා අනෙකුත් සම්බන්ධතා තහනම් කෙරෙනුයේ වාර්ගික හා ජෛව පාරිශුද්ධත්වය රැකීමටය යන්න එවිට අවලංගු වේ. උප කුල සුජනිත නොවේ නම් එයින් ගම්‍ය වන්නේ කුලය ද සුජනිත නොවන බවයි.

1. තවද කුලය යන්න උපතින්ම සුජනිත වූවක් නම් අන්තර් කුල විවාහ තහනම් කිරීම වටහා ගත හැකිය. එහෙත් කුල හා උපකුල අතර ආහාර ගැනීමට තහනමක් පැනවීමේ හේතුව කුමක්ද? ආහාර ගැනීම මගින් රුධිරයට බලපෑමක් ඇති නොවේ. එහෙයින් එය යම් කුලයක නැගීමට හෝ පරිහානියට බල නොපායි.

2. මෙයින් පෙනී යන්නේ කුල ක්‍රමයට විද්‍යාත්මක පදනමක් නොමැති බවයි. එයට සුජනිත පදනමක් ලබා දීමට උත්සාහ කරන්නන් එය කරනුයේ ඉතා අවිද්‍යාත්මක සාධක මතයි. ප්‍රවේණියේ නියමයන් පිළිබඳ නිශ්චිත දැනුමක් නොමැති නම් අදට ද සුජනිත බව ප්‍රායෝගික සංකල්පයක් නොවේ. ප්‍රවේණිය පිළිබඳ මෙන්ඩල්ගේ නියමයේ දී මහාචාර්ය බටේසන් මෙසේ පවසයි. "උසස් මානසික ශක්තීන් කිසියම් එක් මාධ්‍යයක් ඔස්සේ පමණක් පාරම්පරිකව එන බව දක්වෙන සාක්ෂි නැත. එම මානසික තත්ත්වයන් හා ශාරීරික ශක්තීන් එක් ජානමය බලපෑමකින් බැහැරව විවිධ හේතු නිසා පුද්ගලයෙකුට ලැබිය හැකිය". කුල ක්‍රමය සුජනිත බව පිළිගැනීම යනු දනට ජීවත් වන හින්දූන්ගේ පූර්වජයන් වත්මන් විද්‍යාඥයින්ට ද වඩා දැනුමෙන් යුක්ත වූ බව පිළිගැනීමකි.

3. ගසක් පිළිබඳ විනිශ්චය කළ යුත්තේ එහි ඵල අනුවය. කුලය සුජනිත නම් එයින් ඉපදෙන මිනිසුන් කෙසේ විය හැකිද ? ශාරීරිකව ගත් කළ හින්දූන් යනු C3 කාණ්ඩයේ මිනිසුන්ය. ඔවුහු වර්ගයෙන් පිග්මීන් හා කුරුමිට්ටන්ය. එනම් ශරීරයෙන් කුඩා, ශක්තියෙන් හීන වර්ගයකි. අප දේශයේ 9/10ක් පුද්ගලයෝ යුධ සේවයට නුසුදුසු සේ සලකති. එයින් පෙනෙන්නේ කුල ක්‍රමය නවීන විද්‍යාවේ සුජනිත බව හිමි කර නොගන්නා බවයි. එය උද්දච්ච බව හා ආත්මාර්ථකාමිත්වයෙන් උපන් සමාජ සංස්ථාවකි. එනම් එක් හින්දූන් කොටසක් එය ක්‍රියාත්මක කරන අතර, එහි බලාධිකාරයෙන් අනෙක් කොටස පීඩාවට පත් කිරීමකි.

6

කුලය හින්දූන්ව
සැබෑ සමාජයක් හා
දේශයක් ගොඩනැංවීම වළක්වයි

(1) කුලය ආර්ථික ඵලදායිතාවය ඇති නොකරයි. කුලය ජන වර්ගයන් සංවර්ධනය නොකරයි. එහෙත් කුලය එක් දෙයක් සිදුකර ඇත. කුලය සම්පූර්ණයෙන් ම හින්දූන්ව අසංවිදිත. අධෛර්යමත් ජන කොටසක් බවට පත් කර ඇත.

(2) මෙහිදී හඳුනා ගත යුතු වැදගත්ම හා ප්‍රධානම දේ වනුයේ හින්දු සමාජය යනු මිථ්‍යාවක් බවයි. "හින්දු" යන යෙදුමද විදේශයකින් පැමිණියකි. එය ලබා දුන්නේ මෙරටට පැමිණි මුහම්මද් වරුන් විසින් ස්වදේශිකයන්ව තමන්ගෙන් වෙන් කර හඳුනා ගැනීම පහසුවනු පිණිසය. මුහම්මද්වරුන්ගේ ආක්‍රමණයට පෙර මේ යෙදුම කිසිදු සංස්කෘත ලේඛනයක දක්නට නොලැබේ. ප්‍රජාවක් ගොඩනැගීමේ අපේක්ෂාවක් නොවූ බැවින් ඔවුනට මේ සඳහා වඩාත් පොදු නාමයක් හඳුන්වාදීමේ අවශ්‍යතාවයක් නොවීය. එවන් හින්දු සමාජයක් නොපවතී. එය එක් එක්

කුල සමූහයක එකතුවක් පමණි. ඒ සෑම කුලයකටම තම පැවැත්ම පිළිබඳ අවබෝධයක් ඇත. එහි පැවැත්ම එකට ඉපදීම, හා එකට මිය යාම මත රඳා පවතී. කුලයක් යම් කිසි සමූහාණ්ඩුවක්ද ගොඩ නොනගයි. එක් කුලයක් අනෙක් කුලයට අනුබද්ධ කරන හැඟීමකුදු නැත. එහෙත් එසේ වන්නේ හින්දු - මුස්ලිම් කෝලාහල නොපවතින තාක් පමණි. අනෙක් සියලු අවස්ථාවලදී සෑම කුලයක්ම අනෙක් කුලවලින් වෙන්ව තනිව තම පැවැත්ම තහවුරු කර ගනියි.

(3) සෑම කුලයක්ම ආහාර ගැනීම. විවාහ වීම, එම කුලය තුළ ම සිදු කරනවා පමණක් නොව ඒවාට ම සුවිශේෂී වූ ඇඳුම් පැළඳුම් ද සකසා ගනිති. එසේ නැතිනම් ඉන්දියාව පුරා ස්ත්‍රීන් හා පුරුෂයන් අඳින විවිධාකාර වූ ඇඳුම් පැළඳුම් පැහැදිලි කරන්නේ කෙසේද ? එය විදේශිකයන්ව අමන්දානන්දයට පත් කරයි. ඇත්තටම හින්දූන් යනු තමන්ගේම ගුල තුළ ජීවත් වන මීයන් හා සමාන වේ. ඔවුහු අනෙකා සමඟ සම්බන්ධ වීම ප්‍රතික්ෂේප කරති. සමාජ විද්‍යාඥයන් පවසන "වර්ගයා පිළිබඳ හැඟීම" හින්දූන් තුළ දක්නට නැත. ඔවුන් තුළ ඇත්තේ තම කුලය පිළිබඳ හැඟීම පමණි. සැබෑ සමාජයක් හෝ දේශයක් ඔවුන්ට ගොඩනැගිය නොහැකි වනුයේ එහෙයිනි.

(4) එහෙත් ඉන්දියාව සැබෑ දේශයක් නොවන බව දේශාභිමානය හේතුවෙන් පිළිගැනීමට අකමැති ඉන්දියානුවෝ බොහෝ සිටිති. ඔවුන් අනියතාකාර ජන කොට්ඨාසයක් පමණක් බව ඔවුහු පිළිනොගනිති. මතුපිටින් පෙනෙන විවිධතා නොසලකා හැරිවිට ගැඹුරු ඒකාත්මිකබවක් හින්දූන්ගේ ජීවිත තුළ පවතින බව ඔවුහු බලකර කියා සිටිති. ඔවුන්ගේ විශ්වාසයන්, සිතුවිලි, චාරිත්‍ර විධි හා පුරුදු වල සමානාත්මතාවයක් ඇති බව

පවසති. සිතුවිලි, චාරිත්‍ර, පුරුදු හා විශ්වාසයන්ගේ සමානාත්මතාවයක් ඇති බව සැබෑය. එහෙත් ඒ නිසාම හින්දූන් තුළින් සමාජයක් දැකිය හැකි බව කිව නොහැකිය. එසේ පවසයි නම් ඒ සමාජයක් ගොඩනැගීමට අවශ්‍ය මූලික සාධක පිළිබඳ වැරදි වැටහීමකිනි. මනුෂ්‍යයා ළංව ජීවත් වූ පමණින් සමාජයක් ගොඩනොනැගේ. මිනිසෙකු අනෙක් මනුෂ්‍යයන්ගෙන් බොහෝ දුරස්ව විසීමෙන් සමාජයෙන් බැහැර වූවෙකු ද නොවේ.

(5) දෙවනුව මිනිසුන් සමාජයට ගොනු කිරීමට ඇදහිලි, විශ්වාස. පුරුදු ආදිය සමාන වීම පමණක් ප්‍රමාණවත් නොවේ. ගඩොල් මෙන් කෙනෙකුගෙන් තවකෙකුට භෞතික දේ ලබා දිය හැකිය. එසේම විශ්වාස, පුරුදු ආදියද එක් ජනකණ්ඩායමකින් තවත් එකකට සම්ප්‍රේෂණය වීම හරහා එම කණ්ඩායම් දෙකේම විශ්වාස, පුරුදු ආදිය සමානත්වයක් ගත හැකිය. සංස්කෘතිය පැතිරෙන්නේ විසරණයෙනි. යම් ප්‍රාථමික ගෝත්‍රවල පුරුදු ඇදහිලි ක්‍රම ආදියේ සමානාත්මතාවයක් දක්නට ලැබෙන්නේ එහෙයිනි. ඔවුන් දුරස්ථව වාසය කළ ද එය එසේ සිදු වේ. එය එසේ වූ පමණින් ඒ ගෝත්‍ර සියල්ල එකම සමාජයකට අයත් වූ බව අපට පැවසිය නොහැක. ඒ ඇතැම් සාධකවල සමානාත්වයක් තිබූ පමණින් සමාජයක් බිහි නොවන බැවිනි.

(6) මිනිසුන් සමාජයක් ගොඩනගන්නේ ඔවුන් සතුව පොදු දේවල් භුක්ති විඳීමට පවතී නම් පමණි. මිනිසුන් සමාන දේවල් භුක්ති විඳීම හා මිනිසුන් සතුව සමාන දේවල් තිබීම යන්න එකිනෙකට වෙනස් සංකල්ප දෙකකි. මිනිසුන්ට සමාන දේවල් භුක්ති විඳින්නට ලැබෙනුයේ ඔවුන් අතර අන්තර් සබඳතාවක් තිබේ නම් පමණි.

සමාජයේ පැවැත්ම සන්නිවේදනය මත බලපාන බව ඒ අනුව පැවසිය හැකිය. එකෙකු අනෙකාට ගැළපෙන ලෙස හැසිරීම පමණක් මෙහිදී නොසෑහේ. ඒ සමාන හැසිරීම් තිබීම පමණක් මිනිසුන් සමාජ ක්‍රමයකට බැඳ නොතබන හෙයිනි.

(7) හින්දූන් අතර විවිධ කුලවල පැවැත්වෙන උත්සව පිළිබඳව සැලකීමේදී මෙය තහවුරු වේ. මෙම සමාන වූ උත්සව මගින් විවිධාකාර කුල එකිනෙක හා සම්බන්ධ නොකරයි. ඒ සඳහා පුද්ගලයා පොදු ක්‍රියාකාරකම්වල නියැළීම අවශ්‍ය වේ. එමගින් ඔවුන් තුළ සමාන සංවේදනයන් ඇති වීම එයට හේතුවයි. සමාජයක් ගොඩනැගීමේ හා මිනිසුන් එකිනෙකා කෙරෙහි බද්ධ කිරීමේ එකම මග ඔහුව හැඟීම් බෙදාහදාගන්නෙක් හා සමාන ක්‍රියාකාරකම්වල නියැළෙන්නෙක් බවට පත් කිරීමයි. එවිට ඔහු අනෙකාගේ ජයග්‍රහණයේදී තමන්ද ජයග්‍රහණයක් අත්විඳින අතර අනෙකාගේ පරාජයේදී තමාද පරාජය අත් විඳීමට උගනී. කුල ක්‍රමය මේ පොදු ක්‍රියාදාමයන් වළක්වයි. ඒ හරහා හින්දූන්ට එකමුතු ජීවන ක්‍රමයක් සහිත සැබෑ සමාජයක් හා තමා පිළිබඳ හැඟීමක් ඇතිව ජීවත් වීමෙන් වළක්වයි.

7

කුල ක්‍රමයේ
අහිතකරම ලක්ෂණය
සමාජ විරෝධී අධ්‍යාත්මයයි

(1) හින්දූන් බොහෝ අවස්ථාවලදී යම් කණ්ඩායමක හුදෙකලා වීම හා සුවිශේෂී බව ගැන කියමින් ඔවුන්ගේ සමාජ විරෝධී අධ්‍යාත්මය පිළිබඳව පැමිණිලි කරති. එහෙත් ඔවුන් තමන්ගේම කුල ක්‍රමයේ ඇති අහිතකරම ලක්ෂණය වන මේ සමාජ විරෝධී ආකල්පය පිළිබඳව අමතක කරති. පළමු ලෝක යුද්ධයේදී ජර්මානුවන් ඉංග්‍රීසීන්ට විරුද්ධව වෛරයේ ගීතිකා ගායනා කළාක් මෙන් මෙහිදී ද එක් කුලයක මිනිසුන් අනෙක් කුලයට විරුද්ධව වෛරයේ ගීතිකා ගයති. හින්දු සාහිත්‍යය එක් කුලයකට වංශවත් ආරම්භයක් හා තවත් කුලයකට පහත් ආරම්භයක් ලබා දෙන වංශාවලීන්ගෙන් පිරී ඇත. මෙවන් සාහිත්‍යයකට ඉතා හොඳ උදාහරණයකි "ශායද්‍රිකන්දය".

(2) මෙම සමාජ විරෝධී ආකල්පය කුලයට පමණක් සීමා නොවේ. එය උප කුල කරාද පැතිර ගොස් ඒවායෙහි අන්තර් සබඳතා වලටද විෂ පොවා ඇත. මගේ

ප්‍රාන්තයේ ගෝලක් බ්‍රාහ්මණයන්, දෝරුබා බ්‍රාහ්මණයන්. කරදා බ්‍රාහ්මණයන්. පල්ශේ බ්‍රාහ්මණයන් හා චිත්පවන් බ්‍රාහ්මණයන් සියල්ල එකම බ්‍රාහ්මණ කුලයේ අනු කුලයන්ය. එහෙත් බ්‍රාහ්මණයන් හා අනෙකුත් කුල අතර පවතින්නා හා සමාන වූ සමාජ විරෝධී ආකල්පයන් මේ උප කුල අතරද දක්නට ලැබේ. මෙය පුදුමයක් ද නොවේ. මෙම සමාජ විරෝධී ආකල්ප, තම අවශ්‍යතා පමණක් සලකමින් අනෙක් කණ්ඩායම් සමග සම්පූර්ණ අන්තර් සබඳතා නොපවත්වන කවර ජන කණ්ඩායමකම වුවද ඇති විය හැකිය. එවිට ඔවුන් සලකන්නේ ඔවුන් සතුව පවතින දේ ආරක්ෂා කිරීම පිළිබඳව පමණි.

(3) හුදෙකලා රාජ්‍යයන් මෙන්ම හුදෙකලා වූ කුලයන් අතරද තමන් සතු දේ පමණක් රැකීමට පෙළඹෙන මෙම සමාජ විරෝධී ආකල්ප ප්‍රචලිතය. බ්‍රාහ්මණයන්ගේ මුඛ්‍ය අභිලාශය වනුයේ බ්‍රාහ්මණ නොවන පුද්ගලයන්ගෙන් තමන් සතු දේ ආරක්ෂා කර ගැනීම වන අතර බ්‍රාහ්මණ නොවන්නන්ගේ මුඛ්‍ය අභිලාශය වනුයේ ඔවුන් සතු දේ බ්‍රාහ්මණයන්ගෙන් ආරක්ෂා කර ගැනීමයි. ඒ අනුව හින්දූන් යනු හුදෙක් විවිධ කුලවල සංකලනයක් නොව, තම ආත්මාර්ථකාමී අවශ්‍යතා වෙනුවෙන් අරගල කරන හා තමන් වෙනුවෙන් පමණක් ජීවත් වන කණ්ඩායම් ගොන්නකි.

(4) කුල ක්‍රමයේ තවත් ඛේදජනක ලක්ෂණයක් ඇත. ක්‍රොම්වෙලියන් හා රෝස යුද්ධයේදී දිනට සිටින ඉංග්‍රීසීන්ගේ මුතුන් මිත්තෝ එක් පසෙකට හෝ අනෙක් පසට එක්ව සටන් කළහ. එහෙත් එක් පසෙක සටන් කළ අයගේ දූ දරුවෝ අනෙක් පස සටන් කළ අයගේ දූ දරුවන්

සමග කිසිම හතුරුකමක් නොපාති. එම අරගලය අමතකව ගොස් ඇත. එහෙත් බ්‍රාහ්මණ මුතුන්මිත්තන් ශිවාජී ට කළ අපහාස වෙනුවෙන් තවමත් බ්‍රාහ්මණ නොවන්නෝ දූන් සිටින බ්‍රාහ්මණයන්ට සමාව නොදෙති. බ්‍රාහ්මණයන් තම මුතුන් මිත්තන්ට ඇති කළ අපකීර්තියට තවමත් කයාස්ථාවරුන් සමාව නොදෙති. මෙවන් වෙනසක් ඇති වූයේ කෙසේද? සැකයක් නැතිවම ඒ කුල ක්‍රමය හේතුවෙනි. කුල ක්‍රමයේ හා කුල ක්‍රමය පිළිබඳ හැඟීමේ පැවැත්ම නිසා පෙර අමනාපකම් ඔවුන්ට අමතක කළ නොහැකිය. එය ඔවුනතර එකමුතුකමට අහිතකර ලෙස බලපායි.

8

කුල ක්‍රමය ආදිවාසික ගෝත්‍රවල අභිවෘද්ධිය හා සංස්ථාපනය වළක්වයි

(1) මෑත කාලීන ව්‍යවස්ථාමය සාකච්ඡාවලදී ඉන්දියාවේ ආදිවාසී ගෝත්‍ර පිළිබඳ කතා බහ ඇති විය. ඔවුහු ප්‍රමාණයෙන් මිලියන 13 ක් හෝ ඊට වැඩි ප්‍රමාණයක් සිටිති. නව ව්‍යවස්ථාවෙන් ඔවුන් ඉවත් කිරිම සුදුසුද නැද්ද යන ප්‍රශ්නය හැරුණු කොට මෙම ගෝත්‍ර වසර දහස් ගණනක ශිෂ්ටාචාරයක් හිමි රටෙහි ඉතා ප්‍රාථමික හා නොදියුණු මිනිසුන් ලෙස ජීවත් වූහ. ඔවුන් නොදියුණු මිනිසුන් වූවා පමණක් නොව ඇතැම් අවස්ථාවලදී අපරාධකාරයන් ලෙස නම් කරන ලදහ.

(2) එනම් මිලියන 13 කට ආසන්න ජනගහනයක් ශිෂ්ටාචාරයෙන් ඈත්ව වනචාරීන් ලෙස ජීවත් වන අතර, අපරාධකාරීන් ලෙස දිවි ගෙවති. එහෙත් හින්දූන් ඒ පිළිබඳව කිසිදාක ලැජ්ජාවට පත්ව නැත. මෙවන් ලැජ්ජා සහගත ක්‍රියාවකට හේතුව කුමක්ද ? මෙම ආදිවාසීන්ට වඩාත් ශිෂ්ටාචාරවත් දිවියක් ගත කිරීමට හා ගෞරවාන්විත

වෘත්තියක් ඔවුන්ට හඳුන්වා දීමට කිසිදු උත්සාහයක් නොගත්තේ ඇයි?

(3) ආදිවාසීන්ගේ මෙම ස්වභාවය මුග්දබව හේතුවෙන් පැන නැගුණකැයි හින්දූහු පවසනු ඇත. ආදිවාසීන් වනචාරීන් ලෙස ජීවත් වීමට හේතුව ඔවුන්ට නිසි සෞඛ්‍යාධාර ලබා නොදීම, ඔවුන් පුනරුත්තාපනය නොකිරීම, හොඳ පුරවැසියන් නොකිරීම බව ඔවුහු පිළිනොගනු ඇත. හින්දුවෙකුට ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරීන් කළාක් මෙන් මේ ආදිවාසීන් පුනරුත්තාපනය කිරීමට අවශ්‍ය වූවා යැයි සිතමු. ඔහුට එය කළ හැකිවේද? මගේ හැඟීම නොහැකිය යන්නයි. ආදිවාසීන් ශිෂ්ටාචාරවත් කිරීම යනු ඔවුන් අතරම ජීවත් වෙමින් ඔවුන් තමන්ගේම ලෙස පිළිගැනීමයි. ඔවුන් තුළ තමන්ගේය යන හැඟීම පැතිරවීමයි. කෙටියෙන් කිවහොත් ඔවුන්ට ආදරය කිරීමයි. හින්දුවෙකුට එසේ කළ හැක්කේ කෙසේද ? ඔහුගේ මුළු ජීවිතයම උත්සාහ ගන්නේ ඔහුගේ කුලය ආරක්ෂා කිරීමට පමණි. ඔහු සතු එකම වටිනා වස්තුව කුලයයි. වේදයන්හි එන අනාර්යයන්ගෙන් පැවතෙන ආදිවාසීන් සමඟ සබඳතා පැවැත්වීමෙන් ඔහුට තම කුලය නරති කර ගත නො හැකියි.

(4) හින්දුවෙකුට මනුෂ්‍යත්වය උදෙසා වූ ඔහුගේ යුතුකම පිළිබඳව වටහා දිය හැකිය. එහෙත් කුලය ආරක්ෂා කිරීමට එහා ගිය වගකීමක් පිළිබඳව කෙසේවත් ඔහුට වටහාදිය නොහැකි වනු ඇත. ශිෂ්ටාචාරයක් මධ්‍යයේ ආදීවාසීන් වනචාරී ලෙස ජීවත්වීම ගැන හින්දුන්ට ලැජ්ජාවක් ඇති නොවනුයේ සත්‍ය ලෙසම කුලය හේතුවෙනි. ඒ පිළිබඳ ඔවුනට පසුතැවීමක් ඇති නොවන්නේ එහෙයිනි. මේ ආදීවාසීන් තමන්ට තර්ජනයක් විය හැකි බව ඔවුහු වටහා නොගනිති. ආදිවාසීන් වනචාරී ලෙස සිටින තාක් ඔවුන්ගෙන්

හින්දුන්ට හානියක් නොවනු ඇත. එහෙත් හින්දුන් නොවන පිරිස්වල සහයෝගය මත ඔවුහු තම විශ්වාසයන් හැඩගස්වාගත හොත් හින්දුන්ගේ ප්‍රතිවාදී පිල්වල බලය වැඩිවනු ඇත. එසේ වූයේ නම් එයට ස්තුති කළ යුත්තේ හින්දුන් ගේ කුල ක්‍රමයට ය.

9

උසස් කුල විසින් පහත් කුල පාගා දැමීමට කුමන්ත්‍රණ කරති

(1) හින්දුන් ආදිවාසීන්ව ශිෂ්ටාචාරවත් කිරීමට උත්සාහ නොකරනවා පමණක් නොව උසස් කුලීන හින්දුන් පහත් කුලවල හින්දුන්ට සංස්කෘතිමය වශයෙන් සමාජමය වශයෙන් ඔවුන්ගේ මට්ටමට ඉහළ නැගීමට ද ඉඩ නොදෙති. ඒ සඳහා මම උදාහරණ 02 ක් දෙමි. එකක් සෝනාර්ස්වරුන් පිළිබඳව වන අතර, අනෙක පථාරේ ප්‍රභූන් පිළිබඳවය. මේ කොටස් දෙක ම මහාරාශ්ට්‍රයේ ප්‍රචලිත ප්‍රජාවන් දෙකකි. අනෙකුත් ප්‍රජාවන් මෙන්ම මෙම කණ්ඩායම් දෙක ද එක් කලෙකදී විවිධ ක්‍රියා මඟින් බ්‍රාහ්මණයන්ට සමීප වීමට උත්සාහ කළහ.

(2) සෝනාර්ස්වරුන් බ්‍රාහ්මණයන්ගේ රැළි සහිත ධෝතීන් අඳිමින්, දෛවඥ බ්‍රාහ්මණයන් ලෙස හඳුන්වාගනිමින් "නමස්කාර්" යනුවෙන් යමෙකු පිළිගැනීම ඇරඹූහ. මෙම රැළි සහිත ධෝතිය හා "නමස්කාර්" යන යෙදුම බ්‍රාහ්මණයන්ට විශේෂ වූවකි. බ්‍රාහ්මණයන් ලෙස මෙසේ සෝනාර්ස්වරුන් හැසිරීම බ්‍රාහ්මණයන්ගේ සිත් ගත්තේ

නැත. පේෂ්වාර්වරුන්ගේ බලාධිකාරය යටතේ බ්‍රාහ්මණයන් මේ ක්‍රියාව සාර්ථකව මැඩ පැවැත්වූහ. සෝනාර්ස්වරුන්ට බොම්බායේ ජීවත්වීම තහනම් කරමින් බ්‍රාහ්මණයන් විසින් පෙරදිග ඉන්දියානු කොම්පැණිය වෙතින් තහනම් නියෝග යක් ද ගනු ලැබිණ.

(3) එක් කලෙකදී පඨාරේ ප්‍රභූන්ගේ කුලය තුළ වැන්දඹුවන් නැවත විවාහ කරවීමේ චාරිත්‍රය පැවතින. කුලයේ ඇතැම් සාමාජිකයන් විසින් මෙම චාරිත්‍රය පහත් කොට සලකනු ලැබිණ. ඒ බ්‍රාහ්මණයන් අතර එය පහත් කොට සැලකීම හේතුවෙනි. තම ප්‍රජාවේ තත්ත්වය උසස් කරගනු වස් ඇතැම් පඨාරේ ප්‍රභූන් වැන්දඹු විවාහ තහනම් කළහ. මෙයින් එම කුලය දෙකඩ විය. පේශ්වාවරුන් වැන්දඹු විවාහවලට පක්ෂ කණ්ඩායමේ පැත්ත ගත්හ. ඒ හරහා ඔවුන්ට බ්‍රාහ්මණයන්ව අනුගමනය කිරීමේ අවස්ථාව වැළැක්වූහ.

(4) හින්දුහු කගපත මඟින් තම ආගම පැතිරවූවා යැයි මුහම්මද්වරුන්ව විවේචනය කරති. සංවීක්ෂණය මත පිහිටා ඔවුහු ක්‍රිස්තියානීන්වද විවේචනය කරති. එහෙත් අපේ ගෞරවයට වඩාත් සුදුසුවන්නේ කවුරුන්ද ? විමුක්තිය ලබාදීම උදෙසා මිනිසුන්ගේ අකමැත්තෙන් වුවද ආගම කාවැද්දීමට උත්සාහගත් මුහම්මද්වරුන් හා ක්‍රිස්තියානීන්ද ? එසේ නැතිනම් තම ආලෝකය නොපතුරවන, අනෙකා අන්ධකාරයේ තැබීමට උත්සාහ ගන්නා අනෙකා කැමැත්තෙන් සිටියද ඔවුන් සමඟ තම සමාජමය හා බුද්ධිමය උරුමයන් බෙදාගැනීම ප්‍රතික්ෂේප කරනා හින්දූන්ද ? මම නොපසුබටව මෙසේ කියමි. මුහම්මද්වරුන් කෲර වූයේ නම් හින්දූන් අධමයන් ය. කෲර බවට වඩා අධම බව බොහෝ භයානක ය.

10

කුලය හින්දුන්ව
ධර්ම ප්‍රචාරණායෙන්
වළක්වයි

(1) හින්දු ආගම ධර්ම ප්‍රචාරක ආගමක් ද යන්න විවාදාත්මක ය. ඇතැමෙකුට අනුව එය එසේ වන අතර ඇතැමෙකුට අනුව එය එසේ නොවේ. එහෙත් හින්දු ආගම එක් කලෙක ධර්ම ප්‍රචාරණයේ යෙදුණි. එසේ නොවුණි නම් මුළු ඉන්දියාව පුරාම හින්දු ආගම පැතිර නොයනු ඇත. එහෙත් වර්තමානයේදී එය ධර්ම ප්‍රචාරක ආගමක් නොවන බවද සත්‍යයකි. එසේ නම් ප්‍රශ්නය වනුයේ හින්දු ධර්මය ධර්ම ප්‍රචාරක ආගමක් ද නැද්ද යන්න නොවේ. පෙර එසේ පැවතියද තවදුරටත් එය ධර්ම ප්‍රචාරක ආගමක් නොවන්නේ මන්ද යන්නයි.

(2) මගේ පිළිතුර මෙයයි. හින්දු ආගම ධර්ම ප්‍රචාරක ආගමක් වීම නැවතුණේ ඒ තුළ කුල ක්‍රමය ගොඩනැගීමත් සමඟය. කුලය අනුවර්තනයට පටහැනිය. ඇදහිලි හා විශ්වාස ඉගැන්වීම පමණක් අනුවර්තනයට බලපාන ගැටළු නොවේ. අනුවර්තනයේදී ඇතිවන ගැටළු හා ප්‍රජාවන්ගේ

සමාජ ජීවිතයේ අනුවර්තනය කළ හැකි ස්ථාන සොයා ගැනීම ද ප්‍රමුඛ ගැටළු ය. ගැටළුව වනුයේ අනුවර්තනය ඇති කළ යුත්තේ කෙසේද? කුමන කුලය තුළ ද යන්නයි. මෙය සෑම හින්දුවෙකු තුළම හා පැන නැඟිය යුතු ප්‍රශ්නයකි.

(3) සමාජ ශාලාවක මෙන් නොව කුලයක සාමාජිකත්වය ඕනෑම පුද්ගලයෙකුට විවෘත නැත. කුලයක සාමාජිකත්වය උපතින්ම හිමිකරගත යුතු බව කුලයේ නීතියයි. කුලය ස්වාධීනය. නව පුද්ගලයෙකුට එහි සමාජ ජීවිතයට ඇතුළු විය හැකි යැයි බලය පැවරිය හැකි අධිකාරියක් කෙසේවත් නැත. හින්දු සමාජය කුලයන්ගේ එකතුවක් වීම නිසාත් එම එක් එක් කුලය සංවෘත ඒකකයක් වීම නිසාත් අනුවර්තනයට කිසිදු ඉඩක් නැත. එහෙත් අනෙක් ආගමික කණ්ඩායම් එකතු කර ගනිමින් හින්දු ආගම වර්ධනය වීමෙන් වළක්වන්නේ ද කුලය විසින් ය. කුල ක්‍රමය පවතින තාක් හින්දු ආගමට ධර්ම ප්‍රචාරක ආගමක් විය නොහැකි අතර ශුද්ධි යනු නිශ්ඵල හා මුග්ද සංකල්පයක් වනු ඇත.

11

කුලය හින්දුන්ට අන්‍යෝන්‍ය සහයෝගය, විශ්වාසය හා තමන්ගේය යන හැඟීම අහිමි කරයි

(1) හින්දුන්ට ශුද්ධි ය අසම්භාව්‍ය කරන හේතුන් ම සංඝටනය ද අසම්භාව්‍ය කරවයි. සංඝටනයේ අදහස හින්දුන්ගේ මනසින් ඔවුන්ව මුහම්මද් හා සීක්වරුන්ගෙන් ඇත් කරවන බයාදු, නිවටකම ඉවත් කිරීමයි. එසේම ස්වයං ආරක්ෂාව උදෙසා ඔහු භාවිතා කරන පහත් කපටිකම්, පාවාදීම් ඉවත් කිරීමයි. සික්වරුන් හා මුහම්මද්වරුන් මෙතරම් ශක්තිමත්, නිර්භය මිනිසුන් වන්නේ කෙසේද ? ඒ ඔවුන්ගේ ශරීර ශක්තිය, ආහාර හෝ පුහුණුව නිසා නොවේ යැයි මට විශ්වාස ය. ඒ ඔවුන් තුළ ඇති සිකයෙකු විවේකයේදී අනෙක් සිකයා බේරාගන්නා බවටත්, මුහම්මදයෙකු විපතකදී අනෙක් මුසල්මානුවා ගලවාගන්නා බවටත් වූ දැඩි විශ්වාසය යි.

(2) හින්දුන්ට එවන් ශක්තියක් නොමැත. විපතකදී ඔහුගේ සගයන් ගැලවීමට ඒ යැයි ඔහු තුළ විශ්වාසයක් නොමැත. හුදකලාව සිටීමට නියම වූ ඔහු ශක්තියෙන්

හීන ය. එබැවින් බයාදු ය. අරගලයකදී සටන් නොකර පැන යයි. සීක්වරුන් හා මුසල්මානුවන් අරගලයකදී තනි නොවන බව දන්නා හෙයින් නොබියව සටන් කරති. තමන් වෙනුවෙන් අනෙකා පෙනී සිටින බවට වන විශ්වාසය පුද්ගලයා ශක්තිමක් කරන අතර එසේ නොවන තැන පුද්ගලයා දුර්වල වේ.

(3) මෙසේ කරුණු වෙනස් වීමට, ඔවුන්ගේ සිතුවිලි වෙනස්වීමට හේතු කවරේදැයි සිතා බැලිමේදී වැටහෙන්නේ මේ පුද්ගල දෙකොට්ඨාසයේ ජීවන ක්‍රමයන්ගේ වෙනස එයට හේතු වන බවයි. සික්වරුන්ගේ හවුල් ජීවන රටාව ඔවුන් තුළ තමන්ගේය යන හැඟීම වර්ධනය කරයි. හින්දුන්ගේ ජීවන රටාව එසේ නොවේ. මුසල්මානුවන් හා සීක්වරුන් අතර ඔවුන්ව සහෝදරයන් ලෙස බැඳ තබන පදනමක් ඇත. එහෙත් එක් හින්දුවෙකු අනෙක් හින්දුවා තම සොහොයුරෙකු ලෙස නොසලකයි. එක් සිකයෙකු මිනිසුන් ලක්ෂයකට සමවන බව සීකයන් සිතන්නේත්, එබැවිනි. මෙය සැබැවින්ම කුලය නිසා සිදුවන වෙනසකි. කුලය පවතින තාක් සංඝටනයක් ඇති නොවේ. සංඝටනයක් ඇති නොවන එක් හින්දුන් දුර්වල හා නිවට පිරිසක් වනු ඇත.

(4) හින්දුන් ඉතා ඉවසිලිවන්ත පිරිසක් යැයි කියනු ලැබේ. එහෙත් මගේ අදහස එය වැරදි ආකල්පයක් බවයි. බොහෝ අවස්ථාවලදී ඔවුහු කිසිදු ඉවසීමක් නොපෙන්වති. ඔවුහු ඉවසීමක් පෙන්වන්නේ යමකට එරෙහිව ඔවුන්ට නැඟීසිටිය නොහැකි තරම් දුර්වල යැයි වැටහී ගිය විටක පමණි. මෙම තත්ත්වය හින්දුන් තුළ කෙතරම් කා වැදී ඇති ද යත් බොහෝ වැරදි සහගත ක්‍රියාවන් හා අපහාසයන් පවා ඔවුහු ඉවසා සිටිති. මොරිස් ගේ කියමනක් අනුව ඔවුන් තුළ "උසස් වුවත් කුඩා මිනිසුන් පාගා දැමීම, ශක්තිවන්තයන්

දුර්වලයන්ව තලාපෙළා දැමීම, කෲර මිනිසුන් නිර්භය වීම, කරුණාවන්තයින් බියගුළු වීම හා බුද්ධිමතුන් තුළ නොසලකාහැරීම දැකිය හැකිය". සියල්ල ඉවසන සුළු දෙවියන් නිසා පීඩාවට පත් හින්දූන්ගේ දුක්ඛදායි තත්ත්වය වටහා ගැනීම අපහසු නැත. අනුත්සුකවාදය යනු මිනිසාට වැළඳිය හැකි භයානකම රෝගයයි. හින්දූන් මේ තරම් අනෙකා පිළිබඳ උදාසීන වන්නේ ඇයි ? මගේ අදහස අනුව මේ උදාසීන බව කුල ක්‍රමයේ ප්‍රතිඵලයකි. එය යහපත් අරමුණකට වුවද සහයෝගයෙන් ක්‍රියාකිරීම, එකමුතුවීම වළක්වාලයි.

12

සෑම ආකාරයේ ප්‍රතිසංස්කරණයක්ම වළක්වන කුලය බලවත් ආයුධයකි

(1) පුද්ගලයා තම මතය හා විශ්වාසය තරයේ ප්‍රකාශ කිරීම, ඔහුගේ නිදහස හා රුචිකත්වය වෙනුවෙන් පෙනී සිටීම මෙන්ම කණ්ඩායම් උවමනාවන් හා අභිලාෂයන් වෙනුවෙන් පෙනී සිටීමද සෑම ආකාරයකම ප්‍රතිසංස්කරණයේ ආරම්භයයි. එහෙත් එම ප්‍රතිසංස්කරණයන් හි පැවැත්ම රඳා පවතින්නේ කෙතරම් දුරට පෞද්ගලික අරමුණු කරා කණ්ඩායම් හැඟීමෙන් ක්‍රියාකරන්නේ ද යන්න මතය. කණ්ඩායම පුද්ගල අරමුණු කෙරෙහි සාධාරණත්වයෙන් යුතුව සලකමින් ඉවසීමෙන් කටයුතු කරයි නම් එම පුද්ගලයන් අනුවර්තනයෙහි ලා සාර්ථක වෙති. අනෙක් අතට කණ්ඩායම පුද්ගල විශ්වාසයන් ආදිය නොඉවසයි නම් ඔවුන් තලා පෙළා දමයි නම් පුද්ගලයන් වැනසෙන අතර ප්‍රතිසංස්කරණය ද මිය යනු ඇත.

(2) කුලයේ නීති බිඳ හෙළන කවරෙකු වුවද කුලයෙන් නෙරපාහැරීමට කුලයට අනවරත බලයක් ඇත. මෙම

නෙරපාහැරීම හරහා සෑම සමාජ සම්බන්ධතාවයක්ම අත්හිටුවෙන බව වටහා ගත් පසු ඔවුන් පිළිගනුයේ මරණ දඬුවම හා නෙරපා හැරීම අතර එතරම් වෙනසක් නොමැති බවයි. හින්දූන් කුලයේ තහංචි නොසලකමින් නිදහස සොයා යාමට මැළි වන්නේ ඇයි ද යන්න ඉන් පැහැදිලි වේ.

(3) පුද්ගලයෙකුට අනෙකා සමඟ සැමවිටම සහයෝග යෙන් ක්‍රියාකළ නොහැකි බව සැබෑය. එහෙත් අනෙකා නොමැතිව සැමවිටම පුද්ගලයාට හුදකලා වීම ද කළ නොහැකි බව සැබෑවකි. ඔහුට අවශ්‍ය වන්නේ සමාජයේ පුද්ගලයන් ඔහුගේ අවශ්‍යතාවලට අනුකූල වීමයි. එසේ විය නොහැකි නම් සම්පූර්ණ යටත්වීමකින් වුවද සමාජය හා සම්බන්ධ වීමට ඔහුට සිදුවේ. ඒ ඔහුට සමාජයෙන් තොරව ජීවත්විය නොහැකි බැවිනි. කුලය සෑම විටම මිනිසාගේ දුර්වලතාවලින් ප්‍රයෝජන ගනියි. එසේම කුලයේ සෑම අවශ්‍යතාවයකටම මිනිසාට යටත් වීමට සිදුවේ.

(4) ප්‍රතිසංස්කාරකයෙකුගේ ජීවිතය අපායක් කිරීමට කුල ක්‍රමයට හැකියාව ඇත. කුමන්ත්‍රණය නීතිවිරෝධි ක්‍රියාවක් නම් පුද්ගලයෙකු තම අභිමතය පරිදි ක්‍රියාකිරීම තුළ ඔහු තම කුලයෙන් නෙරපා හැරීම නීතියෙන් දඬුවම් ලැබිය හැකි වරදක් නොවන්නේ ඇයි. එහෙත් නීතිය පවා කුලයට එහි පුද්ගලයන් දඬුවමට යටත් කිරීමට හා නෙරපා හැරීමට ස්වාධීන බලයක් ලබා දී ඇත. චිරස්ථාපිත කුල ක්‍රමය ප්‍රතිසංස්කාරකයින්ට බලපෑම් කරන, ප්‍රතිසංස්කාරකයන් විනාශයට පමුණුවන බලවත් ආයුධයකි.

13

කුලය යනු අධ්‍යාත්මය
පොදු මතවාදය හා
පොදු ත්‍යාගශීලීත්වය විනාශ කරයි

(1) හින්දු සාරධර්මයන් කෙරෙහි කුලයේ බලපෑම ඉතා ඛේදජනකය. කුලය සාමූහික ආධ්‍යාත්මය මරා දමයි. කුලය පොදු ත්‍යාගශීලීත්ගේ හැඟීම විනාශ කරයි. එය පොදු මතවාදය මරා දමයි. හින්දුවකුගේ ප්‍රජාව ඔහුගේ කුලයයි. ඔහුගේ වගකීම ඇත්තේ කුලය වෙත පමණි. ඔහුගේ පක්ෂපාතීත්වය සීමා වන්නේ කුලයට පමණි. ගුණධර්ම කුලය හා බැඳී පවතී. සදාචාරය කුලයට සීමා වේ. අවශ්‍යවන්නන්ට ඔවුහු අනුකම්පා නොකරති. ප්‍රශංසාව හිමිවන්නන්ට ප්‍රශංසා නොකරති. අසරණයන්ට ත්‍යාගශීලී නොවෙති. පීඩාවන්ට පත්වූවන්ට උපකාර නොකරති. ත්‍යාග ශීලීත්වය තිබුණද එය කුලයෙන් ඇරඹී කුලයෙන්ම අවසන් වෙයි. අනුකම්පාව තිබුණ ද ඒ කුලයෙන් පිට මනුෂ්‍යයන්ට හිමි නැත.

(2) යහපත් හා උසස් මිනිසකුගේ නායකත්වය පිළිගෙන ඔහු අනුගමනය කිරීමට හින්දුවකු කැමති වේද?

මහත්මාගේ සිදුවීම අත්හැරියද පිළිතුර වනුයේ ඔවුන් අනුගමනය කරන්නේ තම කුලයේ මිනිසෙකු පමණක් බවයි. බ්‍රාහ්මණයෙකු අනුගමනය කරන්නේ බ්‍රාහ්මණ නායකයෙකු පමණි. කායස්ථාවෙකු ද එසේමය. හින්දුන් තුළ තම කුලයෙන් පිට මනුෂ්‍යයෙකු අගය කිරීම දක්නට නො ලැබේ. යමෙකුගේ සාරධර්ම අගයනුයේ ඔහු එම කුලයට අයත්වුයේ නම් පමණි. එවන් සදාචාරයක් ගෝත්‍රික සදාචාරයක් තරමටම පහත් ය. නිවැරදි හෝ වැරදි වුවද මගේ කුලයේ මිනිසෙකි. යහපත් හෝ අයහපත් වුවද මගේ කුලයේ මිනිසෙකි. එය සද්ක්‍රියාව වෙනුවෙන් හෝ දුෂ්ක්‍රියාව වෙනුවෙන් පෙනී සිටීම නොවේ. එය කුලය වෙනුවෙන් පෙනී සිටිමේ හෝ නොසිටීමේ ක්‍රියාවකි. කුලයේ අභිලාෂයන් වෙනුවෙන් හින්දුන් තම රට පාවා දෙන්නෝ නොවෙතිද ?

14

මගේ පරමාදර්ශය:
නිදහස, සමානාත්මතාවය හා සහෝදරත්වය මත පදනම් වූ සමාජයකි

(1) කුලය නිසා උපන් අයහපත් ප්‍රතිඵල පිළිබඳ මේ දීර්ඝ සාකච්ඡාව ඇසීමෙන් ඔබ වෙහෙසට පත්ව ඇති බව නිසැකය. එහි නවමු කිසිවක් නැත. එබැවින් මම ගැටළුවේ සාධනීය පැත්ත ගැන කතා කරමි. කුලය අවශ්‍ය නැතිනම් ඔබ දකින පරමාදර්ශී සමාජය කුමක්ද ? මට අනුව නම් පරමාදර්ශී සමාජයක් වනුයේ සමානාත්මතාවයෙන්, නිදහසින් හා සහෝදරත්වයෙන් පිරි සමාජයකි.

(2) සහෝදරත්වයට එරෙහිව තිබිය හැකි ගැටළුව කුමක්ද? පරමාදර්ශී සමාජය නිරන්තරයෙන් වෙනස්වන සුළුය. එක් තැනක හෝ තවත් තැනක සිදුවන වෙනස්කම්වලට බඳුන්විය යුතුය. එවන් සමාජයක නිරතුරුව තම අවශ්‍යතාවයන් පිළිබඳව සන්නිවේදනය විය යුතුය. අනෙකුත් කොටස් සමඟ විවිධාකාර වූ සන්නිවේදන ක්‍රමවේද තිබිය යුතුය. කෙටියෙන් කිවහොත් සමාජ අන්තරාස්‍රැතිය තිබිය යුතුය. මෙය සහෝදරත්වය නැතිනම්

ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය ලෙස හැඳින්වේ. ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය යනු හුදු රාජ්‍ය පාලන ක්‍රමයක් නොවේ. එය සාමූහික දිවි පැවැත්මේ, අන්තර් සන්නිවේදනයේ මාධ්‍යයකි. එය අත්‍යාවශ්‍යයෙන්ම පුද්ගලයෙකු තවෙකෙකු කෙරෙහි පවතින ගෞරවය හා පිළිගැනීමේ ස්වභාවයකි.

(3) නිදහසට කිසියම් විරෝධයක් වේද? නිදහසේ ජීවත්වීමට, නිදහසේ හැසිරීමට විරෝධය දක්වනුයේ කවුද ? දේපළ, උපකරණ, භෞතික ද්‍රව්‍ය සඳහා වූ අයිතිය, ජීවනෝපාය මාර්ගයක් සඳහා වු අයිතිය, සෞඛ්‍යසම්පන්න ජීවිතයකට වු අයිතිය කෙරෙහි පුද්ගලයෙකු සතු නිදහසට බාධාවක් නොමැත. පුද්ගලයෙකු තමන්ට හිමි බලය අනුව ඵලදායි හා තෘප්තිමත් ලෙස නිදහස ලබා ගැනීමෙහි කිසිදු වරදක් නැත. කුල ක්‍රමයට සහය දක්වන්නෝ තම දේපළ භෞතික ද්‍රව්‍ය සඳහා පිළිගන්නා නිදහස පුද්ගලයෙකුගේ වෘත්තිය තෝරා ගැනීමේදී ලබා නොදෙති.

(4) එවැනි විරෝධයක් දැක්වීම වහල්භාවය ස්ථාපිත කිරීමකි. වහල්භාවය යනු හුදු නීත්‍යානුකූලව යටත් කර ගැනීම පමණක් නොවේ. එහි අර්ථය එක් පුද්ගල කොට්ඨාසයක් අනෙක් පුද්ගල කොට්ඨාසයේ ජීවන රටාව බලෙන් පාලනය කිරීමයි. මෙම තත්ත්වය නීත්‍යානුකූලව වහල්භාවය නොමැති අවස්ථාවලදී පවා දැකිය හැකිය. කුල ක්‍රමයේ දකින්නට ඇතිවාක් මෙන් ඇතැම් පුද්ගලයන්ට තවෙකෙකුගේ නියෝගවලට යටත්ව ජීවත්වීමට සිදුවීම වහල්භාවයයි.

(5) සමානාත්මතාවයට ඇති විරෝධය කුමක්ද? ප්‍රංශ විප්ලවයේ වඩාත්ම බලවත් සටන් පාඨය වුයේ මෙයයි. සෑම මිනිසෙකුම සමාන නොවේය යන තර්කය

ගෙනෙමින් යමෙකුට මෙයට විරුද්ධව තර්ක කළ හැකිය. එය එසේ වුවද කම් නැත. පාලන ප්‍රතිපත්තියක් ලෙස සෑම මිනිසෙකුම සමාන වේ යැයි සැලකිය යුතුය. මිනිසා සතු බලය (1) ශරීර ශක්තියඃ (2) දෙමාපිය උරුමයෙන්, අධ්‍යාපනය හරහා, විද්‍යාත්මක දැනුම හරහා ලැබෙන සමාජ උරුමය, එනම්, වනචාරියෙකු නොවන පුද්ගලයෙකු බිහිවීමඃ හා අවසන් වශයෙන් (3) ඔහුගේ උත්සාහයන් මත රඳා පවතී. මෙම කරුණු තුනෙහි දීම මිනිසා අසමානය. එහෙත් ගැටළුව වනුයේ මිනිසා අසමාන බැවින් ඔවුන්ට අසමාන ලෙස සැලකිය යුතු ද යන්නයි. සමානාත්මතාවයට විරුද්ධ වන්නන් මෙයට පිළිතුරු ලබාදිය යුතුය.

(6) පුද්ගල උත්සාහයන් අසමාන බැවින් ඔවුනට අසමාන ලෙස සැලකීම පුද්ගලවාදියෙකුගේ දෘෂ්ටිකෝණයෙන් සාධාරණ විය හැකිය. සැමදෙනාගේ බලයන් හි සංවර්ධනයට හැකි තරම් උපකාර කිරීම වඩා යහපත් වනවා විය හැකිය. එහෙත් මිනිසුන් පළමු සාධක දෙක අනුව වෙනස් වන විට ඔවුන්ට වෙනස් ලෙස සැලකීම කෙතරම් සාධාරණද ? උපතින්, අධ්‍යාපනයෙන්, පවුල් නාමයෙන්, ව්‍යාපාර සබඳතාවලින් හෝ උරුමගත ධනයෙන් උසස් වූවෝ නිරායාසයෙන්ම කුලයට තෝරා ගැනෙන බව සත්‍යයකි. එහෙත් එවන් කරුණු මත පුද්ගලයා තෝරා ගැනීම පුද්ගල ශක්‍යතා මත තෝරා ගැනීමක් නොවේ. එය වරප්‍රසාද ලද්දන් තෝරා ගැනීමකි. පෙර ඡේදයේ එන තෙවන සාධකය අනුව අප පුද්ගලයන්ට විෂම ලෙස සලකන්නේ නම් පළමු සාධක දෙක පදනම් ව අප සියලු මිනිසුන්ට හැකිතාක් සමානව සැලකිය යුතුය.

(7) අනෙක් අතට සමාජයක සාමාජිකයන්ගෙන් උපරිම ඵල නෙළාගත හැක්කේ ජනවර්ගයක ආරම්භයේ

සිට ඔවුන්ට සමානව සැලකීමෙන් පමණි. ඒ අපට සමානාත්මතාවයෙන් මිදිය හැකි එක් හේතුවකි. එහෙත් අප සමානාත්මතාවය පිළිගත යුතු තවත් හේතුවක් තිබේ. පාලකයෙකු පුද්ගල ප්‍රමාණයේ විශාලත්වය පිළිබඳව උනන්දු වෙති. ඔහුට එකිනෙකාට වෙන් වෙන් වශයෙන් සුදුසු ලෙස සැලකීමට අවකාශ නොමැත. අවශ්‍යතාවය හා හැකියාව මත සැලකීමට නොහැකිය. අපක්ෂපාතීව සැලකීම කෙතරම් සිත්ගන්නා සුළු වුවද මනුෂ්‍යත්වය තෝරාගෙන වර්ග කර සැලකිය නොහැකිය. එබැවින් පාලකයන් කලින් නිශ්චය කරගත් පාලන ක්‍රමයක් තෝරාගත යුතුය. එනම් සියල්ලන්ට එකසේ සැලකීමයි. ඒ ඔවුන් සමාන නිසා නොව, තෝරාගෙන වර්ග කර මිනිසුන්ට සැලකීම කළ නොහැක්කක් නිසාය. සමානාත්මතාවයේ ගුරුකුලය බොහෝ දුර්වලතාවලින් හෙබියේ වුවද සියල්ල සලකා බලන කල පාලකයෙකුට දේශපාලනයේ යෙදිය හැකි එකම ක්‍රමය එයයි. එය බොහෝ ප්‍රායෝගික ක්‍රියාවන් වන අතර බරපතළ ප්‍රායෝගික පරික්ෂණයක් ද වනු ඇත.

15

ආර්ය සමාජයේ “චතුර්වර්ණය” පැරණි අයහපත් කුලය ආරක්ෂා කරයි

(1) එහෙත් වෙනත් ආකාරයක පරමාදර්ශයක් දකින ප්‍රතිසංස්කාරකයෝ පිරිසක්ද සිටිති. ඔවුහු ආර්ය සාමාජිකයෝ නම් වෙති. ඔවුන්ගේ පරමාදර්ශය වනුයේ චතුර්වර්ණය යි. එනම් දැනට ඉන්දියාවේ පවතින හාරදහසක් පමණ වූ කුල ක්‍රමය වෙනුවට, සමාජය ප්‍රධාන පන්තීන් හතරකට වෙන් කිරීමෙන් සමාජ සංස්ථාව ගොඩනැඟීමයි. එම සංකල්පය වඩාත් ජනප්‍රිය කරවීමට හා එල්ලවන විරෝධතා අවම කිරීමට ඔවුහු ඒ පිළිබඳව මෙසේ විග්‍රහ කරති. එනම් කුල ක්‍රමයේදී මෙන් මෙම සංකල්පයේදී පුද්ගලයන් වෙන් කෙරෙනුයේ ඔවුන්ගේ උපත මත පදනම්ව නොව ගුණය මත පදනම්ව වන බවයි. එහෙත් මට එසේ නොපෙනේ.

(2) පළමු කොට ආර්ය සමාජයේ චතුර්වර්ණයට අනුව හින්දු පුද්ගලයෙකු තම ගුණය අනුව සමාජ පන්තිගත වන්නේ නම් ඔවුහු එම මිනිසුන් බ්‍රාහ්මණ, ක්ෂත්‍රීය, වෛශ්‍ය හා ශුද්‍ර යනුවෙන් ලේබල් කරන්නේ මන්දැයි මට නොවැටහේ. උගත්, බුද්ධිමත්, පුද්ගලයෙකු බ්‍රාහ්මණයෙකු

ලෙස ලේබල් කිරීමෙන් තොරව ගෞරවයට පාත්‍ර විය යුතුය. සොල්දාදුවෙකු ක්ෂත්‍රියෙකු ලෙස නම් කිරීමෙන් තොරව ගෞරවයට පාත්‍ර විය යුතුය. යුරෝපීය සමාජය එහි සොල්දාදුවන්ට හා සේවකයන්ට හංවඩු ගැසීමෙන් තොරව ඔවුනට හිමි ගෞරවය ලබා දෙයි. හින්දු සමාජයට එය අපහසු වන්නේ ඇයි ? ආර්ය සමාජය මෙයට පිළිතුරු නොබඳියි.

(3) මෙම ලේබල්කරණයට එරෙහි තවත් විරෝධතාවයකි. සෑම ආකාරයේ ප්‍රතිසංස්කරණයක් ම මිනිසුන් හා ද්‍රව්‍ය කෙරෙහි පුද්ගලයන් තුළ ඇති මතයන්, සංවේදනයන් හා මානසික ආකල්පයන් වෙනස් කරයි. ඇතැම් නාමයන් පුද්ගල මනස තුළ විවිධ ආකල්ප හා මතවාදයන් ස්ථාපිත කිරීමට සමත් වන බව පොදු පිළිගැනීමයි. බ්‍රාහ්මණ, ක්ෂත්‍රිය, වෛශ්‍ය හා ශුද්‍ර යන නාමයන් සෑම හින්දුවකුගේම මනස තුළ යම් මතවාදයක් ස්ථාපිත කළ ඒවා වේ. එම මතවාදය නම් පුද්ගලයෙකුගේ උපත හා බැඳුණු ධුරාවලිය යි.

(4) බ්‍රාහ්මණ, ක්ෂත්‍රිය, වෛශ්‍ය හා ශුද්‍ර යන නාමයන් පවතින තුරු සෑම හින්දුවෙකුම එය උපතින් හිමිවන ධුරාවලියේ උස් පහත් බව හා සම්බන්ධ කිරීමට මෙන්ම ඒ අනුව කටයුතු කිරීමට ද නිරායාසයෙන්ම පෙළඹෙනු ඇත. හින්දුන්ට මෙම ක්‍රමය අමතක කරවිය යුතුය. එහෙත් මෙම ලේබල පවතින තාක්කල් එසේ සිදුවිය හැක්කේ කෙසේද? මනස තුළ කිඳාබැස තිබෙන මතවාදයන් මකා දැමීමට නම් මෙම සමාජ පන්තීන්ට නව නාමයන් ලබා දිය යුතුය. පැරණි නාමයෙන් තබා ගැනීම ප්‍රතිසංස්කරණය නිරර්ථක වෑයමක් කරයි. පුද්ගල ගුණාංග අනුව බෙදෙන මෙම චතුර්වර්ණය බ්‍රාහ්මණ, ක්ෂත්‍රිය, වෛශ්‍ය හා ශුද්‍ර යන දුෂ්ට නාමයන්ගෙන් හැඳින්වීම උපත මත සමාජය බෙදා දැක්වීමේ තවත් උගුලක් පමණි.

16

ප්‍රායෝගිකව චතුර්වර්ණය දැඩි බාධකවලට මුහුණ දෙයි

(1) මට අනුව නම් පැරණි ලේබල සහිත චතුර්වර්ණය ඉතා පිළිකුල් සහගත ය. එහෙත් හැඟීම් මත පමණක් මම චතුර්වර්ණය පිළිබඳ තීරණ ගැනීමට නො පෙළෙඹෙමි. ඒ සඳහා වඩාත් ස්ථාවර විරෝධතා උපයෝගී කර ගනිමි. සමාජ සංවිධානයක් ලෙස චතුර්වර්ණය පිළිබඳව සලකා බැලීමේදී එය ප්‍රායෝගික බවින් තොර, හානිදායි හා ඉතාමත් අසාර්ථක වු ක්‍රමවේදයක් බව සනාථ වේ. ප්‍රායෝගික අර්ථයෙන් බලන කල චතුර්වර්ණයේ බොහෝ දුෂ්කරතා මතුවේ. කුලය පදනම් වූ ප්‍රතිපත්තිය හා චතුර්වර්ණය පදනම් වු ප්‍රතිපත්තිය එකිනෙකින් වෙනස් වේ. එය මුලික වශයෙන් වෙනස් වන්නාක් පමණක් නොව එය මුලික වශයෙන් එකිනෙකින් ප්‍රතිවිරුද්ධ ද වේ.

(2) චතුර්වර්ණය පදනම් වන්නේ ගුණය මත ය. ගුණය පිළිබඳ සැලකීමෙන් තොරව උපතින් උසස් වීම පිළිබඳව සැලකීමට මිනිසුන් යොමු කරවන්නේ කෙසේද ? උපතින්

පහත් තත්ත්වයක සිටින මිනිසකුගේ ගුණයේ උසස් බව හඳුනාගැනීමට මිනිසුන්ට බල කරන්නේ කෙසේද ? ඒ සඳහා පළමුව කුල ක්‍රමය බිඳ දැමිය යුතුය. උපත මත පදනම් වූ හාරදහසක් කුලයන් ගුණය මත පදනම් වූ සිව්වර්ණයන්ට බෙදා දක්වන්නේ කෙසේද ? චතුර්වර්ණයට සහයෝ ගය දක්වන්නන් පළමුව විසඳිය යුත්තේ මේ ගැටළුවයි.

(3) චතුර්වර්ණය සාර්ථක වීමට නම් ඔවුන් මුහුණදිය යුතු තවත් ගැටළුවක් ඇත. ඔවුන්ගේ පූර්ව නිගමනය පුද්ගලයන් පන්ති හතරකට වෙන් කළ හැකි බවයි. එහෙත් එය කළ හැකිද ? මේ අතින් චතුර්වර්ණය ප්ලේටොනික පුරුෂාර්ථයන්ට කිට්ටු සබඳතාවක් පෙන්වයි. ප්ලේටෝ ට අනුව මිනිසුන් ස්වභාවයෙන්ම පන්තීන් තුනකට බෙදේ. ඇතැම් පුද්ගලයන් තුළ හුදු අභිරුචීන් ප්‍රමුඛත්වයක් ගනී. ප්ලේටෝ ඔවුන්ව කම්කරු හා වෙළඳ පන්තියට වෙන් කළේය. තවත් කොටසක් මේ අභිරුචින්ගෙන් ඔබ්බට ගොස් අභීත චරිත ස්වභාවයක් පෙන්වයි. ඔවුන් යුද්ධයේදී සොල්දාදුවන් හා අභ්‍යන්තරික නාමය රකින්නන්ගේ ගොඩට අයත් විය. ඉතිරි කොටස භෞතික දේ හි විශ්වීය හේතු පාඨයන් සොයා යන්නන් වුහ. ප්ලේටෝ ඔවුන්ව මිනිසුන්ගේ නීති සම්පාදකයන් ලෙස වෙන් කළහ.

(4) ප්ලේටෝගේ ජනරජය විවේචනයට හේතු වූ සාධක ම චතුර්වර්ණයටද අදාළ වේ. එනම් මිනිසුන් පැහැදිලිව පුද්ගල කොට්ඨාශ හතරකට වෙන් කිරිමේදී ඇතිවන ගැටළුන් ය. ප්ලේටෝගේ මතවාදයට විරුද්ධ වන ප්‍රධාන තර්කයක් වන්නේ මනුෂ්‍යයන් මෙසේ පැහැදිලි සමාජ පන්තීන් කිහිපයකට බෙදා වෙන් කිරීම මිනිසුන් හා ඔවුන්ගේ බලය පිළිබඳ ඉතා නොගැඹුරු දෘෂ්ටියකින් යුතුව කරන්නක් බවයි. එක් එක්

පුද්ගලයා සතු අද්විතීය භාවය හෝ අනෙකාගේ වෙනස්වන සුළු බව පිළිබඳව ප්ලේටෝට හැඟීමක් නොමැති විය. පුද්ගලයා සෑම විටම ඔහුටම ආවේනික සමාජ පන්තියක් ගොඩනගා ගනියි. ප්ලේටෝට පුද්ගලයා සතු අසීමාන්තික ගති ස්වභායන් හි විවිධත්වය හෝ එම විවිධත්වයන්ගේ එකතුවෙන් ගොඩනැගෙන මිනිසාගේ ශක්‍යතාවන් පිළිබඳ හැඟීමක් නොවීය. ඔහුට අනුව පුද්ගල ව්‍යවස්ථාවේදී බලයේ විවිධ අංශයන් පමණක් තිබිණ.

(5) මේ සියල්ලක්ම ස්වරූපයෙන් ම වෙනස් ය. විද්‍යානුකූලව ගත් කල මෙසේ පැහැදිලි කාණ්ඩ කිහිපයකට මිනිසුන් බෙදා වෙන් කිරීම මිනිසුන් පිළිබඳ නොගැඹුරු විනිශ්චයක් සිදුකිරීමක් බව විද්‍යාඥයෝ පවසති. පන්තීන්වලට වෙන් කිරීමේදී පුද්ගල ගති ස්වභාවයන් පිළිබඳ සැලකීම අසාර්ථක ක්‍රම වේදයක් වන්නේ ඒ තරමටම පුද්ගල ගති ස්වභාවයන් එකිනෙකාගෙන් වෙනස් වන බැවිනි. ප්ලේටෝගේ ජනරජය අසාර්ථක වූ හේතු නිසා ම චතුර්වර්ණය ද අසාර්ථක විය යුතුය. එනම් පුද්ගලයන්ව එක් පන්තියකට හෝ අනෙක් පන්තියට අයත් වන බව දක්වමින් වෙන් කර කුඩු කළ නොහැකි ය. එසේම ඔවුන්ව පැහැදිලි පන්තීන් හතරකට වෙන් කළ නොහැකිය. එයට හොඳම නිදසුන වන්නේ ආරම්භයේදී පැවැති මුලික පන්තීන් හතර වර්තමානය වන විට හාරදහසක් වූ කුලයන්ට බෙදී පැවතීමයි.

(6) චතුර්වර්ණය ස්ථාපිත කිරීමේදී මතුවන තවත් ගැටළුවක් ඇත. එනම්, එම සංකල්පය ස්ථාපිත කළත් එය පවත්වාගෙන යන්නේ කෙසේද? යන ගැටළුවයි. චතුර්වර්ණය සාර්ථක වීමේ මූලික පදනම වන්නේ එහි පැවැත්මට උචිත දණ්ඩන ක්‍රමවේදයක් පවත්වාගෙන

යාමයි. චතුර්වර්ණය එම නීති සම්ප්‍රදායන් උල්ලංඝනය කරන්නන්ගේ ගැටළුවට මුහුණ දෙයි. මෙම නීති කඩන්නන් සඳහා දණ්ඩන ක්‍රමවේදයක් ඇති කිරීමෙන් තොරව මිනිසුන් තමන්ට හිමි සමාජ පන්තීන් හි රැඳී නොසිටිනු ඇත. සමස්ත ක්‍රමවේදයම බිඳ වැටෙනු ඇත. ඒ එය පුද්ගල ස්වභාවයන්ට පටහැනි වූවක් බැවිනි. චතුර්වර්ණය එහි අභ්‍යන්තරික යහපත් බවක් නිසා රැඳී නොපවතින අතර එය නීති මගින් පුද්ගලයන් වෙත පැවරිය යුතු වේ.

(7) රාමායණයේදී රාම විසින් ශම්බුක ඝාතනය කිරීමෙන් මෙය තහවුරු වේ. කිසිදු හේතුවකින් තොරව ශම්බුක මරා දැමීම ගැන ඇතැම්හු රාමට චෝදනා කරති. එහෙත් එය සමස්ත සිදුවීම වරදවා වටහා ගැනීමකි. රාම රාජ්‍යය යනු චතුර්වර්ණය පදනම් කරගත් රාජ්‍යයකි. රජු ලෙස එම ක්‍රමවේදය රැකීමට රාම බැඳී සිටියි. එබැවින් ශුද්‍රයෙකු වූ ශම්බුක තම සමාජ පන්තිය අත්හැර බ්‍රාහ්මණයෙකු වීමට තැත් දැරීම වෙනුවෙන් ඔහුව ඝාතනය කිරීමට රාම ට සිදුවේ. රාම ශම්බුකව මරා දැම්මේ එහෙයිනි. එසේම එයින් සනාථ වන්නේ චතුර්වර්ණය දණ්ඩන ක්‍රමවේදයක් අත්‍යාවශ්‍ය වන බවයි. හුදු දණ්ඩණ ක්‍රමවේදයක් පමණක් නොව මරණ දණ්ඩනය අවශ්‍ය වන බවයි. ශම්බුකට ඊට වඩා ලිහිල් දඩුවමක් රාම ලබා නුදුන්නේ එබැවිනි. වේදයන්ට කන් දෙන ශුද්‍රයන්ට රත්කළ ඊයම් කණට වත් කිරීම, දිව කපා දැමීම වැනි දරුණු දඩුවම් පැමිණවීමට මනු-ස්මිත්‍රි පෙළඹෙන්නේ එහෙයිනි. චතුර්වර්ණයට සහය දක්වන්නෝ විසි වැනි සියවසේ මිනිසුන් පැහැදිලිව කොටස් හතරකට බෙදිය හැකි බව සනාථ කළ යුතුය. නැතිනම් මනු-ස්මිත්‍රි මෙන් දණ්ඩණ ක්‍රමයක් නැවත ඇති කළ යුතුය.

(8) තම ක්‍රමවේදය තුළදී කාන්තාවන්ට සිදුවන්නේ කුමක් ද යන්න චතුර්වාර්ණිකයෝ කල්පනාකොට නැත. ඔවුන්ව ද බ්‍රාහ්මණ, ක්ෂත්‍රිය, වෛශ්‍ය හා ශුද්‍ර ලෙස පන්ති හතරකට බෙදන්නේ ද ? එසේ නැතිනම් ඔවුහු තම ස්වාමිපුරුෂයන්ගේ සමාජ තත්ත්වය වැළඳගත යුතුද ? කාන්තාවන්ගේ සමාජ තත්වය තීරණය වන්නේ විවාහය මත නම් චතුර්වර්ණයේ මූලික පදනම වන "මිනිසාගේ සමාජ තත්ත්වය ඔහුගේ ගුණාංග මත තීරණය විය යුතුය" යන්නට සිදුවන්නේ කුමක්ද ? ඔවුන්ගේ සමාජ තත්ත්වය ගුණය මත පදනම් වේ නම් ඔවුන්ගේ තේරිම සත්‍යවාදී වේද ? මනාපය මත සිදුවේද ?

(9) එය මනාපය මත සිදුවේ නම් එය ඵල රහිත ය. එසේ නම් චතුර්වාර්ණිකයන්හට කාන්තාවන් මෙම ක්‍රමවේදයට අයත් නොවන බව පිළිගන්නට සිදු වේ. එය සත්‍යවාදී නම් කාන්තාවන් මෙම ක්‍රමවේදයට අනුගත කිරීමෙන් චතුර්වාර්ණිකයන්ට මුහුණ දීමට සිදුවන ගැටළු පිළිබඳ සැලකිය යුතුය. ඔවුහු කාන්තා පූජකයන් හා සොල්දාදුවන් පිළිගැනීමට සූදානම් විය යුතුය. හින්දු සමාජය කාන්තා ගුරුවරයන්ට හා නීතිඥවරයන්ට හුරුව ඇත. එසේම කාන්තා මස් මරන්නන්ට මෙන්ම කාන්තා බීර පෙරන්නන්ට ද හුරු විය හැකිය. එහෙත් පූජකවරියන් හා කාන්තා සොල්දාදුවන් පිළිගැනීමට සූදානම් වන්නේ ඉතා නිර්භීත පුද්ගලයෙකු පමණි. එහෙත් චතුර්වර්ණය කාන්තාවන්ට අනුගත කිරීමෙන් ලැබෙන ප්‍රතිඵලය මෙයයි. මෙම බාධාවන් පිළිබඳ සැලකීමේදී චතුර්වර්ණයේ සාර්ථකත්වය පිළිබඳව අපේක්ෂා කළ හැක්කේ නුගත් මෝඩයෙකුට පමණක් බව මගේ හැඟීමයි.

17

“චතුර්වර්ණය”
ශුද්‍රයන්ට ඉතා කෲර
සමාජ ක්‍රමයක් වනු ඇත

(1) චතුර්වර්ණය ප්‍රායෝගිකව ක්‍රියාත්මක කළ හැකි වුවද එය ඉතාම කෲර සමාජ ක්‍රමයක් වනු ඇත. බ්‍රාහ්මණයන් දැනුම රැස්කිරීමට ද, ක්ෂත්‍රියයන් අවි දැරීමට ද, වෛශ්‍යයන් වෙළඳාම් කිරීමට ද, ශුද්‍රයන් අනෙකාට සේවය කිරීමට ද, පැවරීම මට පෙනෙනුයේ ශ්‍රම විභජනයක් ලෙසිනි. ශුද්‍රයන් එසේ කිරීම අත්‍යවශ්‍ය නොවේද යන්න කුතුහලය දනවන ප්‍රශ්නයකි. චතුර්වර්ණයට සහය දක්වන්නෝ මෙයට පිළිතුරු දෙති. ඔවුන්ට අනුව උසස් වර්ණයන් තුන සහය දෙන්නේ නම් ශුද්‍රයන් ධනය ඉපයීමට මහන්සි විය යුත්තේ ඇයි ? කියවීමට හෝ ලිවීමට අවශ්‍ය වූ විට බ්‍රාහ්මණයන් වෙත යා හැකි නම් ශුද්‍රයන් අධ්‍යාපනය ලැබිය යුත්තේ ඇයි ? ඔවුන් ආරක්ෂා කිරීමට ක්ෂත්‍රියන් සිටින විට ශුද්‍රයන් අවි දැරිය යුත්තේ ඇයි ? මේ අනුව ගත් කල චතුර්වර්ණ නියමයන් මෙසේ වටහා ගත හැකිය. එනම් ශුද්‍රයන් ආරක්ෂාව ලැබිය යුත්තන් වන අතර, උසස් වර්ණයන් තුන ඔවුන්ව ආරක්ෂා කිරීමට සිටින ආරක්ෂකයන් ය. එසේ අර්ථ ගැන් වු විට මෙම සංකල්පය ඉතා ප්‍රබෝධමත් හා ආකර්ශනීය වූවකි.

(2) මෙය චතුර්වර්ණයේ නිවැරදි දෘෂ්ටිකෝණය ලෙස සැලකුවොත් එයින් අදහස්වන්නේ එම ක්‍රමවේදය වංචා හා තක්කඩිකම්වලින් තොර නොවූවක් බවයි. බ්‍රාහ්මණයන්, වෛශ්‍යයන්, හා ක්ෂත්‍රියන්ට තමන් වෙත පැවරුණු වගකීම් ඉටු කළ නොහැකි වුයේ නම් කුමක් වේද ? ඔවුන්ට තම වගකීම් එකිනෙකා අතර පැවරුවේ නම් හෝ ශුද්‍රයන්ට එම වගකීම් පැවරීමට සිදු වී නම් කුමක් වේද ? ශුද්‍රයන්ට උපකාර කිරීමට හෝ ශුද්‍රයන්ව තමන්ට හිමි ස්ථානයේ තැබීමට උසස් කුල හතර අසමත් විනි නම් කුමක් වේද ? ශුද්‍රයන්ගේ එසේ නැතිනම් වෛශ්‍ය හෝ ක්ෂත්‍රියයන්ගේ අවශ්‍යතා සපුරාලන්නේ කවුද ? ශුද්‍රයන්ගේ නිදහස ආරක්ෂා කරන්නේ කවුද ? බ්‍රාහ්මණයන්ගේ හෝ වෛශ්‍යයන්ගේ අවශ්‍යතා ආරක්ෂා කරන්නේ කවුද?

(3) එක් සමාජ පන්තියක් හා අනෙක් සමාජ පන්තිය අතර අන්‍යෝන්‍ය යැපීම නිරායාසයෙන්ම ඇතිවේ. එක් පන්තිකයක් අනෙක් පන්තිය මත යැපීමට ඇතැම් විට අවසර ලැබිය හැකිය. එහෙත් පුද්ගලයෙකුගේ මූලික අවශ්‍යතා සඳහා ඔහු අනෙකා මත යැපිය යුත්තේ ඇයි ? අධ්‍යාපනය, ආරක්ෂක ක්‍රමවේද ආදිය සියල්ලන් සතුවිය යුතුය. ආත්ම ආරක්ෂණය සඳහා මේවා අත්‍යාවශ්‍ය සාධක වේ. තම අසල්වැසියා උගත් හා ආරක්ෂිත වීමෙන් තමන්ට ඵලයක් ලැබෙන්නේ කෙසේද ? මෙය ඉතා විකාර සංකල්පයකි. මෙම තත්ත්වය පිළිබඳ චතුර්වාර්ණිකයෝ නොසලකති. චතුර්වර්ණයේ පන්තීන් අතර සම්බන්ධය ආරක්ෂකයන් හා ආරක්ෂිතයන් අතර වූ සම්බන්ධයක් ලෙස සලකයි නම් ආරක්ෂකයාගේ නොමනා හැසිරීම්වලින් ආරක්ෂිතයාගේ අවශ්‍යතා විනාශ වීමට ඉඩ නොතැබිය යුතුය.

(4) චතුර්වර්ණයේ පදනම අනුව න්‍යායිකව මෙහි ඇත්තේ ආරක්ෂකයා හා ආරක්ෂිතයා අතර සම්බන්ධයක් වුවද, ප්‍රායෝගිකව මෙහි තිබෙනුයේ ස්වාමියා හා සේවකයා අතර සම්බන්ධයකි. එකිනෙකා අතර ගැඹුරු අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධයක් නොතිබුණද බ්‍රාහ්මණ, ක්ෂත්‍රිය හා වෛශ්‍ය යන පන්තීන් තුන පොදු එකඟතාවයකට පැමිණ සිටිති. බ්‍රාහ්මණයන් ක්ෂත්‍රියන්ව අගයන අතර ඔවුහු වෛශයන්ට රිසි පරිදි ජීවත් වීමට ඉඩ සලසති. එහෙත් එම පන්තීන් තුනම එක සේ ශුද්‍රයන්ව පාගා දමති. උසස් වර්ණයන්ගෙන් නිදහස් වීමට අවශ්‍ය මුදල් ඉපයීම ඔහුට තහනම් වේ. ඔහුගේ උවමනාවන් විධිමත්ව හැඩගස්වා ගැනීමට අවශ්‍ය දැනුම ලබා ගැනීම ඔහුට තහනම් වේ. උසස් වර්ණයන්ට එරෙහි වීමේ ශක්තිය ලබා දෙන අවි අත දැරීම ඔහුට තහනම් වේ. මනු ගේ නීතියෙන් ශුද්‍රයන්ට ඉහළ වර්ණ ත්‍රිත්වයම සැලකුයේ මෙසේ යැයි මනාව පැහැදිලි වේ. මනුගේ නීතින්ට වඩා සමාජ අයිතීන් උල්ලංඝනය කෙරෙන තවත් නීති සම්ප්‍රදායක් නැති තරම්ය. සෑම තැනකම දක්නට ලැබෙන සෑම ආකාරයකම සමාජ අවනීතීන් මෙයට දෙවැනි වේ.

(5) මෙතරම් විශාල පුද්ගල පිරිසක් ඔවුන්ට එරෙහි මේ සමාජ ක්‍රමය ඉවසා සිටියේ ඇයි? ලොව අනෙක් රටවල සමාජ විප්ලවයන් පැන නැගී ඇත. ඉන්දියාවේ එවන් සමාජ විප්ලවයක් ඇති නොවුයේ මන්ද යන්න මට ගැටළුවකී. ඒ සඳහා මට දිය හැක්කේ එකම පිළිතුරකි. එනම් මෙම දුෂ්ට කුල ක්‍රමයේ බලපෑම විසින් ඉන්දියාවේ සියලු පහත් කුලවල මනුෂ්‍යයෝ ඍජු ක්‍රියාමාර්ග ගත නොහැකි ලෙස අඩපණ කරනු ලැබ ඇති බවයි. අවි දැරිය නොහැකි බැවින් ඔවුන්ට කැරලි කළ නොහැකිය. ඔවුහු සියල්ලෝ සී සාන්නෝය.

නැතිනම් ඔවුන්ව බලහත්කාරයෙන් සීසාන්නන් බවට පත් කර ඇත. ඔවුන්ගේ නගුල් කඩු බවට පත් කිරීමට ඔවුනට අවසර නැත. ඔවුන් සතුව බයිනෙත්තු නැත. එබැවින් අවශ්‍ය කවරෙකු වුවද ඔවුන් මත සිටගනු ඇත. කුල ක්‍රමය අනුව ඔවුන්ට අධ්‍යාපනය ලැබිය නොහැකිය. ඔවුනට තම ගැළවීම පිළිබඳව සිතා බැලීමට හෝ ඒ සඳහා මඟක් සෙවීමට අවකාශ නැත. ගැලවීමක් නොමැතිව ඔවුන්ට පහත්ම තත්වයේ ජීවත්වීමට බල කර ඇත. කිසිදු අයුරකින් ගැලවීමක් නොමැති ඔවුන්ට හිමිව ඇත්තේ සදාකාලික වහල්භාවය යි. එය ඔවුහු ඔවුන්ගේ උරුමය ලෙස සලකති.

(6) යුරෝපයේ පවා ශක්තිවන්තයන් විසින් දුර්වලයන්ව පාගා දමන බව සැබෑවකී. එහෙත් ඉන්දියාවේ හින්දූන් මෙන් යුරෝපීයයන් කිසි දිනෙක දුර්වලයන්ව එම අසාධාරණයන්ට එරෙහිව නැගී සිටීමෙන් වළක්වා නැත. ඉන්දියාවේ කිසිවිට සිදු නොවූ තරම් දරුණු ලෙස යුරෝපයේ සමාජ විප්ලව ඇවිළ ගොස් ඇත. එහෙත් යුරෝපයේ දුර්වලයාට තම ශාරීරික අවිය වූ යුධ සේවය ද, දේශපාලනික අවිය වු වේදනාවේ අවසානය ද, ආත්මීය නිදහස වූ අධ්‍යාපනය ද හිමිව ඇත. යුරෝපයේ ශක්තිවන්තයා දුර්වලයාගෙන් මෙම අවීන් උදුරාගත්තේ නැත. ඉන්දියාවේ කුල ක්‍රමය මගින් පොදු ජනයාගෙන් මේ සියලු අවීන් උදුරාගෙන ඇත.

(7) කුල ක්‍රමයට වඩා පහත් වෙනත් සමාජ සංවිධානයක් තිබිය නොහැකිය. එය පුද්ගලයාව යහපත් ක්‍රියාවලින් වළකයි. ඔවුන්ව අඩපණ කරයි. ආබාධිත කරයි. මරා දමයි. මෙය අතිශයෝක්තියක් නොවේ. ඉතිහාසය එයට සාක්ෂි දරයි. ඉන්දියානු ඉතිහාසයේ නිදහසින්, උත්තරීතර බවින් හා සෞභාග්‍යයෙන් පිරී තිබුණේ එකම

එක කාලවකවානුවකී. ඒ මෞර්ය අධිරාජ්‍ය සමයයි. අන් සියලු කාලයන්හිදී ඉන්දියාව පරාදීනත්වයෙන් හා අඳුරෙන් පිරී තිබිණ. එහෙත් මෞර්ය පාලන සමයේදී කුල ක්‍රමය සම්පුර්ණයෙන් මුලිනුපුටා දැමිණ. එහිදී ශුද්‍රයන් තම පහත් තත්ත්වයෙන් මිදී රටේ පාලකයෝ බවට පත්වූහ. පරාදීනත්වයෙන් හා අඳුරෙන් පිරි කාලය වූයේ කුල ක්‍රමය පුළුල්ව පැතිරෙමින් රටේ බහුතර ජනයා අපායට ඇද දැමූ කාලවකවානුවයි.

18

චතුර්වර්ණය යනු
නව සංකල්පයක් නොවේ.
එය වේදයන් තරමට ම පැරැණියි

(1) චතුර්වර්ණය වේදයන් තරමට ම පැරණි සංකල්පයකි. ආර්ය සමාජිකයන් විසින් එහි සාධක සැලකීමට ගන්නැයි අපෙන් ඉල්ලා සිටීමට එක් හේතුවක් වනුයේ එයයි. ඉතිහාසය පිළිබඳව විමසා බැලීමේදී සමාජ සංස්ථාවක් ලෙස එය අත්හදා බලා ඇති අතර එය අසාර්ථක වී ඇත. බ්‍රාහ්මණයන් කීවරක් ක්ෂත්‍රියයන්ගේ මූල බීජයන් විනාශ කර ඇතිද ? ක්ෂත්‍රියයන් කී වරක් බ්‍රාහ්මණයන්ව විනාශ කර ඇතිද ? මහාභාරතයේ හා පුරාණයන්ගේ මේ පිළිබඳ සිදුවීම් පිරී ඉතිරී ගොස් ඇත. මාර්ගයේදී හමුවූ විට කවරෙකු මාර්ගය ඉඩ දිය යුතුද කවරෙකු පළමුව ආචාර කළ යුතු ද වැනි ප්‍රාථමික ප්‍රශ්නවලට පවා ක්ෂත්‍රියයන් හා බ්‍රාහ්මණයන් අරගල කර ඇත.

(2) ක්ෂත්‍රියයන්ට හා බ්‍රාහ්මණයන්ට එකිනෙකා නුරුස්සනවා පමණක් නොව කාලානුරූපව ක්ෂත්‍රීයයන් බහුතර ජනයාගේ ඒකාධිපති පාලකයන් බවට පත් වී ඇත.

චතුර්වර්ණය අනුව අසරණව සිටින බහුතර ජනයා දෙවියන් යදින්නේ මේ ඒකාධිපතිත්වයෙන් ඔවුන් ගලවා දෙන ලෙසයි. භගවත් ගීතාව අනුව ක්‍රිෂ්ණා දෙවියන්ගේ එක් අවතාරයක් මෙ බිමට පැමිණියේ ක්ෂත්‍රියයන්ව මුලිනුපුටා දැමීමටය. මෙවන් ප්‍රතිවිරෝධතා හා වෛරී ස්වභාවයන් මධ්‍යයේ චතුර්වර්ණය හින්දු සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණයේ පරමාදර්ශය වනුයේ කෙසේදැයි මට නොවැටහේ.

19

හින්දුන් හා හින්දු නොවන්නන් අතර "කුලය" යනු එකම සංකල්පයක් නොවේ

(1) ඔබේ මණ්ඩලයෙන් පිටත කුල ක්‍රමය විනාශ කිරීමේ ඔබේ ඉලක්කයට විරුද්ධ පිරිස් සමග ද මම කටයුතු කර ඇත්තෙමි. එහෙත් ඇතැම් පිරිස් ඔබට එකඟව හෝ ඔබට විරුද්ධව කටයුතු නොකරන බව මම දුටුවෙමි. ඔවුන්ගේ දෘෂ්ටිකෝණයෙන් මමද දැකිය යුතුද යන්න මම සිතා බැලුවෙමි. එහෙත් වැඩි දුර කල්පනා කිරීමේදී එසේ කළ යුතු බව මම තීරණය කළෙමි. එයට හේතු දෙකකි. ඉන් පළමුවැන්න නම් කුල ක්‍රමය කෙරෙහි ඔවුන් දක්වන උදාසීනත්වය හුදු උදාසීනත්වයක් පමණක් නොව වඩා ප්‍රබල හැඟීමක් වීමය. දෙවැන්න එසේ සිතන බොහෝ පිරිසක් සිටීම යි. මෙම පිරිසෙන් එක් කොටසක් හින්දූන්ගේ කුල ක්‍රමයෙහි කිසිදු අහිතකර හෝ අයහපත් බවක් නොදකිති. එවන් හින්දුහු මුසල්මානුවන්, සීකයන් හා ක්‍රිස්තියානීන් අතර ද කුල ක්‍රමය තිබෙන බව පවසමින් සැනසෙති.

(2) මෙම ගැටළුව පිළිබඳව සැලකීමේදී ලොව කිසිදු මනුෂ්‍ය සමාජයක පරිපූර්ණ වූ එක් දෙයක් නොමැති බව පැහැදිලි කළ යුතුය. ප්‍රායෝගික ලෝකය තුළ පුද්ගල තනි ඒකකයක් යනු එක් අන්තයක් වන අතර, සමාජය යනු අනෙක් අන්තය යි. මේ අන්තයන් දෙක අතර විවිධ මට්ටමේ සබඳතාවයන් ඇත. පවුල, මිත්‍රත්වය, අන්තර්-සබඳතා සහිත සංවිධාන, ව්‍යාපාරික සබඳතා, දේශපාලන පක්ෂ, හොර කල්ලි ආදිය එයට උදාහරණ වේ. මෙම කුඩා කණ්ඩායම් සාමාන්‍යයෙන් තදින් එකිනෙක බැඳී ඇත. එය තරමක් කුල ක්‍රමයට සමාන ය. ඒවාට බොහෝ දුරට පටු හා ගැඹුරු නියමයන් ඇති අතර, ඇතැම්විට ඒවා සමාජ විරෝධී වේ. මෙය යුරෝපීය මෙන්ම ආසියාතික වුවද සැම සමාජයකට ම පොදුය. සෑම සමාජයකම කණ්ඩායම් සිටින බැවින්, පරමාදර්ශී සමාජයක කණ්ඩායම් සිටීම පිළිබඳව විශේෂයක් නොමැත.

(3) ප්‍රශ්නය වනුයේ පරමාදර්ශී සමාජයක් යනු කුමක්ද යන්නයි. නිරන්තරයෙන් හා සවිඥානිකව කණ්ඩායම් අතර බෙදාගන්නා කෙතරම් විවිධ වූ අවශ්‍යතා තිබේද ? අනෙකුත් සමාගමයන් සමග වූ අභ්‍යන්තර ක්‍රියාකාරීත්වය කෙතරම් පරිපූර්ණ හා නිදහස් වේද ? කණ්ඩායම් හා පන්තීන් එක් කරන බලවේගයන්ට වඩා වෙන් කරන බලවේගයන් ප්‍රබල වේද ? මෙම කණ්ඩායම් ජීවිතයට ඇති සමාජමය වටිනාකම කුමක්ද ?එහි සුවිශේෂී බව ආගම තුළින් පැන නැගුණක්ද එසේ නැතිනම් පහසුව හෝ චාරිත්‍ර හරහා පැන නැගුණක්ද ? හින්දූන්ගේ කුල ක්‍රමය හා හින්දූන් නොවන අයගේ කුල ක්‍රමය අතර සමානත්වය ඇගයිය යුත්තේ ඉහත ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු ලබා දෙමිනි.

(4) මෙම සාධක හින්දුන්ගේ කුල ක්‍රමයට මෙන්ම හින්දුන් නොවන මුසල්මානුවන්, සීකයන් හා ක්‍රිස්තියානීන්ගේ කුල ක්‍රමයට අනුරූප කළ විට පෙනී යන්නේ මේ දෙවර්ගය අතර මූලික වෙනස්කම් ඇති බවයි. පළමුව හින්දුන්ව එකට බැඳ තබන බැඳීම් නොමැති වුවද හින්දුන් නොවන්නන්ගේ එකිනෙකා බැඳ තබන බැඳීම් බොහෝ වේ. සමාජයක ශක්තිය රඳා පවතිනුයේ එහි සිටින කණ්ඩායම් අතර පවතින අන්තර් සබඳතාවන්ගේ ස්වභාවය අනුව ය. කාර්ලයිල් මේවා "ඓන්ද්‍රිය කේසර" ලෙස හඳුන්වයි. එනම් වෙනස් සාධකයන් එකතු කොට නැවත එක් කරන ඇදෙන සුළු තන්තුන්ය. කුලය මගින් ඇති කරන වෙන් කිරීම නැවත එක් කිරීමට, මේ ආකාරයේ ඒකාබද්ධ බලවේගයක් හින්දුන්ට නැත. එහෙත් හින්දුන් නොවන්නන් අතර මෙවන් ඓන්ද්‍රිය කේසරයන් බොහොමයක් පවතී.

(5) අප සැලකිය යුතු තවත් සාධකයක් වන්නේ හින්දුන් නොවන අය අතර ද කුල ක්‍රමය පැවතියද හින්දුන්ගේ මෙන් එහි සමාජමය වැදගත්කමක් නොමැති බවයි. මුසල්මානුවෙකුගෙන් හෝ සීකයෙකුගෙන් ඔහු කවුදැයි විමසූ විට තමන් මුසල්මානුවකු නැතිනම් සීකයෙකු බව පවසනු ඇත. ඔහුට කුලයක් තිබුණ ද ඔහු එය නොපවසනු ඇත. ඔබ ඔහුගේ පිළිතුරෙන් සෑහීමට පත්වනු ඇත. ඔහු මුසල්මානුවෙකු බව පැවසූ විට ඔබ ඔහුගෙන් ශියා හෝ සුන්නි ද, ශීක් හෝ සෙයියාද් ද, නැතිනම් ඛාතික් හෝ පින්ජාරි ද යන වග නොවිමසනු ඇත. ඔහු සීකයෙකු බව පැවසූ විට ඔබ ඔහු ජට් හෝ රෝදා ද, මජ්බි හෝ රාම්දාසී ද යන වග නොවිමසනු ඇත. එහෙත් හින්දුවකු තමන් හින්දු යැයි පැවසූ පමණින් ඔබ සෑහීමට පත් නොවේ. ඔබට ඔහුගේ කුලය පිළිබඳ විමසීමට සිදුවේ. එයට හේතුව

ඔහු කුමන ආකාරයේ පුද්ගලයෙකු ද යන්න වටහා ගැනීමට ඔහු කුමන කුලයට අයත් ද යන්න විමසීම අත්‍යවශ්‍ය සාධකයක්ව පැවතීමයි.

(6) කුල සංකල්පය බිඳ හෙලීමෙන් ඇතිවන ප්‍රතිඵල පිළිබඳව ද සැලකීමේ දී හින්දූන් හා හින්දූන් නොවන්නන්ගේ කුල අතර සමාජ වෙනස පැහැදිලි වේ. සීකයන් හා මුහම්මද්යන් අතර කුල පැවතිය ද හුදු කුල ක්‍රමය බිඳ දැමීම නිසා, ඔවුහු තම සමජාතිකයෙකුව සමාජයෙන් ඉවත් නොකරති. එසේ කුලයෙන් පිටුවහල් කිරීම ඔවුන්ට ඉතා දුරස් වූ සංකල්පයකි. එහෙත් හින්දූන්ගේ තත්ත්වය මීට සපුරා වෙනස් වේ. කුල ක්‍රමය බිඳ දැමුවෙකු කුලයෙන් පහ කිරීම අනිවාර්යයෙන් සිදු වේ. මෙය හින්දූන් හා හින්දූන් නොවන්නන් අතර, කුල ක්‍රමයේ සමාජ වැදගත්කමෙහි වෙනස මනාව පැහැදිලි කරයි.

(7) මේ පිළිබඳව තවත් වැදගත් හා තෙවන වෙනස්කමක් ද තිබේ. හින්දූන් නොවන්නන්ගේ කුල ක්‍රමය ආගමික කැපකිරීමක් නොවේ. ආගමෙන් උපන්නක් නොවේ. එහෙත් හින්දූන්ගේ කුල ක්‍රමය ආගම තුළින් උපන්නකි. හින්දු නොවන්නන් අතර කුලය යනු තවත් එක් සම්ප්‍රදායක් පමණි, පූජනීය සංකල්පයක් නොවේ. එය ඔවුන් බිහි කළ දෙයක් නොවේ. ඔවුන්ට එය තමන් අතර පවතින දෙයක් පමණි. ඔවුන් කුලය ආගමික චිරන්තන දෘෂ්ටියක් ලෙස නොසලකති. ආගම විසින් හින්දූන්ව කුලය මගින් වෙන් කොට හුදකලා කිරීම අත්‍යවශ්‍ය අංගයක් බවට පත් කර ඇත. ආගම විසින් හින්දු නොවන්නන්ට කුලය පිළිබඳ එවැනි හැඟීමක් ඇති නොකරවයි. හින්දූන්ට කුලය බිඳ දැමීමට අවශ්‍ය වුවද ආගම එයට එරෙහිව නැගී සිටියි. එහෙත් හින්දු

නොවන්නන්ට එසේ නොවේ. එහෙයින් හින්දු නොවන්නන් අතර ද "කුලය" පවතින බව සිතීමෙන් සැනසීම ඉතා භයානකය. ඒ ඔවුන්ගේ කුල ක්‍රමයට ඔවුන්ගේ සමාජය තුළ පවතින වැදගත්කම හෝ ඔවුන් එකට බැඳ තබන ඓන්ද්‍රිය තන්තූන් පිළිබඳ පැහැදිලි වැටහීමක් නොමැති බැවිනි. හින්දූන් හැකි ඉක්මනින් මේ වැරදි වැටහීමෙන් මිදීම වඩා යහපත් වනු ඇත.

(8) අනෙක් උදාසීන හින්දූන් කොටසට අනුව කුලය මගින් සැලකිය යුතු හානියක් ඇති නොකරයි. ඔවුන් පවසන්නේ කුමක් සිදුවුවද හින්දූන් අවසානයේ ගැළවෙන බවයි. මේ තාක් කාලයක් හින්දූන් තම පැවැත්ම ආරක්ෂා කරගත් බවයි. මහාචාර්ය එස්. රාධක්‍රිෂ්ණන් ඔහුගේ "හින්දු ජීවන දැක්ම" නම් කෘතියෙහි මෙම දෘෂ්ටිකෝණය හුවා දක්වයි. හින්දූත්වය පිළිබඳව ඔහු මෙසේ පවසයි. "ශිෂ්ටාචාරය යනු කෙටි කලක් පැවති දෙයක් නොවේ. එහි ඓතිහාසික මූලාශ්‍රයන් අවුරුදු හාරදහසකට පමණ එහා දිවයන අතර එහිදී ද ශිෂ්ටාචාරය නොබිඳී පවතී. ශිෂ්ටාචාරය කාලානුරූපව වර්තමානය දක්වා නොබිඳී ක්‍රමයෙන් වර්ධනය වෙමින් එයි. එය ශතවර්ෂ හතරක් පහක් පුරාවට විවිධ අධ්‍යාත්මික මතවාදයන්, අත්දැකීම්, ගැටළු, බාධක, ආදියට මුහුණ දී ඇත. ඉතිහාසය ආරම්භයේ පටන් භාරතයට විවිධ ජාතීන් හා සංස්කෘතීන්වල මිනිසුන් පැමිණියද හින්දූත්වය එහි ආධිපත්‍යය රැක ගැනීමට සමත් වී ඇත. දේශපාලන බලය සහිත වූවද, හින්දූන්ව අන්‍යාගම්වලට හැරවීමට හෝ තම ආගම පිළිබඳ හැඟීම වෙනස් කිරීමට සමත් නොවීය. අනෙකුත් බලවත් ධාරාවන්ට නොමැති ජෛව ගුණයක් හින්දූත්වයට ඇත. ඕජස ගලනවාදැයි බැලීමට ගසක් කපා බලනවාක් මෙන් හින්දූත්වය විච්ඡේදනය කිරීම ද අනවශ්‍ය

ක්‍රියාවකි.” ආචාර්ය රාධක්‍රිෂ්ණන් යන නාමය ඔහු පවසන කවර දෙයක් වුවද, ගැඹුරින් සැලකීමට තරම් වැදගත් වූවකි. එසේම එය ඔහුගේ පාඨකයන්ගේ මනස කළඹවාලයි. එහෙත් ම සිතේ පවතින දෑ පැවසීමට මම පසුබට නොවෙමි. එයට හේතුව පැවැත්මේ මූලික සිද්ධාන්තය වන "වඩාත් ශක්තිවන්තයා පැවැත්ම තහවුරු කර ගනී" ය යන සංකල්පය අනුව බොහෝ විරෝධතාවලට මෙම ප්‍රකාශය ලක්විය හැකි බැවිනි.

(9) මට අනුව ප්‍රශ්නය විය යුත්තේ ප්‍රජාවක් පවතීද, මියැදේ ද යන්න නොවේ. ප්‍රශ්නය යනු ප්‍රජාව ජීවත් වන්නේ කුමන පදනමක් මත ද යන්නයි. නොනැසී ජීවත් වීමේ විවිධ මාධ්‍ය ඇත. එහෙත් ඒ සියල්ල සමසේ ගෞරවාන්විත නැත. පෞද්ගලිකව මෙන්ම සමාජයක් ලෙස ද හුදු ජීවත්වීම හා ගෞරවාන්විත ලෙස ජීවත්වීම අතර විශාල පරතරයක් ඇත. යුද්ධයකදී සටන් කර ජයග්‍රාහීව ජීවත් වීම එක් ක්‍රමයකි. පරාදීනව පසුබැස යටත් වී සිරකරුවෙකු ලෙස ජීවත් වීම තවත් ක්‍රමයකි. හින්දුවකු තමන් හා තම ප්‍රජාව නොනැසී ජීවත් වූ බවට සැනසීමක් ලැබීම පලක් නැත. ඔහු සැලකිය යුත්තේ ඔහුගේ පැවැත්මේ ගුණාත්මක තත්ත්වය කෙබඳු වේද යන්නයි. එවිට ඔහු නොඅනුමානව තම පැවැත්ම පිළිබඳව ආඩම්බර වීම නවතනු ඇත. හින්දුවකු ගේ ජීවිතය නොනැවතෙන පරාජයන්ගෙන් පිරී ඇත. ඔවුන් සදාකාලික වූවක් ලෙස සලකන ජීවිතය සත්‍ය වශයෙන්ම ඉසිලිය නොහැකි දිරාපත් වූවකි. එම ජීවන ක්‍රමය සත්‍යය පිළිගැනීමට තරම් නිර්භය වන ඕනෑම හින්දුවකු ලැජ්ජාවට පත්කරන ආකාරයේ එකකි.

20

කුලය විනාශ කිරීමේ නියම ක්‍රමය ශාස්ත්‍රයන් ප්‍රතික්ෂේප කිරීමයි

(1) මගේ අදහස අනුව සමාජ ක්‍රමය වෙනස් කිරීමෙන් තොරව ඔබට සංවර්ධනය අත් කරගත නොහැකිය. ඔබට ප්‍රජාවක් ආරක්ෂණය හෝ අපරාධය කෙරෙහි මෙහෙයවිය නොහැකිය. කුලයේ පදනම මත ඔබට කිසිවක් ගොඩනැගිය නොහැකිය. ඔබට එසේ දේශයක් හෝ සදාචාරයක් ගොඩනැගිය නොහැකිය. කුලය මත ඔබ ගොඩනගන කවරක් වුවද කැඩී බිඳී යනු ඇත. කිසිදාක සම්පූර්ණ නොවනු ඇත.

(2) මෙහිදී සැලකිය යුතු එකම ප්‍රශ්නය වනුයේ හින්දු සමාජ ක්‍රමය ප්‍රතිසංස්කරණය කෙසේ කළ හැකිද යන්නයි. කුල ක්‍රමය කෙසේ විනාශ කළ හැකිද යන්නයි. මෙය ඉතා ඉහළ වැදගත්කමකින් යුතු ප්‍රශ්නයකි. කුලය ප්‍රතිසංස්කරණයේදී පළමුව උප කුල විනාශ කළ යුතු බවට මතයකි. මෙය පදනම් වන්නේ කුල වලට වඩා උප කුල තුළ තත්ත්වයේ හා හැසිරීමේ බොහෝ සමානතා

ඇති බවට වන අදහසයි. මෙය ඉතා සාවද්‍ය හැඟීමකි. ඩෙකානයේ හා දකුණු ඉන්දියාවේ බ්‍රාහ්මණයන්ට වඩා උතුරු හා මධ්‍යම ඉන්දියාවේ බ්‍රාහ්මණයන් තත්ත්වයෙන් පහළ ය. දෙවැන්නන් අරක්කැමියන් හා ජලය ගෙනයන්නන් පමණක් වන අතර, පළමුවැන්නන්ට ඉහළ සමාජ තත්ත්වයක් හිමිය. අනෙක් අතට උතුරු ඉන්දියාවේ වෛශ්‍යයන් හා ක්ෂත්‍රියයන් බුද්ධියෙන් හා සමාජීයව ඩෙකානයේ හා දකුණු ඉන්දියාවේ බ්‍රාහ්මණයන්ට සමාන වේ.

(3) එසේම දකුණු ඉන්දියාවේ හා උතුරු ඉන්දියාවේ බ්‍රාහ්මණයන්ගේ ආහාර රටාවෙහිද සමානකමක් නැත. එක් කොටසක් ශාකහාරි වන අතර අනෙක් කොටස මාංශහාරි වෙති. ඒ අතින් ඩෙකානයේ හා දකුණු ඉන්දියාවේ බ්‍රාහ්මණයන් හා බ්‍රාහ්මණ නොවන ගුජරාති, මර්වාරිස්, බානිඅස් හා ජෛනයන් අතර සමානතාවක් ඇත.

(4) මේ අනුව එක් කුලයක සිට අනෙක් කුලයට සංක්‍රමණය වීම පහසු බව පැහැදිලි වේ. උතුරු ඉන්දියාවේ කයස්ථාස් හා දකුණු ඉන්දියාවේ බ්‍රාහ්මණ නොවන කුල, බ්‍රාහ්මණ නොවන ඩෙකාන හා ද්‍රවිඩ දේශයේ පිරිස් සමග මුසු වීම වඩා පහසු වේ. එය උතුරේ හා දකුණේ බ්‍රාහ්මණයන් එකට මුසු කිරිමට වඩා පහසුය. උප කුල එකට මුසු කිරිම් කළ හැක්කක් වුවත්, උප කුල නැති කර දැමීමෙන් කුල ක්‍රමය මුලිනුපුටා දැමිය හැකිද ? වඩාත් ම සිදුවිය හැක්කේ මෙම ක්‍රියාවලිය උප කුල නැතිකර දැමීමට පමණක් සීමා වීමය. ඒ අනුව උප කුල නැතිකර දැමීමෙන් සිදුවන්නේ කුල ක්‍රමය වඩාත් ශක්තිමත් වීම ය. ඒ හරහා ඔවුන්ගේ බලය තවදුරටත් වැඩි කෙරෙන අතර, ඔවුන්ගේ නොමනා ක්‍රියාවන්ද වර්ධනය වනු ඇත. එබැවින් මෙම ප්‍රතිකාරය කුල ක්‍රමය නැති කිරීමේ නිවැරදි ප්‍රතිකාරය නොවේ.

(5) කුල ක්‍රමය නැති කිරීමේ තවත් ක්‍රමයක් වන්නේ අන්තර්-කුල ආහාර වේල් ගැනීම ය. මෙය ද මගේ අදහස අනුව ප්‍රමාණවත් නොවේ. බොහෝ කුල අතර මෙම ක්‍රියාව දැනටමත් සිදුවේ. එහෙත් ඒ හරහා කුලය පිළිබඳ දැඩි හැඟීම හෝ එහි බලපෑම නැති කළ නොහැකි බව පෙනී ගොස් ඇත. මගේ අදහස අනුව නියම ප්‍රතිකාරය වනුයේ අන්තර්-කුල විවාහයයි. සහෝදරත්වය පිළිබඳ හැඟීම වර්ධනය කළ හැකි එකම ක්‍රමය රුධිරය එකට මුසුවීමයි. ඒ කුලය මගින් ඇති කළ තමන් වෙනස් ජාතියක්ය යන මහා හැඟීම බන්ධුත්වය මගින් යටපත් වේ නම් පමණි. හින්දු නොවන්නන්ට වඩා හින්දූන්ගේ සමාජ ජීවිතය තුළ මේ අන්තර්-කුල විවාහය වඩාත් බලාත්මක සාධකයක් විය යුතුය. අනෙකුත් බැඳීම්වලින් මනාව එකට වෙලී ඇති සමාජයක විවාහය යනු ජීවිතයේ තවත් එක් සිදුවීමක් පමණි. එහෙත් එකිනෙකාගෙන් වෙන්ව පවතින සමාජයක විවාහය ඔවුන් එකිනෙකා බැඳ දමන බලසම්පන්න සාධකයක් වනු ඇත. ඒ අනුව කුල ක්‍රමය නැති කිරීමේ එකම හා හොඳම ප්‍රතිකාරය වනුයේ අන්තර්-කුල විවාහයයි.

(6) ඔබේ ජට්-පට්-තෝඩක්-මණ්ඩලය මෙම ප්‍රහාර ක්‍රමය අනුගත කරගෙන තිබේ. එය ඍජු හා බලවත් ප්‍රහාරයක් වන අතර, නිවැරදි විනිශ්චය වෙනුවෙන් මම ඔබට ප්‍රශංසා කරමි. එසේම හින්දූන්ට ඔවුන් තුළ ඇති වරද පෙන්වා දීමට එඩිතර වීම පිළිබඳව ද ප්‍රශංසා කරමි. සමාජ ඒකාධිපතිත්වයට සාපේක්ෂව දේශපාලනික ඒකාධිපතිත්වය යනු ඉතා සුළු සාධකයකි. එබැවින් සමාජ ක්‍රමයට එරෙහිව කැරලි ගසන ප්‍රතිසංස්කාරකයා රජයට එරෙහිව කැරලි ගසන දේශපාලනඥයාට වඩා බොහෝ එඩිතර වෙයි. කුල ක්‍රමය ක්‍රියාකාරී බලවේගයක් වීමෙන් වළකන ප්‍රතිකාරයක්

ලෙස අන්තර්-කුල විවාහ හා අන්තර්කුල ආහාර වේල් ඔබ තෝරා ගැනීම ඉතා නිවැරදිය. ඔබ රෝගයේ මුල බීජය හඳුනාගෙන ඇත.

(7) එහෙත් ඔබ රෝගයට ප්‍රතිකාර ලෙස දෙන ඖෂධය නිවැරදි ද ? බහුතර හින්දූන් අන්තර් කුලවිවාහ හා ආහාර වේල්වලට එකඟ නොවන්නේ ඇයි ? ඔබේ ක්‍රම වේදය ජනප්‍රිය නොවන්නේ ඇයි ?

(8) මෙම ප්‍රශ්නයට තිබිය හැක්කේ එක පිළිතුරකි. එනම් හින්දූන් පූජනීය ලෙස සලකන ආගමික විශ්වාසයන්ට අන්තර් කුල විවාහ හා ආහාර වේල් එරෙහි වීමයි. කුලය යනු පහළට පෙරළා දැමීමෙන් එකිනෙකා සම්බන්ධ විය හැකි ගඩොල් තාප්පයක් හෝ යකඩ වැටක් වැනි භෞතික සංකල්පයක් නොවේ. කුලය යනු මතවාදයකි. එය මානසික තත්ත්වයකි. එබැවින් කුලය විනාශ කිරීම යනු භෞතික බාධාවන් විනාශ කිරීම පමණක් නොවේ. එය ජාතික පෙරළියකි.

(9) කුලය අයහපත් විය හැකිය. මනුෂ්‍යයා තවත් මනුෂ්‍යයෙකුට කරන අමානුෂික සැලකීමක් ලෙස කුලය දැක්විය හැකිය. එහෙත් හින්දූන් කුලයට වන්දනා කරන්නේ එම අමානුෂියත්වය නිසා නොවේ. ඔවුන් එයට වන්දනා කරන්නේ ඔවුන් දැඩි ආගමික භක්තියෙන් යුක්ත වූවන් බැවිනි. කුලය වන්දනා කිරීම පිළිබඳව මිනිසුන් වැරදි නැත. මට අනුව වැරදිකරු වන්නේ කුලය පිළිබඳ මතවාදය මිනිසුන්නට කා වැද්දවූ ආගම යි. මෙය නිවැරදි නම් ඔබ අල්ලා ගත යුත්තේ කුලය වන්දනා කරන මිනිසුන්ව නොව ඔවුනට කුලයේ ආගම කාවද්දන ශාස්ත්‍රයන්ය. එබැවින් අන්තර් කුල විවාහ හා ආහාරවේල් නොපැවැත්වීම හෝ

පැවැත්වීම වෙනුවෙන් පුද්ගලයන් විවේචනය කිරීමෙන් අප අපේක්ෂා කරන ප්‍රතිඵලය ලැබිය නොහැක. නිවැරදි ප්‍රතිකාරය විය යුත්තේ ශාස්ත්‍රයන්ගේ ශුද්ධවන්ත බව පිළිබඳව ඇති විශ්වාසය බිඳ දැමීමයි.

(10) ශාස්ත්‍රයන්ට පුද්ගල මතවාද හා විශ්වාස වෙනස් කිරීමට දිගටම ඉඩ ලබා දුනහොත් ඔබට සාර්ථක විය හැකි ද ? ශාස්ත්‍රයන් ප්‍රශ්න නොකිරීම සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීමට නුසුදුසු පියවරකි. කුලහීන සංකල්පය ඉවත් කිරීමට කටයුතු කළ මහත්මා ගාන්ධි ඇතුළු සියළු ප්‍රතිසංස්කාරකයන් අවබෝධ කර නොගන්නා තත්ත්වය වනුයේ පුද්ගල ක්‍රියාවන් යනු හුදු ශාස්ත්‍රයන් මගින් ඔවුන්ගේ මනස හැඩගැන්වූ ආකාරයන්ගේ ප්‍රතිඵලයන් වන බවයි. එනම් ශාස්ත්‍රයන්ගේ ශුද්ධ බව පිළිබඳ මිනිස් හැඟීම් වෙනස් නොවන තාක් කල්, එමගින් ඇති කරන ක්‍රියාකලාපයන් ද නොනවතින බවයි.

(11) එවන් ක්‍රියාමාර්ග ඵල නොදැරීම පුදුමයක් නොවේ. කුලහීන සංකල්පය ඉවත් කිරීමේදී ප්‍රතිසංස්කාරකයින් ක්‍රියාකරන අන්දමේද ඇතැම්විට දෝෂ ඇත. අන්තර් කුල විවාහ හා ආහාරවේල් බලහත්කාරයෙන් මිනිසුන් මත පැටවීම, කෘත්‍රිම ක්‍රම මගින් ආහාර බලෙන් මුව තුළට යැවීම වැනි නිරර්ථක ක්‍රියාවකි. සෑම පුරුෂයෙකුම, කාන්තාවකම ශාස්ත්‍රයන්ගේ වහල් බවින් මුදවන්න. ඔවුන්ගේ මනස ශාස්ත්‍ර මගින් බිහිකළ අනර්ථකාරී මතවාදයන්ගෙන් නිදහස් කරන්න. එවිට ඔබගේ පෙළඹවීමෙන් තොරව ඔහු හෝ ඇය කැමැත්තෙන්ම අන්තර් කුල විවාහ හා ආහාර වේල් සිදු කරනු ඇත.

(12) තර්කවලින් සැනසීමට පත්වීමේ අර්ථයක් නැත. නිවැරදි ලෙස අර්ථ ගැන්වුවහොත් ශාස්ත්‍රයන් හි

කියවෙන්නේ මිනිසුන් එයින් බලාපොරොත්තු වන දේ නොවන බව පැවසීමෙන් පළක් නැත. වැදගත් වන්නේ මිනිසුන් ශාස්ත්‍රයන්හි ඇති දේ අර්ථ ගන්වන්නේ කෙසේද යන්නයි. එහි දී ඔබ බුදුන් වහන්සේ, ගුරුනානක් ගත් මග ගත යුතුය. උන්වහන්සේලා මෙන් ඔබ ශාස්ත්‍රයන් ප්‍රතික්ෂේප කොට එහි බලාධිකාරය බිඳ දැමිය යුතුය. හින්දූන්ට, ඔවුන්ගේ වරද ඇත්තේ ඔවුන්ගේ ආගම තුළ යැයි පැවසීමට ඔබ නිර්භය විය යුතුය. කුලය පූජනීය බවට මතවාදයක් ගොඩ නැගූවේ ආගම තුළින් බව පැවසීමට ඔබ නිර්භය විය යුතුය. ඔබට ඒ සඳහා ධෛර්යයක් තිබේද ?

21

කුල ක්‍රමය අභ්‍යන්තරිකව ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීම සැබැවින්ම කළ නොහැක්කකි

(1) ඔබේ සාර්ථකත්වයට ඇති අවස්ථා මොනවාද ? සමාජ ප්‍රතිසංසකරණය වෙනස් වූ ගණයන්ට වැටේ. ඉන් එක් ගණයකදී ඔවුහු මිනිසුන්ගේ ආගමික මතවාද පිළිබඳ නොසලකති. ඔවුහු සම්පූර්ණයෙන්ම සලකන්නේ ලෞකික චරිත ස්වභාවයයි. තවත් ගණයක් මිනිසුන්ගේ ආගමික මතවාද පිළිබඳ සලකති. එවන් ප්‍රතිසංස්කාරක ගණයන් හි වෙනස් වු කොටස් දෙකකි. ඉන් එකක් ප්‍රතිසංස්කරණය යොමු කරනුයේ ආගමික ප්‍රතිපත්ති වෙතය. ඔවුහු මිනිසුන්ට ආගමික ප්‍රතිපත්තිවලින් බැහැරව ඔවුන්ව අනුගමනය කිරීමට ආරාධනා කරති.

(2) දෙවැනි කණ්ඩායම ආගමික ප්‍රතිපත්තීන්වලට විරුද්ධවනවා පමණක් නොව මිනිසුන්ට එම ප්‍රතිපත්තීන්ට විරුද්ධව නැගී සිට එහි බලාධිකාරය ප්‍රතික්ෂේප කිරීමට බල කරයි. ශාස්ත්‍රයන්ගේ අනුබලය සහිත ආගම් වලින් නිරායාසයෙන්ම කුලය උපදියි.

(3) ප්‍රතිසංස්කරණයේදී කුලය විනාශ කිරීම අයත් වන්නේ මේ කණ්ඩායමටයි. කුලය ප්‍රතික්ෂේප කිරිමට

මිනිසුන් පෙළඹවීම යනු, ඔවුන්ගේ මූලික ආගමික විශ්වාසයන් ප්‍රතික්ෂේප කරවීමයි. මෙහි දක්වූ පළමු හා දෙවන ආකාරයේ ප්‍රතිසංස්කරණයන් පහසුය. එහෙත් මෙම තෙවන ආකාරය ඉතා දැවැන්ත වූද, අපහසු වූද ක්‍රියාදාමයකි. හින්දූහු සමාජ ක්‍රමය පූජනීය කොට සලකති. කුලයට දිව්‍යමය පදනමක් ඇත. එබැවින් ඔබට සිදුවනුයේ එම පූජනීයත්වය හා දිව්‍යමය බව විනාශ කිරීමට යි. ඒ අනුව අවසන් වශයෙන් ඔබට සිදුවන්නේ ශාස්ත්‍ර හා වේදයන්හි අධිකාරිය විනාශ කිරීමට ය.

(4) කුලය විනාශ කිරීමේ ක්‍රමවේදය පිළිබඳව දීර්ඝ ලෙස මා ප්‍රශ්න කරමි. එයට හේතුව කුලය විනාශ කිරීමේ පරමාදර්ශයට වඩා එය විනාශ කරන ක්‍රමවේදයන් හැදෑරීම වැදගත් වීමයි. ඔබ නිවැරදි ක්‍රමවේද නොදන්නේ නම් ඔබේ ප්‍රහාර සියල්ල අපතේ යනු ඇත. මගේ නිගමනය නිවැරදි නම් ඔබ ඉදිරියේ ඇති ක්‍රියාදාමය අති දැවැන්තය. එය ඔබට සපුරා ගත හැකිදැයි පැවසිය හැක්කේ ඔබට පමණි.

(5) මගේ අදහස අනුව නම් එය කළ නොහැකි තරම් අපහසුය. එසේ මා තීරණය කිරීමට හේතු වූ වඩාත් වැදගත් සාධක මෙසේ දක්වමි. මින් එක් හේතුවක් වන්නේ බ්‍රාහ්මණයන් මෙම ප්‍රශ්නය කෙරෙහි දක්වන දරුණු ආකල්පයයි. බ්‍රාහ්මණයන් දේශපාලනික ප්‍රතිසංස්කරණයේදී ප්‍රමුඛත්වය ගනිති. ඇතැම් විට ආර්ථික ප්‍රතිසංස්කරණයේදී ද ප්‍රමුඛත්වය ගනිති. එහෙත් කුලය පිළිබඳ සටනේදී ඔවුහු පසුපෙළ සොල්දාදුවන් ලෙසවත් පෙනී නොසිටිති. එබැවින් මෙහිදී බ්‍රාහ්මණයන් මූලිකත්වය ගනිතැයි විශ්වාස කළ නොහැකිය.

(6) බ්‍රාහ්මණයන් සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණය ප්‍රතික්ෂේප කිරීමට හේතුවක් නැතැයි ඔබ තර්ක කරනු ඇත. කුලය

යනු හින්දු සමාජයේ පිළිලය බවත් එහි අනර්ථකාරී ප්‍රතිඵල ගැනත්, බුද්ධිමතුන් වූ බ්‍රාහ්මණයන් දනිතැයි ඔබ තර්ක කරනු ඇත. පූජක බමුණන් හා එසේ නොවන ලෞකික බමුණන් යනුවෙන් කොටස් දෙකක් සිටින බවත්, පූජක බමුණන් පියවර නොගත්තත්, ලෞකික බමුණන් එයට ක්‍රියාකරනු ඇතැයි ඔබ පවසනු ඇත.

(7) මේ සියල්ල අනිවාර්යයෙන්ම සත්‍යරූපීය. එහෙත් සියල්ලන්ට අමතකව ඇත්තේ කුල ක්‍රමය බිඳ වැටීමෙන් වඩාත් බලපෑම් ඇති වන්නේ බ්‍රාහ්මණයන්ට බවය. අවසාන ප්‍රතිඵලය ලෙස තමන් සතු බලය හා ගෞරවය විනාශ කෙරෙන ක්‍රියාදාමයකට බ්‍රාහ්මණයන් නායකත්වය ලබා දෙන්නේ නැත. ලෞකික බ්‍රාහ්මණයන් පූජක බ්‍රාහ්මණයන්ට එරෙහිව සටනට එළඹෙයිද? ඔවුහු ඥාතීහු වෙති. ඔවුහු එකම ශරීරයක අත් දෙක වෙති. එකක ආරක්ෂාව සඳහා අනෙක නිරායාසයෙන් පෙනී සිටිනු ඇත.

(8) මෙහිදී මා හට මහාචාර්ය ඩිකේ විසින් ඔහුගේ ඉංග්‍රීසි ව්‍යවස්ථාවේ සඳහන් කළ කරුණු කිහිපයක් සිහියට එයි. පාර්ලිමේන්තුවේ නීති සම්පාදක බලාධිකාරය සීමා කිරීම පිළිබඳව ඔහු මෙසේ පවසයි. "ඕනෑම ආණ්ඩුවක් හෝ පාර්ලිමේන්තුවක් හරහා ක්‍රියාත්මක වන යථාර්ථවාදී බලාධිකාරය සීමාවන් දෙකකින් බැඳී ඇත. ඉන් එකක් බාහිර සාධකයක් වන අතර එකක් අභ්‍යන්තරික සාධකයක් වෙයි. බාහිර සාධකය යනු ආණ්ඩුවක නියම බලය සීමා කෙරෙන්නේ යටත් ප්‍රජාව හෝ ඉන් බහුතරයක් ආණ්ඩුවේ නීතිවලට විරුද්ධව නැගී සිටීම යන්නයි. ඒකාධිපති පාලකයෙකු වුවද, බලය මෙහෙයවනුයේ ඔහුගේ චරිත ස්වභාවය අනුවය. එය තීරණය වන්නේ ඔහුගේ ජීවන ක්‍රමයේ විවිධ සාධක මතය. ඔහුගේ බුද්ධියට

බලපාන්නේ ඔහු ජීවත්වන සමාජයේ සදාචාර ධර්මයන් හා හැඟීම්ය. සුල්තාන්වරයෙකුට අවශ්‍ය වුවද, මුස්ලිම් ලෝකයේ ආගමික මතවාද වෙනස් කළ නොහැකිය. ඔහුට එසේ කළ හැකි වුවද, ඔහු එසේ නොකරනු ඇත. ඔහුගේ බලය සීමා කෙරෙන අභ්‍යන්තර සාධක ද බාහිර සාධක තරමට ම බලවත්ය. පාප් වහන්සේ එක් එක් ප්‍රතිසංස්කරණයන් ගෙන නොඑන්නේ මන්දැයි ඔබ ඇතැම්විට විමසයි. එයට පිළිතුර වනුයේ පාප්වහන්සේ බවට පත්වනුයේ විප්ලවකාරයෙකු නොවන බවත්, පාප් වහන්සේ කිසි දිනෙක විප්ලවකාරයෙකු නොවන බවත් ය.

(9) ඉහත කියමන් ඉන්දියාවේ බ්‍රාහ්මණයන්ට ද එක සේ බලපාන අතර, පාප් වහන්සේට මෙන්ම බ්‍රාහ්මණයන්ට ද, විප්ලවවාදීන් වීමට කිසිදු අවශ්‍යතාවයක් නැත. සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණයේදී බ්‍රාහ්මණයෙකුට විප්ලවවාදියෙකු වන්නට යැයි කීම සමාන වන්නේ ලෙස්ලි ස්ටෙෆාන් කීවාක් මෙන් එංගලන්ත පාර්ලිමේන්තුව මගින් එංගලන්තයේ ඉපදෙන නිල් දෑසක් හිමි සියලු දරුවන් මරා දැමිය යුතු යැයි පනතක් ගෙන ඒමට ය.

(10) බ්‍රාහ්මණයන් මෙම සටනේ නායකත්වය ගැනීම හෝ නොගැනීම සුළු කරුණක් වන බව ඇතැමෙක් පවසනු ඇත. එසේ සිතීම සමාජයේ සිටින බුද්ධිමත් ප්‍රජාව නොසලකා හැරීමකි. උසස් මිනිසා ඉතිහාසය සකස් කරයි යන කියමන ඔබ විශ්වාස කළත් නොකළත් සෑම රටකම බුද්ධිමත් ප්‍රජාව යනු එම රටේ වඩාත් බලපෑම් කළ හැකි පිරිසයි. බුද්ධිමත් ප්‍රජාවට උපදෙස් ලබාදිය හැකිය. අනාගතය දැකිය හැකිය, නායකත්වය ගත හැකිය. කිසිදු රටක බහුතර ජනයා බුද්ධිමත් නොවේ. ඔවුහු බුද්ධිමත් ජනයා අනුගමනය කිරීමට පමණක් පෙළඹෙති.

(11) රටක සම්පූර්ණ දෛවය රඳා පවතින්නේ එහි බුද්ධිමත් ප්‍රජාව මත යැයි පැවසීම අතිශයෝක්තියක් නොවේ. බුද්ධිමත් ප්‍රජාව අවංක, ස්වාධීන හා අපක්ෂපාතී නම් අර්බුදයකදී නිවැරදි තීරණ ගැනීමට හා නායකත්වය දීමට ඔවුන්ව විශ්වාස කළ හැකිය. එහෙත් බුද්ධිය පමණක් ප්‍රමාණවත් නොවේ. බුද්ධිමතුන් ගනු ලබන තීරණ හා ඒ තීරණ ක්‍රියාත්මක කරන ආකාරය ද වැදගත්ය. බුද්ධිමතකු හොඳ මිනිසෙකු හෝ නරක මිනිසෙකු විය හැකිය. ඒ හා සමානව බුද්ධිමත් සමාජ පන්තියක් උසස් මනසකින් යුතු, උපකාරයට කැමති, වැරදි මග යන මනුෂ්‍යයන් නිවැරදි මගට ගෙන මිනිසුන්ගෙන් සමන්විත විය හැකිය. එසේ නොමැතිනම් පටු අදහස් ඇති තම කණ්ඩායම ගැන පමණක් සිතන වංචනිකයන්ගෙන් ද සමන්විත විය හැකිය.

(12) ඉන්දියාවේ බුද්ධිමත් ප්‍රජාව යනු බ්‍රාහ්මණ කුලයට තවත් නමක් වීම ඛේදජනක යැයි ඔබ සිතනු ඇත. බුද්ධිය එක් කුලයක හා පමණක් බැඳී තිබීම කණගාටුවට කරුණකැයි සිතනු ඇත. ඔවුන් රටේ ම ආරක්ෂකයන් නොවී තම කුලය පමණක් ආරක්ෂා කිරීම තම දැනුම බෙදා නොගැනීම කණගාටුවකැයි ඔබ සිතනු ඇත. එහෙත් එය සත්‍යයකි. එය එකම බුද්ධිමත් කුලය පමණක් වූවා නොව එය රටේ අනෙක් ජනයාගේ ඉමහත් ගෞරවයට ද පාත්‍රව සිටී.

(13) බ්‍රාහ්මණයන් යනු මෙලොව සිටින දෙවියන් යැයි හින්දූන්ට උගන්වයි. ඔවුන්ට පමණක් ගුරුවරුන් විය හැකි යැයි උගන්වයි. මනු පවසන ආකාරයට "විශේෂයෙන් දක්වා නොමැති ධර්ම කරුණු කෙසේ වේදැයි විමසූ විට පිළිතුර වන්නේ ශිෂ්ටයන් වන බ්‍රාහ්මණයන් සියලු ආකාරයේ දැනුම හා නීතිය පිළිබඳව දන්නා බවයි."

अनाम्नातेषु धर्मेषु कथं स्यादिति चेद्भवेत् ।
यं शिष्टा ब्राह्मणा ब्रूयुः स धर्मः स्यादशङ्कितः ।

(14) මෙවන් බලවත්, බුද්ධිමත්, අනෙක් ප්‍රජාව තමන්ට යටපත් කරගෙන සිටින සමාජ පන්තියක් කුල ක්‍රමය ප්‍රතිසංස්කරණයට විරුද්ධ වන විට එවන් ක්‍රියාදාමයක් සාර්ථක වීමට ඇති ඉඩකඩ ඉතා අල්පය.

(15) කුල ක්‍රමයට මුහුණුවර දෙකක් ඇති බව මා පැවසුවිට මෙම කාර්යය කළ නොහැකි මන්දැයි තවදුරටත් ඔබට වැටහෙනු ඇත. ඉන් එකක් නම් කුල ක්‍රමය මිනිස්නුව වෙනස් වූ ප්‍රජාවන්ට බෙදා දැක්වීමයි.

(16) දෙවැන්න නම් කුලය විසින් මෙම ප්‍රජාවන් සමාජ ක්‍රමය තුළ එකක්මත එකක් පිහිටන සේ වෙනස් වූ සමාජ තත්ත්වයක් ලබාදීමයි. සෑම කුලයක්ම මෙම තරාකරණයේදී තමන් අනෙක් කුලයට වඩා ඉහළින් සිටීම පිළිබඳව ආඩම්බර වෙති. ඉන් සැනසීමක් ලබති. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස සමාජ හා ආගමික අයිතීන්ගේ ද තරාකරණයක් ඇතිවේ. එය අෂ්ටාධිකාරයන් හා සංස්කාරයන් නම් වේ. කුලය උසස් වන විට අයිතීන් වැඩි ප්‍රමාණයකුත් පහත් වන විට අඩු ප්‍රමාණයකුත් හිමි වේ.

(17) මෙම තරාකරණය මගින් කුල ක්‍රමයට එරෙහි පොදු මතවාදයක් ගොඩනැගීම වළක්වාලයි. කිසියම් කුලයකට තමන්ට ඉහළින් සිටින කුලයක් හා අන්තර් විවාහ හෝ අන්තර් ආහාර වේල් සිදුකිරීමට අවසර ලැබුණ විට එක් වරම ඉහළ කුලය මගින් එය තහනම් කරයි. සියලු දෙනා කුල ක්‍රමයේ වහල්ලු වෙති. එහෙත් ඒ වහලුන්ට හිමිවන්නේ එකම සමාජ තත්ත්වයක් නොවේ.

(18) ආර්ථික විප්ලවයකට කම්කරුවන් පෙළඹවීම සඳහා කාල් මාක්ස් මෙසේ පවසයි. "ඔබට ඔබ බැඳ දමා ඇති දම්වැල් හැරෙන්නට නැතිවන්නට වෙන කිසිවක් නොමැත" එහෙත් හින්දූන්ව කුල ක්‍රමයට එරෙහිව නගා සිටුවීමට මේ කියමන ඵලදායි වන්නේ නැත. ඒ එක් එක් කුලයන් අතර එක් එක් මට්ටමින් සමාජ හා ආගමික අයිතීන් බෙදී ගොස් ඇති බැවිනි. කුල ක්‍රමය විසින් පරමබලධාරීත්වයේ තරාගත ක්‍රමවේදයක් ගොඩ නගයි. එවිට එහි බිඳ වැටීමක් ඇති වුවහොත් ඔවුන්ට අහිමිවන දේ හි විශාලත්වය පිළිබඳව පුද්ගලයන් තුළ තණ්හාවක් ඇති වේ. ඇතැමෙකුට අනෙකාට වඩා විශාල ගෞරවයක් හා වරප්‍රසාද අහිමි වනු ඇත. එහෙයින් කුල ක්‍රමයට එරෙහි සටනකට සමස්ත හින්දු ප්‍රජාවම එක සේ මෙහෙයවීම ඔබට කළ නොහැක.

22

කිසිදු ප්‍රතිසංස්කාරකයෙකු හෝ
හේතු දැක්වීමක් හෝ
මෙතෙක් සාර්ථක වී නොමැත

(1) ඔබට කරුණු පැහැදිලි කරදී හින්දූන්ට කුල ක්‍රමය ඉවත් කරන්නැයි ඉල්ලා සිටිය හැකිද? එහිදී ගැටළුවක් මතුවේ. හින්දුවෙකුට එසේ කිරිමට නිදහසක් තිබේද ? සෑම හින්දුවෙකුම පිළිපැදිය යුතු චර්යාධර්මයන් තුනක් මනු දක්වයි.

(2) वेदः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः

(3) මෙහිදි කිසිදු කරුණු දක්වීමකින් පළක් නොවේ. හින්දුන් තම සදාචාරයන් හා වේදයන් අනිවාර්යයෙන් අනුගමනය කළ යුතුය. ඔහුට අන් කිසිවක් අනුගමනය කළ නොහැකිය.

(4) පළමුව අර්ථයන් පිළිබඳව පැහැදලි නැති විට වේදයන ගේ හා ස්මෘතීන්ගේ එන ඇතැම් පාඨයන් අර්ථ ගන්වන්නේ කෙසේ ද ? එම ප්‍රශ්නයට මනුගේ පිළිතුර පැහැදිලිය. එය මෙසේය.

(5) යෝऽवमन्येत ते मूले हेतुशास्त्राश्रयाद् द्विजः।
स साधुभिर्बहिष्कार्यो नास्तिको वेदनिन्दकः॥

(6) මෙම නීතියට අනුව වේදයන් හා ස්මෘතීන් අර්ථ ගැන්වීමේ උපකරණයක් ලෙස හේතුධර්මවාදය යොදා ගැනීම සපුරා තහනම් ය. එය දුෂ්ට හා ද්‍රෝහී ක්‍රියාවක් ලෙස සැලකේ. එහි දී ලැබෙන දඬුවම වනුයේ කුලයෙන් නෙරපා හැරීමයි. යම් කරුණක් වේදයන් හි හෝ ස්මෘතීන් හි සඳහන් වේ නම් හින්දුවෙකුට ඒ පිළිබඳ තම බුද්ධිය, තර්කනය, මෙහෙයවිය නොහැකිය.

(7) වේදයන් හා ස්මෘතීන් අතර යම් කරුණක් පිළිබඳව පරස්පරතා ගොඩනැගුණුවිට පවා එයට විසඳුමක් නොමැත. එවන් අවස්ථාවකදී ලේඛන දෙකෙහිම ඇති කරුණුවලට සමාන බලාධිකාරයක් හිමි වේ. ඉන් කවරක් හෝ පිළිපැදිය හැකිය. ඉන් කවරක් නිවැරදි දැයි පරීක්ෂා කිරීමට අයිතියක් නැත. මෙය ද මනු පැහැදිලිව දක්වා ඇත.

(8) श्रुतिद्वैधं तु यत्र स्यात्तत्र धर्मावुभौ स्मृतौ।

(9) "ශ්‍රැතීන් හා ස්මෘතීන් අතර පරස්පරතා පවතින විට ශ්‍රැතීන් ජයග්‍රහණය කළ යුතුය" මෙහිදී ද නිවැරදි වන්නේ කුමක්දැයි සෙවීමට උත්සාහ නොකරයි. මෙය පහත ශ්ලෝකය මගින් මනු ප්‍රකාශ කරයි.

(10) या वेदबाह्याः स्मृतयो याश्च काश्च कुदृष्टयः।
सर्वास्ता निष्फलाः प्रेत्य तमोनिष्ठा हि ताः स्मृताः॥

(11) එසේම ස්මෘතීන් දෙකක් අතර පරස්පරතා මතු වූ විට මනු ස්මෘතිය පිළිපැදිය යුතුය. එහිදී ද කුමක් නිවැරදි දැයි නොවිමසිය යුතුය. මෙය බ්‍රිහාස්පති පැනවූ නීතියයි.

(12) वेदार्थोपनिबद्धृत्वात् प्राधान्यं हि मनोः स्मृतम्।
मन्वर्थविपरीता तु या स्मृतिः सा न शस्यते॥

(13) මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ යම් කරුණක් පිළිබඳව ශ්‍රැතීන් හෝ ස්මෘතීන් හි පැහැදිලි කිරීම් දක්වා ඇති විට හින්දුවකුට ඒ පිළිබඳ තම බුද්ධිය මෙහෙයවිය නොහැකි බවයි. මේ හා සමාන නීතියක් මහාභාරතයේ ද දක්වා ඇත.

(14) पुराणं मानवो धर्म : सांगो वेदश्चिकित्सितं ।
आज्ञासिद्धानि चत्वारि न हन्तव्यानि हेतुभिः ॥

(15) ඔවුන්ගේ මග පෙන්වීම් අනුව ඔහු ගමන් කළ යුතුය. කුලය හා වර්ණය යනු වේදයන්, ස්මෘතීන්, මගින් පාලනය කළ කාරණාවන්ය. හින්දුන්ට කිසිදු හේතු දැක්වීමක් වැදගත් නැත.

(16) කුලය හා වර්ණය සම්බන්ධයෙන් පුද්ගලයාට කිසිදු තර්කයක් ඉදිරිපත් කිරීමට ශාස්ත්‍රයන් ඉඩ නොතබනවා පමණක් නොව කුලය හා වර්ණයේ පදනම පිළිබඳව ප්‍රශ්න කිරීමට ද ඒවා ඉඩ නොතබයි. දුම්රිය ගමන්, විදේශ ගමන් ආදියේදී කුල ක්‍රමය බිඳ දමන හින්දුන් අනෙක් සියලු අවස්ථාවලදී කුල ක්‍රමය රකින අයුරු දකින හින්දු නොවන්නන්ට එය විහිළුවක් පමණි.

(17) මෙම සංකල්පය හින්දුන්ගේ තර්කනයට අකුල් හෙලන තවත් බාධකයක් පිළිබඳව හෙළිදරව් කරයි. පුද්ගල ජීවිතය සාමාන්‍යයෙන් අප්‍රත්‍යවේක්ෂ හා ඇබ්බැහිවීම්වලින් යුක්තය. ප්‍රත්‍යවේක්ෂ කල්පනාව (චින්තනය) එනම් කිසියම් විශ්වාසයක් හෝ දැනුම් මාධ්‍යයක් පිළිබඳව වූ ක්‍රියාකාරී, අනවරත හා පරීක්ෂාකාරී තර්කනය ඉතා දුර්ලබය. එය මතුවන්නේ යම් අර්බුදයක දී හෝ සැකයක දී පමණි. දුම්රිය ගමන් හා විදේශ ගමන් යනු හින්දු ජීවිතයේ අකරතැබ්බයන් ය. එහිදී තමන් කුලය ආරක්ෂා කළ යුත්තේ මන්දැයි විමසීමට හින්දුවකු පොළඹවයි. සියලු අවස්ථාවලදී එක සේ රැකිය නොහැකි නම්, අප කුල ක්‍රමය රැකිය යුත්තේ මන්දැයි

විමසීමට පොළඹවයි. එහෙත් ඔහු එසේ විමසන්නේ නැත. ඔහු කිසිදු විමසීමකින් තොරව එක් අවස්ථාවකදී කුලය බිඳ දමන අතර අනෙක් අවස්ථාවේදී එය ආරක්ෂා කරයි.

(18) මෙම අදහාගත නොහැකි චර්යාවට හේතුව අපට ශාස්ත්‍රයන්හිදී සොයාගත හැකිය. එහි සඳහන් අයුරින් පුද්ගලයා තමන්ට හැකි උපරිමයෙන් කුලය ආරක්ෂා කළ යුතු අතර, එසේ නොහැකි විට පශ්චත්තාපය භාවිත කළ යුතුය. මෙම ගිවිසිම් සහගත ආත්මය මගින් කුලයට ජීවිතය පිළිබඳ නිත්‍ය අයිතියක් ලබා දෙයි. එසේම එමගින් කුලයේ විනාශයට හේතුවිය හැකි තාර්කික චින්තනයේ මග අහුරයි.

(19) කුලයට හා කුල හීනත්වයට එරෙහිව සටන් කළ බොහෝ අය වූහ. ඔවුන් අතරින් රාමනුජ හා කබීර් ආදීහු විශේෂ වෙති. එහෙත් ඔවුන්ට හින්දූන්ව කුලය ප්‍රතික්ෂේප කිරීම සඳහා උනන්දු කළ හැකි විණිද ?

(20) සදාචාරය මනු විසින් ශ්‍රැති හා ස්මෘතින්ට සමගාමීව එක් කළ තවත් රීතියකි. ඇත්ත වශයෙන්ම සදාචාරයට ශ්‍රාස්ත්‍රයන්ට වඩා උසස් තැනක් හිමිව තිබේ.

(21) | यथाह्याचर्यते येन धर्म्यं वाऽधर्म्यमेव वा ।
देशस्याचरणं नित्यं चरित्रं तद्धि कीर्तितम् ॥

(22) ශාස්ත්‍රයන්ට අනුකූලව ධර්මය හෝ අධර්මය වුවද සදාචාරය පිළිපැදිය යුතුය. එහෙත් "සදාචාර්" යන්නෙහි අර්ථය කුමක්ද? සදාචාරය යනු යහපත් සිතුවිලි හා චර්යාවන් ලෙස යමෙකු සිතයි නම් ඔහු වැරදිය. සදාචාරය යනු යහපත් ක්‍රියා හෝ යහපත් පුද්ගලයන් නොවේ. එහි අර්ථය නම් යහපත් හෝ අයහපත් වුවද "පැරණි චාරිත්‍රයන්" යන්නයි. පහත පාඨය එය පැහැදිලි කරයි.

(23) यथाह्याचर्यते येन धर्म्यं वाऽधर्म्यमेव वा ।
देशस्याचरणं नित्यं चरित्रं तद्धि कीर्तितम् ॥

(24) පුද්ගලයන් සදාචාරය යහපත් මිනිසුන්ගේ යහපත් ක්‍රියාවන් ලෙස වරදවා වටහාගෙන ක්‍රියාකරතැයි යන සැකය නිසා, ස්මෘතින් විසින් හින්දුන්ට ශ්‍රැතින්, සමෘතීන් හා සදාචාරයන්ට පටහැනිව යන දෙවියන්ගේ ක්‍රියාවන් පවා අනුගමනය නොකළ යුතු බව පැහැදිලිව දක්වයි. මෙය බොහෝ අද්භූත තත්ත්වයක් ලෙස සිතිය හැකි වුවද, සදාචාරය යනු ශාස්ත්‍රයන් මගින් හින්දුන්ට නිකුත් කළ ආඥාවක් බව සත්‍යයකි.

(25) ප්‍රතිසංස්කාරකයෙකු සතුව ඇති ප්‍රබල අවීන් දෙකක් වනුයේ තර්කනය හා සදාචාරය යි. මෙම අවි භාවිතයෙන් ඔහු වැළකීම ඔහුව අඩපණ කරයි. කුලය පිළිබඳව තාර්කිකව කල්පනා කිරීමට පුද්ගලයාට නිදහසක් නොමැති නම් කුල ක්‍රමය බිඳ දමන්නේ කෙසේද? කුලය සදාචාරය හා එකග වේදැයි පරීක්ෂා කිරීමට පුද්ගලයාට නිදහසක් නොමැති නම් එය කරන්නේ කෙසේද? කුලය වටා ඉදිව ඇති ප්‍රාකාරය බිඳ හෙළිය නො හැකිය. කුලය ගොඩනගා ඇති අමුද්‍රව්‍ය සදාචාරය, තර්කනය වැනි පුපුරුවාහැරි ද්‍රව්‍ය වලින් සමන්විත නොවේ. මෙම කරුණුවලට අමතරව සමාජයේ බුද්ධිමතුන් පිරිස වූ, හින්දූන් ගේ ස්වාභාවික නායකයන් වූ බ්‍රාහ්මණයන් මේ ප්‍රාකාරය ඇතුළත සිටිමින් කුලය ආරක්ෂා කරන විට කුලය කෙසේවත් බිඳ දැමිය නොහැකිය. බ්‍රාහ්මණයන් හුදු කුලය නැමැති ගොඩනැගිල්ල සාදන්නන් ලෙස නොව තම මච්බිම රැකීමට සටන් කරන සොල්දාදුවන් මෙන් නැගී සිටින විට එය කිසිසේත් කළ නොහැකිය. කෙසේ වෙතත් සුළු කපොල්ලක් සෑදීමට වුවද බොහෝ කාලයක් ගත වනු ඇත.

(26) මෙම ක්‍රියාව ඉක්මනින් හෝ බොහෝ කල් යවමින් හෝ කළ හැකි වුවද, ඔබ පළමුව ශාස්ත්‍රයන්ව හා වේදයන් යන පාදමට පුපුරණ ද්‍රව්‍ය දැමීමෙන් තොරව මෙම ක්‍රියාවලියේ කපොල්ලක් ඇති කළ නොහැකි බව සැබෑය. ඔබ ශ්‍රැතීන් හා ස්මෘතින් හි ධර්මය විනාශ කළ යුතුය. අන් කිසිවක් ඵල දරන්නේ නැත. ඔබ වේදයන් හා ශාස්ත්‍රයන්ගේ තර්කයෙන් සදාචාරයෙන් තොර බව බිඳ දැමිය යුතුය.

23

කුලය විනාශ කිරීම හරහා ආගමේ සැබෑ ප්‍රතිපත්තීන් විනාශ නොවේ

(1) "ආගමේ විනාශය" යන මගේ යෙදුම ඇතැමෙකුට නොවැටහිය හැකිය. ඇතැමෙකු එය ජුගුප්සාජනක ලෙසද තවෙකෙකු එය විප්ලවීය ලෙස ද සැලකිය හැකිය. එබැවින් මම එය තවදුරටත් පැහැදිලි කරමි. ඔබ කෙසේ වෙතත් මම නීතින් හා ප්‍රතිපත්තීන් අතර වෙනසක් දකිමි. මම ඒ වෙනස වැදගත් කොට සලකමි. නීති නැත්නම් නියමයන් යනු ප්‍රායෝගික දෙයකි. පුද්ගලයා පෙර නියම කර ගත් දෙයකට අනුව පුරුද්දෙන් කරන ක්‍රියාවකි. ඒවා යම් යම් දේ පිළිබඳ නිගමනය කිරීමට භාවිතා කරයි. නියමයන් කිසියම් පුද්ගලයෙකුට ක්‍රියාත්මක විය යුතු ආකාරය පවසයි. ප්‍රතිපත්තීන් එසේ ක්‍රියාත්මක විය යුතු නිශ්චිත ආකාරයක් පෙන්වා නොදෙයි. නියමයන් යම් දෙයක් කෙසේ කළ යුතුද කුමක් කළ යුතු ද යන්න පවසයි. ප්‍රතිපත්තීන් මිනිසාට තම ආශාවන්, අරමුණු අනුව, ක්‍රියාකිරීමට ඉඩ සලසයි. ඔහු වැදගත් තීරණ ගැනීමට පුද්ගල මනස මෙහෙයවීම සඳහා පුද්ගලයාව මෙහෙයවයි.

(2) මෙම සංකල්ප දෙකෙහි වෙනස ඒ අනුව සිදු කෙරෙන ක්‍රියාවන්ගේ ප්‍රාමාණික හා ගුණාත්මක බව තීරණය කරයි. නියමයකට අනුව පවසා ඇති දෙය ඒ අයුරින් සිදුකිරිම හා ප්‍රතිපත්තියකට අනුව යහපත් යැයි සිතෙන දේ සිදු කිරීම එකිනෙකින් වෙනස් ය. ප්‍රතිපත්තිය වැරදි වුවද, ඒ අනුව කෙරෙන ක්‍රියාව සවිඥානික හා වගකීම් සහගත වූවකි. නියමය නිවැරදි වුවද එයින් පැන නැගෙන ක්‍රියාව යාන්ත්‍රිකය. ආගමික ක්‍රියාවක් නිවැරදි නොවුවද, අඩු තරමේ වගකීම් සහගත ක්‍රියාවක් විය යුතුය. මෙය සිදුවීමට නම් ආගම ප්‍රතිපත්ති සහගත විය යුතුය. එය නීති නියමයන් මත පමණක් ගොඩ නොනැගිය යුතුය. එය හුදු නියමයන් ගොන්නක් බවට පත් වු විට, එය තවදුරටත් ආගමක් නොවේ. ඒ ආගමික ක්‍රියාවක් තුළින් ඇති කෙරෙන වගකීම් සහගත බව ඉන් ගිලිහෙන බැවිනි.

(3) මේ හින්දු ආගම යනු කුමක්ද ? එය ප්‍රතිපත්තීන් ගොන්නක්ද ? නියමයන් ගොන්නක් ද ? වේදයන්ගේ හා සමෘතීන්හි එන හින්දු ආගම පරිත්‍යාග, සමාජීය, දේශපාලනික, හා සෞඛ්‍යමය නීති රෙගුලාසි ගොන්නක් පමණි. හින්දූන් විසින් ආගම ලෙස හඳුන්වන්නේ, විවිධ මට්ටමේ අවසරදීම් හා තහනම් නියෝග ගොන්නකි. විශ්වීය වූද සෑම රටකටම ජාතියකටම අනුගත විය හැකි වූද ආත්මීය ප්‍රතිපත්තීන් එහි දක්නට නොලැබේ. එසේ තිබුණද හින්දුන්ගේ ජීවන ක්‍රමය පාලනය කෙරෙනුයේ ඒවායින් නොවේ. හින්දුවෙකුට ධර්මය යනු අණ කිරීම් හා තහනම් කිරීම් ගොඩක් පමණක් බව, ඒ පිළිබඳව වේදයන්ගේ පැහැදිලිකර ඇති සාධකවලින් ඔප්පු වේ. පූර්ව මීමංසාවේ ජෛමිනි පවා ධර්මය යන්න මෙසේ විග්‍රහ කරයි. "වේදයන්ගේ පරිච්ඡේදවල දක්වා ඇති, අපේක්ෂිත ඉලක්ක

හෝ ප්‍රතිඵලයකි.” මෙය සරලව දක්වන විට, හින්දූන් ආගම ලෙස හඳුන්වන්නේ සැබැවින්ම නීති පද්ධතියකි. නැතිනම් යටත් පිරිසෙයින් නීතිගත වූ ආචාර ධර්ම පද්ධතියකටය. මම එම ආචාර ධර්ම පද්ධතිය ආගමක් ලෙස හැඳින්වීම ප්‍රතික්ෂේප කරමි. මෙවන් පද්ධතියක් ආගම වෙනුවෙන් වැරදි ලෙස අර්ථ ගැන්වීමෙන් ඇතිවිය හැකි අයහපත් ප්‍රතිඵලය වනුයේ එමගින් සදාචාර ජීවිතයේ නිදහස හා ස්වේච්ඡාකතාවය වළක්වාලීමයි. ඒ යටතේ පරමාදර්ශයන් කෙරෙහි පක්ෂපාතීත්වයක් ඇති නොවේ. ඇතිවන්නේ අණ පිළිපැදීමක් පමණි.

(4) එහෙත් මෙම ආඥා පනත්වල භයානකම ලක්ෂණය වන්නේ එහි එන නීති සර්වකාලීන වීමය. එහෙත් ඒවා සෑම කුලයකටම සමාන ලෙස බල නොපැවැත්වේ. මෙහි අධම බව වන්නේ සෑම මනුෂ්‍ය පරම්පරාවකටම මේ නීති අදාළ වන බැවිනි. මෙවන් ක්‍රමවේදයකට විරුද්ධ විය යුත්තේ එම නීති සම්පාදනය කරන්නේ නීති සම්පාදකයන් හෝ අනාගත වක්තෘන් වීම නිසා නොවේ. මෙම නීතිවල ඇති අනම්‍යශීලී බව නිසාය. සතුට පුද්ගලයාගෙන් පුද්ගලයාට මෙන්ම, පුද්ගලයා මුහුණ දෙන අවස්ථාවන් අනුවද වෙනස් වේ. එසේ නම් පුද්ගලයෙකුව අංගවිකල කිරීමෙන්, සිරගත කිරීමෙන් තොරව මෙවන් සදාකාලික නීතියකට ඔහු යටත් වන්නේ කෙසේද ?

(5) එබැවින් එවැනි ආගමක් විනාශ කළ යුතුය. එවන් ආගමක් විනාශ කිරීමට කටයුතු කිරීමේ කිසිදු වරදක් නැත. මගේ අදහස අනුව ආගම වසා පැළඳ සිටින වෙස්මුහුණ ගැලවීම, ආගමේ නාමයෙනේ අප මත පැටවෙන මේ නීති ගොන්න නිවැරදිව අර්ථ ගැන්වීම යනු අපගේ පරම යුතුකමකි. මෙය ඔබ තැබිය යුතු අනිවාර්ය පියවරකි. ඔබ

මිනිසුන්ගේ මනසින් මේ වැරදි වැටහීම ඉවත් කොට ඔවුන් ආගම යනුවෙන් හඳුන්වන්නේ ආගමක් නොව, නීතියක් බව පෙන්වා දුන් විට ඔබට එය විනාශ කිරීමට හෝ එහි වෙනස්කම් කිරීමට අවකාශ ලැබෙනු ඇත.

(6) පුද්ගලයා ඒ දෙස ආගමක ආකාරයෙන් බලන තාක්කල් එහි කිසිදු වෙනසක් ඇති නොවේ. එයට හේතුව ආගම යන සංකල්පය සාමාන්‍යයෙන් වෙනස යන සංකල්පය සමග නොබැඳෙන බැවිනි. එහෙත් නීතිය යන සංකල්පය වෙනස සමග බැඳේ. එබැවින් පුද්ගලයන් මෙය ආගමක් නොව හුදු නීතියක් බව අවබෝධ කරගත් විට, ඔවුහු වෙනසට සූදානම් වනු ඇත. නීතිය වෙනස් කළ හැකි බව ඔවුහු පිළිගනිති.

24

සැබෑ පූජක බව හිමි විය යුත්තේ
සුදුසුකම් මත මිස
පරම්පරාව මත නොවේ

(1) නියමයන්ගෙන් සුසැදි ආගමක් අනවශ්‍යයැයි මම පවසන විට එහි අර්ථය වන්නේ සැබෑ ආගමක් අනවශ්‍ය බව නොවේ. බර්ක් පවසන ආකාරයට "සැබෑ ආගම යනු සමාජයේ පදනමයි. සැබෑ ප්‍රජා පාලනයක් රැඳී පවතින්නේ ඒ පදනම මත ය." මෙම පෞරාණික නීති සම්ප්‍රදායන්ගෙන් ජීවිතය නිදහස් කරමින් ප්‍රතිපත්තිමය ආගමක් ජීවිතයට ඇතුළු විය යුතුය. සැබෑ ආගමක් වන්නේ එය යි. ආගමක් කෙතරම් අවශ්‍යදැයි පවසන්නේ නම් මා ආගමික ප්‍රතිසංස්කරණයකට අවශ්‍ය අංග පහතින් දක්වමි. පහත කරුණු ඒ අතරින් ප්‍රධාන වේ.

1. හින්දු ආගමේ පැවතිය යුත්තේ පිළිගත්, විධිමත්, එක් ආගමික ග්‍රන්ථයක් පමණයි. එය සෑම හින්දුවෙකුටම එකසේ අදාළ විය යුතු අතර සෑම හින්දුවෙකුම පිළිගත යුතුය. එහි අදහස වනුයේ හින්දු ආගමේ ග්‍රන්ථ වන වේද, ශාස්ත්‍රඩ හා පුරාණ නීතියෙන් තහනම් කළ යුතු

බවයි. එසේම මේ ග්‍රන්ථ අනුව කරන සියලු දේශනාවන්ට දඬුවම් ලබාදිය යුතුය.

2. හින්දුන් අතර වන පූජකත්වය අහෝසි කරන්නේ නම් යහපත්ය. එහෙත් මෙය කළ නොහැක්කක් බැවින් අඩු තරමින් එය පාරම්පරික උරුම වීම වැළැක්විය යුතුය. හින්දුවෙකුගේ යැයි කියා ගන්නා සෑම පුද්ගලයෙකු පූජකයෙකු වීමට සුදුසුකම් ලැබිය යුතුය. රජයේ විධිමත් පරීක්ෂණයකින් සමත්ව රජයේ අවසරය ලත් පුද්ගලයන්ට පමණක් පූජකත්වය ලබා දිය යුතුය.

3. එම අවසරය නොලත් කිසිදු පූජකයෙකු විසින් පවත්වන පූජා කර්මයක් නීතියෙන් වලංගු නොවිය යුතුය. එයට දඬුවම් ලැබිය යුතුය.

4. පූජකයා රජයේ සේවකයෙකු විය යුතුය. රටේ සාමාන්‍ය නීතියට, විශ්වාසයන්ට, සදාචාරයට, වතාවත්වලට ගරු නොකරන විට ඔහුට එරෙහිව විනය ක්‍රියාමාර්ග ගත යුතුය.

5. I.C.S. හි දී කළාක් මෙන් රටේ අවශ්‍යතාවලට සරිලන පරිදි පූජකයන්ගේ ප්‍රමාණය සීමා කළ යුතුය.

(2) ඇතැමෙකුට මෙය විප්ලවකාරී ලෙස පෙනිය හැක. එහෙත් මෙහි විප්ලවීය කිසිවක් නැත. ඉන්දියාවේ සෑම වෘත්තියක්ම රෙගුලාසිවලට යටත් වේ. ඉංජිනේරුවන්, නීතිඥයන්, හා වෛද්‍යවරුන් තම වෘත්තියේ යෙදීමට පෙර සුදුසුකම් සපුරාලිය යුතුය. ඔවුහු තම වෘත්තිය ජීවිතය පුරාම සිවිල් හා අපරාධ නීතිය පිළිපැදිය යුතු මෙන්ම එක් එක් වෘත්තියට ආවේනික, ආචාර ධර්ම පද්ධතියකට ද යටත් විය යුතුය.

නිපුණත්වය ඇවැසි නොවන එකම වෘත්තිය පූජකත්වය යි. හින්දු පූජකයන් පමණක් කිසිදු ආචාර ධර්ම පද්ධතියකට යටත් නොවෙති.

(3) මානසිකව පූජකයෙකු මෝඩයෙකු විය හැකිය. ශාරීරිකව ඔහු සිෆිලිස්, ගොනෝරියා වැනි සමාජ රෝගයකින් පෙළිය හැකිය. සදාචාරාත්මකව ඔහු විනාශ වී සිටිය හැකිය. එහෙත් ඔහුට හින්දු කෝවිලක ශුද්ධ භූමියට ඇතුළුව උතුම් පූජා කර්මයන්හි යෙදීමට සුදුසුකම් ලැබේ. හින්දු දෙවියන් වැඳීමට අවස්ථාව ලැබේ. මේ සියල්ල ලැබෙන්නේ ඔහු පූජක පවුලකට දාව උපත ලැබීම හේතුවෙනි. මෙය පිළිගත නොහැකි තත්ත්වයකි. පූජක පන්තිය හින්දු සමාජයේ කිසිදු නෛතික හෝ සදාචාර පද්ධතියකට යටත් නොවේ. එය කිසිදු වගකීමක් නොහඳුනයි. ඔවුහු දන්නේ ඔවුන්ට හිමිවිය යුතු අයිතිවාසිකම් හා වරප්‍රසාද පිළිබඳව පමණි. මෙය දිව්‍යමය බව මුවාවෙන් ජනතාව මත පතුරවන බෝවන රෝගයකට සමානය.

(4) මා පෙර සඳහන් කළ ආකාරයට පූජක පන්තිය නීතිය යටතට ගෙන ආ යුතුය. එවිට ඔවුහු මිනිසුන් නොමග යැවීමෙන් හා නොමනා ක්‍රියාවල යෙදීමෙන් වැළකෙනු ඇත. එය සෑම පුද්ගලයෙකුටම විවෘත කිරීමෙන් වඩාත් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී කළ හැකිය. එය අනිවාර්යයෙන් බ්‍රාහ්මණ කුලය මෙන්ම සමස්ත කුල ක්‍රමයම විනාශ කර දමනු ඇත. හින්දුත්වය විනාශ කරන පිළිලය වන්නේ බ්‍රාහ්මණත්වයයි. ඔබට හින්දූත්වය ආරක්ෂා කළ හැක්කේ බ්‍රාහ්මණත්වය මරා දැමීමෙන් පමණි. එවිට ප්‍රතිසංස්කරණයට කිසිදු පැත්තකින් විරෝධයක් පැන නොනැගෙනු ඇත. මෙය ආර්ය සාමාජිකයන් ද පිළිගත යුතුය. මන්ද එමගින් කෙරෙනුයේ ඔවුන්ගේම සංකල්පයක් වූ ගුණ-කර්මය ක්‍රියාවට නැංවීමයි.

(5) ඔබ එසේ කළත් නැතත්, ඔබ ආගමට නව අර්ථකථනයක් ලබාදිය යුතුය. එය සහෝදරත්වය, සාමානාත්මතාව හා නිදහස පදනම් කරගත්තක් විය යුතුය. කෙටියෙන් කිවහොත්, එය ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී විය යුතුය. මට ඒ පිළිබඳ අධිකාරීත්වයක් නැත. එහෙත් මා දැනුවත්ව සිටින පරි දී එවන් ප්‍රතිපත්ති අප විදේශයන්ගෙන් උකහා ගත යුතු නැති අතර, අපගේම මූලාශ්‍ර වන උපනිෂදයන්ගෙන් උපුටා ගත හැකිය. ඔබට සම්පූර්ණ පරිවර්තනයක් කළ නොහැකි වුවද, සැලකිය යුතු මට්ටමේ වෙනසක්වත් කළ යුතුය. එහි අර්ථය වනුයේ ජීවිතය පිළිබඳ මතවාදයන්ගේ පදනමෙහි සම්පූර්ණ පර්වර්තනයකි. ජීවිත ගුණාත්මයන්ගේ සම්පූර්ණ වෙනසකි. මනුෂ්‍යයන් හා භෞතික දේ පිළිබඳ දැක්මෙහි සම්පූර්ණ වෙනසකි.

(6) එහි අර්ථය වනුයේ අනුවර්තනයයි. එහෙත් ඔබ එම වචනය ප්‍රිය නොකරයි නම් එය නව ජීවිතයක් ලෙසද හැඳින්විය හැකිය. එහෙත් මළ කඳකට නව ජීවිතයක් දිය නොහැකිය. නව ජීවිතයක් දිය හැක්කේ නව ශරීරයකට ය. නව ශරීරය පණ ලැබීමට පෙර පැරණි ශරීරය මිය යා යුතුය. සරලව ගතහොත් නව සම්ප්‍රදායක් ජීවය ලැබීමට පෙර පැරණි සම්ප්‍රදාය මිය යා යුතුය. ශාස්ත්‍රයන්හි අනුගත ආගම හා අධිකාරිය විනාශ කළ යුතු යැයි මා පැවසුවේ මෙයයි.

25

හින්දු සමාජය සංවර්ධනය වීමට නම් එහි සම්ප්‍රදායන් පරිණාමය විය යුතුය

(1) මෙම දේශනය අවසන් කිරීමට දැන් කාලය පැමිණ ඇත. මෙය මා හට මෙම දේශනය අවසන් කිරීමට වඩාත් පහසු අවස්ථාවකි. එහෙත් බොහෝ දුරට මෙය හින්දු ශ්‍රාවක පිරිසකට මම සිදුකරන අවසන් දේශනය විය හැකිය. එහෙයින් වඩාත් වැදගත් හා තීරණාත්මක ප්‍රශ්න කිහිපයක් ඔබ හමුවේ තැබීමට මෙය අවස්ථාව කරගනිමි.

(2) පළමුව හින්දූන්, මානව විද්‍යාඥයන්ගේ මෙන් නිශ්චල නිගමන, විශ්වාසයන්, පුරුදු, සදාචාරයන් පිළිබඳව ගැනීම සුදුසු දැයි සලකා බැලිය යුතුය. මෙම තීරණ බොහෝ විට වෙනස් විය හැකිය. එසේ නැතිනම් මේ භූමිය තුළ මනුෂ්‍යත්වය රජ කරන සදාචාරයන්, විශ්වාසයන්, පුරුදු ආදිය මොනවාද යන්න සොයා බැලිය හැකිය. මහාචාර්ය කාවර් පෙන්වා දෙන පරිදි,

"සදාචාරය හා ආගම නැතිනම් සදාචාරය පිළිබඳ සංවිධිත නියමයන් මනුෂ්‍ය පැවැත්මේ අරගලය, සැබෑ

අවිය, ලෙස සැලකිය යුතුය. ක්‍රියාක්මක කළ නොහැකි සදාචාරයක් හෝ පැවැත්ම දුර්වල කරන සමාජ ක්‍රියාදාමයක් හෝ බිහිකරන සමාජ කණ්ඩායම, ප්‍රජාව, ගෝත්‍රය, හෝ දේශය කාලානුරූපව විනාශ වී යනු ඇත. එය අංගවිකල කරනුයේ එහි අන්තර්ගත වන අවසරය හෝ විරෝධය යි. එය මැස්සන් කොළනියක එක් පසෙක තටු දෙකම පිහිටමින් අනෙක් පස එක් තටුවක්වත් නොපිහිටීම හා සමානය. එක් පද්ධතියක් අනෙක් පද්ධතියට වඩා උසස් යැයි තර්ක කරමින් සිටීම නිර්ථක ක්‍රියාවකි"

(3) සදාචාරය හා ආගම යනු කැමැත්ත හෝ අකමැත්ත පිළිබඳ සාධකයක් නොවේ. යම් දේශයක් ලොව ශක්තිමත්ම දේශය බවට කාලානුරූපව පත්කරන සදාචාර පද්ධතියකට ඔබ අකමැති විය හැකිය. ඔබගේ අකමැත්ත තුළ වුවද එම දේශය ශක්තිමත් වනු ඇත. ඔබ යම් දේශයක් අනෙක් රටවල් හා කරන අරගලය ජයගත නොහැකි නම් යම් සදාචාර පද්ධතියකට කැමැති විය හැකිය. එහෙත් ඔබගේ අගය කිරීම් තුළ වුවද, ක්‍රමයෙන් එම දේශය අතුරුදන්ව යනු ඇත. එබැවින් හින්දූන් තම ගැලවීම හා සාපේක්ෂව සදාචාරය හා ආගම පිළිබඳව සලකා බැලිය යුතුය.

(4) දෙවනුව හින්දූන් සමස්ත සමාජ උරුමයන්ම තමා රැකගත යුතුද, නැතිනම් ඉන් අවශ්‍ය කොටස පමණක් තෝරාගෙන ඉදිරි පරම්පරාවලට සම්ප්‍රේෂණය කළ යුතුදැයි තීරණය කළ යුතුය. මගේ ගුරුවරයා වූ මහාචාර්ය ජෝන් දෙවේ මෙසේ පවසා ඇත.

"සෑම සමාජයක්ම ඉතා සුළු දේවලින් අවහිර වී යයි. අතීතයෙන් පැමිණි දිරාගිය ලී කඳන්, හා දුෂ්ට දේවලින් එසේ සිදුවේ. එහෙත් සමාජයක් දැනුමින් පරිපූර්ණ වන විට,

තමන් සමාජයේ සියලු දේ ආරක්ෂා නොකළ යුතු බවත්, අනාගතය සාර්ථක කරන සාධක පමණක් ආරක්ෂා කර වර්ධනය කළ යුතු බවත් වටහා ගනියි." ප්‍රංශ විප්ලවයේදී ඇති වූ වෙනස්වීම්වලට විරුද්ධ වීමෙන් පසුව බර්ක් වුව ද මෙසේ පිළිගනියි. "රාජ්‍යයක් වෙනස් නොවන්නේ නම්, එය ආරක්ෂණ මාධ්‍යයන් නැති කරගනියි. එවන් මාධ්‍යයන් නොමැතිව වඩාත් භක්තියෙන් යුතුව ආරක්ෂා කළ දේ පවා අහිමිකර ගනියි." බර්ක් රාජ්‍යය පිළිබඳව පැවසූ දේ, සමාජයට ද අදාළ වේ.

(5) තෙවනුව තමන් නොනැවැත තම පරමාදර්ශයන් ලබා දෙන මග ලෙස අතීතයට වන්දනා කළ යුතු දැයි හින්දුන් තීරණය කළ යුතුය. මෙසේ වන්දනා කිරීමේ අයහපත් ප්‍රතිඵල පිළිබඳව මහාචාර්ය දෙවේ හොඳින් පැහැදිලි කරයි.

"පුද්ගලයෙකුට ජීවත් විය හැක්කේ වර්තමානයේ පමණි. වර්තමානය යනු හුදු අතීතයට පසු එන දෙයක් නොවේ. අතීතයෙන් පැන නගින්නක් ද නොවේ. වර්තමානය යනු අතීතය පසුකර එය පසෙක තබා ජීවත් වීමයි. අතීතයේ නිෂ්පාදනයන් පිළිබඳව අධ්‍යයනය කිරීමෙන් වර්තමානය අවබෝධ කර ගත නොහැක. වර්තමානයට ඇතුළු වීමේදී අතීත උරුමයන් පිළිබඳ දැනුම වැදගත් වන බව සැබෑවකි. අතීතය පිළිබඳව වාර්තාවන් වර්තමාන අධ්‍යාපනයේ මූලික අඩිතාලම වීමෙන්, එය අතීතය වර්තමානයේ සතුරා හෝ වර්තමානය අතීතයේම අනුරූපයක් පමණක් බවට පත් කරනු ඇත."

(6) වර්තමාන ජීවිතය පිළිබඳව සුලුවෙන් තැකීම, වර්තමානය රික්තයක් බවට පත් කරන අතර අනාගතය හුදකලා කරවයි. එවන් ප්‍රතිපත්ති සංවර්ධනයට සතුරු වේ. එසේම ශක්තිමත් හා විධිමත් ජීවිතයකට බාධාවක් වෙයි.

(7) සිව්වැනිව, හින්දූහු කිසිවක් ස්ථාවර, සදාකාලික, සනාතන නොවන බවත්, සෑම දෙයක්ම වෙනස්වන සුලු බවත් වටහාගත යුතුය. වෙනස්වීම යනු ජීවිතය හා සමාජය යන සංකල්පයන් පිළිබඳ නීතිය බවත් වටහාගත යුතුය. වෙනස්වන සමාජයක නිරන්තරව අගයන්හි විප්ලවයක් සිදුවිය යුතුය. මනුෂ්‍ය ක්‍රියා මැනීමට නිමානයක් තිබිය යුතු නම් නිමානයන් පරික්ෂා කොට වෙනස් කිරීමට ද, ක්‍රමවේදයක් තිබිය යුතු බව හින්දූහු වටහා ගත යුතුය.

26

අරගලය ඔබේය:
මා දැන් හින්දුන්ව
හැර දා යන්නෙමි

(1) මෙම දේශනය ඉතා දිර්ස වූ බව මම පිළිගනිමි. එම වරද එහි සුළුවෙන් හෝ ගැඹුරෙන් සමනය වේදැයි තීරණය කිරීම ඔබ සතුය. මා මාගේ අදහස් දැක්වූවා පමණි. ඔබට යෝජනා කිරීමට කිසිවක් නැතත්, ඔබේ දෛවය පිළිබඳව මෙය හොඳ අධ්‍යයනයකි. මේ අදහස් කිසිදු උත්තරීතර බවකට යටත් නොවූ, බලයේ අතකොළුවක් නොවූ මිනිසකුගේ අදහස්ය. මේ අදහස් පැන නැගෙන්නේ ජීවිත කාලය පුරා දුප්පතුන් හා පීඩිතයන් වෙනුවෙන් සටන් කළ, එහි ප්‍රතිඵල ලෙස ජාතික මාධ්‍යය හා ජාතික නායකයන්ගෙන් කෙනෙහිලිකම් පමණක් පෙරළා ලැබූ මිනිසෙකුගෙනි. එසේ වීමට හේතුව ප්‍රාතිහාර්ය පෑමට මා ඔවුන් සමග එක් නොවීමයි.

(2) මේ සියල්ල මගේ දැක්ම ප්‍රකාශ කිරීමට ප්‍රමාණවත් නොවනු ඇත. එය ඔබේ අදහස් වෙනස් කිරීමට ප්‍රමාණවත් නොවනු ඇත. එහෙත් එහි වගකීම ඇත්තේ ඔබ අතය.

මගේ ක්‍රමයට නැතිවුවත්, ඔබේ ක්‍රමයට හෝ කුල ක්‍රමය මුලිනුපුටා දැමීමට ඔබ ක්‍රියා කළ යුතුය.

(3) ඔබ සමග සිටීමට නොහැකි වීම ගැන කණගාටු වෙමි. මම වෙනස් වීමට තීරණය කළෙමි. ඔබෙන් වෙන්ව ගියද, අනුකම්පා සහගතව මම ඔබ දෙස බලා සිටිමි. ඔබේ වටිනා කාර්යය වෙනුවෙන් මගේ සහාය ද ලැබෙනු ඇත. ඔබේ කාර්යභාරය ජාතික අවශ්‍යතාවයකි. කුල යනු හින්දූන්ගේ ජීවන හුස්ම බව සැබෑ ය. එහෙත් හින්දුන් එම හුස්ම කිළිටි කොට, දූෂ්‍ය කොට ඇත. සියල්ලෝ ඉන් රෝගීව සිටිති. සීක, මුස්ලිම් හා ක්‍රිස්තියානීන් ද එසේය. එබැවින් ඔබට මේ රෝගී සියල්ලන්ගේම සහයෝගය ලැබිය යුතුය.

(4) ස්වරාජ්‍යය වැනි අනෙක් ජාතික කර්තව්‍යයන්ට සාපේක්ෂව ඔබේ කාර්යය අපහසුය. ස්වරාජ්‍ය කර්තව්‍යයේදී මුළු මහත් දේශයම ඔබ සමග සටන් කරයි. මෙහිදී ඔබ තනිවම මුළු මහත් දේශයකට එරෙහිව සටන් කළ යුතුය. එහෙත් මෙය ස්වරාජ්‍යයට වඩා බොහෝ වැදගත්ය. ඔබට ආරක්ෂා කරගත නොහැකි නම් ස්වරාජ්‍යයක් හිමිකර ගැනීමෙන් පළක් නැත. ස්වරාජ්‍යයය ආරක්ෂා කිරීමට වඩා වැදගත් වන්නේ ඒ යටතේ සිටින හින්දූන්ව ආරක්ෂා කිරීමයි. මගේ අදහස අනුව හින්දු සමාජයට තමන් ආරක්ෂා කර ගැනීමේ ශක්තිය ලැබෙන්නේ, එය කුල රහිත සමාජයක් වූ පසුවය. එවන් අභ්‍යන්තරික ශක්තියකින් තොරව ස්වරාජ්‍යය හා හින්දූත්වය වහල් බව දෙසට පිය නගනු ඇත. ඔබේ සාර්ථකත්වය පතා මම සුභ පතමි. ආයුබෝවන්.

මහත්මා ගාන්ධි විසින් කුලය දෝෂමුක්ත කිරීම (හරිජනයේ පළවූ ඔහුගේ ලිපියේ නැවත මුද්‍රණයකි.)

(1) ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ගේ අධිචෝදනාව (I)

(2) ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර් ලාහෝරයේ ජට්-පට්-තෝඩක්-මණ්ඩලයේ වාර්ෂික සමුළුවෙහි සභාපතිත්වය දැරීමට නියමිතව සිටි බව ඔබට මතක ඇත. එහෙත් ඔහුගේ දේශනය පිළිගැනීමේ කමිටුව විසින් නුසුදුසු යැයි තීරණය කිරීම නිසා පසුව එම සමුළුව අත්හිටවනු ලැබිණ. එවන් ප්‍රතිවිරෝධයක් දැක්වීමට පිළිගැනීමේ කමිටුවට අයිතියක් ඇතිදැයි යන්න ගැටළුවකි. කමිටුව ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ගේ කුලය හා හින්දු ධර්ම ග්‍රන්ථ පිළිබඳ මතය පෙර සිටම දැන සිටියහ. එසේම ඔහු නිශ්චිතවම හින්දුත්වය අත්හැරීමට සිටි බවද දැන සිටියහ. එබැවින් මෙයට වඩා වෙනස් දේශනයක් ඔහුගෙන් බලාපොරොත්තු විය නොහැකිය. සමාජයේ විශේෂ ස්ථානයක් හිමිකරගෙන සිටින මනුෂ්‍යයෙකුට තිබූ අවස්ථාව කමිටුව විසින් උදුරාගනු ලැබ ඇත. ආචාර්ය

අම්බෙඩ්කාර්ගේ කවරෙකු ලෙස අනාගතයේදී හැඳින්වුවද, ඔහු අමතක වූ මිනිසෙකු නම් නොවනු ඇත.

(3) ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ව පරාජය කිරීමට කමිටුවට නොහැක. ඔවුන්ගේ ප්‍රහාරයට ඔහු පිළිතුරු දුන්නේ තම වියදමින් දේශනය මුද්‍රණය කරමිනි. ඔහු එහි එක් පිටපතක් ඇනා 08 කට මිල කර ඇත. එය ඇනා 02 කට හෝ 04 කට අඩු කරන මෙන් මම ඉල්ලා සිටිමි.

(4) කිසිදු ප්‍රතිසංස්කාරකයෙකුට මේ දේශනය නොසලකා හැරිය නොහැකිය. එය කියවීමෙන් ඔවුහු ශක්තිමත් වනු ඇත. මෙහි අදහස දේශනයේ විවේචනාත්මක දේ නොමැති බව නොවේ. ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර් හින්දුත්වයට තර්ජනයකි. හින්දුවකු ලෙස ඉපිද හින්දුවකු ලෙස අධ්‍යාපනය ලබා හැදී වැඩුණු ඔහු කෙතරම් හින්දු සමාජයෙන් ඔහුට හා ඔහුගේ මිනිසුන්ට වූ හිරිහැර පිළිකුල් කරන්නේ ද යත් තමා හැදී වැඩුණු ඔහුට උරුම වුණු ආගම හා හින්දුත්වය හැර යාමට තීරණය කර ඇත. ඔහුගේ පිළිකුල විසින් ඔහුගේ ආගම වෙනස් කර ඇත.

(5) එහෙත් එය පුදුමයට කරුණක් නොවේ. යමෙකුට යම් පද්ධතියක් හෝ සංවිධානයක් පිළිබඳව අධ්‍යයනය කළ හැක්කේ එහි නියෝජිතයන් තුළිනි. ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ට අනුව බහුතරයක් උසස් හින්දූ හු කුලහීනයන්ට එරෙහිව අමානුෂික අපරාධ සිදුකර ඇත්තාක් පමණක් නොව ඔවුන්ගේ ක්‍රියාවන් ආගමික ග්‍රන්ථ මත පදනම් කරගෙන ඇත. එම ආගමික ග්‍රන්ථවල කුලහීනත්වය හා ඔවුන්ට සැලකීම පිළිබඳව විශාල වශයෙන් තොරතුරු ඇතුළත්ව ඇති බව ඔහු සොයාගෙන ඇත. දේශනයේ කතුවරයා ඔහුගේ තුන් ආකාර චෝදනාවලදී මේ පිළිබඳ පාඨයන්

උදාහරණ ලෙස දක්වා ඇත. ඒ ආගමික ග්‍රන්ථවල ඇතුලත් තුන් ආකාර සාධක මෙසේය. අමානුෂික ක්‍රියාකාරකම්, අපරාධකාරයන් විසින් එම ක්‍රියාකාරකම් නිර්ලජ්ජිත ලෙස සාධාරණීකරණය කිරීම හා ආගමික ග්‍රන්ථ මගින් එම සාධාරණීකරණයන්ට අවසර ලබා දී ඇති බවට කළ සොයාගැනීමයි ඒ.

(6) තම ජීවිතය වඩා තම විශ්වාසයන් කිසිදු හින්දුවකුට මෙම චෝදනාවන් නොසලකා හැරිය නොහැක. මෙහිදී ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර් තනි වී නැත. ඔහු එහිදි වඩාත් සෘජු හා ප්‍රබල පුද්ගලයෙකු වෙයි. ඔහු එහිදී වඩාත් නොනැමෙන සුළු පුද්ගලයා ද වෙයි. ඔහු ඉතා කුඩා ප්‍රජාවක නියෝජිතයෙකු වූවද මෙහි නායකයෙකු වීම වාසනාවකි. එහෙත් ඔහුගේ අදහස් අඩු වැඩි වශයෙන් පීඩිත පන්තීන්ගේ නායකයන් විසින් ද බලවත්ව ප්‍රකාශ කරති. එහෙත් රාඕ බහාදූර්, M.C. රාජා හා දීවාන් බහාදූර් ශ්‍රීනිවාසන් වැනි නායකයන් හින්දූත්වය අත්හැරීමට තර්ජනය නොකරන අතර, බහුතර හරිජනයන්ට හානි කරන හින්දූත්වය උණුසුම්ව වැළඳ ගැනීමද කරති.

(7) එහෙත් බොහෝ නායකයන් තවමත් හින්දූන්ව සිටීම නිසාම ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර් ගේ අදහස් අවලංගු නොවේ. උසස් හින්දූහු ඔවුන්ගේ විශ්වාස හා ක්‍රියාවන් නිවැරදි කරගත යුතුය. එයට පෙර උසස් හින්දූන් අතර ධර්ම ග්‍රන්ථ පිළිබඳ ගැඹුරු දැනුමක් ඇතියවුන් විසින් ඒවාට නිවැරදි අර්ථ කථනයක් ලබාදිය යුතුය. ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ගේ චෝදනාවලින් පැන නැගෙන ප්‍රශ්න මෙසේය.

(8) 1. ධර්ම ග්‍රන්ථ යනු මොනවාද?

2. ඒවායෙහි එන සියලු පාඨ අවශ්‍යයැයි සැලකිය යුතු ද, නැතිනම් ඇතැම් කොටස් නීතිමය නොවන ගවේශනයන් ලෙස සලකා ප්‍රතික්ෂේප කළ යුතුද?

3. කුලහීනත්වය, කුලය, තත්ත්වය පිළිබඳ සමානාත්මතාව, අන්තර්කුල විවාහය පිළිබඳ එවන් පිළිගත් හෝ ප්‍රතික්ෂේපිත ධර්ම ග්‍රන්ථවල ඇතුළත් වන්නේ කුමන පිළිතුරුද ? (මේ සියලු අංශ ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර් ඔහුගේ දේශනයේදී විශ්ලේෂණය කර ඇත.)

4. මේ ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු සැපයීම හා ආචාර්යවරයාගේ දේශනයේ දුර්වලතා පෙන්වීම මීළඟ මුද්‍රණය තෙක් කල් තබමි.

(හරිජන, 1936 ජූලි මස 11)

(9) ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ගේ අධිචෝදනාව (II)

(10) හින්දු ධර්ම ග්‍රන්ථයන් වනුයේ වේදයන්, උපනිෂද්, ස්මෘතින් හා රාමායණය, මහාභාරතය, ඇතුළු පුරාණයන් ය. මෙය ඉතා දිගු ලැයිස්තුවක් නොවේ. මෙම ලැයිස්තුව වසර ගණනක් පැරණිය. මෙයට අතින් ලියවුණු හෝ මුද්‍රණය කළ හෝ සෑම ග්‍රන්ථයක් ම ඇතුළත් නොවේ. උදාහරණ ලෙස ස්මෘතීන් අව්‍යාජයැයි පිළිගත නොහැක. ධර්ම ග්‍රන්ථ යනුවෙන් හැඳින්විය හැක්කේ මනස කෙරෙහි බලපාන සදාකාලික හා සර්වකාලීන වටිනාකමක් ඇති ග්‍රන්ථ පමණකි. හේතු සහගත පරීක්ෂා කළ නොහැකි, ආත්මීයව අත්විඳිය නොහැකි කිසිවක් දෙවියන්ගේ වචන වේ යැයි පිළිගත නොහැක. එබැවින් ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර් ස්මෘතින් ඇසුරෙන් ගෙන හැර දක්වන උදාහරණ බොහොමයක් අපට නිවැරදි යැයි පිළිගත නොහැක. ඔබ සතුව ධර්ම

ග්‍රන්ථයක යල් පැන ගිය සංස්කරණයක් තිබුණ ද ඔබට එහි අර්ථ විග්‍රහය අවශ්‍ය වනු ඇත. වඩාත් සුදුසු අර්ථකථකයා කවුරු විය හැකිද ? ඒ බුද්ධිමතුන් නම් විය නොහැකිය. අධ්‍යාපනය තිබිය යුතු වුවද ධර්මය ඒ මත පදනම් විය නොහැකිය. එය පදනම් වන්නේ ශාන්තුවරයින්ගේ හා මුනිවරයින්ගේ ජීවිත අත්දැකීම් හා දේශනා මතය. ධර්ම ග්‍රන්ථයන්ගේ මුල් කර්තෘන් අමතකව ඇති විට, මෙවන් මුනිවරුන් හා ශාන්තවරුන්ගේ මහා අත්දැකීම් රැඳී පවතී. සදාකාලිකව සියලු දෙනාට ආශිර්වාදයක් වනු ඇත.

(11) කුලය ආගම සමග කිසිදු සම්බන්ධයක් නැත. මා එය ආරම්භය නොදත් චාරිත්‍රයකි. මගේ ආත්මීය කුතුහලය සංසිඳුවා ගැනීමට මට එය දැන ගැනීමට ද අවශ්‍ය නැත. එය ජාතික හා ආත්මීය සංවර්ධනයට හානිදායක බව මම දනිමි. වර්ණ හා ආශ්‍රම යනු ද කුලය හා සම්බන්ධ වූවක් නොවේ. වර්ණ මගින් උගන්වන්නේ අපගේ පාරම්පරික දැනුම හරහා තමන්ම තම ජීවිකාව සරිකර ගත යුතු බවයි. ඉන් අපගේ අයිතීන් නොව වගකීම් අර්ථ ගන්වයි. එය මනුෂ්‍ය සුභ සාධනයට අවශ්‍ය සාධක කෙරෙහි පමණක් අවධානය යොමු කරවයි. එසේම එමගින් වඩා උසස් ආමන්ත්‍රණයක් හෝ පහත් ආමන්ත්‍රණයක් නොමැති බව පැහැදිලි කරවයි. සියල්ල යහපත් හා නීත්‍යානුකුල වන අතර තත්ත්වයෙන්ද සමාන වේ. ආත්මීය ගුරුවරයා වු බ්‍රාහ්මණයෙකුගේ ද, කසළ ශෝධකයෙකුගේ ද ආමන්ත්‍රණය සමාන ය. එසේම ඔවුන්ගේ ක්‍රියාවන්ට දෙවියන් ඉදිරියේ සමාන වටිනාකමක් ලැබේ. මේ දෙදෙනාටම තම ජීවිකාව කර ගැනීමට අයිතිය ඇත. ඇත්තෙන්ම තවමත් ගම්මානවල මෙම යහපත් නීතිමය රාමුව දක්නට ලැබේ.

(12) 600 ක් වූ ජනගහණයක් සහිත සේගෙන් හි ජීවත්වන මට විවිධ කර්මාන්ත වලින් ජීවිතය සරිකරගන්නා (බ්‍රාහ්මණයන්ද ඇතුළුව) කිසිවකුගේ වෙනසක් නොපෙනේ. වර්තමානයේ වුවද, ඔවුන් ලබාදෙන ආත්මීය නිධානයන්ට හිලවු වනසේ සම්පූර්ණයෙන්ම ඔවුන්ට ලැබෙන දානයන්ගෙන් පමණක් ජීවත්වන බ්‍රාහ්මණයන් මම ද දකිමි. එහෙත් වර්ණයන්ට අනුකූල යැයි පවසමින් එහි ක්‍රියාත්මක නීතිය කඩ කරන මෙවන් මිනිසුන් නිසා වර්ණයන්ගේ නීතිය විවේචනය කිරීම සුදුසු නැත. තමන් අනෙකාට වඩා උසස් යැයි කියා ගැනීම වර්ණ නීතියට අනුව තහනම් ය. එසේම කුලහීනත්වය පිළිබඳ විශ්වාසයන් ගොඩනගන කිසිවක් ද වර්ණයන් හි ඇතුළත්ව නැත. (හින්දූත්වයේ සාරය රැඳී ඇත්තේ, එකම උත්තරීතර දෙවියන්ගේ වචනය හා උන්වහන්සේ සියලු මනුෂ්‍ය වර්ගයා කෙරෙහි බලපවත්වන අහිංසාවේ නීතිය මත ය.)

(13) ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර් මෙන්ම තව බොහෝ දෙනෙක් හින්දූත්වය පිළිබඳ මගේ අර්ථකථනය හෙළා දකිනු නො අනුමානය. එහෙත් එය මගේ ස්ථාවරය වෙනස් නොකරයි. මම ශතවර්ෂ අඩකට කිට්ටු කාලයක් ජීවත් වූයේ එම ස්ථාවරය මත ය. මම මගේ ජීවිතය හැඩගසා ගත්තේ ද ඒ මත ය.

(14) මගේ අදහසට අනුව ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර් ඔහුගේ දේශනයේදී විශ්වසනීය නොවූ මූලාශ්‍රයන්ගෙන් කරුණු උපුටා ගැනීමේ වරද සිදුකර ඇත. ඔහුගේ තීන්දුව අනුව සැලකුවේ නම්, මෙහි ජීවත්වන සියලු දෙනා හුදු පරාජිතයන් බවට පත්වනු ඇත.

(15) ඔහුගේ උසස් දේශනයේදී උගත් ආචාර්යවරයා ඔහුගේ පාර්ශවය ඕනෑවටත් වඩා තහවුරු කර ඇත. ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ගේ දේශනයේදී පෙන්වා දෙන්නාක් මෙන්, චෛතන්‍ය, ඥානන්දිය, තුකාරාම්, තිරුවල්ලුවාර්, රාමක්‍රිෂ්ණ පරමහංස, රාජා රාම් මොහාන් රෝයි, මහර්ෂී දේවේන්ද්‍රනාථ තාගෝර්, විවේකානන්ද් හා තවත් බොහෝ අය දේශනා කරන ආගමක් කිසිදු වටිනාකමකින් යුක්ත විය නො හැකිද ? ආගමක් ඇගයිය යුත්තේ එහි නරකම ආදර්ශයන් මගින් නොව, එයින් උපදවා ඇති උසස්ම නිෂ්පාදන අනුව ය. එයට හේතුව ආගමක පැවැත්ම හෝ සංවර්ධනය තීරණය වන්නේ එවන් නිෂ්පාදන මත බැවිනි.

(හරිජන, 1936 ජූලි මස 18)

(16) වර්ණයට එරෙහිව කුලය (III)

(17) ලාහෝරයේ ජට්-පට්-තෝඩක් මණ්ඩල්හි ශ්‍රී ශාන්ත් රාම් මහතාට පහත ලේඛනය ප්‍රකාශ කර ගැනීමට අවශ්‍යව ඇත. එනම් "මා ලාහෝරයේ ජට්-පට්-තෝඩක් මණ්ඩලය හා ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ගේ දේශනය පිළිබඳ ඔබ පළකළ අදහස් කියවූයෙමි. ඒ හා සම්බන්ධව පහත ප්‍රකාශය කරමි."

(18) අප කුලීන හා කුලහීන හින්දූන් ලෙස කිසිවෙකුව වෙන් නොකරන බැවින්, ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර් පීඩිත පන්තියේ සාමාජිකයෙකු නිසා පමණක් ඔහුට අප සමුළුවේ සභාපතිත්වයට ආරාධනා නොකළෙමු. අප ඔහුට ආරාධනා කළේ හින්දු ප්‍රජාව යටපත් කරගෙන තිබෙන පිළිලය ගැන ඔහුගේ ද අපගේ ද අදහස් සමාන වන බැවිනි. හින්දූන්ගේ පරිහානියේ මූල බීජය කුල ක්‍රමය වන බව ඔහුගේ ද අදහස විය. ආචාර්යතුමාගේ ආචාර්ය නිබන්ධනයේ මාතෘකාව

වූයේ කුල ක්‍රමය වූ බැවින්, ඔහු එය ගැඹුරින් අධ්‍යයනය කර ඇත. අප සමුළුවේ අරමුණ වූයේ, කුල ක්‍රමය විනාශ කිරීමට හින්දූන්ව පෙළඹවීමයි. එහෙත් හින්දු නොවන අයෙකු, තම ආගමික සමාජයීය කරුණු පිළිබඳව දක්වන අදහස්වලින් ඔවුනට පළක් නැත. දේශනයේ කරුණු පිළිබඳ දක්වන අදහස්වලින් ඔවුනට පළක් නැත. දේශනයේ බොහෝ තැන්වලදී මෙය හින්දුවකු ලෙස කෙරෙන ඔහුගේ අවසන් දේශනය වන බව ආචාර්යවරයා පවසයි. එය ඉතා අනවශ්‍ය හා සමුළුවට අහිතකර ලෙස බලපාන ප්‍රකාශයකි. එම ප්‍රකාශය දේශනයෙන් ඉවත් කරන ලෙසත්, වෙනත් අවස්ථාවකදී එය සිදුකරන ලෙසත් අපි ඔහුගෙන් ඉල්ලා සිටියෙමු. ඔහු එය ප්‍රතික්ෂේප කළ අතර, අප මුනිච්චාවට පමණක් සමුළුව පැවැත්වීමට හේතුවක් නොදුටුවෙමු. මේ සියලු කරුණු මධ්‍යයේ වුවද මා ඔහුගේ දේශනය අගය කරමි. එය මේ මාතෘකාව පිළිබඳව මා කියැවූ ගැඹුරුම නිබන්ධනය වන අතර, ඉන්දියාවේ සෑම භාෂාවකටම පරිවර්තනය කිරීමට වුව සුදුසුය.

(19) එසේම ඔබ කුලය හා වර්ණය පිළිබඳව ගෙන එන දාර්ශනික වෙනස සාමාන්‍ය ජනයාට ග්‍රහණය කර ගැනීම අපහසු බව ද පවසමි. ප්‍රායෝගික කරුණු හේතුවෙන් හින්දු සමාජයේ කුලය හා වර්ණය යනු එකම සංකල්පයක් ලෙස සැලකේ. එහි කාර්ය භාරයද, එනම් අන්තර්කුල විවාහ හා ආහාරවේල් වැළැක්වීම, මෙන් සමානය. මේ වකවානුවේ දී වර්ණ ව්‍යවස්ථාවේ එන ඔබේ නියමය ක්‍රියාවට නැගීම කළ නො හැකිය. එය මෑත අනාගතයේදී එල දරයි ද යන්න ද සැක සහිතය. එහෙත් හින්දූන් යනු කුල ක්‍රමයේ වහලුන් වන අතර, එය විනාශ කිරීමට නොකැමැත්තෝය. එබැවින් ඔබ වර්ණ ව්‍යවස්ථාවේ මනඃකල්පිත පරමාදර්ශය ජනප්‍රිය

කරන විට, ඔවුහු තවත් කුලය කෙරෙහි ඇලී සිටිති. එසේම ඔබ වර්ණ බෙදීම යටතේ සිදුකරන ප්‍රකාශ සැබෑ සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණයට ඉතා අහිතකර ලෙස ද බලපායි. වර්ණ ව්‍යවස්ථාවේ මූලයට පහර නොදී කුලහීනත්වය විනාශ කිරීමට උත්සාහ දැරීම, රෝගයක බාහිර තත්ත්වයන්ට පමණක් ප්‍රතිකාර කිරීමට හෝ, ජලය මත ඉරි ඇඳීමට සමාන කළ හැකිය. එයට හේතුව සත්‍ය වශයෙන්ම ද්විජයන්ගේ සිත් තුළ ශුද්‍රයන්ට සැබෑ සමානත්මතාවය ලබා දීමට අපේක්ෂාවක් නොමැති බැවිනි. එනිසා ඔවුහු කුලය බිඳ දැමීමෙන් තොරව, ශුද්‍රයන්ට විශාල පරිත්‍යාග යන් කිරීමෙන් පමණක් සෑහීමට පත් වෙති. කුලහීනත්වය හා කුලය විනාශ කිරීමට මාර්ගය, ශාස්ත්‍රයන් තුළින් සෙවීම යනු මඩ මඩින්ම සේදීමට සමාන ය.”

(20) ලිපියේ අවසන් ඡේදය නිසැකවම පළමු ඡේදය නිශ්ප්‍රභ කරයි. මණ්ඩලය ශාස්ත්‍රයන්ගේ උපකාරය ප්‍රතික්ෂේප කරයි නම්, ඔවුන්ද ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ට සමාන වෙති. එනම් හින්දූත්වය ප්‍රතික්ෂේප කරති. එසේ නම් “මෙය හින්දුවෙකු ලෙස තමන් කරන අවසන් දේශනය” යැයි කියූ පමණින් ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ගේ දේශනය ඔවුන් ප්‍රතික්ෂේප කරන්නේ කෙසේද ? මෙම තත්ත්වය කිසිසේත් පිළිගත නොහැකිය. විශේෂයෙන් මණ්ඩලය වෙනුවෙන් ශ්‍රී ශාන්ත් රාම්, ආචාර්ය අම්බේඩ්කාර්ගේ දේශනය අගයමින් කතා කරන විට මේ තත්ත්වය පිළිගත නොහැකිය.

(21) එහෙත් ශාස්ත්‍රයන් ප්‍රතික්ෂේප කරයි නම්, මණ්ඩලය පිළිගන්නේ කුමක්ද යන්න විමසීම අවශ්‍යය. කුරාණය ප්‍රතික්ෂේප කරයි නම්, යමෙකු මුසල්මානුවෙකු වන්නේ කෙසේද ? බයිබලය ප්‍රතික්ෂේප කරයි නම්, ක්‍රිස්තියානියෙකු විය හැකි ද ? කුලය හා වර්ණය යනු

වෙනස් කළ හැකි යෙදුම් නම්, එසේම වර්ණ යනු හින්දූත්වය අර්ථ ගන්වමින්, ශාස්ත්‍රයන් හි ඇතුළත් වන අත්‍යවශ්‍ය කොටසක් නම්, එය ප්‍රතික්ෂේප කරන්නා හින්දුවෙකු වන්නේ කෙසේදැයි මම නොදනිමි.

(22) ශ්‍රී ශාන්ත් රාම් ශාස්ත්‍රයන් මඩ වතුරට සමාන කරයි. ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර් පවා එවන් සමාන කිරීමක් සිදු කර නැත. ශාස්ත්‍රයන් මගින් කුලහීනත්වයට සහය දක්වයි නම්, මම ද හින්දූත්වය අත්හරින බවට මම කළ ප්‍රකාශය සැබෑවකි. එසේම වර්තමානයේ පවතින දුෂ්ට කුල ක්‍රමයට ශාස්ත්‍රයන් සහය දක්වයි නම්, මම මා හින්දුවෙකු ලෙස හඳුන්වා නොගනිමි. ඒ මම අන්තර් කුල විවාහ හා ආහාරවේල්වලට විරුද්ධ නැති බැවිනි. ශාස්ත්‍රයන් හා එහි අර්ථකථනයන් පිළිබඳ මගේ අර්ථ විග්‍රහය පුනර්කථනය නොකරමි. එහෙත් මා ශ්‍රී ශාන්ත් රාම් ට පැවසිය යුත්තේ, හින්දු සංස්කෘතියේ විශේෂ තැනක් හිමිවන බැවින්, එය එකම තාර්කික, නිවැරදි හා සාදාචාරසම්පන්න ආස්ථානය වන බවයි.

(හරිජන, 1936 අගෝස්තු මස 15 වෙනි දින)

ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ගෙන් මහත්මා ගාන්ධිට පිළිතුරක්

(01) ජට්-පට්-තෝඩක් මණ්ඩලය වෙනුවෙන් මා සකස් කළ දේශනයට ඔහුගේ හරිජන හරහා දුන් සැලකීම පිළිබඳ මා මහත්මා ගාන්ධිට ස්තුතිවන්ත වෙමි. මා කුලය පිළිබඳව දක්වූ අදහස්වලට ඔහු සපුරා විරුද්ධ වන බව පැහැදිලි ය. විශේෂ හේතුවක් නොමැති නම් මගේ විරුද්ධ වාදීන් හා විවාදයට පැටලීමේ පුරුද්දක් මට නැත. මගේ විරුද්ධ වාදියා දුෂ්ට අතාර්කික වූවෙක් නම් මම ඔහුට පිළිතුරු නොදෙමි. එහෙත් මගේ විරුද්ධ වාදියා මහත්මා ගාන්ධි වූ හෙයින්ම ඔහු ඉදිරිපත් කළ තර්කවලට පිළිතුරු දීම මගේ යුතුකමක් කොට සලකමි.

(02) ඔහු මට ලබා දුන් ගෞරවය අගය කළත් මහත්මා ගාන්ධි වැනි කෙනෙක් මා ජනප්‍රියත්වය හඹා යන්නෙක් ලෙස හැඳින්වීම පුදුම සහගත ය. මගේ දේශනය ප්‍රකාශයට පත් කිරීමෙන් මා උත්සාහ ගත්තේ, තමන් අමතක නොවන චරිතයක් බවට පත් කර ගැනීමට

යැයි ඔහු පවසයි. ඔහු කෙසේ කීවද මගේ අරමුණ වූයේ තම තත්වය ගැන විමසා බැලීමට හින්දූන්ට පෙළඹවීමයි. මම කිසි දිනෙක ජනප්‍රියත්වය හඹා නොගිය අතර, සත්‍ය වශයෙන්ම ඕනෑවටත් වඩා ජනප්‍රියත්වය මා හට පවතී. එහෙත් මා ජනප්‍රියත්වය සොයා ගිය බව සත්‍යයක් නම්, මා හට පළමු ගල ගසන්නේ කවුද ? ඒ වීදුරු ගෙවල්වල ජීවත්වන මහත්මා ගාන්ධි වැනි අයකු නොවන බව නම් මට විශ්වාසය.

(03) අභිප්‍රාය පසෙක තබා මා දේශනයේදී ඉදිරිපත් කළ ප්‍රශ්නයට ගාන්ධිට දිය හැකි පිළිතුර කුමක් දැයි සලකා බලමු. පළමුව, මගේ දේශනය කියවන කවරෙකුට වුවද ගාන්ධිට මගේ දේශනයේ ඉදිරිපත් කළ විෂයන් සම්පූර්ණයෙන් මඟහැරී ඇති බව පැහැදිලි ය. එසේම ඔහු ගෙන එන කරුණු මා හින්දූට විරුද්ධව ගෙන එන චෝදනාවන්ට ද සමපාත නොවේ. මා දේශනයේදී ඉදිරිපත් කළ ප්‍රධාන කරුණු මෙසේ පෙළගැස්විය හැකිය.

(04) 1. කුලය හින්දූන්ව විනාශ කර ඇති බව.

2. චතුර්වර්ණය පදනම් කරගෙන හින්දු සමාජය ප්‍රතිසංවිධානය කළ නොහැකි බව. වර්ණ ව්‍යවස්ථාව බිඳී ගිය කළයකට සමාන බැවින්, එයට තම ස්ථාවරය රැකගත නොහැකිය. තම වර්ණ උල්ලංඝනය කරන කවරෙකුට හෝ විරුද්ධව නීති ක්‍රියාත්මක නොවේ නම්, මෙය ද හුදු කුල ක්‍රමයක් බවට පිරිහෙනු ඇත.

3. චතුර්වර්ණය මත පිහිටා හින්දු සමාජය ප්‍රතිසංවිධානය කිරීම හානිදායක විය හැකි බව. එයට හේතුව වර්ණ ව්‍යවස්ථාව මිනිසුන්ට දැනුම ලබා ගැනීම වළක්වමින්, අවි දැරීම තහනම්

කරමින් සමස්ත ජනතාව පිරිහීමකට ලක් කළ හැකි බැවිනි.

4. හින්දු සමාජය නිදහස, සමානාත්මතාව හා සහෝදරත්වය පිළිබඳ ප්‍රතිපත්තිවලින් සමන්විත ආගමක් හරහා ප්‍රතිසංවිධානය විය යුතු බව.

5. මෙම අභිලාශය සපුරා ගැනීමට නම්, කුලය හා වර්ණය හිමිව ඇති පූජනීය තත්ත්වය විනාශ කළ යුතු බව.

6. එම පූජනීය තත්ත්වය විනාශ කළ හැක්කේ, ශාස්ත්‍රයන්ට හිමිව ඇති දිව්‍යමය ස්වරූපය පළවා හැරීමෙන් පමණක් බව.

(05) මහත්මා විසින් මතු කළ ප්‍රශ්න සම්පූර්ණයෙන්ම අදාළ නොවන ඒවා බව පැහැදිලි ය. එසේම දේශනයේ මූලිකම කරුණ ඔහුට මග හැරී ඇත.

(06) මහත්මා විසින් මතුකළ කරුණුවල සාරය සලකා බලමු. ඔහු මතු කළ කරුණ වූයේ මම උපුටා ගත් පාඨයන් අව්‍යාජ නොවන බවයි. මා ඒ පිළිබඳ විශේෂඥයෙකු නොවන බව මම පිළිගනිමි. එහෙත් මා ඒ උපුටා ගැනීම් සියල්ල ගත්තේ සංස්කෘත භාෂා හා හින්දු ශාස්ත්‍රයන් පිළිබඳ විශාරදයෙකු වූ තිලක් මහතාගේ ලේඛන වලින් බව පැවසිය යුතුය. මහත්මා මතු කරන දෙවැනි කරුණ වූයේ, ශාස්ත්‍රයන් අර්ථ ගැන්විය යුත්තේ බුද්ධිමතුන් විසින් නොව ශාන්තුවරයින් විසින් බවයි. ශාස්ත්‍රයන් කුලය හා කුල හීනත්වයට සහාය නොදක්වන බව, ශාන්තුවරයින් දන්නා බව ඔහු පවසයි.

(07) පළමු කරුණට අදාළ ව මහත්මාගෙන් මා මෙසේ විමසිය යුතුය. එම පාඨයන් ශාන්තුවරයින් විසින් වෙනස්

ආකාරයට අර්ථකථනය කළේ නම් හෝ ඒවාට වෙනත් අර්ථකථන තිබේ නම් එයින් ඇතිවන වෙනස කුමක් ද ? ජනතාව එම අර්ථකථනයන් වෙන වෙනම හඳුනා නොග නිති. ඔවුහු එම පාඨයන් ද නොහඳුනති. ඔවුහු ශාස්ත්‍රයන් කියවා අවබෝධකර ගත නොහැකි තරම් නූගත් ය. ඔවුහූ ඔවුන්ට පවසා ඇති දේ විශ්වාස කරති. ඔවුන්ට පවසා ඇත්තේ කුලය හා කුලහීනත්වයට ගරු කිරීම ආගමික යුතුකමක් බව ශාස්ත්‍රයන් හි සඳහන්ව ඇති බවයි.

(08) මෙම ශාන්තුවරයන් පිළිබඳව සැලකීමේදී ඔවුන්ගේ ඉගැන්වීම් හුදු උගතුන්ගේ ප්‍රකාශවලට වඩා කෙතරම් වෙනස් හා ආකර්ශනීය වුවද ඒවා කණගාටුදායක ලෙස ඵල රහිත බවයි. කරුණු දෙකක් නිසා ඒවා ඵල රහිතය. පළමුව මේ ශාස්තුවරයන් කිසි විටක කුල ක්‍රමයට පහර නොදෙති. එපමණක් නොව, ඔවුහු කුල ක්‍රමය දැඩි ලෙස විශ්වාස කරන්නන් ද වෙති. ඔවුහු බොහෝ දෙනා තමන් උපත් කුලයට ම අනුකූලව ජීවත්ව සිට මියගියවුන් වූහ. ඥානේන්ද්‍ර කෙතරම් දැඩි ලෙස ඒ පිළිබඳව බැඳී සිටියේද යත්, පෛතනයේ බ්‍රාහ්මණයන් ඔහුව හා ඔහුගේ පිරිස පිළිනොගත් විට ඔහු මහත් අරගලයක් කරමින්, තමන්ව බ්‍රාහ්මණ සහෝදරත්වයට එක් කර ගත්තේ ය.

(09) "ධර්මාත්ම" චිත්‍රපටයේ කුලහීනයන්ව ස්පර්ශ කිරීමට, ඔවුන් හා ආහාර ගැනීමට තරම් වීරයෙකු ලෙස නිරූපණය කෙරෙන ඒක්නාථ පවා එසේ කළේ ඔහු කුලය, කුලහීනත්වය ප්‍රතික්ෂේප කළ නිසා නොව, එසේ ස්පර්ශ කිරීමෙන් ඇතිවන දූෂ්‍ය බව ගංගා නම් නදියේ ස්නානයෙන් සේදී යන බව ඔහු විශ්වාස කළ හෙයිනි. මගේ අධ්‍යයනයට අනුව ශාන්තුවරයින් කිසිදු විටක කුල ක්‍රමයට විරුද්ධව ක්‍රියා කර නැත. මිනිසුන් අතර වන අරගලය ගැන, ඔවුනට

තැකීමක් නැත. ඔවුන්ට තැකීමක් ඇත්තේ, මිනිසා හා දෙවියන් අතර වූ සම්බන්ධයට පමණි. සෑම මිනිසකුම සමාන වේ යැයි ඔවුන් දේශනා කළේ නැත. ඔවුන් දේශනා කළේ දෙවියන්ගේ දෑසට සෑම මනුෂ්‍යයෙකුම සමානව පෙනෙන බව පමණි. එය කිසිදු හානියක් වන හෝ කිසි කෙනෙකුට විශ්වාස කළ නොහැකි ප්‍රකාශයක් නොවේ.

(10) ශාන්තුවරයන්ගේ ඉගැන්වීම් ඵලරහිත වීමට දෙවන හේතුව වන්නේ, ඔවුන්ට කුලය බිඳ හෙළීමට අවසර ඇති වුවද, සාමාන්‍ය මිනිසාට කුලය බිඳ හෙළිය නොහැකි බව ඔවුන් ජනතාවට උගන්වා ඇති බැවිනි. එහෙයින් ශාන්තුවරයින් යනු ආදර්ශයට ගත හැකි පිරිසත් නොවේ. ඔහු සෑම විටම ගෞරවය ලැබිය යුතු සැදැහැවතෙකු ලෙස පෙනී සිටියි. ජනතාව කුල ක්‍රමය පිළිබඳව දැඩි විශ්වාසයක දිගින් දිගටම එල්බ සිටීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ, සැදැහැවත් ජීවිත හා ශාන්තුවරයන්ගේ යාතුකර්ම කිසිවක් ඔවුන්ගේ ජීවන පැවැත්මට බල නොපාන බවයි. එහෙයින් ශාන්තුවරයන්ගේ පැවැත්මෙන් හෝ උගතුන් සුළුතරයක් හා නූගතුන් බහුතරයකට වෙනස් අයුරින් ශාස්ත්‍රයන් අර්ථගන්වන මහත්මාවකු සිටීමෙන් කිසිදු වෙනසක් ඇති නොවෙනු ඇත.

(11) ශාස්ත්‍රයන් පිළිබඳව ජනතාව දක්වනුයේ වෙනස් ආකල්පයක් බව සැලකිය යුතුය. ශාස්ත්‍රයන්ගේ අධිකාරීත්වය අහෝසි කිරීමෙන් තොරව, මේ තත්ත්වය විසඳන්නේ කෙසේද ? මෙය මහත්මා සැලකිල්ලට ගෙන නොමැත. ශාස්ත්‍රයන්ගේ ඉගැන්වීම්වලින් මිනිසුන් ගළවා ගැනීමට කුමක් උපක්‍රමය ලෙස මහත්මා දැක්වූවද ඔහු මෙය පිළිගත යුතුය. එක් ශාන්තුවරයෙකු කෙතරම් සැදැහැවත් ජීවිතයක් ගත කළ ද, ඉන්දියාවේ සාමාන්‍ය මිනිසුන් තුළ

එවන් ශාන්තුවරයන් හෝ මහත්මාවන් පිළිබඳව ඇති ආකල්පය - ගෞරව කිරීම මිස, අනුගමනය කිරීම නොවන - නිසා ඉන් වැඩි ප්‍රතිඵලයක් අත් නොවනු ඇත.

(12) මහත්මා විසින් මතු කළ තෙවැනි කරුණ වූයේ චෛතන්‍ය, ඥානෙන්ද්‍ර, තුකාරාම්, තිරුවල්ලුවර් වැන්නවුන් දේශනා කළ ආගමක් සම්පූර්ණයෙන්ම වැරදි විය හැකිද යන්නයි. එසේම ආගමක් විනිශ්චය කළ යුත්තේ, එහි වැරදි ආදර්ශවලින් නොව උසස් නිෂ්පාදන වලින් බවයි. මම මේ ප්‍රකාශනයේ සෑම වචනයක් පාසා ම එකඟ වෙමි. එහෙත් මහත්මා මෙයින් ඔප්පු කරන්නට උත්සාහ ගන්නේ කුමක්දැයි මට නොවැටහේ. ආගමක් එහි උසස් නිෂ්පාදන තුළින් විනිශ්චය කළ යුතු බව සැබෑය. එහෙත් ඉන් පැන නගින අයහපත් ප්‍රතිඵල අපට බැහැර කළ හැකිද ? එසේ කළ නොහැක.

(13) අයහපත් ප්‍රතිඵල මෙතරම් විශාල ප්‍රමාණයක් හා යහපත් නිෂ්පාදන මෙතරම් සුළු ප්‍රමාණයක් පමණක් ඇත්තේ ඇයි ? ප්‍රශ්නය තවමත් එලෙසම පවතී. මේ ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු දෙකකි.

(i) මේ අයහපත් වූවන්ගෙන් බහුතරයක් උපතින්ම කෙතරම් දූෂ්ට වේද යත්, ආගමේ පරමාදර්ශයන්ගෙන් සාදාචාරමය අධ්‍යාපනයක් ලබා දීම කළ නොහැකි ය.

(ii) බහුතර පිරිසකට විකෘති අදහසක් ලබා දීමට තරම්, ආගමික පරමාදර්ශය විකෘති වූවකි. එවිට යහපත් නිෂ්පාදනයන් බිහිව ඇත්තේ මේ දූෂ්ට පරමාදර්ශය වැරදි ලෙස අර්ථ ගැන්වීමෙනි.

(14) මින් පළමු පැහැදිලි කිරීම පිළිගැනීමට මම සූදානම් නැත. මහත්මා ද එයට එකඟ නොවන බව මම දනිමි. මගේ අදහස අනුව පිළිගත හැක්කේ දෙවැනි පැහැදිලි කිරීමයි. ඒ මහත්මාට මේ තත්ත්වය පැහැදිලි කිරීමට තවත් අර්ථ කථනයක් නොමැති නම් පමණි. දෙවැන්න මෙහි එකම පැහැදිලි කිරීම නම්, මහත්මා ඉදිරිපත් කරන ආගම විනිශ්චය කළ යුත්තේ එය අනුගමනය කරන්නන් ගෙනි යන මතය සපුරා වැරදි බවය. මන්ද යත් ඉන් අදහස් වන්නේ බහුතරයක් දෙනා වැරදි පරමාදර්ශයන් හේතුවෙන් වැරදි මග ගොස් ඇති බව ඉන් පැහැදිලි වන නිසාය.

(15) බහුතරයක් පිරිස ශාන්තුවරයින් අනුගමනය කිරීම හරහා හින්දු ආගම දරාගත හැකි මට්ටමට සකස් කළ හැකිය යන මහත්මාගේ අදහස තවත් හේතුවක් නිසා වැරදි සහගතය. (මේ හා සම්බන්ධව 1936 අප්‍රේල් මස ආර්යන් මග හි පළ වූ H. N. බ්‍රේල්ස් ෆෝඩ් ගේ "සදාචාරය හා සමාජ ව්‍යුහය" නම් ලිපිය බලන්න.) චෛතන්‍ය වැනි කීර්තිමත් පුද්ගලයින්ගේ නම් සඳහන් කිරීමෙන් මහත්මා උත්සාහ කරන්නේ, හින්දු සමාජය යහපත් හා ප්‍රීතිජනක එකක් කිරීමට එහි ව්‍යුහයේ වෙනස් කිරීමක් අවශ්‍ය නොවන බව පැවසීමටයි. එසේම උසස් කුලීන හින්දූන් හා සමානව පහත් කුලවල හින්දූන්වද, ඉහළ සදාචාර ධර්මයන් අනුගමනය කිරීමට පෙළඹවිය හැකි බවයි. මෙවන් අදහසකට මම සම්පූර්ණයෙන් විරුද්ධ වෙමි.

(16) උසස් සමාජ පරමාදර්ශයක් හඳුනාගැනීමට උත්සාහ කරන හින්දූන්ට මම ගෞරව කරමි. ඔවුන්ගෙන් තොරවූ ඉන්දියාව මීටත් වඩා ජීවත් වීමට අප්‍රිය ජනක තැනක් වනු ඇත. එහෙත් ඔවුන්ගේ පෞද්ගලික පෞරුෂ ලක්ෂණ වර්ධනය කිරීමෙන් හින්දු කුලීනයන් යහපත් මිනිසුන්

කළ හැකි යයි සිතන්නා මිරිඟුවක් පසු පස දිවයන්නෙකි. යුද්ධෝපකරණ නිමවන්නෙකුගේ යහපත් චරිතය නිසා ඔහු හොඳ මිනිසෙකු බවට පත් වී, පුපුරා නොයන බෝම්බ හෝ පුස් පතරොම් නිමවනු ඇතිද ? එසේ නොහැකි නම් කුලය පිළිබඳ හැඟීමෙන් පිරී ගිය මිනිසකුගේ චරිත ස්වභාවය මත පමණක්, ඔහුව යහපත් මිනිසෙක් කළ හැකිද ? සැම අයෙකුටම සමානව සලකන මිනිසෙකු බිහි කළ හැකිද ? තමාට ම සත්‍යවාදී වීමට නම් ඔහු කුලයට අනුව අනෙකාව උසස් කොට කොට සැලකිය යුතුය. නැතිනම් පහත් කොට සැලකිය යුතුය. ඔහුට කිසි විටෙකත් අනෙකා සමඟ ඥාතීත්වයක් ගොඩනගා ගත නොහැකිය.

(17) සත්‍යවශයෙන්ම හින්දූන් තම කුලයෙන් පිට සියලු දෙනාට සලකන්නේ පිටසක්වල ජීවීන් ආකාරයටය. ඔවුහු තමන්ට විරුද්ධ ව කුමන හෝ කුමන්ත්‍රණකාරී ක්‍රියාවක, අශුද්ධ කාර්යයක නියැළෙතැයි සැක කරමිනි. මෙයින් පැවසෙන්නේ යහපත් හෝ අයහපත් හින්දුවෙකු සිටිය හැකි වුවත්, හොඳ හින්දුවෙකු නම් සිටිය නොහැකි බවයි. ඒ ඔහුගේ චරිත ස්වභාවයේ වරදක් නිසා නොවේ. වරද ඇත්තේ ඔහු අනෙකා සමඟ සම්බන්ධතා පවත්වන ආකාරයේ ය. ඉතා යහපත් මිනිසෙකු වුවද, තමන් අනෙකා සමඟ සබඳතා පවත්වන ආකාරය වැරදි නම් ඔහු සාදාචාර සම්පන්න නොවූවෙකි. වහලෙකුට ඔහුගේ ස්වාමියා යහපත් හෝ අයහපත් විය හැකිය. එහෙත් එතැන හොඳ ස්වාමියෙකු සිටිය නොහැකිය. හොඳ මනුෂ්‍යයෙකුට ස්වාමියෙකු විය නොහැකිය. එසේම ස්වාමියෙකුට හොඳ මනුෂ්‍යයෙකු ද විය නොහැකිය.

(18) උසස් කුලවල හා පහත්කුලවල සම්බන්ධය ද මේ ආකාරයෙන් ම වේ. කුලහීනයෙකුට එක් කුලීනයෙකු

අනෙක් කුලීනයන්ට සාපේක්ෂව යහපත් හෝ අයහපත් අයෙකු ලෙස පෙනිය හැකිය. එහෙත් අනෙකා කුලහීනයෙකු යැයි සලකන කිසිදු කුලීන මිනිසකු යහපත් මනුෂ්‍යයෙකු විය නොහැකිය. කුල හීන මනුෂ්‍යයෙකු තමන්ට වඩා උසස් මනුෂ්‍යයන් සිටී යැයි සිතීම මනුෂ්‍යත්වයට නොගැළපේ. මගේ තර්කයේදී මම වර්ණය හෝ කුලය මත පදනම් වූ සමාජය වැරදි සම්බන්ධතා මත ගොඩනැගුණක් යැයි තර්ක කළෙමි. මහත්මා මගේ තර්කය බිඳ හෙළිමට උත්සාහ ගනු ඇතැයි මම අපේක්ෂා කළෙමි. මහත්මා මගේ තර්කය බිඳ හෙළීමට උත්සාහ ගනු ඇතැයි මම අපේක්ෂා කළෙමි. එහෙත් ඔහු සිදු කළේ එහිය පිහිටා ඇති පදනම විග්‍රහ කිරීමකින් තොරව චතුර්වර්ණය පිළිබඳ තම විශ්වාසය කියා පෑම පමණි.

(19) තමන් දේශනා කරන දෑ මහත්මා පිළිපදී ද ? යමෙකු පොදු විග්‍රහයකදී යමෙකුගේ පෞද්ගලික කරුණු ගෙනහැර පෑමට අකමැතිය. එහෙත් යමෙකු පරමාදර්ශයක් පිළිබඳව දේශනා කොට, එය පූජනීයත්වයෙන් සලකයි නම් එම පුද්ගලයා කෙතරම් දුරට ඒ පරමාදර්ශය අනුගමනය කරයිද යන කුතුහලය මිනිසුන්ට ඇති වේ. ඔහුට එය පිළිපැදිය නොහැක්කේ ඒ පරමාදර්ශය ළඟා විය නොහැකි තරම් ඉහළින් තිබෙන නිසා විය හැකිය. නැතිනම් ඔහු තුළ ඇති සහජ කුහක කම නිසා විය හැකිය. කෙසේ වෙතත් ඔහු ඔහුගේ පැවැත්ම පරීක්ෂාවට විවෘත කරයි. එවිට මා මෙසේ ඇසීම වැරදි නැත. මහත්මා ඔහුගේ පරමාදර්ශය සැබෑ කර ගැනීමට කෙතරම් දුරට උත්සාහ කර තිබේද ?

(20) මහත්මා ගාන්ධි උපතින් බානියා කුලයට අයත් ය. ඔහුගේ මුතුන්මිත්තන් බ්‍රාහ්මණයන්ගේ උපකාර මත ව්‍යාපාරය අත්හැරියෝය. මහත්මා වීමට පෙර ගාන්ධිගේ

ජීවිතයේදී වෘත්තීන් තෝරා ගන්නා විට ද ඔහු ව්‍යාපාරයට වඩා නීතියට ප්‍රිය විය. නීතිය අත්හැරි පසු ඔහු අර්ධ දේශපාලනික අර්ධ ශුද්ධවන්තයෙකු බවට පත් විය. ඔහුගේ පාරම්පරික උරුමය වූ ව්‍යාපාරවලට කිසිදිනෙක ඔහු අතගැසුවේ නැත.

(21) ඔහුව අවංකවම අනුගමනය කළ ඔහුගේ බාලම පුතු උපතින්ම වෛශ්‍යයෙකි. ඔහු බ්‍රාහ්මණයෙකුගේ දියණියක හා විවාහ වී පුවත්පත් ආයතනයක ප්‍රධානියෙකු යටතේ සේවය කළේය. ඔහු තම කුලය අනුගමනය නොකිරීම පිළිබඳ මහත්මා තම පුතුට දොස් පැවරුවේ නැත. පරමාදර්ශයක් එහි නරකම ආදර්ශයන්ගෙන් විනිශ්චය කිරීම නුසුදුසු ය. එහෙත් මහත්මා තරම් හොඳ ආදර්ශයක් වෙනත් නොවනු ඇත. ඔහු පරමාදර්ශය සපුරා ගැනීමට අසමත් වුවද, එසේ වූයේ ඔහුට ඒ පරමාදර්ශය ළඟා කර ගත නොහැක්කක් හෝ ප්‍රායෝගික නොවන්නක් වූ නිසා විය හැකිය.

(22) කිසියම් විෂයක් පිළිබඳව සිතා බැලීමකින් තොරව, කාර්ලයිල් නිතරම කතා කරන බව ඔහුගේ ශිෂ්‍යයෝ දනිති. කුලය පිළිබඳව මහත්මාගේ හැසිරීම ඒ ආකාර නොවේ දැයි මට සිතේ. එසේ නැතිනම් මගේ ප්‍රශ්න සමහරක් ඔහුට මඟනොහැරෙනු ඇත. යමෙකුට පාරම්පරික උරුමයක් තිබේ නම් ඔහු එයට බැඳී සිටිය යුතුද ? ඔහුගේ ශක්‍යතාවයන්ට නොගැළපුනද යමෙකු පාරම්පරික වගකීම් ඉටු කළ යුතුද ? එය ඔහුට ලාභදායි නොවන විට, ඔහු එය සදාචාර සම්පන්න යැයි නොසිතන විට පවා එසේ කළ යුතුද ? සෑම පුද්ගලයෙකුම තම පාරම්පරික වගකීම් ඉටුකළ යුතු නම්, පාරම්පරිකව යමෙකු ස්ත්‍රී තැරැව්කරුවන් වේ නම්, ඔහුද ස්ත්‍රී තැරැව්කරුවෙකු විය යුතුය. මිත්තණිය

හෝ මව වෛශ්‍යාවක් වූ පමණින් දියණියද වෛශ්‍යාවක් විය යුතුය. මේ ධර්මයේ තාර්කික පදනම් පිළිගැනීමට මහත්මා සූදානම්ද ? මට අනුව ඔහුගේ පාරම්පරික වගකීම ඉටුකිරීමේ පරමාදර්ශය ප්‍රායෝගික නොවන, කළ නොහැකි දෙයක් පමණක් නොව එය සදාචාරයට ද පටහැනි වූවකි.

(23) බ්‍රාහ්මණයෙකු මුළු ජීවිත කාලයම බ්‍රාහ්මණයෙකු සේ සිටීම උසස් ගුණාංගයක් බව මහත්මා සලකයි. බොහොමයක් බ්‍රාහ්මණයන් එසේ තම ජීවිතය ගෙවීමට ප්‍රිය නොකරති. මුළු ජීවිත කාලය පුරාම පූජක දිවියට ඇලී සිටින බ්‍රාහ්මණයන් පිළිබඳව අපට පැවසිය හැක්කේ කුමක්ද ? ඔවුන් එසේ කරන්නේ තම විශ්වාසයන් නිසා හෝ පාරම්පරික වගකීමට ගරු කරන නිසාද ? නැතිනම් ඔවුන් ලබන පහත් ලාභය නිසාද ? මහත්මා මෙවන් දේ ගැන නොසිතයි. "ඔවුන් තමන්ට ලැබෙන දානයෙන් හා ආත්මීය ධනයෙන් ජීවත්වන සැබෑ බ්‍රාහ්මණයන්" බව සිතමින් මහත්මා සැනසීමට පත්වෙයි. මහත්මා බ්‍රාහ්මණ පූජකයෙකු ගේ උරුමය ලෙස දකින්නේ ඔහු ආත්මීය සැනසුම රැඳී ඇති නිධානයන් කරපින්නා රැගෙන යන්නෙකු වශයෙන් පමණි.

(24) එහෙත් බ්‍රාහ්මණ උරුමය පිළිබඳ තවත් චිත්‍රයක් ඇඳිය හැකිය. බ්‍රාහ්මණයෙකුට ප්‍රේමයේ දෙවියන් වන විෂ්ණුගේ හෝ විනාශයේ දෙවියන් වන ශංකර්ගේ පූජකයෙකු විය හැකිය. ඔහුට මනුෂ්‍යයන්ගේ උත්තරීතර ගුරුවරයා වූද, ප්‍රේමය පිළිබඳ උත්තරීතර ම දහම ඉගැන්වූවා වූද, බුදුන්වහන්සේට නමස්කාර කරමින් බුද්ධගයාවේ පූජකයෙකු විය හැකිය. එසේ නැතිනම් තම ලේ පිපාසාව සංසිඳුවා ගැනීමට, දිනපතා සත්ව බිලි පූජා ඉල්ලන කාලී දේවියගේ පූජකයෙකු විය හැකිය. ඔහුට ක්ෂත්‍රිය දෙවියෙකු වූ

රාම දෙවියන්ගේ පවා පූජකයෙකු විය හැකිය ! එසේම ක්ෂත්‍රියයන් විනාශ කිරීමට අවතාරයක් වූ පර්ශුරාම් ගේ පූජකයෙකු විය හැකිය. ඔහුට ලොව මැවුම්කාර බ්‍රහ්ම දෙවියන්ගේ පූජකයෙකු විය හැකිය. එසේම බ්‍රහ්ම දෙවියන් සමඟ තම මැවුම්කාර කීර්තිය බෙදාගැනීමට අකමැති අල්ලාහ් දෙවියන්ගේ පිරිවරුන්ට පූජකයෙකු විය හැකිය. මෙය සත්‍යයක් නොවන බවට කිසිවකුට තර්ක කළ නොහැකිය.

(25) මෙම තත්ත්වය සත්‍යයක් නම් එකිනෙකට මේ තරම් වෙනස් වූ චරිත ලක්ෂණ සහිත දෙවියන් පිරිසකට තම භක්තිය පැදිය හැක්කේ කෙසේදැයි මට නොවැටහේ. කිසිදු අවංක හදවතකින් යුතු මනුෂ්‍යයෙකුට එක් වර මේ සියලු දෙනාට භක්තිමත් විය නොහැක. මෙය තම ආගමේ වූ උත්තරීතරම දහම, එනම් සර්ව සාධාරණත්වය හෝ ඉවසීමේ අධ්‍යාත්මික ගුණය ලෙස හින්දූහු හඳුන්වති. මෙම සරල දැක්මට එරෙහිව තර්ක කිරීමේදී මේ ගුණය සර්ව සාධාරණත්වය නොව මෙය හුදු උදාසීනතාවය නැතිනම් වැරැණු අක්ෂාංශක වාදයක් යනුවෙන් අර්ථ ගැන්විය හැකිය. බාහිරව බැලූ කල මෙම හැසිරීම හඳුනාගැනීම අපහසුය. එහෙත් සත්‍ය වශයෙන් ගත් කල මේ ගුණාංග කෙතරම් වෙනස් වේද යත් සියුම්ව බලන කවරෙකුට වුවද එහි වෙනස්කම් හඳුනාගත හැකිය.

(26) මිනිසෙකු බොහෝ දෙවිවරුන්ට තම භක්තිය පිදීම, ඉවසීමේ අධ්‍යාත්මික ගුණය ලෙස ඔවුහු හඳුන්වති. එහෙත් එය කාලයෙන් කාලයට තම අපේක්ෂාවන්ට ගැළපෙන පරිදි තම පක්ෂපාතීත්වය වෙනස් කිරීමක් ලෙස සැලකිය නොහැකිද ? මගේ හැඟීම නම් මෙය ඉවසීමක් නොව හුදු වංකභාවයක් ලෙසින් සැලකිය හැකිය. මෙය සත්‍යයක් නම් තම

අවශ්‍යතාවලට සරිලන ඕනෑම දෙවියෙකුට පුදන මෙවන් පුද්ගලයන් තුළ තිබිය හැක්කේ කෙබඳු අධ්‍යාත්මික වස්තුවක් දැයි සැක සහිතය. ඔහු තුළ එවන් කිසිදු අධ්‍යාත්මික ධනරාශියක් නැතිවා පමණක් නොව, මෙවනි පාරම්පරික වෘත්තියක ඔවුන් නියැළෙනුයේද තම ධර්මය ආරක්ෂා කිරීමට නොව, ආගමට සේවය කිරීමේ නාමයෙන් උසස් වෘත්තියක් ගණිකා වෘත්තියේ යෙදවීමක් ලෙසින්ද බව පැහැදිලිය.

(27) සෑම පුද්ගලයෙකුම තම පාරම්පරික වගකීම ඉටු කරන බවට වූ මතයේම මහත්මා එල්බ සිටින්නේ මන්ද ? ඔහු එයට හේතු නොදක්වයි. කිසියම් හේතුවක් මත ඔහු එයට හේතු දක්වන්නට මැළි වෙයි. වසර කිහිපයකට පෙර ඔහුගේ "යංග් ඉන්ඩියා" හි "කුලයට එරෙහිව පන්තිය" නම් ලිපියේ කුලය පන්තියට වඩා උසස් වූ බව ඔහු පවසයි. තවද සමාජ ස්ථාවරත්වයට වඩාත් සුදුසු වන්නේද කුල ක්‍රමය බව ඔහු පවසයි. එසේනම් තම පාරම්පරික සිරිත් සෑම අයෙකුම ඉටු කළ යුතු යැයි පවසන ඔහු ව්‍යාජ ජීවිතයක් ගෙවන්නේ මන්ද ?

(28) සෑම අයෙකුටම සමාජ ස්ථාවරත්වය අවශ්‍ය ය. එය ලබා ගැනීමට පුද්ගලයා හා සමාජ පන්තීන් අතර යම් ඒකාග්‍රතාවයක් ඇති කරගත යුතුය. එහෙත් මේ කරුණු දෙක කිසිවකුට අවශ්‍ය නැති බව මම දනිමි. එනම්, කිසිවෙකුට වෙනස් කළ නොහැකි ස්ථාවර, සදාකාලික වූ සම්බන්ධතාවක් අවශ්‍ය නැත. වෙනස අවශ්‍ය වූවද, ඒ වෙනස විධානාත්මක වූවක් නම් එයට කිසිවෙකු කැමති නොවේ. කිසිවෙකුට අවශ්‍ය නොවන දෙවැනි කරුණ වන්නේ හුදු අනුගත වීමයි. අනුගත වීම අවශ්‍යය. එහෙත් ඒ සමාජ සාධාරණත්වය පරිත්‍යාග කිරීමෙන් නොවේ.

(29) කුලය මත පදනම්වන සමාජ සම්බන්ධතාවල ස්වරූපය ඉහත දුෂ්ට ලක්ෂණ වලින් බැහැර වේ යැයි කිසිවෙකුට පැවසිය හැකිද ? එසේ නැත. මගේ අදහස අනුව නම් එය තිබිය හැකි නරකම වෙනස් වීමයි. එය සමාජ අනුගත වීමේ මූලික කරුණු දෙක වන ගලායාම හා යුක්තිය යන දෙකම උල්ලංඝණය කරයි.

(30) ඇතැමෙකුට මහත්මා දූන් කුලය පිළිබඳව නොව වර්ණය පිළිබඳව විශ්වාස කිරීමට තරම් සංවර්ධනය වී ඇතැයි සිතිය හැකිය. එක් වකවානුවක මහත්මා වංශවත් සනථානි හින්දුවකු වූ බව සැබෑය. ධර්ම ග්‍රන්ථ නමින් හැඳින්වෙන වේද, උපනිෂද් හා පුරාණ සියල්ලම ඔහු විශ්වාස කළේය. එසේම අවතාරයන්ගේ පුනරුත්පත්තිය කෙරෙහි විශ්වාස කළේය. ඔහු කුලය මත විශ්වාසය තබමින් අන්තර් කුල විවාහ හා ආහාරවේල් හෙළාදුටුවේය.

(31) ඔහු එවන් ආගමික සම්පප්‍රලාප ප්‍රතික්ෂේප කරමින්, පසුව කුලය යනු අධ්‍යාත්මික හා ජාතික දියුණුවට අකුල් හෙළන්නක් බව හැඳින්වීම යහපත්ය. ඔහුගේ පුතා වෙනත් කුලයක ස්ත්‍රියක විවාහ කර ගැනීම ඇතැම්විට මෙහි ප්‍රතිඵලයක් විය හැකිය. එහෙත් මහත්මා සැබෑ ලෙසම සංවර්ධනය වී තිබේද ? මහත්මා සහාය දෙන වර්ණයේ ස්වභාවය කුමක්ද ? එය ස්වාමි දයානන්ද් සරස්වතී හා ඔහුගේ අනුගාමික ආර්ය සාමාජිකයන් දේශනා කරන පරිදි වෛදික සංකල්පයක් ද ? වෛදික සංකල්පය අනුව වර්ණය යනු පුද්ගලයෙකුගේ ස්වභාවික ශක්‍යතාවය අනුව කටයුතු කිරීම යි. මහත්මා ට අනුව වර්ණය යනු පාරම්පරික උරුමය අනුව කටයුතු කිරීම යි.

(32) මහත්මා අර්ථ ගන්වන ආකාරයට කුලය හා වර්ණය අතර වෙනස කුමක්ද ? කිසිත් නැත. ඔහුට අනුව

පාරම්පරික උරුමය හා බැඳෙන බැවින් වර්ණය යනු කුලයට තවත් නමක් පමණි. මහත්මා තුළ ඇති ව තිබෙන්නේ සංවර්ධනයක් නොව පිරිහීමකි. මෙම සංකල්පය වෛදික සංකල්පය හා සම කිරීමෙන් ඔහු විහිළුවට බඳුන් වෙයි. දේශනයේදී මම වර්ණ ව්‍යවස්ථාව ප්‍රතික්ෂේප කළ ද ස්වාමි දයානන්ද් වැන්නවුන් වර්ණය පිළිබඳ වෛදික අර්ථකථනය ප්‍රඥාගෝචර හා අවිහිංසක වූවක් ලෙස හඳුන්වයි. එය පුද්ගලයෙකුගේ සමාජ තත්ත්වය උපත මත තීරණය නොකරයි. එය හඳුනාගන්නේ ගුණය පමණි.

(33) වර්ණය පිළිබඳ මහත්මාගේ අදහස ඒ පිළිබඳ වෛදික සංකල්පය විකෘති කරනවා පමණක් නොව, වර්ණය තුච්ඡ සංකල්පයක් බවට පත් කරවන බවයි. වර්ණය හා කුලය යනු එකිනෙකින් බොහෝ වෙනස් සංකල්පයන් දෙකකි. වර්ණය පුද්ගලයෙකුගේ ගුණය මත පදනම් වන අතර, කුලය පුද්ගලයෙකු උපත මත පදනම් වේ. මේ දෙක හුණු හා වෙඬරු මෙන් එකිනෙකින් වෙනස් ය. සත්‍ය වශයෙන්ම මේ දෙක අතර ප්‍රතිවිරෝධයක් පවතී. පුද්ගලයා තම පාරම්පරික උරුමය රැකිය යුතු යැයි මහත්මා සිතයි නම්, ඔහු අනිවාර්යයෙන්ම කුල ක්‍රමයට ආවඩන්නෙකි. එය වර්ණය ලෙස හැඳින්වීම එහි අර්ථය විකෘති කිරීමක් පමණක් නොව මහජනයා නොමඟ යැවීමක්, මුලා කිරීමක්ද වෙයි.

(34) මේ සියල්ලටම හේතුව මහත්මා තුළ වර්ණය හා කුලය පිළිබඳ නිවැරදි අවබෝධයක් නොවීම යැයි මම සිතමි. එසේම හින්දූත්වය රැකීමට ඒවායෙහි ඇති අවශ්‍යතාව පිළිබඳ දැනුමක් නොවීමයි. ඔහු කුලය යනු හින්දූත්වයේ සාරය නොවේ යැයි පවසයි. එසේ නම් ඔහු වර්ණය යනු හින්දූත්වයේ සාරය ලෙස සිතයිද? එයට නිශ්චිත පිළිතුරක් නැත.

(35) එහෙත් "ආචාර්ය අම්බෙඩ්කාර්ගේ අධිචෝදනාව" නම් ඔහුගේ ලිපිය කියවන පාඨකයා මේ ප්‍රශ්නයට පිළිතුර "නැත" ලෙස ලබා දෙනු ඇත. එම ලිපියේදී ඔහු හින්දු දහමේ අත්‍යවශ්‍ය අංගයක් ලෙස වර්ණය නොහඳුන්වයි. එපමණක් නොව ඔහු හින්දුත්වයේ සාරය ලෙස හඳුන්වන්නේ මෙයයි. එනම්, "සත්‍යය යනු එකම දෙවියන් වන අතර, අහිංසාවේ නීතිය මනුෂ්‍ය පරම්පරාවේ විශ්වාසය, පිළිගැනීමයි."

(36) එහෙත් ශාන්ත් රාම් මහතාට පිළිතුරු ලෙස ඔහු ලියූ ලිපිය කියවන පාඨකයන් ඉහත ප්‍රශ්නයට "ඔව්" යන පිළිතුර දෙනු ඇත. එම ලිපියේ ඔහු මෙසේ පවසයි. "කුරානය ප්‍රතික්ෂේප කරන්නෙකු මුසල්මානුවෙකු වන්නේ කෙසේද ? බයිබලය ප්‍රතික්ෂේප කරන්නෙකු ක්‍රිස්තියානියෙකු වන්නේ කෙසේද ? කුලය හා වර්ණය යනු වෙනස් කළ හැකි, මාරු කළ හැකි යෙදුම් නම්, වර්ණය යනු හින්දුත්වය අර්ථ ගන්වන ශාස්ත්‍රයන්ගෙන් එන අවශ්‍ය කොටසක් නම්, කුලය ප්‍රතික්ෂේප කරන්නෙකු හින්දුවකු වන්නේ කෙසේ දැයි මම නොදනිමි." මේ වසන් කිරීම කුමක්ද ? මහත්මා මේ කොටු කරන්නේ කුමක්ද ? ඔහු සතුටු කරන්නට උත්සාහ ගන්නේ කාවද ? දේශපාලඥයා ශුද්ධවන්තයාගේ මඟ හරස් කර සිටීද ?

(37) මහත්මා මෙසේ ව්‍යාකූලත්වයට පත් වීමට හේතුව මූලාශ්‍රයන් දෙකක් හරහා සොයා ගත හැකිය. පළමුවැන්න මහත්මාගේ චිත්ත ස්වභාවයයි. ඔහු සියලු දේ දකින්නේ කුඩා දරුවෙකුගේ මානසික මට්ටමේ සරලත්වයකිනි. දරුවකු සේම ඔහු තමන්ට අවශ්‍ය දේ පමණක් විශ්වාස කරයි. එබැවින් ඔහු වර්ණය පිළිබඳ විශ්වාසය අත් හරින තෙක් අප බලා සිටිය යුතුය. (ඔහු කුලය පිළිබඳ විශ්වාසය අත්හැරියාක් මෙන්.)

(38) මෙම ව්‍යාකූලත්වයට දෙවැනි හේතුව මහත්මා හා දේශපාලකයා ලෙස ඔහු රඟපාන්නට උත්සාහ දරන භූමිකාවන් ද්විත්වය යි. මහත්මා ලෙස ඔහු දේශපාලනය අධ්‍යාත්මිකකරණය කිරීමට උත්සාහ ගන්නවා විය හැකිය. ඔහු එහිදී සාර්ථක වී ඇතත් නැතත් දේශපාලනය නම් අනිවාර්යයෙන්ම ඔහුව වෙළඳාම් කර ඇත. සමාජයකට සම්පූර්ණ සත්‍යයම දරා ගත නොහැකි යැයි දේශපාලකයා දනියි. එබැවින් ඔහු සම්පූර්ණ සත්‍යයම ප්‍රකාශ නොකරයි. ඔහු එසේ කරයි නම් එය දේශපාලනයට අයහපත් ලෙස බලපායි. මහත්මා හැම විටම කුලය හා වර්ණයට සහාය දක්වන්නේ එසේ නොකළ හොත් දේශපාලනය තුළ ඔහුට ඇති තත්ත්වය අහිමි වේය යන බිය නිසාය. ව්‍යාකූලත්වයට හේතුව කුමක් වුවද ඔහු තමාව ම රවටා ගන්නා බව මහත්මා ට පැවසිය යුතුය. එසේම වර්ණය යන නාමය යටතේ කුලය පිළිබඳ දේශනා කරමින්, ඔහු මහජනයාද රවටන බව ඔහුට පැවසිය යුතුය.

(39) හින්දූන් හා හින්දූත්වය පරීක්ෂා කිරීමට මා යොදාගත් ප්‍රමිතීන් රළු වැඩි යැයි මහත්මා පවසයි. එම ප්‍රමිති අනුව පරීක්ෂා කළ හොත් ලොව පවතින සෑම විශ්වාසයක් ම අසමත් වන බව ඔහු පවසයි. මගේ ප්‍රමිතීන් ඉහළ බවට කරන පැමිණිල්ල සැබෑ විය හැකිය. එහෙත් ප්‍රශ්නය එය නොවේ. ප්‍රශ්නය වනුයේ ඒ ප්‍රමිතීන් නිවැරදි ද යන්නයි. පුද්ගලයන් හා ඔවුන්ගේ ධර්මය පරීක්ෂා කළ යුත්තේ සමාජ සාරධර්ම මත පදනම් වූ සමාජ ප්‍රමිතීන් තුළිනි. පුද්ගලයාගේ යහපැවැත්ම තීරණය කරන්නේ ආගම නම්, වෙනත් කිසිදු ප්‍රමිතියක් ඒ සඳහා වලංගු නොවනු ඇත.

(40) ඒ අනුව හින්දූන් හා හින්දූත්වය පරීක්ෂා කිරීමට මා යොදාගත් ප්‍රමිතීන් ඉතා නිවැරදි බවද ඊට වඩා හොඳ ප්‍රමිතීන් නොතිබිය හැකි බව ද මම තීරණය කරමි. ඒ ප්‍රමිතීන් අනුව පරීක්ෂා කළ විට සෑම ආගමක්ම අසමත් වන බව සැබෑවක් විය හැකිය. එහෙත් මේ නිගමනය හින්දූන්ට හෝ මහත්මාට සහනයක් විය නොහැකිය. එය එක් මානසික රෝගියෙකුට, එක් අපරාධ කරුවෙකු තවත් අපරාධ කරුවෙකුට සහනයක් ලබා දීමට සමාන ය.

(41) මා තුළ පිරී ඇති පිළිකුල් සහගත හා අගෞරවනීය හැඟීමට සම්පූර්ණයෙන්ම වගකිව යුත්තේ හින්දූන් හා හින්දූත්වය නොවන බව මම මහත්මාට පැවසිය යුතුය. ලෝකය සම්පූර්ණ වූවක් නොවන බවද එහි ජීවත්වන්නන් එහි දුර්වලතා පිළිගත යුතු බව ද මම දනිමි.

(42) මම ජීවත්වන සමාජයේ ඇති අඩුලුහුඬුකම් පිළිගැනීමට පසුබට නොවෙමි. එහෙත් මම වැරදි පරමාදර්ශ අගයන සමාජයක ජීවත් වීමට එකඟ නොවෙමි. එසේම නිවැරදි පරමාදර්ශයන්ගෙන් සුසැදි සමාජයක් වැරදි පරමාදර්ශයන්ගෙන් යටපත් කිරීමටද එකඟ නොවෙමි. හින්දූන් හා හින්දූත්වය මා පිළිකුල් කරයි නම්, ඒ ඔවුන් වැරදි පරමාදර්ශ අගයමින් වැරදි සහගත ජීවිතයක් ගෙවන්නේ යැයි මා විශ්වාස කරන බැවිනි. හින්දූන් හා හින්දූත්වය සමඟ වූ මගේ ගැටුම ඇත්තේ ඔවුන්ගේ සමාජ භාවිතාවේ අඩුලුහුඬුකම් නිසා නොවේ. එය වඩාක් මූලධාර්මිකය. අරගලය ඇත්තේ පරමාදර්ශයන් සමඟය.

(43) හින්දු සමාජයම තවදුරටත් පසුවට කල්දැමිය නොහැකි සාරධර්ම පුනර්ජනනයක් අවශ්‍ය බව මගේ හැඟීමයි. එහෙත් ගැටළුව වන්නේ මේ සාරධර්ම පුනර්ජනනය තීරණය කර පාලනය කරනුයේ කවුරුන් ද

යන්නයි. අනිවාර්යයෙන්ම ඒ බුද්ධිමය පුනර්ජනනයක් ඇති වූ හා බුද්ධිමය නිදහස තුළින් උපන් ධෛර්යය හා අවංකබව සහිත වූවන් විය යුතුය. මේ ප්‍රමිතිය අනුව සලකන කල මේ කාර්යයට හින්දු නායකයන් කිසිවෙකු සුදුසු වන්නේ නැත. ඔවුන් තුළ ප්‍රාථමික මට්ටමේ බුද්ධිමය පුනර්ජනනයක්වත් ඇති වී තිබෙන බවක් පැවසිය නොහැක. එසේ වී ඇත්නම්, ඔවුහු බහුතර නූගත් අහිංසක ජනයාගෙන් අයුතු ප්‍රයෝජන නොගනු ඇත.

(44) වර්තමානය සමඟ කිසිදු සබඳතාවයක් නොදක්වන මේ අතීත පූර්වාදර්ශයන්ට හින්දු සමාජය කඩා වැටීම පිළිබඳ කිසිදු සැළකිල්ලක් නොදක්වන මේ නායකයෝ එකඟ වනු ඇත. එම පූර්වාදර්ශයන් ඒවා උපන් කාලයට සුදුසු විය හැකි වුවද වර්තමානය වන විට මඟපෙන්වීමක් නොව තර්ජනයක් බවට පත්ව ඇත. ඔවුන්ගේ සමාජයේ පදනම පරීක්ෂාවට ලක් කෙරෙන මෙවන් පූර්වාදර්ශයන් කෙරෙහි ඔවුහු ගුප්ත විශ්වාසයක් ගොඩනගා ගෙන ඇත. හින්දු ප්‍රජාව කොහොමත් ඔවුන්ගේ විශ්වාසයන් ගොඩනැගෙන ආකාරය පිළිබඳ අවධානයක් නොදක්වන පිරිසකි. වඩාත් නරක තත්ත්වය වනුයේ මෙම විශ්වාසයන් අහිමි වේ යැයි හැඟෙන විට හින්දු නායකයන් දැඩි භක්තියෙන් යුතුව ඒවා රැකීමට පෙළඹීම යි.

(45) මහත්මාද මෙයට වෙනස් නැත. ඔහු චින්තනය පිළිබඳව විශ්වාස නොකරන බව පෙනේ. ඔහු ශාන්තුවරයන් අනුගමනය කිරීමට වැඩි කැමැත්තක් දක්වයි. ගතානුගතික පුද්ගලයෙකු ඔහුගේ අභිෂේකලත් මතවාදයන්ට නමස්කාර කරන්නාක් මෙන්, මොහු ද තමන් සිතන්නට පටන් ගතහොත් ඔහු එල්බ සිටින බොහෝ පරමාදර්ශයන් හා සංස්ථාවන් විනාශ වී

යනු ඇතැයි මහත්මා බිය වෙයි. ඔහුට අප අනුකම්පා කළ යුතුය. එයට හේතුව මතුපිටින් ස්ථාවර යැයි පෙනෙන ලොවක් එක් ස්වාධීන සිතුවිල්ලකින් උපද්‍රවයට හෙළිය හැකි බැවිනි.

(46) එහෙත් ශාන්තුවරයන් මත යැපීමෙන් අපට සත්‍යය දැනගත නොහැකි බවද සැබෑවකි. ශාන්තුවරයන් යනු ද මනුෂ්‍ය කොට්ඨාසයකි. වංශාධිපති බැල්ෆෝර් පවසන්නාක් මෙන්, "මිනිස් මොළයට සත්‍ය සෙවීමේ උපකරණයක් ලෙස ඌරෙකුගේ හොම්බට වඩා වැඩි වැදගත් කමක් නැත." මහත්මාගේ චින්තනය අනුව මට සිතෙන්නේ, ඔහු හින්දු පෞරාණික සමාජ ව්‍යුහයට ගැළපෙන හේතූන් සොයමින්, තම බුද්ධිය වෛශ්‍යා වෘත්තියේ යොදවන්නෙකු බවයි. ඔහු ඒ සඳහා පෙනී සිටින බලගතුම සංරක්ෂකයා වන අතර, ඒ නිසාම ඔහු හින්දූන්ගේ බලගතුම සතුරා ද බවට පත් වෙයි.

(47) මහත්මා මෙන් නොව විශ්වාසයන් හා අනුගමනය කිරීම මතම නොයැපෙන හින්දු නායකයන්ද සිටිති. ඔවුහු සිතා බලා එම චින්තනයට අනුව ක්‍රියා කිරීමට තරම් නිර්භය වෙති. එහෙත් අවාසනාවට ඔවුහු ඇතැම් විට වංක පුද්ගලයෝ වෙති. නැතිනම් මහජනයාට නිවැරදි මඟපෙන්වීම කළ නොහැකි උදාසීනයෝ වෙති. සෑම බ්‍රාහ්මණයෙකුම පාහේ කුල නීතිය උල්ලංඝණය කර ඇත. පූජකත්වය ආරක්ෂා කරන බ්‍රාහ්මණයන්ට වඩා, සපත්තු විකුණන බ්‍රාහ්මණයන් ගණනින් විශාලය. බ්‍රාහ්මණයන් ව්‍යාපාර උදෙසා තම පාරම්පරික උරුමය වූ, පූජකත්වය අත්හැර දමා ඇතිවාක් පමණක් නොව, ඔවුහු ශාස්ත්‍රයන් මගින් ඔවුන්ට තහනම් කර ඇති ව්‍යාපාරයන්ට පවා සම්බන්ධ වී සිටිති. එහෙත් කුල ක්‍රමයට හා ශාස්ත්‍රයන්ට විරුද්ධව කතා කරන බ්‍රාහ්මණයන් සිටින්නේ කී දෙනාද?

(48) තම සන්තානයට විරුද්ධ නිසා කුලයට හා ශාස්ත්‍රයන්ට විරුද්ධව කතා කරන එක් බ්‍රාහ්මණයෙකු වෙනුවෙන්, දිනපතා කුලය හා ශාස්ත්‍රයන් උල්ලංඝණය කරමින් වුවද ශාස්ත්‍රයන්ගේ පූජනීයත්වය හා කුලය පිළිබඳ හඬනඟන බ්‍රාහ්මණයන් දහස් ගණනක් සිටිති. මේ දෙබිඩි බව කුමක්ද ? එයට හේතුව කුලය නැමැති බන්ධනයෙන් මහජනයා නිදහස් වුවහොත් ඔවුන්ට පන්තියක් ලෙසට හිමිව ඇති බලය හා වරප්‍රසාද අහිමි වනු ඇතැයි බ්‍රාහ්මණයන් බියට පත් වීමයි. මහජනයාගේ බුද්ධිමය අයිතිය උදුරාග න්නා මෙම බුද්ධිමය පන්තියේ වංකත්වය ඉතා පිළිකුල් සහගත සංසිද්ධියකි.

(49) මැතිව් ආර්නෝල්ඩ්ගේ වචන වලින් කිවහොත්, හින්දූන් යනු "ලෝක දෙකක් අතර පාවෙමින් සිටින්නන්ය. ඉන් එක් ලොවක් මිය ගොස් ඇති අතර, අනෙක උපතක් ලැබීමට තරම් බලවත් නැත." ඉතින් ඔවුන් කුමක් කරන්නද? ඔවුන් මග පෙන්වීම බලාපොරොත්තුවන මහත්මා චින්තනයෙහි අසමතෙකි. එබැවින් ඔහුගේ අත්දැකීම් ඇසුරෙන් ඔහුට මග පෙන්වීමක් කළ නොහැකිය. මහජනයා මගපෙන්වීම බලාපොරොත්තු වන බුද්ධිමය පන්තිය එක්කෝ වංචනිකය. නැතිනම් නිවැරදි දිශාව පෙන්විය නොහැකි තරම් උදාසීන ය. එබැවින් අප සැබවින්ම මහා ඛේදවාචකයක සාක්ෂිකරුවෝ වන්නෙමු. එහෙයින් මේ ඛේදවාචකය හමුවේ අපටද සිදුවන්නේ ඔවුන්ගේ නායකයන් මෙන්ම වැළපෙමින් මෙසේ හඬ නැගීමට පමණි. "අහෝ හින්දුවනි !!!!!" නව මාධ්‍ය හා ඉගැන්වීම් පිළිබඳ කොලොම්බියා මධ්‍යස්ථානය.