ආඛ්‍යාන Narrations

Volume 03 | Issue 01&02 | 2018

ISSN 2478-0642

On-line Refereed Journal of the Center for Indigenous Knowledge and Community Studies
Sabaragamuwa University of Sri Lanka

Follow this and additional works at: www.sab.ac.lk
e-mail: akyanaeditor@ssl.sab.ac.lk

සම්ප්‍රදායෙන් විද්‍යාත්මක ප්‍රවේශයට: යටත් විජිත හා පශ්චාත් යටත් විජිත අවධි තුළ අර්බුදයට ලක්වන උරුම සංරක්ෂණයේ තිරසාරභාවය

අරුණ රාජපක්ෂ

Historical importance of Sinbad the Sailor in Serandib: Special reference to Sri Lanka and West Asian Relations

Rohitha. Dasanayaka

කිරි පෝය ශාන්තිකර්මය පිළිබඳ සමාජවිද්‍යාත්මක විමර්ශනයක්

නාලක ජයසේන

ශ්‍රී ලාංකේය කාපිරි ප්‍රජාව

සරත් ආනන්ද

තොරතුරු තාක්ෂණය, සමානාත්මතාව හා වාණිජ මෘදුකාංග

ප්‍රභාත් ගලගමගේ

Sabaragamuwa University of Sri Lanka

ආඛ්‍යාන narrations

ආඛ්‍යාන Narrations

Open Access, Refereed Journal

ISSN 2478-0642
Volume 03 | Issue 01&02 | 2018
Sabaragamuwa University of Sri Lanka

Attribution-NonCommercial-ShareAlike
CC BY-NC-SA
Legal Code: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode

Editorial Board

Sarath Ananda –Editor in Chief
BA Hons, M.Phil, PhD

Manoj Ariyarathne
BA Hons, MA, PhD

Hiniduma Sunil Senevi
BA Hons, MA, PhD

E. P. N. Udaya Kumara
BSc (sp), Msc, PhD

Prabath Galagamage
BA Hons, M.A, M.Phil

Reviewers

Prof Emeritus. Kalinga Tudor Silva

Prof. H.M.D.R Herath

Senior Prof. Premakumara De Silva

Dr. Sumudu Premachandra

Language Editing: Nalaka Jayasena (B.A – Hons, M.Phil - Reading)

Submit your academic papers to sarath a@yahoo.com

Center for indigenous Knowledge and Community Studies
Sabaragamuwa University of Sri Lanka

Cover Page

මංජා සංගීත කණ්ඩායම - සිරම්බිඅඩි

අධ්‍යක්ෂකවරයාගේ පණිවුඩය

ශ්‍රී ලංකා සබරගමුව විශ්වවිද්‍යාලයේ පාරම්පරික හා ආදිවාසී ජනවිඥාන අධ්‍යයන කේන්ද්‍රය මඟින් අන්තර්ජාල ජර්නලයක් වශයෙන් අර්ධවර්ෂිකව ප්‍රකාශයට පත් කෙරෙන ***ආඛ්‍යාන* Narations** පස්වන කලාපය එළි දැක්වීමේ සුභාරංචිය නිසැක වශයෙන් ම අපගේ ප්‍රමෝදයට හේතු වන්නකි. විශේෂයෙන් ආඛ්‍යාන ආදිවාසී ජන අධ්‍යයනය සහ පාරම්පරික දැනුම ගවේෂණය පදනම් කරගත් ශාස්ත්‍රීය වියමනක් වියයුතු බවට වූ පූර්ව එකඟතා සහිතව අරම්භ වූවකි. එවන් නිෂ්චිත දැනුම් පරාසයක් අවධාරණය කරමින් ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහයක් ආරම්භ කිරීම කෙසේ වෙතත් එය අඛණ්ඩව පවත්වාගෙන යාම කොතරම් දුෂ්කර කාර්යභාරයක්ද යන්න ඒ පිළිබඳ ප්‍රාමාණිකයෝ දනිති. අප වැනි විශ්වවිද්‍යාල ප්‍රජාවක මෙවන් සංසිද්ධීන් යථාර්ථ වශයෙන් පැවැතීමෙහි රහස නම් කිසියම් කෙනෙකු හෝ පිරිසක් නිස්සරණාධ්‍යාසයෙන් යුක්තව කටයුතු කරමින් ඒ පිටුපස සිටීම යි. අපගේ ප්‍රමෝදයත් ස්තුතියත් මෙහි සංස්කාරක මණ්ඩලය වෙත පිරිනැමිය යුතු වන්නේ ඒ නිසාවෙනි.

අප අධ්‍යයන කේන්ද්‍රයෙහි ඉලක්කගත ශාස්ත්‍රීය වපසරිය තුළ සිදුවන පර්යේෂණ කොතෙකුත් වෙතත්, මෙවන් ශාස්ත්‍රීය භාවිතාවක් වෙනුවෙන් ඔවුන්ගේ දායකත්වය හිමිවන්නේ අවම වශයෙන් බව සඳහන් කළ යුතු වන්නේ කණගාටුවෙනි. පාරම්පරික හා ආදිවාසී ජනවිඥාන අධ්‍යයන කේන්ද්‍රය ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කිරීමේ අභිලාශය ද හුදු ශාස්ත්‍රීය කතිකාවෙන් ඔබ්බට ගිය ප්‍රායෝගික දැනුම් පද්ධතීන් කරා යොමු වීමයි. ඒ සඳහා හැකි පමණින් දායකත්වය දැක්වීම ආංශික විද්‍යාර්ථීන්ගේ යුතුකමක් පමණක් නොව වග කීමකි. මනා ගුණාත්මයෙන් යුතු ශාස්ත්‍රීය ලිපි සම්පාදනය කරමින් මෙකී ඓතිහාසික වගකීම සඳහා අවම දායකත්වය සැපයිය හැකි වේ. ඒ මගින් අප අධ්‍යයන කේන්ද්‍රයට, ශ්‍රී ලංකා සබරගමුව විශ්වවිද්‍යාලයට පමණක් නොව සමස්ත ජාතියේ උන්නතිය වෙනුවෙන් යමක් කළ හැකි වේ. අවසන් වශයෙන් නව දැනුමෙන් පිරිපුන් ආඛ්‍යාන ඉදිරි කළාප වෙනුවෙන් එහි සංස්කාරක මණ්ඩලයටත්, පාරම්පරික හා ආදිවාසී ජනවිඥාන අධ්‍යයන කේන්ද්‍රයේ කාර්ය මණ්ඩලයටත්, ලිපි සම්පාදකයන්ට හා එහි පාඨක සමූහයාටත් සුභ පතමින් මෙම සටහන අවසන් කරනු කැමැත්තෙමි.

මහාචාර්ය සුරන්ජන් ප්‍රියනාත්
අධ්‍යක්ෂක
පාරම්පරික හා ආදිවාසී ජනවිඥාන අධ්‍යයන කේන්ද්‍රය
ශ්‍රී ලංකා සබරගමුව විශ්වවිද්‍යාලය

Contents

සම්ප්‍රදායෙන් විද්‍යාත්මක ප්‍රවේශයට: යටත් විජිත හා පශ්චාත් යටත් විජිත අවධි තුළ අර්බුදයට ලක්වන උරුම සංරක්ෂණයේ තිරසාරභාවය 5

Historical importance of Sinbad the Sailor in Serandib: Special reference to Sri Lanka and West Asian Relations 33

කිරි පෝය ශාන්තිකර්මය පිළිබඳ සමාජවිද්‍යාත්මක විමර්ශනයක් 52

ශ්‍රී ලාංකේය කාපිරි ප්‍රජාව 64

තොරතුරු තාක්ෂණය, සමානාත්මතාව හා වාණිජ මෘදුකාංග 78

ආඛ්‍යාන Narrations
Volume 03 | Issue 01&02 | 2018 | Article 01

On-line Refereed Journal of the Center for Indigenous Knowledge and Community Studies
Sabaragamuwa University of Sri Lanka

Follow this and additional works at: www.sab.ac.lk
e-mail: akyanaeditor@ssl.sab.ac.lk

සම්ප්‍රදායෙන් විද්‍යාත්මක ප්‍රවේශයටඃ යටත් විජිත හා පශ්චාත් යටත් විජිත අවධි තුළ අර්බුදයට ලක්වන උරුම සංරක්ෂණයේ තිරසාරභාවය

අරුණ රාජපක්ෂ[1]

tsaru2003@yahoo.com

BA(sp),PG Dip.MA.PhD

සාරසංක්ෂේපය

ශ්‍රී ලංකාවේ උරුම සංරක්ෂණය සම්බන්ධයෙන් සිදු වන හඳුන්වාදීම් ඔස්සේ සිදු වන පරිවර්තනයක් අප විසින් තේරුම් ගත යුත්තේ ඊට පූර්ව අවධිවලට සාපේක්ෂවය. එහිදී පූර්ව යටත් විජිත අවධිය තුළ දේශීය අනන්‍යතා මත පදනම් වූ සාම්ප්‍රදායික සංරක්ෂණ ප්‍රවේශයක් තුළ දේශීය උරුම ස්ථානවල තිරසාරභාවය තහවුරු වූ අතර යටත් විජිත අවධිය තුළ සාම්ප්‍රදායික ප්‍රවේශයෙන් විද්‍යාත්මක අවශ්‍යතාවයන් අරමුණු කර ගත් වෘත්තීමය ආයතනමය ප්‍රවේශයක් වෙත ගමන් කිරීම හඳුනා ගත හැකි අතර එය දේශීය ප්‍රජා විරෝධතාවලට ද හේතු විය. පශ්චාත් යටත් විජිත අවධිය තුළ ජාත්‍යන්තර ප්‍රවේශයක් වෙත දෝලනය වීම තුළ දේශීය ආගමික ප්‍රජා අවශ්‍යතා නිසි පරිදි හඳුනා ගැනීමට අපොහොසත් වීම වර්තමානයේ උරුමය හා සම්බන්ධ අර්බුද රැසකට හේතු වී ඇත .

ප්‍රමුඛ පද: උරුම සංරක්ෂණය, දේශීය අනන්‍යතා, යටත් විජිත අවධිය, පශ්චාත් යටත් විජිත අවධිය

[1]Senior Lecturer, University of Peradeniya.

ප්‍රවේශය

උරුම සංරක්ෂණයේ ඓතිහාසික පරිණාමයෙහි හැරවුම් ලක්ෂයක් පදනම් කරගනිමින් අධ්‍යයනයේ තේමානුගතව අධ්‍යයනය පහසුව සඳහා එදා මෙදා තුර ශ්‍රී ලාංකේය උරුම සංරක්ෂණ ප්‍රවේශ පහත සඳහන් පරිදි බෙදා දැක්විය හැකි ය.

1. පූර්ව යටත් විජිත අවධිය (Pre - Colonial Period)	දේශීය සාම්ප්‍රදායික සංරක්‍ෂණ ප්‍රවේශය
2.ක්‍රි. ව. 1505 යටත් විජිත අවධිය (Colonial Period)	▪ යටත් විජිත රාජ්‍ය හා ආයතනමය ප්‍රවේශය ▪ යටත් විජිත විරෝධී ප්‍රජා ප්‍රවේශය
3. පශ්චාද් යටත් විජිත අවධිය (Post Colonial)	දේශීය හා ජාත්‍යන්තර සම්මිශ්‍ර ප්‍රවේශය ▪ 1948 වර්ෂයේ සිට 60 වර්ෂය දක්වා ▪ 1960වර්ෂයේ සිට 80 වර්ෂය දක්වා ▪ 1980 සිට වර්තමානය දක්වා

විජේසූරිය (1993) විසින් ශ්‍රී ලංකාවේ උරුම සංරක්ෂණයේ කාල අවකාශ හා මැදිහත්වීම් සන්දර්භය පදනම් කර ඓතිහාසික හා ආයතනමය දෘෂ්ටිකෝණයක් තුළ සිදු වූ පරිණාමීයත්ත්වය විග්‍රහ කර ඇත. ඒ අනුව පරිණාමීය දෘෂ්ටිකෝණයෙන් ක්‍රි. ව. තුන්වන සියවසේ සිට යටත් විජිත අවධිය දක්වා බෞද්ධ සංකේත පදනමීය සංරක්ෂණ සම්ප්‍රදායක ගති ලක්ෂණ මූලාශ්‍රගත තොරතුරු ඇසුරින් මෙහිලා විග්‍රහ කරන අතර, ආයතනමය දෘෂ්ටිකෝණයෙන් යටත් විජිත පාලන සමය තුළ හා විශේෂයෙන් ශ්‍රී ලංකා පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව 1890 ස්ථාපිත වීමට පෙර සහ පසු අවධිය තුළ පුරාවස්තු, ස්මාරක, ක්ෂේත්‍ර සම්බන්ධ පුරාවිද්‍යාත්මක මැදිහත්වීම් (Interventions) පදනම්ව පහත සඳහන් පරිදි වර්ගීකරණයකට ලක් කර, විග්‍රහයක යෙදෙයි.

1. ගවේෂණාත්මක අවධිය (Exploratory Period)-1910 පෙර
2. තහවුරු කිරීමේ අවධිය (Consolidatory Period) - 1910 - 1940
3. අර්ථකථනාත්මක අවධිය (Explanatory Period) - 1940 – 1960 | 1960 - 1990

පුරාවිද්‍යාත්මක සහ වාස්තුවිද්‍යාත්මක මැදිහත්වීම් පදනම් කරගෙන මෙසේ සිදු කළ වර්ගීකරණය තුළ පසුගිය දශක තුන තුළ උරුම සංරක්‍ෂණය සම්බන්ධයෙන් සිදු වූ පරිණාමීය තත්ත්ව ප්‍රමාණාත්මකව විග්‍රහ නොවීම තුළ සහ 1940 න් පසු කාල පරිච්ඡේදය හුදු අර්ථකථනාත්මක අවධියක් ලෙස පමණක් තේරුම් ගැනීම අපහසු ය. එසේ ම උක්ත කාල පරිච්ඡේද තුළ සිදු වූ මැදිහත්වීම්වල විවිධතාව විමසන විට එය හුදෙක් තත් මැදිහත්වීමට පමණක් සීමා කිරීම උරුම සංරක්‍ෂණය සමග බද්ධ වූ සමාජ, දේශපාලන යථාර්ථය අමතක කිරීමකි.

සාකච්ඡාව

යටත් විජිත අවධිය

විදේශීය ආක්‍රමණයන්ගෙන් සහ බලපෑම්වලින් කලින් කල අහිතකර ලෙස විනාශකාරී බලපෑම්වලට මුහුණ දෙමින්, එය ම ආශීර්වාදයක් කරගනිමින්, යාන්ත්‍රණය ශක්තිමත් කරගනිමින් හිස ඔසවා ජීවමානව පවත්වාගෙන ආ උරුම සංරක්ෂණ යාන්ත්‍රණයේ සාම්ප්‍රදායික ගමන් මග තීරණාත්මක ලෙස අභියෝගයට ලක්වන්නේ ලංකාව 1505 සිට 1948 දක්වා පෘතුගීසි, ලන්දේසි සහ ඉංග්‍රීසි යන බටහිර ජාතීන් තුනෙහි යටත් විජිතයක් බවට පත් වීමෙනි. මෙම කාල පරාසය දෘෂ්ටිකෝණ දෙකකින් පරීක්ෂා කළ යුතු වේ. එනම්,
යටත් විජිත පාලකයින් දේශීය සංස්කෘතික උරුම සංරක්ෂණය කෙරෙහි ක්‍රියාත්මක වූ ආකාරය දේශීය සංස්කෘතිය සහ උරුම පිළිබඳව යටත් විජිත පාලකයන්ගේ ආකල්ප සහ ප්‍රවේශ අතිශයින් සංකීර්ණ වේ. විටෙක එය හුදු විද්‍යාත්මක මුහුණුවරක් ද, විටෙක පැවති සම්ප්‍රදායන් දැඩි ලෙස අභියෝගයට ලක් කිරීමක් ලෙස ද, තවත් විටෙක සිතාමතා සැලසුම් සහගත ලෙස විනාශකාරී අයුරින් මැදිහත්වීම් ස්වරූපයක් ද උසුලයි. රාජධානිය කෝට්ටේ (ක්‍රි. ව. 1415 - 1597) ලෙස පවතින අවධියේ පළමු බටහිර විදේශීය ආක්‍රමණය 1505 දී පෘතුගීසීන්ගෙන් ද, අවසන් රාජධානිය මහනුවර ලෙස පවතින අවධියේ එනම්, 1656 දී දෙවන බටහිර විදේශීය ආක්‍රමණය ලන්දේසීන්ගෙන් ද, තෙවන බටහිර විදේශීය ආක්‍රමණය 1796 දී ඉංග්‍රීසි ජාතිකයන්ගෙන් ද එල්ල විය. ශ්‍රී ලංකාව පූර්ණ යටත් විජිතයක් බවට පත්වන්නේ 1815 දී ය. ඒ අනුව ක්‍රි. ව. 1505 සිට ක්‍රි. ව. 1815 දක්වා කාලය යටත් විජිත යුගය ලෙසට ගෙන අධ්‍යයනය කලත් තත්කාල පරාසය තුළ දේශීය පාලකයින් හා ප්‍රජාව විදේශීය පාලකයින්ගේ අභිමතයෙන් තොරව සිදු කළ උරුම සංරක්ෂණ කටයුතු ද දේශීය රාජ්‍ය පාලනය අවසන් වීම සහ විදේශීය පාලනයට නතු වීම අතරතුර සංක්‍රාන්ති සමයක් ලෙස ගෙන නිරීක්ෂණය කිරීම වැදගත් වේ. රටේ මුහුදුබඩ ප්‍රදේශ ආශ්‍රිතව විදේශීය පරිපාලනයක් ක්‍රියාත්මක වෙමින් පවතින අතරතුර උරුමස්ථානවලට ඔවුනගෙන් එල්ල වන විනාශකාරී අභියෝග මේ කාල පරාසය තුළ අත්විඳීමට දේශීයයන්ට සිදු විය. මෙම අභියෝගය හමුවේ කන්ද උඩරට කේන්ද්‍ර කරගනිමින් තදාසන්න ප්‍රදේශයත්, සුළු වශයෙන් පර්යන්ත ප්‍රදේශත් පදනම් කරගත් යුගයට ම අනන්‍ය වූ සංස්කෘතික සම්ප්‍රදාය රැසක් බිහිවීමට පසුබිම සැකසිණ. චිත්‍ර, වාස්තු විද්‍යා, ජන කලා ආදී ක්ෂේත්‍ර ඔස්සේ ද උඩරට සම්ප්‍රදායක් බිහිවිය. විශේෂයෙන් වාස්තු විද්‍යාව සහ චිත්‍ර කලාව පදනම් කරගත් මහනුවර යුගයට ආවේණික වූ සංරක්ෂණ සම්ප්‍රදායක්ද ජනිත විය. මෙකී සම්ප්‍රදායන්ගේ පැවැත්ම වැඩවසම් රජු කේන්ද්‍ර කරගත් රාජකාරී ක්‍රමය කුල පදනමක් සහිත සමාජ සංවිධානයක් හරහා සැකසිණ (මල්සිරි 2011: 177). මෙම කටයුතු පසුපස එවකට රාජ්‍ය විචාළ පළමුවන විමලධර්මසූරිය (ක්‍රි. ව. 1592 - 1604), දෙවන රාජසිංහ (ක්‍රි. ව. 1633 - 1687), කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ (ක්‍රි. ව. 1747 - 1781) සහ ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහ (ක්‍රි. ව. 1798 - 1815) ආදි රජවරු වැදගත් වෙයි. දේශීය රජ පරපුරේ ම රජ පුරුකක් බවට අනුගත වූ විදේශීය සම්භවයක් සහිත නායක්කර් වංශික ශ්‍රී වික්‍රම රාජසිංහගේ ක්‍රියාකාරකම් පවා දේශීය සංස්කෘතික සම්ප්‍රදායේ ප්‍රගමනයට දැක්වූ සහයෝගය දේශපාලනික ලෙස තත්කාලීනව එල්ල වී තිබූ බාහිර විදේශීය පාලකයින්ගේ සහ දේශීය රදලවරුන්ගේ අභියෝගය හමුවේ දේශීයත්වයට අනුගත වෙමින් සිය ප්‍රතිරූපය ජනප්‍රිය කරවීමේ දේශපාලනික උපායමාර්ගයක් ලෙස සමහරුන් අර්ථකථනය කළ ද (දේවරාජා 1997: 226) මෙය

ආගමික උරුමස්ථානයන්ගේ අභිවෘද්ධිය සඳහා හේතු විය. එම කටයුතු විදේශීය අභියෝගය හමුවේ රටේ බොහෝ ප්‍රදේශවල උරුමස්ථාන විනාශ වෙමින් පැවති විට සිය බල ප්‍රදේශය තුළ ආගමික ස්ථාන තුළ පුනරුදයක් උදා කරවීමට සමත් විය. මොහු විසින් විහාර ප්‍රතිසංස්කරණය සහ නඩත්තුව සිදුකළ ඉඩකඩම් ප්‍රදාන සහ නෛතික ප්‍රතිපාදන සම්බන්ධ තොරතුරු රැසක් තත්කාලීන සන්නස් සහ තුඩපත් වැනි අභිලේඛන පරීක්ෂාවෙන් පැහැදිලි වෙයි (ධම්මානන්ද 1969; කුමාර 1992: 43; වනරතන 2008: 3).

බටහිර විදේශීය ආක්‍රමණත් සමග ඒ දක්වා ශ්‍රී ලාංකේය උරුම සංරක්ෂණයේ ජීවමාන සක්‍රිය නියෝජනයක් වූ භික්ෂු පරපුරේ පරිහානියක් පිළිබඳව රක්ඛංග සන්දේශය, පුණ්‍ය ක්‍රියා සන්දේශය මූලාශ්‍රයවල විස්තර කෙරෙයි (ධම්මානන්ද 1969: 224). මේ සඳහා සෘජුව හේතු වූයේ සමකාලීන පාලකයින් වූ සීතාවක රාජසිංහ වැනි පාලකයින්ගේ අදූරදර්ශී ක්‍රියාකලාප යි. මේ සමග ශ්‍රී ලාංකේය තිරසාර උරුම සංරක්ෂණ යාන්ත්‍රණයේ ප්‍රබලම ගාමක බලවේගය වූ භික්ෂුවගේ භූමිකාව යම් ප්‍රමාණයකට අක්‍රිය වීම හරහා යාන්ත්‍රණයේ පැවැත්ම අසමතුලිත වීම තුළ රික්තකයක් නිර්මාණය විය. මෙම රික්තකය කිසිදු ආදේශකයකින් සම්පූර්ණ කළ නොහැක්කක් විය. රික්තකයේ ප්‍රබලත්වය අප අවබෝධ කරගත යුත්තේ එතෙක් කවර දුෂ්කර පසුබිමක වුව ද උපදේශකයෙකු, අධීක්ෂකයෙකු, කළමනාකරුවෙකු, සැලසුම්කරුවෙකු, ආරක්ෂකයෙකු මෙන්ම ස්ථිර භාරකරුවෙකු ලෙස විවිධ භූමිකා නිරූපණය වූ භික්ෂුව කේන්ද්‍ර කරගනිමිනි (මල්සිරි 2011: 184). මේ හිදැස තදනන්තරව බෞද්ධාගමික ස්ථාන භාරකාරත්වයට පැමිණෙන ගණින්නාන්සේලාගෙන් සම්පූර්ණ වූවා යැ යි කීමට අපහසු ය. එතෙක් පුද්ගලයන් ලෙස ඔවුනගේ මැදිහත්වීම සාපේක්ෂව සාධාරණ ඇගයීමකට ලක්විය යුතු ය. ඤාණවිමල හිමියන් (2001)පවසන පරිදි,

> "මොවුන් සසුන කෙරෙහි ඇල්මක් ඇතිව සිටි කොටසක් වීම නිසා ගිහිව හෝ කෙසේ නමුත් බුදු සසුන රැකගත යුතු යැ යි සිතා සුදු පිළි හැඳ පෙරව, ගණින්නාන්සේලා නමින් පොත්පත්, බුදු පිළිම ආදී ආගමික පූජනීය වස්තූන් විහාරස්ථානත් රැක බලා ගනිමින් විසූහ." (ඤාණවිමල 2001)

ස්ථාන ආශ්‍රිත භෞතික උරුමය භුක්ති විඳින්නෙකු මෙන් ම රැකවලෙකු ලෙස ගණින්නාන්සේලා පෙනී සිටිමින් ඒවායේ උරුමය සපුරා වැනසෙන්නට නොදී කටයුතු කළහ. එහෙත් පුරාණ භික්ෂූන්ට සාපේක්ෂව ගණින්නාන්සේලාගේ භූමිකාව කාලීන විකෘතියකි. මෙය තත්කාලීන සමාජ, දේශපාලනික සහ සංස්කෘතික වෙනස්කම් හමුවේ එය කළමනාකරණය කරගැනීම ලෙස සැලකිය නොහැකි අතර දුර්වල අනුගත වීමක් ලෙස සැලකිය හැකි ය. එහෙත් එම පිරිසෙන් ආගමික ස්ථානවල ප්‍රතිසංස්කරණ, අලුත්වැඩියා කිරීම් හරහා අවමයෙන් හෝ කෘත්‍රිම ජීවයක් ආරක්ෂා වූයේ ය යන්න ප්‍රතික්ෂේප කළ නොහැකි ය. සමකාලීනව පැවති දේශපාලන යාන්ත්‍රණය ද, භික්ෂුත්වය ද සාපේක්ෂ අර්ථයෙන් විකෘතියක් වූවා සේ ස්ථානීය ප්‍රතිසංස්කරණ ද එම ගණයෙහිලා සැලකීමට සප්‍රමාණික සාධක පවතී. එහෙත් සමකාලීන යටත් විජිත බලධාරීන්ගේ ශාසන විරෝධී ක්‍රියාකාරකම් හමුවේ ඉතා අසරණව බුද්ධ ශාසනයේ නාමයෙන් ආගමික ස්ථානවල පැවැත්ම තහවුරු කරගැනීමට වෙර දැරූ පිරිසක් ලෙස ඇගයීමට ලක්විය යුත්තේ ඔවුන්වත් නොසිටියේ නම් කුමකින් කෙළවර වන්නට ඉඩ තිබුණි ද? යන්න සිහිකරනා විට ය. මේ පිළිබඳව සැලකීමේදී "සිය නෑදැයන් සමග විහාර සන්තක දේ භුක්ති වින්දත් එය වැනසෙන්නට ඉඩ නොදුන් හෙයිනි අදත් ඒ

ලෙස ම පවතින්නේ" ලෙස වාචිස්සර හිමියන් (2003: 69) කරන ප්‍රකාශය සමඟ අපි එකඟ වෙමු. මෙම පිරිසේ මැදිහත්වීමෙන් එතෙක් පෝෂිතව තිබූ පුස්කොළ පොත් සම්භාරයක් බුද්ධිමය උරුමයක් ලෙස විවිධ අභියෝග මැද මතු පරපුරට දායාද කර දීම ද පැසසිය යුතු සේවාවකි.

උරුම සංරක්ෂණයට දායක වූ සමකාලීන භික්ෂූන්ට පෙර තවත් නියෝජනයක් වූයේ වැලිවිට සරණංකර සඟ රාජ හිමිගේ උපදෙස් මත එමෙන්ම කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජුගේ (ක්‍රි. ව. 1747 - 82) අනුග්‍රහය මත ක්‍රියාත්මක වූ සිල්වත් සමාගමට අයත් සාමණේරවරු ය (මල්සිරි 2011: 191). මොවුනට රාජ්‍ය අනුග්‍රහය නොඅඩුව ලැබීමෙන් ඉතිහාසයෙන් අයත් වූ විහාර ඉඩම්වල වලංගුතාව සක්‍රීය වූ අතර (එම) මොවුන් විසින් සමකාලීන සමාජ ආගමික අවශ්‍යතා අනුව ප්‍රමුඛත්වය දෙමින් ශ්‍රී මහා බෝධිය වටා පවතින දැවැන්ත ප්‍රාකාරය ඉදිකිරීම වැනි ව්‍යාපෘතිවලට මුලපුරන ලදි. ඉදිපැන්ගමුවේ සාමණේරයන් වහන්සේගේ මූලිකත්වයෙන් අනුරපුර නටබුන් විහාර ශේෂ රාශිකොට තනන ලද බෝධි ප්‍රාකාරය සමකාලීන සමාජ, ආගමික අවශ්‍යතාවකි. එහි විද්‍යාත්මක හෝ අවිද්‍යාත්මක බව කාලීන සමාජ, ආගමික සහ පාරිසරික සන්දර්භය තුළ තබා විනිශ්චය කළ යුතු වේ.

ඓතිහාසික සහ පුරාවිද්‍යාත්මක මූලාශ්‍රය කියවමින් ස්මාරක සහ ක්ෂේත්‍ර ගවේෂණයට සහ විධිමත් වාර්තාකරණයට පෙලඹීම සහ එම කටයුතු සඳහා රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ඉහළින්ම ලබා දෙමින් කටයුතු කිරීම, එසේම වටිනා ආගමික සංස්කෘතික ස්ථාන සහ සම්පත් ආරක්ෂාවට සහ සංරක්ෂණයට නෛතිකව සහ ප්‍රායෝගිකව පියවර ගැනීම එහි එක් අන්තයකි. කුතුහලය දනවන මහාර්ඝ කෞතුක සහ සංස්කෘතික වස්තු සිය රටවල් වෙත රැගෙන යාම ස්මාරක ක්ෂේත්‍ර සැලසුම් සහගතව විනාශ කිරීම, සිය උරුමයන් මිහිමත පැළ කරමින් දේශීය උරුමයන් අතුගා දැමීම, සංරක්ෂණය නොකර නොසලකා හැරීම, පැවති දේශීය උරුම සංරක්ෂණ යාන්ත්‍රණය සැලසුම් සහගතව අකර්මණ්‍ය කිරීම සඳහා නෛතික සහ ප්‍රායෝගික ප්‍රතිපත්ති ක්‍රියාත්මක කිරීම ආදිය එහි අනෙක් අන්තයයි.

සේනක බණ්ඩාරනායක (1975: 10) නිරීක්ෂණය කරන පරිදි යටත් විජිත පාලන සමය තුළ ඉතිහාසයේ පෙර නොවූ විරූ ලෙස අගනගර, වරාය, පූජනීය ස්ථාන විනාශ කළ අතර සිතාමතා ම සැලසුම් කළ ප්‍රතිපත්ති මත පුරාවස්තු අපනයනය සිදු කරන ලදි. 16 වන සියවසේ පෘතුගීසීන් මෙරටට පැමිණෙන විට ආසියාවේ ප්‍රධාන නගරයක් මෙන් ම ශ්‍රී ලංකාවේ අගනුවරක් හා වෙළෙඳ නගරයක් වූ කෝට්ටේ කිසිදු සාධකයක් ශේෂ නොකොට විනාශ කරන ලදි. එසේ ම ආගමික ස්ථාන කොල්ල කෑම, ගිනි තැබීම් ආදි සංසිද්ධි ද වාර්තා වේ. පෘතුගීසීන්, ලන්දේසීන් සහ ඉංග්‍රීසීන් අනුගමනය කළ තවත් උපක්‍රමයක් නම් යුදමය ක්‍රියාමාර්ග තුළින් වැනසීමට වඩා ඔවුන්ට අනන්‍ය වාස්තු විද්‍යාත්මක ඉදිකිරීම් පැරණි නගර තුළ සහ සංස්කෘතික මර්මස්ථාන තුළ පැළ කරමින් පැවති දේශීය අවකාශීය සන්දර්භයන් දූෂ්‍ය කරන ලදි. පැරණි මහනුවර නගරයත්, අනුරාධපුර නගරයත් තුළ පවතින යටත් විජිත වාස්තු විද්‍යාත්මක නිර්මාණ මේ සඳහා කදිම නිදසුන් ය. යටත් විජිතකරණ ක්‍රියාදාමයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස දූෂ්‍ය වූ නගරයත් නව යටත් විජිතකරණ ක්‍රියාදාමය ක්‍රියාත්මක වන නූතනයේ අද්විතීය විශ්වීය උරුමයන් ලෙස උරුම ගෝලීයකරණ ක්‍රියාදාමය තුළ ජගත් උරුමයන් වීම ද තත් ක්‍රියාදාමය තුළ සාධාරණීකරණය කිරීමේ ව්‍යාපෘතියක් දැ යි කෙනෙකුට හැඟී යාම සාධාරණ ය.

දේශීය සංස්කෘතික උරුමය සම්බන්ධව පෘතුගීසීන්ගේ සහ ලන්දේසීන්ගේ ප්‍රවේශයන් සාහසික, මර්දනකාරී සහ විනාශකාරී විය. බ්‍රිතාන්‍ය ජාතීන් පෙර සඳහන් කරන ලද උභතෝකෝටික

ප්‍රවේශ මොනවට ප්‍රකට කළ බවට මූලාශ්‍රය හා සාධක බහුල ය. මෙම කටයුතු බොහෝවිට රාජ්‍ය තාන්ත්‍රික විය. 1815 මාර්තු 02 දින ප්‍රකට උඩරට ගිවිසුම (Kandyan Convention) හරහා ශ්‍රී ලංකා ද්වීපයෙහි පරිපාලන බලය බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් ලබාගන්නා ලදි. එම ගිවිසුමේ 05 වන වගන්තිය පරීක්ෂා කිරීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ සමකාලීන ජන ප්‍රධානීන් තුළ දේශීය උරුමයේ ආරක්ෂාව වෙනුවෙන් වූ අපේක්ෂාවයි.

"මෙකී රටවල මුලාදෑනි සහ වැසියන් විසිනුත් අදහන්නා වූ බුද්ධ ශාසනය ද, දේවාගම ද කඩ කළ නොහැකිව පවත්වන්ට ඕනෑවා සහ එකී කටයුතු ද, සංඝයා ද, විහාරස්ථාන ද, දේවාල ද පවත්වන්ට සහ ආරක්ෂා කරන්නත් ඕනෑ ය" (විමලානන්ද 1963: 65).

උක්ත වගන්තිය බුදු දහමේ සහ විහාර දේවාලවල ආරක්ෂාවට දුන් පොරොන්දුව නායකයන් සහ සංඝයා වහන්සේ සැලකුවේ ඉතා උසස් දෙයක් ලෙසිනි. පෙර මෙන් තම ආගමත්, විහාර ඉඩමුත් දිගට ම ආරක්ෂා වේ යැයි ඔවුහු සිතූහ (විමලරත්න 1985: 214). මෙම ගිවිසුමත් සමග එතෙක් රජු සහ ආගම අතර වූ අවියෝජනීය නෛසර්ගික සබඳතාව කෘත්‍රිම බන්ධනයක් බවට පත් විය. ශ්‍රී ලාංකිකයන් බ්‍රිතාන්‍ය පරිපාලනයෙන් උරුමයේ පැවැත්ම වෙනුවෙන් යම් කාර්යභාරයක් අපේක්ෂා කළ ද ඔවුන් ඒ සඳහා පූර්ණ ලෙස වගකීමෙන් බැඳි ක්‍රියා කළ බවක් තදනන්තර ඔවුනගේ ක්‍රියාකලාපයන් තුළින් ප්‍රකට නොවේ. මෙය සිතාමතා ම සැලසුම් කරන ලද්දක් බව 1847 අප්‍රේල් 13 ග්‍රේ සාමි ආණ්ඩුකරුට යැවූ ලිපියෙන් පැහැදිලි වේ. ඔහු දන්වා එවූ පරිදි ඔවුන් යුද වැදී යටත් කරගත් සියලු ම රටවලට දුන් පොරොන්දුවලට සමාන පොරොන්දු උඩරට ගිවිසුමෙන් දුන් අතර එය එතරම් භාරධූරත්වයෙන් සලකා කටයුතු කිරීම අත්‍යවශ්‍ය බව කියවුණි (එම). බ්‍රිතාන්‍යයන් මෙරට සංස්කෘතික උරුමයේ පදනම් සාධක පිළිබඳව අනුගමනය කළ ප්‍රතිපත්ති සාම්ප්‍රදායික උරුම සංරක්ෂණ යාන්ත්‍රණයට තීරණාත්මක ලෙස අභියෝගයක් විය (රාජපක්ෂ 2010: 12). විශේෂයෙන් බ්‍රිතාන්‍ය පාලකයින් ශ්‍රී ලාංකේය උරුම සංරක්ෂණ යාන්ත්‍රණයේ ගාමක බලවේගයන් මනාව අධ්‍යයනය කර අවබෝධ කරගෙන සිටි බව 1816 ජුනි 13 වන දින බ්‍රවුන්රිග් (Brownrig) ආණ්ඩුකාර තැන විසින් යටත් විජිත ලේකම් වෙත යවන ලද ලිපියකින් පැහැදිලි වේ.

"...... මහනුවර රජු හා බුදු දහම අතර ඉතා සමීප සබඳතාවක් පවතී. ඔවුන්ගේ විශ්වාසයක් වන්නේ ආගම මගින් රට වැසියන් විදේශ ආක්‍රමණ ආදී සියලු උවදුරු වලින් ආරක්ෂා කරන බව ය".

උක්ත පසුබිම වටහා ගත් විදේශීය පාලකයන් එයට හිතාමතා ම සැලසුම් සහගතව දීර්ඝකාලීනව බලපෑම් කරන්නට විය. ටොරින්ටන් ආණ්ඩුකාර ධූරය භාර ගැනීමට පැමිණෙන විට බුදු දහම සහ රජය අතර සබඳතාව නැති කිරීමට ඔහුට උපදෙස් දුන්නේ ය. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස,

- රාජ්‍ය අනුග්‍රහය අවම වීම
- වැඩවසම් රාජකාරි ක්‍රමය නොසලකා හැරීම
- ඉඩම් රජයට අත්පත් කර ගැනීම
- පෙර සිරිතට ගරු නොකරමින් සංස්කෘතික ස්මාරක, සිරිත්විරිත් නොසලකා හැර කටයුතු කිරීම සිදු විය.

සංස්කෘතික උරුමය ආරක්ෂා කොට රැක බලා ගැනීමේ ක්‍රියාවලිය හා බැඳී තිබූ ප්‍රධාන අංගයක් වූයේ ඒ සඳහා ආදායම් උපයා ගැනීම සඳහා විහාරාරාම වෙත පැවරී තිබූ අවකාශයයි

(ගුණවර්ධන 2005: 47). ඒ අනුව ගම් බිම් කෙත්වතු, වැව්, ඇල වේලි, බදු සහ දඩ ආදායම් මාර්ග විය. සමකාලීනව (1840) බ්‍රිතාන්‍යයේ පල්ලිය සතු ඉඩම් වර්ධනය වීම වළකාලීමට ගත් මෝර්ට්මේන් නීතිය (විමලානන්ද 1963: 216) මෙන් ශ්‍රී ලාංකිකභික්ෂු ප්‍රජාවගේ බලය අවම කිරීම සඳහා ගත් ක්‍රියාමාර්ගයක් ලෙස අර්ථකථනය කිරීමට හැකිය. බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය විසින් 1832 විහාර දේවාල ගම් පිළිබඳ කොමිසමක් හරහා හඳුන්වා දුන් ඉඩම් අයිතිය පිළිබඳ නෛතික ප්‍රතිපාදන සමග සාම්ප්‍රදායික වැඩවසම් කුල ක්‍රමය මත පදනම් වූ රාජකාරි ක්‍රමයට බලපෑම් එල්ල වන්නට විය (කරුණානන්ද 1990). එසේ ම 1840 මුඩු බිම් පනත මගින් ද පුරාණ රජවරුන්ගේ සන්නස් මගින් සිදු කළ ප්‍රදානයන්ගේ වලංගුභාවය නොසලකා හරින ලදි (විමලරත්න 1998: 231). උක්ත ගැටලුව තවත් තීව්‍ර වූයේ 1956 කුඹුරු ඉඩම් පනත (Paddy Land Act) මගිනි.

මේ සමඟ එතෙක් රාජකාරි ක්‍රමය මත විධිමත්ව ක්‍රියාත්මක වූ සේවා යම් ප්‍රමාණයකට අකර්මණ්‍ය විය. ආගමික ස්ථාන වෙත තිබුණු ආදායම් සීමා වූ අතර රාජකාරි කළවුන් ඒ සඳහා සහභාගී වීමට දැක් වූ පසුගාමී බව ප්‍රධාන ගැටලුවක් විය. 1833 දී රාජකාරි ක්‍රමය අහෝසි වීම තුළ විහාරගම්වලින් ආගමික ස්ථානයන්ට සිදුවන සේවාවන් යම්තාක් දුරකට අඩපණ විය. ඔවුන් උඩරට ගිවිසුමේ සිය වගකීමෙන් කෙතරම් ශීඝ්‍රයෙන් ඈත් වෙමින් සිටියේ ද යත් 1832 දී බ්‍රිතාන්‍ය රජයට ඉදිරිපත් කළ ලංකාව පිළිබඳ පාලන වාර්තාවෙහි මහනුවර පළාත්වල විහාර ඉඩම්වලින් ලැබෙන ආදායම සීමාකර ඉංග්‍රීසි සෙමනේරියක් පරිපෝෂණය කරගෙන යාමට නිර්දේශ කෙරිණ. 1856 අංක 10 ආඥා පනතේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ඉඩම්වල විසූ අය රජයට බදු ගෙවා විහාර සේවය මග හරින ලදි. මේ සඳහා කදිම නිදසුනක් ලෙස 1939 දී අටමස්ථානාධිපති හිමියන් විසින් යටත් විජිත ලේකම් වෙත යැවූ ලිපිය දැකිවිය හැකිය. එහි සඳහන් පරිදි අටමස්ථානයේ විහාර ගම්වලින් පන්සලට කිසිදු මෙහෙයක් නොවී ය (කරුණානන්ද 1990: 102). රාජකාරි ක්‍රමය අහෝසි කිරීම පිළිබඳව බ්‍රෝහියර් දක්වන අදහස කෝල්බෘක් කොමිසමේ සහ යටත් විජිත පරිපාලනයේ තීරණය දැඩි ලෙස විවේචනය කිරීමකි.

> “මෙරට පැවති චාරිත්‍රවාරිත්‍ර සහ සම්ප්‍රදායන් පිළිබඳ කිසිම අවබෝධයක් නොතිබූ මේ කොමිසම ඒ නිසා පුද්ගලික නිදහසට යැ යි කියමින් එවකට පැවති පුද්ගලයාට වඩා රාජ්‍ය උන්නතිය වැදගත් හැටියට සලකමින් ක්‍රියාත්මක වූ රාජකාරි ක්‍රමය අහෝසි කළේ ‘රාජකාරි ක්‍රමය’ යන්නේ නියම අදහසවත් නොදැන ය”.කසය පාවිච්චි කරමින් මෙහෙ ගනු ලැබූ ම්ලේච්ඡ ක්‍රමය සමඟ ලංකාවේ තිබූ රාජකාරි ක්‍රමය සැසඳීම අත්‍යන්තයෙන් ම සාවද්‍ය ය. රාජකාරි ක්‍රමය අහෝසි කිරීමේ නීතිය ක්‍රියාත්මක කිරීමත් සමග සෑම කෙනෙකුගේ ම වගකීමව තිබූ දෙය කිසිවකුගේ හෝ වගකීමක් නැති දෙයක් බවට පත් විය. කාර්යක්ෂම සුළුතරය, අලස බහුතරයේ අනුකම්පාව යටතට පත් විය.....(බ්‍රෝහියර් 2002: 166 - 167).

බුදු දහම, විහාර ඉඩම් සහ රාජකාරි ක්‍රමය පිළිබඳව බ්‍රිතාන්‍යයන් ගෙන ගිය බෞද්ධ විරෝධී ප්‍රතිපත්ති නොරිස්සූ යටත් විජිත නිලධාරියෙක් වූ එවකට ලංකාවේ ගණකාධිකාර ලෙස කටයුතු කළ සී. ජේ. මැකාර්ති බුදු දහම සමග සම්බන්ධය අතහැරීම සුදුසු නොවන බව පෙන්වා දුන්නේ ය (විමලරත්න 1995: 217).

ඉඩම් වගා කළවුන්ගෙන් ලබාගත් විවිධ සේවාවන් එනම් ඉඳහිට කළ සේවා (උත්සව කටයුතු, ගොඩනැගිලි නඩත්තුව), අවිච්චින්න සේවා (බෙර ගැසීම, ආවතේව), චාරිකා සේවා (බඩු සැපයීම), නිසා සංඝයාගේ ජීවිතයත්, බුද්ධාගමට අනුබද්ධ ආමිස පූජාත් අඛණ්ඩව කරගෙන යාමට ක්‍රමවේදයක් ද සැකසී තිබුණි. මේ අයුරින් බ්‍රිතාන්‍ය පාලකයන් විහාර දේපළ ඉඩම් රාජකාරි ක්‍රමය සම්බන්ධයෙන් විවිධ අරමුණු සහිතව අණ පනත් ඉදිරිපත් කළ ද ඒ එකදු පනතක් හෝ සාර්ථකව ක්‍රියාත්මක කළ නොහැකිව අසාර්ථක වූයේ පැවති ක්‍රමයට ආගන්තුක සහ නොගැළපුණු බැවිනි. ඔවුනගේ ප්‍රතිපත්ති සමස්ත ඉඩම් පාලනය අවුල් කළ එකක් වූ අතර එහි විපාක අදටත් අත්විඳිමින් සිටී.

උරුමයේ අයිතිකරුවෝ කවරහු ද?එහි සංරක්ෂණය කා සඳහා ද? 1815 උඩරට ගිවිසුමේ අන්තර්ගතය බ්‍රිතාන්‍යයින් විසින් සැලසුම් සහගතව කඩ කරමින් සිටිනා ආකාරය වැඩිකල් නොගොස් උඩරට නිලමේවරුන්ට සහ භික්ෂූන්ට බොහෝ දෙනෙකුට ප්‍රත්‍යක්ෂ විය.
යටත් විජිත පාලකයන්ගේ එම බුද්ධ ශාසන ආගම් විරෝධී ප්‍රතිපත්තිය නොඉවසූ දේශීයයන්ගෙන් ඒ සඳහා විරෝධතා විවිධ ස්වරූපයෙන් එල්ල වන්නට විය.1818 ඌවේ කැරැල්ල සඳහා හේතු ගණනාවක් දැක්විය හැකි නමුදු ජාතික සහ ආගමික සම්ප්‍රදායන් දේශීය පාලනය යටතේ ක්‍රමයෙන් බිඳ වැටෙනු දැකීම එම හේතු අතර එකක් වූ බව පැහැදිලි ය(ධර්මදාස1995: 240; විමලරත්න 1995: 217). 1823, 1834, 1842 සිදු වූ කුමන්ත්‍රණ සහ කැරලි ඇති වූයේ පාරම්පරික දේශපාලන ක්‍රමය, සමාජ සංස්කෘතික රටාව පුනරුත්ථාපනය කරගැනීමේ පරමාර්ථයෙනි (Mills 1935: 165). 1848 බ්‍රිතාන්‍ය රජයට විරුද්ධ කැරැල්ලට ද හේතු වූයේ උක්ත බෞද්ධ විරෝධී විහාර ඉඩම් පිළිබඳ ප්‍රතිපත්තිම ය(විමලරත්න1995: 217). මෙකී විරෝධතා හමුවේ දැඩි ප්‍රතිපත්තිවල එල්බගෙන සිටි බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය මධ්‍යස්ථ ප්‍රතිපත්ති කෙරෙහි නම්‍යශීලී කරගැනීමට ද සමහර අවස්ථාවල හැකි විය. නිදසුනක් ලෙස1818 කැරැල්ලෙන් පසු 1815 ගිවිසුමේ වගන්ති සංශෝධනය කළ ද බෞද්ධ විහාර ඉඩම් පිළිබඳව කොන්දේසි වෙනස් නොවූ අතර, එහි 21 වැනි වගන්තියට අනුව තවදුරටත් සියලු පන්සල් ඉඩම් බදු වලින් නිදහස් කෙරිණ (එම:214). එසේම1818 කැරැල්ල සමයේ ලබාගත් දළදාව 1853මැය20 සිංහල ප්‍රධානයන්ට සහ භික්ෂූන්ට පවරන ලදි (එම:217). මේ යුගයේ භික්ෂූන් වහන්සේලා ජාතික ආගමික උරුමය ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කිරීමේ කර්තව්‍යයන්හි නිරත වී ඇති බව පෙනේ(ධර්මදාස 1995: 245). 1848 කැරැල්ලේ දී මහනුවර ගංගාරාමයේ කුඩා රාහුල හිමියන් ද,1822–23 කැරැල්ලේ දී මහනුවර ගංගාරාමයේ උඩුවේ හිමියන් ද ප්‍රමුඛ විය. 1848 කළුතර, පානදුර, මොරටුව ප්‍රදේශවල භික්ෂූන් ක්‍රිස්තියානි ව්‍යාප්තවාදයට එරෙහිව සංවිධානය වූ අයුරු ඩික්සන් නමැති පූජකයා වාර්තා කර ඇත(එම: 245). මෙලෙස යටත් විජිත ප්‍රතිපත්ති වලට එරෙහිව ප්‍රබල ප්‍රතිවිරෝධයක් එල්ල වෙමින් පැවති අතර එය19 වන සියවස මැද භාගයේ දී ඇතිවූ ජාතික - ආගමික ප්‍රබෝධයක මුල් පියවරක් ද විය. මෙය පසුව නිදහස සඳහා වූ අරගලයට ද පදනම විය(Bandaranayake 1975: 11).

19 වන සියවස අගභාගය වන විට දිගින් දිගටම අරගල, උද්ඝෝෂණ කිරීම හේතු කොටගෙන බ්‍රිතාන්‍යයන් ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතික උරුමය පරීක්ෂා කිරීම, කියවීම, ගවේෂණය, ආරක්ෂා කිරීම කෙරෙහි අවතීර්ණ වීමක් හඳුනාගත හැකි ය. මෙම හැදෑරීම ඔවුන්ගේ පාලනය පහසු

කරගැනීමේ උපක්‍රමයක් ලෙස ද සිතන්නට ඇත. ඒ අනුව යමින් දේශීය සංස්කෘතික උරුමය පිළිබඳව සංවේදීව ක්‍රියා කළ පරිපාලන නිලධාරීන් පිරිසක් 19වන සියවස අගභාගය වන විට හඳුනාගත හැකි ය. ඒ අතර හෙන්රි පාකර්, සර් ජේම්ස්. ඊ. ටෙනන්ට් (1859), එච්. සී. පී. බෙල්, මේජර් තෝමස් ස්කිනර්(1834), ඒ. ඩී. බ්‍රෝච්, ආණ්ඩුකාර හර්කියුලීස්(1871), රීස් ඩේවිඩ්ස්(1871), ආණ්ඩුකාර විලියම් ග්‍රෙගරි, ඩික්සන් ඒජන්ත(1873) හාස්මිදර් ආදීන්ගේ පර්යේෂණ ඇතුළත් මැදිහත්වීම් සහ ක්‍රියාකාරකම් ශ්‍රී ලාංකේය උරුමයේ විශිෂ්ටත්වය ලොවට ප්‍රකාශ කිරීමට හේතු විය. එහෙත් මොවුනගේ මෙම සංස්කෘතික උරුමය සමග සිදුකරන කටයුතු සඳහා එවකට යටත් විජිත අභියෝග හමුවේ සන්ධානගත වූ ජාතික ව්‍යාපාරයේ ප්‍රතිරෝධය ද එල්ල විය. එච්. සී. පී. බෙල් වැන්නවුන්ගේ ක්‍රියා කලාපයන් කෙරෙහි ජාතික ආගමික ව්‍යාපාරයේ නිරතවූවන් පැහැදීමකින් නොසිටි බව පෙනේ. මෙම තත්ත්වය වඩාත් කැපී පෙනෙන්නේ 20 වන සියවස මුල් භාගයේ ය. චෛත්‍ය ප්‍රතිසංස්කරණ සහ සංවර්ධන සමිති ජනිත වන්නේ උක්ත පසුබිම තුළ ය.19 වන සියවස අගභාගයේ දී ජාතිකත්වය, ස්වදේශීයත්වය ආදී සංකල්ප අගය කිරීම සහ ඊට තිබූ වටිනාකම පිළිබඳව පුළුල් සංවාදයක් ජාත්‍යන්තර තලයේ වූ අතර එය ලංකාව කෙරෙහි ද යොමු වී ලංකාවේ සංස්කෘතික උරුමය සොයා බැලීමේ සහ ආරක්ෂා කිරීමේ දිශානතියක් බ්‍රිතාන්‍ය පාලන සමය තුළ නිර්මාණය කළේ ය.

වර්ෂය	පුද්ගලයින්	ක්‍රියාකාරකම්
ගවේෂණාත්මක අවධිය		
1817	රැල්ෆ් බැක් හවුස්	අනුරාධපුර, පොළොන්නරු වැව් සහ නටබුන් ගොඩනැගිලි මිනුම් ලබාගැනීම
1828	ජොනතන් ෆෝබ්ස්	ලංකාවේ බොහෝ ස්ථානවල සංචාරය කොට උරුමවල කාලීන ශේෂ තත්ත්වය වාර්තා කිරීම.
1831	මේජර් තෝමස් ස්කිනර්	අනුරාධපුර, පොළොන්නරුව පිළිබඳ වාර්තා කිරීම
1832	ජේ. ජේ. චැප්මන්	අනුරාධපුර, මිහින්තලේ නටබුන් අළලා රාජකීය ආසියාතික සංගමයට පත්‍රිකාවක් ඉදිරිපත් කිරීම
1859	එමර්සන් ටෙනන්ට්	අනුරාධපුර, පොළොන්නරුව, සීගිරිය, මිහින්තලේ, රිටිගල, අවුකන, දඹුල්ල, මාතලේ, අළු විහාරය උරුම ස්ථාන වාර්තා කිරීම
1869	එල්. ලෙයිස් වින්	වෙස්සගිරිය එළි පෙහෙළි කිරීම
1871	ලෝටන්	ආණ්ඩුකාර හර්කියුලිස් රොබින්සන්ගේ උපදෙස් මත අනුරාධපුර, පොළොන්නරු නගරයේ පුරා ස්ථාන ඡායාරූපගත කිරීම
1871	රෙයිස් ඩේවිස්	අනුරාධපුර අවට සෙල්ලිපි එකතු කරන ලදි
1878	විලියම් ග්‍රෙගරි	ගල් කණු, වෙහෙර විහාර අලුත්වැඩියාව, පුරාවිද්‍යා උරුමයට වී තිබූ විනාශය පිළිබඳ වාර්තාවක් සැකසීම සහ යටත් විජිත මහ ලේකම්ට ඉදිරිපත් කිරීම

1873	ඩික්සන්	ථූපාරාමය, අභයගිරිය එළි පෙහෙළි කිරීම
1873 - 1874	කපිතාන් ආර්. ඊ. හෝග්	ගොඩනැගිලිවල සඳකඩ පහන්, මුරගල් ආදී මූර්ති , ඡායාරූපගත කිරීම, අනුරාධපුර නටබුන් මතු කිරීම, සෙල්ලිපි පිටපත් කිරීම
1873	ජෝන් කැෆර්	විලියම් ග්‍රෙගරි ආණ්ඩුකාර තැනගේ ප්‍රධානත්වයෙන් අනුරාධපුර නගරයේ පූර්ණ ගවේෂණයක් සිදු කිරීම
1875 - 1879	පී. ගෝල්ඩ් ස්මිත්, මියුලර්, එල්. ඩී. සොයිසා, මහා මුදලි	සෙල්ලිපි පිටපත් ගැනීම
1887	ජේ. පී. ස්මිදර්	ෆර්ගසන්ගේ නිර්දේශ මත අනුරාධපුර වඩා වැදගත් වාස්තු විද්‍යා ගොඩනැගිලි පිළිබඳ පරිමාණානුකූල සැලසුම් සහ සැකසීම
1885, 1886, 1888 - 90	බරෝස්	රාජකීය ආසියාතික සංගමයේ මඟ පෙන්වීම යටතේ මිරිසවැටි ස්තූපයේ වනාන්තර එළි කිරීම. බරෝස් විසින් කැණීමක් ඇරඹීම. ආතර් ගොඩන්ගේ උපදෙස් පරිදි අභයගිරිය සහ මිහින්තලේ ස්තූප ඉහළ කොටස් ප්‍රතිසංස්කරණය අතර කුට්ටම් පොකුණ ප්‍රතිසංස්කරණයක් සහ මිරිසවැටි ස්තූපයේ ආරක්ෂාව පිළිබඳ උනන්දු වීම
1890 1900	එච්. සී. පී. බෙල් ඕර්ටෙල් මිචෙල්	පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තුමේන්තුව (Archaeological Survey) ආරම්භ වීම සහ විද්‍යාත්මකව විධිමත්ව ස්මාරක වාර්තාකරණය (විශේෂයෙන් මධ්‍යම සහ උතුරු මැද පළාත්වල), කැණීම්, ගවේෂණ, ලේඛනගත කිරීම් මිරිසවැටි ස්තූපය සඳහා ප්‍රතිසංස්කරණ සැලසුම් සැකසීම.
තහවුරු කිරීමේ අවධිය (1910 - 1940)		
1910	එච්. සී. පී. බෙල්	ස්මාරක තහවුරු කිරීම (Consolidation) නමුත් භාවිත කළ වචනය සංරක්ෂණය (Conservation) යන්න ය.
1912	ඊ. ආර්. අයර්ටන්	විධිමත් සංරක්ෂණ කටයුතු ඇරඹීම (රත්න ප්‍රසාදය සංරක්ෂණය)
1912 - 22, 1922 - 27	ආතර් මොරිස් හොකාට්	සංරක්ෂණ කටයුතු විධිමත් ලෙස මෙහෙයවීම, කැණීමෙන් පසු සංරක්ෂණ කටයුතු අනිවාර්ය බව අවධාරණය කිරීම, සංරක්ෂණ මූලධර්ම වර්ධනය

		කිරීම, පුහුණු වාස්තුවිද්‍යා සංරක්ෂණ කටයුතු, ස්ථිර කාර්ය (කම්කරු) මණ්ඩලයක් නඩත්තු කටයුතුවල නියුක්ත කරවීම.
1920 පසු		ජාතික ව්‍යාපාරය, ප්‍රතිසංස්කරණ සමාගම්වල ක්‍රියාකාරකම්, ප්‍රතිසංස්කරණ විරෝධී ව්‍යාපාරය, නීති විරෝධී ප්‍රතිසංස්කරණ (ථූපාරාම, රුවන්වැලි සෑය)
අර්ථකථනාත්මක විග්‍රහාත්මක අවධිය I		
1940 - 56	සෙනරත් පරණවිතාන	සංරක්ෂිත ස්මාරක අර්ථකථනය සඳහා පෙලගැසීම, කැණීම්, පර්යේෂණ, සංරක්ෂණ, අර්ථකථන (කුට්ටම් පොකුණ, රන්මසු උයන, මැදිරිගිරි වටදා ගේ, කණ්ඨක චේතිය, යාපන නගරය, දක්ඛිණ ස්තූපය), ගොඩනැගිලි ප්‍රතිසංස්කරණ ඇරඹීම (සුළු පරිමාණයෙන්), පුරාවස්තු ආඥා පනත 1940, රක්ෂිත ස්මාරක ප්‍රකාශයට පත්කිරීම, ප්‍රතිසංස්කරණ සඳහා මූලධර්ම ස්ථාපිත කිරීම, පැරණි ස්වරූප ආරක්ෂා කළ යුතු බව අවධාරණය කිරීම.
විග්‍රහාත්මක අවධිය II (1960 - 90)		
		ස්තූප ප්‍රතිසංස්කරණයේදී නව මානයක් අනුව කටයුතු කිරීම, අවසන් පෙනුම සංකේතාත්මක අරුත, සැදැහැවතුන්ගේ අවශ්‍යතාව, ගොඩනැගිලි ව්‍යුහයන් ආරක්ෂාව සඳහා පියසි, ආවරණ ඉදිකිරීම, ස්ථිර වාස්තු විද්‍යා සංරක්ෂණ අංගයන් ස්ථාපිත කිරීම, ම. ස. අ., උදාගම් සංකල්පය සහ සංස්කෘතික උරුම ස්ථාන ප්‍රතිසංස්කරණය, අධ්‍යාපන ආයතන ස්ථාපිතවීම, රෝලන්ඩ් සිල්වා, ප්‍රේමතිලක, බණ්ඩාරනායක වැනි විද්වතුන්ගේ ක්ෂේත්‍ර අර්ථකථනාත්මක පර්යේෂණ

වගුව 1 - යටත් විජිත බ්‍රිතාන්‍ය සමය සහ පශ්චාද් යටත් විජිත සමය තුළ සංස්කෘතික උරුම සඳහා මැදිහත්වීම (ගුණවර්ධන 2005: 65 - 78)

ජාතික ව්‍යාපාරය

1920 ගණන්වල සිට 'ජාතික ව්‍යාපාරය' පදනම් කොට මෙරට තුළ ඇති වූ බෞද්ධ ප්‍රබෝධය නිසා සංස්කෘතික උරුමය පිළිබඳව පුළුල් සංවාදයක් ජනිත වූ අතර ඒ සඳහා පුරෝගාමීන්ගේ ප්‍රබල චෝදනාවක් වූයේ දේශීය සංස්කෘතික උරුමය කෙරෙහි යටත් විජිත පාලකයින් දැක්වූ නොසැලකීමේ සහ අවතක්සේරු කිරීමේ එමෙන් ම විනාශ කිරීමේ ප්‍රතිපත්තියයි. විශේෂයෙන් දේශීය ප්‍රජාවගේ ශුද්ධ අවකාශයන් මෙන් ම ජීවමාන සංස්කෘතික උරුම ක්ෂේත්‍ර වූ

අනුරාධපුර, මහනුවර ආදී ඓතිහාසික උරුම භූමීවල / නරගවල පැරණි ස්වාභාවික සහ සංස්කෘතික උරුමය සහ සංස්කෘතික භූ දර්ශනය පිළිබඳව සැලකිල්ලට නොගෙන බ්‍රිතාන්‍ය ජාතිකයින් විසින් භාවිත ඉදිකිරීම් සිදුකිරීමට ගත් පියවර නිසා දේශීයයන්ගෙන් ඒ සඳහා ප්‍රබල ප්‍රතිරෝධයක් එල්ල විය. 1912 දී වලිසිංහ හරිශ්චන්ද්‍ර ලියූ 'සිතියම් සහිත පුරාවිද්‍යාව' නමැති ග්‍රන්ථය මගින් යටත් විජිත ආණ්ඩුව විසින් කතෝලික ආගමික ගොඩනැගිලි, වාණිජමය ඉදිකිරීම් මගින් ඓතිහාසික සහ සාම්ප්‍රදායික බෞද්ධ ස්මාරක ගොඩනැගිලිවලින් සමන්විත සංස්කෘතික භූ දර්ශනයක් සහිත නගරවල ඇතිවන විකෘතිතා සහ වෙනස්කම් ආදිය පෙන්වා දී ඇත. මෙම යටත්විජිත රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්තිය නිසා දේශීය සංස්කෘතික උරුමය විනාශ වීමට සහ විකෘති වීමට ප්‍රබල හේතුවක් වන බව එවකට ජාතික ව්‍යාපාරයේ පුරෝගාමීන් වූ වලිසිංහ හරිශ්චන්ද්‍ර, අනගාරික ධර්මපාල, මිගෙට්ටුවත්තේ ගුණානන්ද, හික්කඩුවේ සුමංගල වැන්නවුන් විසින් රට තුළ ප්‍රබල මතවාදයක් ප්‍රචාරය කළහ.

උරුම සංරක්ෂණය සහ මතවාදී අර්බුද

යටත්විජිත පාලනය තුළ උරුම සංරක්ෂණය උදෙසා ආයතනමය ප්‍රවේශයක් 1890 පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව ස්ථාපිත වීම සමග ඇරඹිණ. එහි පළමු කොමසාරිස් වූයේ එච්.සී.පී. බෙල් ය (කරුණාරත්න 1990: 4). පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවේ ඉතිහාසය (Silva 1968; Wijesekara 1990) විශාල වශයෙන් රටේ ස්මාරක සංරක්ෂණය පිළිබඳ ඉතිහාසය ද වේ. පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව විසින් සිය නෛතික රාමුව තුළ සිට පුරාවිද්‍යා කටයුතු කරගෙන යන ලද අතර ඒ දෙස දේශීය ප්‍රජාවගේ ප්‍රතිචාරය සුබවාදී එකක් නොවී ය. ඒ දෙස ඔවුන් බැලුවේ සැක සංකා සහිතව සහ විරෝධාකල්පයකිනි. එය පූජා භූමි ආක්‍රමණය කිරීමක් හා පුරාවස්තු විනාශ කිරීමක් ලෙස චෝදනා එල්ල විය.

රාජ්‍ය බලය භාවිත කරමින් පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව ක්‍රියාත්මක වූ අතර තත් ප්‍රයත්නයන් නොතැකූ දේශීය ප්‍රජාව ද සමිති සමාගම් හරහා සංවිධාන වී උරුම සංරක්ෂණයට පෙලඹෙන අයුරු දැකගත හැකි ය. මෙය එක් අතකට පූජනීය ශුද්ධ අවකාශය එහි උරුමයේ අයිතිය මුල්කරගෙන දෙපිරිසක් අතර ඇති වූ අරගලයකි. අටමස්ථාන කමිටුව ස්ථාපිත කිරීම බෞද්ධයින් දුටුවේ ශුද්ධ නුවර පැහැර ගැනීම උදෙසා දරන ලද ප්‍රයත්නයක් ලෙසිනි (හරිශ්චන්ද්‍ර 2001: 297). යටත් විජිත ආයතනමය ප්‍රවේශයට ප්‍රතිචාර ලෙස සංරක්ෂණ සමාගම් (Restoration Societies) හරහා දැවැන්ත ස්තූප සංරක්ෂණට පියවර ගනු ලැබී ය. ඒ වන විට නටබුන්ව පැවති ජීවමාන සම්ප්‍රදාය එතෙක් නටබුන් බව පිළිගැනීමට අකැමැති වූ දේශීයයන් විසින් දැක්වූ ප්‍රතිචාර තුළින් පෙනේ. " සිද්ධස්ථානවලට අදාළව පර්යේෂණාත්මක ගවේෂණ සඳහා ඉඩදිය හැක්කේ බෞද්ධාගම මියගිය ආගමක් නම් පමණි" යැ යි හරිශ්චන්ද්‍ර ලිවී ය (හරිශ්චන්ද්‍ර 2001: 327). 19 වන සියවස අග භාගයේ සහ 20 වන සියවස මුල් භාගයේ මෙම දෙපිරිසේ ක්‍රියාදාමයන් සිදු වූ අතර මිහින්තලය බෞද්ධ සංගමය, රුවන්වැලි සෑ දාගැබ් සංරක්ෂණ සමිතිය (හෙට්ටිආරච්චි 1990: 59) ඉන් කීපයකි. ඉන් අනතුරුව එළඹෙන සියවසේ උරුම සංරක්ෂණයේ දිශානතිය කෙරෙහි ඒවායින් සිදු කරන ලද බලපෑම ඉතා වැදගත් වේ.

ක්‍රි. ව. 1900 යටත්විජිත පාලකයින් විසින් රාජකීය ආසියාතික සමාගමේ (Royal Asiatic Society) ඕටෙල් (Oertel) වැනි වාස්තු විද්‍යාඥයින් සහ ඉංජිනේරුවන් හරහා සැලසුම් සහගතව ආගමික අවශ්‍යතාවට උචිත ලෙස ප්‍රතිසංස්කරණයට පෙලඹිණ. එහි දී සැලකිය යුතු කරුණක් වූයේ

ඔවුන් විසින් එය භාවිත කරන බෞද්ධයින්ගේ අවශ්‍යතා සඳහා එහි බාහිර පෙනුම එහි මුල් පෙනුමට හැකිතාක් සමීප වන ලෙස ප්‍රතිසංස්කරණ සැලසුම් කිරීම ය (Oertel 1903: 9). එය සමකාලීන බෞද්ධයින්ගේ අවශ්‍යතාවට ගරු කිරීමකි.එහෙත් එම ව්‍යාපෘතිය කිසිදා නිමවූ බවක් නොපෙනේ. මෙම ක්‍රියාදාමයට සමගාමීව ප්‍රතිසංස්කරණ සමාගම් හරහා සිය කටයුතු කරගෙන ගිය දේශීය ප්‍රජාවගේ ප්‍රතිසංස්කරණ යටත් විජිත පුරාවිද්‍යා බලධාරීන් වූ බෙල් වැන්නවුන්ගේ විවේචනයට ලක් විය. ඒ කිසිදු විවේචනයකින් හෝ තත් ක්‍රියා පාලනය කළ නොහැකි වූයෙන් 1911 වන විට ථූපාරාමයත්, 1930 ගණන් වන විට රුවන්වැලි සෑයේ ප්‍රතිසංස්කරණත් බෞද්ධ ප්‍රජාව විසින් නිමවා තිබුණි (Wijesuriya 1993: 33). එම ප්‍රතිසංස්කරණ යටත්විජිත පාලකයින් ලේබල් කළේ 'විනාශ'(Vandalism) ලෙසිනි. උක්ත ප්‍රතිසංස්කරණ මැදිහත්වීම ඔවුන් හැඳින්වූයේ ශ්‍රද්ධාවෙන් මුසපත් වූ අවිද්‍යාත්මක, කලාත්මක රුචිකත්වයක් නොමැති විනාශකාරීන්ගේ ක්‍රියාදාමයක් ලෙස ය. මේ කාලය තුළ ප්‍රතිසංස්කරණ විරෝධී ව්‍යාපාරයක් යටත් විජිත රජය ගෙන ගිය අතර ඒ හේතුවෙන් පුරාවිද්‍යා අවශ්‍යතා හා ආගමික අවශ්‍යතා අතර ගැටුමක් ඇති විය (ප්‍රනාන්දු 1990: 99).

මේ සම්බන්ධයෙන් 1930 දී රාජකීය ආසියාතික සමිතියේ ශ්‍රී ලංකා ශාඛාව අමතමින් ' LÄ Ecole Franchise de Extreme Orient'ආයතනයේ ප්‍රකට පුරාවිද්‍යාඥයෙකු වූ ආචාර්ය ගොලබියු (Goloubew) කරන ප්‍රකාශය උක්ත ප්‍රතිසංස්කරණ පිළිබඳව යටත් විජිත විද්වතුන්ගේ ආකල්පය මනාව ප්‍රකට කරයි (ASCAR 1931). මෙම විවේචනයන් ජෝන් රස්කින් (John Ruskin)සහ විලියම් මොරිස් (William Morris) වැනි බටහිර ආන්තික වාස්තුවිද්‍යා සංරක්ෂණවාදීන්ගේ මතවාදවල එල්බ ගත්බටහිර පාලකයන්ගේ දෘෂ්ටිකෝණයයි. විවේචනය ඉතා දැඩි වූයේ බටහිර සංරක්ෂණවාදී මිනුම් දඬු, සංකල්ප සහ ක්‍රමවේද සහිත ආකෘතියක් තුළට පෙරදිග සංරක්ෂණ ප්‍රවේශයන් බලහත්කාරයෙන් ඇතුළු කිරීමට යාමේ සාවද්‍ය ප්‍රවේශය සහ ක්‍රමවේදය නිසා විය හැකි ය. එසේ ම සමකාලීන බටහිර සංරක්ෂණ දෘෂ්ටිකෝණයේ අවශ්‍යතා සඳහා පෙරදිග රටක ජීවමාන ආගමික අවශ්‍යතා අවබෝධ කරගැනීමට නොහැකි වීම මේ තුළින් විද්‍යමාන කෙරේ. සංරක්ෂණ වෘත්තිකයින්ට උරුම සංරක්ෂණය සම්බන්ධයෙන් වර්තමානය වන තුරුත් විසඳා ගත නොහැකි අර්බුදයක ප්‍රභවය මෙහි දී හඳුනාගත හැකි ය. එනම් එකිනෙකට ප්‍රතිවිරුද්ධ ඇගයීම් සහිත බටහිර ද්‍රව්‍යාත්මක තථ්‍යතාව (Material Authenticity) පදනම් කරගත් සංරක්ෂණ විද්‍යාවේ අවශ්‍යතාත්, දේශීය ජීවමාන බෞද්ධාගමේ අවශ්‍යතාත් තුලනය කිරීමට යාම තුළ මුහුණදුන් ගැටලුවයි.

මේ වන විට හෝකාට්ගේ නායකත්වයෙන් (1922 - 26) ස්ථාවර නියෝග ලෙස පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව විසින් බටහිර මූලධර්ම මත පදනම්ව ස්මාරක සංරක්ෂණ මෙහෙයුම් නිර්ණායක (Guidelines for consolidation of monuments) ද ස්ථාපිත කර තිබුණි (Wijesuriya 1993: 16).

මෙහි දී අප විසින් නැඟිය යුතු සාධාරණ ප්‍රශ්නයක් නම් උරුමයේ අයිතිකරුවෝ කවරහු ද? උරුමයේ භාරකරුවෝ කවරහු ද?උරුමයේ ප්‍රතිසංස්කරණය කා සඳහා ද? යන්නයි. බෞද්ධ ප්‍රජාවගෙන් සැදුම් ලත් ප්‍රතිසංස්කරණ සමාගම් උරුමයේ සාම්ප්‍රදායික අයිතිකරුවන් ලෙස පෙනී සිටිමින් එහි ප්‍රතිසංස්කරණ ප්‍රජාවගේ ආගමික අවශ්‍යතා සඳහා විය යුතු ය යන දැඩි මතයේ සිට ක්‍රියා කළ බව පෙනේ.

උක්ත පසුබිම තුළ යටත්විජිත පාලකයින් නෛතික ක්‍රියාමාර්ග තුළින් සිය අයිතිය සහ භාරකාරත්වය භාවිත කර උක්ත ප්‍රතිසංස්කරණ ක්‍රියාදාමයන් පාලනයට අදහස් කළේ ය. නව නීතියක ප්‍රභවය මේ අයුරින් ප්‍රතිසංස්කරණ පදනම් කරගනිමින් ප්‍රභවය වූ බව පෙනේ. ඒ වන විට පැවති 1890 පුරාවස්තු ආඥා පනත (Antiquities Ordinance of 1890) තත් ප්‍රතිසංස්කරණ ක්‍රියාදාමයන්ට එරෙහිව මැදිහත් වීම සඳහා ප්‍රමාණවත් නොවූ බැවින් ඉන්දියානු ආකෘතියේ නෛතික පනතක අවශ්‍යතාව පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව විසින් අවධාරණය කර ඇත (ASCAR 1933). මේ සඳහා නෛතික අවශ්‍යතාව එවකට අභ්‍යන්තර කටයුතු සහ අධ්‍යාපන ඇමැතිගේ අවධානයට යොමුකර ඒ සඳහා ක්‍රියාත්මක වීමට කමිටු පත් කිරීමක් ද සිදු කළ බව සඳහන් වේ (එම). මෙහි අවසන් ඵලය වූයේ පෞද්ගලික අයිතිය සහ කිරීටය සතු භූමිවල පවත්නා ස්මාරක ප්‍රතිසංස්කරණ පාලනය කිරීම අරමුණු කර ස්ථාපිත කළ1940 පුරාවස්තු ආඥා පනතේ ප්‍රභවයයි (ASCAR 1940 - 45).

දේශීය සන්දර්භයක් තුළ බටහිර පදනමීය රාමුවේ වලංගුභාවය මෙහි දී දේශීය ජාතිකයන් විසින් ප්‍රශ්න කරන ලදි. මෙය දේශීය සංයුක්ත ප්‍රතිපත්තියකට වඩා වියුක්ත ප්‍රතිපත්තියකි. එහෙත් මෙම ක්‍රියාදාමයන් තත්කාලීන දේශීය බෞද්ධ ප්‍රජා අවශ්‍යතා ස්පර්ශ කිරීමකට වඩා වෘත්තිකයන්ගේ අවශ්‍යතා ඉටු කිරීම අරමුණු කරගත් විට ජනතාවගෙන් ප්‍රතික්ෂේප වීම දැකගත හැකි ය. මෙහි දී පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව බෙල්, අයර්ටන්, හෝකාට්වැන්නවුන්ගේ ප්‍රධානත්වයෙන් වෘත්තිකයන්ගේ සහභාගීත්වයෙන් විධිමත් ගවේෂණ, කැණීම් සහ සංරක්ෂණ ක්‍රියාත්මක කරමින් සිටි අතර ප්‍රතිසංස්කරණ සඳහා යොමු නොවී ය (Wijesuriya 1993: 16 -17). මේ අවස්ථාව වනවිට උරුමය එහි ප්‍රජාව අතර පැවති සබඳතාව අතීතයට සාපේක්ෂව තරමක් දුර්වලව තිබූ නමුත් ජාතික ව්‍යාපාර, ආගමික පුනරුද හරහා එය නැවතත් ශක්තිමත් වෙමින් පැවතිණ. මේ අවස්ථාවේ ප්‍රජාව සහ උරුමය අතර සබඳතාවට විදේශීය වෘත්තිකයින් ආදේශ කරන ලදි. ප්‍රජාව සහ උරුමය අතර සබඳතාව ශක්තිමත් කිරීමට නොහැකි වූ දේශීයයන්ට ඔවුන්ගේ බටහිර මූලධර්ම පදනමීය විද්‍යාත්මක සංරක්ෂණ ආගන්තුක වූවක් විය.

1940 දී පුරාවස්තු ආඥා පනත ස්ථාපිත කිරීමත් සමග එතෙක් විදේශීය වෘත්තිකයින් අත පැවති පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවේ අධිපතිත්වය ප්‍රථම වතාවට ශ්‍රී ලාංකිකයෙකු අතට පත්වන්නේ සෙනරත් පරණවිතාන පුරාවිද්‍යා කොමසාරිස් ධූරයට පත්වීමත් සමග ය. විදේශීය වෘත්තිකයින් හරහා තමන්ට ඉටු කරගත නොහැකි වූ කාර්ය දේශීය වෘත්තිමය නායකත්වයක් හරහා ඉටු කරගැනීමට යටත් විජිත පාලනයේ අවසන් භාගයේ තිබූ අපේක්ෂාව විය හැකි ය. ඔහුගේ සංරක්ෂණ ප්‍රතිපත්ති දෙස බලන කල එය බටහිර සංරක්ෂණ විද්‍යාවේ මූලධර්ම මත ක්‍රියාත්මක වූවක් බව ද පැහැදිලි ය. අර්ථකථනයට මුල් තැනක් දුන් ඔහු පුරාවිද්‍යා උරුමය රැකගැනීමේ දී කිසියම් උරුම වස්තුවක පෞරාණිකත්වය විනාශ වන නවීකරණ කටයුතු සම්බන්ධ කර එහි පැරණි ආකෘතිය වෙනස් නොකළ යුතු ය යන්න මූලධර්මයක් ලෙස අනුගමනය කළේ ය. මොහුගේ ප්‍රතිපත්ති සහ ක්‍රියාකාරකම් යාපහු නගරය, නිල්ලග්ගම බෝධිඝරය, මැදිරිගිරි, වටදා ගෙය, රන්මසු උයන, කුට්ටම් පොකුණ, අනුරාධපුර, පොළොන්නරුව, සීගිරිය නගර තුළ සිදු කළ සංරක්ෂණ කටයුතුවලින් මනාව ප්‍රකට වේ. ප්‍රනාන්දු (1990) සඳහන් කරන පරිදි,

"පරණවිතාන මහතාගේ කාලයේ තැහැවිරීම් කරන ලද්දේ කිසිම අලුත්වැඩියාවක් නොකරන ලද සේ පෙනීමට සහ එහි ඇත්තේ මුලින් තිබූ කර්මාන්තය යැ යි යන හැඟීම දීමට ය" (ප්‍රනාන්දු 1990: 100).

පශ්චාද් යටත් විජිත අවධිය

1948 දී යටත් විජිත පාලනයෙන් නිදහස ලැබුව ද යටත් විජිත සංරක්ෂණ ප්‍රවේශවලින් මිදීමට දේශීය වෘත්තිකයින්ට නොහැකි විය. එයට හේතුව බටහිර අධ්‍යාපනය හරහා ශික්ෂණය පුහුණු කළ දේශීය වෘත්තිකයින් විසින් ම තත් කටයුතු මෙහෙයවීම ය. විජේසූරිය (1993: 18) වර්ගීකරණය කරන පරිදි පුරාවිද්‍යා ඉතිහාසයේ දෙවන අර්ථකථනාත්මක අවධියක් ලෙස හඳුනාගන්නා වූ 1960 - 1990 කාල පරාසය මෙම පර්යේෂණයට බඳුන් වන ජගත් උරුම නගර දෙක සම්බන්ධයෙන් විශේෂයෙන් වැදගත් වේ. වර්තමානයේ අප මුහුණ දෙන්නා වූ උරුම සංරක්ෂණයේ අර්බුදය මෙම කාල සීමාව දක්වා කෙසේ පැමිණියේ ද යන්න වටහා ගැනීම වැදගත් වේ. පශ්චාද් නිදහස් ශ්‍රී ලංකාවේ ඇතිවන සමාජ, දේශපාලනික වාතාවරණය තුළ පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවට ජනතා අවශ්‍යතා සඳහා තවදුරටත් පිටුපා සිටිය නොහැකි විය. යටත්විජිත අවධිය තුළ දේශීය උරුමය විවිධ අභියෝගවලට මුහුණ දුන් අතර ඉන් මිදුණු පසු ජනතාවගේ පීඩනය විසින් ජනතාවගේ දෙපාර්තමේන්තු ප්‍රධානයන්ට සාම්ප්‍රදායික ප්‍රතිසංස්කරණ ක්‍රියාදාමයන් සඳහා බල කෙරිණ. පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තු නායකත්වය 1957 දී ගොඩකුඹුරේ බාරගත් අතර ඒ වන විට ඔහුගේ ආකල්ප සහ ප්‍රතිපත්ති බොහෝ දුරට ජනතා අවශ්‍යතා ඉටු කිරීම කෙරෙහි යොමු වී තිබිණ.

> "අප රටේ පැරණි ස්ථාන බොහොමයක් මහජනතාවගෙන් වැඩි කොටසක ආගම හා බැඳී පවතින හෙයින් ඒ පිළිබඳ පුරාවිද්‍යා කටයුතු කිරීමේ දී විද්‍යාවේ පමණක් නොව ආගමේ ද අවශ්‍යතාව සිහි තබාගෙන කටයුතු කළ යුතු වෙනවා ය"(ASCAR 1961 / 62: 233).

උක්ත ප්‍රකාශයෙන් පැහැදිලි වන්නේ විද්‍යාවේ අවශ්‍යතා සහ ආගමේ අවශ්‍යතා තුලනයක අවශ්‍යතාවයි. අනාගතයේ එම ප්‍රතිපත්ති ක්‍රියාත්මක වනු දැක්මේ අපේක්ෂාවෙන් ගොඩකුඹුරේ පසු වූ බව පෙනේ.

උක්ත ප්‍රතිපත්ති තුළ පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව ස්මාරක ප්‍රතිසංස්කරණ සඳහා ප්‍රතිසංස්කරණ පාලනය කිරීමේ අරමුණින් නිර්මිත නෛතික රාමුව තුළ සිට ම ප්‍රවේශ වීම දැකගත හැකි ය. මෙය ජනතා / ප්‍රජා අවශ්‍යතා වෙනුවෙන් නීතිය නම්‍යශීලී කරගැනීමකි. මෙම අවස්ථාව 'උරුමය ප්‍රජාව සඳහා ය' යන ප්‍රතිපත්තිය ප්‍රමුඛ වූ අවශ්‍යතාවක් ලෙස සඳහන් කළ හැකි ය. මේ අවධියේ දී පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තු වෘත්තිකයින්, එසේම ආගමික බලධාරීන් සහ උපදේශක මණ්ඩලය ඔස්සේ ප්‍රතිසංස්කරණ සැලසුම් සැකසුණු අතර එම සැලසුම්වල ප්‍රධාන අරමුණ වූයේ තත් ආගමික ස්ථාන විශේෂයෙන් ම ස්තූපවල ආගමික වැදගත්කම සහ උපයෝගීතාවේ අගයයි (Wijesuriya 2005:41). පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව අනුගමනය කළ මෙම සංස්කෘතික අගය පදනම සහ උපයෝගීතා පදනම යටත් විජිත සහ බටහිර පදනමීය සම්ප්‍රදාය යම් ප්‍රමාණයකට වියුක්ත කිරීමෙහිලා සමත් විය. මෙය යම් ප්‍රමාණයකට සාම්ප්‍රදායික සංරක්ෂණ ඇගයීම් පදනම හා සංවේදී වීමකි. මෙම ප්‍රතිසංස්කරණයන්හි දී හුදෙක් ද්‍රව්‍යාත්මක ශේෂ ආරක්ෂා කිරීමකට වඩා ඒවායේ පරිපූර්ණත්වය, හැඩය යළි උදා කිරීම තුළින් ඊට අනුබද්ධ සංකේතාත්මක අරුත පෙන්වීමට ප්‍රයත්න

දරන ලදි. මේ කර්තව්‍යය සඳහා පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව ඒ වන විට පැවති නෛතික රාමුව තුළින් අවශ්‍ය පරිදි මූලධර්ම සකසා ගන්නා ලද අතර ඒ තුළ ද බටහිර ප්‍රතිසංස්කරණ සංකල්පයේ මූල බීජ පදනම් වී ඇතත් එම මූලධර්ම ස්මාරක බද්ධ ජීවී ගුණය යළි පිබිදවීම සඳහා දිශානතියක් නිර්මාණය කර ඇති බව පෙනේ.

- පුරාවිද්‍යා දත්ත සහ අදාළ දත්ත සමග ප්‍රතිසංස්කරණ සැලසුම් සැකසීම.
- උපකල්පන පිළිගැනීම.
- සියලු මැදිහත්වීම් පිළිබඳ සවිස්තර වාර්තා තැබීම.
- අභ්‍යන්තර ආරක්ෂා කිරීම පිණිස මෑත කාලීනම ඓතිහාසික අවධිය තෝරා ගැනීම (ඇතැම් පූර්ව අවධි ප්‍රදර්ශනය).
- තෝරාගත් පදනමකින් ස්තූප ප්‍රතිසංස්කරණය.
- සමකාලීන මුද්‍රාව සහිතව නව ද්‍රව්‍ය පැරණි ඒවායේ ප්‍රමාණවලට අනුකූලව භාවිත කිරීම.
- පැරණි ද්‍රව්‍යවලට අවම හානියක් වන පරිදි කටයුතු කිරීම.
- නූතන ද්‍රව්‍ය සහ තාක්ෂණය භාවිතය දිරිගැන්වීම.

(Wijesuriya 2005: 41).

උක්ත මූලධර්ම පදනම්ව පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව විසින් සිදු කළ ප්‍රතිසංස්කරණ සඳහා කතරගම කිරිවෙහෙර, යටාල ස්තූපය, සඳගිරි ස්තූපය, දෙමටමල් විහාර ස්තූපය වැනි ස්තූප නිදසුන් ලෙස දැක්විය හැකි ය (Wijesuriya 1993: 45 - 56).

1970 සහ 80 දශක වන විට ශ්‍රී ලංකාවේ වාස්තු විද්‍යා උරුම සංරක්ෂණ සම්බන්ධයෙන් වූ ස්ථාවරය ඒ අනුව බුදු දහම ජීවමාන ආගමක් වන හෙයින් එහි අඛණ්ඩත්වය තහවුරු වන පරිදි ප්‍රතිසංස්කරණ කටයුතු සිදු කිරීම ය. වෘත්තිකයින්ගේ කාර්යභාරය ඒ සඳහා ක්‍රියා කිරීම ය.

1980 දශකය තුළ ජගත් උරුම සංකල්පය හරහා මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදලත්, සංස්කෘතික ත්‍රිකෝණ ක්‍රියාවලියත් සන්දර්භගත කළ යුත්තේ උක්ත පසුබිම තුළ ය. පසුගිය දශකත්‍රය තුළ සංස්කෘතික ත්‍රිකෝණයේ ජගත් උරුමස්ථාන කෙතෙක් දුරට උක්ත අරමුණු මුදුන් පමුණුවා ගැනීම උදෙසා ක්‍රියාකර තිබේ ද? යන්න පිළිබඳව අවධානය යොමු කළ යුතු වේ. ඒ අනුව සංස්කෘතික ත්‍රිකෝණ ව්‍යාපෘතිය අහඹුවක් නොව කාලීන ජාතික, ආගමික අවශ්‍යතාවක් උදෙසා නිර්මාණය වූවක් බව පැහැදිලි ය. දේශීය උරුමස්ථාන සම්බන්ධ මෙම ජාතික, ආගමික අවශ්‍යතාව සමකාලීන උරුමය, සංරක්ෂණ සංකල්ප, ගෝලීයකරණ චල්‍යතා හමුවේ හැසිරීම තුළ දේශීය උරුම සංරක්ෂණයේ දිශානතිය කෙතෙක් දුරට ප්‍රජා අවශ්‍යතා සහ යහසාධනය කෙරෙහි සංවේදී වී තිබේ ද? යන්න විමසා බැලිය යුතු ය. දේශීය සන්දර්භය තුළ නූතන උරුම සංරක්ෂණ ක්‍රමවේදයන්හි අර්බුදයක් නැතැ යි කිව නොහැකි ය. යටත් විජිත පාලනය ක්‍රමය ඒ රටවලට අහිමි වූ විට ඔවුන් විසින් තත් රාජ්‍ය ඔවුනගේ ක්‍රමය තුළ ක්‍රියාත්මක කිරීමේ උපාය මාර්ගයක් ඔවුන් විසින් ක්‍රියාත්මක කරන්නට විය. සංචාරක ව්‍යාපාරය තුළ සත්කාරක ආගන්තුක සබඳතාව, යැපීම් සබඳතාව, සූරා කෑම සංකල්පමය ආධිපත්‍යය විමසා බලන විට ඒ බව පැහැදිලි ය.

1970 දශකයේ සිට සංචාරක ව්‍යාපාරය නව අධිරාජ්‍යවාදයක් (New form of Imperialism) ලෙස විද්වතුන් අතර සාකච්ඡා විය (Turner and Nash 1975: Nash 1977). එසේම රොබින්ස් (Robins 1997) විස්තර කරන පරිදි ගෝලීයකරණය සමග ජාතික රාජ්‍යවල හා ප්‍රජාව සතුව පැවති විවිධ සීමා සහ ව්‍යුහ යම් ආකාරයකට දියවීමකට ලක් විය. එබැවින් ජගත් උරුමය, ජාත්‍යන්තර ප්‍රඥප්ති මෙන් ම පදනමීය සංරක්ෂණ සංකල්ප තුළ පවත්නා දේශපාලනය කෙරෙහි ද අපගේ අවධානය යොමු කළ යුතු වේ.

අසහාය නායකත්වයෙන් දේශීය චින්තනය, සිංහල බෞද්ධ අනන්‍යතාව (Sinhalease – Budddhist identity) වැනි ප්‍රවණතා තුළ සංස්කෘතික උරුමයන්ට සුවිශේෂත්වයක් හිමි ය. 1956 දී සිදු වූ දෙදහස් පන්සිය වැනි බුද්ධ ජයන්ති අනුස්මරණය වැනි සිදුවීම් ඔස්සේ සිංහල - බෞද්ධ ජාතිකවාදය (Sinhalease - Buddhist nationalism) වර්ධනයට මග පෑදුණි. මීට සමගාමීව පූජනීය ස්මාරක ප්‍රතිසංස්කරණය, සිංහල අනන්‍යතාව ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීමක් ලෙස සලකන ලදි.

පශ්චාද් යටත් විජිත යුගයේ ආරම්භයේ දී එනම් 1948 - 1956 කාල පරාසය තුළ ශ්‍රී ලංකාවේ පාලනයට පත් වූ දේශපාලන නායකත්වයන් බ්‍රිතාන්‍ය අධ්‍යාපනයෙන්, ක්‍රිස්තියානි ආගමෙන් ලද ආභාසයන් හරහා අගයන්ගෙන්, ආකල්පයන්ගෙන් සහ දැක්මෙන් බටහිරකරණයට ලක් වූවන් විය. එහෙයින් 1948 - 1956 කාල පරාසය හුදෙක් යටත් විජිත ශ්‍රී විභූතිය (Legacy) අඛණ්ඩව ගෙන ගිය අවධියක් ලෙස හඳුන්වා දෙනු ලැබේ (Berchert 1978; Singer 1964; Ponnambalam 1980). මෙම කාලය තුළ දේශපාලනඥයින් වූ ඩී. එස්. සේනානායක, ඩඩ්ලි සේනානායක, සර් ජෝන් කොතලාවල වැන්නන් එවකට මතුවෙමින් පැවති සිංහල බෞද්ධ මතවාදයන්ට දැක් වූ අශුභවාදී, අහිතකර ප්‍රතිචාර හේතුවෙන් එස්. ඩබ්ලිව්. ආර්. ඩී. බණ්ඩාරනායකට සිංහල බෞද්ධ ජාතිවාදය සඳහා අවකාශයක් නිර්මාණය විය. නිදහස් රාජ්‍ය තුළින් සිංහල බෞද්ධ අනන්‍යතා සහ සංස්කෘතික අපේක්ෂා සඳහා යහපත් ප්‍රතිචාරයක් දක්වතැ යි බලාපොරොත්තු වූව ද එවක එක්සත් ජාතික පක්ෂ ආණ්ඩුව දේශීය ආහාර නිෂ්පාදනයක්, ස්වයංපෝෂිත බවක් අපේක්ෂාවෙන් නිදහස් ආර්ථික ජාතිකවාදයක් විශ්වාස කරමින් කටයුතු කළේය.

ශ්‍රී ලංකාවේ පශ්චාද් යටත් විජිත රාජ්‍යය නූතන බටහිර ආකෘතියේ උරුම සංරක්ෂණ සහ කළමනාකරණ ආකෘතියට සමගාමීව දේශීය උරුම සංරක්ෂණ ක්‍රමවේද මෙහෙයවීමේ දී තීරණාත්මක පිළිවෙතක් අනුගමනය කර ඇති බව පෙනේ. දේශීය සම්ප්‍රදායට ගරු කරමින්, එය ප්‍රතිනිර්මාණයට මූලිකත්වය දෙමින් කටයුතු කිරීම රාජ්‍යයේ ආධිපත්‍යය පවත්වා ගැනීම සඳහා තීරණාත්මක සාධකයක් විය. නිදහසට පෙර එනම් යටත් විජිත යුගයේ පාලකයා විදේශීය යුරෝපීය ජාතිකයන් වූ අතර පාලිතයා දේශීය ප්‍රජාව විය. නිදහසින් පසු උක්ත දෙපාර්ශ්වය ම නියෝජනය කළේ ශ්‍රී ලාංකේය ප්‍රජාවයි. කෙසේ වෙතත් 1948 න් පසුව යටත්විජිත යුරෝපීය පාලකයින්ගේ බලය විතැන් වූයේ යටත් විජිතකරණයට පත් වූ ප්‍රභූ පැළැන්තියට ය. මේ නිසා ම නව රාජ්‍යයට ජාත්‍යන්තර දේශපාලනික සහ ආර්ථික ප්‍රවණතාවන්ට ප්‍රතිරෝධයක් එල්ල කිරීමට නොහැකි විය (Hennayake 2006). එසේ ම ඔවුනගේ දේශීය ප්‍රජා අවශ්‍යතාවක් වූ දේශීය අනන්‍යතාව, අතීත ශ්‍රී විභූතිය සහ ආගමික අගයන් ප්‍රතිනිර්මාණයට බැඳී සිටියේය. උරුම සංරක්ෂණය පිළිබඳව දේශීය අදහස් ක්‍රියාවට නැගීම තුළ, දේශපාලනමය වටිනාකමක් පවත්නා බව දේශපාලන ප්‍රභූන් විසින් අවබෝධ කරගනු ලැබ තිබුණි. මේ අනුව පශ්චාද් යටත් විජිත ලංකාවේ ද පාලකයා සහ පාලිතයා අතර සබඳතාව

දේශපාලන සහ සංස්කෘතික සංවේදීත්වය අතර සබඳතාවක් ජනිත කළේ ය. මේ අනුව සංස්කෘතිකමය කාරණයක් වූ දේශීය උරුමය පිළිබඳ ආඛ්‍යානය පශ්චාද් යටත් විජිත ශ්‍රී ලංකාවේ අතිශයින් වැදගත් වූ දේශපාලනමය කාරණයක් විය. විශේෂයෙන් එක්දහස් නවසිය පනස් හයේ සිදු වූ දේශපාලනමය වෙනසත් සමග දේශීය අදහස් ප්‍රවර්ධනය කිරීම දේශපාලනමය වශයෙන් වැදගත් විය. මෙහි දී එස්. ඩබ්ලිව්. ආර්. ඩී. බණ්ඩාරනායකගේ මෙකී පසුබිම තුළ පැවති රජයට සිංහල බෞද්ධ විරෝධයක් එල්ල විය. මෙය පැරණි සංස්කෘතික අගයන්, අනන්‍යතා පදනම් කරගත් සමාජය ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කිරීමට රජයට එරෙහි අරගලයක් විය. මේ තත්ත්වය උදා වන්නේ එවක රජයේ දේශපාලන නායකත්වයට ප්‍රජාව අපේක්ෂා කළ දේ ඉටු කරමින් නිදහස අර්ථවත් කිරීමට නොහැකි වීම හේතුකොටගෙන ය.

එක්දහස් නවසිය පනස් හයේ බණ්ඩාරනායක ආගමනය එතෙක් අඛණ්ඩව පැමිණි යටත්විජිත සංස්කෘතිය මඟින් අවතක්සේරු කළ පශ්චාද් යටත්විජිත අනන්‍යතාව යළි ස්ථාපිත කිරීමේ දැවැන්ත ඓතිහාසික ව්‍යාපෘතියක් මෙන්ම සමාජ පරිවර්තන රැසකට ද හේතු විය. 1956 මෙම වෙනසත් සමග ප්‍රථම නිදහස් ව්‍යාපාරයක් වූ සිංහල බෞද්ධ විඥානය ඉතා ශක්තිමත් ආඛ්‍යානයක් බවට පත් වෙමින් නව සමාජ රටාවකට පදනම සකස් කළේ ය. සිංහල බෞද්ධ ජන පදනම ජන බලවේගයක් වූ බැවින් ඔවුනගේ ද්‍රව්‍යාත්මක, සංස්කෘතික මෙන්ම මතවාදාත්මක අවශ්‍යතා ඉටු කිරීමට යොමු විය. මෙම ක්‍රියාදාමයන් හරහා අතීතය සහ වර්තමානය අතර සබඳතාව නිර්මාණය විය. එය අතීත ශ්‍රී විභූතිය වර්තමානය සඳහා ගැළපීමක් විය.

විවෘත ආර්ථික ක්‍රමය තුළ සංස්කෘතික උරුමයන් උපයෝගී කර ගනිමින් සංචාරක ව්‍යාපාරය මඟින් සංවර්ධනය ළඟා කරගත හැකි ය යන ආර්ථිකමය සාධාරණීකරණය ද හඳුන්වා දුනි. මෙම සංචාරක ව්‍යාපාරය තුළින් අතීත ශ්‍රී විභූතියේ නෂ්ටාවශේෂ ප්‍රතිනිර්මාණය ඔස්සේ සංවර්ධනයත් මුදුන් පමුණුවා ගත හැකි ය යන්න ජනතාවට පසක් කර දීමට ප්‍රයත්න දරන ලදි. එම සාධාරණීකරණය හරහා ගෝලීයකරණ ක්‍රියාදාමයේ මෙන් ම නව යටත් විජිතවාදයේ ප්‍රතිඵලයක් වන ජගත් උරුම සංකල්පය උරුම සංචාරණය වැනි ක්‍රියාදාමයන් ද ග්‍රාමීය ජන මනසට අභ්‍යන්තරීකරණය ඉතා සූක්ෂ්මව සිදුකරන ලදි.

දේශීයත්වයට නැඹුරු වූ සංවර්ධන ප්‍රතිපත්ති, සැලසුම් සහ ව්‍යාපෘති 1977 න් පසු ඉතා විප්ලවකාරී ආර්ථික වෙනස්කම් සිදු වූ විට දී පවා දැකගත හැකි ය. 1977 න් පසු රජයන් දේශීයත්වයට සමීප වීම, ඒ අනුව කටයුතු කිරීම, එය සංරක්ෂණයට පෙලඹීම හඳුනාගත හැකි ය. මෙය හුදෙක්,

- නිදහස් ආර්ථික ප්‍රතිපත්ති සාධාරණීකරණය
- දේශපාලන ආධිපත්‍ය තහවුරු කරගැනීම
- ධනවාදී අර්ථ ක්‍රමය ග්‍රාමීය ජන විඥානයේ අභ්‍යන්තරීකරණය කිරීම
- ගෝලීයකරණ නව යටත්විජිතවාදී සංකල්ප ජන විඥානයට සාධාරණීකරණය කිරීම

වැනි දේශපාලන පරමාර්ථ උදෙසා භාවිත කරන ලදි. අතීත ශ්‍රී විභූති යළි ස්මරණය කරමින් වප් මඟුල වැනි කෘෂිකාර්මික උත්සව සැමරීම, සංස්කෘතික ත්‍රිකෝණ ව්‍යාපෘතිය හරහා ඓතිහාසික නගර සංරක්ෂණයට සහ ප්‍රතිසංස්කරණයට කටයුතු කිරීම සිදු විය.

සංවර්ධනය සඳහා සංස්කෘතික උරුම ඉතා විශිෂ්ට අයුරින් සම්බන්ධ කිරීම 1977න් පසු කාලය තුළ දැකගත හැකි ය. සංවර්ධන ප්‍රතිපත්ති ඉතා පැහැදිලිව බටහිර ධනවාදී සංකල්ප මත පදනම් වන විට එම සංවර්ධනයේ අවසන් පරමාර්ථය අතීත ශ්‍රී විභූතිය නැවත උදා කිරීම බව පෙන්වා ඒත්තු ගන්වන ලදි.

එසේ ම ඓතිහාසික වශයෙන් තීරණාත්මක ව්‍යුහාත්මක ආර්ථික පරිවර්තනයක් වූ විවෘත ආර්ථික ප්‍රවේශය ක්‍රියාවට නැගීමේ දී දේශපාලන නායකත්වයේ බල අධිකාරිය සාධාරණීකරණය කරමින් ඒ හරහා ප්‍රජා මනසට ධනවාදී / අධිරාජ්‍යවාදී සංවර්ධන ප්‍රවේශ අභ්‍යන්තරීකරණය කළ යුතු විය. ඒ අරමුණ සහිතව ම උපාය මාර්ගිකව සැලසුම් කළ සංවර්ධන ව්‍යාපෘතීන්ට නිදසුනක් ලෙස ආගමික ස්ථාන බද්ධ චාරිත්‍රවාරිත්‍ර පෙර සිරිත් පුනර්ජීවනය උදෙසා උරුම ක්ෂේත්‍ර සංරක්ෂණය සහ සංවර්ධනය සංස්කෘතික ත්‍රිකෝණය සහ පූජා නගර සංවර්ධනය හරහා කටයුතු කිරීම පෙන්වා දීමට පුළුවන. එම ව්‍යාපෘති සඳහා තෝරාගන්නා ලද්දේ ශ්‍රී ලාංකේය ආගමික සහ සංස්කෘතියක සම්ප්‍රදායන් සම්බන්ධයෙන් අග්‍රගණ්‍ය ක්ෂේත්‍රයන් ය. ශ්‍රී ලාංකේය ජන දිවියේ ආගමික සිරිත් විරිත් සහ නෛසර්ගිකව බද්ධ වූ ක්ෂේත්‍රයන් (අනුරාධපුර, පොළොන්නරුව, මහනුවර) සංරක්ෂණය සහ සංවර්ධනය ජන මනසේ අවධානය ආකර්ෂණය කර ගැනීමට සමත් විය. මේ හා බද්ධ වූ සංස්කෘතික දේශපාලනය (Cultural Politics) තුළ දේශපාලන චරිත සහ ආයතන සංස්කෘතික සම්පත් පදනම් කරගනිමින් ක්‍රියාත්මක විය. ජේ. ආර්. ජයවර්ධන ජනාධිපති 1977 ඔහුගේ පළමු පාර්ලිමේන්තු ආමන්ත්‍රණයේ දී ම ධර්මිෂ්ඨ සමාජය ප්‍රකාශයට පත් කළේ ය. එක්දහස් නවසිය හැත්තෑ හතේදී ජේ. ආර්. ජයවර්ධන ජනාධිපතිවරයා විසින් 'ධර්මිෂ්ඨ සමාජය' (a righteous society) ප්‍රකාශයට පත් කිරීම ධර්මය පදනම් කරගත් සමාජයක් ස්ථාපිත කිරීම අරමුණු කරගත් අතර ඒ සඳහා ආගමික සිරිත්විරිත් වැදගත් වන හෙයින් ආගමික ක්ෂේත්‍ර සංරක්ෂණය කර ඒ සඳහා භෞතික අවකාශයක් රට මැද නිර්මාණය කිරීමක් ලෙස සංස්කෘතික ත්‍රිකෝණය සන්දර්භගත කළ හැකි ය. එය ධර්මිෂ්ඨ සමාජයක් ස්ථාපිත කිරීමේ දීර්ඝ කාලීන ක්‍රියාවලිය අර්ථවත් කිරීමක් ද විය. අතීත රාජ්‍ය පාලන සහ ආගමික මධ්‍යස්ථානයන් ප්‍රතිසංස්කරණය හරහා ප්‍රජා සංස්කෘතික සංවේදීත්වය දේශපාලන නායකත්වය වෙත යොමු විය.

ධර්මිෂ්ඨ සමාජ සංකල්පය හරහා ධර්මය පදනම් කරගත් සිරිත් විරිත්වලින් සමන්විත පිරිසිදු රාජ්‍යයක් බිහි කිරීම අරමුණු කරගැනුණි. ජනාධිපතිවරයා බුදු දහමේ ආරක්ෂකයා ලෙස ප්‍රකාශ කරගන්නා ලද අතර ඒ ඔස්සේ පැරණි ශ්‍රී ලංකාවේ පාලකයා සහ බුදු දහම අතර වූ සබඳතාව යළි ස්ථාපිත කළේ ය. ජනාධිපතිවරයාගේ ලාංඡනය ධර්ම චක්‍රය වූ අතර පළමු වරට බෞද්ධ කටයුතු අමාත්‍යාංශයක් ද ස්ථාපිත කළේ ය. එසේ ම බුදු දහමට ව්‍යවස්ථා තුළ නිසි තැන ලබාදෙන ලදි.

අධිරාජ්‍යවාදී නවීකරණ චින්තනය සහ අතීත ශ්‍රී විභූතිය ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීම එක්තරා ආකාරයකට බැලු බැල්මට විසටනාත්මක සේ පෙනුණ ද එය ශ්‍රී ලාංකේය සන්දර්භය තුළ1977 න් පසු දේශීය උරුම සංරක්ෂණය සහ බටහිර උරුම සංරක්ෂණය අතර පවත්නා සීමා යම් ආකාරයකට සම්මිශ්‍රණය, සංස්කෘතික / උරුම සංචාරක ව්‍යාපාරය සහ ජගත් උරුම සංකල්ප හරහා සාධාරණීකරණය කරන ලදි. බටහිර තථ්‍යතා සංකල්පය පදනම් කරගත් ද්‍රව්‍යාත්මක සංරක්ෂණ ප්‍රවේශයත්, දේශීය ජීවමාන උරුම සංරක්ෂණයත් අතර සුසංයෝගයක් සහ තුලනයක් මුදුන් පමුණුවා

ගැනීම අරමුණු කර ගනිමින් ව්‍යාපෘති දියත් විය. මෙම ප්‍රවේශය සංස්කෘතික විවේචනයක් සඳහා වන අවකාශය අවම කිරීමට සමත් විය.

සංස්කෘතික ත්‍රිකෝණ ව්‍යාපෘතිය ඔස්සේ ඓතිහාසික, සංස්කෘතික සාම්ප්‍රදායික සිංහලයින්ගේ හදවත බඳු කලාපය (Traditional Heartland) නූතන පෘථුල ව්‍යාපෘතියක් ලෙස එනම් එය නූතන මහා පරිමාණ උරුම සංරක්ෂණ ප්‍රවේශයක් සහිත ව්‍යාපෘතියක් ලෙස සංකල්පගත කළ හැකි ය. සංස්කෘතික සම්ප්‍රදාය, දේශපාලනය සහ සංවර්ධනය ආදී සංකල්පයන් මෙම ත්‍රිකෝණ සංකල්පය තුළ ගැබ්ව ඇත. ඇතැම්හු මෙය සිංහල බෞද්ධ ජාතිවාදී කුමන්ත්‍රණයක් ලෙස හැඳින්වීමට පෙළඹුණහ.

එක්දහස් නවසිය හැත්තෑ හතෙන් පසු බිහිවන නව රජයේ අග්‍රාමාත්‍යවරයා, 1982 න් පසුව ශ්‍රී ලංකා ජනාධිපති වූ ආර්. ප්‍රේමදාසගේ ජනතාවාදී දර්ශනය මත සිදුකරන ලද සංවර්ධන ව්‍යාපෘති තුළ දක්නට ලැබුණු සංස්කෘතික දේශපාලනයේ සුවිශේෂ මුහුණුවරක් ගත්තේ ය. ගම ගොඩනැගීම මඟින් රට ගොඩනැගීමේ තේමාව තුළ සිට ප්‍රජා සංවර්ධන කටයුතු මෙහෙයවීම සමකාලීන විප්ලවීය, මතවාදාත්මක වෙනසක් උදා කළ අතර ගම් උදා ව්‍යාපාරය තුළින් මෙම දැක්ම මනාව පිළිබිඹු විය (Hennayake 2006: 133). මෙම ගම් උදා සංකල්පය තුළ ප්‍රාදේශීය සංස්කෘතික උරුම සංරක්ෂණයට ද ප්‍රමුඛතාවක් හිමිවීම අපගේ අවධානයට ලක්විය යුතු ය. ගම් උදාව ව්‍යාපෘතිය තුළ ආයෝජනය කළ ව්‍යාපෘති අතර ආගමික සහ සංස්කෘතික වැඩසටහන් ප්‍රමාණය ද සැලකිය යුතු අගයක් ගනී (එම: 142). උදා ගම් ව්‍යාපාරය පිළිබඳ ලියැවුණු ගීත රචනා විශ්ලේෂණයක යෙදෙන හෙන්නායක (එම: 140) ඒවා මගින් සාමාන්‍ය ප්‍රජාවට සන්නිවේදනය කිරීමට තැත් කළ පණිවුඩයක් නම් නූතන ධනවාදී සංවර්ධනය තුළ අතීත ශ්‍රී විභූතිය සහ සංස්කෘතික අනන්‍යතාව පවත්වාගෙන යාමේ අවශ්‍යතාව බව කියයි. සෑම ගම් උදා භූමියක ම අතීත සිංහල බෞද්ධ අනන්‍යතාව සහ උරුමය සිහිගන්වන ඉදිකිරීම් සඳහා ප්‍රමුඛත්වයක් හිමි විය. ඒ මගින් අතීත පාලකයින් සහ අතීත උරුමය අතර වූ සබඳතාව නූතන පාලකයින් ද අඛණ්ඩව පවත්වාගෙන යන බව ජන මනසට සූක්ෂ්මව සන්නිවේදනය කරමින් දේශපාලන බලය තහවුරු කරගැනීම උපක්‍රමයක් විය (එමඃ 145). කර්ට්සර් (Kertzer 1988: 9 - 10) සඳහන් කරන පරිදි ගම් උදාව අතීතය සහ වර්තමානය යා කරන ප්‍රතිඵලදායී සංවර්ධන ව්‍යාපෘතියකි. සිංහල බෞද්ධ සංස්කෘතික අනන්‍යතාව සම්බන්ධයෙන් ගත් කල එය සංරක්ෂණවාදී වන අතර නූතන සංවර්ධනාත්මක දෘෂ්ටිකෝණයෙන් නිර්මාණාත්මක ය.ගම් උදාව ව්‍යාපෘති ක්‍රියාත්මක කිරීමේ දී හමු වූ ස්ථාන ආරක්ෂා කිරීම සහ ගම්උදාවට අදාළ ප්‍රදේශයේ උරුමය නගා සිටුවීමට කටයුතු කිරීම මෙම ව්‍යාපාරයෙන් ඉටු විය. නිදසුන් ලෙස පෙන්වා දෙන්නේ නම් හිඟුරක්ගොඩ ගම් උදා භූමිය තුළ පොළොන්නරු යුගයට අයත් සෙල්ලිපි සහ ස්මාරක ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීම, බුත්තල ගම් උදාව ක්‍රියාත්මක කිරීමේ දී තදාශ්‍රිත මාළිගාවිල, දඹේගොඩ ආදී ස්ථානවල එතෙක් අතහැර දමන ලද කැඩී බිඳී ගිය දැවැන්ත බුදු පිළිමය සහ අවලෝකිතේශ්වර බෝසත් ප්‍රතිමාව සංරක්ෂණය කොට මහජනතාව වෙත ඉදිරිපත් කිරීම, තිස්සමහාරාම ගම් උදාව මගින් සඳගිරි දාගැබ සංරක්ෂණය, කඹුරුපිටිය ගම් උදාව මගින් මාතර කොටුව සහ තදාශ්‍රිත ප්‍රදේශය සංරක්ෂණය කිරීම, මිහින්තලේ ගම් උදාව මගින් මිහින්තලේ ඉන්දීය සාංචි ස්තූප අනුරුව සහ අනුරාධපුරය පූජා නගරයේ සංරක්ෂණ සහ සංවර්ධන කටයුතු රැසක් සිදු කිරීමට පියවර ගැනීම දැක්වීමට හැකිය (ගුණවර්ධන 2005: 164). දේශපාලන නායකත්වයේ අවශ්‍යතාව තේරුම්ගත්

පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවේ වෘත්තිකයින්ට දශක කීපයක් ඉටු කරගත නොහැකිව තිබූ උක්ත ක්‍රියාකාරකම් සිය වගකීමක් සේ සලකා ක්‍රියාවට නගනු ලැබී ය. ඒ සඳහා අවශ්‍ය සම්පත් දේශපාලන මැදිහත්වීමකින් සපයා ගත හැකි විය (Wijesuriya 1993: 8). කෙසේ වෙතත් උක්ත ප්‍රදේශවල සංවර්ධන ව්‍යාපෘතීන්ට පෙර පූර්ව හානි ඇගයුමක් සිදු වූ බව දක්නට නොලැබේ.

කාලය	බලයේ සිටි දේශපාලන පක්ෂය	ප්‍රතිපත්ති සහ ප්‍රධාන ව්‍යාපෘති
1977 - 1994	එක්සත් ජාතික පක්ෂය	• උරුමය ගෝලීයකරණය, ජගත් උරුම සංකල්පය හරහා යුනෙස්කෝ ශ්‍රී ලංකා සංස්කෘතික ත්‍රිකෝණ වැඩසටහන. • සංචාරක ව්‍යාපාරය හරහා උරුමය වාණිජකරණයට ලක් කිරීම. • ගම් උදා සංකල්පය වැනි සංවර්ධන ව්‍යාපෘති සමග උරුමය බද්ධ කිරීම. • බෞද්ධ උරුමය ව්‍යවස්ථාපිත සංරක්ෂණයට පියවර ගැනීම. • පූජා නගර සැලසුම් හරහා උරුම ක්ෂේත්‍ර සංරක්ෂණය සහ සංවර්ධනය. • ව්‍යවස්ථාපිත ආයතන ස්ථාපිත කිරීම. සංරක්ෂණ මූල්‍යායනය අරමුණු කර ම. ස. අ. ස්ථාපිත කිරීම, දේශපාලන බලය ස්ථාපිත කිරීම උදෙසා ව්‍යාපෘති සැලසුම් කිරීම.
1994	එක්සත් ජනතා නිදහස් සන්ධානය	• සංවර්ධන ව්‍යාපෘතීන්ගෙන් උරුමය ආරක්ෂා කිරීම සඳහා හඳුන්වා දීම. • ජාතික උරුමයන් සඳහා අමාත්‍යාංශයක් ස්ථාපිත කිරීම. • වයඹ සංස්කෘතික චතුරශ්‍රය හා දකුණේ සංස්කෘතික කවය හඳුන්වා දීම. • ‘උරුම අරුණ‘ අරමුදලක් ස්ථාපිත කිරීම.

පශ්චාද් යටත් විජිත (Post Colonial) ශ්‍රී ලංකා සමාජය තුළ සංස්කෘතික උරුමය විවිධ වූ විචල්‍ය සංවර්ධන ප්‍රවේශ එනම් ධනවාදී, සමාජවාදී සහ දේශීය මානයන් සහ දර්ශනයන් තුළ දෝලනය වී ඇති බව හඳුනාගත හැකි ය. උක්ත ප්‍රවේශයන්ගේ බලපෑම උරුම සංරක්ෂණ සහ සැලසුම්කරණ සහ ප්‍රතිපත්ති සඳහා ඍජුවම බලපා තිබේ.

සංස්කෘතික උරුමයේ සමාජ දේශපාලනික භාවිතය

සංස්කෘතික උරුමය දැනුම පාදක කරගත් සංස්කෘතික නිර්මාණයක් මෙන් ම දේශපාලනමය සම්පතකි (Graham et al. 2000). ලොවෙන්තල් (Lowenthal 1985) උරුමයේ සමාජ දේශපාලනික භාවිතය පිළිබඳව කරුණු දක්වන අතර, ග්‍රැහැම් (Graham 1999) අනන්‍යතාව තහවුරු කිරීමේ සාධකයක් ලෙස උරුමයේ කාර්යභාරය විග්‍රහ කරයි. උරුමය තුළින් සන්නිවේදනය කරනු ලබන පණිවුඩය සහ දැනුම විවිධ සමාජ බුද්ධිමය වාතාවරණයන් තුළ විවිධාකාරයෙන් සාධාරණීකරණය කරනු ලැබේ (Livingstone 1992). දේශපාලඥයින් විසින් සංස්කෘතික උරුමය සිය දේශපාලන මතවාද, අරමුණු (උදා : ජාතිවාදි, ජාතිය ගොඩනැගීම) සාධාරණීකරණය කරනු වස් භාවිත කරනු ලැබේ. මෙම භාවිතය බොහෝ විට සාවද්‍ය භාවිතයක් (misuse) ලෙස ද, විටෙක අතිශයෝක්තියෙන් යුතු අධිභාවිතයක් (over use) ලෙස ද විටෙක නොසලකා හරින ඌන භාවිතයක් (under use) ලෙස ද හඳුනාගත හැකි ය.

සංස්කෘතික උරුමයේ සමාජ, දේශපාලනික භාවිතයේ ශ්‍රී ලාංකේය ආකල්පයන්ගේ එදා මෙදාතුර පසුබිම විමසීමේ දී පැහැදිලි වන යථාර්ථයක් නම් එය ඉතා සමීපව රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්ති සමඟ අවියෝජනීය ලෙස බද්ධ වී පැවති බව ය. මේ බව විවිධ සමාජ, ආර්ථික සංවර්ධනාත්මක අවධි තුළින් පිළිබිඹු වේ (Wijesuriya 1993 : 2-18). උක්ත සබඳතාව දෙදරා යන්නේ යටත් විජිත බලපෑමත් සමග ය (Bandaranayake 1975 : 10 ; Wijesuriya 1993 : 7). ඒ අනුව යටත් විජිත පාලනය කළ ප්‍රතිපත්ති සහ ආකල්ප උරුමයේ දේශපාලනික භාවිතය සම්බන්ධ තවත් පැතිකඩකි. වසර සිය ගණනක් සංස්කෘතික උරුම නොසලකා හරින ලද පසුබිමක ඊට ප්‍රතිවිරුද්ධ බලවේගයක් ලෙස ආගමික පුනරුද ව්‍යාපාරයක් (Religious revival movement) පැන නැගුණ අතර එයට පසුව නිදහස සඳහා අරගලයක් බවට පත් විය (Bandaranayake 1975 : 11). මේ හා ඒකාබද්ධ වූ ක්‍රියාදාමයක් නම් අතීත ආගමික උරුමස්ථාන ස්මාරක ප්‍රතිසංස්කරණ සමාගම් මගින් ප්‍රතිසංස්කරණයට පෙලඹීමයි. ප්‍රජා උද්යෝගය තුළින් ප්‍රජා සංගත සමාගම් හරහා ආගමික ස්මාරක ප්‍රතිසංස්කරණය වන විට නෛතිකව ඒවා පාලනය කිරීමට ද යටත් විජිත පාලනය ක්‍රියාකර ඇති අයුරු 1940 පුරාවස්තු ආඥාපනත මගින් පැහැදිලි වේ.

නිදහසින් පසු රාජ්‍ය යාන්ත්‍රණය සහ දේශපාලනඥයෝ ප්‍රජා උද්‍යෝගය නිසා ම ආගමික ස්මාරක ප්‍රතිසංස්කරණයට යොමු වූහ. මේ යුගයේ ස්තූප ප්‍රතිසංස්කරණ ඍජුව ම දේශපාලනඥයින් විසින් මෙහෙයවනු ලැබිණ. රාජ්‍ය යාන්ත්‍රණය රජයේ දෙපාර්තමේන්තු හරහා මුදල් ප්‍රතිපාදන සැපයූ අතර බොහෝවිට අග්‍රාමාත්‍යවරයා ඒ සඳහා මූලිකත්වය ගැනීම සිදු විය. යටත් විජිත පාලනය තුළ ප්‍රතිසංස්කරණ පාලනය සඳහා ස්ථාපිත නෛතික පදනම (Antiquities Ordinance 1940) අවශ්‍ය පරිදි භාවිත කරමින් ජනතා අවශ්‍යතා ඉටුකිරීමට දේශපාලනඥයින් ස්මාරක ප්‍රතිසංස්කරණ කටයුතු සඳහා මැදිහත් විය. එක්දහස් නවසිය හැත්තෑ එකේ ප්‍රථම ජනරජ ව්‍යවස්ථාව හරහා බුදු දහමට සහ සෙසු ආගම් සඳහා හිමි නිශ්චිත ස්ථානය සඳහන් කෙරිණ. මෙය තවදුරටත් 1978 විධායක ජනපති ක්‍රමය මගින් ශක්තිමත් කෙරිණි.

එක්දහස් නවසිය හැත්තෑ හතේ බලයට පත්වන එක්සත් ජාතික පක්ෂ ආණ්ඩුවත් සමග විවෘත ආර්ථික ප්‍රතිපත්ති හරහා උරුම සංරක්ෂණයේ ප්‍රවණතා විවිධාකාරයෙන් පරිණාමයට පත්වන ආකාරය දැකගත හැකි ය. සංස්කෘතික සම්පත් ආර්ථික සංවර්ධනයේ ගාමක බලවේගයක් කර ගැනීම

සඳහා දේශපාලනික මැදිහත්වීම උපරිමයෙන් සිදු විය. ජගත් උරුම ප්‍රඥප්තිය පිළිගැනීම, ජගත් උරුම ප්‍රකාශයට පත් කිරීම හරහා උරුමය ගෝලීයකරණයට ලක් කරමින් සංචාරක ව්‍යාපාරය තුළින් ආර්ථික සංවර්ධනයට පදනම සැකසිණ. එක්දහස් නවසිය හැත්තෑ හතේ බලයට පත් එක්සත් ජාතික පක්ෂය මගින් ඇරඹූ ‘උදාගම්’ ව්‍යාපාරය යටතේ දිවයිනේ බොහෝ ප්‍රදේශවල සංස්කෘතික උරුමස්ථාන කඩිනම් ව්‍යාපෘති ලෙස ක්‍රියාවට නැගුණි. නිදසුනක් ලෙස බුත්තල ගම් උදාව ක්‍රියාත්මක කිරීමේ දී තදාශ්‍රිත මාළිගාවිල, දඹේගොඩ, ආදි ස්ථානවල එතෙක් අතහැර දමන ලද බුදුපිළිමය හා අවලෝකිතේශ්වර බෝධිසත්ව ප්‍රතිමාව සංරක්ෂණය කොට මහජනතාව වෙත ඉදිරිපත් කිරීම, තිස්සමහාරාම ගම් උදාව මඟින් සඳගිරි දාගැබ සංරක්ෂණය, කඹුරුපිටිය ගම් උදාව හරහා මාතර කොටුව හා තදාශ්‍රිත ප්‍රදේශය සංරක්ෂණය කිරීම දේශපාලනික ලෙස ජනප්‍රසාදයට හේතු වූ උරුම සංරක්ෂණ ක්‍රියාදාම ය. එක්දහස් නවසිය හැත්තෑ නවයේ වසරේ මාස 5 ක් තුළ සිදු වූ මිරිසවැටි ස්තූප ප්‍රතිසංස්කරණය එහි ප්‍රතිඵලයක් වූ අතර ප්‍රතිසංස්කරණ සමාගමේ සභාපති වූයේ ද එවකට ජනාධිපතිවරයාය. උක්ත කටයුත්ත සඳහා අවශ්‍ය මූල්‍ය ප්‍රතිපාදන පවා පාර්ලිමේන්තුව විසින් වෙනත් කටයුතු සඳහා අනුමත කළ ප්‍රතිපාදන මඟින් ලබා ගනිමින් මූල්‍ය අවශ්‍යතාව සපුරාගත් අතර එවකට විපක්ෂය උක්ත මුදල් භාවිතය ප්‍රශ්න කළත් එය ප්‍රබල ආගමික ප්‍රජා අවශ්‍යතාවක් වූ බැවින් ප්‍රබල විරෝධයක් මතු නොවුණි. එක්දහස් නවසිය අසූ හත වසරේ මිරිසවැටිය ස්තූපය හදිසියේ බිඳ වැටුණු පසුව ද නැවත ප්‍රතිසංස්කරණ කටයුතු කඩිනමින් සාර්ථකව කළ හැකි වූයේ ද ප්‍රබල දේශපාලන මැදිහත්වීම මත ය.

එක්දහස් නවසිය හැත්තෑ හතේ බලයට පත් එක්සත් ජාතික පක්ෂ රජය මගින් ගෙන ආ 1978 අංක 41 දරන නාගරික සංවර්ධන අධිකාරි පනත හා ඒ වන විට පැවති 1946 අංක 49 නගර හා ග්‍රාම නිර්මාණ පනත ආදී පනත් තුළින් පූජා නගර සැලසුම් යෝජනා ක්‍රම ආරම්භ කළ අතර ඒ තුළින් ආගමික භේදයකින් තොරව සුවිසල් ඓතිහාසික මධ්‍යස්ථාන බැතිමතුන්ගේ වන්දනය හා පූජනය සඳහා වෙන් වූ ස්ථාන ලෙස රාජ්‍ය හා මහජන ප්‍රතිපාදන තුළින් සංවර්ධනය කිරීම සඳහා තත්කාලීන දේශපාලන තන්ත්‍රය මගින් පියවර ගන්නා ලදි. අනුරාධපුර, මහනුවර, දඹුල්ල වැනි ජගත් උරුමස්ථාන පූජා ප්‍රදේශ ලෙස ප්‍රකාශයට පත් වී සංවර්ධනය වන්නේ එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ය. මේ ප්‍රවේශය හරහා ඓතිහාසික ස්මාරක ආරක්ෂා කිරීම,ඒ හාත්පස අයථා සංවර්ධනයන් පාලනය කිරීම, වන්දනාකරුවන් සහ සංචාරකයින් සඳහා අවශ්‍ය යටිතල පහසුකම් සැපයීම සිදු විය. ශ්‍රී ලංකාවේ ජනාධිපති ලෙස තේරීපත් වූ ආර්. ප්‍රේමදාස මහතා දිවුරුම් දීම සඳහා තෝරාගනු ලැබුවේ ජගත් උරුමස්ථානයක් මෙන් ම බෞද්ධයින්ගේ මුදුන් මල්කඩ බඳු වූ මහනුවර දළදා මන්දිර පත්තිරිප්පුවයි. පත්තිරිප්පුව බ්‍රිතාන්‍ය පාලනයට පෙර ශ්‍රී ලංකාවේ අවසන් රජු විසින් ඉදි කරන ලද ව්‍යුහයකි. මේ ඔස්සේ ලබා දුන් සංකේතාත්මක පණිවුඩය ලෙස යටත් විජිත පාලනය තුළ යම් ප්‍රමාණයකට විසන්ධි කළ බෞද්ධ උරුමය හා දේශපාලන තන්ත්‍රය යළි ස්ථාපිත කිරීමක් ලෙස අර්ථ දැක්විය හැකි ය. එය ප්‍රජාවට සමීපවීමේ දේශපාලන උපාය මාර්ගයක් ලෙස ද හැඳින්විය හැකි ය. උක්ත ප්‍රවේශය තුළින් ජීවමාන ඓතිහාසික ක්ෂේත්‍ර සංවර්ධනයට දේශපාලන යාන්ත්‍රණයේ මැදිහත්වීම සාර්ථකව ලබාගත හැකි වූ, එමෙන් ම ලබාගත හැකි බව මනාව ඔප්පු කළ ක්‍රියාදාමයකි. නිදසුනක් ලෙස අනුරාධපුර පූජා ප්‍රදේශ සැලසුම් යෝජනා ක්‍රමය (Anuradhapura sacred area planning scheme) යටතේ අනුරාධපුර වර්ග සැතපුම් 14 ක් ආවරණය වන පරිදි සංවර්ධන සැලැස්මක් සැකසුණ අතර ඒ හරහා ඉහළ ම දේශපාලන අනුග්‍රහය මඟින් සියලු ම පාර්ශ්වකරුවන් එක රාමුවක් යටතට ගෙන නව

කළමනාකරණ ව්‍යුහයක් තුළින් පූජනීය නගරය සංරක්ෂණයට කටයුතු ඇරඹිණ (Wijesuriya 1993). 1988 බුද්ධශාසන අමාත්‍යාංශය ජනාධිපති යටතේ ම ස්ථාපිත කිරීම තුළින් ස්පර්ශනීය සහ අස්පර්ශනීය බෞද්ධ උරුමය ආරක්‍ෂා කිරීමට මහගු පිටුවහලක් විය. පසුගිය දශක තුන තුළ වඩාත් ම සාර්ථක උරුම සංරක්‍ෂණ හා කළමනාකරණ ප්‍රවේශය නම් එවකට රජයේ ප්‍රමුඛ මැදිහත්වීම මත 1981 හඳුන්වා දුන් මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල සහ සංස්කෘතික ත්‍රිකෝණ ව්‍යාපෘතියයි. මේ හරහා මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදලට මුදල් එක්රැස් කිරීමේ හා වැය කිරීමේ බලතල ලබා දුන් අතර රාජ්‍ය බදු මුදලින් නිදහස් කෙරිණ. මෙය නිදහසින් පසු රජයක් විසින් ශ්‍රී ලංකාවේ උරුම සංරක්‍ෂණ ක්‍රියාදාමයේ තිරසාරභාවය වෙනුවෙන් සිදු කළ දුවැන්ත ම දූරදර්ශී ක්‍රියාමාර්ගයයි. රජයේ අග්‍රාමාත්‍යවරයා මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදලේ සභාපතිවරයා වීමෙන් හා අමාත්‍යාංශ රැසක ඇමතිවරු හා ලේකම්වරු එහි සාමාජිකයින් වීමෙන් ම ඒ සඳහා ලැබුණු රාජ්‍ය අනුග්‍රහය පිළිබිඹු වේ.

ජනවාර්ගික යුද්ධය සමග එල්. ටී. ටී. ඊ. (LTTE) සංවිධානය තුළින් ශ්‍රී ලාංකේය ආර්ථික, සමාජීය සහ ආගමික උරුමස්ථානයන්ට තර්ජනය එල්ල වන්නට විය. විශේෂයෙන් අනුරාධපුර ජගත් උරුම භූමියේ ශ්‍රී මහා බෝධියටත්, මහනුවර ජගත් උරුම භූමියේ ශ්‍රී දළදා මාලිගාවටත් (1998) ත්‍රස්ත ප්‍රහාර එල්ල විය. මෙය සිදු වන්නේ LTTE සංවිධානය උක්ත ජගත් උරුමස්ථාන අනන්‍යතාව සිංහල බෞද්ධ අනන්‍යතාවක් පමණක් ලෙස වරදවා කියවීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස විය හැකි ය. එදා මෙදාතුර රටේ පාලකයින් සිංහල බෞද්ධ ප්‍රජාව ජීවිතයේ බොහෝ සුවිශේෂ අස්ථාවල දී උක්ත ස්ථාන කරා ගොස් පිහිට ප්‍රාර්ථනා කිරීමට පුරුදුව සිටියා පමණක් නොව, උක්ත ආගමික වන්දනයේ බලයෙන් රට ආක්‍රමණවලින් ආරක්‍ෂා කර දෙන බවට ඔවුන් තුළ විශ්වාසයක් ද විය. එහෙයින් එම වස්තු ඉලක්ක කර පහර දීම සහ විනාශ කිරීම රටේ පාලකයින්ට හා සිංහල බෞද්ධ ප්‍රජාවට පහර දීමක් සේ එම සංවිධානය සිතන්නට ඇත. එහෙත් උක්ත ස්ථාන ජගත් උරුම භූමි තුළ පිහිටි ජගත් උරුමයේ නියෝජනයන් වීම නිසා ම ජගත් උරුම ප්‍රඥප්තියට අනුව සමස්ත විශ්වීය මානව ප්‍රජාවගේ ම උරුමයන් වන්නේ ය.LTTE සංවිධානය ද සමස්ත මානව ප්‍රජාව යන්නෙන් අර්ථවත් වන බැවින් ඔවුන් ද එය සුරැකීමේ පාර්ශ්වකරුවන් විය යුතුව තිබුණි. එහෙත් එම පෘථුල විශ්වීය කියවීමට ඔවුන්ගේ අන්තවාදී දෘෂ්ටිවාදය බාධකයක් වන්නට ඇත. ඔවුනට ඒ තුළින් මුදුන් පමුණුවා ගත යුතු අදූරදර්ශී ජයග්‍රහණයක් පවතින්නට ඇත. සුදර්ශන් සෙනෙවිරත්න නිරීක්‍ෂණය කරන පරිදි උක්ත සංකේතද්වයම සිංහල - බෞද්ධ අනන්‍යතාව උතුරු ඉන්දීය ආර්ය සබඳතාව නිරූපණය කරන උරුම සංකේත වීම මේ සඳහා හේතු වන්නට ඇත. ජගත් ප්‍රජාව උක්ත ක්‍රියාදාමය හෙළා දුටු අතර, ශ්‍රී ලංකා රජය ද LTTE සංවිධානයට එරෙහිව ප්‍රචාරණයට මෙම ජගත් උරුම විනාශය ප්‍රබල අවියක් කර ගත්තේ ය. 50 වන නිදහස් සමරුවට දින 10 කට පෙර විනාශ වූ දළදා මැදුර එම නිදහස් සැමරුමේ ප්‍රධාන ආරාධිත අමුත්තකු වූ චාල්ස් කුමරු එම මන්දිරය නැවත ප්‍රතිසංස්කරණයට දායක වන ලෙස ජගත් ප්‍රජාවගෙන් ඉල්ලා සිටියේ ය. විනාශ වූ දළදා මන්දිරය ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීම සඳහා සාමාන්‍ය ප්‍රජාව, ආගමික ප්‍රජාව මෙන් ම දේශපාලන නායකත්වය ප්‍රමුඛව ක්‍රියා කෙරිණි. හදිසි අවස්ථාවල කටයුතු කරන ප්‍රබල ම දේශපාලන යාන්ත්‍රණය වන ජනාධිපති කාර්ය සාධක බලකාය (Presidential Task Force) ජනාධිපතිගේ සහභාගීත්වය යටතේ ක්‍රියාත්මක විය.

ජනවාර්ගික ගැටලුවට විසඳුමක් ලෙස ගෙන ආ ආණ්ඩුක්‍රම ව්‍යවස්ථාවේ 13 වන සංශෝධනයට අනුව පළාත් සභාවලට බලය විමධ්‍ය ගත වන අතර විමධ්‍යගත නොවන බලතල පිළිබඳව ද සඳහන් වේ. ශ්‍රී ලංකාවේ ඓතිහාසික ස්මාරක හා ක්ෂේත්‍ර සම්බන්ධයෙන් සලකන විට

ජාතික ස්මාරක (National Monuments) ලෙස ප්‍රකාශයට පත් කර ඇති ස්මාරක සඳහා පමණක් මැදිහත් වීමට මධ්‍යම රජයට බලතල පවතී. එවකට පැවති 1940 පුරාවස්තු ආඥා පනතට අනුව ජාතික ස්මාරක ලෙස ප්‍රකාශයට පත් කිරීමට ප්‍රතිපාදන නොවූ හෙයින් තත් පනතට අනුව ස්මාරක සහ ක්ෂේත්‍ර ලෙස ප්‍රකාශයට පත් කර තිබූ සියලු ස්ථාන ජාතික ස්මාරක ලෙස නිරායාසයෙන් ප්‍රකාශයට පත් කෙරෙන පනතක් අවශ්‍යව තිබූ මොහොතක ඉතා කෙටි කලක් තුළ පාර්ලිමේන්තුව මගින් ඒකමතිකව 1989 ජාතික වටිනාකමක් සහිත පුරාවිද්‍යාත්මක ක්ෂේත්‍ර පනත (Archaeological sites of natonal importance Act 1989) හඳුන්වාදීමට කටයුතු කෙරිණ. මේ හරහා ජාතික වශයෙන් වැදගත් උරුමස්ථාන මධ්‍යම රජයේ රැකවරණයට නතුකර ගත් අතර එය අතීතයේ පටන් පැවති සම්ප්‍රදායක් වන උරුමය, රාජ්‍යය හා පාලකයා අතර සමීප සබඳතාව ස්ථාවරව පවත්වා ගැනීමට කටයුතු කිරීමකි.

නිගමනය

ශ්‍රී ලාංකේය උරුමය සංරක්ෂණය පිළිබඳ සම්ප්‍රදායික යාන්ත්‍රණය පිළිබඳ අධ්‍යයනයෙන් පැහැදිලි වන යථාර්ථයක් නම් නූතන උරුමය ගෝලීයකරණය වීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස නිර්මාණය වී ඇති බටහිර සංරක්ෂණ උපායමාර්ගවලට හා සුසමාදර්ශයන්ට විකල්ප වූ සංරක්ෂණ සම්ප්‍රදායක් ශ්‍රී ලංකාව සතු බවයි. මෙම යාන්ත්‍රණය තීරණාත්මක ලෙස යටත්විජිත හා පශ්චාත් යටත්විජිත සමයෙහි දී අභියෝගයට ලක් වීම හඳුනා ගත හැකි අතර, සන්දර්භවලට අනන්‍ය වූ සාධක නොසලකා ඒ මත නූතන ක්‍රමවේද හා සුසමාදර්ශ ආරෝපණය කිරීමට යාම තුළ ක්ෂේත්‍රයන්හි ගැටලු රැසක් නිර්මාණය වී ඇති බව පෙනේ. එබැවින් මෙකී ප්‍රතිඵලවලින් ප්‍රකාශ වන්නේ ශ්‍රී ලාංකේය, විශේෂයෙන් ජීවමාන පූජනීය සංස්කෘතික උරුම සංරක්ෂණයේ දී සාම්ප්‍රදායික සංරක්ෂණ ඥානය, න්‍යාය, භාවිතය හා දෘෂ්ටිවාදයෙන් වියුක්ත වීම පිළිබඳ නැවත සිතා බැලිය යුතු කාලය එළඹ ඇති බවයි. ශ්‍රී ලාංකේය පූජනීය ජීවමාන උරුමය හා බද්ධ වූ සංකීර්ණ සමාජීය මාන අවතක්සේරුව දිගුකාලීනව උරුමයේ තිරසාරභාවය අර්බුදයට හෙළීමකි. සංස්කෘතික උරුමයේ සමාජ, දේශපාලනික භාවිතයේ ශ්‍රී ලාංකේය ආකල්පවල එදා මෙදාතුර පසුබිම විමසීමේ දී පැහැදිලි වන යථාථයක් නම් එය ඉතා සමීපව රාජ්‍ය ප්‍රතිපත්ති සමඟ අවියෝජනීය ලෙස බද්ධ වී පැවති බව ය.

ආශ්‍රිත මූලාශ්‍රය

අනුරාධපුර පූජා ප්‍රදේශ සැලසුම් යෝජනා ක්‍රමය (2008) නාගරික සංවර්ධන අධිකාරිය.

කොළඹ.අනුරාධපුර නගර සංවර්ධන සැලැස්ම (2020) නාගරික සංවර්ධන අධිකාරිය.

කොළඹ.කරුණානන්ද, යූ. (1990)නුවර කලාවිය, කැලණියඃ ශිලා ප්‍රින්ටර්ස්.

-----(2001)බ්‍රිතාන්‍යයන් යටතේ උතුරුමැද පළාත, මරදානඃ ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

කරුණාරත්න, ඩබ්ලිව්. ඇස්. (1990) 'ශ්‍රී ලංකාවේ පුරාවිද්‍යාවේ ඉතිහාසය 1890-1910',පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවේ ඉතිහාසය, (සංස්.) එන්. විජේසේකර, රජයේ මුද්‍රණ නීතිගත සංස්ථාව, පිටු 3-6.

පී.ගුණවර්ධන, පී සහ එම්. සල්ඩින්. (2008)සංචාරක කර්මාන්තය දියුණු වෙමින් පවත්නා රටවල් සහ සංචාරක නිෂ්පාදනය, ජා ඇලඃ සමන්ති ප්‍රකාශකයෝ.

ගොඩකුඹුර, සී. (1962) 1960-61 මුදල් වර්ෂය සඳහා පුරාවිද්‍යා කොමසාරිස්ගේ පාලන වාර්තාව, කොළඹ: පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව.

දේවරාජා, එල්. එස්. (1967)උඩරට රාජධානිය, පාදුක්ක: රජයේ මුද්‍රණ නීතිගත සංස්ථාව.

ධම්මානන්ද, එස්. (1969) මධ්‍යම ලංකා පුරාවෘත්ත, කොළඹ: ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.

පතිරණ, යූ. පී. එස්. (2010)සංචාරක ව්‍යාපාරය (පසුබිම, බලපෑම හා නව ප්‍රවණතා), දිවුලපිටිය: සරස්වතී ප්‍රකාශකයෝ.

පරණවිතාන, එස්. (1963)ලංකාවේ ස්තූපය, බොරලැස්ගමුව: විසිදුනු.

මල්සිරි, ඩබ්ලිව්. (2011)ශ්‍රී ලංකාවේ වාස්තුවිද්‍යා උරුම සංරක්ෂණයේ ඓතිහාසික විකාශනය: ක්‍රමවේද, සංකල්ප හා භාවිතය, කොළඹ: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

රාජපක්ෂ, ඒ. (2002) නූතන උරුම කළමනාකරණ සංකල්පය සහ අනුරාධපුර ලෝක උරුම නගරයේ උරුම කළමනාකරණ ක්‍රියාදාමය, වැලිපිල පුරාවිද්‍යා සඟරාව (පස්වැනි කලාපය), කොළඹ: මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදල.

රාජපක්ෂ, ඒ. (2013) 'දළදා උරුමය: අනන්‍යතාව, අර්ථකථනය හා කළමනාකරණය', ධීරානන්ද, එච්. (සංස්.)සිරි දළදා හරසරණිය, කොළඹ: රජයේ ප්‍රවෘත්ති දෙපාර්තමේන්තුව. පිටු. 695-717.

රාහුල, වල්පොළ. (1959)ලක්දිව බුදුසමයේ ඉතිහාසය, කොළඹ: එම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.

විමලරත්න, කේ. ඩී. ජී. (1995) බුදුසසුන පිළිබඳ බ්‍රිතාන්‍ය ප්‍රතිපත්ති, අපේ සංස්කෘතික උරුමය, නුගේගොඩ: දීපානි ප්‍රකාශන. පිටු. 213-239.

විමලානන්ද, ටී. (1963)උඩරට මහ කැරැල්ල, කොළඹ: ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.

විමලරත්න, කේ. ඩී. ජී. (1993)ලංකාවේ බ්‍රිතාන්‍ය ආධිපත්‍යය, කොළඹ: රත්න ප්‍රකාශකයෝ; 1991, බ්‍රිතාන්‍යයන් යටතේ ලංකාවේ විහාර ඉඩම් පාලනය, දෙහිවල: ස්වර්ණ ලේඛා.

විසල් අනුරාධපුර සංවර්ධන යෝජනා ක්‍රමය (1999)නාගරික සංවර්ධන අධිකාරිය, කොළඹ.

සිල්වා, ආර්. (1985)1981 වර්ෂය සඳහා මධ්‍යම සංස්කෘතික අරමුදලේ පළමුවන වාර්ෂික වාර්තාව, ශ්‍රී ලංකාව: රාජ්‍ය මුද්‍රණ සංස්ථාව.

සිල්වා, ඩී. ඒ. සී. එස්. සහ ජී. ගුරුගේ. (2011)සංචාරක ප්‍රවර්ධන ප්‍රවේශ, මරදාන: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

සෙනෙවිරත්න, ඒ. (2001)සිරි දළදා වරුණ, මරදාන: ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

සෙනෙවිරත්න, ඒ. (2002)කන්ද උඩරට මහනුවර, කොළඹ : රජයේ මුද්‍රණ නීතිගත සංස්ථාව.

හරිශ්චන්ද්‍ර, ඩබ්ලිව්. (2001)සිතියම් සහිත පුරාවිද්‍යාව, බොරලැස්ගමුව: විසිදුනු.

හෙට්ටිආරච්චි, ඇස්. බී. (1990) පුරාවිද්‍යා රක්ෂිත ප්‍රකාශයට පත්කිරීම, එළිපෙහෙළි කිරීම, නඩත්තු කිරීම හා පරිසර සැකසීම 1910-1930, පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුවේ ඉතිහාසය, (සංස්). එන්. විජේසේකර, රජයේ මුද්‍රණ නීතිගත සංස්ථාව. පිටු. 47-78.

Antiquities Ordinance of 1940, Sri Lanka.

Archaeological survey of Ceylon Annual Repots, 1933.

Archaeological survey of Ceylon Annual Repots, 1940 p. 45.

Archaeological survey of Ceylon Annual Repot, 1961 / 62, p.233.

Archaeological sites of Natonal importance Act 1989, Sri Lanka.

Fernando, W.B.M. (1990) 'History of the Department of Archaeology 1930-1950', *History of Department of Archaeology*, Commemorative Vol. N.Wijesekara (ed.), Colombo, pp. 71-110.

Bandaranayake, S.(1975) 'International Recognition of the Problems of Conserving Cultural Monuments and Ancient City Centres', paper given at the Asian Regional Conference of the Commonwealth Association of Architects, Colombo.

Berchert, H. (1978) 'S.W.R.D. Bandaranaike and the legitimation of power in Sri Lanka'. In: Smith B.L. (ed.) *Religion and legitimation of power in Sri Lanka*. India: Anima Books.

Graham B., Ashworth, G. J. and Tunbridge, J. E. (2000*) A Geography of Heritage: Power, Culture and Economy*. London: Arnold.

Hennayake, N. (2006) *Culture, Politics and Development in Post-Colonial Sri Lanka*.Lexington Books.

Kertzer, D. (1988) *Rituals, Politics and Power*, London: Yale University Press.

Livingstone, D. N. (1992) *The Geographical Tradition*. Oxford: Blackwell.

Lowenthal, D. (1985) *The Past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nash, D. (1977) 'Tourism as a form of Imperialism'. *Hosts and guests:* in: Smith, V. (ed.) *The Anthropology of Tourism*. Oxford: Blackwell, pp. 33-47.

Oertel, f. O. (1903) 'Report of the Restoration of Ancient Monuments at Anuradhapura, Ceylon' Colombo: *Ceylon government Sessional Papers*.

Ponnambalam, S. (1980) *Dependent Capitalism in Crisis: The Sri Lankan Economy*, London Zed press.

Robins.K. (1977) Global Times: What in the world's going on? In: Du Gay, P. (ed.) *Production of Culture/Cultures of production*, 1997, London, Sage.

Silva, R. 'Conservation of ancient monuments under tropical conditions with special reference to Ceylon', *Ancient Ceylon*, 1969, *vol.3*, Colombo, Department of Archaeology, p. 84.

Singer, M. (1964) *The Emerging Elite: A study of political leadership in Ceylon*. Cambridge, MA: MIT Press.

Turner, L. and Nash, J. (1975) *The golden hordes: International Tourism and the Pleasure Periphery*. London: Constable: London.

Wijesuriya, G. (1993) *Restoration of Buddhist Monuments in Sri Lanka: The Case for an Archaeological Heritage Management Strategy*. Colombo: ICOMOS, Sri Lanka.

Wijesuriya, G. (2005). 'Past is in the Present: Perspectives in caring for Budhist heritage'. In: Stovel, H., Stanley-Price N. and Killick, R. (ed.) *Conservation of living religious heritage. ICCROM Conservation Studies3 (ICCROM)*, Rome.

ආඛ්‍යාන Narrations

Volume 03 | Issue 01&02 | 2018 | Article 02

On-line Refereed Journal of the Center for Indigenous Knowledge and Community Studies
Sabaragamuwa University of Sri Lanka

Follow this and additional works at: www.sab.ac.lk
e-mail: akyanaeditor@ssl.sab.ac.lk

Historical importance of Sinbad the Sailor in Serandib: Special reference to Sri Lanka and West Asian Relations

Rohitha. Dasanayaka[2]

kmrdasanayaka@yahoo.com

B.A (sp), PhD

Abstract

When examining the relationship that existed in the period of the Abbasid empire, a significant stage in the connections between Sri Lanka and West Asia may be seen. It could be believed that during the time of Emperor Harun-al-Rashid, these relationships may have prevailed on a fairly large scale. In modern times, many scholars have begun to engage in surveys relating to historical facts in legends originating in the past. The story of Sindbad the Sailor of Arabian Nights fame too is one such a legend. However, it is a legend which portrays certain true incidents pertaining to a series of commercial activities which took place in the Indian Ocean during the early medieval period. It further reveals the traffic-in people, food and ideas-existed between Sri Lanka and Baghdad. Scholars who edited Sindbad's adventures at a later stage attached it to the Arabian Nights, and transformed the same into a fairy tale. It must however be remembered that it was a separate aspect and it was written in the 9th or 10th century A.D. But what is important in this study is not to discuss whether Sindbad was a historical figure or not, but whether the series of facts revolving around him are of historical importance or not.

Keywords: Sindbad, Indian Ocean, Sri Lankan Trade

[2] Senior Lecturer, University of Peradeniya.

"The king of Sarandib(Sri Lanka) gave me a cup of ruby a span high; and a bed covered with the skin of a serpent which swalloweth the elephant, and whoso sitteth upon it, never sickeneth, and a slave-girl like a shining moon"

Sindbad the Sailor

The most important period of Arab-Sri Lanka relations was during the rule of the Abbasid dynasty (A.D.750-1260).[3]Very good relations were maintained during the period of the most powerful and the famous Emperor Harun-al Rashid (A.D 786-809). It is inevitable to come to the above conclusion because so many clues and evidence supported this view. The Baghdad Royal Council's association with Sri Lanka is proved through literary and archaeological findings. The famous Arabic book ,*Alf Layla Wa Layla or Thousand and One Nights*(Sinhala-"*Arabi Nisollasaya*")tales, based on the experience of navigators, was composed probably in the early Abbasid period (A.D. 750-850). It gives useful and interesting information through stories. Sindbad the sailor came to Sri Lanka when king Harun-al-Rashid was the ruler of Baghdad. The story of Sindbad, although not taken seriously by educated masses, contains much information regarding international trade at that time. Even though some stories are exaggerated and adventurous, when one goes deep into them, one could understand true and accurate incidents regarding trading systems and commercial patterns that prevailed at that time.

Merchandise used for trade, their grades, rules and regulations governing these items, close relations between traders on trust and success of business, the rules on barter system, assessment of the value of items, commercial centres and towns and great kingdoms at the time are vividly narrated in the *Thousand and One Nights*. Apart from that, sea routes and land routes,harbours and associated commercial centres, those involved with international trade, and relevant rulers and heads, the nature of ships, the nature of the sea, and the challenges of sea voyages in trade were also shown clearly. The depth of the sea, the sea current and wave motion affecting the sailing, adventurous sailing in deep and violent seas, instability of ships and lives of merchants, and with all those challenges if one succeeded he could be very rich due to great profit are all narrated in this book. Out of all the stories, the

[3]. All chronological dates one quoted from Dominique Sourdel, *Medieval Islam*, (trans.), J.Montgomery Watt, Routledge and Kegan Paul, London, 1983, pp. x-xv

interesting are those of how Sindbad's adventures and experiences were gained by 7 sea voyages.

According to the text, Sindbad was the son of a rich merchant. When his father died, he foolishly squandered all his inheritance in riotous living with his young friends. When all his personal fortunes had been wasted he sold his last possessions, invested in trading goods, and went to sea as a merchant. *The Thousand and One Nights*says that Sindbad lived and traded from Baghdad, then the metropolis of the Arab world and the capital of the Caliph Harun-al Rashid. But the Caliph himself was such a glittering figure of semi-mythical proportions that it was the habit of later storytellers to ascribe to the reign of Harun-al Rashid all manners of great adventures and marvels, including , naturally, the exploits of Sindbad the Sailor. Actually, there was probably no one single person who was Sindbad. It is more likely that there was a renowned foreign-going Arab merchant about whom travel stories were told. Gradually the journeys and exploits of other men were credited to him, and the hero-figure was established. This is the normal development of a story cycle. The deeds of a real person are taken, exaggerated, and then embellished with the feats of other men until the entire assembly is presented as a story sequence.

On the sixth voyage of Sindbad, his ship was wrecked and he landed in a small island. He built a small boat, and landed in Sarandib. That was the beginning of the connection between Sindbad and Sri Lanka.

> At length I awoke, and found myself in the light; and, opening my eyes, I beheld an extensive tract, and the raft tied to the shore of an island, and around me a company of Indians, and Abyssinians[4] (blackmoors[5]) When they saw that I had risen, they rose and came to me, and spoke to me in their language; but I knew not what they said, and imagined that it was a dream, and that this occurred in sleep, by reason of the violence of my distress and vexation. And when they spoke to me and I understood not their speech, and returned them not an answer, a man among them advanced to me, and said to me, in the Arabic language, "Peace be on thee, O our brother! What art thou, and whence hast thou come and what is the cause of the coming to this place? We are people of the sown lands and the field, and we came to irrigate our fields and our sown lands and found thee asleep on the raft: so we laid hold

[4].*Modern-day Ethiopia*

[5].*The Book of the Thousand Nights and a Night*, (trans.) R.F. Burton, (ed.), Leonard Smithers, Vol. IV, H.S. Nicholas Pub., London, 1897, p. 402

> upon it, and tied it here by us, waiting for thee to rise at thy leisure. Tell us then what is the cause of thy coming to this place"…and I told them of all that had happened to me from beginning to end, what I had experienced upon that river, and of its narrowness. Then they talked together, and said, we must take him with us and present him to our king, that he may acquaint him with what hath happened to him. Accordingly they took me with them, and conveyed with me that raft, together with all that was upon it, of riches and goods, and jewels and minerals, and ornaments of gold, and they took me to their King, who was the King of Sarandib. (Sri Lanka)[6]

This story may be taken as an allusion to Sri Lankan and West Asian relations. That Sindbad was caught by local men, that he could not understand their language, that there was a black man among them who could speak the Arabic language, that Indians and Abyssinians were present there-all these go to show that the Abyssinians[7] were in the Sri Lankan port as recorded by Cosmas.[8] Procopius, and *The Chāchnamāh*[9]also confirm this.[10] So the language spoken by Sindbad, was the language of the Black Moors who spoke Arabic. Black skinned men were Arab nationals. It was very important to have men who could speak Arabic. The kings of Sri Lanka employed men for security of Mahātittha port, and for other services.[11] So it could be assumed that at that time there was a translator for West Asian travellers.

6.*Stories from the Thousand and One Nights, The Arabians Nights*, Entertainments Translated by Edward William Lane, Revised by Stanley Lane Poole Grolier Enterprises Corp, Danbury, Connecticut, U.S.A, 1909 and 1937, p. 287; *The Bookof the Thousand Nights and a Night*, (trans.), R.F. Burton, (ed.), Leonard Smithers, Vol. IV, H.S. Nicholas Pub.,London, 1897, p. 402

7. The establishment of a string of Arab trading centres along the African coasts appears to have been accompanied by a great expansion of the slave trade in general. The Arabs carried large number of black slaves (Abyssinian) across the Red Sea and the Indian Ocean to Islamic Asia and to India, (to lesser extent to China), as well as across the trans –Saharan routes Andre Wink, *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World-Early Medieval India and the Expansion of Islam 7th to 11th Centuries*, Vol. 1, Oxford University Press, Delhi,1990, pp. 29-30

8.*The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*, (trans.), J.W. McCrindle, Hakluyt Society, London, 1897, pp. 365-369

9.Sri Lankan ruler sent Abyssinians-male and female-to Iraq *rulerThe Chāchnamāh An Ancient History of Sind (giving the history of the Hindu period down to the Arab conquest*), translated from the Persian manuscripts MirzaKalichbegFredunbeg, Idarah-I Adabiyat-I, (Delhi, 1900), pp. 69-70;***Chāchnamāh***,(ed.),U.M. Daudpota, Hyderabad, 1939, p. 89

10.*Procopius,History of Wars*, (trans.), H.B. Dewing, Loeb Classical Library, William Heinemann, London, MCMXVI-1961, Bk.1,Ch. 20, pp.9-13

11.*Sahassavat ✷hupakarana*, (ed.), A.P. Buddadatta, Anula Press, Colombo, 1959, p.145

According to Cosmas, due to the arrival of more and more number of West Asian traders inSri Lanka, the rulers were very keen to provide all possible services in those places.

Sindbad was taken to the king of Sri Lanka along with the 'black moor' who spoke Arabic and many more men. Sindbad saluted or respected the king according to the Indian system of kneeling. Afterwards he was allowed to sit by the king, and the king listened to all details of his voyage. The king ordered to write in gold the accounts of this voyage and kept it with the main records of the palace. Since there existed a system of record keeping of historical events in Sri Lanka, what Sindbad said could be true. The king kept an officer to guard the valuable articles of Sindbad found in his boat. Afterwards, with the king's permission, he was allowed to go out into the city, the details of which are also recorded in the book.

> Now the island Sarandiblieth under the equinoctial line, it's night and day both numbering twelve hours. It measureth fourscore parasangs long by a breadth of thirty, and its width is bounded by a lofty mountain and a deep valley. The mountain is conspicuous from a distance of three days, and it containeth many kinds of rubies and other minerals, and spice-trees of all sorts. The surface is covered with emery where-with gems are cut and fashioned; diamonds are in its rivers, and pearls are in its river-valley. I ascended that mountain and solaced myself with a view of its marvels which are indescribable and afterwards I returned to the king.[12]

Sindbad's records of Sri Lanka, except a few points, can be accurate, even one could guess. The navigator could have climbed Adam's Peak since it was sacred place of worship for Muslims already in the 9th century. Not only Sindbad but all those who visited Sri Lanka after him had recorded that they did not forget to pay respect to this sacred mountain of Adam's Peak.[13] Like Sindbad, many Arab geographersespecially, Al-Tabari[14] (A.D.853), Suleiman[15], Abu Said[16], IbnKhurdadbah[17], and Al–Beruni.[18]also mention Sri Lanka and their details are similar to his.

---

[12]. *The Book of the Thousand Nights and a Night*, (trans.), R.F. Burton, (ed.), Leonard Smithers, Vol. IV, H.S Nicholas Pub., London, 1897, p. 403

[13].See Rohitha Dasanayaka, *Arabs In Serandib*, Colombo, Godage, 2016, Discussed in detail inthe V Chapter

[14]. Rifles,*Ceylon: A General Description of the Island, Historical, Physical, Statistical*, Vol. II, Chapman & Hall, London, 1876, p. 14

[15].K.A.NilakantaSastri, ***op.cit.***, pp. 122-123

When Sindbad arrived in Sri Lanka the king after receiving him had sent a congratulatory letter to the king of Arabia, the exact words ofwhich are not known. Sindbad came to Sri Lanka during king Harun-al Rashid's (A.D. 786-809) reign. At that time there were three kings in Sri Lanka; King Mahinda II (A.D.777-797), King Udaya I (A.D.797-804) and King Aggabodhi VIII, (A.D. 804-815) as recorded in the chronicles. S.A. Iman has suggested that this incident happened either during the reign of King Mahinda II or King Udaya I.[19] It is an accepted view that, one of them had definitely sent a letter to the Caliph of Arabia, through either Sindbad or some other merchant. "Moreover, he gave me a sealed letter, saying, 'Carry this with thine own hand to the Commander of the Faithful and give him many salutations from us!'[20]said the King to Sindbad. Then Sindbad returned by ship from Sri Lanka to the Arab country.

The king of Serendib wrote the letter in a skin of a rare animal. The old chronicle has recorded that as the skin of a *khawi*which one can not definitely identify. But it could be a properly tanned yellow skin from a goat or hog-deer (which is finer than lamb parchment and of yellow colour).The letters were written in blue colour (ink of ultra marine) and the contents of the document are as follows:

> Peace be with thee, from the king of Sarandib, before whom are a thousand elephants, and upon whose palace- crenelles are a thousand jewels.[21] But after (laud to the lord and praises to His Prophet): we send thee a trifling gift which be thou pleased to accept …and the present was a cup of ruby a span high and a finger's length broad, the inside of which was adorned with precious pearls; and a bed covered with the skin of the serpent which swalloweth the elephant,

---

16. *Salsilatu-t Tawārikh of the Merchant Sulaiman with additions by Abu Zaidu-L Hasān of Siraf, The History of India, as Told by Its Own Historians*, pp. 7-8

17. *Kitāb Al-MasālikWa' l-Mamālik, Abu'l-KāsimObaidallahIbnAbdallahIbnKhoradhbeh,Bibliotheca GeographorumArabicorum*, (ed.), M.J De Goeje, Lugduni-Batavorum, Apud E.J. Brill, Leiden, 1889, pp. 42-44

18. *Tahqiq ma li'l Hind: Al-Alberuni's India*, (ed. and trans.), Edward C.Sachau, S.Chand and Co. New Delhi, 1964, pp. 307-310

19. S.A. Imam, "*Ceylon-Arab Relations*", in *Moors Islamic Cultural Home Souvenir*, Colombo, 1964-65, p .11

20. *The Book of the Thousand Nights and a Night*,1897, p.404 and*Stories from the Thousand and one Nights, The Arabians Nights*, 1937, p. 288

21. "This had been written to the King CaliphHarun al Rashid by the King of Sarandib, having 100 tuskers (elephants) walking in front, and living in a place glittering with 1000 red gems (rubies) and possessing 20,000 crowns decorated with diamonds.", '*ArabiNissollāsaya*', (Sinhala trans.),Albet Silva, Vol.III, S.Godage, Colombo, 2001 new print, p.396

> which skin hath spots each like a diner and whoso sitteth upon it never sickeneth; and an hundred thousand miskals of Indian lign-aloes and thirty grains of camphor, each the bigness of a pistachio-nut, and a slave-girl with her paraphernalia, a charming creature like a shining moon.[22]

Although excessive reports with exaggerated descriptions are given, the gifted items may be accepted as correct details. However, the gift of a slave girl[23] as recorded is not acceptable, because there is no evidence of slave trading in Sri Lanka. The slave trade[24] was extensive and had a high-value of exchange in ancient times. This trade, using 'product'[25] from East Africa, began in the eighth and ninth centuries, and this was the most important trade from East Africa to the Abbasid capital of Baghdad from the eighth to the tenth centuries.Sometime during his journey Sindbad might have taken a slave girl from some other country. Sindbad after sailing for many days went to Balasora or Bassrah town and subsequently to Baghdadcity to hand over gifts and the letter to the king.

After handing over all giftsfrom the King of Sri Lanka, Sindbad described in detail what all he saw in the Sarandibisland. These details are acceptable and may be true up to a certain level.

> …O my lord, I saw in his kingdom much more than he hath written in his letter. For state processions a throne is set for him upon a huge elephant, eleven cubits high, and upon this he sitteth, having his great lords and officers and guests standing in two ranks, on his right hand and on his left. At his head is a man holding in hand a golden javelin and behind him another with a great mace of gold whose head is an emerald[26] a span long and as thick as a man's thumbs. And when he mounteth horse there mount with him a thousand horsemen clad in gold brocade and silk; as the king proceedeth,a man precedeth him, crying, This is the king mighty of great estate and high of

---

[22].*The Book of the Thousand Nights and a Night*, 1897, p.404

[23]. There is some evidence that Indian female slaves were exported to the Islamic East countries.

[24]. See for the slave trade in Medieval period, Philip Snow, *The Raft: China's Encounters with Africa*, Cornell University Press, Ithaca, 1989, pp. 16-22; Anthony Reid, *The Land Below the Winds*, Yale University Press, New Haven, 1988, pp. 129-140

[25]. Michael Pearson, **op.cit.**, p.85

[26]. Read emery or adamantine spar.

dominion! And he continueth to repeat his praises in words I remember not, saying at the end of his panegyric, this is the King owing the crown whose like nor Solomon nor the Mihraj ever possessed. Then he is silent, and one behind him proclaimeth, saying, He shall die! Again I say he shall die! and the other addeth, Extolled be the perfection of the Living who dieth not! Moreover, by reason of his justice and ordinance and intelligence, there is no Kasi in his city, and all his lieges distinguish between Truth and Falsehood.[27]

So expressed Sindbad in front of the king. Since Sindbad did not know the local Sri Lankan language, he could have obtained all details from somebody else. It is recorded that King Caliph was highly impressed by listening to all these details. Not only that, King Caliph requested Sindbad to proceed with his last voyage or the seventh voyage in order to send gifts and a letter to the King of Sarandib. Although Sindbad refused to go, the king of Caliph insisted that he was indebted to King of Sarandib, and so Sindbad agreed to go. That mutual interrelations between the countries would enhance the trade and would benefit both the countries was clearly understood by the rulers of both countries. Hence, the Caliph decided to reply the King of Sri Lanka as a duty through the sailor Sindbad. He met all expenses for the trip. So, Sindbad came back to Sri Lanka, without any changes or problems on the sea route. That showed there were frequent and well organized naval trips between these countries. Sindbad visited Sri Lanka very often carrying valuables and fully guarded. The Arabs travelled to China regularly, and enroute they stopped in Sri Lankan harbours for supplies and refreshments and trade too. At the same period there was a famous navigator called Abharah(A.D.825)[28] who frequently visited China. He could be compared with navigator Nandi[29](Nan-ti of the Chinese Annals) who sailed from Sri Lanka to China and the famous Sindbad in experience and ability.

During this era, the most dangerous challengefor maritime trade and voyages in the Indian Ocean and the Arabian Sea was the sea pirates. That was another hazard to navigation arising out of man's greed for gold and goods. Piracy is a surprisingly controversial matter.[30]

27.*The Book of the Thousand Nights and a Night*, 1897, p. 406

28. He was the first to make regular voyages to China. In A.D. 825 a large naval force was sent from al-Basrah to punish the pirates of al-Bahrayn who were raiding ships coming from Iran, India and China, Hourani, *op.cit*., p. 66

29. *Sahassavatthupakarana*, (ed.), A.P. Buddadatta, Anula Press, Colombo, 1959, p. 145

30. Michael Pearson,*op.cit*., p. 56

Some have seen pirates as macroparasites, human groups that draw sustenance from the toil and enterprise of others, offering nothing in return. Others point out that they are a sign of prosperity, for men need something to prey up on; since, only a rich port is worth plundering, piracy takes place only where there is seafaring on a large scale.[31]

Thus, this was endemic from the earliest times in both the Red Sea and the Persian Gulf. Not surprisingly, most rulers tried to ward them off, or even eliminate them. In the seventh century B.C. the Assyrian king Sennacherib sent out an expedition against Gulf pirates,[32] and over 300 years later Alexander the Great's fleet was harassed by them. Even the distant Roman emperor Trojan led a naval expedition to the Gulf to try and root them out. In the first century of the Cristian Era Pliny noted that ships in the Red Sea and those going across the Indian Ocean to Southwest India carried archers to ward off pirates.[33] According to *The Chāchnamāh*[34] some tribal groupsin Debal (Karachchi) had a conventional right for piracy. Most of the stories connected with sea voyages in *ArābiNissolāsaya* report threats from sea pirates. Emperor Abbasid Umar took strong measures against sea pirates during his reign. In A.D. 825, he sent a great naval fleet to Al Baharein to destroy sea pirates. Many ships sailing from China, India and Sri Lanka to theArabian Sea were attacked and robbed by those sea pirates. The Abbasid Caliph took measures to effectively check piracy. As indicated by Hourani,[35]right from the mouth of the Tigris inthe Red Sea (Southern part) upto Sri Lankan harbours, there were sea pirates in large numbers. The main centre for them was Socotra. Because of this, many merchants and trading ships carried with them fully trained soldiers. The Greeks had to throw Greek fire[36] on them to safeguard themselves and their ships.

The seventh voyage of Sindbad indicates that he went to Sarandib at the request of the king of Arabia to pay respects and express gratitude to the Sarandib king with many gifts and valuables.Even the expense for the voyage was paid by the king of Arabia.The encounter

---

31. Peregrine Horden and Nicholas Purcell, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*, Vol. I, Blackwell, Oxford, 2000, pp. 377, 366

32.Hourani, *op.cit*., pp. 6-11; Maqbul, Ahamed, *op.cit*., pp. 2-3

33. Hourani, *op.cit*., p. 29; RomilaThapar, "*Early Mediterranean Contacts with India*", in F. DeRomanis and A.Tchernia, (eds.),*Crossings*,Manohar, New Delhi, 1997, p. 33;Kenneth McPherson, *op.cit*., pp. 23, 29

34.*The Chāchnamāh*, pp. 69-70

35.Hourani, *op.cit.,* p. 70

36.A Greek weapon

with the king reveals how diplomatic activity clearly went hand in hand with trade. The expressions of Sindbad are as follows:

> Then I dropped down from Baghdad to the Gulf, and with other merchants embarked, and our ship sailed before a fair wind many days and nights till, by Allah'aid, we reached the island of Sarandib. As soon as we had made fast we landed, and I took the present and the letter; and going on with them to the king…"O my lord, I brought thee a present from my master, the Caliph Harun al-Rashid"; and offered him the present and the letter which he read and at which he rejoiced with passing joy. The present consisted of a mare worth ten thousand ducats, bearing a golden saddle set with jewels; a book; a sumptuous suit of clothes and a hundred different kinds of white Cairene cloths and silks of Suez,[37]Cufa and Alexandria; Greek carpets and a hundred maunds[38] weight of linen and raw silk. Moreover, there was a wondrous rarity, a marvelous cup of chrystal of the time of the Pharoahs, a finger breadth thick and a span wide, middlemost of which was the figure of a lion faced by a kneeling man grasping a bow with arrow (sound Sassanian) drawn to the very head, together with the food-tray[39]of Sulayman (Soloman) the son of David (upon whom be Peace!).[40]

As shown by the gifts sent to Harun al-Rashid, Sarandib's reputation rested on its precious stones, its cinnamon, brazil wood and the site of Adam's peak-visible to sailors-where Adam is said to have rested his foot. But we are not familiar with the commodities which Harun al-Rashid sent to Sarandib. Most of the information furnished by original sources are mostly about the export of famous Sri Lankan commercial products. But here a detailed report of the imported items from West Asian countries is given.[41] It is also very

---

[37]. Arabic- 'Al-Suways'

[38]. Arabic- 'Mann,' a weight varying from two to six pounds

[39].This article or rather the table is supposed to have been found by the Arab conquerors of Spain during the sack ofToledo, and presented to the Omniade Al-Walid bin Abd al-Malik (705-716 A.D.)

[40]. *The Book of the Thousand Nights and a Night*, 1897, p.417

[41].Compare with Western trading commodities, David Abulafia, "*The Role of Trade in Muslim-Christian Contact during the Middle Ages*", in Bionisius A. Agius and Richard Hitchcock, (eds.), *The Arab Influence in Medieval Europe*, Ithaca Press, UK, 1994, pp. 1-24

clear that those commodities were not imported from Asian countries.Therefore during the said period, there had been an exchange of commercial items between Sri Lanka and Arabia.

However, the king of Sri Lanka was highly appreciative of all those gifts and the reply from the Caliph, and gave many valuable gifts to Sindbad. In addition to this, king Harun al-Rashid sent a special agent called Sabbah to Sri Lanka, and he was accorded a red carpet reception by the king of Anuradhapura.[42] If this report could be accepted as correct it would definitely indicate that there was a very close relationship between the royal houses of Sri Lanka and Arabia.

During the 9th and 10th centuries large number of Arab merchants did come to Sri Lanka from Arabia. Not only merchants but also explorers, pilgrims, historians, geographical surveyors and many more visited Sri Lanka. Those merchants or navigators aftersuccessfully completing a journeydescribed in detail their adventurous trip to fellow countrymen on their return. That had been the practice, may be, in order to gain the countrymen’s appreciation. Records of those stories, often with exaggerated accounts, were illustrated vividly in the book *The Book of the Thousand Nights and a Night* or *ArābiNissollāsaya*.

Sindbad’s stories too could be assumed to be similarly narrated. But by consideringcarefully all the minor details one could understand that there were trade relations between these countries during that period.

The trade relationsthat prevailed between the two countries at the time of Sindbad’s arrival inSri Lanka could be confirmed by material evidence. As K.N. Chaudhuri has said, ‘The medieval trade of Asia was founded on the economic and social acceptance of the four great products of eastern civilization: silk, porcelain, sandalwood and black pepper which were exchanged for incense, thoroughbred horses, ivory, cotton textiles and metal goods”[43]

What was required, particularly during the Abbasid period wereluxury items. The increased prosperity of the ruling classes increased the demand for precious items. A few gold coins minted during the time of Harun al Rashid in AH 180/A.D. 796-7[44] are on display in the Colombo museum, and are said to have been received from the then governor of

---

42.These details have been recorded by S.A. Iman quoting an Arabic historical report.S.A. Imam, “*Ceylon-Arab Relations”*, *op.cit*.,p.12

43. K.N. Chaudhuri, *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, CambridgeUniversity Press, Cambridge, 1985, p. 39

44.Venetia Porter, , “*Islamic Coins Found in Sri Lanka*”, in O. Bopearachchi and D.P.M. Weerakkody, (eds.), *Origin Evolution and Circulation of Foreign Coins in the Indian Ocean*, Sri Lanka Society for Numismatic Studies and French Mission of Archaeology Co-operation in Sri Lanka, Colombo, 1998, p. 227

Khurasan along with 20 pieces of imperial Chinese porcelain in addition to 2,000 other pieces. It is difficult to obtain an accurate idea from the figures on the coins. The Governor shown on the coin could be either Sri Lankan or Chinese. Because Sri Lanka played the role of an active intermediary agent in trade, this incident could have happened in a Sri Lankan harbour and that incident recorded on the coin. This coin may have been used for the exchange of merchandise. Even if it was not so, the existence of trade relations with Sri Lanka could be surmised from their presence.

Another story included in the *ArābiNissollāsaya* is about the navigator Sobaideewho left the Persian bay and after 20 days of sailing in the Indian Ocean saw a high mountain. At the base of it, there had been a big city. As the wind conditions were perfect he entered the ship into the harbour and anchored. One is not certain whether the ship came to India or Sri Lanka. After sailing for20 days across the Indian Ocean many Arab writers wrote that there was a land mass with a tall mountain. This mountain they called as Adam's Peak. Thereforethe ship mentioned in the story could have come to Sri Lanka; it could have been a merchant ship arriving at a Sri Lankan harbour.

When reviewing the adventures of Sindbad, Tim Severin'sexperimental trials should be studied. He has recorded in detail the whole of his experience. (*The Sindbad Voyage*) During the period of the story about Sindbad the sailor, the ruler who reigned from Baghdad wasHarun al-Rashid as shown earlier.Sindbad seems to have carried out all his adventurous voyages in the period of one and the same king. During the 8th, 9th, and 10th centuries, impressions of geographical scientists and stories of adventurers and merchants confirm the facts of one another. According to Tim Severin that period could be assigned as the Golden era of Arab geography. Mention that all geographical maps and notes written during the period from 9th to 11th century compared very well with those recordings of Sindbad's voyages.[45]

Tim Severin's objective of the experimental trial was to build a ship like the one used by Sindbad for his voyages during that period, and to sail in it across the Indian Ocean in the same way as Sindbad did. He conducted the above experiment very successfully. The practical application of naval technology used for sailing during Sindbad's period was in accordance with details obtained from Sindbads' voyages and other chronicles of that time. Afterwards he proved that most of the challenges and problems encountered during those bygone days are not exaggerations or falsehoods but exact truth.

---

45. Tim Severin, *The Sindbad Voyage*, Hutchinson,London, 1982, pp.16-17

What is important here is not to find out whether Sindbad was an imaginary naval captain or a true person, but how the Arabs were able to carry out sea faring for international trading in the medieval times. One should pay more attention to their skill in navigation. Tim Severin refers to models of ships drawn by Arab artists of ancient times. He has also studied the map of the Indian Ocean drawn by the Portuguese in A.D. 1519, with Arab ships having flags of the Islamic symbol of the half moon (Crescent) and Portuguese ships with the cross.[46] (see fig. 3) When building his ship it was a challenge for him to find out how they fixed the planks without nails. Ancient Arab ship-builders never used nails. The danger of using iron nails was that the magnetic force at the bottom of the sea could pull out, loosen and draw the iron nails. Early navigators, when they were sea faring, followed all those precautions. But Marco Polo did not know anything about those conditions and requirements. That is clearly indicated by the information he has recorded.

> "Their ships are wretched affairs, and many of them get lost; for they have no iron fastening, and are only stitched together with twine made from the husk of the Indian nut (coconut)….They have no iron to make nails of, and for this reason they use only wooden treenails in their shipbuilding, and then stich the planks with twine as I have told you".[47]

Thus by accepting the views of Marco Polo some of the historians like W.H.Moreland[48]have postulated false or wrong ideas and theories. The method of construction excited much comment, most of it negative, from European observers such as Marco Polo whom we quoted above. Sir John Mandeville claimed that they did not use nails as there were magnetic islands which would draw towards them any ship which contained metal.[49] In one of Sindbad's voyages his ship was completely destroyed when it lost its iron nails while passing close to a magnetic hill.

According to Al-Mas'ūdi, the Muslim navigation was divided into two separate areas, the Mediterranean and the Indian Ocean. The types of vessels used in these two areas were quit different. In the Mediterranean, planks were nailed together whereas in the Red Sea

---

46.*Ibid.*, p.19

47.*Marco Polo, The Book of Ser Marco Polo*, (trans. and ed.), Henry Yule and Henri Cordier, Vol. 1, John Murray, London, 1921, p. 108

48. W.H. Moreland, "*The Ships of the Arabian Sea about A.D. 1500*", *Journal of the Royal Asiatic Society, Great Britain and Ireland,* 1939, pp. 173-192

49.*Sir John Mandeville, Mandeville's Travels*, (ed.), M. Lettes, Hakluyt Society,(London, 1953), p. 118

and the Indian Ocean they were stitched.[50] This difference was due to traditional usage. Further he says, not using nails is ascribed to the fact that salt water might corrode the nails.[51] So they used very hard wood and coir. In the earliest accounts of the Persian Gulf, the Arabian Sea, and the Abyssinian Sea, we find that iron nails were not used in the Arab ships plying in these seas.[52] They were used only in the Mediterranean Sea. It was Hajjaj bin Yusuf Thaqafi, the Governor of Iraq and Basra (75-95 A.H), who first used these iron nails in ships travelling in the other seas[53]. The reason for not using iron nails is given by Mas'ūdi who says that they rusted in water.[54]As Ibn Battuta wrote as follows:

> 'The Indian and Yemenite ships are sewn together by them, for that sea is full of reefs, and if a ship is nailed with iron nails it breaks up on striking the rocks, whereas if it is sewn together with cords, it is given a certain resilience and does not fall to pieces.' In Cambay he wrote of the Gulf that 'it is navigable for ships and its waters ebb and flow. I myself saw the ships lying on the mud at ebb-tide and floating on the water at high tide.' Their flexibility, thanks to the coir, meant that they were well adapted to the sandy shores of large parts of the Indian Oceanlittoral. They could be driven ashore by storms, or deliberately, to unload cargo or undergo repairs or careening, and even in the breakers off the Coromandel Coast their flexibility enabled them to 'give' and survive, where a more rigidly built ship would have shattered[55].

ZakriyaQazwini, (died in 686 A.H.) writes that iron was not used because it was feared that they might be drawn towards magnetic hills. A similar account is given by Muhammad Bin Mahmud (living in 753 A.H.) in his book where there is a chapter on

---

50. *KitābMuruj al-Dhahābwama'adin al-iawhar,*(French trans.),*Le prairies d'or et les mines de pierresprecieuses,* (eds.), C. Barbier de Meynard and Pavet De Courteillle, Tome. I or Vol. I (Paris, 1861), p. 365; Mas'udi, *Maruj al-Dhahāb(Meadows of Gold and Mines of Precious)*, (ed.), A. Sprenger, W.H. Allen and Co., Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, London, 1841, p. 361

51. *Ibid.*

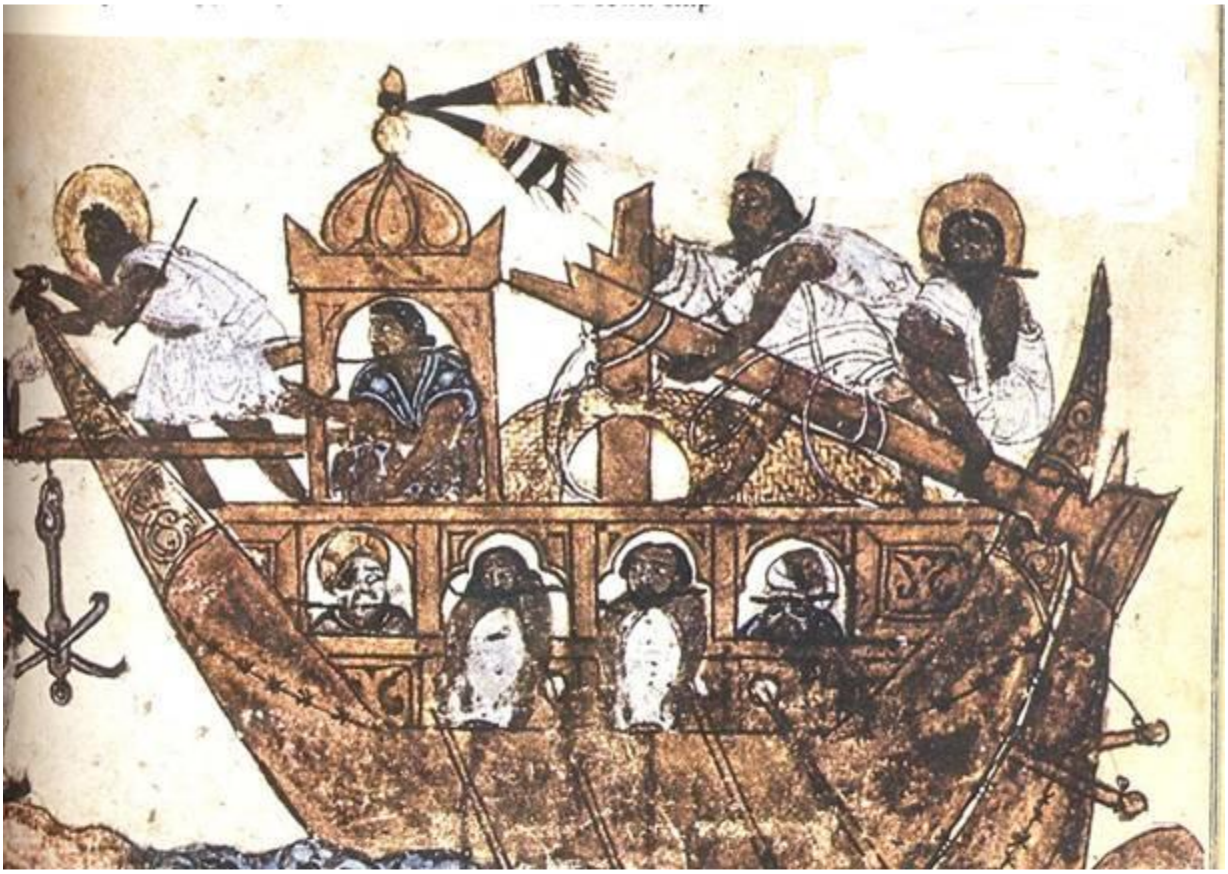
52. *Travels of Sulaiman the Trader*, Paris edition, p.88. Quoted from, Syed SulaimanNadvi, "*Arab Navigation*", *Islamic Culture*, Vol. 16, Islamic Cultural Board, Hyderabad, 1942, p.407

53. *Kitāb al-a'lak an-nafisa-auctoreAbu'Ali Ahmed ibn'OmaribnRosteh, Bibliotheca GeographorumArabicorum*, Vol.(Tome) VII, (ed.), M.J. De Goeje, Lugduni-Batavorum, Apud E.J. Brill, Leiden, 1889, p. 196

54. *Al-Mas'ūdi, Muruj-al-Dhahāb, Bibliotheca GeographorumArabicorum*, Vol. VII,(ed.), M.J. De Goeje, Lugduni-Batavorum, Apud E.J. Brill, Leiden,, 1894, p.365

55. *Ibn Battuta, The Travels of Ibn Battuta*, (trans.), H.A.R.Gibb, Vol. IV, Hakluyt, Cambridge, 1958,p.797

mineralogy. He writes "Magnet: it is mined in the Mediterranean Sea. The colour of a quality is jet black. They say that here they do not use iron in the boats"[56] (From a manuscript preserved in the ShibliAcademy, Azamgarh). From the above details we guess that the earliest Arab navigators did not use iron nails in their ships because they feared that magnet hidden in the seas would loosen the nails.



The x -shaped marks on the hull of the stylized vessel shown in the *Maqamat of al-Harir,* an Arab manuscript of A.D.1273 indicate that this was a sewn ship. (Sindbad's Voyage)

A considerable quantity of coir rope was needed to hold the planks together: Tim Severin built quite a small replica of a dhow, yet it used upto about 400 miles of rope.[57] The coir had to be kept in salt water to prevent deterioration, as Bowrey noted:

> "The Cables and Strapps are made of Cayre, vizt. the Rhine of Coco nuts very fine Spun, the best Sort of which is brought from the Maldiva Isles. They are as Strong as any hempen Cables whatever, and much more durable in these

56. Syed Suleiman Nadvi, "*Arab Navigation*", *Islamic Culture*, Vol. 16, Islamic Cultural Board, Hyderabad, 1942, pp.407-408

57. Tim Severin, *The Sindbad Voyage*, Hutchinson, London,1982, pp.64-65

> hott climates, with this provisor, that if they chance to be wet with fresh water, either by raine or rideing in a fresh River, they doe not let them drye before they wett them well in Salt water, which doth much preserve them, and the Other as much rott them."[58]

In building the ship he had to obtain advice and assistance too from the Sultanate of Oman and its people. As Omanis were famous for building ships since ancient times they were helpful for his work. The main wind mast was 2000 square feet and weighed more than 4 tons. The symbol of the Sultanate of Oman was embossed on it.[59] The name of the ship was 'Sohar', and the name of the town in Oman where Sindbad was born. According to 'Al-Isthakri', during the 10th century the city of Sohar was highly populated, very rich merchants lived there and it was the home of many merchants who traded with other countries. His contemporary, Al-Muqaddasi, described Sohar as being 'the hallway toChina, the storehouse of the East.'[60] So, it is not intriguing to be informed that Sindbad the Sailor was a native of Sohar. It is one of those claims which is impossible to check. There is no written evidence to support it, and we have only the people believe that Sindbad of the Sea had originally been a man from the city of Sohar.

58.*Sir Thomas Bowrey, A Geographical Account of Countries Around the Bay of Bengal*, Hakluyt, Cambridge, 1905, pp. 104-5

59.Tim Severin,*op.cit*.

60.*Ibid*., p. 24

On a Portuguese atlas of 1519 A.D. a squadron of three Arab vessels (centre picture) can be identified by their straight prows as *boom*, an Arab ship type which must have existed before the first European ships arrived in the region (Sindbad Voyage)

The 6000 miles long sea voyage commenced on 23rd of November 1980, from Muscut amidst a large crowd of jubilant well wishers who came to bid him farewell. The ship sailed across the Arabian Sea via Calicut and arrived at Galle harbour in Sri Lanka on 20th June 1981. Afterwards the ship sailed via the Malacca sea passing through South China Sea and arrived at Canton on July 11th 1981 after sailing for 7 months and 15 days across strenuous and dangerous sea route. The Chinese rulers and a jubilant crowd of well wishers cordially and ceremoniously welcomed the most ambitious journey of Tim Severin at its successful conclusion. That was the very same sea route frequently used by the ancient Arab merchants for trading. He had to repair the ship on several occasions. It was always mentioned that Sindbad's ships got wrecked and underwent disasters in all his voyages. So when Tim Severin was sailing, the main part of the ship in the upper deck brokedown due to strong wind and several men were injured.[61]

[61].*Ibid*., pp. 128-129

Sohar (name of the ship-made by Tim Severin)

In Sri Lanka he stayed for about a month filling his requirements exactly, reminiscent of the ancient Arab sailors' normal routine procedures when sailing. The study of Tim Severin showed clearly how ancient Arab sea-traders, without modern naval technology and facing all hardships in the sea, diligently and most successfully carried out international trade between the East and the West, sailing across the Indian Ocean.

After examining all sources of information conveyed by Arab geographers and traders, it may be mentioned that Sindbad's of travels could be accepted as credible. It is further confirmed that a study of the story of voyages of Sindbad offers a new light on the relationship between Sri Lanka and Baghdad. A repetition of the voyages of Sindbad undertaken for a few times to Sri Lanka proved the facts that Sindbad's voyages were historical and not legendary.

Ceremonial welcome by the Chinese officials, when Tim Severin arrived at Canton after 7 months and 18 days of sailing

ආඛ්‍යානNarrations
Volume 03 | Issue 01&02 | 2018 | Article 03

On-line Refereed Journal of the Center for Indigenous Knowledge and Community Studies
Sabaragamuwa University of Sri Lanka

Follow this and additional works at: www.sab.ac.lk
e-mail: akyanaeditor@ssl.sab.ac.lk

CC BY NC ND

කිරි පෝය ශාන්තිකර්මය පිළිබඳ සමාජවිද්‍යාත්මක විමර්ශනයක්

නාලක ජයසේන[62]
nalakadhamma@gmail.com
BA(SP), MPhil (Reading)

සාරසංක්ෂේපය

මානවයා ස්වකීය ජීවන ආශ මස්තකප්‍රාප්ත කර ගැනීමට බහුවිධ ප්‍රවේශ අනුගමනය කිරීම ඉතිහාසයේ සිට නූතන සුහුරු යුගය දක්වාම සනාතනික ධර්මතාවකි. එහිලා ආගමික විශ්වාස අරබයා ලැබෙන ආස්ථානය ඉහළ අගයකින් යුතුය. සංස්කෘතිකව තමාට ලැබී ඇති ආගමික හරපද්ධතිය සහ ඊට ආනුශංගික පිළිවෙත් ඉටුකරමින් ඓහලෞකික හා පාරභෞතික ලෝකය සමග සම්බන්ධතා ගොඩනගා ගැනීම දැකිය හැකිය. කාලය සහ අවකාශයට සාපේක්ෂ විවිධ අභිචාර, විශ්වාස යනාදිය එම අභිලාෂ සමග ප්‍රතිබද්ධ වෙයි. භූගෝලමය සහ ප්‍රදේශමය විවිධත්වයක්ද එම අභිචාර විෂයක දැකිය හැකිය. දකුණු පළාතේ ගාල්ල දිස්ත්‍රික්කයේ බෙන්තර ගංගාව සහ ගිං ගංගාව අතර මුහුදාසන්න කලාපයේ දැකිය හැකි කිරිපෝය ශාන්තිකර්මය එවැන්නකි. කුලමය පදනමක්ද සහිත එය කතරගම දෙවියන් සාර්ව වශයෙන්ද දෙවොල්, ගම්භාර, දැඩිමුණ්ඩ සහ පත්තිනි යන දෙවි දේවතාවුන් ක්ෂුද්‍ර වශයෙන්ද වන්දනයට පාත්‍ර කරමින් සිදු කරනු ලබන උළෙලකි. සෑම වසරකම ඇසළ හෝ නිකිණි පෝ දෙදිනෙන් එක් දිනෙක ඉටු කරනු ලබන එම චාරිත්‍රය ගමේ දේවාලය/කෝවිල සහ නිවස ආශ්‍රිතව සිදු කරන්නකි. සමාජවිද්‍යාත්මකව නිරික්සන කල එය සමාජ සුකෘත්‍යක් ඉටු කරන්නක් සේම බුද්ධාගම සහ දේවාගම අතර අතිපිහිතබව දැකිය හැකි අවස්ථාවකි. කිරිපෝය, සුද්දෙ පෝය, දෙල්පෝය යනාදි නම් කිහිපයකින් හඳුන්වනු ලබන මෙම ශාන්තිකර්මය පිළිබඳ සිදු කෙරුණු අධ්‍යයනද විරලය. මෙම පත්‍රිකාව ඔස්සේ එම උළෙලෙහි සාර්ව හා ක්ෂුද්‍ර බලපෑම් වාස්තවික හා මනෝමූලික යන ප්‍රවේශද්වයෙන්ම පරීක්ෂා කරනු ලැබෙයි.

ප්‍රමුඛ පද: කතරගම දෙවියන්, කිරි පෝය, දේව දානය, ජොරා මැරීම, සලාගම කුලය

---

[62] Former assistant lecturer - University of Colombo.

අධ්‍යයනයේ අරමුණ සහ ක්ෂේත්‍රය

සිංහල සමාජය බෞද්ධ හර පද්ධතිය මත පදනම් වුවද බෞද්ධ දර්ශනයේ ඇති නිදහස කරණ කොට ගෙන විවිධ ජන ඇදහිලි හා විශ්වාස අනුගමනය කරන්නට නොපැකිළෙන අතුරු සංස්කෘතික මාවතකට ප්‍රවිශ්ටවන ගුණයෙන් යුතුය. කිරිපෝය යනු එවැනි එක් අභිචාරයකි. එහි විශේෂත්වය නම් එක් ප්‍රදේශයකට පමණක් සීමා වූ එහෙත් එම ප්‍රදේශයේ සියලු දෙනාම එක්සිත්ව සිදුකරනු ලබන ශාන්තිකර්මයක් වීමයි. මෙම අධ්‍යයනයේ අරමුණ කිරිපෝයෙහි ප්‍රභවය සහ එහි භාවිතය පිළිබඳ යම්කිසි සමාජවිද්‍යාත්මක විමර්ශනයක් සිදුකිරීමයි. මෙහිලා සහභාගිත්ව නිරීක්ෂණ ක්‍රමවේදය අනුගමනය කරනු ලබන අතර පර්යේෂකයා එම ශාන්තිකර්මය ජීවිත කාලය පුරා ඉටු කර තිබීම පර්යේෂණයේ ශක්‍යතාවක් වශයෙන් හඳුනා ගැනෙයි. පර්යේෂණයේ සීමාව වන්නේ ශාන්තිකර්මය සිදුකරනු ලබන එක් දේවාලයක් පමණ තෝරා ගැනීමයි. ඒ අනුව බළපිටිය පුරාණ මෝදර දේවාලය පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍රය වශයෙන් තෝරා ගැනෙයි. කතරගම දෙවියන් ඇතුළු දෙවිවරු කිහිප දෙනෙක් වැඩ සිටින මෙම දේවාලය අතීතයේ මුහුද අසළ තිබී ඇති අතර පසුකාලීනව ගොඩබිමට ගෙනැවිත් ඇති බව ජනප්‍රවාදයයි. අද වනවිට බළපිටියේ පමණක් නොව අවට ගම්නගරවාසීන්ගේද සිද්ධස්ථානයක් බවට එය පත්ව ඇත. මෙම පත්‍රිකාව මගින් විභාග කරනුයේ කිරිපෝය තදාශ්‍රිත ක්‍රියාපිළිවෙත්හි සමාජ බලපෑම බැවින් පර්යේෂණ ගැටලුවක් මෙහිදී විසර්ජනය නොකෙරෙයි. එබැවින් කිරිපෝය හා සබැඳි ක්‍රියාකාරකම් විශ්ලේෂණය පිණිස ජෝර්ජ් රයිට්සර් විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද සමාජ විශ්ලේෂණ න්‍යාය උපයෝගී කර ගැනෙයි. පර්යේෂණ සාහිත්‍ය විමර්ශනයේදී මේ සම්බන්ධ ප්‍රාථමික මූලාශ්‍රය නොමැති තරම්ය. හේතුව නම් මෙම ප්‍රාදේශීය ශාන්තිකර්මය පිළිබඳ සිදුකරනු ලැබූ දීර්ඝ හෝ ගැඹුරු අධ්‍යයන නොමැති වීමය. පර්යේෂකයා විසින් ජනශ්‍රැති අධ්‍යයන පර්යේෂණ සමුළුවකට කිරි පෝය ගැන ඉදිරිපත් කරනු ලැබූ පත්‍රිකාවක් සහ තවත් පර්යේෂිකාවක් ඉදිරිපත් කර ඇති සාරසංක්ෂේපයක් පමණක් ශාස්ත්‍රීය විමර්ශන වශයෙන් හඳුනා ගැනීමට හැකිවිය. මෙම උළෙල ජනමාධ්‍යයේද නිසි අවධානයට යොමුව නැති අතර පර්යේෂකයා විසින් සම්පාදිත පුවත්පත් ලිපියකට අමතරව තවත් පුවත්පත් ලිපි දෙකක් පමණක් මෙම පත්‍රිකාවෙහිලා පරිශීලනය කෙරෙයි. ද්විතීයික මූලාශ්‍රය වශයෙන් කිරිපෝය අභිචාරය සම්බන්ධ සමාජවිද්‍යාත්මක විවරණ පිණිස සෛද්ධාන්තික කරුණු අන්තර්ගත විද්වත් අදහස් උපයෝගී කර ගැනෙයි.

පර්යේෂණයේ සෛද්ධාන්තික රාමුව වශයෙන් ජෝර්ජ් රයිට්සර් විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද සමාජ විශ්ලේෂණ න්‍යාය යොදා ගැනෙයි.

මහේක්ෂ (macroscopic)

වාස්තවික (objective)

සාර්ව වාස්තවික (macro-bjective)	සාර්ව මනෝමූලික (macro-subjective)
ක්ෂුද්‍ර වාස්තවික (micro-bjective)	ක්ෂුද්‍ර මනෝමූලික (micro-subjective)

මනෝමූලික (subjective)

සූක්ෂ්ම (microscopic)

සාකච්ඡාව

පොහෝ දිනයක මෙරට කිසිදු පන්සලක් හිස් වන්නේ නැත. එහෙත් දකුණු පළාතේ ගාල්ල දිස්ත්‍රික්කයේ බෙන්තර ගගේ සිට ගිංගග දක්වා මුහුදු ආශ්‍රිත ප්‍රදේශවල කිරිපෝයදාට පන්සල්වල සිල්ගන්නා අය විරලය. එය සුවිශේෂ අවස්ථාවකි. කිරිපෝය ලෙස සලකනු ලබන්නේ සිංහල අවුරුද්ද ගෙවීගොස් එළඹෙන හතරවන පෝ දිනයයි. ඒ අනුව සිංහල අවුරුද්දට පෙර බක් පෝය පැවතුණහොත් ඇසළ මාසයේද අවුරුද්දට පසුව බක් පෝය යෙදුණොත් නිකිණි මාසයේද කිරි පෝය යෙදෙයි. බළපිටිය කොස්ගොඩ නගර ආසන්නයේම පමණක් දේවාල හතලිහකට ආසන්න සංඛ්‍යාවක් ඇත. ඒ අනුව මෙම කිරි පෝය ආශ්‍රිත අභිචාර මෙම ප්‍රදේශයේ ජනජීවිතය සමග

සාකල්‍යයෙන්ම හා අත්‍යන්තයෙන්ම ප්‍රතිබද්ධව ඇත. සිංහල අලුත් අවුරුද්දට ජන සමාජය සූදානම් වන්නේ යම් සේද ඒ හා සමාන කැපවීමකින් සහ එයද ඉක්මවා යන භක්තියකින් මේ සඳහා ජන සමාජය යොමු වීම දැකිය හැකිය. සමාජවිද්‍යාත්මකව උත්සව ප්‍රවර්ග දෙකකි. එනම් ජීවිත ප්‍රතිසංස්කරණ උත්සව සහ සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණ උත්සව වශයෙනි. පළමු ප්‍රවර්ගය පෞද්ගලික පදනමින්ද දෙවැනි ප්‍රවර්ගය පොදු පදනමින්ද ක්‍රියාත්මක වෙයි. එනයින් ගත්කල කිරි පෝය වනාහී සමාජ ප්‍රතිසංස්කරණ උත්සවයකි. මෙම පොහෝ දින සන්ධ්‍යාවේ කොළඹ ගාල්ල දුම්රිය හෝ මහා මාර්ගයේ ගමන් ගන්නා මඟීන්ට නිවෙස් ඉදිරිපිට තැනූ පහන් පැල් දැකගත හැකිය. එය ඔවුනට විශේෂ අත්දැකීමක් වනු නිරනුමානය. එසේම එම පෝදින රාත්‍රියේ නිවසට අමුත්තන් පැමිණියේ නම් ඔවුනටද සංග්‍රහ පිණිස හිමිවන්නේ මෙම අවස්ථාවේ නිවෙස්වල සකසනු ලබන දේව දානයයි. සමාජානුයෝජනය වෙමින් අනාදිමත් කාලයක සිට පැවතෙන මෙම සිරිත තරගකාරී හා සුහුරුකරණය වී ඇති වත්මන් සමාජයේද උද්යෝගයෙන් සැමරීම මනෝමූලිකව විභාග කළ යුතුය. මක්නිසාදයත් ගම්බිම්වලින් බැහැර කොළඹ සහ වෙනත් ප්‍රදේශවල සේවය කරන පිරිස් සේම ආවාහ විවාහාදියෙන් දුර බැහැර සිටින පිරිස්ද මේ වෙනුවෙන්ම ගම්රට බලා පැමිණෙන බැවින්ය.

කිරිපෝය ප්‍රභවය

මෙම අභිචාරයෙහි සමාරම්භය පිළිබඳ ලිඛිත මූලාශ්‍රයක් නැත. එය පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට සමාජානුයෝජනයෙන් ලැබුණු ග්‍රාම උළෙලක් බැවින් එහි ප්‍රභවය පිළිබඳ සොයාගැනීමට ජනශ්‍රැතිය මත පදනම් විය යුතුය. ඒ අනුව ගත් කල මේ දේවපතිරාජ නම් අමාත්‍යවරයකුගේ යුද්ධ ජයග්‍රහණයක් දක්වා දිවෙන බව උපමාන කළ හැකිය. දඹදෙණි යුගයේ රජකළ දෙවන පරාක්‍රමබාහු රජතුමාගේ අග්‍රාමාත්‍යවරයාව සිටි පතිරාජ දේව හෙවත් දේවපතිරාජයන් විසින් කේරළයේ සිට පැමිණි කේරළ හමුදාව පරාජය කරමින් ලද ජයග්‍රහණය එම සංසිද්ධියයි. කේරළයේ සිට පැමිණි සේනා මෙබිමට ගොඩබැස ඇත්තේ වැලිතොටිනි. වත්මනේ බළපිටිය ලෙස හැඳින්වෙන්නේ එම ප්‍රදේශයයි. බළපිටිය යන වචනයේ නිරුක්තියද බළ සේනාවක් සමග සබැඳෙයි. දේවපතිරාජ අමාත්‍යවරයා සිදුකළ සටන පිළිබඳ සිදත් සඟරාවේ දැක්වෙන්නේ පහත පරිදිය.

සඳවත සිඳු කිය කුඹුයොන නම සත රා
කිවි සෙවෙත තොද වැලිනි යළ තො ගො රා
අරුණ කිහෙනි ව කෙරළන් ලැබැ හුරි රා
පැටිව නොදෙය යුද පතිරජ දිය ඉසු රා

මෙම කවියෙන් කියැවෙන්නේ කේරළයන්ගේ ලේ පහරින් වාලුකා නදිය රතු වූ බවයි.මෙහි දැක්වෙන වැලි නදිය යනු මහවැලි ගංගාව යන්න බහුතර පිළිගැනීම වුවද මහවැලි ගංගාව අසබඩ එවන් කේරළ සංහාරයක් සිදු නොවීමත් මහවැලි ගඟබඩ සහ ප්‍රතිරාජ නම් යුද නායකයකු අතර (පතිරාජවරු කිහිප දෙනෙක්ම ඉතිහාසයේ සඳහන් වෙයි) සම්බන්ධයක්ද නොතිබෙන බැවින්ද එම මතවාදය බිඳ දමා, ඒ සියල්ල ගැළපෙන්නේ මාදු ගංගාවටත් දඹදෙණි යුගයේ විසූ දේවපතිරාජ අමාත්‍යවරයාටත් බැවින් මේ කාව්‍ය එම සංසිද්ධියට සාම්‍යගත කළ හැකිය. වැලි නදී යන්න මහවැලියට සේම මාදු ගඟටද දක්වා ඇති පර්යාය නාමයකි.

කිරිපෝය බවට පත්වූයේත් එකල දේවපතිරාජ අමාත්‍යවරයා විසින් සිදුකළ ඉහත ජයග්‍රහණයේ සැමරුම බවට මෙහිලා නව ප්‍රවාදයක් නිර්මාණය කළ හැකි වන අතර ඊට ප්‍රතිප්‍රවාදයක් හෝ පූර්වප්‍රවාදයක් සම්මුඛ නොවෙයි. සමජවිද්‍යාත්මකව අනුහස් නායකත්වය යන සංකල්පයෙන් කියැවෙන්නේ යම් නායකයකු අරබයා නිර්මාණය වන ජනතා ප්‍රසාදය ඉතා දැඩි භක්තිමය පදනමකින් ක්‍රියාත්මක වන බවයි. එසේම ලංකා ඉතිහාසය තුළ එවන් නායකයන් මිය ගිය පසු දේවත්වයට පත්කොට වන්දනාමාන කරන්නට පවා අප ජනතාව පෙළඹිණ. ඊට නිසි උදාහරණය මහසෙන් රජුය. සමන් දෙවියන්ද තවත් නිදසුනකි. මෙකී දේවප්‍රතිරාජ අමාත්‍යවරයා විසින් ජනතාවට නිදහස හා සාමයට අමතරව සමෘද්ධියද ලබාදුන් බව ඉතිහාසයේ කියැවේ. සුහුරුකරණය වෙමින් පැවතුණු 2009 දීත් හමුදා මෙහෙයුම් ජය සැමරුවා නම් එදාද ඒ ජයග්‍රහණය මෙම ප්‍රදේශවාසී ජනතාව උත්සවශ්‍රීයෙන් සමරන්නට ඇත යන්න විශ්වාස කළ හැකිය. එසේම එම අමාත්‍යවරයා එක්තරා කුලයක නායකයකු ලෙස සම්මානනය වී ඇත. එනයින් මෙම කිරිපෝය ඔස්සේ තම

කුලනායකයකු පිදෙන බැවින් මෙම චාරිත්‍රය එමකුලයෙහි අභිචාර විධියක් වශයෙන්ද හැඳින්වීමේ වරදක් නොමැත්තේ අදටත් එම චාරිත්‍රය ක්‍රියාත්මක වන ප්‍රදේවල සංස්කෘතික ආධිපත්‍ය එම කුලය විසින් දරන බැවිනි. එම කුලය වර්තමාන ව්‍යවහාරයේ සලාගම හෙවත් හලාගම නමින් හැඳින්වෙන අතර එම කුලවාදීන් විසින් තමන්ව සාලිග්‍රාම බ්‍රාහ්මණවංශිකයන් ලෙස හඳුන්වනු දැකිය හැකිය. එම කුලයෙහි ඓතිහාසික කෘත්‍යවී ඇත්තේ කුරුඳු තැලීම සහ යුද්ධ සේවයයි. කෙසේ නමුත් ඔවුහු පළමු අවදියේදී පේෂකාරක වෘත්තියේ නියැළී ඇත යනුවෙන්ද පිළිගැනීමක් වෙයි. දකුණු ඉන්දියාවේද සාලියාර් හෙවත් Saliyar or Saliya or Chaliyan or Sali or Sale . නමින් කුලයක් ඇති අතර ලංකාවේ සලාගම ලෙස හැඳින්වෙන කුලය සහ ඒ අතර සබැඳියාව මානවවංශ විද්‍යාත්මකව නිරීක්ෂණය කළ යුත්තකි. සලාගම ජනතාවගේ ගුණාගුණ ගැනද සමාජයේ යම් අදහස් ඇත. ඔවුන් සටනට බර, ඍජු හා දැඩි තීරණ ගන්නා එසේම වේගයෙන් හා වඩා වැඩි ශබ්දයකින් කථා කරන පිරිසක් වශයෙන් ලේබල්කරණය වී ඇතැයි කිවහොත් එහි වරදක් නැත. එසේම "හාලි හාදකං සදාකාලිකං" යනුවෙන් කවියක කියැවෙන්නේ සලාගම වංශිකයන් සමග ඇති කරගත් මිතුදම් මරණින් මතු අන් අයුරකින් නිම නොවන බවයි. කුල ක්‍රමය ඉන්දීය දායාදයක් වන අතර බ්‍රහ්මන් මිනිසා මැවීමේදී බ්‍රාහ්මණ, ක්ෂත්‍රීය, වෛශ්‍ය හා ශුද්‍ර ලෙස මැවූ බවත් පංචම නමින් සැලකෙන අස්පර්ශනීය කුලයක්ද එම බ්‍රහ්මවාදී සමාජයේ තිබූ බවත් ඉතිහාසයෙන් විශද වෙයි. සලාගම වංශය බ්‍රාහ්මණයන්ට ඥාතීත්වයක් තිබූ බව පිළිගැනීමයි. ලංකාවට ඉන්දියාවේ සිට විවිධ අවස්ථාවල කුල ශ්‍රේණි පැමිණි අතර බ්‍රාහ්මණ වංශිකයන් පැමිණි බව කියැවෙන ප්‍රධාන අවස්ථා කිහිපයකි. ඒ අතර විජය රජුගෙන් පසු මෙරට රජකළ උපතිස්ස බමුණාගේ පුරාවෘතයද දැක්විය හැකිය. නමුත් ඔවුන් අරබයා පැහැදිලි හා වැඩි විස්තරයක් දැක ගත හැක්කේ සලාගම කොඩියේද නිරූපණය වන පොලොන්නරු යුගයේ පළමුවන විජයබාහු රජුගේ මෞලි මංගල්‍යයට පැමිණි බමුණන් සත් දෙනාය. ඔවුහු බේරුවල සිට අනුරාධපුරය දක්වා ගමන් ගෙන ඇත. පසුව රජු විසින් ඔවුන්ට මෙරට කුල කතුන් හත් දෙනෙකු විවාහ කර දී ඇත. සලාගම වංශයේද උපකුල කිහිපයකි. කෙසේ නමුත් මෙම පත්‍රිකාවේ ඒ ගැන වැඩි විස්තර දැක්වීමට අවකාශයක් නැත්තේ මෙය කුලමය සාධකය පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් නොවන බැවින්ය.

කිරි පෝය

සුද්දෙ පෝය, කිරිපෝය හා දෙල්පෝය යනාදි නම් කිහිපයක් මේ උළෙල සඳහා ව්‍යවහාර වෙයි. සුද්දෙ පෝය යනුවෙන් මෙයට ව්‍යවහාර වන්නේ එය පාරිශුද්ධතා සංකල්පය මත පදනම් වූ එකක් බැවිනි. දෙල් පෝය නමින් මෙය හැඳින්වීමට හේතුව පෝය චාරිත්‍රවලින් පසු වේල් තුනක් නිර්මාංශාහාරික වීම නිසා මේ කාලයට දෙල් හොදි සහ බත් අනුභවයයි. මෙහි ප්‍රධාන චාරිත්‍රයක් වන කිරි පිසීම නිසා කිරි පෝය ලෙස ව්‍යවහාර වන බව පෙනෙයි. මෙම කිරිපෝය සැමරුම ගමේ දේවාලය කේන්ද්‍ර කරගෙන සිදු කරනු ලබන අතර එම උළෙලට අදාළ දින වකවානු නිවේදනය කිරීම වර්තමානයේ සිදු කරනු ලබන්නේ ගම පුරා දැන්වීම් ඇලවීමෙනි.

කිරිපෝය ව්‍යුහය

කිරිපෝය නම් ශාන්තිකර්මය සහසම්බන්ධ චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර / අභිචාර සමූහයකි. ඒවා හඳුන්වන විශේෂිත භාෂාත්මක නාමද ඇත. කිරිපෝයෙහි ක්‍රියාකාරීත්වය මෙසේ සැකෙවින් හඳුනාගත හැකිය. ඒ අනුව මඩු ශාන්තිකර්ම විශේෂයක් ලෙසද මෙය හඳුනා ගත හැකිය

- පේ ගෙට යාම / පේ පැල් යාම

  දේවාලය භාරව සිටින කපු මහත්වරු පෝයට සතියකට පමණ පෙර යෙදෙන බදාදා හෝ සෙනසුරාදා (එම දෙදින් කෙම්මුර හෙවත් දෙවියන්ගේ දින වෙයි) දේවාලවල නවාතැන් ගැනීමට යති. ඔවුන්ට යළි තම නිවෙස්වලට ඒමට හැකියාව ලැබෙන්නේ දේව මංගල්‍යය අවසන් වූ පසුය. දේවාල භූමියේ නවාතැන් ගෙන පළමුව දේවාලය ශුද්ධ පවිත්‍ර කිරීම සිදු කරනු ලැබෙයි. කපු මහත්වරු පේ පැල් යෑම දේවාලයේ සහ නගරයේ මිනිසුන් දැනුම්වත්කිරීමට දැන්වීම් අලවනු දැකිය හැකිය. කපු මහත්වරු දේවාලයට ගිය පසු ගම්වැසියෝ තෙල්වළං ලිප තැබීමෙන් හා පිටි කෙටීමෙන් බැහැර වෙති.

- නිවස ශුද්ධ පවිත්‍ර කිරීම
  අලුත් අවුරුද්දට නිවස ශුද්ධ පවිත්‍ර කරනාකාරයෙන්ම මෙම චාරිත්‍රය අනුදත් ප්‍රදේශවල නිවෙස් පිරිසිදුකරණය අනිවාර්ය අංගයකි. මුහුදු වතුර ගෙනැවිත් ගෙබිම ඉස පිරිසිදු කිරීම සිදු කෙරෙයි.
- පඬුරු දීමට යාම

  ගම් වැසියෝ තම පවුලේ සියලු දෙනා සමගම දේවාලයට ගොස් පඬුරු දීම සිදු කිරීම කපුමහත්වරු පේ ගෙට ගිය පසු සිදු කරනු දැකිය හැකිය. දේවාලයට යාමට මත්තෙන් ස්නානය කොට නළලෙහි දෙහි ගෑම සිදු කරනු ලැබේ. අනතුරුව බෙලිකොලයක් කඩාගෙන එහි තම නිවසේ සිටින සාමාජිකයන් සංඛ්‍යාවට අනුරූපව කාසි තබනු ලැබේ. කහදියරෙන් සෝදාගත් එම කාසිවල දෙහි යුෂ ආලේපනයද දැකිය හැකිය

- රූපයට රූපයක් ගැනීම

  දේවාලය අබියස කුඩා ස්ථානයක රූප අලෙවි කිරීම දැකිය හැකිය. එහි රූප යනු පිත්තලවලින් තැනූ කුඩා මිනිස් රූප, නිවාසවල රූප හා යාන වාහනවල රූපය. තම නිවැසියන් ප්‍රමාණයට ඒවාද මිලදී ගෙන ඉහත කී බෙලි කොළයෙන් තැනූ ගොට්ටට එකතු කරනු ලැබෙයි

- බුදුන් වැඳීම
  දේවාලය අබියස පිහිටි බෝධිය අසළට ගොස් මල් පහන් සුවඳ දුම් පුදා බුදුන් වැඳීම පළමුව සිදු කරනු ලැබේ

- රූප පඬුරු ඔප්පු කිරීම
  අනතුරුව රූප පඬුරු භාර ගනු ලබන දේවාලයට ගොස් (එය ගම් මඩුවක් ලෙස දැකිය හැකි නමුත් ඒ සඳහා දැන් ස්ථිර ස්ථානයක් ලෙෂ සකසා ඇත)කපු මහතා පැමිණෙන තුරු බැතිමත්හු පෝලිමේ සිටිති. කපු මහතා පැමිණි පසු කපු මහතා අතට ඉහත කී බෙලි කොළය යම් කිසි මුදලක් සමග කපු මහතාට ලබා දීම සිදු කරයි. අනතුරුව සියලු දෙනාම එම දේවාලයේ අසුන් ගනිති. ඉන්පසු කපු මහතා පිරිසට ආශීර්වාද කරමින් යාතිකා කරති. එය අවසානයේදී කහදියර ගෙන අසුන් ගෙන සිටින සියලු දෙනාගේම හිසට ඉහළින් එම ජලය ඉසිනු ලැබෙයි. අල්ලිය ආරච්චිලා කෝවිලේ පූජාව ලෙසද මේ ඇතැම් තැන්වල හැඳින්වෙයි.
- සලං සැලීම
  ඉහත චාරිත්‍රයෙන් පසු ඒ අසළ ඇති මහා දේවාලයට ගොස් බැතිමත්හු අසුන් ගනිති. කපු මහතා විසින් රතු සාටකයක් පැළඳ දකුණතෙහි ගෙජ්ජි සහිත වළල්ලක් ගෙන එය සැම දෙනාගේම හිසට ඉහළින් සලමින් යාතිකාව සිදු කරනු ලැබේ. වමතින් ඔහු ගෙන එන බඳුනට කාසියක් දැමීමද මෙහිදී බැතිමත්හු විසින් සිදු කරති.

- මහාකාලපන්දමේ පඬුරු බැඳීම
  දේවාල භූමියෙහි පුවක් ගසක් කපා ඔසවා ඇත. එය කාලපන්දම ලෙස දේව මංගල්‍යය දා දල්වනු ඇත. එම ගසෙහි රෙදි පටිවලින් පඬුරු ගැටගසිමින් භාරහාර වීම දැකිය හැකිය. එනම් තම තමන්ගේ සිතුම් පැතුම් ඉටුවන ලෙසයි

- දේවාල භූමියේ සිදුකරනු ලබන විවිධ කාර්යය

  මේ දේවාල භූමියට පැමිණීම කුඩා දරුවන්ටද විනෝදජනක අවස්ථාවකි. කුඩා දරුවන්ට සෙල්ලම් බඩු හා හිම කිරම අලෙවි කිරීමද දේවාල භූමිය අසළ දැකිය හැකිය. එසේම දේවාලයේ සංවර්ධනයට හැකි පමණින් ටිකට් පතක් ගෙන දායක වීමද එම ටිකට් පත්

ගන්නා අයගේ නම්ගම් ශබ්ද විකාශනයෙන් කියා ආශීර්වාද කිරීමද මේ හා දැකිය හැකිය. ඊට අමතරව පෞද්ගලික භාරහාර වීම් සහ රෝගාතුර වූ අය ඇප නූල් බැඳ ගැනීම ආදියද සිදු කරනු ලැබෙයි.

- අලුත් උපකරණ ගැනීම
  දේවාලය අසළ පිහිටි මෙම උත්සවයටම තනනු ලැබූ තාවකාලික වෙළෙඳහල්වල අලුත් හට්ටි මුට්ටි වළං සහ හැඳි ආදිය මිලදී ගැනීමද බැතිමත්හු සිදු කරති. ඒ පොහෝ දින දේවදානය පිසීම පිණිසය.
- අලුත් දැක්ම රැගෙන ඉස්සර බැලීම
  ගමේ බැතිමතුන්ගේ පඬුරු රැගෙන පෝයට දින දෙකකට පෙර කපු මහතුන් කතරගම් නුවර බලා පිටත් වෙයි. එහිදී ගම පුරා කපු මහතුන් සංචාරය කරනු ලබන අතර එහිදීද ගැමියෝ පඬුරු ආදිය ලබා දීම සිදු කරති.එම චාරිත්‍රය හඳුන්වන්නේ හමාර පඬුරු දීම යන නමිනි. අනතුරුව බස්රථවලින් කතරගමට පිටත්වන කපු මහත්වරු සහ ගමේ දායකයෝ ඒ අතර මග සීනිගම දේවාලයට ගොස් ආශීර්වාද ගැනීමට අමතක නොකරති.

කිරි පෝය දිනයේ චාරිත්‍ර

- පහන් පැල / මල් පැල සකස් කිරීම

  නිවසේ දොරටුවට මුහුණ පා ගොක් කොළවලින් පැළක් සකස් කිරීම සිදු කෙරෙයි. පහන් පැල බිම මුහුදු වැලි අතුරාලීමද දැකිය හැකිය.
- කිරි සැකසීමට පූර්ව ක්‍රියාකාරකම්

  පෝදින උදේ සිටම සවස සිදුකරනු ලබන අභිචාරය වෙනුවෙන් නිවැසියෝ පේ වී කටයුතු කරති. ආහාරවලට අවැසි පිටි ආදිය නිවසේම කොටා ගැනීම සිදු කරයි. සන්ධ්‍යාභාගයේදී කිරිබත් සමග කිරියා හෙවත් කිරි කැකුරුම් පිස ගැනීම සිදු කරයි. සීනි පැණි හකුරු ගින්නෙන් උණු කර ගම්මිරිස් මුද්දරප්පලම් ආදි ද්‍රව්‍ය යොදා හාල්පිටි යොදාගනිමින් මෙම මිශ්‍රණය තනයි. හික්කඩුව ප්‍රදේශයේ බත්සමග මුරුංගා හෝ තක්කාලි සම්බෝල පිසිනු ඇතැම් විටෙක දැකිය හැකිය. සකසනු ලබන මෙම දේවදානයේ රස බැලීමක් සිදු නොකරනු ලැබෙයි. ඇතැම් නිවෙස්වල මෙම චාරිත්‍රය ඉටු කිරීමටම පොල් සපයා ගැනීමට වෙන්වූ පොල්ගසක් අතීතයේ තිබී ඇත.
- ආහාර ගොට්ට / දං ගොට්ට පිදීම
  කිරිබත් සහ කිරි පිසගත් පසු කෙසෙල් කොළවලින් ආහාර ගොටුවක් සකසා එහි කිරිබත් කිරි සහ කෙසෙල් ගෙඩියක් තැන්පත් කර තනාගත් පහන් පැලේ තබයි. පඬුරක්ද සමග මල් සුවඳදුම් පුදා පහනක් දල්වා සුදුවතින් සැරසුණු පවුලේ සැවොම එක්ව බුදුන් වැඳ දෙවියන්ට කන්නලව්වක්ද සිදු කරයි. සමහරෙක් පහන වෙනුවට විලක්කුවක් සකසා එය දල්වති. අහුංගල්ලේ දේ සු ද සොයිසා දක්වා ඇති පරිදි එම දේව කන්නලව්ව මෙසේය

> උතුම් වූ කතරගම ස්කන්ධකුමාර මහාසේන දිව්‍ය රාජෝත්තමයාණන් වහන්ස, අප වෙසෙන ශ්‍රී ලංකාද්වීපයේ රුහුණ දනව්වට දක්ෂිණ දේශයට බැල්ම හෙළාගෙන තෙද බල පතුරුවාගෙන වැඩ වාසය කරන ඔබ වහන්සේ සත්‍යයයි. ඔබ වහන්සේට මෙම නිවසේ සිටින අහිංසක අප සියලු දෙනා විසින් ඉතාමත් ශ්‍රද්ධාවෙන් භක්තියෙන් යුතුව නොඉඳුල්ව පිරිසිදුව සකසා පූජා කරන මෙම දේව දානය පූජා කරමි පූජා වේවා. අප වෙත අනුකම්පාවෙන් මේ දේවදානයද අපි අනුමෝදන් කරන සියලු පින් කුසල්ද ඔබ වහන්සේට අනුමෝදන් කරමි අනුමෝදන් වේවා. උතුම් දිව්‍ය රාජෝත්තමායාණන් වහන්ස, අද මේ සුද්දෙ පෝය දවසේ අප පරම්පරා ඥාති සමූහයා විසින් ඇත අතීතයේ සිට ඔබ වගසේම ගරු සැළකිලි කරනු වස් සිදුකරන මේ උත්තම දේව පූජාව අපිද නොකඩවා පවත්වාගෙන එමින් ඔප්පු කරමු. දෙවි මහා

රජාණන් වහන්ස ඔබ වහන්සේ මේ සියල්ල පිළිගෙන ඔබ වහන්ස දිව්‍ය ශ්‍රී සම්පත් වර්ධනය වී ප්‍රාර්ථනා කියා බෝධියකින් නිවන් සුව අවබෝධ කර ගන්නා සේක්වා.

උතුම් වූ දිව්‍ය රාජයාණනි, ඔබ වහන්සේ විසින් අප පවුලේ සියලු දෙනාත් දූ දරු කිරි සප්පයනුත් ගෙවල් දොරවල් හරකා බානද වෙළෙහෙළඳම්කර මාන්නද ඉඩ කඩම් දෙල් පොල් කොස් ආදී පලතුරු ගස්ද විවිධ ලෙඩ රෝග අතුරු ආන්තරාවලින් බේරා ගෙන තව තවත් වැඩ වඩන්නට අපට ශක්තිය ලබාදෙන සේක්වා. එමෙන්ම අප ගම් කොරටුවද වෙහෙර විහාර පන්සල බෝධියද පැවිදි පිරිසද ගුරුවරුන් හා වැසියන් ඇතුළු රුහුණු දනව්වත් මුළු ශ්‍රී ලංකා ද්වීපයත් දිවැස්හෙළා රක්ෂා කරදෙන සේක්වා. සාදු සාදු සාදු

- ජොරා මැරීම
  ආහාර ගොට්ට පිදීමෙන් පසු නිවැසියෝ සියලු දෙනාම සාලයට එක්රැස්ව පැදුරක් එලා ගනියි. එතැනද පහනක් දල්වයි. සැකසූ කිරි ආහාර අනුභව කරන්නේ කෙසෙල් කොළවලය. ගෘහ මූලිකයා විසින් සැකසූ ආහාර පවුලේ සාමාජිකයන්ට බෙදා දීම සිදු කරයි. ඉන්පසු තවත් කෙසෙල් කොළයකට එම ආහාර බෙදා මළගිය ඥාතීන් වෙනුවෙන් වෙන් කරයි. එය දේව දානය අනුභවයෙන් පසුව උස් ස්ථානයක තබයි. ආහාර බේදීමේදී "ඇති" යනුවෙන් නොකියන අතර ඒ වෙනුවට "කරුණාවයි" යනුවෙන් පැවසීමද සිරිතකි. මේ අවස්ථාව හැඳින්වෙන්නේ ජොරා මැරීම යනුවෙනි එසේම ඇතැම් නිවෙස්වල නැකතට ඉඳුල් කටගා නොමැති දරුවන්ට මුල්ම ආහාරය දෙනු ලබන්නේද මේ අවස්ථාවේදීය.
- ගොටු ඉස්සීම
  එදින රාත්‍රියේ ගමේ තරුණ උදවිය ගෙයින් ගෙට ගොස් ගොටු ඉස්සීම සිදු කරයි. එනම් පහන් පැලේ තිබෙන ගොටු සොරකම් කිරීමයි. සොරකම වැරදි ක්‍රියාවක් වුවද මෙදින එම ක්‍රියාව වරදක් ලෙස නොසලකන නිසා නිදහසේ දේව පූජාව සොරා ගෙන අනුභවය දැකිය හැකිය
- දේව දානය බේදීම
  පසුදා එම දේව දානය රැකි රක්ෂා කරන ස්ථානවලට ගෙන යාමද මෙම චාරිත්‍රානුගත බැතිමතුන් සිදුකරනු ලබන ක්‍රියාවකි.

මෙම රාත්‍රියෙන් පසු ආහාර වේල් තුනක් නිර්මාංශාහාරිකව ගත කිරීමටද ගම්වැසියෝ කටයුතු කරති.

දේවාලයේ උත්සවය

පොහෝ දිනයට පසුදා දේවාලයට රැස්වන බැතිමතුන් දේවාලය තුළම දේව දානය පිසීම දැකිය හැකිය. එම දේව දානය ඉඳුල් කිරීමෙන් හෙවත් අනුභවයෙන් නිරෝගී සුවය ලැබේ යැයි විශ්වාසයක් ඇත. එදින රාත්‍රියේ කාවඩි නටා, ගිනි පාගා, මහාකාලපන්දම් දල්වා විවිධ නැටුම් (පත්තිනි නැටුම්, තෙල්මේ නැටුම්, දෙවොල් නැටුම්) පවත්වා දේවාලයේ මහපූජාව පවත්වා සියලු පුද පූජා අවසන් කරනු ලැබේ. එය සැබැවින්ම සැණකෙළියක් බඳුය. ගම්වැසි සියලු දෙනාම එකට එකතු වන අවස්ථාවක් වශයෙන් මෙය දැකිය හැකිය. ඉන් සතියක් යාමට පෙර දේවාලයේ පෙරහැර දිවා රාත්‍රී වශයෙන් වීදි සංචාරය කරනු ලබන අතර උඩරට, පහතරට, සබරගමු ආදී සියලු සම්ප්‍රදාය නියෝජනය වන පරිදි විවිධ අංගවලින් එම පෙරහැර විචිත්‍ර වෙයි. අලි ඇතුන්ද ගමන් කරන එම පෙරහැරේ විශේෂත්වය වන්නේ එක් එක් දෙවිවරුන්ගේ පිළිරූ ඇතුළත් රථ වීථි සංචාරය කිරීමයි. එම පිළිරූවලට කාසි දමමින් ගම්වැසියෝ ආශීර්වාද ලබාගන්නා අතර අවට ප්‍රදේශවාසීහුද පෙරහැර නැරඹීමට පැමිණෙති.

මෙම චාරිත්‍ර ඉටු කිරීමේදී කිලි හසුවීම කෙරෙහි දැඩි අවධානයක් යොමු කිරීමද දැකිය හැකිය. තදාසන්න කාලයේ අවමංගල්‍යයක් සිදුවූ හෝ දෙවියන්ගේ ලෙඩ නමින් හැඳින්වෙන පැපොල කම්මුල්ගාය සරම්ප වැනි රෝගීන් සිටින නිවෙස්වල මෙම සිරිත ඉටු නොකෙරේ. එසේම අභිචාරවල ප්‍රතිඵල සාධනීයව ලබා ගැනීමට අවශ්‍ය නම් පවිත්‍රත්වය හා කිල්ල ගැන සංවේදී විය යුතු බව සමාජ අදහස බව සමාජ විද්‍යාඥයන් පෙන්වා දී ඇත. (හේමන්ත කුමාර 2015)

මෙනයින් සලකනවිට කිරිපෝය සමාජමය සුකෘත්‍යයක් ඉටු කරන්නක් වන අතර වාස්තවික හා අර්ථකථනාත්මක සහ බහුවිධ සමාජවිද්‍යාත්මක පර්යාවලෝක ඔස්සේ පුළුල් ක්ෂේත්‍රයක තවදුරටත් විමර්ශනයට නතුවිය යුතු සමාජ ප්‍රපංචයක් බව ස්ඵුට වෙයි. මෙම අපූර්ව උත්සවය පිළිබඳ විමල් අභයසුන්දර විසින් රචිත කවි පංක්තියක්ද මෙසේය. එයින්ද මෙම සිරිත් විරිත් සමුච්චය රසවත්ව නිරූපිතය.

සිහිපත් කරවමින් පෙර සුර - අසුර යුද
ගම්මානයට පායන විට ඇසළ සඳ
වැලිතොට විසූ බමුණන්ගේ සිරිත ලෙද
ඇරඹෙයි සුද්දෙ පෝයට කඳ සුරිඳු පුද

ගෙය දොර මිදුල වතුපිටි සැම කල් ඇතිව
මැනවින් සුපිරිසිදු කොට ගෙන දැනුමැති ව
කුල දෙවියන් පුදනු සඳහා හද බැති ව
සැරසෙනු සිරිනි කිසි පසු බැස්මක් නැති ව

කළයක් පුරා කරදිය ගෙන වගුල බිම
ඉසිමින් කහදියර අහුමුළු නොනක හැම
පොල්තෙල් පහන් දී අල්ලා සුවඳ දුම
පිළිවෙත් පවත්වති ලෙස කුල සිරිත තම

ගොක්කොළ වලින් මල්පැල අලුතින් සාදා
කිරිබත් ගොටුව වෙසෙසින් තුන්සිත පාදා
දල්වා විලක්කුවආලෝකය වීදා
දෙවියන් පුදති පළමුව සුද්දේ පෝදා

සුද්දේ පෝය ඇසළෙහි පුණු පොහොදා ට
පිළිහඩු නුමුසු කිරිබත සැපයෙයි රැට
හකුරුද කිරි කැකැරුම් මුසුවෙයි ඊට
දෙවි පුද මහා උළෙලකි ගැමි ජනයා ට

පවතින කතරගම උළෙලට උචිත ලෙස
වතු කොළවල බෙදා කිරිබත හොඳට පිස
වැඩිහිටි පිළිවෙළට නිවසෙහි පිරිමි පස
හිඳගෙන පැදුරු මත පළමුව විඳිති රස

සාරාංශය හා නිගමනය

පළමුව දැක්වූ න්‍යාය කිරි පෝයට ආදේශකරණය කළහොත් මෙසේ වගුගත කළ හැකිය

මහේක්ෂ

වාස්තවික			මනෝමූලික
	සාමූහික විඤ්ඤාණය (collective conciouseness) ඇති වෙයි	ගමේ සහ පරිසරයේ සමෘද්ධිය ප්‍රාර්ථනා කෙරේ	
	නිවස හා පවුල තුළ සමාජානුයෝජනය (socialization) සිදු වෙයි	පෞද්ගලික හා ජීවන අභිවෘද්ධිය අපේක්ෂා කරයි	

සූක්ෂ්ම

මෙම අභිචාර ඉටු කිරීමෙන් ගම්වැසියන් සහ ප්‍රදේශවාසීන් අතර අන්‍යෝන්‍ය සහසම්බන්ධය අලුත් වෙයි. එමගින් සමාජ අනුකලනය ඇතිවීම දැකිය හැකිය. එසේම ඒ ඔස්සේ ආගමික සංස්ථාව කෙරෙහි සමාජමය වශයෙන් ඇති යුතුකම් ඉටුකිරීම දැකිය හැකිය. තවද සමස්ත ප්‍රදේශයම එකම අභිලාෂයකින් කටයුතු කිරීම දැකිය හැකිය. දේවාලයේ උත්සවය පිළිබඳ දැන්වීම දුටු පසු එය එකිනෙකෙනා අතර සන්නිවේදනයෙන් සුහදත්වය අලුත් වෙයි.එසේම දේවාල පෙරහැරට ගමේ සියලු දෙනා හැකි තරමින් මුදල් ආදිය ලබා දෙයි. එසේම එය නැරඹීමටද යති. එමගින් සමාජමය කෘත්‍යයක් සිදු වෙයි.

මෙම උළෙල තුළ පවුල් සංස්ථාවේ සමාජානුයෝජනය සිදුවෙයි. මෙය වාර්ෂික උත්සවයක් බැවිනි. පවුලකට සාමාජිකයන් එකතුවීම ආකාර දෙකකින් සිදුවෙයි.

1 ආවාහ විවාහ ඔස්සේ නව සාමාජිකයන් බද්ධ වීම

2 ප්‍රජනන කෘත්‍ය ඔස්සේ දරු දැරියන් එකතු වීම

මේ අනුව නිවසට අලුතෙන් එකතුවන සාමාජිකයන් මේ උත්සවයට සහභාගි වීමෙන් මෙම අභිචාරය පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට නොසිඳී යාවත්කාලීන වෙයි. වෙසෙසින්ම මේ චාරිත්‍රය නොමැති ප්‍රදේශවලින් විවාහ වී පැමිණෙන කාන්තාවන්ද මේ චාරිත්‍රයට හුරු වෙයි. එසේම විසුරුණු පවුලේ සාමාජිකයන් මේ අවස්ථාවට එකතු වීම ඔස්සේ ඥාතිබන්ධුත්වය තහවුරු වෙයි. මේ කරුණු කිරිපෝය ආශ්‍රිත වාස්තවික සිද්ධි වශයෙන් හඳුනා ගත හැකිය. කිරිපෝය සම්බන්ධ අභිචාර සමාජමය රීතිබවට ක්‍රියාත්මකවීමත් එයට අනුරූපව සමාජ පර්යාය හා ක්‍රියාකාරකම්/ අන්තර්ක්‍රියා වෙනස්වීමත් එහිලා විශේෂයෙන්ම නිරීක්ෂණය කළ හැකි ප්‍රපංච වෙයි.

මෙම අභිචාරය ඉටු කිරීමෙන් ගමට ස්වභාවික ආපදා පැමිණීම වැළකීම සහ වසංගත රෝගාදිය බෝවීමෙන් ආරක්ෂා වීම සිදුවෙතැයි ගැමියෝ අපේක්ෂා කරති. එසේම දෙවියන්ට කරනු ලබන යාතිකාවේදී කපු මහතුන් සිහිපත් කරනුයේ ඔබ වහන්සේගේ ගම් කොරටුවල වාසය කරනු ලබන නරයන් ආරක්ෂා කර දෙන ලෙසයි.

එසේම පෞද්ගලික වශයෙන්ද තමතමන්ගේ අරමුණු ඉටුකරගැනීමට මේ අවස්ථාවක් බවට පත්වෙයි

- ඇස්වහ කටවහ හෝවහ ආදියෙන් ආරක්ෂා වීම
- අණවින කොඩිවින බන්ධන හූනියම් ආදියෙන් ආරක්ෂා වීම

- රැකී රක්ෂා කටයුතු, වෙළඳාම් දියුණු වීම
- අධ්‍යාපන කටයුතු ආදිය සාර්ථක වීම
- දරුඵල ආදී අපේක්ෂා ඉටු වීම
- රෝග පීඩාදියෙන් මිදීම

යනාදී පෞද්ගලික අපේක්ෂා ඉටු කරගැනීම මෙම අභිචාරය ඉටු කිරීමෙන් බැතිමත්තු අපේක්ෂා කරති. තවද මානසික සංහිඳියාව, සතුට හා විවේකය යනාදී මනෝවිද්‍යාත්මක ආශ ඉටුකරගැනීමට මේ කදිම අවස්ථාවකි. එනයින් ගත්කල සාර්ව හා ක්ෂුද්‍ර වශයෙන් මනෝමූලිකව සමාජවිද්‍යාත්මක කෘත්‍යයක් මෙමගින් ඉටු කෙරෙයි. ඒ අනුව සාර්ව වශයෙන් ධර්මතා සහ ඇගයුම්ද ක්ෂුද්‍ර වශයෙන් විශ්වාස හා සංජානනද කිරිපෝය මංගල්‍ය හා බැඳී පවතියි.

කතරගම දෙවියන් කේන්ද්‍ර කරගත් මෙම උළෙලෙහිදී ගම්භාර දෙවියන්, දැඩිමුණ්ඩ දෙවියන් හා පත්තිනි දේවතාවියන් සිහිපත් කිරීමද දේවාලවලදී සිදු කෙරෙයි. මුල්බුදුදහමේ දේවතා වන්දනය නොදැක්වෙන නමුත් දෙවියන්ට පින්දීම දේවතා බලි වශයෙන් දක්වා ඇත. තවද කතරගම ආදී දෙවිවරු හින්දු දහමෙහිද පැන නැගෙයි. එනයින් ගත්කල මෙම ශාන්ති කර්මය බුදුදහම තුළ දේවාගම සාමයිකව ක්‍රියාවට නැංවීමකි. එමගින් ඒ අතර අතිපිහිත වීමක්ද දැකිය හැකිය. එසේම බෞද්ධ ලෝක දෘෂ්ටියේ බුදුන් දෙවියන් ග්‍රහයින් යක්ෂයන් ප්‍රේත පිසාචාදීන් කේන්ද්‍රකරගත් ප්‍රබල යාතුකර්ම සම්ප්‍රදායක් ඇති බව සමාජවිද්‍යාඥයෝ පෙන්වා දෙති. (ප්‍රේමකුමාර 2018, අතුකෝරාළ 1985)

කිරිපෝය ඔස්සේ සිංහල බෞද්ධ ලෝක දෘෂ්ටියට (Sinhalese Buddhist weltanschauung) අදාළ සංරචකවල භාවිතය මෙසේ සංකේතවත් කළ හැකිය

බුදුහිමි (දේවාලයට ගොස් පළමුව බුදුන් වැඳීම)

↑

කතරගම දෙවියන් (බැතිමතුන්ගේ පුද පඬුරු කතරගම ගොස් ඔප්පු කිරීම)

↑

දෙවොල් දෙවියන් (කතරගම යන අතරතුර සීනිගමදී දෙවොල් දෙවියන් බැහැ දැකීම)

↑

ගම්භාර දෙවියන් / පත්තිනි මෑණියන් (මෙම පූජාවේදී ඒ ගමට භාරව සිටින ගම්භාර නමින් හැඳින්වෙන දෙවියන්ද පත්තිනි මෑණියන්ද සිහිපත් කිරීම දැකිය හැකිය)

සමාජ හා මානව විද්‍යාවල අභිචාර/යාතුකර්ම වර්ගීකරණය කර ඇති ආකාරත්‍රයකි

1 ආරක්ෂාකාරී (protective) අභිචාර/යාතුකර්ම

2 නිෂ්පාදක (productive) අභිචාර/යාතුකර්ම

3 විනාශකාරී (distructive) අභිචාර/යාතුකර්ම

කිරිපෝය ශාන්තිකර්මය ඔස්සේ 1 සහ 2 යන අභිචාර/යාතුකාර්මික සංසිද්ධි ඉටුවීම දැකිය හැකිබව මෙනයින් නිගමනය කළ හැකිය. මෙම පොහොය ශාන්ති කර්මය බෙන්තර ගංගාවේ සිට ගිං ගංගාව දක්වා මුහුද තදාසන්නව ජීවත්වන සැලකිය යුතු තරමේ ජනතාවක් සහභාගි වන උත්සවයක් බැවින් එය පිළිබඳ සමාජවිද්‍යාත්මක, මානවවිද්‍යාත්මක, සන්නිවේදන හා සංස්කෘතික

අධ්‍යයනවලට නිමිත්තකි. එසේම මෙය මනෝවිද්‍යාත්මකවද විග්‍රහ කළ හැකිය. කිරිපෝය ශාන්තිකර්මය මනසට ගෙන දෙන වෙනස (change) තරගකාරී හා ඒකාකාරී ජීවන රටාවට අපූර්ව අත්දැකීමක් ගෙන දෙනු ඇති අතරම මෙම මංගල්‍යය වටා බැඳි චාරිත්‍ර වාරිත්‍රවල විචිත්‍රත්වය සහ ලංකෘතත්ත්වයද පර්යේෂකයන් උනන්දුකරනවා ඇත.

ආශ්‍රිත මූලාශ්‍රය

අතුකෝරාළ, කරුණාතිස්ස (1985) විශ්වය පිළිබඳ මතය හා සමාජ ව්‍යූහය ගැන ග්‍රාමීය බෞද්ධයන් ආශ්‍රිත විමර්ශනයක්, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය, සමාජ විමසුම. (පි 149-173)

අභයසුන්දර, විමල් (1999) සුදු වැලි තලාවේ ගුම් නැගෙන සෙල් ගී, කොළඹ ඃ ගොඩගේ.

අබේවික්‍රම, ප්‍රණීතා. (2007 ජූලි 29) බොදු සමාජයේ වැඩි දෙනෙකු නොදන්නා කිරිපෝය අදයි, ලක්බිම ඉරිදා සංග්‍රහය.

කාරියවසම් කේ, කේ, පී, එන්. (2007) ශ්‍රී ලංකාවේ වැලිතර-බළපිටිය ප්‍රදේශයේ ප්‍රචලිත කිරිපෝය ශාන්ති කර්මය, *Proceedings of the Annual Research Symposium* 2007 - *Faculty of Graduate Studies, University ofKelaniya*

ද සිල්වා, ප්‍රේමකුමාර. (2018) සිංහල ගැමි සංස්කෘතික යාතු කර්ම සම්ප්‍රදායන් පිළිබඳ සමාජ-මානව විද්‍යාත්මක ඇගයීමක් , මුඛ්‍ය දේශනය ,සිංහල ඩිප්ලෝමා ප්‍රදානෝත්සවය, කොළඹ විශ්වවිදයාලය (මුද්‍රිත දේශනයකි)

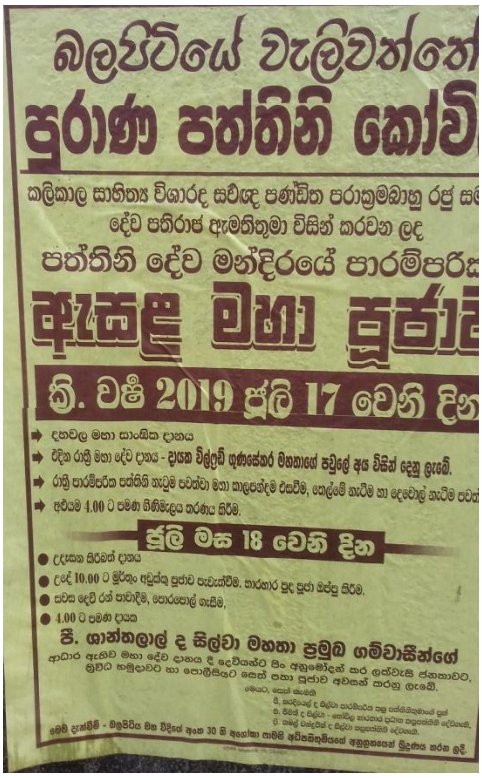
දේ. සු. ද සොයිසා.(2010 ජූලි 21) ඇසළ පෝයටම උදාවන සුද්දෙ පෝය, දිවයින පුවත්පත.

නාලක ජයසේන. (2017 අගෝස්තු 7) ජොරා මරන සුද්දෙ පෝය, රිවිර පුවත්පත.

නාලක ජයසේන (2017) කිරිපෝයෙහි සමාජ විද්‍යාත්මක පදනම පිළිබඳ අධ්‍යයනයක්, ජනශ්‍රැති පිළිබඳ දෙවන පර්යේෂණ සමුළුව, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

හේමන්ත කුමාර, එන්. වී. පී. ඒ. (2015) සමාජවිද්‍යා ප්‍රවේශය, මාතර ඃ රුහුණු අධ්‍යයන කවය.

Ritzer, G.2012.Sociological Theory. 8th ed.London:McGraw-Hill Education



කිරිපෝය ශාන්තිකර්මය පිළිබඳ ජනතාව දැනුවත්කරන දැන්වීම් දෙකක් (පුරාණ මෝදර මහා දේවාලය සහ වැලිවත්ත පුරාණ පත්තිනි කෝවිල) මෙම දැන්වීම් දෙකෙහිම මෙම සිද්ධස්ථානවල ආරම්භය දේවපතිරාජ අමාත්‍යවරයාගේ කාලයේ බව කියැවෙයි.

ආඛ්‍යාන Narrations
Volume 03 | Issue 01&02 | 2018 | Article 04

On-line Refereed Journal of the Center for Indigenous Knowledge and Community Studies
Sabaragamuwa University of Sri Lanka

Follow this and additional works at: www.sab.ac.lk
e-mail: akyanaeditor@ssl.sab.ac.lk

CC BY NC ND

ශ්‍රී ලාංකේය කාපිරි ප්‍රජාව [63]

සරත් ආනන්ද [64]

saratananda@gmail.com

BA Hons, M.Phil, PhD

සාරසංක්ෂේපය

අප්‍රිකානු - ශ්‍රී ලාංකිකයන් හෙවත් පොදුවේ ශ්‍රී ලාංකික කාපිරි ප්‍රජාව වශයෙන් ප්‍රචලිත ජන කොටසක් දිගු කාලයක් තිස්සේ මෙරට වාසභූමි කරගෙන දිවි ගෙවන බව දන්නෝ සීමිත පිරිසකි. ශ්‍රී ලංකාවේ පෘතුග්‍රීසි පාලන සමයේ පටන් වරින් වර විවිධ කාලච්ඡේදයන්හිදී වහලුන්, ගෘහස්ත සේවකයන්, ගොඩනැගීම් ක්‍රියාකාරකම් සඳහා කම්කරුවන්, නාවික අත් උදව් කරුවන් මෙන්ම බහුල වශයෙන් කුලී හේවායන් ලෙස මෙරටට ගෙන්වන ලද කාපිරි ප්‍රජාව පසු කාලීනව ශ්‍රී ලංකාව පුරා විසිරී සිටි බවට සාක්ෂි හමුවෙයි. මෙම ශාස්ත්‍රීය වියමන එදා මෙදා තුර විවිධ හැල හැප්පීම් මෙන්ම ජීව විද්‍යාත්මක සම්මිශ්‍රණයන් සහිතව වුව, ස්වකීය අනන්‍යතා රැක ගනිමින් ශ්‍රී ලංකාවේ වෙසෙන ජන කණ්ඩායම සම්බන්ධයෙනි. අප්‍රිකානු- ශ්‍රී ලාංකික ජනතාවගේ ඓතිහාසික ප්‍රභවය, විකාශනය, සංස්කෘතිකාංග සහ වර්තමාන ප්‍රවනතා අනාවරණය කර ගැනීම අරමුණු කරගත් මෙම අධ්‍යයනය බහුල වශයෙන් ද්විතීයක මූලාශ්‍රය පදනම් කරගනිමින් හා කෙටි කාලයත් තුළ වාර දෙකකදී පුත්තලමේ සිරම්බිඅඩි ප්‍රදේශයේ සිදුකරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡා සහ සහභාගිත්ව නිරීක්ෂන පදනම් කරගත් විචාරාත්මක ගොඩනැංවීමකි. මුල් කාලීනව ශ්‍රී ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශයන්හි ව්‍යාප්තව සිටියත්, වර්තමානය වන විට සීමිත ප්‍රදේශයකට සීමා වූ ප්‍රජා වර්ධනයක් පෙන්නුම් කරන අප්‍රිකානු ශ්‍රී ලාංකිකයින් ප්‍රමාණයෙන් කුඩා වුවත් සංස්කෘතික අනන්‍යතාවෙන් පොහොසත් ආකර්ෂණීය ජන කණ්ඩායමකි. අතීතයේදී කණ්ඩායම් ලෙස විශාල වශයෙන් මෙරටට ගෙන එන ලද අප්‍රිකානු - ශ්‍රී ලාංකික ප්‍රජාව වර්තමානය වනවිට මෙපමණ ක්ෂීණ වීමට හේතු වූ කරුණු සම්බන්ධයෙන් මානව විද්‍යාත්මක අර්ථකතනයක් සපයා දීමට මෙහිදී විශේෂ අවධානයක් යොමු කොට තිබේ.

ප්‍රමුඛ පදඃ ජන වාර්ගිකත්වය, අප්‍රිකානු-ශ්‍රී ලාංකිකයන්, ඓතිහාසික විකාශනය, සංස්කෘතිකාංග, වර්තමාන ප්‍රවණතා

---

[63] මෙම ලිපිය ජාතික ඒකාබද්ධතා හා රාජ්‍ය භාෂා අමාත්‍යාංශයේ අනුග්‍රහය ඇතිව, සිදු කරන ලද පර්යේෂණයක් වශයෙන් එකී අමාත්‍යාංශය විසින් 2018 වර්ෂයේ දී “People of Sri Lanka” නමින් පල කරන ලද කෘතියට ඇතුළත් මුල් ඉංග්‍රීසි පිටපතෙහි සිංහල පරිවර්තනය යි. මෙම අධ්‍යයනය සඳහා ක්ෂේත්‍රීය සහයෝගය ලබා දුන් කාංචනා දෙහිගම මහත්මියට සහ හේම කුමාරදාස මහතාට කතුවරයාගේ විශේෂ ස්තුතිය හිමි වේ.

[64] Senior Lecturer, Sabaragamuwa University of Sri Lanka.

ප්‍රවේශය

ශ්‍රී ලාංකේය කාපිරි ප්‍රජාව, බටහිර ජාතීන්ගේ යටත්විජිතකරණ ව්‍යාපෘතියෙහි අතුරුඵලයක් ලෙසින් ශ්‍රී ලංකාවෙහි ස්ථාපිත වූ ජන කණ්ඩායමක් බවට ඉතිහාසයෙන් කරුණු ඉදිරිපත් වෙයි (Jayasooriya and Pankhust 2001, Danver 2013). සාපේක්ෂ වශයෙන් ප්‍රමාණාත්මකව කුඩා ජනගහනයකින් සමන්විත වුවත්, ඔවුන් සතු ජීවවිද්‍යාත්මක හා සංස්කෘතික අනන්‍යතාව, දේශපාලනික ඉතිහාසය හා භෞතික පැවැත්ම බෙහෙවින් මනරම්ය; විචිත්‍රවත්ය. ඇතැම් විට ශ්‍රී ලාංකේය කාපිරි ප්‍රජාව තරම් ගෝලීය විසරණයට, සංස්කෘතික හැලහැප්පීම්වලට හා ජනවාර්ගික සම්මිශ්‍රණයට භාජනය වූ වෙනත් ජනවර්ගයක් ශ්‍රී ලංකාව තුළින් සොයා ගැනීම දුෂ්කර විය හැකිය. ඈත පෙරදිග (අප්‍රිකාවෙහි) සිට මෙහි පැමිණි (ගෙන ආ) මුතුන්මිත්තන්ගෙන් පැවැතෙන්නේ යයි විශ්වාස කැරෙන ස්වකීය ඉතිහාසය පිළිබඳව ඔවුන් සතුව ඇත්තේ මුඛ පරම්පරාවෙන් පැවැත එන පුරා කථා සමූහයක් පමණි. එසේ වෙතත්, විවිධ දුෂ්කරතා සහිතව වුවත්, හැකි පමණින් ස්වකීය ජනවාර්ගික අනන්‍යතාව හා සංස්කෘතික උරුමය රැක ගැනීමට ඔවුහු සමත් වී සිටිති.

සාමාන්‍ය ඉංග්‍රීසි ව්‍යවහාරයෙහි Kaffirs ලෙසත්, සිංහලයට අනුව කාපිරි[65] ලෙසත්, දෙමළ භාෂාවෙන් කාපිලි (fhgphp) ලෙසත්, හැඳින්වෙන ශ්‍රී ලාංකේය කාපිරි ප්‍රජාව පැවැත එන්නේ පළමුව 16 හා 17 සියවස්වල දී ප්‍රධාන වශයෙන් පෘතුගීසින් විසිනු ද, ඇතැම් විට අරාබි වෙළෙන්දන් විසින්ද, පසුකාලීනව ලන්දේසි හා ඉංග්‍රීසින් විසින්ද මොසැම්බික් (Mozambiq) ප්‍රමුඛ නැගෙනහිර අප්‍රිකානු රටවලින් ගෘහස්ථ සේවකයන්, නාවික සහායකයන් හා ඇතැම්යිට යුද සෙබළුන් වශයෙන් ස්වකීය පාලන ප්‍රදේශවලට රැගෙන ආ ජන කණ්ඩායම් වෙතිනි (*http://www.biyokulule.com: 2016 දක්වන ආකාරයට*). විශේෂයෙන් ශ්‍රී ලාංකේය කාපිරි ප්‍රජාව සම්බන්ධයෙන් සලකා බැලීමේ දී ඔවුන් පෘතුගීසින් විසින් තම ගෘහස්ථ සේවකයන්, නාවික අත්උදව්කරුවන්, මෙන්ම සිංහල රජවරුන්ට එරෙහි සටන්වල දී යුද සෙබළුන් වශයෙන් යෙදවීමටත් මෙරටට රැගෙන ආ බවට සාධක තිබේ[66]. සාමාන්‍ය පැවැත්ම හා බාහිර පෙනුම සම්බන්ධයෙන් සලකා බැලීමේදී ඔවුහු ඉරාකයේ සහ කුවේටයේ වෙසෙන Zanj ප්‍රජාව සහ පාකිස්ථානයේ හා ඉන්දියාවේ වෙසෙන Sheedisවරුන් හා Siddisවරුන්ට බෙහෙවින් සමානකම් දක්වති (http://originalpeople.org: 2016). ඒ අනුව මෙකී ජන කණ්ඩායම් පෘතුගීසි හා අරාබි වෙළෙඳුන්ගේ අවශ්‍යතා මත ආසියානු කලාපයේ විවිධ ප්‍රදේශවල ස්ථාපනය කරන ලද එක් ඓතිහාසික මූලයක් සහිත සමූහ කිහිපයක් හැටියට උපකල්පනය කළ හැකිය. ශ්‍රී ලාංකේය කාපිරි ප්‍රජාවගේ භාෂාව පෘතුගීසි පදනමක් සහිත ක්‍රියොලයක් (creole) වන අතර, වර්තමානය වනවිට විවිධ දේශීය සංස්කෘතීන්ට අනුගත වීමත් සමඟ ක්‍රමානුකූලව භාවිතයෙන් ගිලිහෙමින් බවතී.

---

[65] ශ්‍රී ලංකාවෙහි විසූ සුප්‍රකට කවියෙකු වන Don Jeanimo Alagiyawanna (අලගියවන්න මුකවෙට්ටි) විසින් 'කුස්තන්තීනු සටන' කාව්‍ය සංග්‍රහයෙහි එන 19 වන කවියෙහි කාපිරිවරුන් හඳුන්වා ඇත්තේ 'කව්සික' යනුවෙනි.

තවද, පසුකාලීනව සිංහල රජවරුන්ගේ හමුදා හා එක් වූ කාපිරි හමුදා අනුබණ්ඩය දුම්බර පඩිකාර හේවාපන්නයට අයත් කව්සිපන්නෙ යනුවෙන් හඳුන්වන ලද බවට 1724 දී ඇහැලේපොළ අදිකාරම විසින් කව්සිපන්නෙ ලේකම වෙත නිකුත් කරන ලද ලිපියක දැක්වේ (Sunday Observer, May 8, 2008).

[66] මහාචාර්ය තෙන්නකෝන් විමලානන්ද ට අනුව, පෘතුගීසින් විසින් කාපිරිවරුන් ශ්‍රී ලංකාවට ගෙන ඒමට හේතු වී ඇත්තේ, එවකට පැවැති මැලේරියා වසංගතයට ඔරොත්තු දෙන ආකාරයේ ජාන ශක්තියක් ඔහුන් සතුව ඇත්තේය යනුවෙන් පැවැති විශ්වාසයයි (http://www.sundayobserver.lk/2011/05/08/fea40.asp).

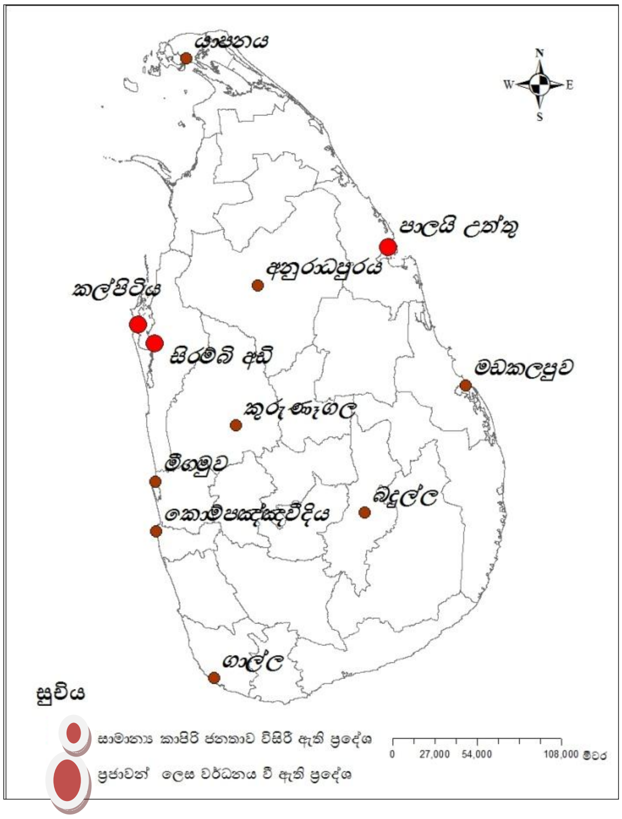
කාපිරි යන පදය Kaffirs යන ඉංග්‍රීසි පදයේ දේශීය (සිංහල) අනුවාදය වන අතර, සමස්තයක් ලෙස අප්‍රිකානු මහා විල් (Grate Lakes) ප්‍රදේශ හා දකුණු අප්‍රිකානු කලාපවල ජනයා හැඳින්වීම සඳහා පොදුවේ මෙම පදය භාවිත කෙරේ. ඇතැම්විට දකුණු අප්‍රිකාවෙහි පුද්ගලයන් පහත්කොට කථා කිරීමට හා අවමන් සහගතව කථා කිරීමට මෙම පදය භාවිතයට ගැනෙන අතර, වාග් විද්‍යාඥයන් පෙන්වා දෙන ආකාරයට Kaffir යනුවෙන් ඉංග්‍රීසි භාෂාවට එක් වූ පදයෙහි මූලය අරාබි භාෂාවෙහි එන Kafir යන්නෙන් බිඳී ආවකි. එහි අර්ථය 'මිත්‍යා දෘෂ්ටිකයා' හෙවත් 'ඉස්ලාම් ආගම විශ්වාස නොකරන්නා' යන්නය (http://originalpeople.org: 2016). ඇතැම් විට ගෘහස්ථ සේවකයන් වශයෙන් අරාබි කලාපවලට රැගෙන යාමෙන් අනතුරුවත් ස්වකීය පාරම්පරික ඇදහිලි හා විශ්වාස වෙනස් කිරීමට ඔවුන් විසින් දක්වන ලද නොකැමැත්ත ඔවුන් මෙසේ හැඳින්වීමට හේතු වන්නට ඇතැයි උපකල්පනය කළ හැකිය. කෙසේ වෙතත්, වර්තමානයේදීත් ඔවුන් තමන්ව හඳුන්වා ගැනීමේදී "ශ්‍රී ලාංකේය කාපිරි" හෙවත් "අප්‍රිකානු ශ්‍රී ලාංකික" යන පද භාවිත කරන්නේ අභිමානයෙනි.

ශ්‍රී ලංකාව තුළ කාපිරි ක්‍රියෝල සංස්කෘතියෙහි විකාසනය ආරම්භ වන්නේ 15 වන සියවසේ මුල් කාලයේදී දිවයින පෘතුගීසි ආක්‍රමණවලට ගොදුරු වීමෙන් අනතුරුවය. පෘතුගීසින් විසින් ප්‍රධාන වශයෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ, කොළඹ, මඩකලපුව, මීගමුව, ත්‍රිකුණාමලය, ගාල්ල, හා යාපනය වැනි මුහුදුබඩ කලාප ස්වකීය ග්‍රහණයට නතුකර ගන්නා ලදි. ජනශ්‍රැතියට අනුව, මේ කාලය තුළ පෘතුගීසින් විසින් 3000 ක පමණ අප්‍රිකානු ජාතිකයන් පිරිසක් දිවයිනට ගෙන එන ලද අතර, ඉහත කී පෘතුගීසි පාලන ප්‍රදේශවල විවිධ කටයුතුවල ඔවුහු යොදවන ලදහ. ක්‍රිඃ වඃ 1501-1505 අතර ආරම්භ වූ ශ්‍රී ලංකාවේ පෘතුගීසි පාලනය සියවස් එක හමාරකට මඳක් වැඩි කාලයක් පැවැති අතර, එය 1658 දී අවසන් වන්නේ ලන්දේසින් (Dutch) විසින් ඔවුන් පරාජයට පත්කොට ලාංකේය මුහුදුබඩ කලාපවල බලය අත්පත් කරගත් බැවිනි. ඉන් අනතුරුව ලන්දේසින් විසින් ද 5000ක පමණ අප්‍රිකානුවන් පිරිසක් ශ්‍රී ලංකාවට ගෙන එන ලද අතර, ඔවුහු යුද හමුදා සෙබළුන්, වැවිලි කර්මාන්තය ආශ්‍රිත වහල් සේවකයන්, බලකොටු ගොඩ නැගීම සඳහා කම්කරුවන් මෙන්ම ගෘහස්ථ සේවකයන් වශයෙන් සේවයෙහි යොදවනු ලැබූහ (http:/nation.ac 2016 දක්වන ආකාරයට). පෘතුගීසින් හා ලන්දේසින් අතර පැවැති බල අරගලවලින් පෘතුගීසින් පරාජයට පත්වීමෙන් අනතුරුව පෘතුගීසි හමුදා පලා ගිය අතර, යටත් වූ පෘතුගීසි හේවා අනුබණ්ඩවලට සම්බන්ධව කටයුතු කළ ඇතැම් අප්‍රිකානු සෙබළු ලන්දේසි හමුදාවලට එක් වූහ. ඊට අමතරව, ඇතැම් සිවිල් වැසියන් ශ්‍රී ලංකාව තුළ වැවිලි කර්මාන්තය ආශ්‍රිත සේවා සහ වෙළෙඳාම ආදී වෘත්තීන්ට අනුගතව ජීවත් වීමට පුරුදු පුහුණු වූහ (එම). ඇතැම් මූලාශ්‍රයවලට අනුව, පෘතුගීසි, ලන්දේසි හා සිංහල හමුදා අතර නිරතුරුව පැවැති යුද්ධවලින් පරාජයට පත් වූ පෘතුගීසි හා ලන්දේසි හමුදාවලට අනුයුක්තව සිටි ඇතැම් අප්‍රිකානු සෙබළු උඩරට රාජධානිය වෙත පලා ගියහ. මෙම පිරිස් සාදරයෙන් පිළිගත් කන්ද උඩරට රජවරු ඔවුන් යුරෝපීය ආක්‍රමණිකයන්ට එරෙහි සටන් සඳහා යොදාගත්හ (එම).

වර්තමානය වනවිට, ශ්‍රී ලාංකේය කාපිරි ප්‍රජාව ප්‍රධාන වශයෙන් මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවල හා සුළු වශයෙන් සෙසු ප්‍රදේශ ඇතුළුව දිවයින පුරා විසිරී සිටිති. ඔවුන්ගේ ජනගහනය සම්බන්ධයෙන් සලකා බැලීමේදී, ස්ත්‍රී/පුරුෂ සමස්ත සංඛ්‍යාව 1000 කට පමණ සීමා වී ඇති අතර. අතිශයින්ම සෙසු ජන වර්ග තුළට අනුගත (assimilation) වීම නිසා, ස්වකීය අනන්‍යතාව බෙහෙවින්ම දුර්වල වූ

පුද්ගලයන් ද ඇතුළත්ව උපරිම වශයෙන් 1500 කට නොවැඩි සංඛ්‍යාවක් දිවයින තුළ වෙසෙතැයි විශ්වාස කෙරේ. ශ්‍රී ලංකාව තුළ කාපිරි ජනතාව ප්‍රධාන වශයෙන් පුත්තලම (සිරම්බිඅඩි), ත්‍රිකුණාමලය (පාලයි උත්තු), කල්පිටිය, මඩකලපුව, මීගමුව යන ප්‍රදේශ කිහිපයකට සීමා වී ඇති අතර, යාපනය, කොළඹ, අනුරාධපුර, බදුල්ල, ආදි ප්‍රදේශවල ඉතා සුළු පිරිසක් විසිරී සිටින බව දැකිය හැකිය. මේ අතරින්, පුත්තලම - සිරම්බිඅඩි, ත්‍රිකුණාමලය - පාලයි උත්තු, කල්පිටිය වැනි ප්‍රදේශ විශේෂ වන අතර, පොදු ඉතිහාසයකට හිමිකම් කියන හා සමාන අත්දැකීම් හා අන්තර්සම්බන්ධතා සහිත සැලකිය යුතු තරමේ කාපිරි ජන ගහණයක් එම ප්‍රදේශවල ජීවත් වෙති.

ශ්‍රී ලංකාවේ කාපිරි ප්‍රජාව ජීවත්වන භූගෝලීය කලාප



සිරම්බිඅඩි

පුත්තලම සිට අනුරාධපුර මාර්ගයේ කිලෝ මීටර් 5 ක් පමණ යන විට දකුණු පසට හැරෙන අතුරු මාර්ගයකින් මද දුරක් ගමන් කිරීමේදී සිරම්බිඅඩි ප්‍රදේශය හමු වෙයි. ශුෂ්ක දේශගුණික වටපිටාව ප්‍රදේශයේ පොදු ස්වභාවය වන අතර, මෙම ප්‍රදේශයේ නිශ්චිත භූමි ප්‍රදේශයක් තුළ නිවාස 22 ක කට අයත් සාමාජිකයෝ ජීවත් වෙති. ප්‍රජාවට අයත් සෑම නිවසක්ම පහළ මධ්‍යම පාංතික ස්වරූපයක් ගන්නා අතර, එදිනෙදා ජීවිතය සඳහා අවශ්‍ය ගෘහභාණ්ඩවලින් සමන්විතය. ප්‍රජාවෙහි වැඩි පිරිසක් රෝමානු කතෝලික භක්තිකයන් වන අතර, වර්තමානයෙහි සිංහල ජාතිකයන් සමඟ විවාහ සබඳතා ගොඩනඟා ගත් ඇතැම් අය බෞද්ධයෝ බවට පත් වී සිටිති. ඔවුහු අසල්වැසි සෙසු ප්‍රජා කණ්ඩායම් සමඟ කුළුපග සබඳතා පවත්වාගෙන යාමට සමත් වී සිටිති.

කාපිරි ප්‍රජාව පිළිබඳ ජනවිද්‍යාත්මක තොරතුරු

මුල් කාලයේදී අරාබි වෙළෙඳුන් විසිනුත්, ප්‍රධාන වශයෙන් පෘතුගීසින් විසිනුත්, ඉන් අනතුරුව ලන්දේසීන් විසින් හා පසු කාලයේදී ඉංග්‍රීසින් විසිනුත් වරින්වර ශ්‍රී ලංකාවට රැගෙන ආ කාපිරිවරුන්ගේ ජන සංඛ්‍යාව (නිශ්චිත සංඛ්‍යා ලේඛන නොමැති වුවත්), ස්වාභාවික වර්ධනයද සැලකිල්ලට ගත් කල ඔවුන්ගේ ප්‍රමාණය දිවයින තුළ ඊට වඩා විශාල අගයක් ගතයුතු බව විමර්ශනාත්මකව බලන විට පෙනී යයි. ඇතැම් ඉතිහාසඥයන් දක්වන ආකාරයට (Jayasuriya and Pankhurst, 2001), තත්කාලීනව ශ්‍රී ලංකාවට ඇතුළු වූ නෞකාවලින් ගොඩබට 20,000 ක් පමණ වූ පිරිස අතරින් පෘතුගීසින් වූයේ 1000 ක පමණ පිරිසක් පමණි. සෙස්සෝ ආසියානු හා අප්‍රිකානු පෘතුගීසි යටත් විජිතවල ස්වදේශික ජන වර්ගවලට අයත් වූහ. ඔවුන් කවර ජනවර්ගවලට අයත් වූවන්ද යන බවට නිශ්චිත නැතත් සැලකිය යුතු පිරිසක් අප්‍රිකානු සම්භවයක් සහිත වූවන් බව

අනුමාන කෙරේ. ශ්‍රී ලංකාව තුළදී පෘතුගීසීන් පරාජයට පත්කොට මුහුදුබඩ ප්‍රදේශ සිය පාලනයට නතුකර ගත් ලන්දේසීන් විසින් අනතුරුව 16 වන සියවසේදී විශේෂයෙන් 1658 වසරේදී ස්වකීය යුද හමුදාමය අවශ්‍යතා සඳහා 5000 ක පමණ අප්‍රිකානුවන් පිරිසක් රැගෙන එන ලදි. (http://www.sundayobserver.lk/2011). එසේම ශ්‍රී ලංකාවේ ලන්දේසි පාලනය අවසන් වීමෙන් පසුව 18 වන සියවසේදී ඉංග්‍රීසින් විසින් ස්වකීය කාපිරි රෙජිමේන්තුව (Kaffir's Regiment) සැකසීම සඳහා 6000 ක අප්‍රිකානුවන් පිරිසක් යොදවා ගත් බව දැක්වේ (එම). එසේනම්, වර්තමානය වනවිට ඔවුන්ගේ ජන සංයුතිය මෙපමණ අඩු අගයක් ගැනීමට තුඩුදුන් හේතු විමසා බැලීම ප්‍රයෝජනවත් වේ.

දිවයින තුළ කාපිරි ජනගහනය හීන වීමට බලපාන ලද සාධක ඓතිහාසික කරුණු උපකල්පන මත කිහිප ආකාරයකින් පෙළ ගැස්විය හැකිය. 1845 දී ශ්‍රී ලංකාවේ බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය විසින් ගෙනඑන ලද වහල් සේවය අත්හිටුවීමේ පනත (Slavery Abolishing Act) ක්‍රියාත්මක වීමෙන් අනතුරුව 9000 ක් පමණ වූ අප්‍රිකානු සෙබළුන් නිදහස් වූ බව දැක්වේ (එම). ඉන් අනතුරුව ඔවුන්ගෙන් ඇතැමෙක් තව දුරටත් ස්වකීය හාම්පුතුන් සමග හෝ තම අභිමතයට අනුව හෝ රටින් බැහැර වන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. එසේම, පෘතුගීසි, ලන්දේසි හා ඉංග්‍රීසි ආණ්ඩු යටතේ ඔවුන්ගේ යුද හමුදාවලට සම්බන්ධව සිටි අප්‍රිකානු සෙබළුන් සැලකිය යුතු පිරිසක් ශ්‍රී ලාංකේය රජවරුන්ට එරෙහි සටන්වලදී මියගිය බවට සාධක තිබේ. ඓතිහාසික සිංහල-පෘතුගීසි සටන් හැටියට සැලකෙන 1562 මුල්ලේරියා සටන, 1630 රන්දෙණිවෙල සටන, 1638 ගන්නෝරුව සටන මේ අතරින් ප්‍රධාන වේ. විශේෂයෙන් සිංහල හමුදා වෙතින් පෘතුගීසින් බෙහෙවින් පහර කෑමට ලක් වූ රන්දෙණිවල සටනින් අනතුරුව මහත් අභිමානයෙන් සිටි සිංහල හමුදා කොළඹ කොටුව අත්පත්කරගැනීම සඳහා පෙළ ගැසෙද්දී පිරිහී තිබූ පෘතුගීසි බලය තහවුරු කර ගැනීම සඳහා ගෝවෙන් වෙනම කාපිරි හමුදාවක් ගෙන ඒමට සිදු වූ බව ඉතිහාසයේ සඳහන් වේ. මීට අමතරව, ලන්දේසි හා ඉංග්‍රීසි පාලන කාලවලදී විවිධ මාදිලියේ සටන් හා කැරලි වර්ධනය විය. එම සටන් සඳහා ද කාපිරි හමුදාවන්ගේ සහාය ලබා ගන්නා ලදි. ඒ මගින් ද සැලකිය යුතු කාපිරිවරුන් ප්‍රමාණයකගේ දිවි තොර වන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. විශේෂයෙන් රන්දෙණිවල සටනින් පසු පෘතුගීසින් සතුව ඉතිරිව සිටි කාපිරිවරුන්ගේ සංඛ්‍යාව 184 ක් පමණක් බව සඳහන් වීමෙන් ඔවුන්ට අත් වූ ව්‍යසනය තව දුරටත් තහවුරු වෙයි. (Jayasuriya and Pankhurst, 2001).

ශ්‍රී ලංකාවේ ලන්දේසි ආණ්ඩුකාර Van Goyans (Junior) සටහන් තබා ඇති ආකාරයට තත්කාලීනව 4000 කට වැඩි කාපිරි ජනගහනයක් මෙරට ජීවත්ව සිට ඇත. ශ්‍රී ලංකාව තුළ ස්වකීය පාලකයන්ට එරෙහිව සිදු වූ කාපිරිවරුන්ගේ නැඟී සිටීම් කිහිපයක් වාර්තාවන අතර, විශේෂයෙන් ලන්දේසි ආණ්ඩුකාර Isaac Rumph විසින් ස්වකීය පාලනයට එරෙහි එවන් කැරැල්ලක් දරුණු ලෙස මර්දනයට ලක් කළ බවත් එයින් කාපිරිවරුන්ට විශාල වශයෙන් ස්වකීය දේපළ හා ජීවිත අහිමි වූ බව සඳහන්ය (http://www.sundayobserver.lk/2011/05/08/fea40.asp). එසේම, කාපිරි කැරලිකරුවන් විසින් ලන්දේසි නිලධරයෙකු වූ BarrantVandor Steron හා ඔහුගේ බිරිඳ ඝාතනය කිරීම නිසා ලන්දේසීන් විසින් එම ප්‍රජාව දැඩි ලෙස මර්දනයට ලක් කරන ලද බව දැක්වේ (එම). ස්වාභාවික ලෙඩරෝග හා වියපත් වීම ආදියද වහල් සේවය සඳහා යොදා ගත් කාපිරිවරුන්හට බෙහෙවින් වේදනා සහගත අත්දැකීමක් වූ බවට සැක නැත. වර්තමානයේදී කොළඹ

කොම්පඤ්ඤවීදිය යනුවෙන් හැඳින්වෙන ප්‍රදේශය තත්කාලීන ව්‍යවවහාරය තුළ ‘Slave Island’ ලෙස හඳුන්වන ලද අතර (වර්තමාන ඉංග්‍රීසියෙහි භාවිත වන්නේ ද Slave Island යන්නය), රෝගී හා වියපත් කාපිරිවරුන් රඳවා තැබීමට එම ප්‍රදේශය භාවිත කළ බවට ඓතිහාසික කරුණු ඉදිරිපත් වේ (http://www.telegraph.co.uk 2016). තවද, සමූහ වශයෙන් කාපිරි ප්‍රජා කණ්ඩායම් ජීවත් වූ ප්‍රදේශ (උදාඃ සිරම්බිඅඩි, ත්‍රිකුණාමලය හා කල්පිටිය) හැරුණු විට හුදෙකලා පුද්ගලයන් වශයෙන් රැකියා හා වෙනත් හේතු නිසා දිවයිනේ අනෙකුත් ප්‍රදේශවලට සංක්‍රමණය වූවන් ආවාහ විවාහ මඟින් අනුගත වී ඇත. ඔවුන් සතු ජන වාර්ගික අනන්‍යතා පිළිබඳ කිසිදු සටහනක් නොතබාම පහසුවෙන් සිංහල, දෙමළ හා බර්ගර්වරුන් වැනි සෙසු ප්‍රධාන ජන වර්ග සමග ඇතිකරගන්නා ලද අන්තර්විවාහ සම්බන්ධතා මගින් ඔවුන්ගේ නම් හා වාසගම් පවා ඒ ඒ ජන වර්ග වෙතට අවශෝෂණය වී ඇති අතර තව දුරටත් එසේ සිදු වෙමින් පවතින බවට සාක්ෂි හමු වේ. මේ ආකාරයේ විවිධ සාධක හේතුකොට ශ්‍රී ලාංකේය කාපිරි ජනගහනය වර්තමානයේ පවතින තත්ත්වයට පත් වන්නට ඇතැයි සඳහන් කළ හැකිය.

ශ්‍රී ලාංකේය කාපිරිවරුන් සම්බන්ධ ඓතිහාසික ජනවිද්‍යාත්මක සාධක සම්බන්ධයෙන් සලකා බැලීමේදී, 1870 කාලයේ පටන් ඔවුන් පිළිබඳ විද්‍යාත්මක සංඛ්‍යා දත්ත ප්‍රකාශ වී තිබෙයි. ඔවුන් සම්බන්ධ සංඛ්‍යා ලේඛන ස්ත්‍රී හා පුරුෂ වශයෙන් ලිංගිකත්වය අනුවද වාර්තාගතව තිබීම මෙහි ඇති විශේෂත්වයයි.

වගුව - 01

වර්ෂය	දිස්ත්‍රික්කය	ජනගහනය
1973	කොළඹ	40
	කුරුණෑගල	20
	පුත්තලම	70
	මහනුවර	43
	බදුල්ල	17
	ත්‍රිකුණාමලය	30
1881	කොළඹ නාගරික	73
	නගරසීමාව හැර කොළඹ	16
	මීගමුව	18
	කළුතර	10
	කුරුණෑගල	11
	පුත්තලම	101
	මහනුවර	55
	බදුල්ල	19
	නුවර එළිය	46
	නුවර කලාවිය ද ඇතුළත්ව තමන්කඩුව	12
	ත්‍රිකුණාමලය	31

	ගාල්ල	10
1892	කොළඹ නාගරික	71
	කුරුණෑගල	20
	පුත්තලම	115
	මහනුවර	63
	නුවර එළිය	24
	බදුල්ල	22
	නුවර කලාවිය	20
	ත්‍රිකුණාමලය	39
1901	කොළඹ	60
	මහනුවර	49
	ගාල්ල	14
	කුරුණෑගල	21
	පුත්තලම	93
	හලාවත	13
	අනුරාධපුරය	25

දත්තඃ ([Williams 1873: 100], Jayasuriya, 2008: 164)
([Lee 1882], (Jayasuriya, 2008: 164])
([Lee 1982], Jayasuriya, 2008: 165)

සෙසු දිස්ත්‍රික්කවල සුළු වශයෙන්ද වාර්තා වී තිබෙයි. කෙසේ වෙතත් එවකට ශ්‍රී ලංකාව (Ceylon) පදනම් කරගත් වෙළෙඳ නැව්වල සේවය සඳහා යොදවන ලද දහස් ගණනක් වූ අප්‍රිකානුවන් හා අනිවාර්යයෙන්ම යටත් විජිත පාලන සමයෙහි යුද සේවයෙහි නියුක්ත වූවන් මෙම ජන සංගණනවලට ඇතුළත්ව නොතිබීම සංඛ්‍යාලේඛනවල බලවත් දුර්වලතාවකි..

මෙම ජනගහනය ස්ත්‍රී/පුරුෂ අනුපාතයට අනුව ඒ ඒ වර්ෂවලදී වාර්තාගත වී ඇති ආකාරය පහත වගුවෙන් දැක්වෙයි.

වගුව - 02

1873, 1892, 1892 වර්ෂවලදී දිවයිනේ

කාපිරි ජනගහනය ලිංගිකත්වය අනුව

වර්ෂය	ස්ත්‍රී	පුරුෂ	එකතුව
1873	113	132	245
1892	204	204	408
1901	152	166	318

දත්තඃ Jayasuriya, Shihan de Silva and Jean-Pierre Angenot 2008. [Williams 1873: 100], [Lee 1882], Uncovering the Histiry of Africans in Asia, Leiden; Boston, Brill.

ශාරීරික ලක්‍ෂණ

කාපිරි ස්ත්‍රී හා පුරුෂ යන දෙපාර්ශ්වයම සාමාන්‍යයෙන් ශක්තිමත් හා සාපේක්‍ෂ වශයෙන් උස් වූ මෙන් ම මනාව වැඩුණු ශාරීරික ලක්‍ෂණයන්ගෙන් යුක්ත වූවෝ වෙති. ප්‍රජාවෙහි වැඩි පිරිස කුඩා කැරලි ගැසුණු හා ඝනව වැඩුණු කෙස් කළඹකින් යුතු වන අතර, තරමක් ඝන දෙතොල්වලට උරුමකම් කියති. සමෙහි වර්ණය සම්බන්ධයෙන් සලකා බැලීමේදී, තවමත් බහුල වශයෙන් ස්වකීය අප්‍රිකානු සම්භවයෙහි මුල් ස්වරූප සහිත වූවෝ අඳුරු වර්ණ සමකට උරුමකම් කියති. එසේ වුවත්, දිගු කලක් මුළුල්ලේ සෙසු ජන වර්ග, විශේෂයෙන් සිංහලයන් සමග මිශ්‍ර වීම නිසා, ප්‍රවේණිගත ශාරීරික ලක්‍ෂණ හා ඡවි වර්ණය ඔවුන් වෙතින් බැහැර වෙමින් පවතිනු දැකිය හැකිය. විශේෂයෙන් වර්තමානය වන විට ඔවුන් අතර බෙහෙවින් තලඑළළු පැහැයෙන් යුතු කුඩා දරුවන් දැකිය හැකිය.

රැකියා හා ජීවන තත්ත්වය

ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රභූ තන්ත්‍රය හා සෙසු ඉහළ වෘත්තිමය අංශයන්හි කැපී පෙනෙන කාපිරි නියෝජනයක් දැකිය නොහැකි වුවද, ඔවුන් අතරින් සැලකිය යුතු පිරිසක් විශේෂයෙන් පිරිමින්, ශ්‍රී ලංකා ආරක්‍ෂක අංශවලට සම්බන්ධව සේවා සපයනු ලැබෙයි. ඇතැම් අධ්‍යයනවලට අනුව, හේන් ගොවිතැන ශ්‍රී ලාංකේය කාපිරිවරුන් අතරින්, විශේෂයෙන් සිරම්බිඅඩි වාසීන්ගේ ප්‍රධාන ආදායම් මාර්ගය බවට පත්ව ඇත. (www. lankalibrary.com: 2016). සාම්ප්‍රදායික හේන් ගොවියන් වශයෙන් ඔවුන් පිළිබඳ ඓතිහාසික සඳහනක් නොමැති වුවද, ඔවුන් පුත්තලම සිරම්බිඅඩි වැනි ග්‍රාමීය ප්‍රදේශයක පදිංචියට පැමිණීමෙන් අනතුරුව, ප්‍රදේශවාසීන්ගේ ජීවන ශෛලියට අනුරූප වීම හේතුවෙන් හේන් වගා සඳහා නැඹුරු වූවා විය හැකිය. මෙයට අමතරව, සිරම්බිඅඩි වාසීන් අතරින් ඇතැමෙක් පුත්තලම ලුණු ලේවාය, පුත්තලම රජයේ රෝහල ඇතුළුව ප්‍රදේශයේ ඇතැම් රජයේ සහ පෞද්ගලික අංශයේ කාර්යාලවල කම්කරු හා කාර්යාල කාර්ය සහායක වැනි රැකියාවල නියැළෙති. සිරම්බිඅඩිවාසීන්ගෙන් වැඩි පිරිසක් එදිනෙදා ජීවන මාර්ග සලසා ගැනීම සඳහා නිශ්චිත නොවූ විවිධ ශ්‍රමික කාර්යයන්හි නියැළෙති.

ඇඳුම් පැළඳුම්

කාපිරිවරුන් අතර මුල් කාලයේ සිටම ප්‍රචලිත ඇඳුම් මෝස්තර සාම්ප්‍රදායික පෘතුගීසි හා ලන්දේසි ආභාසය සහිත ඒවා වෙති. විශේෂයෙන් කාන්තාවන් අතර ජනප්‍රිය ඇඳුම් මෝස්තරයවන්නේ සාම්ප්‍රදායික පෘතුගීසි ඇඳුම් සිහිපත් කරන, දෙපයෙහි ඇස්වටය තෙක් දික්වන පරිදි අඳිනු ලබන කිමෝනා (Kimona) නැමැති ගවුම් විශේෂයකි. උත්සව අවස්ථාවන්හි තනි වර්ණවලින් සමන්විත හා දිගු දෑත් සහිත කිමෝනාවලින් සැරසී සිටීමට කැමැත්තක් දක්වන ඔවුහු, එදිනෙදා ගෘහ ජීවිතයේදී විවිධ රටා හා මෝස්තරයන්ගෙන් සමන්විත, කෙටි දෑත් සහිත, වඩා සැහැල්ලු කිමෝනා අඳිති. සිරම්බඩිඅඩිහිදී හමු වූ ඇතැම් කාන්තාවන්, විශේෂයෙන් වියපත් කාන්තාවන් දේශීය ග්‍රාමීය කාන්තාවන්ගේ ආභාසය අනුව, චීත්ත හා හැට්ට ඇඟ ලා සිටිනු දැක ගත හැකි විය. කාන්තාවෝ විශේෂයෙන් සිය ඝන හා කෙටි කෙස් කළඹ හිස පිටුපසට වන්නට තදින් බැඳ තබා ගැනීමට පුරුදුව සිටිති. ඔවුහු උත්සව අවස්ථාවලදී තරමක් විශාල තෝඩු පැළඳ සිටීමට කැමැත්තක් දක්වති. වර්තමානයේදී පුරුෂ පාර්ශ්වය භාවිත කරන ඇඳුම් පැළඳුම්, ශ්‍රී ලංකාවේ සෙසු ජනවර්ගයන්ට අයත් පිරිමින්ගේ ඇඟළුම්වලින් කැපී පෙනෙන තරමේ වෙනස්කම් ප්‍රදර්ශනය නොවන නමුත්, තද වර්ණයන්ගෙන් යුත් ඇඳුම් ඔවුන් අතර වඩා ජනප්‍රිය බව පෙනේ.

සංස්කෘතික ලක්ෂණ

ශ්‍රී ලාංකේය සංස්කෘතියෙහි වර්ණවත්භාවය හෙවත් විවිධත්වය වෙනුවෙන් කාපිරි ප්‍රජාවගේ දායකත්වය සුවිශේෂ වේ. සංඛ්‍යාත්මක වශයෙන් කුඩා පිරිසක් වුවද ඔවුන්ගෙන් මෙරටට දායාදව ඇති සංස්කෘතික උරුමයන් ඓතිහාසික යුද තාක්ෂණයේ පටන් සංගීතය හා ගායනා දක්වා පුළුල් පරාසයක විසිර පවතී. උදාහරණ වශයෙන්, ශ්‍රී ලාංකේය පැරණි යුද උපකරණ අතරට අසගය (Assagai) භාවිතය හඳුන්වා දෙනු ලබන්නේ කාපිරි යුද සෙබළුන් විසිනි. මෙය යම් තරමකින් හෙල්ලට සමාන (එහෙත් හෙල්ලය නොවේ) ලී මිටක් සහ තියුණු තුඩක් සහිත, දුර සිට සතුරා වෙත එල්ල කළ හැකි උපකරණයකි. ඔවුහු යුද අවස්ථාවලදී මෙය භාවිත කිරීමට බෙහෙවින් හුරුබුහුටි වූහ. ශ්‍රී ලංකාවේ යටත් විජිත සමයන්හි ක්‍රියාත්මක වූ ගොඩනැඟීම් කර්මාන්තය ආශ්‍රිතව කාපිරි ප්‍රජාවගෙන් ලැබුණු ශ්‍රම දායකත්වය සුළුපටු නොවේ. බලකොටු ඉදිකිරීම, නැව් හැසිරවීම් හා අලුත්වැඩියා කිරීම්, හා දුම්රිය මාර්ග සැකසීම් ආදිය සඳහා ශ්‍රම දායකත්වය සැපයිම මේ අතරින් ප්‍රධාන වෙති (Jayasuria, 2001). විශේෂයෙන් වර්තමානයේ ලෝක උරුමයක් ලෙස සැලකෙන ගාල්ල කොටුව, මෙන්ම යටත් විජිත යුගයේ සෙසු ඉදිකිරීම් වන කොළඹ, යාපනය ආදී බලකොටු ඉදිකිරීම් සඳහා බහුල වශයෙන් කාපිවරුන්ගේ ශ්‍රමය යොදාගත් බවට සාක්ෂ්‍ය හමු වේ (එම).

කාපිරිවරුන්ට ආවේණික වූ හා සුවිශේෂතම අංගය නම්, ඔවුන් සතු ක්‍රියෝල භාෂාව (Portuguese-Creole) හා ඒ ආශ්‍රිත සංස්කෘතියයි. ඔවුන් සතු පෘතුගීසි ආභාසය සහිත ක්‍රියෝල භාෂාව ලේඛන මාධ්‍යයට නොපැමිණි, හුදෙක් කථා ව්‍යවහාරය සඳහා පමණක් භාවිත වූවකි (Kohl, 2012). මුලදී පෘතුගීසින් හා කාපිරිවරුන් අතර අදහස් හුවමාරුව සඳහා භාවිත වූයේ යැයි විශ්වාස කළහැකි ක්‍රියෝල භාෂාව පසුකාලීනව දේශීය සිංහල, දෙමළ, මුස්ලිම් ජනයා සමඟ අදහස් හුවමාරුව සඳහා ද භාවිතයට ගැනිණ.

18 වන සියවස අග භාගය තුළ සිට අන්තර්ජනවාර්ගික හා පරිපාලනමය භාෂා මාධ්‍යය ලෙස ඉංග්‍රීසි භාෂාව හඳුන්වා දෙන තුරු ම ඔවුන් හා සෙසු ජන වර්ග අතර අදහස් හුවමාරුව සඳහා භාවිත වූයේ ඔවුන් සතු ක්‍රියෝල ව්‍යවහාරයයි. ශ්‍රී ලංකාවේ සෙසු ජන වර්ගයන්ට සාපේක්ෂව කාපිරිවරුන් ඉතා හොඳින් සංගීතය, ගායනය හා නර්තනය ස්වකීය එදිනෙදා ජීවිතය හා බද්ධ කරගත් ප්‍රජාවක් ලෙස හැඳින්විය හැකිය. එදිනෙදා ජීවිතයෙහිදී එළඹෙන විවිධ උත්සව අවස්ථා සඳහා නිරතුරුව සිදුවන සාද පැවැත්වීම් සඳහා මෙකී කලා අංග ප්‍රායෝගිකව යොදා ගැනේ. මේවා ශාස්ත්‍රීයමය වශයෙන් සලකා බැලීමේදී එතරම් ගැඹුරු නිර්මාණ ලෙස සැලකිය නොහැකි වෙතත්, එදිනෙදා ජීවිතයේදී මුහුණ පෑමට සිදුවන දුෂ්කරතා අමතක කර දැමීම හා වින්දනීය සංතෘප්තිය ළඟා කර ගැනීම යන කාරණා සම්බන්ධයෙන් ඔවුන්ගේ ගායනා හා නර්තන බෙහෙවින් ඉදිරිගාමී වන බව පෙනේ.

පුත්තලම සිරම්බිඅඩි ප්‍රදේශයේදී මෙම ලේඛකයාට ප්‍රදේශයේ කාපිරි ප්‍රජාවට අයත් සංගීතමය විවිධ ප්‍රසංගයක් නැරඹීමට අවස්ථාව සැලසිණි. පෘතුගීසි ෆැඩෝ (Fado) සංගීතය හා අප්‍රිකානු මංජා (Manja) (හෙවත් පෘතුගීසි බසින් Manha) නමින් හැඳින්වෙන සංගීතයන්ගේ එකමුතුවක් වන කපිරිඤ්ඤා[67] (Kapffirinha) නර්තනය ස්ත්‍රී, පුරුෂ, බාල, මහලු සියලු දෙනා එක්ව ප්‍රාසාංගික ලෙස

---

[67] කපිරිඤ්ඤා සංගීතය ආභාසයෙන් 1940 දශකයේ සිට ශ්‍රී ලංකාව තුළ බයිලා ('Baila') යනුවෙන් වෙන ම කලා මාධ්‍යයක් වර්ධනය වන්නට විය. බයිලා යන පදය ස්පාඤ්ඤ භාෂාවෙහි එන 'Bailar' යන්න දේශීය උච්චාරණයට අනුව

ඉදිරිපත් කැරෙන චිත්තාකර්ෂණීය කලා අංගයකි. වර්තමානයේදී 'Ceylon-Africa Manja' යනුවෙන් සංගීත කණ්ඩායමක් සංවිධානය කරගෙන සිටින ඔවුහු ඇතැම්විට ආරාධිත ප්‍රසංග සඳහා සහභාගි වෙති. අතිශයින් ප්‍රාසාංගික ස්වරූපයක් ගන්නා මංජා ඉදිරිපත් කිරීම් බෙහෙවින් නිදහස් ප්‍රවේශයක් ගන්නා අතර, ඒ සඳහා ඔවුන් භාවිත කරන සංගීත මෙවලම්, ඔවුන් ගෝලීය සමාජ ප්‍රවාහය තුළ විවිධ සංස්කෘතික සම්මිශ්‍රණයකට (blendingpot) භාජනය වී ඇති බවට කදිම සාධකයකි. ගායනය, වාදනය, නර්තනය යන ත්‍රිත්වයටම බාල, මහලු, ස්ත්‍රී, පුරුෂ සියලු දෙනා එක සේ සහභාගි වෙති. විශේෂයෙන් කාන්තාවන්ගේ නර්තන දායකත්වය, ඇතැම් විට කාන්තාවන් එවැනි ක්‍රියාකාරකම්වලින් ඈත් කර තැබීමට හේතු වී ඇති "ලජ්ජා" සංකල්පය පදනම් කරගත් දකුණු ආසියානු සංස්කෘතික පරමාදර්ශවලට ප්‍රතිපක්ෂව යන්නකි (http://www.sundaytimes.lk: 2016). අප්‍රිකානු ජන සම්ප්‍රදාය නියෝජනය කරමින් දේශීයව සපයාගත් ප්‍රාථමික උපකරණ වන, මේස හැඳි, පොල් කටු, හිස් බෝතල් ආදිය මෙන්ම, අන්තර්මහාද්වීපික සංගීත භාණ්ඩ ලෙස ගත හැකි වයලීන, මැන්ඩලීන, ඩොලැක්කි, රබන්, ස්පාඤ්ඤ ගිටාර, දේශීය බෙර ආදිය පොදුවේ සියලු දෙනා විසින් වාදනය කරනු ලැබීම දැකිය හැකිය. විදග්ධ ස්වරූපයෙන් බැහැර, ගැඹුරු සාහිත්‍යමය අර්ථ රහිත ඔවුන්ගේ ගී පද සංගීත රිද්මයට සමගාමීව සැකසුණු, පුනරුක්ති බහුල ඒවා වෙති. මේවා ඔවුන් එදිනෙදා ජීවිතයේ මුහුණ දෙන, දුක, වේදනාව, සතුට, ආදරය හා පාරිසරික අංග වන, මුහුද, සතුන්, සොබාදහම, කුරුල්ලන් ආදිය තේමා කොට ගත් සරල අර්ථ සහිත ඒවා වෙති (එම). සාමාන්‍යයෙන් මන්දස්වරයෙන් පටන් ගන්නා ගීත අවසන් වන්නේ ප්‍රවේගකාරී නර්තනයට යෝග්‍ය පරිදි ක්‍රමයෙන් වේගවත්වන රිද්මයන්ගෙන්ය. එවැනි අවස්ථාවලදී ප්‍රේක්ෂක ප්‍රතිචාරයෙන් ප්‍රමෝදයට පත්වන ඔවුහු, සමූහ ගායනය සහ නර්තනය සඳහා සහභාගි වන ලෙස ප්‍රේක්ෂකයන්ට ආරාධනා කරති. සෑම ගීතයක් ම පාහේ පද වැල් 6-7 කට පමණක් සීමා වුවද, විවිධ රිද්මයන්ගෙන් එකම පද ගායනා කරමින් හා ආලාප, කෑ ගැසීම් හා අත්පොලසන් ආදිය ඇතුළත්ව එකම ගීය වුව දිගු වේලාවක් ගායනා කිරීමේ හැකියාවෙන් යුක්තය. සාමාන්‍යයෙන් කණ්ඩායමේ කිසිවෙකුත් පෙරදිග, බටහිර හෝ වෙනත් කිසිදු සංගීත සම්ප්‍රදායක් සම්බන්ධ අවබෝධයකින් හෝ පුහුණුවකින් යුක්ත නොවුණ ද, සෑම නිවසකම පාහේ තැම්බරීන (Tambourine), ගිටාර් (Guitar) ආදී කිසියම් හෝ සංගීත භාණ්ඩයක් තිබීම සුලබ දසුනකි. ගීතවල සම්පූර්ණ අර්ථය ප්‍රකාශ කිරීමට තරම් භාෂාත්මක අවබෝධය නොමැති වුවත්, තම පරම්පරාවෙන් පැවැත එන මංජා ගීත 35-40 ක ප්‍රමාණයක් තමන් සතුව මතකයේ පවතින බව එහි සාමාජිකාවක වන ජුලියට් ජොසපින් ප්‍රකාශ කළාය.

මදුරා චිකා චිකා මිනේලා
මිඤ්ඤ කාවො යවන්ඩ රෙකාදු
අවන සින්නදු

චෝ චෝ චෝ චෝචු කුඩයි
කිනම් පඩායා
වෙදේ සොඳයි නා මුරායා
වෙඩේ මුරායා

සකස් වූවක් වන අතර, එය ශ්‍රී ලංකාව තුළ කිසියම් ගායනා ශෛලියක් වශයෙන් වර්ධනය වුවද ස්පාඤ්ඤය, පෘතුගාලය ආදී කලාපය තුළ එය ගොඩනැගුණේ සංගීතය සමඟ මුසු වූ නර්තන සම්ප්‍රදායයක් වශයෙනි. 1970 දශකය තුළ ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රසංග වේදිකා ආශ්‍රිතව එළිදැක්වුණු විවිධ ඌරුවට අයත් බයිලා පොදු ජනයා අතර බෙහෙවින් ජනප්‍රිය වූ කලා අංගයක් විය. ඒ සඳහා සුප්‍රකට හා ප්‍රවීණ බයිලා ගායක සමූහයකගේ දායකත්වය ලැබිණ.

මදුරා ගමෙන් යන මගේ දුවේ

මදුරා ගමේ ඉඳන්
දීගෙක යන මගේ දුවේ
ඔබ සුරතේ ඇති මුද්ද වගේ
රැක ගන්නකො
සොඳ පවුල ඔබේ

අයෝ ලුමාරා - ඉස්ත්‍රෙලත දියන්තේ
මිඤ්ඤු ලුමාරා - ඉස්ත්‍රෙලත දියන්තේ
සරුංගලත පිඩ්මේන්තු
මමා ඔස ගසමේන්තු

සරුංගලයක් හදා දෙන්න අම්මේ
ලස්සන සඳ තරු පායනා
දිදුලන දේදුන්න පායනා
මඟුල් ගෙයක් වන් අහසට යවන්න
අම්මේ මට සරුංගලයක් හදලා දෙන්න

මංජා සංගීත කණ්ඩායමේ සාමාජිකාවක වන ෂෙරින් (50) විසින් තමන් ගයන ගීත දෙකක් සඳහා තම අවබෝධයේ පමණට පද අරුත් සපයා දුන්නාය. ඒ අනුව, අප විසින් ඉහත ආකාරයෙන් ඒවායෙහි ඡායානුවාදය සකසන ලදි.

සමාලෝචනය

ශ්‍රී ලාංකේය කාපිරි ජනතාව විවිධ සමාජීය, ආර්ථික, භූගෝලීය හා කාලීන වෙනස්කම්වලට ලක්වෙමින් ඉතා දිගු කලක සිට ශ්‍රී ලංකා භූමිය තුළ ජීවත් වෙති. ඔවුන් සතු විවිධ සංස්කෘතික අනන්‍යතා හා කුසලතා ශ්‍රී ලංකා සමාජය විචිත්‍රවත් කිරීමට දායක වී ඇතිවා සේම, සියලු ජන වර්ග විසින් ඒවා ඉතසිතින් පිළිගෙන තිබේ. ශ්‍රී ලාංකිකයන් විසින් මෙම ප්‍රජාව කාපිරි යන පදයෙන් හඳුන්වනු ලැබුවද, එය පොදු ජන විඥානය තුළ තැන්පත්ව ඇත්තේ හෙළා දැක කථා කිරීමේ අර්ථ සහිතව නොවේ. ඔවුහු අසල්වැසි ප්‍රජාව සමඟ බෙහෙවින් සුහදශීලීව කටයුතු කරන අතර, එදා මෙදාතුර කවර සංස්කෘතික හා දේශපාලනික කැලඹීම් සහිත තත්ත්ව තුළ වුවද ඔවුන් වෙත බාහිර සමාජයෙන් සුවිශේෂ පීඩනයක් එල්ල නොවූ බව ඔවුන්ගේ අදහසය. වර්තමානය වන විට කාපිරි ප්‍රජාව යම් යම් ජීවවිද්‍යාත්මක ගති ලක්‍ෂණ හැරුණු විට මුළුමනින්ම ශ්‍රී ලාංකේය ජන සමාජයට අනුගත වී සිටිති. ජීවවිද්‍යාත්මක වශයෙන් හෝ සංස්කෘතිකමය වශයෙන් සෙසු ප්‍රජාව සමඟ සම්මිශ්‍රණය වීම හෝ නොවීම කාලය හා අවස්ථාව මත පදනම්වන පුද්ගල නිඃශ්‍රිත සංසිද්ධියකි. ඔවුන්ගේ රුචිකත්වයට අනුව, ස්වකීය අනන්‍යතා ආරක්‍ෂා කර ගනිමින් ඔවුන්ගේ ජීවන තත්ත්වය වර්ධනය කර ගැනීමට දායක වීම පාලන තන්ත්‍රයේ වගකීමය. මෙම ප්‍රජාව සම්බන්ධයෙන් අන්තර්ජාලය ආශ්‍රිතව වාර්තාමය විස්තර බහුලව ඇතත්, ශාස්ත්‍රීමය පදනමක් සහිත අධ්‍යයන දුලබය. ඒ සම්බන්ධයෙන් විද්‍යාර්ථීන්ගේ හා පර්යේෂකයන්ගේ අවධානය යොමු වීමද කාලීන අවශ්‍යතාවක් බවද මෙහිදී සඳහන් කළ යුතුය.

ආශ්‍රේය මූලාශ්‍රය

Danver, Steven L. (2013). Native People of the World: An Encyclopedia of Groups, Cultures and Contemporary Issues, Vol.1-3, London and Newyork, Routledge, Tylors Francis Group: 535.

Jayasuriya, Shihan de Silva and Jean-Pierre Angenot (2008).Uncovering the Histiry of Africans in Asia, Leiden; Boston, Brill.

Jayasuriya, Shehan de Sila and Richard Pankhust (2001).The African Diaspora in the Indian Ocean, Trenton N.J., Affrica World Press.

Kohl,Christoph (2012). Luso-Creole Culture and Identity Compared: The Case of Guinia Bissau and Sri Lanka. (Open Access)
https://www.berghahnbooks.com/downloads/OpenAccess/KnoerrUpper/KnoerrUpper_02.pdf (2016, 09.10)

Kooda, Marryanne (2016)."WWW Virtual Library Sri Lanka : Kaffirs in Sri Lanka - Descendants of enslaved Africans". Lankalibrary.com. (Retrieved 2016-06-10.)

http://originalpeople.org/video-kaffir-culture-in-sri-lanka-india/(Retrieved, 2016-05-14.)

http://www.telegraph.co.uk/expat/expatnews/6613354/Where-kaffir-is-no-insult.html(Retrieved, 2016-05-14.)

http://www.biyokulule.com/view-content.phparticle 5619 (Retrieved, 2016-05-10.)

http://www.sundaytimes.lk/090726/Plus/sundaytimesplus_01.html(Retrieved, 2016-05-14.)

http://www.bordermovement.com/kaffir-culture/(Retrieved, 2016-06-14.)

http://nation.sc/article.html?task=pdf&id=241335(Retrieved, 2016-06-14.)

http://www.sundayobserver.lk/2011/05/08/fea40.asp(Retrieved, 2016-07-05.)

http://originalpeople.org/video-kaffir-culture-in-sri-lanka-india/(Retrieved, 2016-05-14.)

http://www.telegraph.co.uk/expat/expatnews/6613354/Where-kaffir-is-no-insult.html(Retrieved, 2016-05-14.)

http://www.biyokulule.com/view-content.phparticle 5619 (Retrieved, 2016-05-10.)

http://www.sundaytimes.lk/090726/Plus/sundaytimesplus_01.html(Retrieved, 2016-05-14.)

ආඛ්‍යාන Narrations
Volume 03 | Issue 01&02 | 2018 | Article 05

On-line Refereed Journal of the Center for Indigenous Knowledge and Community Studies
Sabaragamuwa University of Sri Lanka

Follow this and additional works at: www.sab.ac.lk
e-mail: akyanaeditor@ssl.sab.ac.lk

CC BY NC ND

තොරතුරු තාක්ෂණය, සමානාත්මතාව හා වාණිජ මෘදුකාංග නිදහස් හා විවෘත මූල මෘදුකාංග පිළිබඳ සමාජ විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක් [68]

ප්‍රභාත් ගලගමගේ[69]
B.A(sp), M.A, M.Phil
gprabath@gmail.com

සාරසංක්ෂේපය

තොරතුරු තාක්ෂණයේ අති දැවැන්ත වර්ධනය හමුවේ අද ලෝකය දශක කිහිපයකට පූර්වයෙන් පැවති ලෝකයට වඩා සුවිසල් වෙනසක් අත්පත් කරගෙන ඇත. සන්නිවේදන තාක්ෂණය හා පරිගණක තාක්ෂණය එක්ව සුසැදි තොරතුරු තාක්ෂණය මිනිස් ජීවිතයේ සියලු ඉසව් තුළට සංක්‍රමණය වී හමාරය. මේ මත මෙය ලොව ප්‍රමුඛ ව්‍යවසායක ක්ෂේත්‍රයක් බවටද තොරතුරු තාක්ෂණය පරිවර්තනය වී අවසන්ය. එහෙත් මෙකී තොරතුරු තාක්ෂණයේ මහඟු ඵල පොදු ජනතාවට ඒ අයුරින්ම අත්පත් කර ගත හැකිද? මෙම ගැටලුව ප්‍රබලව පැන නැගෙන්නකි. තොරතුරු තාක්ෂණය තුළද අනෙක් තාක්ෂණ තුළදී මෙන්ම සමාජ අසමානතාව බහුලව ක්‍රියාත්මක වනු අපට දැකගත හැකිය. විශේෂයෙන් පර්යන්තය නියෝජනය කරන රාජ්‍යවල දිවිගෙවන සාමාන්‍ය ජනතාව සඳහා මෙම ගැටලුවේ සාපේක්ෂව තීව්‍රත්වය ඉහළය.

තොරතුරු තාක්ෂණය තුළ පවතින ප්‍රධාන සංරචකයක් වන්නේ මෘදුකාංගයි. මෘදුකාංග කෙතරම් ප්‍රබලද කිවහොත් අද දෘඩාංග කර්මාන්තයටත් වඩා "ජනප්‍රිය" මෘදුකාංග කර්මාන්තයයි. අප භාවිතා කරන මෘදුකාංග බොහොමයක් වාණිජ මෘදුකාංග ගණයට අයත් වන අතර ඒවා අධික මිල ගණන් යටතේ මිලට ගත යුතු දෑ වෙයි. පරිගණක දෘඩාංග කොටස්ද අපහසුවෙන් සපයා ගැනෙන පසුබිමක එකී දෘඩාංග වලට වඩා වැඩි මිලක් මෘදුකාංග සඳහා වැයවන පසුබිම තුළ තොරතුරු තාක්ෂණය සමාජ අසමානතා සංරචකයක් ලෙස ක්‍රියා කරන්නේ සාමාන්‍ය ජනතාව නව තාක්ෂණයෙන්, නව දැනුමින් හා නව ලෝකයෙන් ද, පරිගණක තාක්ෂණය ඔස්සේ අතිශය පහසුවෙන් හා ක්ෂණිකව සිදුකළ හැකි කාර්ය සඳහා ශ්‍රමායික (manual) ආකාර යොදා ගැනීමට සිදුවීමද යන කාරණා මගිනි. මෙම තත්ත්වයට විසඳුමක් ලෙස ඉදිරිපත් වන්නේ නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංගයි (Free and Open Source Software – FOS) තොරතුරු තාක්ෂණය සමාජීයකරණය උදෙසා නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග ප්‍රබල දායකත්වයක් ලබා දෙමින් සිටී.

මෙම පත්‍රිකාව තුළ වාණිජ මෘදුකාංගවලට විකල්පයක් වන නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග පිළිබඳව සමාජ විද්‍යාත්මක ඇසකින් ප්‍රධාන කොට සාකච්ඡා කෙරෙනු ඇත. මේ යටතේ නිදහස්

---

[68] Presented at 12th Annual Research Symposium, Faculty of Graduate Studies, University of Kelaniya – November 03-04, 2011

[69] Visiting lecturer - National Institute of Co-operative Development and Department of Technical Education and Training.

හා විවෘත මෘදුකාංග සංවර්ධන ආකෘති, නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග ව්‍යාපෘති, ඒ හා සම්බන්ධ ප්‍රජාව, ලංකාව වැනි පර්යන්තයේ රාජ්‍යවලට එහි ඇති සුවිශේෂ වැදගත්කම යනාදී කාරණා නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංගවල තාක්ෂණික පාර්ශ්වය කෙරෙහිද යම් බර තැබීමක් සිදුකොට සාකච්ඡා කර ඇත. මේ අනුව මෙම පත්‍රිකාව තුළින් මෙතෙක් ලාංකීය තලය තුල සමාජ විද්‍යාත්මක කෝණයකින් සාකච්ඡාවට බඳුන් වී නැති කාරණාවට ප්‍රවේශයක් ගැනීමට උත්සාහ දරා ඇත.

ප්‍රමුඛ පද - විද්‍යාව හා තොරතුරු තාක්ෂණය පිළිබඳ සමාජ විද්‍යාව, නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග, තොරතුරු තාක්ෂණය, සමාජ අසමානතාව, වාණිජ මෘදුකාංග

අධ්‍යයනය පිළිබඳ හැඳින්වීම

මේ ඩිජිටල් ධනවාදයේ යුගයයි. නූතන ධනවාදය අංකිත තාක්ෂණයන්ගේ වර්ධනයන් මත කේන්ද්‍රිතව ඇත. කේන්ද්‍ර තුළ වර්ධිතව පර්යන්ත රාජ්‍යවලට සංක්‍රමණිත තොරතුරු තාක්ෂණය ලොව සියලුම මිනිස් ක්‍රියාකාරකම් සඳහා උපයෝගී කර ගන්නා මෙවලමක් බවට පත්වී ඇත. මේ අනුව පරිගණක හා තොරතුරු තාක්ෂණය මොනයම් ආකාරයකින් හෝ සම්බන්ධ නොවන ශික්ෂණයක් හෝ මිනිස් ක්‍රියාකාරකමක් අද දින දක්නට ඇත්තේ නම් එය ඉතා සුළුවෙනි. එනම් දුරකථන ඇමතුමක් ලබා ගැනීමේ සිට අන්තර්ජාලය ඔස්සේ යමක් මිලදී ගැනීම දක්වාද, බැංකුවකින් මුදල් ආපසු ගැනීමේ සිට බස් ටිකට් පතක් මිලදී ගැනීම දක්වාම පරිගණක ආශ්‍රිත තාක්ෂණය බද්ද වී තිබේ. එසේම ලොව පුරා දැනුම හා සබඳතා ගොඩ නගමින් වර්ධිත අන්තර්ජාලය තොරතුරු තාක්ෂණයේ ප්‍රධාන සංරචකයකි. ලොව පුරා මෙහෙයුම් කටයුතුවල යෙදෙන අන්තර්ජාතික සංගත තොරතුරු හා පරිගණක තාක්ෂණයේ උපකාරිත්වයෙන් සිය කටයුතු ඉතිහාසයේ පෙර නොවූ විරූ ආකාරයට මධ්‍යගත පාලනයකට යටත් කර ඇත. නිෂ්පාදනයේ හා ගෝලීයකරණයේ එක් ප්‍රධාන ගාමක බලවේගයක් වන්නේ පරිගණක හා තොරතුරු තාක්ෂණයයි. මේ අනුව නූතන මිනිසා යනු තොරතුරු තාක්ෂණය තුළ දිවි ගෙවන්නෙකි. එයින් වියෝ වන්නේ නම් ඔහු නූතන විද්‍යාත්මක හා සමාජීය වර්ධනයකින් වියෝ වුණු අයෙකු වේ.

වාණිජ මෘදුකාංග හා "ඩිජිටල් පරාරෝපණය"

ධනවාදයේ විශේෂිත ගති ලක්ෂණයක් වන්නේ පරාරෝපණයයි. මිනිසා ඩිජිටල් සංස්කෘතියෙන් පරාරෝපණය කිරීමද නූතන ධනවාදය තුළ දැකගත හැකි ප්‍රපංචයකි. මෘදුකාංග නිෂ්පාදන සමාගමක් වෙනුවෙන් තනනු ලබන මෘදුකාංගයක මූල කේත එය තනන්නාවූ ශිල්පීන්ගෙන් වසන් කරනු ලබන අතර එය මෘදුකාංග සමාගමේ දේපළක් බවට පත් වෙයි. දෙවනුව එම මූලකේත රහසිගත වන අතර එය පරිශීලකයාගෙන් වෙන් කෙරෙයි. ඒ අනුව අප කොකා කෝලා බොන නමුත් එහි අන්තර්ගතය දන්නේ නැත. අප මෘදුකාංගයක් පරිශීලනය කරන නමුත් එය තැනී ඇති ආකාරය දැන ගැනීමට අයිතියක් නැත. මේ අනුව වාණිජ සංවෘතමූල මෘදුකාංග අප වෙත ප්‍රධාන වශයෙන් ආකාර දෙකක පරාරෝපණයක් ජනනය කරයි.

මෘදුකාංග නිර්මාණ ශිල්පියා සහ මෘදුකාංගය අතර

මෘදුකාංගය - පරිශීලකයා අතර

වාණිජ මෘදුකාංග සැම විටම පාහේ මිලක් නියම වූ මිනිස් ක්‍රියාකාරකමකි. ටික කලකට " නොමිලේ" දෙන අත්හදා බැලීමේ සංස්කරණ, අදාළ අත්හදා බැලීමේ කාලය නිම වන විට අක්‍රීය වෙයි. මේ නිසා සාමාන්‍ය පරිශීලකයා වෙත මෘදුකාංග කර්මාන්තය විසින් මුදල යන සම්බාධකය දැඩිව පනවා ඇත. වර්ධිත රාජ්‍යවල පරිශීලකයන්ට නිදහස පිළිබඳ සම්බාධකය මෙම මෘදුකාංග අරඹයා දැනෙන විට ලංකාව වැනි අවවර්ධිත රාජ්‍යවලට මෘදුකාංග මිල පිළිබඳව වැඩි දැනීමක් ඇතිවේ. මෙම තත්ත්වය දෘඩාංග වලට වඩා දැනෙනුයේ මෘදුකාංග සම්බන්ධයෙනි. මන්ද මෘදුකාංග සඳහා දෘඩාංග මෙන් කිහිප ගුණයක මිලක් වැයවීමට නියමිත බැවිනි. අප දිවි ගෙවන ධනවාදී සංස්ථාපිතය ලොව විද්‍යාත්මක වර්ධනය නොමිලේ දීමට සූදානම් නැත. ඒ සඳහා මිලක්ද, මිල නොගෙවන්නන්ට දණ්ඩනද, මෘදුකාංග හොරු ලෙස හංවඩුවක්ද සූදානම් කර ඇත්තේ එහෙයිනි. මෙම භාවිතය සාමාන්‍ය ජනයා තොරතුරු තාක්ෂණ භාවිතාවෙන් වියෝකර එය සුබෝපභෝගීත්වයේ මෙවලමක් බවට පත් කිරීමේ අවධානමද දරා සිටින්නකි. පහසුවෙන් පරිගණක තාක්ෂණය ඔස්සේ සිදු කළහැකි කටයුතු සඳහා ශ්‍රමායික ක්‍රම භාවිතයට බල කිරීම මෙහි එක් පැතිකඩකි. අන්තර්ජාලය වෙත ප්‍රවේශවීමේ අවස්ථාව අහිමිවීම මෙහි අනෙක් පැතිකඩයි. අන්තර්ජාලය ඔස්සේ මිනිසාගේ සබඳතා නව මානයකට කැඳවා ඇත. සමාජ ජාලා වෙබ් අඩවි හා හිත මිතුරන් සමග ශ්‍රව්‍ය හා දෘශ්‍ය මාධ්‍යයෙන් මාර්ගගතව සම්බන්ධවීමේ පහසුව ඔස්සේ අන්තර්ජාලය සමීපතමයන් සමග වන සබඳතා වෙනත් කිසිදු යුගයක නොතිබුණු තරමේ තිරසරත්වයකට පමුණුවා ඇත. එසේම ලොව පුරා සංස්කෘති, මිනිස් අදහස් හා හැඟීම්ද සමග සමීප ගනුදෙනුවකට අන්තර්ජාලය දොරටු විවර කර ඇත. මේ සියල්ලටම වඩා අන්තර්ජාලය විශ්වීය

දැනුම් කෝෂයක් හා දැවැන්ත තොරතුරු පද්ධතියක් වේ. මේ සියල්ල ඇසුරු කිරීමේ අවස්ථා අහිමිවීම මෘදුකාංගවල මෙකී මිල අධික සුබොපභෝගීත්වයේ පීඩනය හමුවේ සිදුවනු ඇත.

මෘදුකාංගවල වාණිජ කර්තෘ හිමිකම හා මිල අධික බවට විසඳුමක් ලෙස ප්‍රජාව තුළින් පැන නැගුණු ප්‍රතිචාරයක් ලෙස නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග හඳුනා ගත හැකිය. මෙම මෘදුකාංග වාණිජ මෘදුකාංගවලට ප්‍රතිමුඛව මෘදුකාංගයේ මූල කේතද පරිශීලකයාට සපයන අතර මෘදුකාංග පරිශීලකයාට නොමිලේ ලබාදීම සිදුකරයි. මේ නිසා පරිගණකයක අත්‍යවශ්‍ය කොටසක් වන මෘදුකාංග සඳහා වාණිජ මෘදුකාංග වෙනුවට විකල්පයක් ලෙස මෙම මෘදුකාංග ක්‍රියාත්මක වේ.

ක්‍රමවේදය

දත්ත රාශිකරණය

අධ්‍යයනය තුළදී දත්ත රාශිකරණ ක්‍රම කිහිපයක් භාවිතයට ගනු ලැබිණ.

- සාමාන්‍ය පරිගණක පරිශීලකයන් හා තාක්ෂණවේදීන් (පරිගණක ක්‍රමලේඛන නිර්මාණකරුවන් හා තොරතුරු තාක්ෂණ නිලධාරීන්) සමඟ කෙරුණු සම්මුඛ සාකච්ඡා ඔස්සේ ගුණාත්මක දත්ත රාශිකරණය
- තොරතුරු තාක්ෂණික කාරණා සාකච්ඡා කෙරෙන සමූහ තුළ සිදුව ඇති සාකච්ඡා විශ්ලේෂණය
- තොරතුරු තාක්ෂණික කාරණා සාකච්ඡා කෙරෙන සමූහ (virtual groups) වෙත යොමු කළ සරල ප්‍රශ්නාවලි දත්ත රාශිකරණය
- නිදහස් මෘදුකාංග පිළිබඳව කටයුතු කරන ප්‍රජාව තුළ කෙරුණු සහභාගිත්ව නිරීක්ෂණ

අධ්‍යයනයට අදාළ විෂයය පථය පිළිබඳ දැනුවත්භාවය ලැබීම සඳහා අදාළ විෂයය ක්ෂේත්‍රය ඔස්සේ ලියවී ඇති සාහිත්‍යය පුළුල් ලෙස පරිශීලනය කරන ලදි.

අධ්‍යයනයේ සීමා

මෙම අධ්‍යයනය නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග පිළිබඳව සමාජ විද්‍යා ශික්ෂණය ඔස්සේ ලාංකීය තලය ආශ්‍රිතව සිදු කෙරුණු පළමු අධ්‍යයනය වේ. යම් කිසි ක්ෂේත්‍රයක සිදු කෙරෙන මූලික අධ්‍යයනයක් තුළ බලාපොරොත්තු විය හැක්කේ වැඩි වශයෙන් විස්තරාත්මක අනාවරණය කිරීම්ය. මෙම අධ්‍යයනය තුළද එම ගති ස්වාභාවය අන්තර්ගතව ඇති නමුත් ගුණාත්මක දත්තද ප්‍රශස්ත මට්ටමකින් භාවිතා වී ඇති හෙයින් එම සීමාව යම් පමණකට සමනය වී ඇත.

තොරතුරු තාක්ෂණය සමාජ අසමානතා සංරචකයක් ලෙස

මිනිස් ඉතිහාසය අප දන්නා පරිදි සමාජ අසමානතාවයේ ඉතිහාසයද වේ. ප්‍රාග් කොමියුනිස්ට් අවධියෙන් ඉක්බිතිව අපට දැකගත හැකි වූයේ ස්තරායනයට ලක්වූ සමාජයකි. එය යුරෝපීය සමාජ සංවර්ධන අවධිවලට මෙන්ම ආසියානු නිෂ්පාදන ප්‍රාකාරයටද පොදුව පැවතිණි. අපි අද දිවි ගෙවන ධනවාදී සමාජ අවධිය තුළ සමාජ අසමානතාවයේ සංරචක රැසක් ක්‍රියාත්මක වේ. නූතනය වන විට එහි එක් සංරචකයක් ලෙස සාමාන්‍ය ජනතාව තොරතුරු තාක්ෂණයෙන් වසන් කර තැබීම හඳුනා ගත හැකිය. තොරතුරු තාක්ෂණය යනු නූතන විද්‍යාත්මක වර්ධනයකි. එය අන් සියලු තාක්ෂණ විධි අබිබවමින් වඩා ඉහළ පිම්මක් දශක කිහිපයක් තුළ වාර්තා කළ අතර විශේෂයෙන්ම එය සාමාන්‍ය මහජනතාව අතරට පසුගිය දශකයේ හිමිදිරිය තුළ ශීඝ්‍රයෙන් ළඟාවිය. විශේෂයෙන්ම පරිගණක මෙහෙයුම් පද්ධති හා මෘදුකාංග චිත්‍රක පරිශීලක අතුරු මුහුණත් සහිත භාවිතයේ පහසු මෙවලමක් බවට පත්වූ රැඩිකල් වෙනස මේ සඳහා මූලිකව පාදක විය. ඒ සමගම සන්නිවේදන තාක්ෂණය වර්ධනය වෙමින් අන්තර්ජාලය පුළුල්ව පැතිරිණ. එහෙත් මේ සියල්ල සමග මෘදුකාංග සුවිසල් කර්මාන්තයක් ලෙස වර්ධිත අතර මෘදුකාංගවල මූලකේත රහසිගත විද්‍යුත් ලේඛන බවට පත් විය. එසේම මෘදුකාංග ඉහළ මිල ගණන්වලට මිලදී ගත යුතු වූ නිසා මහජනයාට

තොරතුරු තාක්ෂණික පරිසරයක් වෙත ළගා වීම අසීරු කරණු ලැබිණි. මේ තුළ නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග පිළිබඳ අදහස් වර්ධනය වූ අතර එම ව්‍යාපෘතිය, මෙහෙයුම් පද්ධතියක් ලෙස ලිනක්ස් හා තවත් යෙදුම් මෘදුකාංග රැසක් ලෙස වර්ධනය වනු ලැබිණි.

නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංගවල ඉතිහාසය

නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංගවල ඉතිහාසය ගත් විට එය ආන්තික මට්ටමක සිට ප්‍රධාන ප්‍රවාහය දක්වා ගමන් කළ ප්‍රපංචයකි. මුල් කාලීනව නිදහස් මෘදුකාංග සාමාන්‍ය පරිගණක පරිශීලකයන්ට එතෙර විය නොහැකි දුෂ්කර දෙයක් ලෙස පෙනී ගියේය. උදාහරණ ලෙස ලිනක්ස් මෙහෙයුම් පද්ධතියේ මුල් කාලීන සැකැස්ම විධාන රේඛා අතුරු මුහුණත සහිත වූ අතර එහි වූ විධාන සාමාන්‍ය පරිශීලකයන්ට සමීපස්ථ නොවීය. එසේම වාණිජ මෘදුකාංග මෙන් තාක්ෂණික සහයක් නොමැතිවීමද පසුගාමී සෘණාත්මක තත්ත්වයක් විය. එය සාමාන්‍ය පරිශීලකයන් මන්දෝත්සාහී කරන්නක් විය. මෙම තත්ත්වය මද කලකට සාමාන්‍ය මිනිසුන් වෙතින් විවෘත මෘදුකාංග වසා තැබුමට හේතු විය. කෙසේ නමුත් පසු කාලීන වර්ධන ලිනක්ස් මෙහෙයුම් පද්ධතිය මධ්‍යම මට්ටමක ඩෙක්ස්ටොප් පරිගණක පරිශීලකයන් අතර ජනප්‍රිය වීමට හේතුවිය. ප්‍රධාන වශයෙන් මේ සඳහා බලපෑවේ ආකර්ෂණීය චිත්‍රක පරිශීලක අතුරු මුහුණත් වර්ධනය වීමත් ලිනක්ස් මූලික පදනම් මත විවිධ ප්‍රජාව ක්‍රියාත්මක වෙමින් ලිනුක්ස් පද්ධති රැසක් බිහිකිරීමත්ය. ෆෙඩෝරා ලිනක්ස්, උබුන්ටු, සුසේ ලිනුක්ස් ආදී ලෙස විශාල ගණනක ලිනක්ස් ප්ලේවර නිර්මාණය වී ඇති අතර මේ අතරින් සමහරක් අතිශය ජනප්‍රියය. ලිනක්ස් මත ක්‍රියා කරනවාට අමතරව වාණිජ මෙහෙයුම් පද්ධති මතද ක්‍රියාකරන ලෙස විවෘත මෘදුකාංග නිර්මාණය වීම විවෘත මෘදුකාංග ජනප්‍රියත්වය ශීඝ්‍ර වීමට බලපෑවේය. උදාහරණ ලෙස ඕපන් ඔෆිස්, ෆයර් ෆොක්ස්, තන්ඩර් බර්ඩ්, GIMP ආදී විශාල ගණනක් වූ මෘදුකාංග ලිනක්ස් මෙහෙයුම් පද්ධතියට අමතරව වින්ඩෝස් හා මැක් ඕඑස් මතද ක්‍රියාත්මක වෙයි. මේ හේතුවෙන් මෙහෙයුම් පද්ධතිය සංවෘත මූල වන නමුත් මෘදුකාංග අවශ්‍යතාවලින් වැඩි කොටසක් නිදහස් මෘදුකාංග මත යැපෙන දැවැන්ත පරිශීලක සමූහයක් බිහිවිය. මෙම සමහර මෘදුකාංග වල පැවති හා පවතින විශේෂාග වාණිජ මෘදුකාංගවල නොමැති වීමද විශේෂත්වයක් විය. උදාහරණ ලෙස ඕපන් ඔෆිස්වල පැවති තනි අයිකනයක් මත ක්ලික් කිරීමෙන් පීඩීඑෆ් ගොනු ආකෘතියට පරිවර්තන විශේෂාංගය එහි සංවෘත මූල තරගකරුවා වන මයික්‍රොසොෆ්ට් ඔෆිස් වෙත අන්තර්ගත කළේ පසුකාලීනවය. ඕපන් ඔෆිස් ඔස්සේ මයික්‍රොසොෆ්ට් ඔෆිස්වල සිට විශාල ගණනක ගොනු ආකෘති විවෘත වන විට මයික්‍රොසොෆ්ට් ඔෆිස් විවෘත ගොනු ආකෘතිය විවෘත කිරීමේ හැකියාව ලබා ගත්තේ එහි 2007 සංස්කරණය තුළදීය. ෆයර් ෆොක්ස් තුළ ටැබ් ඔස්සේ අන්තර්ජාල ගවේෂණය අන්තර්ගත වන විට එහි ප්‍රධාන තරගකරුවා වන ඉන්ටනෙට් එක්ස්ප්ලෝරා එය අන්තර්ගත වූයේ එහි අත්හදා බැලීමේ සංස්කරණය මතයි. එසේම අන්තර්ගත විවෘත මූල කළමනාකරණ පද්ධති (ජූම්ලා, ඩ්‍රුපල්) දැවැන්ත විශේෂාංග රැසක්ද සමගින් වෙබ් අඩවි නිර්මාණය පහසු කටයුත්තක් බවට පත් කළේය. මෙම තත්ත්ව ඔස්සේ නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග ත්වරණීත වර්ධනයක් අත්කර ගත්තේය. මෙම තත්ත්ව ඔස්සේ නිදහස් මෘදුකාංග "චූල සම්ප්‍රදායේ" සිට "මහා සම්ප්‍රදායික ධාරාව" වෙත පොළා පැන්නේය. අද දින වාණිජ මෙහෙයුම් පද්ධති රැසක හා යෙදුම් මෘදුකාංග රැසක ප්‍රධාන තරගකරුවන් වන්නේ තවත් වාණිජ මෘදුකාංග නොව නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංගය.

නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංගයන්ගේ සාර්ථකත්වය පිළිබඳ තවත් ඉඟියක් වන්නේ ඒ පිළිබඳව ඇකඩමික ශික්ෂණවල යොමුව ඇති අවධානයයි. Andrés Guadamuz Gonzále' (2006) සඳහන් කරන්නේ ආර්ථික විද්‍යාවේ හා සමාජ විද්‍යාවේ සිට නෛතික අධ්‍යයනය (තුළ නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංගවල බලපත්‍ර ක්‍රම පිළිබඳ විශ්ලේෂණ) දක්වා වූ ප්‍රමාණාත්මක බවින් මෙන්ම ගුණාත්මක බවින්ද විශාල වූ පර්යේෂණ සඳහා නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග ප්‍රපංචය නිරාවරණය වී ඇති බවයි.

නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග සහ ප්‍රජාව

නිදහස් මෘදුකාංග වර්ධනයේ මූලික ආකාරය වන්නේ එය ප්‍රජා ව්‍යාපෘතියක් වශයෙන් ගොඩ නැංවීමයි. වෙනත් ආකෘතිගත නිදහස් මෘදුකාංග වර්ධනද දක්නට ඇති නමුත් වඩා සාර්ථක හා " පරමාදර්ශ" තත්ත්වය ප්‍රජා ව්‍යාපෘතියක් ලෙස මෘදුකාංගය බිහිවීමයි. නිදහස් මෘදුකාංග නිර්මාණයේ

සංවර්ධකයන්ගේ භූමිකා පිළිබඳ ඉදිරිපත් වන ප්‍රධාන ආකෘතියක් ලෙස ලූණු බල්බ ආකෘතිය හඳුනාගත හැකිය (onion model). මෙහිදී ලූණු බල්බයක ආකාරයට ව්‍යාපෘති නියමුවා, ප්‍රධාන සාමාජිකයන්, ක්‍රියාකාරී සංවර්ධකයන්, පර්යන්ත සංවර්ධකයන්, දෝෂ නිරාකරණය කරන්නන්, දෝෂ වාර්තා කරන්නන්, පාඨකයන් හා අක්‍රීය පරිශීලකයන් ලෙස තත්ත්ව අනුපිළිවෙළ පෙළ ගැසෙයි. විවෘත මෘදුකාංග ප්‍රජාව හඳනා ගත හැක්කේ තෘණමූල ප්‍රජාවක් ලෙසිනි. එහිදී සෑම සාමාජිකයෙකුටම වටිනාකමක් හිමිවීම විශේෂත්වයයි. ලිබ්‍ර් ඔෆිස් නිර්මාණය කරන ප්‍රලේඛන පදනම වැනි ආයතන ලාභ නොලබන සංවිධාන ආකෘතියෙන් සංවිධානය වී ඇති අතර ඒවා ඉහළ මට්ටමේ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී සංවිධාන උපක්‍රම භාවිත කරයි. අක්‍රීය පරිශීලකයන් ඕනෑම විවෘත මෘදුකාංගයක විශාලතම කොටස නියෝජනය කරන අතර ලූණු බල්බයේ හරය දෙසට ගමන් කරන විට ප්‍රජාවේ සාමාජික සණත්වය ත්වරණිතව ක්ෂීණ වෙයි. අක්‍රීය පරිශීලකයින් සක්‍රීය පරිශීලකයන් දෙසට වර්ධනය වීම, පර්යන්ත සංවර්ධකයන්, සංවර්ධකයන් පවට පත්වීම ආදී ගතික රැසක් මෙම මෘදුකාංග ප්‍රජාව තුළ දැකගත හැකිය. එබැවින් විවෘත මූල මෘදුකාංග යනු තාක්ෂණික හා සමාජීය සන්දර්භය යන මාන ද්විත්වයක් කැටිකරගත් ඓන්ද්‍රීය ව්‍යාපෘතියක් බව පැහැදිලිය. එය ධනවාදී නූතනයේ ඇති සමාජ විරෝධී ගති ලක්ෂණයන්ට යම් ප්‍රතිචාරයක් ලෙස දිස්වෙතත් එය ප්‍රතිධනවාදී ව්‍යාපෘතියක් නොව ධනවාදයේම තවත් ආකාරයක සංවිධානගත වීමක් බවට සමහර විවේචකයන් තර්ක කරයි. කෙසේ වෙතත් මෙම කාරණා සාකච්ඡාව මෙම පත්‍රිකාවේ අරමුණුවලින් ඔබ්බෙහි පවතින්නක් වන හෙයින් එම කාරණා මෙහිදී ඉදිරිපත් නොකෙරෙනු ඇත.

නිදහස් මෘදුකාංග භාවිතය පිළිබඳ දේශීය තත්ත්වය

නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංගවල දේශීය වෙළෙඳ පොළ කොටස - ප්‍රමාණාත්මක විශ්ලේෂණයක්

ශ්‍රී ලංකාව තුළ පරිගණක සාක්ෂරතාව පිළිබඳව ජන හා සංඛ්‍යා ලේඛන දෙපාර්තමේන්තුව විසින් පවත්වන ලද සමීක්ෂණ ඔස්සේ පරිගණක සාක්ෂරතාවයේ වර්ධනයක් පෙන්නුම් කරයි. කෙසේ වෙතත් පරිගණක සාක්ෂරතාවයේ උප කරුණක් වන නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග භාවිතය පිළිබඳ පුළුල් මට්ටමක සමීක්ෂණ මෙතෙක් සිදුව නැත. කෙසේ වෙතත් මෙම කාරණය පිළිබඳ යම් මට්ටමක අදහසක් සම්පාදනය කර ගැනීම සඳහා සිංහල බසින් සංවාදයේ යෙදෙන අන්තර්ජාලයේ පවතින (තොරතුරු) තාක්ෂණයට අදාළ විශාලතම ගූගල් සමූහය වන ටෙක්කථා සමූහය (http://groups.google.com.group.techkatha) තුළ නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග පිළිබඳ සිදුකෙරී ඇති කථාබහ ප්‍රමාණය පිළිබඳ ප්‍රමාණාත්මක අධ්‍යයනක් සිදුකරන ලදි. 2011.10.20 දින වන විට මෙම සමූහය සාමාජිකයන් 1267 කින් සමන්විත පණිවුඩ (messages) 32592 කින් යුතු ක්‍රියාකාරී සමූහයක් ලෙස හඳුනා ගත හැක. ප්‍රකට හා නිරන්තරව සාමාන්‍ය පරිශීලකයන්ට වැදගත් වන නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංගවල "නාම හා නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග", "නිදහස් මෘදුකාංග", FOSS (නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග හඳුන්වන ප්‍රකට අක්නාමය- acronym) යන පද ඔස්සේ මෙම සමූහය තුළ සිදුකෙරී ඇති සාකච්ඡා පිළිබඳ සෙවුමක් දියත් කළවිට පහත ප්‍රතිපල දැකගත හැකි විණ.

5.4%	නිදහස් හා විවෘත මෙහෙයුම් පද්ධති පිළිබඳ සඳහන් වී ඇති පණිවුඩ සංඛ්‍යාව (ලිනක්ස්, Linux, ෆෙඩෝරා, Fedora, Ubuntu, Kubuntu, උබුන්ටු, හන්තාන ලිනක්ස් යන පද) සමස්ත පණිවුඩ සංඛ්‍යාවට ප්‍රතිශතයක් ලෙස
0.56%	Open Source " FOSS" නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග, නිදහස් මෘදුකාංග යන කාරණා සටහන්ව ඇති පණිවුඩ ප්‍රමාණය සමස්ත පනණිවුඩ සංඛ්‍යාවට ප්‍රතිශතයක් ලෙස
0.77%	Open Source, Open Office, OpenOffice, Joomla, GIMP යන මෘදුකාංග නාම සටහන්ව ඇති පණිවුඩ සංඛ්‍යාව සමස්ත සංඛ්‍යාවට ප්‍රතිශතයක් ලෙස
7.11%	මේ අනුව නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග ආශ්‍රිත කාරණා සාකච්ඡා වී ඇති සමස්ත පණිවුඩ සංඛ්‍යාව සමූහයේ ඇති සමස්ත සංඛ්‍යාවට ප්‍රතිශතයක් ලෙස

ටෙක් කතා ගුගල් සමූහය තුළට ගොනුවී සිටින්නේ පරිගණක පරිශීලකයන් පිරිසක් මෙන්ම ඔවුන් සාමාන්‍ය පරිශීලකයන්ට වඩා ඉහළ මට්ටමක පරිගණක සාක්ෂරතාවක් හිමිව පැවතීමද බලාපොරොත්තු විය හැකි කාරණයකි. මෙම සමූහය තුළ සිදුව ඇති සාකච්ඡා නිරීක්ෂණය කළ විට මූලික පරිගණක සාක්ෂරතාවයෙන් ඉදිරියට ගිය පරිශීලක ගැටලු සාකච්ඡා වන තැනක් ලෙස හඳුනා ගත හැකිය. මේ අනුව නව මෘදුකාංග භාවිතාව පිළිබඳ පළමු මට්ටමේ සාකච්ඡා මෙම සමූහ තුළට යොමුවීම බලාපොරොත්තු විය හැකිය. එහෙත් මෙම ප්‍රතිඵල නිරීක්ෂණය කරන විට දැකිය හැක්කේ විවෘත මූල මෘදුකාංග පිළිබඳ මෙම ප්‍රකට ගුගල් සමූහය තුළ සිදුව ඇත්තේ පහළ මට්ටමේ සාකච්ඡාවක් බවයි. සමූහය තුළට නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග ඇසුරින් යොමුව ඇති ගැටලු ප්‍රමාණය පහළ මට්ටමක පවතින බව පෙනෙයි. මේ තුළ හඳුනා ගත හැකි ප්‍රධාන කාරණය වන්නේ සාපේක්ෂව ඉහළ මට්ටමක පරිගණක සාක්ෂරතාවක් සහිත ප්‍රජාවද විවෘත මූල මෘදුකාංග පිළිබඳව ඇති අවධානය අවම බවයි.

නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංගවල පිළිබඳ පරිගණක පරිශීලක ප්‍රජාවේ අදහස් පිළිබඳ ගුණාත්මක විශ්ලේෂණයක්

නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග භාවිතය පිළිබඳ පරිගණක පරිශීලක ප්‍රජාවේ අදහස් රාශිකරණය සඳහා පරිගණක ක්‍රමලේඛන නිර්මාණකරණයේ යෙදෙන්නන් දස දෙනෙකු හා කාර්යාල මට්ටමින් පරිගණක පරිශීලනය කරන්නන් විසි දෙනෙකු අතර සිදුකළ විධිමත් සම්මුඛ සාකච්ඡාවල ප්‍රතිඵල ලෙස සටහන් වන්නේ බොහෝ පරිගණක ක්‍රමලේඛන නිර්මාණකරුවන් අතර පවා නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග පිළිබඳ එතරම් පැහැදිලි දැනුමක් රහිත බවයි. විශේෂයෙන් එහි ඉතිහාසය, වර්ධනය හා වැදගත්කම පිළිබඳව ඔවුන් බහුතරයක් තුළ දැනුමක් හෝ සංවේදීතාවක් නොමැති විය. සම්මුඛ සාකච්ඡාවලට භාජනය කළ පරිගණක ක්‍රමලේඛනකරුවන් බොහෝ දෙනෙක් කිසි දිනක ලිනක්ස් මෙහෙයුම් පද්ධතිය භාවිතා නොකර ඇති අතර සිය කටයුතු සඳහා වෙනයම් කිසිදු නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග භාවිත කර නොතිබිණි. සාමාන්‍යයෙන් ජනප්‍රිය නිදහස් මෘදුකාංග සියල්ලම පාහේ බොහෝ විට ප්‍රධාන (වාණිජ හා නිදහස්) මෙහෙයුම් පද්ධති සියල්ලම තුළ ක්‍රියාත්මක වන ලෙස නිපදවයි. එහෙත් සම්මුඛ සාකච්ඡාවට බඳුන් කළ සාමාන්‍ය පරිගණක පරිශීලකයන් සැලකිය යුතු බහුතරයක් ෆයර් ෆොක්ස් වෙබ් බ්‍රවුසරය හැර වෙනත් එකදු හෝ නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංගයක් භාවිත කරනු දැකගත නොහැකි විය. එසේම මෙම දෙපිරිසේම බහුතරය ෆයර් ෆොක්ස් යනු විවෘත මූල මෘදුකාංගයක් යන්න හා නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංගවල ස්වභාවය පිළිබඳව සංවේදී නොවීය. සාමාන්‍ය පරිගණක පරිශීලකයන් අතර දැකිය හැකි වූ එක් මනෝභාවයක් වූයේ නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග පරිශීලක හිතෛෂී නොවන බවයි. මෙය ගෝලීයව පැවති මනෝභාවයක් ලාංකීය තලයට කාන්දු වීමක් බව දැකගත හැකිය. ඒ කෙසේ වෙතත් මෙම මනෝභාවය පළකරන්නන් අති බහුතරය කිසි දිනක නිදහස් හා විවෘත මෙහෙයුම් පද්ධතියක් හෝ (ෆයර් ෆොක්ස් හැර) ප්‍රධාන පෙළේ නිදහස් යෙදුම් මෘදුකාංග කිසිවක් භාවිතා කර පැවතියේ නැත.

මෙයට අමතරව ටෙක් කතා ගුගල් සමූහය වෙත යොමුකළ "ඔබ නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග (Free and Open Source Software) භාවිතා කරන්නේද? කරන්නේ නම් ඒ මොනවාද?" හා "නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග පිළිබඳ ඔබගේ අදහස කෙටියෙන් දක්වන්න" යන සරල ප්‍රශ්න ද්විත්වය වෙත පිළිතුරු දීම සඳහා ස්වේච්ඡාවෙන් ඉදිරිපත් වුණු ප්‍රජා සාමාජිකයින් අතරින් ලැබුණු පිළිතුරු තුළ සමහර පිරිසකට මේ පිළිබඳ උනන්දුවක් පවතින බව දිස් වෙතත් මෙම ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු දීමට ඉදිරිපත් වූ පිරිසේ ප්‍රමාණාත්මක අඩුකම නැවත කියා පාන්නේ නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග පිළිබඳ බහුතර ආසක්තතාවය අවම හා ඇල් මැරුණු ස්වභාවයක් ගන්නා බවයි.

ඉහත ටෙක් කතා සමූහයට ලැබුණු එක් පිළිතුරක දැක්වූයේ භාවිත කරන මෙහෙයුම් පද්ධතියේ සිට සියල්ල මයික්‍රොසොෆ්ට් ඔෆිස් වැනි "නොමිලේ" ලැබෙන ඒවා බවයි. මෙම පිළිතුර මෘදුකාංග පිළිබඳ පුළුල්ව පැතිරි සමාජීය සිතුවිල්ලක් නියෝජනය කරයි. ඒ එක්කකම ලංකාවේ මෘදුකාංග පිළිබඳ එක් පැතිකඩක් නිරූපණය කරයි. මෘදුකාංග කර්තෘ හිමිකම පිළිබඳ නෛතික රෙගුලාසි නිර්මාණය නොවී පැවති කාල වකවානුව තුළ සංයුක්ත තැටියේ මිල පමණක් ගෙවා ලබාගත් මිලාධික වාණිජ මෘදුකාංග නොමිලයේ ලැබෙන ඒවා බවට හෝ ඉතා ලාභදායික ඒවා බවට හෝ සමාජීය මනෝභාවයක් නිර්මාණය වී පැවතීම මෙයට හේතුවයි. ලංකාවේදී මෑත වර්ෂයවලදී

කරළියට පැමිණි (එසේම අනෙක් වර්ධිත රාජ්‍යවලද මෙයට බොහෝ කලකට පෙර නිර්මාණය කරන ලද) මෘදුකාංග කර්තෘ හිමිකම් නීති ධනවාදී සමාජයේ අන් සියලු ප්‍රපංච සඳහා බලපැවැත්වෙන පෞද්ගලික දේපළ පිළිබඳ සංකල්පීය තලය තහවුරු කරනු ලැබිණි. ප්‍රකට මෘදුකාංග සමාගම් ලංකා මෘදුකාංග වෙළඳ පොළට අවතීර්ණ වීමට සමාන්තරව රාජ්‍ය විසින් මෙම නීතී ලංකාව තුළ ස්ථාපිත කරනු හඳුනා ගත හැක. මෙම නීතී මෘදුකාංග සමාගම් සඳහා ආරක්ෂණ පද්ධතියක් ලෙස නිර්මාණය විණ. මෙම වාණිජ මෘදුකාංග සමාගම් හි ආගමනයත් සමග මෙතෙක් රුපියල් සියයට මිලට ගත් මෘදුකාංග තැටි වෙළෙදාමට රාජ්‍ය මැදිහත්වීම සිදුවනු දැකගත හැකි විය. මේ සම්බන්ධව පොලිස් මෙහෙයුම් දියත්වීම පිළිබඳව අසන්නට ලැබුණු අතර පරිගණක වෙළෙඳපොළ තුල පැවති රුපියල් සියයේ මෘදුකාංග ක්ෂණිකව අතුරුදහන් වී ඒවා ක්ෂණයකින් "පාතාල ව්‍යාපාර" බවට පත්විය. කෙසේ වෙතත් වාණිජ මෘදුකාංග නොමිලේ ලැබෙන බවට වන සමාජ සිතුවිල්ල තවමත් පුළුල්ව පහව ගොස් නොමැති බව පෙනේ. මෙයට එක් හේතුවක් වන්නේ තවමත් මෙම මෘදුකාංග පෞද්ගලික මට්ටමින් ප්‍රජාව අතර සංසරණය වෙමින් පැවතීමයි.

මෘදුකාංගවල කර්තෘ හිමිකම පිළිබඳ නීතී ලංකාව තුළ රික්තකයක් නිර්මාණය කරනු ලැබිණි. මෙතෙක් රුපියල් සියයකට මිලදී ගත් මෘදුකාංගයක් සඳහා රුපියල් විසිදහසේ සිට හතලිස් දහස දක්වාත්, සමහර විටෙක එය ඉලක්කම් හයක අගයක් දක්වාත් ගැනීම මෙයට හේතුවයි. පරිගණකයක දෘඩාංග කොටස් අපහසුවෙන් එකලස් කර ගන්නා සමාජයකට මෙම තත්ත්වය පරිගණක තාක්ෂණය නැවතත් දුරස්ථ මෙවලමක් බවට පත් වීමේ අවධානය ගෙන එනු ලැබිණි. මේ තුල ප්‍රජාව තුළින් විකල්ප මතවාද ඉදිරිපත් වූ අතර එහි ප්‍රධානතම මතවාදය වූයේ නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංගයි. කෙසේ නමුත් මෙම මතවාදය බහුතර ප්‍රජාවක් තුළට විනිවිද නොමැති බව මෙම අධ්‍යයනයේ ප්‍රතිඵල පමගින් පෙන්නුම් කෙරේ. මේ සඳහා බලපාන තවත් ප්‍රධාන කාරණයක් වන්නේ ලංකාව තුළ මතවාද ගොඩනගන්නන් ඒ සඳහා ප්‍රවේශ වන්නේ අවසාන අවස්ථාව තුළ වීමයි. උදාහරණ ලෙස ලංකාවේ පළවන පරිගණක තාක්ෂණය පිළිබඳ සිංහල මාධ්‍ය සඟරා නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග පිළිබඳ වදනක් හෝ කතා නොකර දිගු කලක් ගතකර මෘදුකාංග නීතී හමුවේ පොලිස් ඇස නෛතික නොවන මෘදුකාංග වෙළඳාම වෙත යොමුවන විට හදිසියේම සිය සඟරාවල නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග පිළිබඳව කථා කිරීමත් ඒ පිළිබඳ පාඩම් මාලා සම්පාදනයට යොමුවීමත් පෙන්වා දිය හැකිය. මේ තුළ පාඨකයන් එක් වරම පිවිසෙන්නේ තමා කිසිදාක අසා නැති සංකල්පයකටය. මෙහිදී සිදුව ඇත්තේ මෙම මාධ්‍ය හා එහි මතවාද මෙහෙයවන්නන් සිය පළමු අභිප්‍රාය ලෙස පෞද්ගලික දේපළ සංකල්පය සමග එක පෙළට සිට බැරිම අවස්ථාවේදී සිය මාවත මදක් වෙනස් කිරීමක් පමණක් බව පැහැදිලිය.

ඇබ්බැහිවීම හා එහි ගැටලු

නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග පිළිබඳ කථා බහක් හෝ ලංකාව තුළ ඇතිවීමට බොහෝ කලකට පෙර සිටම වාණිජ මෘදුකාංග රැසක් ලංකාව පුරා සංසරණය විය. ලංකාවේ අධ්‍යාපන ආයතන තුළ ඉගැන්වීම සිදුකළේ මෙහෙයුම් පද්ධති නොව කිසියම් වෙළෙඳ නාමයකි, කාර්යාල මෘදුකාංග කට්ටල වෙනුවට කාර්යාල මෘදුකාංග කට්ටලයක වෙළෙඳ නාමයකි. තොරතුරු තාක්ෂණය සිය කටයුතු සඳහා මෙවලමක් ලෙස භාවිතයට ගන්නා ප්‍රජාව මෙම වෙළඳ නාමවල සිරකරුවන් බවට එකී මෘදුකාංග සඳහා ඇබ්බැහි වීම මත පත්ව ඇත. මෙම තත්ත්වය කර්තෘ හිමිකම පිළිබඳ ගැටලු මත සිය කාර්යාල තුළට නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග හඳුන්වාදීමට උත්සාහ කළ පරිගණක තාක්ෂණවේදීන් විසින් මුහුණ දෙනු සම්මුඛ සාකච්ඡා තුළින් හඳුනා ගත හැකි විය. කාර්යාල තුළ අතිශය බහුලව භාවිතා වන වාණිජ කාර්යාල මෘදුකාංගය හා ලිබ්රි ඔෆිස් / ඕපන් ඔෆිස් මෘදුකාංග අතර ඇත්තේ ඉතා කුඩා වෙනස්කම් පමණි. නමුත් මෙම ඇබ්බැහිය කෙතෙක්ද යත් වාණිජ කාර්යාල මෘදුකාංග හදාරා ඇති කාර්යාල තුළ සේවය කරන පරිගණක පරිශීලකයන් විවෘත මූල ලිබ්රි ඔෆිස් හෝ ඕපන් ඔෆිස් මෘදුකාංග භාවිතයට හුරු කිරීම අතිශය අපහසු වූ බව මෙම අධ්‍යයනය තුළදී සම්මුඛ සාකච්ඡාවලට බඳුන් කළ තොරතුරු තාක්ෂණ නිලධාරීන් ප්‍රකශ කළහ. මේ අනුව මොවුන් දිගු කලක සිට ඇබ්බැහි වී ඇති මෘදුකාංගයේ පැහැය, අයිකන ඇතුළු අතුරු මුහුණතට ඉතාමත් තදින් ඇබ්බැහිවී ඇත. නිශ්චිත පිළියම් සම්පාදනය නොවේ නම් මෙම තත්ත්වය විශාල ගැටලුවක් ලෙස ස්ථාවර වීමට නියමිතය. මෙම තත්ත්වය අප වෙත අර්ථ දක්වන්නේ කුඩා කල සිට

ලැබෙන හුරුව ඉතා දැඩි ලෙස තොරතුරු තාක්ෂණික පරිශීලකයන් තුළ ස්ථාවර වන බවයි. මේ අනුව පාසල් අධ්‍යාපනයේදී වාණිජ මෘදුකාංග තොරතුරු තාක්ෂණය ලෙස ඉගැන්වීම අවසන් කිරීම සඳහා වන සංඥා මේ තුළ සපයයි. මේ නිසා මෘදුකාංග පිළිබඳ සමබර අධ්‍යාපනයක් පාසල් සිසුන් සඳහා වර්ධනය කිරීමේ අවශ්‍යතාව පැන නැංවී ඇත.

නිගමනය

විශ්වීය මට්ටම තුළ නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග "චූල සම්ප්‍රදායෙන් මහා සම්ප්‍රදාය වෙත" පොළා පැන්නද ලංකාව තුළ නිදහස් හා විවෘත මෘදුකාංග මෙම අවධියට තවමත් ගමන් කර නොමැති බව පෙනී යයි.

ආශ්‍රිත මූලාශ්‍රය

මුද්‍රිත

Chopra, Samir and Scott Dexter (2000). The Political Economy of Open Source Software. Berkeley. Roundtable on the International Economy - University of California.

Feller, Joseph, Brian Fitzgerald, Scott A. Hissam, and Karim R. Lakhani (2005). Perspectives on Free and Open Source Software. Massachusetts. Massachusetts Institute of Technology.

Gacek, Cristina and Budi Arief (Edited) (2002). *Proceedings of the Open Source Software Development Workshop*. Centre for Software Reliability and the Department of Computing Science at the University of Newcastle.

Gläser, Jochen(2003). A Highly Efficient Waste of Effort: Open Source Software Development as a Specific System of Collective Production (2003). *TASA 2003 Conference, University of New England, 4–6 December.*

González, Andrés Guadamuz (2006). Book Review - Perspectives on Free and Open Source Software *SCRIPT-ed* - (3.3) Journal of Law, Technology & Society. Edinburgh. University of Edinburgh.

Helander, Nina & Maria Antikainen *(eds.)* (2006). Essays on OSS Practices and Ustainability. Tampere. Tampere University of Technology (TUT) and University of Tampere (UTA).

Kelty, Christopher M. (2004). Culture's Open Sources: Software, Copyright, and Cultural Critique. *Anthropological Quarterly* - Volume 77, Number 3, Summer 2004. Washington. The Institute for Ethnographic Research - George Washington University.

Koch, Stefan (2005). Evolution of Open Source Software Systems – A Large-Scale Investigation. In Marco Scotto and Giancarlo Succi (Eds.) *Proceedings of the First International Conference on Open Source Systems* - Genova, 11th-15th July.

Sassen, Saskia. Towards a Sociology of Information Technology. *Current Sociology*, May 2002, Vol. 50: London .SAGE Publications.

St.Amant, Kirk and Brian Still(2007). Handbook of Research on Open Source Software: Technological, Economic, and Social Perspectives. New York. Information Science Reference.

Şat, Ayşe and Hakan Karahasan (2004.). *Free Software and Open Source: A Grass Roots Movement Under Capitalist System?*. Paper presented at The 6th Graduate Conference Border//Crossings: Culture – Media – Economy. Organized by: University of Erlangen/Nuremberg.

Wiley, D. 2006. Open source, openness, and higher education. *Innovate*- October / November. Davie. Nova Southeastern University's Fischler School of Education and Human Services.

මාර්ගගත (online)

Bretthauer, David (no date).*Open Source Software: A History*.
Available online at http://digitalcommons.uconn.edu

Computer Literacy in Sri Lanka - 2009. December – 2009. Department of Census and Statistics
Available online at www.statistics.gov.lk

François-Xavier de Vaujany (2005). Information Technology Conceptualization: Respective Contributions of Sociology and Information Systems . Journal of Information Technology Impact- *Vol. 5, No. 1*.

Available online at http://www.jiti.com

Nayar, P. K. B. (2008) Sociological Theory and Knowledge Society. *Bangladesh e-Journal of Sociology*. Volume 5, No. 2. July. Bangladesh sociological Society.

Available online at
http://www.bangladeshsociology.org/Bangladesh%20e-Journal%20of%20Sociology.htm

Ordóñez, Sergio (*2010*).New Phase of Development and Knowledge Capitalism: Gramsci's Historical Revenge?. *International Gramsci Journal* - No. 2 April. New South Wales, Australia . University of Wollongong.
Available online at http://www.uow.edu.au/arts/research/gramsci-journal/

Panayiota Georgopoulou (2009). The free/open source software movement - Resistance or change?. Civitas - Journal of Social Sciences. Porto Alegre, RS, Brasil. Available online at *http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/index*

Shreves, Ric (2008). *Open Source CMS Market Share*.
Available online at www.waterandstone.com