Sabaragamuwa University of Sri Lanka

ආඛ්‍යාන
narrations

open access, refereed journal
ISSN 2478-0642
Volume 05 | Issue 02| 2020

1

ආඛ්‍යාන narrations

ආඛ්‍යාන narrations

open access, refereed journal

ISSN 2478-0642
Volume 05 | Issue 02| 2020
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

Jayaprasad Welgama –Editor in Chief
BA Hons, MA, PhD

Sarath Ananda
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

A. H. Lareena
B.A, M.A, PhD

Prabath Galagamage
BA Hons, M.A, M.Phil, PhD (reading)

Reviewers

Prof. Emer. Kalinga Tudor Silva
Prof. H.M.D.R Herath
Prof. Premakumara De Silva
Dr. Sumudu Premachandra

Submit your academic papers to jwelgama@gmail.com or gprabath@gmail.com

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

Cover Page

Artist: Dr. Manoranjana Herath
Title: Face

පැරණි ශ්‍රී ලංකාවේ පැවති රාජකාරි ක්‍රමය 6

මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහි වූ නේවාසිකයන්ගේ උපසංස්කෘතිය සහ දිළිඳුකම අතර පවතින සබඳතාවය පිළිබඳ සමාජ විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක්.......... 16

ග්‍රාමීය සමාජ ව්‍යුහය, බහුවිධ විශ්වාස පද්ධතිවල ක්‍රියාකාරීත්වය සහ උත්තරීතර ආගමික බහුත්වවාදී සම්ප්‍රදායක් වර්ධනය වීම : පානම් පත්තුව ආශ්‍රිත මානව විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක් 38

The Sri Lankan Experience of the Glocalization of Rural Social Stratification: A Micro-level Model Outside of the Familiar Imaginations.......... 73

ආඛ්‍යාන narrations
Volume 05 | Issue 02 | 2020 | Article 01
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

CC BY NC ND

පැරණි ශ්‍රී ලංකාවේ පැවති රාජකාරි ක්‍රමය[1]

එම්. ඒ. එස්. ආර්. සන්ජීවි මන්ත්‍රීරත්න[2]
smanthrirathnr@yahoo.com

සංක්ෂේපය

ශ්‍රී ලාංකේය රාජ්‍යත්වයත් සමග බැඳී පවතින ප්‍රමුඛ කාරණයක් වන්නේ රාජකාරි ක්‍රමයයි. එය රාජ්‍ය පවත්වාගෙන යාමට අවශ්‍ය ධනය හා ශ්‍රමය සම්පාදනයේ ප්‍රධානතම මාර්ගය ලෙසද හැඳින්විය ගත හැකිය. මෙම රාජකාරි ක්‍රමය විවිධ ස්වරූප ගත්බව ඉතිහාසය පිරික්සන විට පෙනී යයි. මෙම පත්‍රිකාව ඔස්සේ සාකච්ඡා කෙරෙනුයේ මෙකී රාජකාරි ක්‍රමයේ හැඩතල පිළිබඳවයි.

ප්‍රමුඛ පදඃ ඉඩම් භුක්තිය, රදළවරුන්, අනිවාර්ය සේවා, භූපති

රාජකාරි ක්‍රමය හැඳින්වීම

පැරණි ශ්‍රී ලංකාවේ සමස්ත දේශීය, සමාජ ආර්ථික, දේශපාලන, ආගමික, සංස්කෘතික ක්‍රමය පිළිබඳව විමසා බැලීමේදී අවධානය යොමු විය යුතු විවිධ අදහස් කිහිපයක්ම ඇත. එක් අදහසක් වනුයේ ''රජතුමාගේ කාර්ය යන අර්ථය ඇති රාජකාරිය යන වචනයෙන් අදහස් කරන්නේ යම්කිසි පුද්ගලයෙකු විසින් හෝ ඉඩමක් උදෙසා හෝ පෞද්ගලික සේවය ඉටු කිරීම මගින් මුදලින් නැතහොත් ද්‍රව්‍යයකින් ගෙවිය යුතු නිස්සය''. එහිදී රාජකාරිය යන්නෙන් තෙවැදෑරුම් සේවයක් අදහස් කරන බව පෙනේ. එනම්,

1. කත්තල් රාජකාරිය යනුවෙන් රජතුමාට ගෙවිය යුතු ධාන්‍ය බද්ද,
2. යුද්ධ අවස්ථාවලදී හෝ ජාතික හදිසි අවස්ථාවලදී ඉටුකළ යුතු විශේෂ පෞද්ගලික රාජකාරිය,

[1] භාෂා සංස්කරණයඃ නාලක ජයසේන
[2] Senior Lecturer, Department of History and Archaeology, University of Sri Jayewardenepura Sri Lanka

3. ඉඩම් භුක්තිය සලකා ගෙන රජතුමාට හෝ ඔහුගේ නියෝජිතයෙකුට පෞද්ගලික රාජකාරියකින් හෝ මුදලින් හෝ ද්‍රව්‍යයකින් ගෙවන බද්ද යනුවෙනි.[3]

තව අදහසක් වන්නේ රජු වෙනුවෙන් කළ යුතු සේවය රාජකාරියයි. මේ සේවය ඉඩම් මත පැවති හෙයින් රජුට පමණක් නොව රජුගෙන් ඉඩම් ලබා සිටි නින්දගම් හිමියන්ට හා රදළවරුන්ටද විහාරවලට හා දේවාලවලටද කෙරුණ සේවය රාජකාරියයි. මෙම රාජකාරියද තෙවැදෑරුම් වේ.

එනම්,

1. කන්හාල් රාජකාරිය යනුවෙන් රජතුමාට ගෙවිය යුතු ධාන්‍ය බද්ද,

2. රජුට හෝ රජුගෙන් ඉඩම් ලබා සිටි අයට තම රක්ෂාව අනුව, වසරකට නියමිත දින ගණනක් නොමිලේ සේවය කිරීම හෝ ඒ වෙනුවට මුදලක් හෝ හවභෝග ගෙවීම.

3. ජාතික උපද්‍රවයක් හෝ යුද්ධයක් එළඹී විට විශේෂ සේවා කිරීම යනුවෙනි.[4]

රාජකාරි ක්‍රමය පිළිබඳව ඉදිරිපත් කරන ලද විවිධ අර්ථකථන අනුව රාජකාරිය යනු ඉඩම් භුක්තිය සහ අනිවාර්ය සේවා ක්‍රියාත්මක වන ක්‍රමය හඳුන්වන පදය යනුවෙන් ද නිර්වචනය කොට ඇත.[5] එය අනුවද පහත දැක්වෙන පරිදි රාජකාරිය සේවාව කොටස් කිහිපයකින් යුක්ත වූ බව කියැවේ.

1. යුද්ධ කාර්යය සඳහා හෝ කිසියම් පොදු කටයුත්තක් සඳහා හෝ නියමිත දින ගණනක් අනිවාර්යයෙන් නොමිලයේ සේවය කිරීම එක අංශයකි. ආදි කාලයේදී මෙම දින ගණන පිළිබඳව නිශ්චිත සාධක නැතත් බ්‍රිතාන්‍ය පාලන සමය වන විට එය දින 14 කි.

2. පුද්ගලයන්ගේ කුලය පදනම් කොට ගෙන රජුට හෝ විහාර දේවාල ගමකට හෝ කළයුතු වූ සේවාව.

3. වාර්ෂික ඉඩම් බද්ද හෙවත් රජුට හෝ විහාර දේවාලවලට භාණ්ඩ වලින් හෝ දැකුම් වශයෙන් හෝ ගෙවූ කද රාජකාරිය යනුවෙන් කොටස් තුනක් විය.[6]

රාජකාරිය යනු කුමක්ද යන්න හැඳින්වීම සඳහා ඉදිරිපත් කොට ඇති තව අදහසක් වනුයේ රජුගේ සේවය වශයෙන් නියම ලෙස පරිවර්තනය කළ හැකි රාජකාරිය යනු රජු සතු යම්

---

[3] පීරිස්, රල්ෆ්, සිංහල සමාජ සංවිධානය, මහනුවර යුගය, කොළඹ, 1964, 89 පිටුව.

[4] විමලානන්ද තෙන්නකෝන්, උඩරට මහ කැරැල්ල, තුන්වැනි කාණ්ඩය, කොළඹ, 1963, 395-396 පිටු.

[5] ද සිල්වා, එම්.යූ. ලංකා සිවිල් සේවාවේ ඉතිහාසය, අභය මුද්‍රණය, 1994, 6 පිටුව.

[6] එම.

ඉඩමක් භුක්ති විඳීම වෙනුවෙන් මුදලින් හෝ භවභෝග මගින් රජුට ගෙවිය යුතු බදු හෝ ඉටුකළ යුතු පෞද්ගලික සේවයයි.[7]

යථෝක්ත නිර්වචන කිහිපය දෙස බලන විට ඉඩම් භුක්තිය සහ සේවාව අතර ඍජු සම්බන්ධතාවයක් පැවති එක්තරා බදු ක්‍රමයක් රාජකාරිය ලෙස හැඳින් වූ බව පෙනේ. සියලු ඉඩම්වල හිමිකරු වූ රජුට පමණක් නොව රජුගෙන් ඉඩම් ලබා සිටි නින්දගම් හිමියන්ටද විහාර හා දේවාලවලටද එකී ඉඩම් භුක්ති විඳින ලද පුද්ගලයන් විසින් ඉටු කරනු ලබන සේවය රාජකාරිය ලෙස හැඳින්විය හැකිය.

රාජකාරිය දෙවියන්ගේ කාරියටත් වඩා ලොකුය.[8] යන සිංහල ප්‍රස්තා පිරුළක් අනුව රාජකාරිය ක්‍රමයෙහි වැදගත්කම ගම්‍යමාන වෙයි. රාජකාරිය ක්‍රමය යන්න නිර්වචනය කළ ඉහත දැක්වූ වර්ගීකරණය දෙස බලන විට රාජකාරිය ක්‍රමය ප්‍රධාන කොටස් දෙකකට වර්ග කිරීම වඩා නිවැරදි වෙයි.

එනම්,

1. ඉඩම් භුක්ති රාජකාරිය ක්‍රමය
2. අනිවාර්ය සේවා රාජකාරිය ක්‍රමය[9] යනුවෙනි.

මේ අතරින් ඉඩම් භුක්ති රාජකාරිය ක්‍රමයෙහි පදනම වූයේ දිවයිනේ තිබූ සියලුම ඉඩම් 'භූපති' වශයෙන් හැඳින් වූ රජුට අයිති බව පිළිගැනීමය. රජුගේ ප්‍රධාන ආදායම් මාර්ගය වූයේ එම ඉඩම්වලින් ලැබෙන ආදායමයි. එහිදී රජු විසින් ඔහුට අවශ්‍ය සේවය සැපයූ අයට වේතන වශයෙන් ලබා දුන්නේ ඉඩම් ය. සේවා පරවේණි වශයෙන් හැඳින් වූ එම ඉඩම් භුක්ති විඳි අය එම ඉඩම භුක්ති විඳීම වෙනුවට රජුට සේවය සපයන ලදි. මෙය ඉඩම් භුක්ති රාජකාරිය ක්‍රමය යනුවෙන් හැඳින්වේ.

අනිවාර්ය සේවා රාජකාරිය ක්‍රමය යටතේ වැඩිහිටි පිරිමි සියලු දෙනා වසරකට නියමිත දින ගණනක් රජුට නොමිලේ සේවය සැපයිය යුතු විය. මේ ක්‍රමය යටතේ ලබාගත් ශ්‍රමය ගම්සභාව හා ගම් මුලාදෑනින් විසින් මෙහෙය වූ අතර, එම ශ්‍රමය සැපයූ ජනතාව වාසය කළ ගම්වල වැව්

---

[7] ඩොයිලි, ජෝන්, සිංහලේ ආණ්ඩුක්‍රමය පිළිබඳව ලුහුඬු සටහන්, කොළඹ, 1966, 50 පිටුව.

[8] Reberts Micheal & L.A. Wickramarathne Export in the nineteenth century in University History of Ceylon, Vol. III, p. 60.

[9] ඇඳගම, එම්. බ්‍රිතාන්‍යයින් යටතේ ශ්‍රී ලංකාවේ සාමාජිය හා ආර්ථික වර්ධනයේ පදනම, ලංකා ඉතිහාසයේ බ්‍රිතාන්‍ය යුගය, සෝමරත්න, ජී.වී.පී. සංස්කරණය, කොළඹ, විශ්වවිද්‍යාලයේ දේශපාලන විසා අංශයේ ප්‍රකාශනයකි. 1997, 187 පිටු.

අමුණු ඇළ වේලි සහ පාරවල් ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීම වැනි පොදු වැඩ සඳහා යොදවන ලදි.[10] ගම පවුල කුලක්‍රමය වැනි සාධක ද ගසට පොත්ත මෙන් රාජකාරිය ක්‍රමය සමඟ බැඳී පැවතීම විශේෂ ලක්ෂණයකි.

අනාදිමත් කාලයක සිට ශ්‍රී ලංකාවේ ක්‍රියාත්මකව පැවතියේ රාජාණ්ඩු ක්‍රමයකි. විශේෂයෙන්ම ඉන්දියානු ආභාසයෙන් පෝෂණය වී බුද්ධාගමේ බලපෑමට ලක්ව ශ්‍රී ලංකාවටම ආවේණික ආරකට අනුව මෙම ක්‍රමය වර්ධනය විය. මෙහිදී ශ්‍රී ලාංකිකයාට වඩාත් ප්‍රිය මනාප වූයේ ගොවිතැන මුල් කොට ගෙන නැගුණු ස්වයංපෝෂිත ආර්ථිකයක් හා බැඳුණු සමාජ ක්‍රමයකි. ගොවි තැනටම යෝග්‍ය වූ ස්වභාවික භූමිය ප්‍රධාන ධන උල්පත වූයේය. රජයට පුරවැසියන් විසින් ගෙවිය යුතු ආදායම් හා අයභාරය ද විවිධ සේවා ද රඳා පැවතුණේ සාමූහිකව වගා කළ ඉඩම් කට්ටි මතය. රජ තෙමේ 'භූපති' පෘථිවියේ ස්වාමියා හෙවත් 'භූපළ' පෘථිවියේ ආරක්ෂකයා විය. නැතහොත් පසු කාලයක ලියවුණ නීති නිඝණ්ඩුවෙහි දක්වෙන පරිදි මනුෂ්‍යයින්ගේ පළමුවන රජු වූ මනු වෛවස්වත ද සියලුම දෙනාගේ අධිපති විය. නාරදගේ නීති සංග්‍රහය හා විෂ්ණු ස්මෘතිය අනුව රජුගේ ආදායම ඔහුගේ යටත් වැසියන්ගේ ආරක්ෂාව සඳහා විය.[11]

මේ අනුව රාජකාරිය ක්‍රමයෙහි ගැබ්වුණ ඉතාම වැදගත් මූලික ලක්ෂණය වූයේ ඉඩම් භුක්ති විඳින්නන් විසින් ඉටු කළ යුතු වූ පෞද්ගලික සේවයයි. රාජ්‍ය පාලන තන්ත්‍රය බොහෝ දුරට රඳා පැවතුණේ මෙම සේවා ක්‍රමය මතය. රාජධානියේ තිබූ ඉඩම්වලින් වැඩි කොටසක් භුක්ති විඳින ලද්දේ ද මෙම පදනම මතය.

ඉහත කරුණු අනුව පෙනී යන්නේ මුළු රටම රජතුමාට අයත් වූ අතර, ඔහු මුදලක් උදෙසා නොව සේවාව ලබා ගැනීම සඳහා සිය ඉඩම් රටවැසියාට පවරා දුන් බවයි. මේ අනුව මහජනයා රජතුමාගෙන් ලැබූ ඉඩම් භුක්ති විඳින අතර, ඒ වෙනුවට නොයෙක් අන්දමේ සේවා ඉටු කළහ. සමහරු යුද්ධවලදී රජතුමාට සේවය කළහ. සමහරු කම්කරුවන් වශයෙන් ඔහුට සේවය කළහ. තවත් සමහරු රජතුමාගේ මාළිගයට භවභෝග සපයන සේවකයන් වශයෙන් සේවය කළහ.[12] සෑම දෙයක්ම වියදමක් නොමැතිව කරන ලද අතර, සෑම කෙනෙකුටම ඔහුගේ මහන්සියට සරිලන පරිදි ගෙවනු ලැබීය. එනම්, ඔවුහු ඒ වෙනුවෙන් ඉඩම් භුක්ති වින්දහ.

රාජකාරිය ක්‍රමය යටතේ ලංකාව ස්වයංපෝෂිත ආර්ථිකයක් ලෙස පැවතුණි. සෑම ගමකම වැසියෝ එම ප්‍රදේශයට අවශ්‍ය දෑ එහිම නිපදවා ගත්හ. මිනිසුන් චාම් ජීවිතයක් ගත කළ නිසා

[10] ඇඳගම, එම්. බ්‍රිතාන්‍යයින් යටතේ ශ්‍රී ලංකාවේ සාමාජීය හා ආර්ථික වර්ධනයේ පදනම, ලංකා ඉතිහාසයේ බ්‍රිතාන්‍ය යුගය, සෝමරත්න, ජී.වී.පී. සංස්කරණය, කොළඹ, විශ්වවිද්‍යාලයේ දේශපාලන විසා අංශයේ ප්‍රකාශනයකි. 1997, 187 පිටු.

[11] කොඩ්රිංටන්, එච්.ඩබ්. ලංකාවේ පුරාණ ඉඩම් භුක්තිය හා ආදායම්, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 1980, 7 පිටුව.

[12] වැන්ඩන්ඩ්‍රියන්, අයි.එච්. දහනව වැනි සියවසේ ලංකාවේ ආර්ථික ඉතිහාසය, පළමු කාණ්ඩය, සමන් ප්‍රකාශකයෝ, 1963, 97 පිටුව.

අවශ්‍යතා ද සීමිත විය. සාමාන්‍ය වැසියන් ගතකළ චාම් ජීවිතය සහ සරල ජීවන රටාව අනුව මුදල් භාවිතයක් දක්නට නොලැබිණි.

තවද, රාජකාරිය ක්‍රමය යටතේ භූමිය හා වැසියා අතරත්, දැඩි සම්බන්ධතාවක් තිබූ බව පෙනේ. මෙම ක්‍රමය යටතේ මිනිසුන් සේවය කළේ මුදල් උපයා ගැනීමේ අදහසින් නොව යුතුකමක් හෝ වගකීමක් වශයෙනි. සාමූහික වශයෙන් කටයුතු කිරීම නිසා එකමුතු බවක් ද තිබුණි. එබැවින් ගොවිතැන් කටයුතු හා වැව් අමුණු ඉදි කිරීම් හා නඩත්තු කිරීමේ කටයුතු ද සාර්ථක ලෙස කරගත හැකි විය. අප රජරට ශිෂ්ටාචාරය දෙස බලන විට අහස උසට බැඳි මහ දාගැබ් ඉදිකිරීමට ද සයුර පරදවන මහ වැව් ඉදිකිරීමට ද එකල තිබූ රාජකාරිය ක්‍රමය මහෝපකාරී වූවාට සැක නැත.

මෙහිදී රජු භූපති වශයෙන් ප්‍රධානත්වයෙන් සැලකීම නිසා ජනතාව රජුගේ අතට නිරන්තරයෙන් ම කීකරු වීම අනිවාර්ය විය. මෙලෙස රාජකාරිය ක්‍රමය පැවතියත් කිසියම් නියමිත ප්‍රමාණයකට වඩා සේවය ලබාගත් විට විවිධ අවස්ථාවල විශේෂ දීමනා හා වැටුප් දුන් බව සඳහන් වේ.[13] එහිදී එක් අවස්ථාවකදී ලෝවාමහාප්‍රාසාදය කරවීමේදී දුටුගැමුණු රජු විසින් කම්කරුවන්ට වැටුප් ගෙවූ අවස්ථාව ඊට කදිම නිදසුනකි.

> ''මෙහි නොමිලයේ කරන කර්මයක් නොකට යුතු යැයි කියා අගය කරවා ඊට කම්කරුවන්ට වැටුප් මිල දෙවුයේ ය.''[14]

මීට අමතරව විවිධ දීමනා දුන් බව පහත ප්‍රකාශය මගින් පැහැදිලි වෙයි. එනම්, මෙහි නොමිලයේ කර්මයක් නොකටයුතු යැයි දැක්වූවෝය. එක එක දොර දොළොස් ලක්ෂ්‍යයක් බැගින් කහවණු ද බොහෝ වූ වස්ත්‍ර ද තැබ්බවූයේය. නානාප්‍රකාර වූ ආහාර පාන වර්ග සහිත වූ භෝජනයෙන් ද, සුවඳ මල් උක් සකුරු ආදිය ද මුව සුවඳ කරන්නා වූ තකුල් කපුරු ආදීහු භෛෂජ්‍යය පංචකයද රිසි වූ පරිද්දෙන් කර්මාන්තය කොට ඒ දෙය රිසි සේ ගනිත්වයි කියා තැබ්බ වූයේය. රජුගේ එම කම්කරුවෝ එසේම බලා දුන්හ.[15] මෙලෙස වැඩි ශ්‍රමයකට වැටුප් දුන් බව සඳහන් වේ.

රටවැසියාට යහපත සැලසීම රජුගේ යුතුකම වූ නිසා කෘෂිකර්මය හා වාරි කර්මාන්ත දියුණුවට රජවරු විශේෂයෙන් උනන්දු වූහ. එහිදී මුලදී කුඩා වැව් ඉදි කිරීමට ශ්‍රමය සුළුවෙන් අවශ්‍ය වුවත් පසුකාලීනව මහා වැව් ඉදිකිරීමත් සමඟ, ශ්‍රමය විශාල වශයෙන් අවශ්‍ය විය. ඒ සඳහා විශාල ජනකායක් පහසුවෙන් එක්රැස් කළ හැකි වූයේ රජකුට පමණි. ''භූපති'' වශයෙන් හැඳින්වූ රජු මෙහිදී අනිවාර්යය සේවාව මගින් වැව් ඉදි කිරීමට අවශ්‍ය සේවාව ලබා ගත්තේය. අනුරපුර

---

[13] ඇඳගම, එම්. ශ්‍රී ලංකාවේ ගම් සහා ක්‍රමයේ ඉතිහාසය, දිවුලපිටිය, 1997, 52 පිටුව.

[14] මහාවංසය, සිංහල, සංස්කරණය ශ්‍රී සුමංගල නායක හිමියන් වහන්සේ සහ ආචාර්ය බටුවන්තුඩාවේ දේවරක්ෂිත පඬිතුමන්, කොළඹ, 1996, 27 පරිච්ඡේදය, 125 පිටුව.

[15] එම, 30 පරිච්ඡේදය.

අවදියේදී මෙසේ පැවති රාජකාරිය ක්‍රමය මිනිසාට සැබවින්ම බරක් නොවීය. මහජන සුබසිද්ධිය සඳහා කෙරෙන පොදු වැඩ වලදී එය පුණ්‍යකර්මයක් වශයෙන් සැලකීමට එකල පාලකයින් මෙන්ම ජනතාව ද පුරුදුව සිටියහ. එහිදී ගම් මට්ටමින් පොදු වැඩ කිරීමේදී එය රාජකාරියට වඩා තමාගේ කාරියක් වශයෙන් සැලකූ බව පෙනේ. ඉහත කරුණු අනුව විශාල වැඩ කටයුතු කිරීමේදී පවා ජනතාව තලා පෙළා වැඩ නොගැනීමටත්, පුද්ගලයින් කැමති ප්‍රමාණයක් පමණක් නොමිලයේ සේවය ලබා ගැනීමටත් රජවරු වග බලා ගත්හ. මේ අනුව රජය හා ජනතාව අතර ඇති වූ අන්‍යොන්‍ය විශ්වාසය මත මුළු සමාජය විසින් ම පිළිගත් පොදු පිළිවෙතක් වශයෙන් රාජකාරිය සේවාව පැවති බව පෙනේ.

රාජකාරිය දෙස බලන විට එය මූලික වශයෙන් මෙහෙයවන ලද්දේ එකල ගමේ වැදගත් කාර්යයක් කිරීමට මූලිකව ක්‍රියා කළ ගම්සභාව මගිනි. ගම්සභාවේ ආරම්භය පිළිබඳව ප්‍රචලිත මතය වනුයේ එය ක්‍රිස්තු පූර්ව 5 වන සියවසේදී පමණ ලක්දිව ජනාවාස ආරම්භ කළ ආර්යයන් විසින් මෙරටට හඳුන්වා දෙන ලද සංස්ථාවක් බවයි. මෙම සභාව මගින් ගමේ පොදු පාරවල්, වෙහෙර විහාර, අම්බලම්, ඇලවේලි ආදිය ඉදිකිරීම හා නඩත්තු කිරීම සිදුවිය. මෙහිදී අනිවාර්ය සේවා රාජකාරි ක්‍රමය යටතේ ගම්මුලාදෑනින්ගේ මාර්ගයෙන් ඉහත කටයුතු සිදු කෙරුණි. ගමේ ප්‍රධාන මෙන්ම අත්දැකීම් බහුල මිනිසුන්ගෙන් සමන්විත ගම් සභාව අම්බලමක හෝ සෙවන ඇති ගසක් යට රැස්විය.[16] මෙහිදී අනිවාර්ය සේවා රාජකාරිය ක්‍රමය මගින් ශ්‍රමය සපයා ගැනීමේදී ගම් මුලාදෑනියා සහ ගම්වැසියා අතර පැන නැගුණ ප්‍රශ්න විසඳීමේ කාර්යය පැවරුණේ ද මේ ගම්සභාව වෙතය.

ඉහත සඳහන් කළ රාජකාරිය ක්‍රමයට ගෙවීම් කළේ ඉඩම් ප්‍රදාන මගිනි. ඉඩම් ප්‍රදාන ගම් වශයෙන් හෝ පංගු වශයෙන් කෙරිණි.[17] සෑම ගමකම වගා කළ බිම් ප්‍රමාණය පංගු වශයෙන් බෙදා තිබුණි. පංගුව යනු කිසියම් පවුලක යැපීම සඳහා ප්‍රමාණවත් වන ඉඩම් කොටසකි. ගමක් සාමාන්‍යයෙන් වී ගොවිතැන් කළ කුඹුරු යායකින් ද, ගෙවතු හා ගෙවල්වලින් ද කටුසර භෝග වගා කළ හේන් යායකින් ද යුක්ත විය. සෑම පංගුකාරයෙක් ම තමන් භුක්ති විඳින ඉඩමේ ප්‍රමාණයට අනුව රජුට සේවාවන් කළ යුතු වූ අතර, වාර්ෂිකව දීමනාවක් ද දිය යුතු වූයේය. සේවාව බොහෝ විට කුලය හා සම්බන්ධව පැවතුණි. පංගුකරු සිය ජීවිත කාලය මුළුල්ලේම රජු වෙනුවෙන් නියම කරනු ලැබූ සේවාව කළ යුතු වූයේය. මළපාලුවක්[18] හෝ අතහැර යාමක් වූ විට එකී පංගුව වෙනත් අයෙකුට පැවරුණි.[19] පවුල් වැඩී යාමත් සමඟ නිශ්චිත පංගුවේ අස්වැන්න ප්‍රමාණවත් නොවූ විටක ඉඩම් වඩා කිරීමට හෝ අලුත් ප්‍රදේශයක වෙනත් ඉඩමක්

---

[16] කොඩ්රිංටන්, එච්.ඩබ්. ඉහත සඳහන් ග්‍රන්ථය, 3 පිටුව.

[17] අබයසිංහ, ටිකිරි බණ්ඩා හේරත්, පරංගි කෝට්ටේ, කොළඹ, 1966, 93 පිටුව.

ද සිල්වා, එම්.යූ. ඉහත සඳහන් ග්‍රන්ථය, 5 පිටුව.

[18] මළපාලුව - උරුමකාරයෙක් නැතුව පංගු හිමියෙක් මළ විට යෙදූ පදය. එය අනුව රාජකාරිය කරන්නන් මිය ගිය හෙයින් එම රාජකාරිය ඉටු කිරීමට කිසිවෙකු නැති නිසා රජය ආපසු ගත් ඉඩම් ය.

[19] ද සිල්වා, එම්.යූ., ඉහත සඳහන් ග්‍රන්ථය, 6 පිටුව.

අස්වැද්දීමට අවකාශ තිබුණි. එසේ වුවද, අස්වැද්දූ ඉඩම් වෙනුවෙන් රජුට නියමිත රාජකාරියත් කළ යුතු විය.

රාජ්‍ය නිලධාරීන් සඳහා රජු විසින් කළ ප්‍රදාන වර්ග දෙකකි. පරම්පරාගතව පැවරෙන සේ කෙරෙන ප්‍රදානය පරවේණිය[20] නම් වේ. නිල පංගුකරුගේ සේවා කාලය අවසන් වීමෙන් හෝ අහෝසි වන ප්‍රධානය නිල පංගුව නම් වෙයි.[21] මෙම නිල පංගුකරුගේ අභාවයත් සමග ඉඩම් වෙනත් අයෙකුට ප්‍රදානය කෙරිණි.

භූපති වශයෙන් හැඳින්වෙන රජුගේ ඉඩම්වල ආධිපත්‍යය දෙස බලන විට රජතුමාට අයත් ගම් ප්‍රධාන කොටස් දෙකකි. එනම් ගබඩාගම් හා විදාන ගම් වශයෙනි.[22] ගබඩාගම් රජුගේ ගබඩාව හෝ රජ මෙහෙසියන්ගේ කුමාරවරුන්ගේ ගබඩාව වූ පල්ලේවහල ගබඩාවට හෝ අයිති විය. මෙම ගබඩාගම් රජතුමා සතුව හෝ රජ කුලයකට අයත් වෙනත් පුද්ගලයෙකු හෝ සතුව පැවතිණි. විදානේගම යන්න නිලයේ සිටින දිසාවේවරයෙකු හෝ රජුගේ විදානේ වැනි වෙනත් ප්‍රධානියෙකු විසින් පාලනය කරනු ලබන ගමකි. සිද්ධස්ථානවලට අයිති වූ නින්දගම් විහාරගම් හෝ දේවාලගම් විය.

විහාරස්ථාන හෝ ආගමික නිකාය උදෙසා ඉඩම් පරිත්‍යාග කළ සැදැහැවත් රජවරුන් පිළිබඳව මහාවංශයේ එයි. පූජනීය ඉඩම් රජයට බදු ගෙවීමෙන් හෝ රාජකාරිය ඉටු කිරීමෙන් නිදහස් කරන ලදි. එනිසා මෙවැනි ඉඩම් පරිත්‍යාග සඳහා රජුගේ අවසරය කලින් ලබාගත යුතු විය. ඇතැම් අවස්ථාවල කොටසක් පූජ්‍ය ස්ථානයට පරිත්‍යාග කරන නමුත්, සමහර ඉඩම් හිමියෝ සම්පූර්ණ ඉඩම වෙනුවෙන් රාජකාරිය ඉටු කරයි. රාජකාරිය වෙනුවෙන් පුද්ගලයෙකුට පවරා දෙනු ලැබූ ඉඩමක් එම රාජකාරිය නොකළ විට රාජසන්තක වන්නාසේම පාලුවට ගිය පූජ්‍ය ස්ථාන සතුව තිබූ දේපොළ ඇතැම් අවස්ථාවලදී රාජසන්තක විය. එහෙත් සැදැහැවතුන් රජවරු පාළුවූ පූජ්‍ය ස්ථාන ප්‍රතිසංස්කරණය කර ඒවා සතුව තිබූ ඉඩකඩම් නැවත පූජා කළහ. මේ අයුරින් පූජා කළ විහාරගම් වෙනුවෙන් භික්ෂූන් වහන්සේලා මුදලින් හෝ සේවයෙන් හෝ රාජකාරියක් නොකළහ. පූජනීය ඉඩම් අතරින් විශාලම ඒවා වූයේ දේවාලගම්ය. මේවාට අයත් සේවාව ලබා ගැනීම සඳහා තිබූ ක්‍රමයට ප්‍රධානීන් රාශියක් අඩංගු වූ බැවින් දේවාලගම්වල සංවිධානය ආකූල එකකි.

---

20 පරවේණිය - පරිවේණිය හෙවත් සංස්කෘත ප්‍රවේණිය යන්නේ අදහස් කරන්නේ මුතුන්මිත්තන්ගෙන් උරුම වී ඇති දෙයකි. ලංකාවේ දෙමළ බසින් එය හඳුන්වන්නේ පරවේණිය යනුවෙනි. සංස්කෘත ප්‍රවේණිය යන්නට ගොතන ලද කෙස් කළඹක් යන අර්ථය ඇත. කලි පවෙණි යන වචනයට මාලාව, උරුමය, පෙලපත, සම්ප්‍රදාය, චාරිත්‍ර, පුරුද්ද යන අර්ථද ඇත. පරවේණිය යනු දිගුකලක් තිස්සේ පවුලට අයත්ව පැවති එක් ඉඩම් හිමියෙකුගේ පෞද්ගලික දේපල වශයෙන් ඩොයිලි නිර්වචනය කරයි. එහෙත් මෑතකදී ලබාගත්තේ වුව ද සීමා රහිත අයිතිය ඇති ඉඩමක් ද එසේ හඳුන්වනු ලැබෙතැයි හෙතෙම පවසයි. (කොඩ්රිංටන් එච්.ඩබ්. ඉහත සඳහන් ග්‍රන්ථය, 15 පිටුව.)

21 ද සිල්වා, එම්.යූ. ඉහත සඳහන් ග්‍රන්ථය, 7 පිටුව.

22 කොඩ්රිංටන්, එච්.එම්. ඉහත සඳහන් ග්‍රන්ථය, 36 පිටුව.

ඉහත සඳහන් රාජකාරිය ක්‍රමයන් සඳහා රජු විසින් ඉඩම් පවරා දුන් ආකාරය පිළිබඳව විමසීම ද ඉතා වැදගත් වෙයි. ඒ අනුව සෙල් ලිපි සන්නස් රාශියකින් ඉඩම් ප්‍රදානය පිළිබඳව අපට තොරතුරු ලැබේ.[23] එම කටයුත්ත සඳහා යවනු ලැබූ නිලධාරීහු නියමිත ස්ථානයේදී හමුවී අතපැන් වඩා ඉඩම් පවරා දුන්හ. මොවුන් අසල්වැසි ප්‍රභූන් ඉදිරියේ ඉඩම්වල සීමා සොයා බලා එම සීමා දක්වනු කණු හෙවත් සීමා පහන් සිටුවා ඉඩම් පිරිනැමූ බව සඳහන් වේ.[24] කෝට්ටේ සමයේදී තඹ සන්නස් මගින් ඉඩම් පවරා දුන් බවට සාක්ෂි එයි. එයට නිදසුනක් ලෙස සේවය සඳහා නඩත්තුව වශයෙන් ඕරුවල ග්‍රාමය බ්‍රාහ්මණයන් දෙදෙනෙකුට ලැබුණ බව ඕරුවල සන්නසේ සඳහන් කොට ඇත.[25] කන්ද උඩරට පාලනය යටතේ ද රජු විසින් දේපොළ ප්‍රදානය කරනු ලැබුවේ මුලින් වදාරා හෝ කැට සාක්ෂියෙනි.[26] මෙම වර්ගයේ තාවකාලිකව පිරිනැමූ ගමක් සඳහා රජු විසින් නිශ්චිත වශයෙන් සන්නසක් ප්‍රදානය කරන්නේ නම් එය පරවේණියක් වන බව නින්දගම් පිළිබඳව අදහස් දක්වන ඩොයිලි පවසයි.

ඉහත සඳහන් කරුණු අනුව සිංහල රාජ්‍ය පාලන අවදියේදී රාජකාරිය ක්‍රමය සමස්ත වශයෙන්ම මුළු රටේම දේශපාලන, සමාජ, ආර්ථික ක්‍රමවල පදනම විය. ඉඩම් රජයෙන් ලබා ගනිමින් ඒවා භුක්ති විඳින්නා විසින් රජයට සේවය කළ යුතුව තිබූ නිසා රාජකාරිය සේවා ක්‍රමය එක අතකින් පුද්ගලයාට නොව ඉඩම හා බැඳී පැවතුණි. යම්කිසි ඉඩමක් භුක්ති විඳි තැනැත්තා එම ඉඩම උදෙසා නියමිත රාජකාරිය සේවය ඉටු නොකර පැහැර හැරි විට එම ඉඩම නිලපාලු ඉඩම් බවට පත් වේ.[27] නමුත් එම ඉඩම් නැවත රජයට පවරාගෙන රාජකාරිය සේවාව කිරීමේ පොරොන්දුව පිට වෙන පුද්ගලයෙකුට පවරා දීමට ඉඩ තිබුණි. රාජකාරිය සේවාව ඉටු කළ යුතුව තිබුණේ පුරුෂයින් පමණක් නිසා රීතියක් ලෙස රාජකාරිය ඉඩම් භුක්ති විඳිය හැකි වූයේ පුරුෂයින්ට පමණි.

ඉහත කරුණු අනුව ඉඩම් භුක්තියේ පදනම රාජ්‍ය තන්ත්‍රයට ඇදී තිබුණේය. මේ නිසා රජු ඉඩකඩම් පිළිබඳව කරුණුවලදී තමාට රිසි අන්දමින් ඉඩම් ලබා ගත් අත්තනෝමතික පාලකයෙකු වී යැයි නොසිතිය යුතුය. වැව් හා ලෙන් උදෙසා යම් යම් ගෙවීම් පැරණි රජවරු විසින් කරන ලද බවට පැරණි සෙල්ලිපි සාක්ෂි දරයි. ප්‍රමාණවත් හේතු නොමැතිව ගත් ඉඩම් සඳහා ද මේ රීතිය බලපාන්න ඇතැයි සිතිය හැකිය. හිතුවක්කාර ලෙස ඉඩකඩම් ආදිය අත්කර ගැනීම පිළිගත් හෝ අනුමත නොකළ කරුණක් වූ හෙයින් රජකු තමාටම අයත් දෙයක් මිලදී ගැනීම පිළිබඳව සඳහන් වීම ඉතා වැදගත් කරුණකි. රාජධානියේ අගනුවරට ඉතා ආසන්නව පිහිටි විශාල ඉඩම් යායවල් සමූහයක්ම රජතුමා සතු විය. ගබඩාවේ බිසෝගම් රජු සතු ඉඩම්

---

[23] De silva, Colvin. R. Ceylon under the British Occupation, 1976-1833, Vol. 2, Colombo, 1962, p. 408.

[24] කොඩ්රිංටන්, එච්.ඩබ්. ඉහත සඳහන් ග්‍රන්ථය, 40 පිටුව.

[25] කොඩ්රිංටන්, එච්.ඩබ්. ඉහත සඳහන් ග්‍රන්ථය, 40 පිටුව.

[26] කැට සාක්කිය - පිහියක් හෝ කඩුවක් වැනි යම්කිසි සංකේතයක් දීමෙන් හෝ ලියවිල්ලක් මගින් දේපොල ප්‍රදානය කිරීමයි. කොඩ්රිංටන්, එච්.ඩබ්. ඉහත සඳහන් ග්‍රන්ථය, 41 පිටුව.

[27] අබයසිංහ ටිකිරි බණ්ඩා හේරත්, ඉහත සඳහන් ග්‍රන්ථය, 65 පිටුව.

වලට අඩංගු විය. විහාර දේවාල ගම්වල සහ නින්දගම්වල ප්‍රධානීන්ට දී තිබූ ඉඩම්වල වාසය කළ ඉඩම් හිමියන් කෙරෙහි රජුගේ පාලනය බලපෑවේ සුළු වශයෙනි. ඉඩකඩම් වැනි දේපොල අරබයා කෙනෙකුට ඒවායේ අයිතිය ලැබුනේ ඒ වෙනුවෙන් ඉටුකළ යුතු සේවය (රාජකාරිය) අනුවය. මෙම රාජකාරිය වාර්ෂික බුං ඔප්පු කිරිමේ[28] චාරිත්‍රානුකූල සේවයේ සිට ඉතා දුෂ්කර ශ්‍රමික කටයුතු දක්වා විවිධ විය. මෙහිදී රාජකාරිය ඉටු නොකළ විට ඉඩම පුරප්පාඩු වෙයි. අලුතින් අයිතිවාසිකම් කියන්නා එයින් පසුව එම ඉඩම සඳහා වූ රාජකාරිය කළ යුතුය. මේ ආකාරයට රාජ්‍ය ඇතුළත වූ මිනිසුන්ගේ ශ්‍රමය රාජ්‍ය සේවය සඳහා යොදවා ගැනීම මගින් රාජකාරිය සේවාවන් ක්‍රියාත්මක කරනු ලැබීය.

ඒ අනුව සමාජය බෙදා තිබුණ කුල භේදය උඩ එක් එක් කුලයකට විශේෂ රාජකාරිය සේවාවන් ඉටු කළ යුතුව තිබුණි. මේ තත්ත්වය යටතේ රජුට ඉටු කළ යුතු වූ කාර්යයන් පරිපාලන සේවාවේ සිට කුඩා සේවා දක්වා ව්‍යාප්ත විය. පැරණි ශ්‍රී ලාංකික සමාජයේ සමස්ත දේශපාලනික, සමාජ, ආර්ථික ක්ෂේත්‍රවල කැපී පෙනුන ප්‍රධානතම ලක්ෂණය වූයේ කුල ක්‍රමයයි. මෙම ක්‍රමය පසුකාලීනව කුල භේදයක් බවට පත්වූ නමුත් පැරණි දේශීය ක්‍රමය යටතේ එය කුල භේදයක් නොව එක්තරා ශ්‍රේණි ක්‍රමයක් වූයේය. සමාජයේ සෑම කුලයකටම නියමිතව කාර්යභාරයක් පැවරී තිබුණ අතර, ස්වයංපෝෂිත සහ ජීවන සමාජ ක්‍රමය පවත්වාගෙන යාම සඳහා ඒ ඒ කුලවලට පැවරී තිබූ කාර්යය අනිවාර්යයෙන්ම කළ යුතු විය. මෙම කුල ක්‍රමය යටතේ විවිධ පුද්ගලයින්ගේ සමාජ, තරාතිරම වෙනස් වූවා පමණක් නොව විශේෂයෙන්ම ආවාහ විවාහ කටයුතු වැනි සමාජ සම්බන්ධතා වලදී විවිධ කුල අතර, කිසිදු සම්බන්ධතාවයක් ඇති නොවීය. උසස් කුලවල අය හා පහත් කුලවල අය එකට ඉඳගෙන ආහාර ගැනීම සිදු නොවීය. තවද, ඇඳුම් පැළඳුම් හා සමාජ හැසිරීම් රටා මගින් විවිධ කුල එකිනෙකින් වෙන් කොට හඳුනා ගත හැකිය. සමාජ තරාතිරම අනුව, උසස් හෝ පහත් වශයෙන් කුල වෙන්කොට හඳුනාගත් නමුත් සමාජ ක්‍රමයේ පැවැත්ම සඳහා සෑම කුලයකටම කාර්ය පැවති බැවින් සෑම කුලයක්ම වැදගත් සමාජීය ඒකකයක් වූයේය. මේ අනුව පැරණි සමාජය තුළ කුල අතර විවිධ ගැටීම් හෝ භේද ඇති නොවීය. නමුත් බටහිර ජාතීන්ගේ පාලන සමය ආරම්භ වීමත් සමඟ ලංකාවේ පැවති රාජකාරිය ක්‍රමය හා සම්බන්ධව පැවති කුල ක්‍රමය කුල භේදයක් බවට වර්ධනය විය.

සමාලෝචනය

රාජකාරිය ක්‍රමය ජනතාව විසින් පිළිගෙන තිබූ සමාජ සම්ප්‍රදායෙන් බැහැර කළ නොහැකි දෙයක් වූ බව පෙනේ. නමුත් එය අපට පෙනෙන්නේ මිනිසුන් බැඳ දමන පීඩාකාරී වූ දෙයක් බවයි. නමුත් පුරාණ සමාජයේ ගසට පොත්ත මෙන් රාජකාරිය ක්‍රමය එකිනෙකට බැඳී තිබුණි.

[28] බුං ඔප්පු කිරීම - බුලත් හුරුල්ලක් පිදීමයි. නිශ්චිත වශයෙන් කියනවිට මෙය බුලත් කොළ 40 කින් සෑදුණ බුලත් අතකි. එහෙත් සාමාන්‍යයෙන් එය පඬුරුත් සමග දෙනු ලැබේ. (කොඩ්රිංටන්, එච්.ඩබ්. ඉහත සඳහන් ග්‍රන්ථය, 68 පිටුව)

කෙසේ වෙතත් මෙම රාජකාරිය ක්‍රමය නිසා ජනතාවට පීඩාවක් විඳීමට සිදු වූවාට නම් සැකයක් නැත. කුල ක්‍රමය මත මෙය ක්‍රියාත්මක වීම නිසා ජනතාව ක්‍රියාවෙන් නොව උපතින්ම රාජකාරිය සේවයට බැඳී සිටිය යුතු විය. එමෙන්ම මෙම රාජකාරිය සමාජය තුළ තමාට කැමති තැනක යාමට පදිංචි වීමට හෝ වෘත්තියක් තෝරා ගැනීමට අවසරයක් නොවීය. සාම්ප්‍රදායික නීතිරීති මගින් මිනිසාගේ නිදහස සීමා කර තිබුණි. රාජකාරිය ක්‍රමය යටතේ ශ්‍රමය නිදහස් නොවූ බැවින් ශ්‍රම සංචලතාවකට ද බාධා පැමිණින. රාජකාරිය ක්‍රමය යටතේ රජුට යුතුකම් ඉටු කිරීම වෙනුවෙන් ඉඩම් ලැබුණද, තමන් භුක්ති විඳි ඉඩම් වෙනුවෙන් නීත්‍යානුකූල අයිතියක් ඒවායේ නිවැසියන් වෙත නොවීය. එපමණක් නොව ඔව්හු නිරන්තරයෙන්ම භූමියට ඇලී ගැලී වාසය කළෝය. ඉහත ආකාරයට ඉඩම් භුක්ති ක්‍රමය හා කුල ක්‍රමය මත පැවති රාජකාරිය ක්‍රමය මගින් ජනතාවට පීඩාවක් වූ බව අපට පෙණුන ද, එකල සමාජය දෙස බලන විට සත්‍ය වශයෙන්ම එය ඔවුන්ගේ ශ්‍රමය හා එක්ව පැවතුණි. ඒ නිසා පුරාන සිංහල සමාජයේ සෑම කාර්යයක් ම පහසුවෙන් කරගෙන යාමට මෙම රාජකාරිය ක්‍රමය ඉතා ප්‍රයෝජනවත් විය. යථෝක්ත කරුණු අනුව රාජකාරිය ක්‍රමය එකල සමාජ සංස්ථාවේ ජීවය වූ බව පැවසීම අතිශයෝක්තියක් නොවේ.

ආඛ්‍යාන narrations
Volume 05 | Issue 02 | 2020 | Article 02
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

මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහි වූ නේවාසිකයන්ගේ උපසංස්කෘතිය සහ දිළිඳුකම අතර පවතින සබඳතාවය පිළිබඳ සමාජ විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක්[29]

චරිත් අමරසේකර
B.A (Pera), M.A (Pera), PQHRM (CIPM)

ඩබ්.එම්.ජේ. වෙල්ගම
B.A (Hons), M.A, PhD

සංක්ෂේපය (Abstract)

බන්ධනාගාර දෙපාර්තමේන්තුවේ දත්ත වලට අනුව වර්ෂ 2014 දී මත්ද්‍රව්‍ය සම්බන්ධ වැරදි සඳහා පුද්ගලයින් 5,532 ක් නැවත මත්ද්‍රව්‍ය චෝදනා යටතේ වැරදිකරුවන් ලෙස (Reconvicted) සහ පුද්ගලයින් 3429 ක් පුන අපරාධකරුවන් ලෙස (Recidivist) නැවත බන්ධනාගාර ගත වී ඇත. මෙයින් පෙනීයන්නේ මත්ද්‍රව්‍ය චෝදනා යටතේ එක්වරක් බන්ධනාගාරගත වූ පුද්ගලයින් නැවතත් බන්ධනාගාර ගතවීම සඳහා වැඩි ප්‍රවණතාවයක් ඇති බවයි. මේ නිසා නිදන්ගත දරිද්‍රතාවය (Chronic Poverty) ඇතිවීම සඳහා මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවූවන්ගේ සංස්කෘතිය බලපාන්නේ කෙසේ දැයි සොයා බැලීම ඉතාම වැදගත් වේ. මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහි වූ නේවාසිකයින් සමඟ උපදේශන වැඩසටහන් (Counseling Programs) සිදු කිරීමේ දී පැහැදිලි වන ප්‍රධාන කරුණක් වන්නේ ඔවුන් තුළ පවතින ආකල්ප, විශ්වාස හා හැසිරීම් රටා වල සමාන බවක්, පොදු බවක් ඇති බවයි. එබැවින් ඔවුන් නියෝජනය කරන උප සංස්කෘතිය නිසා මත්ද්‍රව්‍ය වලට ඇති ඇබ්බැහියෙන් නිදහස්වීමට අපහසු වීම හේතුවෙන් එහි ප්‍රතිඵල ලෙස දිළිඳුකමේ විෂම චක්‍රයට හසු වී සිටින්නේදැයි පර්යේෂණයට ලක් කිරීම කාලෝචිත බව පෙනී යයි. මත්ද්‍රව්‍ය වලට ඇබ්බැහි වූ පුද්ගලයින් නියෝජනය කරන උපසංස්කෘතිය ඔවුන් දිළිදු වීමට බලපාන්නේ කෙසේදැයි හඳුනා ගැනීම මෙම පර්යේෂණයේ ප්‍රධාන අරමුණය. ඊට අමතරව නිදන්ගත දරිද්‍රතාවය ඇතිවීම සඳහා මත්ද්‍රව්‍ය වලට ඇබ්බැහිවූවන්ගේ සංස්කෘතිය බලපාන ආකාරය හඳුනා ගැනීම සඳහා ද මෙම පර්යේෂණයේ අපේක්ෂාවක් විය. මෙම පර්යේෂණය සිදු කිරීම සඳහා මානව ප්‍රජාක්‍රමවේදය (Ethnomethodology) තුළ පවතින දැනුම භාවිතා විය.

ප්‍රමුඛ පද : නිදන්ගත දරිද්‍රතාවය, උප සංස්කෘතිය, මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවූවන්, මානව ප්‍රජාක්‍රමවේදය

---

[29] භාෂා සංස්කරණය: නාලක ජයසේන

1 හැඳින්වීම

බන්ධනාගාර දෙපාර්තමේන්තුවට අයත් දත්ත වලට අනුව වර්ෂ 2010 දී වරදකරුවන් 32,128 ක් ද වර්ෂ 2011 දී වරදකරුවන් 27,018 ක් ද වර්ෂ 2012 දී වරදකරුවන් 28,391 ක් ද වර්ෂ 2013 දී වරදකරුවන් 30,760 ක් ද විවිධ අපරාධ සම්බන්ධයෙන් බන්ධනාගාර ගත වී ඇත. 2014 වර්ෂයේ දී බන්ධනාගත වූ මුළු පුද්ගලයින් ගණන 27,588 ක් වන අතර එයින් සුරාබදු චෝදනා (Excise Offences) යටතේ වැරදිකරුවන් 2802ක් ද වෙනත් අපරාධ (Other Offences) යටතේ වැරදිකරුවන් 12,796 ක් ද මත්ද්‍රව්‍ය සම්බන්ධ වැරදි (Narcotic Drug Offences) යටතේ පුද්ගලයින් 11,990 ක් ද බන්ධනාගාරගත ගත වී ඇත. එම වර්ෂයේ දී මත්ද්‍රව්‍ය සම්බන්ධයෙන් චෝදනා යටතේ බන්ධනාගාරගත වූ වැරදිකරුවන්ගෙන් 11,822 ක් පිරිමි පුද්ගලයින් වන අතර ගැහැණු පුද්ගලයින් නියෝජනය කරන්නේ 168 ක සංඛ්‍යාවක් පමණි. එසේම බන්ධනාගාරය තුළ වැඩි වශයෙන් සිටින්නේ මත්ද්‍රව්‍ය සම්බන්ධ වැරදි යටතේ චෝදනා ලැබූ නේවාසිකයින්ය. 2014 දී මුළු නේවාසිකයින්ගෙන් 43% ක ප්‍රතිශතයක්ම මත්ද්‍රව්‍ය වලට සම්බන්ධ වැරදිකරුවන් නියෝජනය කරන බව බන්ධනාගාර දෙපාර්තමේන්තුවේ දත්ත වලින් පැහැදිලි වේ. මත්ද්‍රව්‍ය සඳහා ඇති ඇබ්බැහියෙන් මිදීමට අපහසු වීමත් ඇබ්බැහිය පවත්වාගෙන යාම නිසාත් නැවත නැවත බන්ධනාගාර ගත වෙමින් පුද්ගලයින් මෙම උප සංස්කෘතියට ඇතුළත් වේ. මෙලෙස බන්ධනාගාර ගතවන පුද්ගලයින් තුළින් දැකිය හැකි ප්‍රධාන ලක්ෂණයක් වන්නේ ඔවුන් දිළිඳුබවින් පෙළෙන බවයි.

මත්ද්‍රව්‍ය ඇබ්බැහිය (Drug Addiction) සහ අධ්‍යාපනය අතර ද පවුලේ ආදායම අතර ද විවාහක අවිවාහක තත්ත්වය අතර ද සබඳතාවයක් පවතී. බන්ධනාගාර දෙපාර්තමේන්තුවේ දත්ත වලට අනුව වර්ෂ 2014 දී බන්ධනාගාර ගත වූ නේවාසිකයන්ගෙන් 6,245 ක් විවාහ නොවූ (Never Married) පුද්ගලයින්ය. නේවාසිකයින් 5712 ක් විවාහකයින් (Married) විය. වැන්දඹුවන් (Windowed) 16 දෙනෙකු ද දික්කසාද වූවන් (Divorced) 17 දෙනෙකු ද බන්ධනාගාර ගත වී ඇත. මෙයින් පැහැදිලි වන ප්‍රධාන කරුණක් වන්නේ මත්ද්‍රව්‍ය වලට ඇබ්බැහිවීම හා විවාහ නොවී සිටීම අතර සමීප සබඳතාවයක් පවතින බවයි. එසේම එම වර්ෂයේදී නේවාසිකයන් 1636 ක් පාසැල් ගොස් නැත. වසර 1 සිට 5 දක්වා නේවාසිකයන් 2,189 ක් ද වසර 6 සිට 9 දක්වා නේවාසිකයන් 4583 ක් ද අ.පො.ස. (සා/පෙළ) හා (උ/පෙළ) දක්වා නේවාසිකයින් 3569 ක් ද උපාධිධාරී නේවාසිකයින් 39 ක් ද මත්ද්‍රව්‍ය චෝදනා යටතේ බන්ධනාගාර ගතවූවන් නියෝජනය කරන බව බන්ධනාගාරගත දෙපාර්තමේන්තුවේ දත්ත දක්වා සිටී. මෙයින් පෙනී යන්නේ මත්ද්‍රව්‍ය වලට ඇබ්බැහි වීම සහ අඩු අධ්‍යාපනය අතර සබඳතාවයක් පවතින බවයි. එලෙස බන්ධනාගාරය තුළ සිටින මත්ද්‍රව්‍ය සම්බන්ධ වැරදි යටතේ නේවාසිගත කරන ලද පුද්ගලයින් ඔවුන්ට ආවේණික වූ උපසංස්කෘතියක් නියෝජනය කරයි. ඔවුන් නියෝජනය කරන උපසංස්කෘතිය තුළ දී ඔවුන් දිළින්දන් බවට පත්වන්නේ ද යන්න පිළිබඳව පර්යේෂණයට ලක් කිරීම ඉතා වැදගත් වේ. එයින් ඔවුන්ගේ උපසංස්කෘතිය සහ දිළිඳුකම අතර පවතින සබඳතාවය හඳුනා ගැනීමට හැකි වේ.

මත්ද්‍රව්‍ය වලට ඇබ්බැහි වූ පුද්ගලයින් ඇබ්බැහියෙන් ඉවත් නොවන්නේ ඔවුන් ගොඩනගා ගත් උපසංස්කෘතිය නිසා ද?, පුද්ගලයින් නැවත නැවත බන්ධනාගාර ගතවීම ඔවුන්ගේ උප සංස්කෘතියේ

එක් ලක්ෂණයක් වන්නේ ද? සහ මෙම උපසංස්කෘතිය මගින් ඔවුන් නිදන්ගත දිළින්දන් බවට පත් කරන්නේ ද යන පර්යේෂණ ගැටලු මෙම පර්යේෂණය සඳහා ගොඩනගා ගෙන ඇත.

2 විධික්‍රම

මෙම පර්යේෂණ සිදු කිරීම සඳහා මානව ප්‍රජාක්‍රමවේදය (Ethnomethodology) තුළ පවතින දැනුම භාවිතා විය. එමඟින් බලාපොරොත්තු වන්නේ පුද්ගලයන්ගේ දෛනික ජීවිතයේ ක්‍රියාකාරකම් හා ජීවන අත්දැකීම්, සිදුවීම්, භාවිතයන් හා සංස්කෘතිය පිළිබඳ සවිස්තරාත්මකව අධ්‍යයනය කිරීම සඳහා මානවවංශ ලේඛන විධික්‍රමය (Ethnography Method) යොදා ගැනීමයි. එහිදී මෙම පර්යේෂණය සඳහා ප්‍රත්‍යෙක අධ්‍යයන (Case Study) උපවිධික්‍රමය භාවිතා කරනු ලබයි. මෙම ප්‍රත්‍යෙක අධ්‍යයනයන් තුළ සම්මුඛ සාකච්ඡාවන් සහ නිරීක්ෂණය සිදු විය. අමතරව බන්ධනාගාරය තුළ සේවය කරන බන්ධනාගාර නිලධාරීන්ගේ (පුනරුත්ථාපන නිලධාරීන්, ජේලර්වරුන් හා නියාමකවරුන්) අත්දැකීම් හඳුනාගනිමින් තොරතුරු රැස්කර ගැනීම සඳහා සම්මුඛ සාකච්ඡාවන් (Interviews) යොදා ගනු යොදාගනු ලැබීය.

මෙම අධ්‍යයනය සඳහා ක්ෂේත්‍රය ලෙස යොදා ගැනුණේ මහනුවර දිස්ත්‍රික්කය තුළ පල්ලෙකැලේ පිහිටි එළිමහලිමහන් කඳවුරය. එළිමහන් බන්ධනාගාරයක් තුළ සිටින මත්ද්‍රව්‍ය චෝදනා යටතේ වරදකරුවන් වූ නේවාසිකයින් අතරින් පහසු නියැඳියක් ලෙස තෝරාගත් රැඳවියන් විසි දෙනෙක් පමණ ගැඹුරු සම්මුඛ සාකච්ඡාවන්ට භාජනය විය. මෙම බන්ධනාගාරය තුළ අවුරුදු 22කට වැඩි පිරිමි නේවාසිකයින් පමණක් රැඳී සිටී. ඔවුන්ගෙන් ප්‍රත්‍යෙක අධ්‍යයනය (Case Study) පහක් ගොඩ නගනු ලබයි. ඊට අමතරව බන්ධනාගාර නිලධාරීන් දසදෙනෙකු සමඟ සම්මුඛ සාකච්ඡාවන් පැවැත් වූ නිසා ඔවුන් ද මෙම පර්යේෂණයේ නියැදිය නියෝජනය කරයි.

පර්යේෂණය සිදු කළ එක් පර්යේෂකයෙක් බන්ධනාගාරය තුළ මනෝ විද්‍යා උපදේශකයෙක් ලෙස වසරක් පමණ කාලයක් රැඳෙමින් දත්ත එක්රැස් කිරීම් සිදුවිය. අමතරව මත් ඇබ්බැහියට ලක් වූ රැඳවියන් පිළිබඳව වඩා සමීප ගැඹුරු තොරතුරු සම්මුඛ සාකච්ඡා සිදු විය. මත් ඇබ්බැහියට ලක් වූ රැඳවියන් පිළිබඳව නිරීක්ෂණය තුළින් වඩා සමීප තොරතුරු එක්රැස් කරගැනීමට එය පිටුවහලක් විය. එදිනෙදා ස්වභාවික පරිසරයක් තුළ සිදුවන දෙබස් මෙන්ම ඔවුන්ගේ ජීවන විධි ග්‍රහණය කර ගැනීම මේ ආකාරයෙන් සිදු විය. නිගමනයන් කරා එළඹීම සම්පූර්ණයෙන්ම ගුණාත්මක දත්ත විග්‍රහයක් මගින් සිදුවිය.

3 සාහිත්‍යය විමර්ශනය

අන්තර්ජාතික හා ජාතික වශයෙන් මත්ද්‍රව්‍ය සම්බන්ධ මාතෘකා යටතේ සිදු කර තිබෙන පර්යේෂණ රාශියක් දැකගත හැක. බන්ධනාගාර ගතවන සිරකරුවන් මත්ද්‍රව්‍ය වලට ඇබ්බැහි වීම පිළිබඳවත් සිදු කොට තිබෙන පර්යේෂණයන් නියෝජනය කරන්නේද ඉන් එක් ක්ෂේත්‍රයකි. "National Institute on drug Abuse Research Monograph Series: Drug Abuse treatment in Prisons and Jails" නම් ග්‍රන්ථය මඟින් බන්ධනාගාරයක් තුළදී නේවාසිකයන්ට සිදු කළ යුතු ප්‍රතිකාර පිළිබඳ සාකච්ඡාවක් සිදු කරනු ලබයි. එම ග්‍රන්ථයෙහි ඇතුළත් වන M Farnk Tims සහ Carl G Leukefeld යන

පර්යේෂකයින් විසින් රචිත “The Challenge of Drug Abuse treatment in Prisons and Jails”යන ලිපිය තුළින් විග්‍රහ කරන්නේ පුනරුත්ථාපන වැඩ සටහන් පිළිබඳ පවතින පොදු විවේචනය වන්නේ ඒවා වැඩදායී නොවූ නිශ්ඵල ක්‍රියාවක් බවයි. (A Common Criticism of offender rehabilitation Programs is that ‘Nothing work) බන්ධනාගාර තුළ ක්‍රියාත්මක වන පුනරුත්ථාපනය ක්‍රියාවලිය සම්බන්ධව මෙරට ජනතාව තුළ ද පවතින්නේ ධනාත්මක ආකල්පයක් නොවේ. ප්‍රධාන වශයෙන් මත්ද්‍රව්‍ය වලට ඇබ්බැහිවූවන් උපදේශනය (Drug Counseling) ඔස්සේ ඔවුන්ගේ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය සම්බන්ධ ආකල්ප වෙනස් කළ නොහැකි යැයි ඇතැම් පුද්ගලයින් පමණක් නොව ඇතැම් බන්ධනාගාර නිළධාරීන්ද විශ්වාස නොකරයි. මත්ද්‍රව්‍ය සම්බන්ධ චෝදනා යටතේ සිටින නේවාසිකයින් පුනරුත්ථාපනය කිරීමේ එක් වැඩසටහනක් ලෙස මත්ද්‍රව්‍ය පිළිබඳ උපදේශනය යොදා ගනු ලබයි. මේ නිසා බන්ධනාගාර තුළ ක්‍රියාත්මක වන පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාවලියේ එක් ප්‍රධාන අංගයක් වන මත්ද්‍රව්‍ය පිළිබඳ උපදේශනය නේවාසිකයින්ගේ ආකල්ප වෙනස් කිරීම සඳහා කොතෙක් දුරට ඉවහල් වී තිබේදැයි පර්යේෂණය කොට සොයා ගත යුතු ක්ෂේත්‍රයකි.

වර්ෂ 1959 දී ඔස්කා ලුවිස් (Oscar Lewis) විසින් “Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty” නමින් ප්‍රත්‍යේක අධ්‍යයනයක් සිදු කරමින් රචනා කරන ලද දිළිඳුබවේ සංස්කෘතිය (The Culture of Poverty) නම් රචනයට අනුව ඔහු දක්වන්නේ පුද්ගලයින් දුප්පත් වීම සඳහා ඔවුන් නියෝජනය කරන සංස්කෘතිය බලපාන බවයි. පුද්ගලයින් නියෝජනය කරන උපසංස්කෘතිය නිසාම ඔවුන් දිළිඳු බවින් පෙළීමටත් ඔවුන් දිළිඳුකමෙන් මිදීමටත් අසීරු වන බව ලුවිස්ගේ පර්යේෂණ වලින් හෙළි විය. මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කරන නේවාසිකයන් තුළද උපසංස්කෘතියක් දක්නට ලැබේ. එබැවින් මෙම උපසංස්කෘතිය ඔවුන්ගේ දරිද්‍රතාවය සඳහා බලපාන්නේද යන්න සොයා බැලීම වැදගත් වේ. Robert Kaestner නම් සමාජ විද්‍යාඥයා විසින් මත්ද්‍රව්‍ය හා දුප්පත්කම අතර පවතින සබඳතාවය පිළිබඳව පර්යේෂණයක නියැළෙමින් "Does Drug use cause poverty? නම් ලිපිය රචනා කරන ලදී. ඔහු ප්‍රකාශ කරන්නේ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය අවාසිසහගත පවුල් පරිසරය (Disadvantaged family backgrounds) සමඟ සබඳතාවයක් පවතින බවයි (Kaestner,1998).

“Nation Institute on Drug Abuse, National Institute of health, U.S. Department of Health and human Service” නම් ආයතනය මඟින් රචිත “Principles of Drug Addiction treatment : A Research Based Guide: Third edition” යන ග්‍රන්ථය මඟින් මත්ද්‍රව්‍ය වලට ඇබ්බැහි වූ පුද්ගලයෙකු දිගින් දිගටම මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කරන්නේ කුමන හේතු නිසාද යන්න සාකච්ඡා කරනු ලබයි. එහිදී පර්යේෂකයින් විසින් දක්වන ප්‍රබල අදහසක් වන්නේ දිගු කාලයක් තිස්සේ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කිරීමේ ප්‍රතිඵලය වන්නේ මොළයේ ක්‍රියාකාරීත්වය කැපී පෙනෙන ලෙස වෙනස් වීමයි. මේ නිසා පුද්ගලයෙකු විසින් මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කිරීම නතර කළද මත්ද්‍රව්‍යවල බලපෑම දිගු කාලීනව මොළයේ ක්‍රියාකාරීත්වයට බලපෑම් ඇති කරන බවයි. මෙමඟින් පෙනී යන්නේ නේවාසිකයෙකුට උපදේශන සැසිවලට සහභාගී කරවා ගැනීමෙන් පසුව කෙටිකාලයකින් නැවත මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කිරීම ආරම්භ කරන්නේ නම් ඔහුට මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කිරීම ආරම්භ කරන්නේ නම් ඔහුට මත්ද්‍රව්‍ය වලින් මිදීමට ඇති ඉඩකඩ ඇහිරී යන බවයි. කුමන හෝ හේතුවක් මත උපදේශන ක්‍රියාවලිය අතරතුරදී නේවාසිකයෙකු කිනම් හෝ මත්ද්‍රව්‍යයක් භාවිතා කළහොත් එය සෘජුවම ඔහුගේ / ඇයගේ මොළයේ ක්‍රියාකාරීත්වයට හා ආකල්ප වලට බලපෑමක් ඇති කරනු ලබයි. මීට අමතරව මෙම

ග්‍රන්ථයට අනුව මත්ද්‍රව්‍ය නිවාරණ ප්‍රතිකාර සඳහා ඵලදායී වන එළඹුම් ලෙස විද්‍යාත්මක පර්යේෂණ (Scientific Research) සහ සායනික භාවිතය (Clinical Practice) ඉවහල් වී ඇති බව දක්වනු ලබයි. ඉහත සඳහන් ආයතනය මගින්ම සම්පාදිත "Principles of Drug Abuse Treatment For Criminal Justice Populations: A Research Based Guide" යන ග්‍රන්ථය මගින් අපරාධකරුවන්ට ප්‍රතිකාර කිරීමේ දී භාවිතා කළ හැකි මූලධර්ම පිළිබඳ සාකච්ඡා කරනු ලබයි. එහි සඳහන් කර ඇත්තේ මත්ද්‍රව්‍ය වලට ඇති ඇබ්බැහිවීමෙන් මිදීම සඳහා ඵලදායි ප්‍රතිකාරය ක්‍රම අවශ්‍ය කරන බවයි. ඊට අමතරව නේවාසිකයින්ගේ හැසිරීම් රටා වෙනස් කිරීම සඳහා ප්‍රතිකාර සමත් විය යුතුය. ප්‍රතිකාර කරන කාලයේ දී මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය පිළිබඳව නියාමනය කළ යුතුය. ඊට අමතරව ඇබ්බැහියට ලක්වූවන් සමාජගත වන තෙක්ම හොඳින් රැක බලා ගැනීම, ඔවුන් පිළිබඳව අවධානයෙන් සිටීමට අවශ්‍ය වේය යන මූලධර්ම පිළිබඳ මෙම ග්‍රන්ථය තුළ අන්තර්ගත වේ. මෙයින් පෙනී යන්නේ නේවාසිකයෙකුට කුමන හෝ මත්ද්‍රව්‍යයක් භාවිතයට අවස්ථාවක් ලැබීම මගින් මත්ද්‍රව්‍ය පිළිබඳව ඇති ආකල්ප උද්දීපනය සඳහා වැඩි ඉඩකඩක් ඇති බවයි.

Colombo Plan සංවිධානය විසින් වර්ෂ 2000 දී ප්‍රකාශනයට පත් කරන ලද " A Primer on Relapse Prevention" නම් ග්‍රන්ථය මගින් පුද්ගලයෙකු මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවීම සඳහා බලපාන අවධානම් සාධක (Risk Factors) පිළිබඳ සාකච්ඡා කරනු ලබයි. ඒ අනුව පාරිසරික සාදක (Environment Factors) සමාජමය සාධක (Social Factors) කායිකවිද්‍යාමය සාධක (Physiology Factors) සහ මනෝවිද්‍යාත්මක සාධක (Psychological factors) මත පුද්ගලයෙකු මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කිරීම සඳහා පෙළඹෙන බව දක්වා සිටි. මෙලෙස දක්වා ඇති සාධක පුද්ගලයෙකු නැවත බන්ධනාගාර ගතවීම සඳහා බලපෑ හැක. විශේෂයෙන්ම මනෝවිද්‍යාත්මක වශයෙන් සැලකූ විට පුද්ගලයෙකුගේ පෞරුෂ දුර්වලතා (Personality Disorder) ආත්ම සම්මානනය අඩුවීම (Low Self -esteem), ඉච්ඡාභංගත්වය (Frustration) වැනි සාධක පුද්ගලයෙකු නැවත බන්ධනාගාර ගතවීමට බලපෑ හැක.

චන්ද බණ්ඩාර කර්තෘ වරයා විසින් රචිත "සමාජය පෞරුෂය සහ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය : මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයේ මනෝ සමාජයීය ලක්ෂණ සහ විසඳුම් මාර්ග" යන කෘතියට අනුව පුද්ගලයෙකු මත්ද්‍රව්‍ය වලට ඇබ්බැහි වීම සඳහා බලපාන හේතූන්ගේ ත්‍රිවිධ දිශානති (Triple Polarity of Causes) ඇති බව දක්වයි. එනම් මත්ද්‍රව්‍ය (Substance), පරිසරය (Environment) සහ පෞරුෂය (Personality) යන හේතූන් වේ. තවදුරටත් කර්තෘ පැහැදිලි කරන්නේ මත්ද්‍රව්‍ය වර්ගය සහ බලපෑම (Type of Drug and effect) සහ පරිසරය යනාදි සාධක නිෂ්ක්‍රීය එළඹුම් ප්‍රවේශයට (Passive Approach) අයත්වන බවයි. සක්‍රීය එළඹුම් ප්‍රවේශයට (Active Approach) සඳහා පුද්ගල පෞරුෂය අයත් වේ. "මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය පිළිබඳ තීරණය ගන්නේ පුද්ගලයන් එහි වගකීම සහ ඉන් ඉවත් වීමේ වගකීමද පුද්ගලයා සතු වේ (චන්ද බණ්ඩාර, 2004). මෙයින් ධ්වනිත වන්නේ පුද්ගලයෙකු නැවත මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයට යොමු වීම සඳහා ඔහුගේ පෞරුෂය තුළ පවතින දුර්වලතා වැඩි වශයෙන් හේතුවන බවයි.

පුද්ගලයෙකු මත්ද්‍රව්‍ය නැවත භාවිතයට යොමු වීමේ හේතු සාධක පර්යේෂණය කිරීම සඳහා සමීක්ෂණයක් ලංකාවේ තිබෙන මත්ද්‍රව්‍ය විශෝධන මධ්‍යස්ථාන 05 ක් යොදා ගනිමින් අන්තරායකර ඖෂධ පාලක ජාතික මණ්ඩලය (National Dangerous Drug Control Board) විසින් සිදු කොට ඇත.

එය වර්ෂ 2013 දී "ශ්‍රී ලංකාවේ මත්ද්‍රව්‍ය දුර්භාවිතය පිළිබඳ පර්යේෂණාත්මක ලිපි එකතුව : 11 වන කොටස " නමින් මුද්‍රණය කර ඇත. එම ග්‍රන්ථයෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ මත්ද්‍රව්‍ය ප්‍රතිකාර ක්‍රමවේදයන්හි ප්‍රතිඵලදායක බව පිළිබඳ සමීක්ෂණය - මධ්‍යස්ථාන අනුව" යන ලිපිය යටතේ අන්තරායක ඖෂධ පාලක ජාතික මණ්ඩලයේ මධ්‍යස්ථාන, මිතුරු මිතුරෝ සංවිධානය, නව ජීවන මධ්‍යස්ථානය, පුවක් පිටිය ප්‍රතිකාර මධ්‍යස්ථානය සහ අරුණෝදය මධ්‍යස්ථානය පිළිබඳ සමීක්ෂණයක් සිදුකොට ඇත. ඔවුන් සිදුකර තිබෙන සමීක්ෂණයට අනුව පුද්ගලයෙකු නැවත මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කිරීමට බලපෑ හේතු සාධක ලෙස යහළුවන්ගේ භාවිතය දැකීම, හෙරොයින්වලට ඇති කැමැත්ත අඩු නොවීම, මනස පාලනය කරගත නොහැකිකම, කායක විරමණ ලක්ෂණ වලින් මිදීමට, මධ්‍යස්ථානයේ ඇති අඩුපාඩු, ජීවිතයේ අරමුණක් නැතිකම, ජීවිතය ගැන කළකිරීම, මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇති ආශාව අඩු නොවීම, මත්ද්‍රව්‍ය පිළිබඳ සමාජයේ පවතින මිත්‍යාමත පිළිබඳ අදහස සහ පවුල හා සමාජ සබඳතාවල ස්වරූපය ආදිය බලපාන බව සොයාගෙන ඇත.

4 සංස්කෘතිය සහ උපසංස්කෘතිය

මානව කණ්ඩායමක් තවත් කණ්ඩාමයකින් වෙන්කර හඳුනාගත හැක්කේ ද මානවයා වෙනත් සත්ත්වයන්ගෙන් වෙන්කර හඳුනා ගත හැක්කේ ද සංස්කෘතිය (Culture) නිසාය. හැසිරීම, නීතිරීති, භාෂාව, තාක්‍ෂණය, ඇඳුම්-පැළඳුම්, සදාචාරය, සිරිත් - විරිත් ආදී සියල්ලම සංස්කෘතියට අයත්ය. ඕනෑම සමාජයක දැකිය හැකි ප්‍රධාන ලක්‍ෂණයක් වන්නේ එම සමාජයට ආවේණික වූ සංස්කෘතියක් පැවතීමයි. පෙරදිග හා අපරදිග රටවලට ආවේණික වූත්, වෙනස් වූත් සංස්කෘතියක් හඳුනා ගත හැකිය. උදාහරණයක් වශයෙන් බටහිර රටවල පවතින සංස්කෘතියන්ට වඩා ආසියානු, අප්‍රිකානු රටවල පවතින සංස්කෘතියන් වෙනස් වේ. එපමණක් නොව අසියානු, අප්‍රිකානු, ලතින් ඇමෙරිකානු කලාපවල පවතින සංස්කෘති තුළ ද විවිධ වෙනස්කම් පවතී. උදාහරණයක් වශයෙන් ආසියානු කලාපයට අයත්වන ඉන්දියාව, ශ්‍රී ලංකාව, පාකිස්ථානය, මාලදිවයින වැනි රටවල පවා සංස්කෘතික වශයෙන් බොහෝ වෙනස්කම් දක්නට ලැබේ. සංස්කෘතිය නිර්මාණය කිරීමේ සුවිශේෂී හැකියාව ඇත්තේ මිනිසාටය. ඔහු හැසිරෙන්නේ සත්ත්වයින් මෙන් ජීව විද්‍යාත්මක මෙහෙය වීමක් මත නොවේ. ඔවුන් හිතාමතා පරිස්සමෙන් හැසිරේ. ඔවුන් විසින්ම හැසිරීම් නිර්මාණය කරගෙන අන් අයට කියා දෙයි. බෙදා හදා ගනියි. මෙය සිදු කළ හැක්කේ මිනිසාට පමණි. මිනිසා සමාජයේ සමාජිකයෙකු ලෙස ජීවත් වීම තුළින් ලබා ගන්නා දැනුම, විශ්වාසය, කලාව, සදාචාරය, නීතිය, සිරිත් - විරිත්, හැකියාවන්, පුරුදු ආදී සියල්ලම සංස්කෘතියට අන්තර්ගතය. සංස්කෘතිය යනු පුද්ගලයා සමාජයේ ජීවත් වෙමින් ලබා ගන්නා දෙයක් මිස පාරම්පරිකව ජීව විද්‍යාවෙන් ලැබෙන්නක් නොවේ. එය පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට ඉගෙන ගත් චර්යාවකි.

සංස්කෘතිය මිනිසාගේ ජීවිතයටම ඇලී තිබෙන සාර්ව මට්ටමේ සංකල්පයක් ලෙස සැලකිය හැකිය. මානව විද්‍යාඥයින් හා සමාජ මානව විද්‍යාඥයින් විසින් සංස්කෘතිය පිළිබඳ නිර්වචනයන්, අදහස්, වර්ගීකරණ රාශියක් ඉදිරිපත් කොට ඇත. "සංස්කෘතිය යනුවෙන් හඳුන්වන්නේ ද මෙසේ සමාජයේ බහුතරය විසින් දැන නියම කරගෙන ඇත්තා වූ හැසිරීම් මෝස්තරය හෙවත් රටාව යැයි කිව හැක." (අමරසේකර, 2000). එඩ්වඩ් ටයිලර් නම් මානව විද්‍යාඥයා දක්වන්නේ දැනුම, විශ්වාසය, කලාව, සදාචාරය, නීති-රීති, සිරිත්-විරිත් හා වෙනත් හැකියාවන්ගේ එකතුව සංස්කෘතිය බවයි. "

ටයිලර් කියන හැටියට සංස්කෘතිය යනු සංකීර්ණ ඒකකයකි. එය කෑලි වලට කඩා වටහාගත නොහේ. ඕනෑම ජාතියක්, සංස්කෘතියක් විවිධ අංග වලින් යුත් නිසා ඒ අංග එකට එක් වූ විට සංකීර්ණ වූවක් බවට පත් වෙයි. ටයිලර් ඊළඟට සංස්කෘතියට යම් යම් විවිධ කොටස් ඇතුළත් වූ බව කියයි. දැනීම, විශ්වාස, ඇඳහිලි, කලා ශිල්ප, සදාචාරය, නීතිය, චාරිත්‍ර-වාරිත්‍ර මින් සමහර ඒවාය." (රත්නපාල, 1995). සංස්කෘතිය පිළිබඳව අදහස් දැක් වූ රැල්ෆ් ලිප්ටන් නම් මානව විද්‍යාඥයා පවසන්නේ සංස්කෘතිය පරපුරෙන් පරපුරට ඉගැන්වීම සඳහා සමාජානුයෝජනය (Socialization) යොදා ගන්නා බවයි. සංස්කෘතිය පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීමේදී එයට අදාළ වන සංකල්ප, වර්ගීකරණ කිහිපයක් දක්නට ලැබේ. උදාහරණ වශයෙන් විවෘත සංස්කෘතිය (Explicit Culture), අවෘත සංස්කෘතිය (Implicit Culture), සංස්කෘතික විසරණය (Cultural Diffusion), සංස්කෘතික ගැටුම (Cultural Conflict), ප්‍රතිසංස්කෘතිය (Counter Culture) සහ උපසංස්කෘතිය (Subculture) ආදිය දැක්විය හැක. සමාජයේ වෙසෙන මිනිසුන් විසින් සංස්කෘතිය භුක්ති විඳින ආකාරය අනුව ඉහත සඳහන් සංකල්ප හා වර්ගීකරණයන් බිහි වී ඇති බව පෙනී යයි.

4.1 උපසංස්කෘතිය යනු කුමක් ද?

මෙරට තුළ දක්නට ලැබෙන විශ්ව විද්‍යාල, යාචක, පොලිස්, හමුදා, ත්‍රීරෝද රථ රියදුරන්, රොඩී ජනයා, නාගරික පැල්පත් වාසීන් හා බන්ධනාගාරය ආදී ක්ෂේත්‍රවල ඔවුන්ට ආවේණික වූ උපසංස්කෘතියක් අපට හඳුනාගත හැකිය. මේවා ප්‍රධාන සංස්කෘතියට එකඟව යන නමුත් යම් යම් වෙනස්කම් සහිත සංස්කෘතිකාංග වලින් සමන්විත වේ. "උප සංස්කෘතියක් යනු පොදු සංස්කෘතිය පිළිගන්නා අතරම එයින් පැහැදිලිවම වෙනස් වූ සිරිත්-විරිත් හා සම්ප්‍රදායන්ගෙන් යුක්ත වූ ජන කණ්ඩායමක හැසිරීමයි. මිනිසා භාෂාව, ආගම, රැකියාව, වයස, ජනවාර්ගිකත්වය, භූගෝලීය විවිධතාවය, ගිහි පැවදි බව, ප්‍රාදේශීයත්වය පදනම් කරගෙන විවිධ උපසංස්කෘති ඇති කරගනියි." (හේමන්ත,2006)."සමාජයේ ඇතුළත ඉන්නා අනු කොටසක් පමණක් සමහර චාරිත්‍ර-වාරිත්‍ර අනුගමනය කරයි නම් ඒ සමාජ උප-සංස්කෘතියයි. ඔවුන් ප්‍රධාන සමාජයේ සංස්කෘතිය පිළිගන්නා අතර ඔවුන්ට සුවිශේෂ වූ සංස්කෘතික අංග ඇතිව ජීවත්වන්නෝය" (රත්නපාල, 2001,54). උපසංස්කෘතියක දැකිය හැකි ප්‍රධාන ලක්ෂණයක් වන්නේ එයටම ආවේණික වූ සුවිශේෂී පිළිගැනීම් හා භාෂා ව්‍යවහාරයක් දක්නට ලැබීමයි. එය මහා සංස්කෘතියට වඩා වෙනස් වූ භාවිතයකි. බන්ධනාගාරය තුළ සිටින මත්ද්‍රව්‍ය සම්බන්ධ වැරදි යටතේ නේවාසිගත කරන ලද පුද්ගලයින් ද ඔවුන්ට ආවේණික වූ උපසංස්කෘතියක් නියෝජනය කරයි. ඔවුන් සතු අනන්‍ය වූ ජීවන විධි සහ භාවිතයන් පවතියි.

4.2 ඇබ්බැහියේ උපසංස්කෘතිය (The subculture of Addiction)

මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහි වූ නේවාසිකයින්ගේ පවුල් සංස්ථාව තුළ දැකිය හැකි පොදු ලක්ෂණයක් වන්නේ ඔවුන්ගේ කුඩා කාලයේදීම දෙමාපියන්ගේ ආදරය හා රැකවරණය අහිමි වීමයි. දිශානති පවුලෙන් (Family of Orientation) පියාගේ හෝ මවගේ භූමිකාව අහිමි වීම දැකගත හැකි වේ. දෙමාපියන්ගෙන් එක් අයෙකු මිය යාම, පවුල අතහැර යාම, දික්කසාද වීම, විදේශ ගතවීම සිදු වී ඇත. බොහෝවිට මව විසින් මොවුන්ගේ කුඩා කාලයේදීම මෙරට තනිකර දමා විදේශ රටකට රැකියා

සඳහා සංක්‍රමණය වීමට පෙළඹී ඇත. නැතිනම් මොවුන්ගේ කුඩාකාලයේදීම පියා පවුල අතහැර ගොස් ඇත.

මගේ තාත්තාව මේ ඇස් දෙකෙන් දැකල නැහැ. ඒත් තාත්තා පොළොන්නරුවේ රස්සාව කරලා තියෙනවා (සම්මුඛ සාකච්ඡා).

එබැවින් මොවුන් කුඩා කළ සිට ඇති දැඩි වන්නේ ඒක මාපිය පවුලක් (Single Parent Family) තුළය. මේ නිසා මොවුන්ගේ දිශානති පවුල බිඳුණු පවුලක් (Broken Family) බවට පත් වී ඇති බව පෙනී යයි. පුද්ගලයෙකුගේ ළමා කාලය තුළදී දිශානති පවුලකින් සිදුකළ යුතු කාර්ය භාරයන්, කෘත්‍යයන් මොවුන් වෙනුවෙන් ඉටුව ඇත්තේ අවමවය. ඊට අමතරව නේවාසිකයින් විසින් ගොඩනගා ගෙන තිබෙන ප්‍රජනක පවුල තුළ ද විසංවිධානාත්මක ලක්ෂණ දැකිය හැක. ප්‍රජනක පවුල (Family of Procreation) නියෝජනය කරන සිය බිරිඳ ද බොහෝවිට පැවතගෙන එන්නේ බිඳුණු පවුලකින් ය. ඔවුන්ගේ භාර්යාවන්ගේද ළමාකාලය ගෙවී තිබෙන්නේ දෙමාපියන්ගේ ආදරය හා රැකවරණය යටතේ නොවේ.

විවාහ වෙද්දී මගේ බිරිඳගේ දෙමව්පියෝ සිටියේ නැහැ.තාත්තා පවුල අතහැර ගිහිල්ලා.ඒ කාලෙ එයාගේ අම්මා හිටියේ කටාර් වල (සම්මුඛ සාකච්ඡා).

බොහෝ නේවාසිකයින් විවාහ වනවිට තම සහකාරියගේ පවුලේ දෙමාපියන් හෝ ඔවුන්ගෙන් එක් පුද්ගලයෙකු හෝ ජීවතුන් අතර නොමැති වීම, දෙමාපියන් වෙන්වීම, අතහැර යාම, දික්කසාද වීම, මව විදේශගත වීම ආදී ලක්ෂණ දක්නට ලැබේ. මෙයින් පෙනී යන්නේ මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහි වූවන්ගේ භාර්යාවන්ද බිඳුණු පවුලක් නියෝජනය කරන සාමාජිකයින් වන බවයි.

මෙම සාමාජිකයින් පවුලේ ගෘහමූලිකයා ලෙස තම භූමිකාව (Role) ඉටු නොකරන අතර තම පැවරී තිබෙන කාර්ය කොටස් නිසි ආකාරයෙන් ඉටු නොකර බව පෙනී යයි. සැමියෙකු, පියෙකු ලෙස තම භාර්යාවට හා දරුවන්ට ඉටු කළ යුතු කෘත්‍යයන් මගහැරී ගොස් ඇත. ඔවුන් විවාහවීමට පෙර ගත කළ කෙළිලොල්, තනිකඩ පුද්ගලයෙකු හැසිරෙන ආකාරයෙන්ම විවාහයෙන් පසුව ද හැසිරෙයි. උදාහරණයක් වශයෙන් විවාහයට පෙරදී තම රැකියාව සිදුකිරීමෙන් පසු වහාම තම නිවසට නොපැමිණෙන අතර මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කිරීමෙන් හෝ යහළුවන් සමඟ ආශ්‍රය කිරීමෙන් පසුව රාත්‍රී කාලයේ දී හෝ අලුයම් කාලයේ දී තම නිවසට ළඟා වෙයි. මෙම පුරුද්ද ඔවුන් විවාහ වූ පසුව ද දිගින් දිගටම සිදු කරයි. සැමියෙකු, පියෙකු ලෙස තම භූමිකාවට අනුවර්ථනය වීමට ඔවුන්ට නොහැකි වී ඇත. විවාහයෙන් පසුව ද මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කිරීම, ඒ සඳහා මුදල් යෙදවීම, යහළුවන් ආශ්‍රය කිරීම පෙර පරිදිම සිදු කරනු ලබයි.

මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කිරීම සඳහා යහළුවන් සමඟ කාලය ගත කළ ද ඔවුන් කෙරෙහි විශ්වාසයක් මොවුන්ට නැත. පවුලේ සාමාජිකයින් පිළිබඳව ද දැඩි විශ්වාසයක් මොවුන්ට නැත. නමුදු දෙමාපියන්, බිරිඳ, සහෝදර සහෝදරියන් හා දරුවන් සමඟ කිනම් ගැටලු තිබුණ ද දැඩි සබඳතාවයක් නොතිබුණද තමන්ට ප්‍රශ්නයක් වූ විට පවුලේ සාමාජිකයින් තමන්ට උදව් කරාවි යැයි බලාපොරොත්තුවෙන් සිටී. කෙසේවෙතත් මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවීම නිසාම පවුලේ සාමාජිකයින් තුළ

මොවුන් පිළිබඳ පවතින විශ්වාසය හීන වී ගොස් ඇත. පවුලේ අවශ්‍යතා පිරිමසා ගැනීම සඳහා ප්‍රමාණවත් මුදල් ලබා නොදීම, උපයන මුදල් වලින් වැඩි ප්‍රමාණයක් මත්ද්‍රව්‍ය සඳහා වියදම් කිරීම, නීති විරෝධී ක්‍රියා මගින් මුදල් ඉපයීම ආදී හේතූන් මොවුන් පිළිබඳ අවිශ්වාසය ගොඩ නැගීම සඳහා බලපා ඇත.

මොවුන් තම ප්‍රජනක පවුලේ විශ්වාසය රැකගැනීම සඳහා ද කැප වී කටයුතු නොකරයි. ඇතැම් නේවාසිකයින් විසින් විවාහයන් කිහිපයක් සිදු කරගෙන ඇත. එපමණක් නොව ඔවුන්ට අනියම් සබඳතා ඇත. පවුලෙන් පරිභාහිරව ලිංගික ක්‍රියාකාරකම් සිදු කරනු ලබයි. ඇතැම් නේවාසිකයින් ගණිකාවන් ඇසුරු කිරීමට ද පුරුදු වී ඇත. එසේම මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහි වීම නිසාත් නිතර නිතර බන්ධනාගාර ගතවීම නිසාත් ඇතැම් නේවාසිකයින්ට තම ප්‍රජනක පවුල අහිමි වී ගොස් ඇත. එහිදී මූලික වශයෙන් සිදුවන්නේ බිරිඳ සිය පවුලෙන් වෙන් වී යාමයි. පවුල් අතහැර යාම, වෙනත් විවාහයක් සිදුකර ගැනීම, විදේශගත වී නැවත මෙරටට නොපැමිණීම ආදිය ඔවුන්ගේ පවුල තුළ දක්නට ලැබෙන ලක්‍ෂණයකි. ඉන්පසුව ඔවුන්ගේ දරුවන්ට තම පියාගේ හෝ මවගේ හෝ ආදරය හා රැකවරණය අහිමිවීමත් සමඟ ඔවුන්ට සිදුවන්නේ තම ආච්චි - සීයා, මවගේ හෝ පියාගේ සහෝදර සහෝදරියන් ආදී වූ තමන්ගේ ඥාතීන් යටතේ හැදී වැඩීමට ය. මෙහිදී සිදුවන්නේ නේවාසිකයින් විසින් අත්විඳින ලද නීරස ජීවිතය ඔවුන්ගේ දරුවන්ද උරුම කර දීමයි. මෙම නේවාසිකයින් බිඳුණු පවුලක් නියෝජනය කරන අතර ඉන් නොනැවතී තම දරුවන්ට ද බිඳුණු පවුලක සාමාජිකයින් බවට පත් කරයි.

මොවුන්ගේ ලිංගික ජීවිතය ද ක්‍රමවත් නැත. ළමා කාලයේදීම ලිංගික ක්‍රියාකාරකම් පිළිබඳ අත්දැකීම් ලබයි. ඇතැම්විට ඔවුන් ලිංගික අපයෝජනයට(Sexual Abuse) පවා භාජනය වී ඇත. නවයෞවන වියේදීම පූර්ව විවාහක ලිංගික(Premarital Sex) සබඳතා පවත්වා ඇත. විවාහවීමෙන් පසුව ද පවුලෙන් පරිභාහිර ලිංගික සබඳතා (Extramarital Sex) පවත්වා ගෙන යයි. විවාහ වීමට පෙර හා පසු ඔවුන් අනාරක්ෂිත ලිංගික හැසිරීම්වල නියැළී ඇත. බන්ධනාගාර උපසංස්කෘතිය තුළ නිරීක්ෂණය වන සමලිංගික හැසිරීම් ඔවුන් පමණක් නොව විවාහක බිරින්දෑවරුන්ද ඉහළ අවදානමක හෙළන බව පෙනී යයි. මෙහිදී ලිංගාශ්‍රිත රෝග (Sexual Transition Diseases) පිළිබඳව ඔවුන්ට ප්‍රමාණවත් දැනුමක් නොමැති අතර ඒ පිළිබඳව ඔවුන් සතුව පවතින දැනුම ද නොසලකා කටයුතු කරයි. උදාහරණයක් වශයෙන් රබර් කොපුවක් (Condom) නොපැළඳ ගණිකාවන් ආශ්‍රය කිරීම දැක්විය හැකිය.

මොවුන් බන්ධනාගාරයෙන් පිටත දී තම දෛනික ජීවිතය ගෙනයාමේදී සමාජයේ අනෙක් පුද්ගලයින්ට පරාධීන නොවේ. ඔවුන් බොහෝවිට තම ශ්‍රමය විකුණා ආදායම් ලබයි. එසේ දෛනිකව මුදල් උපයා ගැනීම සඳහා නීත්‍යානුකූල නොවන ක්‍රියාකාරකම් වල හා රැකියාවල නිරත වේ.නීති විරෝධී රැකියා සඳහා උදාහරණයක් වශයෙන් මත්ද්‍රව්‍ය විකිණීම, සොරකම් කිරීම ආදිය සඳහන් කළ හැකිය. ඇතමුන් සිඟාකෑම, බස්රථවලට නැගී හෝ නිවෙස්වලට ගොස් බඩු භාණ්ඩ විකිණීම ආදිය මගින් ආදායම් සොයා ගනී.

මොවුන් දෛනික වැටුප් හිමිවන රැකී රක්ෂා සිදු කරනු ලබයි. ස්ථිර රැකියාවක් සිදු නොකරයි. තමන්ගේ ශ්‍රමය වැය කරමින් සිදු කරන කුලී වැඩ සඳහා යොමු වී ඇත. ධීවර කටයුතු, වඩු වැඩ, මේසන් වැඩ, මුට්ට කර ගැසීම, පොදු වෙළඳ මධ්‍යස්ථාන වල එළවළු හා බඩු භාණ්ඩ විකිණීම,

බඩු පැටවීම හා බෑම, පදික වේදිකාවේ බඩු විකිණීම, ගෙයින් ගෙට ගොස් භාණ්ඩ විකිණීම, ත්‍රීරෝද රථ ධාවනය කිරීම, කරණවෑම් කටයුතු, වෙළෙඳ සහයකයින් ලෙස කටයුතු කිරීම, යකඩ බඩු එකතු කිරීම, සපත්තු මැසීම වැනි දෛනික වැටුප් හිමිවන රැකියාවල මොවුන් වැඩිදෙනකු නියැළී සිටී. එසේම මොවුන්ගේ මුදල් කළමණාකරණය ඉතාම දුර්වල මට්ටමක පවතී. අද ගැන මිස හෙට ගැන නොසිතයි. අද දින උපයන මුදල් එදින තුළම වියදම් කොට දමයි. දෛනිකව උපයන සියලුම මුදල් තම භාර්යාවට ලබා නොදෙයි. ඇතමුන් නිවසේ වියදම සඳහා සොච්චම් මුදලක් ලබාදෙන අතර ඇතමුන් ශතයක්වත් ලබා නොදෙයි. මුදල් පිළිබඳවත්, පවුලේ අවශ්‍යතා පිළිබඳවත් තීරණ ගන්නේ ඔවුන් විසිනි. නැවත හෙට උදය වන විට ඔහු සතුව වියදම සඳහා මුදල් නැති තරම් ය.

රුපියල් දෙදාහක් , තුන්දහක් අද හම්බ කළත් හෙට උදේ තේ එකක්
බොන්න සල්ලි ඉතිරි වෙන්නේ නැහැ (සම්මුඛ සාකච්ඡා).

මොවුන්ගේ ඇබ්බැහිවීම නිසා උදෑසනින්ම තමන්ගේ රැකියාවට හිමිවන දෛනික වැටුප ලබාගන්නා අතර එයින් මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කොට මුදල් හිලව් කිරීම සඳහා වැඩ කරනු ලබයි. මෙහිදී ශ්‍රමය වැය කරමින් වැඩ කටයුතු කරන්නේ එදින ණය පියවීමටය. එනිසා දවස අවසානයේ ඔහුට ලැබෙන වැටුපක් නැත.

ඇතැම් නේවාසිකයින් තමන් උපයන මුදල් වලින් 1/3ක් පමණ නිවසට ලබාදෙන අතර ඉතිරිය මත්ද්‍රව්‍ය මිළදී ගැනීම සඳහා කැප කරයි. කිසිම විටක මුදල් ඉතිරි කිරීම සඳහා පෙළඹෙන්නේ නැත. බොහෝ දෙනෙකුට බැංකු ඉතිරි කිරීමේ ගිණුම් නැත. ඇතමුන්ට බැංකු ඉතිරි කිරීමේ ගිණුම් පැවතියද ගිණුමේ ශේෂය පවතින්නේ ඉතා සුළු මුදල් ප්‍රමාණයක් වන අතර ඇතමුන්ගේ බැංකු පොත්වල ශේෂයක් නැත. මේ නිසා ඔවුන් නීති විරෝධී කටයුතුවල නියැළීම හේතුවෙන් දඩ මුදලක් ගෙවීමට සිදු වුණහොත් එය ද ගෙවා ගැනීමට තරම් වත්කමක් ඔවුන්ට නොමැත. බොහෝවිට ඔවුන්ගේ දඩමුදල් ගෙවන්නේ දෙමාපියන් හෝ සහෝදර සහෝදරියන් හෝ ඥාතීන් විසිනි. ඇතමුන් දඩමුදල් ගෙවීමට නොහැකිව බන්ධනාගාරය තුළ වැඩිකාලයක් ගත කරයි. මෙලෙස දඩ මුදල් ගෙවා ගැනීමට නොහැකිව බන්ධනාගාරය තුළ වැඩි කාලයක් ගත කරන නේවාසිකයින්ට එසේ සිදු වී ඇත්තේ මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහි වීම නිසා පුද්ගල අන්තර් සබඳතා බිඳවැටීම, හුදකලා වීම සහ විශ්වාසය කඩ කිරීම ආදී වූ හේතුවෙනි.

මෙම නේවාසිකයින්ගෙන් බොහෝදෙනෙකු මත්ද්‍රව්‍ය විකිණීම සඳහා පෙළඹී ඇත්තේ ඔවුන් මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවීම නිසාවෙනි. තමන්ට දිනකට අවශ්‍ය කරන මත්ද්‍රව්‍ය ප්‍රමාණය සකසා ගැනිම සඳහා මත්ද්‍රව්‍ය විකිණීම සිදුකරයි. උදාහරණයක් ලෙස තමන්ට අවශ්‍ය කරන හෙරොයින් ප්‍රමාණය වෙන්කර ගැනීම සඳහා හෙරොයින්වලට විවිධ පෙතිවර්ග කුඩුකොට ඒවා මිශ්‍ර කොට විකිණීම දැක්විය හැක."බිස්නස් කරන්න ගේන කෑලි වලින් ටිකක් ගහලා පෙති එකතු කරනවා"(සම්මුඛ සාකච්ඡා)

මොවුන්ගේ ළමා කාලය ඉතාමත් කෙටිය. මුදල් ඉපයීම සඳහා ඉක්මනින්ම කුලීවැඩ සඳහා යොමු වෙයි. මුලින්ම සිදුවන්නේ තම අධ්‍යාපනයට සමුදීමයි. ඇතමුන් පාසැල් නොයන අතර ඇතමුන් ප්‍රාථමික අධ්‍යාපනය පමණක් ලබයි. සුළු ප්‍රමාණයක් ද්විතීක අධ්‍යාපනය ලබා ඇත. ඒත් සමඟ දහම් පාසැල් අධ්‍යාපනය ලැබීම සහ ඉරිදා පාසැල් යාම (Sunday School) ආදිය ද නතර කරනු ලබයි. ළමා කාලයේදී ම විවිධ රැකියා සඳහා යොමුවුවද තමන් සිදුකරන රැකියාව දියුණුකර ගැනීම සඳහා

වෘත්තීය පුහුණුවක් හෝ ලබාගැනීමට මොවුන් උනන්දු නොවේ. මේසන් වැඩ, වඩු වැඩ, අලෙවිකරණය, කරණවෑම් ආදී කටයුතු පිළිබඳ වෘත්තිය පුහුණුව තුළින් තම රැකියාවේ දියුනුව ඇති කර ගැනීම පිළිබඳව ඔවුන්ට අපේක්ෂාවක් නැත. එපමණක් නොව තම රැකියාව දිගින් දිගටම සිදු නොකර ඉක්මනින් වෙනස් කිරීමට මොවුන් පෙළඹෙයි. දිනකට මුදල් ඉපයීම සඳහා ඕනෑම කුලී වැඩක් සිදු කරනු ලබයි. ඇතැම් නේවාසිකයින් වාහන වලින් බඩු බෑම, මුට්ට කර ගැනීම, යකඩ බඩු එකතු කිරීම, පොදු වෙළෙඳ පොළෙහි එළවළු විකිණීම වැනි කුලී වැඩ මාරුවෙන් මාරුවට සිදු කරයි. ඇතමුන් සංචාරකයින් සඳහා වෙළඳම් සිදු කිරීම, සංචාරකයින්ට මඟපෙන්වීම, මුහුදු වෙරළ ආශ්‍රිත විනෝද ක්‍රීඩා සංවිධානය කිරීම ආදී ආර්ථික කටයුතුවල දිනෙන් දින සිදු කරයි.

මෙම පුද්ගලයින් ඉක්මනින් විවාහ සංස්ථාවට ඇතුළත් වෙයි. වයස අවුරුදු 18 සපිරීමටත් පෙර ඇතමුන් විවාහ වෙයි. අඩු වයසින් විවාහයන් සිදුකර ගැනීම මොවුන් තුළින් පැහැදිලි වන කරුණකි. බොහෝවිට ඔවුන් විවාහ වන්නේ ප්‍රේම සබඳතා (Love Marriage) තුළිනි. ඇතැම්විට තම ඥාති පරම්පරාවේ ස්ත්‍රියක් සමග විවාහ වීම ද දක්නට ලැබේ. මීට හාත්පසින්ම වෙනස් වූ නේවාසිකයින් ද දක්නට ලැබේ. එනම් ඔවුන් කිසිදා විවාහ නොවීමයි. ඇතමුන් පවසන්නේ ඔවුන් නැවත විවාහ සංස්ථාවට ඇතුළත් නොවන බවයි.

කුඩුත් ගැහුවා, වයසත් ගියා, බැන්දෙත් නැහැ(සම්මුඛ සාකච්ඡා).

ඇතැම් නේවාසිකයින් විවාහයන් කිහිපයක් සිදු කොට ගෙන ඇත. එහිදී විවාහයන් ලියාපදිංචි කිරීම වැදගත් කටයුත්තක් ලෙස අවධානය යොමු කොට නැත. විවාහය පිළිබඳ ඇත්තේ තදබල බැඳීමක් නොවේ. වෙන්වීම, හැරයාම හා දික්කසාදවීම පිළිබඳව කම්පාවට පත් නොවේ. පූර්වවෛවාහික ලිංගික සබඳතා (Premarital Sex) මොවුන් තුළ වැඩිවීමත් පවුලෙන් පරිබාහිරව ලිංගික අවශ්‍යතා (Extramarital Sex) ඉටුකර ගැනීම පෙළඹීමත් නිසා විවාහය පිළිබඳව ඇත්තේ අස්ථාවර හැඟීමකි.

මෙම නේවාසිකයින් තමන්ගේ පදිංචි ස්ථානය (Dwelling) කලින් කලට වෙනස් කරයි. තමන්ගේ ඥාතීන්ගේ හෝ හිතමිතුරන්ගේ නිවෙස්වල අවුරුදු කිහිපයක් පදිංචි වී සිටීම දක්නට ලැබේ. ඇතමුන් මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයෙන් නිදහස්වීම අරමුණු කරගෙන ග්‍රාමීය ප්‍රදේශවලට සංක්‍රමණය වී අවුරුදු කිහිපයක් ගත කරනු ලබයි. මෙලෙස ඔවුන් තම පදිංචි ස්ථානය වෙනස් කළ ද ඔවුන්ට සම්පූර්ණයෙන්ම මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය අතහැර දැමීමට සමත් නොවේ. ඔවුන් ඇබ්බැහි වූ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය කෙටි කාලයකට අතහැර දැමුවද වෙනත් මත්ද්‍රව්‍යයක් විකල්ප ලෙස භාවිතයට ගනී. උදාහරණයක් වශයෙන් හෙරොයින් භාවිතයට ඇබ්බැහි වූ පුද්ගලයෙකු ඒවා භාවිතය තාවකාලිකව අත්හරින විට දී සිගරට් හා ගංජා භාවිතයට යොමුවීම දැක්විය හැක. විශේෂයෙන්ම තම ඥාතීන්ගේ නිවෙසක පදිංචි වී සිටින අතරතුරේදී තමන්ගේ අනාගත සහකාරිය පවා සොයා ගන්නා බව පෙනී යයි. ඔවුන්ගේ විවාහය පවා තීරණවීමට මෙවැනි භූගෝලීය චලතා (Geographical Mobility) හේතු වේ. නමුදු ඔවුන් මෙලෙස කෙටිකාලීනව වාසය කරන ස්ථාන අතහැර නැවත තමන්ගේ ස්ථිර පදිංචි ස්ථානයට සංක්‍රමණය වේ. එලෙස සංක්‍රමණය වීමත් සමඟ පෙර පැවති හැසිරීම් රටාව ඇවිස්සෙන අතර නැවත මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවීම හේතුවෙන් ගැටලු රාශියක් තම පවුල් ජීවිතයට එකතු කොට ගනී.

මත්ද්‍රව්‍ය චෝදනා යටතේ සිරගත වී සිටින නේවාසිකයින් බොහෝදෙනෙකු බහුවිධ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කරන්නන්ය (Multiple Drug User). දුම්කොළ ඉරීම, ගංජා පානය, හෙරොයින් භාවිතා කිරීම, පෙති වර්ග, මෝදක වර්ග හා පැණි වර්ග පානය ආදී වූ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයන් එකකට වඩා සිදු කරයි. මොවුන් ළමා කාලයේදීම (අවුරුදු 13ත් 15ත් පමණ වන විට) මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කිරීම සඳහා යොමුවන අතර ඔවුන් ප්‍රථමයෙන්ම භාවිත කළ මත්ද්‍රව්‍ය බවට පත්වන්නේ බීඩි හෝ සිගරට් වැනි දුම්කොළ ආශ්‍රිත නිෂ්පාදනයන් ය. මොවුන් මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවීම සඳහා දොරටුව විවෘත වන්නේ ළමා කාලයේදීම දුම්කොළ ආශ්‍රිත නිෂ්පාදන ඉරීමත් සමගය. ඉන්පසුව ඔවුන් ගංජා, හෙරොයින්, පෙතිවර්ග භාවිතය සඳහා යොමුවීමේ ප්‍රවණතාවයක් පවතී. බන්ධනාගාරය තුළදී ද කිනම් හෝ මත්ද්‍රව්‍යයක් භාවිතා කිරීමට උත්සහ ගනී. එහිදී හෙරොයින් සහ ගංජා ආදී මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවූවන් පවා දුම්කොළ ඉරීම සිදු කරයි. ඔවුන් අවම මට්ටමින් හෝ තම ඇබ්බැහිය පවත්වාගෙන යයි. එබැවින් මොවුන් හට මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇති ඇබ්බැහියෙන් මිදීම මිරිඟුවක් බවට පත් වී ඇත.

තමන්ගේ ජීවිතය හා පවුලේ සාමජිකයින්ගේ ජීවිතය පිළිබඳ මෙන්ම එහි වටිනාකම පිළිබඳව මොවුන් විසින් ඇගයුමක් සිදුනොකරයි. තමන්ගේ හා පවුලේ සාමාජිකයන්ගේ අනාගතය පිළිබඳව දිගුකාලීන සැළසුම් නැත. ඔවුන් එදිනෙදා ජීවත් වේ. අද දවස ජීවත්වන ආකාරය පිළිබඳ පමණක් දැඩි අවධානයකින් සිටින අතර හෙට පිළිබඳ එසේ තැකීමක් නොකරයි. බොහෝවිට මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවූවන් තුළ ආත්මාර්ථකාමී හැඟීම් ඇත. තමන්ගේ මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇති දැඩි ආශාව ඉෂ්ඨ කරගැනීම හා විරමණ ලක්‍ෂණ (Withdrawal Symptoms) නැති කර ගැනීම පිළිබඳ ඔවුන් දැඩි ලෙස තම අවධානය යොමු කරයි. පුතෙකු, සැමියෙකු, පියෙකු, සහෝදරයෙකු ලෙස තමන්ගෙන් ඉටුවිය යුතු යුතුකම් හා කාර්ය කොටස් පිළිබඳව දක්වන්නේ අඩු සැලකිල්ලකි. මෙම නේවාසිකයින් තුළ තමන්ගේ ජීවිතය පිළිබඳ හෝ කිසිදු දිගුකාලීන සැලසුමක් නැත. බන්ධනාගාරයෙන් නිදහස්වන දිනයන්හි දී පවා ඉදිරි ජීවිතය ගත කරන ආකාරය පිළිබඳව සැලසුමක් නැත. මත්ද්‍රව්‍යවලින් නිදහස් ජීවිතයක් ගත කිරීමට අවශ්‍ය කරන ආකල්ප වෙනස් කර ගැනීම, මිත්‍යාමත හා විශ්වාස නිවැරදි කර ගැනීම සඳහා උත්සහ කරන්නේ නේවාසිකයින් සුළු ප්‍රමාණයකි. මත්ද්‍රව්‍ය උපදේශන වැඩසටහන්, යෝග හා භාවනා වැඩසටහන් ආදිය සඳහා ඔවුන් සහභාගී වුවද ඒවායින් තම ජීවිතය වෙනස් කරගැනීම සඳහා ප්‍රයෝජනයක් ගන්නේ අතලොස්සකි. තම පවුලේ සාමාජිකයින්ගේ අනාගතය පිළිබඳ ද විධිමත් සැළසුමක් මොවුන් තුළ නැත. ආර්ථික දියුණුව සඳහා කටයුතු කිරීම, අධ්‍යාපනය ලබාදීම, පවුලේ අවශ්‍යතා සපුරාලීම, චිත්තවේගී පෝෂණය, ආරක්‍ෂාව ලබාදීම ආදිය පිළිබඳව ද දැඩි අධිෂ්ඨානයික් යුතුව බන්ධනාගාරයෙන් නිදහස් වන ආකාරයක් නොපෙනේ. තමන්ගේ සහ පවුලේ සාමාජිකයින්ගේ ජිවිත පිළිබඳවත් ඔවුන්ගේ අනාගතය පිළිබඳවත් සැලසුම් සහගතව කටයුතු සංවිධානය සිදු නොකළ ද මොවුන්ට දෛනිකව අවශ්‍යවන මත්ද්‍රව්‍ය ප්‍රමාණය සොයාගැනීම සඳහාත් මත්ද්‍රව්‍ය වෙළඳමේ නියුතු වී සිටින්නේ නම් ඒවා අලෙවිකර ගැනීම සඳහාත් කෙටිකාලීන වශයෙන් සැළසුම් සකස් කර ගනී. උදාහරණයක් වශයෙන් මත්ද්‍රව්‍ය විකිණීම සඳහා ඔහුට බාධා ඇතිවන්නේ කුමක්ද? කුමන පුද්ගලයාද? එම බාධකය ඉවත් කිරීම සඳහා ඔවුන් සැළසුම් සහගතව කටයුතු සංවිධානය කරයි. ඔවුන්ට බාධාවන පුද්ගලයින් නීතියට කොටුකර දීම මොවුන් බහුල වශයෙන් සිදු කරන කටයුත්තකි. එසේම මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කිරීමටත් ඒවා විකිණීම සඳහාත් ඔවුන්ට හිතකර පරිසරයක් සකසා ගැනීම සඳහා ඕනෑම තරාතිරමක පුද්ගලයෙකු සමඟ හෝ ඕනෑම ආයතනයක් සමඟ සබඳතා ගොඩනගා ගැනීමට ඔවුන් කැප වී කටයුතු කරයි.

මොවුන් ඉක්මනින්ම සිගරට්, බීඩි භාවිතයට යොමු වූ පිරිසක් ලෙස හඳුනාගත හැකිය. ඔවුනගේ ළමා කාලයේ දී සිදුකරන විනෝද කටයුතු, ක්‍රීඩා කටයුතු සඳහා දුම්පානය එකතු වී ඇත. ක්‍රමයෙන් හෙරොයින්, ගංජා ආදී අනෙක් මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවීමත් සමඟ ඔවුන්ගේ අනෙක් විනෝදාංශ ක්ෂය වී ගොස් මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය පමණක්ම විනෝදාංශය බවට පත් වී ඇත. මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවීමත් ඔවුන්ගේ ආකල්ප හා හැසිරීම් රටා වෙනස් වී ඇත. එබැවින් ඔවුන් නැවත නැවත බන්ධනාගාර ගත වේ. තම ජීවිතය සඳහා සතුට උපයා ගැනීම, විනෝදාංශ අත්විඳීම ආදිය මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවීම හා බන්ධනාගාර ගතවීම නිසා අහිමි වී ඇත.

මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවීමත් සමඟ මොවුන් හුදකලාභාවයට පත් වී ඇත. මන්ද මොවුන් විසින් මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇති ඇබ්බැහිය පවත්වාගෙන යාම පිළිබඳව සිය අවධානය යොමු කරන අතර අන්තර්පුද්ගල සබඳතා පිළිබඳව අමතක කර දමයි. පවුලේ සාමජිකයින් සමඟ විනෝද චාරිකා යාම, රාත්‍රී භෝජන සංග්‍රහයක් සඳහා එළියට යාම, දරුවන්ගේ විනෝද කටයුතු සඳහා පිටතට යාම ආදී ක්‍රියාකාරකම් සඳහා මොවුන්ගේ දායකත්වය ලැබෙන්නේ නැත. දෙමාපියන් සහ සහෝදර සහෝදරියන් සමඟ පවතින සබඳතාවය දුරස්ථ වී ඇත.

> *කුඩු ගහලා ජීවිතේ කුඩුවෙලා තියෙන්නේ.ඇත්තටම පවුලේ අයට මාව එපා උනා* (සම්මුඛ සාකච්ඡා).

දිශානති පවුලේ සාමාජිකයින්ගේ විශ්වාසය බිඳ දැමීම බොහෝදුරට ඒ සඳහා බලපා ඇත. දිශානති පවුලේ සාමාජිකයින් මෙන්ම ප්‍රජනක පවුලේ සාමාජිකයින් විසින් ද මේ කාලය වන විට මොවුන් අතහැර දමා යයි. බන්ධනාගාරයේ රැඳී සිටින කාලය තුළදී මොවුන් බැලීම සඳහා කිසිදු පුද්ගලයෙකු නොපැමිණෙන්නේ මේ නිසාවෙනි.

ප්‍රශ්නයක්, අභියෝගයක් සඳහා මුහුණදීමට අවශ්‍ය කරන කුසලතාවයන් (Coping Skills) මොවුන්ට අහිමි වී ගොස් ඇත. මේනිසා ජීවිතය ගත කිරීමේදී මුහුණදීමට වන ගැටලුවලට විසඳුම් සෙවීම පැත්තක තබා එම ප්‍රශ්න මඟ හැරීම හා ගණන් නොගෙන සිටීම සඳහා උනන්දු වේ. ප්‍රශ්නවලට විසඳුම් සොයනවා වෙනුවට ඒවායින් තාවකාලිකව සැඟවී සිටීම සඳහා ඔවුන් විසින් තෝරාගනු ලබන්නේ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කිරීමයි. තරුණාවියේ පසුවන නේවාසිකයින් තමන්ගේ ප්‍රේම සබඳතා සඳහා පැමිණෙන අභියෝග හමුවේ සහ සම්බන්ධතා බිඳවැටීම හමුවේ ලබාගන්නා එකම විසඳුම වන්නේ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කරමින් කාලය ගෙවීමයි. නමුදු මෙවැනි ගැටලුකාරී තත්වයන් සමනය කර ගැනීම සඳහා විසඳුම් රාශියක් පවතින අතර ඒවා සඳහා ඔවුන්ගේ අවධානය යොමු නොකරයි.

මොවුන් මත්ද්‍රව්‍ය පිළිබඳව මිත්‍යාමත හා වැරදි ආකල්පවල එල්බ ගෙන සිටින පිරිසක් ලෙස සැලකිය හැක. මත්ද්‍රව්‍ය ඔවුන්ගේ ජීවිතය ගෙනයාම සඳහා අත්‍යවශ්‍ය දෙයක් බවත් ඒවා අත්හැරිය නොහැකි ද්‍රව්‍යක් බවත් ඔවුන් දැඩිව විශ්වාස කරයි. ලිංගිකව වැඩි කාලයක් හැසිරීම සඳහා මත්ද්‍රව්‍ය අවශ්‍ය වේ, යහළුවන් අතර කැපී පෙනෙන චරිතයක් වීමට හැකිය, පිරිමි පෞරුෂය ගොඩනගා ගැනීමට අවශ්‍ය වේ, දුක - වේදනාව නැති කරයි, භාවිතයෙන් පසු ජීවිතයට සැප අත්දැකීමක් ලැබේ යන ආකාරයෙන් මත්ද්‍රව්‍ය පිළිබඳ වැරදි ආකල්ප ඔවුන් දැඩිව ග්‍රහණය කරගෙන සිටියි. මීට අමතරව මත්ද්‍රව්‍ය පිළිබඳව ඇති තවත් වැරදි ආකල්ප කිහිපයක් වන්නේ මත්ද්‍රව්‍ය සීතල නැති කර ගැනීම සඳහා උපකාරී වේ, නිදිමැරීම සඳහා භාවිතා කළ හැකිය, විනෝදවීම සඳහා

අත්‍යවශ්‍ය වේ, අන්‍යයන්ව විවේචනය කිරීමට හා බැණවැදීමට පහසු වේ යනාදියයි. එසේම පුද්ගලයෙකුට ඕනෑම වෙලාවක මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය නතර කළ හැකිය. දිගුකාලීනව මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කරන පුද්ගලයින් පමණක් ඒවාට ඇබ්බැහි වේ, එක්වරක් මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කොට එය නතර කළ හැකිය, මත්ද්‍රව්‍ය මගින් පුද්ගලයෙකුගේ නිර්මාණශීලීත්වය වැඩි කරයි යන මිත්‍යාමත ඔවුන් තුළ දක්නට ලැබේ. ඔවුන් මෙම මිත්‍යාමත හා වැරදි ආකල්ප යොදා ගනිමින් ඔවුන්ගේ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය සාධාරණීයකරණය කිරීමට උත්සහ ගනු ලබයි. ගංජා වැනි මත්ද්‍රව්‍ය ඖෂධයක් ලෙස භාවිතා කරනවා නේද? යන ප්‍රශ්නය මෙම නේවාසිකයින් විසින් නගන ප්‍රධාන ප්‍රශ්නයකි. ගංජාවල පවතින 'THC'(ටෙට්රා හයිඩ්‍රෝ කැනබිඩොල්) සංඝටකය ඉවත් කිරීමෙන් පසුව ඖෂධයක් ලෙස භාවිතා කරන බව ඔවුන් නොදනී.

ඔවුන්ගේ ජීවිතයේ ප්‍රධානතම ක්‍රියාකාරකම වන්නේ භාවිතය සඳහා මත්ද්‍රව්‍ය සොයා ගැනීමයි. දෛනික මත්ද්‍රව්‍ය අවශ්‍යතාවය සපුරා ගැනීම සඳහා ඔවුන් නීතිවිරෝධී, සමාජ විරෝධී, සදාචාරාත්මක විරෝධී කටයුතු පවා සිදු කිරීමට පෙළඹේ. මොවුන්ගේ පවුල්වල සාමාජිකයින්, ඥාතීන්, හිතමිතුරන් මෙම නේවාසිකයින් බැහැදැකීම සඳහා බන්ධනාගාරයට පැමිණීමේදී ඔවුන්ට අවශ්‍ය කරන කිරිපිටි, බිස්කට්, බීම වර්ග ආදී ආහාර පාන වර්ග ද රෙදි සෝදන සබන් වර්ග හා කුඩු වර්ග ආදී පෞද්ගලික පවිත්‍රතාවය රැකගැනීම සඳහා උපකාරීවන බඩු භාණ්ඩ රැගෙන එයි. නමුදු මෙම නේවාසිකයින් විසින් සිදු කරන්නේ ඒවා අඩු මුදලට විකුණා එම මුදල් වලින් මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කිරීමයි.

මෙම නේවාසිකයින්ගේ සමාජ සම්බන්ධතා (Social Interactions) දුර්වල මට්ටමක පවතී. විශේෂයෙන්ම සමාජ ආයතන සමඟ සබඳතා පවත්වන්නේ සීමා සහිතවය. ඔවුන් බොහෝවිට පොලීසිය, උසාවිය, බන්ධනාගාරය ආදී ආයතනවලට ඔවුන්ගේ සමාජ සබඳතා සීමා වේ. මෙරට පවතින අනෙක් සමාජ ආයතන, රාජ්‍ය ආයතන, රාජ්‍ය නොවන ආයතන හා පෞද්ගලික ආයතන පිළිබඳවත් ඒවායි සිදුවන සේවාවන් පිළිබඳවත් ඔවුන්ගේ කිසිදු තැකීමක් නැත. එසේම ආගමික සමාජ සංස්ථාවෙන් ඔවුන් දුරස්ථ වී ඇති බව පෙනී යයි. එමගින් සිදු වී තිබෙන්නේ ඔවුන් තුළ අධ්‍යාත්මික සංවර්ධනයක් සිදු නොවීමයි. සිරගෙවල්වල තිබෙන පන්සල, කෝවිල, මුස්ලිම් පල්ලිය හා ක්‍රිස්තියානි පල්ලිය ජනශූන්‍ය ප්‍රදේශ බවට පත් වී ඇත. එම ආගමික මධ්‍යස්ථානවලට පැමිණෙන්නේ නේවාසිකයින් කිහිප දෙනෙකු පමණි. ඔවුන් ද දිනපතාම එම ආගමික ස්ථානවලට නොපැමිණේ. ඊට අමතරව තමන් ජීවත් වන ප්‍රදේශය තුළ පවතින ග්‍රාමීය සමිති සමාගම්, ග්‍රාමීය සංවර්ධන සමිති, සුභසාධන සමිති, තරුණ සමිති, ක්‍රීඩා සමාජ ආදිය සඳහා සම්බන්ධවීමට ඔවුන් මැළිකමක් දක්වයි. මෙලෙස සමාජ සම්බන්ධතා දුර්වලවීමත් සමඟ මොවුන් හුදකලා භාවයට පත් වී ඇත. මේ නිසා පවුලේ සාමජිකයෙකු හෝ ඥාතියෙකු හෝ ගම්වාසියෙකු හෝ කිසිදු පුද්ගලයෙකු ඔවුන්ව බැහැදැකීම සඳහා බන්ධනාගාරයට නොපැමිණෙන අවස්ථාවක් ඇත.

මොවුන් බන්ධනාගාරය තුළ පවතින විවිධ ආයතන හා අංශ මගින් ද සේවය ලබා ගැනීම සඳහා උනන්දු නොවේ. විශේෂයෙන්ම බන්ධනාගාරය තුළ පවතින රෝහලෙන් (Prison Hospital) ප්‍රතිකාර ලබාගැනීම සඳහා ද මැළිකමක් දක්වයි. ඇතමුන් තමන්ට රෝගයක් තිබුණද ප්‍රතිකාර ගැනීමෙන් වැළකී සිටියි. බන්ධනාගාරය තුළ පවතින උපදේශන මධ්‍යස්ථානය, පුනරුත්ථාපන අංශය, වෘත්තීය පුහුණු මධ්‍යස්ථානය මගින් සේවාවන් ලබාගැනීම සඳහා නේවාසිකයින් උනන්දු නොවේ.

නේවාසිකයින්ගේ ප්‍රශ්නවලට විසඳුම් ලබාගැනීම, මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇති ඇබ්බැහියෙන් නිදහස් වීම හා මානසික සෞඛ්‍ය පවත්වා ගෙන යාම උදෙසා ස්ථාපිත කොට තිබෙන උපදේශන මධ්‍යස්ථාන වලට පවා ස්වකැමැත්තෙන් ගොඩවන්නේ නේවාසිකයින් කිහිප දෙනෙකු පමණි. එසේම මොවුන් අන්‍ය පුද්ගලයින් සමග සබඳතා පවත්වන්නේ එම පුද්ගලයා සතුව පවතින ශක්තීන් (Strengths) පදනම් කරගෙන නොවේ. ඔවුන් නිතරම අධ්‍යනය කරනු ලබන්නේ අනෙක් පුද්ගලයින්ගේ දුර්වලතා (Weakness) මොනවාද යන්න පිළිබඳවයි. යම් පුද්ගලයෙකුගේ දුර්වලතා හඳුනාගත් පසු එම දුර්වලතා පදනම් කරගෙන ඔවුන්ගේ අවශ්‍යතා ඉටුකර ගැනීම සඳහා උත්සහ කරනු ලබයි. බන්ධනාගාරය තුළ සිටින නිළධාරීන්ගේ දුර්වලතාවයන් සොයා ගැනීම සඳහා ඇතැම් නේවාසිකයින් උත්සහ දරන බවක් නිරීක්ෂණය වේ.

මොවුන් තුළ සමාජ ප්‍රාග්ධනය (Social Capital) දුර්වල මට්ටමක පවතින අතර ඇතැම් පිරිස් සමාජ ප්‍රාග්ධනය සෘණාත්මක ආකාරයෙන් යොදා ගන්නා බව පෙනී යයි. බන්ධනාගාරය තුළ සිටින නේවාසිකයින් සමාජ සබඳතා යොදා ගනිමින් මත්ද්‍රව්‍ය සොයා ගැනීම හා ඒවා හවුලේ භාවිතා කිරීම සඳහා කටයුතු කරයි. එපමණක් නොව සිරගෙදරින් පැනයාම සඳහා ද එකිනෙකා උපකාර කර ගනී. ඇතමුන් බන්ධනාගාරයෙන් නිදහස් වූ පසු මත්ද්‍රව්‍ය විකිණීම, මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කිරීම, සොරකම් කිරීම, මංකොල්ල කෑම ආදී අපරාධ සිදු කිරීම සඳහා කණ්ඩායමක් ලෙස කටයුතු කරනු ලබයි. එමෙන්ම බන්ධනාගාරය තුළ දී නේවාසිකයින් අතර ධනාත්මක වශයෙන් ද සමාජ සබඳතා පවතී. ඇඳුම්, ආහාර, සබන් වර්ග පිරිනැමීම ආදී ලෙස එකිනෙකාට පරෝපකාර කරගැනීම් ද මෙහි සිදු වේ.

මෙම නේවාසිකයින්ගේ ආත්ම සම්මානයය (Self Esteem) අඩු මට්ටමක පවතී. තමන් පිළිබඳව හා තම ජීවිතය පිළිබඳ තිබෙන අභිමානය (Dignity) කෙරෙහි ඔවුන්ට තැකීමක් නැත. තමන් ලැබූ මනුෂ්‍ය ජීවිතය පිළිබඳ ආඩම්බරයක් නැත. තම ජීවිත කාලය තුළදී සාක්ෂාත් කරගත යුතු දේවල්, අරමුණු පිළිබඳ කිසිදු සැළසුමක් නැත. තමන්ගේ මහලුවිය නිදහසේ ගත කිරීම සඳහා අවශ්‍ය කරන තත්වයන් නිර්මාණය කරගැනීම සඳහා උත්සාහයක් නොදරයි. වර්තමානය ජීවිතයේ දී පැමිණෙන ගැටලුවලට මුහුණ දෙනවා මිස අනාගතයේ දී තමන්ට මුහුණදීමට සිදුවන ගැටලු පිළිබඳ වැඩි අවධානයක් යොමු නොකරයි.

මොවුන්ට සමාජ ස්ථරායනය (Social Stratification) පිළිබඳව ඇත්තේ අඩු දැනුමකි. ජාතිය, පන්තිය, ආගම පිළිබඳව දැඩි අවධානයකින් කටයුතු නොකරයි. රටේ දේශපාලන තත්වය, සමාජ - ආර්ථික තත්වය, ආගමික පසුබිම පිළිබඳ ගැඹුරු සාකච්ඡාවක් ඔවුන් තුළ දක්නට නොලැබේ. රටේ පවතින දේශපාලන හා සමාජ - ආර්ථික තත්වයන්ගෙන් ඔවුන්ට හිමිවන දෙයක් හෝ අහිමිවන දෙයක් හෝ නැතැයි ඔවුන් විශ්වාස කරයි.

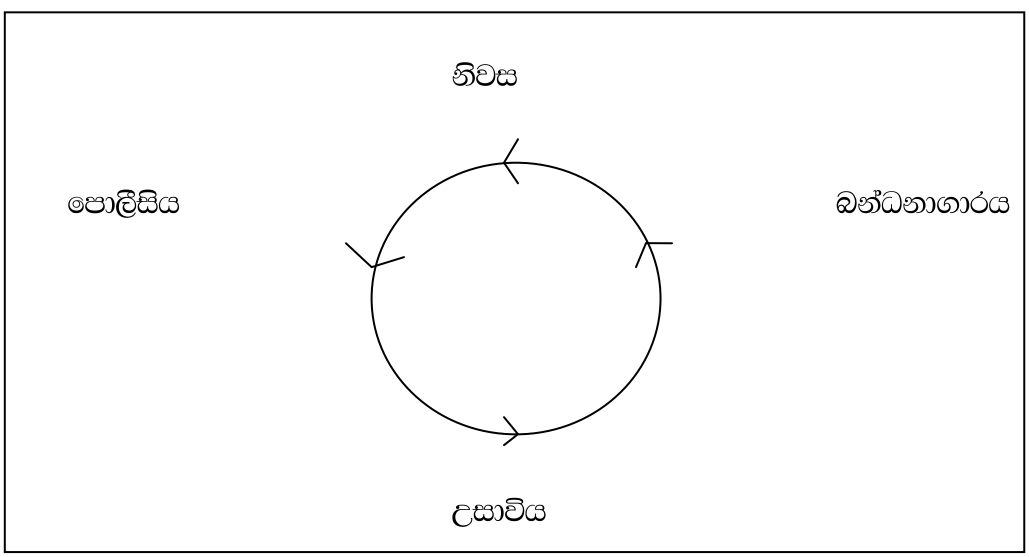
මොවුන්ගේ ජීවිතයේ උඩුකුරු චලනතා (Upward Mobility) ඉතා අඩු බව පෙනී යයි. කුඩා කාලයේදීම පාසැල් යාම අතහැර දැමීම නිසා අධයාපනය තුළින් ලබාගතහැකි උඩුකුරු චලනතා අහිමි වී යයි. ඔවුන් තෝරා ගන්නා රැකියාවන් සඳහා ද අත්වන්නේ එවැනිම තත්වයකි. මන්ද ඔවුන් වැඩි වශයෙන් නියැළී සිටින්නේ දෛනික වැටුප් ලබන කුළී වැඩ වීමයි. වෘත්තීය පුහුණුවක් ලැබීම තුළින්

හෝ රැකියාව විධිමත්ව සිදු කිරීම මඟින් හෝ ආර්ථික දියුණුව ලබා ගැනීම සඳහා මොවුන් උත්සහයක් නොගනී.

බන්ධනාගාරය තුළ ද උපසංස්කෘතියක් ඇති අතර ඒ සඳහා මෙම නේවාසිකයින් අනුවර්තනය වී ඇත. නේවාසිකයින් භාවිතා කරන පාරිභාෂික වචන තිබීම, ඔවුන්ට ආවේණික වූ පිළිගැනීම් හා සම්ප්‍රදායන් පැවතීම බන්ධනාගාරය තුළ දක්නට ලැබේ. මෙම උපසංස්කෘතිය සඳහා හුරුවීමත් සමඟ ඔවුන් නැවත බන්ධනාගාර ගතවීමට ඇති භය හා සැකය ඉවත් වී යයි. මන්ද ඔවුන් බන්ධනාගාර නිළධාරීන් හඳුනාගෙන සිටීම, බන්ධනාගාරය තුළ ජීවත් විය යුතු ආකාරය පිළිබඳ දැනගෙන සිටීම නිසා මෙම ස්ථානයට, පරිසරයට හුරු පුරුදු වෙයි. මෙම උපසංස්කෘතිය දීර්ඝ කාලයක් සිරිගත වී සිටින නේවාසිකයින් විසින් පවත්වාගෙන යන අතර නවක නේවාසිකයින්ට එය උගන්වනු ලබයි. මෙම උපසංස්කෘතිය තුළ දී ඔවුන්ට මත්ද්‍රව්‍ය සොයාගැනීමට අපහසු නොවේ. ඔවුන්ට හිමිවන සියලුම කෑම බීම වර්ග, සනීපාරක්ෂක ද්‍රව්‍ය ආදිය මුදල් බවට පත්කර ගන්නා ක්‍රම පිළිබඳ ඔවුන්ට මනා අවබෝධයක් ඇත. එම මුදල් වලින් සිදුකරන ප්‍රධාන කටයුත්ත වන්නේ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයයි.

මෙම නේවාසිකයින් ඇබ්බැහියේ විෂම චක්‍රයට හසු වී තිබෙන බව පෙනී යයි. ඔවුන් මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතා කිරීම අතහැර දැමීම සඳහා සූදානම් වී නැත. මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවීමත්, බන්ධනාගාර ගතවීමත් අතර ඉතා කිට්ටු සබඳතාවයක් ඇති අතර එම චක්‍රයෙන් ඔවුන්ට මිදීමට අසීරු වී ඇත. එය පහත සටහන මගින් නිරූපිත ය.

මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවීමේ විසම චක්‍රය



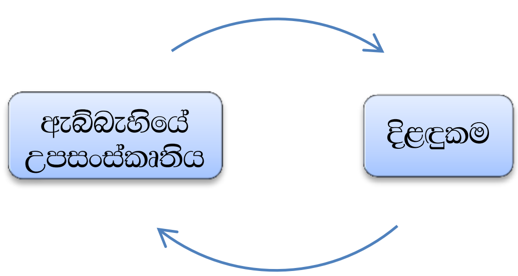
මුලාශය : (ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණ, 2019)

නීතියෙන් දඬුවම් ලබා දුන්නද බන්ධනාගාර තුළ දී පුනරුත්ථාපනය වුවද ඔවුන් මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය තම ජීවිතයෙන් ඉවත් කරගැනීමට උත්සාහ නොකරයි. බන්ධනාගාර තුළ දී පවා ඔවුන් දඬුවම් කාලය ගත කරන්නේ මත්ද්‍රව්‍ය භාවිත කිරීමට අවස්ථාවක් සොයමිනි. බන්ධනාගාරයෙන් මහා සමාජයට ගිය සැණින් ඔවුන් පෙර භාවිතා කළ මත්ද්‍රවය වර්ගය භාවිතයට නැවත පොළඹවයි. නීතියට හසුවීමෙන් නැවතත් බන්ධනාගාරයට පැමිණෙයි. මෙය ඔවුන්ගේ ජීවිතය දිවයන චක්‍රයක් බවට පත් කරගෙන ඇත.

මොවුන් තුළ නිදන්ගත දරිද්‍රතාවය (Chronic Poverty) දක්නට ලැබේ. පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට දිළිඳුකම උරුම කරදෙයි. මොවුන් මත්ද්‍ර්‍යවලට ඇබ්බැහිවීමත් සමඟ තම බිරිඳට හා දරුවන්ට සිදුකළ යුතු කෘත්‍යයන්, කාර්ය කොටස් අමතක කර දමා ඇත. එයින් සිදුවන්නේ පවුලේ සාමජිකයින් අපේක්ෂා කළ ජීවිතයක් ඔවුන්ට ගත කිරීමට නොහැකි වීමයි. දරුවන්ට ද විධිමත් ලෙස අධ්‍යාපන කටයුතුවල නියැළීමට අවස්ථාව නොලැබීම ආදී වූ අත්දැකීම්වලට මුහුණදීමට සිදුවන නිසා අවසානයේදී දරුවන් ද දිළින්දන් බවට පත් වේ. දිළිඳුකම පමණක් නොව මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවීම පවා පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට උරුම වීම මෙහිදී සිදු වේ. එය නිදන්ගත ඇබ්බැහිය (Chronic Addiction) ලෙස හඳුන්වාදිය හැකිය. මත්ද්‍රව්‍ය පිළිබඳව ඇති වැරදි ආකල්ප, මිත්‍යාමත හා භාවිතය පිළිබඳවත් පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට ගලාගෙන යයි.

5 ඇබ්බැහියේ උපසංස්කෘතිය සහ දිළිඳුකම

මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහි වූ නේවාසිකයින් නියෝජනය කරන උපසංස්කෘතිය ඇබ්බැහියේ සංස්කෘතිය (The Culture of Addiction) ලෙස හැඳින්විය හැකිය. නේවාසිකයින් තුළ පවතින උපසංස්කෘතියේ ලක්ෂණ මගින් ඔවුන් දිළින්දන් බවට පත්කොට ඇත. එමෙන්ම දිළිඳුබවින් මිදීම සඳහා බාධකයක් බවට මෙම උපසංස්කෘතිය පත් වී ඇත. ඇබ්බැහියේ සංස්කෘතිය සහ දිළිඳුකම අතර පවතින්නේ කිනම් ආකාරයක සබඳතාවයක් ද යන්න විග්‍රහ කර ගැනීම සඳහා පහත දැක්වෙන සටහන උපකාරී කර ගත හැක.



ඇබ්බැහියේ උපසංස්කතිය නිසා ඔවුන් දිළිඳුකමින් පීඩා විඳින ආකාරය ද ඔවුන්ගේ දිළිඳුකම නිසාම මෙම උපසංස්කෘතියට ඇතුළත් වන ආකාරය ද හඳුනා ගත හැකිය. මේ නිසා ඇබ්බැහියේ සංස්කෘතිය සහ දිළිඳුකම අතර පවතින්නේ අන්තර්ජේදනයකි. එහි අදහස වන්නේ ඇබ්බැහියේ සංස්කෘතිය දිළිඳුකම ඇති වීම සඳහා බලපාන බවත් දිළිඳුකම ඇබ්බැහියේ සංස්කෘතිය ඇති වීම සඳහා බලපාන බවත්ය. උදාහරණයක් වශයෙන් මොවුන්ගේ පළමු පරම්පරාව නියෝජන කළ උපසංස්කෘතිය තුළ පාසල් අධ්‍යාපනය කඩාකප්පල් වීම දක්නට ලැබුණු අතර ඒ නිසාම ඔවුන් මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවූවන් හා දිළින්දන් බවට පත් විය. ඔවුන්ගෙන් බිහි වූ දරුවන් උපත ලබද්දීම දිළින්දන් බවට පත් වේ. එම දරුවන් දිළිඳුබවින් මිරිකෙන බැවින් මත්ද්‍රව්‍ය විකිණීමට හා මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතයට පෙළඹිණි. මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවූවන්ට පවතින උපසංස්කෘතියේ පවතින ලක්ෂණ පිළිබඳ පෙර පරිච්ජේදවලින් සාකච්ඡා කොට ඇත. මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහි වූවන්ට ආවේණික වූ හා පොදු වූ උප සංස්කෘතිය තුළින් පුද්ගලයින් දිළිඳු බවට පත් කරන ආකාරය පිළිබඳ විස්තරයක් පහතින් දැක් වේ.

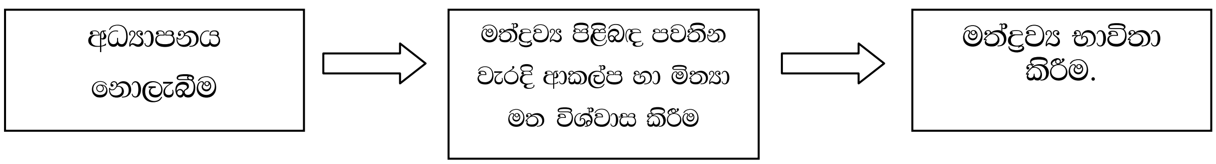
ඇබ්බැහියේ උපසංස්කෘතිය තුළ පවතින ලක්ෂණ

- බිඳුණු පවුල් නියෝජනය කිරීම.
  (මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහි වූ පුද්ගලයා සහ ඔහුගේ සහකාරිය)
- ළමා කාලය කෙටි වීම.
- අධ්‍යාපනය නොලැබීම.
- විරැකියාව.
- දෛනික වැටුප් ලබන කුලී වැඩ කිරීම.
- මුදල් ඉතිරි නොකිරීම.
- ඉක්මණින් විවාහ විම.
- පූර්වවෛවාහික ලිංගික සබඳතා පැවතීම.
- පවුලෙන් පරිබාහිරව ලිංගික අවශ්‍යතා ඉටු කර ගැනීම.
- අනාගතය පිළිබඳ සැලසුම් නොමැති වීම.
- රෝගවලට ප්‍රතිකාර නොගැනීම.
- මත්ද්‍රව්‍ය පිළිබඳ වැරදි ආකල්ප හා මිත්‍යා මත දැඩිව විශ්වාස කිරීම.
- සමාජ ප්‍රාග්ධනය අඩුවීම.
- නැවත නැවත බන්ධනාගාරගත වීම.

→ **දිළිඳුකම**

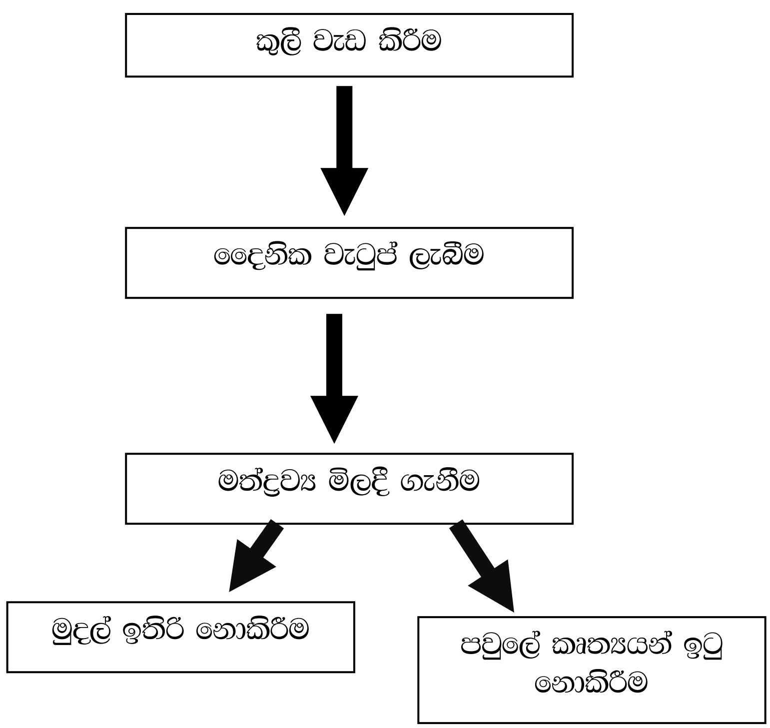
මූලාශය : (ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණ, 2019)

මත්ද්‍රව්‍යවලට ඇබ්බැහිවූවන්ගේ ළමා කාලය අහිමිවීම ඔවුන් දරිද්‍රතාවයට පත් කිරීම සඳහා ප්‍රබල සාධකයක් වී ඇත. මොවුන් බොහෝ දෙනෙකු බිඳුණු පවුලක් නියෝජනය කරන නිසා දරුවෙකුට, ළමයෙකුට අවශ්‍ය කරන ආදරය, සෙනෙහස, සමාජානුයෝජනය, පෝෂණය හා අධ්‍යාපනය ලැබීම යන අයිතිවාසිකම් අහිමි වී යයි. ඉන්පසු ඔවුන් සිදු කරන්නේ පාසල් අධ්‍යාපනය ලබනවා වෙනුවට අවිධිමත් රැකියා සඳහා යොමු වීමයි. අධ්‍යාපනය තුළින් පුද්ගලයෙකුගේ දැනුම වර්ධනය කිරීමටත්, නිවැරදි ආකල්ප දියුණු කිරීමටත්, හැසිරීම් රටාව යහපත් කිරීමටත් හැකි වේ. නමුදු මොවුන්ට විධිමත් අධ්‍යාපනය අහිමිවීමත් සමග මත්ද්‍රව්‍ය පිළිබඳ පවතින වැරදි ආකල්ප හා මිත්‍යාමතවල ගොදුරු බවට පත් වේ.



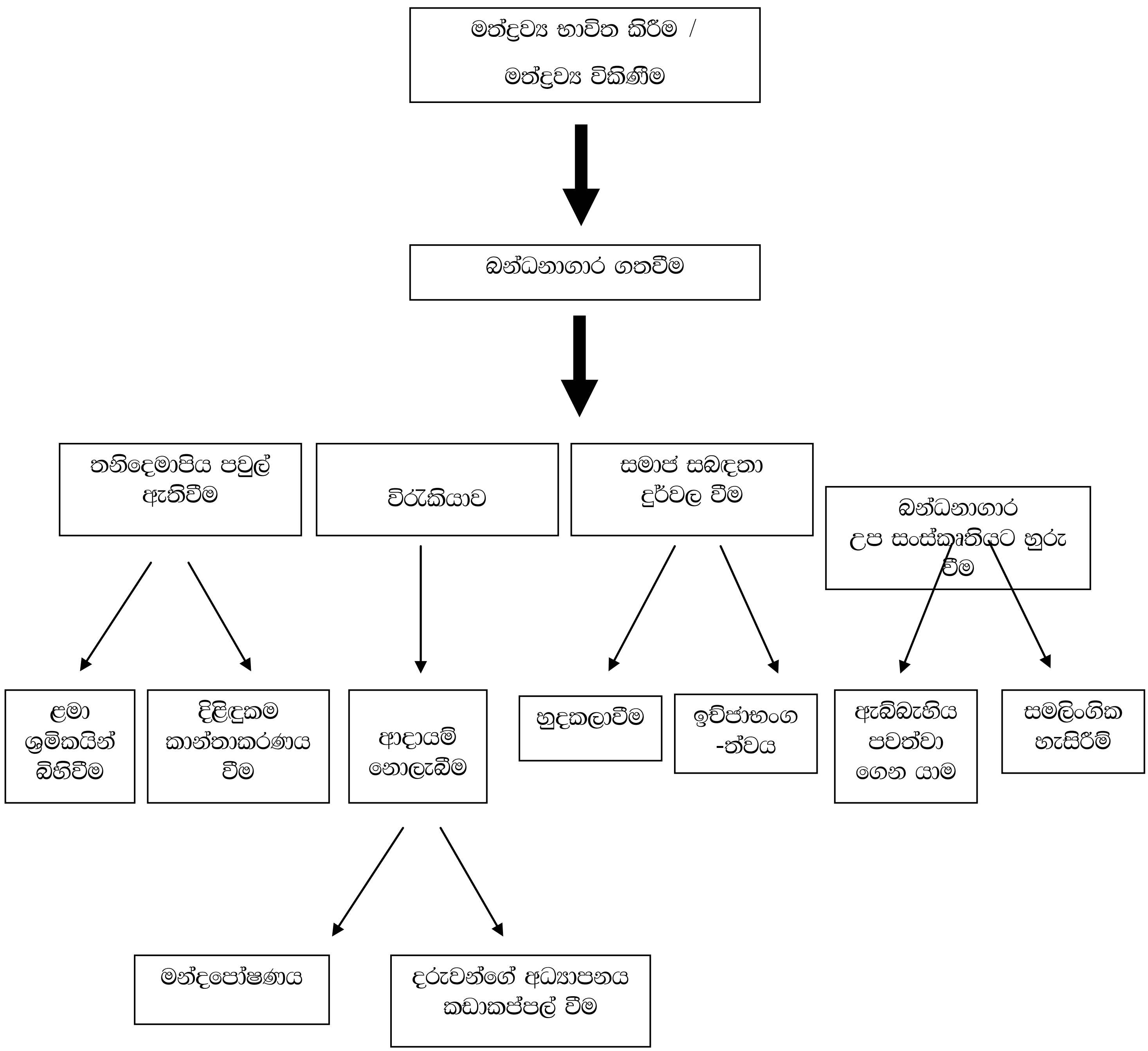
මූලාශ්‍රය : (ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණ, 2019)

අධ්‍යාපනය ලැබීම රැකියාවක් තෝරා ගැනීමේදී බලපාන සුදුසුකමක් නිසා අධ්‍යාපනය නොලැබීම හේතුවෙන් මොවුන් බොහෝ දෙනෙකු නියැළෙන්නේ අවිධිමත් රැකියාවලය. දෛනිකව වැටුප් ලබන කුලී වැඩවල නිරතවීමට ඔවුන්ට සිදු වී ඇත. දෛනික උපයන මුදල් ද මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය සඳහා යොමු කිරීමෙන් මොවුන් දරිද්‍රතාවය පිළිබඳ බරපතල ගැටලුවකට මුහුණ දී ඇත.



මූලාශ්‍රය : (ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණ, 2019)

මොවුන්ගේ උපසංස්කෘතිය තුළ පවතින තවත් ප්‍රධාන ලක්ෂණයක් වන්නේ නැවත නැවත බන්ධනාගාර ගතවීමයි. එක් අවුරුද්දකට කිහිප වාරයක් බන්ධනාගාර ගතවීම හෝ දිගුකාලයක් බන්ධනාගාර ගතවීම හෝ සිදු වේ. මෙය මොවුන් දුප්ත්වීම සඳහා සෘජුවම බලපා ඇත.



(ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණ, 2019)

ගෘහ මූලිකයා බන්ධනාගාර ගතවීම නිසා වැඩි වශයෙන් පීඩා විඳින්නේ ඔවුන්ගේ භාර්යාවන්ය. මන්ද පවුලේ සියලුම බර කරට ගැනීමට ඇයට සිදුවන නිසාවෙනි. පවුලේ වියදම් සඳහා ආදායම් ඉපැයීම මෙන්ම දරුවන්ගේ ආරක්‍ෂාව හා රැකවරණය පිළිබඳ සියලු වගකීම් දැරීමට ඇයට සිදු වේ. මේනිසා කාන්තාවට රැකියාවක නියැලීමටත් ගෘහීය කටයුතු සංවිධානය කිරීමටත් සිදු වීම නිසා ද්විත්ව කාර්යභාරයක් සිදු කිරීමට ඇයට සිදු වේ. ඇතැම් කාන්තාවන් තම පවුලේ ආර්ථිකය පවත්වාගෙන යාම සඳහා මැද පෙරදිග ගෘහ සේවය සඳහා යොමු වී ඇත. ඩයනා පියර්ස් (Diana Pearce) නම් සමාජ විද්‍යාඥයා දක්වන්නේ වර්තමානයේ දී දිළිඳුකම කාන්තාකරණය (Feminization of Poverty) වී ඇති බවයි. මත්ද්‍රව්‍ය වලට ඇබ්බැහි වූ පුද්ගලයින් සිටින පවුල් වල කාන්තාව දිළිඳුකමින් පීඩා විඳින බව අවිවාදිතය. නැවත නැවත බන්ධනාගාර ගතවීම නිසා බන්ධනාගාරය තුළ පවතින උපසංස්කෘතිය සඳහා ද පුද්ගලයින් අනුවර්ථනය වේ. එයින් ඔවුන්ට මත්ද්‍රව්‍ය වලින් නිදහස්වීම යන්න සිහිනයක් පමණක් බවට පත් කරනු ලබයි.

මොවුන් තුළ නිදන්ගත දරිද්‍රතාවය (Chronic Poverty) දක්නට ලැබේ. පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට දිළිඳුකම උරුම කරදෙයි. මොවුන් ජීවත් වන සමාජ - ආර්ථික පරිසරය අනුව එක් පරම්පරාවක සිට අනෙක් පරම්පරාව දක්වා දිළිඳුකම ව්‍යාප්ත වන බව පෙනී යයි. "Poverty of the environment thus resulted in "Poverty of thinking' on the part of the parents" (NDDCB/UNDCP/WHO Project, 1992). මොවුන්ගේ දෙමාපියන්ට අධ්‍යාපනය ලැබීමේ අවස්ථාව මඟ හැරී ගොස් ඇති අතර එම අහිමි වීම පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට ගලාගෙන ගොස් ඇත. මේ ආකාරයෙන් මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය, මත්ද්‍රව්‍ය විකිණීම, සමාජ විරෝධී ක්‍රියාවල හා අපරාධ කටයුතු වල නිරත වීම ද පවුල ඔස්සේ ඔවුන්ට උරුම වී ඇත. "They come from environments where prostitution, illicit alcohol and crime are part of the way of Life" (NDDCB/UNDCP/WHO project,1992,p39). මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ ඔවුන් ඇබ්බැහියේ සංස්කෘතියෙන් ගැළවීම නොහැකිව දිළිඳුකමින් පීඩාවිඳිමින් ජීවත් වන බවයි. මත්ද්‍රව්‍ය වලට ඇබ්බැහිවීම සහ දිළිඳුකම පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට ගලාගෙන යමින් අබ්බැහියේ අසරණයන් බවට මොවුන් පත් වී ඇත.

6. නිගමනය

මත් ඇබ්බැහියට ලක් වූ වරදකරුවකු වීම සංකීර්ණ සමාජ ව්‍යාධි ගණනාවක ප්‍රතිඵලයක් වන අතර එය හුදු පුද්ගලික අසමත් වීමක් ම නොවේ. බන්ධනනාගාර උප සංස්කෘතිය මත් ඇබ්බැහියට ලක් වූ තරුණ වරදකරුවන් නැවත නැවතත් ඇබ්බැහියේ මෙන්ම දරිද්‍රතාවයේ විෂම චක්‍රයට බැඳ තබන බව මෙම අධ්‍යයනයේ ප්‍රධාන නිගමනයකි. මෙම උපසංස්කෘතිය වරදකරුවන් නිදන්ගත දරිද්‍රතා උගුලකට ඇද දමන අතර හීන වන සමාජ ප්‍රාග්ධනය සහ බිඳවැටෙන අභ්‍යන්තර මානසික සාධකයන් මෙම තත්වය වැඩිදියුණු කරයි. මත් ඇබ්බැහියට ලක් වූවන්ගේ පොදු අනන්‍යතා ලක්ෂණාංග සමූහයක් මෙම අධ්‍යනයෙන් අවධානයට ලක්විය. මත් ඇබ්බැහිය හේතුකොට වරදකරුවන් වන පුද්ගලයන් ඇබ්බැහිය ආශ්‍රිත චර්යාවෙන් මුදා ගැනීම සඳහා වඩාත් විස්තීරණ වූත් සාකල්‍ය ප්‍රවේශයක් අවශ්‍ය බව පැහැදිලිය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

අමරසේකර, ඩී. (2002). *සමාජවිද්‍යාවේ මූලික සංකල්ප.* වරකාපොළ:ආරිය ප්‍රකාශකයෝ,

හේමන්ත, කේ. (2006). *විශ්වවිද්‍යාල උපසංස්කෘතිය: සම්ප්‍රදාය, යථාර්ථය සහ වෙනස්කම්.* කොළඹ 10:

රත්නපාල, එන්. (1995). *සමාජ විද්‍යාවේ මූලධර්ම.* කොළඹ 02: සීමාසහිත ලේක් හවුස් ඉන්වෙස්මන්ට් සමාගම.

රත්නපාල, එන්. (2001). *මානව විද්‍යාව.* වරකාපොළ:ආරිය ප්‍රකාශකයෝ.

පෙරේරා, පී. (2007), *මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය නිසා බන්ධනාගාර ගතවූවන් උදෙසා පවත්වන විශෝධන සහ උපදේශන වැඩසටහන් කොතෙක් දුරට සාර්ථක දැයි සොයා බැලීම සහ එම වැඩසටහන් වල ඵලදායීතාවය නැංවීමට ගතහැකි ක්‍රියාමාර්ග හඳුනාගැනීම.* පර්යේෂණ සංග්‍රහය. රාජගිරිය:අන්තරායකර ඖෂධ පාලක මණ්ඩලය.

European monitoring centre for drugs and drug addiction. (2014). *Drug use in prison: assessment report.* UK

Kaestner, Robert. (1998). *Does drug use cause poverty? NBER working paper series, National Bureau of economic Research*. Cambridge.

Lewis, Oscar. (1966). *The culture of poverty*. www.ignaciodarnaude.com/.../Lew...

NDDCB/UNDCP/WHO project, Research Unit. (1992). *Case studies of Heroin users in Sri Lanka: Part II of the Careers study*.

National Dangerous Drugs Control Board. (2006). *Research Monograph, treatment rehabilitation*.Rajagiriya: Rresearch division.

National Institute on Drug Abuse, Research Monograph Series. (1992). *Drug abuse treatment in prisons and jails*. Washington DC: US government printing office.

Prison Headquarters. (2015). *Prison statistics of Sri lanka*. Colombo: Statistic Division.Research Monograph- 2006. (2007). Rajagiriya: National Dangerous Drugs Controal Board.

The Center for Social Justice. (2015). *Drugs in prisons*.UK: Victoria Charity Centre.

Shahandeh, Behrouz. (1998). *Rehabilitaion approaches to drug and alcohol dependence*. Geneva: International Labour office.

World Drug Repor. (2015). Vienna: United Nations office on drugs and crime.

ආඛ්‍යාන narrations
Volume 05 | Issue 02 | 2020 | Article 03
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

CC BY NC ND

ග්‍රාමීය සමාජ ව්‍යුහය, බහුවිධ විශ්වාස පද්ධතිවල ක්‍රියාකාරීත්වය සහ උත්තරීතර ආගමික බහුත්වවාදී සම්ප්‍රදායක්[30] වර්ධනය වීම : පානම් පත්තුව ආශ්‍රිත මානව විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයක්[31]

සමිත උදයංග[32]
senithsrisami@gmail.com

සංක්ෂේපය

ජීවන අවකාශ විශ්ලේෂණ මානව වංශවිද්‍යාත්මක ක්‍රමවේදය භාවිත කරමින් සිදු කරනු ලබන මෙම අධ්‍යයනයෙහි අභිමතාර්ථය වන්නේ ශ්‍රී ලංකාවේ ග්‍රාමීය සමාජ ව්‍යුහයක් තුළ බහුවිධ ආගමික විශ්වාස පද්ධතිවල ක්‍රියාකාරීත්වය හඳුනා ගැනීම ය. පානම් පත්තුව පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍රය වශයෙන් තෝරා ගෙන සිදු කරන ලද මෙම අධ්‍යයනයෙහි දී බහුවිධ ආගම්වල වියුක්ත පැවැත්ම සමාජ සංවිධානය සකස් වීම සඳහා හෝ ප්‍රතිව්‍යුහගත කිරීම සඳහා හේතු නොවන බව ප්‍රධාන වශයෙන් තර්ක කරනු ලැබේ. වියුක්ත හෝ අනන්‍ය වූ දාර්ශනික විශ්වාස පද්ධතියක් එක් එක් ආගම තුළ පැවතියත්, මෙම ආගමික විශ්වාස පද්ධති පුද්ගල අර්ථකථන සහ තර්කායන පදනම් කොට ගෙන ධුරාවලිගත වී තිබේ. මේ අනුව, ඇතැම් අවස්ථාවල ආගමික සම්මිශ්‍රණයක් ඇති වුවත්, එක් එක් ආගම්වල සමාජ ක්‍රියාකාරීත්වය තුළ සුවිශේෂී අනන්‍යතාවක් ඉස්මතු වී ඇත. එ මෙන් ම, ආගමික විශ්වාස පාදක කොටගත් ධුරාවලියක් සකස් වන්නේ පුද්ගල ආගමික අත්දැකීම්වල පවතින සුවිශේෂීත්වය සහ ආත්මීය අර්ථකථන පදනම් කොට ගෙන ය. එ මෙන් ම, විසමජාතීය සමාජයක ඒකාබද්ධතාව හා කෘත්‍යාත්මක පැවැත්ම ස්ථාවර කරනු ලබන්නේ ද ධුරාවලිගත ආගමික විශ්වාස පද්ධතීන් හේතුවෙන් බව මෙහි දී පෙන්වා දෙනු ලැබේ.

ප්‍රමුඛ පද : ආගමික සම්මිශ්‍රණය, ආගමික ධුරාවලිය, උත්තරීතර ආගමික බහුත්වවාදය, ග්‍රාමීය සමාජය, සමාජ ව්‍යුහය, සමාජ සංවිධානය

---

[30] හෙවත් පර්යවසාන ආගමික බහුත්වවාදී සම්ප්‍රදායක්
[31] භාෂා සංස්කරණය: නාලක ජයසේන
[32] Lecturer, Department of Sociology, University of Ruhuna

හැඳින්වීම

මෙම මානව විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයේ මූලික පරමාර්ථය වන්නේ ග්‍රාමීය සමාජ ක්‍රමයක් තුළ බහුවිධ ආගමික විශ්වාස පද්ධති, සමාජ ව්‍යුහයෙහි ස්වභාවය තීරණය කිරීම කෙරෙහි සිදු කරනු ලබන සුවිශේෂී බලපෑම හඳුනා ගැනීම ය. සමාජ ව්‍යුහය සහ ආගම වියුක්ත ප්‍රපංච නොවේ. ආගම, සමාජ ව්‍යුහයෙහි ම කොටසකි. එ නමුත්, ආගමෙහි ස්වභාවය, සමාජ සංවිධානයෙහි ස්වභාවය කෙරෙහි බලපෑම් කරයි.පුද්ගලයාගේ සමාජ චර්යාව කෙරෙහි, චින්තන ප්‍රකාරය (mode of thought) සුවිශේෂී මැදහත්වීමක් සිදු කරයි (බෝයර් 2003, වයිට්හෙඩ් 1968). චින්තන ප්‍රකාරය හෝ පුද්ගලයාගේ චින්තන රටාව බොහෝ දුරට යම් යම් සමාජ සම්මත විශ්වාස පද්ධතිවලට අනුකූලව ගොඩනැගී තිබේ (මොරාන් 2000). සමාජ සම්මිත විශ්වාස අතර ආගමික විශ්වාස පද්ධතිවලට ද විශේෂ ස්ථානයක් හිමි වේ (හික් 2014, හෙගල් 2007, ජේම්ස් 2002). පුද්ගල චින්තන ප්‍රකාරය සකස් වීම සම්බන්ධයෙන් විවිධ විශ්වාස බලපෑම් කරනු ලබන අතර ආගමික විශ්වාස මගින් සමාජ ක්‍රමයක් තුළ කිසියම් පොදු සදාචාර ප්‍රජාවක් බිහි කිරීමට අවශ්‍ය මූලධර්ම ඉදිරිපත් කරයි (ඩුර්කයිම් 1986). ආගම යනු ශුද්ධ යැයි සම්මත විශ්වාස සහ භාවිත සමූහයක් වඩා ගොඩ නැගුණු, අන්තර්රඳාපැවැත්මක් සහිත විශ්වාස සහ භාවිත ක්‍රමයක් මගින් සමාජයක සියල්ලක් එක් සදාචාර ප්‍රජාවක් බවට සංවිධානය කරනු ලබන ආයතනයකි (ඩුර්කයිම් 1986: 71පි). ඩුර්කයිම් (1986) ශුද්ධ වස්තුවක් හා සම්බන්ධ විශ්වාස සහ භාවිත මෙන්ම එහි සමාජ-ආයතිනක පසුබිම කෙරෙහි ද විශේෂ අවධානයක් යොමු කළ යුතු බව අවධාරණය කොට තිබේ. ආගමික චර්යාව එක් අතකින් අනිවාර්ය ජීවන අත්දැකීමක් යැයි ද ඇතැමෙක් තර්ක කරනු ලබන්නේ නිරාගමික චින්තනය තුළ ද කිසියම් විශ්වාස පද්ධතියක් අන්තර්ගත වී ඇති බැවින් ය (කාන්ට් 2009).

සාම්ප්‍රදායික හෝ නූතන හෝ වුවත්, සමාජ ජීවිතයෙහි මූලික ස්වභාවය නෛසර්ගික වශයෙන් ම ආගමික වූවකි. එ බැවින්, ආගමික වත්පිළිවෙත් හුදෙක් අධිස්වභාවික වස්තූන් වන්දනා කිරීම කෙරෙහි පමණක් භාවිත වූවක් නොවන අතර එයින් සමාජ ජීවිතය ම පෙරළා වන්දනා කිරීමක් සිදු කරන බව ඩුර්කයිම් තර්ක කරයි (1986). ආගමෙහි මූලික කෘත්‍යයක් වන්නේ පුද්ගලයාගේ සමාජ සම්බන්ධතා ක්‍රමානුකූල කිරීමට අදාළ මූලධර්ම ඉදිරිපත් කිරීම ය. ඒ සඳහා ආගමක් විසින් පූජාවිධිකරණය සහ සංකේතරකණය (Ritualization and Symbolization) නමැති ක්‍රම භාවිත කරනු ලැබේ. පූජාවිධිකරණයෙහි දී හුදෙක් අධිස්වභාවික දේවත්වයක් වන්දනා කිරීමක් පමණක් සිදු නොවන අතර එහි දී පුද්ගලයා කිසියම් සංවිධානගත ක්‍රියාවලියක ද නියුක්ත වෙයි. විශේෂයෙන් ම පූජාවිධි තුළ කිසියම් පුරුදු සමුදායක් අන්තර්ගත වන බැවින්, විශ්වාස පද්ධතිවලට වඩා සමාජ අවකාශය තුළ කිසියම් අත්දැකීමක් ලැබීමට ද පුද්ගලයාට අවස්ථාව හිමි වේ. ආගමෙහි මූලික සමාජ කෘත්‍ය කෙරෙහි සංකේතකරණය ද මැදිහත් වෙයි. සංකේතයක් යනුවෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ කිසියම් දෙයක් නිරූපණය කිරීම සඳහා භාවිත කරනු ලබන වෙනත් නිරූපණයකි. සංකේත තුළ සාමූහික අර්ථකථන අන්තර්ගත වන අතර ඒ තුළ සාමූහික වශයෙන් පිළිගත් අදහස් හා විශ්වාස ද පවතියි. මේ නිසා එක් සදාචාර ප්‍රජාවක්

ගොඩ නැගීම සඳහා ආගම විසින් සංකේත භාවිත කරනු ලබයි. සංකේත ද ඓතිහාසික වශයෙන් පුද්ගල අත්දැකීම් ඒකාබද්ධ කරමින් ගොඩ නැගෙන්නකි. ශ්‍රී ලංකාවේ ගැමි සමාජයන් තුළ ද සමාජ ඒකාබද්ධතාව ගොඩ නැගීම සම්බන්ධයෙන් ආගම සුවිශේෂී කාර්යභාරයක් ඉටු කරයි (ලීච්, 1961).

සමාජ සංවිධානයක් යනුවෙන් අදහස් වන්නේ මූලික සමාජ පාලන නියතිවලට සාපේක්ෂව පුද්ගල චර්යාව ගොඩ නැගී ඇති ආකාරය යි (ගිඩ්න්ස් 1984, 2019). සමාජ සංවිධානය, සමාජ ව්‍යුහය සමග තදින්ම සම්බන්ධ වී ඇති අතර ව්‍යුහය යනුවෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ සාපේක්ෂ වශයෙන් වෙනස් වීමේ ප්‍රවණතාව අවම වුවත් සමාජයේ මූලික චර්යා සහ මහා සමාජ සංස්ථාවන් ක්‍රමානුකූල කරනු ලබන මූලධර්මයන්ගේ එකතුවකි (ස්ට්‍රවුස් 1962, මැක්ලවුඩ්, සීන් සහ ලිමිනල් 2007). මුල් කාලීන ඇතැම් සම්භාව්‍ය මානව විද්‍යාඥයන් විසින් පුද්ගලයාගේ සමාජ චර්යාව විග්‍රහ කිරීමෙහි දී සමාජ ව්‍යුයෙහි බලපෑම ප්‍රමුඛ වන බවත් (ස්ට්‍රවුස් 1962) ඇතැමෙක් පුද්ගලයාගේ ආත්මීය අර්ථකථන සහිත මැදිහත්වීම සුවිශේෂී වන බවත් තර්ක කරනු ලැබිණ (වේබර් 1963, නීඩ්හැම් 1925). එසේ වුවත්, ඇතැමෙක් සමාජ ව්‍යුහයෙහි මෙන් ම පුද්ගල මැදිහත්වීමෙහි බලපෑම ද එකාවනුව බලපෑම් කරනු ලබන බව පවසමින් ව්‍යුහ කෘත්‍යවාදයක් ඉදිරිපත් කරන ලදි (පාර්සන්ස් 1951, මර්ටන් 1949). එකී එක් එක් පර්යවලෝකය මගින් ආගමෙහි සමාජ ක්‍රියාකාරීත්වය විග්‍රහ කරනු ලබන්නේ වෙනස් ආකාරයෙනි. මේ හේතුවෙන් මහා සමාජ සංස්ථාවක් වශයෙන් ආගම ක්‍රියාත්මක වන ආකාරය සහ පුද්ගල ආගමික අත්දැකීම්වල ස්වභාවය යන කරුණු කෙරෙහි විශේෂ අවධානයක් යොමු කළ යුතු ය. ඕනෑම සමාජ අත්දැකීමක් මෙන් ම ආගමික අත්දැකීම්වල ස්වභාවය ද සන්දර්භීය සුවිශේෂීතාව අනුව වෙනස් විය හැකි ය (විට්ගෙන්ස්ටයින් 1966). එයට හේතුව වන්නේ එක් එක් සමාජ ක්‍රමය විසින් පිළිගත් ව්‍යුහීය මූලධර්ම බහුවිධ හේතු සාධක පදනම් කොට ගෙන වෙනස් වන බැවින් ය.

එ මෙන් ම ගෝලීයකරණය වැනි විවිධ සංකීර්ණ සමාජ චල්‍යතාකාරක හේතුවෙන් සමාජ ව්‍යුහය ප්‍රතිව්‍යුහගත වීමේ ස්වභාවයක් පවතියි (ගිඩ්න්ස් 2007). සමාජ ව්‍යුහය ප්‍රතිව්‍යුහගත වීම ආගම තුළින් ද විද්‍යමාන විය හැකි ය. ආගම, සමාජ ව්‍යුහයෙහි අවියෝජනීය මූලිකාංගයක් වන බැවින්, පුද්ගල චර්යාවෙහි ස්වභාවය තීරණය කිරීම සම්බන්ධයෙන් සුවිශේෂී බලපෑමක් එල්ල කළ හැකි ය. එසේ ද වුවත්, එය වෙන් වශයෙන් හඳුනා ගැනීම අපහසු වන්නේ ආගමික මූලධර්ම මෙන් ම වෙනත් සමාජ මූලධර්ම ද පුද්ගල චර්යාව කෙරෙහි යම් බලපෑමක් සිදු කරන බැවින් ය.

ආගම මානව නිර්මාණයක් වශයෙන් මානව විද්‍යාඥයන් විසින් පිළිගනු ලැබේ (ෆ්‍රේසර් 2012, ඩුර්කයිම් 1986). මේ හේතුවෙන් සංස්කෘතික හා සමාජ තත්ත්වවලින් සුවිශේෂීතා අනුව විවිධ විශ්වාස පද්ධතීන් නිර්මාණය වී ඒවා ආගමක් බවට පරිවර්තනය විය හැකි ය. ආගම්වල ආරම්භය හෝ එහි පරිණාමය පිළිබඳව මෙහි දී අවධානය යොමු නො කෙරේ. කෙසේ වෙතත්,

ආගම් බහුත්වයක් නිර්මාණය වීම සැලකිය යුතු කරුණකි. විශේෂයෙන් ම එක ම සංස්කෘතික අවකාශයක් තුළ ද බහුවිධ ආගම් ව්‍යාප්ත වීමේ හැකියාවක් පවතියි. අතිශය සරල සමාජවල වුවත් විවිධ විශ්වාස පද්ධති දක්නට ලැබේ (ප්‍රිචාඩ් 1965). ශ්‍රී ලංකාවේ වැදි සමාජය තුළ නෑ යකුන් වන්දනය සහ අධිභෞතික දේව වන්දනය යනාදී වශයෙන් විවිධ විශ්වාස පද්ධති බිහි වී ඇති අතර ඒවා අතර සුවිශේෂ අනන්‍යතා මෙන් ම, එකිනෙක අතර පැහැදිලි වෙනස්කම් ද දක්නා ලැබේ. සංස්ථාමය වශයෙන් ඒවා වෙන් වෙන් වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වේ (සෙලිග්මාන් 1911). ග්‍රාමීය සමාජවල බහුවිධ විශ්වාස පද්ධති ක්‍රියාත්මක වන අතර ඒවා සංස්ථාමය වශයෙන් අනන්‍ය වුවත්, පුද්ගල ක්‍රියාකාරීත්වය තුළ ආගමික සම්මිශ්‍රණයක් පැවතිය හැකි ය (ඔබේසේකර 1970, 1981, 2002, 1966, 1963 සහ ශ්‍රී නිවාස් 1952). ආගමික බහුත්වවාදය යනුවෙන් හඳුන්වනු ලබන්නේ කිසියම් එක් සමාජ ක්‍රමයක් තුළ බහුවිධ ආගමික විශ්වාස පද්ධති පැවතීම, ඒවා පිළිගැනීම සහ භාවිතය යි (හික් 2004, හෙගල් 2007, රේස් 1983).

ඇලන් රේස් (1983) ප්‍රකාශ කරන ආකාරයට ආගමික අත්දැකීම් ආශ්‍රිත මූලික ස්වරූප තුනක් දැකගත හැකි ය: බහුත්වවාදය (pluralist), අන්තර්කරණවාදය (inclusivist), බැහැරකෙරුම්වාදය (exclusivist) යනුවෙනි. බැහැරකෙරුම්වාදයේ මූලික පිළිගැනීම වන්නේ බහුවිධ ආගමික විශ්වාස පද්ධති පැවතියත්, ඒ අතරින් තෝරාගත් එකක් පමණක් සත්‍ය හා යුක්තිගතභාවයෙන් යුක්ත යැයි පිළිගැනීම ය. බහුත්වවාදයේ පිළිගැනීම වන්නේ සියලු ආගමික විශ්වාසවල කිසියම් සත්‍යයක් සහ පිළිගත හැකිබවක් පැවැතිය හැකි බව ය. එහි දී එක් ආගමක් පමණක් සත්‍ය යැයි තර්ක කරනු නො ලැබේ. අන්තර්කරණවාදීන් (මැක්කීම් 2012) තර්ක කරනු ලබන්නේ සියලු ආගම්වල සත්‍යයක් සහ යුක්තිසහගතභාවයක් පැවතිය හැකි වුවත්, එක් ආගමක් පමණක් සර්වාකාරයෙන් උත්තරීතර වන බව ය. මෙම ආකෘති සමාජ ක්‍රමයේ ආගමික ක්‍රියාකාරීත්වය තුළ දක්නට ලැබේ. නිදසුන් වශයෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ ඇතැම් ග්‍රාමීය සමාජවල බහුවිධ ආගම් ව්‍යාප්ත වී පැවතියත්, බුදු දහම උත්තරීතර හා සත්‍ය වශයෙන් පිළිගැනීම පෙන්වා දිය හැකි ය (ඔබේසේකර සහ ගෝම්බ්‍රිච් 1988). උත්තරීතර ආගමික බහුත්වවාදයක් යනුවෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ බහුවිධ ආගමික පද්ධති පිළිගනු ලැබුව ද ආවස්ථයික වශයෙන් කිසියම් එක් ආගමික විශ්වාස පද්ධතියක් අන් ආගම්වලට වඩා සත්‍යයෙන් හා තාර්කිකත්වයෙන් යුක්ත යැයි පිළිගැනීම ය (හික් 2004).

ආගමික බහුත්වවාදයක් වර්ධනය වන්නේ "සත්‍ය" සම්බන්ධයෙන් ජන ඥාන මීමංසාව හෝ පොදුවේ සමාජගත පුද්ගලයන් විසින් ස්වකීය පැවැත්ම සම්බන්ධයෙන් ගොඩ නගනු ලබන දාර්ශනික විග්‍රහවල වෙනස්කම් සහ ආස්ථානයන්ගේ බහුවිධතා අනුව ය (කාන්ට් 2009, ශ්ලෙයමාකර් 1996, ට්‍රේසී 1991). "සත්‍ය" කුමක් ද? යන්න දාර්ශනික ගැටලුවකි. බොහෝ දුරට සමාජ පැවැත්ම සම්බන්ධ බොහෝ සත්‍යයන් හෝ කරුණු ආගමික විශ්වාස මගින් ඉදිරිපත් කරයි. මෙහි දී පුද්ගලයා විසින් "සත්‍ය" තීරණය කරනු ලබන්නේ කිසියම් නිර්ණායක පද්ධතියක් පදනම් කොට ගෙන ය. මෙම නිර්ණායක පද්ධතිය සමාජ ක්‍රමයේ බලපෑම අනුව සකස් විය හැකි අතර, ආත්මීය අර්ථකථන ද එහි ස්වභාවය තීරණය කිරීමට හේතු වේ. කෙසේ වෙතත්,

සත්‍ය කුමක් ද? යන්න සම්බන්ධයෙන් සමාජගත පුද්ගලයා විසින් සිදු කරනු ලබන තර්කායනයේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ආගමික බහුත්වවාදයක් උද්ගත වේ. මෙහි දී සිදු වන්නේ එක ම සමාජ ක්‍රමයක් තුළ බහුවිධ ආගමික විශ්වාස පිළිගැනීමත්, ක්‍රියාත්මක වීමත් ය. කාන්ට් (2009) සහ සැක්ස් (2009) පෙන්වා දෙන්නේ "සැබෑ ආගම" ශුද්ධ වශයෙන් තාර්කික වන අතර එය මානවයාගේ සදාචාර හැඟීම් සමග ඍජු ව සම්බන්ධ වී ඇති බව ය. මානවයාට දෙවියන්ගේ හෝ අධි භෞතික බලවේගයක පැවැත්ම කෙසේවත් දැනගත නොහැකි වුවත්, අධි භෞතික බලවේගයක පැවැත්මක් තිබෙන බව හැඟීම හේතුවෙන් ම සදාචාර පර්යායක් හෝ පුද්ගල චර්යාව කිසියම් ආකාරයකින් මෙහෙවීමේ නියතියක් බිහි විය හැකි ය (කාන්ට් 2009). කාන්ට් එහි දී තව දුරටත් තර්ක කරන්නේ එක් ආගමක් පැවැතිය හැකි අතර, යම් සමාජ ක්‍රමයක් තුළ බහුවිධ විශ්වාස පැවතිය හැකි බව ය. එ මෙන් ම, කාන්ට් විශ්ව සම්මත සදාචාර පද්ධතියක් පැවැතීමෙන් සංස්ථාපිත ආගමක් අවශ්‍ය නො වන බව ද පෙන්වා දී ඇත. ශ්ලෙයමාකර් (1966) මෙම මතය නොපිළිගන්නා අතර ඔහු පෙන්වා දෙන්නේ විශ්ව සම්මත විශ්වාස පද්ධතියක් පැවතියත්, පුද්ගලයා සංස්ථාපිත ආගමික විශ්වාස පද්ධතියකට අයත් වීමේ නෛසර්ගික හැකියාවක් පවතින බව ය.

ආගම් සහ විශ්වාස පද්ධති අතර කිසියම් වෙනසක් පවතියි. ආගමක් කිසියම් සමාජ ක්‍රමයක් තුළ සංස්ථාමය වශයෙන් ස්ථාපනය ඇති අතර, විශ්වාස පද්ධති සංස්ථාවක් වශයෙන් ස්ථාපනය වී නැත. පුද්ගල භාවිතය තුළ විශ්වාස සහ භාවිතය ව්‍යාප්ත වී ඇත. විශ්වාස, අවශ්‍යයෙන් ම ශුද්ධත්වය සමග සම්බන්ධ වී නැත. එසේ වුවත්, ආගමික විශ්වාස තුළ ශුද්ධත්ව හැඟීමක් දැකිය හැකි ය. මෙම මානව විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයෙහි දී ආගම, විශ්වාස යන සංකල්ප බොහෝ දුරට භාවිත කරනු ලැබේ. ආගමික විශ්වාස යනු සංස්ථාමය පදනමක් සහිත ආගම් තුළ පවතින විශ්වාස පද්ධති ය. "පද්ධතිය" යනුවෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ කිසියම් පිළිවෙළකට සකස් වී ඇති පිළිගැනීම් ය. මෙම විශ්වාස පද්ධති තුළ දර්ශනයක්, පුද පූජා ක්‍රමයක්, ආයතන යනාදිය පැවැතිය හැකි ය (මැලිනොව්ස්කි 1925, බ්‍රවුන් 1922, ප්‍රිචාඩ් 1956, 1965). මෙම මානව විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයෙහි දී අවධානය යොමු කරනු ලබන පානම් පත්තුවෙහි ද බහුවිධ ආගමික විශ්වාස පද්ධති ක්‍රියාත්මක වන ආකාරය කෙරෙහි ය.

ශ්‍රී ලංකා සමාජය බහුවාර්ගික හා බහුආගමික සමාජයකි (බණ්ඩාරගේ 2009, සිල්වා 2019). ග්‍රාමීය සමාජවල විවිධ ආගම් ව්‍යාප්ත වී ඇත. බුද්ධාගම, හින්දු ආගම, ක්‍රිස්තියානි ආගම, ඉස්ලාම් ආගම, වෙනත් ප්‍රාදේශීය විශ්වාස පද්ධති වශයෙන් බොහෝ ආගම් ග්‍රාමීය සමාජ ක්‍රමය තුළ ව්‍යාප්ත වී ඇති අතර මේ අතර සංකීර්ණ සම්බන්ධතා ද පවතියි (ගෝම්බ්‍රිච් සහ ඔබේසේකර 1988). බෞද්ධ පන්සල් ආශ්‍රිතව හින්දු දෙවිවරුන්ගේ දේවාල ඉදි කිරීම, දළදා පෙරහැර උත්සවයේ හින්දු දේවාල පෙරහැර ගමන් කිරීම යනාදිය තුළ සංකීර්ණ ආගමික සම්බන්ධතා දැකිය හැකි ය. විශේෂයෙන් ම ග්‍රාමීය සමාජ ආශ්‍රිත ව ආගමික විශ්වාසවල ද්විවිධ විභේදනයක් ඔබේසේකර (1988, 1966) හඳුනා ගනියි. මේ අනුව, ප්‍රභූන් විසින් පිළිගනු ලබන ආගම් සහ ප්‍රභූන් නොවන කණ්ඩායම් විසින් පිළිගනු ලබන ආගම් වශයෙන් යම් විභේදනයක්

දැකිය හැකි ය. මෙම තත්ත්වය අප විසින් අධ්‍යයනය කරන ලද පානම් පත්තුවෙහි ද දක්නට ලැබිණ. බොහෝ දුරට සංස්ථාපිත ආගම් වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වන බුද්ධාගම හා සම්බන්ධ සංස්ථා කුලීනයන් විසින් අනුගමනය කරනු ලබන අතර ඔවුන්ට හිමි අවස්ථා ඉහළ ය. අයියනායක වන්දනය වැනි විශ්වාස පද්ධති ප්‍රභූ නොවන කණ්ඩායම් විසින් අධික වශයෙන් විශ්වාස කරනු ලබන අතර එකී විශ්වාස පද්ධති පවත්වා ගෙන යනු ලබයි. මෙම ආගම් ස්තර, සමාජයේ පවතින ස්තර අනුව සකස් වී ඇත. එසේ ද වුවත්, ආගමික ස්තරායනය ද්විවිධ විභේදනයකට සීමා නො කළ යුතු බව මෙම අධ්‍යයනෙයහි දී පෙන්වා දෙනු ලැබේ. සමාජ සංවිධානය ක්‍රමානුකූලව පවත්වා ගෙන යාම සඳහා මෙන් ම සමනුකලනය සඳහා ද සංකීර්ණ වශයෙන් ස්තරගත වූ ආගමික ධුරාවලියක් හේතු වන ආකාරය මෙම අධ්‍යයනයෙහි දී පෙන්වා දෙනු ලැබේ.

පානම් පත්තුවේ පත්තිනි වන්දනය හා ජන ජීවිතය සම්බන්ධයෙන් ඔබේසේකර (1984) තර්ක කරන්නේ ජන විඥානය සහ ආගමික ව්‍යුහ අතර ඍජු සම්බන්ධතාවක් පවතින බව ය. ඔහු මනෝ විශ්ලේෂණවාදය ආශ්‍රයෙන් මානව චර්යාවල මානසික ස්වරූප විග්‍රහ කිරීමට උත්සුක වී ඇත. ආගමික විශ්වාස පද්ධතිවල සමාජ ස්වරූපය තීරණය කිරීම කෙරෙහි ජන විඥානය බලපෑම් කරනු ලබන ආකාරය මෙම අධ්‍යයනෙයහි දී ද පෙන්වා දෙනු ලැබේ. එක් එක් ආගමකට සමාජය තුළ හිමි වන ස්ථානය තීරණය කරනු ලබන්නේ ජන විඥානය මගින් ය. නිදසුන් වශයෙන් අයියනායක වන්දනයට වඩා බෞද්ධාගම ඉහළ මට්ටමකින් පිළිගනු ලබන අතර එය සංකේතාත්මක වශයෙන් ද පිළිබිඹු කරයි. ආගම් අතර නෛසර්ගික ධුරාවලියක් නොමැති වුවත් ජන විඥානය මගින් ඒවා අතර යම් ධුරාවලියක් ගොඩ නගයි. එහි දී සත්‍ය වශයෙන් ම සිදු වන්නේ ජන විඥානය, ආගමික චර්යාව තුළින් ද නිරූපණය කිරීමකි. මේ තත්ත්වය ඔබේසේකර (1984) පැහැදිලිව හඳුනා ගෙන ඇත. විශේෂයෙන් ම අංකෙළිය චාරිත්‍රය සම්බන්ධ පුළුල් විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කොට තිබේ. අංකෙළිය, පානම ග්‍රාමීය සමාජයේ ප්‍රධාන පූජා චාරිත්‍රයක් වන අතර, ඒ හා සම්බන්ධ මූලධර්ම සහ පුද පූජා සමාජ ක්‍රමයේ බල සම්බන්ධතාවන්ගේ ස්වභාවය නිරූපණය කරයි. මේ පිළිබඳව විශ්ලේෂණයක් මෙම පර්යේෂණ පත්‍රිකාවේ අන්තර්ගත කොට ඇත.

ග්‍රාමීය සමාජයේ පුද්ගල චර්යාවල ස්වභාවය හඳුනා ගැනීමෙහි දී ආගමික අධ්‍යයන කෙරෙහි විශේෂ අවධානයක් යොමු කළ යුතු ය (කැෆෙරේ 1991, 1997, යාල්මන් 1967, සල්ගාදු 2007, පෆන්බර්ග් 1979). සාම්ප්‍රදායික සමාජවල විධිමත් නීතියට වඩා සාම්ප්‍රදායික නීතී ක්‍රියාත්මක වන බැවින්, ආගමික විශ්වාස මගින් පෙන්වා දෙනු ලබන සදාචාර පද්ධති පුද්ගල චර්යා පාලනය කිරීම හෝ ක්‍රමානුකූලව පවත්වා ගෙන යාම සම්බන්ධයෙන් දායක වෙයි. එ බැවින්, මෙම මානව විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයෙහි දී සාම්ප්‍රදායික ග්‍රාමීය සමාජ ව්‍යුහයක් තුළ, බහුවිධ විශ්වාස පද්ධති සහ සංස්ථාපිත ආගම් ක්‍රියාත්මක වන ආකාරයෙහි සුවිශේෂී ස්වභාවය පෙන්වා දෙනු ලැබේ. ආගම, සමාජ ව්‍යුහයෙහි ම අවියෝජනීය ඒකකයක් වන බැවින් සමාජ ව්‍යුහයෙහි මූලික ස්වභාවය තීරණය කිරීම සම්බන්ධයෙන් කිසියම් බලපෑමක් සිදු කරනු ලබයි.

සමාජ ව්‍යුහය සකස් වීම සම්බන්ධයෙන් බහුවිධ සංස්කෘතික මූලධර්ම මූලික වන බැවින්, ආගමික ක්‍රියාකාරීත්වය වෙනත් සමාජ සංස්ථාවන්ගේ ක්‍රියාකාරීත්වය සමග අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් සම්බන්ධ වී තිබිය හැකිය.

ක්‍රමවේදය

මෙම මානව විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනයේ මූලික පරමාර්ථය වන්නේ ග්‍රාමීය සමාජ ක්‍රමයක් තුළ බහුවිධ ආගමික විශ්වාස පද්ධති, සමාජ ව්‍යුහයෙහි ස්වභාවය කෙරෙහි සිදු කරනු ලබන බලපෑම හඳුනා ගැනීම ය. එහි දී බහුවිධ විශ්වාස පද්ධති, පුද්ගලයා විසින් ගොඩ නගනු ලබන අර්ථකථන අනුව ධුරාවලිගත වන ආකාරය අවබෝධ කර ගැනීම කෙරෙහි අවධානය යොමු කරනු ලැබේ. මේ සඳහා ජීවන අවකාශ විශ්ලේෂණ මානව වංශවිද්‍යාත්මක ක්‍රමවේදය (Life World Analytical Ethnography) භාවිත කරනු ලැබිණ. මෙම ක්‍රමවේදය මෑතකාලීන ව මානව වංශ විද්‍යාත්මක ක්‍රමවේදය සහ ප්‍රපංචවේදය ඒකාබද්ධ කොට සකස් කොටගනු ලැබූ ක්‍රමවේදයකි (හෝනර් සහ හිට්ස්ලර් 2015). මෙම ක්‍රමවේදය වඩාත් සුවිශේෂ වන්නේ කිසියම් සමාජ ක්‍රමයක් තුළ ස්වකීය චින්තන රටා ගොඩ නගාගෙන චර්යා පවත්වා ගෙන යනු ලබන පුද්ගලයන්ගේ ආත්මීය අර්ථකථන සහ සංස්කෘතික රටා අතර පවතින අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධතාව අවබෝධ කර ගැනීම සඳහා ය. මේ අනුව යමින් පුද්ගලයා විසින් ආගමික අත්දැකීම් සම්බන්ධ චර්යා සඳහා දෙනු ලබන අර්ථකථන කෙරෙහි අවධානය යොමු කරන ලද අතර ඒ හා සම්බන්ධ සංස්කෘතික වින්‍යාස ද අවබෝධ කර ගැනීමට උත්සාහ කරනු ලැබිණ.

ශ්‍රී ලංකාවේ නැගෙනහිර පළාතේ අම්පාර දිස්ත්‍රික්කයට අයත් පානම් පත්තුව මානව වංශවිද්‍යාත්මක අධ්‍යයනය සඳහා පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍රය වශයෙන් තෝරාගනු ලැබිණ. පානම් පත්තුව සුවිශේෂී වශයෙන් තෝරාගැනීම සඳහා එහි පවතින සංකීර්ණ ආගමික බහුත්වවාදී ස්වභාවයත්, මාතෘමූලික සමාජ ලක්ෂණ පෙන්නුම් කිරීමත් හේතු විය. ශ්‍රී ලංකාවේ උඩරට පළාත්වල තිබෙන ග්‍රාමීය සමාජයන්ට වඩා පානම් පත්තුවෙහි සමාජ සංවිධානයෙහි ද වෙනස්කම් දක්නට ලැබේ. මුහුදුබඩ ප්‍රදේශයක් වීම හේතුවෙන් ධීවර කර්මාන්ත ලක්ෂණ ද පෙන්නුම් කරයි. එ මෙන් ම කෘෂිකර්මාන්තය සහ සත්ත්ව පාලනය ද ආර්ථික කටයුතු වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වේ. මේ හේතුවෙන් සුවිශේෂී සමාජ සංවිධාන ව්‍යුහයක් මෙහි දැකිය හැකි ය. එ බැවින් මෙම අධ්‍යයනය සඳහා පානම් පත්තුව පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍රය වශයෙන් තෝරාගනු ලැබිණ.

විශ්ලේෂණය

ග්‍රාමීය සමාජ ව්‍යුහයේ ස්වභාවය සහ පුද්ගල චර්යා ප්‍රකාරව මූලික නීති සකස් වීම කෙරෙහි ආගමික විශ්වාස විශේෂයෙන් බලපෑම් කරනු ලැබුවත්, පුද්ගලයාගේ ආගමික අත්දැකීම්වල ස්වභාවය සන්දර්භීය සුවිශේෂතා අනුව වෙනස් වෙයි. ඓතිහාසික ශ්‍රී ලංකාවේ ග්‍රාමීය සමාජවල පුද්ගල චර්යාව කෙරෙහි ආගමික විශ්වාස පද්ධති සුවිශේෂී බලපෑමක් එල්ල කළත්, ගෝලීයකරණය හේතුවෙන් ව්‍යාප්ත වන නව සදාචාර පර්යාය හේතුවෙන් ග්‍රාමීය සමාජ

ව්‍යුහය සැලකිය යුතු වෙනස්කම්වලට භාජනය වී ඇත. එසේ වුවත්, විශ්වාස පද්ධති විසින් සමාජ ව්‍යුහය කෙරෙහි සිදු කරනු ලබන බලපෑම ආගමික නොවන - ලෞකික සමාජ සංස්ථා ආශ්‍රිතව ද දක්නට ලැබේ. විශේෂයෙන් ම විවාහ රටාව, ඥාතීත්වය, පීතෘමූලික භාවය හෝ මාතෘ මූලික භාවය යනාදී සංකීර්ණ සමාජ ව්‍යුහීය පර්යායන් ද ආගමික විශ්වාස සමග පැහැදිලි සම්බන්ධතාවක් පවත්වන ආකාරය දක්නට ලැබේ. එ මෙන් ම නාගරික සමාජවලට සාපේක්ෂව, ග්‍රාමීය සමාජවල පුද්ගල චර්යා ප්‍රකාරය සම්බන්ධ මූලධර්ම නිශ්චය වීම කෙරෙහි ආගමික විශ්වාස පද්ධති විසින් සිදු කරනු ලබන බලපෑම සුවිශේෂ ය. ගැමියන් බොහෝ දුරට කිසියම් ප්‍රධාන ආගමික සංස්ථාවක් සමග සම්බන්ධ වී සිටින ආකාරයක් පෙන්නුම් කළත්, සත්‍ය වශයෙන් ම සමාජ ක්‍රියාකාරීත්වයෙහි දී ආගමික බහුත්වවාදයක් පෙන්නුම් කරන බව මානව විද්‍යාඥයන් විසින් පෙන්වා දී තිබේ (ප්‍රිවාඩ් 1956, පියරත්න 2018). ග්‍රාමීය සමාජ ව්‍යුහය කෙරෙහි බලපානු ලබන බහුවිධ විශ්වාස පද්ධති සහ ආගම්, පුද්ගලයාගේ දෛනික අත්දැකීම් සමග සම්බන්ධ වී ඇත. මේ හේතුවෙන් ලෞකික දින චර්යාවෙහි ස්වභාවය තීරණය කිරීම කෙරෙහි ද ආගමික විශ්වාස මූලික වෙයි. ආගමික විශ්වාස, ග්‍රාමීය සමාජ ක්‍රමයක් තුළ පුද්ගල චර්යා කෙරෙහි සහ ව්‍යුහීය මූලධර්ම සකස් වීම කෙරෙහි බලපෑම් කරනු ලබන ආකාරය ශ්‍රී ලංකාවේ නැගෙනහිර පළාතේ පානම් පත්තුව නම් ග්‍රාමීය සමාජය ආශ්‍රයෙන් හඳුනා ගැනීම මෙම පර්යේෂණයෙහි අභිමතාර්ථය වේ. පානම් පත්තුවේ පුද්ගල චර්යා ප්‍රකාරය සහ සමාජ ව්‍යුහය උත්තරීතර බහුත්වවාදයක් මත පදනම් වී ඇති ආකාරය මෙහි දී පෙන්වා දෙනු ලැබේ.

ග්‍රාමීය සමාජ ව්‍යුහය ගොඩ නැගීම සහ විශ්වාස පද්ධතිවල ක්‍රියාකාරීත්වය

සමාජ ව්‍යුහය හෝ පුද්ගල චර්යා ප්‍රකාරය නියත කරනු ලබන සාපේක්ෂ නීතී බොහෝ දුරට ආගමික විශ්වාස අනුව ගොඩනැගී තිබේ. විශේෂයෙන් ම පානම් පත්තුව මෑත කාලීනව ගොඩ නැගුණු ග්‍රාමීය සමාජයක් වන බැවින්, සමාජ අනුකලනය සඳහා ආගම විසින් සිදු කරන ලද බලපෑම විශේෂ වේ. පානම, මාතෘ මූලික සමාජයක ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරයි. බොහෝ දුරට සිංහල ගම්මානවල පීතෘමූලික ආකෘතියක් අනුව ගොඩ නැගී තිබුණ ද පානම් පත්තුවේ සිංහල ගම්මාන මාතෘමූලික සමාජ ආකෘතියක ස්වභාවය පෙන්නුම් කරයි. විශේෂයෙන් ම විවාහ ක්‍රියාවලිය, ඉඩම් භුක්තිය, ඥාතීත්ව රටාව යනාදියෙහි කාන්තා මූලිකත්වයක් පෙන්නුම් කරයි. එ නමුත්, අවරෝහණ ක්‍රියාවලයෙහි දී පුරුෂයන් විසින් මූලික මැදිහත්වීමක් සිදු කරයි. ඉඩමේ අයිතිය කාන්තාවට හිමි වුවත්, එය මීළඟ පරම්පරාවේ කාන්තාවකට පවරා දීම සම්බන්ධයෙන් පුරුෂයා (කාන්තාවගේ සහෝදරයා) මූලික වෙයි. කෙසේ වෙතත් මාතෘ මූලික සමාජ ලක්ෂණ ඉස්මතු වීම, පානම ග්‍රාමීය සමාජයෙහි ආරම්භය සමග සම්බන්ධ වී ඇති බවක් පෙනේ. විශේෂයෙන් ම 1818 ඌව වෙල්ලස්ස කැරැල්ල අවදියෙහි බොහෝ පුරුෂ පාර්ශ්වවල කැරැල්ලට සම්බන්ධ වීමත්, ග්‍රාමීය සමාජය පවත්වා ගෙන යාම සම්බන්ධයෙන් කාන්තාවන් සුවිශේෂී භූමිකාවක් රඟදක් වූ බව ප්‍රදේශවාසීන් අවධාරණය කරයි. එ පමණක් නොව, පානම ආගමික විශ්වාස වෙසෙසින් කේන්ද්‍රගත වී තිබෙන්නේ පත්තිනි දේව ඇදහිල්ල පාදක කොට ගෙන ය. මාතෘ මූලික සමාජයක ලක්ෂණ අනුව යමින් පත්තිනි වන්දනය ද මූලික ආගමික විශ්වාසයක්

වශයෙන් පිළිගනු ලැබේ. එ මගින් සමාජ ව්‍යුහය හෙවත් මූලික චර්යා සඳහා බලපානු ලබන නියතිය පවත්වා ගෙන යාමට කිසියම් දායකත්වයක් සපයයි. පානම් පත්තුවේ සමාජ ව්‍යුහය කෙරෙහි ආගමික විශ්වාසවල ස්වභාවය මූලික වන්නේ යැයි තර්ක කරන ලද්දේ එබැවින් ය. බෞද්ධාගම වැනි ප්‍රධාන ආගම් ද පානමෙහි පැවතියත්, පුද්ගලයාගේ දෛනික ක්‍රියාකාරීත්වයෙහි දී පත්තිනි වන්දනය ප්‍රබල බලපෑමක් සිදු කරයි. සාම්ප්‍රදායික සිංහල ගැමි සමාජය, පන්සල කේන්ද්‍රකරගත් සමාජයක් වශයෙන් අර්ථ දක්වා තිබුණත් (ලීච් 1961, යාල්මන් 1967), පානම සමාජය පත්තිනි දේවාලයක් කේන්ද්‍ර කොට ගෙන ඇත. ඒ බව පුද්ගල අත්දැකීම් සහ සමාජ චර්යා ආශ්‍රයෙන් ද පෙන්නුම් කරයි.

> "මේ ගම හැදුණෙ ඌව වෙල්ලස්ස කැරැල්ල කාලේ. මේ අවදියේ කුඩුම්බිගල හැලව කට්ටිය, මීයන්ගොඩ කට්ටිය, වදගම කට්ටිය යන අය ඇවිල්ල මේ ගම හැදුණා. මීට කලින් වැදි මිනිස්සු තමයි ඉඳල තියෙන්නේ. ගමේ අම්පිටිය දේවාලේ නුවර ඉඳලා අරගෙන ඇවිත් තියෙන්නේ. ඒක පත්තිනි දේවාලයක්. ඒ ළඟම අලුත් නුවර දෙවියන්ගේ දේවාලෙත් තියෙනවා. මේ දේවාල පදනම් කොටගෙන අංකෙළියක් පවත්වනවා. එහි උඩු පිළ හා යටි පිළ කියලා පිල් දෙකක් තිබෙනවා. මේ පිල් දෙක උසස් කුලයේ අයගෙන් සකස් වී තිබෙන්නේ. පහත් කුලවල අයට පැවරුණු රාජකාරිත් තියෙනවා." (පුරුෂ, වයස අවු: 48).

> "ගමේ පන්සලක් තිබෙනවා. නමුත් ඒක හැදුණේ මෑත කාලේ. ගමට මිනිස්සු ආපු කාලෙ ම නුවර තිබුණු පත්තිනි දේවාලෙට සමානව මෙහෙත් පත්තිනි දේවාලයක් හැදුවා. එයට හේතුව වූයේ, අනාගත පරපුරට ආරක්ෂාව සපයා ගැනීම. ගමට ආව කාලෙම ලොකුවට කරදර වෙලා තියෙනවා. කැරැල්ල කාලෙනෙ. පස්සේ අපිත් යුද්ධෙ නිසා පීඩාවට ලක් උනා. ගමේ පිරිමි හිටියේ හරි අඩුවෙන්" (ගැහැණු, වයස අවු: 50).

පානම සමාජ ව්‍යුහය මූලික වශයෙන් කුල ස්තරායන ක්‍රමයක් අනුව සකස් වී තිබේ. ස්තරායන රීති නියත කරනු ලබන්නේ පත්තිනි දේවතාවිය කේන්ද්‍ර කරගත් බහුවිධ විශ්වාස පද්ධති පාදක කොට ගෙන ය. පත්තිනි දේව වන්දනය හුදෙක් ආගමික ඇදහිල්ලක් පමණක් නොවන අතර මේ හා සම්බන්ධ සංකීර්ණ සමාජ සංස්ථාවක් සහ විශ්වාස පද්ධතියක් ගොඩ නැගී ඇත. කතරගම දෙවියන්ගේ බලය ව්‍යාප්ත වී පවතින ප්‍රදේශයක් යැයි සැලකෙන පානම ග්‍රාමීය සමාජයේ ප්‍රාදේශීය ආධිපත්‍ය පත්තිනි දේවතාවිය වෙත පවරා තිබේ. මෙය පුද්ගලයන්ගේ ආගමික අත්දැකීම් මගින් ද ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ. සමාජ ක්‍රමයෙහි සංවිධානය සහ සමනුකලනය සඳහා සාම්ප්‍රදායික කුල ව්‍යුහය භාවිත කොට තිබේ. මෙය නෛසර්ගික භාවිතයකට වඩා පානමට පැමිණීමට පෙර පුද්ගලයන් නියෝජනය කළ කුල අනන්‍යතා ප්‍රතිව්‍යුහගත කරමින් සිදු කරන ලද දෛනික ජීවන චර්යා හා සම්බන්ධ පුරුද්දකි. මෙහි දී ඉහළ කුල සහ පහළ කුලවල තත්ත්වය නීර්ණය කිරීම කෙරෙහි පැරණි වෘත්තීය සම්බන්ධ වී තිබෙන්නේ විකල්ප වශයෙනි. මුල් කාලීන ව මහනුවර වැනි ප්‍රදේශයන්ගෙන් පැමිණි ප්‍රජාව, මූලික කුල ස්තරායනය අනුව ම පානම් පත්තුවෙහි ද පදිංචි වුවත්, පසු කාලීනව කුල ව්‍යුහය ස්ථාවර කිරීම සම්බන්ධයෙන් අදාළ වන

මූලධර්ම පත්තිනි වන්දනය හා සම්බන්ධ පූජා චාරිත්‍ර මගින් පවත්වා ගෙන එනු ලැබිණ. මෙම තත්ත්වය පූජාකරණය යනුවෙන් ඩුර්කයිම් ද හඳුන්වා දී ඇත. පූජාකරණයෙහි ප්‍රධාන අපෙක්ෂාව වන්නේ එක් සදාචාර ප්‍රජාවක් බිහි කර ගැනීම ය. මේ අනුව, ඒ ඒ කුල කණ්ඩායම් තුළ ඒකාබද්ධතාව ඇති කර ගැනීම සඳහා පමණක් නොව කුල අතර ක්‍රමානුකූකල ක්‍රියාකාරීත්වය සඳහා අවශ්‍ය මූලධර්ම ද පත්තිනි වන්දනය හා සම්බන්ධ පූජා චාරිත්‍රවලට ඒකාබද්ධ වී බවක් පෙනේ.

අම්පිටිය නමින් හඳුන්වනු ලබන දේවාලයක් තුළ ස්ථාපිත පත්තිනි වන්දනය ආශ්‍රිත වත් පිළිවෙත් හා විශ්වාස පද්ධති මගින් කුලයෙහි සමාජ ආස්ථානය නීර්ණය කොට ඇත. සාමාන්‍යයෙන් සිංහල ග්‍රාමීය සමාජ ක්‍රමය තුළ කුලය ඓහික වූවක් වුවත්, පානම සමාජය තුළ කුලයෙහි ව්‍යුහීය තත්ත්වය ආගමික විශ්වාස පද්ධතියක් සමග සම්බන්ධ කොට තිබේ. පත්තිනි දෙව වන්දනය සමග සම්බන්ධ වී ඇති අංකෙළිය චාරිත්‍රය සහ වෙනත් පිළිවෙත් බොහෝ දුරට කුල ක්‍රමයෙහි සමාජ ආස්ථාන නියත කරන ආකාරයෙන් සකස් වී තිබේ. පානම් පත්තුවේ ප්‍රධාන පූජා කර්මය වන්නේ අංකෙළිය යි. එය සිංහල අලුත් අවුරුදු චාරිත්‍රවලට ද වඩා වැදගත් කොට සලකනු ලැබේ.

> "මුල් කාලයේ විවිධ කුලවල අය පානමට පැමිණියා. ඒ අය වෙන් වෙන් ව හිටියත් ආගමික කාර්යවලදී එකට එකතු වෙනවා. එ නමුත්, අං ඇදීමට පහත් කුලවල අයට සම්බන්ධ වෙන්ඩ බැහැ. ඩෝබි අය රෙදි සෝදන කාර්යයට සම්බන්ධ වුවත් අං ඇදීමට සම්බන්ධ වන්නේ ගොවිගම මිනිස්සු පමණයි. නම් ගම් දී තිබෙන්නෙත් කුලය ප්‍රකට වන ආකාරයෙන්. වැදි අයගෙන් පැවත එන කණ්ඩායම් හඳුනගන්නේ වාසගමක් නැතිකමින්. ඔවුන්ට වාසගමක් දීම මේ ගමේ තහනම්. අනෙක් කණ්ඩායම්වලට වාසගමක් තිබෙනවා. ඒකෙන් මොන කුලේට අයිති ද යන්න හඳුනා ගත හැකියි. ගමේ අයට නම් ගම් අවශ්‍ය වන්නේ නැහැ. එදා ඉඳල ම දන්න නිසා පුද්ගලයාගේ කුලය කුමක් ? යන්න දන්නවා. අම්පිටිය දේවාලයේ වැඩ කටයුතු බොහෝමයක් කුල ක්‍රමය අනුව සකස් වී තිබෙනවා" (පුරුෂ, වයස අවු: 51).

පානම් පත්තුව අතිශය පැරණි ගම්මානයක් වුවත්, වර්තමාන පානම බ්‍රිතාන්‍ය යටත් විජිත යුගයේ අවසාන කාලය තුළ සකස් වී ඇති බව ගැමියන් විශ්වාස කරයි. ඌව වෙල්ලස්ස කැරැල්ල අවදියෙහි උඩරටින් පලා ගිය පිරිසක් පානම් පත්තුවට පැමිණි බව පිළිගැනේ. මෙයට පෙර ද අනුරාධපුර අවදියෙහි සරු සාර වී ගොවිතැන් සහිත ජනාවාස පානම් පත්තුවෙහි පැවති බවට සාධක තිබේ. එ නමුත් වර්තමාන ජනාවාස ආරම්භ වී තිබෙන්නේ ඌව වෙල්ලස්ස කැරැල්ල අවදියෙහි ය. හුදෙක් සමජාතීය ලක්ෂණ සහිත ජනතාවක් මෙම ප්‍රදේශයට නො පැමිණීම හේතුවෙන්, විසම ජාතීය ප්‍රජාවක් අනුකලනය කිරීම සඳහා විවිධ සමාජ සංස්ථා මැදිහත් වුවත් සාම්ප්‍රදායික වෘත්තීය හා සම්බන්ධ කුල නීතී ප්‍රධාන වශයෙන් මූලික වූ අතර ආගමික විශ්වාස පද්ධති එහි ප්‍රධාන මෙහෙයුම්කාරකය බවට පත් වී ඇත. මහනුවර රාජධානි

කාලය තුළ සිංහලකරණයට භාජනය වී ව්‍යාප්ත වී පැවති හින්දු විශ්වාස පද්ධති, පානම ප්‍රජාව සමාජ අනුකලනය සඳහා භාවිත කළ බවක් පෙනේ. එයට හේතුව, විවිධ කුල කණ්ඩායම් ස්වකීය ලෞකික අවශ්‍යතා සිංහලකරණය කරන ලද හින්දු විශ්වාස භාවිත කළ බැවින් ය (වීරකෝන්, 2010). එහි දී විශේෂ වූයේ පත්තිනි දේවතා වන්දනය යි. පත්තිනි දේවතා වන්දනය සහ ලෞකික ජීවනාශා ඉෂ්ට කර ගැනීම සඳහා සිංහලකරණය කරන ලද හින්දු විශ්වාස භාවිත කිරීම උඩරට සමාජවල බොහෝ දුරට ව්‍යාප්ත වූයේ බෞද්ධ දර්ශනය වෙසෙසින් ලෞකික ජීවනාශා සඳහා භාවිත කිරීමේ අපහසුව හේතුවෙනි. මෙම පදනම පානම් පත්තුවේ ග්‍රාමීය සමාජ ව්‍යුහය සකස් වීම ආශ්‍රිතව ද වෙසෙසින් දක්නට ලැබේ.

> "අපි උපතින් බෞද්ධයෝ. අපි අනික් අයට හඳුන්වලා දෙන්නෙත් සිංහල බෞද්ධ විදිහට. එ නමුත් විවිධ දෙවිවරුන් අපි වන්දනා කරනවා. පත්තිනි දෙවියන් සහ අයියනායක ඒ අතර ප්‍රධානයි. මේ දෙවිවරු දෛනික ජීවිතයේ සුබ සිද්ධියට සෙත් පතන මිනිසුන්ට ඉතාම සමීප දෙවිවරු. බුද්ධාගමට අපි ගරු කරනවා. එ නමුත්, අර දෙවිවරුන් තරම් බුද්ධාගම ලෞකික ජීවිතයට සමීප නැහැ" (ස්ත්‍රී, වයස අවුː 36).

ජීවන අවකාශය හා සම්බන්ධ ලෞකික කටයුතු බොහෝමයක් ආගමික විශ්වාස අනුව ක්‍රියාත්මක වෙයි. එහි දී හින්දු දේව විශ්වාස සිංහලකරණයට භාජනය වීම සුවිශේෂී වේ. සිංහලකරණය හෙවත් සිංහල සමාජයට අනුකූල වන ආකාරයෙන් දේව විශ්වාසවල ස්වභාවය සකස් කර ගැනීම සර්වවිශ්වීය ලක්ෂණයක් නොවේ. මේ නිසා පානම සමාජයට අනුකූල වන ආකාරයෙන් ගොඩනැගී තිබෙන පත්තිනි දේව විශ්වාසය සහ අයියනායක වන්දනය, පානම සමාජ ක්‍රමයට ම සුවිශේෂී වූවකි. හින්දු විශ්වාසවලට අනුව පත්තිනි දේවියගේ උත්පත්තිය අධිභෞතිකවාදී පදනමක් මත ගොඩ නගා තිබුණ ද පානම් පත්තුවේ ප්‍රජාව පත්තිනි දේවතාවිය හා සම්බන්ධ විශ්වාස පද්ධතිය පානමට ම සුවිශේෂී ආකාරයෙන් ගොඩ නගා ගෙන තිබේ. එහි දී අධිභෞතිකවාදී පදනමකට වඩා අති ලෞකික පදනමක් දක්නට ලැබේ. අලුත් නුවර දෙවියන් පත්තිනි දේවියගේ ස්වාමියා වශයෙන් සලකනු ලබන අතර එය මූලික හින්දු විශ්වාසවලට වඩා වෙනස් වේ. අනෙක් අතට පත්තිනි පූජාවක් වශයෙන් සලකනු ලබන අංකෙළියෙහි දී භාවිත වන කවි සහ වන්දනා ස්තෝත්‍ර රාශියක ම ලෞකික ලක්ෂණ අන්තර්ගත වේ. ඔබේසේකර ද (1984) මෙය නිරීක්ෂණය කොට ඇත. ලිංගික ඊර්ෂ්‍යාව ප්‍රකටව ඉස්මතු කිරීමේ ක්‍රමවේදයක් අංකෙළිය තුළ දක්නට ලැබේ. එ පමණක් නොව, සමාජ ක්‍රමයෙහි පවතින අස්ථාවරත්වය, මාතෘමූලිකත්වය සම්බන්ධයෙන් පුරුෂයන් තුළ පවතින නො ඉවසීම වැනි ලක්ෂණ මෙම පත්තිනි චාරිත්‍රය තුළින් නිරූපණය කරයි. මේ අනුව පානම සමාජය ආශ්‍රිතව ගොඩ නැගී ඇති ඇතැම් මිත්‍යා ප්‍රබන්ධ සමාජ ව්‍යුහයෙහි ස්වභාවය නිරූපණය කරයි.

> "පත්තිනි දේවතාවිය මේ ගමේ ආරක්ෂාව සලසනවා. පසුගිය සුනාමි කාලේ බේරුණ එක ම ගම්මානය, පානම. පත්තිනි දේවතාවිය තමයි මේ ගම බේර ගත්තේ. අංකෙළියේ උඩ පිළ දිනුවොත් දරුපල ලැබෙනවා. යටිපිළ දිනුවොත් ගමේ

සෞභාග්‍යය ඉහළ යනවා. ඒ නිසා කොයි පිළ දින්නත් මේ ගමට හොඳයි. ඒත් මේ ගමේ එක් එක් පරම්පරාවන් උඩු පිළ හා යටි පිළ වශයෙන් බෙදී සිටිනවා. ඒක ඒ කාලෙ ඉඳල ම තියෙන දෙයක්" (ස්ත්‍රී, වයස අවුː 58).

පානම සමාජ ක්‍රමය තුළ ස්තරායනය බොහෝ දුරට ආගමික සංස්ථා සමග සම්බන්ධ වී ඇති ආකාරයක් පෙන්නුම් කරයි. කුලය, ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය පත්තිනි වන්දනය හා වත්පිළිවෙත් මගින් මෙන් ම ඒ ආශ්‍රිත සදාචාර මූලධර්ම මගින් මෙහෙයවනු ලබයි. උඩු පිළ සහ යටි පිළ වශයෙන් පානම සමාජය තුළ කිසියම් සමාජ විභේදනයක් දක්නට ලැබේ. ගොවිගම පාර්ශ්වය ම මේ ආකාරයෙන් දෙකට බෙදී කටයුතු කරයි. අංකෙළියෙහි අං ඇදීමේ පරිකර්මයට සම්බන්ධ විය හැක්කේ ගොවිගම කණ්ඩායම්වලට පමණි. උඩු පිළ වශයෙන් සහ යටි පිළ වශයෙන් බෙදී ම පරම්පරාවේ මූලයන් අනුව සිදු වේ. එ නම්, ගම ආරම්භ වූ අවස්ථාවෙහි දී උඩු පිළ නියෝජනය කළ පිරිස් දනට ද උඩු පිළ නියෝජනය කරයි. කණ්ඩායම් අනුව විභේදනය වීමෙහි මූලාරම්භය සිදු වූයේ කෙසේ ද යන්න අප්‍රකට ය. එසේ ද වුවත්, වැලිමඩ ප්‍රදේශයේ උඩුකිඳ ගම්මානයෙහි සිදු කළ පර්යේෂණයක දී හඳුනා ගනු ලැබුවේ, භූ ගෝලීය සීමා මූලික කොට ගෙන උඩු පිළ හා යටි පිළ වශයෙන් විභේදනය වන බව ය (ඇළෙන් උඩ කොටස සහ ඇළෙන් පහළ කොටස වශයෙනි). පූජා චාරිත්‍රවලට අයත් රෙදි සේදීම, කැවිලි ඉවීම වැනි කාර්ය සඳහා ගොවිගම නොවන පුද්ගලයන් ද සම්බන්ධ කරගනියි. මේ නිසා ග්‍රාමීය සමාජය තුළ පවතින කුල විභේදායනය පත්තිනි වන්දනය හා සම්බන්ධ පූජා කර්ම ආශ්‍රයෙන් ද ඉස්මතු වේ. කුල විභේදනය, ආගමික චාරිත්‍ර මගින් තව දුරටත් විභේදනයකට භාජනය කොට ඇති බව මෙයින් පැහැදිලි වේ. මෙකී විභේදනයට වඩා සමාජ ක්‍රමයෙහි ක්‍රියාකාරීත්වය සහ ඒකාබද්ධතාව සඳහා පත්තිනි විශ්වාසය හා සම්බන්ධ චාරිත්‍ර මූලික වෙයි. අංකෙළිය මගින් විභේදිත කණ්ඩායම් ඒකරාශි කරන අතර බහිර්ජන්‍ය විවාහ අවස්ථාවක දී ද දේවාලය ආශ්‍රිතව සිදු කරනු ලබන පරිකර්මයකින් ඒ සඳහා කිසියම් අවස්ථාවක් ලබා දෙයි. මේ අනුව ලෞකික ක්‍රියාවල සමාජගත විධිමත්භාවය ආරක්ෂා කොට ගෙන සමාජ සංවිධානය පවත්වා ගෙන යාම සඳහා ආගමික විශ්වාස පද්ධති මූලික වන ආකාරය පෙන්වා දිය හැකි ය.

අංකෙළිය අවස්ථාවෙහි දී "ජයග්‍රහණය" යනු හුදෙක් ස්වකීය ශක්තිය හා අනන්‍යතාව පෙන්නුම් කරන අවස්ථාවක් පමණි. එයට හේතුව වන්නේ, කවර පාර්ශ්වයක් ජයග්‍රහණය කළත් ග්‍රාමීය සමාජය තුළ සෞභාග්‍යයක් ඇති වන බව ගැමියන් විසින් පිළිගැනීම හේතුවෙන් ය. පානම ගැමි සමාජයේ පුද්ගල ක්‍රියාකාරීත්වය හා සම්බන්ධ මූලික නියතිය සකස් වන්නේත් ප්‍රතිව්‍යුහගත වන්නේත්, පත්තිනි ඇදහිල්ල හා සම්බන්ධ වූ පුද්ගල අත්දැකීම්වලට අනුකූලව ය. විශේෂයෙන් ම මෙම සමාජය මාතෘ මූලික ලක්ෂණ පෙන්නුම් කළත් පත්තිනි දේව වන්දනය හා සම්බන්ධ චාරිත්‍රවල දී කාන්තාවන් සම්බන්ධ වීම කිල්ලක් වශයෙන් දකියි. මේ නිසා කාන්තාවන් පත්තිනි චාරිත්‍ර හා සම්බන්ධ නොවේ. ඔසප් වූ කාන්තාවන්, දරුවන් වැදූ තෙමසක් නො ඉක්ම වූ කාන්තාවන් අංකෙළිය චාරිත්‍රය පවත්වන කාලය තුළ ගමෙන් බැහැර විය යුතු යැයි පිළිගනු ලැබේ. මේ සඳහා ඍජුව ම සම්බන්ධ වන්නේ පුරුෂ පාර්ශ්වය පමණි. එහි දී සාමාන්‍ය සමාජ

ක්‍රමය තුළ ප්‍රකාශ කළ නොහැකි ලිංගික ජීවිතය හා සම්බන්ධ ඇතැම් කරුණු, සමාජ සම්මතයට යෝග්‍ය නොවන ඇතැම් ක්‍රියාකාරකම් යනාදිය ව්‍යංගයෙන් ප්‍රකාශ කරයි. කෙසේ වෙතත්, ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය හා අනුයාත වූ භූමිකා හා තත්ත්වලින් මූලික ස්වරූප පත්තිනි දේව වන්දනය හා සම්බන්ධ චාරිත්‍ර පද්ධතිය තුළින් ද නිරූපණය කොට තිබේ. ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජ භූමිකා සම්බන්ධයෙන් පුද්ගලයන් තුළ වියුක්ත වශයෙන් පවතින ප්‍රතිවිරෝධය ප්‍රකාශ කිරීමේ අවස්ථාවක් අංකෙළියෙහි දී හඳුනාගත හැකි ය.

පානම ගැමි සමාජ සංවිධානය කෙරෙහි ආගමික විශ්වාස පුළුල් බලපෑමක් එල්ල කරනු ලබන්නේ එහි මූලාරම්භයේ සිට පැවතෙන අස්ථාවරත්වය හේතුවෙනි. සමාජ ක්‍රමය අස්ථාවර වන අවස්ථාවල දී පුද්ගල චර්යාව විධිමත් කිරීම සඳහා මෙන් ම සමාජ සංවිධානය ක්‍රමානුකූලව පවත්වා ගෙන යාම සඳහා අධිභෞතික යථාර්ථය කෙරෙහි අවධානය යොමු වේ. එසේ අධිභෞතික යථාර්ථයන් වෙත අවධානය යොමු වන්නේ දැනට පවතින ලෞකික ක්‍රියාමාර්ගයන් ප්‍රමාණවත් නොවන්නේ යැයි ප්‍රජාව විසින් අර්ථකථනය කිරීම හේතුවෙනි. අධිභෞතික බලවේගයක පැවැත්මක් විසින් පුද්ගල මනස ව්‍යාකූලත්වයෙන් ඉවතට ගෙන ගොස් සමත කරනු ලබන අතර, ආරක්ෂාව සම්බන්ධ හැඟීමක් ද ලබා දෙයි. මෙහි දී ලෞකිකත්වයට සමීප වූ විශ්වාස පද්ධතියක් භාවිත කරනු ලැබේ. පානම අතිශය සිංහල බෞද්ධ සමාජයක් වුවත්, බෞද්ධ දර්ශනයට වඩා සිංහලකරණය කරන ලද හින්දු විශ්වාස කෙරෙහි වැඩි විශ්වාසයක් පවත්වනු ලැබුයේ මෙම පදනම මත ය. බුදු සමය නිරන්තරයෙන් අවධාරණය කරනු ලබන්නේ පුද්ගල වගකීම සහ පුද්ගල කැපවීම ය (රාහුල 1959). එ වැනි පසුබිමක් තුළ, හේතු හඳුනාගත නොහැකි සමාජ අස්ථාවරත්වයන් කෙරෙහි ප්‍රතිචාර දැක්වීම සඳහා පුද්ගලයා තෝරාගනු ලබන්නේ ලෞකික ජීවිතයට අතිශය සමීප විශ්වාස පද්ධති ය. පුද්ගලයා නෛසර්ගික වශයෙන් තමාගේ වගකීම වෙනත් කෙනෙකුට පැවරීම තුළින් කිසියම් සුබසිද්ධියක් ලැබීමේ හැඟීමක් ඇති කර ගනියි. එ බැවින් බෞද්ධ යථාර්ථය පිළිගන්නා අතර ම සිංහලකරණය කරන ලද හින්දු විශ්වාස පද්ධතියක් ස්වකීය ලෞකික අවශ්‍යතා ඉෂ්ට කර ගැනීම සඳහා භාවිත කරන බව පෙනේ.

> "මේ ගම සකස් වී තිබෙන්නේ වෙල්ලස්සේ අරගලයෙන් පැන ආපු පුද්ගලයන්ගෙන්. වෙල්ලස්ස අරගලය කාලෙත් බොහෝ පිරිමි අරගයට එකතු වෙලා තියෙනවා. ගැහැනු සහ ළමයි පමණයි මේ ගමේ ඉඳලා තියෙන්නේ. ඒ විතරක් නොවේ, යුද්ධ කාලය තුළත් මේ ගමට හරියට කරදර වූවා. පිරිමි නිතරම ගමේ ඉඳලා නැහැ. අව්ව වැස්ස නිසාත් කරදර වූ අවස්ථා බොහෝ තිබේ. නියං කාලවල ගොවිතැන් කිරීම ඉතා අමාරුයි. හරක් බලා ගැනීමත් පහසු කාර්යයක් නොවන්නේ වනාන්තරවල ඉන්න සතුන්ගෙන් හානි වන නිසා. අලි ඇත්තු ත් බොහෝමයක් මේ ඉසව්වේ සැරි සරනවා" (ස්ත්‍රී, වයස අවුː 49).

පුද්ගල අර්ථදැක්වීම් තුළ "අස්ථාවර හැඟීම" නිර්න්තරයෙන් අන්තර්ගත වී තිබේ. පර්යන්තයේ පිහිටි ගම්මානයක් වශයන් පානම් පත්තුවෙහි සමාජ අස්ථාවරත්වය අතිශය ඉහළ

ය. මිනිස් ක්‍රියාකාරකම්, කාලගුණ විපර්යාස හේතුවෙන් පානම් පත්තුවේ ප්‍රජාව තුළ යම් අස්ථාවර හැඟීමක් නිරතුරුව පවතියි. මේ අතර අධි භෞතික බලපෑම් හේතුවෙන් ද විපත් ඇති වන්නේ ය යන අස්ථානගත භියක් ගැමියන් තුළ පවතියි. මෙකී අස්ථාවර හැඟීම සමාජ ව්‍යුහය කෙරෙහි ද බලපෑම් කරයි. ශ්‍රී ලංකාවේ වෙනත් උඩරට ගැමි සමාජවලට වඩා පානම සමාජය තුළ අස්ථාවර හැඟීමක් පුද්ගලයන් අතර ව්‍යාප්ත වී තිබේ. පානම් පත්තුව උඩරට ප්‍රදේශයෙන් සංක්‍රමණය වූ ප්‍රජාවකගෙන් ආරම්භ වූ බව පානම ගැමියන් පිළිගනු ලැබේ. එනමුත්, පානම් පත්තුව තුළ වෙනත් උඩරට ගැමි සමාජයක් තුළ දක්නට නොලැබෙන අස්ථාවරත්වයක් පවතින බව ප්‍රජාව විසින් පෙන්වා දෙනු ලැබේ. ගමනාගමන පහසුකම් දියුණු කිරීම සහ වෙනත් පහසුකම් සපයා තබීම නිසා, ගැමි සමාජ අස්ථාවරත්වය තරමක් දුරට අවම වී තිබුණත්, ඓතිහාසික වශයෙන් පානම් පත්තුවේ ගැමි ජීවිතවල පැහැදිලි අස්ථාවර බවක් පැවතිණ. පුරුෂ පාර්ශ්වය වැඩි වශයෙන් යුද කටයුතු සමග සම්බන්ධ වීම හේතුවෙන් කෘෂිකාර්මික කටයුතු අඩපණ වීම, කාන්තාවන්ට හා දරුවන්ට ආරක්ෂාව සැපයීමේ ගැටලු, වන සතුන්ගෙන් සිදු වන ජීවිත හා දේපොළ හානි, සුබසාධන පහසුකම් අවම වශයෙන් ලැබීම, ශ්‍රී ලංකාවේ යුද කාලය තුළ සිදු වූ තර්ජන හා පීඩා, ගමනාගමන පහසුකම් අවම මට්ටමක පැවතීම, හුදෙකලා ගම්මානයක් වශයෙන් පැවතීම, වසරේ වැඩි කාලයක් වැසි නොමැති වීම, වැව් සහ වාරිමාර්ග අඩපණ වී තිබීම, සැලකිය යුතු මට්ටමකින් පවතින ඉඩම් හිඟය, ආර්ථික කටයුතුවල අස්ථාවරත්වය වැනි හේතු පාදක කොට ගෙන ජීවන පැවැත්ම අස්ථාවර වේ. ඓතිහාසික පානම් පත්තුවේ සමාජ ක්‍රමය සකස් වූයේ මෙ වැනි අස්ථාවරත්වයන්ට ප්‍රතිචාර දක්වීම් වශයෙනි. එහි දී ඇතැම් ලෞකික උපක්‍රම (වනාන්තර එළි පෙහෙළි කොට හේන් වගා කිරීම) භාවිත කොට අස්ථාවර තත්ත්ව අවම කිරීමට උත්සාහ කළත්, අධිභෞතික බලවේගවල උපකාර ලබා ගැනීමේ අදහස ඇතිව පත්තිනි, අයියනායක වැනි දෙවියන් කෙරෙහි පුද පූජා පැවත්වීමට අවධානය යොමු කළ බව පෙනේ.

සමාජ අස්ථාවරත්වයක් පවතින අවස්ථාවක දරුවන් බිහි කිරීම, රැකබලා ගැනීම සහ ග්‍රාමීය සමාජය ඉදිරියටත් පවත්වා ගෙන යාම වැනි කටයුතු විශේෂ කාර්ය වශයෙන් අර්ථ දක්වන බවක් පෙනේ. එමෙන් ම, විවිධ අවස්ථාවල දී පුරුෂ පාර්ශ්වලින් ගමෙන් බැහැර වීම නිසා ඉඩම් භුක්තියෙහි දී කාන්තාව මූලික වී තිබේ. විවාහ ක්‍රියාවලියෙහි දී වුවත් බින්න විවාහය ප්‍රධාන වේ. මෙම ක්‍රමය තුළ කාන්තාව ඉඩම් පාලනය සම්බන්ධයෙන් මූලික වේ. පත්තිනි දේවිය හා සම්බන්ධ විවිධ විශ්වාස ද ඒ කෙරෙහි හේතු වී තිබේ.

පානම, ග්‍රාමීය සමාජයක් වශයෙන් සංවිධානය වන අවස්ථාවෙහි සිට ම පැවති අස්ථාවර හැඟීම අවම කර ගැනීම සඳහා අධිභෞතික විශ්වාස කෙරෙහි යොමු වූ ප්‍රජාව ඒ සඳහා පත්තිනි වන්දනය තෝරාගනු ලැබූවේ තත්කාලීන සමාජ ක්‍රමය තුළ ලෞකික ජීවිතයේ ඉෂ්ටාර්ථය සඳහා වඩාත් උපකාර කරනු ලබන දේවතාවියක් වශයෙන් පත්තිනි දේවතාවිය පිළිගැනීම හේතුවෙන් ය. පත්තිනි වන්දනය අතිශය පැරණි වන්දනා ක්‍රමයක් වන අතර එය හින්දු සම්ප්‍රදායෙන් සිංහල සමාජය වෙත විකාසනය වූවකි. මුල් අවස්ථාවල දී පානම ප්‍රදේශයට පැමිණි ගැමියන් බුදු සමය

පිළිගනු ලැබූවත්, එය ලෞකික ඉෂ්ටාර්ථ පූරණය සඳහා භාවිත කළ නොහැකි බව අවබෝධ කොට ගෙන සිටි ගැමියන් සිංහලකරණය කරන ලද පත්තිනි ඇදහීම භාවිත කරනු ලැබිණ. පාරලෞකික සුබසිද්ධියට වඩා පත්තිනි දේවතාවිය ඓහලෞකික සුබසිද්ධිය සඳහා පෙනී සිටියි. මේ හේතුවෙන්, මාතෘ මූලික සමාජයක් සහිත පානම ප්‍රදේශයෙහි ආරක්ෂකයා වශයෙන් පත්තිනි දේවතාවිය පිළිගනු ලැබිණ.

අයියනායක වන්දනය ද මෙම සමාජයෙහි දක්නට ලැබේ. එනමුත් එය පත්තිනි දේව වන්දනය තරම් ප්‍රචලිත නොවේ. විශේෂයෙන් ම ගැමියන් තුළ විවිධ අවස්ථාවල දී උද්ගත වන අස්ථාවර තත්ත්ව සමනය කිරීම සඳහා අයියනායක විශ්වාසය ද මූලික වන බව පෙනේ. පානම ගමෙහි අයියනායක දේවාලයක් සහ ගණදෙවි කෝවිලක් දැකගත හැකි ය. අයියනායක වන්දනය සිංහල ජනතාව විසින් පවත්වා ගෙන යනු ලබන අතර ගණදෙවි වන්දනය දෙමළ ජනතාව විසින් මෑත කාලීනව ආරම්භ කරන ලද්දකි. මේ නිසා ගැමියන් අයියනායක සහ ගණදෙවියන් අතර කිසියම් වෙනසක් දකියි (වීරකෝන්, 2010).

> "මට දරුවා හම්බ වෙන්ඩ ඉන්නකොට මහා භයානක හීනයක් දැක්කා. කලින් දරුවත් නැති වූ නිසා මම හොඳට ම භය වුණා. මං ඒ නිසා අයියනායක දෙවියන්ටයි පත්තිනි දෙවියන්ටය භාරයක් වුණා. අයියනායක දෙවියන් ඉන්නේ පත්තිනි දේවාලයට යන අතර මග. අයියනායක දෙවියන් කැමති ගහක් යටට වෙලා පාරේ යන එන මිනිස්සු දිහා බලාගෙන ඔවුන්ට සෙත් කරන්ඩ. එයා ගණ දෙවියෝ වගේ දේවාල ඇතුළට වෙලා ඉන්න කෙනෙක් නෙවෙයි. මගේ මහත්තයා හමුදාවේ වැඩ කළේ ඒ දවස්වල. ඒ කාලේ එයාව බේර ගත්තෙම පත්තිනි මෑණියොයි, අයියනායක දෙවියන් වහන්සේයි" (ස්ත්‍රී, වයස අවුː 34).

ආවස්ථයික වශයෙන් පුද්ගලයා එල්බගත් මතවාද සහ විශ්වාස ඔවුන්ගේ චර්යා කෙරෙහි ඍජු බලපෑමක් ඇති කරයි. විශේෂයෙන් ම පානම ප්‍රදේශයේ ප්‍රජාවන්ගේ මනස් ප්‍රකෘති කෙරෙහි උක්ත විශ්වාස පද්ධති ඍජුව ම බලපෑම් කරයි. අස්ථාවර මානසික තත්ත්ව සමාජ සංවිධානය පවත්වා ගෙන යාමට බාධාවකි. මේ නිසා පුද්ගලයා පිළිගත් විවිධ විශ්වාස පද්ධති මගින් මනස් ප්‍රකෘති ක්‍රමානුකූල කිරීම සඳහා කිසියම් පිටිබලයක් ලබා දෙයි. මෙහි පවතින සුවිශේෂීත්වය වන්නේ බෞද්ධ විශ්වාස මේ සඳහා සම්බන්ධ කර නො ගැනීම ය. බෞද්ධ විශ්වාසවල ආභාසය සිංහලකරණය කරන ලද හින්දු විශ්වාසවල දක්නට ලැබුණත් ලෞකික ක්‍රියාකාරකම් සඳහා බෞද්ධ විශ්වාස භාවිත වන්නේ අවම වශයෙන් ය. සිංහල බෞද්ධ ප්‍රජාවක් සිංහලකරණය කරන ලද හින්දු විශ්වාස ස්වකීය අස්ථාවර මානසික තත්ත්ව සමනය කිරීම සඳහා භාවිත කිරීමක් පානම සමාජය ආශ්‍රයෙන් නිරීක්ෂණය කළ හැකි ය.

පානම බහු ආගමික සමාජයකි. මුල් අවස්ථාවල දී හින්දු, බෞද්ධ සහ වැදි කණ්ඩායම් ආශ්‍රයෙන් සකස් වූ පානම් පත්තුව තුළ වර්තමානයේ බහුවිධ විශ්වාස පද්ධති ව්‍යාප්ත වී තිබේ. එසේ වුවත් එය පැහැදිලි ආගමික බහුත්වවාදයක් හෝ බහුත්වවාදය මත පදනම් වූ සමගි

සම්පන්න සමාජයක් බිහි කිරීම කෙරෙහි හේතු වූ බවක් නො පෙනේ. බුද්ධාගම, හින්දු ආගම, සිංහලකරණය වූ හින්දු විශ්වාස පද්ධති, ප්‍රාදේශීය සුවිශේෂී විශ්වාස මත පදනම් වූ අභිචාර යනාදී බහුවිධ විශ්වාස පද්ධති පානම් පත්තුවෙහි ප්‍රජාව විසින් විශ්වාස කරනු ලබයි. මේ හේතුවෙන් පානම ගැමියන්ගේ ආගමික අත්දැකීම් අතිශය සංකීර්ණ වශයෙන් සංයෝග වූ ස්වභාවයක් පෙන්නුම් කරයි. විවිධ ආගමික විශ්වාස කෙරෙහි යම් සම්බන්ධයක් පැවතියත්, එක් එක් අවස්ථාවල දී අවශ්‍යතාවේ සුවිශේෂීත්වය අනුව විශ්වාස කරනු ලබන විශ්වාස පද්ධතියෙහි ස්වභාවය වෙනස් වෙයි. නිදසුන් වශයෙන් බෞද්ධත්වය ඉස්මතු වන්නේ ස්වකීය සමාජ අනන්‍යතාව මහා සිංහල සමාජය සමග සම්බන්ධ කරන අවස්ථාවක දී ය. දෛනික ජීවිතයෙහි දී ද බෞද්ධත්වය පැවතියත්, පත්තිනි විශ්වාසය කෙරෙහි පවතින විශ්වාසය බෞද්ධත්වයට වඩා වැඩි වේ. මේ නිසා පානම් පත්තුවෙහි බහුවිධ විශ්වාස පද්ධති එහි සමාජ ව්‍යුහය නිර්ණය කිරීම කෙරෙහි සම්බන්ධ වී ඇති ආකාරය පෙන්වා දිය හැකි ය.

උත්තරීතර ආගමික බහුත්වවාදයක ක්‍රියාකාරීත්වය

බහුවිධ ස්වභාවයක් ගනු ලබන මූලධර්ම සහ මූලික දාර්ශනික විශ්වාස පද්ධති කිහිපයක් පානම් පත්තුව ආශ්‍රිත ව ව්‍යාප්ත වී තිබේ. ඓතිහාසික වශයෙන් විකාසනය වන විවිධ ආගම් සහ විශ්වාස පද්ධති පානම ප්‍රදේශයේ සුවිශේෂී භෞතික සහ සමාජ ලක්ෂණ අනුව සකස් වී ඇත. මේ හේතුවෙන් පානම ගැමියන් එල්බගත් විශ්වාස පද්ධති සහ ආගම් බොහෝ දුරට ශ්‍රී ලංකාවේ අනෙකුත් ගැමි සමාජවලට වඩා වෙනස් වේ. බහු ආගමික සමාජ ක්‍රමයක් වශයෙන්, සංස්ථාගත ආගම් මෙන් ම සංස්ථාගත නොවූ විශ්වාස පද්ධති කිහිපයක් ම පානම් පත්තුවෙහි දක්නට ලැබේ. බුද්ධාගම සහ හින්දු ආගම සංස්ථාගත ආගම් වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වන අතර පත්තිනි ඇදහීම සහ අයියනායක වන්දනය ද පානම් පත්තුව තුළ පුළුල් වශයෙන් සංස්ථාගත වී ඇත. සංස්ථාගත වීමේ ප්‍රධාන ලක්ෂණය වන්නේ කිසියම් පොදුවේ පිළිගත් විශ්වාස පද්ධතියක් කේන්ද්‍ර කොට ගෙන යම් ප්‍රජාවක් ආයතනගත වී සමාජ ක්‍රියාවල නියුක්ත වීම ය. සංස්ථාගත වූ විශ්වාස පද්ධති, පොදු සදාචාර ප්‍රජාවක් ගොඩ නැගීමට දායක වේ. පානම් පත්තුවේ අයියනායක වන්දනය බොහෝ දුරට ප්‍රාදේශීය වශයෙන් පොදු සදාචාර ප්‍රජාවක් ගොඩ නැගීමට දායක නො වූවත් ඓතිහාසික වශයෙන් පත්තිනි වන්දනය ආශ්‍රිත විශ්වාස පද්ධතිය කේන්ද්‍ර කොට ගෙන පොදු සදාචාර ප්‍රජාවක් පානම් පත්තුවෙහි ගොඩ නැගී ක්‍රමයෙන් විකාසනය වේ. මෙයට අමතර ව, කළු සහ සුදු අභිචාර හා සම්බන්ධ විශ්වාස පද්ධතියක් ද මෙම සමාජය තුළ දක්නා ලැබේ. පත්තිනි දෙවියන් යහපත් දෙවි කෙනෙකු වශයෙන් පිළිගනු ලබන බැවින් ඇය ලෞකික ජීවිතයේ අකටයුතු සඳහා සම්බන්ධ කර ගැනීමට නොහැකි බව ප්‍රජාව විශ්වාස කරති. මේ හේතුවෙන් අභිචාර විශ්වාස පද්ධතියක් පානම ගැමි සමාජය තුළ ගතික වශයෙන් ව්‍යාප්ත වී තිබේ. ප්‍රාදේශීය පාදක විශ්වාස පද්ධතියක් වශයෙන් අභිචාර, ශුද්ධත්ව දිශානතියක් සහිත ආගම් සහ විශ්වාසවලින් බැහැරව ක්‍රියාත්මක වේ. කෙසේ වෙතත් පුද්ගලයන් විසින් ස්වකීය ලෞකික අවශ්‍යතා තෘප්ත කර ගැනීම සඳහා විවිධ අවස්ථාවල දී විවිධ ආගමික හා විශ්වාස පද්ධති කෙරෙහි අවධානය යොමු කරයි. මේ නිසා මෙම පර්යේෂණයෙහි දී ප්‍රධාන වශයෙන් තර්ක

කරනු ලබන්නේ පුද්ගලයාගේ ආගමික චර්යා හුදෙක් එක් ආගමික විශ්වාසයක් මත හෝ සම්මිශ්‍රිත ආගමික දිශානතියක් මත පදනම් නො වන බව ය. පානම ගැමියන් විවිධ ආගම් කෙරෙහි යම් අවධානයක් යොමු කළත් ආවශ්‍යයික වශයෙන් සත්‍යයැයි සලකනු ලබන එක් ආගමක් කෙරෙහි විශේෂ අවධානයක් යොමු කරමින් එකී අවස්ථාව තුළ අනෙකුත් ආගම්වල පැවැත්ම අත්දැකීමෙන් බැහැර කරයි. උත්තරීතර බහුත්වවාදයක් මත පානම සමාජ ව්‍යුහය සකස් වී තිබෙන්නේ මේ හේතුවෙන් ය.

> "මේ පළාතේ පානම මැල්ලුම නමැති ආහාරයක් තිබේ. මේක මන්ත්‍ර බලයෙන් සකස් කරන මැල්ලුමක්. ඕක හදන්නේ ඉනාවක් විදිහට. බොහෝ ගැහැනු කවුරු හරි ගමට පිටින් එන පිරිමියෙක්ට කැමති වූවොත් මේ පානම මැල්ලුම දීලා ඒ පිරිමියාව බැඳගන්නවා. මේ පළාතට පැමිණි බොහෝ යුද හමුදා නිලධාරීන් ගමේ ම බින්න බැහැල තියෙන්නේ පානම මැල්ලුම කාලා. මේ වැඩේ කරන්ඩ දන්න උදවිය ගමේ ඉන්නවා. මේක බුදු දහමට විරුද්ධ වැඩක්. ඒ විතරක් නොවෙයි, පත්තිනි දේව විශ්වාසයවත් මේ වැඩේට සම්බන්ධ කර ගන්නේ නැහැ" (පුරුෂ, වයස අවු: 46).

බහුවිධ විශ්වාස පද්ධති පැවැතියත්, තාර්කික වශයෙන් පුද්ගලයා අදාළ අවස්ථාව තුළ යෝග්‍ය හා සත්‍ය යැයි පිළිගනු ලබන විශ්වාස පද්ධතියක් ලෞකික අවශ්‍යතා සමග සම්බන්ධ කර ගනියි. මේ නිසා ජීවන අවකාශය තුළ පුද්ගල අත්දැකීම් ගොඩ නැගෙන්නේ ආගමික විශ්වාසවල පවතින දාර්ශනික දිශානතියට වඩා එහි අන්තර්ගත ලෞකික පක්ෂපාතීත්වය මූලික කොට ගෙන ය. විශේෂයෙන් ම පානම ගැමි ජීවිතයෙහි පවතින අනවරත අස්ථාවරත්වය හේතුවෙන් පුද්ගලයා බුදු සමය පෙන්වා දෙනු ලබන ලෝකෝත්තර නිර්වාණය සම්බන්ධයෙන් අවධානය යොමු කරන්නේ අතිශය අවම වශයෙනි. අස්ථාවර හැඟීම ලෝකෝත්තර පරමාර්ථ කෙරෙහි ද පුද්ගලයාව යොමු කළ හැකි වුවත්, එවැනි තත්ත්වයක් පානම තුළ දැකිය නොහැකි ය. විශේෂයෙන් උත්සාහ කරනු ලබන්නේ දෛනික ජීවිතය තුළ ලෞකික අවශ්‍යතා තෘප්ත කර ගැනීම සඳහා ය. පුද්ගලයා වෙත සමාජ ක්‍රමය විසින් ලබා දී තිබෙන බහුවිධ උපක්‍රම ලෞකික අවශ්‍යතා තෘප්ත කර ගැනීම සඳහා ප්‍රමාණවත් නො වන බොහෝ අවස්ථාවල දී අධිභෞතික යථාර්ථ විසින් ස්වකීය කාර්ය සඵල කර ගැනීම සඳහා ආධාර වනු ඇතැයි විශ්වාස කරනු ලබයි. ලෞකික ක්‍රියාකාරීත්වයට උපකාර කරනු ලබන විශ්වාස පද්ධති සමාජ ව්‍යුහය තීරණය කිරීම සඳහා සුවිශේෂී බලපෑමක් ඇති කරනු ලබන්නේ එ බැවින් ය.

ආගම් හෝ විශ්වාස පද්ධති කිසියම් සමාජ ක්‍රමයක් තුළ ක්‍රියාත්මක වීමෙහි දී එහි තාර්කිකත්වය සම්බන්ධයෙන් පුද්ගල අවධානය යොමු වේ. පුද්ගල ක්‍රියාකාරීත්වය සඳහා සමාජ ව්‍යුහය විසින් ඉදිරිපත් කොට තිබෙන මූලධර්ම අතරින් වඩාත් යෝග්‍ය ම නීති තෝරාගනු ලබන්නේ තාර්කිකත්ව හැඟීමෙනි. උත්තරීතර බහුත්වවාදයක් හෙවත්, ආවශ්‍යයික වශයෙන් සත්‍ය හා යෝග්‍ය වන විශ්වාස පද්ධතිය කෙරෙහි සුවිශේෂී අවධානයක් යොමු කොට ඒ අනුව ස්වකීය චර්යා ප්‍රකාරය සකස් කර ගැනීම කෙරෙහි තාර්කිකත්ව හැඟීම විශේෂයෙන් වැදගත් වේ.

තාර්කිකත්වය යනුවෙන් මෙහි දී හඳුන්වනු ලබන්නේ චර්යා ප්‍රකාරයෙහි ස්වභාවය තීරණය කිරීම සඳහා භාවිත කරනු ලබන සමාජ නීති තෝරා ගැනීම සම්බන්ධයෙන් පුද්ගලයා තුළ පවතින ආත්මීය අර්ථකථන වෙයි. ආත්මීය අර්ථකථන ඇතැම් අවස්ථාවල දී සමාජ ව්‍යුහය හා සමපාත වුවත්, ගෝලීය ආචාරධර්ම ග්‍රාමීය සමාජය වෙත ව්‍යාප්ත වීම හේතුවෙන් ඇතැම් අවස්ථාවල දී පානමට සුවිශේෂී වී සමාජ මූලධර්මයන්ගෙන් බැහැරව ආත්මීය අර්ථකථනයන් ගොඩ නගනු ලබන අවස්ථා ද දක්නට ලැබේ. කෙසේ වෙතත් ආවස්ථයික වශයෙන් පුද්ගලයා එල්බගත් ආගමික විශ්වාස පද්ධතියෙහි ස්වභාවය තීරණය වන්නේ ආත්මීය අර්ථකථන අනුව ය.

> "ක්‍රිස්තියානි පාදිලිවරයෙක් මේ ගමට ඇවිල්ලා ක්‍රිස්තියානි ආගම ව්‍යාප්ත කරන්න උත්සහ කළා. ගමේ මිනිස්සු ඒකට කැමති වූයේ නැහැ. මේ නිසා හාමුදුරුවෝ මැදිහත් වෙලා ඒ පාදිලිවරයාට බැණ වැදී පලවා හැරියා. මේක කිහිප වතාවක් ම කළා. දැන් නම් ක්‍රිස්තියානි මිනිස්සු මෙහේ පදිංචි වන්න පැමිණෙන්නේ නැහැ" (පුරුෂ, වයස අවු: 48).

මුලින් ද පෙන්වා දුන් ආකාරයට පානම, සිංහල බෞද්ධ සමාජයක් වශයෙන් ප්‍රජාව විසින් අර්ථ දක්වනු ලැබේ. මහා සිංහල සමාජයට පානම ඒකාබද්ධ වන්නේ උක්ත අනන්‍යතා හැඟීමෙන් ය. ඇතැම් දෙමළ හා වැදි ප්‍රජාවගෙන් පැවත එන කණ්ඩායම් ද පානමෙහි දක්නට ලැබුණත් සමස්තයක් වශයෙන් පානම "සිංහල බෞද්ධ සමාජයක්" වශයෙන් පිළිගනු ලබයි. මෙම පසුබිම තුළ ක්‍රිස්තියානි ආගම ව්‍යාප්ත වීම පානම ගැමියන්ගේ අනන්‍යතාව විඛණ්ඩය වීමට හේතුවක් වේ. මෙයට එරෙහි වීම සඳහා බෞද්ධ පදනම භාවිත කිරීමට ගැමියන් පෙළඹී තිබේ. මේ සඳහා බෞද්ධ භික්ෂුවක් මැදිහත් වීමෙන් පෙනී යන්නේ ගැමි සමාජයෙහි ඓතිහාසික අනන්‍යතාව ආරක්ෂා කර ගැනීම සඳහා බුද්ධාගම, සමාජ සංස්ථාවක් වශයෙන් ක්‍රියාකාරී වීම ය. විශේෂයෙන් ම පත්තිනි වන්දනය හෝ හින්දු ආගමික විශ්වාස කේන්ද්‍ර කොට ගෙන ක්‍රිස්තියානි සම්ප්‍රදායක් හඳුන්වා දීමට එරෙහි වීමේ විභවතාව අවම වන බැවින්, බෞද්ධ සම්ප්‍රදායක් භාවිත කොට තිබේ. මේ තුළ පුද්ගලයා විසින් ආත්මීය වශයෙන් ගොඩ නගන ලද තර්කායනයක් දක්නට ලැබේ. දෛනික ජීවිතයෙහි දී පත්තිනි වන්දනය සමග ඒකාත්මික වූ ප්‍රජාව ස්වකීය අනන්‍යතාවට හානියක් වන්නේ යැයි තර්ක කිරීම හේතුවෙන් උක්ත අවස්ථාවෙහි දී බුද්ධාගම වෙත අවධානය යොමු කර ඇති බවක් පෙනේ. මේ නිසා ආගමික අත්දැකීම්වල ස්වභාවය සාපේක්ෂ වශයෙන් ආවස්ථයික වේ.

ගැමි සමාජවල ආගමික සම්මිශ්‍රණයක් පවත්නා ආකාරයක් මතු පිටින් පෙනී ගියත්, සත්‍ය ක්‍රියාකාරීත්වය තුළ ආත්මීය තර්කායනය හේතුවෙන් උත්තරීතර ආගමික බහුත්වවාදයක් ගොඩ නැගේ. මෙම තත්ත්වය සමාජ ක්‍රමය පවත්වා ගෙන යනු ලබන ව්‍යුහීය නියති තීරණය කිරීමට ද මූලික වෙයි.

> "දෙමළ මිනිස්සු ආදී කාලේ ඉඳල ම මේ ගමේ පදිංචි වෙලා හිටියා. වෙරළ ආසන්නයේ ඉන්න ඩෝබි කුල දෙමළ කණ්ඩායම් ද පැරණි මිනිස්සු. ඒ අය දෙමළ

> උණත්, යුද්ධ අවස්ථාවෙහි දී කරදරයට ලක් වූවා. අම්පිටිය පත්තිනි දේවාලෙට ඇතුළු වන මාර්ගය ආරම්භ වන තැන ම තියෙන්නේ ගණ දෙවි කෝවිලක්. අපි සිංහල වුවත් ඒ කෝවිලට යන අවස්ථා තිබෙනවා. එතැන ගණ දෙවියන් වැඩ සිටියත්, අම්පිටිය දේවාලයට යන අතර මග අයියනායක දෙවියන් ඉන්නවා. අපේ ගොවිතැන්වලට සෙත් පතා ගන්නේ එ තැනින්. ගණ දෙවියන්ට වඩා අපිට සමීප වන්නේ අයියනායක දෙවියන්. එයා වැඩ ඉන්නේ දේවාලවල නොවේ, ගහක් යට. මේ නිසා කුඹුරු ආසන්නයේ තිබෙන බෝ ගසක් යට අයියනායක දෙවියන්ගේ පිළි රූපයක් තබා අපි වැඳුම් පිදුම් කරනවා. ඇතැම් අවස්ථාන්හි දී කුඹුරුවලට පණු උවදුර එනවා. එතකොට කරන්නේ අයියනායක දෙවියන්ට කන්නලව් කිරීම. එහෙමත් නැත්නම්, පත්තිනි දේවාලයේ වැලි ඉහිනවා. එතකොට පණු උවදුර නැති වෙලා යනවා" (පුරුෂ, වයස අවුː 58).

පානම, සාම්ප්‍රදායික ගැමි සමාජයකි. එහි ගැමියන් කෘෂිකර්මාන්තයට අමතර වශයෙන් ගව පාලනය, ධීවර කර්මාන්තය යනාදිය ආර්ථික කටයුතු වශයෙන් පවත්වා ගෙන යනු ලබයි. සමාජ සංවිධානයෙහි ක්‍රමිකභාවය සඳහා එහි නිෂ්පාදන ප්‍රකාරයෙහි ස්වභාවය ද බලපෑම් කරයි. මේ නිසා කෘෂිකාර්මික ආර්ථිකය, පානම ගැමි සමාජයෙහි මූලික ව්‍යුහීය නියති තීරණය කිරීම සම්බන්ධයෙන් හේතුවන බවක් පෙනේ. වියළි කලාපීය ගැමි සමාජයන් තුළ දක්නට ලැබෙන අඳ ගොවිතැන, අත්තම සහ කයිය වැනි ශ්‍රම හුවමාරු ක්‍රම මෙම සමාජය තුළ දක්නට ලැබේ. සමාජ සංවිධානයෙහි පවතින ඒකාබද්ධතාව පවත්වා ගෙන යාම සඳහා අත්තම සහ කයිය මූලික වේ. කුඹුරු ආශ්‍රිත වැඩ කටයුතු පවත්වා ගෙන යාම සඳහා අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් ශ්‍රමය හුවමාරු කර ගැනීම අත්තමෙහි දී සිදු වේ. පානම් පත්තුවේ සුවිශේෂී ලක්‍ෂණයක් වන්නේ අත්තම වැනි ආර්ථික ක්‍රියාවලියක් සඳහා, ආර්ථික නොවන ආගමික සංස්ථාවක් මැදිහත් වීම ය.

විශේෂයෙන් ම අස්වැන්න නෙළා ගැනීමෙන් පසුව පවත්වනු ලබන අංකෙළිය නමැති මහා චාරිත්‍රය, මෙම සමාජයේ විවිධ කුල කණ්ඩායම් සහ පුද්ගල කණ්ඩායම් අතර අන්‍යෝන්‍ය සමගිය සහ ඒකාබද්ධතාව ඇති කිරීමට හේතුවක් වේ. නිදසුන් වශයෙන්, අංකෙළිය හා සම්බන්ධ සියලු පවිත්‍ර කිරීමේ කටයුතු, බෙර වාදනය, කැවිලි පෙවිළි සකස් කිරීම, අං ඇදීම වැනි කටයුතු වෙන් වෙන් කුල කණ්ඩායම් විසින් සිදු කරනු ලැබේ. එක් කුල කණ්ඩායමක් හෝ සම්බන්ධ නොවීම අංකෙළිය චාරිත්‍රයෙහි භාවිත අංගයක් නොවේ. මේ නිසා ඒ ඒ කටයුතු අතර අන්තර්පරාධීනතාවක් උද්ගත වන අතර එයින් ම සමාජ ඒකාබද්ධතාවක් ද ඉස්මතු වේ. එ පමණක් ද නොව, එක් එක් කණ්ඩායම් අතර පවතින විරසක තත්ත්ව ප්‍රසිද්ධියේ ප්‍රකාශ කිරීමට ද අංකෙළියෙහි දී යම් අවස්ථාවක් ලැබේ. කෘෂිකර්මාන්තය ආශ්‍රිතව පවතින සමාජ නියති සහ ව්‍යුහීය මූලධර්ම තීරණය කිරීම සඳහා බහුවිධ විශ්වාස පද්ධති මූලික වන්නේ යැයි තර්ක කරන ලද්දේ එබැවින් ය.

"තාර්කිකත්වය" හෙවත් චර්යා ප්‍රකාරයේ යෝග්‍යතාව තීරණය කිරීම සඳහා පුද්ගලයා විසින් දෙනු ලබන ආත්මීය අර්ථකථන, බොහෝ දුරට සමාජය ප්‍රතිව්‍යුහගත කිරීම කෙරෙහි ද

බලපෑම් කරයි. මුල් යුගයෙහි දී අන්තර්ජන්‍ය විවාහය සමාජ සම්මත විවාහ ක්‍රමය වුවත්, වර්තමානය වන විට ප්‍රාදේශීය බහිර්ජන්‍ය විවාහ ක්‍රමය ද පානම් පත්තුවෙහි දක්නට ලැබේ. අන්තර්ජන්‍යතාව බොහෝ දුරට කුල අනන්‍යතාව ආරක්ෂා කර ගැනීම සඳහා සහ ඉඩම් අයිතිය ආරක්ෂා කර ගැනීම සඳහා ගොඩ නැගී ඇති සමාජ මූලධර්මයකි. මෙම තත්ත්වය යුක්තිගත කරනු ලබන්නේ "පත්තිනි දේවතාවියගේ ආශීර්වාදය" මූලික කොට ගෙන ය. පත්තිනි දේවිය අනුමත කරනු ලබන්නේ අන්තර්ජන්‍ය විවාහය පමණි. එසේ ද වුවත් වර්තමානය තුළ ව්‍යාප්ත වන බහිර්ජන්‍ය විවාහ ක්‍රමය සමාජයේ ප්‍රතිව්‍යුහගත කිරීමක් පෙන්නුම් කරයි. මෙම තත්ත්වය ද යුක්තිගත කිරීම සඳහා පත්තිනි දේවතාවිය ඉදිරිපිට අයැද සිටීමක් සමාජ ක්‍රියාකාරීත්වයට ඇතුළත් කොට තිබේ. දේවාලයෙහි කන්නලව් කිරීමෙන් පසු ව බහිර්ජන්‍ය විවාහයකට ඇතුළත් විය හැකි ය. එ නමුත් බහිර්ජන්‍යතාව කුල ව්‍යුහය තුළ ක්‍රියාත්මක වන්නේ අතිශය අවම වශයෙන් ය. බහුවිධ කුල අතර විවාහයක් සිදු නොවන අතර, එය දේව විශ්වාස මගින් ද සාධාරණීකරණය කළ හැකි නොවේ. මේ හේතුවෙන් බහිර් කුල විවාහයන් සමාජ ක්‍රමය විසින් අනුමත කරනු නො ලැබේ. එ නමුත්, මුල් යුගයෙහි නො පැවති ප්‍රදේශයට බැහිරින් සිදු වන විවාහයන් වත්මන් සමාජ ව්‍යුහය විසින් අනුමත කරනු ලැබේ. මේ සඳහා ආගමික යුක්ති ප්‍රතිපාදනයක් ද ඉදිරිපත් කොට ඇත.

විශ්වාස පද්ධති කිහිපයක් පවතින පානම සමාජ ක්‍රමය තුළ, ආත්මීය අර්ථදැක්වීම් අනුව විශ්වාස පද්ධතිවල කිසියම් ධූරාවලියක් ගොඩ නැගී ඇත. ධූරාවලියක පවතින ප්‍රධාන ලක්ෂණ වන්නේ විවිධ ආගමික විශ්වාස පද්ධතිවල භාවිතය සහ ගරුත්වය කිසියම් ඇගයීමකට භාජනය කිරීම ය. ඒ ඒ විශ්වාස පද්ධතියට හිමි සාපේක්ෂ ගරුත්වය අනුව යම් ධූරාවලියක් සකස් වී ඇත. පුද්ගල සමාජ ක්‍රියාකාරීත්වය සහ ආගමික අත්දැකීම් ආශ්‍රයෙන් මෙම ධූරාවලිය ගම්‍ය වේ. දෛනික ජීවිතයේ ආගමික පුද පූජා සහ චාරිත්‍ර පෙළ ගස්වා තිබෙන්නේ ද සමාජ ක්‍රමය තුළ ආගම ආශ්‍රයෙන් ගොඩ නගා ඇති ධූරාවලියට සාපේක්ෂව ය.

<table>
<tr><th>ආගම / විශ්වාස පද්ධතියි</th><th>ක්‍රියාත්මක වන ආකාරය</th><th>ලෞකික ජීවන දිශානතිය</th></tr>
<tr><td rowspan="2">බුද්ධාගම</td><td>භික්ෂූන් වහන්සේ විසින් පවත්වා ගෙන යනු ලබන පන්සල කේන්ද්‍ර කොට ගෙන ගොඩ නැගී ඇති ආගමික සංස්ථාව</td><td rowspan="2">ලෞකික ජීවිතය සමග පවත්වන සම්බන්ධතාව සාපේක්ෂ වශයෙන් අවම ය.</td></tr>
<tr><td>භික්ෂුණියක් විසින් පවත්වා ගෙන යනු ලබන ආරාමයක් ආශ්‍රය කොට ගෙන ගොඩ නැගී ඇති පිළිවෙත්</td></tr>
<tr><td rowspan="3">සිංහලකරණය කරන ලද හින්දු දේව විශ්වාස පද්ධතිය</td><td>පත්තිනි වන්දනය</td><td rowspan="8">ලෞකික ජීවිතය සමග පවතින සම්බන්ධතාව සාපේක්ෂ වශයෙන් ඉහළ ය.</td></tr>
<tr><td>කතරගම දේව වන්දනය</td></tr>
<tr><td>අයියනායක වන්දනය</td></tr>
<tr><td colspan="2">ශුද්ධ හින්දු දේව වන්දනය</td></tr>
<tr><td rowspan="3">ප්‍රාදේශීය සුවිශේෂී විශ්වාස පද්ධතිය</td><td>මිත්‍යා කථා පාදක පිළිවෙත්</td></tr>
<tr><td>සුදු අභිචාර</td></tr>
<tr><td>කළු අභිචාර</td></tr>
</table>

වගුව 01: පානම ආගමික ධුරාවලිය ගොඩ නැගී ඇති ආකාරය

බහුවිධ ආගමික පද්ධති පැවතියත්, බුද්ධාගම ඒ අතර ප්‍රධාන ස්ථානයෙහි ලා සැලකේ. ඔබේසේකර පෙන්වා දෙන ආකාරයට සිංහල ගැමි සමාජවල දේවතා පැළැන්තියේ බුදු රදුන් ප්‍රධාන ස්ථානයක් හිමි කර ගනියි (1966). ඓතිහාසික වශයෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ ග්‍රාමීය සමාජය බුදු සමයේ ආභාසය ලැබීම නිසා ආගමික ක්‍රියාවලියේ දී බුදුන් වහන්සේ ප්‍රධාන කොට සැලකේ. දෙවියන් සහ අනෙකුත් අධිභෞතික බලවේග බුදුන් වහන්සේට යටත් යැයි පිළිගනු ලැබේ. මෙම තත්ත්වය පානම් පත්තුවෙහි ද දක්නා ලැබේ. සිංහලකරණය කරන ලද හින්දු විශ්වාස ප්‍රමුඛ වශයෙන් ව්‍යාප්ත වී තිබුණත්, දෙවියන් හා අනෙකුත් අධිභෞතික බලවේග බුදුන් වහන්සේ අභිබවනය නො කරයි. මේ හේතුවෙන් බුද්ධාගමය, විශ්වාස පද්ධති ධුරාවලියෙහි ප්‍රධාන ස්ථානයක් හිමි කර ගෙන තිබේ. මේ කෙරෙහි හුදෙක් ඓතිහාසික ආගමික ආස්ථානයන්ගෙන් විකාසනය පමණක් නොව, සමාජ ක්‍රමය තුළ අනන්‍යතාව ස්ථාපනය කිරීම ද බලපෑම් කොට තිබේ. පානම් පත්තුව සිංහල බෞද්ධ සමාජයක් වශයෙන් පිළිගනු ලැබේ. බහුවිධ ආගමික ව්‍යාප්තියක් පැවතියත් පානම් පත්තුවේ හින්දු ප්‍රජාව වුවත්, පානම් පත්තුව සිංහල බෞද්ධ සමාජයක් වශයෙන් පිළිගනු ලැබේ. එයට හේතුව, සමාරම්භයේ සිට ම සිංහල බෞද්ධයන්ගේ පාලනය මෙහි ප්‍රධාන වන බැවින් ය. පර්යන්තයේ පිහිටි ගම්මානයක්, ප්‍රධාන ප්‍රවාහයට සම්බන්ධ වන්නේ සිංහල බෞද්ධ අනන්‍යතාව පාදක කොට ගෙන ය.

ගැමි සමාජයක් තුළ ජීවත් වීමෙහි දී පුද්ගලයාට සමාජ ක්‍රමය තුළ සාමූහික වශයෙන් හිමි වන අනන්‍යතාව සමාජ සංවිධානයෙහි ක්‍රමවත්භාවය කෙරෙහි ද බලපෑම් කරයි. පානම් පත්තුවේ ප්‍රජාව විසින් පිළිගනු ලබන පොදු ආචාර ධර්ම පද්ධතියක් පවතින අතර මේ කෙරෙහි බෞද්ධාභාසය නිරන්තරයෙන් ම ලැබී තිබේ. පවුල තුළ සදාචාරය, ඥාතීත්ව සදාචාර මූලධර්ම යනාදී බොහෝමයක බෞද්ධ ආභාසය දක්නට ලැබේ. ගැමි සමාජය තුළ පරමාදර්ශී වශයෙන් උත්තරීතර සදාචාරයක් නොපැවතියත්, සමාජ සම්බන්ධතා පවත්වා ගෙන යාමෙහි දී ගැමියන්, කිසියම් පිළිගත් සදාචාර පද්ධතියකට අනුකූලව කටයුතු කිරීමට උත්සහ කරයි. මේ සඳහා බෞද්ධ ආභාසය ලැබී ඇත. එපමණක් ද නොව, විසමජාතීය ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරනු ලබන සිංහල සමාජ ක්‍රමය තුළ ඒකාබද්ධතාවක් නිර්මාණය කරනු ලබන්නේ බෞද්ධ අනන්‍යතාව පදනම් කර ගෙන ය. ජනවාර්ගික වශයෙන් "සිංහලත්වය" ද මෙහි දී විශේෂ වුවත්, බුද්ධාගම සමග පවතින සම්බන්ධතාව ජනවාර්ගික අනන්‍යතාව අභිබවා යයි. සිංහල නොවන දෙමළ ප්‍රජාව වුවත් බුද්ධාගම සමග සම්බන්ධ වන අවස්ථා දක්නට ලැබේ.

> "පානමේ සියලු වැඩ සිදු වන්නේ පන්සල කේන්ද්‍ර කරගෙන. දේවාලයේ හෝ කෝවිලේ හෝ උත්සවයක් පවත්වන අවස්ථාවක භික්ෂූන් වහන්සේ මූලිකත්වය ගනියි. දෙමළ මිනිසුන් වුවත් පන්සලට දානය දෙන අවස්ථා තිබේ. පත්තිනි දේවාලයේ වැඩ කටයුතු වුවත් ආරම්භ කරන්නේ බුද්ධාගමට හා බුදුන් වහන්සේට ප්‍රධානස්ථානයක් ලබා දීමෙන්" (පුරුෂ, වයස අවුː 40).

දෛනික ජීවිතයෙහි දී ලෞකික සුබසිද්ධිය සඳහා උපකාර කරනු ලබන විශ්වාස පද්ධතිවලට විශේෂ ස්ථානයක් ලබා දෙන ආකාරයක් නිරීක්ෂණය කළ හැකි වුවත්, දාර්ශනික ගැඹුරක් සහිත බුදු සමය මූලික ස්ථානයෙහි ලා සැලකේ. මෙහි සංකේතමය වැදගත්කමක් පවතියි. ප්‍රායෝගිකත්වය තුළ බුදු සමයෙහි භාවිතය අතිශය අවම වුවත්, එහි පවතින සංකේතමය වැදගත්කම අනෙකුත් ආගමික විශ්වාස පද්ධති කෙරෙහි ද බලපෑම් කොට තිබේ. නෛසර්ගික වශයෙන් පත්තිනි දේව වන්දනය සමග බුදු සමය සම්බන්ධ නොවුණත්, පානම් පත්තුවේ පත්තිනි දේව වන්දනය හා බැඳි චාරිත්‍ර බොහෝමයක් සංකේතමය වශයෙන් බුදු සමය සමග සම්බන්ධ වී තිබේ. විශේෂයෙන් ම අංකෙළිය චාරිත්‍රය ආරම්භ වන්නේ බුදුන් වහන්සේට නමස්කාර කිරීමෙන් ය. හදි හූනියම් වැනි චාරිත්‍ර ඇතුළත් ප්‍රාදේශීය විශ්වාස පද්ධති රාශියක් බුදු සමයට පටහැණි වන බැවින්, ඒවා සැඟවුණු පුරුද්දක් වශයෙන් පවත්වා ගෙන යනු ලැබේ. මේ නිසා ආගමික විශ්වාසවල සමාජ ආස්ථානය තීරණය කරනු ලබන්නේ ද බුදු සමය ඉහළ ස්ථානයක තබා ගැනීමෙන් ය. මෙයට හේතුව වන්නේ පුද්ගලයාගේ සමාජ ආස්ථානය තීරණය සඳහා බුද්ධාගම හේතු වන බැවින් ය.

බෞද්ධාගමික ජීවන අත්දැකීම් තුළ වුවත් සමෝධානයක් දක්නට නොලැබේ. බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේ මූලික කොටගත් පන්සලක් මගින් පානම් පත්තුවේ බෞද්ධාගමික ක්‍රියාකාරකම් මෙහෙයවනු ලැබේ. එනමුත් සියලු පුද්ගලයන් භික්ෂූන් වහන්සේගේ ක්‍රියාකාරීත්වය අනුමත නොකරයි. මේ නිසා බෞද්ධ මෙහෙණියක් විසින් පවත්වා ගෙන යනු ආරාමයක් කෙරෙහි ද

අවධානය යොමු වී ඇත. සංස්ථාවක් වශයෙන් බුදු සමය පානම් පත්තුවේ බොහෝ කාර්ය සඳහා මැදිහත් වුවත් එහි ද විවිධ ස්තර පවත්නා ආකාරයක් දක්නට ලැබේ. පොදුවේ බුද්ධාගම ආගමික ධුරාවලියේ ප්‍රධාන ස්ථානයක ලා සලකනු ලැබුව ද, අභ්‍යන්තරික වශයෙන් පානම් පත්තුවේ බෞද්ධාගමික සංස්ථාව අභ්‍යන්තරයෙහි ද සංකීර්ණ විභේදනයන් දක්නට ලැබේ. මෙය හුදෙක් ආගමික නායකයන් අතර පමණක් නොව, ඒ ඒ විශ්වාස අනුගමනය කරනු ලබන ප්‍රජාව අතර ද ව්‍යාප්ත වී ඇත. මෙම විභේදනයන් සමනය කරනු ලබන්නේ එයට පහළින් ස්තරගත වී ඇති විශ්වාස පද්ධති උපයෝගී කොටගෙන ය. පන්සල සහ ආරාමය පදනම් කොට ගෙන ගිහි ජනයා අතර පවතින විභේදන නැවතත් සමෝධානය කරනු ලබන්නේ පත්තිනි වන්දනය සහ අයියනායක වන්දනය මූලික කොට ගෙන ය. බෞද්ධාගමික වශයෙන් විභේදන පැවතියත්, දේව වන්දනයෙහි දී පුද්ගලයන් අතර සමානතා පැවතිය හැකි ය. මෙම සමතා සමාජ ක්‍රමය තුළ ඒකාබද්ධතාවක් ඇති කිරීමට හේතු වේ.

> "පන්සලට දානේ දෙන කණ්ඩායමක් ඉන්නවා. භික්ෂුණියක් වැඩ වාසය කරන ආරාමයට දානේ දෙන කණ්ඩායමක් ඉන්නවා. ආරාමයයි පන්සලයි අතර සියුම් විරසකයක් තියෙනවා. එ නමුත් දේව දානය අවස්ථාවෙහි දී ඒ විරසකයන් ඉවත ලා මිනිසුන් පොදුවේ වැඩ කරනවා" (ස්ත්‍රී, වයස අවු: 39).

සමාජ ක්‍රියාකාරීත්වයෙහි දී සිංහලකරණය කරන ලද හින්දු දේව වන්දනයන්ට ප්‍රධාන ස්ථානයක් හිමි වුවත් සංකේතාත්මක වශයෙන් බුදු සමය මූලික ස්ථානයෙහි ලා සැලකේ. සමස්තයක් වශයෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ බහුතරයක් වන්නේ බෞද්ධයන් බැවින්, ග්‍රාමීය සමාජ තුළ පුද්ගල අනන්‍යතාව හා සම්බන්ධ සමාජ පිළිගැනීමක් ගොඩ නැගීම සඳහා බුදු සමය මූලික වේ. මෙම පදනම ඇතිව පානම් පත්තුවෙහි ද ජීවන ශෛලියෙහි ඇතැම් සහලක්ෂණයන් තීරණය කිරීම සම්බන්ධයෙන් බුද්ධාගම ප්‍රධාන වශයෙන් බලපෑම් නොකළත්, එය සමාජගත ගැමියන් විසින් ඉහළ ස්තරයේ ආගමික විශ්වාස පද්ධතියක් වශයෙන් පිළිගනු ලැබේ. මේ හේතුවෙන් බුදු සමයේ එන ඇතැම් මූලධර්ම සමාජ ව්‍යුහයෙහි සුවිශේෂී ස්වභාවයන් නිර්මාණය කිරීම කෙරෙහි දායක වී තිබේ. එ නමුත්, සිංහලකරණය කරන ලද හින්දු දේව විශ්වාසයන් බුදු සමයට වඩා සමාජ සංවිධානය කෙරෙහි බලපෑම් කොට ඇත.

බුදු සමය ප්‍රධාන ප්‍රවාහයේ ආගමික විශ්වාසයක් වශයෙන් පිළිගනු ලබන අතර අනෙකුත් සියලු විශ්වාස පද්ධතීන් අවශේෂ විශ්වාස පද්ධති වශයෙන් පිළිගනු ලැබේ. මෙම අවශේෂ විශ්වාස පද්ධති බොහෝ දුරට දෛනික ලෞකික ජීවිතය හා සම්බන්ධ වේ. බුදු සමය ලෞකික ජීවිතය හා සම්බන්ධ වන්නේ සාපේක්ෂව අවම වශයෙනි. බුදු සමය ද ලෞකික ක්‍රියාකාරීත්වයන් කෙරෙහි සම්බන්ධ වන අවස්ථා පැවතියත්, අනෙකුත් පිළිගත් ආගමික විශ්වාස පද්ධති බුදු සමයට වඩා ලෞකික ජීවිතය සමග සම්බන්ධ වේ. මේ හේතුවෙන් ආගමික විශ්වාස පද්ධති ඇතුළත් ධුරාවලිය තුළ හින්දු දේව විශ්වාස, අභිචාර යනාදිය ලෞකිකත්වය සමග සම්බන්ධ කොට තේරුම් ගන්නා අතර බුදු සමය ලෝකෝත්තර ජීවිතය සමග සම්බන්ධ කොට තේරුම් ගනියි. සමාජ ක්‍රියාකාරීත්වය තුළ බුදු සමය ද ලෞකික කටයුතු සමග සම්බන්ධ කර ගැනීමේ

හැකියාවක් පවතින බව ගැමියා විශ්වාස කළත්, ඔවුන් එහි පවතින ලෝකෝත්තරභාවය නිරන්තරයෙන් අවධාරණය කරයි. නිදසුන් වශයෙන් බෝධි පූජාවක් සිදු කිරීමෙන් අපල දුරු කර ගැනීමට උත්සාහ කළත්, අපලයන් සිදු වන්නේ තමා විසින් ම සිදු කරන ලද ක්‍රියාවක ප්‍රතිඵලයකින් යැයි විශ්වාස කරයි. මේ නිසා වෙනත් කෙනෙකුගේ පිහිටක් ලබා ගැනීමට වඩා ස්වකීය චර්යාව යහපත් ආකාරයෙන් සකස් කර ගැනීම අවශ්‍ය බව බුදු සමය නිර්දේශ කරයි. මෙයට සාපේක්ෂව සිංහලකරණය කරගත් බොහෝ හින්දු විශ්වාස පද්ධති පුද්ගලයාගේ වගකීම අවධාරණය නොකොට, ඔවුන්ට පිහිටක් වීම සඳහා බලය සහිත වෙනත් අධිභෞතික බලවේගයන් හඳුන්වා දී තිබේ.

බුදුන් වහන්සේ පිරිනවන් පෑම හේතුවෙන් මිනිස් ජීවිතයට සම්බන්ධ නොවන්නේ යැයි ගැමියන් විශ්වාස කරයි. අනෙක් අතට, බුදු සමය "පුද්ගල වගකීම" සහ "පුද්ගල හේතු යුක්තිභාවය" අවධාරණය කරන බැවින් සාමාන්‍ය ගැමි ප්‍රජාවන් නෛසර්ගික වශයෙන් ම " ස්වකීය කාර්ය පිළිබඳ වගකීම" වෙනත් පාර්ශ්වයක් වෙත පැවරීම අරබයා දේව විශ්වාස වෙත යොමු වෙයි. බුදු සමයෙහි ශ්‍රේෂ්ඨත්වය පිළිගනු ලැබුව ද එය ලෞකික ජීවිතයට සම්බන්ධ කර ගැනීම අපහසු වුවත් හුදෙක් සංකේතමය වශයෙන් එහි පවතින වැදගත්කම අනෙකුත් විශ්වාස පද්ධති සමග ද සමීප ව සම්බන්ධ වී තිබේ.

සමකාලීන මානව විද්‍යාඥයන් විසින් පානම් පත්තුව ආශ්‍රය කොට ගෙන සිදු කරන ලද බොහෝ මානවවංශවිද්‍යාත්මක පර්යේෂණයන් "විසමජාතීය සමාජ ක්‍රමයක් තුළ සංහිඳියාවක් පවතින" ආකාරය "ජනවාර්ගි ඒකාබද්ධතාවක්" පදනම් කොට ගෙන අර්ථ දක්වා තිබුණ ද (පියරත්න 2018), පානම් පත්තුවේ සමාජ ඒකාබද්ධතාව නිර්මාණය වන්නේ ජනවාර්ගික සංහිඳියාවක් මූලික කොට ගෙන නොවේ. ඒ කෙරෙහි හේතු වන්නේ උත්තරීතර ආගමික බහුත්වවාදය හේතුවෙන් ඉස්මතු වන ආගමික විශ්වාස අතර අන්තර්ඡේදනය නිසා ය. පුළුල් විසමජාතිකභාවයක් සහිත පානම් පත්තුවේ සමාජ ඒකාබද්ධතාව පැහැදිලි වශයෙන් ම ආගමික විශ්වාසයන්ගේ ආවස්ථයික වරණය හෝ අවස්ථානුකූල පිළිගැනීම මත රඳා පවතියි.

පානම් පත්තුවේ ප්‍රධාන ආගමික පූජා කර්මය වන්නේ අංකෙළිය යි. එය හුදෙක් ම ආගමික පුද පූජා අන්තර්ගත පරිකර්මයක් පමණක් ම නොවේ. පානම සමාජයෙහි බල සම්බන්ධතාවල ස්වභාවය ද අංකෙළියෙන් නිරූපණය කරනු ලබන බවක් පෙනේ. ඉහත ද පැහැදිලි කළ ආකාරයට, විසමජාතීය සමාජයක් තුළ එක් එක් සමාජ කණ්ඩායම් (කුල හා පුද්ගල කණ්ඩායම්) සමාජ ක්‍රමය ස්ථානගත වන ආකාරය, ඒ හා සම්බන්ධ ගරුත්ව පදනම් ද අංකෙළියෙන් නිරූපණය කරයි. අංකෙළිය පූජා කර්මය හා සම්බන්ධ එක් එක් කාර්යයන් විවිධ කුල විසින් සිදු කරනු ලබන අතර, සමස්ත පරිකර්මයෙහි වගකීම නිලමක්කාර ගොවිගම නිළමේවරයෙකු සහ ඔහුගේ පවුලේ ඥාතීන් විසින් භාරගනු ලැබේ. සමාජ ක්‍රමයෙහි පවතින බල සම්බන්ධතාවල ස්වභාවය ද මේ අනුව ආගමික පරිකර්මයන් විසින් නිරූපණය කරන බවක් දක්නට ලැබේ.

ලෞකිකත්ව අභිමතාර්ථ හා සම්බන්ධ විශ්වාස පද්ධතීන්ගේ ක්‍රියාකාරීත්වය

පානම ආගමික විශ්වාස ධුරාවලිය අනුව බුද්ධාගම මූලික ස්ථානයෙහි ලා සැලකුව ද ජීවන අවකාශය තුළ බහුවිධ අන්තර්ක්‍රියා සහ ලෞකික කාර්ය කෙරෙහි වෙසෙසින් සම්බන්ධ වන්නේ සිංහලකරණය කරන ලද හින්දු දේව විශ්වාස සහ අභිචාර පද්ධති ය. ප්‍රජාව ස්වකීය අනන්‍යතාව "බෞද්ධ" වශයෙන් අර්ථ දක්වනු ලැබුවත්, ජීවන අවකාශයෙහි නොයෙකුත් ක්‍රියාකාරකම් සඳහා පත්තිනි වන්දනය, කතරගම දේව වන්දනය, අයියනායක වන්දනය සහ අනෙකුත් අභිචාර හා සම්බන්ධ විශ්වාස පද්ධති විසින් සිදු කරනු ලබන බලපෑම පුළුල් ය. පානම් පත්තුවේ සමස්ත සමාජ ව්‍යුහයෙහි ස්වභාවය තීරණය කිරීම කෙරෙහි උක්ත ලෞකිකත්වය හා සම්බන්ධ විශ්වාස පද්ධති පුළුල් වශයෙන් බලපෑම් කොට තිබේ. පානම් පත්තුවේ ආරම්භය ක්‍රි.ව 1818 ඌව වෙල්ලස්ස කැරැල්ල අවදිය දක්වා ගමන් කරයි. මෙම කාලය තුළ උඩරට ප්‍රදේශවලින් පලා ගිය ප්‍රජාව විසින් පානම ආශ්‍රිත නව ජනාවාස ඉදි කරනු ලැබිණ. එහි දී පුරුෂයන් නිරන්තරයෙන් අරගල කටයුතු සඳහා සම්බන්ධ වීම හේතුවෙන් කාන්තාවන්ගේ හා ළමයින්ගේ ආරක්ෂාව කෙරෙහි අවධානය යොමු කරමින් පත්තිනි දේවාලයක් ස්ථාපනය කරනු ලැබිණ. ග්‍රාමීය සමාජය තුළ කාන්තාවන්ගේ භූමිකාව සුවිශේෂී වූ බැවින් මාතෘ මූලික සමාජ ක්‍රමයක් නිර්මාණය වූ අතර, එය පත්තිනි වන්දනය මගින් ද යුක්තිගත කරනු ලැබිණ. පත්තිනි දේවතාවිය විශේෂයෙන් ළමයින්ගේ ආරක්ෂාව සහ මව්වරුන්ගේ සුබසාධනය නියෝජනය කරන බැවින්, පානම් පත්තුවේ ආරක්ෂාව සඳහා මහනුවර අම්පිටිය ප්‍රදේශයෙන් ලද ආභාසය සහිතව පත්තිනි දේවස්ථානයක් ස්ථාපනය කරනු ලැබිණ. පානම් පත්තුවේ සමස්ත ක්‍රියාකාරීත්වය මෙම පත්තිනි විශ්වාස පද්ධතිය සමග සම්බන්ධ වී ඇත.

පානම් පත්තුව සමීපයෙහි කතරගම දෙවියන් නමැති බලවත් ප්‍රාදේශීය දෙවි කෙනෙකුගේ බලපෑම ද ව්‍යාප්ත වී ඇති බව ප්‍රජාවන් විසින් පිළිගනු ලැබුව ද ප්‍රදේශයේ පවතින සුවිශේෂී සමාජ තත්ත්වය මූලික කොට ගෙන පත්තිනි වන්දනය සමාජ ජීවිතය තුළට කිඳා බැස තිබේ. ලෞකික ජන ජීවිතය මුළුමනින් ම මෙන් පත්තිනි විශ්වාස පද්ධතිය සමග සම්බන්ධ වී ඇත. ලෞකික ජීවිතයේ "හේතුකරණය" බොහෝ දුරට පත්තිනි විශ්වාස පද්ධතිය සමග සම්බන්ධ ය. එනම්, දෛනික ක්‍රියාකාරීත්වය සහ සමාජ චර්යාව පදනම් ව පත්තිනි විශ්වාස පද්ධතිය සමග සම්බන්ධ කොට තේරුම් ගැනීමට උත්සාහ කරයි. මෙම තත්ත්වය පානම් පත්තුවේ බොහෝ සමාජ ආයතන ආශ්‍රයෙහි දක්නට ලැබේ.

> "මට අවුරුදු අටක් විතර දරුවෙක් හිටියේ නැහැ. පත්තිනි දේවියට භාරයක් වුවත් දරු ඵල ලැබුණේ නැහැ. එහෙත් එක් දිනක් ඇය මට සිහිනෙන් පෙනී සිට කතරගම දෙවියන්ට භාරයක් වීමට ඔකඳ දේවාලයට යන ලෙස කිව්වා. ඊට පස්සේ තමයි දරුවා හම්බ උනේ" (ස්ත්‍රී, වයස අවු: 40).

> "අංකෙළිය පූජාව මේ සමාජයේ කෙතරම් පිළිගත් පත්තිනි චාරිත්‍රයක් ද යත්, ගමෙන් පිටට ගියත් මේ මිනිස්සු මස් මාළු කන්නෙ නැහැ, කිල්ලක් ඇති වෙයි

කියලා. අවුරුද්දට ඇඳුමක් නො ගත්තත් මේ කාලෙට මගුල් ගෙයක් වගේ ඇඳුම් ගන්නවා. ගෙවල් දොරවල් එළි පෙහෙළි කරනවා. දේවාලේ උත්සවේ කාලෙට පිට ගිය කෙනෙක් ඉන්නවා නම් අනිවාර්යයෙන් ම මෙහෙට එනවා" (පුරුෂ, වයස අවු: 39).

"දැන් මාස හයක් වෙනවා, මගේ දුව මරණයට පත් උනා අකාලේ. දැන් මගේ බිරිඳ දිගින් දිගට ම අඬාගෙන ඉන්නවා. මිණිබිරීට හීනෙන් පත්තිනි මෑණියන් පෙනිලා කියලා තියෙනවා දුව මැරුණ එකට අඬන්ට ඕන නැහැ, එයා හොඳ තැනක ඉපදිලා තියෙන්නේ කියලා. එදා ඉඳල තරමක් හොඳයි" (පුරුෂ, වයස අවු: 58).

පානම ගම් වැසියන්ගේ අවධාරණය කිරීම් අනුව පැහැදිලි වන්නේ ලෞකික ක්‍රියාවල දී සිංහලකරණය කරන ලද පත්තිනි වන්දනය පැහැදිලි බලපෑමක් සිදු කරනු ලබන ආකාරයයි. විශේෂයෙන් ම යුද කාලය තුළ නිරන්තරයෙන් පීඩාවට පත් වීමත්, කාලගුණ විපර්යාසවලින් ඇති වන විවිධ පීඩා, වන-සතුන්ගෙන් වන පීඩා යනාදිය හේතුවෙන් අධි භෞතික බලවේගයක පිහිට සහ ආරක්ෂාව පැතීමට ප්‍රජාව හුරු පුරුදු වී සිටියි. එයට හේතුව වන්නේ, සමාජ තුළ පවතින භෞතික ප්‍රතිකර්ම ඒ සඳහා පිටු බලයක් නො ලැබෙන බැවින් ය. ඓතිහාසික අත්දැකීම් මගින් දේව ආරක්ෂාව, මෙම සමාජ ක්‍රමය තුළ යුක්තිගත වී ඇත.

සමාජ ක්‍රමයක් තුළ පුද්ගල චින්තන ප්‍රකාරය, චර්යා ප්‍රකාරයෙහි ස්වභාවය තීරණය කිරීමට බලපායි. චින්තන ප්‍රකාරය බොහෝ දුරට කිසියම් විශ්වාස පද්ධතියක් අනුව ක්‍රියාත්මක වෙයි. මේ නිසා ඇතැම් මානව විද්‍යාඥයන් අනාගමිකත්වය ද කිසියම් විශ්වාස පද්ධතියක් යැයි පිළිගනියි. පුද්ගල චින්තනය ඒ අනුව ක්‍රියාත්මක වන බැවින් ය. පානම් පත්තුවෙහි ද පුද්ගලයාගේ චින්තන ආකෘතිය සාකල්‍යයෙන් ම සිංහලකෘත දේව විශ්වාස අනුව සකස් වී තිබේ. චින්තනයෙහි ආරම්භය දේව විශ්වාසය වන අතර, චින්තනයෙහි මායිම් ද දේව විශ්වාසවලින් කෙළවර වේ. බුදු සමය හුදෙක් පුද්ගලයාගේ සමාජ අනන්‍යතාව නිරූපණය කිරීම සඳහා පමණක් දායක වෙයි. හුදෙක් පත්තිනි වන්දනය පමණක් නොව, කතරගම දේව වන්දනය ද ප්‍රජාව අතර පිළිගනු ලැබේ. එයට හේතුව වන්නේ, කතරගම වන්දනා කිරීම සඳහා ගමන් කරනු ලබන සාම්ප්‍රදායික මාර්ගය මෙම ගම්මානය තුළින් ගමන් කොට තිබීම ය. එනමුත් පත්තිනි දේව වන්දනය, කතරගම දෙවියන් වන්දනා කිරීමට වඩා ඉහළ මට්ටමකින් ස්ථානගත කරන ආකාරයක් දැකිය හැකි ය. මේ හා සමගාමී ව, අයියනායක වන්දනය ද පිළිගනියි. මෙම දෙවිවරුන්ගේ මූලය හින්දු දර්ශනය තුළ දක්නට ලැබුණත්, උක්ත දෙවිවරුන් සාකල්‍යයෙන් ම සිංහලකරණය වී ඇත.

උපත, අධ්‍යාපනය, දෛනික ලෞකික පිළිවෙත්, වෘත්තිය, කුල ව්‍යුහය සහ මරණය යනාදී සියලු ලෞකික චර්යා මෙහෙයවනු ලබන මූලධර්ම ලෞකිකත්වය හා සම්බන්ධ විශ්වාස පද්ධති මගින් ව්‍යුහගත කරනු ලැබේ. පානම් පත්තුවේ "පුරුෂ උත්පත්තිය" ඉහළින් අගය කරනු ලැබේ. එයට හේතුව, මාතෘ මූලික ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරනු ලබන පානම් පත්තුවේ වත්කම් පාලනය වක්‍රාකාරයෙන් පුරුෂයා විසින් සිදු කරනු ලබන බැවින් ය. පුරුෂෝත්පත්තිය සඳහා

පත්තිනි දෙවියන් වන්දනා කිරීම නිරන්තරයෙන් සිදු වේ. විශේෂයෙන් ම ලිංගික ඊර්ෂ්‍යාව නිසා සමාජ ක්‍රමය තුළ ඉස්මතු විය හැකි කලහකාරී තත්ත්ව සමනය කිරීම සඳහා පත්තිනි වන්දනය හා සම්බන්ධ පිළිවෙත් උපකාරී වේ. පුද්ගලයන් අතර පැවතිය හැකි විරසක තත්ත්ව අංකෙළිය අවස්ථාවේ සංකේතාත්මක ව නිරූපණය කරනු ලබන අතර, විරසක ක්‍රියා තථ්‍ය සමාජය තුළ ඉස්මතු වීම අවම කරයි.

සිංහලකෘත ආගමික විශ්වාසවලට අමතර වශයෙන් පානම් පත්තුවේ ශුද්ධ හින්දු දේව වන්දනය ද පවතින අතර එය තුන්වන මට්ටමේ විශ්වාස පද්ධතියක් වශයෙන් පිළිගනු ලැබේ. ශුද්ධ හින්දු දෙවිවරුන් වශයෙන් පිළිගනු ලබන ගණ දෙවියන්, ලක්ෂ්මී දේවතාවිය, මුරුගන් වැනි දෙවිවරුන් සම්බන්ධ විශ්වාස පද්ධති යම් පමණකට පානම් පත්තුවේ ව්‍යාප්ත වී ඇති බවක් පෙනේ. හින්දු දෙවිවරුන් වැඩ වාසය කරන ස්ථාන "කෝවිල්" වශයෙන් හඳුන්වනු ලබන අතර සිංහලකරණයට භාජනය වූ දෙවිවරුන් වැඩ වාසය කරනු ලබන ස්ථාන "දේවාල" වශයෙන් හඳුන්වනු ලැබේ. දෙමළ ප්‍රජාව වැඩි වශයෙන් කෝවිල් සමග සම්බන්ධතා පවත්වන අතර සිංහල ප්‍රජාව දේවාල ආශ්‍රිතව ස්වකීය පිළිවෙත් පවත්වා ගෙන යනු ලබයි. හින්දු දේව විශ්වාස පැවතීමේ ප්‍රධාන කෘත්‍ය වන්නේ "බෞද්ධ" අනන්‍යතාව පැහැදිලි වශයෙන් හඳුනා ගැනීමේ හැකියාව ය. සිංහලකරණයට භාජනය වූ දේව විශ්වාස බොහෝ දුරට බෞද්ධ ආභාසය ලබා ඇති බැවින්, බෞද්ධ අනන්‍යතාව පැහැදිලිව වෙන් කොට හඳුනා ගැනීම සඳහා විශේෂයෙන් හින්දු විශ්වාස මූලික වෙයි.

> "ගමට ඇතුළු වන තැන ම කෝවිලක් තියෙනවා. ඒක ගණ දෙවි කෝවිලක්. සමහර වෙලාවට අපි කෝවිලට යනවා. නමුත් අපි වැඩියෙන් විශ්වාස කරන්නේ බෝ ගස යට සිටින අයියනායක දෙවියන්. දෙමළ අය ගොඩක් කෝවිලට යන්නේ. ඒ අය දේවාලවලට ආවත් කළාතුරකින් එන්නේ. පත්තිනි දේවාලයට නම් භාර භාර වෙන්න ආගම් භේදයකින් තොරව එනවා. මුස්ලිම් අය දෙවියන් විශ්වාස කරන්නේ නැති වුවත් පත්තිනි දේවාලයට ඇවිත් භාර භාර වෙනවා" (පුරුෂ, වයස අවුː 55).

බහුවිධ ආගම් පද්ධතපි පැවතියත්, "අනන්‍යතාව" පැහැදිලිව වෙන් කොට නිරූපණය කිරීම සඳහා හින්දු සම්ප්‍රදාය සම්බන්ධයෙන් පුද්ගලයන් තුළ පවතින මනස් ප්‍රකෘතිය විශේෂයෙන් වැදගත් වන බව පෙනේ. සිංහල බෞද්ධ වශයෙන් හඳුනා ගනු ලබන පුද්ගලයන්ගේ දෛනික ජීවිතය තුළ ශුද්ධ හින්දු සම්ප්‍රදායන්ගේ බලපෑම අවම ය. එහි තිබෙන්නේ කිසියම් සංකේතාත්මක වැදගත්කමකි.

පානම් පත්තුවේ ආගමික ධුරාවලයෙහි සිව්වන මට්ටම නියෝජනය කරනු ලබන්නේ ප්‍රධාන ප්‍රවාහයේ ආගමික සංස්ථා වන බුද්ධාගම සහ හින්දු ආගම විසින් කවර ආකාරයෙන් හෝ අනුමත නො කරනු ලබන විශ්වාස පද්ධති ය. මේවා අභිචාර හා සම්බන්ධ විශ්වාස ය. අභිචාර ආශ්‍රිත විශ්වාස පද්ධති ප්‍රකටව නොපෙණුනත් පුද්ගල ක්‍රියාකාරීත්වය ආශ්‍රිතව අභිචාර ආශ්‍රිත විශ්වාස පද්ධතිවල ක්‍රියාකාරීත්වය විශේෂයෙන් දක්නට ලැබේ. ජනඥාන මීමංසාව හෝ

ප්‍රාදේශීය වශයෙන් සුවිශේෂී දනුම් පද්ධතීන් නිර්මාණය කිරීමේ විභවතාවක් මෙම අභිචාර ආශ්‍රිතව දක්නට ලැබේ. සාම්ප්‍රදායික වශයෙන් සුදු අභිචාර සහ කළු අභිචාර පානම් පත්තුවෙහි ද පිළිගනු ලැබේ. ඇතැම් ලෞකික අවශ්‍යතා සාධනය සඳහා බුදු සමය හෝ සිංහලකෘත දේව විශ්වාසවල ආධාරය ලබා ගත නො හැකි අවස්ථාවල පුද්ගලයා වඩාත් ම යෝග්‍ය ක්‍රමය වශයෙන් අභිචාර තෝරාගනු ලැබේ. එ බැවින් අභිචාර විකල්ප විශ්වාස පද්ධතියක් වශයෙන් ද හඳුනාගත හැකි ය. ඉහළ ස්තරවලට අයත් විශ්වාස පද්ධතීන්ගෙන් සහායක් නො ලැබෙන අවස්ථාවල දී අවසාන විකල්පය වශයෙන් අභිචාර වෙත යොමු වේ.

සුදු අභිචාර යනු සුබසිද්ධිය අරමුණු කරගෙන සිදු කරනු ලබන ප්‍රධාන ආගම් හා සම්බන්ධ නොවූ පිළිවෙත් ය. දරුවන්ට ආරක්‍ෂාව ලබා දීම, විවාහය සාර්ථක කර ගැනීම. වන සතුන්ගෙන් ආරක්‍ෂා වීම වැනි කාර්ය සඳහා සුදු අභිචාර විධි පවත්වා ගෙන යනු ලබන අවස්ථා දකිය හැකි ය. විශේෂයෙන් වැදගත් වන්නේ ප්‍රධාන ආගම් මගින් බැහැර කරනු ලබන අකටයුතු ඉෂ්ට කර ගැනීම සඳහා කළු අභිචාර ආශ්‍රිත පිළිවෙත් පවත්වා ගෙන යාම ය. මෙ වැනි වත් පිළිවෙත් බොහෝමයක් පානම් පත්තුවෙහි දක්නට ලැබේ. හදි හූනියම්, වින කිරීම්, පිල්ලි යැවීම්, කොඩිවිණ කැපීම් සහ බැඳීම් යනාදියට සුවිශේෂී වූ සැඟවුණු අභිචාර විදි මෙම ගම්මානවල පිළිවෙත් වශයෙන් පවත්වා ගෙන යනු ලැබේ. මෙම අභිචාර ක්‍රම ඉහළ ස්තරයේ විශ්වාස පද්ධති මගින් ප්‍රතික්‍ෂේප කරයි. නිදසුන් වශයෙන් ඉනාවක් ලබා දී පුද්ගලයෙකු සමග විවාහ වීම සඳහා අවසරයක් ඉහළ ස්ථරයන්ගේ ආගම් මගින් අනුමත නො කරයි. එ බැවින්, ප්‍රදේශයට ම සුවිශේෂී වූ පරිකර්ම ඇතුළත් පිළිවෙත් මගින් ලෞකික අවශ්‍යතා තෘප්ත කර ගැනීම සඳහා ප්‍රධාන ප්‍රවාහයේ ආගමික විශ්වාසවලට සම්බන්ධයක් නොමැති අභිචාර ක්‍රම පුද්ගලයන් විසින් අනුගමනය කරනු ලබයි. එවැනි අවස්ථාවල දී අන් සියලු විශ්වාස පද්ධතීන්ට වඩා අභිචාර ක්‍රම වඩාත් තර්කානුකූල හා යෝග්‍ය යථාර්ථයක් යැයි ගැමියෝ විශ්වාස කරති. මේ හේතුවෙන් ආගමික සම්මිශ්‍රණයකට වඩා උත්තරීතර ආගමික බහුත්වවාදයක් දකිය හැකි ය.

අභිචාර ක්‍රමයන් නිවැරැදිව සිදු කිරීමට දන්නා පාර්ශ්ව බොහෝමයක් හීන යැයි සම්මත කුල ආශ්‍රිත ව දක්නට ලැබේ. මේ නිසා උසස් කුල වැසියන් ප්‍රකට වශයෙන් හීන කුල සමග සම්බන්ධතා නොපැවැත් වුවත්, අභිචාර සිදු කර ගැනීම සඳහා ඔවුන් සමග සම්බන්ධතාවක් පවත්වා ගෙන යයි. ප්‍රධාන ප්‍රවාහයෙන් සැඟ වී පවතින මෙවැනි සම්බන්ධතාවන්, ප්‍රධාන ප්‍රවාහයේ සමාජ සම්බන්ධතාවන්හි කිසියම් සමබරතාවක් ඇති කිරීම කෙරෙහි ද බලපෑම් කරයි.

> "වින බන්ධන වැඩ හොඳට ම දන්නේ ගුරුන්නාන්සේලා. ඒ අය බෙරවා කුලයට අයත් අය. මේ නිසා අපි එතරම් සමීප සම්බන්ධතාවක් ඒ අයත් එක්ක නැති වුවත් තරහ කර ගන්නෙත් නැහැ. ඒ මොක ද, මේ අය අපිට බන්ධනයක් කරයි කියලා තියෙන බිය නිසා. වශී බන්ධන ආදිය කරන්ඩ දන්න අයත් මේ ගමේ ඉන්නවා" (ස්ත්‍රී, වයස අවුː 46).

අභිචාර ක්‍රමයන්ට අමතර වශයෙන් ප්‍රාදේශීය වශයෙන් ගොඩ නැගී ඇති ආගම් හා සම්බන්ධ ප්‍රබන්ධ (ජනකතා) ද සමාජ ව්‍යුහයේ ස්වභාවය තීරණය කිරීම කෙරෙහි හේතු වේ. භූත, ප්‍රේත, දේව ආදිය සම්බන්ධයෙන් ගොඩ නැගුණු විවිධ ජනකතා මේ ගම්මානය තුළ ව්‍යාප්ත වී ඇත. රාත්‍රී කාලයෙහි කුඹුරු ඉඩම්වල සැරි සරා යන භූතයන් සහ වෙනත් ප්‍රේතාදීන් සම්බන්ධ ප්‍රබන්ධ බොහෝමයක් පානම් පත්තුවෙහි දී අසා දැනගත හැකි ය. මේ හේතුවෙන් රාත්‍රී කාලයෙහි ඔබ මොබ හැසිරීමට බියක් දක්වයි. විශේෂයෙන් ම අලි ඇතුන්ගෙන් සහ වෙනත් වන සතුන්ගෙන් සිදු වන අනතුරු වළක්වා ගැනීමට මෙම විශ්වාස හේතු වේ. එ පමණක් නොව, ඇතැම් ප්‍රබන්ධ විශ්ලේෂණය කිරීමෙන් පානම සමාජ ව්‍යුහය සම්බන්ධයෙන් ද අවබෝධයක් ලබාගත හැකි ය. වල්ලිමාතාව සහ කතරගම දෙවියන් සම්බන්ධයෙන් ගොඩ නැගී ඇති ප්‍රබන්ධ විශ්ලේෂණය කිරීමෙන් පානම් පත්තුවේ සමාජ ස්තරායනය, ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය ආශ්‍රිත භූමිකා සහ ආස්ථානවල ස්වභාවය යනාදිය පැහැදිලි කර ගත හැකි ය. කෙසේ වෙතත් අභිචාර ස්තරයට අමතර ව සවිඥානිකත්වයෙන් බැහැරව පුද්ගල චර්යාවන් පාලනය කිරීම සඳහා ජනකතා ආශ්‍රිත විශ්වාස ද මූලික වන ආකාරය පෙන්වා දිය හැකි ය.

පානම් පත්තුවේ බහු ආගමික සමාජ ලක්‍ෂණ පෙන්නුම් කළත්, පුද්ගල ක්‍රියාකාරීත්වය සහ අත්දැකීම් ආශ්‍රිත ව ආගමික සම්මිශ්‍රණයකට වඩා දක්නට ලැබෙන්නේ උත්තරීතර ආගමික බහුත්වවාදයකි. ප්‍රජාව විවිධ ආගම් සමග සම්බන්ධතාවක් පැවත් වූවත්, ආවස්ථයික වශයෙන් වඩාත් යෝග්‍ය හා සත්‍ය යැයි පිළිගනු ලබන විශ්වාසයක් අනුගමනය කරයි. මේ නිසා පුද්ගල ක්‍රියාකාරීත්වය ආගමික විශ්වාස සමග සම්බන්ධ වන්නේ වියුක්ත වශයෙනි. එනම්, බහු ආගමිකත්වයක් පුද්ගල චර්යාව තුළ එක් අවස්ථාවක දී නිරීක්‍ෂණය කළ නොහැකි ය. ආවස්ථයික වශයෙන් පුද්ගලයා විසින් සත්‍ය හා තර්කානුකූල යැයි විශ්වාස කරනු ලබන විශ්වාස පද්ධතියෙහි ස්වභාවය වෙනස් වෙයි. මෙය පානම් පත්තුවට සුවිශේෂී වූ ආගමික අත්දැකීමකි.

නිගමනය හා සාරාංශය

පුද්ගල සමාජ චර්යාව, චින්තන ප්‍රකාරය හෝ චින්තනයේ ස්වභාවයට අනුගත වෙයි. සමාජ ක්‍රියාකාරීත්වයෙහි දී පුද්ගලයා විසින් ගොඩ නගනු ලබන ආත්මීය අර්ථකථන එකී ක්‍රියාවට බලපෑම් කරයි. චින්තන රටාව කෙරෙහි විශ්වාස පද්ධති ඍජුව බලෑම් කරන ආකාරයක් දැකිය හැකි ය. විශ්වාස පද්ධති අවශ්‍යයෙන් ම ආගමික නොවූවත්, බොහෝ ග්‍රාමීය සමාජවල පුද්ගල අත්දැකීම්වල මූලික ස්වභාවය නිර්ණය වන්නේ ආගමික ස්වභාවයක් ගනු ලබන විශ්වාස පද්ධති පාදක කොට ගෙන ය. බොහෝ සමාජවල පුද්ගල අත්දැකීම් කෙරෙහි බහුවිධ ආගමික විශ්වාස බලපෑම් කිරීම් හේතුවෙන් ප්‍රජාවක් තුළ සාමූහික සදාචාරයක් ද ගොඩ නැගේ. මේ හේතුවෙන් යම් ආගමික සමම්ශ්‍රණයක් ඇති විය හැකි ය. ආගමික සම්මිශ්‍රණයෙහි දී සිදු වන්නේ බහුවිධ ආගමික විශ්වාස පද්ධති කිසියම් ක්‍රියා පටිපාටියක් සඳහා සම්බන්ධ වීම ය. මේ තුළ සුවිශේෂී අනන්‍යතාවක් ගොඩ නැගේ. ඔබේසේකර, ද සිල්වා, ගෝම්රිච් වැනි මානව විද්‍යාඥයන් ශ්‍රී පාද ස්ථානය, කතරගම, කොච්චිකඩේ දේවස්ථානය වැනි ආගමික ස්ථාන ආශ්‍රය කොට ගෙන

බහුවිධ ආගම්වල සම්මිශ්‍රණය පුද්ගල අත්දැකීම් ආශ්‍රයෙන් විශද වන ආකාරය පෙන්වා දී ඇත. එසේ වුවත්, මෙම අධ්‍යයනයෙහි දී මූලික වශයෙන් තර්ක කරනු ලබන්නේ ආගමික සම්මිශ්‍රණයකට වඩා උත්තරීතර බහුත්වවාදයක් වර්ධනය වන බව ය. උත්තරීතර බහුත්වවාදය යනුවෙන් හඳුන්වනු ලබන්නේ, සමාජ ක්‍රියාව තුළ පුද්ගලයා විසින් ආත්මීය වශයෙන් ගොඩ නගනු ලබන තර්ක සහ අර්ථකථන පාදක කොට ගෙන බහුවිධ ආගමික පද්ධති අතරින් වඩාත් සත්‍ය හෝ යෝග්‍ය යැයි ආවස්ථයික වශයෙන් විශ්වාස කරනු ලබන ආගමික විශ්වාස පද්ධතියක් අනුගමනය කිරීම ය. එහි දී අනෙකුත් ආගමික විශ්වාස බැහැර කිරීමක් සිදු නොවන අතර, ආවස්ථයික චර්යාව සඳහා එකී ආගමික විශ්වාස භාවිත කරනු නො ලැබේ. මෙම තත්ත්වය ග්‍රාමීය සමාජ ආශ්‍රිත ව වෙසෙසින් දැකිය හැකි ය. කෙසේ වෙතත් බහුවිධ ආගමික විශ්වාස පද්ධති පුද්ගල චින්තනය කෙරෙහි මෙන් ම ඒ අනුව යමින් චර්යා ප්‍රකාරය සකස් වීම කෙරෙහි ද බලපෑම් කරන බැවින්, පොදු සදාචාර පර්යායක් ගොඩ නැගීම මගින් සමාජ සංවිධානය ප්‍රතිව්‍යුහගත කරනු ලැබේ.

ශ්‍රී ලංකාවේ නැගෙනහිර පළාතට අයත් පානම් පත්තුව මුහුදුබඩ කෘෂිකාර්මික ග්‍රාමීය සමාජයකි. ඓතිහාසික වශයෙන් පානම් පත්තුව ආරම්භ වන්නේ දහනම වන සියවසේ මුල් භාගයේ උඩරට උද්ගත වූ ගැමි කැරලිවලින් ආරක්ෂාව පතා පැමිණි පුද්ගලයන්ගෙනි. ආරම්භයේ සිට ම සමාජ අස්ථාවරත්වයක් පෙන්නුම් කිරීම හේතුවෙන්, බහුවිධ ආගමික විශ්වාස මෙම සමාජ ක්‍රමය තුළ ව්‍යාප්ත වූ බවක් පෙනේ. එ මෙන් ම, පුරුෂ පාර්ශවය යුද කටයුතු සඳහා සම්බන්ධ වීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ග්‍රාමීය සමාජයේ පාලනය හා පැවැත්ම කාන්තාවන් වෙත පැවරිණ. එ බැවින්, මාතෘ මූලික ලක්ෂණ වර්ධනය විය. පුරුෂයන් නිරන්තරයෙන් ම ගම තුළ රඳා නො පවතින්නේ වෘත්තීන් සඳහා ගමෙන් බැහැර වීම නිසා ය. මේ තුළ ආත්මීය අර්ථකථන ගම්‍ය කරනු ලබන අස්ථාවරත්වය මග හරවා ගැනීම සඳහා අධි භෞතික යථාර්ථය මත විශ්වාසය තැබීම කෙරෙහි උත්සුක විය. පානම් පත්තුවේ ආගමික බහුත්වවාදයක් ගොඩ නැගීම කෙරෙහි විවිධ සාධක හේතු වුවත්, සමාජ ක්‍රමය තුළ පවතින අස්ථාවරත්වය ප්‍රධාන හේතුවක් වූ බව පෙනේ.

මුල් පදිංචිකරුවන් රාශියක් සිංහල බෞද්ධයන් වූ බැවින්, බෞද්ධ අනන්‍යතාව ප්‍රධාන විය. එ නමුත් දාර්ශනික වශයෙන් බුදු සමය "අස්ථාවරත්වය" යථාර්ථවාදී හා නො වැළැක්විය හැකි සමාජ අවස්ථාවක් වශයෙන් පිළිගනු ලබන බැවින්, අස්ථාවරත්වය මග හරවා ගැනීම සඳහා එයින් ලබාගත හැකි අධිභෞතික පිටිවහල අවම යැයි ගැමියෝ විශ්වාස කරති. මේ හේතුවෙන් " අස්ථාවරත්වය" මග හරවා ගැනීම සඳහා විකල්ප ප්‍රවේශ වෙත අවධානය යොමු විය. විශේෂයෙන් ම කාන්තාවන්ගේ සහ ළමයින්ගේ ආරක්ෂාව තහවුරු කර ගැනීමත්, දරුඵල ලබා ගැනීමත් අරමුණු කොට ගෙන සිංහල සංස්කෘතියට අනුකූලව වෙනස් කොටගත් හින්දු දේව විශ්වාස භාවිත කරන ලද්දේ එ බැවින් ය. සිංහලකරණය කරන ලද දේව විශ්වාස බුදු සමයට වඩා ලෞකික කාර්ය සඵල කර ගැනීම සඳහා භාවිත කළ හැකි වූ බැවින්, දෛනික ජීවිතය කෙරෙහි එකී විශ්වාස පද්ධති විශේෂයෙන් බලපෑම් කළ ආකාරයක් දක්නට ලැබේ. බුදු සමයෙහි

සංකේතාත්මක වැදගත්කමක් පැවතියත්, එය දෛනික ජීවිතයේ සමාජ පර්යායක් බිහි කිරීමට දායක වන්නේ වක්‍රාකාරයෙනි. පානම් පත්තුවේ සමාජ සංවිධානය කෙරෙහි විශේෂයෙන් බලපෑම් කොට තිබෙන්නේ පත්තිනි වන්දනය, කතරගම දේව වන්දනය, අයියනායක වන්දනය සහ වෙනත් අභිචාරයන් ය. ලෞකිකත්වය හා සමග සම්බන්ධ වූ ආගමික විශ්වාස පද්ධති තුළ උපයෝගී තාර්කිකත්වයක් පවත්නා බව පුද්ගල අත්දැකීම් තුළින් ප්‍රකට වේ. බුදු සමයෙහි උපයෝගී තාර්කිකත්වයට වඩා සංකේතමය අගයක් පවතියි.

පානම් පත්තුව ආශ්‍රිත ව හින්දු දේව විශ්වාසයන් පැවතියත්, ඒවා හුදෙක් ම සිංහල ජනතාව විසින් ආත්මීය වශයෙන් තේරුම් ගනු ලබන්නේ, ස්වකීය අනන්‍යතාව වෙන් කොට හඳුනා ගැනීම සඳහා භාවිත කළ හැකි විශ්වාස පද්ධතියක් වශයෙනි. එ නම්, හින්දුත්වය බෞද්ධත්වයෙන් වෙන් වූවක් බැවින් ස්වකීය බෞද්ධ ලක්ෂණ පැහැදිලි ව පෙන්නුම් කිරීමට සිංහල-බෞද්ධ ගැමියන් උත්සුක වේ. මේ හේතුවෙන් සංස්ථාගත දර්ශනයක් වශයෙන් හින්දු ආගම පානම් පත්තුවේ ප්‍රජා කෙරෙහි එතරම් බලපෑමක් නො කළත්, ප්‍රධාන ප්‍රවාහයේ බෞද්ධාගමික අනන්‍යතාව පැහැදිලි ව වෙන් කොට පෙන්වීම සඳහා සාපේක්ෂ වරණයක් වශයෙන් හින්දු ආගම භාවිත කරයි. එ මෙන් ම, අභිචාර පදනම් කොට ගත් විශ්වාස පද්ධතියක් මෙම ග්‍රාමීය සමාජය තුළ ව්‍යාප්ත වී ඇත. අභිචාරයන් භාවිත වන්නේ, ඉහළ පෙළ ආගමික විශ්වාස පද්ධති මගින් අනුමත නො කරනු ලබන ඇතැම් ලෞකික ඉෂ්ටාර්ථ සඵල කර ගැනීම සඳහා ය. පානම් පත්තුවට සුවිශේෂී වූ මෙම ආගමික චර්යාව එකී සමාජ සංවිධානයේ ව්‍යුහයේ ස්වභාවය තීරණය කිරීමට හේතු වී ඇත.

බහුවිධ ආගමික විශ්වාස පද්ධතියක් පැවතියත් පුද්ගලයාගේ ලෞකික ජීවිතයට අදාළ තර්කායනයන් මගින් අදාළ සමාජ අවස්ථාවට යෝග්‍ය ආගමික විශ්වාසය වියුක්ත වශයෙන් ප්‍රධාන කොට ගැනීම පුද්ගල අත්දැකීම් ආශ්‍රයෙන් විශද වේ. මේ නිසා ආගමික සම්මිශ්‍රණයක් ප්‍රකාශිත ආගමික චර්යාවල (පෙරහැර පැවැත්වීම, අංකෙළිය, කතරගම වන්දනාව) හි දක්නට ලැබුණත්, පුද්ගලයාගේ ආගමික නො වන ඇතැම් ලෞකික චර්යාවල ක්‍රියාකාරීත්වය සඳහා ආත්මීය වශයෙන් තර්ක කොට සත්‍ය යැයි හඳුනාගත් ආගමික විශ්වාසය තෝරා ගැනීමක් දැකිය හැකි බැවින් උත්තරීතර ආගමික බහුත්වවාදයක් වර්ධනය වී තිබේ. මෙම ආත්මීය තර්කනය පොදු සමාජ සදාචාර පද්ධතියට අනුගත වන බැවින් විවිධ ආගමික විශ්වාස පද්ධති ධුරාවලියක් ආකාරයෙන් සකස් වෙයි. ධුරාවලියෙහි එක් එක් විශ්වාස පද්ධතියට හිමි වන ස්ථානය සහ ගරුත්වය තීරණය වන්නේ සමාජ ක්‍රමය තුළ පුද්ගලයා විසින් ආත්මීය වශයෙන් දෙනු ලබන අර්ථකථනය සහ තර්කායනය අනුව ය. නිදසුන් වශයෙන් පත්තිනි වන්දනය දෛනික ජීවිතය සඳහා පුළුල් වශයෙන් උපයෝගී කොට ගනු ලැබුණ ද එය ප්‍රධාන දහරාවේ ආගමික විශ්වාස පද්ධතියක් වශයෙන් පිළිගනු නො ලැබේ. මෙයට සාපේක්ෂව, බුදු දහම පානම් පත්තුවේ ජන ජීවිතය සඳහා අතිසුවිශේෂී බලපෑමක් නො කළ ද එය ප්‍රධාන ස්ථානයෙහි ආගමක් වශයෙන් පිළිගනු ලැබේ. එයට හේතුව, බෞද්ධාගම පුද්ගලයාගේ සමාජ අනන්‍යතාව ඇති කරමින් මහා සිංහල සමාජය වෙත සම්බන්ධ කිරීමට දායක වන බැවින් ය.

බහුවිධ ආගම්වල වියුක්ත පැවැත්ම සමාජ සංවිධානය සකස් වීම සඳහා හෝ ප්‍රතිව්‍යුහගත කිරීම සඳහා හේතු නොවේ. වියුක්ත හෝ අනන්‍ය වූ දාර්ශනික විශ්වාස පද්ධතියක් එක් එක් ආගම තුළ පැවතියත්, මෙම ආගමික විශ්වාස පද්ධති පුද්ගල අර්ථකථනයන් සහ තර්කායනයන් පදනම් කොට ගෙන ධුරාවලිගත වී තිබේ. මෙම ධුරාවලිය සකස් වන්නේ පුද්ගල ආගමික අත්දැකීම් පදනම් කොට ගෙන ය. ධුරාවලිගත ආගමික විශ්වාස පද්ධති, අදාළ සමාජ ක්‍රමය මෙහෙයවනු ලබන මූලධර්ම සකස් කිරීමට දායක වෙයි. එමෙන් ම, විසමජාතීය සමාජයක ඒකාබද්ධතාව හා කෘත්‍යාත්මක පැවැත්ම ස්ථාවර කරනු ලබන්නේ ද ධුරාවලිගත ආගමික විශ්වාස ය. ආගමික විශ්වාස පද්ධති ධුරාවලිගත වීම මෙම සමාජයෙහි දක්නට ලැබුණ ද, වෙනත් සංස්කෘති සහ සමාජ ක්‍රම ද ආගමික පද්ධති ධුරාවලිගත වීමක් පවත්නේ ද යන්න අනාගත පර්යේෂණ මගින් තහවුරු කළ යුතු ව ඇත. ධුරාවලිගත ආගමික විශ්වාස පද්ධති සමාජ ක්‍රමයෙහි ඒකාබද්ධතාව පවත්වා ගෙන යාමට හේතු වන ආකාරය පානම් පත්තුවේ ආගමික අත්දැකීම් ආශ්‍රයෙන් නිරීක්ෂණය කළ හැකි ය. කෙසේ වෙතත් මෙහි ව්‍යුත්පන්න ප්‍රතිඵලය වන්නේ උත්තරීතර ආගමික බහුත්වවාදයක් ග්‍රාමීය සමාජය තුළ ඉස්මතු වී තිබීම ය.

සමුද්දේශ

Bandarage, A. (2009). *The Separatist Conflict in Sri Lanka: Terrorism, Ethnicity and Political Economy*. New York: iUniverse, Inc.

Boyer, P. (2003). “Religious thought and behavior as by-product of brain fucnction” *TRENDS in Cognitive Science,* Volume 7, Number 3.

Brown, A. R. (1922). *The Andaman Islanders.* Cambrisge: University of Cambridge Press.

Brown, A.R. (1952). *Structure and Function in Primitive Society*. Illinois: The Free Press.

Durkheim, E. (1986). *Elementary Forms of Religious Life*. London: George Allen and Unwin Ltd.

Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society*. Los Angelese: University of California Press.

Giddens, A. (2019). *Essentials of Sociology*. Cambridge: University of Cambridge Press.

Giddens, A. (2007). *Runaway Worlds*. London: Sage.

Gombrich, R & Obeyesekere, G. (1988). *Buddhism Transformed. Religious change in Sri Lanka*. Princeton: Princeton University Press.

Frazer, J. G. (2012). *The Golden Bough.* Cambridge: University of Cambridge Press.

Hegal, G.W.F. (2007). *Lectures on the Philosophy of Religion.* New York: Oxford UP.

Hick, J. (2004). *An Interpretation of Religion.* New Haven: Yale UP.

Horner, A. and Hitzler, R. (2015). "Life-world analytical ethnography: a phenomenology based research approach" *Journal of Contemporary Ethnography,* Volume 44, Number 5.

James, W. (2002). *The Varieties of Religious Expereinces.* New York: Routledge.

Kant, E. (2009). *Religion within the Bounds of Bare Reason.* Indianapolis: Hackett.

Kapferer, B. (1991). *A celebration of demons: exorcism and the aesthetics of healing in Sri Lanka.* Oxford: Berg.

Kapferer, B. (1997). *The Feast of the Sorcerer: Practices of Consciousness and Power.* Chicago: University Press.

Leach, E.R. (1961). *Pul Eliya, A Village in Ceylon: A Study in Land Tenuer and Kinship.* New York: Cambidge University Press.

Malinowski, B. (1925). *Magic, Science and Religion.* Boston: Beacon Press.

McCloud, Sean, Liminal. (2007). "Subjectivities and Religious Change: Circumscribing Giddens for the study of contemporary American religion" Contemporary Religion, Volume ii, Number 3.

McKim, R. (2012). *On Religious Diversity.* NY: Oxford UP.

Merton, R. K. (1938). *Social Structure and Anomie.* NY: Free Press.

Merton, R. K. (1949). *Social Theory and Social structure.* NY: Free Press.

Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology.* London: Routledge.

Needham, J. (1925). *Science, Religion and Reality.* New York: Macmillan.

Obeyesekere, G. (1963). The Great Tradition and the Little Tradition in the Perspectives of Sinhalse Buddhism. *The Journal of Asian Studies.* Volume 22, Number 2.

Obeyesekere, G. (1966). "The Buddhist pantheon in Ceylon and its Extensions." In M. Nash Ed., *Anthropological Studies in Theravada Buddhism,*New Hevan: Yale University Press.

Obeyesekere, G. (1984). *The Cult of the Goddess Pattini.* Chicago: University Press.

Obeyesekere, G. (1986). "The Cult of Huniyan: A new religious movement in Sri Lanka" in Beckford J.A. Ed., *New Religious Movements and Rapid Social Change.*

Obeyesekere, G. (2002). *Imagning Karma: Ethical Transformation in American, Buddhist, and Greek Rebirth.* California: California University Press.

Parsons, T. (1937). *The Structure of Social Action.* NY: McGraw Hills.

Parsons, T. (1951). *The Social System.* Glencoe: Free Press.

Pfaffenberger, B. (1979). "The Katharagama Pilgrmage: Hindu-Buddhist Interaction and its Significance in Sri Lanka's Polyethnic Social System". *The Journal of Asian Studies,* Volume 38, Number 2.

Piyarathne, A. (2018). Constructing Commongrounds: Everyday Lifeworlds Beyond Politicised Ethnicities in Sri Lanka. Colombo: Sarasavi Publishers.

Pritchard, E.E. (1956). *Nuer Religion.* Oxford: Clarendon Press.

Pritchard, E.E. (1965). *Theories of Primitive Religion.* Oxford: Clarendon Press.

Race, A. (1983). *Christians and Religious Pluralism.* London: SCM.

Rahula, W. (1959). *What the Buddha Taugut.* Broadway: Grove Press.

Salgado, N. (2007). *Buddhist Nuns and Gendered Practice: In search of the female renunciation.* Oxford: University Press.

Sax, W. (2009). *God of Justice: Ritual Healing and Social Justice in the Central Himalyas.* Oxford: Oxford University Press.

Schleiermacher, F. (1996). *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers.* NY: Cambridge UP.

Seligmann, G.C. (1911). *The Veddas.* Cambridge: University of Cambridge Press.

Silva, K.T. (2019). "Religious Diversity and Interreligious Contestation in Sri Lanka: The Encounter between Buddhism and Islam in Galebandara Cult in Kurunegala." in J. Borup Ed., *Religious Diversity in Asia.* Boston. Brill.

Sri Nivas, M.N. (1952). *Religion and Society among the Coorgs of South India.* Oxford: Clarendon Press.

Strauss, L. (1962). *The Savage Mind.* Chicago: University Press.

Tracy, D. (1991). *Dialogue with the Other: The Interreligious Dialogue.* MI: WB Eerdmans.

Weber, M. (1963). *The Sociology of Religion.* Boston: Beacon Press.

Weerakoon, U. (2010). *A Study of Pulleyer Cult in Selected Areas of the Vavuniya District from the Perspective of Sanhala-Tamil Relations and Multiculturalism.* Paper presented at the seminar on Managing Diversity, Reconciliation and Development, 1 -2 November 2010. Colombo: Galadari Hotel, Organized by GTZ, Ministry of National Language and Social Integration.

Whitehead, A.N. (1968). *Modes of Thought.* NY: Simon and Schuster.

Wittgenstein, L. (1966). *Lectures on Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief.* Oxford: Blackwell.

Yalman, N. (1967). *Under the Boo Tree.* Los Angelese: University of California Press.

ආඛ්‍යාන narrations
Volume 05 | Issue 02 | 2020 | Article 04
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

CC BY NC ND

The Sri Lankan Experience of the Glocalization of Rural Social Stratification: A Micro-level Model Outside of the Familiar Imaginations

N.V.G.A. Hemantha Kumara[33]
BA Hons, MA, MPhil, PhD
nvg.hemantha@gamil.com

Abstract

This research mainly focused on the impact of the globalization process concerning, social stratification in contemporary rural Sri Lanka. In any society, there exists a stratification system. It is impossible to survive in a society without being stratified in past or future. Social stratification is viewed as a 'structural feature' of a social group. To, understand that particular society, it is required to study the formation of stratification in society as the central point. Due to the globalization process, rural societies are being subjected to transitions not only in Sri Lanka but also in the entire world. Anyhow, it remains certain demarcations to comprehend the status quo of social stratification in rural Sri Lanka. Bathdungoda village in the Galle district of Sri Lanka was selected for the study area of this research. This shows how a neo social stratification model has been created by hybridizing the features of the universal model and the features of the regional model in shaping the social stratification in that village. It should be noted that this model is a different imagination than the currently accepted models of rural stratification. Accordingly, the neo model is conceptualized here as the 'Global Local Model' or 'Glocalized model'. This research was based on the socio ethnographic perspective. Many scholars have studied the rural stratification of Sri Lanka, some scholars have examined only the caste while others have examined the class system. These scholars have used a materialistic view or a political idealistic view. On the other hand, they have not used globalization theories for their analytical views. The researcher tried to address the above-mentioned void from another relevant perspective. Accordingly, a neo social stratification system has been planted based on globality and locality in Bathdungoda

[33] Senior Lecturer, Department of Sociology, University of Ruhuna

village. The above-mentioned stratification system is based on the theory of glocalization and Emic-Etic approaches. This structure is depicted as the micro-level model of rural social stratification in Sri Lanka.

Keywords; Emic and Etic View, Globalization, Glocalization, Post Positivism and Stratification.

01. Introduction

Understanding the stratification system is a must when it comes to any society. Because the stratification set up in a society, essentially depicts its political, economic and cultural positions. As such, any scholar who wants to identify rural stratification in Sri Lanka has to encounter several barricades such as theoretical and methodological issues. This is due to the studies carried out so far, scholars have confined only towards the class-based and/or caste stratification system rather than examining about glocalized stratification system.

Rural societies are being subjected to transitions not only in Sri Lanka but also in the entire world. Under the prevailing circumstances, it is impossible to apply the below-mentioned studies on stratification in rural Sri Lanka.

1. Materialistic Model;

The structure built up by the field research carried out about Delumgoda village in Kandy, Sri Lanka by Newton Gunasinghe.

2. Structure of Political Ideology;

Mick Moore studied the identification of social classes in inter-relationships building up between the villagers and the government (Moore, 1985). Johnathan Spencer has done the same with “Tenna” village, in Rathnapura district (Gamage, 2007).

The scholars who studied the social stratification system in rural Sri Lanka, have pointed out that both caste and class systems are prevailing continuously (Silva, 1997). But this was only confined to a notion that denotes the rural stratification system. They were not oriented in formulating a theoretical or conceptual framework for the above notion. But researcher as a vigilant observer gives a symptomatic reading to the rural stratification system while referring to a theoretical framework. The purpose of this research is to forward a novel model of social stratification in contemporary rural Sri Lanka. On the other hand, this model is an alternative to the difficulties arising while identifying rural social stratification.

02. Conceptual Framework

It is required to build up working definitions about the following concepts relevant to this field research. Definitions are provided with the following core concepts: Contemporary rural Sri Lanka, social stratification, globalization and glocalization.

2.1. Contemporary Rural Sri Lanka

This means the present Sri Lankan rural society. Yet in the above concept, there is an apparent picture of social, political and economic vision. Contemporary rural Sri Lanka was originated with the open economic policy in 1978. This particular period was the dawn of the globalization era in the whole world. From 1990 the world begins a new chapter as the modern globalization age. In that point of view, contemporary rural Sri Lanka means the internal and external points which include socio, economic, cultural and political foundation (Hemantha-Kumara, 2006).

Rural areas have always been identified in various viewpoints (Setty, 2002:59). Some of them have been recognized as "sacred folk societies" and the "traditional villagers. "Even in present Sri Lanka, these rural areas are depicted as administrative divisions. Municipal councils and urban councils are elected for municipalities and urban areas, while "pradesheeya saba" or the village councils (existed in the past) have been appointed for rural areas as political and administrative bodies. But in this study identification of rural societies are not only based on the administrative divisions but also is directed towards the viewpoint of rural villagers. However, rural societies are going in tandem with the modern globalization process. Under these circumstances, emic and etic approaches in ethnography employed to understand demarcations of the above village (Hemantha-Kumara, 2014). The procedure followed in this regard has been lately explained in the introduction of the study area.

2.2. Concept of Social Stratification

All human societies whether it is simple or complex have a form of social inequalities, i.e., the power and prestige are unequally distributed between individuals and social groups. The term social inequality refers to the existence of socially created inequality. However, social stratification is a particular form of social inequality (Syed, 2007:126). In any society, there exists a stratification system. It is impossible to survive in any society without being stratified in the past or the future, worldwide.

Social stratification is viewed as a 'structural feature' of a social group. Sociologists have commonly distinguished four types of social stratification; social class, gender, ethnicity and caste (Hemantha Kumara, 2018c). According to Karl Marx, 'The history of hitherto existing societies is the history of class struggle'. There, it will seem the strata like male-female, age differences etc. In the words of Mayer, 'social stratification is a system of differentiation which includes the hierarchy of social positions whose occupants are treated as superior, equal or inferior related to one another in socially important respects'(Hemantha-Kumara,2018c).

According to Max Weber, social stratification is based on the power system. There is no class system according to him but there are three manifestations of inequality and manifestations of status (honour), the party (acquisition of social power) and class (market situation). Thus, Weber conceives social stratification on a three-dimensional process, where all the three components are interrelated (Syed, 2007:133). Weber was

modified by Marx's analysis of class system. Weber emphasized the importance of cultural and political factors besides, economic factors in the formation of groups (Perera,1985:05). Weber offered the idea of the status group as an alternative base of group formation and group action. Status group, by definition, are communities whose "communal action is… oriented to the feeling of the actors that they belong together" (Weber, 1964:183). Members of a status group share a common social identity and honour which enforce upon each other and specific, distinctive style of life (Perera, 1985:05). According to the view of Jayantha Perera, "Weber did not treat status group and class as two mutually exclusive groups. He emphasized that a certain class position is required to meet the standards and styles of consumption characteristic of a particular status group. Weber believed that status groups would eventually break up with the emergence of a free market of laissez-faire capitalism with wage labour (Perera,1985:06).

Besides, the Weberian theoretical background presented above, the researcher formulated a new dimension of the social stratification system in a rural community, Sri Lanka. It can be introduced as a "glocalized rural stratification system". Hybridization of Globality and locality are the core factors directed towards the above system. This could be taken as a micro-level model which is applicable for the study of the status quo of a rural community in Sri Lanka. This will raise some questions while identifying rural communities through universal theories. Stratification systems in rural communities should be understood not only by applying the Western theories or models but also by the vision of the relevant villagers. This research considered the importance of their vision. In other words, the same research reiterates the necessity of comprehending rural communities, by joining the sentiments of the local populace with global theories.

2.3. Concept of Globalization

The word "globalization" as a process, first surfaced in the English Language in 1959 and entered the dictionary two years later (Scholte 2005). Notions of "globalism" as a condition began to circulate in the 1980s (Robertson, 1983). Since the 1990s globalization became a leading academic industry. The problem is now explored across subject disciplines and the socio-political spectrum (Scholte, 2005: 51). With many phases, it has affected every sphere of human life.

Modern global society (g-society) has been refurbished by the globalization process. Globalization has deployed certain multifarious and multi-functional process to, re-enact this World society. Some of them are internalization, Westernization, modernization, industrialization, urbanization and de-territorialization (Jelinas, 2007). The overall panoptic concept advocates that these differences should appear not only in the outer sphere but also within the social structure itself. The researchers have demonstrated five waves that are reasonable for the above globalization march. They have identified each wave as a paradigm shift (Pasricha, 2005:250).

I. First Wave- Colonial Stage;

This is a colonial experience that is common to third world countries. During this stage, both the happenings of anti-colonial responses and co- responses were experienced. They are the opposite cooperate responses (Pasricha, 2005: 250- 253).

II. Second Wave- Post-Colonial Stage;

The post-colonial stage has reconstructed third world societies. This wave is also called neo-imperialism (Robertson and Scholte, 2007; 987).

III. The third-wave- Stage of Globalization;

This is the modern globalization process that still exists in the 21st century (Pasricha, 2005:255-259). This wave has been named as a stage of globalization, dawned after 1980 decade.

IV. Fourth wave- Transnational Stage;

This wave of the last 15 years is marked by socio-economic and cultural changes occurring on a global scale. It begins with the year 2000, which we have considered as the age of the transnational stage and the age of postmodernity.

Globalization of the socio-sphere is marked with “multiculturism” which consist of significant changes in the postmodern global society. That means, we being common people of the global society enjoys a common lifestyle and possess a common social value system (Doshi, 2008: 33-34). The identity of the person has been subjected to a serious change in modern society (Doshi, 2007:37). Globalization is far more than free trade and capital export. But it is equally far more than a process that centres on mobile elites at the expense of the localization of the poor and exploited. In contrast with Zygmunt Bauman’s formula “globalization for some, localization for others,” there is plenty of evidence of globalization for everyone, as well as evidence of winners and losers in the process (Robertson and Scholte, 2007; 124). That depicts the above mentioned fourth wave.

2.4. Concept of Glocalization

Two new nexuses open up for ethnographic studies with globalization: the ethnography of new global-local relationships, and ethnographies of the process of globalization itself (Robertson and Scholte, 2007;408). There are many theories and models which are applicable for analysis of the globalization process (Robertson, 2002). Glocalization theory can be defined as the interpretation of the global and the local resulting in unique outcomes in different geographic areas (Dasgupta, 2004; 301). The theory of glocalization formulated by Ronald Robertson. Accordingly, the local can be seen to be transformed, rather than destroyed, by globalization. The reformulation of global-local nexus is evident in many ways that maintain the relevance and specificity of local. Globalization is not simply about the disembodying of the local by the global, it is also about the creation of new global-local nexus (Robertson and Schoite, 2007;408). Ronald Robertson has encouraged to analyze this glocalization theory which merged with the transnational social process. According to Robertson, there are at least three kinds of

global-local configuration: (a) local fields that are absorbed by the global, allowing us to speak of the global in the local, (b) local fields that mediate global process according to their contingent circumstances, as expressed by notions such as " Globo-localism" or " glocalization" and (c) local fields that are reconstituted by globalization as a result of the pressures toward reterritorialization and the reassertion of local traditions- sometimes as resistance to globalization, sometimes as an appropriation of it (Robertson and Scholte, 2007;408). Accordingly, for this purpose, the second kind of global-local configuration he has employed the following two concepts.

I. Something – (Globalization)

II. Nothing – (Grobalization)

The term 'something' is connected to the concept of globalization while 'nothing' is connected to grobalization (Dasgupta, 2004;300). 'Something' is looked upon as more beneficial than 'nothing'. "The concept of grobalization, coined here for the first time as much- needed companion to the notion of glocalization, focuses on the imperialistic ambitions of nations, corporations, organizations, and the like and their desire, indeed need, to impose themselves on various geographic areas (Dasgupta,2004;301)." It should be noted that there is an ongoing process by which something' is, over time, transformed into 'nothing', and vice versa. On one hand, traditional works of art that were at one time 'something' have been transformed into mass-produced for the grobal consumer and tourist. On other hand, the toys given away or sold by McDonald's over the year have come, in some cases, to be collector's items (Dasgupta,2004;303). Accordingly, the glocalization concept has been formulated with the inter-actions between globality and locality (Hemantha-Kumara,2018a). This theoretical view employed to explain the impact of globalization march on oriental rural societies. The researcher has applied this theoretical approach to, analyze the rural stratification system of the chosen village.

3. Research objectives

This field research venture has been achieving the following objectives.

a. To introduce a new formula explaining social stratification in contemporary rural Sri Lanka.
b. To point out the difference between the established strata of a rural community and scholarly angled perspectives.
c. To point out the study of rural stratification, it is a must to include insiders' view (emic approach) and that of the scholars' vision (etic approach).
d. To respond to the above-mentioned theoretical gaps.

4. Research Methodology and Data Collection Methods

4.1. Research Methodology

As mentioned, this basic research goes in tandem with, the socio ethnographical perspective. Accordingly, in this research, the data has been collected from several techniques which belong to post-positivism.

4.2. Data Collection Methods

Secondary data relevant to this research gathered through various secondary sources. The most important part of this field research is primary sources. As such, relevant research tools have been chosen carefully. Most of the time, easier methods were not used for this research. Instead, a range of methods and strategies were deployed to collect quantitative and qualitative data more reliably and as suitable.

a. Procedure of Discussions; Information and data were obtained from 150 respondents for this research. Data were obtained from small scale and in-depth interviews.

b. Transect Walk; These transect walks have been used while Verifying the information gathered from the village. Fetching key informants, direct observation of human behaviour existed among the rural community, listening to the meeting and voices of the populace are some of them.

C. Key Informants; Several key informants have been engaged. Senior citizens, Clergy, community leaders, heads of the rural community and activists became these key informants. Also, those who live presently outside the village and who continue to have any public or social contacts too were found suitable as key informants.

4.3. Time Schedule of the Research

This field research was carried out within two stages. Its first phase was performed in 2014 while the second phase was affected during the end of 2015 and at the beginning of 2016.

4.4.Ethical Consideration

In this research, the names of the respondents and the name of the village were changed because it is not to harm the identity of individuals and villagers.

5. Background of Study Area

Bathdungoda village is situated in the Akweemana Divisional Secretariat area in Galle district, Sri Lanka. This was the study area of the research and it was not chosen while considering its location. The following facts endorse the background of the study area. This researcher wanted to identify the village demarcations of Bathdungoda not only through the outsiders' approach or the 'etic' approach but also through the approach of relevant villagers which is known as the 'emic' approach (Hemantha-Kumara,2014;68-69). Although it was much easier to identify village boundaries based on government administrative reports. But the researcher did not follow that method. The researcher introduced a new approach to identify the research area of study (Hemantha-Kumara, 2014;67).

According to administrative reports, Akweemana Divisional Secretariat Division consists of 63 Grama Niladhari Divisions and two Grama Niladhari divisions belong to Bathdungoda, namely; 109 C-Bathdungoda and 109 H-Bathdungoda Janapadaya (Bathdungoda colony). But according to the villagers (emic view) view, there are three

Grama Niladhari Divisions as Bathdungoda;109B- Ihalagoda South, 109B-Bathdungoda and 109H-Bathdungoda Janapadaya. The researcher has selected those three Grama Niladhari Divisions for this study. The pertinent reasons are given below for this selection.

- According to the villagers, Bathdungoda has been divided into four sub-villages (Hamlets) based on caste factors.
- Out of these four sub-villages Bathdungoda colony has become a new sub-village under the government land reform enforced in 1959.
- When it comes to Bathdungoda there are 03 sub-villages which are different from historical heritages of other sub-villages.
- Being a village situated near to Pinna-duwa entrance of Southern expressway.
- Being a village situated very closer to Galle city and surrounded by major public and educational institutions.
- Out of four hamlets consisting of Bathdungoda, only ‘Bathdungoda-colony hamlet’ inhabited with marginal families.
- The other three hamlets of Bathdungoda provide living space to traditional villagers.
- According to the villagers’ approach or the ‘emic’ approach Bathdungoda, has now divided into three Grama Niladhari divisions. According to the administrative approach or the “etic approach, “there are only two Grama Niladhari Divisions in Bathdungoda. Government authorities do not consider, number 109B, Grama Niladhari division as part which belongs to Bathdungoda.
- While considering Bathdungoda as a unique colony, it has been remarginalized under the administrative process.
    - Akweemana Divisional Secretariat division had been divided into 18 Grama Niladhari divisions in 1981. In that administrative code Bathdungoda, Grama Niladhari divisional number is number 10. Nevertheless, in 2009 Akweemana Divisional secretariat division was divided again into 113 Grama Niladhari divisions. And according to the administrative reports of the Akweemana Divisional Secretariat office, they are numbered as 109-C = Bathdungoda and 109-H = Bathdungoda Colony/ Bathdungoda Janapadaya (Akweemana Divisional Secretariat Office, 2014).

6. Findings and Discussion

Hereafter, findings and discussions will be presented. And the researcher will associate the theoretical framework of glocalization and emic and ethic approaches.

6.1. Formation of Neo Social Stratification System

Caste was the primary principle which any villager would use for arranging his fellow villagers in traditional Sri Lankan society. Caste hierarchy often had rituals and economic

facts to a certain extent (Perera,1985;36). At the social stratification system in Bathdungoda, caste differentiation plays an important role. The majority of the Govigama caste (Govi) community lives in Bathdungoda village. As mentioned above, at the beginning there were 100 family units and from them, the majority belong to Govigama and even today it prevails the same situation. In the study of the stratification system of Bathdungoda, it appears several patterns of the substratum. It has been identified based on ethnicity, religion, caste, class status and gender differences. Bathdungoda village does not consist of any ethnic differences. All the villagers are Sinhala Buddhist. However, there are five catholic families. As a percentage, only 0.26% of other religions live there. Gender relationship differences can be understood with the earlier descriptions given on the livelihood and income positions existing in Bathdungoda village.

6.2. Caste Based Hamlets of Bathdungoda Village

Social stratification in Bathdungoda village held the caste factor as a prominent feature. This village has been divided into four hamlets based on caste (Hemantha-Kumara,2014;68: Piyadasa,2015:13). Even today, 80% of the whole population of Bathdungoda village is people of Govigama caste Other 10% represent the Ganitha caste and another 03% belong to the Nawandanna caste. The rest of the 07% belong to people of other castes. In the context of village tradition, Govigamagoda is the dominant sub-village and the other three sub-villages are slaves as follows:

I. Govigamagoda – Sub village of cultivators and landlord.

II. Ganithagoda – Sub village of dancers, drummers and astrologers.

III. Navandannagoda – Sub village of blacksmiths, gold and silversmiths, arpenters and painters.

IV. Bathdungoda colony – Re-Marginalized hamlet.

As per administrators, the above sub-villages are respectively differing from each other as four villages. They do compose unique administrative codes. But according to the identification of the researcher, the above-mentioned sub-villages can be summarized as Bathdungoda village.

I. Govigamagoda – Sub Village of Cultivators and Landlord

On the old access road from Galwetawatta towards Bathdungoda village, the first hamlet which comes to the vision is Govigamagoda. This is the area where the Govigama caste people or “the dominant caste” (Srinivas, 1959) people live in. Paddy cultivation was their traditional livelihood. Presently they are engaged in other different livelihoods. Even at present, the hamlet of Govigamagoda is not inhabited by people of other castes. It is existed as a “whole Govigama zone” in the Bathdungoda village. Even today this zone considered the dominant zone of Bathdungoda. The demarcations of Bathdungoda village can be mentioned according to the following matters,

(a) This strip of land up to Ankutuwala bridge away form 100 meters from Bathdungoda primary school (earlier this land was named as Pokunagodawatte),

(b) Including the home of Bastian Appuhami/ katandola Appuhami (He is dead.) and this home is the ending point of village demarcation of Govigamagoda. According to the administrative reports, this strip of land belongs to Grama Niladhari Division named Bathdungoda 109c.

II. Ganithagoda – Sub Village of Dancers, Drummers and Astrologers

This is another part of Bathdungoda where people belong to the "Neketi" caste or the "Ganitha" caste. This land portion begins from, Pahala Ganithage Peda Gurunnanse's (He is dead.) home up to the building called "Ruhunu Stores" or the former "Pannila Watte Kade". Presently, several families of Govigama caste who from other distant villages have bought lands from the Ganithagoda hamlet. Ganithagoda is comprising of land portions belong to both the Grama Niladhari division of nos. 109- B, Ihalagoda and 109- C Bathdungoda.

III. Nawandannagoda – Sub Village of Blacksmiths, Gold and Silver Smiths, Carpenters and Painters

This village is located on a very small plot of land and this is the sub-village of Nawandanna or the "Achari/ Vishva" people. Their main livelihood is manufacturing jewellery. It is their profession up to the present day. Only a few percentages of people belong to this particular caste. By the 1980's they had only 09 family units. By now this number has grown up to 25 family units. Among those who came here, their daughters married and live here separately with their husbands.

The demarcations of Nawandannagoda begins with (a) paddy fields and the small canal which ends up in Ganithagoda, (b) the land which begins with Salwathura Acharige Premalatha's home (presently a government official from an outlying village has settled here.), (c) land strip up to the part of the land called "Pita- ovita" (At present a house No. 81 has been built here).

Out of the 31 families that live in Nawandannagoda, six families belong to the Govigama caste. Among those 6 families, there is a retired state co-operative store manager, son of a Galle wholesale shop owner (from 1990), a lecturer (since 2004), clay bricklayer (since 2005), a businessman and a teacher in a government school (from 2013). Although the sale of lands in this village is very rare, it is the Nawandanna castes who are trying to sell them. As an example, a businessman of Nawandanna caste in Galle city has bought a plot of 30 perches in extent, here in 2011. According to the administrative reports, Nawandannagoda belongs to 109- B Ihalagoda Grama Niladhari Division.

Former Sri Lankan Prime Minister Dr Wijeyananda Dahanayake (1959 – 1960) had taken steps to construct a new access road, using his fund to Bathdungoda village and it was named as "Dr Wijeyananda Mawatha." Presently this road is the main access to

Bathdungoda village. At the entrance, there appears some change in the old structure of hamlets formed in Bathdungoda village.

IV. Bathdungoda colony - Re-marginalized Village

This Bathdungoda colony is built under the government land reform scheme in 1958. Although these residents belong to various castes, it still appears some divisions based on caste factors. The limits of the Bathdungoda colony begins from the (a) last home of Govigamagoda which belongs to Mr Bastian Appuhami / Ketandola Appuhami or Ketandola mahattaya (He is dead), (b) up to the Bathdungoda hill or the "Etambagaha" hill, (c) the strip of the land from the home of Mr Kelambi Wijesiri (Former driver of government irrigation department, he is dead) up to the residence of Mr Hegoda Gamage Victor (Hegoda Aiya's home or home of Ihalagodawatte Gedara Lannet Appuhami's son-in-law (he is dead), (d) Mr Ihalagodawatte Gedara Lenet Appuhami (Lenet uncle, He is dead.) belongs to this land strip. According to the administrators, Bathdungoda Colony belongs to the 109-H Grama Niladhari Division.

6.3. Creating a new sub-village for Bathdungoda

Although the four sub-villages of Bathdungoda have been discussed earlier,–the Bathdungoda colony was created will be particularly emphasized here. As mentioned earlier, Bathdungoda village has been divided into four hamlets based on the caste factor. The first three hamlets out of four existed since the formation of the village from the beginning. According to the 'emic' approach, Govigamagoda hamlets became the "dominant village". The fourth hamlet- Bathdungoda colony is the "marginal village." Bathdungoda colony or Bathdungoda hill (Bathdungoda Janapadaya) had been recently connected to Bathdungoda village. 'Etambaga kanda' (Etambagaha Hill) which had been owned by Mr Wasala Mudalige Edmund Ronald, gate mudliyar was taken over by the government in 1958. It was a land in extent hundred acres with the plantation's tea, rubber and coconut. Thereafter, the public was invited to send applications to, distribute lands to landless people. Subsequently, selected people were given ¼ acre plots and also a house from the expenses of the government. Accordingly, houses with cemented walls and floors, sheeted roofs with Kitchen and one-bedroom were donated. After that it was named as "Bathdungoda colony." It was also named as Bathdungoda Janapadaya. Some of the poorest who lived in Ganithagoda hamlet have obtained these houses and lands.

Govigama caste people called the Bathdungoda colony "Hill of Beggars" or "Hingana Kanda." Because the poorest of the poor had received those houses and lands. The villagers of nearby hamlets believed that due to the above condition, the government will pay less attention to the newly born colony. However, by the time of 1960, the following Govigama family units had taken the plot of lands that belong to the Badungoda colony for free by the government.

1. Mr Michel Appuhami of Danduwa Watte (Michel uncle)
2. Mr. Lenett Appuhami of Ihalagodawatte Gedara (Lenet uncle)

3. Mr Alfread Hinni Appuhami of Vidanegedara Watte (Badungoda watte uncle)
4. Mr. Michal Appuhami of Pokunagoda Watte (Pokunagoda uncle)
5. Mr. Dynis Adappa Godage Appuhami of Godage Watte (Dynis uncle)

Anyhow, these recipients obtained their plots of landform at the top of the Etambagaha Hill (Etambagaha Kanda) with the hope of not mixing with people of lower castes. Even while considering the physical factors, they try their level best to live in a higher position. There was a visiting bungalow owned by the owner of the estate, Wasala Mudalige Edmund Roland, situated at the top of a hill. This was their main reason to live at the top of a hill. After that, this particular land area was named "the portion of bungalow" (In Sinhala "Bangala kella"). Ruins of that bungalow can be still seen near the home of Ihalagoda watte Gedara Lenet Appuhami. Though they had many transportation difficulties while travelling to the hilltop, still they considered being there to, maintain the caste consciously. Even today the situation is still the same. Inside the colony, the portion of the bungalow was the dominant sub hamlet. As mentioned above, this colony was built under the second phase of globalization but they compose only the materialistic view, not the idealistic view. According to the glocalization theory of the researcher, the stratification system of the Bathdungoda Janapadaya / Bathdungoda colony goes in tandem with, global-local nexus.

At present, the government authorities have divided Bathdungoda village into two Grama Niladhari divisions as 109C – Bathdungoda and 109H- Bathdungoda colony. Due to the above reason, even the administrators have remarginalized the Bathdungoda colony. Bathdungoda-colony has been initiated by the government to, empower a marginal community.

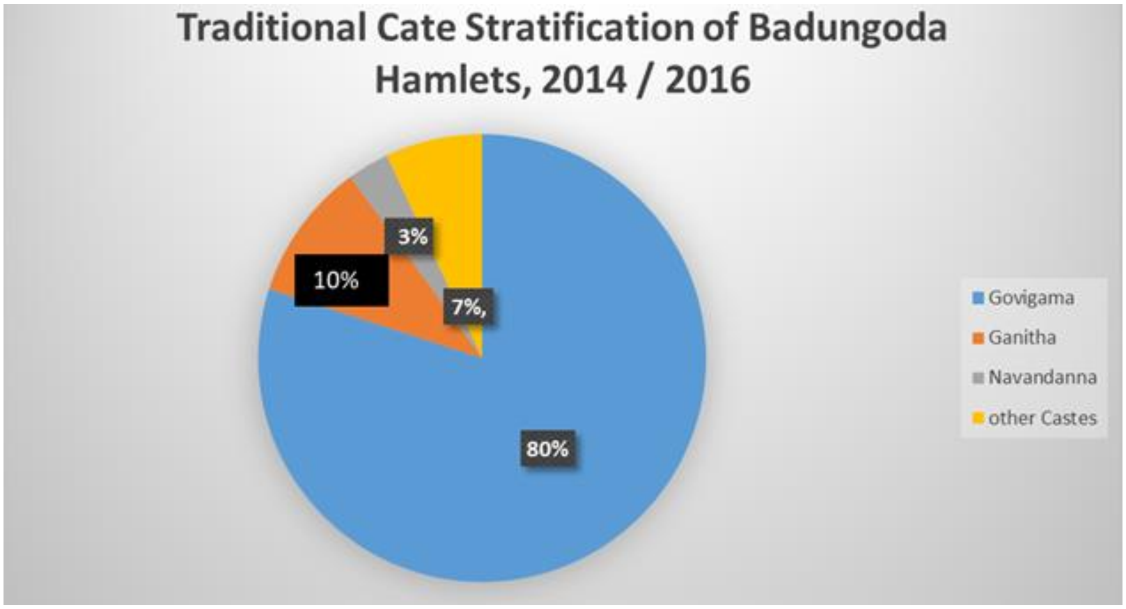


Figure 01
Source; Field Study

Govigamagoda was dominant out of the four hamlets. Even today 80% of the total population belongs to Govigama caste people while 10% represent Ganitha caste and 3% of people belong to Nawandanna caste. The rest of 7% is identified as other caste people.

6.4. Impact of Physical Infrastructure on Caste Consciousness

As mentioned earlier, former prime minister Dr. Wijayananda Dahanayaka (1959-1960) had taken steps to build a new access road, to Badungoda village and named it "Dr. Wijayananda Mawatha." Presently, this road is the main access road to the village. But this road is connected with the older road that was supposed to enter the Bathdungoda village. Finally, Dr. Wijayananda Mawatha became the main road and this resulted in severe physical changes within Bathdungoda village in a caste-based system.

1. According to the older entrance (Galwatewatta Junction) to Bathdungoda village, Govigamagoda hamlet can be identified as the very first village. The main reason for constructing this older entrance was to identify Govigamagoda hamlet as the first among the caste hierarchy.

2. However, the new entrance (Dr. Wijayananda Mawatha) which begins from Thalagaha junction, Nawandannagoda can be considered as the first hamlet according to the location. This has occurred under the material development project which belongs to the second wave of globalization.

3. According to the prevailing circumstances, Govigamagoda hamlet has become the last hamlet while entering form the new access road to Bathdungoda. Now there is a candid inversion as first as the last and last as the first among the above two hamlets.

4. Ganithagoda and Bathdungoda colony hamlets are situated in between the old access and the new access roads. No change has occurred so far.

5. As the road to Bathdungoda colony has been improved with tarred road since 2001. Due to this, the older colony and their land portions have been spread further.

6. Bathdungoda as a traditional village, cornered lower class people with disrespect. This physical situation has now changed. Yet, even today Govigamagoda is the dominant village of the Govigama community and any other people of different castes are not allowed to dwell in this relevant hamlet.

7. Though they consist of various caste cogitations, still, they share a strong interrelationship among them as people of Bathdungoda village.

8. Caste-based hamlets in Bathdungoda village has been subjected to certain changes now. At present, several families of Govigama and other castes reside in Ganithagoda and Navandannagoda. Nevertheless, these Govigama people treat lower caste people with less respect and a superiority complex.

This shows the impact that modern development projects can have on the disintegration of caste consciousness. But what happened in this village, the maintenance of caste consciousness can be seen in this infrastructural development project.

(Table no. 01)

New Structure of Social Strata in Bathdungoda Village

Strata	Caste position	Financial abilities	Administrative power and political links	Family Relationships
Those who can manage –Rich and superior (Sallikara nambukarayo)	High	High	High	High
Those who can but cannot manage – Slightly rich and top caste (Salli adu & nambukarayo)	Top	Low	Middle	Middle
Those who cannot but can manage – Small rich and low caste (Adu kule punchi Salli karayo)	low	Middle	Middle	Middle
Those who do not have and cannot manage- Extremely poor and low caste (Duppaththu)	low	Very low	Very low	Very low

Source; Field Research

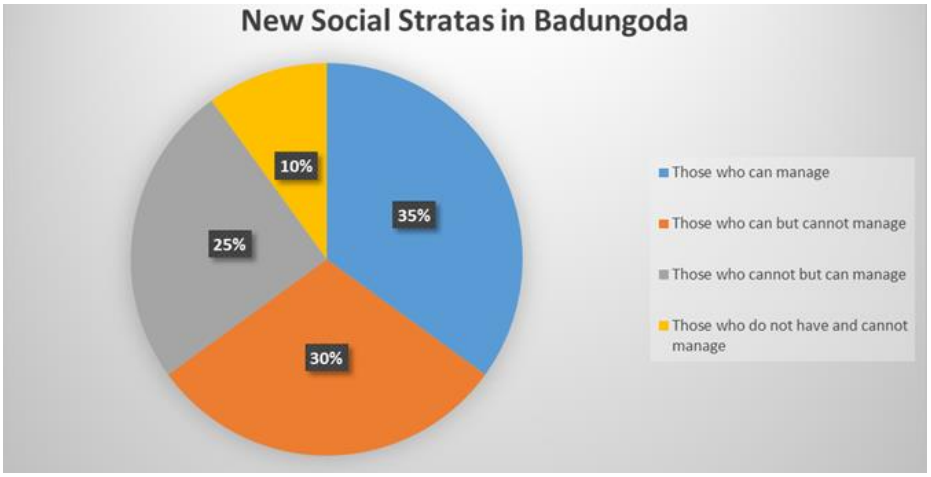


Figure 02
Source: field research

A. Those who can manage / Rich and superior, (In Sinhala Sallikara- Nambukarayo)

Belonging to the Govigama caste is a must while entering this stratum. This is "the dominant caste" of the village and also, they are prosperous with material wealth. Not only that but also, having a good home, a valuable modern car/vehicle, grown-up children or young children who are attending popular colleges in Galle town (at least Siri Dhamma College, Labuduwa, Janadhipathi Girls' College or Anuladevi Girls' College) are also considered as qualifications in these particular strata. By the term, "a good home" meant having two floors and the term "a valuable car/ vehicle" means having a four-wheel modern vehicle registered with "numbers and English letters" (ex; SP-GBA 1111). Mainly their livelihood is focused on their businesses or else doing a white colour job in the private or government sector.

For a considerable period, some traditional elides lived steadily within the above strata. After the 1980s there was upward social mobility from the below social strata which belongs to Govigama. However, some people compose almost all the qualifications except for the fact, caste. So, even they are not permitted to enter these social strata. As per the 'emic' approach, there is a social taboo for the lower caste people to enter this specific and dominant social stratum. In other words, Govigama maintains a monopoly within Bathdungoda, Govigamagoda hamlet. Out of the total family units in Bathdungoda village,35% of families come under these hegemonic social strata.

B. Those who can but cannot manage / Slightly rich and top caste; (In Sinhala Salli Adu Nambukarayo)

This second stratum represents 30% of the population of Bathdungoda village. They are also a part of the Govigama caste (Nambukarayo). Financially, they are in a secondary position (Salli adu) than the above strata. As they belong to Govigama, they are known as "Those who can". But they consist of a financial stumbling block. So, those people are known as "Salli adu "in Sinhala native language and as "cannot manage" in the English Language. They lack a good modern and some of them are living in houses which are inherited by their ancestors. Those people can't even maintain the outer appearance of their houses. They have grown up children and they are attending nearby national schools. These people have some connections with regional level politicians and grassroots level administrative officers. This is the main reason why the younger generation of this specific strata is attending nearby National schools. Their family relationships exist well. In that sense, Bathdungoda villager's approach (emic) regard this community as, "those who can but cannot manage" category.

C. Those who cannot but can manage / Small rich and law caste, (Adu kule punchi Salli karayo)

This stratum belongs to the middle class. And the genesis of this stratum begun just after the open economy or the overt economy launched in 1978. Here the terms "cannot" or "adu kule" is used because they are entrapped in a lower status within the native caste stratification system. They have been able to arrive forward financially through the

wholesale and retail business. Additionally, activities like catering services, wholesale delivery businesses, jobs in public and private sectors are their livelihoods. Nevertheless, due to their financial position, they have elevated to a moderate status in society. So that they are called "punchi Salli karayo" Rather than the fourth strata of this classification, these particular strata can be known as a "manageable group" or "can manage" category. Further, they possess a good home, vehicles and valuable domestic instruments. This stratum represents 25% of the total population of Bathdungoda village.

D. Those who do not have and cannot / Extremely poor and law caste, (Duppaththu)

These strata hold the lowest place in both caste and economic status. They do not have a permanent income. Instead, they are compelled to earn whatever, a meagre amount by doing any kind of work. Relatively this group is grinding under abject poverty while comparing with others who live in the village. They have neither any connection with the affluent society nor powerful kinship relations. Their relations are often quarrelling with each other. And these strata represent 10% of the total population in Bathdungoda village.

7. Conclusions

The above mention facts, candidly array the impacts of the globalization process on the formation of a rural social stratification system. The conceptual framework of this analysis was mainly based on Glocalization and Emic/Etic views. While considering those facts, the following findings can be made.

This field research has paved the way to comprehend the influence made by the modern globalization process upon rural social stratification. Caste-based stratification exists in Bathdungoda village. This can be identified as a localized view of native Sri Lankans. But they do not consider only the caste. Yet, materialistic things which come under the content of globalization are considered by these villagers. Due to the hybridization of the above two concepts, this can be conceptualized as glocalization. The scholars who studied the social stratification system in rural Sri Lanka, have pointed out that both caste and class systems are prevailing continuously (Silva, 1997). But this was only confined to a notion that denotes the rural stratification system. They were not oriented in formulating a theoretical or conceptual framework for the above notion.

In Bathdungoda village, a new social stratification system has been planted based on globality and locality. Present strata's in the village can be mentioned as following,

I. Those who can manage – (Rich and superior)

II. Those who can but cannot manage – (Slightly rich and top caste)

III. Those who cannot but can manage – (Small rich and low caste)

IV. Those who do not have and cannot – (Extremely poor and low caste)

Although it is a must to discard degenerating medieval stratification models like caste concepts along with the globalization of the socio-sphere. While adopting modern ways, the medieval stratification models are continuing furthermore. To analyze this fact, the researcher has used the above theoretical and conceptual framework. Through this theory, it considered the combination and hybridization of the rural class stratification and the native level social stratification system. This situation is equal to the concept of "Sanskritization "which was introduced by M.N. Srinivas (Rao,200;299). But in this village, the dominant caste maintains a monopoly. According to the prevailing global and local circumstances in the social organization of the village, it has helped to continue the above-glocalized stratification system.

References

Divisional Secretariat office, Akweemana (2014). Statistical Handbook, Akweemana: Divisional Secretariat office.

Gamage, S. (2007.) Sri Lankawe Grameeya Panthi Adyanayedi bawthika Neernana Akruthiya ha Deshapalana Mathawadi Neernana Akruthiya" (In Sinhala), Colombo: Colombo Institute, pp.269-315.

Gunasinghe, N. (1990). Changing Socio-Economic Relations in the Kandiyan Country - Side, Colombo: Social Scientists Association.

Dasgupta, S. (2004). The Changing Face of Globalization, New Delhi: Sage Publications.

Doshi, S. L. (2007). "What is Modernity", Prawada Journal, Colombo: Social Scientists Association, Vol. 27, pp.01-42.

Hemantha -Kumara, NVGA. (2020). A New Perspective for Identification of Social Stratification in Rural Sri Lanka, International Conference on Intangible Cultural Heritage - MCIMSD 2020, Pune: Indian Institute of Social Sciences and Folklore Research, pp18-23.

Hemantha- Kumara, NVGA. (2018a). "Globalization Discourse and Cultural Construction: Struggling to Create Better Life and Better Society", International Journal of Innovative Science and Research Technology, Vol.3 (7).

Hemantha- Kumara, NVGA. (2018b). "Good Governance, Human Rights and Social Progress: Struggling to Create a Transnational Social Order in Sri Lankan Context, International Journal of Research in Humanities and Social Studies, Vol.5 (7), pp6-12.

Hemantha- Kumara, NVGA. (2018c). Sociology: Basic Concepts, Methods and Theories, Colombo: Wejesuriya Book Centre.

Hemantha- Kumara, NVGA. (2014). "Impact of Modernization Process in the Sinhalese Kinship System, (In Sinhala)" Prathimana journal, Matara: Department of Sociology, University of Ruhuna. 09, pp.66-90.

Hemantha-Kumara, NVGA (2006). “An Approach to Study Post Tsunami Social Stratification in Southern Coastal Belt,” Sociology of Sri Lankan Society (In Sinhala), Galle: Author Publication.

Hemantha-Kumara, NVGA. (2005). “Post Tsunami Social Stratification in Coastal Belt of Southern Sri Lanka”, (In Sinhala), Divayina News Paper, Colombo: Vijaya Publications, 07.08.2005.

Jelinas, J. B. (2007). “From Colonialization to Globalization”, Prawada Journal, Colombo: Social Scientists Association, Vol.26, pp.09-41.

Moore, M. (1985) State and Peasant Politics in Sri Lanka, Cambridge: Cambridge University Press.

Pasricha, A. (2005). WTO, Self- Reliance and Globalization, New Delhi: Deep and Deep Publications.

Perera, J. (1985). New Dimensions of Social Stratification in Rural Sri Lanka, Colombo: Lake House Investments Ltd.

Piyadasa, N.V.G. (2015). Memories of the Father (In Sinhala), Galle: New National Printers.

Rao, C.N.S. (2001). Sociology: Primary Principles of Sociology with an Introduction to Social Thought, New Delhi: S. Chand and Company.

Robertson, R. (2002). Globalization: Social Theory and Global Culture, London: Sage Publication.

Robertson, R. and J. A. Scholte. (Eds), (2007). Encyclopedia of Globalization, New York: Rutledge Group.

Scholte, J.A. (2005). Globalization: A Critical Introduction, London: Macmillan.

Setty, E.D. (2002). New Approaches to Rural Development, New Delhi: Anmol Publications.

Silva, K.T. (1997.) Caste, Class and Changing Sri Lankan Society, Kandy: Community Study Circle.

Srinivas, M.N. (1959). “The dominant Caste in Rampura”, American Anthropologist, Vol.61(1) pp: 1-16.

Syed, M.H. (2007). Handbook of Sociology, New Delhi: Anmol Publications.

Weber, M. (1964). The Theory of Social and Economic Organizations, New York: The Free Press.