සබරගමුව විශ්වවිද්‍යාලයීය ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය
පස්වැනි කලාපය, ප්‍රථම භාගය, 2010 ජනවාරි , 133-152
ISSN 1800-1459

ලාංකේය බෞද්ධ කාන්තා පැවිදිභාවය පිළිබඳ විමර්ශනයක්: මාතෘත්වය සහ භාර්යාභාවයෙන් ඔබ්බෙහි වන ස්ත්‍රීත්වය

ගිහානි ද සිල්වා

සමාජීය විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය, ශ්‍රී ලංකා සබරගමුව විශ්වවිද්‍යාලය, තැ.පෙ. අංක 02, බෙලිහුල්ඔය.

සාරාංශය

පැවිදිභාවය, ස්ත්‍රියක මාතෘත්වය සහ භාර්යාභාවයෙන් මුදවා ආධ්‍යාත්මික විමුක්ති සාධනය උදෙසා වන මාර්ගය විවෘත කරයි. එබැවින් පැවිදිභාවය කාන්තා හිමිකම් තහවුරු වීමකි. එනමුත්, තත්කාලීන සමාජ සන්දර්භය තුළ මෙකී පැවිදිභාවය පූර්ණ ලෙස සමාජ ඇගයුමට පාත්‍ර නොවේ. ඊට ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය බඳු සමාජ ගොඩනැගීම් හේතු කාරක වේ. ඒ අනුව ලාංකීය සමාජ සන්දර්භය තුළ බෞද්ධ කාන්තා ශ්‍රමණභාවය පිළිබඳ ගොඩනැගී ඇති සමාජ ප්‍රතිරූපය පූර්ණ වශයෙන් පිළිගැනීමට හෝ අගය කිරීමට ලක් වූ එකක් නොවන අතර එය ආධ්‍යාත්මික විමුක්ති සාධනය බඳු කරුණු සමග සම්බන්ධ කරනු වෙනුවට හුදු අසරණභාවයට සරණක් ලෙස පමණක් සලකනු ලැබේ. එබඳු සමාජ පසුබිමක් තුළ පැවිදිභාවයට පිළිපත් ශ්‍රී ලාංකේය පැවිදි ස්ත්‍රීන් පිළිබඳ විවරණයක යෙදීම මෙම ලිපිය හරහා සිදු කෙරේ. පැවිදිභාවය උදෙසා කාන්තාවක ගිහි ගෙය හැර යන්නේ අහඹු සිදුවීම් හෝ හේතු නිසා නොවේ. ඒවා පෙර කී සමාජ නිර්මිත ඇතුළු විවිධාකාර තත්ත්ව සමග බැඳී පවතී. මේ සඳහා වන සමාජ සංස්කෘතික විවරණයේ දී ප්‍රත්‍යයක අධ්‍යයන ක්‍රමය භාවිත කරනු ලබන අතර ඒ හරහා මෙම පැවිදි කාන්තාවන් ගිහි ජීවිතය තුළ දී උග්‍ර ජීවන ගැටළුවලට මුහුණ දී තිබේ ද යන්න පර්යේෂණයට ලක් වන මූලික කරුණ වන අතර එම ජීවන අනුභූතීන් ශ්‍රමණ ජීවිතයට ඇතුළත් වීම කෙරෙහි බලපා තිබේ ද නැතහොත් පැවිදිවීමට බලපාන ලද වෙනත් හේතූන් මොනවා ද යන්න ඔවුන්ගේ ජීවන ඉතිහාසයන් ඇසුරින් විමර්ශනයට බඳුන්වන්නකි. කාන්තා පැවිදිභාවය පිළිබඳ පවතින සමාජ මතය පිරික්සීම ද මීට සමගාමී ව සිදු කෙරෙයි.

කේන්ද්‍රීය වචනඃ පැවිදිභාවය, භික්ෂුණී, ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය, මාතෘත්වය, කාන්තාභාවය

හැඳින්වීම

හිස මුඩුකොට සිවුරු දැරීමට ස්ත්‍රියක ගනු ලබන තීරණය වනාහී පටිසෝතගාමී ස්වභාවයක් දරයි. ස්ත්‍රීභාවය පිළිබඳ ලෞකිකත්වයෙන් විනිර්මුක්ත වන ඇය ස්වකීය ආධ්‍යාත්මික විමුක්තිය සඳහා නව මගකට ඇතුළත් වෙයි. ගිහි ගෙය හා බැඳ තබන මාතෘත්වය සහ භාර්යාභාවයෙන් ඇය නිදහස් ය. මෙකී අර්ථයෙන් පැවිදිභාවය කාන්තා හිමිකම් තහවුරු වීමකි. එනමුත්, වර්තමානයේ දී මෙකී අවකාශය කාන්තාවකට කොතෙක් දුරට විවෘත ද යන්න ස්ත්‍රීවාදී ප්‍රවේශයකින් විමසීම වැදගත් ය. මන්දයත් සමාජ නිර්මිතයන් සහ සමාජ ගොඩනැංවීම් ඒ කෙරෙහි බලපෑ හැකි හෙයිනි. ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය ඉන් ප්‍රමුඛ වන අතර එමගින් කාන්තා පැවිදිභාවය යටපත් වූ වාද විෂයක් බවට පත් කර ඇත.

පැවිදිභාවය උදෙසා කාන්තාවක ගිහි ගෙය හැර යන්නේ අහඹු සිදුවීම් හෝ හේතු නිසා නොවේ. ඒවා පෙර කී සමාජ නිර්මිත ඇතැම් විවිධාකාර තත්ත්ව සමග බැඳී පවතී. එනමුත්, ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය බඳු සමාජ ගොඩනැංවීම් මගින් කාන්තා පැවිදිභාවයේ අගය ඇතැම් අවස්ථාවන්හි දී පහත හෙළන බව දක්නට ඇත. එනම්, ලාංකීය සමාජ සන්දර්භය තුළ බෞද්ධ කාන්තා ශ්‍රමණභාවය පිළිබඳ ගොඩනැගී ඇති සමාජ ප්‍රතිරූපය පූර්ණ වශයෙන් පිළිගැනීමට හෝ අගය කිරීමට ලක් වූ එකක් නොවේ. සරල නිදර්ශනයක් ඇසුරින් එම තත්ත්වය පැහැදිලි කළ හැක. එනම්, ජන වහරෙහි මෙන්ම ජනප්‍රිය නවකතා සාහිත්‍යයේ දී ද හඳුනාගත හැකි පරිදි අසරණභාවයට හෝ අනාථභාවයට පත්වන ස්ත්‍රියකට ස්වකීය ජීවිතය පිළිබඳ ගත හැකි ඉතා ම පහසුම තීරණයක් වන්නේ පැවිදිවීම ය යන්න ය. එමගින් කාන්තා පැවිදිභාවය ආධ්‍යාත්මික විමුක්ති සාධනය බඳු කරුණු සමග සම්බන්ධ කරනු වෙනුවට හුදු අසරණභාවයට සරණක් ලෙස පමණක් සලකනු ලැබේ. මෙය සත්‍යයක් ද යන්න මෙම ලිපිය මගින් වත්මන් පැවිදි කාන්තාවන්ගේ ජීවන තොරතුරු ඇසුරින් විමර්ශනයට භාජනය කරනු ලැබෙන අතර එමගින් ලාංකීය බෞද්ධ කාන්තාවන් පැවිදිභාවයට යොමුවීම පිළිබඳ නිවැරදි චිත්‍රයක් ඉස්මතු කර ගැනීම අපේක්ෂාව යි. එනම්, මාතෘත්වයෙන් සහ භාර්යාභාවයෙන් ඔබ්බෙහි වන ස්ත්‍රීත්වයක හඳුනාගත හැකි ද යන්න ප්‍රශ්න කෙරෙන අතර ලාංකීය ස්ත්‍රීන් ස්වකීය ආධ්‍යාත්මික විමුක්ති සාධනය උදෙසා ඇති යොමුවීම එමගින් විමසීමට ලක් වෙයි.

අරමුණු

ශ්‍රී ලාංකේය බෞද්ධ ගිහි කාන්තාවන් පැවිදි ජීවිතයට ඇතුළත් වීමට බලපාන හේතු සහ ඒ පිළිබඳ ව සමාජගත ව පවතින මතය පිරික්සීම මෙම පර්යේෂණයේ මූලික අරමුණ යි.

ක්‍රමවේදය

මෙම පර්යේෂණය සඳහා පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍රය ලෙස යොදා ගනු ලැබුවේ ගම්පහ සහ කොළඹ දිස්ත්‍රික්කයන් දෙක ය. මෙම දිස්ත්‍රික්කයන්හි බෞද්ධ පැවිදි කාන්තා ආරාම වැඩි වශයෙන් ව්‍යාප්ත ව තිබීම සහ අධ්‍යයන පහසුව යන කරුණු පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍රය තෝරා ගැනීමේ දී සලකා බලන ලදී. දිස්ත්‍රික්කයන්හි අර්ධ නාගරික අවකාශයන්හි පිහිටි ආරාම දහයක භාරකාරත්වය දරන මෑණිවරුන් (දසසිල් මාතා, භික්ෂුණී සාමණේරී) දස දෙනෙකු පර්යේෂණයට බඳුන් කරන ලදී. එහි දී පර්යේෂණ විධික්‍රමය ලෙස ප්‍රත්‍යක්ෂ අධ්‍යයන ක්‍රමය භාවිත කරන ලද අතර දත්ත විශ්ලේෂණයේ දී ප්‍රත්‍යක්ෂ අධ්‍යයන හයක් පමණක් යොදා ගන්නා ලදී (පැවිදි කාන්තාවන් උදෙසා ආරූඪ නාම භාවිත කරන ලදී).

භික්ෂුණී සම්ප්‍රදාය හා එහි ඓතිහාසික පසුබිම

භාරතීය සමාජ පසුබිම

තත්කාලීන තත්ත්ව පිළිබඳ අධ්‍යයනයක දී ඓතිහාසික කරුණු මගින් ලබා ගත හැකි ආලෝකය විශාල ය. මන්දයත්, භික්ෂුණීභාවය හුදු ඓතිහාසික අහඹුවක් නොවන හෙයිනි. ඒ වනාහී දැඩි පරිශ්‍රමයක ප්‍රතිඵලයකි. කාන්තා ජයග්‍රහණයකි. බුදුදහම ලෝකෝත්තර විමුක්ති මාර්ගයක් මෙන් ම සමාජ දර්ශනයක් ද වේ. ඒ නිසා ම පැවති සමාජ ක්‍රියාදාමයන් කෙරෙහි වඩාත් ප්‍රතිසංස්කරණවාදී කාර්යභාරයක් ද ඉන් ඉටු වී ඇත. ඉන්දියාවේ ගංගා නදී තැන්නෙහි බුදුදහම බිහිවූයේ, කලින් පැවති එඬේර ජීවිත යුගය අවසන් වී ඒ වෙනුවට ස්ථාවර කෘෂිකර්මය සංවර්ධනය වී තිබූ සමයක දී ය. එමෙන් ම කෘෂිකාර්මික අතිරික්තයක් මත පදනම් වූ වෙළඳම, ආර්ථිකයේ වැදගත් කොටසක් බවට පත් වී තිබූ හා නාගරික වාණිජ පංතියක් බිහි කරනු ලැබ තිබූ සමයක දී ය (ජයවර්ධන, 1994: 108).

මෙම කාල වකවානුව වන විට ඊට ඉහතින් පැවති ගෝත්‍රික සමාජ ව්‍යුහයන් පහවෙමින් ඒ වෙනුවට අසහාය රාජාණ්ඩු පැන නගිමින් පැවතිණි. කලින් පැවති එඬේර ආර්ථිකය හා සම්බන්ධ වූ බ්‍රහ්මණවාදී සම්ප්‍රදාය, මෙම විපර්යාසය උදෙසා ශීඝ්‍රයෙන් භාජනය වෙමින් පැවැති සමාජයට තවදුරටත් අනුරූපී නොවී ය. ඒ අනුව, ඉහත කී නව සමාජ පරිවර්තනය මගින් ඇති කරන ලද මතවාදමය රික්තය පිරවීම සඳහා විශාල පරාසයක ආගමික හා දාර්ශනික මතවාද රැසක බිහිවීම සිදුවේ (Sponberg, 1992: 5). මෙබඳු සමාජ පසුබිමක් තුළ ඉස්මතු වන ආගම් ගණනාවක් අතුරෙන් බුදුදහම ඉතාමත් වැදගත් විය. එමගින් බ්‍රාහ්මණ සමාජයේ ඉගැන්වීම්, වත්පිළිවෙත් ව්‍යවහාර බොහොමයක් කෙරෙහි විවේචන යොමු විය. එපමණක් ද නොව එතෙක් සමාජය තුළ මුල් බැසගෙන පැවති ඇතැම් තත්ත්ව ප්‍රතික්ෂේප කොට වඩාත් ප්‍රතිසංස්කරණවාදී කාර්යභාරයක් ඉටු කරන ලදී. එම ප්‍රතිසංස්කරණවලින් ක්ෂණික ප්‍රතිඵල ලැබූ එක් ක්ෂේත්‍රයක් වූයේ එවකට සමාජයේ ස්ත්‍රියට හිමි ව තිබූ පහත් සමාජ තත්ත්වය යි. එනම්, සමාජය තුළ ස්ත්‍රීත්වයට හිමි ව තිබූ තත්ත්වය වෙනසකට භාජනය කිරීමෙහි ලා බුදුදහම පුරෝගාමී කර්තව්‍යයක් ඉටු කරන ලද බව දක්නට ලැබීම යි. අර්ධ වහල් තත්ත්වයකට පත්කර සිටි කාන්තාවට නිසි තැන් ලබාදීම සඳහා බුදු සමයෙන් ගන්නා ලද සාධනීය පියවර රැසකි.

ස්ත්‍රීන් විෂයයෙහි බුදුසමය දක්වා ඇති ආකල්පය විමර්ශනයට ප්‍රථම බ්‍රාහ්මණ සමාජය තුළ ස්ත්‍රීත්වය පිළිබඳ වූ ආකල්ප විමසීම වැදගත් ය. එහි දී දක්නට ඇති විශේෂත්වයක් වන්නේ භාරතීය සංස්කෘතිය තුළ එහි ආරම්භයේ දී ස්ත්‍රීන් පිළිබඳ වඩාත් විදග්ධ හා ප්‍රඥාසහගත අයුරින් ක්‍රියා කොට පසුව ක්‍රමානුකූල ව පුරුෂෝත්තමවාදයට අවතීර්ණ වීම යි (පෙරේරා, 2000: 1). එනම්, බුද්ධ කාලීන භාරත සමාජයට පෙරාතුව පැවති වෛදික යුගයේ දී කාන්තාවට වඩාත් නිදහස් පරිසරයක ජීවත් වීමට ඉඩ ලැබුණ ද පශ්චාද් වෛදික යුගයේ දී බමුණු මත ස්ථාපිත වීම සමග එම නිදහස සීමා විය. එම

සීමාකරණයන් ඉතා දෘඪ වී ය. මේ නිසා ස්ත්‍රීන්ගේ චපල බව, දුශ්ශීල බව, ඊර්ෂ්‍යාසහගත බව පිළිබඳ ව කියැවෙන ප්‍රකාශවලින් බ්‍රාහ්මණ සාහිත්‍යය පිරී පවතී. ස්ත්‍රියගේ උපත පවා අභාග්‍යයක් ලෙස දකින මහා භාරතයේ මෙසේ ද දක්වා ඇත. "ගින්නට කොතරම් දර දැම්ම ද තෘප්තියක් නො ලබයි. මුහුදට කෙතරම් ගංගා ගැලුවත් තෘප්තියට පත් නොවෙයි. මරුවා කොතරම් ජීවිත ගිලගත්තත් ඇතැයි නො සිතයි. ලස්සන ඇස් ඇති ස්ත්‍රීහු ද කෙතරම් පිරිමින් ලදුවත් තෘප්තිමත් නො වෙත්, (පෙරේරා, 2000: 9). මෙබඳු අදහස් දනවන ප්‍රබන්ධ කතා නිර්මාණය කොට නිදහස සීමා කරනු වස් ස්ත්‍රිය කුඩා අවධියේ දී පියා යටතේ ද විවාහ වූ පසු සැමියා යටතේ ද, මහලු වියේ දී පුතුන් යටතේ ද සිටිය යුතු බවට නීති පැණවූහ (වංගීස 1986: 4).

ඉහත සීමාකරණයන්හි අපේක්ෂාව කාන්තා සුභ සිද්ධිය හෝ විරාගී සාධු සමාජයක් ඇති කිරීම නොව ස්ත්‍රීන් නිදහස් ලිංගික ආකල්පවලින් මුදවා තම ඒකීය පරිහරණයට සීමා කිරීම ය (පෙරේරා, 2000: 11). ඉන්දියාවේ පීතෘ මූලිකත්වයේ ව්‍යුහමය රාමුව විශ්ලේෂණය කරන උමා චක්‍රවර්තී දක්වන්නේ කුලය හා ස්ත්‍රී පුරුෂභාවය පිළිබඳ ධුරාවලී අද දක්නට ඇති ස්වරූපයෙන් හැමදාම නො පැවතියත් ඒවා බ්‍රාහ්මණ සමාජ ක්‍රමයේ සංවිධානාත්මක මූලධර්ම වන බව යි (භාසින් 2000: 51). මෙබඳු සමාජයක් තුළ ස්ත්‍රීහු ස්වකීය යටහත් බව පිළිබඳ අදහස අන්තර්ග්‍රහණය කරගනු ලබනවා පමණක් නොව එම ක්‍රමය පවත්වා ගෙන යාමට ද දායක වෙති. ඊට අදාළ මානසික හැඩගැස්වීමක් පීතෘමූලික සමාජය විසින් ම නිර්මාණය කරනු ලැබෙයි. පතිවත රැකීම හා ස්වාමි භක්තිය මගින් තමන් බලසම්පන්න කෙරෙනු ඇතැයි විශ්වාස කිරීමට ඔවුහු සමාජ සිරිත අනුව පුරුදු වෙති (භාසින්, 2000: 55). ස්ත්‍රීත්වවාදීන්ට අනුව මෙම මතවාද කොතරම් ශක්තිමත් වී ද යත් ඉන් ස්ත්‍රීභාවයේ යටපත් වීම පවා අදෘශ්‍යමාන කරනු ලැබ ඇත.

ලොව කිසිදු ආගමක් පූර්ණ වශයෙන් ස්ත්‍රීය සහ පුරුෂයා සමාන බව දැක්වීමක් සිදු කර නැති බව ස්ත්‍රීත්වවාදීන්ගේ අදහස යි (භාසින් 2000). බොහෝ සංස්කෘතික භාවිත මගින් ද මේ බැව් ප්‍රකාශිත ය. තමාට හිමිකර දී ඇති ස්ථානය ප්‍රමාණවත් නො වන බැව් පසක් කරගත් ස්ත්‍රීන් විසින් නිරන්තරයෙන් කරනු ලබන දුක් ගැනවිලි කීම්, සටන් පාඨ දැක්වීම් හා විවිධ විප්ලවීය ක්‍රියාමාර්ගයන්ගෙන් ඉතිහාසය පිරී පවතී. මෙපරිදි ම මුල් බුදු සමයෙහි ද ස්ත්‍රී විමුක්ති අරගලයක් සිදු වී ඇති බව දක්නට ඇත. එනමුත් ඒ සඳහා පුරුෂ පක්ෂයෙන් ද ප්‍රමාණවත් දායකත්වයක් ලැබී ඇති බව ද පිළිගත යුතු ය (Horner, 1975).

මේ අනුව බුදු සමයෙන් කාන්තාවට ලබා දුන් සහන අතර භික්ෂුණීභාවය ඉතා වැදගත් ය. ආගමික විමුක්තිය උදෙසා පුරුෂයාට උපස්ථාන කළ යුතු වූ කාන්තාව ඉන් මුදවා මවක, බිරිඳක වනු වෙනුවට ආගම දහම වෙනුවෙන් කැපවීමේ අවකාශය බුදු දහමින් විවර විය. වැසී තිබූ ආධ්‍යාත්මික මාර්ගයේ දොරටු විවෘත වීමත් සමග සමාජයේ විවිධ ස්තරයන්හි කාන්තාවට නව ජීවන ශෛලියකට පිවිසීමේ අවකාශය

හිමි විය. ධර්මගුප්ත විනයේ චීන අනුවාදයෙහි දැක්වෙන පරිදි මෙය ගං ඉවුරක සිටි පිරිසකට ගඟෙන් එතෙර වීමට ලද පාලමක් බඳු විය (Dhirasekera, 1982: 142). මෙකී නවමු නිදහසින් ලද ආස්වාදය ථෙරී ගාථා මගින් මැනවින් ප්‍රකාශිත ය. නිදර්ශන ලෙස මුත්තා තෙරණියගේ උදාන වාක්‍යය දැක්විය හැකි ය.

"සැබෑ විමුක්තියක් උත්කෘෂ්ට නිදහසක් මට හිමි ය ධාන්‍ය අඹරන ගල, වංගෙඩිය යන කුරිලයෙන් නිදහස් ය. ඒ සියල්ලට වඩා නැවත ඉපදීමක් මට නැත මරණයෙන් මා නිදහස් ය. මා පසුපසට ඇද දැමූ සියල්ල මවිසින් ඉවත හළෙමි, (Dewaraja, 2000).

බෞද්ධ භික්ෂුණී ශාසනයෙහි මූලාරම්භය නිරායාසයෙන් ළඟා කරගත් තත්ත්වයකට වඩා දැඩි පරිශ්‍රමයකින් යුතු ව ලත් කාන්තා ජයග්‍රහණයක් ලෙස ඒ පිළිබඳ ව කරුණු සැලකීමේ දී හඳුනාගත හැකි ය. කෙසේ නමුත්, භික්ෂුණීභාවය අෂ්ට ගරු ධර්ම ඇතුළු විනය නීති රැසකට යටත් කර ඇති අතර ඒ පිළිබඳ මෙතෙක් නොවිසඳුණු වාද විවාද පවතී. එනම්, මුල් බුදු සමය තුළ ඇති පුරුෂ කේන්ද්‍රියත්වය පිළිබඳ වාද විෂය යි. බුද්ධ පරිනිර්වාණයෙන් පසුකාලීන ව සංස්ථාගත වූ බුදුසමය තුළ කිසියම් ආකාරයක පුරුෂ කේන්ද්‍රියත්වයක් හඳුනාගත හැකි බව ස්ත්‍රීත්වවාදීන්ගේ මතය යි. මේ පිළිබඳ ව අදහස් දක්වන ඇලන් ස්පොන්බර්ග්, මුල් බුදු සමයේ ස්ත්‍රීත්වය පිළිබඳ දක්නට ඇති ආකල්ප විමර්ශනයේ දී, එම ඓතිහාසික සාහිත්‍යය මූලාශ්‍රයවලින් ප්‍රකාශිත විවිධාකාර කටහඬවල් එකිනෙකින් වෙන් කර ගත යුතු බව දක්වා ඇත.

මේ අනුව භික්ෂුණීභාවය විවිධ බැඳීම්වලින් නිදහස ලබාගැන්මට අවකාශ ලබා දුන්නා සේ ම, බෞද්ධ ඉගැන්වීම්වලට අනුව ආධ්‍යාත්මික විමුක්ති මාර්ගයේ ඉහළ ම නිෂ්ඨාව වන නිර්වාණය කරා ළඟා වීමේ හැකියාව ද උදාකරන ලදී. එපමණක් ද නොව ධර්මය විනය පිළිබඳ විශාරද ඥානයක් සහිත ව සසුනෙහි තනතුරු දැරීමට පවා සමත් විය. ඒ සඳහා ස්ත්‍රීභාවය ගැටළුවක් නොවී ය. විවිධ කුල, සමාජ පංති සහ විවිධ ගැටළු සහිත පිරිස් ඊට ඇතුළත් විය. එකී ස්ත්‍රීන්හට හිස මුඩු කොට සිවුරු දැරීමට විවිධාකාර හේතු බලපෑවේ ය. එකී හේතු සමාජයෙන් ම පැන නැඟී ඒවා මිස බාහිර ව මතු වූ දේ ලෙස ඉදිරිපත් කිරීම දුෂ්කර බව ථෙරීගාථා පසක් කර දෙයි. පුරුෂාධිපත්‍යය, ගෘහස්ථ හිංසනය, ප්‍රචණ්ඩත්වය, දරිද්‍රතාව මෙන් ම සසර කළකිරීම, ආගමික නැඹුරුව සහ සත්‍ය අවබෝධය වැනි හේතු ඒ අතර වෙයි. ඒ පිළිබඳ ව තවදුරටත් අදහස් දක්වන මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ මෙසේ දක්වා ඇත.

"ථෙරීගාථා දිළිඳුකම, ජීවිතය නමැති ණය හිමියා, ඉඳුරන් පිනවීම නිසා උපන් කළකිරීම යන මොවුන් විසින් පීඩා කරනු ලැබූ කතුන්ගේ හදින්නැගි දුක් සුසුම් නොව සොම්නස් සුසුම් වැන්න. තමන් විඳි දුක් පීඩා සිහිකිරීම නිසා හදින් නැගුණු වේදනාව තැවීමෙන් ඔවුහු තමන්ගේ හද විරාගයට ගඳ කිළියක් කළහ. එහෙයින් ඔවුන්ගේ හදින් නැගී කටින් පිටවූයේ ආනන්ද ගීතයකි (වික්‍රමසිංහ, 1991: 13).

ඉහත උද්ධෘතය පසක් කරනු ලබන වැදගත් කරුණක් වනුයේ පැවිදිභාවය කෙරෙහි ස්ත්‍රීන් තුළ පැවති යොමුවීම යි. පැවිදිභාවයේ අගය පහත හෙළන ස්වභාවයක් ඒ තුළ නො පැවතිණි. දැඩි පුරුෂාධිපත්‍යයට යට වූ සමාජ පසුබිම විසින් ඒ කෙරෙහි නිරායාස පෙළඹවීමක් ඇති කරන ලදි. සාපේක්ෂ නිර්ව්‍යාජත්වයක් ප්‍රකට කෙරෙන බවට පිළිගැනීමක් ඇති ථෙරීගාථා එවකට පුරුෂාධිපත්‍යය නිසා පැවති සමාජ පීඩනය මැනවින් හෙළිදරවු කොට ඇත. එලෙස පැවිදි වූ ඇතැම්හු ලිංගික සේවා සැපයීමෙහි නිරත වූ අය යි.

"බාලයන්ගේ සිත් ගන්නා
කය සරසා විසිතුරු කොට
සියොතුන් අල්ලන වැද්දකු සේ
වේසා ගෙයි දොරකඩ රැඳි සිටියෙමි.
රහස් තැන් එළිකොට
නො රහස් තැන් ද දක්වා
පැළඳි අබරණ පෙන්වා
සිනාසී හඬින් රත්කාසී
විවිධ මායාවන් කළෙමි, (වික්‍රමසිංහ 1991: 36)

විමලා තෙරණියගේ ඉහත ථෙරීගාථාව ප්‍රකට කෙරෙන්නේ ආත්ම සංයමය අත්පත් කරගත් කල ජීවිතයෙහි සැඟවිය යුත්තක් නො මැති තරම් වන බව යි. ආධ්‍යාත්මික විමුක්තිය ජීවිතය පිළිබඳ යළියළිත් සිතා බැලීමට අවකාශ සලසා දෙයි. නිර්ව්‍යාජත්වයක් ජනනය වන්නේ එබැවිනි. මෙපරිදි ම අම්බපාලී, අඩ්ඪකාසී වැනි ගණිකා වෘත්තියෙහි පූර්වයෙන් යෙදී සිටි තෙරණියන් තම අදහස් දක්වා ඇත. එ මෙන්ම, උප්පල්වන් තෙරණිය දක්වන්නේ සමාජය තුළ විවෘත ව පිළිගනු නො ලබන තරම් වන කටුක යථාර්ථයකි.

"මව හා දූ වන අපි දෙදෙනා
මගේ ම පුත් වූ එක හිමියාහට
සමාන බිරියන් වීමු
මේ බව දැන පෙර නොවූ විරූ
හිරිකිතයෙන් හා සිත් තැලීමෙන්
වින්දෙමු පීඩා දුකින් තැවී., (වික්‍රමසිංහ 1991: 49)

ඉහත ථෙරීගාථාවේ අරමුණ වී ඇත්තේ ගිහි ජීවිතය මහා ඛේදවාචකයක් වශයෙන් දැක්වීම හෝ මෙලොව ප්‍රීති සුඛය විනාශ කර දුකෙහි ගිල්වීම නොව ඉන්ද්‍රියයන් සන්තර්පණයෙන් ලැබිය හැකි ප්‍රීතියට වඩා සුවයක් ඇති බව පසක් කර දීම ය. මීට අමතර වශයෙන් දාසියක ව සිටිය දී තමන් විඳි පීඩා දක්වන පුණ්ණා තෙරණිය ද සැමියාගේ මරණින් පසු සරණක් නො මැතිව සිඟමනේ ගිය චන්ද්‍රා තෙරණිය ද තවත් සමාජ යථාර්ථයක් නිරාවරණය කර ඇත. මෙබඳු සමාජ හෙළිදරවු කිරීමක් සඳහා පෙළඹී ඇත්තේ ඔවුන් ලද ආත්ම සංයමය නිසාවෙන් බව ප්‍රත්‍යක්ෂ ය.

විවාහ දිවියට එළඹෙන කාන්තාවකගෙන් අපේක්ෂා කරන්නේ පෞද්ගලික අවකාශයේ කෘත්‍යයන් මිස පොදු අවකාශ තුළ කටයුතු කිරීම නො වේ. එනම්, ගෘහය බොහෝ විට අන්‍යොන්‍ය උනන්දුවලින් සමන්විත ඒකකයක් ලෙස සැලකිය නො හැකි අතර කාන්තාව කෙරෙහි දැඩි පීඩනයක් නිතැතින් ම ඇති විය හැකි වීම යි. ගෘහය තුළ පවතින මෙබඳු පීඩාකාරී ස්වභාවය පද්‍ය පේළි කිහිපයකට නැගීමට දැරූ උත්සාහයක් සුමංගල මාතා ථෙරීයගේ උදාන වාක්‍යයෙන් පැහැදිලි කර දෙයි.

> " මිදුණා, මිදුණා කෙලෙසුන්ගෙන්
> හිරි නැති සැමියාගෙන් හා මොහොළෙන්
> ඇඟිලි කැපෙන කුළු පොතු වියුමෙන් හා
> සැළියෙන් ද නගන දියනයි ගඳ
> මිදුණා! මිදුණා! මනා ව මිදුණා!" (වික්‍රමසිංහ 1991: 63)

ඇයට ස්වකීය විමුක්තිය ලද හැකි වූයේ ක්ලේශයන්ගෙන් හෝ ගෘහස්ථ වැඩ කටයුතුවලින් පමණක් නොව හිරි නැති සැමියා නිසා බව දැක්වීමෙන් ඇයගේ ලිංගික ජීවිතයෙහි පීඩනය ප්‍රකාශිත ය. විවාහය තුළ ලිංගිකත්වය බෙදා හදා ගත් කාර්යයක්ය යන්න සාමාන්‍ය පිළිගැනීම වුවත්, සැම විට ම යථාර්ථය එය නො වන බව මින් පසක් කර දෙයි. එමෙන් ම මෙහි දී සැලකිල්ලට ගත හැකි තවත් කදිම නිදර්ශනයක් ලෙස ඉසිදාසි තෙරණි ගාථා දැක්විය හැකි ය. ඉතාම රූමත් යුවතියක වූ ඕ නැදිමයිලන් දුටු විට හුනස්නෙන් නැංගා ය, කැමෙන් බීමෙන් ඔවුන් සැතැපුවා ය, පා සෝදා හිස පීරීමෙන් සැමියා සනසා සැරසුවා ය, සැමියා වෙතට ගියේ බැදැදිලි සහිත ව ය (වික්‍රමසිංහ, 1991: 32). එහෙත් සැමියන් තිදෙනෙකුට ම ඈ එපා විය. හේතුව අන් කවරක් නොව උතුම් උවැසියකගේ ගුණයෙන් පිරි ඉසිදාසියගේ චර්යාව ඔවුනට රිසි නො වීම ය. සුසිරිත පුදන සැමියන් අපේක්ෂා කළේ සයනයේ දී කාමිනියක ද සමාජයෙහි උවැසියක ද විය හැකි දෙමුහුණු සිරිත් ඇති ගෑනු ය (වික්‍රමසිංහ, 1991: 32). සිටු කුලයක සුන්දර රූ සපුවක් සහිත ව උපත ලැබුව ද ඉසිදාසිය එබඳු ස්ත්‍රියක නො වූවා ය. මේ අනුව, තරාතිරම කවරක් වුව ද කාන්තාභාවයට පීඩනයට හේතුවක් විය හැකි ය. මෙම සියලු පැහැදිලි කිරීම් එවක ස්ත්‍රිය පිළිබඳ වූ සමාජ මතය හා බැඳී පවතී.

කාන්තාවන් බොහෝවිට පැවිදිභාවයට පත් වන්නේ පැවිදි ජීවිතයේ දුෂ්කරතා පිළිබඳ ව මනා අවබෝධයක් සහිත ව ය (Salgado , 1997) . ඔවුන් ලෞකික ජීවිතයේ අනේක සැප සම්පත් අත් හැර ශ්‍රමණභාවය කෙරෙන් අපේක්ෂා කරන්නේ විමුක්තිය යි. සුජාතා ථෙරීයගේ උදාන වාක්‍ය එය පසක් කර දෙයි. කෙළි දෙළෙන් ගෙවී ගිය විනෝදබර ජීවිතයට නැවතීමේ තිත තබා ඇය සත්‍යය අවබෝධ කරගත්තා ය.

> "හැඳ රෙදිපිළි පට විසිතුරු
> සුවඳ සඳුන් ගා මැඩ ඇඟ
> පැළඳ මරණ මල්දම් බර
> යෙහෙළිණියන් පිරිවර කොට
> ඇතුළු වීමි උයන තුළට
> සනහන්නට සිත කය දෙක

එහි නැකත් කෙළි කෙළ
රමණයෙන් සිත් පිනවා
පෙරළා ගෙදර යන විට
සාකේතයේ අඳුන් වන
විහාරය දක්නට, සිතක් ඇති වී
මහ රුසිහුගේ දහම් අසා
දුටුවෙමි ඇත්ත විනිවිද (වික්‍රමසිංහ, 1991: 47)

ශ්‍රී ලාංකේය සමාජ පසුබිම

මින් අනතුරුව අවධානය යොමු කරනු ලබන්නේ ලාංකික මෙහෙණි සස්න පිහිටුවීම, ව්‍යාප්තිය හා පරිහානිය පිළිබඳ ව ය. බුදු සමය භාරතීය කාන්තා නිදහස උදෙසා ක්‍රියාකළාක් මෙන් ම පසුකාලීන බුදු දහම ව්‍යාප්ත වූ ලංකාවට ද බලපෑම් සහගත විය. ශීඝ්‍රයෙන් පැතිරුණු නව දහමේ පළමු ක්‍රියාකාරිකයෝ වූවෝ ස්ත්‍රීහු ය (Dewaraja, 2000). විවිධ සමාජ තරාතිරම්වල විවිධ හැකියාවන් සහිත පිරිස් ඇතුළත් වීමත් සමග භික්ෂුණී ශාසනය ස්ථාපිත ව සංස්ථාගත වූ බව දක්නට ඇත. ලාංකීය සංස්කෘතිය ගොඩනැංවීමට බුදු දහමේ ආලෝකය ලැබුණාක් මෙන් ම බෞද්ධ ඉගැන්වීමක් වූ සමානත්මතාව, ඉන්දියාවට වඩා කාන්තාව සම්බන්ධයෙන් ලංකාව තුළ ස්ථාපිත වූ බව දක්නට ඇත. ඓතිහාසික ව ගත් කල ද කාන්තාවගේ කාර්යභාරය වැදගත් විය. ලංකාවට ශ්‍රී මහ බෝධිය රැගෙන ඒම, දන්ත ධාතුව රැගෙන ඒම වැනි ප්‍රමුඛ කර්තව්‍යයන්ට උර දුන්නේ ද කාන්තාවන් විසින් ම ය. එමෙන් ම ලක්දිව මෙහෙණි සස්න බැබැළෙමින් පැවති කාලවල දී පිටරටවල පවා භික්ෂුණී ශාසනය පිහිටුවීමට ලක්දිව භික්ෂුණීහු සමත් වූහ. නිදසුනක් ලෙස චීනයේ මෙහෙණි සස්න ඇති කිරීම දැක්විය හැකි ය. මේ පිළිබඳ ලාංකීය මූලාශ්‍රයවලින් වැඩි යමක් අනාවරණය නො වෙතත් චීන ඉතිහාසය තුළ සවිස්තරාත්මක තොරතුරු අඩංගු ය (Dewaraja, 2000).

ශාසන අභිවෘද්ධිය උදෙසා පුළුල් කර්තව්‍යයක් ඉටු කළ ලාංකීය භික්ෂුණී ශාසනය, අනුරාධපුර යුගය අවසානය වන විට පරිහානියට පත් වේ. ඊට බලපෑ විවිධාකාර හේතූන් අතර විදේශීය ආක්‍රමණ ප්‍රධානා තැනක් ගනී. ක්‍රි. ව.1017 දී පමණ අනුරාධපුර රාජධානියට එල්ල වන චෝළ ආක්‍රමණ විශේෂයෙන් ඊට බලපානු ලැබ ඇත (Weeraratne, 1998). වෙහෙර විහාර විනාශ කිරීම, භික්ෂු භික්ෂුණීන්ට හිරිහැර කිරීම්, විහාරස්ථානවල සේනාංක නවතා තැබීම් පිළිබඳ ව ඉතිහාසය හෙළි කරයි. මෙවැනි තර්ජනවල දී සසුන් ගත ව සිටි භික්ෂුණීන් උපැවිදි වීම ශාසනයෙහි පරිහානියට හේතු විය. එබඳු අවස්ථාවන්හි දී භික්ෂූහු විදේශ රටවලට පලා ගොස් විවිධ දුෂ්කරතා මධ්‍යයේ භික්ෂුභාවය ද, ත්‍රිපිටකය ද, ආරක්ෂා කර ගන්නට සමත් වුව ද භික්ෂුණීන්ට එබඳු ක්‍රියාමාර්ගයක් අනුගමනය කිරීමට නො හැකි වන්නට ඇතැයි අනුමාන කළ හැකි ය (වංගිස, 1986: 127).

මීට අමතර වශයෙන් විටින් විට ඇති වූ දුර්භික්ෂ, ආර්ථික දුෂ්කරතා මත රාජ්‍ය අනුග්‍රහය නොලැබීම්, නිකාය භේදය වැනි කරුණු ද ශාසන පරිහානියට බලපා ඇත. කෙසේ නමුදු පොළොන්නරු යුගය ආරම්භයේ දී චෝළ ආක්‍රමණිකයන් පළවා හරින මහා විජයබාහු රජු (ක්‍රි.ව. 10651120) පරිහානියට පත් භික්ෂු ශාසනය නැවත පිහිටුවීම සඳහා බුරුමයෙන් භික්ෂූන් වැඩම වූ බව සඳහන් ය (Weeraratne, 1998). එනමුත්, භික්ෂුණී ශාසනය සම්බන්ධයෙන් එබඳු උත්සාහයක් ගෙන නොමැත්තේ ඒ වන විටත් බුරුමය, සියම, කාම්බෝජය හෝ ලාඕසය වැනි ථෙරවාදී රටවල භික්ෂුණීන් නො සිටීම මීට හේතුවක් වූ බව විශ්වාස කළ හැකි ය (Weeraratne, 1998). මේ අනුව ආරම්භයෙන් ශතක දහ තුනක පමණ කාලයක් තුළ පැවැති මෙහෙණි සස්න සම්පූර්ණයෙන් ම පරිහානියට පත්වන්නට ඇති බව විශ්වාස කළ හැකි ය.

බෞද්ධ ඉගැන්වීම් අනුව බෞද්ධ සමාජය භික්ෂු, භික්ෂුණී, උපාසක, උපාසිකා යන සිව්වනක් පිරිසගෙන් සමන්විත වන අතර බුද්ධ ශාසනයේ අභිවෘද්ධිය උදෙසා මෙම සියලු පාර්ශව අවශ්‍ය වන බව ද සඳහන් ව ඇත. එනමුදු, භික්ෂුණී ශාසනයේ පරිහානියත් සමග බෞද්ධ කාන්තාව සතු ව පැවති පැවිදිභාවයේ හිමිකම් අහිමි වී යාමක් සිදු වේ. ලාංකීය ථෙරවාදී බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය තුළ සිදුවන මෙම තත්ත්වය වර්තමානය සම්බන්ධයෙන් ද බලපෑම් සහගත ය. කෙසේ නමුදු, බෞද්ධ කාන්තා පැවිදිභාවය යළි ගොඩනැංවීම සඳහා වූ සාධනීය උත්සාහයක් 19 වැනි සියවස අග භාගයේ දී දක්නට ඇත.

ලාංකීය භික්ෂුණී සම්ප්‍රදායේ පරිහානියෙන් පසු 20 වන සියවසේ මුල් භාගයේ දී එනම් වසර දහසකට පමණ පසු ප්‍රතිස්ථාපනය කරන ලද භික්ෂුණීභාවයේ නව ස්වරූපය වන දසසිල් මාතා ව්‍යාපාරය වූ කලී එවකට වූ බෞද්ධ පුනරුද ව්‍යාපාරයේ ම ප්‍රතිඵලයක් ලෙස දැක්විය හැකි ය. මෙකී කාන්තා පැවිදිභාවයේ නව ස්වරූපයෙහි සමාජ සංස්කෘතික පසුබිම පරීක්ෂා කරන ලොවෙල් බ්ලොස් යන පර්යේෂණ පත්‍රිකාවෙන් දක්වන පරිදි මෙම කටයුත්තේ පුරෝගාමීන් වූයේ ප්‍රොතෙස්තන්ත බුදුදහමින් නැතහොත් ධර්මපාලතුමාගේ ආභාසය ලද සිංහල ප්‍රභූ මධ්‍යම පන්තික පිරිසකි (Bloss, 1984). ඔවුන්ගේ අභිලාෂය වූයේ එවකට කිතුනු පූජකවරියන් අත්පත් කර ගෙන සිටි සමාජ සේවා, කර්තව්‍යය උදෙසා ගිහියන් ද නො වන පැවිදිභාවයට පත් නො වූ අතරමැදි බෞද්ධ කාන්තා පිරිසක් නිර්මාණය කිරීම යි. මෙබඳු කණ්ඩායමක් ධර්මපාලතුමා හඳුන්වා දෙන ලද අනගාරික නැතහොත් ලෞකික තපස්වාදයට, සමාන්තර විය. ඉහත කර්තව්‍යය තුළ භික්ෂුණී ශාසනය යළි පිහිටුවීමේ අපේක්ෂාවක් නොවූ බව දක්නට ඇත. සිංහල බෞද්ධ ජාතිකවාදය ගොඩ නැංවීම සඳහා ස්ත්‍රිය සක්‍රීය ව දායක කර ගැනීම එහි අපේක්ෂාව විය. එනමුත් ස්ත්‍රියට හිමි සමාජ තත්ත්වය වෙනස් කිරීමේ අපේක්ෂාවක් ද ඒ තුළ නො වී ය (De Alwis 1997: 139).

දසසිල් මාතා ව්‍යාපාරයේ වර්තමානය පිළිබඳ ව සාකච්ඡා කිරීමට ප්‍රථම එහි ආරම්භය පිළිබඳ කරුණු සලකා බැලිම වැදගත් ය. ලාංකීය ප්‍රථම දසසිල් මාතාව ලෙස සැලකෙන්නේ කැත්රින් ද අල්විස් නමැති කිතුනු සම්භවයක් සහිත පසුකාලීන ව

බෞද්ධාගමික වූ, සිංහල ප්‍රභූ පවුලක සාමාජිකාවකි (Gombrich and Gananath, 1988: 287). බුරුමයට ගොස් සුධර්මාචාරී නමින් දසසිල් මාතාවක් බවට පත් ව ලංකාවට පැමිණෙන ඇය විසින් 1907 දී නුවර කටුකැලේ නම් ස්ථානයේ විවිධ අනුග්‍රහ සහිත ව ලේඩි බ්ලෙක්ස්, උපාසිකාරාමය පිහිටවනු ලබයි. ඉන් අනතුරුව 1936 දී සුධර්මා දසසිල් මාතාවගේ ප්‍රමුඛත්වයෙන් බියගම දී විහාරමහාදේවී උපාසිකාරාමය පිහිටවනු ලැබීම ද සුවිශේෂ ය.

මේ අයුරින් ක්‍රමික ව ව්‍යාප්ත වූ දසසිල් මාතාවන් තුන්දහසකට අධික පිරිසක් ලංකාව තුළ සිටින බව සමීක්ෂණ වාර්තාවකින් හෙළි වී ඇත (Gunathilaka 1986: 7). එමෙන්ම දසසිල් මාතා ව්‍යාපාරය තවදුරටත් ප්‍රභූ මධ්‍යම පන්තික කොටස්වලට පමණක් සීමා වී නැත. විවිධ සමාජ ස්තර ඉන් නියෝජනය වන අතර එමගින් විවිධ සංකීර්ණතා නිර්මාණය වී ඇත. ඒ අනුව වර්තමානය වන විට වනගත ආරණ්‍ය සේනාසනවල ජීවත් වන පිරිස්, ග්‍රාමීය ව තම දූ දරුවන්ගේ නිවෙස්වල ඔවුනගේ ආධාර මත යැපෙන පිරිස්, පූජා භූමී තුළ ස්ථිර වාසස්ථාන නොමැති ව තාවකාලික ව රැඳී සිටින පිරිස් සහ සංවිධානාත්මක ව සංස්ථාගත ව දසසිල් මාතාවන් ද හඳුනා ගත හැකි ය (Gunathilaka, 1986: 6). කෙසේ නමුදු රජය මගින් සහ ත්‍රෛනිකායික මහා සංඝයා විසින් නෛතික ව පිළිගනු ලැබ ඇත්තේ ද දසසිල් මාතා ව්‍යාපාරය පමණි.

ලාංකීය ථෙරවාදී සම්ප්‍රදාය තුළ භික්ෂුණී ශාසනය පරිහානියට පත් ව වර්ෂ සහශ්‍රයක පමණ කාලයක් ගෙවී ඇත. කෙසේ නමුත්, භික්ෂුණී ශාසනය ප්‍රතිස්ථාපනය පිළිබඳ ජාත්‍යන්තරික ව්‍යාපාරය ඇරඹෙන්නේ 1980 මැද භාගයේ දී පමණ ය. ඒ පිළිබඳ ප්‍රථම සාධනීය පියරවක් තැබෙන්නේ 1988 දී ය. කොරියානු රජයේ සහාය ඇති ව ලාංකීය බෞද්ධ පිරිසකගේ මැදිහත්වීමෙන් උපසම්පදාව සඳහා පස් දෙනෙකුගෙන් යුත් කණ්ඩායමක් තෝරා ගනු ලැබෙන අතර ඇමෙරිකාවේ ථෙරවාදී හා මහායානික භික්ෂු භික්ෂුණී යන උභය සංඝයාගේ ප්‍රධානත්වයෙන් එය සිදු වේ (Bartholomeusz, 1994: 181). ඒ පිළිබඳ ව ඇති වන වාද විවාද මධ්‍යයේ වුව ද 1996 වසරේ දී උපසම්පදා කර්මයක් සිදු කෙරේ. ඊට සහාය දක්වනු ලබන්නේ බටහිර බෞද්ධාගමික පිරිස් සහ භික්ෂුණී අයිතීන් හා සම තැන වෙනුවෙන් පෙනී සිටින "සක්‍යධීතා ජාත්‍යන්තර සංවිධානයේ, සාමාජිකත්වය දරන ස්ත්‍රීවාදී උගත් කාන්තා පිරිසකි (කවනාමි, 2007: 227). මීට වසරකට පමණ පසු තවත් උපසම්පදා කර්මයක් ඉන්දියාවේ බුද්ධගයාවේ දී සිදු කෙරෙන්නේ තායිවාන බෞද්ධ සංවිධානයක ප්‍රධානත්වයෙනි (Kawanami, 2007: 227).

මේ අයුරින් ලාංකිය දසසිල් මාතාවන් උපසම්පදා වී භික්ෂුණීන් බවට පත්වීම කෙරෙහි සමාජය තුළ විවිධාකාර වූ විවාදිත මතවාද ඇති වන අතර ඇතමුන් ඊට පක්ෂ ව ද තවත් පිරිසක් ඊට විපක්ෂ ව ද කරුණු ගොනු කරන අයුරු දක්නට ඇත. කෙසේ නමුත්, ලංකාව තුළ උපසම්පදාව ලැබූ භික්ෂුණීන් වහන්සේලා හාරසියයකට ආසන්න ප්‍රමාණයක් ලංකාව පුරා ව්‍යාප්ත ව සිටිති. එමෙන් ම උපසපම්දා කර්මය දඹුල්ලේ ඉනාමළුවේ සෝභිත හිමියන්ගේ ප්‍රධානත්වයෙන් සිදු කෙරෙමින් පවතී.

පැවිදිභාවයට හේතු විමර්ශනය කිරීම

ස්ත්‍රීන් විෂයෙහි පැවිදිභාවය කාන්තා හිමිකම් තහවුරු වීමකි. තත්කාලීන, ලාංකීය සන්දර්භය තුළ එහි වැදගත්කම තවදුරටත් වර්ධනය වී ඇත්තේ ඒ ආශ්‍රිත ව නව්‍ය ප්‍රපංච රාශියක් පැන නැගී ඇති හෙයිනි. හිස මුඩු කොට සිවුරු දරන ස්ත්‍රිය ඒ වෙත එළඹෙන්නේ එහි පවතින දුෂ්කරතා පිළිබඳ සවිඥානිකත්වයක් සහිත ව ය. මෙබඳු දුෂ්කර ජීවිතයකට පිවිසෙන ස්ත්‍රිය ඊට යොමුවන්නේ අහඹුවකින් විය නො හැක. එම හේතුන් සමාජය ඇසුරින් ම විග්‍රහ කළ හැකි බව මින් ඉහත දී ද ඓතිහාසික කරුණු ඇසුරින් පැහැදිලි කරන ලදී. එනමුදු, වත්මන් තත්ත්ව හඳුනාගැනීමට නම් පැවිදි කාන්තාවන්ගේ ජීවන තොරතුරු ඇසුරින් ම විග්‍රහ කිරීම අවශ්‍ය ය. එම හේතු ප්‍රවර්ග කිරීමේ දී දුෂ්කරතාවක් මතු විය. එනම්, එම හේතු එකිනෙක සමග විවිධාකාරයෙන් සම්බන්ධ ව පවතින අතර සමාජ, ආර්ථික හෝ සංස්කෘතික හේතු වශයෙන් ප්‍රධාන ප්‍රවර්ගීකරණයක් සිදු කළ නො හැකි වීම ය. එබැවින් ආසන්නතම හේතුව ඇසුරින් කරුණු විග්‍රහයකට ලක් කර ඇත. එම හේතු පහත පරිදි කරුණු තුනක් ඔස්සේ දක්වා ඇත.

1. ආගමික නැඹුරුව
2. දුක පිළිබඳ සංකල්පය
3. ආර්ථික දුෂ්කරතා

ආගමික නැඹුරුව

කාන්තා පැවිදිභාවයට බලපාන හේතු විමර්ශනයේ දී ප්‍රථමයෙන් අවධානය යොමු වන්නේ ආගමික නැඹුරුව යන කරුණ පිළිබඳ ව ය. ගෝතමී දසසිල් මාතාව සාමාජිකයන් නව දෙනෙකුගෙන් යුත් පවුලක එකම දියණිය වූවා ය. එබැවින් පවුලේ සාමාජිකයන් අතර මෙන් ම ඥාතීන් අතර පවා ආදර සැලකිලිවලට ඕ පාත්‍ර වී ඇත. පියා කුඹුරු ගොවිතැනෙහි යෙදුණත් සහෝදරයින් ද ඊට දායක වූ නිසා ආර්ථික අගහිඟකම් ද පැවතී නැත. කුඩා කල සිට ම ගමේ විහාරස්ථානය සමග සමීප සබඳතා පැවැත් වූ ඕ ධර්මය කෙරෙහි විශේෂ නැඹුරුවකින් කටයුතු කොට ඇත. මෙම ආගමික නැඹුරුව තවදුරටත් වර්ධනය වන්නේ පාසල් සමයේ දී ය. එවකට පාසලේ බුදු දහම ඉගැන්වීමට ස්වේච්ඡාවෙන් කටයුතු කරන ලද දසසිල් මාතාවකගේ ආශ්‍රය ඇයට ලැබේ. මේ අතරතුර ඇයට ධර්ම කරුණු පමණක් නොව භාවනා ප්‍රගුණ කිරීමේ අවකාශය පවා හිමි වේ. සාමාන්‍ය පෙළ විභාගය ඉහළින් සමත් වූවත් ඇයගේ අභිලාෂය වී ඇත්තේ කලා විෂය ධාරාව හැදෑරීමට වන නමුත් දෙමාපියන්ගේ ඉල්ලීම මත වාණිජ විෂය ධාරාව හැදෑරූ ඇයට විශ්වවිද්‍යාලයීය ප්‍රවේශයට ඉඩකඩ නො ලැබේ. එබැවින් තවදුරටත් ඉගෙනීම් කටයුතු කරනු වෙනුවට ආගමික ජීවිතයක් ගත කිරීමේ අපේක්ෂාව නැවත ඉස්මතු වන්නේ මේ සමයේ දී ය. එසේ වූවත් පැවිදිවීමේ හෝ විවාහ වීමේ ආශාවක් ඇය තුළ නොවූ අතර නිවසේ ම රැඳී සිටිමින් බ්‍රහ්මචර්යා ජීවිතයක් ගත කිරීම මුල් බාලපොරොත්තුව වී ඇත. එහෙත් ඇයට ඊට දෙමාපිය සහෝදරයින්ගේ දැඩි විරෝධත්වය එල්ල වූ නිසා ඇය පැවිදි ජීවිතය

පිළිබඳ ස්වයං හැදෑරීමක නිරත ව ඇත. තමන් පැවිදි වූයේ පැවිදි ජීවිතයේ ඇති දුෂ්කරතාවන් හොඳින් අවබෝධ කරගත් පසුය යන්න ඇයගේ අදහස යි. එනම්, පැවිදි ජීවිතය තුළ ස්ත්‍රියකට උරුම වන දුක් සහිත ස්වභාවය පිළිබඳ පූර්ව දැනුවත්භාවයක් ඇයට තිබී ඇත. මේ අතරතුර නිවසට නොදන්වා අවට ආරාම වෙත ලිපි ලියන ඇයට යහපත් ප්‍රතිචාරයක් අළුත්පොළ ආරාමයෙන් ලැබේ. ඇය දැඩි ස්ථාවරයක සිටීම නිසා දෙමාපියන් ද එම අදහස වෙනස් කිරීමට නො හැකි බව දැන පැවිදිවීමට අවසර දී ඇත.

මේ හරහා ප්‍රකාශිත වැදගත් අදහසක් වන්නේ බ්‍රහ්මචර්යාව යි. මෙහි දී ඉන්දියාවේ හින්දු බ්‍රාහ්මණ කුමාරියන් පිළිබඳ ව අධ්‍යයනය කරන ලද ලෝරන්ස් බාබ්ගේ අදහස්, ලාංකීය ග්‍රාමීය පවුල් පරිසරයන්හි කාන්තාවට ශ්‍රමණ ජීවිතයට ඇතුළත් වීමට ඇති බාධා සහ ප්‍රතිවිරෝධතා අවබෝධ කර ගැනීමට අවශ්‍ය පසුබිමක් සකස් කර දෙයි (Babb, 1987). මෙම බ්‍රාහ්මණ කුමාරියන්හට මනසේ සාමය පවත්වා ගැනීමට යෝග හැදෑරීම, මාංශ භක්ෂණයෙන් තොර බ්‍රහ්මචර්යා වාසයකට ඉඩ ලබා දෙයි. මතුපිට තලයේ දී ඉන්දිය සමාජය තුළ බ්‍රහ්ම කුමරියන් යන සංකල්පය හුරුපුරුදු දෙයක් වුවත් එය ගිවිසුම්ගත නෛතික සාධාරණීකරණයකින් වට වී ඇත. මෙපරිදි ම ලාංකීය පැවිදි කාන්තාවන්ගේ ස්වායත්තතාවට හේතු වන භාවනා කිරීමට, ධර්මය ඉගැන්වීමට සහ භක්තිය ප්‍රකාශ කිරීමට අවකාශ ලබා දෙන නමුත්, ඒ සියල්ල සාම්ප්‍රදායික ව කාන්තාව හා සම්බන්ධිත කාර්යයන් ලෙස නොසැලකෙයි.

ලෝරන්ස් බාබ්ට අනුව බ්‍රහ්මචර්යාව, ස්ත්‍රියට වඩා පුරුෂයාට සම්බන්ධ කිරීම බොහෝ දකුණු ආසියාතික ආගමික සම්ප්‍රදාය තුළ දැකිය හැකි ලක්ෂණයකි. ස්ත්‍රිය ආගමික යාතුකර්මයන්හි සක්‍රිය පාර්ශ්වකරුවා වුව ද ඇයගේ බ්‍රහ්මචර්යා වාසය දැඩි සැක කිරීම්වලට භාජනය වේ (Babb, 1987: 96). 20 වන සියවස මුල දී බ්‍රහ්මචර්යා වාසය නැතහොත් ලෞකික තපස්වාදයට වැඩි වැදගත්කමක් ලැබුණ ද එය සම්බන්ධ කෙරුණේ පුරුෂයින් වෙත ය. එමගින් පැවිදි ජීවිතයට ඇතුළත් නොවූ, සහ පූර්ණ ගිහි ජීවිතයට අයත් නොවන අතරමැදි අවස්ථාවක් නිරූපණය කළ ද කාන්තාවට ඒ සම්බන්ධයෙන් ඇති හිමිකමක් පිළිගැනුණේ නැත. දූත ලෙස හඳුනාගත් විවාහය මෙන් ම පැවිදිභාවය යන අන්ත දෙකෙන් ම මිදීමේ අවකාශයක් ඇයට නො ලැබෙන්නේ රැකවරණය යටතේ සිටින ස්ත්‍රිය දෙස සමාජය හෙළන්නේ යහපත් දැක්මක් නොවන නිසා ය. එය ස්ත්‍රීභාවයේ ස්වායත්තතාවට බැවුළු මතු කරයි.

මින් අනතුරු ව අවධානය යොමු වන්නේ ධම්මා සාමණේරිය පිළිබඳ ව ය. ඇයගේ පියා පාරම්පරික වී ගොවිතැනෙහි නිරත වූවෙකි. ස්වකීය දෙමාපියන් උගත් නොවූවත් ආගම ධර්මය සඳහා දැඩි නැඹුරුවක් පැවති අතර ඔවුන්ගේ ජීවිතයේ සෑම අවස්ථාවක දී ම ගමේ පන්සල සම්බන්ධ වූ බව ඕ ප්‍රකාශ කළාය. පවුලේ සෙසු දරුවන්ට වඩා ආගම ධර්මයට නැඹුරුවන ඇය තම මිත්තණිය සමඟ සිල් සමාදන් වීම ආරම්භ කරන්නේ වයස අවුරුදු පහේ දී පමණ සිට ය. එමෙන් ම, ඉතා ම සුන්දර වනගත ප්‍රදේශයක් වූ ඇගේ ග්‍රාමය තුළ වූ ස්වභාව ධර්මයට තුරුළු කළ සිට ම ඕ ප්‍රිය කළා ය.

අධ්‍යාපන කටයුතු සඳහා විශාල සමත්කමක් නො දැක් වූ නිසා අ.පො.ස. (සා.පෙළ) විභාගයෙන් අනතුරු ව ඇය විවාහ කරදීමට දෙමාපියන් සූදානම් ව ඇත. පවුලේ අනෙක් දරුවන්ට වඩා ආගමට දැඩි ලෙස ළැදි ව සිටීම හා මේ වන විට ඇගේ වැඩිමහල් සහෝදරියන් විවාහ වී සිටීම ඊට හේතු වූ බව ඇගේ අදහස යි. දෙමාපියන් තම විවාහය ඉක්මන් කළ ද ඊට කිසිදු සූදානමක් නොතිබි ඇයට අවශ්‍ය වූයේ පැවිදිවන්නට ය. කුඩා කළ සිට ඒ පිළිබඳ සිහින මැවුව ද කිසි විටෙක ඇය එය තම පවුලේ සාමාජිකයන්ට ප්‍රකාශ කර තිබුණේ නැත. මේ අතරතුර මනාලයකු ඇය බැලීමට එන බවට දින නියම වී තිබූ අතර ඊට දින දෙකකට පෙර අපූර්ව සිදුවීමක් සිදු වී ඇත. එදින නිවසේ වැඩ කටයුතු හමාර කළ ඕ පොතක් ද කියවා නින්දට ගොස් ඇත. උදෑසන අවදි වන විට, කරල් දෙකක් වන සේ ගොතා සිටි ඇයගේ දිගු කොණ්ඩය දක්නට තිබී නැත. පසුව කරන ලද සොයා බැලීමක දී එය නිවස අසල කොස් ගසක කඳෙහි රඳවා තිබී හමු වී ඇත. එය කවුරුන් විසින් කුමනාකාරයෙන් සිදු කළේ ද යන්න පිළිබඳ ව සඳහන් කිරීමට මේ වනතුරුත් ඇය නො දනී. දෙමාපිය, ඥාතීන් මේ පිළිබඳව දැන ගැනීමෙන් පසු ඇයට දැඩි දෝෂාරෝපණයක් සිදු කර නැත්තේ එම සිදුවීම පිළිබඳ ව පැහැදිලි කිරීමට ඇය පවා අපොහොසත් වූ බැවිනි. එම සිදුවීමෙන් පසුව ඇය දෙමාපියන්හට තම පැවිදිවීමේ අදහස ප්‍රකාශ කර ඇති අතර මුල දී ඊට අවසර ලැබී නැත. පසුව ගමේ පන්සලේ ලොකු හාමුදුරුවන්ගේ මැදිහත්වීමෙන් එම අවස්ථාව හිමි ව ඇත්තේ කේන්ද්‍රය බලවා පැවිදි කරවීමට සුදුසු බව දැන ගැනීමෙන් අනතුරු ව ය. 1986 වසරේ දී මහණ දිවියට දසසිල් මාතාවක ලෙස එක් වන ඕ මේ වන විට සාමණේරවරියකි.

බේමා සාමණේරිය විසින් දක්වන ලද තොරතුරු පරීක්ෂා කිරීමේ දී ඇගේ ජීවිතයේ වැදගත් සිදුවීමකට කරන ලද අර්ථ ගැන්වීමක් ලෙස සඳහන් කළ හැක්කේ එහි ඇති අභව්‍ය ස්වභාවය යි. එනමුත්, තවදුරටත් කරුණු සලකා බැලීමේ දී වැදගත් කරුණක් හෙළි දරව් වේ. එනම් ලැජ්ජා භය. තුළ ගොඩනැගෙන ග්‍රාමීය කාන්තාවට තම විරෝධත්වයන්, රුචිකත්වයන් වඩාත් පටිසෝතගාමී ස්වරූපයකින් ප්‍රකාශ කිරීමේ ඉඩකඩක් නොමැත. මෙම කාන්තාව විසින් ඇයගේ කොණ්ඩය ඉබේම කැපීයාම ආශ්‍රිත සිදුවීම අර්ථ ගැන්වීම පිළිබඳ ව ඉහත තත්ත්වය බලපා ඇති බව සඳහන් කළ හැකි ය. කතරගම පූජා භූමිය ආශ්‍රිත ව වාර්ෂික වතාවත්හි යෙදෙන මැණිවරුන් පිරිසක් කේන්ද්‍ර කරගනිමින් Madusa's Hair (Obeyesekere, 1981) නම් අධ්‍යයනයෙන් ගණනාත් ඔබේසේකර දක්වන පරිදි හිස කෙස් යන්න පෞද්ගලික සංකේතයක් වන අතර ඉන් විවිධ අර්ථ ජනනය කරයි. මෙම මැණිවරුන්ගේ හැඩපළු ගෙතුණු කොණ්ඩය (mattered hair) එබඳු පෞද්ගලික සංකේතයක් වන අතර ස්වකීය ජීවිතය තුළ ලද පීඩාවන්, විශේෂයෙන් ම ලිංගික පීඩාවන් ආගමික වශයෙන් යටපත් කිරීමට දැරූ උත්සාහය එමගින් සංකේතවත් කෙරෙයි (Obeyesekera, 1981: 1321). එනමුත්, බෞද්ධ පැවිදි සම්ප්‍රදාය තුළ හිස මුඩු කිරීම ගිහිගෙය හැරයාම සංකේතවත් කරනු ලබයි. මෙහි දී ඇය විසින් දෙමාපියන්ට තම අවශ්‍යතාව ප්‍රකාශ කොට ඇත්තේ සංකේතාත්මක ව ය. මීට සාපේක්ෂ ව පිරිමි දරුවකුට පැවිදිවීමේ දී ඇති විය හැකි ගැටළු සීමිත විය හැකි ය.

පැවිදි ජීවිතයට ඇතුළත් වන තරුණ ස්ත්‍රියකට පමණක් නොව විවාහ ජීවිතයට ඇතුළත් ව යුතුකම් ඉටු කරන ලද මවකට වුවද ස්වාධීන තීරණයක් ගැනීමේ අවකාශය ඇහිරී ඇති බව හඟවන සුමනා දසසිල් මාතාව පිළිබඳ තොරතුරු ද වැදගත් ය. පැවිදිවීමේ අවසරය ලැබීම සඳහා අවිඥ්ඥාණික උපක්‍රම සඳහා ද යොමු වීමට ඇයට සිදුව ඇත. සීදුව ප්‍රදේශයේ උපන් ඕ විවාහ දිවියට එළඹෙන්නේ වයස අවුරුදු දාසයක් ව තිබිය දී ය. දියණියන් තිදෙනෙකුගෙන් හා පුතුන් දෙදෙනෙකුගේ මවක වන ඇගේ සැමියා මිය ගොස් දැනට වසර විසිපහක් පමණ ගත වී ඇත. විවාහ දිවියේ විශේෂ ගැටළු නො තිබුණ ද ආගම දහම වෙනුවෙන් වැඩි කැපවීමකින් ඇය නැඹුරු වන්නේ සැමියාගේ මරණින් පසුව ය. දූ දරුවන්ගේ විවාහ කටයුතු නිසි පරිදි ඉටු කරනු ලැබූ පසු ඇයගේ අපේක්ෂාව වන්නේ පූර්ණ කාලීන ව ආගමික කටයුතුවල නිරත වීම ය. විවිධ කණ්ඩායම් සමග වන්දනා ගමන් ගොස් පූජා භූමිවල කාලය ගත කරන ඇයට පැවිදිවීමේ ආශාවක් ඇති වේ. එම ආශාව තම දරුවන් වෙත ඉදිරිපත් කරනු ලැබුව ද ඔවුන් කිසිවෙකුගෙන් ඊට අවසරයක් හිමි වන්නේ නැත. එබඳු එක් අවස්ථාවක දී ඇයගේ වැඩිමහල් දියණිය පවසා ඇත්තේ මෙපරිදි ය. "අම්මට ඕන ම් නම් අටසිල් අරගෙන ගෙදර ඉන්න. ගමේ මිනිස්සු හිතයි අපි අම්මට සලකන්නෙ නෑ කියලා"

මේ අතරතුර හිතවත් පිරිසක් සමග කැලණි විහාරස්ථානයේ සිල් සමාදන් වීමට අවස්ථාවක් ඇයට ලැබේ. සිල් සමාදන් වී බෝධිය අසල ම රාත්‍රිය ගතකරන අතරතුර නින්දකට වැටෙන ඇයට එක් විශේෂිත සිහිනයක් පෙනෙයි. ඉතාම රූමත්, සුදු ඔසරියක් හැඳි කාන්තාවක විසින් ඇය බෝධිය වටා කිහිප විටක් රැගෙන ගොස් සක්මන් කිරීමෙන් අනතුරුව එම කාන්තාව විසින් පැවිදි වන ලෙස ඉල්ලීමක් ද කරනු ලැබ ඇත. මෙම සිහිනය දැකීමෙන් පසුව ඇය පැවිදි වීමට දැඩි ව අධිෂ්ඨාන කරගනී. පෙරළා තම දරුවන් වෙතට පැමිණෙන ඇය, දුටු සිහිනය දරුවන්ට විස්තර කර දෙන අතර පසුව අකැමැත්තෙන් වුවද තම මෑණියන්ගේ බලාපොරොත්තුව ඉටු කර දීමට දරුවෝ එකග වෙති. ඇය පැවිදි දිවියට එළඹෙන්නේ හැටහය වන වියේ දී ය. තම මව වෙනත් ආරාමයක දුක සේ කල් ගත කරනු දැකීමට නො රිසි දරුවෝ විසින් ප්‍රදේශයේ ම ඉඩමක ආරාමයක් සකස් කොට දී ඇති අතර ඇගේ ආහාර පාන ඇතුළු අවශ්‍යතා පිළිබඳ ව ද නිරන්තරයෙන් විමසිලිමත් වෙති.

තරුණ වියේ දි ස්ත්‍රිය පියා යටතේ ද, විවාහ වූ පසු ස්වාමියා යටතේ ද වයස්ගත සමයේ දරුවන් යටතේ ද සිටිය යුතු බවට වන දැක්වීම සනාථ කළ අවස්ථාවක් ලෙස මෙය දැක්විය හැක. දරුවන් මවගේ ඉල්ලීම් සංජානනය කරනු ලබන්නේ සමාජ පිළිගැනීම් ඔස්සේ ය. එනම්, මව පැවිදිවීම තමන් වෙත සමාජ අපවාද නැඟීමට හේතුවක් වෙතැයි යන විශ්වාස තුළ ඔවුහු ඒ සඳහා අවසර නොදෙති. පසුව ඇයගේ අභිමතය ඉටු වුව ද ස්වකීය පැවිදි ජීවිතය ගිහි ජීවිතයේ ලෞකික සම්බන්ධතා (දරුවන්ගේ මැදිහත්වීම්) සමග අනවශ්‍ය ලෙස මුසුවීම පැවිදි ජීවිතයට බාධාවක් බව ඇයගේ හැඟීමයි. ඒ අනුව පැවිදි ජීවිතයට ඇතුළත් වුව ද ස්ත්‍රියකට ලෞකික සම්බන්ධතාවලින් පූර්ණ ලෙස බැහැර වීමේ අවකාශ නොමැති අතර ඒ සඳහා එන අරගලයක ද නිරතවීමට සිදුවේ.

දුක පිළිබඳ සංකල්පය

මින් අනතුරුව පැවිදිභාවයට තුඩු දෙන තවත් වැදගත් කරුණක් වෙත අවධානය යොමු කිරීම අවශ්‍ය ය. ඒ දුක පිළිබඳ සංකල්පයයි. සාම්ප්‍රදායික අර්ථයෙන් ගත් විට ගිහි ගෙය හැර යාම සඳහා දුක ප්‍රධාන හේතුවක් වේ. වයස්ගත වීම, රෝග හටගැනීම, වේදනාව සහ මරණය මෙබඳු දුක හට ගැනීමේ මූලයන් බව බෞද්ධ ඉගැන්වීමකි. ස්ත්‍රී ජීවිතය හා දුක යන සංකල්පය සම්බන්ධ කළ විට ඇයට පැවරෙන අධික කාර්යභාරය, පීඩනය, නිසි ඇගයීමක් නො වීම, ගෘහස්ථ හිංසනය ගිහිගෙය හැර යාම වැනි තීරණයකට එළඹීමට හේතු සාධක විය හැකි ය. බර්තෝලමියුස්ට අනුව විවාහය පවුල් සංස්ථාව ආශ්‍රිත දුක පිළිබඳ සංකල්පය ගිහි ගෙය හැර යාමට හේතු සාධක වන්නා සේ ම, ස්ත්‍රිය බලාත්මක කිරීමට ද දායක වේ (Bartholomeusz, 1994: 134). එනම් ගිහි ගෙය හැර යාම සාම්ප්‍රදායික සමාජ අපේක්ෂණයන්ට කරන පටිසෝතගාමී ඛණ්ඩනයක් මෙන්ම ස්වායත්තතාවය සඳහා වන පටිසෝතගාමී පියවරක් ද වීමයි. මේ අනුව, ගතානුගතික සමාජ අපේක්ෂණයන් අනුව සියලු දෙනා එක සේ කටයුතු කරනු නො ලබන අතර ඊට විවිධාකාර ප්‍රතිවිරෝධතා මතු වන බව ද දැක්විය හැකි ය. එබඳු ප්‍රතිවිරෝධතාවලින් ඉතිහසය පිරී පවතින බව ස්ත්‍රීත්වවාදින්ගේ අදහසයි (භාසින්, 2000). එමෙන් ම නිරන්තරයෙන් ම සිදුවන ඉහත කී වෙනස්වීම් ස්ත්‍රියට හිමි සමාජ තත්ත්වය වෙනස් කිරීමට ද දායක වී ඇත.

එසේ ස්වකීය ස්වාධීනත්වය උදෙසා ගිහි ගෙය හරින ලද ස්ත්‍රීන් අතීතයේ දී පමණක් නොව වර්තමානයේ දී ද හඳුනාගත හැකිය. නිදර්ශන ලෙස කොටදෙණියාව ප්‍රදේශයේ උපත ලැබූ ධම්මදින්නා සාමණේරවරිය දැක්විය හැකිය. ආර්ථිකමය වශයෙන් විශේෂ අඟහිඟකම් නො තිබුණ පවුලේ දියණියන් සිව් දෙනෙකු ම සිටීම නිසා ඇගේ දෙමාපියන් විසින් වැඩිමහල් සොහොයුරිය විවාහ කර දී ඇත්තේ නිසි වයස සම්පූර්ණ වීමට පෙරාතුව ය. විවාහ කර දුන් එම පුද්ගලයාට නිසි රැකියාවක් හෝ වාසස්ථානයක් නොවූ නිසා පදිංචි වී ඇත්තේ මහගෙදර ය. දැඩි ලෙස මත්පැන්වලට ඇබ්බැහි වූ ඔහු නිරන්තරයෙන් සොහොයුරිය හා අඬදබර සිදු කර ගෙන ඇත. එම අඬදබරයනට නිතැතින් ම පුවලේ අනෙකුත් සාමාජිකයින් ද සම්බන්ධ වූ නිසා පවුලේ පැවති සාමය දෙදරා ගොස් ඇත. තම දෙමාපියන් විසින් සොහොයුරියට නිසි සොයා බැලීමකින් තොරව කරදුන් විවාහය නිසා ඇති වූ කලකිරීම හේතුවෙන් කිසි දිනෙක විවාහ නොවීමට ඇය තීරණය කර ඇත. විවාහය මගින් කාන්තාව සතු නිදහස අහිමිවන බව ඇයගේ අදහස යි. බොහෝ විට විවාහ වීමට බල කරනු ලැබුවත් සෑම දෙනා සම්බන්ධයෙන් එය සාර්ථක වන්නේ නැත. විවාහ නොවීමේ දැඩි තීරණයක එල්බ සිටින ඇය තම මිතුරියකගේ මාර්ගයෙන් හඳුනාගත් උපාසිකාරාමයේ දී පැවිදිභාවයට පත් වෙයි. මෙම සැහැල්ලු දිවිය ලෞකික සැප සම්පත් මගින් කිසි කලෙක ළඟා කර ගත නොහැකි බව ඇයගේ අදහස යි. මේ අනුව වයස අවුරුදු විසිඑකේ දී දසසිල් මාතාවක ලෙස පැවිදි වන ඕ දැනට උපසම්පදාව අපේක්ෂාවෙන් සාමණේරවරියක ලෙස කටයුතු කරයි.

උපන්ගම කුරුණෑගල ප්‍රදේශය වන ධම්මපාලී දසසිල් මාතාවගේ පවුලේ සාමාජිකයින් සංඛ්‍යාව පහකි. දෙමාපියන් (මිත්තණිය සහ මුත්තණුවන්) ආගම දහමට ළැදි වූ නිසා තමන් ද ඒ කෙරෙහි යොමු වූ බව ඇගේ අදහස විය. ආගම දහමට කුමනාකාර ළැදියාවක් පැවතියත් පැවිදිවීමේ අවශ්‍යතාවක් වර්ධනය වී ඇත්තේ තම මව විඳි ශාරීරික දුක නිසා බව ඇය ප්‍රකාශ කළා ය. නිරන්තරයෙන් හන්දිපත් ආබාධයකින් පෙළුණ ද මව නිවසේ වැඩ කටයුතු කිසි විටෙක අතපසු කොට නැත. ශාරීරික වේදනාවන් සමග පොර බදිමින් වුවද තමන් ඇති දැඩි කළ මව දෙස බැලීමෙන් සංසාරය පිළිබඳ කළකිරීමක් ඇති වූ බව ඇය පවසයි. විවාහයෙන් පසුව කාන්තාවකට දරුවන් ඇති දැඩි කිරීමටත්, උදේ රැයක් නොබලා ගෙදර දොරේ වැඩ කටයුතු කිරීමටත් සිදු වේ. ආගම වෙනුවෙන් කටයුතු කරන්නට ඉඩ ලැබෙන්නේ වයස්ගත වූ පසුව ය. මෙබඳු දුෂ්කර ජීවිතයකට අකමැති වූ ඈ පැවිදිවීමට තිරණය කරනු ලබයි. එනමුත් එම තීරණයට එරෙහි වූ වැඩිමහල් සොහොයුරා ප්‍රකාශ කර ඇත්තේ "කන්න අඳින්න නැති අය මහණ වෙන්නෙ. ටික දවසක් යනකොට තේරෙයි. එතකොට සිවුරු ඇරලා එනවා හෙම නෙවෙයි" යනුවෙනි. මෙබඳු දුෂ්කරතා පැවතියත් තම තීරණයේ ම එල්බ සිටින ඇය තවදුරටත් දැක් වූ පරිදි "පැවිදි ජීවිතේ බැඳීම් අඩු යි. දරු මල්ලො ගැන දුක් වෙන්න දෙයක් නෑ. මම එදා ගත්ත තීරණේ හරි කියලා මට හිතෙනවා හුඟක් දුක් විඳින පවුල් දිහා බැලුවම"

ඉහත තොරතුරු මගින් හෙළිදරව් වන වැදගත් කරුණක් වන්නේ සාම්ප්‍රදායික ව ස්ත්‍රියගෙන් අපේක්ෂිත භූමිකාව ප්‍රතික්ෂේප කරන ලද ස්වභාවයකි. ලාංකීය ග්‍රාමීය කාන්තාවකගෙන් විවාහ වීම අනිවාර්යයෙන් ම අපේක්ෂා කරන අතර එසේ නො වන විට ඇය පවුලට අතිරේක බරක් ලෙස හඳුනා ගනු ලබය(Bartholomeusz 1994: 132). නාගරික හෝ ප්‍රභූ කාන්තාවකට සාපේක්ෂ ව ග්‍රාමීය කාන්තාවකට තම දෛවය තීරණය කිරීමට අවකාශ ලැබෙන්නේ සීමා සහිත ව ය. එසේ විවාහ දිවියට එළඹෙන කාන්තාවකගෙන් අපේක්ෂා කරන්නේ පෞද්ගලික අවකාශයේ කෘත්‍යයන් මිස පොදු අවකාශ තුළ කටයුතු කිරීම නොවේ. එනම්, ගෘහය බොහෝ විට අන්‍යෝන්‍ය උනන්දුවලින් සමන්විත ඒකකයක් ලෙස සැලකිය නො හැකි අතර කාන්තාව කෙරෙහි වැඩි පීඩනයක් නිතැතින් ම ඇති විය හැකි බව යි.

ආර්ථික දුෂ්කරතා

පැවිදිභාවයට හේතු විමර්ශනය කිරීමේ දී ආර්ථික දුෂ්කරතා පිළිබඳ ව අනාවරණය වන කරුණු සුවිශේෂය. හේමා ගුණතිලක (Gunathilaka, 1986) යන අධ්‍යයනයෙන් පෙන්වා දී ඇති පරිදි දරිද්‍රතාව සහ අන්ත දිළිඳුකම ආගමික ජීවිතයට ඇතුළත් වීම සඳහා වැඩි වශයෙන් හේතු විය හැකි ය. එබඳු හේතු බොහෝ විට අනාවරණය වන්නේ සීමිත ව ය. බර්තොලමියුස්ට අනුව පූජා භූමි ආශ්‍රිත ව තාවකාලික වාසස්ථාන සකස් කොට ගෙන ජීවත් වන දසසිල් මාතාවන් එම තත්ත්වයට පත්වීමට දරිද්‍රතාව හේතු වී ඇත (Bartholomeusz, 1994: 191194) . එනමුත්, සංස්ථාගත ව සිටින දසසිල් මාතාවන්ට අනුව මෙබඳු පිරිස් දසසිල් මාතා ව්‍යාපාරය අපකීර්තිමත් කිරීමට හේතු

වී ඇත. එනමුදු, එම තත්ත්වය වෙනස් කිරීම සඳහා නිසි ක්‍රියාමාර්ග නො ගැනීමෙන් එබඳු පිරිස්වල ශීඝ්‍ර වර්ධනයක් පවතී (Bartholomeusz, 1994: 194). කෙසේ නමුත් ආර්ථික දුෂ්කරතාවන්ගෙන් මිදීම සඳහා වන මාර්ගයක් සහ උපක්‍රමයක් ලෙස සමාජය තුළ කාන්තා පැවිදිභාවය ප්‍රකට බව මින් පැහැදිලි වේ. එබඳු දුෂ්කරතා සඳහා ආරක්ෂණයක් පැවිදිභාවය සපයා දෙයි. එනමුත්, අපේක්ෂිත ආරක්ෂණය නිසි පරිදි ලැබෙන්නේ ද යන්න ගැටළුකාරී ය.

නුවරඑළිය වලපනේ ප්‍රදේශයේ උපන් උත්තරා භික්ෂුණියගේ පියා කුඩා කාලයේ දී ම අහිමි වීම නිසා ඇය ගැටළු රැසකට මුහුණපායි. පවුලේ වැඩිමහල් සොහොයුරන් දෙදෙනාට අධ්‍යාපන කටයුතු අතරමග නවතා ප්‍රදේශයේ ගොවිපොළක සේවය සඳහා යාමට සිදුවෙයි. පවුලේ කිසිදු සාමාජිකයෙකු සඳහා නිශ්චිත ආදායම් මාර්ගයක් නො වීම නිසා ඇය ඇතුළු බාල සහෝදර සහෝදරියන්ගේ අධ්‍යාපන කටයුතු සඳහා බාධා පැමිණේ. ඔවුන් අතරින් ද ඉගෙනීමේ කටයුතු සම්බන්ධයෙන් විශේෂ දක්ෂතා පෙන්නුම් කරන ලද්දේ උත්තරා භික්ෂුණිය යි. දුෂ්කරතා රැසක් මධ්‍යයේ අධ්‍යාපන කටයුතු සිදුකරන ඇය වෙත ඥාති භික්ෂුවක විසින් දන්වා සිටින්නේ පැවිදි වීමට කැමත්තක් පවතින්නේ නම් ඉදිරියට අධ්‍යාපන කටයුතු සිදු කළ හැකි බව යි. ඊට පවුලේ සාමාජිකයන්ගේ වැඩි විරෝධත්වයක් එල්ල නොවන අතර හඟුරන්කෙත ප්‍රදේශයේ ආරාමයක දී දසසිල් මාතාවක බවට පත් වන්නේ සොළොස්වන වියේ දී ය. පිරිවෙන් අධ්‍යාපනය, උසස් පෙළ පිළිවෙළින් නිම කරන ඕ බෞද්ධ හ පාළි විශ්වවිද්‍යාලයෙන් ගෞරව උපාධියක් ලබා ඇත. මේ වන විට ගුරුවරියක් වශයෙන් සේවය කරන ඈ පශ්චාත් උපාධිය වෙනුවෙන් අධ්‍යාපන කටයුතුවල නිරත ව සිටී.

නිගමනය

ඉහත සමස්ත විග්‍රහය අනුව පැහැදිලි වන්නේ පැවිදිභාවය හුදෙක් ම අහඹු තීරණයක් නො වන අතර ඒ සඳහා විවිධාකාර හේතු බලපෑ හැකි බව යි. එම හේතු බොහෝමයක් සමාජ සංස්කෘතික කරුණු ඇසුරින් විග්‍රහ වී ඇත. එනමුත්, මෙහි ඇති විශේෂත්වයක් වන්නේ පැවිදිභාවය සඳහා බලපාන ලද උග්‍ර ජීවන ගැටළු වෙනුවට එම පැහැදිලි කිරීම් මගින් පැවිදිභාවයට එල්ල වූ අභියෝග සහ පැවිදිභාවය පිළිබඳ වන සමාජ මතය වැඩි වශයෙන් හෙළදරවු වීම යි. මෙම ලිපියේ මූලික අවශ්‍යතාවක් වූයේ පැවිදිභාවය සඳහා ගිහි ජීවිතය තුළ පැවති උග්‍ර ගැටලු හේතු වී ඇද්ද යන්න සොයා බැලීම යි. මන්දයත්, වර්තමාන සමාජ සංකීර්ණත්වය තුළ කාන්තාවට සම තැන් හිමි නො වන අතර යටපත්භාවයක් ද පවතී (භාසින්, 2005). එබැවින් ස්ත්‍රියට මුහුණ පෑමට සිදු වන ගැටලු ක්‍රමයෙන් වැඩි වීමක් මිස අඩුවීමක් සිදු ව නැත. පැවිදිභාවය කෙරෙහි මෙම තත්ත්ව බලනොපාන්නේ යැයි කීම උගහට ය.

පැවිදිභාවය කාන්තාව සතු ආගමික හිමිකම් තහවුරු කිරීමට උපකාරී වේ. එබඳු තීරණයක් වෙනුවෙන් කාන්තාවක ගිහිගෙය හැරයාම සිදු කරනු ලබන්නේ හුදෙක් ම අහඹු සිදුවීම් හෝ හේතු නිසා නොවන බව ඓතිහාසික ව සම්පාදිත ථෙරිගාථා

මගින් ද පසක් කර දෙයි. එනම්, පැවිදිභාවයට විවිධාකාර හේතු බලපෑ හැකිය. විශේෂයෙන් ලාංකිය ජන සමාජය තුළ පවතින ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය පිළිබඳ නොයෙක් ඇගයුම් ඉන් හෙළිදරව් වේ. ග්‍රාමීය අවකාශයන්හි සිට නාගරික සහ අර්ධ නාගරික ප්‍රදේශ වෙත සංක්‍රමණය වී සිටින සාකච්ඡාවට භාජනය කරන ලද පැවිදි කාන්තාවන්ගේ පැවිදිභාවයට තුඩු දුන් හේතු අතර සමාජ යථාර්ථ රැසක් ප්‍රකාශිත ය. විශේෂයෙන් ආගමික නැඹුරුවක් පවතින ග්‍රාමීය පවුල් කුටුම්බයන්හි ලැජ්ජා භය සහිත ව හැදී වැඩෙන ගැහැනු දරුවන් නිසි විය එළඹි කල්හි විවාහ කර දීම දෙමාපිය අපේක්ෂාව යි. නිසි ආරක්ෂණයක් යටතට ඇයගේ අනාගතය පැවරීම එහි දී සිදු වේ. කුඩා කල ලබන ආගමික නැඹුරුව තුළ යම් හෙයකින් එම ගැහැනු දරුවකු පැවිදිවීමට තීරණය කළහොත් එතැන් පටන් ඇයට මුහුණ පාන්නට සිදුවන්නේ දුෂ්කරතා රැසකට ය. අභව්‍ය මෙන් ම අවිඥානික උපක්‍රම රැසක් තම අරමුණ වෙත ගමන් කිරිම උදෙසා යොදා ගැනීමට ඇයට සිදු වේ. ලෝරන්ස් බාබ්ට අනුව දකුණු ආසියාතික සමාජයන්හි කාන්තාව සක්‍රීය ව ආගමික යාතුකර්මයන්හි නිරත වුව ද පැවිදිභාවය හෝ බ්‍රාහ්මචර්යා වාසය ස්ත්‍රියට සම්බන්ධ කිරිමක් සිදු කරන්නේ නැත (Babb, 1987: 95-96). මෙමගින් ප්‍රකාශ වන්නේ කාන්තා පැවිදිභාවය පිළිබඳ ව පවතින සමාජ මතය යි. එය සංජානනය (පැවිදිභාවය) කර ගනු ලැබ ඇත්තේ කාන්තාවන්ගේ ආගමික ජීවිත ගෘහයට සීමා කෙරෙන අතර පූර්ණ ආගමික ජීවිතයක් සඳහා වන ඉඩකඩ ඇහිරීමක් ද අධෛර්ය කිරීමක් ද සිදු වන බව දක්නට ඇත. මෙකී අධෛර්ය කිරීම් පැවිදිභාවයට බලපාන සෙසු කරුණුවල දී දක්නට නැත. පවුල් අභ්‍යන්තර ගැටුම්, ආර්ථික දුෂ්කරතා, ප්‍රචණ්ඩත්වය හෝ ලිංගිකත්වය වැනි ගැටළුවල දී ඉහත් කී තත්ත්ව නැතහොත් බාධා හෝ සීමා බලපානු ලබන්නේ නැත.

ඉහත කරුණු පුළුල් අර්ථයකින් සලකා බලන විට බෞද්ධ කාන්තා පැවිදිභාවය පිළිබඳ සමාජ සංජානනය ගම්‍ය වේ. එමෙන්ම පැවිදිභාවයට පත්වන බොහෝ කාන්තාවන් එසේ සිදු කරනු ලබන්නේ ජීවිතය තුළ මුහුණපෑමට සිදු වූ දුෂ්කරතා හේතුවෙන් බව ඇතැම් ජනප්‍රිය චිත්‍රපට, ටෙලි නාට්‍ය, නවකතා සාහිත්‍යයේ මෙන් ම ජන ව්‍යවහාරයන්හිදී ද දක්නට ඇති තත්ත්වයක් බව ආරම්භයේ දී ම සඳහන් කරන ලදී. වඩාත් සරල ව ප්‍රකාශ කළහොත් අතවරයට පත් වූ ගෘහස්ථ හිංසනයෙන් පීඩිත, පවුල් ජීවිත අවුල් වූ කාන්තාවන් පැවිදි වන බව එමගින් බොහෝ විට දැක්වෙයි. එනමුත්, සත්‍යය මෙයම නොවන බව මෙම අධ්‍යයනය මගින් හඳුනාගන්නා ලදී. විවිධාකාර හේතු පැවිදිභාවයට පත්වීමට තුඩුදෙන අතර ආගමික නැඹුරුව එහි මූලික කරුණකි. සත්‍යාවබෝධය ලැබ ගිහි ගෙය පිළිබඳ උපන් කළකිරීම නිසා කරුණු නිසි ලෙස අවබෝධ කිරීමෙන් අනතුරු ව කාන්තාවක පැවිදිවීමට තීරණය කළ හැකි ය. එය වර්තමාන සාක්ෂ්‍ය අනුව මෙන් ම ඓතිහාසික ව ද ථෙරී ගාථා තුළින් පවා සනාථ වූවකි. එමෙන්ම මෙම පැවිදි කාන්තාවන් සියලු දෙනා ලෞකික ජීවිතය අතහැර දුෂ්කර මාවතකට ඇතුළත් ව ඇත්තේ සිය නව යෞවන සමයේ දී විවාහය බඳු ගතානුගතික සමාජ අපේක්ෂණයන් පවා ප්‍රතික්ෂේප කරමිනි. මෙම පැහැදිලි කිරීම් අනුව ආරාමයක් යනු අනාථ කාන්තාවන් එක්රැස් ව සිටින අනාථ ආශ්‍රමයක් නොවන බව සඳහන් කළ හැකි ය. එසේ කරනු ලැබ ඇති සමාජ සංජානනයෙන් ඔබ්බට යා යුතු බව මින් පසක් කර දෙයි.

තත්කාලීන තත්ත්ව පිරික්සා බලන විට පැහැදිලි වූයේ පැවිදිවීම පවා දුෂ්කර මාවතක් බවට පත්වෙමින් පවතින බවකි. එකී දුෂ්කරතා පිළිබඳ සවිඥානිකත්වයක් ඇත්තේ වුව ද ආගම දහමට නැඹුරු වූ සිත් ඇති ස්ත්‍රීහු තමන් තෝරා ගනු ලැබූ මාවතේ ම ගමන් කරති. කෙසේ නමුත්, ස්ත්‍රිය සතු ආගමික හිමිකම් පිළිබඳ නිසි අවධානයක් පූර්ණ ලෙස සමාජගත ව නොපවතින බව දක්නට ඇත. ඒ තුළ මාතෘත්වයෙන් සහ භාර්යාභාවයෙන් ඔබ්බට ගිය ආගමික ජීවිතයක් පිළිබඳ නිදහස් අවකාශයක් ස්ත්‍රිය වෙත ලැබී නොමැත. එබැවින් ස්ත්‍රිය සතු ආගමික හිමිකම් පිළිබඳ යළිත් සිතා බැලිය යුතු කාලය පැමිණ ඇත.

පරිශීලිත මූලාශ්‍රයෝ

ජයවර්ධන කුමාරි (1994) ස්ත්‍රීවාදය හා ජාතිකවාදය, කොළඹ: සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය.

පෙරේරා ඉන්ද්‍රාණී (2000) කාන්තාව සහ බුදුසමය, ඇස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ.

භාසින් කම්ලා (2000) පීතෘමූලිකත්වය යනු කමක් ද, සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය.

භාසින් කම්ලා (2005) පිරිමිකම ගැන විමසුමක්, සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය.

වංගීස උඩරුගමුවේ (1986) භික්ෂුණී ශාසනය, මාකඳුරේ සිරිසුමන හිමි ප්‍රකාශන.

වික්‍රමසිංහ මාර්ටින් (1991) ථෙරී ගී හා කාව්‍ය විචාරය, සීමාසහිත තිසර ප්‍රකාශකයෝ.

Babb, L.A. (1987) Redemptive Encounters: Three modern styles in the Hindu tradition. Delhi: Oxford University press.

Bartholomeusz, T. (1994) Women Under the Bo Tree, Cambridge university press.

Bloss, L.W. (1984) 'Theravada Nuns of Sri Lanka: Themes of the Dasasil-Mattawa Movement', Paper presented at the Association for Asian studies, Sri Lanka Study group meeting , Washington, D.C., 23rd March 1984.

De Alwis, M. (1997) 'Gender, Politics and the Respectable Lady', Unmaking the Nation: Politics of Identity and History in Modern Sri Lanka, (Ed) Pradeep Jeganathan and Qadri Ismail, Social Scientists Association.

Dewaraja, L. (2000) The Buddhist Women in India and Pre-Colonial Sri Lanka,Available from World WideWeb: http:// www.Buddhismtoday.com, Accessed on 20th June 2009.

Dhirasekera, J. (1982) Buddhist Monastic Discipline, M.D. Gunasena.

Gombrich, R. and Gananath O. (1988) Buddhism Transformed: Religious change in Sir Lanka, Princeton University Press.

Gunathilaka, H. (1986) Contemporary Buddhist Nuns of Sri Lanka: Intellectual and Spiritual Struggle within the unequal framework. No Publisher Mentioned.

Horner, I.B. (1975) Woman in Primitive Buddhism Laywomen and Almswomen, Motilal Banarsidass.

Kawanami, H. (2007) 'The Bhikkuni Ordination Debate: Global Concerns with special Emphasis on the views of the monistic community in Buruma', Buddhist Studies Review.

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

Salgado, N. (1997) Sickness, Healing, and Religious Vocation: Alternative Choice at a Theravada Buddhist Nunnery.Available From World Wide Web: http: \\ www.ccbs.ntu.edu.tw, Accessed on 21st October 2009.

Sponberg, A. (1992) 'Attitudes toward women and the Feminine in Early Buddhism, Buddhism, Sexuality and Gender, (Ed) Jose Ignacio Cabeson, State University Press.

Weeraratne, A. (1998) Buddhism and Women: Revival of the Bhikkuni Order in Sri Lanka, Available From World Wide Web: http: \\ www. Buddhanet.net, Accessed on 25th October 2009.