Tamilmanam International Research Journal of Tamil Studies
Volume 7, Issue 04 (April -2026)
www.tamilmanam.in

ISSN: 3049-0723 (Online), 3107-7781 (Print)
DOI: https://doi.org/10.63300/tm07042026.10

தமிழ்மணம் சர்வதேசத் தமிழ் ஆய்விதழ்
Peer-Reviewed | Open Access | Crossref DOI & Global Indexing | Google Scholar Impact Factor | Multidisciplinary
Issue DOI: https://doi.org/10.63300/tm07042026

Philosophical Trends in Medieval Commentaries on Tolkāppiyam

M. Jagadeesan[1]*, Dr. K. Jawahar[2],
[1]Ph.D. Research Scholar, Dept. of Tamil, Central University of Tamil Nadu, Thiruvarur.
[2]Research Guide, Assistant Professor, Dept. of Tamil, Central University of Tamil Nadu, Thiruvarur.
*Correspondence: writer.deesan@gmail.com

Article Info
Received on 21-Mar-2026, Revised on 27-Mar-2026, Accepted on 27-Mar-2026, Published on 01-April-2026

ABSTRACT

The medieval commentaries on Tolkāppiyam are connected to the philosophical ideas of that time. The commentators' religious beliefs influenced their explanations, and they shaped the Tolkāppiyam tradition according to their own views. During this period, social and historical reasons led people to build a religious Tamil identity, and this created discussions to reclaim ancient Tamil tradition. The explanations given by the commentators also come from this same background. Based on this, the article studies how medieval commentaries on Tolkāppiyam are related to the philosophical trends of that time. Specifically, the paper analyzes key commentary texts to demonstrate how fundamental linguistic and grammatical rules were actively reinterpreted through theological lenses. By examining these interpretative shifts, the study highlights the transformation of Tolkāppiyam from a secular grammatical treatise into a vital instrument for medieval religious discourse, ultimately offering deeper insights into the intellectual and cultural evolution of the Tamil literary tradition.

KEYWORDS: *Tolkappiyam, Commentator, Philosophy, Medieval Period, Ilampuranar*

Copyright © 2024 by the author(s). Published by Department of Library, Nallamuthu Gounder Mahalingam College, Pollachi. This is an open access article under the Creative Commons Attribution (CC BY) license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Publisher's Note: The views, opinions, and information presented in all publications are the sole responsibility of the respective authors and contributors, and do not necessarily reflect the views of Department of Library, Nallamuthu Gounder Mahalingam College, Pollachi and/or its editors. Department of Library, Nallamuthu Gounder Mahalingam College, Pollachi and/or its editors hereby disclaim any liability for any harm or damage to individuals or property arising from the implementation of ideas, methods, instructions, or products mentioned in the content.

Tamilmanam International Research Journal of Tamil Studies *ISSN: 3049-0723 (Online), 3107-7781 (Print)*
Volume 7, Issue 04 (April -2026)
www.tamilmanam.in *DOI:* https://doi.org/10.63300/tm07042026.10

இடைக்கால தொல்காப்பிய உரைகளின் மெய்யியல் போக்கு

[1]**மா. ஜெகதீசன்,** முனைவர் பட்ட ஆய்வாளர், தமிழ்த்துறை, தமிழ்நாடு மத்தியப் பல்கலைக்கழகம், திருவாரூர்.

[2]**முனைவர் க. ஜவகர்,** ஆய்வு நெறியாளர், உதவிப் பேராசிரியர், தமிழ்த்துறை, தமிழ்நாடு மத்தியப் பல்கலைக்கழகம், திருவாரூர்.

ஆய்வுச்சுருக்கம்

இடைக்கால தொல்காப்பிய உரைகள் அவ்வக்கால மெய்யியல் நிலைப்பாடுகளோடு உறவுகொண்டுள்ளன. உரையாசிரியர்களின் சமயச் சார்புக் கருத்துகள் தொல்காப்பிய மரபைத் தன்வயப்படுத்தும் தன்மையில் இடைகால உரைகளின் போக்கு அமைகிறது. இக்காலம் சமூக வரலாற்றுக் காரணிகளால் சமயம்சார் தமிழ்மொழி அடையாள உருவாக்கத்தில் முனைப்புக் காட்டியிருப்பதால் பழந்தமிழ்மரபைக் கைப்பற்றுவதற்கான தத்துவ உரையாடல்களை உருவாக்கியிருக்கிறது. தொல்காப்பியப் பனுவலுக்கான உரையாசிரியர்களின் விளக்கங்களும் இத்தகைய பின்னணியிலிருந்தே உருவாகியிருக்கின்றன. இவற்றைக் கருதிற்கொண்டு, இடைக்காலத்தில் உருவான தொல்காப்பிய உரைகள் அவ்வக்கால மெய்யியல் போக்குடன் கொண்டிருந்த உறவுநிலைகளை இக்கட்டுரை ஆய்கிறது.

முன்னுரை

தொல்காப்பியத்திற்கு வெளிவந்த பழம் உரைகள் இதுவரை சமயத்தோடு இணைத்துப் பார்த்தே அணுகப்பட்டுள்ளன. சமய அடையாளத்திற்குள் வைக்கப்படாத உரைக்காரரைக் காண்பது அரிது. இந்திய மரபில் பெரும்பாலான இலக்கண ஆய்வுகள், சமயத்திற்கும் மொழிக்குமான இணைப்பை ஏற்படுத்தும் நோக்கத்திலிருந்தே செய்யப்பட்டிருக்கின்றன. ஆனால் தொல்காப்பியம் நூலால் அன்றி அதன் உரைகளின் வழியாக ஒரு குறிப்பிட்ட சமய அடையாளத்தைப் பெறக்கூடிய தன்மையில் விளக்கப்பட்டிருக்கின்றது. ஆசிரியரின் சமயச் சார்பு குறித்தான சான்றுகள் தொல்காப்பியத்தில் நேரடியாக இல்லை. அதுமட்டுமல்லாமல், தொல்காப்பியத்தின் அகச்சான்றுகளைக் கொண்டு தொல்காப்பியரது மெய்யியலையும் இன்னும் தெளிவாக வரையறை செய்யமுடியவில்லை. ஆனாலும் மொழி ஆய்விற்கான தருக்கமுறைகள் சமணமரபிலிருந்து கிளைபரப்பி இருப்பதை எஸ்.வையாபுரிப்பிள்ளை, க.கைலாசபதி, தெ.பொ.மீனாட்சிசுந்தரம், ராஜ்கௌதமன், பொ.வேல்சாமி முதலிய வரலாற்றியல் – சமூகவியல் ஆய்வாளர்கள் முடிவுகள்வழி நாம் உணரக்கூடும். ஆனாலும் பக்திகாலகட்டத்தில் வெளிவந்த தொல்காப்பிய உரைகள் பெரும்பான்மை வைதீகநெறியை ஆதரிக்கக்கூடியனவாகத் தெரிகின்றன. பக்தி காலகட்டத்தில் சைவம், வைணவம் முதலிய வைதீக சமயங்கள் வழக்கிலிருந்தன. துவைதம், அத்வைதம், விசிட்டாத்வைதம் முதலிய நெறிகளும் பின்பற்றப்பட்டன. இவை வேதங்கள், ஆகமங்கள், புராண இதிகாச நூல்கள், பகவத்கீதை முதலியவற்றை பிரமாண நூல்களாகக் கொண்டவை. சைவமரபு இதனுள் சில வேறுபட்ட போக்கைக் கொண்டிருந்தது. சமய மெய்யியல்களுக்கிடையிலான இவ்வேறுபாடுகள் தொல்காப்பிய உரை எழுதியலில் சில மாறுதல்களை ஏற்படுத்தியது. உரையாசிரியர்களின் சமயச் சார்பு தொல்காப்பிய மெய்யியல் நிலைப்பாட்டை சமய விளக்கங்களால் தன்வயப்படுத்தத்தொடங்கின. இதற்கான சமூகக் காரணத்தை நாம் சமயம்சார் தமிழ்மொழி அடையாள உருவாக்கத்திலிருந்து விளங்குதல் வேண்டும். சோழப்பேரரசின் வீழ்ச்சிக்குப் பிறகு உண்டான அந்நியப் பண்பாட்டு

தமிழ்மணம் சர்வதேசத் தமிழ் ஆய்விதழ், | Copyright © Author(s)

Tamilmanam International Research Journal of Tamil Studies *ISSN: 3049-0723 (Online), 3107-7781 (Print)*
Volume 7, Issue 04 (April -2026)
www.tamilmanam.in *DOI:* https://doi.org/10.63300/tm07042026.10

மேலாதிக்கங்களின் எழுச்சியிலிருந்து தமிழ்மொழி அடையாளம் குறித்தான ஓர்மை சமயப் பின்னணியுடன் உருவாக்கம் செய்யப்படுகின்றன. வைதீக, அவைதீக சமயப் பனுவல்கள் பெருகிவந்த அக்காலத்தில் பழந்தமிழ்மரபுகள் மீதான கவனிப்பு இவ்வடையாள அரசியலின் பகுதியாக மீள்விளக்கத் தேவையை அடைகின்றன. இத்தகைய வரலாற்றுச் சூழலில் தொல்காப்பிய உரைகள் நூலாக்கம் செய்யப்படும்போது உரையாசிரியர்களின் தற்சார்பு மெய்யியல் நிலைப்பாடுகள் சமகால சமூகவியல் காரணங்களால் பிறமெய்யியல் நிலைகளோடு உறவுகொண்டு நூலுள் பிரதிபலிப்பதைச் சுட்டிக்காட்டுவது இக்கட்டுரையின் நோக்கமாக அமைகிறது.

இளம்பூரணர் மெய்யியல்

தொல்காப்பியத்திற்கும் அதற்கு முதனுரையாகக் கிடைக்கப்பெற்ற இளம்பூரணர் உரைக்குமான தொடர்பும்கூட பொதுவாக சமண சமயப் பின்னணியோடு விளக்கப்படுகிறது. 11ஆம் நூற்றாண்டினராக அறியப்பட்ட இளம்பூரணர், நன்னூல் மயிலைநாதர் உரையின்வழியாக (நூ.359) மு.வை.அரவிந்தன், மு.அருணாசலம் முதலிய ஆய்வாளர்களால் சமணரென்று அடையாளப்படுத்தப்படுகிறார். சமண சமயம் பத்திரபாகு முனிவரின் தலைமையில் சந்திரகுப்த மௌரியரின் காலத்தில்தான் (கி.மு.322 – 298) தமிழ்நாடு வந்திருக்கிறது என்பது மயிலை. சீனி. வேங்கடசாமியின் கருத்தாகும். (சமணமும் தமிழும், ப.34) சங்க இலக்கியத்தில் இடம்பெறும் ‘வம்ப மோரியர்’ (அகம். 251) படையெடுப்பையும் சமணர் வருகையையும் இதோடு பொருத்திப் பார்க்க முடிகிறது. தமிழில் சமணத்தின் வருகைக்கும் இளம்பூரணருக்கும் ஏழத்தாழ பத்து நூற்றாண்டுகளுக்கு மேலான இடைவெளி இருந்திருக்கிறது. 12ஆம் நூற்றாண்டில் நேரடியான சமணப் பின்னணியோடு இயற்றப்பட்ட நன்னூல், இளம்பூரணரின் உரையிலிருந்து பல்வேறு கருத்துகளை எடுத்திருப்பதிலிருந்தும் இத்தகைய சமணத்தொடர்பை நாம் ஏற்படுத்திக் கொள்ளமுடியும். அதேசமயத்தில் சமகால சமணச் சான்றோர்களிடமிருந்து இளம்பூரணர் சற்று வேறுபட்டிருப்பதையும் இங்கு நாம் கவனத்தில் கொள்ளவேண்டியுள்ளது.

தொல்காப்பியத் திணைப்பாகுபாடு உயர்திணை, அஃறிணை என்று அமைக்கப்பட்டிருப்பதை இளம்பூரணர் கூறுபாடின்மை, கூறுபாடுடைமை என்று இரண்டாகப் பகுக்கிறார். கூறுபாடின்மையாக உயர்திணையையும் கூறுபாடுடைமையாக அஃறிணையையும் கொள்கிறார். அஃறிணை உயிருள்ளவை, உயிரற்றவையாகக் கூறுபாடுடையதாகவும் உயர்திணை மக்கள் ஒருவரையே சுட்டி கூறுபாடற்றும் அமைகின்றது. ஆனால் சமணச்சார்பை நேரடியாகக் காட்டுகின்ற நன்னூல் உயர்திணையையும் மக்கள், தேவர், நரகரென (நன்னூல், பெயரியல், நூ. 260) கூறுபாடுகளோடு பகுத்திருப்பதைப் பார்க்கமுடியும். சமணத் திணைப்பகுப்பு மரபின்படி மக்கள், தேவர், நரகர் இம்மூவருமே உயர்திணையாகக் கொள்ளப்படுவர். ‘உயர்திணை என்மனார் மக்கட் சுட்டே’ (தொல். கிளவி., நூ.1) என்பதால் தொல்காப்பியம் மக்கள் இனம் ஒன்றை மட்டுமே உயர்திணைப் பகுப்பில் முதன்மையாகக் கொள்வது தெளிவு. ஆனாலும் தொல்காப்பியம் ‘தெய்வம் சுட்டிய பெயர் நிலைக்கிளவி, உயர்திணை மருங்கிற் பால்பிரிந் திசைக்கும்’ (தொல். கிளவி., நூ.4) என்று கூறுவதன்வழி தெய்வத்தை உயர்திணையுள் அடக்க முயன்றிருப்பதையும் விளங்கலாம். திணைப்பகுப்பில் தெய்வம் குறித்தான நிலைப்பாட்டில் உலகவழக்கை மீறிய ஒரு கருத்தாக்கம் தொல்காப்பியரின் காலத்தில் வளர்ந்து வந்திருக்கிறது. ஆனாலும் இதற்காக மொழிக்கு அடிப்படையான திணைப்பகுப்பையே இவர் மாற்றினாரில்லை. “தொல்காப்பியர் காலத்திலேயே

ISSN: 3049-0723 (Online), 3107-7781 (Print)
DOI: https://doi.org/10.63300/tm07042026.10

தேவர்களைப் பற்றிய பிரச்சனை தோன்றிவிட்டது. தெய்வம், பேடு என்பனவற்றிற்குப் பால் கூறமுடியாத சிக்கல் மொழியில் ஏற்பட்டுவிட்டது. அவை வினைகொண்டால், எத்தகைய முடிவு கொள்ள வேண்டுமென்பது விடுவிக்க வேண்டிய புதிராகிவிட்டது. அவற்றிற்குத் தொல்காப்பியர், 'இவ்வென அறியும் அந்தம் தமக்கில' வென்று கூறி அவை வினையேற்குங்கால், உயர்திணைப் பால் முடிபு கொண்டு இசைக்கும் என்று அமைதி கூறுகின்றார்." (தமிழ் வரலாற்றிலக்கணம், ப.91) ஆ.வேலுப்பிள்ளை கூறும் இக்கருத்திலிருந்து தொல்காப்பியத்தின் விளக்கமுறை, சமகால மெய்யியல் மரபுகள் மொழியில் ஏற்படுத்திய தாக்கத்தைப் புறந்தள்ளாதிருந்தது விளங்குகிறது. தொல்காப்பியர் காலத்தில் தெய்வக் கருத்தாக்கம்மீது உருவாகிக் கொண்டிருந்த உயர்திணை பொருட்கோடல் மரபின் வளர்நிலையை முழு உருவமாக்கியிருக்கிறது நன்னூல். நன்னூல் போன்றே யாப்பருங்கல விருத்தி உரை, நேமிநாதம் முதலிய நூல்களிலும் தேவர், நரகரை உள்ளடக்கிய திணைப்பகுப்பு இடம்பெற்றுள்ளது. இவ்விரு நூல்களும்கூட சமணமரபைச் சார்ந்தவையே ஆகும். சமண தருக்கவியலின் செல்வாக்கு, தமிழ்மொழியின் திணைப்பகுப்பில் ஏற்படுத்திய மாற்றங்கள் சமயப் பண்பாட்டு வளர்ச்சியின் அடிப்படையிலானவை. தெய்வம் குறித்தான கருத்தாக்கம் இயற்கை நிலையிலிருந்து தேவர், நரகர் என்ற மனிதவடிவங்களைப் பெறும்போது துலக்கமான திணைச்சுட்டல் எழுத்துமரபிற்கு அவசியமாகிறது. தொல்காப்பியம் இதன் தொடக்கநிலையைக் காட்டுகின்றது.

இளம்பூரணர் சமண சமயத்தவரெனின் தொல்காப்பியத் திணைப்பகுப்பை சமணத் தருக்கவியலோடு இணைத்து எழுதியிருக்கலாமே என்ற கேள்வி எழுகிறது. தொல்காப்பியம் பிற்கால இலக்கண நூல்களைப் போல் நேரடியான தேவர், நரகர் பகுப்பைக் காட்டவில்லை எனினும் தெய்வம் குறித்தான தொல்காப்பியத்தின் விளக்கம் பிற்கால உயர்திணை பகுப்பை ஒத்துள்ளது. யாப்பருங்கலவிருத்தியுரை தோன்றியதற்குப் பின் உரையெழுதிய இளம்பூரணர் தேவர், நரகர் என்ற பகுப்பைச் சுட்டாததோடு "உலகத்தின், மக்கள் என்ற பொருளை உயர்திணை என்றது கூறுபாடின்மையின்" (இளம்பூரணர் உரை, கிளவி., நூ.1) என்கிறார். சமண மரபு உயர்திணையை மக்கள், தேவர், நரகர் எனப் பகுப்பது போலன்றி கூறுபடுத்தமுடியாததே உயர்திணை எனும் கருத்துடன் இளம்பூரணர் உடன்படுகிறார். இளம்பூரணரின் இந்த விளக்கம் தொல்காப்பியநெறியை அடியொற்றி எழுதப்பட்டிருப்பதாகவும் வாசிக்க இடமுண்டு. தொல்காப்பியத்திற்கு உரை எழுதிய ஏனைய உரையாசிரியர்களின் சமயச்சார்பை அறிவதுபோன்று இளம்பூரணரின் சமயத்தை அறிவது சுலபமில்லை. இளம்பூரணர் மற்ற உரைக்காரர்களைப் போலல்லாமல் தனது சமயச்சார்பை வெளிப்படையாகப் புலப்படுத்தவில்லை. அதேசமயத்தில் அவர் கால அரசு-சமயக் கொள்கைகளோடு பெரிதும் உடன்பட்டவராக இருந்தார் என்றும் தோன்றுகிறது. இதுகுறித்து மு.அருணாசலத்தின் ஆய்வுரையை இங்கு கவனப்படுத்தவேண்டும். "இளம்பூரணர், களப்பிரருடைய கொடுமை எல்லாம் அழிந்து நெடுநாளாகிய பின் சைனசமயத்தில் தோன்றியிருந்தும் கூட, சோழர் தலைமையில் முன்னேறி வந்த நாட்டின் பண்பாட்டை நன்குணர்ந்து, சமயச்சார்பு புலப்படாதபடி, காலத்தின் எழுச்சியோடொத்து மிகவும் அழகாகத் தமது உரையையும் மேற்கோள் பாடல்களையும் அமைத்துச் செல்லுகிறார் என்று சொல்லவேண்டும். யாப்பருங்கல விருத்தியுரைகாரர், இளம்பூரணர் ஆகிய பெரும்புலவர்கள் தங்கள் காலத்தில் கண் முன்னே சைனம் ஆழ்ந்து போவதையும், சைவம் ஓங்கிப்

பெருகியதையும் கண்டார்கள். இவர்கள் மொழியில் மிகுந்த பற்றுக் கொண்டார்களேயன்றி, சமயத்தில் மிகுந்த பற்றுக் கொள்ளவில்லை. ஆகவே, தாங்கள் சைனராயிருந்துங் கூட, அவ்வுணர்வைக் குறைத்து, மாறிவரும் சமுதாயச் சூழ்நிலைக்கு ஏற்பத் தங்களை அமைத்துக் கொண்டு உரை எழுதியிருக்கிறார்கள்.” (தமிழ் இலக்கிய வரலாறு பதினோராம் நூற்றாண்டு, பக்.167-168) இளம்பூரணர் சமண சமயத்தைச் சார்ந்தவர் எனும் முன்முடிவோடு மு.அருணாசலம் அணுகியிருப்பினும் அவர் தன் சமயப் பின்னணி புலப்படாதவாறு உரைசெய்தார் என்று கூறியிருப்பது முக்கியமான பார்வையாகும். இளம்பூரணர் ஏனைய தொல்காப்பிய உரைக்காரர்களைப் போலன்றி தன் சமயச்சார்பை நூலாசிரியர்மீது ஏற்றுவதில் விருப்பமில்லாதவராகத் தெரிகிறார். பழந்தமிழ் மரபை எடுத்துக்கூறுவதில் தொல்காப்பியரின் நிலைப்பாட்டிற்கே இளம்பூரணர் உரை முதன்மையளித்திருக்கிறது. தமிழ்மரபிலிருந்தே தமிழ்மரபை விளங்கும் இத்தகைய அணுகுமுறை இளம்பூரணருக்கு இருந்ததால்தான் சிவஞானமுனிவர் அவரை ‘தமிழ்நூல் ஒன்றே வல்ல இளம்பூரணர்’ என்று கேலிசெய்கிறார் போலும். சமஸ்கிருத மரபை தமிழ்மரபோடு இணைத்துப் பார்க்கும் அறிவுச்செயல்பாடு பக்தி இயக்கங் காலந்தொட்டு சமயத்தின் வடிவில் ஒரு பக்கம் பெருகிவர, சங்க இலக்கியங்களுக்கான வைதீகப் பொருட்கோடல் மரபை சங்க இலக்கணங்கள்வழி உருவாக்குவதற்கான முயற்சியை உரையாசிரியர்கள் மேற்கொண்டிருக்கிறார்கள். இதில் இளம்பூரணரின் பங்களிப்பு மட்டும் பிற தொல்காப்பிய உரைமரபைவிட (வைதீகநெறி) பழந்தமிழ்மரபிற்கு அதிக முக்கியத்துவம் அளித்திருப்பதாகத் தெரிகிறது.

இளம்பூரணர் யாப்பருங்கல விருத்தியிலிருந்தும் புறப்பொருள் வெண்பா மாலையிலிருந்தும் மேற்கோள்களைக் காட்டுகிறார். புறப்பொருள் வெண்பாமாலையின் ஆசிரியர் ஐயனாரிதனார் வைதீகச் சார்பு உள்ளவரென நூலின் அகச்சான்றுகள் உணர்த்துகின்றன. (புறப்பொருள் வெண்பாமாலை, கடவுள் வாழ்த்து) இதன் பாயிரம் குறிப்பிடும், ‘தென்மலை இருந்த சீர்சால் முனிவரன்’ எனும் தொடருக்கு 14ஆம் நூற்றாண்டு வாக்கில் வெளிவந்த சாமுண்டி தேவநாயகர் என்பாரின் உரையில் ‘அகத்தியனென்றறிக’ என்று விளக்கம் தரப்படுகின்றது. 11ஆம் நூற்றாண்டில் வெளிவந்த யாப்பருங்கலம், யாப்பருங்கலக்காரிகை என்ற இருநூல்களும் அவைதீக மரபான சமண ஆசிரியர் அமிர்தசாகரரால் எழுதப்பெற்றவை ஆகும். யாப்பருங்கல விருத்தியிலும் யாப்பருங்கலக்காரிகை அவையடக்கத்திலும் அகத்தியர் பற்றிய குறிப்பு காணப்படுகின்றது. இதே 11ஆம் நூற்றாண்டில் வெளிவந்த மிக முக்கியமான இன்னொரு இலக்கண நூல் வீரசோழியமாகும். இதன் ஆசிரியர் பொன்பற்றிகாவலன் புத்தமித்திரனார் ஆவார். இவர் பௌத்தமரபைச் சார்ந்தவர். தமிழையும் வடமொழியையும் ஒப்பிடும் இவரது நூலிலும் அகத்தியர் பற்றிய குறிப்புக் காட்டப்பெறுகின்றது. இலக்கண மரபில் அகத்தியர் குறித்த கருத்தாக்கம் சமயங்கள் கடந்த நிலையிலும் மிகுந்த செல்வாக்குடையதாக இருப்பது தெரிகிறது. வைதீக அவைதீக இருதரப்பு மரபுகளும் அகத்தியரைக் கைப்பற்றுவதில் ஆர்வங்காட்டியுள்ளன. இளம்பூரணரும் அகத்தியர் என்பாரை அல்லது அகத்தியர் என்ற தொன்மத்தை ஏற்றுக்கொண்டவராகவே (தொல்காப்பியம் பாயிரம் உரை) தெரிகிறார். இருப்பினும் 11ஆம் நூற்றாண்டின் வரலாற்றுப் பின்னணியில் அக்காலத்திய பெரும்பான்மை நூல் வழக்கான அகத்தியர் தொன்மத்தை அவர் அக்காலத்தினரை ஒத்தபடியே ஏற்றாரில்லை. அகத்தியரின் மாணவர் பன்னிருவரில் தலைமாணாக்கர்

தொல்காப்பியர் என்றும் அவர் பன்னிரு படலத்துள் வெட்சிப் படலத்தை இயற்றினார் என்றுமான கருத்தை தமது உரையில் இளம்பூரணர் மறுத்திருக்கிறார். “பன்னிரு படலத்துள் “தன்னுறு தொழிலே வேந்துறு தொழிலென், றன்னவிரு வகைத்தே வெட்சி” என இரண்டு கூறுபடக் கூறினாராயினும், முன்வருகின்ற வஞ்சி, உழிஞை, தும்பை முதலாயின எடுத்துச்செலவு, எயில்காத்தல், போர்செய்தல் என்பன அரசர்மேல் இயன்று வருதலின் வேந்துறு தொழில் ஒழித்து, தன்னுறு தொழிலெனத் தன் நாட்டும் பிறர் நாட்டும் களவின் ஆன்நிரை கோடலின் இவர் அரசரது ஆணையை நீங்கினாராவார். ஆதலால், அவர் அவ்வாறு கூறல் மிகைபடக் கூறலாம். அதனால், பன்னிருபடலத்துள் வெட்சிப்படலம் தொல்காப்பியர் கூறினாரென்றல் பொருந்தாது” (இளம்பூரணர் உரை, புறத்., நூ.2) இதன்வழி இளம்பூரணருடைய மெய்யியல் நிலைப்பாடு சமயச்சார்பிற்கு அழுத்தம்தராதிருப்பதை விளங்கமுடிகிறது. இளம்பூரணர் ஒரு குறிப்பிட்ட சமயமரபிற்குட்பட்டு சிந்திப்பவராகத் தோன்றவில்லை. மாறாக நூலின் தருக்கமுறைகளுக்கே அவர் முதன்மையளித்திருக்கிறார். தொல்காப்பிய வெட்சித்திணையின் தருக்கமுறைக்கும் பன்னிரு படல வெட்சித்திணையின் தருக்கமுறைக்கும் உள்ள முரண்பாடு அவரை வெட்சிப்படலம் தொல்காப்பியரால் எழுதப்பட்டிக்கமுடியாது எனும் முடிவைக் கொள்ள வைக்கின்றது. ஒன்பதாம் நூற்றாண்டு நூலாக அறியப்பெறும் புறப்பொருள்வெண்பாமாலை பாயிரத்தில் அகத்தியரின் மாணவர்கள் பன்னிருவரென்றும் அவர்கள்செய்ததுதான் பன்னிருபடலம் என்ற கருத்தும் இடம்பெறுகின்றது. இளம்பூரணர் இந்தக் கருத்தை மறுப்பதன் வழியாக அகத்தியருக்கும் தொல்காப்பியருக்கும் இருந்த ஆசிரிய மாணவ உறவில் முரண்படுவதாக விளங்க ஆதாரமில்லை எனினும் இத்தகைய ஆதாரமற்ற தொன்மக் கருத்துகளில் இளம்பூரணருக்கு உடன்பாடில்லாமைத் தெரிகிறது. நச்சினார்க்கினியரைப் போன்று அகத்தியருக்கும் தொல்காப்பியருக்கும் சமகாலத் தொடர்பு இருந்தபடியான தொன்மக் கதைகள் இளம்பூரணர் உரையில் இடம்பெறவில்லை என்பதையும் நினைவில் கொள்ள வேண்டும்.

சோழர்காலத்தில் சைவசமயத்தின் பண்பாட்டு மேலாதிக்கம் வலுத்திருந்த சூழலில் இளம்பூரணர் சைவ அடையாளங்களை தன்னுரையில் இணைத்திருப்பதைக் காணலாம். “தாபத இலக்கணமாக இவர் தோலுடுத்தல், எரி ஓம்பல், சடை புனைதல் என்பவற்றையும் கூறுகிறார். இவை சைவருக்கு அடையாளங்கள்.” (தமிழ் இலக்கிய வரலாறு பதினோராம் நூற்றாண்டு, ப.167) இப்படி அக்கால சைவமரபிற்குச் சார்பான பாடல்களை, அடையாளங்களை இளம்பூரணர் எடுத்துக்காட்டுகளாகத் தருவதைக் கொண்டு தட்டையானமுறையில் அவரை சைவர் என்றும் விளங்கிவிடமுடியாது. இப்படியான புரிதலினால்தான் ஔவை. துரைசாமிப்பிள்ளை, கு.சுந்தரமூர்த்தி முதலியோரால் இளம்பூரணர் சைவர் என்று விளங்கப்பட்டிருக்கிறார். இளம்பூரணர் தொல்காப்பியப் பனுவலுக்கும் 11ஆம் நூற்றாண்டின் வரலாற்று நடைமுறைக்குமான இணைப்பைக் காட்டும்போது அக்காலத்தில் ஆதிக்கம்செலுத்திய சைவமரபின் பகுதியாக விளங்கப்படும் ஆபத்து இருக்கிறது. இதற்கு இன்னொரு காரணம் அவர் யாப்பருங்கல விருத்தி உரைக்காரரைப் போன்றோ நன்னூலுக்கு உரையெழுதிய மயிலைநாதர் போன்றோ தனது சமயத்தை நேரடியாக வெளிப்படுத்தியவராக இல்லை என்பதுதான்.

இப்படியான சில கூறுகளின்வழி இளம்பூரணரின் மெய்யியல் நிலைப்பாட்டை விளங்கிக் கொள்ள முயலலாம். ஏனைய உரைக்காரர்களைப் போலல்லாமல் தொல்காப்பியத்திற்கு சமகால நடைமுறைகள் இயைய உரைசெய்வதொன்றே இளம்பூரணருக்கு நோக்கமாக இருந்திருத்தல்

Tamilmanam International Research Journal of Tamil Studies
Volume 7, Issue 04 (April -2026)
www.tamilmanam.in
ISSN: 3049-0723 (Online), 3107-7781 (Print)
DOI: https://doi.org/10.63300/tm07042026.10

வேண்டும். தன் சமயச்சார்போடு தொல்காப்பியத்தையும் தொல்காப்பியரையும் இணைக்கும் எண்ணம் அவருக்கு இருப்பதாகத் தோன்றவில்லை. எஸ்.வையாபுரிப்பிள்ளை, க.கைலாசபதி, தெ.பொ.மீனாட்சிசுந்தரம், ராஜ்கௌதமன் முதலியோரின் ஆய்வுமுடிவுகள்படியே தொல்காப்பியர் சமண தருக்கமுறைகளைப் பயன்படுத்தியிருப்பது நூலின் அகச்சான்றுகள்வழி தெளிவாகின்றது. ஆனால் இளம்பூரணர் உரை பழந்தமிழ் மரபிற்கு முன்னுரிமை அளிக்கின்றதேயன்றி தன்சார்பு மெய்யியல் நிலைப்பாடுகளைப் புலப்படுத்துமாறில்லை.

பிற்கால உரைமரபும் மெய்யியல் நிலைப்பாடும்

சேனாவரையர் மெய்யியல்

இளம்பூரணருக்கு அடுத்து வந்த உரையாசிரியர்களான சேனாவரையர், பேராசிரியர், நச்சினார்க்கினியர், தெய்வச்சிலையார், கல்லாடர் முதலியோர் அவ்வக்காலத்தில் தழைத்தோங்கி இருந்த வடமொழிக் கல்வியிலும் தேர்ச்சிப் பெற்றிருந்தினர். சோழப்பேரரசின் காலத்தில் தமிழ் மரபோடு சமஸ்கிருத மரபை இணைத்துப் பார்ப்பது, உரையெழுதியலில் தவிர்க்கமுடியாத புலமைமரபாக உருவாகியிருந்தது. இதோடு பக்தியியக்கக் காலந்தொட்டு சங்க இலக்கிய வாசிப்புப் பெருக்கப்பட்டிருப்பதையும் இங்கு கவனத்தில் கொள்ள வேண்டும். சங்க இலக்கிய வாசிப்பிற்கு அடிப்படையான தொல்காப்பியம் 11ஆம் நூற்றாண்டுக்குப் பின்னர் கவனப்படுத்தப்பட்டதற்கும் சைவசிந்தாந்த மரபினர் தமிழ்மொழி அடையாளத்தைக் கைப்பற்றுதலுக்குமான தொடர்பை இணைத்துப் பார்க்கமுடியும். பௌத்தம், சமணம் போன்ற அவைதீக சமயத்தார்களின் நேரடியான பங்களிப்புகளைப் புறந்தள்ளி சைவமரபிலிருந்தே ஒட்டுமொத்த தமிழ் அறிவுமரபும் உண்டாக்கப்பட்டதாக 'சங்க' உருவாக்கம் சித்திரிக்கப்பட்டது. தமிழ்நாட்டில் பயின்றுவந்த மெய்மைவாதக் கொள்கைகளில் ஒன்றான சிவமரபும் வேத வைதீக மெய்யியல் மரபும் வரலாற்றியல் – சமூகவியல் காரணங்களால் பல்வேறு கருத்தியல் இணைவுகளைக் கொண்டிருந்தன. இதன் செயல்முறை வடிவம் வேத-ஆகமச் சார்பும் உலகியல்சார்பும் என இரண்டுநிலையாலும் சைவ உருவாக்கம் புரிந்துகொள்ளும்படி அமைந்ததுதான். உலகியலை மையப்படுத்தியிருக்கும் சங்க இலக்கியத்தை கைக்கொள்வதற்கான தத்துவத்தளம் சைவமரபிடம் இருந்ததும் தமிழ் அறிவுமரபைக் கைப்பற்றுவதற்கான சமூகத்தேவையும் இதை நடைமுறைப்படுத்துவதற்கான சோழ அரசுப் பின்னணியும் ஒருங்கே இணைந்த காலத்திலிருந்துதான் தொல்காப்பிய உரைமரபுகளும் உருவாகி இருக்கின்றன.

13ஆம் நூற்றாண்டைத்தான் தமிழகத்தில் சைவசித்தாந்த மெய்யியலின் எழுச்சி காலமாகக் கொள்ளமுடியும். சமண மற்றும் பௌத்தக் கருத்துக்களைக் கடுமையாக எதிர்த்து 6ஆம் நூற்றாண்டு தொடங்கி வளர்ந்து வந்த சைவம், சோழப் பேரரசு அமைக்கப்பட்டதற்குப் பின்பே பக்தி தளத்தில் இருந்து மெய்யியல் தளத்திற்கு வேரூன்ற தொடங்கியது. இந்தக் காலத்தில்தான் உண்மை விளக்கம், சிவஞான சித்தியார், சிவஞான போதம் போன்ற மெய்க்கண்ட சாத்திர நூல்கள் இயற்றப்பெற்றன. இந்த வரலாற்று வெளியில்தான் தொல்காப்பியத்தின் அடுத்த செல்நெறியான சேனாவரையரின் சொல்லதிகார உரை கிடைக்கிறது. சேனாவரையர் இன்ன சமயத்தவர் என்று கூறமுடியவில்லை என்று மு.வை.அரவிந்தன் கூறினாலும் (மு.வை. அரவிந்தன், உரையாசிரியர்கள், ப.197) அவ்வுரைநெறியே அவரது சைவசிந்தாந்த சார்பைக் காட்டுகின்றது. 18ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த சிவஞான முனிவரால் இவரது உரை பெரிதும் போற்றப்பட்டிருப்பதும் அதன் சைவசார்பிற்கோர் உதாரணம். அத்தோடு வடமொழி மெய்யியல்

நூல்களிலும் ஆழமான புலமைக் கொண்டிருந்த சேனாவரையர் தமிழ் இலக்கணத்தில் பயிலப்பட்ட சமஸ்கிருத தருக்கக்கூறுகளை அடையாளப்படுத்துபவராகவும் இருக்கிறார். இது அக்காலத்திய புலமை மரபினரின் போக்கெனக் கொள்ளலாம்.

சொல்லதிகாரத்துள் வேற்றுமையியலில் பெயர்ப் பயனிலையை விளக்கும்போது பொருண்மை சுட்டல் என்பதற்குப் பெரும்பாலான உரையாசிரியர்கள் 'ஆ உண்டு' எனும் விளக்கத்தைத் தருவர். சேனாவரையர் அவ்விளக்கத்தை மெய்யியலின் இருப்பாய்வியல் பகுதியாக அணுகியிருக்கிறார். "பொய்ப்பொருளின் மெய்ப்பொருட்கு வேற்றுமை யுண்மையாகலின், அவ்வுண்மையைப் பொருண்மை யென்றார்" (சேனாவரையர் உரை, வேற்றுமையியல், நூ.5) ஆ உண்டு என்பது ஆவின் இருப்பைக் குறிக்குமே ஒழிய பண்பைச் சுட்டாது. பொருளின் இருப்பையும் அதன் பண்பிருப்பையும் தனித்தனியாக அணுகும் மெய்யியல் போக்கு இவ்விடம் காட்டப்பெறுகிறது. இதே செய்தி பெயரியலில் வேறுவிதமாக அணுகப்பட்டிருக்கும். 'எல்லாச் சொல்லும் பொருள் குறித்தனவே' எனும் நூற்பாவிற்கு உரையெழுதும் சேனாவரையர் 'முயற்கோடு, ஆமைமயிர்க்கம்பலம்' முதலிய தொடர்மொழிகளைக் காட்டி, "அவை மெய்ப்பொருள் குறிப்பனவும் பொய்ப்பொருள் குறிப்பனவுமென இருவகைப்படும். அவற்றுள், பொய்ப்பொருள் குறிப்பனவும் பொருளுணர்த்துவனவேயாம்" (சேனாவரையர் உரை, பெயரியல், நூ.1) என்கிறார். இந்த இடத்திலும் பொருளின் இருப்புண்மையை மெய்ப்பொருள், பொய்ப்பொருள் எனப் பகுத்திருத்தல் விளங்கலாம். அதாவது ஆமை, மயிர், கம்பலம் முதலியவை உலகத்தில் இருப்புடைய மெய்ப்பொருட்களாகும். மெய்ப்பொருட்கள் புலக்காட்சியின்வழி மனத்துள் இயைந்து உருவாக்கும் 'ஆமைமயிர்க்கம்பலம்' என்னும் பொருள் பொய்ப்பொருளாகும். சேனாவரையரின் கருத்துப்படி பொய்ப்பொருள் என்பது மெய்ப்பொருள்களால் உருவாவதே ஆகும். இதனால்தான் பொய்ப்பொருளும் பொருளுணர்த்துவன என்கிறார் சேனாவரையர். இது சைவசிந்தாந்த நிலைப்பாடு. "பாம்பு கயிறாகத் தோன்றும் உவமையிலே கயிற்றைப் போலவே பாம்பும் ஓர் உள்பொருள். அந்த நேரம் அவ்விடத்தில் இல்லாத பொருளானாலும், அது என்றுமே எவ்விடத்தும் இல்லாத பொருளல்ல. பாம்பு உள்ள பொருளாயும், நாம் முன்பே அறிந்த பொருளாயுமிருப்பதால்தான் கயிற்றைக் கண்டதும் அதன் நினைவு வருகின்றது. ஆகவே, உலகம் தோன்ற வேண்டுமாயின் பாம்பைப் போல அதுவும் ஓர் உள்பொருளாகவேயிருக்க வேண்டும். மேலும், பிரம்மம் தனக்குத்தானே உலகாகத் தோன்றித் தன்னைத்தானே ஏமாற்றுவதற்குத் தக்க காரணம் வேண்டும். இதற்குத் தக்க காரணம் கூற வேதாந்திகள் இடர்படுவர். உலகம் உண்மை எனக் கொள்ளும் சைவ சித்தாந்திகள் போன்றோருக்கு இத்தகைய இடர்பாடுகள் கிடையா" (இந்திய தத்துவ ஞானம், ப.323) உரைகளில் இடம்பெறும் இத்தகைய தருக்கரீதியான உரையாடல்கள் அக்காலத்திய மெய்யியல் வளர்ச்சியை நமக்கு உணர்த்துகின்றன. இத்தகைய தருக்கமுறை விசிட்டாத்துவைதத்திலும் மிகவும் சிறப்பான இடத்தைப் பெற்றிருந்ததால் சேனாவரையரின் மெய்யியல் நிலைப்பாடு குறித்து குழப்பம் ஏற்படலாம். சேனாவரையர், தம்முன்னோர் வழிவந்த நிலங்களை ஆற்றூர் சோமநாதசுவாமிகள் திருக்கோயிலுக்குத் தானமளித்த சாசனமொன்று மு.இராகவையங்கார் ஆய்வின்வழிக் கிடைக்கப்பெறுகின்றது. மு.அருணாச்சலம் தரும் ஆய்வுமுடிவுகள்வழியும் உரையின் அகச்சான்றுகள்வழியும் சேனாவரையரை திருமாலை வணங்கும் அடியவராய் கொள்ளமுடியாது என்பது மட்டும் தெளிவு. ஆனாலும் சேனாவரையருக்கு விசிட்டாத்துவைத அறிமுகம் இல்லாமல் இருந்திருக்காது என்றும் கூறலாம்.

Tamilmanam International Research Journal of Tamil Studies *ISSN: 3049-0723 (Online), 3107-7781 (Print)*
Volume 7, Issue 04 (April -2026)
www.tamilmanam.in *DOI:* https://doi.org/10.63300/tm07042026.10

தெய்வச்சிலையார் மெய்யியல்

தெய்வச்சிலையாரும் சேனாவரையரைப் போன்றே வடநூற் கடலை நிலைகண்டுணர்ந்தவராகவே தெரிகிறார். நூலுள் வேண்டிய இடங்களில் பாணினி இலக்கணத்தை ஒப்பிட்டுக் கூறும் ஆய்வுமுறையை இவரிடத்தில் காணமுடிகின்றது. இவரது காலத்தை மு.அருணாசலம் 15ஆம் நூற்றாண்டு எனக் கூற மு.வை.அரவிந்தன் புலவர். இராசுவின் ஆய்வுமுடிவுகளைக் கொண்டு 13 இறுதிமுதல் 14 தொடக்கம்வரை என்கிறார். இதுகுறித்து ஆய்வது இங்கு நோக்கமில்லை எனினும் சோழப்பேரரசின் வீழ்ச்சி, பாண்டியர்களின் எழுச்சி, முகமதியர் வருகை முதலியவை இக்காலத்தை ஆதிக்கம் செய்திருப்பதை மறுக்கவியலாததால் மெய்யியல் பின்னணியில் ஏற்றப்பட்ட மாற்றம் குறித்தும் விளங்கவேண்டியது அவசியமாகிறது. இக்குறிப்பிட்ட காலத்தில் சமய இலக்கியங்கள், தத்துவ நூல்கள் முதலியவற்றின் பெருக்கம் அதிகப்படுத்தப்பட்டு இருப்பதைப் பார்த்தல் கூடும். ஒரு குறிப்பிட்ட இலக்கியப் பண்பாட்டுச் சூழலில் இருந்து தமிழ்ச்சமூகம் அறிவார்த்தமான தத்துவத்தளத்திற்குள் நுழைவதை இக்காலம் துலக்கமாகப் பதிவுசெய்கிறது. தொல்காப்பியப் பழம் உரைமரபுபின் கடைசி நூலாக நாம் தெய்வச்சிலையத்தை ஒருபுறம் கொள்ள, உலகியல்சார்ந்த சங்க இலக்கியங்களின் வாசிப்புக் குறைந்து சமய மெய்யியல் உரையாடல்கள் புலமை மரபை முழுதுமாக ஆக்கிரமிப்பதை இன்னொரு புறத்தில் விளங்கலாம். மீண்டும் சங்க இலக்கிய வாசிப்புத் தொடர்பான இப்பழைய மரபு 19ஆம் நூற்றாண்டில்தான் தலைத்தூக்குவதாய் தெரிகிறது.

தெய்வச்சிலையார் காலத்திற்கு முன்பிருந்தே சமயமெய்யியல் குறித்தான விவாதங்கள் செய்யுள், உரைநடை என்ற இரண்டு வடிவங்களில் துவங்கியிருக்கின்றன. வைணவ குருப்பரம்பரை இதில் நீண்ட பாரம்பரியத்தைக் கொண்டது. நாலாயிரதிவ்யப்பிரபந்தங்களுக்கு உரைசெய்வதன் வழி தென்கலை மரபினர் மெய்யியல் விவாதங்கள் மேற்கொண்டனர். ஆனால் சைவ சந்தனாச்சாரியர் மரபு உரைநடை வடிவிற்கு முக்கியத்துவம் தரவில்லை. அவர்கள் வைணவ ஆச்சாரிய மரபினரைப் போல் திருமுறைகளுக்கு உரையெழுதுவதற்கு மாறாக, சைவசிந்தாந்த மரபைப் புறமரபுகளோடு ஒப்பிட்டு சைவத்திற்கென நிலையான தத்துவ விளக்கத்தைச் செய்யுள்வடிவில் தருவதிலேயே முனைப்புக் காட்டினர். இந்தக் குறிப்பிட்ட வடிவ இடைவெளியை இக்கால சைவ இலக்கண உரையாசிரியர்கள் சிலர் நிரப்பியதாகச் சொல்லமுடியும். தெய்வச்சிலையார் உரையில் வைணவ உரைநடை வடிவத்தின் தாக்கமிருப்பதைக் கொண்டு இதை அவதானிக்கலாம். தெய்வச்சிலையார் ஒவ்வொரு இயல் முடிவிலும் 'இவ்வோத்தினுட் சூத்திரமுட்பட்ட உரையினது அளவு கிரந்த வகையான்' என்றொரு அளவைத் தருகிறார். இம்மரபு படிக்கணக்கில் எழுதப்பட்ட வைணவ வியாக்கியாணங்களை ஒத்ததாக இருக்கிறது. வைணவ மெய்யியல் மரபினரே உரைகளை எழுத்துகளின் அளவால் வகைமையாக்கும் முறையைத் தமிழில் அறிமுகப்படுத்துகின்றனர். தெய்வச்சிலையாருக்கு முன்னுள்ள வேறெந்த இலக்கண உரையாசிரியர்களிடத்தும் இத்தகைய அளவீட்டு நெறி பின்பற்றப்படவில்லை.

தெய்வச்சிலையார் தொல்காப்பியரை வைதீகமுனிவன் (தெய்வச்சிலையார் உரை, கிளவி., நூ.55) என்று குறிப்பிடுவதிலிருந்து அவர் வேதவழக்கோடு உடன்பாடு கொண்டிருந்தமை விளங்கும். வேதத்தை அக்காலத்தில் சைவர், விசிட்டாத்துவைதர், வேதாந்தர் என முத்தரப்பினரும் தங்களது பிரமாணநூலாகக் கொண்டிருந்தனர். இதில் தெய்வச்சிலையார் சைவ மரபைச் சேர்ந்தவர் என்று மு.வை.அரவிந்தன் உறுதிசெய்வதில் குழப்பம் இருக்கிறது. 'மன்னாப் பொருளும் அன்ன

ISSN: 3049-0723 (Online), 3107-7781 (Print)
DOI: https://doi.org/10.63300/tm07042026.10

வியற்றே' எனும் நூற்பாவிற்கு 'பதியும் பசுவும் பாசமும் அனாதி' (தெய்வச்சிலையார் உரை, கிளவி., நூ.32) என்ற சைவசித்தாந்த மெய்யியல் விளக்கத்தைத் தெய்வச்சிலையார் உதாரணமாகக் காட்டுவதாக மு.வை.அரவிந்தன் கூறுகிறார். ஆனால் 1929ல் கரந்தை தமிழ்ச் சங்கம் வெளியீட்டில் வந்த தெய்வச்சிலையாருரையில் இந்நூற்பாவிற்கு மேற்குறிப்பிட்ட உரையோடு வேறொரு உரையும் காட்டப்படுகின்றது. அதில் அவர் 'மன்னாப் பொருள்' என்பதற்கு நிலையாத பொருள் என விளக்கம்தந்து 'இல்பொருள் வழக்கின்றென மறுக்க' (தெய்வச்சிலையார் உரை, கிளவி., நூ.32) என்கிறார். பெயரியல் முதற்சூத்திர உரையிலும் தெய்வச்சிலையார் 'இல்பொருள்மேல் வழக்கின்று என்று கொள்க' என்னும் அதேபொருள்கொண்ட உரையைச் செய்திருப்பதால் இரண்டாவதாகக் கூறப்பட்டது பொருத்தமாக இருக்கும் என்று தோன்றுகிறது. அதேசமயத்தில் சைவமெய்யியலை நேரே பயன்படுத்தும் அந்த உரை சொல்லதிகாரத்திற்கு மட்டும் கிடைக்கப்பெற்ற பெயர்தெரியாத ஒருவரின் (ஆத்திரேயர் என்கிறார்கள்) உரையிலும் இடம்பெற்றிருப்பதை அறியமுடிகிறது. இதனால் இந்த மயக்கத்தரவைக் கொண்டு தெய்வச்சிலையாரின் மெய்யியல் பின்னணியை உறுதிப்படுத்தமுடியாது. ஆனால், 'மன்னாப் பொருள்' எனுமிந்த நூற்பாவிற்கு முதன்முதலில் 'இல்லாப் பொருள்' என விளக்கம் தந்து 'பவளக்கோட்டு நீலயானை சாதவாகனன் கோயிலுள்ளும் இல்லை' என உதாரணம் தந்தவர் இளம்பூரணரே. இதைத் தெய்வச்சிலையார் மறுக்கும்விதம் கொண்டு அவரது மெய்யியல் நிலைப்பாட்டை அணுகமுடியும். "இல்லாப்பொருளென உரைப்பவாலெனின் இல்பொருள் வழக்கின்றெனமறுக்க" (தெய்வச்சிலையார் உரை, கிளவி., நூ.32) எனக்கூறி சக்கரவர்த்தி செல்வமும் நிலையாது, சக்கரவர்த்தி யாக்கையும் நிலையாது என உள்பொருட்களையே உதாரணமாகக் காட்டுகிறார். இல்லாப் பொருளுக்குத் தெய்வச்சிலையார் தரும் மறுப்பு மெய்க்கண்டார் எழுதிய 'உளது இலதென்றலின்' என்ற சிவஞானபோத சூத்திரத்தின் கருத்தை ஒப்பவே அமைந்திருப்பதாக உள்ளது. இதைத் தெய்வச்சிலையாரின் பெயரியல் முதற்சூத்திர உரை இன்னும் விரிவாகத் தருகிறது. சைவசித்தாந்த மெய்யியலில் 'இன்மை' அளவை உண்மையை அறிவதற்கான கருவியாக ஏற்கப்பட்டிருப்பதை சிவஞானபோதம், சிவஞான சித்தியார் முதலிய மெய்யியல் நூல்கள்வழி அறியலாம். சமணர்களுக்கும் பௌத்தர்களுக்கும் இன்மை என்பது பொருளின் இருப்பின்மையை மட்டுமே உணர்த்தும். இளம்பூரணர் தந்த உதாரணத்தை இத்தகைய கருத்துநிலையிலிருந்து இணைத்துப் பார்க்கமுடியும். ஆனால் சைவம் இன்மையை (அபாவம்) உள்பொருளின் (பாவப்பொருள்) புலனாகாத்தன்மையாகக் கொள்கிறது. இதனால் இல்லாத ஒருபொருள் மொழிவழக்கில் இருக்கமுடியாததாகின்றது. இல்லாப்பொருள் என்பதை தெய்வச்சிலையார் மறுக்கக்காரணம் இத்தகைய அளவைச்சார்பில் அவருக்கு உடன்பாடிருந்தமையே ஆகும். சேனாவரையரும் நச்சினார்க்கினியரும் கூட இதே கருத்துடன் உடன்பாடு கொண்டிருந்தமையும் தெரிகிறது.

நச்சினார்க்கினியர் மெய்யியல்

14ஆம் நூற்றாண்டில் சைவ மெய்யியல் தொடர்பான வேலைகள் தொடங்கி நடந்துகொண்டிருந்த காலத்தில்தான் நச்சினார்க்கினியர் உரை செய்யப்படுகின்றது. நச்சினார்க்கினியர் ஆரிய மரபை ஏற்கும் வைதீகச் சார்பினர் என்பதற்கு உரையுள் பல்வேறு சான்றுகள் நிரம்பிக்கிடக்கின்றன. இதேகாலத்தில் சமணர்களும் சிறு அளவில் புலமை மரபில் ஈடுபாடு கொண்டிருந்தமை தெரிகிறது. மயிலைநாதர் உரையும் சமண ராமாயணமும் இக்காலத்தில்தான் வெளிவந்தன. ஆனால் சைவமரபினரின் நூல்களோடு ஒப்பிட்டுப் பார்க்கையில்

Tamilmanam International Research Journal of Tamil Studies *ISSN: 3049-0723 (Online), 3107-7781 (Print)*
Volume 7, Issue 04 (April -2026)
www.tamilmanam.in *DOI:* https://doi.org/10.63300/tm07042026.10

ஏனைய சமயமரபினரின் பங்களிப்பு இக்காலத்தில் மிக மிகக் குறைவாகவே கிடைக்கின்றன. அந்தளவிற்கு சைவத்தின் பண்பாட்டு மேலாண்மை வலுத்திருந்த காலமாக 14ஆம் நூற்றாண்டு தெரிகிறது. 11ஆம் நூற்றாண்டு தொடங்கி சமயப்பங்களிப்பு எழுத்துமரபில் பெருகிவந்தசூழலில் சைவ, வைண மரபுகள் தம்மை ஒரு தத்துவப் புலமையாடலில் ஈடுபடுத்திக் கொண்டதுபோன்று சமணமும் பௌத்தமும் இணைத்துக் கொண்டதற்குச் சான்றுகள் கிடைக்கவில்லை. இலக்கிய, இலக்கணச் சான்றுகளே கிடைக்கின்றன. வைணவத்தின் பங்களிப்பு தமிழோடு சமஸ்கிருதத்தைக் கலந்து எழுதும் மணிப்பிரவாளநடையிலே பெரும்பான்மை அமைந்ததால் மக்கள் செல்வாக்கைப் பெறமுடியாதுபோனது. ஆனால் சைவமோ தத்துவ நூல்கள், இலக்கிய நூல்கள், இலக்கிய உரைகள், இலக்கண உரைகள் எனப் பல தரப்பு மக்களையும் சமயயெல்லைக்குள் உள்ளடக்குமாறு பல்வேறு படைப்புகளை இக்காலத்தில் இயற்றிவந்திருக்கிறது. இதற்கெல்லாம் சைவ மடங்கள், அமைப்புகளின் செயல்பாடுகளும் பெரும் உந்துதலாக இருந்திருக்க வேண்டும். சைவ அமைப்புகள் ஒவ்வொரு பகுதிக்குமான பெரும் மடங்களாக இயங்கிவந்தன. திருவாடுதுறை ஆதீனம், தருமபுர ஆதீனம், கண்ணுடைய வள்ளல் பரம்பரை, காவை அம்பலநாதத் தம்பிரான் பரம்பரை, காஞ்சி ஞானப்பிரகாசர் ஆதீனப் பரம்பரை, சம்பந்த முனிவரின் மாணவர்கள், சிற்றம்பல நாடிகளின் மாணவர்கள் எனப் பல்வேறு மடங்கள், குழுக்கள் இதிலடங்கும்.

குறிப்பிட்ட இம்மடங்கள், குழுக்கள் நிறுவப்பட்டு தீவிரமாக இயங்கிவந்த காலத்தில்தான் நச்சினார்க்கினியரின் உரைப்படைப்புகளும் வெளிவந்திருக்கின்றன. வேதாந்தமும் விசிட்டாத்துவைதமும் இதேகாலத்தில் வழக்கிலிருந்தமையும் காணலாம். நச்சினார்க்கினியரின் உரையிலும் சைவ, வேதாந்த, அவைதீக மரபுகளின் தாக்கம் இருப்பது தெரிகிறது. உரைப்பாயிரச் செய்யுள் இவரை ‘நான்மறை துணிந்த நாற்பொருள் ஆகிய தூய ஞானம் நிறைந்த சிவச்சுடர் தானே யாகிய தன்மையாளன்’ என்று குறிக்கிறது. இதிலிருந்து சங்கரரின் அத்வைதச் சார்புடன் நச்சினார்க்கினியர் தொடர்பு செய்யப்பட்டிருப்பதை விளங்கலாம். கற்பியலில் ‘வேண்டிய கல்வி யாண்டுமூன்று இறவாது’ (கற்பியல், நூ.47) எனும் நூற்பாவிற்கு உரைசெய்த நச்சினார்க்கினியர் தனது மெய்யியல் நிலைப்பாட்டையும் தன் சமகால வழக்கில் ஏற்பட்ட மாற்றம் குறித்தும் பதிவுசெய்கிறார். “மூன்று பதமாவன: அதுவென்னும் நீயென்னும் ஆனாயென்றுங் கூறும் பதங்களாம். அவை பரமுஞ் சீவனும் அவ்விரண்டும் ஒன்றாதலுமாகலின் இம்மூன்று பதத்தின்கண்ணே தத்துவங்களைக் கடந்த பொருளை உணர்த்தும் ஆகமங்களெல்லாம் விரியுமாறு உணர்ந்து கொள்க. இது மூன்று வருணத்தார்க்குங் கூறினார். ஏனை வேளாளரும் ஆகமங்களானும் அப்பொருளைக்கூறிய தமிழானும் உணர்தல் ‘உயர்ந்தோர்க்குரிய’ என்பதனான் உணர்க.” (நச்சினார்க்கினியர் உரை, கற்பியல், நூ.47) ‘அதுவே நீ ஆனாய்’ என்று நச்சினார்க்கினியர் முதலில் குறிப்பிடும் கருத்து அத்வைதமரபின் தத்துவமஸி சிந்தனையாகும். ஏனை வேளாளர் ஆகமங்களாலும் அப்பொருளைக்கூறிய தமிழாலும் உணர்தல் என்றவர் குறிப்பிடுவது அக்கால சைவமரபினரையே ஆகும். 13ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்திலேயே மெய்க்கண்டதேவரால் சைவசித்தாந்தநெறியின் மூலக்கொள்கைகள் ஒரு நூலாக ஆக்கப்பட்டுவிட்டது. சிவஞானபோதம் எனும் அந்த நூல் ரௌரவம் என்ற சமஸ்கிருத ஆகமநூலின் மொழிபெயர்ப்பு என்று கூறுவர். இதையே அக்கால வேளாளச் சைவர்கள் சைவசித்தாந்த சாத்திரநூல்களில் முதன்மையாகக் கொண்டிருந்தனர். 14ஆம் நூற்றாண்டு முடிவதற்குள்ளாகவே மொத்த பதினான்கு சாத்திரநூல்களும் தமிழில் உருவாகிவிட்டன. இந்தப் பதினான்கு சாத்திரநூல்களும்தான்

ISSN: 3049-0723 (Online), 3107-7781 (Print)
DOI: https://doi.org/10.63300/tm07042026.10

சைவசித்தாந்தத்திற்கு அடிப்படை. அக்கால வேளாளர்கள் உருவாக்கிய சைவசித்தாந்தம் குறித்த தத்துவ உரையாடல்களையே நச்சினார்க்கினியர், ஆகமங்கள் கூறிய கருத்து என்கிறார். அத்வைதர்கள் வேதங்களை முதன்மையாகக் கொள்வதுபோல் சைவர்கள் வேதாகமங்களை முதன்மையாகக் கொள்வர். வேதங்களை முதன்மைப்படுத்தும் நச்சினார்க்கினியர் சைவத்தை மறுத்தோ எதிர்த்தோ எங்கும் எழுதவில்லை. மு.வை.அரவிந்தனின் ஆய்வுரை நச்சினார்க்கினியரை ஸ்மார்த்தர் என்று குறிப்பிடுகிறது. ஸ்மார்த்தர்கள் அடிப்படையில் அத்வைதக் கொள்கையினராயினும் உருவவழிபாட்டை எதிர்பவராக இல்லை. அதோடு மகேசுவர வழிபாடு உள்ளிட்ட பலகடவுள் வணக்கத்தை வழக்கமாகக் கொண்டிருந்தனர். ஸ்மார்த்தமே இந்து சமயத்திற்கு அடிப்படை என்ற கருத்தும் உண்டு. நச்சினார்க்கினியர் இத்தகைய கொள்கையினர் ஆதலால் அவர் அத்வைதத்திற்கு முரண்பட்ட கொள்கையினரையும் ஏற்பவராகவே தெரிகிறார். 'அருளொடு புணர்ந்த அகற்சி' (புறத். நூ.22) என்ற நூற்பாவிற்கு புத்தரை உதாரணமாகக் காட்டுகிறார் நச்சினார்க்கினியர். எழுத்ததிகார முதற்சூத்திர உரையில் "வீடுபேற்றிற்கு உரிய ஆண்மகனை உணர்ந்துஞ் சிறப்பான் னகரம் பின்வைத்தார்" (நச்சினார்க்கினியர் உரை, நூன்மரபு, நூ.1) என இவர் குறிப்பிடுவது சமணர்களின் கொள்கையை ஒத்ததாகும் என்பர். சீவகசிந்தாமணிக்கு உரையெழுதியதன் வாயிலாக நச்சினார்க்கினியர் சமண சமயத்தாரின் கொள்கைகளை அறிந்திருந்தார் என்றும் அதனால்தான் இவ்வாறு உரைசெய்தார் என்றும் தெ.பொ.மீ. முதலானோர் கூறுகின்றனர். ஆனால் இக்கருத்தை சமயம்சார் கொள்கையாக மட்டும் அணுகமுடியவில்லை. அன்றைய காலத்தில் அரசால் அங்கீகரிக்கப்பட்ட சட்டநூலான மனுஸ்மிருதியில் இடம்பெறும் பெண்கள் குறித்தான பதிவுகளைக் காணும்போது நச்சினார்க்கினியரின் இத்தகைய கூற்றைப் பண்பாட்டு வழக்கமாகவும் கொள்ளமுடியும். அக்கால சமூகச்சூழலின் பெரும்வழக்கான வைதீக சமயப் பரிமாணங்கள்மேல் நச்சினார்க்கினியருக்குப் பெரும் ஈடுபாடு இருந்தது. அதேபோல் அவைதீக சமயங்களைப் புறந்தள்ளாத பண்பும் அவரிடமிருப்பதைப் பார்க்கலாம்.

பேராசிரியர் மெய்யியல்

பேராசிரியரும் இதேபோல் வேதவழக்கோடு மாறுகொள்ளாதவர் என்பதற்கு அவர் உரையிலே சான்று பல கிடைக்கின்றன. 'வினையின் நீங்கி விளங்கிய அறிவின்' என்ற நூற்பாவிற்கு உரையெழுதும் பேராசிரியர், "தொல்காப்பியர் அகத்தியத்தோடு பிறழவும் அவற்றுவழி நூல் செய்தாரென்றக்கால் இழுக்கென்னையெனின், - அது வேத வழக்கொடு மாறுகொள்வார் இக்காலத்துச் சொல்லினும் இறந்தகாலத்துப் பிற பாசாண்டிகளும் மூன்றுவகைச் சங்கத்து நான்கு வருணத்தொடுபட்ட சான்றோரும் அது கூறாரென்பது" (பேராசிரியர் உரை, மரபியல், நூ.94) என்கிறார். இதனால் பேராசிரியருக்கு வேதவழக்கும் வருணதருமமும் முதன்மைப்பட்டிருப்பது தெளிவு. அதேபோல் அவர் ஆகமங்களை முதன்மைச் செய்யாததும் தெரிகிறது. "ஆகமத்துப் பிறந்ததோர் மொழியைப்பற்றி அனைத்துப் பொருளுங்கண்டு பின்னர் அவற்றவற்றிற்கு நூல்செய்தார் அவரெனவும், அவ்வாகமத்தினையே பிற்காலத்தாரும் ஒழுக்கம் வேறுபடுந்தோறும் வேறுபடுத்து வழிநூலுஞ் சார்புநூலுமெனப் பலவுஞ் செய்தாரெனவுங் கூறுப. அவை எவ்வாற்றானும் முற்ற உணர்ந்தோர் செய்த நூலன்மையின் அவை தேறப்படா" (பேராசிரியர் உரை, மரபியல், நூ.94) இதிலிருந்து ஆகமங்கள் முதல்நூலன்று என்பது பேராசிரியரின் கருத்தாகிறது.

நச்சினார்க்கினியர் பேராசிரியரைப் பின்பற்றியே செய்யுளியலுக்கு உரைகண்டிருப்பதாகக் கூறுவதைக் கொண்டு இவ்விருவரின் மெய்யியல் நிலைப்பாட்டையும் ஒருங்கே வைத்துக் காணலாம். இவ்விருவர்களின் புலமைச் செயல்பாடுகளுக்கிடையில் சில ஒற்றுமை இருப்பதும் தெரிகிறது. பேராசிரியர் நச்சினார்க்கினியர் இவ்விருவருமே இலக்கணங்களுக்கு மட்டும் உரையெழுதிய புலவர்களல்ல. இலக்கியங்களுக்கும் உரை செய்தனர். பேராசிரியர் குறுந்தொகையின் 380 பாடல்களுக்கு உரையெழுதியதாய் சீவகசிந்தாமணி உரை சிறப்புப் பாயிரம் தகவல் தருகிறது. நச்சினார்க்கினியர் பேராசிரியர் விட்ட 20 பாடல்களுக்கு உரையெழுதுகிறார். தற்போது இவ்விரண்டு உரைகளும் கிடைக்கவில்லை. இருப்பினும் நச்சினார்க்கினியரின் பத்துப்பாட்டு, கலித்தொகை, சீவகசிந்தாமணி உரைகள் நமக்குக் கிடைக்கின்றன. பேராசிரியரின் குறுந்தொகை உரையிலிருந்து சில மேற்கோள்களையும் நச்சினார்க்கினியர் தம்உரையில் எடுத்துக்கூறுகிறார். இந்தச் செய்திகளெல்லாம் வைத்துப் பார்க்கும்போது வேதத்தை முதன்மையாகக் கொண்டோர் சைவ சமய இலக்கியங்கள் பெருகிவந்திருந்தபோதிலும் சங்க இலக்கிய வாசிப்பைக் கைவிடாமல் இருந்தமைத் தெரிகிறது. பொருளதிகாரத்தின் தேவை பேராசிரியருக்கும் நச்சினார்க்கினியருக்கும் இருந்ததைப் போல் சேனாவரையருக்கும் கல்லாடருக்கும் ஆத்திரேயருக்கும் தெய்வச்சிலையாருக்கும் இருந்திருப்பதாகச் சான்றுகள் கிடைக்கவில்லை. சைவர்கள் வேதத்தை மறுக்கவில்லையாயினும் சைவாகமங்களையே அவர்கள் முதற்பிரமாணமாய் போற்றினர். சொல்லதிகாரத்திற்கு மட்டும் கிடைக்கும் உரைகள் இத்தகைய கொள்கை பின்னணியை உடையனவாய் தெரிகின்றன. பொருளதிகாரத்திற்கு உரைசெய்தோர் வேதத்தை முதன்மையாகக் கொண்டிருக்கும் மரபினராய் தெரிகின்றனர். இதில் இளம்பூரணர் மட்டும் விதிவிலக்கு எனலாம். அவரது உரையில் இத்தகைய வேத, ஆகமச் சார்பு குறித்த தகவல்கள் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை.

முடிவுரை

நடைமுறை வாழ்வோடு தொடர்புடைய பக்தி இயக்கச் செயல்பாடுகள் 6ஆம் நூற்றாண்டு முதல் கலை, இலக்கிய வெளியை ஆக்கிரமித்திருக்க, அவை 13ஆம் நூற்றாண்டில் தத்துவம், தருக்கம் என்று அறிவுச்செயல்பாட்டிற்கு முன்னுரிமை அளிப்பதாய் திசைத்திரும்பியுள்ளன. அறிவுச்செயல்பாட்டிற்கு முக்கியத்துவம் அளிக்கும் இத்தகைய காலத்தில்தான் இலக்கண நூல்களுக்கான உரைகளும் ஏட்டுவடிவத்தைப் பெறுவதாகத் தெரிகிறது. இளம்பூரணம் தொடங்கி தெய்வச்சிலையம் வரையிலான தொல்காப்பிய உரைகள் ஐந்து நூற்றாண்டுகால மெய்யியல் நிலைப்பாடுகளைத் தனக்குள் பொதிந்து வைத்துள்ளன. சோழப்பேரரசின் வீழ்ச்சிக்குப் பிறகான தமிழகம் முகமதியர் வருகை, விஜயநகர ஆளுகை என அந்நியர்களின் பண்பாட்டு மேலாதிக்கத்தைச் சந்திக்க நேர்ந்தது. இந்தச் சூழலில் புறமரபுகளின் எழுச்சியையும் தமிழ்ப்பண்பாட்டு உருவாக்கத்தையும் இணைத்துப் பார்க்கவேண்டும். அந்நியப் பண்பாட்டு வருகையால் ஏற்படும் தமிழ் அடையாளம் குறித்தான ஓர்மையை அக்கால சைவமரபினர் சைவசமயம்சார் அடையாளமாக வளர்த்தெடுக்க முனைந்துள்ளனர். இதேகாலத்தில் பிறசமயம்சார் அடையாளம் குறித்தான செயல்பாடுகளும் நடைபெற்றுவருகின்றன. இத்தகைய மெய்யியல் பின்னணியில்தான் தொல்காப்பிய உரைகளின் உருவாக்கமும் நடந்திருப்பதாகத் தெரிகிறது. மொழி குறித்தான இலக்கண நூலின் உரையில் தனது சமயம்சார் மெய்யியல் கருத்தைச் சேர்ப்பதன்வழி, அம்மொழிமரபைத் தன்சமயத்தோடு ஒன்றுபடுத்தும் பணியை உரையாசிரியர்கள்

செய்யத் துணிகின்றனர். தொல்காப்பிய மரபை உரையாசிரியர்கள் தம்தம் சமய அடையாளங்களோடு பொருத்தி விளக்கியதை, தமிழ் அடையாளக் கைப்பற்றலின் சமயமெய்யியல் போட்டியாகவே விளங்கமுடிகிறது. வைதீக மெய்யியலின் செல்வாக்கு மிகுந்திருந்த காலமாதலால் பெரும்பான்மை தொல்காப்பிய உரைகள் வேத-வைதீகச் சார்பைக் கொண்டவையாகவே தெரிகின்றன. சொல்லதிகாரத்திற்கு மட்டும் கிடைக்கும் உரைகள் சைவ சமயப் பின்னணியைக் கொண்டவை என அதன் மெய்யியல் நிலைப்பாடுகளால் உணர்கிறோம். பொருளதிகாரத்திற்குக் கிடைக்கும் உரைகள் வேதத்தை முன்னிறுத்தும் வழக்குடையன. இளம்பூரணர் உரையே இவற்றுள் காலத்தால் முற்பட்டது. மெய்யியல் நிலையிலும் அவ்வுரை ஒரு தனித்தன்மையைப் பதிவுசெய்கிறது. அவரது உரையில் தற்கூற்று நிலையில் மெய்யியல் சார்புக் கருத்துகள் இடம்பெறவில்லை. அவ்வக்கால நடைமுறைகளைத் தொல்காப்பிய மரபோடு இணைந்து விளங்கும் முயற்சியே இளம்பூரணர் உரையில் தெரிகிறது. பிற்கால வைதீக நிலைப்பாட்டினர் கடுமையாக மறுக்கும் அளவில் சில மெய்யியல் கருத்துகள் இளம்பூரணர் உரையில் இடம்பெறுவதையும் நாம் கவனப்படுத்தவேண்டும். இந்தவகையில், பக்திகால வரலாற்றின் மெய்யியல் நிலைப்பாடுகளோடு தொல்காப்பிய உரைகள் கொண்ட உறவு, நீண்டகால தமிழ்ப் பண்பாட்டு மரபை சமயயெல்லைகளுக்குள் அடக்கும் முயற்சியின் சிறுபகுதி என்றே கூறமுடியும்.

துணையன்கள்

[1.] அடிகளாசிரியர், தொல்காப்பியம் சொல்லதிகாரம் இளம்பூரணர் உரை, தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம், தஞ்சாவூர், 1988.

[2.] அரவிந்தன், மு.வை., உரையாசிரியர்கள், மணிவாசகர் பதிப்பகம், சென்னை, 2020.

[3.] அருணாசலம், மு., தமிழ் இலக்கிய வரலாறு பதினோராம் நூற்றாண்டு, தி பார்க்கர், சென்னை, 2005,

[4.] இளம்பூரணர், தொல்காப்பியம் எழுத்ததிகாரம், சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், திருநெல்வேலி, 1958.

[5.] கணேசையர், சி., தொல்காப்பியம் எழுத்ததிகார மூலமும் நச்சினார்க்கினியருரையும், திருமகள் அழுத்தகம், சுன்னாகம், 1937.

[6.] கணேசையர், சி., தொல்காப்பியம் பொருளதிகாரம் பின்னான்கியல்களும் பேராசிரியமும், திருமகள் அழுத்தகம், சுன்னாகம், 1943.

[7.] கணேசையர், சி., தொல்காப்பியம் பொருளதிகாரம் முன் ஐந்தியல்களும் நச்சினார்க்கினியமும், திருமகள் அழுத்தகம், சுன்னாகம், 1948.

[8.] சாமிநாதையர், உ.வே., புறப்பொருள் வெண்பாமாலை மூலமும் சாமுண்டி தேவநாயகரியற்றிய உரையும், கேஸரி அச்சுக்கூடம், சென்னை, 1934.

[9.] சிதம்பரம்பிள்ளை, வ.உ., தொல்காப்பியம் இளம்பூரணம் பொருளதிகாரம் ஒன்பது இயல்களும், இராமஸ்வாமிசாஸ்த்ருலு அண்ட் சன்ஸ், சென்னை, 1935.

[10.] தாமோதரம்பிள்ளை, சி.வை., தொல்காப்பியம் சொல்லதிகாரம் சேனாவரையருரை, வித்யாநுபாலனயந்திரசாலை, சென்னை, 1886.

[11.] தெய்வச்சிலையார், தொல்காப்பியம் சொல்லதிகாரம் தெய்வச்சிலையாருரை, கரந்தைத் தமிழ்ச்சங்கப்பதிப்பு, தஞ்சாவூர், 1929.

[12.] லக்ஷ்மணன், கி., இந்திய தத்துவ ஞானம், பழனியப்பா பிரதர்ஸ், சென்னை, 2023.

[13.] வேங்கடசாமி, சீனி., சமணமும் தமிழும் (முதற்பகுதி), சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், திருநெல்வேலி, 1954.

[14.] வேலுப்பிள்ளை, ஆ., தமிழ் வரலாற்றிலக்கணம், குமரன் புத்தக இல்லம், சென்னை, 2016.