കെ. ദാമോദരൻ
സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ
വാല്യം നാല്

(Malayalam)
K. DAMODARAN SAMBOORNAKRITHIKAL VOL -4

By **K. DAMODARAN**

First Edition : December, 2009

Type Setting : Swabin Computers, Statue, Thiruvananthapuram

Printing : Swabin Offset, Thiruvananthapuram-1

Cover : Rajesh Kamalu

Rights Reserved.

Publishers :
Prabhatham Printing & Publishing Co. (P) Ltd.
Thiruvananthapuram - 695 035, Kerala, India.

Sales Department:
PRABHATH BOOK HOUSE
Thiruvananthapuram, Kollam, Alappuzha,
Eranakulam, Thrissur, Palakkad, Kozhikode, Kannur.

PBH - SL -

Rs: 250/-

ISBN - 81- 7705- 188-1

കെ. ദാമോദരൻ
സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ
വാല്യം നാല്

കെ. ദാമോദരൻ

പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്
തിരുവനന്തപുരം
വില: 250.00 രൂപ

എഡിറ്റോറിയൽ കമ്മിറ്റി

ആന്റണി തോമസ്
സി.എൻ. ജയദേവൻ
എം.പി. അച്യുതൻ
ഐ.വി. ശശാങ്കൻ
ഡോ. വള്ളിക്കാവ് മോഹൻദാസ്

പ്രസാധകക്കുറിപ്പ്

വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതമായ മാർക്സിയൻ പരിശോധനാമാർഗ്ഗമുപയോഗിച്ച് ഇന്ത്യയുടെ സത്യാന്വേഷണപരവും, തത്വജ്ഞാനപരവുമായ വികാസപരിണാമങ്ങളെപ്പറ്റി പഠിക്കുകയും, പഠിപ്പിക്കുകയും ചെയ്ത വിപ്ലവകാരിയായിരുന്നു ദാമോദരൻ. ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തെ ശാസ്ത്രീയമായ ഒരിടത്തറയിൽ സ്ഥാപിക്കാനുള്ള നിരന്തരശ്രമം അദ്ദേഹം നടത്തി. മനുഷ്യരാശിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അഭൂതപൂർവ്വമായ മാറ്റങ്ങളുടെ യുഗമാണിതെന്നും സാമൂഹ്യവിപ്ലവത്തിന്റേയും ശാസ്ത്രസാങ്കേതികരംഗങ്ങളിലെ അത്ഭുതാവഹമായ പുരോഗതിയുടേയും ആശയസമരങ്ങളുടേയും കാലഘട്ടമാണിതെന്നും ദാമോദരൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടി.

ഇന്ത്യ സൃഷ്ടിച്ച ദാർശനികവും സാംസ്കാരികവുമായ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങളുപയോഗിച്ചുകൊണ്ടു മാത്രമേ പുതിയ സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതിയിലേക്കു മുന്നേറാൻ നമുക്ക് സാധിക്കുകയുള്ളുവെന്നും അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു.

ഭാരതീയ ദാർശനിക പാരമ്പര്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള തന്റെ നിഗമനങ്ങളെ വീണ്ടും വീണ്ടും പരിഷ്കരിക്കുവാനും, വികസിപ്പിക്കുവാനും ദേശീയമായ ഒരു സോഷ്യലിസ്റ്റ് ദർശനമുണ്ടാക്കുവാനും അദ്ദേഹം നിരന്തരം ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. ഈ ശ്രമത്തിൽ ഇന്ത്യൻ വിപ്ലവ പ്രസ്ഥാനത്തിനു ദാമോദരൻ നൽകിയ മഹത്തായ സംഭാവനയാണ് "ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവ്" എന്ന കൃതി.

ഇതൊരു അന്വേഷണത്തിന്റെ തുടക്കമായിരുന്നു. ഇന്ത്യയുടെ അയ്യായിരം വർഷത്തെ ഭരണത്തിന്റെ ചരിത്രവും ചിന്തയുമാണ് ഈ കൃതിയുടെ ഉള്ളടക്കം.

ഇന്ത്യയുടെ ദാർശനിക പാരമ്പര്യങ്ങളിലേക്ക് ദാമോദരൻ കാട്ടിയ ഔത്സുക്യത്തിന്റെ തെളിവാണ് ഈ കൃതി. സമ്പൂർണ്ണകൃതികളുടെ നാലാം വാല്യമായി ഇത് പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നു.

പ്രസാധകർ

കെ. ദാമോദരൻ

രാഷ്ട്രീയ–സാമൂഹിക–സാംസ്ക്കാരിക–സാഹിത്യരംഗങ്ങളിൽ നിറഞ്ഞുനിന്ന പ്രതിഭാധനനായ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് നേതാവാണ് കെ. ദാമോദരൻ. സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിലും കേരളത്തിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനം കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിലും അദ്ദേഹം നിസ്തുലമായ പങ്കുവഹിച്ചു. കേരളത്തിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ സ്ഥാപക നേതാക്കന്മാരിലൊരാളാണ് ദാമോദരൻ.

തിരൂരിലെ പ്രശസ്തമായ കീഴേടത്തു തറവാട്ടിൽ 1912 ഫെബ്രുവരി 25 നാണ് ദാമോദരൻ ജനിച്ചത്. അച്ഛൻ തുപ്രൻ നമ്പൂതിരിപ്പാട്. അമ്മ നാരായണിക്കുട്ടി. വിദ്യാർത്ഥിയായിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ ആകൃഷ്ടനായ ദാമോദരൻ 1931–ൽ നിയമലംഘന സമരത്തിൽ പങ്കെടുത്തു. കോഴിക്കോട് കടപ്പുറത്ത് ഉപ്പുനിയമം ലംഘിച്ചതിന് അറസ്റ്റുചെയ്യപ്പെട്ട അദ്ദേഹത്തെ 23 മാസത്തെ ജയിൽശിക്ഷക്ക് വിധിച്ചു. കോഴിക്കോട് സാമൂതിരി കോളേജ് വിദ്യാർത്ഥിയായിരുന്നു ദാമോദരൻ. ജയിലിൽ നിന്നും തിരിച്ച് എത്തിയപ്പോൾ കോളേജിൽ തുടർന്നു പഠിക്കാൻ അധികൃതർ അനുമതി നിഷേധിച്ചു. തുടർന്ന് അദ്ദേഹം കാശിവിദ്യാപീഠത്തിൽ ചേർന്നു. കോയമ്പത്തൂർ ജയിലിലെയും കാശിവിദ്യാപീഠത്തിലെയും ജീവിതം ഒരു വഴിത്തിരിവായിരുന്നു. ജയിലിലെ സഹതടവുകാരിൽ പലരും കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകാരായിരുന്നു. മാർക്സിസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചില ഗ്രന്ഥങ്ങൾ പഠിക്കാൻ ജയിലിൽ അദ്ദേഹത്തിന് അവസരം ലഭിച്ചു. കാശിവിദ്യാപീഠത്തിലെ ഗ്രന്ഥാലയത്തിലും മാർക്സിസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നിരവധി പുസ്തകങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. വിഖ്യാതസാഹിത്യകാരനായ പ്രേംചന്ദ് ഉൾപ്പെടെ നിരവധി പുരോഗമന ആശയക്കാരുമായി അവിടെവെച്ച് അദ്ദേഹം ബന്ധപ്പെട്ടു. നാടിന്റെയും ജനങ്ങളുടെയും വിമോ

ചനം ഗാന്ധിയൻ ആശയങ്ങളിലൂടെയാണെന്ന ദാമോദരന്റെ ധാരണ യിൽ മാറ്റം വരാൻ തുടങ്ങി. കോൺഗ്രസ്സിലെ ഇടതുപക്ഷവുമായും കമ്മ്യൂ ണിസ്റ്റുകാരുമായും അദ്ദേഹം കൂടുതൽ അടുത്തു. മാർക്സിസം ലെനി നിസമാണ് ശരിയായ വിമോചനമാർഗ്ഗമെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞ ദാമോദരൻ നാട്ടിൽ തിരിച്ചെത്തി, തൊഴിലാളികളെ സംഘടിപ്പിക്കുകയും ഇടതുപക്ഷ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ മുഴുകി. ഫറൂക്കിൽ ഓട്ടുകമ്പനി തൊഴിലാളികൾ നടത്തിയ പണിമുടക്കിന്റെ പ്രചാരണപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം സജീവമായി പങ്കെടുത്തു.

1938-ൽ പൊന്നാനിയിലെ ബീഡിത്തൊഴിലാളി സമരത്തിന്റെ നായ കൻ കെ. ദാമോദരനായിരുന്നു. ദാമോദരനെ അറസ്റ്റു ചെയ്യാൻ എത്തിയ പോലീസിനെ തടയാൻ ആയിരക്കണക്കിനാളുകളാണ് മുന്നോട്ടുവന്നത്. ദാമോദരനെ പോലീസ് മർദ്ദിച്ചു എന്ന വാർത്ത കേട്ട് ക്ഷുഭിതരായ ജന ക്കൂട്ടത്തെ ശാന്തരാക്കാൻ അവസാനം പോലീസിന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ സഹായം തേടേണ്ടിവന്നു.

തിരുവിതാംകൂറിലെ ഉത്തരവാദഭരണപ്രക്ഷോഭത്തിലും ആലപ്പുഴ യിലെ തൊഴിലാളി സമരങ്ങളിലും ദാമോദരൻ നേതൃത്വപരമായ പങ്കുവ ഹിച്ചു. 1938 ആഗസ്റ്റിൽ തിരുവനന്തപുരത്തു തമ്പാനൂരിൽ യൂത്ത് ലീഗിന്റെ പൊതുയോഗത്തിൽ പ്രസംഗിച്ചതിന് ദാമോദരനെ അറസ്റ്റുചെയ്ത പോലീസ് അദ്ദേഹത്തെ ലോക്കപ്പിലിട്ട് ക്രൂരമായി മർദ്ദിച്ചു. 1938-ലെ ചരി ത്രപ്രസിദ്ധമായ ആലപ്പുഴ തൊഴിലാളി പണിമുടക്കിനു തീരുമാനമെടുത്ത യോഗത്തിൽ അധ്യക്ഷം വഹിച്ചത് ദാമോദരനായിരുന്നു.

കോൺഗ്രസ്സ് സോഷ്യലിസ്റ്റ് പാർട്ടിയിൽ പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ തന്നെ ദാമോദരൻ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ആശയങ്ങളിൽ ആകൃഷ്ടനാവുകയും കമ്മ്യൂ ണിസ്റ്റ് പാർട്ടി കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിനുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ മുഴുകുകയും ചെയ്തു. 1937-ൽ എസ്സ്.വി. ഘാട്ടെ കോഴിക്കോട്ടുവന്നപ്പോൾ അദ്ദേഹ വുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവരിൽ ഒരാൾ ദാമോദരനായിരുന്നു. പി. കൃഷ്ണപി ള്ള, ഇ.എം.എസ്., എൻ.സി. ശേഖർ, ദാമോദരൻ എന്നിവർ ഒന്നിച്ചുകൂടി ചർച്ചകൾ നടത്തി. തുടർന്നാണ് 1939-ൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ കേരള ഘടകത്തിന്റെ രൂപീകരണ സമ്മേളനം പിണറായിയിൽ ചേർന്നത്.

കെ.പി.സി.സി. സെക്രട്ടറി, എ.ഐ.സി.സി. അംഗം, കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ മലബാർ കമ്മിറ്റി സെക്രട്ടറി, പാർട്ടി സ്റ്റേറ്റ് എക്സിക്യൂട്ടീവ് അംഗം, ദേശീയ എക്സിക്യൂട്ടീവ് അംഗം തുടങ്ങിയ നിലകളിലെല്ലാം ദാമോദരൻ പ്രവർത്തിച്ചു.

സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ പങ്കെടുത്തതിന് ഏഴുവർഷക്കാലം ദാമോദരൻ ജയിലിൽ കഴിഞ്ഞു.

മാർക്സിസം ലെനിനിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന തത്വങ്ങൾ ഏറ്റവും ലളിതമായി അവതരിപ്പിക്കാൻ അസാധാരണമായ പാടവമുണ്ടായിരുന്ന നേതാവായിരുന്നു ദാമോദരൻ. അദ്ദേഹം രചിച്ച എണ്ണമറ്റ ലേഖനങ്ങളും ലഘുലേഖകളും പുസ്തകങ്ങളും 1930–കളുടെ മദ്ധ്യം മുതൽ കേരളത്തിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ആശയപ്രചാരണത്തിൽ നിർണ്ണായക പങ്ക് വഹിച്ചു.

ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവ്, ഭാരതീയ ചിന്ത, കേരള ചരിത്രം, മനുഷ്യൻ തുടങ്ങിയ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഭാരതീയ തത്വചിന്തയിലും ചരിത്രത്തിലുമുള്ള ദാമോദരന്റെ അഗാധപാണ്ഡിത്യത്തിന്റേയും ശാസ്ത്രീയ അപഗ്രഥനപാടവത്തിന്റെയും തെളിവുകളാണ്.

സർഗാത്മകസാഹിത്യത്തിലും ദാമോദരന്റെ സംഭാവനകൾ വിലപ്പെട്ടതാണ്. നാടകം, കവിത, ചെറുകഥ എന്നിവയെല്ലാം ദാമോദരൻ രചിച്ചു. മലയാളനാടകചരിത്രത്തിലെ നാഴികക്കല്ലായ 'പാട്ടബാക്കി'യുടെ രചയിതാവ് ദാമോദരനാണ്.

ഒന്നാംതരം പത്രപ്രവർത്തകൻ കൂടിയായിരുന്നു ദാമോദരൻ. 1934–ൽ ഷൊർണ്ണൂരിൽനിന്നും പ്രസിദ്ധീകരണം തുടങ്ങിയ 'പ്രഭാത' ത്തിന്റെ പത്രാധിപസമിതിയിൽ ദാമോദരൻ അംഗമായിരുന്നു. 'കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ്' 'മുന്നോട്ട്', 'മാർക്സിസ്റ്റ്' തുടങ്ങിയ മാസികകളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് അദ്ദേഹം നേതൃത്വം നൽകി. 'നവയുഗ'ത്തിന്റെ പത്രാധിപരായി ദീർഘകാലം ദാമോദരൻ സേവനമനുഷ്ഠിച്ചു.

1964–ൽ രാജ്യസഭയിലേക്ക് തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ടതോടെ ദാമോദരന്റെ പ്രവർത്തനരംഗം ഡൽഹിയായി. ജവഹർലാൽ നെഹ്റു സർവകലാശാലയിൽ പി.സി. ജോഷിയോടൊപ്പം ഇന്ത്യൻ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രഗവേഷണത്തിൽ അദ്ദേഹം മുഴുകി.

1976 ജൂലൈ മൂന്നിന് ഡൽഹിയിൽ വെച്ച് ദാമോദരൻ അന്തരിച്ചു.

ഭാര്യ: പത്മം ദാമോദരൻ, മക്കൾ : മോഹൻ (സിങ്കപ്പൂർ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിലെ ലിംഗ്വിസ്റ്റിസ് പ്രൊഫസർ), ഉഷ, മധു, രഘു, ശശി (ചലച്ചിത്ര സംവിധായകൻ).

അവതാരിക

സ്വാതന്ത്ര്യസമര സേനാനി, കേരളത്തിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ സ്ഥാപകനേതാക്കന്മാരിലൊരാൾ, ഭാരതീയ തത്വചിന്തയിലും മാർക്സിസം ലെനിനിസത്തിലും അഗാധപാണ്ഡിത്യമുണ്ടായിരുന്ന ദാർശനികൻ, എഴുത്തുകാരൻ, പ്രക്ഷോഭകാരി തുടങ്ങിയ നിലകളിൽ അതുല്യമായ സംഭാവനകൾ നൽകിയ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് നേതാവാണ് കെ. ദാമോദരൻ.

വിദ്യാർത്ഥിയായിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ പങ്കെടുത്തു ജയിലിൽ പോയ ദാമോദരൻ കോൺഗ്രസ്സിന്റെ സജീവ പ്രവർത്തകനായിരുന്നു. ഗാന്ധിജിയുടെ ആശയങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ ഇന്ത്യയുടെയും ജനങ്ങളുടെയും യഥാർത്ഥ വിമോചനമാർഗ്ഗം ഗാന്ധിയൻ ആശയങ്ങളല്ലെന്ന് അധികം വൈകാതെ അദ്ദേഹം തിരിച്ചറിഞ്ഞു. കോൺഗ്രസ്സിൽ ഇടതുപക്ഷ വിഭാഗം ശക്തിപ്പെട്ടുവരുന്ന ഘട്ടമായിരുന്നു അത്. ഇടതുപക്ഷചിന്താഗതിക്കാർ കോൺഗ്രസ്സ് സോഷ്യലിസ്റ്റ് പാർട്ടി രൂപീകരിച്ചപ്പോൾ ദാമോദരൻ അതിന്റെ സജീവ പ്രവർത്തകനായി. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടി നിലകൊള്ളുന്നവരുടെയെല്ലാം ഒരു പൊതുവേദിയായിരുന്നു അക്കാലത്ത് കോൺഗ്രസ്സ്. കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകാരും സോഷ്യലിസ്റ്റുകാരുമെല്ലാം, തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും സംഘടനാ പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്തുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ തന്നെ കോൺഗ്രസ്സിൽ അംഗങ്ങളായി തുടർന്നു. ദാമോദരൻ കെ.പി.സി.സി. സെക്രട്ടറിയും എ.ഐ.സി.സി. അംഗവുമായിട്ടുണ്ട്.

ദാമോദരനെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ആശയങ്ങളിലേക്ക് അടുപ്പിച്ചത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരന്ന വായനയാണ്. കാശിവിദ്യാപീഠത്തിൽ പഠിക്കാൻ പോയപ്പോൾ ശാസ്ത്രീയസോഷ്യലിസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒട്ടേറെ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വായിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിന് അവസരം ലഭിച്ചു. നാട്ടിൽ തിരിച്ചുവന്ന ദാമോ

ദരൻ തൊഴിലാളികളെ സംഘടിപ്പിക്കുകയും അവരുടെ സമരങ്ങൾ നയിക്കുകയും ചെയ്യാൻ തുടങ്ങി. ഫറൂക്കിലെ ഓട്ടു തൊഴിലാളികളുടെയും പൊന്നാനിയിലെ ബീഡി തൊഴിലാളികളുടെയും സമരങ്ങളിൽ ദാമോദരൻ നേതൃത്വപരമായ പങ്കുവഹിച്ചു. കേരളത്തിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടി സംഘടിപ്പിക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകൾ നടക്കുന്ന ഘട്ടമായിരുന്നു അത്. എസ്.വി. ഘാട്ടെ കോഴിക്കോട്ട് വന്നു. ഘാട്ടെയുടെ സാന്നിധ്യത്തിൽ നടന്ന യോഗത്തിൽ പങ്കെടുത്തവരിലൊരാൾ ദാമോദരനായിരുന്നു. പി. കൃഷ്ണപിള്ള, ഇ.എം.എസ്സ്, എൻ.സി. ശേഖർ എന്നിവരായിരുന്നു അതിൽ പങ്കെടുത്ത മറ്റു നേതാക്കൻമാർ. 1939–ൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ കേരള ഘടകത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിനു വേദിയായ പിണറായി പാറപ്പുറം സമ്മേളനത്തിന്റെ സംഘാടകരിലൊരാളും ദാമോദരനായിരുന്നു.

ഒന്നാംതരം പ്രക്ഷോഭകാരിയായ ദാമോദരന് എഴുത്തിലും പ്രസംഗത്തിലും ലളിതമായ ഭാഷയിൽ മൂർച്ചയോടെ, യുക്തിഭദ്രമായി വിഷയങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കാൻ ഉണ്ടായിരുന്ന കഴിവ് അനിതരസാധാരണമാണ്. 1938 ആഗസ്റ്റിൽ തിരുവനന്തപുരത്ത് തമ്പാനൂരിൽ യൂത്ത് ലീഗിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന യോഗത്തിൽ ദാമോദരൻ നടത്തിയ പ്രസംഗം കോളിളക്കം തന്നെ സൃഷ്ടിച്ചു. നിരോധനം ലംഘിച്ചാണ് ദാമോദരൻ പ്രസംഗിച്ചത്. പ്രസംഗം കേട്ട് ആവേശംകൊണ്ട്, സർ സി.പി.യോടുള്ള രോഷം പ്രകടിപ്പിക്കാൻ പ്രവർത്തകർ പിരിഞ്ഞുപോകുമ്പോൾ വഴിനീളെ വിളക്കുകാലുകൾപോലും തല്ലിത്തകർത്തു.

കേരളത്തിൽ മാർക്സിസം– ലെനിനിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന തത്വങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിൽ ദാമോദരൻ നിസ്തുലമായ പങ്കാണ് വഹിച്ചത്. കമ്മ്യൂണിസം എന്ത്, എന്തിന്? ഇന്ത്യയും സോഷ്യലിസവും, സോഷ്യലിസവും കമ്മ്യൂണിസവും, മാർക്സിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങൾ, കമ്മ്യൂണിസവും ക്രിസ്തുമതവും തുടങ്ങിയ പുസ്തകങ്ങളിലും ലഘുലേഖകളിലും മാർക്സിസത്തിന്റെ ബാലപാഠങ്ങൾ ഏറ്റവും ലളിതമായി അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിച്ചു. സാധാരണക്കാർക്ക് എളുപ്പത്തിൽ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്ന തരത്തിൽ വളച്ചുകെട്ടില്ലാതെ വിഷയങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ദാമോദരന്റെ ശൈലി.

കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് വിരുദ്ധരുടെ പ്രചരണങ്ങളെ ഫലപ്രദമായി നേരിടാനും ഖണ്ഡിക്കാനും അദ്ദേഹത്തിന് പ്രത്യേകം കഴിവുണ്ടായിരുന്നു. "യേശുക്രിസ്തു മോസ്കോവിൽ' എന്ന ലഘുലേഖ ഇതിന്റെ ഏറ്റവും നല്ല ഉദാഹരണമാണ്.

പാർട്ടി പ്രവർത്തകരെ ആശയപരമായി ആയുധമണിയിക്കാൻ പാർട്ടി ക്ലാസ്സുകളെയും ദാമോദരൻ ഫലപ്രദമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തി. കേരളത്തിലെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകാരുടെ ആദ്യതലമുറകളെ മാർക്സിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങൾ പഠിപ്പിച്ചവരിൽ പ്രധാനിയാണ് ദാമോദരൻ.

ചരിത്രത്തിലും ഭാരതീയദർശനങ്ങളിലും അഗാധപണ്ഡിതനായിരുന്നു ദാമോദരൻ. "ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവും" "ഭാരതീയ ചിന്തയും" ഭാരതത്തിന്റെ സമ്പന്നമായ പൈതൃകം വായനക്കാരെ ബോധ്യപ്പെടുത്തും. ഭൗതിക വാദവും നിരീശ്വരവാദവും ഉൾപ്പെടെ പൗരാണിക ഭാരതത്തിൽ തഴച്ചു വളർന്ന ദർശനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള വസ്തുനിഷ്ഠവിവരണങ്ങൾ ഈ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലുണ്ട്. ഭാരതത്തിന്റെ പൈതൃകത്തെ ദുർവ്യാഖ്യാനം ചെയ്യാൻ ഹിന്ദുത്വ വാദികൾ നടത്തുന്ന ശ്രമങ്ങൾ തുറന്നു കാട്ടാൻ സഹായിക്കുന്നവയാണ് ദാമോദരന്റെ രചനകൾ. ഭൂമിയുടെ ഉത്ഭവവും മനുഷ്യന്റെ പിറവിയും മുതലുള്ള ചരിത്രമാണ് 'മനുഷ്യൻ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ വിവരിക്കുന്നത്. കേരളത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെ ശാസ്ത്രീയമായി സമീപിക്കുന്ന അപൂർവ്വഗ്രന്ഥങ്ങളിലൊന്നാണ് ദാമോദരന്റെ 'കേരള ചരിത്രം'. സാമ്പത്തിക വിഷയങ്ങൾ ലളിതമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നതാണ് ഉറുപ്പിക, നാണയപ്രശ്നം, ധനശാസ്ത്ര പ്രവേശിക, ഇന്ത്യയുടെ സാമ്പത്തിക പ്രശ്നങ്ങൾ തുടങ്ങിയ രചനകൾ.

വൈജ്ഞാനിക മേഖലകൾക്കുപുറമെ സർഗാത്മകസാഹിത്യരംഗത്തും ദാമോദരൻ കടന്നുചെന്നിരുന്നു. ആദ്യകാലത്ത് ചെറുകഥകളും കവിതകളുമാണ് എഴുതിയിരുന്നത്. കർഷകപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രക്ഷോഭങ്ങളെ സഹായിക്കാനായി രചിച്ച 'പാട്ടബാക്കി' മലയാള നാടകചരിത്രത്തിലെ തന്നെ നാഴികക്കല്ലാണ്. പൊന്നാനിയിൽ നടന്ന കർഷകസമ്മേളനത്തിലാണ് 'പാട്ടബാക്കി' ആദ്യമായി അവതരിപ്പിച്ചത്. പ്രമേയത്തിലും അവതരണത്തിലുമെല്ലാം അന്നുവരെ പരിചിതമായതിൽ നിന്നും തീർത്തും ഭിന്നമായ ജീവിതഗന്ധിയായ കലാസൃഷ്ടിയായിരുന്നു 'പാട്ടബാക്കി'. ജൻമിത്വത്തെ തുറന്നു കാട്ടുന്ന 'പാട്ടബാക്കി' അക്കാലത്ത് ഇരുന്നൂറിലധികം വേദികളിൽ അവതരിപ്പിച്ചു. നാടകത്തിൽ ദാമോദരൻ അഭിനയിക്കുകയും ചെയ്തു. 'രക്തപാനം' എന്ന നാടകം കൂടി ദാമോദരൻ രചിച്ചെങ്കിലും 'പാട്ടബാക്കി'ക്കു കിട്ടിയ പ്രചാരം അതിനു ലഭിച്ചിരുന്നില്ല.

1964-ൽ രാജ്യസഭയിലേക്ക് തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട ദാമോദരൻ നല്ലൊരു പാർലമെന്റേറിയനായിരുന്നു. വിഷയങ്ങൾ നന്നായി പഠിച്ചു അവതരിപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹം ശ്രദ്ധിച്ചു. ഡൽഹിയിലെ താമസം പഠനത്തിനും ഗവേഷണത്തിനുമാണ് അദ്ദേഹം ഉപയോഗിച്ചത്. ജവഹർലാൽ നെഹ്റു സർവ്വ

കലാശാലയിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചായിരുന്നു ദാമോദരൻ ഗവേഷണം നടത്തിയിരുന്നത്.

കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ മലബാർ കമ്മിറ്റി സെക്രട്ടറി, സംസ്ഥാന എക്സിക്യൂട്ടീവ് അംഗം ദേശീയ കൗൺസിൽ അംഗം തുടങ്ങിയ നിലകളിൽ അദ്ദേഹം സേവനമനുഷ്ഠിച്ചു. പാർട്ടിക്കകത്ത് സ്വന്തം അഭിപ്രായങ്ങൾ തുറന്നുപറയാനും അതിനുവേണ്ടി വാദിക്കാനും അദ്ദേഹം ഒരിക്കലും മടികാണിച്ചിരുന്നില്ല. ദാമോദരന്റെ നിലപാടുകളോട് വിയോജിക്കുന്നവർ പോലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആർജവവും ആത്മാർത്ഥതയും അംഗീകരിച്ചിരുന്നു.

കേരളത്തിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ആശയപ്രചാരണത്തിൽ ദാമോദരൻ വഹിച്ച പങ്ക് അദ്വിതീയമാണ്. തലമുറകൾക്ക് മാർക്സിസത്തിന്റെ ബാലപാഠങ്ങൾ പകർന്നു നൽകിയ താത്വികാചാര്യനാണ് ദാമോദരൻ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ രചനകൾ സമാഹരിച്ച് പ്രസിദ്ധീകരിക്കാൻ മുന്നോട്ടു വന്ന പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ് അഭിനന്ദനമർഹിക്കുന്നു.

ജനുവരി 2009 **വെളിയം ഭാർഗ്ഗവൻ**

ഉള്ളടക്കം

ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവ്

		പേജ്
1.	മണ്ണിന്നടിയിലെ അത്ഭുതങ്ങൾ	15
2.	ആര്യന്മാരുടെ വിജയം	26
3.	പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയ പരിവർത്തനങ്ങൾ	34
4.	തത്വചിന്തയുടെ ആരംഭം	47
5.	ആസ്തികരും നാസ്തികരും	66
6.	ലോകായതദർശനം	73
7.	സാംഖ്യദർശനം	83
8.	യോഗദർശനം	92
9.	വൈശേഷികദർശനം	96
10.	ന്യായദർശനം	103
11.	മീമാംസ	108
12.	ജൈന-ബുദ്ധമതങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലം	114
13.	ജൈനദർശനം	121
14.	ബൗദ്ധദർശനം	127

15.	ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ വളർച്ചയും അധഃപതനവും	139
16.	പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ സാഹിത്യവും കലയും ശാസ്ത്രവും	145
17.	ഇന്ത്യയിലെ ഫ്യൂഡലിസം	154
18.	ഹിന്ദുമതം	164
19.	ശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈതവാദം	173
20.	വിശിഷ്ടാദ്വൈതവും ദ്വൈതവും	187
21.	ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥയിൽ പുതിയ സാമൂഹ്യശക്തികൾ	195
22.	ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം	206
23.	ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം	220
24.	ആയിരത്തെണ്ണൂറ്റി അമ്പത്തിയേഴ്	231
25.	ദേശീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ മതപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ	239
26.	സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ	251
27.	ശ്രീനാരായണഗുരു	261
28.	ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുന്നേറ്റം	269
29.	ലോകമാന്യതിലകനും അരവിന്ദഘോഷും	273
30.	രവീന്ദ്രനാഥടാഗോർ	284
31.	മഹാത്മാഗാന്ധി	292
32.	ദാർശനികരംഗത്തിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ	303
33.	പുതിയൊരു തത്വശാസ്ത്രത്തിലേക്ക്	310

1

മണ്ണിനടിയിലെ അത്ഭുതങ്ങൾ

ആര്യന്മാരുടെ ആഗമനത്തോടുകൂടിയാണ് ഇന്ത്യാചരിത്രം ആരംഭിക്കുന്നത് എന്നും അതിനു മുമ്പുള്ളതെല്ലാം ഇരുട്ടുമൂടി കിടക്കുന്ന ചരിത്രാതീതകാലമാണെന്നും വിശ്വസിച്ചുപോന്ന ചില ചരിത്രകാരന്മാരുണ്ടായിരുന്നു. ആര്യന്മാർ ഇന്ത്യയിൽ കുടിയേറിപ്പാർത്ത കാലം മുതൽക്ക് സനാതനവും ശാശ്വതവുമായ ഒരു സംസ്കാരം ഇവിടെ നിലനിന്നുപോന്നിട്ടുണ്ടെന്നും ഐഹികങ്ങളായ നിസാരതകളിൽ നിന്നെല്ലാമകന്ന് വനാന്തരങ്ങളിലിരുന്നു ഫലമൂലകങ്ങൾ ഭുജിച്ചുകൊണ്ടു തപസ്സ് ചെയ്ത ഋഷിപുംഗവന്മാരാണ് ആ സംസ്കാരത്തിന്റെ ജനയിതാക്കളെന്നും അവർ വാദിച്ചുപോന്നു. എന്നാൽ, അടുത്തകാലത്തായി നടത്തപ്പെട്ട ചരിത്രാന്വേഷണങ്ങളുടെയും ഉത്ഖനനഗവേഷണങ്ങളുടെയും മുമ്പിൽ ഇത്തരം വാദങ്ങൾക്കും വിശ്വാസങ്ങൾക്കും നിൽക്കക്കള്ളിയില്ലാതായിട്ടുണ്ട്. ഒന്നാമത്, ജനങ്ങളുടെ സാമൂഹികജീവിതത്തിൽ നിന്നല്ലാതെ വ്യക്തികളുടെ തപശ്ചര്യകളിൽ നിന്ന് യാതൊരു സംസ്കാരവും ലോകചരിത്രത്തിലൊരിടത്തും ഇതേവരെയുണ്ടായിട്ടില്ല. രണ്ടാമത്, ആര്യന്മാരുടെ സംസ്കാരം ഒരിക്കലും സ്ഥിരമായി നിന്നിട്ടില്ല; ജനങ്ങളുടെ ഭൗതിക ജീവിതത്തിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളോടൊപ്പം അത് വളരുകയും മാറുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. മൂന്നാമത്, ആര്യന്മാരുടെ സംസ്കാരം അതിന് മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന സംസ്കാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടും കെട്ടിപ്പിണഞ്ഞുമാണ് വളർന്നിട്ടുള്ളത്.

ആര്യന്മാർ വരുന്നതിന് എത്രയോ മുമ്പുതന്നെ ഇന്ത്യയ്ക്കൊരു ചരിത്രവും ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങൾക്കൊരു സാമൂഹിക ജീവിതവും ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് സംശയത്തിനിടയില്ലാത്തവിധം തെളിഞ്ഞു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ഉത്ഖനന ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ അടുത്തകാലത്തെ ഗവേഷണങ്ങളുടെ ഫലമായി ഇന്ത്യയിലെ ആദിമനിവാസികളുടെ ഭൗതികസംസ്കാരത്തിന്റെ പല അവശിഷ്ടങ്ങളും കണ്ടുകിട്ടിയിരിക്കുന്നു. ഈ അവശിഷ്ടങ്ങളിൽ ചില തിന് രണ്ടുലക്ഷത്തിലധികം കൊല്ലത്തെ പഴക്കമുണ്ടെന്ന് ചില ശാസ്ത്ര ജ്ഞന്മാർ അനുമാനിക്കുന്നു.

ശിലായുഗവും ലോഹയുഗവും

ബലൂചിസ്ഥാൻ, സിൻഡ്, രാജസ്ഥാൻ, തിരനെൽവേലി തുടങ്ങിയ വിഭിന്നങ്ങളായ പല സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ നിന്നും കല്ലുകൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെട്ട പ്രാകൃതങ്ങളായ ചില ഉപകരണങ്ങൾ ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഒറ്റനോട്ടത്തിൽ അവ വെറും കല്ലിൻകഷണങ്ങളാണെന്നേ തോന്നൂ. എങ്കിലും, സൂക്ഷിച്ചുനോക്കിയാൽ അവയിൽ മനുഷ്യന്റെ കൈപ്പാടുകൾ കാണാം. നമ്മുടെ പൂർവ്വികന്മാർ സഹസ്രാബ്ദങ്ങൾക്ക് മുമ്പ് ഉപയോഗിച്ച ആയുധങ്ങളാണവ.

ഇന്ത്യയിലെ അതിപ്രാചീനരായ ഈ ആദിമമനുഷ്യരുടെ ജീവിതമെങ്ങനെയായിരുന്നു? അവർക്കു പിന്നീടെന്തു സംഭവിച്ചു? ആർക്കുമൊന്നും ഉറപ്പിച്ച് പറയാൻ വയ്യ. എങ്കിലും അവരുടെ രക്തം ഇന്നും നമ്മുടെ ധമനികളിൽ ഒഴുക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നുണ്ട് എന്നനുമാനിക്കുന്നതിൽ തെറ്റുണ്ടെന്ന് തോന്നുന്നില്ല.

ആയിരമായിരം കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പാണത്. മെഷീൻഗണ്ണും ആറ്റം ബോംബുമില്ല. കമ്പിത്തപാലും ആകാശവിമാനവുമില്ല. വൻകിട യന്ത്രങ്ങളും സിനിമാശാലകളുമില്ല – കഠിനവും ദുർഭരവുമായ ഒരു പ്രാകൃത ജീവിതമായിരുന്നു അത് – പ്രകൃതി ശക്തികളുടെയും കാട്ടു മൃഗങ്ങളുടെയും ആക്രമണങ്ങളുടെ മുമ്പിൽ നിസ്സഹായതയോടെ ചൂളിപ്പോകുന്ന ഒരു ദയനീയജീവിതം!.

എങ്കിലും, ആ പ്രാകൃതമനുഷ്യർ നിരാശരാവുകയോ ജീവിതത്തിൽ നിന്നൊളിച്ചോടിപ്പോവുകയോ ചെയ്തില്ല. ഭക്ഷണത്തിനാവശ്യമായ ഫലമൂലങ്ങളും പക്ഷിമൃഗാദികളുടെ മാംസവും സമ്പാദിക്കുവാൻ അവർ നന്നേ വിഷമിക്കേണ്ടിവന്നുവെന്നത് ശരിയാണ്. എങ്കിലും അവർ ജീവിച്ചു. ജീവിതത്തോടുള്ള പ്രതിപത്തി അവരെ കർമ്മോന്മുഖരാക്കി. പരുപരുത്ത കല്ലിൻകഷണങ്ങളെ ആയുധങ്ങളാക്കി മാറ്റിക്കൊണ്ട് ശുഭാപ്തിവിശ്വാസത്തോടുകൂടി അവർ ചരിത്രത്തിന്റെ പടിവാതിൽക്കലേക്ക് കൂട്ടംകൂട്ടമായി മാർച്ച് ചെയ്തു.

മെല്ലെമെല്ലെ തങ്ങളുടെ ആയുധങ്ങളെ അവർ പരിഷ്കരിച്ചു. കല്ലിൻകഷണങ്ങളെ ചെത്തിമിനുക്കിയും മിനുക്കി കൂർപ്പിച്ചും കൂടുതൽ നല്ല ഉപകരണങ്ങളുണ്ടാക്കി. അങ്ങനെ അവർ ജീവിതായോധനത്തിൽ ഒരു പടികൂടി മുന്നോട്ടുവച്ചു. ഗോർഡൻ ചൈൽഡിന്റെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, 'പരിതഃസ്ഥിതികളുടെ നേരെ ആക്രമണപരമായ ഒരു മനോഭാവം' അവരിൽ വളരാൻ തുടങ്ങി. അവർ ധാന്യങ്ങളും കായ്കനികളും കൃഷി ചെയ്യാനും മൺപാത്രങ്ങളും മരം കൊണ്ടുള്ള പലതരം സാമഗ്രികളും ഉപയോഗിക്കാനും വില്ലും അമ്പുമുപയോഗിച്ച് കുറേക്കൂടി എളുപ്പത്തിൽ കാട്ടുമൃഗങ്ങളെ വേട്ടയാടാനും പഠിച്ചു. ക്രമത്തിൽ ചില മൃഗങ്ങളെ പിടിച്ച് മെരുക്കാൻ തുടങ്ങി. പ്രാകൃതമനുഷ്യരുടെ ജീവിതത്തിൽ അതൊരു വിപ്ലവമായിരുന്നു. ഈ മാറ്റങ്ങളെല്ലാമുണ്ടായത് ഏതാണ്ടു പതിനായിരം കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പാണെന്ന് ചില ഗവേഷകന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

പരിഷ്കരിക്കാത്ത പരുപരുത്ത കല്ലിൻകഷണങ്ങളെ ആയുധങ്ങളാക്കി ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന കാലത്തിന് പ്രാചീനശിലായുഗമെന്നും കല്ലുകൊണ്ടു നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട പരിഷ്കൃതങ്ങളായ ആയുധങ്ങളുപയോഗിച്ചിരുന്ന കാലത്തിന് നവീനശിലായുഗമെന്നുമാണ് ചരിത്രകാരന്മാർ പേരിട്ടിട്ടുള്ളത്.

പ്രാചീനശിലായുഗത്തെയും നവീനശിലായുഗത്തെയും പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ഒട്ടനവധി ആയുധങ്ങളും ഉപകരണങ്ങളും ഇന്ത്യയുടെ നാനാഭാഗങ്ങളിൽ നിന്നും കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. തെക്കേ ഇന്ത്യയിലെ നർമ്മദാതീരങ്ങളിൽ നിന്നും പശ്ചിമഘട്ടത്തിന്റെ താഴ്‌വാരങ്ങളിൽ നിന്നും ലഭിച്ച പല ഉപകരണങ്ങളും പ്രാചീനശിലായുഗത്തിലെ പ്രാകൃത മനുഷ്യരുപയോഗിച്ചവയാണ്. ബല്ലാരി ജില്ലയിലും മൈസൂരിലും നടത്തപ്പെട്ട ഗവേഷണങ്ങളിൽ നിന്ന് നവീനശിലായുഗത്തിലെ മനുഷ്യരുപയോഗിച്ച അനേകം ഉപകരണങ്ങൾ കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. മിർസാപൂരിൽ നിന്ന് നവീനശിലായുഗത്തിന്റേതായ ചില ശവകുടീരങ്ങൾ കുഴിച്ചെടുക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. വേട്ടയ്ക്കുള്ള പലതരം ആയുധങ്ങൾ, ഉളികൾ, നെയ്ത്തു തറികളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ, മൺപാത്രങ്ങൾ മുതലായവയും കല്ലുകൊണ്ടുള്ള ഉപകരണങ്ങളിന്മേൽ കൊത്തിവരയ്ക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യരുടെയും മൃഗങ്ങളുടെയും വേട്ടയാടലിന്റെയും മറ്റും ചിത്രങ്ങളും ശിലായുഗത്തിലെ ജനങ്ങളുടെ ജീവിതരീതിയിലേക്ക് ചുഴിഞ്ഞുനോക്കാൻ സഹായിക്കുന്നവയാണ്. ഇന്നും നാമാവശേഷമായിട്ടില്ലാത്ത ചില ഗോത്രവർഗ്ഗക്കാർ വില്ലും അമ്പും കല്ലുകൊണ്ടുള്ള ഉപകരണങ്ങളുമായി അടുത്തകാലം വരെയും ശിലായുഗത്തിലാണ് ജീവിച്ചുപോന്നിട്ടുള്ളത്.

മറ്റെല്ലാ രാജ്യങ്ങളിലുമെന്നപോലെ ഇന്ത്യയിലും ആദിമനിവാസികൾ കല്ലുകൊണ്ടുള്ള ഉപകരണങ്ങളാണുപയോഗിച്ചിരുന്നത്. കാലക്രമത്തിലവ ലോഹം കൊണ്ടുള്ള ഉപകരണങ്ങൾക്ക് വഴിമാറിക്കൊടുത്തു. ചെമ്പുകൊണ്ടും പിച്ചളകൊണ്ടുമുള്ള നാനാതരം പണിയായുധങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി.

കല്ലുകൊണ്ടുള്ള ഉപകരണങ്ങളിൽ നിന്ന് ലോഹോപകരണങ്ങളിലേക്കുള്ള മുന്നേറ്റം പ്രാചീനമനുഷ്യരുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലുണ്ടായ മറ്റൊരു വിപ്ലവത്തെയാണ് കുറിക്കുന്നത്. വേടന്മാരുടെ കഷ്ടപ്പെട്ടുകൊണ്ടുള്ള പ്രാകൃതജീവിതത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് കൃഷിപ്പണി, കന്നുകാലികളെ മേയ്ക്കൽ, കൈത്തൊഴിലുകൾ എന്നിങ്ങനെ വിവിധതരത്തിലുള്ള ഉൽപ്പാദനങ്ങൾ നടത്താനാവശ്യമായ പ്രവൃത്തിവിഭജനം ആവിർഭവിച്ചു. വ്യക്തികൾക്കും സമുദായങ്ങൾക്കും തമ്മിൽത്തമ്മിൽ ഉൽപ്പന്നങ്ങൾ കൈമാറാമെന്നായി. സ്വത്തുക്കൾ വർദ്ധിച്ചു. കൂട്ടായ ഉൽപാദനത്തിന്റേയും കൂട്ടായ ഉപഭോഗത്തിന്റേയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പ്രാകൃത കമ്യൂണിസ്റ്റ് സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ സ്വകാര്യസ്വത്ത് തല പൊക്കി. സമുദായത്തിലെ ചില വിഭാഗക്കാർ സ്വത്തുള്ളവരും മറ്റുള്ളവർ സ്വത്തില്ലാത്തവരുമായിത്തീർന്നു.

സിന്ധുതട സംസ്കാരം

ലോഹയുഗത്തിലെ ഏറ്റവും അത്ഭുതകരങ്ങളും ഏറ്റവും ആകർഷകങ്ങളുമായ സ്മാരകങ്ങൾ വടക്കുപടിഞ്ഞാറെ ഇന്ത്യയിൽ നിന്നും ഇപ്പോൾ പാക്കിസ്ഥാൻ എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന ഭാഗങ്ങളിൽ നിന്നുമാണ് ലഭിച്ചിട്ടുള്ളത്. പഞ്ചാബിൽ ലാഹോറിൽ നിന്ന് നൂറോളം നാഴിക തെക്കുപടിഞ്ഞാറായി കിടക്കുന്ന ഹാരപ്പയിലും തെക്കുഭാഗത്തായി കറാച്ചിയിൽ നിന്ന് നൂറ് നാഴിക അകലെ കിടക്കുന്ന മോഹൻജദാരോവിലും നടത്തപ്പെട്ട ഉത്ഖനന ഗവേഷണങ്ങൾ അയ്യായിരം കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പ് ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന പ്രാചീന ലോകസംസ്കാരത്തിന്റെ വിവിധ വശങ്ങളിലേക്ക് പുതിയൊരു വെളിച്ചം വീശിത്തന്നിരിക്കുന്നു. മോഹൻജദാരോവിൽ നിന്ന് 400 നാഴികയിലധികം വടക്കുകിഴക്കായിട്ടാണ് ഹാരപ്പാ കിടക്കുന്നത്. ഈ രണ്ടു പട്ടണങ്ങൾക്കുമിടയിലായി ചെറുതും വലുതുമായ മറ്റു നാൽപതോളം പട്ടണങ്ങളുടെയും ഒട്ടനവധി ഗ്രാമങ്ങളുടെയും അവശിഷ്ടങ്ങൾ ലഭിച്ചുകഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പിച്ചളകൊണ്ടും ചെമ്പുകൊണ്ടുമുള്ള മഴു, പിച്ചള കൊണ്ടുള്ള ഈർച്ചവാൾ, ഉളി, മത്സ്യം പിടിക്കാനുള്ള ചൂണ്ടൽ, ക്ഷൗരക്കത്തികൾ, ചെമ്പുകൊണ്ടുള്ള വാളുകൾ, പിച്ചള

കൊണ്ടും ചെമ്പുകൊണ്ടുമുള്ള കുന്തങ്ങളും അമ്പുകളും, ചെമ്പുപാത്രങ്ങളും പിച്ചളപാത്രങ്ങളും തുലാസ്സുകളും തൂക്കക്കട്ടികളും – ഇങ്ങനെ പലതും ഉത്ഖനനശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ കണ്ടുപിടിത്തങ്ങളിലുൾപ്പെടുന്നു.

ലോഹോപകരണങ്ങൾ കുറച്ചൊന്നുമല്ല, ധാരാളമായിത്തന്നെ കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. അതിനാൽ, അവ മറ്റു രാജ്യങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു വരപ്പെട്ടവയല്ലെന്നും ഇന്ത്യയിൽ തന്നെ ഉണ്ടാക്കപ്പെട്ടവയാണെന്നും ന്യായമായി വിശ്വസിക്കാം.

സിന്ധുനദീതീരങ്ങളിൽ പാർത്തിരുന്ന ഈ ആദിമനിവാസികളിൽ പലരും ആര്യന്മാർക്കുപോലും അസൂയജനിപ്പിക്കത്തക്കവിധം ചുറ്റുപാടും മതിൽക്കെട്ടുകളോടുകൂടിയ കൂറ്റൻ ഭവനങ്ങളിലാണ് പാർത്തിരുന്നത്. മതിൽക്കെട്ടുകളിന്മേൽ പലേടത്തും ഇനിയും വായിച്ചു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത എഴുത്തുകളുണ്ട്. വിസ്തൃതമായ തെരുവുകളും ഒറ്റ വരിയിൽ നിരനിരയായി വീടുകളും തെക്കുവടക്കായും കിഴക്കുപടിഞ്ഞാറായും വിലങ്ങനെ വൃത്തിയിൽ മുറിച്ചുകടക്കുന്ന സമാന്തരങ്ങളായ റോഡുകളും നിറഞ്ഞ മോഹൻജദാരോ പട്ടണം നഗരാസൂത്രണത്തിനൊരു മാതൃകയായിരുന്നു. ചളിവെള്ളം ഒട്ടുംതന്നെ കെട്ടിനിൽക്കാത്ത വിധത്തിൽ നഗരം ശുചിയാക്കി വെയ്ക്കാനുള്ള അഴുക്കുചാൽ പദ്ധതികളും പൊതു കളിസ്ഥലങ്ങളും ഗവേഷകന്മാരുടെ പരിശോധനയ്ക്കു വിധേയമായിട്ടുണ്ട്. ഇഷ്ടികകൊണ്ടു പടുത്തുണ്ടാക്കപ്പെട്ട വീടുകൾ ധാരാളം സ്ഥലസൗകര്യമുള്ളവയാണ്. അവയ്ക്ക് നല്ല വിശാലമായ മുറ്റങ്ങളും കല്ലുപാകിയ കുളിമുറികളും കോവണികളും മേൽത്തട്ടുകളുമുണ്ട്. ഓരോ വീടിനും സ്വന്തമായി കിണറുണ്ട്. ചില കിണറുകളിലെ വെള്ളം ഇന്നും വറ്റിയിട്ടില്ല! ഒരു പടുകൂറ്റൻ കെട്ടിടത്തിൽ ഖജനാമുറികളും ധാന്യശേഖരണത്തിനുള്ള നിലവറകളും കണ്ടെത്തപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പട്ടണത്തിന്റെ മധ്യത്തിൽ ഒരു ക്ഷേത്രമുണ്ട്. അതിനു തൊട്ടടുത്തുകാണുന്ന മറ്റൊരു കെട്ടിടമായിരിക്കാം പുരോഹിതന്റെ പാർപ്പിടം. ഹാരപ്പയിൽ നിന്നു ലഭിച്ച സാമഗ്രികളിൽ 170 അടി നീളവും 130 അടി വീതിയുമുള്ളതും ഇഷ്ടിക കൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെട്ടതുമായ ഒരു വലിയ നിലവറയും ചിത്രപ്പണികളോടുകൂടിയ മൺപാത്രങ്ങളും മുകൾഭാഗത്ത് ചെമ്പുതകിടുകളടിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു കാളവണ്ടിയുടെ കൂടും ചില സ്വർണ്ണാഭരണങ്ങളും കല്ലുമാലകളും ശിലാവിഗ്രഹങ്ങളും മറ്റുമുൾപ്പെടുന്നു.

ജനങ്ങളിൽ വലിയൊരു വിഭാഗം കാർഷികജീവിതത്തെയാണവലംബിച്ചിരുന്നത്. നിലമുഴുതു ശരിപ്പെടുത്തുവാനുള്ള കലപ്പകളും മറ്റു

കാർഷികോപകരണങ്ങളും അവർക്കുണ്ടായിരുന്നു. ചെമ്പുകൊണ്ടും പിച്ചളകൊണ്ടുമുള്ള കലപ്പകളും മറ്റനവധി കാർഷികോപകരണങ്ങളും കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ബാർലി, ഗോതമ്പ് മുതലായ ധാന്യങ്ങളും വസ്ത്രമുണ്ടാക്കാനുള്ള പരുത്തിയും കൃഷി ചെയ്യാൻ അവർ പഠിച്ചിരുന്നു. അവർക്ക് നല്ല തോട്ടങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ഈ പട്ടണങ്ങളെ നിലനിർത്താൻ വേണ്ടത്ര ധാന്യം തൊട്ടടുത്തുള്ള ഗ്രാമങ്ങളിൽ ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു എന്നു തീർച്ചയാണ്. കൊയ്ത്തുകഴിഞ്ഞാൽ അവർ പാട്ടുപാടും, നൃത്തം വയ്ക്കും, മരവും മൃഗത്തോലുമുപയോഗിച്ചുണ്ടാക്കിയ ചെണ്ടകൊട്ടി ആഹ്ലാദിക്കും. അവരുടെ കൈവിരുതു സൃഷ്ടിച്ച ചെണ്ടയാണ് നമ്മുടെ നാട്ടിൽ ഇന്നുമുപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത്.

ഈ പ്രാചീനനഗരങ്ങളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങളിൽ നിന്ന് ഗവേഷകന്മാർ ആട്, പന്നി, ഒട്ടകം, ആന, കുതിര, എരുമ മുതലായ മൃഗങ്ങളുടെ എല്ലുകൾ കണ്ടെടുത്തിട്ടുണ്ട്. ആര്യന്മാർക്കു മുമ്പുതന്നെ നമ്മുടെ പൂർവ്വികർ മൃഗങ്ങളെ പോറ്റിവളർത്തിയിരുന്നു എന്ന് ഇത് തെളിയിക്കുന്നു. അവർ പശു, എരുമ, ആട് എന്നീ മൃഗങ്ങളുടെ പാൽ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നുവെന്നും നായയേയും പൂച്ചയേയും വീട്ടുമൃഗങ്ങളായി പോറ്റിവളർത്തിയിരുന്നുവെന്നും ഗവേഷന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. തീവണ്ടികളോ ലോറികളോ ഇല്ലാതിരുന്ന ആ പ്രാചീന കാലത്ത് കച്ചവടാവശ്യങ്ങൾക്ക് ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്ത വാഹനമായിരുന്നു ഒട്ടകവും കുതിരയുമെന്നോർക്കേണ്ടതുണ്ട്. മോഹൻജദാരോവിലെയും ഹാരപ്പയിലേയും ജനങ്ങളുടെ സാമൂഹിക ജീവിതത്തിൽ വ്യാപാരത്തിന് പ്രധാനമായ ഒരു പങ്കുണ്ടായിരുന്നു. കച്ചവടക്കാർ തോണിയുണ്ടാക്കി ദൂരദേശങ്ങളിലേക്കു യാത്ര ചെയ്തിരുന്നു. ഇന്ത്യയുടെ ഫലസമൃദ്ധമായ ഭൂമിയും വിഭവങ്ങളും അന്നുമുതൽക്കുതന്നെ അന്യനാട്ടുകാരെ ആകർഷിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു.

മോഹൻജദാരോ, ഹാരപ്പ എന്നീ പട്ടണങ്ങൾ കച്ചവടത്തിന്റെയും കൈത്തൊഴിലിന്റെയും കേന്ദ്രങ്ങളായിരുന്നു. മോഹൻജദാരോവിൽ കൊട്ടാരത്തോട് സാദൃശ്യം വഹിക്കുന്ന ഒരു കൂറ്റൻ കെട്ടിടത്തിനടുത്തായി ലോഹപ്പണിക്കുള്ള ഒരു വർക്ക് ഷോപ്പുണ്ട്. അതിന്റെ തെക്കുഭാഗത്ത് മാർക്കറ്റ് കിടക്കുന്നു. കാർഷികോൽപ്പന്നങ്ങൾ കൈമാറ്റം ചെയ്യുന്നതിനുള്ള ഒരു വലിയ കെട്ടിടവുമുണ്ട്.

പരുത്തിയിൽ നിന്ന് നൂലുണ്ടാക്കുവാനും നൂലുപയോഗിച്ച് തുണി നെയ്യുവാനും ഇന്ത്യയിലെ ആ പ്രാചീന നിവാസികൾ പഠിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. മേത്തരം പരുത്തിനൂൽകൊണ്ട് നെയ്തെടുത്ത് ചുകപ്പ് ചായം മുക്കിയ ഒരു തുണിയുടെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ ഒരു വെള്ളിപ്പാത്രത്തിനകത്തുനിന്ന് കണ്ടുകിട്ടിയിരിക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻ പരുത്തി മെസപ്പോട്ടേമിയിൽ

'സിന്ധു' എന്ന പേരിലാണറിയപ്പെട്ടിരുന്നതെന്നും പിന്നീടത് ഗ്രീക്ക് ഭാഷയിൽ 'സിന്റൺ' ആയി മാറിയെന്നും എഡിൻബറോ സർവ്വകലാശാലയിലെ പുരാവസ്തു ഗവേഷണാധ്യാപകനായ സ്റ്റുവേർട്ട് പിക്ഷോട്ട് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

ചിത്രപ്പണികളോടുകൂടിയ, മൺപാത്രങ്ങളുണ്ടാക്കുക, പരുത്തിനൂലുപയോഗിച്ച് വസ്ത്രങ്ങൾ നെയ്യുക, ചൂളവെച്ച് ഇഷ്ടികകൾ നിർമ്മിക്കുക, ഭംഗിയുള്ള ആഭരണങ്ങളുണ്ടാക്കുക - ഇങ്ങനെ പലതരം കൈവേലകൾ അവർക്കറിയാമായിരുന്നു. ഗവേഷകന്മാർ കണ്ടെടുത്തിട്ടുള്ള ചിത്രപ്പണികളോടുകൂടിയ മൺപാത്രങ്ങളും കളിവണ്ടികളും മറ്റു കളിക്കോപ്പുകളും പിച്ചളകൊണ്ടു മനോഹരമായി കൊത്തിയുണ്ടാക്കിയ നൃത്തരൂപങ്ങളും ആ പ്രാചീനജനങ്ങളുടെ കലാപരമായ മുന്നേറ്റത്തെയാണ് തെളിയിക്കുന്നത്.

ഉത്ഖനനശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ പരിശ്രമഫലമായി ലഭിച്ച ഈ സംസ്കാരാവശിഷ്ടങ്ങൾ ഒരു കാര്യം നിസ്സംശയമായി തെളിയിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ പ്രാകൃതവും അപരിഷ്കൃതവുമായ ജീവിതക്രമങ്ങളിൽ നിന്ന് സംസ്കാരത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തിലേക്ക് ആദ്യമായി കാലെടുത്തുവച്ചവർ ആര്യന്മാരായിരുന്നില്ല; ആര്യന്മാർ വരുന്നതിന് മുമ്പേതന്നെ സംസ്കാരത്തിന്റെ ആരംഭ ദശയിലെത്തിയ ആദിമ നിവാസികൾ ഇന്ത്യയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. ദ്രാവിഡന്മാർ എന്ന പേരിലാണവർ പൊതുവേ അറിയപ്പെടുന്നത്.

വർഗ്ഗസമരത്തിന്റെ ആരംഭം

ആര്യന്മാർക്കു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ഈ പ്രാചീന ദ്രാവിഡരുടെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥ പ്രാകൃത കമ്യൂണിസത്തേക്കാൾ ഉയർന്ന ഒരു നിലയിലെത്തിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നുവെന്നാണു ഹാരപ്പയുടെയും മോഹൻജദാരോവിന്റെയും അവശിഷ്ടങ്ങൾ കാണിക്കുന്നത്. ലോഹം കൊണ്ടുള്ള പണിയായുധങ്ങളും യുദ്ധസാമഗ്രികളും മറ്റുപകരണങ്ങളും മൃഗങ്ങളെ പോറ്റിവളർത്തൽ, ജലസേചനപദ്ധതികളുപയോഗിച്ച് കൃഷി ചെയ്യൽ, കാർഷികവൃത്തിയിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായി സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ട കൈത്തൊഴിലുകളും കൈവേലകളിലുമുള്ള വൈദഗ്ധ്യം, പട്ടണങ്ങൾക്കുള്ളിലും പട്ടണങ്ങൾ തമ്മിൽത്തമ്മിലുമുള്ള കച്ചവടം ഇതെല്ലാം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിരിക്കുന്നത്, സമുദായം വർഗ്ഗങ്ങളായി പിരിഞ്ഞതിന് ശേഷമുള്ള ഒരു സ്ഥിതിവിശേഷത്തെയാണ്. ഉല്പാദനശക്തികളുടെ വളർച്ചയുടെ ഫലമായു

ണ്ടായ സ്വകാര്യസ്വത്തുക്കളുടെ വർദ്ധനവും വൈപുല്യവും സാമൂഹികാസമത്വങ്ങൾക്കും വർഗവിഭജനത്തിനും വഴിതെളിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു.

കെട്ടിടങ്ങളുടെ മട്ട് പരിശോധിച്ചാലും ഇതു വ്യക്തമാവും. ധനികന്മാർ, കൈവേലക്കാരും ചെറുകച്ചവടക്കാരുമായ ഇടത്തരക്കാർ, അടിമകളും മറ്റു ദരിദ്രരും – ഈ ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കെല്ലാം പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം തരത്തിലുള്ള വീടുകളുണ്ട്. ധനികന്മാരുടെ വസതികൾക്കുമുമ്പിൽ കാവൽക്കാർക്കു വേണ്ടിയുണ്ടാക്കപ്പെട്ട പടിപ്പുരകൾ കാണാം. വെള്ളം കൊണ്ടുവന്ന് ചുറ്റുപാടുകളെ വൃത്തിയാക്കുന്ന അഴുക്കുചാൽ പദ്ധതികൾ ധനികഭവനങ്ങളുടെ അരികെ മാത്രമാണുള്ളത്. ദരിദ്രന്മാർക്ക് അഴുക്കുചാൽ പദ്ധതികളും ജലസേചന സൗകര്യങ്ങളുമില്ല. പാത്രങ്ങളിൽ വെള്ളം കോരിക്കൊണ്ടുവന്ന് ചിലപ്പോളൊക്കെ കഴുകി വെടിപ്പാക്കിയെന്ന് വരും; അത്രമാത്രം.

ഏണസ്റ്റ് മക്കേ 'സിന്ധുതട സംസ്കാരം' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

"ഈ ഉത്ഖനനങ്ങൾക്കിടയിൽ ചെറുതും വലുതുമായ അനേകം വീടുകൾ കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പണക്കാരായ സ്ഥാപിതതാൽപ്പര്യക്കാരുടെയും കച്ചവടക്കാരുടെയും വർഗ്ഗങ്ങളും, ധാരാളം കൈവേലക്കാരും, അസംഖ്യം അടിമകളും, അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് ഇത് തെളിയിക്കുന്നു".

പട്ടണങ്ങളിലെ അഴുക്കുചാൽ വൃത്തിയാക്കുക, നിരത്തുകൾ ശുചീകരിക്കുക മുതലായ ജോലികളെല്ലാം അടിമകളാണു ചെയ്തിരുന്നത്. മക്കേ അവരെ 'മുൻസിപ്പൽ ജോലിക്കാർ' എന്ന് വിളിക്കുന്നു. ബാബിലോണിയ, ഈജിപ്ത് തുടങ്ങിയ പ്രാചീന രാജ്യങ്ങളിലെന്നപോലെ ഇന്ത്യയിലും ഭവനനിർമ്മാണം തുടങ്ങിയ പ്രവൃത്തികളെല്ലാം അടിമകളുടെ അദ്ധ്വാനമുപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണ് നടത്തപ്പെട്ടിരുന്നത് എന്ന് വിശ്വസിക്കുന്നതിൽ തെറ്റില്ല.

വർഗവിഭജനമുള്ളിടത്ത് ഭരണകൂടവുമുണ്ടാവും. മർദ്ദിത വർഗ്ഗക്കാരുടെ പ്രക്ഷോഭങ്ങളെ അടിച്ചമർത്താനുള്ള ഒരുപകരണമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് എല്ലായിടത്തും ഭരണകൂടങ്ങൾ പൊന്തിവന്നിട്ടുള്ളത്. പ്രാചീനേന്ത്യയിലും ഭരണകൂടമുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് ഗവേഷകന്മാർ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. ആ ഭരണകൂടത്തിന്റെ സ്വഭാവമെന്തായിരുന്നു എന്നതിനെപ്പറ്റി കൂടുതൽ ഗവേഷണങ്ങൾ ആവശ്യമായിരിക്കാം. സുമറിലും ഈജിപ്റ്റിലും അക്കാഡിലും മറ്റുമുണ്ടായിരുന്നതുപോലുള്ള സ്വേച്ഛാധിപതികളായ ഭരണത്തലവന്മാരാണ് പ്രാചീനേന്ത്യയിൽ ഭരണം നടത്തിപ്പോന്നത് എന്നു ചില ഗവേഷകന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്,

സുപ്രസിദ്ധ ഗവേഷകനായ എം. വീലർ 'ഇൻഡസ് സിവിലൈസേഷൻ' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ പറയുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

"ഹാരപ്പയിലെ ഭരണത്തലവന്മാരുടെ അധികാരശക്തിയുടെ അടിത്തറ എന്തുതന്നെയായിരുന്നാലും ശരി – മതപരമായ ഘടകം അതിൽ മുന്നിട്ട് നിന്നിരുന്നുവെന്ന് ന്യായമായും ഊഹിക്കാം – സുമേറിലെയും അക്കാഡിലേയും പുരോഹിതന്മാരുടേതിൽ നിന്നു വളരെയൊന്നും വ്യത്യസ്തമല്ലാത്ത തരത്തിലാണ് അവർ ഭരണം നടത്തിപ്പോന്നത്. 'പൂർണവും സ്വേച്ഛാധിപത്യപരവുമായ അധികാരാവകാശങ്ങളോടുകൂടിയ പുരോഹിതരാജാക്കന്മാരാൽ ഭരിക്കപ്പെട്ട ഒരു രാഷ്ട്രമായിരുന്നു അതെന്ന് പിഗ്ഗോട്ടും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. കൊട്ടാരങ്ങളുടെ മതിൽക്കെട്ടുകളിന്മേൽ കൊത്തിയെഴുതപ്പെട്ട രേഖകൾ വായിച്ചുമനസിലാക്കാൻ കഴിയുന്നതോടുകൂടി ഇക്കാര്യത്തിൽ കൂടുതൽ വെളിച്ചം കിട്ടുമെന്നു നമുക്കാശിക്കാം.

ആദിമനിവാസികളുടെ മതവും ദൈവവും

ഇന്ത്യയിലെ ഈ പ്രാചീന നിവാസികളുടെ മതവിശ്വാസങ്ങൾ ഏതു തരത്തിലുള്ളവയായിരുന്നു? അവരുടെ ദൈവങ്ങളുടെ സ്വഭാവമെന്തായിരുന്നു?

പ്രാചീനശിലായുഗത്തിലെ പ്രാകൃതന്മാർ ആധുനിക മനുഷ്യരെപ്പോലെ ഈശ്വരനിലും പ്രാർത്ഥനകളിലും വിശ്വസിച്ചിരുന്നില്ല എന്നു തീർച്ചയാണ്. അവരൊരിക്കലും ആത്മീയവാദികളായിരുന്നില്ല. പരബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റിയല്ല, ഭക്ഷണത്തിനുള്ള ഫലമൂലാദികളെപ്പറ്റിയും പക്ഷിമൃഗാദികളുടെ മാംസത്തെപ്പറ്റിയുമാണ് അവർ ചിന്തിച്ചിരുന്നത്. ജോർജ്ജ് തോംസൺ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു:

"നമുക്കറിയാവുന്ന ഏറ്റവും അടിത്തട്ടിലുള്ള കാടന്മാർക്ക് ദൈവങ്ങളില്ല. പ്രാർത്ഥനകളെപ്പറ്റിയോ യാഗങ്ങളെപ്പറ്റിയോ അവർക്ക് യാതൊന്നുമറിഞ്ഞുകൂടാ. ഇതുപോലെ തന്നെ പരിഷ്കൃതജനതകളുടെ ചരിത്രാതീതകാലത്തേക്കു തുളച്ചുകടക്കാൻ കഴിയുമ്പോഴെല്ലാം ദൈവങ്ങളും പ്രാർത്ഥനകളും യാഗങ്ങളുമില്ലാത്ത ഒരു നിലവാരത്തിൽ നമ്മളെത്തിച്ചേരുന്നു.

ഭൗതികജീവിതത്തെ കൂടുതൽ കാമ്യവും കൂടുതൽ ആഹ്ലാദമയവുമാക്കുക – ഇതായിരുന്നു പ്രാകൃതമനുഷ്യരുടെ ജീവിതോദ്ദേശ്യം. ഈ ജീവിതോദ്ദേശ്യമാണ് അവരെ കർമ്മോന്മുഖരാക്കിയത്. പക്ഷേ, ജീവിതം കഠിനമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് മാനുഷികമായ കഴിവില്ലായ്മയെ നിക

ത്താൻ വേണ്ടി ക്രമത്തിലവർ അമാനുഷികമായ ശക്തികളുടെ സഹായം തേടി. പ്രകൃതിയിൽ കാണപ്പെട്ട മരങ്ങളേയും പക്ഷിമൃഗാദികളേയുമെല്ലാം അവർ തങ്ങളേക്കാൾ ശക്തിയുള്ള ദൈവങ്ങളായിട്ടാണ് കണക്കാക്കിയത്. പ്രകൃതിശക്തികളെ ചൊൽപ്പടിയിലാക്കാൻ സയൻസിന്റെ സഹായമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടവർ പാട്ടുപാടുകയും നൃത്തം വെയ്ക്കുകയും ചെയ്തു. വേടപ്പണികൊണ്ടു ഉപജീവനം കഴിച്ചിരുന്ന അപരിഷ്കൃതജനങ്ങൾ ചില കാട്ടുമൃഗങ്ങളേയും സർപ്പങ്ങളേയും പൂജിക്കുകയും അരയാൽമരം പോലുള്ള വൃക്ഷങ്ങളെ ആരാധിക്കുകയും തന്ത്രമന്ത്രങ്ങളിൽ വിശ്വസിക്കുകയും ചെയ്തുപോന്നു. ഉൽപ്പാദനശക്തികൾ വളരുകയും കൃഷിക്ക് പ്രാധാന്യം ലഭിക്കുകയും ചെയ്തപ്പോൾ ദൈവങ്ങളുടെ സ്വഭാവത്തിനും മാറ്റമുണ്ടായി. കാളിയും ഭഗവതിയും മറ്റും കുലദൈവങ്ങളായിത്തീർന്നത് ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ്.

ഹാരപ്പയിൽ നിന്നും മോഹൻജദാരോവിൽ നിന്നും കണ്ടുകിട്ടിയ ഒട്ടനവധി സ്ത്രീ പ്രതിമകൾ പ്രാചീനേന്ത്യയുടെ മതവിശ്വാസങ്ങളിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്നുണ്ട്. ഈ പ്രതിമകളിൽ ചിലത് കുട്ടികളുടെ കളിപ്പാട്ടങ്ങളായിരിക്കാം. പക്ഷേ, മുഴുവനും അങ്ങനെയാവാനിടയില്ലെന്നാണ് ഇന്ത്യയിലെ ഉത്ഖനനവകുപ്പിന്റെ ഡയറക്ടർ ജനറലായിരുന്ന സർ ജോൺ മാർഷൽ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നത്. ഒരു മൂർത്തിയുടെ മടിയിൽ ചെറിയൊരു കുട്ടിയുണ്ട്. മറ്റൊരു മൂർത്തി ഗർഭവതിയായ ഒരു സ്ത്രീ ദൈവത്തിന്റേതാണ്. സന്താനലാഭത്തിനുവേണ്ടി സ്ത്രീകൾ അത്തരം മൂർത്തികളെ പൂജിച്ചിരുന്നുവെന്നാണ് മാർഷൽ അനുമാനിക്കുന്നത്. ഹാരപ്പയിൽ നിന്ന് നഗ്നയായ ഒരു സ്ത്രീദൈവത്തിന്റെ ബിംബം കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. കാലുകൾ അകത്തിവെച്ചിരിക്കുന്നു. ഗർഭാശയത്തിൽ നിന്നും ഒരു ചെടി മുളച്ച് പൊന്തിയിരിക്കുന്നു. കുട്ടികളുണ്ടാവണമെന്നാഗ്രഹിക്കുന്നവർ മാത്രമല്ല, കൃഷി നന്നാവണമെന്നാഗ്രഹിക്കുന്നവരും ഈ ദേവിയേയാണ് പൂജിച്ചിരുന്നത്. യോഗികളെപ്പോലെ പത്മാസനത്തിലിരിക്കുന്ന മൂന്ന് ശിരസ്സുകളുള്ള ഒരു പുരുഷ ദൈവത്തിന്റെ ബിംബവും കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ശിവന്റെ പ്രതിമയാണതെന്ന് മാർഷൽ ഊഹിക്കുന്നു. ശിവന് പുറമേ മരം, വെള്ളം, തീ മുതലായവയും നരി, ആന, പോത്ത് മുതലായവയേയും അവർ പൂജിച്ചിരുന്നുവെന്നതിനു തെളിവുകളുണ്ട്. ലിംഗപൂജയും സാധാരണമായിരുന്നു. എന്നാൽ ഏറ്റവുമധികം പ്രാധാന്യം അമ്മ ദൈവങ്ങൾക്കു തന്നെയായിരുന്നു.

ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തിന്റെ അസ്തിവാരം

ഇങ്ങനെ നാലായിരമോ അയ്യായിരമോ കൊല്ലങ്ങൾക്കു മുമ്പുതന്നെ ഇന്ത്യയുടെ മണ്ണിൽ നിന്നും ഇന്ത്യയുടെ സാമ്പത്തിക സാമൂഹിക സാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്നും ഉടലെടുത്ത ഒരു സംസ്കാരം നമുക്കുണ്ടായിരുന്നു. ക്രിസ്ത്വാബ്ദത്തിന് മുമ്പ് രണ്ടാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ മദ്ധ്യത്തിൽ ഹിന്ദുക്കുഷ്-പാമീർ പർവ്വതനിരകളിൽ നിന്ന് അപരിഷ്കൃതരായ ആര്യന്മാർ സംഘം സംഘമായിറങ്ങിവന്ന് ഇന്ത്യയെ ആക്രമിച്ചതിനെ തുടർന്നാണ് ഈ സംസ്കാരത്തിന് ഉടവ് തട്ടിയത്.

ആക്രമണങ്ങളുടെയും സംഘട്ടനങ്ങളുടെയും ഫലമായി പർവ്വത പ്രദേശങ്ങളിലേക്കും കാടുകളിലേക്കും ആട്ടിയോടിക്കപ്പെട്ട ആദിമനിവാസികളിൽ പലരും നാമാവശേഷമായിരിക്കുന്നു. ഫലപുഷ്ടിയുള്ള സമതലപ്രദേശങ്ങളിൽ പാർപ്പുറപ്പിക്കാൻ കഴിഞ്ഞവർ സംസ്കാരസമ്പന്നരായി അവശേഷിക്കുകയും ചെയ്തു. അവരുടെ പിൻഗാമികൾ മദ്ധ്യേന്ത്യയിലും ദക്ഷിണേന്ത്യയിലും ഇന്നും ജീവിച്ചിരിക്കുന്നുണ്ട്. തങ്ങളുടെ അതിപ്രാചീനങ്ങളായ ആചാരവിശേഷങ്ങളിൽ പലതും ഇന്നും അവർ നിലനിർത്തിപ്പോരുന്നുണ്ട്. ആരാധനാസമ്പ്രദായങ്ങളിൽ മാത്രമല്ല ഭാഷ, സാഹിത്യം മുതലായവയിലും ആ പഴയ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ കാണാം. തെക്കേ ഇന്ത്യയിലെ ഭാഷകളിൽ മാത്രമല്ല, വടക്കേ ഇന്ത്യയിലെ മദ്ധ്യപ്രദേശ്, ഹിമാചല പ്രദേശ്, ഛോട്ടാനാഗ്പൂർ മുതലായ സ്ഥലങ്ങളിലെ ഗോത്രവർഗ്ഗക്കാർ സംസാരിക്കുന്ന ഭാഷകളിലും ആര്യന്മാർക്കു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന പ്രാചീനഭാഷയുടെ പല സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളും നിലനിർത്തപ്പെട്ടുവരുന്നുണ്ട്. അപ്പോൾ ആര്യന്മാർക്ക് മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ഇന്ത്യയുടെ പ്രാചീനസംസ്കാരം തികച്ചും മണ്ണടിഞ്ഞുപോയെന്നു കരുതുന്നതു ശരിയല്ല. ഇഷ്ടിക കൊണ്ടുള്ള കെട്ടിടങ്ങൾ തകർന്നിട്ടുണ്ടാവാം. ഓവുചാലുകൾ ഉപയോഗശൂന്യമായിട്ടുണ്ടാവാം. എങ്കിലും ആ പ്രാചീനസംസ്കാരത്തിന്റെ പല ഘടകങ്ങളും ആര്യസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗങ്ങളായി ലയിച്ചുചേർന്നുകൊണ്ട് ഇന്നും ജീവിച്ചിരിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് കാണാം. ഗോർഡൻ ചൈൽഡ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, 'ഒരു സവിശേഷമായ ചുറ്റുപാടിനോട് മനുഷ്യജീവിതം സമ്പൂർണ്ണമായിണങ്ങിച്ചേർന്നു നിൽക്കുന്നതിന്റെ പ്രാതിനിധ്യമാണ് സിന്ധുതടസംസ്കാരം വഹിക്കുന്നത്. വളരെക്കാലത്തെ ക്ഷമയോടുകൂടിയ പ്രയത്നത്തിന്റെ ഫലമായേ അങ്ങനെയൊരിണക്കം സാധിക്കൂ. അത് നിലനിൽക്കുകയും ചെയ്തു. ഇതിനകം അത് സവിശേഷം ഭാരതീയമായി കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ആധുനിക ഭാരതീയസംസ്കാരത്തിന്റെ അസ്ഥിവാരമായിത്തീർന്നതും അതാണ്.

2

ആര്യന്മാരുടെ വിജയം

ആര്യന്മാരും അനാര്യന്മാരും

ആര്യൻ എന്ന വാക്കിന് കുലീനൻ അല്ലെങ്കിൽ ഉയർന്നകുലത്തിലുള്ളവൻ എന്നാണർത്ഥം. തങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലെ ആദിമനിവാസികളേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠന്മാരും കുലീനൻമാരുമാണെന്നു വിശ്വസിച്ചിരുന്ന ആര്യന്മാർ സ്വയം സ്വീകരിച്ച പേരാണത്. വടക്കേ ഇന്ത്യയിലെ പരിഷ്കൃതരായ പ്രാചീനനിവാസികളെ ആക്രമിച്ചു കീഴടക്കിയതിനുശേഷം മാത്രമാണ് പുതിയ നിവാസികൾ ആര്യന്മാർ എന്ന പേരിലറിയപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയത്. ഇന്ത്യയിലെ ആദിമനിവാസികളെ അവർ മ്ലേച്ഛന്മാർ എന്നും ദസ്യുക്കൾ എന്നും ദാസന്മാർ എന്നും വിളിച്ചു. ദാസൻ എന്ന പദത്തിന് ആദ്യം ശത്രു എന്നർത്ഥമായിരുന്നു. കീഴടക്കപ്പെട്ട ആദിമനിവാസികളെക്കൊണ്ട് ആര്യന്മാർ തങ്ങളുടെ ഭൃത്യവേലകൾ ചെയ്യിക്കാൻ തുടങ്ങിയതിനുശേഷമാണ് ദാസൻ എന്ന വാക്കിന് അടിമ എന്ന പുതിയൊരർത്ഥമുണ്ടായത്.

ക്രി. മു. രണ്ടാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭകാലത്ത് വടക്കുപടിഞ്ഞാറേ ഇന്ത്യയിലുണ്ടായിരുന്ന ജനങ്ങളെപ്പറ്റി ആര്യന്മാരുടെ വേദങ്ങൾ തന്നെ പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. അവർ 'വിശക' (ഗോത്ര)ങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അവർ 'കൃഷ്ണത്വചൻമാ (കറുത്ത നിറമുള്ളവ)രും' പരന്ന മൂക്കുള്ളവരുമായിരുന്നു. അവരുടെയിടയിൽ ധനികന്മാരായ വണിക്കുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. അവർ 'അയശിപുര'ങ്ങളിൽ (മതിൽക്കെട്ടുക

ളോടുകൂടിയ ഭവനങ്ങളിൽ) ആണ് പാർത്തിരുന്നത്. അവർ കരിയും നുകയും ഉപയോഗിച്ച് കൃഷിചെയ്തിരുന്നു. കന്നുകാലികളെ പോറ്റി വളർത്തിയിരുന്നു. രോമം കൊണ്ടും പരുത്തികൊണ്ടുമുള്ള തുണിത്തരങ്ങൾ നെയ്തുണ്ടാക്കിയിരുന്നു. മൺപാത്രങ്ങളും ചെമ്പുപാത്രങ്ങളും സ്വർണ്ണം കൊണ്ടും വെള്ളികൊണ്ടുമുള്ള പലതരം ആയുധങ്ങളും അവർക്കുണ്ടായിരുന്നു.

ദസ്യുക്കളുടെ സംസ്കാരം ആര്യന്മാരുടേതിനേക്കാൾ ഉയർന്നതായിരുന്നുവെന്നതിന് ഋഗ്വേദം തന്നെ സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നുണ്ട്. അവരുടെ കോട്ടകൾ വളരെ പ്രബലങ്ങളാണെന്നു വർണിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അവരുടെ മതവിശ്വാസങ്ങളും കൂടുതൽ ഉയർന്ന നിലവാരത്തിലെത്തിയിരുന്നു. പ്രകൃതിശക്തികളായിരുന്നില്ല അവരുടെ പ്രധാന ദൈവങ്ങൾ. ശിവപൂജയും ലിംഗപൂജയും ദേവീ പൂജയുമാണവർക്കുണ്ടായിരുന്നത്. ആര്യന്മാരുടെ ദൈവങ്ങളെ സ്തുതിക്കാത്തവരും പുരോഹിതന്മാർക്കു ദാനം കൊടുത്തവരുമായിട്ടാണ് അവർ വേദങ്ങളിൽ വർണിക്കപ്പെടുന്നത്.

പരിഷ്കൃതരായ ഈ ആദിമനിവാസികളുമായി ഇടവിടാതെ യുദ്ധം വെട്ടിക്കൊണ്ടാണ് ആര്യന്മാർ ആദ്യം പഞ്ചാബിലെ ഫലഭൂയിഷ്ഠമായ നദീതീരപ്രദേശങ്ങളിലും, പിന്നീട് മെല്ലെമെല്ലെ ഗംഗാതീരങ്ങളിലും പാർപ്പുറപ്പിച്ചത്. വടക്കുപടിഞ്ഞാറേ ഇന്ത്യയിലെ ആര്യാവർത്തമാക്കി മാറ്റാൻ വേണ്ടി നടത്തപ്പെട്ട രക്തപങ്കിലമായ അനേകം യുദ്ധങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രാചീന സാഹിത്യകൃതികൾ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്.

മോഹൻജദാരോ–ഹാരപ്പാ സംസ്കാരങ്ങൾ ക്രി.മു. 1500 വരെ നിലനിന്നിരുന്നുവെന്നതിനു തെളിവുകളുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ക്രി.മു. 2500–ാമാണ്ടോടുകൂടി ഇന്ത്യയിൽ പ്രവേശിച്ച ആര്യന്മാർ ക്രി.മു. 1500–ാമാണ്ടോടുകൂടി മാത്രമാണ് പ്രബലരായ ദസ്യുക്കളെ തോല്പിച്ച് പഞ്ചനദം ജയിച്ച് യമുനാ തടത്തിലെത്തിയതെന്നനുമാനിക്കാം.

ഭൗതികജീവിതത്തിന്റെ ആരാധകന്മാർ

ചിലർ തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്നതുപോലെ ആര്യന്മാർ ലൗകിക ജീവിതത്തിൽ നിന്നെല്ലാമകന്നൊഴിഞ്ഞ് പരബ്രഹ്മത്തെ മാത്രം സ്മരിച്ചു കൊണ്ട് വനാന്തരങ്ങളിൽ കഴിച്ചുകൂട്ടിയ മഹർഷിമാരായിരുന്നില്ല. മരണാനന്തര ജീവിതത്തെപ്പറ്റി സ്വപ്നം കാണുകയല്ല, ഭൗതികജീവിതം അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുത്താനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങളാരായുകയാണവർ ചെയ്തത്. അഹിംസയല്ല, മൂർച്ചയേറിയ അമ്പും വില്ലുമാണവരുടെ കയ്യിലുണ്ടായിരുന്നത്. അവർ

അന്തർദൃക്കുകളായ ആത്മീയവാദികളായിരുന്നില്ല. അവർ പശുമാംസം ഭക്ഷിച്ചിരുന്നു. അവർക്ക് എഴുതാനും വായിക്കാനും അറിഞ്ഞുകൂടായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ ആദിമനിവാസികളെപ്പോലെ ലിപികളുപയോഗിക്കാൻ അവർ പഠിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. അവർ തികച്ചും അപരിഷ്കൃതരായിരുന്നു.

പക്ഷേ, അവർ ജീവിക്കാനാഗ്രഹിച്ചു. അതുകൊണ്ടവർ മരണത്തെ വകവെച്ചില്ല. അവർ കൂട്ടം കൂട്ടമായിച്ചെന്ന് അനാര്യന്മാരായ ആദിമനിവാസികളുടെ കന്നുകാലികളേയും മറ്റു സ്വത്തുക്കളേയും കൊള്ളയടിച്ചു. ആദിമനിവാസികളുമായി ഇടതടവില്ലാതെ യുദ്ധങ്ങൾ നടത്തി. യുദ്ധങ്ങളിൽ കുതിരകളെ ഉപയോഗിക്കാനവർ പഠിച്ചിരുന്നു. ആദിമനിവാസികളുടേതിനേക്കാൾ പരിഷ്കരിച്ച അമ്പും വില്ലു അവർക്കുണ്ടായിരുന്നു. ഇരുമ്പുകവചത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വർണ്ണനകൾ ഋഗ്വേദത്തിലുള്ളതുകൊണ്ട് ഇരുമ്പുപണിയിൽ അവർ വൈദഗ്ധ്യം നേടിയിരുന്നു എന്നു വിശ്വസിക്കാം. എച്ച്.ജി. വെൽസ് തന്റെ 'ലോകചരിത്ര സംഗ്രഹ'ത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതു നോക്കുക:

"ആര്യന്മാർ കാളകളെ പൂട്ടി നിലമുഴുത് ഗോതമ്പ് കൃഷി ചെയ്തിരുന്നുവെങ്കിലും ആ കൃഷിസ്ഥലങ്ങൾക്കരികെ താമസമുറപ്പിച്ചിരുന്നില്ല. വിള കൊയ്തെടുത്താൽ അവർ താമസം മാറ്റും. അവരുടെ കൈയ്യിൽ പിച്ചള എന്ന ലോഹമുണ്ടായിരുന്നു. ഏകദേശം 1500– ാമാണ്ടിനടുത്ത് അവർ ഇരുമ്പും കൈവശമാക്കി. അവരായിരിക്കാം ആദ്യം ഇരുമ്പുണ്ടാക്കുന്ന വിദ്യ കണ്ടുപിടിച്ചത്. ഏതാണ്ടാകാലത്തു തന്നെയായിരിക്കാം, അവർക്ക് കുതിരയെ കിട്ടിയതും'.

ആയുധങ്ങളുടെ ശക്തിയിൽ അവർ പൂർണ്ണമായി വിശ്വസിച്ചിരുന്നുവെന്ന് ഋഗ്വേദത്തിൽ കാണുന്ന അവരുടെ ചില പാട്ടുകൾ തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രതിബന്ധങ്ങളെ തട്ടിത്തകർത്തുകൊണ്ട് ജീവിക്കാനും യുദ്ധങ്ങളിൽ വിജയം നേടാനുമുള്ള വെമ്പൽ ആ പാട്ടുകളിൽ ഉടനീളം പ്രതിഫലിച്ചു കാണാം. നോക്കുക:

പടച്ചട്ടയണിഞ്ഞ പടയാളി സമരാങ്കണത്തിനിറങ്ങുമ്പോൾ അവന്റെ മുഖം ഇടിമുഴക്കം നിറഞ്ഞ മേഘം പോലാകുന്നു.

ശരീരത്തിന് തെല്ലും മുറിവ് പറ്റാതെ നീ വിജയിയാവട്ടെ!

പടച്ചട്ടയുടെ കരുത്ത് നിന്നെ രക്ഷിക്കട്ടെ!

വില്ലുകൊണ്ടു നാം കന്നുകാലികളെ നേടും!

വില്ലുകൊണ്ടു നാം യുദ്ധത്തിൽ വിജയം നേടും!

വില്ലുകൊണ്ടുതന്നെ നാം വമ്പിച്ച സമരങ്ങളിലെല്ലാം വിജയം നേടും!

വില്ലു ശത്രുവിനെ നശിപ്പിക്കും; വില്ലുകൊണ്ടു നാം നാടുകൾ പിടിച്ചടക്കും.

പ്രിയ സുഹൃത്തായ വില്ലിനെ പുണർന്നുപിടിച്ചുകൊണ്ട് എന്തോ മന്ത്രിക്കാനെന്നപോലെ, ഞാൺ ചെവികളോടടുക്കുന്നു.

നമ്മെ വിജയത്തിലേക്കു നയിക്കുന്ന ആ തന്തു വില്ലിൽ നീളെ എത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ട് ഒരു പെൺകിടാവിനെപ്പോലെ ചെവിയിൽ സീൽക്കാരശബ്ദം പുറപ്പെടുവിക്കുന്നു!

മരണസമയത്തുപോലും ആത്മശാന്തിക്കുള്ള പ്രാർത്ഥനയല്ല, അധികാരത്തിനും സമരത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള പ്രതിജ്ഞയാണവർ നടത്തിയിരുന്നത്. പുരുഷൻ മരിക്കുമ്പോൾ അയാളുടെ കൈയ്യിൽ ഒരമ്പും വില്ലും പിടിപ്പിക്കും. ശവസംസ്കാരത്തിനുമുമ്പ് താഴെ കൊടുക്കുന്ന അർത്ഥം വരുന്ന ഒരു ശ്ലോകോച്ചാരണത്തോടെ അത് തിരിച്ചെടുക്കും.

'നമ്മുടെ അധികാരത്തിനും ഐശ്വര്യത്തിനും ശക്തിക്കും വേണ്ടി, മരിച്ചവന്റെ കൈയ്യിൽ നിന്നും ഞാൻ ഈ വില്ലെടുക്കുന്നു.

നീ അന്ത്യവിശ്രമം കൊള്ളുന്ന ഈ സ്ഥലത്തുപോലും ഞങ്ങൾ ധീരരായ പടയാളികളെപ്പോലെ ശത്രുക്കളുടെ എല്ലാ ആക്രമണങ്ങളേയും പരാജയപ്പെടുത്തുന്നവരായിത്തീരട്ടെ!

മരണത്തിന്റെ കരിനിഴലിൽവെച്ചുപോലും യുദ്ധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ചിന്തയ്ക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകുന്ന ഈ പ്രതിജ്ഞാമന്ത്രം പ്രാചീനാര്യൻമാരുടെ സമരശൂരതയെ തികച്ചും വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.

ദൈവങ്ങളുടെ ഉപയോഗം

പക്ഷേ, ആര്യന്മാരുടെ വരവിനു മുമ്പുതന്നെ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഒരു ഘട്ടംവരെ വളർന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്ന അനാര്യസമുദായത്തെ എതിർത്തു തോൽപ്പിക്കുക അത്ര എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു ശത്രുധ്വംസനത്തിന് ആര്യന്മാർക്കു ദൈവത്തേക്കൂടി സഹായത്തിന് വിളിക്കേണ്ടി വന്നു. ഋഗ്വേദത്തിൽ പലേടത്തും ആവർത്തിച്ചുകാണുന്ന ഒരു പ്രാർത്ഥനയിതാണ്:

'ഞങ്ങൾ നാലുഭാഗത്തും ദാസൻമാരുടെ ഗോത്രങ്ങളാൽ ചുറ്റപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അവർ യാഗം ചെയ്യുന്നില്ല; അവർ യാതൊന്നിലും വിശ്വസിക്കുന്നില്ല; അവരുടെ ആചാരങ്ങൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളാണ്; അവർ മനുഷ്യരല്ല! അല്ലയോ ശത്രുക്കളുടെ നാശകർത്താവേ, അവരെ കൊല്ലുക! ദാസൻമാരുടെ വംശത്തെ നശിപ്പിക്കുക' (ഋഗ്വേദം 1- 22- 8).

തങ്ങളെ യുദ്ധത്തിൽ സഹായിക്കുന്ന പ്രധാന ദൈവം ഇന്ദ്രനാണെന്നായിരുന്നു അവരുടെ വിശ്വാസം, അതുകൊണ്ട് ഇന്ദ്രന്റെ ശക്തിയെ അവർ വീണ്ടും വീണ്ടും പാടിപ്പുകഴ്ത്തുന്നു;

'പലരുടെയും അപേക്ഷകളനുസരിച്ച് ദേവേന്ദ്രൻ തന്റെ സേനകളോടുകൂടി വന്ന്, ഭൂമിയെ അധിവസിച്ചിരുന്ന ദസ്യുക്കളെ ഇടിമിന്നൽ കൊണ്ട് നശിപ്പിച്ചശേഷം വയലുകളെല്ലാം തന്റെ വെളുത്ത ചങ്ങാതിമാർക്ക് (ആര്യന്മാർക്ക്) വീതിച്ചുകൊടുത്തു. ദേവേന്ദ്രൻ സൂര്യനെ ഉദിപ്പിക്കുകയും മഴ പെയ്യിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു'. (ഋഗ്വേദം 1-100-8).

ഇന്ദ്രന്റെ പരാക്രമങ്ങളെപ്പറ്റി പലേടത്തും പ്രസ്താവിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഇന്ദ്രൻ പയോദകത്തെ കൊന്നു; വെള്ളത്തെ വീഴ്ത്തി; അദ്രികളെ പിളർത്തി; ദസ്യുക്കളെ കൊന്നു - മറ്റും മറ്റും.

ശത്രുക്കളുമായുള്ള യുദ്ധത്തിൽ പ്രധാനമായും ഇന്ദ്രനോടാണ് സഹായമഭ്യർത്ഥിക്കുന്നത്. ചില പ്രാർത്ഥനകൾ കേൾക്കുക;

'ഇന്ദ്ര! ഇമ്പവും കൂസലില്ലായ്മയും പൂണ്ട ഭവാൻ കൂട്ടമിട്ട മായാവികളുടെ നേർക്കു തീക്ഷ്ണമായ ഒളിമിന്നുന്ന ഇടിവാൾ അയച്ചപ്പോൾ, വമ്പിച്ച ദ്യോവിന്റെ കൊടുമുടി കുലുങ്ങിപ്പോയി! ഭവാൻ സ്വയം ആക്രമിച്ച് ശംബരനെ* പിളർത്തി.

അവിടുന്നാണെല്ലോ ഒലികൂട്ടിക്കൊണ്ട് വെള്ളത്തെ വായുവിന്റേയും പതംപരത്തുന്ന പകലിന്റെയും മുകളിലെത്തിക്കുന്നത്;

പിൻമാറാത്ത ശത്രുവധപ്രവണമായ തിരുവുള്ളംകൊണ്ട് അത് ഇന്നും ചെയ്തുവരുന്നു. ആരുണ്ട് അങ്ങയ്ക്കുമീതെ!

ഇന്ദ്ര! സുഖത്താൽ വളരുന്ന യശസ്സും ശത്രുധർഷകമായി മഹത്തായി തഴച്ച ബലവും ഞങ്ങൾക്കു കൈവരുത്തുക; ഞങ്ങളെ ധനവാന്മാരാക്കി രക്ഷിക്കുക; വിദ്വാൻമാരെ പാലിക്കുക; ഞങ്ങൾക്ക് നല്ല സന്താനങ്ങളും അന്നവും തന്നരുളുക' (അ. 1 സു. 54).

ഇന്ദ്ര! അങ്ങ് തൊണ്ണൂറു നദികളുടെ അപ്പുറത്ത് യജ്ഞവിഹീനരെ നിലം പൊത്തിച്ച് കുഴിയിൽ തള്ളി.

വജ്രിൻ! അവിടുന്ന് ഞങ്ങളെ ഈ ദുർഗതിയിൽ നിന്നും യുദ്ധം വന്നാൽ പാപത്തിൽ നിന്നും രക്ഷിക്കണം. ഞങ്ങൾക്ക് അന്നത്തിനും യശസ്സിനും സൂനൃതോക്തിക്കും വേണ്ടി തേരുകൾ, കുതിരകൾ മുതലായ ധനവും തന്നരുളണം!

* ശംബരൻ ദസ്യുക്കളുടെ ഒരു പ്രതാപശാലിയായ നായകനായിരുന്നുവെന്നൂഹിക്കാം.

ധനങ്ങൾ കൊണ്ടു പൂജിക്കപ്പെടേണ്ടവനെ! അങ്ങയുടെ ആ സന്മനസ്സ് ഞങ്ങളെ വിട്ടുപോകരുത്. അന്നങ്ങൾ ഞങ്ങളെ ചുഴലട്ടെ! മഘവാവേ, ധനപതിയായ ഭവാൻ ഞങ്ങളെ ഗോക്കളിൽ കൊണ്ടാക്കിയാലും! അങ്ങയെ സ്തുതിച്ചുപോരുന്ന ഞങ്ങൾ ഇമ്പം കൊള്ളുമാറാകട്ടെ!' (ഒന്നാമഷ്ടകം. അ.18, സൂ. 121).

'അവിടുന്ന് പറന്നിരുന്ന പർവതങ്ങളെനങ്ങാതെയാക്കി; മേഘജാലങ്ങളുടെ ഒഴുകൽ താഴത്തേക്കാക്കി; വിശ്വംഭരയായ ഭൂവിനെ താങ്ങി; ദ്യോവിനെ ഉപായംകൊണ്ട് വീഴാതുറപ്പിച്ചു.

ഇന്ദ്ര! രക്ഷിതാവായ ഭവാനെ ഞങ്ങൾ വിളിക്കുന്നു; ഇന്ദ്ര! കർമ്മവും അന്നവും തരുവാനാണല്ലോ ഭവാൻ. ഇന്ദ്ര! വിവിധരക്ഷകൾ കൊണ്ട് ഞങ്ങളെ വലിയ ധനികന്മാരാക്കിയാലും!' (രണ്ടാമഷ്ടകം. അ.2, സൂ.17).

ഹരപ്പയിലും മോഹൻജദാരോവിലും മറ്റുമുണ്ടായിരുന്ന ദ്രാവിഡരുടെ പ്രബലങ്ങളായ ദുർഗ്ഗങ്ങളെ ആര്യന്മാർ ഇടിച്ചുതകർത്തത് ഇന്ദ്രന്റെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ്! അതുകൊണ്ടാണ് ദേവേന്ദ്രന് പുരന്ദരൻ എന്ന പേരുണ്ടായത്.

വരുണനാണ് ആര്യന്മാരുടെ മറ്റൊരു പ്രധാനദൈവം. വരുണൻ മഹാപ്രതാപിയായ ഒരു ദൈവമാണ്! രണ്ടു ലോകങ്ങളെയും അകറ്റി ആകാശത്തെ മേലോട്ടുയർത്തുകയും അങ്ങനെ ഭൂമിയേയും സ്വർഗത്തേയും വേർതിരിച്ചുവെയ്ക്കുകയും ചെയ്തത് വരുണനാണ്. നദികൾ കടലിൽ ചെന്ന് ചേരുന്നതും എന്നിട്ടും സമുദ്രങ്ങൾ കവിഞ്ഞൊഴുകാതിരിക്കുന്നതും വരുണന്റെ പ്രഭാവം കൊണ്ടാണ്. മനുഷ്യരുടെയും ദേവന്മാരുടെയും രാജാവായും ലോകഗതിയുടെ നിയന്താവായുമാണ് വരുണൻ ഋഗ്വേദത്തിൽ ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ചില പ്രാർത്ഥനകൾ കേൾക്കുക:

'വരുണൻ വൃക്ഷാഗ്രങ്ങളിൽ അന്തരീക്ഷവും കുതിരകളിൽ ബലവും പൈക്കളിൽ പാലും ഹൃദയങ്ങളിൽ കർമവും വെള്ളത്തിൽ തീയും പരത്തി. സൂര്യനെ ആകാശത്തും സോമനെ മലയിലും നിർത്തി.

വരുണൻ വാനൂഴികൾക്കും അന്തരീക്ഷത്തിനും വേണ്ടി മേഘത്തിന്റെ വായ കുനിയിച്ചു. അതിനാൽ, സർവ്വഭൂവനപ്പെരുമാൾ, നനയ്ക്കുന്നവൻ യവത്തെപ്പോലെ, മന്നിനെ കുതിർക്കുന്നു.

ഭൂവിനെയും അന്തരീക്ഷത്തേയും ദ്യോവിനേയും കുതിർക്കുന്ന വരുണൻ ജലത്തെ ഇച്ഛിക്കുമ്പോഴേക്കും മലകൾ മുകിലുടുക്കും; ബലിഷ്ഠരായ വീരന്മാർ ഇളക്കിവിടും! (മരുത്തുകൾ മേഘങ്ങളെ ഇളക്കിവിടും).

അത്യുൽക്കൃഷ്ടപ്രജ്ഞനായ ദേവന്റെ ഈ ബുദ്ധിവൈഭവം ആരും തള്ളില്ല; ഒറ്റ സമുദ്രത്തെപ്പോലും വെള്ളംകൊണ്ടു നിറയ്ക്കുന്നില്ലല്ലോ, പ്രവഹിക്കുന്ന നദികൾ.

വരുണ! ഞങ്ങൾ അര്യമാവിനോ, മിത്രനോ, സഖാവിനോ, ഭ്രാതാവിനോ, അയൽവീട്ടുകാരെന്നോ പറയാൻ കൊള്ളാത്ത വല്ല കുറ്റവും ചെയ്തിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ അത് ഭവാൻ അഴിച്ചുനീക്കണം! (നാലാമഷ്ടകം, മ.5, അ.6, സൂ.85)

'വരുണൻ ചുറ്റും ഒളിവീശുന്ന പൊന്നിൻ ചട്ടയിട്ടു മുഴുപ്പുറ്റ തിരുമൈ മറയ്ക്കുന്നു.

ഹിംസൈഷികൾ ആ ദേവനെ ഹിംസിക്കില്ല; ജനദ്രോഹികൾ ദ്രോഹിക്കില്ല; പാപങ്ങൾ സ്പർശിക്കില്ല!

അദ്ദേഹം സർവ്വത്ര മനുഷ്യർക്കു തികഞ്ഞ ഭക്ഷണം നൽകി; ഞങ്ങളുടെ വയറുകൾക്കും.

എന്റെ നിനവുകൾ ആ ബഹുദർശനീയന്റെ നേർക്ക്, ഗോക്കൾ തൊഴുത്തിലേക്കെന്നപോലെ പിന്തിരിയാതെ നീങ്ങുന്നു.

വരുണ! എന്റെ ആ വിളി കേൾക്കുക! ഇന്ന് സുഖിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുക. രക്ഷയ്ക്കായി ഞാൻ അങ്ങയുടെ നേർക്കു ശബ്ദിക്കുന്നു.

ഹേ മേധാവിൻ! അങ്ങ് ദ്യോവിലും ഭൂവിലും – ലോകത്തിലെങ്ങും പരിശോഭിക്കുന്നു. അതിനാൽ ക്ഷേമം വരുത്താമെന്നേൽക്കുക! (ഒന്നാമഷ്ടകം. അ.1, അ.2, 3-ാമദ്ധ്യായം, സൂ.25)

മറ്റൊരു പ്രധാന ദൈവമാണ് അഗ്നി, അഗ്നിയെപ്പറ്റി ഋഗ്വേദത്തിലുള്ള ഒരു ഭാഗം ഇതാ:

'അഗ്നേ! നേരേ കൊണ്ടുനടക്കുന്നവനേ! അങ്ങയെ സമീപിച്ച് നല്ലതെല്ലാം ചെയ്ത്, ഹവിസ്സർപ്പിക്കുന്ന ഞങ്ങൾ, തുലോം വീര്യമുള്ള അന്നം കൊണ്ട്, ദേവപൂജാരഹിതരായ ദ്രോഹികളെ അമർത്തുമാറാകണം....!

അഗ്നേ! അങ്ങ് കർമ്മമേറിയ ഗോപ്രദാത്രിയായ ഭൂമിയെ സ്തോതാവിന് എന്നേക്കുമായി കിട്ടിച്ചാലും! ഞങ്ങൾക്ക് മകനും അവന്റെ മകനും ജനിക്കുമാറാകണം. അഗ്നേ! അങ്ങയുടെ ആ മനസ്സ് ഞങ്ങളിലെത്തട്ടെ! (രണ്ടാമഷ്ടകം. അ.1, സൂ.1).

ശിവനെപ്പറ്റിയുള്ള ഒറ്റ സ്തോത്രം പോലും ഋഗ്വേദത്തിലില്ല. അതുപോലെ, ദേവീപൂജയും ലിംഗപൂജയുമില്ല. ഇന്ദ്രൻ, വരുണൻ, അഗ്നി, മിത്രൻ, മരുത്തുക്കൾ മുതലായവയായിരുന്നു ആര്യന്മാരുടെ പ്രധാന ദൈവങ്ങൾ.

ഈ ദൈവങ്ങളുടെയും അതോടൊപ്പം തന്നെ മൂർച്ചയേറിയ ആയുധങ്ങളുടെയും സഹായത്തോടെ അവർ അനാര്യന്മാരായ ആദിമനിവാസികൾക്കെതിരായി അനേകം യുദ്ധങ്ങൾ നടത്തി. കീഴടക്കപ്പെട്ട ആദിമ നിവാസികളിലൊരുഭാഗം കൊല്ലപ്പെടുകയോ വനാന്തരങ്ങളിലേക്ക് ആട്ടിയോടിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്തു. അദ്ധ്വാനിക്കാൻ കഴിവുള്ളവർ അടിമകളാക്കപ്പെട്ടു. ചിലർ കീഴടങ്ങാൻ കൂട്ടാക്കാതെ ചെറുത്തുനിന്നു.

ദസ്യുക്കൾ തോറ്റതെന്തുകൊണ്ട്?

അപരിഷ്കൃതരായ ആര്യന്മാർ തങ്ങളേക്കാൾ പരിഷ്കൃതരായ ദസ്യുക്കളെ തോൽപ്പിച്ചു കീഴടക്കിയതെങ്ങനെയാണ്? ശ്രീധർമ്മാനന്ദ കോസാംബി തന്റെ 'ഭഗവാൻ ബുദ്ധൻ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഈ ചോദ്യത്തിനു മറുപടി പറയുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം പറയുന്നതിതാണ്:

'ഒരേതരം ആചാരങ്ങളോടുകൂടിയ ഒരു ജനസമുദായം ആദിമകാലങ്ങളിൽ സുഖസമ്പൽസമൃദ്ധികളോടുകൂടി ജീവിതം നയിക്കുന്നു. കാലക്രമത്തിൽ അവരിൽ ഒരു ചെറിയവർഗക്കാർക്ക് അധികാരം മുഴുവൻ സിദ്ധിക്കുന്നു. അവർ സുഖസമൃദ്ധികളോടുകൂടി കഴിയുമ്പോൾ അധികാരലാഭത്തിനുവേണ്ടി പരസ്പരം മത്സരിക്കുന്നു. തന്മൂലം സാധാരണ ജനങ്ങളുടെ മേൽ കൂടുതലായ നികുതിഭാരം ചുമത്താനിടയാവുകയും, അതുകൊണ്ട് ജനങ്ങൾക്ക് അധികാരികളോട് വിദ്വേഷം വർദ്ധിക്കാൻ ഇടയാവുകയും ചെയ്യുന്നു. അപ്പോൾ അവരേക്കാൾ അപരിഷ്കൃരായ വിദേശികൾക്ക് ഒരുമിച്ചു ചേരാനുള്ള പഴുതു കിട്ടുന്നു. അവർ ഒത്തുചേർന്ന് ആക്രമിച്ചു രാജ്യം കീഴടക്കുന്നു. 13-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ചെങ്കിസ്ഖാൻ മൊഗളന്മാരെ ഒരുമിച്ച് ചേർത്ത് എത്ര സാമ്രാജ്യങ്ങൾ സ്വാധീനമാക്കി? അപ്രകാരം ആര്യന്മാരും പരസ്പരം കലഹിച്ചിരുന്ന ദാസന്മാരെ അനായാസേന കീഴടക്കിയതിൽ ആശ്ചര്യപ്പെടാൻ യാതൊന്നുമില്ല.

ദാസവർഗക്കാർ ചെറിയ ചെറിയ പട്ടണങ്ങളിൽ വസിച്ചിരുന്നു. പട്ടണവാസികളായിരുന്ന അവർ പരസ്പരശത്രുത്വത്തോടെ വർത്തിച്ചിരുന്നു. ദാസന്മാരിൽ ദിവോദാസൻ ഇന്ദ്രനുമായി ചേർന്നുവെന്നും ഋഗ്വേദത്തിൽ പലേടത്തും പറഞ്ഞുകാണുന്നു. ദാസന്മാരുടെ നേതൃത്വം വൃത്രൻ എന്ന ഒരു ബ്രാഹ്മണനിൽ വന്നുചേർന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബന്ധുവായ ത്വഷ്ടാവ് ഇന്ദ്രന് ഒരു പ്രത്യേകതരം യന്ത്രം (വജ്രായുധം) സജ്ജമാക്കി സമർപ്പിച്ചു. അതിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി ഇന്ദ്രൻ ദാസന്മാരുടെ നഗരങ്ങൾ നശിപ്പിക്കുകയും ഒടുവിൽ വൃത്രബ്രാഹ്മണനെ നിഗ്രഹിക്കുകയും ചെയ്തു.

3

പ്രാചീനേന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ പരിവർത്തനങ്ങൾ

ആര്യന്മാർ തങ്ങളേക്കാൾ പരിഷ്കൃതരായ അനാര്യന്മാരെ കീഴടക്കുകയും അവരിൽ വലിയൊരു വിഭാഗത്തെ അടിമകളാക്കി മാറ്റുകയും ചെയ്തുവെന്നതു ശരിതന്നെ. എങ്കിലും മൂർച്ചയേറിയ ആര്യൻ കുന്തങ്ങൾക്ക് സാമൂഹികവളർച്ചയുടെ ഗതിക്രമത്തെ തടഞ്ഞുനിർത്താൻ സാധിച്ചില്ല; അനാര്യന്മാരുടെ പരിഷ്കൃതമായ സാമൂഹ്യജീവിതക്രമങ്ങളെ പാടേ തുടച്ചു നീക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. നേരെമറിച്ച് ആ ജീവിതക്രമങ്ങളിൽ പലതും സ്വീകരിച്ചു സ്വന്തമാക്കുകയാണ് ആര്യന്മാർ ചെയ്തത്. യുദ്ധങ്ങൾ വഴിയായി കിട്ടിയ സ്വത്തുക്കൾ മാത്രമായിരുന്നില്ല അവരുടെ അഭിവൃദ്ധിക്കുള്ള അടിസ്ഥാനം. അനാര്യന്മാരുമായുള്ള സാമീപ്യസമ്പർക്കങ്ങളും അവരുടെ വളർച്ചയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തി.

അപ്പോൾ ശുദ്ധമായ ആര്യസംസ്കാരം എന്നൊന്നില്ല. അനാര്യന്മാരായ ആദിമനിവാസികളുടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ കലർപ്പുകളോടുകൂടിയാണ് ആര്യസംസ്കാരം മൊട്ടിട്ടു വളരാൻ തുടങ്ങിയത്.

പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ സാമൂഹികജീവിതം

വേദങ്ങൾ, പ്രാചീനശിലാരേഖകൾ, കൊത്തുപണിക്കാർ, പ്രാർത്ഥനാഗീതങ്ങൾ, നിയമസംഹിതകൾ മുതലായവയിൽ നിന്ന് പ്രാചീനാര്യ

ന്മാരുടെ സാമൂഹികജീവിതക്രമത്തെപ്പറ്റി ഒട്ടൊക്കെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ കഴിയും. അവരുടെയിടയിൽ ആദ്യകാലത്ത് രാജാവും പ്രജയുമുണ്ടായിരുന്നില്ല; മർദ്ദകനും മർദ്ദിതനുമുണ്ടായിരുന്നില്ല; ജന്മിയും മുതലാളിയുമുണ്ടായിരുന്നില്ല; കോടതിയും ജയിലും പട്ടാളവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല; മനുഷ്യോപയോഗത്തിനുള്ള സ്വത്തുക്കളെ ആരും തങ്ങളുടെ സ്വന്തമാക്കി കൈയ്യടക്കിയിരുന്നില്ല. ഉള്ളത് എല്ലാവർക്കും കൂടിയുള്ളതായിരുന്നു. എല്ലാവരും കൂടിച്ചേർന്ന് അദ്ധ്വാനിച്ചുണ്ടാക്കുന്ന വിഭവങ്ങൾ എല്ലാവരും കൂടിച്ചേർന്ന് അനുഭവിക്കും. പ്രാകൃതവും പിന്നോക്കനിലയിലുള്ളതുമായ ഉത്പാദനരീതിക്ക് യോജിച്ച പ്രാകൃത കമ്യൂണിസ്റ്റു സമുദായമായിരുന്നു അത്. ഉത്പന്നങ്ങളുടെ സമൃദ്ധിയല്ല, ഉത്പാദനത്തിന്റെ ദാരിദ്ര്യമാണ്, ഈ പ്രാകൃതകമ്യൂണിസ്റ്റു സമുദായത്തെ നിലനിർത്തിയത്. വ്യക്തിപരമായ ഉത്പാദനവും വ്യക്തിപരമായ ഉപഭോഗവും അന്നത്തെ പ്രാകൃതമായ ഉത്പാദന രീതിക്ക് പറ്റിയതായിരുന്നില്ല. ഉത്പാദനരീതിയുടെ പ്രാകൃതാവസ്ഥയാണ് കൂട്ടായ ഉപഭോഗവും ആവശ്യമാക്കിത്തീർത്തത്. ഈ സാമൂഹ്യാവശ്യമാണ് മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെ നിർണ്ണയിച്ചത്. ഈ പ്രാചീന സാമൂഹ്യഘടനയുടെ വൈചിത്ര്യങ്ങളെപ്പറ്റി ഏംഗൽസ് എഴുതുന്നു:

'ഈ ഗോത്രഭരണഘടന അതിന്റെ ബാലസദൃശമായ ലാളിത്യം കൊണ്ട് ആശ്ചര്യകരമായ ഒരു ഭരണഘടനയാണ്. പട്ടാളമില്ല, പൊലീസില്ല, പ്രഭുക്കളില്ല, രാജാക്കന്മാരില്ല, കോടതികളില്ല, ജഡ്ജിമാരില്ല, ജയിലുകളില്ല, കേസ്സുകളില്ല – എന്നിട്ടും എല്ലാ കാര്യങ്ങളും ക്രമത്തിലങ്ങു നടന്നുപോകുന്നു. കശപിശകളും തർക്കങ്ങളും തീർക്കുന്നത് 'ജന'ങ്ങളോ ട്രൈബുകളോ, അല്ലെങ്കിൽ 'ജന'ങ്ങൾ തമ്മിൽത്തമ്മിലോ ആണ്; എന്നുവെച്ചാൽ, കശപിശയിൽ ബന്ധപ്പെട്ട ജനസമുദായം മുഴുവനും കൂടിയാണ്. അവസാനത്തേതും അപൂർവ്വവുമായ നടപടി എന്ന നിലയ്ക്ക് രക്തപ്രതികാര ഭീഷണികൂടിയുണ്ട്. ഇന്നത്തെ മരണശിക്ഷ സംസ്കാരയുഗത്തിന്റെ മറ്റെല്ലാ മെച്ചങ്ങളും പോരായ്മകളുമടങ്ങിയ പരിഷ്കൃതമായ പ്രതികാരമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. ഇന്നത്തെ കാലത്തെ അപേക്ഷിച്ച് എത്രയോ കാര്യങ്ങൾ കൂട്ടായി തീരുമാനിക്കേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. ഒട്ടധികം കുടുംബങ്ങൾ ഒന്നിച്ചുചേർന്ന് പൊതുവേയാണ് തറവാടു പുലർത്തുന്നത്, അതുതന്നെ കമ്യൂണിസ്റ്റു രീതിയിലും. ഗണത്തിൽപ്പെട്ടവർ മുഴുവനും കൂടിയാണ് നിലത്തിന്റെ ഉടമ വഹിക്കുന്നത്. ചെറിയ കുടിയിരിപ്പുകൾ മാത്രം തറവാടുകൾക്ക് താൽക്കാലികമായി തിരിച്ചുവെയ്ക്കും. ഇങ്ങനെയൊക്കെയായാലും ശാഖോപശാഖകളോടുകൂടി

യതും നൂലാമാല പിടിച്ചതുമായ നമ്മുടെ ഭരണഘടനാസാമഗ്രികളുടെ കണികപോലും ആവശ്യമില്ല. പ്രശ്നങ്ങൾക്കു തീരുമാനം കണ്ടെത്തുന്നത് അവയിൽ ബന്ധപ്പെട്ടവർ തന്നെയാണ്. മിക്ക സന്ദർഭങ്ങളിലും നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ ആചാരമര്യാദയനുസരിച്ച് തീരുമാനമുണ്ടാകുക പതിവാണ്. ദരിദ്രന്മാരും ആവശ്യക്കാരുമുണ്ടാവാനിടമേയില്ല. കൂട്ടുടമയിലുള്ള തറവാടുകൾക്കും 'ജന'ങ്ങൾക്കും, പ്രായം ചെന്നവരോടും രോഗികളോടും പടയിൽ അംഗഭംഗം വന്നവരോടുമുള്ള കടമകളെന്തെന്നറിയാം. സ്ത്രീകളടക്കം എല്ലാവരും സമരാണ്; സ്വതന്ത്രരാണ്'.

ഉത്പാദനരീതിയിൽ മെല്ലെമെല്ലെ പല മാറ്റങ്ങളും വന്നുചേർന്നു. പുതിയപുതിയ ഉത്പാദനോപകരണങ്ങൾ കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ടു. ആടുമാടുകളെ മേച്ചുനടന്നിരുന്ന ആര്യഗണങ്ങൾ ക്രമത്തിൽ സിന്ധു- ഗംഗാതീരങ്ങളിൽ പാർപ്പുറപ്പിച്ച് കൃഷിചെയ്യാൻ പഠിച്ചു. ഉത്പാദനരീതിയിലുണ്ടായ ഈ മാറ്റങ്ങളുടെ ഫലമായി സ്വത്തുക്കൾ വർദ്ധിക്കാൻ തുടങ്ങി.

മാതൃമേധാവിത്വത്തിൽ നിന്ന് പിതൃമേധാവിത്വത്തിലേക്ക്

മാതൃമേധാവിത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള കൂട്ടുകുടുംബങ്ങളാണ് ആദ്യകാലത്തുണ്ടായിരുന്നത്. പിന്നീട് സ്വത്തുക്കൾ വർദ്ധിച്ചപ്പോൾ സ്ത്രീയുടെ മേധാവിത്വമവസാനിക്കുകയും പുരുഷന്റെ മേധാവിത്വമുറപ്പിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. പിതൃമേധാവിത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരുതരം കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥയാവിർഭവിച്ചു – പുരുഷനുമാത്രം പാരമ്പര്യസ്വത്തവകാശമനുവദിക്കുന്ന ഒരുതരം കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥ. ഇന്ത്യയിലിന്നും നിലനിൽക്കുന്ന പിതൃമേധാവിത്വസമ്പ്രദായം ഈ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ അവശിഷ്ടമാണ്. അച്ഛൻ, അമ്മ, മക്കൾ എന്നിങ്ങനെ ചെറിയൊരു ഘടകത്തിലൊതുങ്ങുന്ന കുടുംബവ്യവസ്ഥയിൽ നിന്നും വിഭിന്നമാണിത്. എല്ലാ സ്വത്തുക്കളും കൂട്ടുകുടുംബങ്ങളുടെ പൊതുസ്വത്തായിരുന്നു. കൂട്ടായി അദ്ധ്വാനിക്കുക, കൂട്ടായി അനുഭവിക്കുക, പൊതുവായ ആചാരചടങ്ങുകളും പൊതുവായ ജീവിതരീതിയും – ഇതായിരുന്നു സമ്പ്രദായം.

പിതൃമേധാവിത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഈ കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥ അതിനുമുമ്പുണ്ടായിരുന്ന മാതൃമേധാവിത്വത്തിനും പിന്നീടുണ്ടായ ആധുനിക കുടുംബവ്യവസ്ഥയ്ക്കും ഇടയിലുള്ള ഒരു പരിവർത്ത

നഘട്ടത്തെയാണ് കുറിക്കുന്നത്. 'കുടുംബത്തിന്റെ ഉത്ഭവം' എന്ന തന്റെ സുപ്രസിദ്ധഗ്രന്ഥത്തിൽ ഏംഗൽസ് എഴുതുന്നു:

'സദ്രുഗ (സൗഹൃദം) എന്നും ബ്രാറ്റ്സോ (സാഹോദര്യം) എന്നുമുള്ള പേരുകളിൽ സർബുകളുടെയും ബൾഗേറിയക്കാരുടെയും, ഇടയിൽ കുറച്ചുകൂടി വ്യത്യസ്തമായ നിലയിൽ പൗരസ്ത്യജനസമുദായങ്ങൾക്കിടയിലും, നാമിന്നു കാണുന്ന പിതൃമേധാവിത്വപരമായ കൂട്ടുകുടുംബ വ്യവസ്ഥ യൂദ വിവാഹസമ്പ്രദായത്തിൽ നിന്നു വളർന്നുവന്നതും മാതൃമേധാവിത്വത്തിനും ആധുനിക ലോകത്തിലെ കൂട്ടുകുടുംബ വ്യവസ്ഥയ്ക്കും ഇടയിലുള്ളതുമായ ഒരു പരിവർത്തനഘട്ടമായിരുന്നുവെന്ന് മാക്സിംകോവാലേവസ്കി തെളിയിച്ചിട്ടുണ്ട്. പൗരാണിക ലോകത്തിലെ പരിഷ്കൃതജനവിഭാഗങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചെടുത്തോളം - അതായത്, ആര്യന്മാർ, സെമിറ്റ്കാർ എന്നിവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം - ഇത് തെളിയിക്കപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.'

ഈ കൂട്ടുകുടുംബ വ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനമെന്തായിരുന്നു? കൂട്ടായ അദ്ധ്വാനത്തിനും കൂട്ടായ ഉപഭോഗത്തിനും വഴിതെളിച്ച ഉൽപാദന രംഗമേതായിരുന്നു?

മാർക്സ് പറയുന്നു:

'കൈകൊണ്ടുതന്നെ നടത്തപ്പെട്ടിരുന്ന പ്രത്യേകതരത്തിലുള്ള നെയ്ത്ത്, നൂൽനൂൽപ്പ്, കൃഷി എന്നിങ്ങനെ ആര്യന്മാരെ സ്വയം സമ്പൂർണ്ണരാക്കാൻ സഹായിച്ച ഗാർഹികവ്യവസായത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിന്മേലാണ് ഈ കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥ നിലനിന്നുപോന്നത്'.

ഈ പഴയ കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥയുടെ പല പ്രതിധ്വനികളും വേദങ്ങളിൽ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. കൂട്ടായ ജീവിതത്തേയും കൂട്ടായ പ്രവൃത്തിയേയും കുറിക്കുന്ന പദങ്ങൾ സുലഭമായി കാണാം.

ഇന്ത്യയിലെത്തിയതിനുശേഷം വളരെക്കാലം കന്നുകാലികളെ മേച്ചുകൊണ്ട് ചുറ്റിത്തിരിയുന്ന ഒരു ജീവിതമാണ് ആര്യന്മാർ നയിച്ചത്. ക്രമത്തിൽ ഫലഭൂയിഷ്ഠിയുള്ള സ്ഥലങ്ങളിൽ സ്ഥിരതാമസ്സമാരംഭിച്ചു. പാൽ, വെണ്ണ, ഇറച്ചി ഇവയായിരുന്നു അവരുടെ പ്രധാന ഭക്ഷണം. പശു, ആട് തുടങ്ങിയ കന്നുകാലികൾ പൊതു ഉടമയിലായിരുന്നു. കന്നുകാലികൾക്ക് പൊതുമേച്ചിൽ സ്ഥലങ്ങളും പൊതു തൊഴുത്തുകളുമുണ്ടായിരുന്നു. പൊതു കലവറയിൽ വെണ്ണ, ധാന്യങ്ങൾ മുതലായവ സംഭരിച്ചു വെയ്ക്കും. ഈ കൂട്ടുകുടുംബത്തിലെ അംഗങ്ങളെല്ലാം പരസ്പരം രക്തബന്ധമുള്ളവരായിരുന്നു.

ഉൽപാദനവിതരണങ്ങൾക്കും നേതൃത്വം നൽകാൻ കെല്പും പ്രാപ്തിയുമുള്ള ഒരു വ്യക്തിയെ ഗണത്തിന്റെ തലവനായി തെരഞ്ഞെടുക്കുക പതിവായിരുന്നു. ആ തലവന്റെ നേതൃത്വത്തിലാണ് കാര്യങ്ങളെല്ലാം നടന്നിരുന്നത്. എങ്കിലും ഗണത്തിനുള്ളിൽ എല്ലാവരും സമൻമാരായിരുന്നു.

പൊതുഭരണകാര്യങ്ങൾ നടത്താൻ രാജാവല്ല, സഭയും സമിതിയുമാണുണ്ടായിരുന്നത്. സമിതി കൂടുന്നതിനുമുമ്പായി എല്ലാവരേയും വിവരമറിയിക്കും. യോഗത്തിൽ തലവനു മാത്രമല്ല, സാധാരണവ്യക്തികൾക്കും അഭിപ്രായപ്രകടനത്തിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നു. ഒരു തരത്തിലുള്ള ജനാധിപത്യഭരണമാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്.

ഉള്ളവരും ഇല്ലാത്തവരും

സ്വത്തുക്കൾ വർദ്ധിക്കുകയും ഉല്പാദനശക്തികൾ വളരുകയും ചെയ്തതോടെ കൂട്ടുടമാവകാശത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയ്ക്കുടവു തട്ടി. കൈവേലകൾ, ലോഹം കൊണ്ടുള്ള പണിത്തരങ്ങൾ, കൃഷി എന്നിവ അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടതോടെ കൈയൂക്കേറിയവരുടെ കൈയിൽ ഉത്പാദനോപകരണങ്ങൾ കേന്ദ്രീകരിക്കുവാൻ തുടങ്ങി.

ചരക്കുകളുടെ കൈമാറ്റങ്ങൾ പരന്നുപിടിച്ചു. അങ്ങനെ സ്വകാര്യസ്വത്തു സമ്പ്രദായം നിലവിൽവന്നു. മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതു പോലെ, 'ഒരേ ഗണത്തിനുള്ളിൽ തന്നെയുണ്ടായ സ്വത്തുടമവ്യത്യാസങ്ങൾ ഗണത്തിലെ അംഗങ്ങളുടെ ഐക്യത്തെ തകർക്കുകയും അവർക്കിടയിൽ സ്പർദ്ധകളെ സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്തു.'

ഉത്പാദനശക്തികൾ വളരുകയും സ്വത്തുക്കൾ വർദ്ധിക്കുകയും ചെയ്തപ്പോൾ സമുദായത്തിന്റെ നടത്തിപ്പിന് പ്രവൃത്തിവിഭജനം ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. ഓരോ സാമൂഹികരംഗത്തിലും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം നേതൃത്വം വേണമെന്നായി. അങ്ങനെ ഓരോ പ്രവൃത്തിക്കും പറ്റിയ തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട നേതാക്കന്മാർ ഉയർന്നുവന്നു. യുദ്ധങ്ങൾക്കു നേതൃത്വം നൽകുന്ന ക്ഷത്രിയർ, കൃഷിക്കുപറ്റിയ കാലം കണ്ടുപിടിക്കുകയും പ്രകൃതിയുടെയും ദൈവത്തിന്റെയും കോപങ്ങളിൽ നിന്ന് സമുദായത്തെ രക്ഷിക്കാനാവശ്യമായ ക്രിയകൾ നടത്തുകയും ചെയ്യുന്ന പുരോഹിതനായ ബ്രാഹ്മണൻ – ഇവരാണ് സമുദായത്തിന്റെ നേതൃത്വം വഹിച്ചത്. ഈ പ്രവൃത്തിവിഭജനം സാമൂഹ്യോത്പാദനത്തെ വീണ്ടും അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുത്തി. ആവശ്യം കഴിച്ച് മിച്ചമായി കിട്ടിത്തുടങ്ങിയ ഉത്പന്നങ്ങൾ കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെട്ടു.

ആദ്യകാലത്തു തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട നേതാക്കന്മാരുടെ നിയന്ത്രണ ത്തിലാണ് പൊതുസാമൂഹ്യസ്വത്തുക്കളുടെ മേൽനോട്ടം നടത്തപ്പെട്ടത്. ക്രമേണ ഈ തലവന്മാരുടെയും പുരോഹിതന്മാരുടെയും കൈയിൽ സ്വത്തുക്കളും അധികാരങ്ങളും കേന്ദ്രീകരിക്കാൻ തുടങ്ങി. ആവശ്യ ത്തിൽ കവിഞ്ഞ് മിച്ചമായ വിഭവങ്ങളുണ്ടാക്കാൻ കഴിയത്തക്കവണ്ണം ഉത്പാദനശക്തികൾ വളർന്നപ്പോൾ അവർക്ക് മറ്റുള്ളവരെ കൊണ്ടു പണിയെടുപ്പിച്ച് കൂടുതൽ സ്വത്തുക്കൾ നേടാൻ കഴിയുമെന്നായി. ഈ ഭൗതികപരിതസ്ഥിതികളിൽ നിന്നാണ് അടിമത്തവ്യവസ്ഥ ആവിർഭവി ച്ചത്.

ഏംഗൽസ് എഴുതുന്നു:

'കന്നുകാലിവളർത്തൽ, കൃഷി, കൈത്തൊഴിൽ തുടങ്ങിയ വിവിധ രംഗങ്ങളിലുണ്ടായ ഉത്പാദനവർദ്ധനമൂലം സമുദായത്തിന്റെ നിലനിൽപി നാവശ്യമായതിലുമധികം ഉത്പാദിപ്പിക്കുവാൻ മനുഷ്യാദ്ധ്വാനത്തിന് സാധിക്കുമെന്നായി. പക്ഷേ, അതോടൊപ്പം ഗണത്തിലെ ഓരോ അംഗവും ചെയ്തുതീർക്കേണ്ട ജോലിയും വർദ്ധിച്ചു. പുതിയ അദ്ധ്വാനശക്തികൾ ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. യുദ്ധങ്ങളാണ് ഈ ആവശ്യങ്ങൾ നികത്തിയത്. യുദ്ധത്തടവുകാർ അടിമകളാക്കി മാറ്റപ്പെട്ടു. മനുഷ്യാദ്ധ്വാനത്തിന്റെ ഉത്പാദനക്ഷമതയും അതോടൊപ്പം സ്വത്തുക്കളും വർദ്ധിക്കുകയും ഉത്പാദനരംഗങ്ങൾ വിപുലമായിത്തീരുകയും ചെയ്തതോടുകൂടി നില വിലുള്ള ചരിത്രപരമായ പരിതഃസ്ഥിതികളിൽ പ്രവൃത്തി വിഭജനത്തേ ത്തുടർന്ന് അടിമത്തവ്യവസ്ഥ നിലവിൽ വരികയെന്നത് അനിവാര്യമാ യിരുന്നു. അങ്ങനെ സമുദായത്തിലെ ഒന്നാമത്തെ പ്രവൃത്തിവിഭജന ത്തിൽ നിന്നാണ് അടിമകളെന്നും ചൂഷിതരെന്നും ചൂഷകരെന്നുമുള്ള വർഗവിഭജനം ഉയർന്നുവന്നത്.

പ്രാകൃതകമ്യൂണിസം പെട്ടെന്നൊരു ദിവസംകൊണ്ടല്ല, വളരെ നീണ്ട കാലം കൊണ്ടാണ് തകർന്നത്. ക്രി. മു. ഒന്നാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭത്തിലാണ്, എന്നുവെച്ചാൽ 1000 ബി.സി.ക്കും 700 ബി.സി.ക്കും ഇടയിലാണ്, പ്രാകൃത കമ്യൂണിസത്തിന്റെ തകർച്ച പൂർത്തിയാവുകയും അടിമത്വത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ പുതിയ ഉത്പാദനവ്യവസ്ഥ തല യുയർത്തുകയും ചെയ്തത്.

ഭരണവ്യവസ്ഥയിലെ മാറ്റങ്ങൾ

വർഗവിഭജനവും വർഗചൂഷണവും പഴയ ഗണഗോത്രസംഘടനയെ താറുമാറാക്കി. സഭയും സമിതിയും അധഃപതിച്ചു. കൂട്ടായി അദ്ധ്വാനി

ക്കുകയും കൂട്ടായി അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്ന സമ്പ്രദായത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് സ്വത്തുള്ളവരും സ്വത്തില്ലാത്തവരും തമ്മിലുള്ള മത്സരങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. സ്വത്തില്ലാത്ത മർദ്ദിതന്മാർ അസംതൃപ്തരായി, അവരുടെ പ്രക്ഷോഭങ്ങളെ അടിച്ചമർത്താൻ സ്വത്തുടമവർഗ്ഗക്കാർക്ക് ഒരു മർദ്ദനോപകരണം ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. ഈ ആവശ്യത്തിൽനിന്നാണ് പ്രാചീനേന്ത്യയിൽ രാജാക്കന്മാരും അവരുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള ഭരണകൂടങ്ങളും പൊന്തിവന്നത്. ഗണങ്ങളുടെ മേധാവിത്വം വഹിച്ചുപോന്നവരോ തലമുറ തലമുറയായി ഭരണകാര്യങ്ങൾ നടത്തിപ്പോന്നവരോ ആയ തലവന്മാർ മെല്ലെമെല്ലെ രാജാക്കന്മാരായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു. ആദ്യകാലത്തെ രാജാക്കന്മാർ തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ടവരായിരുന്നു. പക്ഷേ, ക്രമത്തിലവർ പിന്തുടർച്ചാവകാശത്തോടുകൂടിയ ഭരണാധികാരികളായി മാറി.

രക്തബന്ധമായിരുന്നു ഗണങ്ങളിലെ അംഗങ്ങളെ പരസ്പരം അടുപ്പിച്ചത്. സാമ്പത്തികാസമത്വങ്ങളും വർഗവിഭജനങ്ങളും ആവിർഭവിച്ചതോടുകൂടി ഗണത്തിനുള്ളിലെ രക്തബന്ധം അപ്രധാനമാവുകയും ഭൂപ്രദേശങ്ങളുടെ അതിർത്തിവിഭജനത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ ജനവിഭാഗങ്ങൾ ഉയർന്നുവരികയും ചെയ്തു. മത്സ്യ, മഗധ, ശൗരസേന മുതലായ രാജ്യങ്ങൾ ഈ കാലത്താണുയർന്നുവന്നത്. ക്രി. മു. ഒന്നാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ മദ്ധ്യകാലമായപ്പോഴേക്കും ഗംഗാതീരപ്രദേശങ്ങളിൽ കുരു, പാഞ്ചാലം, അംഗം, അവന്തി, കോസലം, കാശി, മിഥില തുടങ്ങിയ ഒരു ഡസനോളം രാജ്യങ്ങളാവിർഭവിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു.

ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ ആര്യന്മാരുടെ സാമൂഹികജീവിതത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അവ്യക്തമായ പല സൂചനകളും ഋഗ്വേദത്തിൽ തന്നെ കാണാം. ഗ്രാമം, വിഷയം, ജനം, രാഷ്ട്രം എന്നിങ്ങനെ നാലുപടികളായിട്ടാണവർ ജീവിച്ചിരുന്നത്. പല കുലങ്ങളും ഒന്നിച്ചു താമസിക്കുന്നയിടമാണ് ഗ്രാമം. പല ഗ്രാമങ്ങൾ കൂടിച്ചേർന്നത് വിഷയം. പല വിഷയങ്ങൾ ചേർന്ന സമുദായത്തിന് ജനം എന്നുപറയുന്നു.

രാഷ്ട്രത്തിന്റെ തലവൻ രാജാവ്; രാജാവിന്റെ കീഴിൽ അടിമകളുടെയും മറ്റു സ്വത്തുക്കളുടെയും ഉടമസ്ഥരായ കുലീനന്മാർ; അവരുടെയിടയിൽ തന്നെ പിന്തുടർച്ചാവകാശത്തോടുകൂടിയവരും ബ്രാഹ്മണർ എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്നവരുമായ പുരോഹിതകുടുംബങ്ങൾ – ഇവരൊക്കെക്കൂടിയാണ് അടിമത്തത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ പുതിയ സാമ്പത്തിക വ്യവസ്ഥയുടെ മേൽനോട്ടം വഹിച്ചത്. സാമൂഹ്യവും ഭരണപരവുമായ ഈ മാറ്റങ്ങൾ ഉത്പാദനശക്തികളുടെ വളർച്ചയെ വളരെയധികം സഹായിച്ചു.

കൃഷിയിൽ അടിമകളുടെ അദ്ധ്വാനം ധാരാളമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. സ്വത്തുടമസ്ഥന്മാരായ കുലീനന്മാരുടെ നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള നിർമാണശാലകളിൽ കൈവേലക്കാർ ആയുധങ്ങളും ആഭരണങ്ങളും വസ്ത്രങ്ങളും മറ്റുമുണ്ടാക്കിത്തുടങ്ങി. ഉപഭോഗവസ്തുക്കൾ വർദ്ധിച്ചപ്പോൾ കൊള്ളക്കൊടുക്കുകളും വർദ്ധിച്ചു. ചെറിയ ചെറിയ പട്ടണങ്ങൾ പൊന്തിവന്നു. ക്രമേണ വിവിധ സാമഗ്രികൾ നിർമ്മിക്കുന്ന പട്ടണങ്ങൾ തമ്മിൽ കച്ചവടമാരംഭിച്ചു. ജനങ്ങളുടെ ജീവിതം അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടു.

ചാതുർവർണ്യം

പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ അടിമത്തവ്യവസ്ഥ ഒരു സവിശേഷരീതിയിലുള്ള സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയായിരുന്നു. വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥ എന്ന പേരിലാണ് അത് അറിയപ്പെടുന്നത്. ഗണഗോത്രങ്ങളുടെ തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട തലവന്മാരിൽ നിന്നും പുരോഹിതന്മാരിൽ നിന്നും ഉയർന്നുവന്ന പിന്തുടർച്ചാവകാശത്തോടുകൂടിയ കുലീനന്മാർ – ബ്രാഹ്മണരും ക്ഷത്രിയരും – ഇവരാണ് സമുദായത്തിന്റെ മേൽത്തട്ടിലുള്ള സ്വത്തുടമവർഗ്ഗങ്ങൾ. കൃഷി, കച്ചവടം, കൈവേല മുതലായവയിലേർപ്പെട്ട വൈശ്യന്മാർ ഇവർ സ്വതന്ത്രരായിട്ടാണ് കണക്കാക്കപ്പെട്ടത്. ഏറ്റവും കീഴേ ശൂദ്രൻമാർ. ഇവർ മൂന്ന് വർണ്ണങ്ങൾക്കും പണിയെടുക്കുന്ന അടിമകളാണ്. ഇങ്ങനെ നാലു വർണ്ണങ്ങളായിട്ടാണ് പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ വർഗ്ഗവിഭജനം ഉരുപ്പിടിച്ചത്.

ഓരോ വർണ്ണത്തിനും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം ചുമതലകളും ധർമ്മങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. ഈ പ്രവൃത്തിവിഭജനമാണ് സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിൽ നാലു വർണ്ണങ്ങളേയും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെടുത്തുകയും അങ്ങനെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ തന്നെ ഉറപ്പിക്കുകയും ചെയ്തത്.

ബ്രാഹ്മണർക്ക് ഏറ്റവും ഉയർന്ന സ്ഥാനമാണ് നൽകപ്പെട്ടത്. അവരായിരുന്നു സാമൂഹ്യാചാരങ്ങളുടെയും മതത്തിന്റെയും സംരക്ഷകന്മാർ. വേദങ്ങൾ പഠിക്കുകയും പഠിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുക, മതപരമായ ചടങ്ങുകളും പൗരോഹിത്യവും നടത്തുക, യാഗം ചെയ്യുക, ദാനം സ്വീകരിക്കുക എന്നിവയാണ് ബ്രാഹ്മണരുടെ ധർമം. അവർ ദൈവതുല്യന്മാരാണ്; ഭൂമിയിലെ മഹേശ്വരന്മാരാണ്. ദൈവത്തിന്റെ പേരിൽ മനുഷ്യനെ ചൂഷണം ചെയ്യാനും സ്വകാര്യസ്വത്തുക്കൾ കുന്നുകൂട്ടാനും ഏറ്റവുമുയർന്ന സുഖജീവിതം നയിക്കാനും അവർക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നു. പ്രജാപരിപാലനം, വേദപഠനം, ദാനം, ശത്രുസംഹാരം എന്നിവയെല്ലാമാണ് ക്ഷത്രി

യധർമം. മൃഗസംരക്ഷണം, പഠനം, കച്ചവടം ഇവ വൈശ്യധർമമാണ്. ഈ മൂന്നു വർണ്ണങ്ങളുടെ (ബ്രാഹ്മണ ക്ഷത്രിയവൈശ്യന്മാരുടെ) പാദ ശുശ്രൂഷ അതും യാതൊരു അസൂയയോ എതിർപ്പോ കൂടാതെ - ചെയ്യുക എന്ന ഒരൊറ്റ ധർമ്മമാണ് ശൂദ്രന് വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് (മനു സ്മൃതി ഒന്നാം അദ്ധ്യായം, 88-91 ശ്ലോകങ്ങൾ).

ഏറ്റവും കീഴ്ത്തട്ടിലുള്ള വർണമാണ് ശൂദ്രൻ. ഭൗതികവും ആത്മീ യവുമായ എല്ലാ സുഖഭോഗങ്ങളേയും സ്വന്തം താല്പര്യത്തിനുവേണ്ടി നിയന്ത്രിക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണൻ ശൂദ്രനുമായി അടുത്തിടപഴകിയാൽ മതി, അശുദ്ധമാവും. ശൂദ്രന് ദൈവത്തെ പൂജിക്കാൻ പാടില്ല. വേദങ്ങളും നിയ മങ്ങളും പഠിക്കാൻ പാടില്ല. മറ്റു മൂന്ന് വർണങ്ങൾക്കും സ്വന്തമായ ദൈവ ങ്ങളും പൂജാവിധികളും പ്രാർത്ഥനാ സ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. ശൂദ്രനുമാത്രം യാതൊന്നുമില്ല. അവർ മതത്തിനു പുറത്താണ്. അവർക്ക് സമുദായ ത്തിന്റെ പൊതുസ്വത്തുക്കളിൽ യാതൊരധികാരവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. കന്നു കാലികൾ, വീട്ടുസാമഗ്രികൾ മുതലായവയെപ്പോലെ തന്നെ അടിമക ളായ ശൂദ്രന്മാരും ധനികവർഗ്ഗക്കാരുടെ സ്വകാര്യസ്വത്തുക്കളായിട്ടാണു കണക്കാക്കപ്പെട്ടത്.

വർണങ്ങളിൽ നിന്ന് അടിമത്തത്തിലേക്ക്

വേദങ്ങളുടെ കാലത്തുതന്നെ വർണങ്ങൾ ആവിർഭവിച്ചുകഴിഞ്ഞി രുന്നു. പ്രാകൃതകമ്യൂണിസ്റ്റു സമുദായത്തിലെ പ്രവൃത്തി വിഭജനമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് അവയാവിർഭവിച്ചത്. സമുദായത്തിന്റെ നാലവയവങ്ങൾ എന്ന നിലയ്ക്കാണവ കണക്കാക്കപ്പെട്ടത്.

ധാരാളം പാലുള്ള പശുക്കളാവട്ടെ എന്നു പ്രാർത്ഥിക്കുന്നതോടൊ പ്പമാണ് ബുദ്ധിമാന്മാരും ആത്മീയജ്ഞാനമുള്ളവരുമായ ബ്രാഹ്മണരു ണ്ടാവട്ടെയെന്നും, അമ്പും വില്ലുമുപയോഗിക്കാൻ സാമർത്ഥ്യമുള്ള ശക്ത ന്മാരായ പടയാളികളും രാജന്യന്മാരുമുണ്ടാവട്ടെ എന്നും ആര്യന്മാർ പ്രാർത്ഥിച്ചത്.

എന്നാൽ, ആദ്യകാലത്തെ വർണവ്യത്യാസങ്ങൾ പ്രവൃത്തിവിഭജ നങ്ങൾ മാത്രമായിരുന്നു. വർഗവ്യത്യാസങ്ങളായിരുന്നില്ല. പിന്നീട് ഉത്പാ ദനശക്തികൾ വളരുകയും ഓരോരുത്തനും തന്റെ സ്വന്തം ആവശ്യ ത്തിൽക്കവിഞ്ഞ മിച്ചമായ ഉത്പന്നങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കാൻ കഴിയുമെന്ന നില യുളവാകുകയും സമുദായത്തിലെ ന്യൂനപക്ഷത്തിന്റെ കൈയ്യിൽ സ്വകാ ര്യസ്വത്തുക്കൾ കേന്ദ്രീകരിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തപ്പോഴാണ് വർണ

വ്യത്യാസങ്ങൾ അടിമത്തവ്യവസ്ഥയായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടത്. അതുകൊണ്ട് പിന്നീടുണ്ടായ മനുസ്മൃതി, നാരദീയസ്മൃതി, കൗടില്യന്റെ അർത്ഥ ശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ പ്രാചീനസാഹിത്യകൃതികളാണ് മർദകനും മർദി തനും തമ്മിൽ, ഉടമയും അടിമയും തമ്മിലുള്ള അകൽച്ചയേയും വർഗ്ഗ സമരങ്ങളേയും വളരെ വ്യക്തമായി പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത്.

മനുസ്മൃതി ഏഴുതരം അടിമകളെപ്പറ്റിയാണ് പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. നാരദീയസ്മൃതിയാകട്ടെ, യജമാനന്റെ വീട്ടിൽ ജനിച്ചവൻ, വിലയ്ക്കു വാങ്ങപ്പെട്ടവൻ, പിന്തുടർച്ചയായി സമ്പാദിക്കപ്പെട്ടവൻ, കടത്തിൽ നിന്നും മോചിക്കപ്പെട്ടവൻ, യുദ്ധത്തടവുകാരൻ തുടങ്ങി 15 തരം അടിമകളെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്.

അടിമകളെ സ്മരിക്കേണ്ട നിയമങ്ങളെന്തൊക്കെയാണെന്നും ഏതെല്ലാം ഘട്ടങ്ങളിലാണവർ മോചിക്കപ്പെടുകയെന്നും മറ്റും നാരദീയ സ്മൃതിയിൽ സവിസ്തരം വിവരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

ഇന്ത്യയിലെ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികപരിതഃസ്ഥിതികളിൽ നിന്നുള വായ ഈ അടിമത്തവ്യവസ്ഥയാണ് വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥ എന്ന പേരി ലറിയപ്പെടുന്നത്.

ഇന്ത്യൻ അടിമത്തത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകൾ

ഗ്രീസ്, റോം തുടങ്ങിയ പ്രാചീനയൂറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങളിലെ അടിമ ത്തവ്യവസ്ഥയും ഇന്ത്യയിലെ അടിമത്തവ്യവസ്ഥയും ഒരുപോലെയായി രുന്നില്ല. ഈ വ്യത്യാസത്തിന് പ്രധാനമായ കാരണം ഇന്ത്യയിലെ പ്രാകൃത കമ്യൂണിസ്റ്റുവ്യവസ്ഥ യൂറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങളിലെപ്പോലെ, പരി പൂർണമായി നശിപ്പിക്കപ്പെട്ടില്ലെന്നുള്ളതാണ്. അടിമത്തസമ്പ്രദായം ആവിർഭവിച്ചതിനുശേഷവും ഇന്ത്യൻ പ്രാകൃത കമ്യൂണിസത്തിന്റെ അവ ശിഷ്ടങ്ങൾ നശിക്കാതെ നിലനിന്നു. അടിമത്തവ്യവസ്ഥയോടൊപ്പം തന്നെ കൃഷിക്കാരുടെ സ്വയം സമ്പൂർണ്ണങ്ങളായ ഗ്രാമസംഘടനകളും ഒരുവ ശത്തു നിലനിന്നുപോന്നു. അതുകൊണ്ട് ഗ്രീസിലും, റോമിലും കാണ പ്പെട്ടമാതിരി വിപുലമായ തോതിൽ വലിയവലിയ കൃഷിസ്ഥലങ്ങളിൽ നൂറുകണക്കിലും ആയിരക്കണക്കിലുമുള്ള അടിമകളെക്കൊണ്ടു പണി യെടുപ്പിക്കുകയെന്ന ഉത്പാദനരീതിയല്ല ഇന്ത്യയിൽ പ്രാധാന്യം വഹി ച്ചത്. ഇന്ത്യയിൽ അടിമകൾക്കു സ്വന്തമായ താമസസ്ഥലവും കുടും ബവും അത്യാവശ്യമായ ജീവിതസാമഗ്രികളും ഉണ്ടായിരുന്നു. പിതൃമേ ധാവിത്വപരമായ ജീവിതമാണവർ നയിച്ചത്.

പ്രാചീനേന്ത്യയിൽ അടിമകൾ പ്രധാനമായും വീട്ടുവേലകൾക്കു വേണ്ടിയാണുപയോഗിക്കപ്പെട്ടത്. ഭേദപ്പെട്ട കുടുംബങ്ങൾക്കെല്ലാം കന്നു കാലികൾ, വീട്ടു സാമഗ്രികൾ തുടങ്ങി മറ്റു സ്വത്തുക്കളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ധാരാളം അടിമകളുമുണ്ടായിരുന്നു. അടിച്ചുവാരുക, വെള്ളം കോരുക, പാത്രം മോറുക, നെല്ലു കുത്തുക, ഭക്ഷണം പാകം ചെയ്യുക, യജമാനന്റെ കാൽ കഴുകിക്കൊടുക്കുക, ഭക്ഷണത്തിനു ശേഷം യജമാനനെ വീശിയുറക്കുക മുതലായ വീട്ടുവേലകൾക്കു അടിമസ്ത്രീകളാണുപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. കൂടുതൽ കഠിനമായ വേലയ്ക്ക് പുരുഷന്മാരായ അടിമകളും ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടു. അടിച്ചു പരുക്കേൽപ്പിച്ചും ചങ്ങലയിട്ടു വലിച്ചും അടിമകളുടെ അദ്ധ്വാനത്തെ ചൂഷണം ചെയ്യാൻ യജമാനൻമാർക്കു യാതൊരു സങ്കോചവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. കൃഷി, കൈത്തൊഴിൽ മുതലായവയിലും അടിമവേല ധാരാളം ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടു. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ മറ്റു പ്രാചീന രാജ്യങ്ങളിലെന്നപോലെ ഇന്ത്യയിലും അടിമകളെ ചൂഷണം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ധനികവർഗ്ഗക്കാരായ ഉടമകൾ തടിച്ചുകൊഴുത്തത്.

ധനികവർഗ്ഗക്കാരുടെ മർദ്ദനവും ചൂഷണവും ഉറപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി ഇന്ത്യയിലെ അടിമത്തവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് മതപരമായ ഒരു ദിവ്യത്വം നൽകപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ വർണാശ്രമങ്ങൾക്കു ധാർമികമായ പിൻബലം ലഭിച്ചു. 'ചാതുർവർണ്യം മയാസൃഷ്ടം ഗുണകർമ്മവിഭാഗശ:' എന്നാണ് ഭഗവത്ഗീതയിൽ ശ്രീകൃഷ്ണഭഗവാൻ തന്നെ പറയുന്നത്, പക്ഷേ, വർണാശ്രമങ്ങൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ ഏതെങ്കിലും അവതാരപുരുഷന്മാരാലോ, ബുദ്ധിമാന്മാരാലോ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതല്ല. ചരിത്രത്തിന്റെ വളർച്ചയുടെ ഒരു സവിശേഷഘട്ടത്തിൽ യഥാർത്ഥമായ സാമൂഹികജീവിതത്തിൽ നിന്നുയർന്നുവന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥയാണിത്. യഥാർത്ഥമായ സാമ്പത്തിക - സാമൂഹിക പരിതസ്ഥിതികളെയാണത് പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത്. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ ഭൗതികാവശ്യമാണ് വർണാശ്രമങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചത്.

അദ്ധ്വാനിക്കുന്ന ബഹുജനങ്ങളെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന ബ്രാഹ്മണരുടെയും ക്ഷത്രിയരുടെയും സാമ്പത്തിക താൽപ്പര്യങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കുക, തടവുകാരായി പിടിക്കപ്പെട്ട അനാര്യന്മാരുടെ മേൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുക - ഇതായിരുന്നു വർണാശ്രമത്തിന്റെ പ്രധാനമായ ഉദ്ദേശ്യം. ഉടമകളുടെ സ്ഥാപിത താൽപര്യങ്ങളെ കാത്തുരക്ഷിക്കാനുതകുന്ന വിധത്തിലാണ് ഓരോ വർണത്തിന്റെയും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകമായ കടമകളും ധർമ്മങ്ങളും നിർണയിക്കപ്പെട്ടത്. ഭൂരിപക്ഷക്കാരുടെ അദ്ധ്വാനത്തെ

ചൂഷണം ചെയ്യാൻ വേണ്ടി ധനികവർഗ്ഗക്കാർ കെട്ടിപ്പടുത്ത ഈ പ്രാചീനവർണവ്യവസ്ഥയിൽ സ്വകാര്യസ്വത്തു കാത്തുരക്ഷിക്കാനുള്ള ശ്രദ്ധ എത്ര അതിരുകവിഞ്ഞതായിരുന്നുവെന്ന് മനുസ്മൃതിയിലെ ശ്ലോകങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ധനികരുടെ സ്വത്തുക്കൾ മോഷ്ടിക്കുന്നവരുടെ കൈ മുറിച്ചുകളയണം, അവരെ കൊന്നുകളയണം എന്നും മറ്റുമാണ് മനു അനുശാസിക്കുന്നത്. (അദ്ധ്യായം 8, ശ്ലോകം 320– 22)

രാജാ പ്രത്യക്ഷദൈവതം

സ്വത്തുടമവർഗ്ഗക്കാരുടെ പ്രതിനിധി എന്ന നിലയ്ക്കാണ് രാജാവ് ഭരണം നടത്തിയത്. രാജാവിന്റെ ഏറ്റവും ഉയർന്ന ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരെല്ലാം സ്വത്തുടമവർഗ്ഗക്കാരിൽപ്പെട്ട കുലീനൻമാരായിരുന്നു. ഭരണകാര്യങ്ങളിൽ കൂടിയാലോചനകൾ നടത്താൻവേണ്ടി കുലീനന്മാർക്കിടയിൽ നിന്ന് ഏഴോ എട്ടോ മന്ത്രിമാരെ രാജാവു നിയമിക്കും. വിദ്വാൻമാരുമായി കൂടിയാലോചിച്ചുകൊണ്ടേ പ്രധാനമായ രാജ്യകാര്യങ്ങൾ നടത്താൻ പാടുള്ളൂ. ബ്രാഹ്മണരുടെ സ്വാധീനശക്തി അതിരുകവിഞ്ഞതായിരുന്നു.

ഭരണകൂടത്തിന്റെ അധികാരമുറപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി മതം ധാരാളമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടു. ചെങ്കോലിന്റെ മർദ്ദനമുറകൾക്ക് ദിവ്യതയുടെ പിൻബലം നൽകപ്പെട്ടു. മനുഷ്യരൂപത്തിലുള്ള ദൈവമാണ് രാജാവ്. അതുകൊണ്ടു കുട്ടിയാണെങ്കിൽക്കൂടി അദ്ദേഹത്തെ ആരും അവഗണിക്കരുത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ എല്ലാ കല്പനകളും മടികൂടാതെ അനുസരിക്കണം. അനുസരിക്കാത്തവർ കഠിനമായ ശിക്ഷയ്ക്കുപാത്രമാകും. സാധാരണ അഗ്നി മനുഷ്യനെ മാത്രമേ ദഹിപ്പിക്കൂ. രാജാവിന്റെ അഗ്നിയാവട്ടെ, പശു, സ്വത്തുക്കൾ, മുതലായവയുൾപ്പെടെ കുടുംബത്തേയും കുലത്തേയും ആകെ ദഹിപ്പിക്കുന്നു.

വർണവ്യവസ്ഥയുടെ ശിക്ഷാവിധികൾ

സമുദായത്തിലെ അസമത്വങ്ങളേയും വർണവ്യത്യാസങ്ങളേയും കാത്തുരക്ഷിക്കുക എന്നതായിരുന്നു രാജാവിന്റെ പ്രധാനമായ ജോലി. വർണഭേദമനുസരിച്ചു ജനങ്ങളുടെ അവകാശാധികാരങ്ങൾക്കും വ്യത്യാസമുണ്ടായിരുന്നു. ഒരേ കുറ്റത്തിനുതന്നെ ബ്രാഹ്മണനും ശൂദ്രനും നൽകപ്പെട്ട ശിക്ഷകൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളായിരുന്നു. മനുസ്മൃതി എട്ടാമദ്ധ്യായത്തിൽ വാക്പാരുഷ്യം (ചീത്തപറയൽ), ദണ്ഡപാരുഷ്യം (അടിപിടി), മോഷണം, വ്യഭിചാരം തുടങ്ങിയ കുറ്റങ്ങൾ ചെയ്യുന്നവർക്കു നൽകേണ്ട

ശിക്ഷാവിധികളേപ്പറ്റി സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ശൂദ്രൻ ബ്രാഹ്മണനെ അധിക്ഷേപിച്ചാൽ നാവുമുറിച്ചുകളയണം; പേരും ജാതിയും പറഞ്ഞു നിന്ദിക്കുന്ന ശൂദ്രന്റെ വായിൽ പന്ത്രണ്ടംഗുലം നീളമുള്ള ചുട്ടുപഴുത്ത ഇരുമ്പുകമ്പി കുത്തിക്കടത്തണം; ബ്രാഹ്മണനോടു ഗർവ്വിഷ്ഠനായി മറുപടി പറയുന്ന ശൂദ്രന്റെ മേൽ തിളച്ച എണ്ണയൊഴിക്കണം; ശൂദ്രൻ ബ്രാഹ്മണന്റെ ഒപ്പമിരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചാൽ മതി, കടിപ്രദേശം ഛേദിച്ചുകളയണം; ബ്രാഹ്മണനെ കൈയ്യേറ്റം ചെയ്താൽ ഏതവയവം കൊണ്ടാണോ അതു ചെയ്തത് ആ അവയവം മുറിച്ചുകളയണം; കൊല്ലുകയുമാവാം.

എന്നാൽ ബ്രാഹ്മണൻ തെറ്റുചെയ്താലോ? ചിലചില കുറ്റങ്ങൾക്കു നിസ്സാരമായ ശിക്ഷകൾ ബ്രാഹ്മണനും വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതു നേരാണ്. പക്ഷേ, ശൂദ്രന്റേതുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുമ്പോൾ ബ്രാഹ്മണന്റെ ശിക്ഷ ഏറ്റവും തുച്ഛമാണ്. എത്ര വലിയ കുറ്റം ചെയ്താലും ബ്രാഹ്മണനെ വധിക്കാൻ പാടില്ല. രാജാവ് ബ്രാഹ്മണവധത്തെപ്പറ്റി മനസ്സിൽ ആലോചിക്കുകപോലും ചെയ്യരുത്, ബ്രാഹ്മണവധം വമ്പിച്ച അനർത്ഥങ്ങളുണ്ടാക്കിത്തീർക്കും.

വർണവ്യവസ്ഥ നിലനിർത്തുകയാണ് ഈ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ശിക്ഷാവിധിയുടെ ഉദ്ദേശ്യമെന്ന് മനു തുറന്നു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. താഴ്ന്ന വർണം ഉയർന്ന വർണത്തിന്റെ സ്ഥാനം ഒരിക്കലും കയ്യേറാൻ പാടില്ല. അടിമത്തത്തിലടിയുറച്ച ചൂഷണ വ്യവസ്ഥയെയും ഉടമവർഗക്കാരുടെ സ്ഥാപിത താല്പര്യങ്ങളെയും കാത്തുരക്ഷിക്കണം. അവയ്ക്കെതിരെ തലയുയർത്തുന്ന ദരിദ്രപരിഷകളെ ഇടിച്ചമർത്തണം. ഈ ഉദ്ദേശ്യത്തിനുവേണ്ടിയാണ് പ്രാചീനേന്ത്യയിൽ ഭരണകൂടം ഉയർന്നുവന്നത്.

പണിയെടുക്കുന്ന ബഹുഭൂരിപക്ഷക്കാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥയും അതിന്റെ ഭരണകൂടവും ദുസ്സഹമായ ഒരു ഭാരമായിരുന്നു എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. എങ്കിലും അടിമവ്യവസ്ഥ ചരിത്രത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്ക് ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്ത ഒരുപാധിയായിരുന്നു. അടിമത്തവ്യവസ്ഥയാണു പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ സാഹിത്യാദികലകൾക്കും വൈദ്യശാസ്ത്രം, തത്വശാസ്ത്രം, ജ്യോതിശാസ്ത്രം മുതലായവയ്ക്കും പ്രചോദനം നൽകിയത്.

4

തത്വചിന്തയുടെ ആരംഭം

ആര്യന്മാരും അനാര്യന്മാരും തമ്മിൽ സംഘട്ടനങ്ങളുണ്ടായപ്പോൾ ആര്യന്മാരുടെ ദൈവങ്ങളും അനാര്യന്മാരുടെ ദൈവങ്ങളും തമ്മിലും സംഘട്ടനങ്ങളുണ്ടായി. ഇരുകൂട്ടരും തമ്മിൽ സന്ധിയും രഞ്ജിപ്പുമുണ്ടായപ്പോൾ അവരുടെ ദൈവങ്ങൾ തമ്മിലും രഞ്ജിപ്പുണ്ടായി. രണ്ടുകൂട്ടരും ഭൗതികജീവിതത്തിൽ വിജയം നേടാൻ വേണ്ടിയാണ് ദൈവങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചത്.

ദൈവങ്ങളിൽ നിന്ന് ദൈവത്തിലേക്ക്

വേദങ്ങളിൽ ദേവന്മാർക്കാണ് പ്രാധാന്യം; ദേവികൾക്കല്ല. ഇന്ദ്രൻ, മിത്രൻ, വരുണൻ, സൂര്യൻ, പ്രജാപതി മുതലായ പുരുഷദൈവങ്ങളാണു പൂജിക്കപ്പെട്ടുപോന്നത്. പിന്നീട്, കാലക്രമത്തിൽ ഭഗവതി, ദുർഗ്ഗ, കാളി, സരസ്വതി, ലക്ഷ്മി മുതലായ അമ്മദൈവങ്ങൾക്കും സ്ഥാനം ലഭിച്ചു. ഇന്ത്യയിലെ ആദിമനിവാസികൾക്കിടയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഈ അമ്മദൈവങ്ങൾക്ക് പ്രാമാണ്യം ലഭിച്ചത് ആര്യന്മാരും അനാര്യന്മാരും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങൾ വളർന്നതിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ്.

ആദ്യകാലത്തെ ആര്യന്മാർക്ക് അനേകം ദൈവങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ക്രമത്തിൽ ഈ സ്ഥിതിക്കൊരു മാറ്റം വരുകയും ഏകദൈവവിശ്വാസം പരന്നുപിടിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു. ഗോത്രങ്ങളുടെയും ഗണങ്ങ

ളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പ്രാകൃതകമ്യൂണിസ്റ്റു വ്യവസ്ഥയുടെ സ്ഥാനത്ത് നിശ്ചിതാതർത്തികളോടുകൂടിയ ഭൂപ്രദേശങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥ ആവിർഭവിക്കുകയും വിഭിന്നങ്ങളായ ഗണങ്ങൾക്കു ദേശീയാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരുതരം ഐക്യം കൈവരികയും ചെയ്തതിന്റെ ഫലമായിരുന്നു അത്. ശതപഥബ്രാഹ്മണം തുറന്നുപറയുന്നതുപോലെ, 'മനുഷ്യരുടെ പ്രവർത്തനരീതി എങ്ങനെയോ അങ്ങനെ തന്നെയാണ് ദൈവങ്ങളും പ്രവർത്തിച്ചത്.'

കേന്ദ്രീകൃതങ്ങളായ ഭരണകൂടങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നതോടുകൂടി കേന്ദ്രീകൃതമായ ദൈവശക്തിയും ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. ഭൂമിയിലെ ഏകച്ഛത്രാധിപതിക്കു സമാനനായി സ്വർഗ്ഗത്തിലും ഒരു ഏകഛത്രാധിപതിയുണ്ടെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെട്ടു. അങ്ങനെയാണ് ബഹുദൈവവിശ്വാസത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ഏകദൈവവിശ്വാസം ഉരുപ്പിടിച്ചത്. ഋഗ്വേദത്തിന്റെ അവസാനഘട്ടത്തിൽ തന്നെ ഈ മാറ്റങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. അഗ്നി, യമൻ, സൂര്യൻ മുതലായ വിഭിന്ന ദൈവങ്ങളെല്ലാം യഥാർത്ഥത്തിൽ ഒരേ ദൈവം തന്നെയാണെന്ന വിശ്വാസം ആവിർഭവിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. 'ഏകം സദ്വിപ്രാ ബഹുധാ വദന്തി അഗ്നീം യമം മാതരിശ്വാനമാഹു:' എന്നും മറ്റുമുള്ള ഋഗ്വേദമന്ത്രങ്ങൾ ഇതിനു തെളിവാണ്.

ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ കാലമായപ്പോഴേക്കും വൈദികകാലഘട്ടത്തിലെ ദൈവങ്ങളുടെ സ്ഥിതി തികച്ചും ദയനീയമായിത്തീർന്നു. ചില ദൈവങ്ങൾ എന്നന്നന്നേയ്ക്കുമായി അന്തർദ്ധാനം ചെയ്തു. മറ്റു ചിലവ പേരിനു പിന്നെയും നിലനിന്നുവെങ്കിലും, യാതൊരു ദിവ്യശക്തിയുമില്ലാത്തവയായി അധഃപതിച്ചു. പ്രാകൃതങ്ങളായ പ്രകൃതിദൈവങ്ങൾ പുതിയ ദൈവങ്ങൾക്കു വഴിമാറിക്കൊടുത്തു. ദേവേന്ദ്രനുണ്ടായ പരിവർത്തനം ഈ മാറ്റത്തെയാണ് കുറിക്കുന്നത്. ആദ്യകാലത്ത് ഇന്ദ്രൻ ഇടിയുടെയും മിന്നലിന്റെയും ദൈവമായിരുന്നു; എല്ലാ ഭൗതിക ശത്രുക്കളുടെയും കോട്ടകൾ ഇടിച്ചുതകർത്ത പുരന്ദരനായിരുന്നു; മഴപെയ്യിക്കാനും കന്നുകാലികളെ കാത്തുരക്ഷിക്കാനും കൃഷി നന്നാക്കാനുമുള്ള അധികാരം ആ ദൈവത്തിന്റെ കുത്തകയായിരുന്നു. എന്നാൽ ക്രമത്തിലദ്ദേഹം പടയാളികളായ ക്ഷത്രിയന്മാരുടെ ദൈവമായി മാറി. രാജാക്കന്മാർ ദേവേന്ദ്രന്റെ പിൻഗാമികളാണെന്ന് കരുതപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. അതുകൊണ്ടുമായില്ല; ഒടുവിൽ മറ്റുപല ദൈവങ്ങളോടുമൊപ്പം ദേവേന്ദ്രനും സർവ്വശക്തനായ ഏകദൈവത്തിന്റെ വെറുമൊരു ദിക്പാലകനായി തരംതാഴ്ത്തപ്പെട്ടു.

ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിൽ, ആകെ എത്ര ദൈവങ്ങളുണ്ടെന്ന ചോദ്യത്തിന് യാജ്ഞവൽക്യൻ മറുപടി പറയുന്നുണ്ട്. മുപ്പത്തിമൂന്ന് ദൈവങ്ങളുണ്ടെന്ന വാദത്തെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മം എന്ന ഒരു ദൈവം മാത്രമേയുള്ളുവെന്നു തീർത്തുപറയുകയാണദ്ദേഹം ചെയ്യുന്നത്. മറ്റു ദൈവങ്ങളെല്ലാം ഒന്നുകിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പ്രതിഫലനങ്ങൾ മാത്രമാണ്; അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചു നിൽക്കുന്ന ഉപഗ്രഹങ്ങളാണ്. ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സഹായമില്ലാതെ അഗ്നി, വായു, ഇന്ദ്രൻ മുതലായ ദൈവങ്ങൾക്ക് ഒരു പുൽക്കൊടിയെപ്പോലും ചലിപ്പിക്കാനാവില്ലെന്ന് കേനോപനിഷത്ത് ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു. ബ്രഹ്മത്തെ ഭയപ്പെടുന്നതുകൊണ്ടാണ് സൂര്യനും മറ്റു ദൈവങ്ങളും തങ്ങളുടെ കടമകൾ നിർവഹിക്കുന്നത് എന്ന് മറ്റൊരിടത്ത് പ്രസ്താവിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

പുരോഹിതന്മാരുടെ പ്രാബല്യം

ദൈവങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ധാരണകളിൽ മാത്രമല്ല, അവയെ ആരാധിക്കുന്ന സമ്പ്രദായങ്ങളിലും വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടായി. അനാഡംബരങ്ങളും നിഷ്കളങ്കങ്ങളുമായ സ്തോത്രങ്ങളുടെയും പ്രാർത്ഥനകളുടെയും പ്രകൃതിവർണനകളുടെയും സ്ഥാനത്ത് ആഡംബരപൂർണങ്ങളായ യാഗയഞ്ജാദികൾ സ്ഥലം പിടിച്ചു.

ഒരു സവിശേഷരീതിയിൽ സ്തോത്രമന്ത്രങ്ങളുച്ചരിച്ചുകൊണ്ട് ഹോമം, ബലി മുതലായ നിശ്ചിത ചടങ്ങുകളോടുകൂടി നടത്തപ്പെടുന്ന യാഗങ്ങൾക്ക് ദൈവങ്ങളേക്കാൾ ശക്തിയുണ്ടെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെട്ടു. എന്തെന്നാൽ ദൈവങ്ങൾ ഇഷ്ടപ്പെട്ടാലുമില്ലെങ്കിലും തെറ്റുകൂടാതെ യാഗം നടത്തുന്നവന് ഉദ്ദിഷ്ടകാര്യങ്ങൾ സാധിക്കാതിരിക്കില്ല. ഇങ്ങനെ മെല്ലെ മെല്ലെ സാമൂഹികജീവിതത്തിൽ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും അനാചാരങ്ങളും ഇഴുകിപ്പിടിക്കാൻ തുടങ്ങി. യാഗങ്ങൾ നടത്താൻ വേണ്ടി മന്ത്രങ്ങൾ ശരിക്കുച്ചരിക്കാനും ചടങ്ങുകൾ തെറ്റുകൂടാതെ നടത്താനുമറിയാവുന്ന പുരോഹിതന്മാരെ ക്ഷണിച്ചുവരുത്തും. അംഗിരസ്സ്, വിശ്വാമിത്രൻ, ഭരദ്വാജൻ, കണ്വൻ, വസിഷ്ഠൻ മുതലായ മഹർഷിമാർ ഇത്തരത്തിലുള്ള പുരോഹിതന്മാരായിരുന്നു. യാഗങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള സമ്പാദ്യങ്ങൾ ഈ പുരോഹിതന്മാരെയും വലിയ സ്വത്തുടമസ്ഥരാക്കിമാറ്റി.

അക്കാലത്തു പുസ്തകങ്ങളുണ്ടായിരുന്നില്ല. മന്ത്രങ്ങളും സ്തോത്രങ്ങളുമെല്ലാം കാണാപ്പാഠം പഠിച്ച് ഹൃദിസ്ഥമാക്കുകയായിരുന്നു പതിവ്. യാഗാവശ്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി പുരോഹിതന്മാർ അവയെ ശേഖരിച്ചു കണ്ഠ

സ്ഥമാക്കുകയും തങ്ങളുടെ അനന്തരാവകാശികളായ പുതിയ തലമുറക്കാർക്കു പഠിപ്പിച്ചു കൊടുക്കുകയും ചെയ്തുപോന്നു. ഇങ്ങനെ തലമുറ തലമുറയായി പ്രചരിച്ച മന്ത്രങ്ങളുടെ ക്രോഡീകരണത്തിനാണ് വേദങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നത്.

അപ്പോൾ, വേദങ്ങൾക്ക് രണ്ടു ഘട്ടങ്ങളുണ്ട്: ഒന്നാമത്തെ ഘട്ടത്തിൽ അവ രചിക്കപ്പെട്ടു. രണ്ടാമത്തെ ഘട്ടത്തിൽ അവ ശേഖരിക്കപ്പെടുകയും സംഗ്രഹിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. മന്ത്രസമുച്ചയങ്ങളുടെ ഈ സംഗ്രഹങ്ങൾക്ക് സംഹിതകൾ എന്നുപറയുന്നു.

ഋഗ്വേദം, സാമവേദം, യജുർവേദം, അഥർവവേദം എന്നിങ്ങനെ നാലു വേദങ്ങളുണ്ട്. ഓരോ വേദത്തിനും വേറെ വേറെ സംഹിതയുമുണ്ട്. ഓരോ സംഹിതയ്ക്കും അനേകം ബ്രാഹ്മണങ്ങളും ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെ അവസാനത്തിൽ ആരണ്യകങ്ങളുമുണ്ട്. മന്ത്രങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും യജ്ഞങ്ങൾക്കാവശ്യമായ ചടങ്ങുകളുടെയും വിധിനിയമങ്ങളുടെയും മറ്റും വിവരണങ്ങളുമാണ് ബ്രാഹ്മണങ്ങളിലടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്. ഈ ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ് പുരോഹിതന്മാർ ക്രി. മു.8– ാം നൂറ്റാണ്ടിനും 5–ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയ്ക്ക് ആര്യന്മാരുടെ പ്രാകൃതമായ പ്രകൃതിപൂജയെ യാഗങ്ങളുടെ കൃത്രിമവും അന്ധവിശ്വാസജടിലവുമായ ഒരു പുതിയ വ്യവസ്ഥയാക്കി മാറ്റുകയും അതുവഴി സാധാരണജനങ്ങളുടെ മാനസികമണ്ഡലങ്ങളിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിക്കൊണ്ട് സ്വന്തം പ്രതാപവും പ്രമാണിത്വവുമുറപ്പിക്കുകയും ചെയ്തത്. ഇങ്ങനെ മെല്ലെമെല്ലെ ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർ ദൈവങ്ങളുടെ പ്രതിനിധികളായി മാറി. ശതപഥബ്രാഹ്മണത്തിൽ ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

'യഥാർത്ഥത്തിൽ രണ്ടുതരത്തിലുള്ള ദൈവങ്ങളുണ്ട്. ദൈവങ്ങൾ ദൈവങ്ങൾ തന്നെ. പവിത്രങ്ങളായ മന്ത്രങ്ങൾ പഠിച്ചവരും പഠിപ്പിക്കുന്നവരുമായ ബ്രാഹ്മണരാകട്ടെ, മനുഷ്യരൂപത്തിലുള്ള ദൈവങ്ങളാണ്. യാഗങ്ങൾ രണ്ടുതരത്തിലുണ്ട്; ഹോമാദിച്ചടങ്ങുകൾ ദൈവങ്ങൾക്കുള്ള യഞ്ജമാണ്. മനുഷ്യദൈവങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ചെയ്യപ്പെടുന്ന യാഗമാണ് വഴിപാടുകളും ദാനങ്ങളും.

വയസ്സായാൽപ്പിന്നെ പുരോഹിതന്മാരിൽ ചിലർ തപോവനങ്ങളിലിരുന്ന് ചിന്തിക്കുകയും ധ്യാനിക്കുകയും ശിഷ്യന്മാർക്കു വേദമന്ത്രങ്ങളും മറ്റും പഠിപ്പിച്ചുകൊടുക്കുകയും ചെയ്യുക പതിവായിരുന്നു. അവരുടെ ഉപയോഗത്തിനുവേണ്ടി സംഗ്രഹിക്കപ്പെട്ട മന്ത്രങ്ങളും അവയുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും യാഗങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വിവരണങ്ങളുമാണ് ആരണ്യകങ്ങളിൽ അടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്. ആരണ്യകങ്ങളുടെ അവസാനത്തിൽ

ഉപനിഷത്തുക്കളാവിർഭവിക്കുന്നു. മിക്കവാറും എല്ലാ ആരണ്യകങ്ങളുടെയും അവസാനത്തിൽ ഉപനിഷത്തുക്കളുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന്, ഐതരേയോപനിഷത്ത് ഐതരേയാരണ്യകത്തിന്റെയും തൈത്തരീയോപനിഷത്ത് തൈത്തരീയാരണ്യകത്തിന്റെയും അവസാനഭാഗങ്ങളാണ്.

വിശ്വാസത്തിൽ നിന്നു വിചാരത്തിലേക്ക്

ഒട്ടാകെ ഇരുനൂറിലധികം ഉപനിഷത്തുക്കളുണ്ടെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ബോംബെയിലെ നിർണയസാഗർ പ്രസ്സുകാർ 112 എണ്ണം അച്ചടിച്ചു പ്രസിദ്ധം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ അവയിൽ ഈശം, ഛാന്ദോഗ്യം, ബൃഹദാരണ്യകം, ഐതരേയം, തൈത്തരീയം, പ്രശ്നം, കേനം, കഠം, മുണ്ഡകം, മാണ്ഡൂക്യം, കൗശീതകി, മൈത്രി, ശ്വേതാശ്വതരം എന്നീ പതിമൂന്ന് ഉപനിഷത്തുക്കളാണ് പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവ. ഇവയെല്ലാം ഒരേകാലത്തു രചിക്കപ്പെട്ടവയല്ല. ഈശം, ഛാന്ദോഗ്യം, ബൃഹദാരണ്യകം എന്നിവ ക്രിസ്ത്വാബ്ദത്തിന് മുമ്പ് എഴുനൂറാമാണ്ടിനോടടുത്താണ് വിരചിക്കപ്പെട്ടതെങ്കിൽ ശ്വേതാശ്വതരം, മൈത്രി, കൗശീതകി, എന്നിവ ക്രി.മു.200നും 100നും ഇടയിൽ രചിക്കപ്പെട്ടവയാണ്. മറ്റുള്ളവയെല്ലാം ക്രി.മു. 700നും 100നും ഇടയിൽ ഉണ്ടായവയാണെന്നും കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഒരേ ഉപനിഷത്തിലെ വ്യത്യസ്തഖണ്ഡങ്ങൾ പോലും വ്യത്യസ്തകാലങ്ങളിലായി വ്യത്യസ്ത ചിന്തകന്മാരാൽ രചിക്കപ്പെട്ടവയാണ്. അതുകൊണ്ട് അവയിൽ വ്യത്യസ്തങ്ങളും ചിലപ്പോൾ പരസ്പര വിരുദ്ധങ്ങളുമായ ആശയങ്ങൾ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെന്നു കാണാം.

സാമ്പത്തികമായ വലിയൊരു മുന്നേറ്റത്തിന്റെ കാലഘട്ടമായിരുന്നു അത്. അടിമവേലയുടെ അടിത്തറയിൽ സാമൂഹ്യോല്പാദനശക്തികൾ അതിവേഗം വളരാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. കൃഷി അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടു. തോൽപ്പണി, മരപ്പണി, ലോഹപ്പണി മുതലായ പലതരം കൈത്തൊഴിലുകളും പുഷ്ടിപ്പെട്ടു. കുലങ്ങളുടെയും ഗണങ്ങളുടെയും അതിർത്തിവരമ്പുകളെ അതിലംഘിച്ചുകൊണ്ട് കൊള്ളക്കൊടുക്കുകൾ പരന്നുപിടിച്ചു. വ്യത്യസ്ത ജനവിഭാഗങ്ങൾ തമ്മിലും വ്യത്യസ്ത പ്രദേശങ്ങൾ തമ്മിലും പുതിയ ബന്ധങ്ങളാവിർഭവിച്ചു.

സാമ്പത്തികമായ ഈ പുരോഗതി ബുദ്ധിപരവും സാംസ്കാരികവുമായ പുതിയൊരുദ്ബുദ്ധതയ്ക്കു പ്രചോദനം നൽകി. സത്യാന്വേഷിയായ മനുഷ്യന് യാഗങ്ങളേയും ബലികളേയും അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ ബ്രാഹ്മണത്വംകൊണ്ടു മാത്രം തൃപ്തിപ്പെടാൻ കഴിവില്ലെന്നായി.

വിശ്വാസം വിചാരത്തിനു വഴിമാറിക്കൊടുത്തു. കായികാദ്ധ്വാനത്തിന് അടിമകളെ ഉപയോഗിക്കാമെന്നായപ്പോൾ ന്യൂനപക്ഷക്കാരായ ഉയർന്ന വർഗ്ഗക്കാർക്ക് താത്വികവും മാനസികവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ മുഴുകാമെന്നായി. യാദൃശ്ചികമെന്നോണം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സംഭവപരമ്പരകളുടെ അർത്ഥത്തെക്കുറിച്ചും പ്രകൃതിയുടെ രഹസ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചും ജീവിതത്തിന്റെ നിഗൂഢതകളെക്കുറിച്ചും ആരാഞ്ഞറിയുവാൻ അവർക്ക് സൗകര്യവും അവസരവും ലഭിച്ചു. എല്ലാറ്റിനും പുരോഹിതന്മാരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ നടത്തപ്പെടുന്ന യജ്ഞങ്ങൾക്കുപോലും ഒരർത്ഥം കണ്ടുപിടിക്കാൻ അവർ വെമ്പൽകൊണ്ടു. ആത്മാവ്, ഈശ്വരൻ, പ്രപഞ്ചം, മരണാനന്തരജീവിതം എല്ലാറ്റിനേപ്പറ്റിയും അവർ ചിന്തിക്കാനും ചോദ്യം ചോദിക്കാനും ഉത്തരം കണ്ടുപിടിക്കാനും ശ്രമിച്ചു.

പ്രകൃതിരഹസ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചും മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചും അറിയാനും അങ്ങനെ ജീവിതത്തെ കൂടുതൽ പൂർണമാക്കാനും വേണ്ടിയുള്ള പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ പരിശ്രമങ്ങളുടെ പ്രാരംഭങ്ങൾ വേദങ്ങളിൽ തന്നെ കാണാം. ഉദാഹരണത്തിന്, ഋഗ്വേദത്തിലെ 'സൃഷ്ടിഗീതം' എന്ന മന്ത്രം നോക്കുക.

'അപ്പോൾ അസത്തും സത്തുമില്ലായിരുന്നു; വായുമണ്ഡലമില്ല, അതിനപ്പുറം ഗഗനവുമില്ല. എന്തൊന്നാണ്, എവിടെയാണ്, മൂടിക്കിടന്നിരുന്നത്? യാതൊന്നാണ് എല്ലാറ്റിനേയും രക്ഷിച്ചരുളിയത്? അഗാധമായ ഒരു ജലപ്പരപ്പായിരുന്നുവോ അവിടെ?

'അന്ന് മരണമോ അമരത്വമോ ഇല്ല; രാത്രിയും പകലും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമില്ല; അതൊന്നുമാത്രം, സ്വാശ്രിതമായ ശക്തിയാൽ ശ്വസിച്ചു; അതിൽ നിന്നന്യമായി യാതൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല.

'ആരംഭത്തിൽ എല്ലാം അന്ധകാരമയം' എല്ലാം അന്ധകാരത്തിലൊളിഞ്ഞുകിടന്ന അവ്യതിരക്തമായ അമൂർത്ത പ്രകൃതി. എല്ലാം ശൂന്യവും അരൂപവുമായിരുന്നു. ഏകമായ അതു ജനിച്ചത് ഊഷ്മാവിന്റെ മഹാശക്തി നിമിത്തമാണ്.

'അതിനുശേഷം ആദ്യമായി ഇച്ഛയുണ്ടായി. മാനസികചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രഥമബീജമായ ഇച്ഛ. സ്വന്തം ഹൃദയാന്തർഭാഗങ്ങളിലേക്കാരാഞ്ഞു നോക്കിക്കൊണ്ട് ഋഷിമാർ സത്തിന് അസത്തിനോടുള്ള ബന്ധത്തെ കണ്ടുപിടിച്ചു.

'അവയുടെ വിഭജനരേഖ വിലങ്ങനെ വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്നു. അതിനു മുകളിലെന്താണ്? ചുവട്ടിലെന്താണ്? സൃഷ്ടാക്കളുണ്ടായിരുന്നു; വൻപിച്ച

ശക്തികളുണ്ടായിരുന്നു. ഒരു ഭാഗത്തു സ്വതന്ത്രകർമ്മം, മറുഭാഗത്ത് ക്രിയാശക്തി.

'അതെവിടെനിന്നു ജനിച്ചു? ഈ സൃഷ്ടി എവിടെനിന്നു വരുന്നുവെന്ന് സത്യമായി ആരറിയുന്നു? ആർക്കുപറയാൻ കഴിയും? ലോകോത്പത്തിക്കു ശേഷമാണ് ദേവന്മാരുണ്ടായത്. അപ്പോൾ ആദ്യം അതെവിടെനിന്നുണ്ടായി? ആർക്കറിയാം?

'യാതൊന്നിൽനിന്നാണോ ഈ ലോകം സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടത്, ആ ആദിമൂലമാണോ എല്ലാം രൂപപ്പെടുത്തിയത്? അതോ, അതല്ല രൂപപ്പെടുത്തിയത് എന്നുണ്ടോ?

'സർവ്വോന്നതമായ സ്വർഗ്ഗത്തിൽനിന്ന് ഈ ലോകത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതാരോ അവനുമാത്രമറിയാം; ഒരുപക്ഷേ അവനുപോലുമറിഞ്ഞുകൂടാ'.

അസതോ മാ സദ്ഗമയാ!

ഒരുപക്ഷേ അവനുപോലുമറിഞ്ഞുകൂടാ! പിന്നെയാർക്കാണറിയാൻ കഴിയുക? എന്തായാലും അത് അറിഞ്ഞേ മതിയാവൂ. പ്രാചീനാര്യന്മാർ പിന്നെയും ചോദ്യങ്ങൾ ചോദിക്കാനും ഉത്തരങ്ങൾ കണ്ടുപിടിക്കാനും ശ്രമിച്ചു. എന്താണീ പ്രപഞ്ചം? അതെങ്ങനെ ഉത്ഭവിച്ചു? അതിന്റെ പിന്നിലെന്താണ്? ചഞ്ചലമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പിന്നിൽ അചഞ്ചലമായ വല്ലതുമുണ്ടോ? എല്ലാം അത്ഭുതകരമായി തോന്നുന്നു. ഒന്നുംതന്നെ സ്ഥിരമായി നിൽക്കുന്നില്ല. എല്ലാം മാറി മറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. സൂര്യൻ ഉദിക്കുകയും അസ്തമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മഴ പെയ്യുന്നു, ഇടി വെട്ടുന്നു, മനുഷ്യർ ജനിക്കുകയും വളരുകയും ഒടുവിൽ മരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതിനെല്ലാം പ്രത്യേകമായ വല്ല കാരണവുമുണ്ടോ? ഉണർന്നിരിക്കുമ്പോഴും ഉറങ്ങുമ്പോഴുമുള്ള മനുഷ്യന്റെ സ്ഥിതി വ്യത്യസ്തമാകുന്നതെങ്ങനെ? മരിക്കാതെ കഴിക്കാൻ ക്ഷണികവും നശ്വരവുമായ ജീവിതത്തെ ശാശ്വതമാക്കി മാറ്റാൻ വല്ല നിവൃത്തിയുമുണ്ടോ? ശരീരവും ജീവനും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസമെന്താണ്? മനുഷ്യൻ മരിച്ചാലും ജീവൻ നിലനിൽക്കുമോ? മനുഷ്യന്റെ ജീവനും ബാഹ്യലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്താണ്? ഇത്തരം പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് സമാധാനം കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള പ്രാചീന ചിന്തകന്മാരുടെ തീവ്രാഭിലാഷത്തിൽ നിന്നാണ് ഉപനിഷത്തുക്കൾ രൂപംകൊണ്ടത്.

ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ ഋഷിമാരുടെ ചിന്തയെ ആകർഷിച്ച ഏറ്റവും പ്രധാനമായ വസ്തുതകളിലൊന്നിതാണ്: ലോകം പരിവർത്തനാത്മക

മത്രേ. മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും പ്രപഞ്ചവും എല്ലാ പരിവർത്തനങ്ങൾക്കു വിധേയമാണ്. എല്ലാം അനുനിമിഷം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. മാറിമാറി എവിടേക്കാണ് പോകുന്നത്? അപാരതയിലേക്ക്, അനന്തതയിലേക്ക്, പരമമായ സത്യത്തിലേക്ക്!

ഇന്ദ്രിയഗ്രാഹ്യങ്ങളായ ചരാചരങ്ങൾ മുഴുവൻ ക്ഷണികങ്ങളും പരിവർത്തനാത്മകങ്ങളുമാണെങ്കിൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കതീതമായ ലോകത്തിൽ അനന്തവും ആനന്ദമയവുമായ ജീവിതത്തിന്റേയും ശാശ്വതമായ സത്യത്തിന്റേയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരു സ്ഥിതിവിശേഷമുണ്ടായിരിക്കണം. ഈ ആശയം ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ മഹർഷിമാരെ ആവേശം കൊള്ളിച്ചു. അവർ പ്രാർത്ഥിച്ചു:

'അസതോ മാ സദ്ഗമയാ,

തമസോ മാ ജ്യോതിർഗമയാ,

മൃത്യോർ മാ അമൃതം ഗമയാ....' (ബൃഹദാരണ്യകം)

അസത്തിൽ നിന്ന് സത്തിലേക്ക്, ഇരുട്ടിൽ നിന്ന് വെളിച്ചത്തിലേക്ക്, മരണത്തിൽ നിന്ന് അമരത്വത്തിലേക്ക്, എന്നെ നയിച്ചാലും!

ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ പ്രാധാന്യം

ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ രചയിതാക്കളായ മഹർഷിമാർ ലൗകികകാര്യങ്ങളുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത സർവ്വസംഗ പരിത്യാഗികളൊന്നുമായിരുന്നില്ല. അവരിൽ പലർക്കും വമ്പിച്ച സ്വത്തുക്കളുണ്ടായിരുന്നു. സുഖഭോഗങ്ങളെ അവരൊരിക്കലും വെറുത്തിരുന്നില്ല. അവരിൽ ചിലർക്ക് ഒന്നിലധികം ഭാര്യമാരുണ്ടായിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ ഏറ്റവും വലിയ ചിന്തകന്മാരിലൊരാളായ യാജ്ഞവൽക്യന്റെ കാര്യമെടുക്കാം. അദ്ദേഹത്തിന് മൈത്രേയി, കാർത്യായനി എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു പത്നിമാരുണ്ടായിരുന്നു.

പക്ഷേ, എന്തായാലും, ആ പ്രാചീനചിന്തകന്മാർ മതവിധികളേയോ പൂർവ്വപ്രമാണങ്ങളേയോ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളേയോ വകവയ്ക്കാത്ത സത്യാന്വേഷികളായിരുന്നു. യുക്തിയുടെ തണലിലിരുന്നു കൊണ്ട് മനുഷ്യനെപ്പറ്റിയും മനുഷ്യന്റെ ചുറ്റുപാടുകളെപ്പറ്റിയും പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയും പ്രപഞ്ചത്തിനപ്പുറത്തുണ്ടെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്ന മറ്റു ശക്തികളെപ്പറ്റിയും അവർ ചിന്തിച്ചു. വിശാലമായ ഭാവനാശക്തിയോടുകൂടി പ്രപഞ്ചരഹസ്യങ്ങളിലേക്കു ചുഴിഞ്ഞിറങ്ങാൻ അവർ ധൈര്യപ്പെട്ടു. ജീവിത

ത്തിന്റെ അർത്ഥവും അന്തിമലക്ഷ്യവുമെന്തന്നറിയാനുള്ള അടങ്ങാത്ത അഭിനിവേശം, പ്രകൃതിയുടെയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റേയും സത്യസ്ഥിതി കണ്ടറിയാനുള്ള തീവ്രാഭിലാഷം - ഇതാണ് ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ ഉട നീളം പ്രസ്ഫുരിക്കുന്നത്. 'ഇന്ത്യയെ കണ്ടെത്തൽ' എന്ന തന്റെ ഗ്രന്ഥ ത്തിൽ പണ്ഡിറ്റ് ജവഹർലാൽ നെഹ്റു എഴുതുന്നു:

'അന്വേഷണത്തിന്റെ, മാനസികമായ സാഹസോദ്യമത്തിന്റെ, കാര്യ ങ്ങളുടെ സത്യസ്ഥിതി കണ്ടറിയാനുള്ള തീവ്രാഭിലാഷത്തിന്റെ, ഒരു ചൈതന്യം ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ പ്രസ്ഫുരത്തായുണ്ട്. ഈ സത്യത്തെ ക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണം ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിഷയനിഷ്ഠ മാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെയായിരുന്നില്ലെന്നത് പറയേണ്ടതില്ല. എങ്കിലും ആ സമീ പനക്രമത്തിൽ ശാസ്ത്രീയമാർഗ്ഗത്തിന്റെ ഒരംശമുണ്ട്. പൂർവ്വപ്രമാണങ്ങ ളൊന്നും വഴിതടയാൻ അനുവദിക്കപ്പെടുന്നില്ല. ഇന്ന് നമ്മുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ അർത്ഥമോ സാംഗത്യമോ ഇല്ലാത്തതും നിസ്സാരവുമായതും വളരെ ക്കാണും. മുഖ്യമായി നിഷ്കർഷിക്കുന്നത് ആത്മസാക്ഷാത്ക്കാരത്തേ യാണ്. ജീവാത്മാവിനേയും പരമാത്മാവിനേയും കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനത്തെ. ഇവ രണ്ടും സാരാംശത്തിൽ ഒന്നുതന്നെയാണത്രേ. പുറമേ കാണുന്ന ലോകത്തെ അസത്ത് ആയിട്ടല്ല, ആപേക്ഷികമായ സത്ത യോടുകൂടിയതായിട്ടാണ് ആന്തരയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഒരു ഭാവമായിട്ടാണ്, പരിഗണിക്കുന്നത്'.

ഒരേ ചോദ്യത്തിന് രണ്ടു മറുപടികൾ

കേനോപനിഷത്ത് ആദ്യഭാഗത്തിൽ തന്നെ ഈ ചോദ്യങ്ങളുന്നയി ക്കുന്നു:

'ഉദ്ദിഷ്ടവിഷയത്തിലേക്ക് പോകാൻ മനസ്സിനെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതാ രാണ്? ശരീരത്തിനുള്ളിലെ പ്രാണൻ ആരാൽ നിയോഗിക്കപ്പെട്ടുകൊ ണ്ടാണ് ഉദ്ദിഷ്ടവിഷയത്തിലേക്ക് പോകുന്നത്? ആരുടെ പ്രവർത്തനംകൊ ണ്ടാണ് ജനങ്ങൾ ഈ വാക്യങ്ങളെല്ലാം ഉച്ചരിക്കുന്നത്? കണ്ണുകളേയും കാതുകളേയും അതതു പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നിയോഗിക്കുന്നത് ഏതു ദേവന്മാരാണ്?'

'എന്തുകാരണം കൊണ്ടു ബ്രഹ്മം? നമ്മളെവിടെനിന്നു ജനിക്കുന്നു? ജീവിച്ചിരിക്കാൻ കഴിയുന്നതെന്തുകൊണ്ട്?' എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചോദ്യ ങ്ങളോടുകൂടിയാണ് ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്ത് ആരംഭിക്കുന്നത്.

മറ്റൊരിടത്തു ചോദിക്കുന്നു:

'ആരുടെ ആജ്ഞയനുസരിച്ചാണ് മനസ്സ് സ്വസ്ഥാനത്തെ പ്രാപിക്കുന്നത്? ആരുടെ കല്പന പ്രകാരമാണ് ജീവൻ വന്നണയുന്നത്? ഏതു ദേവനായിരിക്കണം കണ്ണിനേയും കാതിനേയും നയിച്ചത്?

വീണ്ടുമൊരിടത്ത്:

'എന്തുകൊണ്ട് വായുവിന് ഇളകാതിരുന്നുകൂടാ? മനുഷ്യചിത്തത്തിന് എന്തുകൊണ്ട് വിശ്രമമില്ല? വെള്ളം ഒഴുകിപ്പോകുന്നതും ഒരു നിമിഷനേരത്തേക്കെങ്കിലും ഒഴുക്കുനിർത്താൻ അതിന് കഴിയാതിരിക്കുന്നുതും എന്തുകൊണ്ട്?'

ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങൾക്ക് ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ മഹർഷിമാരെല്ലാവരും ഒരുപോലെയല്ല മറുപടി പറയുന്നത്. വ്യത്യസ്ത മഹർഷിമാരുടെ മറുപടികൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളായിരുന്നു. ചിലർ അസത്തിൽ നിന്നാണ് സത്തുണ്ടായതെന്ന് വാദിച്ചപ്പോൾ മറ്റുചിലർ സത്തിൽ നിന്നല്ലാതെ സത്തുണ്ടാവുകയില്ലെന്നു വാദിച്ചു. ചിലർ അദ്വൈതവാദികളായിരുന്നു; മറ്റുചിലർ ദ്വൈതവാദികളും. പ്രത്യക്ഷപ്രപഞ്ചത്തിന്നപ്പുറത്ത് ഒരു ദിവ്യശക്തിയുണ്ടെന്നും, അതാണ് സൃഷ്ടിസ്ഥിതി സംഹാരങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതെന്നും ചിലർ വാദിച്ചു; മറ്റുചിലർ അങ്ങനെ യാതൊരു ദിവ്യശക്തിയുമില്ലെന്നുപറഞ്ഞു. ശരീരത്തിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായ ഒരു ജീവാത്മാവുണ്ടെന്നും അതിനെ ആശ്രയിച്ചാണ് ശരീരം നിലനിൽക്കുന്നതെന്നും ചിലർ വാദിച്ചപ്പോൾ മറ്റുചിലർ ശരീരത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം മാത്രമാണ് ജീവനെന്നും ശരീരം നശിക്കുന്നതോടൊപ്പം ജീവനും നശിക്കുമെന്നും പറഞ്ഞു. ഭൗതികശക്തികൾ ആത്മീയശക്തിയെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുമെന്ന് ചിലർ വാദിച്ചപ്പോൾ ഭൗതികശക്തിയെ ആശ്രയിച്ചാണ് ആത്മീയശക്തി നിലനിൽക്കുന്നതെന്ന് മറ്റുചിലർ വാദിച്ചു. ഇങ്ങനെ പ്രപഞ്ചത്തേയും മനുഷ്യജീവിതത്തേയും അവ തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളേയും വീക്ഷിക്കുന്ന രീതിയനുസരിച്ച് തത്വചിന്തകന്മാർ രണ്ടായി തരംതിരിഞ്ഞു. ഒന്നാമത്തെ കൂട്ടർ ആത്മീയവാദികളെന്നും രണ്ടാമത്തെ കൂട്ടർ ഭൗതികവാദികളെന്നും അറിയപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. എംഗൽസ് തന്റെ 'ലുഡ്‌വിഗ് ഫൊയർബേക്ക്' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ എഴുതുകയുണ്ടായി:

'എല്ലാ തത്വശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും, പ്രത്യേകിച്ചും ആധുനിക തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ വലുതും അടിസ്ഥാനപരവുമായ പ്രശ്നം ചിന്തയും വസ്തുവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ളതാണ്. ഏറ്റവും പുരാതനമായ കാലത്ത് മനുഷ്യർ തങ്ങളുടെ ശരീരഘടനയെ സംബ

ന്ധിച്ച് തികച്ചും അജ്ഞരായിരുന്നു. ഉറക്കത്തിലുണ്ടാകുന്ന സ്വപ്നങ്ങളുടെ പ്രചോദനം മൂലം ചിന്തയും ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതിയും ശരീരത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളല്ലെന്നും നേരേമറിച്ച്, ശരീരത്തിൽ കുടിയിരിക്കുകയും മരണസമയത്ത് വിട്ടുപിരിയുകയും ചെയ്യുന്ന വ്യക്തമായ ഒരാത്മാവിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളാണവയെന്നും അവർ വിശ്വസിച്ചുപോന്നു. ഈ കാലം മുതൽക്കുതന്നെ ആത്മാവും ബാഹ്യലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചും ചിന്തിക്കുവാൻ മനുഷ്യർ നിർബന്ധിതരായിത്തീർന്നു......

'ഈ പ്രശ്നത്തിന് തത്വജ്ഞാനികൾ നൽകിയ മറുപടികൾ അവരെ രണ്ടു വലിയ ചേരികളായി തരംതിരിച്ചു. പ്രകൃതിയല്ല, ആത്മാവാണ് പ്രാഥമികമായിട്ടുള്ളതെന്ന് ഉറപ്പിച്ചുപറയുകയും അങ്ങനെ, അവസാന വിശകലനത്തിൽ, ഒരു രൂപത്തിലല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരു രൂപത്തിൽ ലോകം സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവരാണെന്നു വിശ്വസിക്കുകയും ചെയ്തവർ ആത്മീയവാദികളുടെ ചേരിയിലുൾപ്പെടുന്നു. പ്രകൃതിയാണ് പ്രാഥമികമായിട്ടുള്ളത് എന്നു വിശ്വസിച്ചവരാകട്ടെ, ഭൗതികവാദത്തിന്റെ വിവിധ വിഭാഗങ്ങളിലാണുൾപ്പെടുന്നത്.

ഇങ്ങനെ പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ തത്വശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ആത്മീയവാദികളെന്നും ഭൗതികവാദികളെന്നും രണ്ടായി തരംതിരിഞ്ഞു. ഈ രണ്ടു വിഭാഗക്കാരും തമ്മിലുള്ള സമരത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ് ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചരിത്രം.

ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ ആത്മീയവാദത്തിന്റെയെന്നപോലെ തന്നെ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ചിന്താഗതികളും കാണാം. എന്നാൽ, ആത്മീയവാദമാണ് മുന്നിട്ടു നിൽക്കുന്നത്. പക്ഷേ, രണ്ടായാലും, ബാഹ്യരൂപങ്ങൾ കൊണ്ടു തൃപ്തിപ്പെടാതെ സത്യത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിലോളം ആണ്ടിറങ്ങിച്ചെന്ന് പ്രപഞ്ചരഹസ്യങ്ങളെ പരിശോധിക്കാനും വിശകലനം ചെയ്യാനും അവർ കാണിച്ച വെമ്പൽ അത്ഭുതാവഹമത്രേ.

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉല്പത്തി

ഈശ്വരനെപ്പറ്റി പരസ്പരവിരുദ്ധമായ പല ആശയങ്ങളും ഉപനിഷത്തുക്കളിലടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ചിലേടത്ത് വസ്തുവിന് ഈശ്വരനിൽ നിന്നു വേറിട്ടുള്ള, സ്വതന്ത്രമായ, നിലനിൽപ്പുണ്ട്. ഈശ്വരൻ സ്രഷ്ടാവല്ല. മറ്റു ചിലേടത്ത് ഈശ്വരനും വസ്തുവിനും വ്യത്യസ്തമായ നിനിൽപ്പുണ്ടെങ്കിലും ഈശ്വരനാണ് സൃഷ്ടി നടത്തിയത്. വേറെ ചിലേടത്ത് ഈശ്വരൻ

മാത്രമാണ് സത്യം; സൃഷ്ടി എന്ന ഒന്നില്ല. ചില ഋഷിമാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഈശ്വരനാണ് പ്രാണൻ, ഈശ്വരനാണ് വാക്യം, ഈശ്വരനാണ് എല്ലാം. മണൽത്തരി മുതൽ സൂര്യൻവരെയുള്ള എല്ലാറ്റിലും ഈശ്വരൻ വിരാജിക്കുന്നു.

സൃഷ്ടിയെ സംബന്ധിച്ചും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ അഭിപ്രായങ്ങളുണ്ട്; ആത്മീയവാദപരവും ഭൗതികവാദപരവുമായ വീക്ഷണഗതികളുണ്ട്.

ഛന്ദോഗ്യോപനിഷത്തു പറയുന്നു:

'സുഹൃത്തുക്കളെ, ആദ്യം അത് അദ്വതീയമായ ഒരു ഭാവരൂപം മാത്രമായിരുന്നു. എന്നാൽ അദ്വതീയമായ അഭാവരൂപമെന്ന നിലയ്ക്കും ചിലരതിനെ വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടുണ്ട്. അങ്ങനെ അസത്തിൽ നിന്നു സത്തുണ്ടായി. എന്നാൽ അതെങ്ങനെ സംഭവ്യമാണ്? അസത്തിൽനിന്നു സത്തുണ്ടാകുന്നതെങ്ങനെയാണ്? അതിനാൽ ആദ്യമത് അദ്വതീയമായ ഭാവരൂപം മാത്രമായിരുന്നിരിക്കണം. അത് ഇച്ഛിച്ചു, ഞാൻ ബഹുരൂപമായിത്തീരട്ടെ എന്ന്. അത് അഗ്നിയെ സൃഷ്ടിച്ചു. അഗ്നി ഇച്ഛിച്ചു.... അത് ജലത്തെ സൃഷ്ടിച്ചു.... ജലം അന്നത്തെ സൃഷ്ടിച്ചു'.

തൈത്തരീയോപനിഷത്തു പറയുന്നു:

'ആത്മാവിൽനിന്ന് ആകാശം ഉത്ഭവിച്ചു. ആകാശത്തിൽ നിന്ന് വായു: വായുവിൽ നിന്ന് അഗ്നി, അഗ്നിയിൽ നിന്ന് ജലം, ജലത്തിൽ നിന്ന് ഭൂമി, ഭൂമിയിൽ നിന്ന് ഔഷധി, ഔഷധിയിൽ നിന്ന് അന്നം, അന്നത്തിൽ നിന്ന് മനുഷ്യൻ, മനുഷ്യൻ അന്നമയനാണ്'.

ആദ്യമുണ്ടായിരുന്നത് ഒരു നീഹാരപുഞ്ജം മാത്രമായിരുന്നുവെന്നും അതിൽ നിന്ന് പുകയുണ്ടായെന്നും പുകയിൽ നിന്നു സൂര്യൻ, വായു, അഗ്നി മുതലായവയെല്ലാമുണ്ടായതെന്നും ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്തു പറയുന്നു.

ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തു പറയുന്നു;

'നവേഹകിഞ്ചനാഗ്രത്തസീന്മൃത്യു നൈവേദ്യമവൃതമാസീത്', അതായത്, ഇവിടെ ആരംഭത്തിൽ യാതൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ബുഭുക്ഷാരൂപമായ മൃത്യുവാൽ എല്ലാം ആവൃതമായിരുന്നു.

ആത്മാവിൽ നിന്നോ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നോ ആണ് ജഗത്തിന്റെ ഉൽപ്പത്തി എന്നു വിശ്വസിക്കാത്ത ചില ഋഷിമാരെങ്കിലും ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നാണിതു കാണിക്കുന്നത്. ആദ്യം മൃത്യു അല്ലെങ്കിൽ ജഡം; ജഡത്തിൽനിന്നു മനസ്സും ചൈതന്യവുമുണ്ടായി. മൃത്യുവിന്റെ മൃത്യു (അഭാ

വത്തിന്റെ അഭാവം, അല്ലെങ്കിൽ നിഷേധത്തിന്റെ നിഷേധം) ഇങ്ങനെയാണ് ജഡത്തിൽ നിന്നു ജീവനുണ്ടായത്. ചൈതന്യത്തിന്റെ അഭാവമാണല്ലോ ജഡം. ആ അഭാവത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽനിന്നാണ് ചൈതന്യമുണ്ടായത്. അങ്ങനെയാണെങ്കിൽപ്പിന്നെ സർവചരാചരങ്ങളേയും സൃഷ്ടിക്കുകയും കാത്തുരക്ഷിക്കുകയും ഒടുവിൽ സംഗ്രഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരീശ്വരന് സ്ഥാനമെവിടെ?

പക്ഷേ, ഭൗതികവാദപരമായ ഇത്തരം പ്രവണതകൾ ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ വളരെ ദുർലാഭമായിട്ടേ കാണപ്പെടുന്നുള്ളൂ. ബാഹ്യപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണമന്വേഷിക്കാൻ തുടങ്ങിയ പല ഋഷിമാരും ഒടുവിൽ ചെന്നെത്തിയത് സ്വന്തം ഹൃദയാന്തർഭാഗങ്ങളിലാണ്. എന്നുവെച്ചാൽ അവർ അന്തർദൃക്കുകളായിമാറി.

എന്താണ് മൂലകാരണം? ഭൗതികാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള യാതൊരു തത്വം കൊണ്ടും ഈ ചോദ്യത്തിന് തൃപ്തികരമായ മറുപടി പറയുവാൻ കഴിയില്ലെന്ന് പല ഋഷിമാരും ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. കാലം, സ്വഭാവം, നിയതി, യദൃച്ഛ, ഭൂതം, യോനി, പുരുഷൻ മുതലായവയൊന്നും മൂലകാരണങ്ങളല്ലെന്നും ഇവയ്ക്കെല്ലാമുപരിയായി ദേവന്റെ ആത്മശക്തി ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്നുവെന്നും ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്തു പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. ഈ ആത്മശക്തിയാണ് അചേതനങ്ങളും സചേതനങ്ങളുമായ എല്ലാ വസ്തുക്കളുടെയും മൂലകാരണം.

അഗ്നി, ജലം, ഭൂമി എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു ഭൂതങ്ങളുണ്ടെന്നു ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തു പറയുന്നു. തൈത്തരീയോപനിഷത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ആകാശം, വായു, അഗ്നി, ജലം, പൃഥ്വി എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചു ഭൂതങ്ങളുണ്ട്. എന്നാൽ ഈ ഭൗതികഘടകങ്ങളൊന്നും തന്നെ മൂലകാരണമല്ല. മൂലകാരണം കണ്ടുപിടിക്കണമെങ്കിൽ ആത്മാവെന്താണെന്നു മനസ്സിലാക്കണം.

ആത്മാവ് എന്നാൽ

ആത്മാവ് എന്നുവെച്ചാലെന്താണ്?

ആദ്യകാലത്ത് ആത്മാവ് എന്ന വാക്കിന് പ്രാണൻ അല്ലെങ്കിൽ ശ്വാസം എന്നു മാത്രമായിരുന്നു അർത്ഥം. പിന്നീടത് ശരീരവുമായി നേരിട്ടു ബന്ധമില്ലെങ്കിൽ പോലും നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു ശക്തിവിശേഷമായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി.

നമ്മളെല്ലാവരും ആശയവിനിമയം ചെയ്യുമ്പോൾ 'ഞാൻ' 'എന്റെ' എന്നിങ്ങനെയുള്ള വാക്കുകളുപയോഗിക്കാറുണ്ടല്ലോ. എന്താണീ 'ഞാൻ'? കൈയാണോ? അല്ല, 'എന്റെ' കൈ മുറിഞ്ഞുപോയാലും 'ഞാൻ' നിലനിൽക്കും. അതുകൊണ്ട് എന്റെ അവയവങ്ങൾ ഞാനാവുകയില്ല. ശരീരമാണോ? ശരീരവുമല്ല. എന്റെ ശരീരം നശിച്ചാലും ഞാൻ നില നിൽക്കും. ആ 'ഞാനാ'ണ് സത്യമായിട്ടുള്ളത്. അതാണാത്മാവ്.

ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനം നേടാൻവേണ്ടി ഉണർന്നിരിക്കുമ്പോഴും ഉറങ്ങുമ്പോഴുമുള്ള മനുഷ്യന്റെ അവസ്ഥാഭേദങ്ങളെ ഋഷിമാർ പരിശോധിച്ചു. ജാഗ്രത്ത്, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി, തുരീയം എന്നിങ്ങനെ നാലവസ്ഥകളുണ്ട്. ജാഗ്രതാവസ്ഥയിൽ ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ, കർമേന്ദ്രിയങ്ങൾ, അന്തഃകരണം മുതലായവയെല്ലാം പ്രവർത്തിക്കുന്നു. സ്വപ്നാവസ്ഥ പ്രതിച്ഛായയുടെ ഒരു ലോകമാണ്. അന്തഃകരണം മാത്രമേ ഇവിടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നുള്ളൂ. സ്വപ്നങ്ങൾക്കുപോലും സ്ഥാനമില്ലാത്ത ഗാഢ നിദ്രയാണു സുഷുപ്തി. സ്വപ്നരഹിതമായ ഗാഢനിദ്രയിൽ ബാഹ്യലോകത്തെപ്പറ്റിയുള്ള യാതൊരു ജ്ഞാനവുമില്ല. ആനന്ദകരമായ ഒരു സവിശേഷശക്തി മാത്രമേ അവിടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നുള്ളൂ. നാലാമത്തെ അവസ്ഥയ്ക്കാണ് തുരീയം എന്നുപറയുന്നത്. മറ്റു മൂന്നവസ്ഥകളിൽ നിന്നപ്പുറമുള്ള തുരീയാവസ്ഥയിൽ ജീവചൈതന്യം മാത്രമേയുള്ളൂ. അതാണ് ആത്മാവിന്റെ സഹജമായ അവസ്ഥാവിശേഷം.

ചില മഹർഷിമാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ശരീരത്തോടൊപ്പം ജനിക്കുന്ന ഒന്നല്ല ആത്മാവ്, ശരീരത്തോടൊപ്പം അതു നശിക്കുകയുമില്ല. കൗശീതകി പറയുന്നു:

'ബുദ്ധിയുള്ളത് (അതായത്, ആത്മാവ്) ജനിച്ചതല്ല. അതു മരിക്കുകയുമില്ല. അത് എവിടെനിന്നും വന്നതല്ല; അത് ആരുമാകുന്നില്ല. ജനിക്കാത്ത, സ്ഥിരമായ, ശാശ്വതമായ, മൗലികമായ ആത്മാവ് കൊല്ലപ്പെടുന്നില്ല – ശരീരം കൊല്ലപ്പെട്ടാലും.'

ഭഗവത്ഗീതയിലെ 'നൈനം ഛിന്ദന്തി ശസ്ത്രാണി, നൈനം ദഹതി പാവകഃ' എന്നും മറ്റുമുള്ള ശ്ലോകങ്ങളിൽ ഇതേ ആശയം തന്നെയാണോവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളത്. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിൽ ജനകൻ യാജ്ഞവൽക്യനോടു ചോദിക്കുന്നു:

'യാജ്ഞവൽക്യ, സൂര്യൻ അസ്തമിച്ചാൽ, ചന്ദ്രൻ അസ്തമിച്ചാൽ, തീ കെട്ടുപോയാൽ, ശബ്ദം നിരുദ്ധമായാൽ.... അത്തരമൊരവസ്ഥയിൽ ഏതു വെളിച്ചമാണ് മനുഷ്യനെ സഹായിക്കുക?'

യാജ്ഞവൽക്യന്റെ മറുപടി:

'അപ്പോൾ ആത്മാവ് അവന്റെ ജ്യോതിസ്സായിരിക്കും. ആത്മജ്യോതിസ്സിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ് അവൻ ജനിക്കുന്നത്, നടക്കുന്നത്, പ്രവർത്തിക്കുന്നത്, ചുറ്റിത്തിരിയുന്നത്'.

ജനകൻ വീണ്ടും ചോദിക്കുന്നു:

'ആത്മാവ് എന്നുവെച്ചാൽ എന്താണ്?'

മറുപടി:

'ബുദ്ധിക്കകത്തുള്ള ജ്യോതിസ്സാണത്. ബുദ്ധി, മനസ്സ്, പ്രാണൻ, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ മുതലായവയെ സചേതനങ്ങളാക്കുന്നത് യാതൊന്നാണോ, ഇഹലോകത്തിൽ വിഹരിക്കുക, ചലിക്കുക, ചിന്തിക്കുക, സ്വപ്നം കാണുക എന്നിങ്ങനെയുള്ള അവിദ്യയുടെ പരിണാമസ്വരൂപമായി ജാഗ്രതാവസ്ഥയിലുള്ള ജഗത്തിനെ അതിലംഘിച്ചു നിൽക്കുന്നത് യാതൊന്നാണോ അതുതന്നെയാണ് ആത്മാവ്'.

ചരാചരങ്ങളെയെല്ലാം ആന്തരികമായി നിയന്ത്രിക്കുന്ന ശക്തിയേതെന്ന് ഉദ്ദാളകൻ യാജ്ഞവൽക്യനോടു ചോദിക്കുന്നു. യാജ്ഞവൽക്യൻ മറുപടി പറയുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

'എല്ലാ വസ്തുക്കളിലും ജീവിക്കുകയും അതേ സമയത്തുതന്നെ എല്ലാ വസ്തുക്കളിൽ നിന്നും അതീതമായിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് യാതൊന്നാണോ, യാതൊന്നിനെ എല്ലാ വസ്തുക്കൾക്കും മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നില്ലയോ, എല്ലാ വസ്തുക്കളും യാതൊന്നിന്റെ ശരീരമാണോ, ഉള്ളിൽനിന്ന് എല്ലാ വസ്തുക്കളേയും നിയന്ത്രിക്കുന്നത് യാതൊന്നാണോ അതു നിന്റെ ആത്മാവാണ്. അത് അനശ്വരമത്രേ'.

ഉദ്ദാളകൻ തന്റെ പുത്രനായ ശ്വേതകേതുവിനു പഠിപ്പിച്ചുകൊടുക്കുന്നു:

'സമസ്തപദാർത്ഥങ്ങളുടെയും സാരസ്വരൂപമായിട്ടുള്ളത് യാതൊന്നാണോ, അതാണ് സത്യം. അതാണ് ആത്മാവ്. ഹേ, ശ്വേതകേതു, അതു നീയാണ്!'.

അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി

വ്യക്തിയുടെ ആത്മാവിന് ജീവാത്മാവ് എന്നുപറയുന്നു. ചില മഹർഷിമാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ വ്യക്തിയുടെ ആത്മാവായ ജീവാത്മാവും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയാകെ ആത്മാവായ പരമാത്മാവും വ്യത്യസ്തമല്ല; രണ്ടും ഒന്നുതന്നെയാണ്. കേവലമായ പരമാത്മാവാണ് ബ്രഹ്മം.

ബ്രഹ്മം എന്ന വാക്കിന് എല്ലാ കാലത്തും ഒരേ അർത്ഥമല്ല കല്പി ക്കപ്പെട്ടുപോന്നിട്ടുള്ളത്. 'പ്രധാനപ്പെട്ട ഉപനിഷത്തുക്കൾ' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു:

'ബ്രാഹ്മണങ്ങളിൽ ബ്രഹ്മം മതച്ചടങ്ങുകളേയാണ് പ്രതിനിധീകരി ച്ചത്. അതുകൊണ്ട് അത് സർവ്വശക്തമായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടു. 'ബ്രഹ്മ'ത്തെ അറിയുന്നവൻ പ്രപഞ്ചത്തെ അറിയുകയും നിയന്ത്രിക്കു കയും ചെയ്യുന്നു. ബ്രഹ്മം, പരമമായ തത്വവും പ്രപഞ്ചത്തെ നയിക്കുന്ന ശക്തിയുമായിത്തീരുന്നു. ബ്രഹ്മത്തേക്കാൾ പ്രാചീനമോ പ്രകാശമയമോ ആയ യാതൊന്നുമില്ല.' (ശതപഥബ്രാഹ്മണം).

പിന്നീടുള്ള ചിന്തകളിൽ ബ്രഹ്മം എന്നതിനു ജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ വേദം എന്നർത്ഥമായിത്തീർന്നു. വേദത്തിന് അതായത് ബ്രഹ്മത്തിന് ദിവ്യ തയർപ്പിക്കപ്പെട്ടതുകൊണ്ട് രണ്ടു വാക്കുകളും ഒരേ അർത്ഥത്തിലാണു പയോഗിക്കപ്പെട്ടത്. ബ്രഹ്മം അല്ലെങ്കിൽ പവിത്രജ്ഞാനമാണ് ആദ്യമായി സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട വസ്തു. (ബ്രഹ്മപ്രഥമജം) എന്നു കരുതപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. എന്നല്ല, അതു സൃഷ്ടിതത്വമായി, സർവ്വചരാചരങ്ങളുടെയും നിലനില്പി നുള്ള കാരണമായി കണക്കാക്കപ്പെടാനും തുടങ്ങി. മനുഷ്യന്റെ അഭി വാഞ്ഛനിറഞ്ഞ ആത്മാവും അതു നേടാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്ന പ്രപഞ്ച ത്തിന്റെ ആത്മാവും തമ്മിലുള്ള അടിസ്ഥാനപരമായ ബന്ധത്തെയാണ് ഈ വാക്കു കുറിക്കുന്നത്.

'ബ്രഹ്മം അസത്യമെന്നു വാദിക്കുന്നവൻ താൻ തന്നെയില്ലെന്നു വാദിക്കുന്നവനാണ്' എന്നു തൈത്തരീയം പറയുന്നു. പക്ഷേ, എന്തോ ന്നാണീ ബ്രഹ്മം? ഈ ചോദ്യത്തിനു പല മഹർഷിമാരും പലതരത്തി ലാണ് മറുപടി പറയുന്നത്. തൈത്തരീയോപനിഷത്തു പറയുന്നു:

'ഈ ജീവജാലങ്ങളെല്ലാം ഉത്ഭവിച്ചത് യാതൊന്നിൽ നിന്നാണോ, ജനിച്ചവയെല്ലാം യാതൊന്നിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണോ ജീവിക്കു ന്നത്, പ്രളയകാലത്തിൽ യാതൊന്നിലേക്കാണോ തിരിച്ചുപോകുന്നത്, അതിനെ സവിശേഷമായി മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുക. അതുതന്നെയാണ് ബ്രഹ്മം'.

ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ പറയുന്നു:

'എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളുടെയും രാജാവാണ് ആത്മാവ് അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മം. രഥചക്രത്തിന്റെ അച്ചുതണ്ടിലേക്ക് എല്ലാ ആരങ്ങളും ഘടിപ്പി ക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതുപോലെ ബ്രഹ്മത്തിൽ സർവ്വഭൂതങ്ങളും ദേവന്മാരും ലോകങ്ങളും ജീവാത്മാക്കളും സമർപ്പിതമായിരിക്കുന്നു'.

തന്റെ പിതാവായ വരുണന്റെ ഉപദേശമനുസരിച്ച് ഭൃഗുമഹർഷി ബ്രഹ്മത്തിന്റെ രൂപമെന്തെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ വേണ്ടി തപസ്സുചെയ്തു. എന്നിട്ട് അന്നബ്രഹ്മം, പ്രാണബ്രഹ്മം, വിജ്ഞാനബ്രഹ്മം, ആനന്ദബ്രഹ്മം എന്നീ രൂപങ്ങളെപ്പറ്റി മനസ്സിലാക്കി. അന്നത്തെ നിന്ദിക്കരുത്. കാരണം അന്നം ബ്രഹ്മമാണ്. അന്നത്തിൽ നിന്നു ജീവൻ, ജീവനിൽ നിന്ന് മനസ്സ്, മനസ്സിൽ നിന്നു വിജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ ബുദ്ധി, വിജ്ഞാനത്തിൽ നിന്ന് ആനന്ദം – ഈ വികാസക്രമത്തെയാണ് തൈത്തരീയം വിവരിക്കുന്നത്.

ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

'ഞാൻ ബ്രാഹ്മമാണെന്ന് ആരറിയുന്നുവോ അവൻ എല്ലാമായിത്തീരുന്നു. അങ്ങനെ ആയിത്തീരുന്നതിൽനിന്ന് അവനെ തടുക്കുവാൻ ദൈവങ്ങൾക്കുപോലും സാധ്യമല്ല. കാരണം, അവൻ, ആ ദൈവങ്ങളുടെ ആത്മാവായിത്തീരുന്നു. താനൊന്നും ബ്രഹ്മം മറ്റൊന്നും, ആണെന്നു കരുതിക്കൊണ്ട് സ്വന്തം ആത്മാവിനെയല്ലാതെ മറ്റൊരു ദൈവത്തിനെ പൂജിക്കുന്നവനാരോ അവന് യാതൊന്നുമറിഞ്ഞുകൂടാ. അവൻ ദൈവങ്ങളുടെ കീഴിലുള്ള ഒരു മൃഗത്തിനു സമനാണ്. അനേകം മൃഗങ്ങൾ ഒരു മനുഷ്യനെ സേവിക്കുന്നതുപോലെ ഓരോ മനുഷ്യനും ദൈവങ്ങളെ സേവിക്കുന്നു. ഒരൊറ്റ മൃഗത്തെയെങ്കിലും നീക്കം ചെയ്താൽ അവന് അപ്രിയമാകും. ഈ സ്ഥിതിക്ക് അനേകം മൃഗങ്ങളെ എടുത്തുകളഞ്ഞാലോ? അതുകൊണ്ട് ഈ യാഥാർത്ഥ്യം മനുഷ്യർക്കു മനസ്സിലാകുന്നത് ദൈവങ്ങൾക്കിഷ്ടമല്ല'.

മനുഷ്യാത്മാവുതന്നെയാണ് ബ്രഹ്മമെന്നും മനുഷ്യനിൽ കവിഞ്ഞ മറ്റൊരു ദൈവമില്ലെന്നുമാണ് ഇതിന്റെ പച്ചയായ അർത്ഥം. മാത്രമല്ല, ദൈവങ്ങളെ പൂജിക്കുന്നവൻ വെറും മൃഗത്തിനു തുല്യനാണെന്നും!

ആത്മാവുതന്നെയാണ് ബ്രഹ്മം. ജീവാത്മാവുതന്നെയാണ് പരമാത്മാവ്. നിന്റെ ആത്മാവും സർവ്വചരാചരങ്ങളിലും സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന പരമാത്മാവും എല്ലാം ഒന്നുതന്നെയാണ്. എല്ലാം ബ്രഹ്മമയം. ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും രണ്ടും രണ്ടാണെന്നു തോന്നുന്നത് അജ്ഞതകൊണ്ടാണ്. അജ്ഞതയകറ്റുക അപ്പോൾ മനസ്സിലാകും അതു നീയാണെന്ന്, 'തത്വമസി, അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി'.

ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള ഈ അദ്വൈതഭാവം ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ രണ്ടുതരത്തിലാണ് വീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നത്. (1) പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണമാണ് ബ്രഹ്മം. (2) ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഒരു പ്രകടനരൂപം മാത്ര

മാണ് പ്രപഞ്ചം. ഒന്നാമത്തേതിന് സപ്രപഞ്ചവീക്ഷണ ഗതിയെന്നും രണ്ടാമത്തേതിന് നിഷ്പ്രപഞ്ചവീക്ഷണഗതിയെന്നും പറയുന്നു.

ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ രണ്ടു വീക്ഷണഗതികൾ ലോകത്തെ നോക്കിക്കാണുന്ന രീതിയിലും വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഒന്നാമത്തെ വീക്ഷണഗതിക്കാർ ലോകം ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നുണ്ടായതാണെന്നു കരുതുന്നു. രണ്ടാമത്തെ കൂട്ടരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ലോകം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഒരു പ്രകടനരൂപം മാത്രമാണ്. ബ്രഹ്മം മാത്രമേ യഥാർത്ഥമായിട്ടുള്ളൂ.

മുണ്ഡകോപനിഷത്തു പറയുന്നു:

'അമൃതമായ ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ് ഇതെല്ലാം. കിഴക്കും പടിഞ്ഞാറും തെക്കും വടക്കും മുകളിലും താഴെയും ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ്. സർവശ്രേഷ്ഠമായ ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് ഈ ദൃശ്യമായ ജഗത്.'

'സർവം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ' (ഈ ലോകം മുഴുവനും ബ്രഹ്മമാണ്) എന്ന് ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്ത് പറയുന്നു.

ജീവിതത്തോടുള്ള അഭിനിവേശം

പ്രപഞ്ചവും സർവ്വചരാചരങ്ങളും ബ്രഹ്മമാണെന്നു പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥം ഇതെല്ലാം ഏതെങ്കിലുമൊരു ദൈവത്താൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയാണ് എന്നല്ല.; പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഭൗതികത്വത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നതോടൊപ്പം ഒന്ന് മറ്റൊന്നിൽ നിന്ന് പരിണമിച്ചുണ്ടായതാണ് എന്നുകൂടി ഉപനിഷത്തിലെ മഹർഷിമാർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. തേജസ്സിൽ നിന്ന് ജലം, ജലത്തിൽ നിന്ന് അന്നം, ഇങ്ങനെ കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളോടുകൂടി ഒന്നു മറ്റൊന്നിൽ നിന്ന് ഉത്ഭവിക്കുകയും ഒന്നു മറ്റൊന്നിൽ ലയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നവർ പ്രഖ്യാപിച്ചു.

ആദ്യം ശൂന്യവും നാമരൂപവിഹീനവുമായ ഒരവസ്ഥ. അതിൽ നിന്ന് ഒന്നിനുശേഷം മറ്റൊന്നായി സർവചരാചരങ്ങളും പരിണമിച്ചുണ്ടാകുന്നു. 'അസദേവേദം അഗ്ര ആസീത്തത് സദാസീത്. തത്സമഭവത്' എന്നു ഛാന്ദോഗ്യം പറയുന്നു.

ഈ പരിണാമക്രമത്തിൽ കൂടുതൽ ഉയർന്ന രൂപങ്ങൾക്കു കൂടുതൽ കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നൽകേണ്ടതെങ്ങനെയെന്ന് ഉപനിഷത്തിലെ മഹർഷിമാർക്കറിയാമായിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിനു കഠോപനിഷത്തു പറയുന്നതു നോക്കുക:

"ആദിസത്തയേക്കാൾ ഉൽകൃഷ്ടമാണ് പ്രകൃതി. പ്രകൃതിയേക്കാൾ ഉൽകൃഷ്ടമാണ് പുരുഷൻ. പുരുഷനേക്കാൾ ഉൽകൃഷ്ടമായി മറ്റൊന്നുമില്ല'.

മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ മഹനീയതയാണ് ഇവിടെ ഉൽഘോഷിക്കപ്പെടുന്നത്.

വ്യക്തിയും സമുദായവും തമ്മിലും ജഡവു ജീവനും തമ്മിലും ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിലുമുള്ള ബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയാണ് ഉപനിഷത്തിലെ മഹർഷിമാർ ചിന്തിക്കുകയും തങ്ങളുടെ ശിഷ്യന്മാരെ ഉപദേശിക്കുകയും ചെയ്തത്. ചിലപ്പോളവർ ആത്മീയവാദികളും അന്തർദൃക്കുകളുമായി കാണപ്പെടുന്നു. ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് ഒളിച്ചോടിപ്പോകാൻ മാത്രം സഹായിക്കുന്ന ചിന്തകളുന്നയിക്കുകയും ഉപദേശങ്ങൾ നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. പക്ഷേ, കൂടുതൽ തെളിഞ്ഞുകാണുന്നതു ജീവിതത്തോടുള്ള അഭിനിവേശവും മനുഷ്യന്റെ കഴിവുകളിലുള്ള വിശ്വാസവുമാണ്. നാമരൂപമയമായ ജഗത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിനെ അവിദ്യയെന്നും മായയെന്നും പറഞ്ഞ് അവർ തള്ളിക്കളയുന്നില്ല. ഭൗതികപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ അവർ അംഗീകരിക്കുന്നു. സർവോപരി, ഭൗതികപ്രപഞ്ചം പരിണാമങ്ങൾക്കു വിധേയമാണെന്നും അവർ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു.

5

ആസ്തികരും നാസ്തികരും

ക്രിസ്ത്വബ്ദത്തിനു മുമ്പ് ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിനും രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനു മിടയിലുള്ള കാലം ഇന്ത്യാ ചരിത്രത്തിൽ സുപ്രധാനമായ ഒരു ഘട്ടമാണ്. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് വർണാശ്രമധർമമെന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന അടിമത്തവ്യവസ്ഥയും, അടിമത്തവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഭരണകൂടങ്ങളും ആവിർഭവിച്ചത്. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് കൈമാറ്റത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള ചരക്കുൽപ്പാദനം അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുകയും കച്ചവടക്കാർ സമുദായത്തിൽ പ്രാമാണ്യം വഹിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തത്. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് പലതരത്തിലുള്ള സ്വതന്ത്രചിന്തകളും കൃഷിയുടേയും അടിമകളുടേയും ഉടമസ്ഥരായ ബ്രാഹ്മണരുടെ മേധാവിത്വത്തിനെതിരായ പ്രക്ഷോഭങ്ങളും വളർന്നുവന്നത്. ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ തന്നെയാണ് ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങളിൽ വമ്പിച്ച സ്വാധീനശക്തി ചെലുത്തിക്കൊണ്ട് ആത്മീയവാദപരവും ഭൗതികവാദപരവുമായ പലതരം തത്വശാസ്ത്ര സമ്പ്രദായങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ടത്.

രാഷ്ട്രീയമാറ്റങ്ങൾ

രക്തബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഗോത്രങ്ങളുടേയും ഗണങ്ങളുടേയും സ്ഥാനത്ത് നിശ്ചിതാതിർത്തികളോടുകൂടിയ രാജ്യങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നു. ക്രി. മു. ഒന്നാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ മദ്ധ്യകാലത്ത് ഗംഗാ

നദിയുടെ തീരപ്രദേശങ്ങളിൽ കുരു, പാഞ്ചാലം, അംഗം, വംഗം, അവന്തി, കോസലം, കാശി, മിഥില എന്നിങ്ങനെ പത്തിരുപത് ചെറുരാജ്യങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. എല്ലാ രാജ്യങ്ങളും രാജാക്കന്മാരുടെ കീഴിലായിരുന്നില്ല. മഗധ, കോസലം, അവന്തി തുടങ്ങിയ രാജ്യങ്ങളിൽ രാജകീയ ഭരണമാണുണ്ടായിരുന്നതെങ്കിൽ മിഥില, കപിലവസ്തു മുതലായവയിൽ തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട ഭരണസമിതികളുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള ജനാധിപത്യമാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്.

ക്രി. മു. 6–ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ വടക്കേ ഇന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും വലിയ രാജ്യം ശൈശുനാഗ വംശക്കാരായ ഭരണാധികാരികളുടെ കീഴിലുള്ള മഗധരാജ്യമായിരുന്നു. ബിംബിസാരന്റേയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പുത്രനായ അജാതശത്രുവിന്റെയും കാലത്ത് മഗധയുടെ പ്രതാപവും പ്രസിദ്ധിയും വളരെയധികം വർദ്ധിച്ചു. എന്നാൽ ക്രി.മു. 5–ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ ശൈശുനാഗവംശത്തെ തോല്പിച്ച് മഹാപദ്മനന്ദൻ സിംഹാസനം കരസ്ഥമാക്കുകയും നന്ദവംശം എന്ന പേരിൽ പുതിയൊരു രാജവംശം സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തു.

പഴയ ഗണഭരണവ്യവസ്ഥയിലെ പരസ്പരസൗഹാർദ്ദവും സമാധാനപരമായ സാമൂഹികജീവിതവും നാമാവശേഷമായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. രാജാക്കന്മാർ താന്താങ്ങളുടെ പ്രതാപവും ശക്തിയും വർദ്ധിപ്പിക്കുവാൻ വേണ്ടി പരസ്പരം യുദ്ധം വെട്ടുകയും ഗൂഢാലോചനകൾ നടത്തുകയും ചെയ്തു. അതോടൊപ്പം തന്നെ വിദേശങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള ആക്രമണങ്ങളുമുണ്ടായി. ക്രി.മു. 6–ാം നൂറ്റാണ്ട് മുതൽക്കുതന്നെ പേർസ്യൻ ചക്രവർത്തിമാർ ഇന്ത്യയുടെ നേരെ ആക്രമണം നടത്താൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. 5–ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭമായപ്പോഴേക്കും അവർ സിന്ധുനദീതീരത്തുള്ള ചില പ്രദേശങ്ങൾ കൈവശപ്പെടുത്തി. ഗ്രീസിലെ അലക്സാണ്ടർ രാജാവ് പേർസ്യ കീഴടക്കിയശേഷം ക്രി.മു. 327ൽ വലിയൊരു സൈന്യവുമായി വന്ന് സിന്ധുനദീതീരത്തിലുള്ള രാജ്യങ്ങളെ ആക്രമിച്ചു കീഴടക്കി. അവിടെനിന്നു കിഴക്കോട്ടു നീങ്ങണമെന്ന് അദ്ദേഹത്തിനാഗ്രഹമുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, വടക്കുപടിഞ്ഞാറേ ഇന്ത്യയിലെ ഗണങ്ങളുമായി യുദ്ധം ചെയ്തു ക്ഷീണിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ പട്ടാളക്കാർ അതിനു തയ്യാറാവാതെ ലഹളക്കൊരുങ്ങി. അങ്ങനെ തന്റെ ദിഗ്വിജയമവസാനിപ്പിച്ച് മടങ്ങിപ്പോകാൻ അലക്സാണ്ടർ നിർബന്ധനായി.

ഏറെക്കഴിയുന്നതിനുമുമ്പ് പഞ്ചാബിലും സിൻഡിലും ഗ്രീക്കുഭരണത്തിനെതിരായി ജനങ്ങൾ ലഹളയാരംഭിച്ചു. മഗധയിൽ നിന്നു വന്നെ

ത്തിയ ചന്ദ്രഗുപ്തമൗര്യൻ ഈ ലഹളകളുടെ നേതൃത്വം കൈക്കലാക്കി. ക്രി. മു. 330-ാമാണ്ടോടുകൂടി ചന്ദ്രഗുപ്തൻ വടക്കുപടിഞ്ഞാറേ ഇന്ത്യയിൽ തന്റെ സ്വന്തം ഭരണമേർപ്പെടുത്തി, എന്നിട്ടദ്ദേഹം മഗധയുടെ നേരെ തിരിഞ്ഞു. അവിടെ നാടുവാണിരുന്ന നന്ദവംശത്തെ തോൽപ്പിച്ച് മൗര്യവംശം എന്ന പുതിയൊരു രാജവംശം സ്ഥാപിച്ചു.

ചന്ദ്രഗുപ്തന്റെ പൗത്രനായ അശോകന്റെ കാലത്താണ് മൗര്യവംശത്തിന്റെ ശക്തിയും പ്രതാപവും ഏറ്റവും ഉയർന്ന നിലയിലെത്തിയത്. വടക്കേ ഇന്ത്യയിലെ ഭൂരിഭാഗം പ്രദേശങ്ങൾ മാത്രമല്ല തെക്കേ ഇന്ത്യയിലെ കുറേ ഭാഗങ്ങളും മഗധസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ കീഴിലായി. കിഴക്ക് ബംഗാൾ ഉൾക്കടൽ വരേയും പടിഞ്ഞാറ് അറബിക്കടൽ വരേയും പരന്നുകിടന്നിരുന്ന ഒരു വിശാലമായ സാമ്രാജ്യമായിരുന്നു അത്. പക്ഷേ, അശോകന്റെ മരണത്തിനുശേഷം മൗര്യസാമ്രാജ്യം ക്ഷയിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും അതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് വീണ്ടും ചെറിയ ചെറിയ രാജ്യങ്ങൾ പൊന്തിവരികയും ചെയ്തു. ക്രി.മു.185 ഓടുകൂടി മൗര്യവംശം നാമാവശേഷമായി.

തത്വശാസ്ത്രങ്ങളുടെ മുന്നേറ്റം

ക്രി.മു. 7-ാം നൂറ്റാണ്ടിനും 2-ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിലുള്ള ഈ കാലഘട്ടം ബൗദ്ധികവും തത്വശാസ്ത്രപരവുമായ വലിയൊരു മുന്നേറ്റത്തിന്റെ കാലഘട്ടമായിരുന്നു. മതവിശ്വാസങ്ങളുടേയും യജ്ഞാദിമതച്ചടങ്ങുകളുടേയും സ്വാധീനശക്തിക്കു വഴങ്ങാൻ കൂട്ടാക്കാത്ത പലതരം സ്വതന്ത്രചിന്തകളും ഇന്ത്യയിൽ തഴച്ചുവളരാൻ തുടങ്ങിയത് ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ്. ലോകായതം, സാംഖ്യം, യോഗം, മീമാംസ, വേദാന്തം, ബുദ്ധദർശനം, ജൈനദർശനം മുതലായ പലതരം തത്വശാസ്ത്രസമ്പ്രദായങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നു. ക്രമത്തിലവയ്ക്ക് വിഭിന്നങ്ങളായ ഭാഷ്യങ്ങളും വ്യാഖ്യാനങ്ങളുമുണ്ടായി. വ്യാഖ്യാതാക്കളുടെ ഇഷ്ടത്തിനനുസരിച്ച് മൗലികചിന്തകളിൽ പല മാറ്റങ്ങളും വരുത്തപ്പെട്ടു. ചില വ്യാഖ്യാതാക്കൾ അവയിൽ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം വീക്ഷണഗതികൾ കുത്തിച്ചെലുത്താൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു കാണാം.

ബുദ്ധമതം, ജൈനമതം, ലോകായതം മുതലായവ, അവയുടെ ശരിയായ അർത്ഥത്തിൽ മതങ്ങളായിരുന്നില്ല, മതങ്ങളെ വെല്ലുവിളിച്ച തത്വശാസ്ത്രങ്ങളായിരുന്നു. മതാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടേയും വേദങ്ങളുടേയും

പ്രാമാണികതയെ അവയംഗീകരിച്ചിരുന്നില്ല. സാംഖ്യം, ന്യായം, വൈശേഷികം മുതലായ ദർശനങ്ങൾ, പുറമേയ്ക്ക്, അതായത് രൂപത്തിൽ വേദങ്ങളുടെ അധീശത്വത്തേയും പ്രാമാണികതയേയും ചോദ്യം ചെയ്യുകയുണ്ടായില്ലെങ്കിലും ഉള്ളടക്കത്തിൽ അവ വൈദികമതത്തോടുള്ള എതിർപ്പിനെയാണ് പ്രകടിപ്പിച്ചത്.

ഷഡ്ദർശനങ്ങൾ എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന സാംഖ്യം, ന്യായം, വൈശേഷികം, യോഗം, മീമാംസ, വേദാന്തം എന്നീ ആറു തത്വശാസ്ത്രശാഖകളും അവയുടെ ഭാഷ്യങ്ങളും വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക വ്യവസ്ഥയിൽ വളരെ നൂറ്റാണ്ടുകളോളം കാലം വമ്പിച്ച സ്വാധീനം ചെലുത്തിപ്പോന്നിട്ടുണ്ട്. പഴയ വിശ്വാസങ്ങളേയും പ്രമാണങ്ങളേയും മുറുക്കിപ്പിടിക്കുന്നതിനു പകരം ജ്ഞാനവിഷയങ്ങളെ സംയുക്തികമായും വിമർശനാത്മകമായും പരിശോധിക്കുകയാണവ ചെയ്യുന്നത്. ആറു ദർശനങ്ങൾക്കും പൊതുവായ പല ആശയങ്ങളുമുണ്ട്; എങ്കിലും അവയുടെ സമ്പ്രദായങ്ങളിലും നിഗമനങ്ങളിലും ഒട്ടേറെ വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ട്. ബഹുദൈവവാദം, ഏകദൈവവാദം, ദൈവത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിനെത്തന്നെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പരമാണുവാദം, യാഥാർത്ഥ്യവാദം, വിജ്ഞാനവാദം മുതലായവയെല്ലാം അവയിലുൾപ്പെടുന്നു.

പരിവർത്തനാത്മകമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പിന്നിലുള്ള പരമസത്യമെന്താണെന്ന ചോദ്യത്തിനു വ്യത്യസ്തദാർശനികന്മാർ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ മറുപടികളാണ് നൽകിയിട്ടുള്ളത്. ഭൗതികവാദിയായ ധിഷണന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മണ്ണ്, വെള്ളം, വായു, അഗ്നി എന്നീ നാലു ഭൂതങ്ങൾ മാത്രമാണ് പരമമായ സത്യം. കപിലന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ സ്ഥൂലവസ്തുവിന്, അതായത് ജഡപ്രപഞ്ചത്തിന്, ഉത്ഭവവും നാശവുമുണ്ട്. അദൃശ്യമായ പ്രകൃതിയാണ് ശാശ്വതമായ സത്യം. പതഞ്ജലി മിക്കവാറും കപിലനോടു യോജിക്കുന്നു. അദൃശ്യവും അവിഭാജ്യവുമായ പരമാണുവാണ് പരമസത്യം എന്നാണ് കണാദന്റെ അഭിപ്രായം. ഗൗതമനും മഹാവീരനും പൊതുവിൽ കണാദനോടു യോജിക്കുന്നു. ബുദ്ധന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ശാശ്വതമായി യാതൊന്നുമില്ല. എല്ലാം പരിവർത്തനാത്മകമാണ്. ചില ദാർശനികന്മാർ എല്ലാറ്റിനുമുപരിയായി ബ്രഹ്മത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചു. മറ്റു ചിലർ ആത്മാവിനേയും ബ്രഹ്മത്തേയും എല്ലാം നിഷേധിച്ചു.

അപ്പോൾ ഭാരതീയസംസ്കാരം ആത്മീയവാദത്തിലടിയുറച്ചതാണെന്ന വാദം ചരിത്രസത്യങ്ങൾക്കെതിരാണ്. ആത്മീയവാദമെന്നപോലെ തന്നെ ഭൗതികവാദവും ആരംഭം മുതൽക്കുതന്നെ ഇന്ത്യയിൽ നിലനി

ന്നുപോന്നിട്ടുണ്ട്. എന്നല്ല, ചില ചില ഘട്ടങ്ങളിൽ ഭൗതികവാദമാണ് മുന്നി ട്ടുനിന്നിരുന്നത് എന്നുകൂടി കാണാൻ കഴിയും.

പ്രാചീനകാലം മുതൽക്കുതന്നെ ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തിൽ വലിയൊരു പങ്ക് വഹിക്കാൻ തുടങ്ങിയ ഈ തത്വശാസ്ത്ര സമ്പ്രദായങ്ങളെ ആസ്തികദർശനങ്ങളെന്നും നാസ്തികദർശനങ്ങളെന്നും മൊത്തത്തിൽ രണ്ടായി തരംതിരിക്കാറുണ്ട്. വേദങ്ങളുടെ പ്രാമാണികതയേയും അപൗരുഷേയത്വത്തേയും അംഗീകരിക്കുന്ന ദർശനങ്ങളെ ആസ്തികദർശനങ്ങളെന്നും അവയെ വകവയ്ക്കാത്ത ദർശനങ്ങളെ നാസ്തികദർശനങ്ങളെന്നും വിളിക്കുന്നു. സാംഖ്യം, യോഗം, വേദാന്തം, മീമാംസ, ന്യായം, വൈശേഷികം എന്നിവ ആസ്തികദർശനങ്ങളാണ്. ലോകായതം, മാധ്യമികം, സൗത്രാന്തികം, വൈഭാഷികം, ജൈനം മുതലായവയാണ് നാസ്തികദർശനങ്ങൾ.

നാസ്തികവാദവും നിരീശ്വരവാദവും ഒന്നല്ല. സാംഖ്യം, വൈശേഷികം, മീമാംസ മുതലായ ദർശനങ്ങൾ ദൈവത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. നിരീശ്വരവാദത്തെ അവ ശരിവെയ്ക്കുന്നു. എങ്കിലും അവ നാസ്തികദർശനങ്ങളായിട്ടല്ല, ആസ്തികദർശനങ്ങളായിട്ടാണ് കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്. കാരണം, അവ വേദങ്ങളെ അംഗീകരിക്കുന്നു. നേരേമറിച്ച്, ഭൗതികവാദത്തിലടിയുറച്ച ലോകായതദർശനം നാസ്തികമാണ് – ഭൗതികവാദത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നു എന്നതുകൊണ്ടല്ല, വേദങ്ങളെ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല എന്നതുകൊണ്ട്.

ഭൗതികവാദത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം

വൈദികകാലത്തുതന്നെ നാസ്തികന്മാരും ഭൗതികവാദികളുമായ പല ചിന്തകന്മാരുമുണ്ടായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ ഭൗതികവാദികളുടെ ആദ്യത്തെ പ്രണേതാവായി കരുതപ്പെടുന്ന ബൃഹസ്പതി തുറന്നു പറയുകയുണ്ടായി: 'ഞാൻ സ്വർഗ്ഗത്തിലും മോക്ഷത്തിലും വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. മറ്റൊരു ലോകത്തിൽ ആത്മാവു ജീവിച്ചിരിക്കുമെന്ന് ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നില്ല'. ഒരു ഭാഗത്ത് വൈദികത്വത്തെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ട് ബ്രാഹ്മണമതം ശക്തിപ്പെട്ടപ്പോൾ, മറുഭാഗത്ത് വേദങ്ങൾക്കും വൈദികച്ചടങ്ങുകൾക്കുമെതിരായ ചിന്തകളും വളർന്നുവന്നു. ക്രി. മു. എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ പാർശ്വനാഥൻ എന്ന ചിന്തകൻ വേദങ്ങളുടെ പ്രാമാണ്യത്തേയും വൈദിക ദൈവങ്ങളേയും എതിർക്കുകയുണ്ടായെന്ന് 'ഔട്ട് ലൈൻ ഓഫ് ഇന്ത്യൻ

ഫിലോസഫി' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ ശ്രീ. ഹിരിയണ്ണ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. വേദങ്ങളെ അസംബന്ധങ്ങളും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളുമെന്നു പറഞ്ഞാക്ഷേപിച്ച കൗത്സൻ എന്നൊരാളെപ്പറ്റി ക്രി. മു. 6–ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന യാസ്ക മഹർഷി തന്റെ നിരുക്തത്തിൽ എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്. ദിവ്യൻമാരായി കരുതപ്പെട്ടുപോന്ന പുരോഹിതന്മാർ ആ കാലത്തുതന്നെ സ്വാർത്ഥമതികളായ വഞ്ചകൻമാരും പിത്തലാട്ടക്കാരുമായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു എന്നാണല്ലോ ഇതു കാണിക്കുന്നത്.

ക്രി. മു. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിൽ മൗര്യരാജാക്കന്മാരുടെ കാലത്ത് ഭൗതികവാദ ചിന്തകളുടെ സ്വാധീനശക്തി വമ്പിച്ചതായിരുന്നു. ചന്ദ്രഗുപ്തമൗര്യന്റെ സചിവനായ ചാണക്യൻ (കൗടില്യൻ) എഴുതിയ 'അർത്ഥശാസ്ത്രം' എന്ന സുപ്രസിദ്ധഗ്രന്ഥത്തിൽ തത്വശാസ്ത്രത്തെപ്പറ്റി പറയുന്ന ഭാഗം ശ്രദ്ധേയമാണ്. സാംഖ്യം, യോഗം, ലോകായതം എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് തത്വശാസ്ത്രശാഖകളുണ്ടെന്നും അവയിലടങ്ങിയ ഭൗതികവാദചിന്തകൾ വളരെ പ്രധാനമാണെന്നും അതുകൊണ്ട് രാജാക്കന്മാർ അവയിൽ പ്രാവീണ്യം നേടണമെന്നും കൗടില്യൻ എടുത്തുപറയുന്നു.

ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തിൽ ഭൗതികവാദം പുരോഗമനപരമായ ഒരു പങ്കാണു വഹിച്ചിട്ടുള്ളത്. പണ്ഡിറ്റ് ജവഹർലാൽ നെഹ്റു 'ഇന്ത്യയെ കണ്ടെത്തൽ' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, ജീവിതത്തിലും പ്രകൃതിയിലും ഒരത്യന്താഹ്ലാദം, ജീവിക്കുക എന്ന കർമ്മത്തിൽ ഒരു സന്തോഷം, കലയുടെയും സംഗീതത്തിന്റെയും ആട്ടത്തിന്റെയും പാട്ടിന്റെയും ചിത്രമെഴുത്തിന്റെയും നാട്യത്തിന്റെയും വളർച്ച എന്നിവ, എന്തിന്, ലൈംഗിക ബന്ധത്തെക്കുറിച്ച് പാണ്ഡിത്യാരോപം നിറഞ്ഞ ഒരന്വേഷണം പോലും, ഇന്ത്യയിൽ പരിഷ്കാരത്തിനു വികാസമുണ്ടായ ഓരോ കാലഘട്ടത്തിലും നമുക്ക് കാണാവുന്നതാണ്. പാരത്രികത്തേയോ ലോകനിസ്സാരതയേയോ ആധാരമാക്കിയുള്ള ഒരു സംസ്കാരം, അഥവാ ജീവിതനിരീക്ഷണം, ഉന്മേഷശാലിയും വൈചിത്ര്യപൂർണ്ണവുമായ ജീവിതത്തിന്റെ ഈ എല്ലാത്തരം പ്രധാനോപാധികളേയും ഉത്പാദിപ്പിക്കുമെന്ന് ഊഹിക്കുകപോലും സാദ്ധ്യമല്ല. മൗലികമായിത്തന്നെ, പാരത്രികപാരായണമായ ഒരു സംസ്കാരത്തിന് ഇങ്ങനെ അനേകായിരത്താണ്ട് നിലനിന്നുപോരുക അസാദ്ധ്യമാണെന്നു വ്യക്തമാണല്ലോ.

എന്നിട്ടും ഇന്ത്യാ ചരിത്രത്തിലെ പലഘട്ടങ്ങളിലും പ്രത്യേകിച്ചും, വർഗസമരങ്ങൾ മൂർച്ഛിക്കുകയോ യുദ്ധം, അതിവൃഷ്ടി, അനാവൃഷ്ടി,

സാമ്പത്തികവിഷമതകൾ മുതലായവയുടെ ഫലമായി ഭൗതികജീവിതത്തിൽ കുഴപ്പങ്ങൾ തുടങ്ങുകയോ ചെയ്യുമ്പോഴെല്ലാം യഥാർത്ഥജീവിതത്തിൽ നിന്ന് പുറം തിരിഞ്ഞോടുവാനും ആത്മീയചിന്തകളെ കെട്ടിപ്പുണരുവാനും പലരും യത്നിക്കുകയുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. വാസ്തവത്തിൽ ആത്മീയവാദത്തിനു മുറ്റിത്തഴയ്ക്കാൻ പറ്റിയ ഒരന്തരീക്ഷമാണത്. ജവഹർലാൽ നെഹ്റുവിന്റെ തന്നെ വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ,

'ഒരുപക്ഷേ, രാഷ്ട്രീയമോ സാമ്പത്തികമോ ആയ ഘടകങ്ങളുടെ ഫലമായ വ്യർഥതാബോധമാവാം, സന്യാസത്തേയും ജീവിതനിഷേധത്തേയും സംബന്ധിച്ച ആശയങ്ങൾ ജനിപ്പിക്കുകയോ അവയ്ക്കു പ്രാധാന്യം നൽകുകയോ ചെയ്യുന്നത്.

6

ലോകായതദർശനം

ലോകായതദർശനത്തിന് ചാർവാകദർശനം എന്നുകൂടി പേരുണ്ട്. ചാർവാകന്മാർ എന്നുവച്ചാൽ ചാരുവായ (രമണീയമായ) വാകം (വചനം) കൊണ്ട് ആളുകളെ വശീകരിക്കുന്നവർ എന്നാണത്രേ അർത്ഥം. ആത്മീയവാദികളായ എതിരാളികൾ ലോകായതികന്മാരെ ആക്ഷേപിക്കാൻ വേണ്ടി കെട്ടിച്ചമച്ചുണ്ടാക്കിയ പദമാണിത് എന്നു പറയപ്പെടുന്നു.

ഋഗ്വേദകാലത്തുതന്നെ ഭൗതികപദാർഥമാണ് മൗലികമായ യാഥാർത്ഥ്യമെന്ന് ബൃഹസ്പതി എന്ന മഹർഷിവര്യൻ പ്രഖ്യാപിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. ചാർവാകന്മാർ ബൃഹസ്പതിയുടെ ശിഷ്യന്മാരായിട്ടാണ് കരുതപ്പെടുന്നത്. അവരുടെ ഉന്നതനേതാക്കന്മാരിലൊരാളായ ധിഷണൻ ബുദ്ധന്റെ കാലത്തിനുമുമ്പാണ് ജീവിച്ചിരുന്നത്. ധിഷണന്റെ പ്രധാനപ്പെട്ട അനുയായികളിലൊരാളായ അജിതകേശകംബലി ബുദ്ധന്റെ സമകാലികനായിരുന്നു.

ലോകായതമെന്നാൽ

ലോകത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ ദർശനമാണ് ലോകായതം. പരലോകം, ആത്മാവ്, സ്വർഗം, നരകം, മോക്ഷം, മതം മുതലായവയെ ഒന്നും അംഗീകരിക്കാത്തവരെ ലോകായതികന്മാർ എന്നുപറയുന്നു. ജൈനതത്വജ്ഞാനിയായ ഹരിഭദ്രൻ ലോകായതദർശനത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചു

കൊണ്ട് ലോകം എന്നുവെച്ചാൽ ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ ചരാചരങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഹരിഭദ്രന്റെ ടീകാകാരനായ മണിഭദ്രൻ ലോകമെന്ന വാക്കിന് ഭൗതികപദാർത്ഥങ്ങളുടെ സമൂഹം എന്ന് അർത്ഥം കൽപ്പിക്കുന്നു. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ലോകായതം, ഭൗതികവാദമാണ്.

പക്ഷേ, ലോകായതമെന്ന വാക്കിന് മറ്റൊരർത്ഥം കൂടിയുണ്ട്. 'ലോകേഷു ആയതോ ലോകായത:' എന്നുവെച്ചാൽ ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ സാധാരണ ജനങ്ങളുടെ ഇടയിൽ പ്രചരിക്കുന്ന തത്വശാസ്ത്രം.

ഇങ്ങനെ, ലോകായതം ഒരേസമയത്തുതന്നെ ഭൗതികദർശനവുമാണ്, സാധാരണ ജനങ്ങളുടെ ദർശനവുമാണ്.

അദ്ധ്വാനിച്ചു ജീവിക്കുന്നവരാണ് സാധാരണജനങ്ങൾ. അതുകൊണ്ട് ലോകായതദർശനം, മനുഷ്യാദ്ധ്വാനത്തിന് വമ്പിച്ച പ്രാധാന്യം നൽകി. ബാർഹസ്പത്യസൂത്രം, പ്രബോധചന്ദ്രോദയം മുതലായ പ്രാചീനഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ലോകായതമനുസരിച്ച് 'വാർത്ത'യാണ് വിദ്യകളിൽ പ്രധാനം. കൗടില്യന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രം വ്യക്തമാക്കുന്നതുപോലെ കൃഷി, പശുപാലനം, വാണിജ്യം എന്നിവയ്ക്കാണ് 'വാർത്ത' എന്നുപറയുന്നത്. വാർത്തയാണ് ലോകായതദർശനത്തിന്റെ അടിത്തറ.

ന്യൂനപക്ഷക്കാരായ ഭരണാധികാരി വർഗ്ഗക്കാർക്ക് ഇത്തരം ശാരീരികപ്രവർത്തനങ്ങളോടു പുച്ഛമായിരുന്നു. മറ്റുള്ളവരുടെ അദ്ധ്വാനഫലങ്ങളെ ചൂഷണം ചെയ്ത് ജീവിച്ചുപോന്ന അവർ പ്രധാനമായും മാനസികപ്രവർത്തനങ്ങളിലാണ് ശ്രദ്ധ ചെലുത്തിയിരുന്നത്. ബ്രാഹ്മണർക്കു കൃഷിപ്രവൃത്തി നിഷിദ്ധമാണെന്ന് മനു അനുശാസിക്കുന്നു. വേദജ്ഞാനവും കൃഷിപ്രവൃത്തിയും തമ്മിൽ പൊരുത്തമില്ലെന്നു മറ്റു പ്രാചീനഗ്രന്ഥങ്ങളും വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

ശാരീരിക പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നിന്നകന്നു നിൽക്കുകയും അദ്ധ്വാനിക്കുന്നവരെ അകറ്റിനിർത്തുകയും ചെയ്തുപോന്ന ഭരണാധികാരിവർഗക്കാർ ആത്മീയവാദത്തേയും പരബ്രഹ്മത്തേയും പൊക്കിപ്പിടിച്ചു. അദ്ധ്വാനിച്ചു ജീവിച്ച ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ സാധാരണജനങ്ങളാകട്ടെ, ഭൗതികവാദത്തിലാണു വിശ്വസിച്ചിരുന്നത്. അവർ ആത്മീയവാദികളായിരുന്നില്ല, ലോകായതികന്മാരായിരുന്നു.

ചുട്ടുകരിക്കപ്പെട്ട ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

ലോകായതദർശനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള മൗലികഗ്രന്ഥങ്ങളൊന്നും തന്നെ ആധുനികചരിത്രകാരന്മാർക്കു കണ്ടെത്താൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. എങ്കിലും ഒരു കാലത്ത് അവയ്ക്ക് നമ്മുടെ നാട്ടിൽ വിപുലമായ പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. 'ദിവ്യാവദാനം' എന്ന ബൗദ്ധഗ്രന്ഥത്തിൽ ലോകായതത്തിന് ഭാഷ്യവും പ്രവചനവുമുണ്ടെന്ന് സ്പഷ്ടമായി പ്രസ്താവിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെന്ന് പ്രൊഫസർ തുച്ചേ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ക്രിസ്ത്വബ്ദത്തിന് ഒന്നരനൂറ്റാണ്ടുമുമ്പ് ജീവിച്ചിരുന്ന പതഞ്ജലി ഒരു വ്യാകരണനിയമത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിനിടയ്ക്ക്, ലോകായതത്തിന് ഭാഗുരി എന്നൊരു ഭാഷ്യമുണ്ടെന്നു പ്രസ്താവിക്കുന്നു.

ക്രി. മു. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ലോകായതദർശനവും അതിന്റെ ഭാഷ്യവും പ്രചരിച്ചിരുന്നുവെന്ന് ഇത്രയും പറഞ്ഞതിൽ നിന്നുതന്നെ വ്യക്തമാകുമല്ലോ. ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 15-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന മാധവാചാര്യർ തന്റെ ഷഡ്ദർശനസംഗ്രഹത്തിൽ ലോകായതദർശനത്തെ പുച്ഛിക്കുകയും വികൃതമാക്കി ചിത്രീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ക്രിസ്ത്വബ്ദത്തിനുമുമ്പ് 7-ാം നൂറ്റാണ്ടിലോ 6-ാം നൂറ്റാണ്ടിലോ ആവിർഭവിച്ച ആ തത്വദർശനം ക്രിസ്ത്വബ്ദത്തിനു ശേഷം 15-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽപ്പോലും എതിരാളികളുടെ ആക്ഷേപങ്ങൾക്കു വിധേയമായി എന്നതിൽ നിന്നുതന്നെ അത് ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ എത്രവലിയൊരു പങ്കാണ് വഹിച്ചതെന്നൂഹിക്കാം.

പക്ഷേ, ലോകായതദർശനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആ മൗലികഗ്രന്ഥങ്ങളെല്ലാം എവിടെപ്പോയി? ആത്മീയവാദികളായ ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർ അവയെ നശിപ്പിച്ചുകളഞ്ഞു എന്ന് വിശ്വസിക്കാനേ നിവൃത്തിയുള്ളൂ. പണ്ഡിറ്റ് ജവഹർലാൽ നെഹ്റു ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

'നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയ ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ, ആദ്യകാലോപനിഷത്തുക്കളെ തുടർന്നുണ്ടായ ഭൗതികവാദത്തെ സംബന്ധിച്ച സാഹിത്യം മുഴുവനും പെടും. അതിന്റെ വിമർശനങ്ങളിലും ഭൗതികവാദത്തെ ഖണ്ഡിക്കാനുള്ള വിസ്തരോദ്യമങ്ങളിലും മാത്രമേ ഇന്ന് അതിനെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രസ്താവനകൾ കാണുന്നുള്ളൂ. എന്നാൽ അനേകം നൂറ്റാണ്ടുകളോളം ഭൗതികവാദം ഇന്ത്യയിൽ വിശ്വസിക്കപ്പെട്ടുപോന്നിട്ടുണ്ടെന്നു അക്കാലത്ത് അത് ജനങ്ങളുടെ മേൽ പ്രബലമായ സ്വാധീനത ചെലുത്തിയിരുന്നുവെന്നുമുള്ള കാര്യത്തിൽ സംശയത്തിനവകാശമില്ല.... അപ്പോൾ, നാം ഈ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിമർശകൻമാരേയും അതിനെ പഴിക്കുന്ന

തിൽ തല്പരന്മാരേയും വേണം ആശ്രയിക്കുക എന്നുവരുന്നു. അവരാകട്ടെ, അതിന്റെ നേരെ പരിഹാസം പൊഴിക്കാനും അതെത്രമേൽ അസംബന്ധമാണെന്നു തെളിയിക്കുവാനും ശ്രമിക്കുകയാണ്. അതെന്തായിരുന്നു എന്ന് കണ്ടെത്താനുള്ള ദുർഭഗമായ ഒരു മാർഗമാണത്. എങ്കിലും അങ്ങനെ വിലകെടുത്താനുമുള്ള അവരുടെ ഉത്ക്കണ്ഠതന്നെ, അവരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ അതെത്ര പ്രധാനമായിരുന്നു എന്നു തെളിയിക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ ഭൗതികവാദസാഹിത്യത്തിൽ ഏറിയ കൂറും പിൽക്കാലങ്ങളിൽ പുരോഹിതന്മാരും മാമൂൽമതവിശ്വാസക്കാരായ മറ്റുള്ളവരും നശിപ്പിച്ചതാവാൻ മതി'.

ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിനു നേരിട്ട ഒരു വമ്പിച്ച നഷ്ടമാണിത്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ വിപുലമായ സ്വാധീനശക്തി ചെലുത്തിയ ലോകായതദർശനത്തെപ്പറ്റി പഠിക്കണമെങ്കിൽ, പ്രധാനമായും എതിരാളികളുടെ ഉദ്ധരണികളെ ആശ്രയിക്കണമെന്നു വന്നിരിക്കുന്നു. ലോകായതമെന്നാൽ നെറികെട്ട സുഖഭോഗങ്ങളിലാറാടലാണ്, എല്ലാത്തരം സാന്മാർഗികബോധങ്ങളേയും എതിർക്കലാണ്. കടം വാങ്ങിയിട്ടെങ്കിലും നെയ്യ് വാങ്ങിക്കഴിച്ചു കൂത്താടലാണ് എന്നും മറ്റുമുള്ള ആക്ഷേപങ്ങളുടെയും പരിഹാസങ്ങളുടെയും അടിയിൽ മുങ്ങിത്തപ്പിയിട്ടു വേണം സത്യം കണ്ടുപിടിക്കാൻ എന്നു വന്നിരിക്കുന്നു.

ഇതിന്റെ അർത്ഥം ലോകായതദർശനത്തെപ്പറ്റി നമുക്കു യാതൊന്നും പഠിക്കാൻ സാധിക്കയില്ല എന്നല്ല. ഒന്നാമതായി, ലോകായതത്തെ എതിർക്കാൻ വേണ്ടി രചിക്കപ്പെട്ട ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽത്തന്നെ സത്യത്തിന്റെ അംശങ്ങളടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. രണ്ടാമതായി, സത്യാന്വേഷികളായ ചില പണ്ഡിതന്മാരുടെ പരിശ്രമഫലമായി ലോകായതദർശനത്തിന്റെ ചില മൗലികസൂത്രങ്ങൾ തന്നെ കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ഈ ദർശനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു സാമാന്യജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കാൻ ഇന്നു നമുക്ക് സാധിക്കും.

ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉപാധി

ലോകായതദർശനത്തിലെ ഏറ്റവും കാതലായ ഭാഗം ജ്ഞാനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സിദ്ധാന്തമാണ്. സത്യം കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള മാർഗം പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനം മാത്രമാണ് എന്ന് അത് പ്രഖ്യാപിച്ചു. ആത്മീയവാദികളായ തത്വജ്ഞാനികളുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ, മുഖ്യമായി മൂന്നു പ്രമാണങ്ങ

ളുണ്ട്: പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ശബ്ദം, വേദപ്രമാണത്തിനാണ് ശബ്ദ മെന്നുപറയുന്നത്. ചാർവാകന്മാർ വേദങ്ങളുടെ പ്രമാണികതയെ അംഗീ കരിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ശബ്ദപ്രമാണിത്വത്തിന്റെ പ്രശ്നമുത്ഭവി ക്കുന്നില്ല. ബാക്കിയുള്ളത് അനുമാനവും പ്രത്യക്ഷവുമാണ്. ധിഷണന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ പ്രാപ്തിജ്ഞാനത്തെ ആശ്രയിച്ചാണ് അനുമാനം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന് 'ധൂമാത് വഹ്നി:' ധൂമത്തിൽ നിന്നു പുകയുണ്ടാകുന്നു. തീയും പുകയും തമ്മിൽ ബന്ധമുണ്ടെന്ന് പ്രത്യ ക്ഷജ്ഞാനം കൊണ്ടുതന്നെ മനസിലാക്കാം. പക്ഷേ, ഇതിൽനിന്നു തീയു ള്ളേടത്തെല്ലാം പുകയുണ്ടാവുമെന്നോ പുകയുള്ളേടത്തെല്ലാം തീയുണ്ടാ വുമെന്നോ അനുമാനിക്കാനൊരുങ്ങിയാൽ പലപ്പോഴും തെറ്റുപറ്റിയെന്നു വരും. അനുമാനം ഒരിക്കലും ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉപാധിയാവുകയില്ലെന്ന് ചാർവാകന്മാർ തീർത്തു പറയുന്നില്ല. പ്രകൃതിയുടെ പല പ്രതിഭാസ ങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചും അനുമാനം ശരിയായെന്നു വരാം. മറ്റു ചില പ്രതി ഭാസങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അതു തെറ്റിപ്പോയെന്നുവരാം. ഭൂത കാലത്തെപ്പറ്റിയും ഭാവികാലത്തെപ്പറ്റിയും അനുമാനങ്ങൾ നടത്താറുണ്ട്. ഭൂതകാലങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അനുമാനങ്ങളുപയോഗിക്കാ മെന്നും ഭാവിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അതു സാദ്ധ്യമല്ലെന്നുമാണ വർ പറയുന്നത്. അനുമാനം ചിലപ്പോൾ സത്യമാവാം. ചിലപ്പോൾ മിഥ്യ യുമാവാം. അതുകൊണ്ട് അനുമാനം വിശ്വാസയോഗ്യമായ പ്രമാണമല്ല. നിരീക്ഷണത്തിനും നേരിട്ടുള്ള പരിശോധനയ്ക്കും വിധേയമാകാത്ത തെല്ലാം സംശയാസ്പദങ്ങളത്രെ. അതിനാൽ വിശ്വാസയോഗ്യമായ ഒരേ യൊരു പ്രമാണം പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനം മാത്രമാണ്. പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനമ ല്ലാതെ സത്യം കണ്ടുപിടിക്കാൻ മറ്റു യാതൊരു വഴിയുമില്ല. മറ്റൊരു വിധം പറഞ്ഞാൽ, പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനത്തിനു വിധേയമല്ലാത്ത യാതൊന്നും സത്യമല്ല. ലോകം മാത്രമാണ് പ്രത്യക്ഷമായിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് ലോകം മാത്രമാണ് സത്യം.

മറ്റു ദാർശനികന്മാരിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി ലോകായതികന്മാർ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണത്തെ മാത്രം അംഗീകരിച്ചതെന്തുകൊണ്ടാണ്? പ്രത്യ ക്ഷജ്ഞാനമൊഴിച്ച് മറ്റൊന്നും സത്യമല്ലെന്നു വാദിച്ചതെന്തുകൊ ണ്ടാണ്? മണിഭദ്രൻ രണ്ടുകാരണങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്: ഒന്നാ മതായി സ്ഥാപിത താല്പര്യക്കാരായ ബ്രാഹ്മണമേധാവികളുടെ മതപ്ര ചരണത്തെ എതിർക്കാൻ അതാവശ്യമായിരുന്നു. അനുമാനം, ശബ്ദം മുതലായ പ്രമാണങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടാണ് ബ്രാഹ്മണപുരോഹി തന്മാർ യാഗാദികർമ്മങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കുകയും സ്വർഗത്തെപ്പറ്റിയും

പരലോകത്തെപ്പറ്റിയും മറ്റുമുള്ള വ്യാമോഹങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നത്. ഈ സ്ഥിതിയെ നേരിടാൻ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണമൊഴിച്ചുള്ള മറ്റു പ്രമാണങ്ങളെയെല്ലാം നിഷേധിക്കേണ്ടതാവശ്യമായിവന്നു.

രണ്ടാമതായി, അപ്രത്യക്ഷമായ കാര്യങ്ങൾ സത്യമാവാനിടയുണ്ടെന്നു വന്നാൽ ദരിദ്രന്മാർ തങ്ങളുടെ ദാരിദ്ര്യത്തെയും അടിമകൾ തങ്ങളുടെ അടിമത്തത്തേയും വിസ്മരിച്ചുപോയെന്നുവരാം. ദരിദ്രനു ദാരിദ്ര്യവും അടിമയ്ക്ക് അടിമത്തവും പ്രത്യക്ഷമാണ്. അപ്രത്യക്ഷമായത് സംഭവ്യമാണെന്നു കരുതാൻ തുടങ്ങിയാൽ ദരിദ്രൻ ധനത്തെപ്പറ്റി സ്വപ്നം കാണാൻ തുടങ്ങും. ദരിദ്രൻ തന്റെ ദാരിദ്ര്യത്തെപ്പറ്റിയും അടിമ തന്റെ അടിമത്തത്തേപ്പറ്റിയും എല്ലായ്പ്പോഴും സചേതനനായിരുന്നാലേ ദാരിദ്ര്യത്തിനും അടിമത്തത്തിനുമെതിരായി പോരാടാൻ കഴിയൂ.

ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരായ പ്രഹരങ്ങൾ

ജീവിതത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യത്തെ സംബന്ധിച്ചും ആത്മീയവാദികളുടേതിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായ ഒരു നിലപാടാണ് ചാർവാകന്മാർ സ്വീകരിച്ചത്. യാഥാസ്ഥിതിക ദാർശനികന്മാർ ജീവിതത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം മോക്ഷമാണെന്നു പറഞ്ഞു. എല്ലാത്തരം പ്രാപഞ്ചികബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നും ആത്മാവിനു മോചനമുണ്ടാവുക; സുഖദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നതീതമായി ഒരവസ്ഥയെ പ്രാപിക്കുക- ഇതാണ് മോക്ഷം. ചാർവാകന്മാർ ഇതിനോടു യോജിക്കുന്നില്ല. മനുഷ്യന് സുഖദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമായ ഒരവസ്ഥ സമ്പാദിക്കാൻ കഴിയുമെന്ന വാദത്തെ അവരെതിർക്കുന്നു. മനുഷ്യജീവിതത്തിൽ സുഖവുമുണ്ട്, ദുഃഖവുമുണ്ട്. ദുഃഖങ്ങളെ ആവുന്നതും കുറയ്ക്കുകയും സുഖത്തിന്റെ മാത്ര കഴിയുന്നത്ര വർദ്ധിപ്പിക്കുകയുമാണാവശ്യം. പരലോകത്തിനു വേണ്ടിയല്ല, ഇഹലോകജീവിതം കൂടുതൽ കൂടുതൽ സുഖമയമാക്കാൻ വേണ്ടി യത്നിക്കുക - ഇതാണ് ഓരോ മനുഷ്യന്റേയും ധർമം. ഇതാണ് ജീവിതലക്ഷ്യം.

മാധവാചാര്യരുടെ സർവ്വദർശനസംഗ്രഹത്തിൽ ലോകായതികന്മാരുടെ ആശയങ്ങളെപ്പറ്റിയും വിശ്വാസങ്ങളെപ്പറ്റിയും വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ഇഹലോകത്തിൽ മാത്രമേ അവർ വിശ്വസിക്കുന്നുള്ളു. പരലോകം, പുനർജന്മം, സ്വർഗ്ഗം, നരകം മുതലായവയിലൊന്നും അവർക്ക് വിശ്വാസമില്ല. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടികർത്താവായ ഒരു ദൈവത്തെ അവർക്കാവശ്യമില്ല. കരുണാനിധിയായ ഒരു ദൈവമുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽ ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങൾ കഷ്ടപ്പെടുമായിരുന്നുവോ?

നീതിമാനായ ഒരു ദൈവമുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽ ലോകത്തിൽ ഇത്രയധികം അസമത്വങ്ങളും പക്ഷപാതങ്ങളും ഉണ്ടാകുമായിരുന്നുവോ? ഇല്ല. അതുകൊണ്ട് ദൈവമില്ലെന്നു തീർച്ചയാണ്. ദൈവമുണ്ടെന്ന വാദത്തെ യാതൊരു യുക്തികൊണ്ടും തെളിയിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നു ലോകായതികന്മാർ തീർത്തുപറയുന്നു.

ദൈവമില്ലെങ്കിൽ പിന്നെ, ദൈവത്തിന്റെ പേരിൽ നടത്തപ്പെടുന്ന യാഗങ്ങൾക്കും ബലികൾക്കും മറ്റും എന്തർത്ഥമാണുള്ളത്? യാഗത്തിൽ കൊലചെയ്യപ്പെടുന്ന മൃഗം സ്വർഗ്ഗത്തിലെത്തുമെന്ന് പുരോഹിതന്മാർ പറയുന്നു. അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ അവർ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം മാതാപിതാക്കന്മാരെ ബലികഴിച്ച് നേരിട്ട് സ്വർഗ്ഗത്തിലേക്കയക്കാത്തതെന്തുകൊണ്ടാണ്? ദേഹം ഭസ്മമായാൽ പിന്നെ മറ്റൊരു ലോകത്തിലേക്കു പോകുന്നതെങ്ങനെയാണ്? യഥാർത്ഥത്തിൽ ശരീരത്തിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായ ഒരാത്മാവുണ്ടെന്ന വാദം തനി വിഡ്ഢിത്തമാണ്. മരണത്തോടുകൂടി എല്ലാമവസാനിക്കുന്നു. ശുദ്ധഗതിക്കാരായ ആളുകളെ പറ്റിച്ചു പണം തട്ടാനാഗ്രഹിക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണരുടെ തട്ടിപ്പുകൾ മാത്രമാണ് യാഗങ്ങളും മറ്റും. ഈ ലോകം മാത്രമാണ് യഥാർത്ഥമായിട്ടുള്ളതെന്നും ഇതിനപ്പുറത്തു പരലോകമോ സ്വർഗ്ഗനരകങ്ങളോ ഒന്നുമില്ലെന്നും മനസ്സിലാക്കുക. ഈ സത്യത്തിനെതിരായി വേദപ്രമാണങ്ങളെ ഉദ്ധരിക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണർ നുണ പറയുന്നവരാണ്. വേദങ്ങളിൽ പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ പലതും കാണാം. അവ ദിവ്യങ്ങളല്ല. മനുഷ്യനിർമിതങ്ങളാണ്. ശരിക്കുപറഞ്ഞാൽ ഭ്രാന്തന്മാരും ധൂർത്തന്മാരും കൂടിയാണ് അവയെ നിർമിച്ചത്. 'ത്രയോ വേദസ്യ കർത്താരോ ഭണ്ഡധൂർത്ത നിശാചര:'

അശ്വമേധയാഗത്തിൽ അശ്വത്തിന്റെ ശിശ്നം യജ്ഞകർത്താവിന്റെ പത്നി പിടിക്കണമെന്ന് വേദത്തിൽ പറയുന്നു. ലജ്ജാവഹമായ ഈ ചടങ്ങുവിധിച്ചവർ തീർച്ചയായും ഭണ്ഡന്മാർ (ഭ്രാന്തന്മാർ) ആകുന്നു. അപ്രസിദ്ധങ്ങളായ ജഭരി, തുർഹരി മുതലായ ശബ്ദങ്ങൾ പ്രയോഗിച്ച് ജനങ്ങളെ വഞ്ചിക്കുന്നവർ ധൂർത്തന്മാരാണ്. യജ്ഞത്തിൽ ഹിംസിക്കപ്പെട്ട മൃഗത്തിന്റെ മാംസം യജ്ഞകർത്താവ് ഭക്ഷിക്കണമെന്ന് വേദത്തിൽ പറയുന്നു. ഈ ചടങ്ങുവിധിച്ചവർ തീർച്ചയായും രാക്ഷസന്മാരായിരിക്കണം.

ലോകായതദർശനത്തിലെ ഇത്തരം ആശയങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണ മേധാവിത്വത്തിനെതിരായി കടുത്ത പ്രഹരങ്ങളായിത്തീർന്നു. ബ്രാഹ്മണ മതം കൂടുതൽ ദ്രവിക്കാനും ജനങ്ങളിൽ നിന്ന് അധികമധികം ഒറ്റപ്പെടാനും തുടങ്ങി.

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണം

ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരായ തീക്ഷ്ണമായ പരിഹാസശരങ്ങൾ മാത്രമല്ല ഉയർന്ന നിലവാരത്തിലുള്ള തത്വചിന്തകളും ലോകായതത്തിലടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. സൃഷ്ടിസ്ഥിതി സംഹാരങ്ങളുടെ കർത്താവായ ദൈവത്തേയും ശരീരത്തിൽ നിന്നു വിഭിന്നമായ ആത്മാവിനേയും നിഷേധിക്കുക മാത്രമല്ല അതു ചെയ്യുന്നത്; പ്രപഞ്ചഘടനയെക്കുറിച്ചും, മനുഷ്യന്റെ ചൈതന്യത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള ഒരു വിശകലനം നൽകുകകൂടി ചെയ്യുന്നു. മറ്റു ദർശനങ്ങളെപ്പോലെതന്നെ ലോകായതദർശനവും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണമെന്തെന്നാരായുന്നുണ്ട്.

എല്ലാറ്റിനും ഏകമായ ഒരു മൂലകാരണമുണ്ടെന്ന വാദത്തെ ചാർവാകന്മാർ നിഷേധിക്കുന്നു. ഈശ്വരൻ എന്ന ഒന്നില്ല. ജഗത്തുമാത്രമാണുള്ളത്. ലോകം വിചിത്രമാണ്. പക്ഷേ, ദൈവമല്ല ആ വൈചിത്ര്യത്തെ സൃഷ്ടിച്ചത്. പഞ്ചസാരയുടെ മാധുര്യവും വേപ്പിലയുടെ കയ്പും പക്ഷിമൃഗാദികളുടെ ജന്മവാസനയും മറ്റും ദൈവമെന്ന ശക്തിയാൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയല്ല. വസ്തുക്കളുടെ സഹജസ്വഭാവങ്ങളാണതെല്ലാം. നാല് മൂലപദാർത്ഥങ്ങളുടെ യാദൃശ്ചിക സംയോഗത്തിൽ നിന്നാണ് പ്രപഞ്ചമുത്ഭവിച്ചത്. ലോകായതദർശനമനുസരിച്ച് ഭൂമി, വായു, വെള്ളം, അഗ്നി എന്നീ നാലു ഭൂതങ്ങളാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൗലികഘടകങ്ങൾ. ഈ മൗലികപദാർത്ഥങ്ങൾ കൂടിച്ചേർന്നിട്ടാണ് പ്രകൃതിയും സർവ്വചരാചരങ്ങളുമുണ്ടായത്. 'ഭൗതികപദാർത്ഥത്തിൽ നിന്നു ജീവൻ വരുന്നു'. എന്ന ബൃഹസ്പതിയുടെ നിഗമനത്തെ വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ട് മൗലികപദാർത്ഥങ്ങൾ ഒരു സവിശേഷരീതിയിൽ ഒന്നിച്ചുചേരുമ്പോഴാണ് മനുഷ്യരും മനുഷ്യചൈതന്യവുമുണ്ടാകുന്നത്. ചില പ്രത്യേകപദാർത്ഥങ്ങൾ ഒന്നിച്ചു ചേരുമ്പോൾ മദ്യമായിത്തീരുന്നില്ലേ? മദ്യത്തിനു ലഹരിയുണ്ട്. പക്ഷേ, മദ്യത്തിലടങ്ങിയ ആ പദാർത്ഥങ്ങളെ ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്കെടുത്തു നോക്കിയാൽ ലഹരിയുണ്ടാവില്ല. അതുപോലെ തന്നെ ഭൂമി, വെള്ളം, തീ, വായു എന്നീ നാലു മൗലികഘടകങ്ങൾ ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്ക് നിൽക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യചൈതന്യമില്ല. എങ്കിലും അവ ഒരു പ്രത്യേകതരത്തിൽ ഒന്നിച്ചു ചേരുമ്പോൾ ചൈതന്യമുത്ഭവിക്കുന്നു. ജീവചൈതന്യമാണ് ആത്മാവ്. ശരീരം നിലനിൽക്കുന്നിടത്തോളംകാലം ആത്മാവും നിലനിൽക്കുന്നു. ശരീരം നശിക്കുമ്പോൾ ആത്മാവും നശിക്കും. ലോകായതദർശനമനുസരിച്ച് സചേതനമായ ശരീരമാണ് കാണുകയും കേൾക്കുകയും ചിന്തിക്കുകയും

അനുഭവിക്കുകയും മറ്റും ചെയ്യുന്നത്. 'ഞാൻ തടിയനാണ്', 'ഞാൻ മെലിഞ്ഞവനാണ്', 'ഞാൻ കറുത്തവനാണ്' എന്നും മറ്റും നമ്മൾ പറയാറുണ്ട്. ഇവിടെ 'ഞാൻ' ചൈതന്യമുള്ള ശരീരമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. തടി, മെലിവ്, കറുപ്പ് മുതലായവയെല്ലാം ശരീരത്തിലാണടങ്ങിയിരിക്കുന്നത്. 'എന്റെ ശരീരം' എന്നും മറ്റും പറയുന്നത് ഔപചാരികമായിട്ടു മാത്രമാണ്. ഞാനും ശരീരവും വ്യത്യസ്തമാണ് എന്ന അർത്ഥത്തിലല്ല. 'ഞാൻ തടിയനാണ്' എന്നതിലെ 'ഞാൻ' ശരീരത്തിൽ നിന്നും വ്യതിരിക്തമായ മറ്റൊന്നല്ല. ചൈതന്യപൂർണ്ണമായ ദേഹം തന്നെയാണ് ആത്മാവ്. ദേഹം നശിക്കുമ്പോൾ ആത്മാവും നശിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ഒരു ചോദ്യമുണ്ടാവാം. അചേതനമായ ശരീരത്തിൽ ചൈതന്യമുണ്ടാവുന്നതെങ്ങനെയാണ്? നാലുമൂല പദാർത്ഥങ്ങളുടെ സവിശേഷമായ സംയോഗത്തിൽ നിന്നാണ് ചൈതന്യമുണ്ടാകുന്നതെന്ന് ചാർവാകന്മാർ മറുപടി പറയുന്നു. ബോധം, ചിന്താശക്തി മുതലായ ഭൗതികപദാർത്ഥങ്ങളുടെ ഒരു സവിശേഷരീതിയിലുള്ള കൂടിച്ചേരലിൽ നിന്നാണുണ്ടാകുന്നത്. ശരീരത്തിൽനിന്നും വേറിട്ടുകൊണ്ട് അവയ്ക്ക് നിലനിൽക്കാൻ വയ്യ. ശരീരം നശിക്കുമ്പോൾ ബോധം, ചിന്താശക്തി മുതലായവയും നശിക്കുന്നു.

ലോകായതത്തിന്റെ ചരിത്രപ്രാധാന്യം

ആത്മീയവാദത്തേയും യാഗാദികർമ്മങ്ങളേയും വെല്ലുവിളിച്ച അത്തരം ഐഹികമായ ഭൗതികചിന്തകൾ ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരായ മൂർച്ചയേറിയ ആയുധങ്ങളായിത്തീർന്നു. അതുകൊണ്ടാണ്, പുരോഹിതന്മാരുടെ താല്പര്യങ്ങൾക്കെതിരായി കച്ചവടം വളർത്താൻ ശ്രമിച്ച വണിക്കുകളുടെയും മർദിതരും ചൂഷിതരുമായ മറ്റു ബഹുജനങ്ങളുടേയുമിടയിൽ ലോകായതദർശനത്തിനു വമ്പിച്ച സ്വാധീനവും പിൻബലവും ലഭിച്ചത്. ചാർവാകചിന്തകൾ സമുദായത്തിൽ ഒരു പ്രബലശക്തിയായിരുന്നുവെന്ന് ആത്മീയവാദിയായ ഡോ. രാധാകൃഷ്ണന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ തയ്യാറാക്കപ്പെട്ട 'തത്വശാസ്ത്രചരിത്രം' തന്നെ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്".

'ചാർവാകന്മാരുടെ ശബ്ദം എതിർപ്പിന്റെ ശബ്ദമായിരുന്നു. ചിന്താസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഷേധിച്ച് നീണ്ടകാലത്തെ അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും പക്ഷപാതങ്ങൾക്കുമെതിരായ പ്രക്ഷോഭത്തിന്റെ ശബ്ദം.

'സ്വർഗം, നരകം, ദൈവം മുതലായ ആശയങ്ങളാൽ തടയപ്പെടാതെ ജീവിതത്തിന്റെ സൗന്ദര്യങ്ങളാസ്വദിക്കാനുള്ള ഒരു ക്ഷണമായിരുന്നു അത്. തത്വശാസ്ത്രരംഗങ്ങളിൽ ചാർവാകന്മാരുന്നയിച്ച ചോദ്യങ്ങളും സംശയങ്ങളും മറ്റു ചിന്തകന്മാരുടെ മുമ്പിൽ പല പ്രശ്നങ്ങളുണ്ടാക്കി. കൂടുതൽ ശ്രദ്ധയോടെ ചിന്തിക്കാൻ അവരെ നിർബന്ധിക്കുകയും അങ്ങനെ വലിയ മുരടുവാദ ചിന്താഗതികളിൽ നിന്ന് അവരെ സംരക്ഷിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇന്ത്യയിലെ ഒരു തത്വജ്ഞാനിക്കും തന്റെ സ്വന്തം സിദ്ധാന്തം സ്ഥാപിക്കുന്നതിനുമുമ്പായി ചാർവാകന്മാരെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തണമെന്നുവന്നു. ഇപ്രകാരം ചാർവാകദർശനം ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്കു നൽകിയ സംഭാവന യഥാർത്ഥത്തിൽ വളരെ മഹത്തരമാണ്'.

7

സാംഖ്യദർശനം

ഇന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും പ്രാചീനമായ ദർശനങ്ങളിലൊന്നാണ് സാംഖ്യം. കപിലമഹർഷിയാണ് അതിന്റെ പ്രണേതാവെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. സാംഖ്യം എന്ന വാക്കിന് ബുദ്ധിയെന്നാണർത്ഥം. വേദങ്ങളെയും പ്രമാണങ്ങളെയും ആശ്രയിക്കാതെ ബുദ്ധിയേയും യുക്തിയേയും മാത്രമവലംബിച്ചുകൊണ്ട് രൂപമെടുത്ത ദർശനമായതുകൊണ്ടാണ് കപിലദർശനത്തെ സാംഖ്യദർശനമെന്നു വിളിക്കുന്നത്. അതാവിർഭവിച്ചത് ക്രി.മു. 7–ാം നൂറ്റാണ്ടിലാണെന്നു ചിലരും അതല്ല ക്രി.മു. 6–ാം നൂറ്റാണ്ടിലാണെന്നു മറ്റു ചിലരും വാദിക്കുന്നു.

പ്രാകൃത കമ്യൂണിസവും ഗണങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ ഭരണസമ്പ്രദായങ്ങളും അവസാനിക്കാൻ തുടങ്ങിയ ഒരു കാലഘട്ടമായിരുന്നു അത്. ആര്യന്മാർ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഒരുയർന്ന ഘട്ടത്തിലേക്ക് കാലെടുത്തുവയ്ക്കാൻ തുടങ്ങുകയായിരുന്നു. വർഗവിഭജനവും ഭരണകൂടവും ആവിർഭവിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. പ്രകൃതി വിഭവങ്ങളെ മനുഷ്യന്റെ നന്മയ്ക്കുവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കാനുള്ള സാങ്കേതികപരിശ്രമങ്ങൾ ആരംഭിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. മരംകൊണ്ടുള്ള പലതരം ഉപകരണങ്ങളും ചെറുകിട യന്ത്രങ്ങളും കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. കൃഷിയും കച്ചവടവും കൈത്തൊഴിലുകളും വളരാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. ഭൗതികവാദചിന്തകളുടെ വളർച്ചയ്ക്കു സഹായകമായ പരിതഃസ്ഥിതികളായിരുന്നു ഇവ. ഈ പരിതഃസ്ഥിതികളിലാണ് പ്രപഞ്ചം ജഡപ്രകൃതിയിൽ

നിന്നുത്ഭവിച്ചതെന്നും ചൈതന്യം, ജീവൻ, ബോധം, ചിന്ത മുതലായവ ജഡപ്രകൃതിയുടെ സൃഷ്ടികളാണെന്നും സാംഖ്യന്മാർ പ്രഖ്യാപിച്ചത്.

സാംഖ്യചിന്തകളുടെ ഉത്ഭവം

സാംഖ്യദർശനത്തിന്റെ മൗലികഗ്രന്ഥങ്ങളെന്നു പറയപ്പെടുന്നവ രണ്ടെണ്ണമാണ്: സാംഖ്യകാരികയും സാംഖ്യപ്രവചനസൂത്രവും. സാംഖ്യ പ്രവചനസൂത്രം കപിലമഹർഷി പ്രണീതമാണെന്നു ചിലർ വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, റിച്ചാർഡ്ഗാർബേ മുതലായ ആധുനികപണ്ഡിതൻമാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 15-ാം നൂറ്റാണ്ടിലാണത് രചിക്കപ്പെട്ടത്. ഈശ്വരകൃഷ്ണസൂരിയുടെ സാംഖ്യകാരിക താരതമ്യേന കൂടുതൽ പ്രാചീനമാണ്. എങ്കിലും അത് രചിക്കപ്പെട്ടത് ക്രിസ്ത്വബ്ദം 2-ാം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പിലായിരിക്കാനിടയില്ല. സാംഖ്യകാരികയ്ക്ക് പ്രധാനമായും രണ്ടു ഭാഷ്യങ്ങളുണ്ട്: ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 8-ാം നൂറ്റാണ്ടിനോടടുത്ത് രചിക്കപ്പെട്ട ഗൗഡപാദന്റെ ഭാഷ്യവും 9-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ രചിക്കപ്പെട്ട വാചസ്പതിമിശ്രന്റെ സാംഖ്യതത്വകൗമുദിയും. സാംഖ്യപ്രവചനസൂത്രത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനമായ ഭാഷ്യം വിജ്ഞാനഭിക്ഷുവിന്റെ സാംഖ്യപ്രവചന ഭാഷ്യമാണ്. ക്രിസ്ത്വബ്ദം 16-ാം നൂറ്റാണ്ടിലാണത് രചിക്കപ്പെട്ടത്.

ഈ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ നിന്നു സാംഖ്യദർശനത്തിന്റെ മൂലരൂപമെന്തായിരുന്നുവെന്നു മനസ്സിലാക്കുക അത്ര എളുപ്പമല്ല. എന്തെന്നാൽ, ക്രിസ്ത്വബ്ദം 2-ാം നൂറ്റാണ്ടാകുമ്പോഴേക്കും സാംഖ്യത്തിന്റെ മൂലരൂപത്തിൽ പല മാറ്റങ്ങളു വന്നുചേർന്നു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. 2-ാം നൂറ്റാണ്ടിനു മെത്രയോ മുമ്പാണ് സാംഖ്യദർശനമാവിർഭവിച്ചതെന്നതിന് ധാരാളം തെളിവുകളുണ്ട്. 2300 കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പ് ജീവിച്ചിരുന്ന കൗടില്യൻ തന്റെ 'അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിൽ' സാഖ്യം, യോഗം, ലോകായതം എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് ദർശനങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധനു ശേഷമാണ് കപിലൻ ജീവിച്ചിരുന്നതെന്നു വിശ്വസിക്കുന്ന രാഹുൽസാം കൃത്യായൻ തന്നെ ഇങ്ങനെയാണെഴുതുന്നത്:

'ക്രിസ്ത്വാബ്ദം ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ബൗദ്ധകവിയും ദാർശനികനുമായ അശ്വഘോഷൻ തന്റെ 'ബുദ്ധചരിത്രം' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ബുദ്ധനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ആലാർകാലം, ഉദ്ദകരാമപുത്തൻ എന്നീ രണ്ടു ആചാര്യന്മാരിലൊരാൾ സാംഖ്യവാദി അല്ലെങ്കിൽ കപിലന്റെ അനുയായി ആയിരുന്നു എന്നുപറയുന്നു'.

സാംഖ്യദർശനമാണ് ബുദ്ധമതത്തിനു പ്രചോദനം നൽകിയത് എന്നും സാംഖ്യപ്രണേതാവായ കപിലന്റെ സ്മരണയെ മുൻനിർത്തി ക്കൊണ്ടാണ് 'കപിലവാസ്തു' എന്ന സ്ഥലപ്പേരുണ്ടായതെന്നും റിച്ചാർഡ് ഗാർബേ തന്റെ 'സാംഖ്യസൂത്രങ്ങൾക്ക് മാധവാചാര്യനെഴുതിയ വ്യാഖ്യാ നത്തിനുള്ള അനിരുദ്ധന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിന് ഒരവതാരിക' എന്ന പുസ്ത കത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു:

'കപിലനെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരേയൊരു ഐതിഹ്യം കപിലവാസ്തുവാണ്. കപിലന്റെ വാസസ്ഥാനമെന്നാണ് ആ വാക്കിന്റെ അർത്ഥം. ആ ആദിപ ണ്ഡിതനെ ആദരിക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് ആ സ്ഥലത്തിന് അങ്ങനെയൊരു പേരിടപ്പെട്ടത്. എന്നാൽ അദ്ദേഹം അവിടെയാണ് ജനിച്ചതെന്നോ അവിടെ ജീവിച്ചിരുന്നുവെന്നോ പറയാൻ തെളിവുകളില്ല.... സാംഖ്യദർശനത്തെ സംബന്ധിച്ച് നമുക്ക് ലഭിച്ചിട്ടുള്ള ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ശ്രുതിയെ ആശ്രയിക്കുന്ന ഭാഗങ്ങളെല്ലാം പിന്നീട് ആദിസാംഖ്യത്തോടു കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടവയാണ്. ഇപ്രകാരം കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ട എല്ലാ വൈദികാംശങ്ങളേയും ഒഴിച്ചുനിർത്തി യാൽപ്പോലും സാംഖ്യദർശനത്തിനു യാതൊരു കോട്ടവുമുണ്ടാവില്ല. മൗലികമായ സാംഖ്യദർശനം വേദങ്ങളുടെ സ്വാധീനശക്തിക്കു പുറത്താ യിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ പിടിയിൽനിന്നും മുക്തമായിരുന്നു. മഹാ ഭാരതത്തിൽ സാംഖ്യം, യോഗം, പഞ്ചരാത്രം, പാശുപതം മുതലായ സമ്പ്ര ദായങ്ങളിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായ വിധത്തിലാണ് വേദങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രതി പാദിക്കുന്നത്. 13711-ാം ശ്ലോകത്തിൽ സർവ്വവേദങ്ങളിൽ നിന്നും (അതാ യത്, സംഹിത, ബ്രാഹ്മണം മുതലായവയിൽ നിന്നെല്ലാം) സ്വതന്ത്രമായ രണ്ടു സനാതനസമ്പ്രദായങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്കാണ് സാംഖ്യവും യോഗവും പ്രതിപാദിക്കപ്പെടുന്നത്. പിന്നീട് സാംഖ്യദർശനം ആസ്തികദർശനങ്ങ ളിൽ ഉൾപ്പെടുത്തപ്പെട്ടുവെങ്കിൽ അതിലത്ഭുതപ്പെടാനാവില്ല. സ്വതഃസിദ്ധ മായ ഗുണവിശേഷങ്ങളോടുകൂടിയ സാംഖ്യം വേദാന്തത്തിന്റെ അലൗ കികതയുടെ മുമ്പിൽ തലകുനിച്ചില്ലെന്നാണതു തെളിയിക്കുന്നത്.'

ഏതാണ്ടിതുതന്നെയാണ് സുപ്രസിദ്ധ പണ്ഡിതനായ സിമ്മറും പറ യുന്നത്:

'സാംഖ്യതത്വങ്ങൾ വൈദികതത്വത്തിന്റേയും ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റേയും പാരമ്പര്യത്തിലുൾപ്പെടുന്നില്ല. രണ്ടുതരം ചിന്താഗതികളുടെയും വളർച്ച സ്വതന്ത്രമായിട്ടാണ്. സാംഖ്യത്തിനും യോഗത്തിനും ജൈനരുടെ യാന്ത്രിക ദർശനവുമായി ബന്ധമുണ്ട്. എന്നാൽ അവയുടെ ഉത്ഭവം പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ അവൈദികയുഗത്തിലാണ്. അതിനാൽ, സാംഖ്യ

ത്തിലേയും യോഗത്തിലേയും മൗലികചിന്തകൾ വളരെ പുരാതനങ്ങ ളാണ്. ആസ്തികകൃതികളിൽ ഇവയുടെ ആവിർഭാവം പിന്നീടാണുണ്ടാ യത്....'

സിമ്മറുടെയും ഗാർബേയുടെയും അഭിപ്രായത്തിൽ സാംഖ്യയോ ഗദർശനങ്ങളുടെ മൗലികചിന്തകൾ ആര്യന്മാർക്കുമുമ്പ് ഇന്ത്യയിലുണ്ടാ യിരുന്ന ആദിവാസികളുടെ ചിന്തകളിൽ നിന്നാണാവിർഭവിച്ചത്. ക്രമ ത്തിലവ വ്യക്തമായ ദർശനങ്ങളായി രൂപം പ്രാപിച്ചു. ഈ ദർശനങ്ങ ളുടെ സ്വാധീനശക്തി വമ്പിച്ചതായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് മെല്ലെമെല്ലെ അവ വൈദികനേതാക്കന്മാരാൽ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു. പക്ഷേ, അതോ ടൊപ്പം തന്നെ ആദ്യകാലത്തെ സാംഖ്യത്തിൽ നിന്ന് മൗലികമായ ചില തത്വങ്ങൾ ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടുകയും നേരിയതോതിലാണെങ്കിലും ആത്മീ യവാദത്തിന്റേതായ ചില ചിന്താഗതികൾ അതിൽ കുത്തിച്ചെലുത്തപ്പെ ടുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ ആദ്യകാലത്തെ സാംഖ്യവും ആസ്തിക ദർശനമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടതിനുശേഷമുള്ള സാംഖ്യവും തമ്മിൽ ക്രമ ത്തിൽ പല വ്യത്യാസങ്ങളുമുണ്ടായി. ഈ യാഥാർത്ഥ്യം മനസ്സിൽ വെച്ചു കൊണ്ടുവേണം സാംഖ്യകാരിക, സാംഖ്യപ്രവചനസൂത്രം മുതലായ 'മൗലിക' ഗ്രന്ഥങ്ങളും അവയുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും വായിക്കാൻ.

സാംഖ്യത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം

സാംഖ്യകാരികയിലെ 'ദുഃഖത്രയാഭിഘാതാജ്ജിജ്ഞാസാ' എന്നു തുടങ്ങുന്ന ഒന്നാമത്തെ കാരികയിൽ സാംഖ്യദർശനത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യമെ ന്തെന്നു വ്യക്തമാക്കുന്നു. ആദ്ധ്യാത്മികം, ആധിദൈവികം, ആധിഭൗ തികം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നുതരത്തിലുള്ള ദുഃഖങ്ങളുണ്ട്. ശരീരത്തിൽ നിന്നും മനസ്സിന്റെ അസ്വാസ്ഥ്യത്തിൽ നിന്നുമുണ്ടാകുന്ന ദുഃഖം ആദ്ധ്യാ ത്മികവും ഇടി, മിന്നൽ, അതിവൃഷ്ടി, അനാവൃഷ്ടി എന്നിങ്ങനെ പ്രകൃതി കോപങ്ങളിൽ നിന്നുമുണ്ടാകുന്ന ദുഃഖം ആധിദൈവികവും മറ്റു മനു ഷ്യരിൽ നിന്നും പക്ഷിമൃഗാദികളിൽ നിന്നും മറ്റുമുണ്ടാകുന്ന ദുഃഖം ആധി ഭൗതികവുമാണ്. ഈ ദുഃഖത്രയത്തിന്റെ നിവൃത്തിക്കുള്ള ഉപായമാണ് സാംഖ്യത്തിൽ വിവരിക്കുന്നത്. താൽക്കാലികനിവൃത്തി കിട്ടിയാൽ പോരാ, വിഭവസമൃദ്ധമായ ഒരു സദ്യക്ക് എന്നന്നേക്കുമായി വിശപ്പു തീർക്കാൻ കഴിയില്ല. വിലപിടിച്ച മരുന്നുകൾക്കുപോലും എല്ലാക്കാല ത്തേക്കുമായി രോഗങ്ങൾ മാറ്റാൻ കഴിയില്ല. ശാശ്വതമായ പോംവഴിയാ ണാവശ്യം. വൈദിക പുരോഹിതന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ സ്വർഗ്ഗമാണ്

പരമപുരുഷാർത്ഥം. യജ്ഞങ്ങൾ വഴിയായി സ്വർഗത്തിലെത്താമെന്നാണവർ പറയുന്നത്. ഈ അന്ധവിശ്വാസത്തിനെതിരായി സാംഖ്യകാരിക ശബ്ദമുയർത്തുന്നു. യാഗാദികർമ്മങ്ങളിലൂടെ ദുഃഖത്തിൽ നിന്നു മോചനം നേടാൻ സാധിക്കുമെന്ന വാദത്തെ അതു കഠിനമായെതിർക്കുന്നു. യാഗങ്ങൾ ഹിംസാപ്രധാനങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ടവയ്ക്ക് അശുദ്ധിയുണ്ട്. വേദങ്ങൾ പറയുന്നമാതിരി അവ ഇഷ്ടസാധനങ്ങളല്ല, അനിഷ്ടഫലങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നവയത്രേ. അതുകൊണ്ട് ദുഃഖനിവൃത്തിക്ക് അവ പ്രയോജനപ്പെടുകയില്ല. സാംഖ്യമാർഗ്ഗം മാത്രമാണ് പോംവഴി. പ്രകൃതിപുരുഷന്മാരെ വേർതിരിച്ചുകാണിച്ചുതരുന്ന സാംഖ്യദർശനത്തെ ആശ്രയിക്കുന്ന മോക്ഷേച്ഛുക്കൾക്ക് ഒരിക്കലും ദുഃഖിക്കേണ്ടിവരില്ല എന്ന് ഈശ്വരകൃഷ്ണൻ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു.

ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉപാധികൾ

സാംഖ്യന്മാർ പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ശബ്ദം അല്ലെങ്കിൽ ആപ്തവാക്യം എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് പ്രമാണങ്ങളെ അംഗീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി നേരിട്ടുനേടുന്ന ജ്ഞാനത്തിന് പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനമെന്നുപറയുന്നു. ഒരു വസ്തുവിന്റെ പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനം കൊണ്ട് മറ്റൊരു വസ്തുവിനെ ഊഹിക്കുന്നത് അനുമാനമാകുന്നു. എല്ലാ അനുമാനങ്ങളിലും പക്ഷം, സാധ്യം, ഹേതു എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് ഘട്ടങ്ങളുണ്ട്. പർവ്വതത്തിന്മേൽ പുക കാണുന്നതുകൊണ്ട് അവിടെ തീയുണ്ടായിരിക്കണം എന്നനുമാനിക്കുമ്പോൾ പർവ്വതം പക്ഷവും തീ സാധ്യവും പുക ഹേതുവുമാകുന്നു. എല്ലാ അനുമാനങ്ങളും വ്യാപ്തിജ്ഞാനത്തെ ആശ്രയിക്കുന്നു. എവിടെയെല്ലാം ഹേതുവുണ്ടോ അവിടെയെല്ലാം സാധ്യവുമുണ്ടെന്നുള്ള ജ്ഞാനത്തെയാണ് വ്യാപ്തിജ്ഞാനമെന്ന് പറയുന്നത്. ഋഷികളുടെ ആപ്തവചനങ്ങളെ ശബ്ദപ്രമാണമെന്നു പറയുന്നു.

ഏതെങ്കിലുമൊരു വസ്തുവെ പ്രത്യക്ഷമായി ഗ്രഹിപ്പാൻ കഴിയില്ലെന്നുവെച്ച് ആ വസ്തു ഇല്ലാത്തതാണെന്നു കരുതാൻ പാടില്ല. എന്തെന്നാൽ, പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനത്തെ തകരാറിലാക്കുന്ന പല തടസ്സങ്ങളുമുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് മേൽപ്പോട്ടുപറന്നുപോകുന്ന ഒരു പക്ഷി അതിദൂരത്തിലെത്തുമ്പോൾ അപ്രത്യക്ഷമായിത്തീരുന്നു. നേത്രേന്ദ്രിയത്തിന്റെ അത്യന്ത സമീപത്ത് ഒരു കർപ്പൂരത്തരി വെച്ചുനോക്കിയാൽ അതു കാണാൻ കഴിയില്ല. അതിസൂക്ഷ്മങ്ങളായ പരമാണുക്കൾ ദൃഷ്ടിഗോചരങ്ങളല്ല. ചുമരിന്റെ മറുഭാഗത്തുള്ള വലിയവസ്തുക്കളേപ്പോലും നേരി

ട്ടുകാണാൻ കഴിയില്ല. മറ്റൊന്നിൽ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ എന്തുപറഞ്ഞാലും കേട്ടുവെന്ന് വരില്ല. പശുവിൻപാലിൽ കുറെ ആട്ടിൻപാൽ കൂട്ടിക്കലർത്തിയാൽ അതിനെ വേറെ ഗ്രഹിപ്പാൻ കഴിയില്ല. ഇങ്ങനെ പ്രത്യക്ഷത്തെ പ്രതിബന്ധിപ്പിക്കുന്ന പലതുമുണ്ട്.

ബ്രഹ്മമല്ല, പ്രകൃതിയാണ് മൂലകാരണം

സാംഖ്യന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഒന്നുമില്ലായ്മയിൽ നിന്ന് യാതൊന്നുമുണ്ടാവുകയില്ല. (നാവസ്തുനോ വസ്തുസിദ്ധി:) സ്രഷ്ടി എന്നത് മുമ്പുണ്ടായിരുന്നതിന്റെ ഒരു പ്രകടനം അല്ലെങ്കിൽ രൂപഭേദം മാത്രമാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിലെ ഓരോ പ്രതിഭാസത്തിനും അതിന്റേതായ കാരണവുമുണ്ട്. ഓരോ കാരണവും അതിന്റെ അനിവാര്യമായ ഫലമുളവാക്കുന്നു. കാര്യവും കാരണവും തമ്മിൽ അഭേദ്യമാംവിധം ബന്ധിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, തൈര് പാലിൽനിന്നേ ഉണ്ടാകൂ. വെള്ളത്തിൽനിന്നുണ്ടാവില്ല. കുശവൻ കളിമണ്ണിൽ നിന്നാണ് തുണിയിൽ നിന്നല്ല കുടമുണ്ടാക്കുന്നത്. എള്ളിനുള്ളിൽ എണ്ണയെന്നതുപോലെ കാരണത്തിൽ കാര്യം സൂക്ഷ്മരൂപേണ ഇരിക്കുന്നുണ്ട്. പുരുഷപ്രയത്നം കാര്യത്തെ പുതുതായി സൃഷ്ടിക്കുന്നില്ല; കാരണത്തിലോ കാരണഭൂതമായോ ഇരിക്കുന്ന കാര്യത്തെ അഭിവ്യക്തമാക്കുന്നതേയുള്ളൂ. സാംഖ്യന്മാരുടെ ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന് സത്കാര്യവാദം എന്നുപറയുന്നു. ദൃശ്യപ്രപഞ്ചം അതിസൂക്ഷ്മമായ അതിന്റെ കാരണങ്ങളിൽ നിന്നുത്ഭവിച്ചതാണ്. ആ സൂക്ഷ്മകാരണത്തിനാണ് പ്രകൃതിയെന്നു പറയുന്നത്. സാംഖ്യന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ പ്രകൃതി അനാദിയാണ്. ലോകത്തിലുള്ള സകലവസ്തുക്കളും അനാദിയായിരിക്കുന്ന പ്രകൃതിയുടെ പരിണാമങ്ങളാണ്. എന്നാൽ മൂലപ്രകൃതിയാകട്ടെ മറ്റൊന്നിന്റേയും പരിണാമമല്ല.

മറ്റൊരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണം ദൈവമോ, പരമാത്മാവോ ബ്രഹ്മമോ മറ്റേതെങ്കിലും ദിവ്യശക്തിയോ അല്ല. അതു ക്രമാനുഗതമായി പരിണമിച്ചുണ്ടായതാണ്. സാംഖ്യത്തിൽ സകളേശ്വരനുമില്ല, നിഷ്കളേശ്വരനുമില്ല. ഏകദൈവവാദവുമില്ല, അദ്വൈദവാദവുമില്ല. പ്രകൃതിക്കുപുറമെ പുരുഷൻ എന്ന സ്വതന്ത്രമായ മറ്റൊരു തത്വത്തേക്കൂടി സാംഖ്യം അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട് എന്നതു ശരിയാണ്. ഈശ്വരകൃഷ്ണന്റേയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചില ഭാഷ്യകാരന്മാരുടെയും

അഭിപ്രായത്തിൽ പ്രകൃതിയും പുരുഷനും തമ്മിലുള്ള പരസ്പര പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ നിരന്തരപരിണാമമാണ് പ്രപഞ്ചം. ഇതിൽ നിന്നു സാംഖ്യദർശനം യൂറോപ്യൻ തത്വവിജ്ഞാനിയായ ദസ്ക്കാർട്ടിന്റെ തത്വ ശാസ്ത്രത്തോട് പല നിലയ്ക്കും സാമ്യം വഹിക്കുന്നുണ്ട് എന്ന് ചില പണ്ഡിതന്മാർ വാദിക്കുന്നു. പക്ഷേ, പ്രധാനമായ ഒരു വ്യത്യാസമുണ്ട്. ദസ്ക്കാർട്ട് ദൈവത്തെ നിഷേധിക്കുന്നില്ല. സാംഖ്യം നേരേമറിച്ച് ദൈവത്തെ നിഷേധിക്കുന്നു. കർമത്തിൽ നിന്നാണ് ഫലനിഷ്പത്തി യുണ്ടാവുന്നതെന്നും, അതുകൊണ്ട് ഈശ്വരനെ അംഗീകരിക്കേണ്ട യാതൊരാവിശ്യവുമില്ലെന്നും സാംഖ്യകാരിക തുറന്നുപറയുന്നു. അതു കൊണ്ട്, 'ഈശ്വരാ സിദ്ധേ' – ഈശ്വരനില്ല! ജഡമായ പാൽ തൈരായി ത്തീരുന്നതുപോലെ വെള്ളം മഞ്ഞുകട്ടയായിത്തീരുന്നതുപോലെ, ചേത നമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റേയോ, ആത്മാവിന്റേയോ യാതൊരു സഹായവുമി ല്ലാതെ തന്നെ, പ്രകൃതിയിൽ നിന്നു വിശ്വാസമുണ്ടാകുന്നു എന്നാണ് സാംഖ്യം സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്.

പ്രകൃതിയുടെ പരിണാമങ്ങൾ

പ്രകൃതിക്ക് സത്വം, രജസ്സ്, തമസ്സ് ഇങ്ങനെ മൂന്ന് ഗുണങ്ങളുണ്ട്. സത്വത്തിന്റെ ആധിക്യംകൊണ്ട് ലാഘവവും പ്രകാശവും കൂടുതലുണ്ടാ കുന്നു. രജസ്സിന്റെ ആധിക്യംകൊണ്ട് ചലനവും സ്തംഭനവുമുണ്ടാകുന്നു. തമസ്സിന്റെ ആധിക്യംകൊണ്ട് ഘനവും നിഷ്ക്രിയത്വവുമുണ്ടാകുന്നു. ഈ ഗുണങ്ങൾ പ്രകൃതിയുടെ അഭിവാജ്യഘടകങ്ങളാണ്, അതിന്റെ സ്വഭാ വവിശേഷങ്ങൾ മാത്രമല്ല, വസ്തുവേയും ഗുണത്തേയും തമ്മിൽ വേർതി രിക്കാൻ വയ്യ. വസ്തുവിന്റെ അഭിവാജ്യഘടകമാണ് ഗുണം എന്നുപറ യുന്നതാണ് ശരി.

ഈ മൂന്ന് ഗുണങ്ങൾ തമ്മിൽ വൈരുദ്ധ്യമുണ്ട്; പക്ഷേ, അതേ സമ യത്തുതന്നെ ഐക്യവുമുണ്ട്. സത്വരജസ്തമോ ഗുണങ്ങളുടെ ഐക്യം അല്ലെങ്കിൽ 'സമവായാവസ്ഥ'യാണ് പ്രകൃതി. ഗുണങ്ങൾ ഇടവിടാതെ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അതിൻഫലമായി പ്രകൃതിയിലും മാറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടാ കുന്നു. പ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് പരിണമിച്ചുണ്ടാകുന്ന വസ്തുക്കൾക്കും പ്രകൃതിയുടെ ഗുണങ്ങൾ – സത്വരജസ്തമോ ഗുണങ്ങൾ ഉണ്ടായിരിക്കും.

താഴ്ന്ന ഘട്ടത്തിൽ നിന്ന് ഉയർന്ന ഘട്ടത്തിലേക്കുള്ള പ്രകൃതിയുടെ പരിണാമമാണ് ലോകം. ലോകത്തിന്റെ ഭൗതികവും മാനസികവുമായ എല്ലാ ഘടകങ്ങളും പ്രകൃതിയിൽ നിന്നും പരിണമിച്ചുണ്ടായവയാണ്.

പ്രകൃതിയാണ് അടിസ്ഥാനതത്വം. അതിൽ നിന്ന് ഒന്നിനുശേഷം മറ്റൊന്നായി മഹത്ത് (അല്ലെങ്കിൽ ബുദ്ധി), അഹങ്കാരം (ഞാൻ എന്ന ഭാവം) മനസ്സ് എന്നിവയും ശ്രോത്രം, ത്വക്ക്, ചക്ഷുസ്സ്, ജിഹ്വ, ഘ്രാണം എന്നീ അഞ്ച് ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളും ശബ്ദം, സ്പർശം, രൂപം, രസം, ഗന്ധം, എന്നീ അഞ്ചു തന്മാത്രകളും വാക്ക്, പാണി, പാദം, പായു, ഉപസ്ഥം എന്നീ അഞ്ചു കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളും പൃഥ്വി, അപ്പ്, തേജസ്സ്, വായു, ആകാശം എന്നീ അഞ്ച് മഹാഭൂതങ്ങളും ആവിർഭവിച്ചു. അതിനുപുറമേ പുരുഷനും ഇവയെല്ലാം കൂടിയതാണ് ലോകം.

പുരുഷൻ എന്നതിന് എല്ലാ ജീവികളിലുമുള്ള ഒരേയൊരു ആത്മാവ് എന്നൊന്നും അർത്ഥമില്ല. സാംഖ്യദർശനമനുസരിച്ച് പ്രകൃതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അസംഖ്യം പുരുഷന്മാരുണ്ട്; എന്നുവച്ചാൽ അസംഖ്യം വ്യക്തികളുണ്ട്. പ്രകൃതിയും പുരുഷനും തമ്മിലുള്ള പരസ്പരപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ നിരന്തരപരിണാമമാണ് പ്രപഞ്ചം. ഈ പരിണാമമാകട്ടെ, അനുസ്യൂതമായ ഒരു ഗതിക്രമവുമാണ്.

പ്രകൃതിയും പുരുഷനും

പ്രകൃതിയും പുരുഷനും – ഭൗതികപദാർത്ഥവും ആത്മാവും – രണ്ടും മൂലകാരണങ്ങളാണെന്നും രണ്ടും അനാദിയും ശാശ്വതവുമാണെന്നും രണ്ടിനും ഉത്ഭവമോ നാശമോ ഇല്ലെന്നുമാണ്, സാംഖ്യകാരികയിൽക്കൂടി വികസിച്ചുവന്ന സാംഖ്യദർശനം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നത്. പക്ഷേ, ഇതിന്റെ അർത്ഥം പ്രകൃതിക്കും പുരുഷനും തുല്യ പ്രാധാന്യമാണ് നൽകപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് എന്നല്ല. നേരെമറിച്ചാണ് സ്ഥിതി. സാംഖ്യദർശനത്തിൽ പുരുഷൻ അപ്രധാനമാണ്. ഉദാസീനമാണ്, നിഷ്ക്രിയമാണ്. പ്രകൃതിയിൽ നിന്നും പരിണമിച്ചുണ്ടായ ഭൗതികഘടകങ്ങളുടെ സഹായം കൂടാതെ അതിന് സ്വയം ഇച്ഛിക്കാനോ പ്രവർത്തിക്കാനോ കഴിയില്ല. ഇന്ദ്രിയാവയവങ്ങളുടെ സഹായം കൂടാതെ അതിന് കാണാനോ കേൾക്കാനോ അനുഭവിക്കാനോ കഴിയില്ല. പ്രകൃതിയാണ് പ്രധാനം. അതുകൊണ്ട് തന്നെയാണ് പ്രാചീനകൃതികളിൽ സാംഖ്യത്തെ അചേതനകാരണവാദം, പ്രധാനകാരണവാദം, എന്നും മറ്റും വിളിക്കുന്നത്. സാംഖ്യതത്വങ്ങളെ എതിർക്കാൻവേണ്ടി ആത്മീയവാദികളുന്നയിച്ച വാദങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽ തന്നെ ഇതു വ്യക്തമാകും. ഉദാഹരണത്തിന് 'അചേതനം ജഗത്തിന്റെ കാരണമാവാൻ വയ്യ: എന്തെന്നാൽ, ജഗത്തിന് ഒരു ഉദ്ദേശ്യമുണ്ട്. ബോധപൂർവ്വമായ ഒരു സ്രഷ്ടിയാണത്'. എന്നാണ് സാംഖ്യത്തെ ഖണ്ഡി

ച്ചുകൊണ്ട് ബാദരായണൻ പറയുന്നത്. ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിന് ശങ്കരാചാര്യരെഴുതിയ ഭാഷ്യത്തിലും ഇതുതന്നെ പറയുന്നു: 'സാംഖ്യന്മാർ പ്രധാനത്തെ അല്ലെങ്കിൽ പ്രകൃതിയെ ജഗത്കാരണമായി പറയുന്നു. ഇതു ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ പ്രധാനം അചേതനമാണെന്ന് അവർ തന്നെ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്.'

അചേതനമായ ജഡപ്രകൃതിയാണ് ജഗത്തിന്റെ മൂലകാരണമെന്നും, സാംഖ്യന്മാർ ഊന്നിപ്പറഞ്ഞിരുന്നുവെന്നാണല്ലോ ഇതിൽ നിന്നും മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. വാസ്തവത്തിൽ, അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ബാദരായണനും ശങ്കരനും അതിനെ എതിർക്കാൻ മിനക്കെട്ടത്. സാംഖ്യദർശനം, പ്രത്യേകിച്ചും ആദിസാംഖ്യം, ബാദരായണന്റേയും ശങ്കരന്റേയും വേദാന്തത്തിനെതിരായ തനി ഭൗതികവാദമായിരുന്നു. മതത്തിന്റെ വിധിനിഷേധങ്ങളുടെയും നിർജീവങ്ങളായ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും സർവ്വശക്തനെന്നു കരുതപ്പെട്ടുപോന്ന ഈശ്വരന്റേതന്നെയും സ്വാധീനശക്തിയിൽ നിന്നും തത്വജ്ഞാനത്തെ മോചിപ്പിക്കുകയും അതിനെ യുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പോഷിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തുവെന്നതിലാണ് കപിലന്റെ മാഹാത്മ്യം കിടക്കുന്നത്. റിച്ചേർഡ് ഗാർബേ 'പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ തത്വശാസ്ത്രം' എന്ന തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, 'ലോകചരിത്രത്തിലാദ്യമായി കപിലന്റെ സിദ്ധാന്തത്തിലാണ് മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ പൂർണ്ണമായ സ്വാതന്ത്ര്യവും സ്വന്തം ശക്തികളിലുള്ള അതിന്റെ പൂർണ്ണമായ വിശ്വാസവും പ്രകടിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്'. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് സാംഖ്യദർശനം ഭാരതീയ തത്വചിന്തയുടെ ചരിത്രത്തിൽ അതിപ്രധാനമായ ഒരു പങ്കുവഹിച്ചത്.

8

യോഗദർശനം

സാംഖ്യത്തോടു പലതരത്തിലും സാമ്യം വഹിക്കുന്ന മറ്റൊരു ദർശനമാണ് യോഗം. പത്‌ഞ്ജലി മഹർഷിയാണ് അതിന്റെ പ്രണേതാവ് എന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. അദ്ദേഹം ക്രി.മു. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് ജീവിച്ചിരുന്നത് എന്ന് ചില പണ്ഡിതന്മാരും, അതല്ല ക്രി. മു. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് ജീവിച്ചിരുന്നത് എന്ന് മറ്റുചില പണ്ഡിതന്മാരും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. പക്ഷേ, ഒരു കാര്യം എല്ലാവരും സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. യോഗസിദ്ധാന്തങ്ങളെ ആദ്യമായി ഉന്നയിച്ചത് പതഞ്ജലിയല്ല. തനിക്കു മുമ്പ് തന്നെ സമുദായത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിക്കൊണ്ടിരുന്ന യോഗദർശനസംബന്ധിയായ ചിന്തകളെ 194 സൂത്രങ്ങളിലായി സംഗ്രഹിക്കുകയും അങ്ങനെ ആ പഴയചിന്തകൾക്ക് രൂപം കൊടുത്തുകൊണ്ട് അവയെ ഒരു ദർശനമാക്കി ഉയർത്തുകയുമാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്തത്.

യോഗത്തിന്റെ ഉത്ഭവം

യോഗദർശനചിന്തകൾ ആദ്യമായാവിർഭവിച്ചത് വേദങ്ങൾക്കു മുമ്പാണെന്നും ആര്യന്മാർക്കു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ആദിമനിവാസികളുടെ വിശ്വാസങ്ങളിലാണ് വൈദികകാലത്തെ യോഗസാധനങ്ങളുടെ ഉത്ഭവമാരായേണ്ടത് എന്ന് എസ്.കെ. ബെൽവാക്കറും ആർ.ഡി. റാനഡേയും കൂടിയെഴുതിയ 'ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചരിത്രം' വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. പത

ഞ്ജലിയുടെ നിർവചനമനുസരിച്ച് ചിത്തവൃത്തികളെ നിരോധിക്കുന്നതിനാണ് യോഗമെന്നു പറയുന്നത്. (യോഗശ്ചിത്തവൃത്തി നിരോധഃ) ശരീരത്തിന്റെയും മനസ്സിന്റെയും ചില സവിശേഷങ്ങളായ അഭ്യാസങ്ങളും നിയന്ത്രണങ്ങളുമാണ് യോഗത്തിന്റെ ആദ്യരൂപം. ഈ മാർഗത്തിലൂടെ ശാരീരികവും മാനസികവുമായ ശക്തികളെ ഉദ്ധരിക്കാൻ മാത്രമല്ല, പ്രകൃതിശക്തികളെ കീഴടക്കാൻ കൂടി കഴിയുമെന്നായിരുന്നു പ്രാചീനഭാരതീയരുടെ വിശ്വാസം. ക്രമത്തിൽ ഈ പ്രാകൃതവിശ്വാസങ്ങൾ കൂടുതൽ പരിഷ്കരിച്ച ഒരു രൂപം ധരിച്ചു. ശരീരത്തിന്റെയും മനസ്സിന്റെയും ശരിയായ നിയന്ത്രണങ്ങളും പരിശീലനങ്ങളും വഴിയായി ഉന്നതങ്ങളായ ചില ബോധതലങ്ങളെ– ആനന്ദമയമായ, സച്ചിതാനന്ദമയമായ, അന്തർലീനാവസ്ഥയെ – പ്രാപിക്കാൻ കഴിയുമെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി.

യോഗസാധനകൾ

സാംഖ്യത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം തന്നെയാണ് യോഗത്തിന്റെയും ലക്ഷ്യം. കപിലൻ താത്വികമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നത് പ്രായോഗികമായി നേടാനാണ് പതഞ്ജലി ശ്രമിക്കുന്നത്. സത്യം കണ്ടെത്തിയാൽ മാത്രം പോരാ, അതു സ്വായത്തമാക്കുകയും കൂടി വേണം. അതുകൊണ്ട് താത്വികമായ പഠനത്തോടൊപ്പം പ്രായോഗികമായ പരിശീലനങ്ങൾ കൂടി വേണം. അതാണ് യോഗം ഊന്നുന്നത്. ഈ പരിശീലനങ്ങൾക്ക് എട്ടു ഭാഗങ്ങൾ, അല്ലെങ്കിൽ അംഗങ്ങൾ ഉണ്ട്, യമം, നിയമം, ആസനം, പ്രാണായാമം, പ്രത്യാഹാരം, ധാരണ, ധ്യാനം, സമാധി – ഇവയാണ് യോഗത്തിന്റെ അഷ്ടാംഗങ്ങൾ. ഈ എട്ടുതരം പരിശീലനങ്ങൾ വഴിയായി ജീവിതത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതിലൂടെയാണ് മനുഷ്യൻ താഴ്ന്ന ഘട്ടത്തിൽ നിന്ന് ഉയർന്ന ഘട്ടത്തിലേക്ക് വളരുന്നത് എന്ന് സാംഖ്യം സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. യോഗസൂത്രത്തിന്റെ രണ്ടും മൂന്നും പാദങ്ങളിലായി ഈ എട്ടംഗങ്ങളെപ്പറ്റി വിസ്തരിച്ചു പറയുന്നുണ്ട്.

ഒന്നും രണ്ടും അംഗങ്ങളാണ് ആദ്യമായി പരിശീലിക്കേണ്ടത്. യമം ആത്മനിയന്ത്രണമാണ്. മനഃശക്തിയെ ശരിയായവഴികളിലേക്കു തിരിച്ചുവിടലാണ്. ഇതു സാധിക്കണമെങ്കിൽ അഹിംസ, സത്യം, ആസ്തേയം, ബ്രഹ്മചര്യം, അപരിഗ്രഹം എന്നിവയാവശ്യമാണ്. നിയമത്തിൽ ശൗചം (ശരീരശുദ്ധി), സന്തോഷം, തപസ്സ്, സ്വാദ്ധ്യായം, ഈശ്വരഭക്തി എന്നിവയടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ബാക്കിയുള്ള ആറംഗങ്ങൾ കൂടുതൽ സാങ്കേതികപരിശീലനമുൾക്കൊള്ളുന്നവയാണ്. മനസ്സിനെ നിയന്ത്രിക്കാൻവേണ്ടി ശരീരത്തെ നിയന്ത്രിക്കുകയാണവയുടെ ഉദ്ദേശ്യം. ആസനത്തിൽ വിവി

ധതരത്തിലുള്ള ശാരീരികാഭ്യാസങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുന്നു. യോഗാസനങ്ങൾ എന്ന പേരിലാണവയറിയപ്പെടുന്നത്. ശ്വാസോച്ഛ്വാസഗതികളെ വിച്ഛേദം ചെയ്യുന്നതിനാണ് പ്രാണായാമം എന്നുപറയുന്നത്. ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ സ്വവിഷയങ്ങളിൽ നിന്നു പിന്തിരിപ്പിക്കുന്നതിന് പ്രത്യാഹാരമെന്നും മനസ്സിനെ ഏകാഗ്രമാക്കുന്നതിന് ധാരണയെന്നും, പ്രസ്തുത ഏകാഗ്രസ്ഥിതിയിൽ ചിത്തവൃത്തികളെ ഏകരൂപമാക്കിത്തീർക്കുന്നതിന് ധ്യാനമെന്നും, ധ്യാനത്തിലൂടെ ധ്യേയത്തെക്കുറിച്ച് മാത്രമുള്ള ജ്ഞാനം പ്രകടിതമാക്കുന്നതിന് സമാധിയെന്നും പറയുന്നു.

ഈ എട്ടുതരം യോഗാംഗങ്ങളെ അനുഷ്ഠിക്കുന്നതിന്റെ ഫലമായി ചിത്തത്തിന്റെ മാലിന്യങ്ങൾ നശിക്കുകയും അങ്ങനെ ജ്ഞാനം ഉജ്ജ്വലമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു.

പൊതുവിൽ പറഞ്ഞാൽ, സാംഖ്യദർശനത്തിലെ ഭൗതിക വീക്ഷണത്തേയും പരിണാമവാദത്തേയും പ്രകൃതിപുരുഷബന്ധത്തേപ്പറ്റിയുള്ള സിദ്ധാന്തത്തേയുമാണ്, താത്വികമായി യോഗദർശനവും അംഗീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. പക്ഷേ, ചെറിയൊരു വ്യത്യാസം കാണാം. സാംഖ്യദർശനത്തിൽ ഈശ്വരന് സ്ഥാനമില്ല. തികച്ചും നിരീശ്വരവാദപരമായ ഒരു ദർശനമാണിത്. യോഗത്തിലാകട്ടെ, പുരുഷനു പുറമെ ഈശ്വരൻ എന്ന ഒരു ഘടകം കൂടി അടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. അഷ്ടാംഗങ്ങളിലൊന്നായ നിയമത്തിലെ ശൗചാദിഗുണങ്ങളിൽ ഈശ്വരഭക്തി കൂടി ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നു. ഇക്കാരണത്താലാണ് ചില പണ്ഡിതന്മാർ യോഗദർശനത്തെ സേശ്വരസാംഖ്യം എന്നു വിളിക്കുന്നത്.

യോഗത്തിലെ ഈശ്വരൻ

എന്നാൽ, ആത്മീയവാദികളുടെ ഈശ്വരനും പതഞ്ജലിയുടെ ഈശ്വരനും ഒന്നല്ല. സ്രഷ്ടികർത്താവായ ഒരീശ്വരനെ പതഞ്ജലി അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. രാഗദ്വേഷാദി മാലിന്യങ്ങളിൽ നിന്നും ധർമാധർമകർമങ്ങളിൽ നിന്നും മുക്തനായ ഒരു വിശേഷവ്യക്തി മാത്രമാണ് യോഗദർശനത്തിലെ ഈശ്വരൻ. ഡാക്കാ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിലെ തത്വശാസ്ത്രവകുപ്പിന്റെ തലവനായിരുന്ന ഹരിദാസ്ഭട്ടാചാര്യ, 'ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരിക പാരമ്പര്യം' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ എഴുതുന്നത് നോക്കുക:

'യോഗത്തിലെ ഈശ്വരനും വേദാന്തത്തിലെ ഈശ്വരനും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമുണ്ട്. യോഗത്തിലെ ഈശ്വരൻ അനേകം പുരുഷന്മാരിലൊന്നു മാത്രമാണ്. അതിന്റെ ശക്തിയെ പരിമിതപ്പെടുത്തുന്ന മറ്റു പുരുഷന്മാരുമുണ്ട്. രണ്ടാമതായി, സാധാരണ അർത്ഥത്തിൽ, ഈശ്വരന് ലോക

ത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയിൽ യാതൊരു പങ്കുമില്ല. സൃഷ്ടി പ്രകൃതിയുടെ പ്രവർത്തനമാണ്.... യോഗത്തിലെ ഈശ്വരൻ ഒരു ഗുരുവെപ്പോലെയാണ്. ആദർശങ്ങളുടെ ഒരു മൂർത്തീകരണം മാത്രമാണത്.'

ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണനും തന്റെ 'ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഇതുതന്നെയാണു പറയുന്നത്:

'യോഗദർശനത്തിലെ ദൈവം അതിലെ മറ്റു ഭാഗങ്ങളുമായി വളരെ അയഞ്ഞ മട്ടിലാണ് കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. മനുഷ്യാഭിലാഷങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യം ഈശ്വരനുമായി ഏകീഭവിക്കലല്ല, പുരുഷനെ പ്രകൃതിയിൽനിന്നു പൂർണമായി വേർതിരിക്കലാണ്. പരമമായ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലെത്തിച്ചേരാനുള്ള അനേകം മാർഗങ്ങളിലൊന്നുമാത്രമാണ് ഈശ്വരഭക്തി. ഈശ്വരൻ ഒരു പുരുഷവിശേഷം മാത്രമാണ്; മനുഷ്യരുടെ സ്രഷ്ടാവോ സംരക്ഷകനോ അല്ല. അവർ മനുഷ്യരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് സമ്മാനം നൽകുകയോ അവരെ ശിക്ഷിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല.... ഈശ്വരനെപ്പറ്റി ഇത്തരത്തിലുള്ളൊരു ബോധം തീർച്ചയായും തൃപ്തികരമല്ല. യോഗദർശനം ഈശ്വരനെ അവതരിപ്പിച്ചത് ഒരു ഫാഷനുവേണ്ടിയും പൊതുജനങ്ങളുടെ ശ്രദ്ധയാകർഷിക്കാൻ വേണ്ടിയും മാത്രമാണ് എന്നു പറയാതിരിക്കാൻ നമുക്ക് നിവൃത്തിയില്ല'.

ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണൻ റിച്ചേർഡ് ഗാർബേയുടെ 'പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ തത്വശാസ്ത്രം' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ നിന്ന് ഒരുഭാഗം ഉദ്ധരിക്കുന്നു:

'... ഈശ്വരനെ കൂട്ടിച്ചേർത്തതുകൊണ്ട് യോഗദർശനത്തിലെ ഉള്ളടക്കത്തിലും ലക്ഷ്യത്തിലും യാതൊരു മാറ്റവുമുണ്ടായിട്ടില്ല. യോഗസൂത്രത്തിലെ ഒന്നാം പാദത്തിലെ 23 മുതൽ 27 വരെയുള്ള സൂത്രങ്ങളും രണ്ടാം പാദത്തിലെ 45-ാം സൂത്രവുമാണ് ഈശ്വരനെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. ഗ്രന്ഥത്തിലെ മറ്റു ഭാഗങ്ങളുമായി അവയ്ക്കു ബന്ധമൊന്നുമില്ല. എന്നല്ല, അവ യോഗദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെടാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.'

ഇതിൽനിന്നെല്ലാം മനസ്സിലാകുന്നത്, യോഗദർശനത്തിലെ ഈശ്വരൻ പിന്നീട് കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടതാണെന്നും ആ പ്രാചീനദർശനം പ്രത്യേകിച്ചും അതിന്റെ ആദിരൂപത്തിൽ, തികച്ചും നിരീശ്വരവാദപരമായിരുന്നു എന്നുമാണ്.

9

വൈശേഷികദർശനം

കപിലന്റെ സാംഖ്യദർശനത്തേയും പതഞ്ജലിയുടെ ലോകദർശനത്തേയും അപേക്ഷിച്ച് കൂടുതൽ വിജ്ഞാനപ്രദവും കൂടുതൽ ശാസ്ത്രീയവുമായ ഒരു തത്വശാസ്ത്രശാഖയാണ് വൈശേഷികം. 370 സൂത്രങ്ങളിലൂടെയാണ് അത് പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. കണാദമഹർഷിയാണ് വൈശേഷികസൂത്രങ്ങളുടെ പ്രണേതാവ് എന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പരമാണുഘടനയെക്കുറിച്ചുള്ള സിദ്ധാന്തമാണ് അദ്ദേഹം തത്വശാസ്ത്രത്തിനു നൽകിയ മുഖ്യമായ സംഭാവന. അദ്ദേഹത്തെ പുച്ഛിക്കുവാൻ വേണ്ടി 'പരമാണുക്കളെ ഭക്ഷിക്കുന്നവൻ' എന്ന അർത്ഥത്തിലുള്ള കണാദൻ എന്ന പേർ എതിരാളികൾ കെട്ടിച്ചമച്ചതാണെന്നും ശരിയായ പേർ അതായിരുന്നില്ലെന്നും ചില പണ്ഡിതന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നത് ക്രി.മു. 3-ാം നൂറ്റാണ്ടിലാണെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. കണാദസൂത്രങ്ങളും അവയ്ക്കു ശങ്കരമിശ്രൻ എഴുതിയ ഭാഷ്യവും ഇംഗ്ലീഷിലേക്ക് തർജ്ജമ ചെയ്ത നന്ദലാൽസിൻഹയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ക്രിസ്ത്വബ്ദത്തിനു മുമ്പ് 6-ാം നൂറ്റാണ്ടിനും 10-ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിലാണ് അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നത്. ബുദ്ധനുശേഷമാണ് വൈശേഷികദർശനമാവിർഭവിച്ചതെന്ന് രാഹുൽസാംകൃത്യായൻ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു. ഏതായാലും കണാദസൂത്രങ്ങൾക്ക് രണ്ടായിരത്തിലധികം കൊല്ലത്തെ പഴക്കമുണ്ടെന്നകാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല.

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണം

പരമാണുവാണ് ജഗത്തിന്റെ മൂലകാരണം എന്നാണ് വൈശേഷിക ദർശനം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നത്. എന്താണ് പരമാണു? ഒരു വസ്ത്രമെടുത്ത് കഷണം കഷണമായി ഭാഗിച്ചാൽ ഒടുവിലതു നൂലായി മാറും. നൂൽ പിന്നെയും ഭാഗിച്ചാൽ പരുത്തിയാവും. പരുത്തി ഭാഗിച്ചാൽ അതിന്റെ ചെറിയഭാഗങ്ങൾ ലഭിക്കുന്നു. ഈ ഭാഗങ്ങളെ പിന്നെയും ഭാഗിച്ച് ഭാഗിച്ച് അവസാനം ഇനിയൊട്ടും ഭാഗിക്കാൻ വയ്യ എന്നിടത്തോളമാകുമ്പോൾ അതിനു പരമാണു എന്നുപറയുന്നു.

കാണാവുന്ന ഏറ്റവും ചെറിയ അംശത്തിന് അണു എന്നുപറയുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള എല്ലാ വസ്തുക്കളും അണുക്കളുടെ സമഷ്ടികളാണ്. അണു പിന്നെയും ഭാഗിച്ചാണ് പരമാണുക്കൾ ലഭിക്കുക. ഈ വിഭജനം ക്ഷിപ്രസാദ്ധ്യമല്ല. കാരണം, പരമാണു അത്യന്തം സൂക്ഷ്മമാണ്. അതു കൊണ്ടത് പ്രത്യക്ഷമല്ല. അദൃശ്യമാണ്. എങ്കിലും സാങ്കൽപ്പികമായി ഭാഗിക്കാം. പരമാണുക്കളുടെ സമഷ്ടി അണു. അണുക്കളുടെ സമഷ്ടി വസ്തുക്കൾ. എല്ലാ വസ്തുക്കളും കൂടിയുള്ളത് ലോകം. ലോകത്തെ ഇങ്ങനെ ഭാഗിച്ചു ഭാഗിച്ചു നോക്കിയാൽ അവസാനം പരമാണുക്കൾ മാത്രമേ ഉണ്ടാവൂ. അതുകൊണ്ടാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണം പര മാണുവാണ് എന്നുപറയുന്നത്.

പ്രകൃതിയുടെ അടിസ്ഥാന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെന്തൊക്കെയാണ് എന്ന ചോദ്യത്തിനു മറുപടി കണ്ടുപിടിക്കാനാണ് വൈശേഷികദർശനം പരി ശ്രമിക്കുന്നത്. പ്രകൃതിയുടെ വിവിധ ഘടകങ്ങളിലോരോന്നിന്റെയും സവി ശേഷമായ ഗുണങ്ങളെപ്പറ്റി പഠിച്ചാൽ മാത്രമേ പ്രകൃതിയുടെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെപ്പറ്റി മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയൂ എന്ന് കണാദൻ വിശ്വ സിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ വൈശേഷികദർശനം എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്നത്.

പദാർത്ഥത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനം

'ഇനി നമുക്ക് ധർമ്മത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കാം' (അഥാ തോ ധർമ വ്യാഖ്യാസ്യാമ:) എന്ന സൂത്രത്തോടുകൂടിയാണ് വൈശേഷികം ആരം ഭിക്കുന്നത്. എന്താണ് ധർമമെന്നുവെച്ചാൽ? അതു സംഘടിതമാണെന്നും ദൈവവിശ്വാസമാണെന്നും സനാതനങ്ങളും മാറ്റമില്ലാത്തവയുമായ വിധി നിഷേധങ്ങളാണെന്നും മറ്റുമുള്ള അഭിപ്രായങ്ങളോട് കണാദൻ യോജി ക്കുന്നില്ല.

അദ്ദേഹം പറയുന്നു:

'യാതൊന്നിൽ നിന്നാണോ അഭ്യുദയവും നിഃശ്രേയസവും ഉണ്ടാകുന്നത്, അതാണ് ധർമം'.

നി:ശ്രേയസം അതായത് പരമമായ നന്മ പദാർത്ഥങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനത്തിലൂടെയാണ് ലഭിക്കുന്നത്.

ഒരു വസ്തുവേയോ അതിന്റെ ഏതെങ്കിലും ഭാഗത്തേയോ സൂചിപ്പിക്കുവാൻ കണാദൻ ഉപയോഗിച്ച പദമാണ് പദാർത്ഥം. ആകെ ആറു പദാർത്ഥങ്ങളുണ്ട്: ദ്രവ്യം, ഗുണം, കർമം, സാമാന്യം, വിശേഷം, സമവായം എന്നിവയാണവ. എല്ലാ വിശ്വതത്വങ്ങളും അവയിലുൾപ്പെടുന്നു. പിന്നീട് അഭാവം എന്ന മറ്റൊരു പദാർത്ഥം കൂടി ചേർക്കപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ ആകെ ഏഴു പദാർത്ഥങ്ങളായി.

ദ്രവ്യത്തെ ഒമ്പതായി വിഭജിച്ചിരിക്കുന്നു: ഭൂമി, വെള്ളം, അഗ്നി, വായു, ആകാശം, കാലം, സ്ഥലം(ദിക്ക്), ആത്മാവ്, മനസ്സ്, ഈ ഒമ്പത് ദ്രവ്യങ്ങളാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിത്തറ. എല്ലാ ദ്രവ്യങ്ങളും ഭൗതികങ്ങളല്ല. പൃഥ്വി, ജലം, അഗ്നി, വായു എന്നിവ മൂലരൂപത്തിൽ അത്യന്തം സൂക്ഷ്മവും അഭിവാജ്യവും അഭേദവുമായ പരമാണുക്കൾ ചേർന്നുണ്ടായ ഭൗതികതത്വങ്ങളാണ്. ആകാശം, കാലം, ദേശം, ആത്മാവ്, മനസ്സ് എന്നിവ അഭൗതികതത്വങ്ങളായിട്ടാണ് വിവരിക്കപ്പെടുന്നത്. പക്ഷേ, ഒന്നുണ്ട്: എല്ലാം ദ്രവ്യങ്ങളാണ്. അഗ്നിയെന്ന പോലെതന്നെ ആത്മാവും പ്രത്യേക ഗുണവിശേഷങ്ങളോടുകൂടിയ ദ്രവ്യം മാത്രമാണ്. ആത്മീയവാദികളെപ്പോലെ സ്ഥലകാലങ്ങൾ അയഥാർത്ഥങ്ങളാണെന്നു വൈശേഷിക ദാർശനികന്മാർ വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. എല്ലാ ദ്രവ്യങ്ങളും യഥാർത്ഥങ്ങളാണ്.

ഓരോ ദ്രവ്യത്തിനും അതിന്റേതായ ഗുണങ്ങളുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് ഭൂമിക്ക് രൂപം, രസം, ഗന്ധം, സ്പർശം എന്നിവയ്ക്കു പുറമേ സംഖ്യ, പരിണാമം, പൃഥക്ത്വം, സംയോഗം, വിഭാഗം, പരത്വം, അപരത്വം, ഗുരുത്വം, ദ്രവ്യത്വം, സംസ്കാരം എന്നീ ഗുണങ്ങളുണ്ട്. വെള്ളത്തിന് രൂപം, രസം, ഗന്ധം, സ്പർശം, ദ്രവ്യത്വം, സ്നിഗ്ദ്ധത മുതലായ ഗുണങ്ങളുണ്ട്. ഒട്ടാകെ (1) രൂപം, (2) രസം, (3) ഗന്ധം, (4) സ്പർശം, (5) സംഖ്യ, (6) പരിണാമം, (7) പൃഥക്ത്വം, (വ്യത്യസ്തഭാവം), (8) സംയോഗം (ചേർച്ച), (9) വിഭാഗം, (10) പരത്വം (അന്യമായിരിക്കൽ), (11) അപരത്വം (അന്യമല്ലാതിരിക്കൽ), (12) ബുദ്ധി (ജ്ഞാനം), (13) സുഖം, (14) ദുഃഖം, (15) ഇച്ഛ, (16) ദ്വേഷം, (17) പ്രയത്നം, (18) ഗുരുത്വം (ഘനം), (19) ലഘുത്വം, (20) ദ്രവ്യത്വം (തരളത), (21) സ്നേഹം (സംയോജകഗുണം), (22)

സംസ്കാരം, (23) അദൃഷ്ടം (അലൗകികമായ ശക്തിവിശേഷം), (24) ശബ്ദം എന്നിങ്ങനെ ഇരുപത്തിനാലു ഗുണങ്ങളാണുള്ളത്. ഗുണത്തിന്റെ സ്വഭാവവിശേഷം അതു ദ്രവ്യങ്ങളിൽ ഉൾക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നുവെന്നുള്ളതാണ്. അതിനു സ്വന്തമായി ഗുണമില്ല. അതു സംയോഗത്തിനോ വിഭാഗത്തിനോ സ്വതന്ത്രമായ കാരണമായിത്തീരുന്നില്ല.

ക്രിയയെ അല്ലെങ്കിൽ ഗതിയെയാണ് കർമമെന്നുപറയുന്നത്. കർമങ്ങൾ അഞ്ചുവിധത്തിലാണ്: (1) ഉൽപേക്ഷണം (മേൽപ്പോട്ടുള്ള ഗതി), (2) അപക്ഷേപണം (താഴോട്ടുള്ള ഗതി), (3) ആകുഞ്ചനം (ശുഷ്കിക്കൽ), (4) പ്രസാരണം (വ്യാപ്തമായിത്തീരൽ), (5) ഗമനം (മുന്നോട്ടുള്ള ഗതി).

ഗുണമെന്നപോലെതന്നെ കർമവും ദ്രവ്യത്തിൽ മാത്രമേ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട് ദ്രവ്യത്തെ ഗുണകർമങ്ങളുടെ സമവായ (നിത്യ)കാരണമെന്നു പറയുന്നു. പൃഥ്വിയിൽ ഗന്ധവും ജലത്തിൽ രസവും നിലകൊള്ളുന്നത് സമവായബന്ധത്താലാണ്.

ഒന്നിലധികം വസ്തുക്കളിൽ പൊതുവിൽ കാണപ്പെടുന്ന സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾക്കാണ് സാമാന്യം എന്നുപറയുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന് ഒരു പശുവേ എടുക്കുക. അതൊരു വിശേഷജീവിയാണ്. പക്ഷേ, പശുത്വമെന്ന ഗുണം ആ പശുവിൽ മാത്രമല്ല, മറ്റു പശുക്കളിലും കാണാം. ഇവിടെ പശുത്വമെന്നത് സാമാന്യമാണ്. ഓരോ പശുവിനും ഒരു വിശേഷണമാണ്. അതേ സമയത്തുതന്നെ ആ വിശേഷത്തിൽ സാമാന്യമടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. സാമാന്യത്തിൽ വിശേഷവും.

രണ്ടു വസ്തുക്കളുടെ താത്ക്കാലികമായ കൂടിച്ചേരലിന് സംയോഗമെന്നുപറയുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, അനേകം നൂലിഴകൾ ഒന്നിച്ചുകൂട്ടിവെച്ചാൽ, അതൊരു സംയോഗബന്ധമാണ്. നേരെമറിച്ച്, നൂലിഴകൾ വസ്ത്രമായിത്തീരുന്നവിധത്തിൽ ബന്ധിക്കപ്പെടുന്നു എന്നിരിക്കട്ടെ, അതൊരു സമവായബന്ധമാണ്.

ഇങ്ങനെ, ദ്രവ്യങ്ങളേയും പദാർത്ഥങ്ങളേയും വിശകലനം ചെയ്യുകയും ഓരോന്നിന്റെയും സവിശേഷങ്ങളായ ഗുണവിശേഷങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് കണാദൻ പ്രപഞ്ചരഹസ്യങ്ങളെ ആരായാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. എല്ലാറ്റിന്റെയും മൂലകാരണം പരമാണുവാണ് എന്ന് വ്യക്തമാക്കുക മാത്രമല്ല അദ്ദേഹം ചെയ്യുന്നത്. ദ്രവ്യവും ഗുണവും തമ്മിലും ദ്രവ്യവും കർമവും തമ്മിലും വിശേഷവും സാമാന്യവും തമ്മിലും കാര്യവും കാരണവും തമ്മിലുമുള്ള ബന്ധങ്ങളേപ്പറ്റിയും അദ്ദേഹം വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്.

കണാദനും ഡിമോക്രിട്ടസ്സും

പരമാണുഘടനയെ കുറിച്ചുള്ള പ്രാചീനപഠനം ഭാരതത്തിലല്ല, ഗ്രീസിലാണ് ആദ്യമായി നടന്നത് എന്നു ചിലർ പറയാറുണ്ട്. ഇതു ശരിയല്ല. ഡിമോക്രിട്ടസ്സ് എന്ന പ്രാചീന ഗ്രീക്കുതത്വജ്ഞാനിയും പരമാണുവേപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു സിദ്ധാന്തമുന്നയിച്ചുവെന്നതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിനു മുമ്പുതന്നെ ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രജ്ഞൻ പരമാണുഘടനയെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഡോക്ടർ വില്യം ഫ്ളെമിങ്ങ് തന്റെ 'തത്വശാസ്ത്രകോശത്തിൽ' ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, 'പരമാണുവാദത്തിന്റെ ഉത്ഭവം ഗ്രീസിലല്ല, പൗരസ്ത്യദേശത്താണ്. ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിൽ അതു കാണാൻ കഴിയും', ഈ പ്രാചീന പരിണാമവാദത്തെ ദൈവവിശ്വാസവുമായി കൂട്ടിയോജിപ്പിക്കാൻ ചിലർ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും യഥാർത്ഥത്തിലതിന് ഭൗതികവാദവുമായിട്ടാണ് അടുപ്പമുള്ളത് എന്നും ഫ്ളെമിങ് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

കണാദന്റെ പരമാണുവാദവും ഡിമോക്രിട്ടസിന്റെ പരിണാമവാദവും തമ്മിൽ പ്രധാനമായ ചില വ്യത്യാസങ്ങൾ കാണാം. ഡിമോക്രിട്ടസിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ എല്ല പരമാണുക്കളും ഒരേതരത്തിലുള്ളവയാണ്. കണാദന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ പരമാണു (ദ്രവ്യങ്ങൾ) മുമ്പു പ്രസ്താവിച്ചതുപോലെ ഒമ്പതുതരത്തിലുണ്ട്. എല്ലാ ദ്രവ്യങ്ങളും ഭൗതികങ്ങളല്ല, പക്ഷേ, എല്ലാം ഒരേപോലെ ദ്രവ്യങ്ങളായിട്ടാണു കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്. അഗ്നിയെപ്പോലെതന്നെ ആത്മാവും പ്രത്യേകം ഗുണവിശേഷങ്ങളോടുകൂടിയ ദ്രവ്യം മാത്രമാണ്. എല്ലാ ദ്രവ്യങ്ങളും യഥാർത്ഥങ്ങളുമാണ്.

വൈശേഷികദർശനമനുസരിച്ച് നമ്മുടെ ലോകം വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ഭൗതികവസ്തുക്കളും ശരീരം, പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങൾ, മനസ്സ്, ബുദ്ധി മുതലായവയുള്ള ജീവികളുമടങ്ങിയ കെട്ടിപ്പിണഞ്ഞ ഒരു വ്യവസ്ഥയാണ്. ഇവയെല്ലാം ദേശകാലങ്ങളിൽ യഥാർത്ഥമായിത്തന്നെ നിലനിൽക്കുകയും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെടുകയും ആഘാതപ്രത്യാഘാതങ്ങളുണ്ടാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പൂർണതയും അപൂർണതയും തമ്മിൽ, മുഴുവനും ഭാഗവും തമ്മിൽ, വസ്തുവും അതിന്റെ ഗുണവും തമ്മിൽ, ചലനവും ചലിപ്പിക്കുന്ന ശക്തിയും തമ്മിൽ ഇങ്ങനെ നാനാതരം ബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റി വൈശേഷികദർശനത്തിന്റെ സ്ഥാപകനായ കണാദൻ വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. വസ്തുവിൽ നിന്ന് അവിഭാജ്യമാണ് ചലനമെന്നും അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറയുന്നുണ്ട്.

ഡിമോക്രിട്ടസിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ പരമാണുവിന് പരിമാണം മാത്രമേയുള്ളൂ. കണാദന്റെ അഭിപ്രായത്തിലാകട്ടെ, പരിമാണവുമുണ്ട്, പരിണാമവുമുണ്ട്. അതു നിർജീവമായി നിലനിൽക്കുന്ന ഒന്നല്ല. അതു മാറുകയും വളരുകയും ചെയ്യുന്നു. ദ്രവ്യത്തിന്റെ ഇരുപത്തിനാലു ഗുണങ്ങളെപ്പറ്റി മുമ്പു പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ.

വൈശേഷികം ആത്മീയദർശനമാണോ?

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പരമാണുരൂപമായ ഘടനയെക്കുറിച്ചുള്ള കണാദന്റെ ഈ സിദ്ധാന്തം ആത്മീയവാദമാണെന്നു പറയാൻ കഴിയുമോ? തീർച്ചയായുമില്ല. ഒരുതരം യാന്ത്രികഭൗതികവാദമാണത്. സസൂക്ഷ്മങ്ങളായ പരമാണുക്കളിൽ നിന്നാണ് സമസ്തചരാചരങ്ങളുടേയും ഉൽപ്പത്തി എന്ന് അത് പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. ഭൗതികവസ്തുക്കളുടെ സംയോഗവിയോഗങ്ങൾ വഴിയായിട്ടാണ് – മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, വസ്തുവിന്റെ ബാഹ്യബന്ധങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് ലോകത്തിലെ എല്ലാത്തരം പരിവർത്തനങ്ങളുമുണ്ടായിട്ടുള്ളത്. പരമാണുക്കളുടെ സംയോഗവിയോഗങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് വസ്തുവിന് വൃദ്ധിഹ്രാസങ്ങളുണ്ടാകുന്നത്. പക്ഷേ, പുതിയ വസ്തു, പുതിയ ദ്രവ്യം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. മാർക്സിസം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ ഭൗതികപദാർത്ഥത്തിന് ആഭ്യന്തരമായ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും ചലനങ്ങളും മാറ്റങ്ങളുമുണ്ടെന്ന് കണാദനു കാണാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. രണ്ടായിരത്തിലധികം കൊല്ലങ്ങൾക്കു മുമ്പ്, പ്രകൃതിശാസ്ത്രവും രസതന്ത്രശാസ്ത്രവും ഊർജ്ജതന്ത്രവും മറ്റും ഏറ്റവും അപരിഷ്കൃതാവസ്ഥയിലായിരുന്ന ആ പ്രാചീനകാലത്ത് അത് സാദ്ധ്യവുമായിരുന്നില്ല. ഏതായാലും ഇത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാനദൗർബല്യമാണ്. ഈ ദൗർബല്യമുണ്ടായിരുന്നതുകൊണ്ടാണ് ചൈതന്യത്തിന്റെ കാരണമായി മനസ്സിനു പുറമേ ആത്മാവെന്ന മറ്റൊരു ദ്രവ്യത്തെ അദ്ദേഹം വിഭാവനം ചെയ്തത്.

കണാദനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മനസ്സ് സചേതനമല്ല. ചൈതന്യമുണ്ടാകുന്നത് ആത്മാവിന്റെ പ്രവർത്തനം വഴിയായിട്ടാണ്. പക്ഷേ, ഒരു കാര്യം ഇവിടെ വീണ്ടും എടുത്തുപറയേണ്ടതാണ്. കണാദന്റെ ആത്മാവ് ദൈവത്താൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതല്ല. ഭൗതികപരമാണുവിൽ നിന്ന് വികസിച്ചുണ്ടായതുമല്ല. പരമാത്മാവിന്റെ ഭാഗവുമല്ല. മണ്ണ്, വെള്ളം, തീയ് തുടങ്ങിയ മൂലഭൂതങ്ങളെപ്പോലെതന്നെ ആത്മാവും അതിന്റേതായ സവിശേഷ ഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ ഒരു ദ്രവ്യമാണ്. ആത്മാവ് അനാത്മാവ് എന്നിവയുടെയും വസ്തുചൈതന്യം എന്നിവയുടെയും സമന്വയത്തിന്

അദൃഷ്ടം എന്നൊരു ബാഹ്യശക്തിയേയും അദ്ദേഹം സങ്കൽപ്പിച്ചുണ്ടാക്കിയിരുന്നു. അദൃഷ്ടമാണ് പരമാണുവിന്റെ ചലനത്തിന്റേയും മറ്റു പ്രവർത്തനങ്ങളുടേയും കാരണം.

ഈ ദൗർബല്യത്തെ ചൂഷണം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് പിന്നീടുണ്ടായ വ്യാഖ്യാതാക്കൾ വൈശേഷികദർശനത്തെ ആത്മീയതാവാദത്തിലേക്കും ദൈവത്തിലേക്കും വലിച്ചിഴയ്ക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. ഹിരിയണ്ണ തന്റെ 'ഔട്ട് ലൈൻ ഓഫ് ഇന്ത്യൻ ഫിലോസഫി' എന്ന പുസ്തകത്തിലെഴുതുന്നു:

'കണാദന്റെ വൈശേഷിക സൂത്രങ്ങൾ പത്ത് അദ്ധ്യായങ്ങളിലായിട്ടാണ്. ഓരോന്നും രണ്ടു ഭാഗങ്ങളിലായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.... നിലവിലുള്ള ഏറ്റവും പഴക്കം ചെന്ന വ്യാഖ്യാനം പ്രശസ്ത പാദന്റേതാണ്. ഭാഷ്യമെന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്നത്. അത് മിക്കവാറും ക്രിസ്ത്വാബ്ദത്തിനുശേഷം 5-ാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് രചിക്കപ്പെട്ടത്. പക്ഷേ, വിശദീകരണത്തിൽ അതു സൂത്രങ്ങളുടെ ക്രമത്തെ പിന്തുടരുന്നില്ല. ഒരു വ്യാഖ്യാനമെന്നതിനേക്കാളധികം അതൊരു പുനഃപ്രസ്താവനയാണ്. ഇങ്ങനെ പുനഃപ്രസ്താവിക്കുമ്പോൾ അതു മൂലദർശനത്തെ ഗണ്യമാംവിധം വികസിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, സ്രഷ്ടിയെപ്പറ്റിയുള്ള വ്യക്തമായ നിഗമനവും ദൈവത്തെ സ്രഷ്ടാവായി ചിത്രീകരിക്കലും വൈശേഷിക ദർശനത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിലാദ്യമായി ഈ വ്യാഖ്യാനത്തിലാണ് കാണപ്പെടുന്നത്. ഇത്തരം വികാസങ്ങൾ കാരണം ഈ കൃതിയെ ഒരു വ്യാഖ്യാനമെന്നതിനേക്കാളധികം ഒരു സ്വതന്ത്രകൃതിയായിട്ടാണ് കണക്കാക്കേണ്ടത്.'

ആത്മീയവാദികളുടെ കൈകടത്തലിന്റെ ഫലമായി മറ്റു ദർശനങ്ങൾക്കു സംഭവിച്ച കോട്ടങ്ങൾ വൈശേഷികദർശനത്തിനും വന്നു ചേർന്നിട്ടുണ്ട് എന്നാണിതു കാണിക്കുന്നത്.

10

ന്യായദർശനം

പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ തർക്കശാസ്ത്രമാണ് ന്യായം. ന്യായം എന്ന തിന്റെ അർത്ഥം തന്നെ തർക്കശാസ്ത്രം അഥവാ ഹേതുവാദശാസ്ത്രം എന്നാണ്. അന്വീക്ഷകീ (വിമർശനാത്മകമായ പഠനത്തിന്റെ ശാസ്ത്രം) എന്ന പേരിലും അതറിയപ്പെടുന്നുണ്ട്. അപഗ്രഥനാത്മകവും യാഥാർത്ഥ്യ പ്രധാനവുമായ ഈ ദർശനം ജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയത്തേയും വിഷയി യേയും വിമർശനാത്മകമായും യുക്തിയുക്തമായും വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ഒരു പദ്ധതിയാണ്. ഗൗതമമഹർഷിയാണ് ഇതിന്റെ പ്രണേതാവ്. അക്ഷ പാദൻ എന്നും അദ്ദേഹത്തിനു പേരുണ്ട്. കൃത്യമായി ഏതുകാലത്താണ് അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നത് എന്നുപറയാൻ പ്രയാസമാണ്. ഡോക്ടർ സതീ ശചന്ദ്രവിദ്യാഭൂഷൺ തന്റെ 'ഇന്ത്യൻ ലോജിക്ക്' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ന്യായാചാര്യനായ മേധാതിഥിഗൗതമൻ ക്രി. മു. 550ൽ ജീവിച്ചിരുന്നു എന്ന് പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. മേധാതിഥിഗൗതമനും അക്ഷപാദഗൗതമനും ഒരാൾതന്നെയാണോ എന്നറിഞ്ഞുകൂടാ. ഏതായാലും ക്രി.മു.320ൽ, കൗടില്യന്റെ കാലത്തു തർക്കവിദ്യയ്ക്ക് ധാരാളം പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്നു എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല.

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനം

വൈശേഷികത്തോടു വളരെയധികം സൗമ്യം വഹിക്കുന്ന ഒരു ദർശ നമാണ് ന്യായം. വൈശേഷികമെന്നപോലെതന്നെ ന്യായവും പ്രപഞ്ച

ത്തിന്റെ പരമാണുഘടനയെക്കുറിച്ചുള്ള സിദ്ധാന്തത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നു. ഈശ്വരനേയും വേദങ്ങളുടെ അപ്രമാദിത്വത്തേയും അതംഗീകരിക്കുന്നില്ല. വൈശേഷികത്തിനെന്നപോലെ ഊർജ്ജതന്ത്രപരമായി പ്രപഞ്ചത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന ന്യായദർശനത്തിലും ഭൗതികവാദത്തിന്റെ പല പ്രവണതകളും കാണാം. ഭൂമി, വെള്ളം, അഗ്നി, വായു തുടങ്ങിയ മൂലഭൂതങ്ങളുടെ അടിത്തറയിന്മേലാണ് അത് കെട്ടിപ്പടുക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. പ്രകൃതിനിയമങ്ങളോടു പൊരുത്തപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് മനുഷ്യജീവിതത്തെ പരിശോധിക്കുവാനും അങ്ങനെ ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയുള്ള യഥാർത്ഥ ജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കാനുമാണത് ശ്രമിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടു തന്നെയാണ് ആത്മീയവാദികൾ അതിനെ എതിർത്തു നശിപ്പിക്കാനും വികൃതമാക്കുവാനും വേണ്ടി ആവുന്നത്ര പരിശ്രമിച്ചത്. ഉദാഹരണത്തിന്, ഹേതുശാസ്ത്രത്തെ ആശ്രയിക്കുന്ന വേദനിന്ദകരെ സമുദായഭ്രഷ്ടരാക്കണമെന്നു മനുസ്മൃതി ഉൽഘോഷിക്കുന്നു. കഴിഞ്ഞ ജന്മത്തിൽ ഹേതുവാദശാസ്ത്രത്തിൽ വിശ്വസിച്ച മനുഷ്യൻ ഈ ജന്മത്തിൽ കുറുക്കനായി ജനിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് മഹാഭാരതം ശാന്തിപർവ്വത്തിൽ ഭീഷ്മാചാര്യർ യുധിഷ്ഠിരന് പറഞ്ഞുകൊടുക്കുന്നതു നോക്കുക:

'ഞാനോ വിദ്വാനായിരുന്നു, യുക്തിയാൽ വേദനിന്ദകൻ
പാഴാമന്വീക്ഷകീതർക്കവിദ്യയിൽ കൂറുകൊണ്ടവൻ,
ഹേതുവാദങ്ങൾ വാദിച്ചോൻ ഹേതു സംസത്തിലോദുവോൻ,
ഏറിച്ചൊൽവോൻ ശകാരിപ്പോൻ ബ്രഹ്മവാക്യത്തിൽ വിപ്രരെ,
നാസ്തികൻ സർവ്വദുശങ്കീ മൂർഖൻ പാണ്ഡിത്യഗർവിതൻ
എനിക്കതിന്റെ ഫലമീ സൃഗാലത്വം ദ്വിജോത്തമ!'

ന്യായദർശനമനുസരിച്ച് ബീജത്തിന്റെ അഭാവ(നിഷേധ)ത്തിൽ നിന്നല്ല ചെടിയുടെ മുളയുണ്ടാകുന്നത്. ബീജത്തിലടങ്ങിയ പദാർത്ഥത്തിന്റെ ഒരു സന്നിവേശം മാത്രമാണത്. നൂതനമായി യാതൊന്നും ഉത്ഭവിക്കുന്നില്ല. വസ്തുവിന്റെ പരിണാമത്തേയും ഗുണാത്മകമായ പരിവർത്തനത്തേയും ന്യായം അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, ഈ പരിവർത്തനം ഒരു ബാഹ്യക്രിയ മാത്രമാണ്. വസ്തുവിനകത്ത് സ്വയം യാതൊരു പരിവർത്തനവുമുണ്ടാകുന്നില്ല. വസ്തുവിന്റെ പരിവർത്തനം ബാഹ്യക്രിയകളുടെ ഫലമായിട്ടാണെങ്കിൽ ആ ബാഹ്യക്രിയകൾക്ക് ഒരു കാരണം വേണ്ടിവരുമല്ലോ. വസ്തുവിന് ആത്മപരിവർത്തനമില്ല. ചൈതന്യമുണ്ടാകുന്നത് ബാഹ്യശക്തികളുടെ പ്രവർത്തനം കൊണ്ടാണ്. ഈ

ബാഹ്യശക്തികൾക്ക് അദൃഷ്ടമെന്നു പറയുന്നു. ഈ വാദഗതിയാണ് പിന്നീട് ഈശ്വരനെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കൽപ്പത്തിന് ഇടം നൽകിയത്.

ന്യായവൈശേഷികദർശനങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാതാക്കളായ പ്രശസ്തപാദൻ, വാത്സ്യായനൻ മുതലായവർ ഈശ്വരനെ അംഗീകരിക്കുന്നവരാണ്. ശ്രീധരൻ, ഉദയനൻ മുതലായവർ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവായ ഒരു ഈശ്വരനുണ്ടെന്നു തെളിയിക്കാനാണ് മിനക്കെടുന്നത്. പക്ഷേ, ഒന്നു തീർച്ചയാണ്; ന്യായവൈശേഷികദർശനങ്ങൾ, അവയുടെ ആരംഭകാലത്തു പ്രത്യേകിച്ചും, വസ്തുനിഷ്ഠമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ ഈശ്വരന് യാതൊരു പങ്കും അനുവദിച്ചുകൊടുത്തിട്ടില്ല. ദ്രവ്യങ്ങളുടെ ഏറ്റവും ചെറിയ ഘടകങ്ങളായ പരമാണുക്കളുടെ സംയോഗവിയോഗങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് പ്രപഞ്ചത്തിലെ സർവചരാചരങ്ങളും ആവിർഭവിച്ചത് എന്ന് അവ തീർത്തുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ടാണ് റിച്ചാർഡ് ഗാർബേ തന്റെ 'പ്രാചീനേന്ത്യയുടെ തത്വശാസ്ത്രം' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഇങ്ങനെ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നത്.

'ഈ രണ്ടു ദർശനങ്ങളുടെയും (അതായത് ന്യായവൈശേഷിക ദർശനങ്ങളുടെ) അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഈശ്വരന്റെ സത്തയെ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. പിന്നീടുണ്ടായ കാലഘട്ടത്തിലാണ് ഇവ രണ്ടും ഈശ്വരവാദപരമായ ദർശനങ്ങളായി പരിണമിച്ചത്.

ന്യായവൈശേഷികങ്ങളനുസരിച്ച് വസ്തുക്കൾക്ക് മനസ്സിനുപുറത്ത് സ്വതന്ത്രമായ നിലനിൽപ്പുണ്ട്. അവയെപ്പറ്റിയുള്ള യഥാർത്ഥമായ ജ്ഞാനം നേടാൻ സാധിക്കുകയും ചെയ്യും. വിഷയിയും വിഷയവും തമ്മിൽ, അറിയുന്നതിനും അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തുവും തമ്മിലുള്ള അഭിവാജ്യമായ ബന്ധമാണ് ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉറവിടം. ബാഹ്യവസ്തു കൂടാതെ ജ്ഞാനമില്ല. വിഷയിയുടെ ജ്ഞാനം വിഷയത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നില്ലെന്നും ആന്തരികമായ അനുമാനമാണ് ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉറവിടമെന്നും മറ്റുമുള്ള ആത്മീയസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കെതിരായ ഒരു വാദമാണിതെന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ.

അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തുവിന്റെ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളെപ്പറ്റിയല്ല, അറിയാനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങളെപ്പറ്റിയാണ് ന്യായദർശനം കൂടുതൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. ഈ ഉദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടി അത് താഴെപ്പറയുന്ന പതിനാറു തത്വങ്ങളുടെ യഥാർത്ഥമായ സ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കേണ്ടത് ആവശ്യമാണെന്നുപറയുന്നു: 1. പ്രമാണം, 2. പ്രമേയം (അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തു), 3. സംശയം, 4. പ്രയോജനം, 5. ദൃഷ്ടാന്തം (ഉദാഹരണം), 6. സിദ്ധാന്തം, 7.

അവയവം (ഭാഗങ്ങൾ), 8. തർക്കം, 9. നിർണയം, 10. വാദം, 11. ജല്പം, 12. വിതണ്ഡം, 13. ഹേത്വാഭാസം, 14. ചലം, 15. ജാതി, 16. നിഗ്രഹസ്ഥാനം.

യഥാർത്ഥ ജ്ഞാനത്തിലെത്തിച്ചേരുന്നതിലുള്ള മാർഗ്ഗത്തേയാണ് പ്രമാണമെന്നു പറയുന്നത്. പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ഉപമാനം, ശബ്ദം എന്നിവയാണ് പ്രമാണങ്ങൾ. അല്ലെങ്കിൽ ശരിയായ ജ്ഞാനത്തിനുള്ള ഉപാധികൾ.

ജ്ഞാനത്തിനുള്ള ഉപകരണമെന്ന നിലയ്ക്ക് മനസ്സിനുള്ള പങ്കിനെ ന്യായദർശനം നിഷേധിക്കുന്നില്ല. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വഴിക്കുള്ള നിരീക്ഷണം കൂടാതെ, എന്നുവെച്ചാൽ ബാഹ്യവസ്തുവും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം (ഇന്ദ്രിയാർത്ഥ സന്നികർഷം) കൂടാതെ ജ്ഞാനം സാദ്ധ്യമല്ല എന്നു മാത്രമാണതു പറയുന്നത്.

അനുമാനം വഴിയായി സത്യം കണ്ടുപടിക്കാനാവശ്യമായ വാക്യങ്ങൾ അഞ്ചായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അവയ്ക്ക് അഞ്ച് അവയവങ്ങൾ എന്നുപറയുന്നു. പ്രതിജ്ഞ, ഹേതു, ഉദാഹരണം, ഉപനയം, നിഗമനം എന്നിവയാണ് അവയവങ്ങൾ. അവയവങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്ന രീതിയുടെ ഒരു ഉദാഹരണം താഴെ കൊടുക്കുന്നു.

(1) പ്രതിജ്ഞ - ഇത് ഒരു അഗ്നിപർവതമാണ്, (2) ഹേതു - പുക കാണുന്നതുകൊണ്ട്, (3) ഉദാഹരണം - പുക കാണുന്നേടത്ത് അഗ്നിയുണ്ട്; അടുക്കളയിൽ നിന്നെന്നപോലെ, (4) ഉപനയം - അപ്രകാരം തന്നെ ഈ പർവതത്തിൽ നിന്നും പുക പൊങ്ങുന്നുണ്ട്, (5) നിഗമനം - അതുകൊണ്ട് ഈ പർവതം ഒരഗ്നിപർവതമാണ്.

ന്യായാദാർശനികന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ നിരീക്ഷണം ന്യായത്തിന്റെ ആരംഭസ്ഥാനം മാത്രമാണ്. അത് സ്വയം ജ്ഞാനമാകുന്നില്ല. കാണലും മനസ്സിലാവലും ഒന്നല്ലല്ലോ.

ന്യായദർശനത്തിന്റെ സ്ഥാപകനായ ഗൗതമന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ശരിയായ ജ്ഞാനത്തിന് മുഖ്യമായ അഞ്ചുപാധികളുണ്ട്.

1. നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തു.
2. ബാഹ്യമായ ഉപാധി (ഉദാഹരണത്തിന്, കണ്ണുകൊണ്ട് കാണണമെങ്കിൽ വെളിച്ചം വേണം).
3. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ (ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ് വസ്തുവിനെ നിരീക്ഷിക്കുന്നത്.)
4. മനസ്സ് (മനസ്സിന്റെ സഹായം കൂടാതെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് ക്രിയാത്മകമായി പ്രവർത്തിക്കാൻ കഴിയില്ല).

5. നിരീക്ഷിക്കുന്ന ആൾ.

ഇവയിലേതെങ്കിലുമൊന്ന് ശരിയായി പ്രവർത്തിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ നിരീക്ഷണം തെറ്റും. ഉദാഹരണത്തിന് വെളിച്ചം മങ്ങിയതാണെങ്കിൽ ശരിക്കു കാണാനാവില്ല. കണ്ണിനുവല്ല കേടുമുണ്ടെങ്കിൽ, മഞ്ഞക്കാമലരോഗം പിടിപെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ, നിരീക്ഷണം ശരിയാവില്ല. മനസ്സ് മറ്റെവിടെയെങ്കിലും കേന്ദ്രീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ അപ്പോഴും നിരീക്ഷണം നടക്കില്ല.

ഇങ്ങനെ അക്ഷപാദഗൗതമൻ തന്റെ സൂത്രങ്ങളിലൂടെ സത്യം കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള എല്ലാ തത്വങ്ങളേയും പല ഉദാഹരണങ്ങളോടു കൂടി വിസ്തരിച്ചു വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. യുക്തിയുടെ വെളിച്ചത്തിലാണ് എല്ലാം പരിശോധിക്കുന്നത്. യുക്തിയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി വസ്തുനിഷ്ഠങ്ങളും പരിണാമാത്മകങ്ങളുമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ അപഗ്രഥിക്കുവാനും ആ അപഗ്രഥനരീതിയെത്തന്നെ യുക്തിക്കു വിധേയമാക്കുവാനും ശ്രമിച്ചുവെന്നതിലാണ് ന്യായദർശനത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം കിടക്കുന്നത്.

11

മീമാംസ

മീമാംസകൾ രണ്ടെണ്ണമുണ്ട്: പൂർവമീമാംസയും ഉത്തരമീമാംസയും. ഉത്തരമീമാംസ വേദാന്തമെന്ന പേരിൽ ഒരു പ്രത്യേകദർശനമായി ത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് പൂർവമീമാംസ വെറും മീമാംസയെന്ന പേരി ലാണറിയപ്പെടുന്നത്.

ജൈമിനിയാണ് മീമാംസയുടെ സ്ഥാപകൻ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവി തകാലമേതായിരുന്നുവെന്ന് ശരിക്കു നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ക്രി. മു. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നത്. സൂത്രങ്ങളുടെ ഭാഷയും ശൈലിയും പരിശോ ധിച്ചാൽ ക്രി. മു. 6-ാം നൂറ്റാണ്ടിനും 2-ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിലാണ് അവ രചിക്കപ്പെട്ടത് എന്നു മറ്റുചില പണ്ഡിതന്മാർ പറയുന്നു. എസ്.എൻ. ദാസ് ഗുപ്തയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ക്രി.മു. 200-ാമാണ്ടിനോടടുത്താണ് മീമാംസാ സൂത്രങ്ങൾ രചിക്കപ്പെട്ടത്.

ക്രി. മു. 150-ാമാണ്ടിനോടടുത്ത് ജീവിച്ചിരുന്ന പതഞ്ജലിയുടെ മഹാ ഭാഷ്യത്തിൽ മീമാംസയെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ജൈമിനിയുടെ പ്രധാന ഭാഷ്യകാരൻ ശബരനാണ്. അദ്ദേഹം ക്രി. മു. ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടി ലാണ് ജീവിച്ചിരുന്നത് എന്നാണ് ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണന്റെ അഭിപ്രായം.

ആരംഭകാലത്ത് ധർമ്മം, അർത്ഥം, കാമം എന്നീ മൂന്ന് ജീവിതല ക്ഷ്യങ്ങളെ മാത്രമേ മീമാംസ അംഗീകരിച്ചിട്ടുള്ളൂ. പിന്നീടുണ്ടായ വാഖ്യാ

താക്കളാണ് മോക്ഷത്തെ അവയിലുൾപ്പെടുത്തിയത്. ഈ ലക്ഷ്യങ്ങൾ നേടാനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങളെപ്പറ്റിയാണ് മീമാംസ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. ആകെ 12 അദ്ധ്യായങ്ങളിലായി 2500 ഓളം സൂത്രങ്ങളുണ്ട്. 'അഥതോ ധർമജിജ്ഞാസാ' ഇവിടെനിന്ന് ധർമജിജ്ഞാസ ആരംഭിക്കുന്നു എന്ന സൂത്രത്തോടുകൂടിയാണ് അതാരംഭിക്കുന്നത്.

ശബ്ദനിത്യ സിദ്ധാന്തം

ജൈമിനിയുടെ ധർമം പ്രധാനമായും വേദവിധികളെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. പ്രകൃതിശക്തികളെ ദൈവങ്ങളായി കണക്കാക്കിയ പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ സ്തുതികളും ഗീതങ്ങളുമാണല്ലോ വേദങ്ങളിലടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ മീമാംസകന്മാർ വേദങ്ങളെ ഒരുയർന്ന പതനത്തിൽ വച്ചാരാധിച്ചു. വേദങ്ങൾ ആരാലും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയല്ല. അവ മനുഷ്യനിർമിതവുമല്ല, ദൈവനിർമിതവുമല്ല. അവ അനാദിയാണ്, ശാശ്വതമാണ്. വേദങ്ങളിലടങ്ങിയ പരമസത്യം ശ്രുതിവഴിക്കാണ് ലഭിക്കുന്നത്. ശ്രുതി വാക്കുകളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് വേദങ്ങളുടെ വാക്കുകളേയും ശബ്ദങ്ങളേയും പരിശോധിക്കുകയും വേദങ്ങൾക്കും വാക്കുകൾക്കുമപ്പുറത്തുള്ള ആശയങ്ങൾ കണ്ടുപിടിക്കുകയും ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. യുക്തിയുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയുള്ള ഇത്തരം പരിശോധനകളിലൂടെ മാത്രമേ വേദങ്ങളുടെ ശരിയായ അർത്ഥവും പ്രാധാന്യവും മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയൂ എന്ന് മീമാംസകന്മാർ വിശ്വസിച്ചു. എന്നുവെച്ചാൽ, വേദങ്ങളുടെ പ്രാമാണികതയേയും അപ്രമേയത്വത്തേയും തെളിയിക്കാൻ വേണ്ടി അവർ യുക്തിയുടെ സഹായം തേടി. ഉദാഹരണത്തിന്, ജൈമിനി ആവിഷ്കരിച്ച ശബ്ദനിത്യസിദ്ധാന്തം നോക്കുക. വേദങ്ങൾ വാക്കുകൾ കൊണ്ട് രചിക്കപ്പെട്ടവയാണെന്നും ആ വാക്കുകൾ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടവയാണെന്നും അതുകൊണ്ടവ നിത്യങ്ങളോ ശാശ്വതങ്ങളോ ആകാനിടയില്ലെന്നുമുള്ള വാദങ്ങൾക്ക് അദ്ദേഹം മറുപടി പറയുകയാണ്: വാക്കുകൾ അല്ലെങ്കിൽ ശബ്ദങ്ങൾ നമ്മൾ കേൾക്കുന്ന ധ്വനികളിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തങ്ങളാണ്. സംസാരിക്കുന്നവൻ നിർമിക്കുകയും കേൾക്കുന്നവൻ ഗ്രഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ശബ്ദം അല്ലെങ്കിൽ ധ്വനി യഥാർത്ഥത്തിൽ വാക്കുകളല്ല. വാക്കുകളെ അഭിവ്യക്തമാക്കുന്ന ധ്വനി മാത്രമാണ്. വാക്കുകൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ ക, ഖ തുടങ്ങിയ അക്ഷരങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ വർണങ്ങളാണ്. അക്ഷരങ്ങൾ നിത്യങ്ങളാണ്. വ്യത്യസ്ത

കാലങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്ത ജനങ്ങൾ വ്യത്യസ്ത രീതികളിൽ അവയെ ഉച്ചരിക്കുകയും പ്രകാശിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒരു വസ്തുവിൽ പതിക്കുന്ന പ്രകാശം അതിനെ സൃഷ്ടിക്കുകയല്ല ചെയ്യുന്നത്; അതിനെ അഭിവ്യക്തമാക്കുക മാത്രമാണ്, പ്രകാശിപ്പിക്കുക മാത്രമാണ്, ചെയ്യുന്നത്. അപ്രകാരംതന്നെ നമ്മുടെ ഉച്ചാരണം വേദശബ്ദങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കയല്ല, പ്രകാശിപ്പിക്കുക മാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. അക്ഷരങ്ങളുടെ ശബ്ദത്തിനും ഉച്ചാരണത്തിനും മാറ്റമുണ്ടായേക്കാം. പക്ഷേ, അക്ഷരം മാറുന്നില്ല. ഒരേ അക്ഷരമാണ് വ്യത്യസ്തരീതികളിൽ ഉച്ചരിക്കപ്പെടുന്നത്. അതുകൊണ്ട് വാക്കുകൾ, അക്ഷരങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്ക്, ശാശ്വതമാണ്, നിത്യമാണ്.

കർമ്മത്തിന്റെ ശക്തി

മീമാംസകരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ വേദങ്ങൾ കർമപ്രധാനമാണ്. കർമമാണ്. മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. കർമ്മമില്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാനം ഉപയോഗശൂന്യമാണ്. കർമം കൂടാതെ മനുഷ്യന് തന്റെ ലക്ഷ്യത്തിലെത്തിച്ചേരാൻ കഴിയുകയില്ല. അതുകൊണ്ടാണവർ വേദങ്ങളിലെ യജ്ഞകർമ്മങ്ങൾക്കു വലിയ പ്രാധാന്യം നൽകിയത്. വൈദികകാലത്ത് അഗ്നി, വരുണൻ, സൂര്യൻ മുതലായ ദൈവങ്ങളുടെ പ്രീതി സമ്പാദിക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് യജ്ഞങ്ങൾ നടത്തപ്പെട്ടത്. ആ യജ്ഞകർമ്മങ്ങളെ പുനരുദ്ധരിക്കുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ മീമാംസ അവയ്ക്ക് പുതിയൊരർത്ഥം നൽകാൻ ശ്രമിച്ചു. ദൈവങ്ങൾക്കും സ്ഥാനമില്ലാതായി. ദൈവങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടിയല്ല, ആത്മാവിനെ ശുദ്ധീകരിക്കാൻ വേണ്ടിയുമല്ല, യാഗങ്ങൾ നടത്തേണ്ടത്. പിന്നയോ യാഗങ്ങൾ നടത്തണമെന്ന് വേദങ്ങൾ കല്പിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടവ നടത്തുക തന്നെ വേണം. കർമ്മം ചെയ്യുന്നത് ഏതെങ്കിലും ഫലമുണ്ടാവണമെന്ന ഉദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടിയാവരുത്. അതു ചെയ്തേ മതിയാവൂ എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് മാത്രമായിരിക്കണം. പക്ഷേ, ഒന്നുണ്ട്: ഏതു കർമത്തിനും അതിന്റേതായ ഒരു ഫലമുണ്ടാവും. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഘടനയാകെ അത്തരത്തിലാണ്. ഇങ്ങനെ മീമാംസ യജ്ഞകർമ്മങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കുന്നതിലൂടെ 'കർമ്മത്തിനു വേണ്ടി കർമ്മം' എന്ന തത്വത്തിലെത്തിച്ചേരുന്നു.

കർമ്മങ്ങൾക്ക് ഇത്രയധികം പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്ന മീമാംസകന്മാർ ദൈവങ്ങൾക്കു യാതൊരു സ്ഥാനവും നൽകുന്നില്ലെന്നുള്ളത് എടു

ത്തുപറയേണ്ടതുണ്ട്. സതീശചന്ദ്രചാറ്റർജിയും ധീരേന്ദ്രമോഹൻ ദത്തും കൂടിയെഴുതിയ 'ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിന് ഒരു മുഖവുര' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ 'അതിപ്രാധാന്യം നൽകപ്പെടുന്ന ഒരു മാർഗ്ഗം അതിന്റെ തന്നെ ലക്ഷ്യമായിത്തീരുന്നതെങ്ങനെയെന്നതിനും ക്ഷേത്രങ്ങൾക്കും പ്രവാചകന്മാർക്കും ഗ്രന്ഥങ്ങൾക്കും വേണ്ടി ദൈവങ്ങൾ ബലികഴിക്കപ്പെടുന്നതെങ്ങനെയെന്നതിനും മനുഷ്യചരിത്രത്തിലുള്ള അനേകം ഉദാഹരണങ്ങളിലൊന്നാണ് മീമാംസ, വേദങ്ങളുടെ മേധാവിത്വത്തെ നിലനിർത്താനുള്ള ഉൽക്കണ്ഠയിൽ മീമാംസ ഈശ്വരനെ സംശയാത്മകമായ ഒരു സ്ഥാനത്തേക്കു നീക്കം ചെയ്യുന്നു.'

ശരിക്കു നോക്കിയാൽ ഈശ്വരന് സംശയാത്മകമായ ഒരു സ്ഥാനം പോലും മീമാംസയിലില്ലെന്നു കാണാം. സൃഷ്ടികർത്താവായ ഒരു ഈശ്വരനെ പൂർണമായും നിഷേധിക്കുന്ന ഒരു ദർശനമാണത്. പ്രപഞ്ചം യഥാർത്ഥമാണ്. അത് ആരാലും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതല്ല. കർമനിയമമനുസരിച്ച് രൂപവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഭൗതികഘടകങ്ങൾ ശാശ്വതങ്ങളാണ്. ന്യായവൈശേഷികദർശനങ്ങളെപ്പോലെ മീമാംസയും ദ്രവ്യങ്ങളുടെ ശാശ്വതത്വത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നു. ഈശ്വരനില്ലെങ്കിൽ പ്രപഞ്ചം ഉത്ഭവിക്കുകയും വികസിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതെങ്ങനെയെന്ന ചോദ്യത്തിനു മീമാംസ മറുപടി പറയുന്നുണ്ട്: ഓരോ കാരണത്തിലും ഒരു ശക്തിയടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ആ ശക്തിയാണ് കാര്യത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. ആ ശക്തി തടയപ്പെട്ടാൽ കാരണത്തിൽനിന്നു കാര്യമുണ്ടാവുകയില്ല. ഉദാഹരണത്തിന് ഒരു വിത്തെടുക്കുക. അതിൽ ആദൃശ്യമായ ഒരു ശക്തിയുണ്ട്. ആ ശക്തിയുടെ പ്രവർത്തനത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് വിത്തു മുളയ്ക്കുന്നത്. പക്ഷേ, ആ ശക്തി തടയപ്പെടുകയോ നശിപ്പിക്കുകയോ ചെയ്താൽ (ഉദാഹരണത്തിന് വിത്തു ചട്ടിയിലിട്ടു വറുത്താൽ) മുള പൊട്ടുകയില്ല.

ആത്മാവിന് സ്ഥാനമില്ലേ? ഉണ്ട്. മീമാംസയിൽ കർത്താവും ഭോക്താവുമായ ആത്മാവ് ശാശ്വതമായി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, അതിന് പല പരിമിതികളുമുണ്ട്. ഒന്നാമത്, ഭൗതിക ശരീരമാണ് ആത്മാവിന്റെ സുഖദുഃഖങ്ങളുടെ ഉപാധി. രണ്ടാമത്, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ. ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി മാത്രമാണ് ആത്മാവ് ബാഹ്യലോകവുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നത്. മൂന്നാമത് ബാഹ്യലോകം. എല്ലാ വ്യക്തികളുടേയും ജീവി

താനുഭവങ്ങളുടെ അടിത്തറയാണിത്. വ്യക്തിയും ബാഹ്യലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം യഥാർത്ഥമാണെന്ന് മീമാംസ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു.

ബാഹ്യലോകത്തിലെന്നപോലെതന്നെ ആത്മാവിനും പരിണാമങ്ങളുണ്ടാകുന്നുണ്ട്. അതു സ്ഥിരമായി നിൽക്കുന്നില്ല. പക്ഷേ, മാറ്റങ്ങളുണ്ടാകുന്നെങ്കിലും അത് നിത്യമാണ്. ശാശ്വതമാണ്.

മീമാംസയിലെ യാഥാർത്ഥ്യവാദം

പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയും ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയുമുള്ള യഥാർത്ഥ ജ്ഞാനം നേടുക സാദ്ധ്യമാണ്. ആദ്യകാലത്തെ മീമാംസകന്മാർ ശബ്ദപ്രമാണത്തിനു പുറമേ പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ഉപമാനം എന്നീ പ്രമാണങ്ങളെ അംഗീകരിച്ചിരുന്നു. പിന്നീട് അർത്ഥാപത്തി, സംഭവം, അഭാവം അഥവാ അനുപലബ്ധി എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു പ്രമാണങ്ങൾ കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടു. 'തടിച്ച ദേവദത്തൻ പകൽ ഭക്ഷിക്കുന്നില്ല; അതായത് രാത്രിയാണ് ഭക്ഷിക്കുന്നത്.' ഇതാണ് അർത്ഥാപത്തിക്കുള്ള ഉദാഹരണം. ആയിരം പറഞ്ഞാൽ നൂറെണ്ണമെങ്കിലും യഥാർത്ഥത്തിലുണ്ടാകും എന്ന് കരുതുന്നതാണ് സംഭവം. 'ഭൂമിയിൽ കുടമില്ല' എന്നതിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അവിടെ കുടം അനുപലബ്ധമാണ് എന്നു തെളിയിക്കുന്ന പ്രമാണമാണ് അഭാവം. അല്ലെങ്കിൽ അനുപലബ്ധി. ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഈ ഉപാധികളെപ്പറ്റി മീമാംസ വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്.

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, മീമാംസകന്മാർ തികഞ്ഞ യാഥാർത്ഥ്യവാദികളും ആദ്ധ്യാത്മികവിദ്യയുടെ വിരോധികളുമായിരുന്നു. ഡോക്ടർ ശെബ്രോസ്കി തന്റെ 'ബുദ്ധിസ്റ്റ് ലോജിക്ക്' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

'അവർ തികഞ്ഞ യാഥാർത്ഥ്യവാദികളും ആദ്ധ്യാത്മികവിദ്യയുടെ വിരോധികളും നിഷേധാത്മക സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ പക്ഷപാതികളും ആയിരുന്നു. സ്രഷ്ടികർത്താവായ ഈശ്വരനോ സർവജ്ഞനോ മുക്തപുരുഷനോ അവർക്കുണ്ടായിരുന്നില്ല. വിശ്വത്തിൽ യാതൊരു രഹസ്യവാദവും നിലകൊള്ളുന്നില്ല. നമ്മുടെ സ്ഥൂലമായ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു കാണപ്പെടുന്നതല്ലാത്ത, യാതൊന്നും തന്നെയില്ല. അതിനാൽ അവിടെ സ്വയംഭൂവായ ചിന്തകളില്ല, രചനാത്മകമായ സാക്ഷാത്ക്കാരമില്ല. മാനസിക പ്രതിബിംബങ്ങളില്ല, ഒരു കേവലമായ ചേതനയുണ്ട്. സ്മരണയുടെ ആധാരഭൂതം

മാത്രമാണത്.... ശബ്ദനിത്യസിദ്ധാന്തത്തെയും അതിനോടു ബന്ധപ്പെട്ട ചിന്തകളേയും വേർതിരിച്ചു നിർത്തിയാൽപ്പിന്നെ മീമാംസയും ബുദ്ധിവാദങ്ങളായ ന്യായവൈശേഷികദർശനങ്ങളും തമ്മിൽ യാതൊരന്തരവുമില്ല'.

പക്ഷേ, ക്രമത്തിൽ മീമാംസയിലെ ഈ യാഥാർത്ഥ്യവാദം പിന്നോട്ടു തള്ളപ്പെടുകയും ശബ്ദനിത്യസിദ്ധാന്തത്തിനും യജ്ഞകർമ്മങ്ങൾക്കും മറ്റും അമിതമായ പ്രാധാന്യം നൽകപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ അത് പുരോഹിതന്മാരുടെ കൈയ്യിൽ സ്വന്തം സ്വാധീനശക്തി വർദ്ധിപ്പിക്കാനുള്ള ഒരുപകരണമായിത്തീർന്നു.

12

ജൈന-ബുദ്ധമതങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലം

ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ കാലം തൊട്ടാരംഭിച്ച ദാർശനികചിന്തകൾ ബുദ്ധന്റേയും മഹാവീരന്റേയും കാലമായപ്പോഴേക്കും ഉന്നതമായ ഒരു നിലവാരത്തിലെത്തി. സമകാലികരായ ഈ രണ്ടു മഹാത്മാക്കൾ ജീവിക്കുകയും തങ്ങളുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തത്, ബിംബിസാരന്റേയും അജാതശത്രുവിന്റേയും കാലത്താണ്. അശോക ചക്രവർത്തിയുടെ കാലത്ത് ബുദ്ധമതം ഔദ്യോഗികമതമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു.

ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നുപോന്ന സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ സ്വഭാവമെന്തായിരുന്നു? അതൊരു നാടുവാഴി വ്യവസ്ഥയായിരുന്നു എന്ന് ചില പണ്ഡിതന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. മറ്റു ചിലരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ബുദ്ധനുമുമ്പുതന്നെ ഇന്ത്യയിൽ മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥയാരംഭിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഈ രണ്ടഭിപ്രായങ്ങളും ശരിയല്ല. ബുദ്ധന്റെ കാലത്ത് ഇന്ത്യയിലെല്ലായിടത്തും വർണാശ്രമധർമങ്ങൾ എന്നറിയപ്പെടുന്ന വർഗവിഭജനം പോലും ആവിർഭവിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. പലേടത്തും ജനങ്ങളുടെ കൂട്ടായ ഭരണമാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്. പക്ഷേ, സ്വകാര്യ സ്വത്തുടമയുടെ വളർച്ച കാരണം പൊതുവുടമയും ജനാധിപത്യഭരണവും ഛിന്നഭിന്നമാവാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. പലേടത്തും രാജകീയഭരണത്തിൻകീഴിൽ അടിമത്തവ്യവസ്ഥ അതിവേഗം വളരാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു.

ഉൽപ്പാദനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം

രാജാക്കന്മാർ വലിയ സ്വത്തുടമസ്ഥരായിരുന്നുവെന്നത് നേരാണ്. പക്ഷേ, ശരിയായ അർത്ഥത്തിൽ, അവർ നാടുവാഴികളായിരുന്നില്ല. അടിമത്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഉൽപ്പാദനസമ്പ്രദായമാണ് അവരെ സ്വത്തുടമസ്ഥന്മാരാക്കിയത്.

ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ ജനങ്ങൾ എങ്ങനെ ജീവിച്ചുപോന്നു; അവർ എന്തൊക്കെ, ഏതു രീതിയിൽ, ഏതുതരം ഉപകരണങ്ങൾ കൊണ്ട് ഉൽപ്പാദിപ്പിച്ചു; അവരുടെ പരസ്പരബന്ധങ്ങൾ എങ്ങനെയുള്ളതായിരുന്നു എന്നൊക്കെ മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥങ്ങൾ കുറവാണ്. എങ്കിലും ചന്ദ്രഗുപ്തന്റെ മന്ത്രിയായിരുന്ന കൗടില്യന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിൽ നിന്നും ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകാലത്തെ അനുസ്മരിക്കുന്ന ജാതകകഥകളിൽ നിന്നും മനുസ്മൃതി, നാരദസ്മൃതി മുതലായ സ്മൃതികളിൽനിന്നും ചില ശിലാരേഖകളിൽ നിന്നും അക്കാലത്തെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റി ഏറെക്കുറെ മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കും. ഈ ഗ്രന്ഥങ്ങളൊന്നും തന്നെ ഫ്യൂഡൽ ഗ്രന്ഥങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രസ്താവിക്കുന്നില്ല. അടിമത്തവ്യവസ്ഥയുടെ വളർച്ചയെപ്പറ്റി അടിമകളും ഉടമകളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെ നിർണയിക്കുന്ന നിയമങ്ങളെപ്പറ്റിയുമാണ് അവ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. 'പോത്ത്, കാള, സ്വർണാഭരണം, ചന്ദനമരം എന്നിവയെപ്പോലെതന്നെ ദാസന്മാരും ഉടമകളുടെ സ്വത്തുക്കളാകുന്നു' എന്ന് ജാതകകഥകൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. വിവിധതരത്തിലുള്ള അടിമകളെപ്പറ്റി മനുസ്മൃതിയും നാരദസ്മൃതിയും പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. വിസ്തൃതമായ പ്രദേശങ്ങളെ കോളനികളാക്കി മാറ്റിക്കൊണ്ട് അടിമകളുടെയും കൂലിവേലക്കാരുടെയും സഹായത്തോടുകൂടി കൃഷി നടത്തിയിരുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് കൗടില്യന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രം വിവരിക്കുന്നു. ജാതകകഥകളെപ്പറ്റി പഠനം നടത്തിയ റിച്ചേർഡ് ഫിക്ക് പറയുന്നത്, പണക്കാരായ ഭൂവുടമകളും കച്ചവടക്കാരും അടിമകളെ ചൂഷണം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് വമ്പിച്ച സ്വത്തുക്കൾ സമ്പാദിച്ചിരുന്നത് എന്നാണ്. അടിമകളെക്കൊണ്ടും കൂലിവേലക്കാരെ കൊണ്ടും ചെയ്യിക്കുന്ന കൃഷിപ്പണി മേൽനോട്ടം ചെയ്യാൻ വേണ്ടി തങ്ങളുടെ വയലുകളിലേക്കു പോകുന്ന ബ്രാഹ്മണരെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. ആയിരമോ അതിലും കൂടുതലോ 'കരിഷങ്ങൾ' (ഏക്ര?) വരുന്ന വിശാലമായ എസ്റ്റേറ്റുകളെപ്പറ്റിയും, അടിമകളുടെയും കൂലിവേലക്കാരുടെയും സഹായത്തോടുകൂടി അഞ്ഞൂറിലധികം കരികളുപയോഗിച്ചു കൃഷി നട

ത്തിയിരുന്ന പണക്കാരായ ചില ബ്രാഹ്മണരെപ്പറ്റിയും ഡോക്ടർ രാധാ കുമുദമുക്കർജി വിവരിക്കുന്നുണ്ട്.

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ അടിമത്തവ്യവസ്ഥ അതിവേഗം വളർന്നുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണ് ബുദ്ധനും മഹാവീരനും ജനിച്ചത്. അവർക്കുശേഷവും കുറേക്കാലത്തേക്ക് അടിമത്തം അവസാനിക്കുകയല്ല, കൂടുതൽ പരന്നുപിടിക്കയാണുണ്ടായത്. ബുദ്ധമതത്തെ ഔദ്യോഗിക മതമായി അംഗീകരിച്ച അശോകചക്രവർത്തിപോലും അടിമത്തമവസാനിപ്പിക്കാനല്ല, അടിമകളോടു കൂടുതൽ ദയ കാണിക്കാൻ മാത്രമാണ് ആവശ്യപ്പെട്ടത്. അടിമകളോടും ഭൃത്യന്മാരോടും ദയ കാണിക്കുക, മൂത്തവരെ ബഹുമാനിക്കുക, വികാരങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുക, ദാനം ചെയ്യുക മുതലായവയിലാണ് ധർമം കിടക്കുന്നത് എന്നദ്ദേഹം തന്റെ ഒമ്പതാമത്തെ ശിലാശാസനത്തിൽ പ്രഖ്യാപിച്ചിരുന്നു.

ഒരു കാര്യം ശരിയാണ്: ഗ്രീസ്, റോം തുടങ്ങിയ യൂറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങളിലുണ്ടായിരുന്നതുപോലെ അത്ര രൗദ്രമായ തരത്തിലും കലർപ്പറ്റ രീതിയിലുമല്ല ഇന്ത്യയിലെ അടിമത്തം വളർന്നുവന്നത്. അടിമത്തത്തോടൊപ്പം തന്നെ പ്രാകൃത കമ്യൂണിസത്തിന്റെ പല അവശിഷ്ടങ്ങളും ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്നു. രാജാക്കന്മാർക്ക് സാമന്തന്മാർ കപ്പം കൊടുക്കണമെന്നും കൃഷിചെയ്യുന്നവർ വിളവിന്റെ നാലിലൊന്നോ ആറിലൊന്നോ കരമായി കൊടുക്കണമെന്നും മറ്റുമുള്ള വ്യവസ്ഥകളുമുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, അതു ഫ്യൂഡലിസമായിരുന്നില്ല. അടിമത്തമായിരുന്നു ഉല്പാദനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം.

സമുദായത്തിൽ മേധാവിത്വം പുലർത്തിപ്പോന്നത് അപ്പോഴും പുരോഹിതവർഗ്ഗക്കാരായ ബ്രാഹ്മണരായിരുന്നു. ആദ്യമൊക്കെ അവർ രാജാക്കന്മാരെ അനുഗ്രഹിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. കാരണം അവരുടെ മതപരമായ മേധാവിത്വത്തിന്റെ തണലിലാണ് രാജാക്കന്മാർ വളർന്നത്. എന്നാൽ, രാജാക്കന്മാരുടെ പദവിയും സ്വത്തും വർദ്ധിച്ചപ്പോൾ ഈ സ്ഥിതി മാറി. ബ്രാഹ്മണരും ക്ഷത്രിയന്മാരും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ മൂർച്ഛിക്കാൻ തുടങ്ങി. കൈമാറ്റത്തിന്റെയും കച്ചവടത്തിന്റെയും അഭിവൃദ്ധി ഈ സ്ഥിതിയെ കൂടുതൽ കുഴപ്പം പിടിച്ചതാക്കിത്തീർത്തു.

കച്ചവടത്തിന്റെ അഭിവൃദ്ധി

വേദങ്ങളുടെ കാലത്തുതന്നെ കൈമാറ്റം ആവിർഭവിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. കൈമാറ്റത്തിനുള്ള മദ്ധ്യവർത്തി എന്ന നിലയിൽ ആദ്യകാലത്തു

പശുക്കളാണ് ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. പശുവായിരുന്നു പണം. ക്രമത്തിൽ കച്ചവടം വളരാൻ തുടങ്ങിയപ്പോൾ, ലോഹങ്ങൾ കൊണ്ടുള്ള നാണ്യങ്ങൾ ഉപയോഗത്തിൽ വന്നു. നിഷകം എന്നൊരു നാണ്യത്തെപ്പറ്റി വേദങ്ങളിൽ തന്നെ പറയുന്നുണ്ട്. നാണ്യങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം കച്ചവടത്തിന്റെ വളർച്ചയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തി. കച്ചവടക്കാർ എന്ന ഒരു പ്രത്യേക ജനവിഭാഗം തന്നെ ഉയർന്നുവന്നു. ആഭ്യന്തരവ്യാപാരം മാത്രമല്ല വിദേശവ്യാപാരവും അക്കാലത്തുതന്നെ പുഷ്ടിപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു എന്നു പല പണ്ഡിതന്മാരും വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. 'പട്ട്, മസ്ലീൻ തുണി, വിശിഷ്ടതരങ്ങളായ വസ്ത്രങ്ങൾ, കത്തി മുതലായ ആയുധങ്ങൾ, പടച്ചട്ടയും കസവും ചിത്രത്തയ്യലുകളും പരുക്കൻ പരവതാനികളും സുഗന്ധദ്രവ്യങ്ങളും ഔഷധങ്ങളും ആനക്കൊമ്പും ആനക്കൊമ്പുകൊണ്ടുള്ള പണിത്തരങ്ങളും, ആഭരണങ്ങൾ, സ്വർണ്ണം (വെള്ളി ചുരുക്കമാണ്) – ഇവയിലാണ് കച്ചവടക്കാർ മുഖ്യമായി കൊള്ളക്കൊടുക്ക നടത്തിയിരുന്നത്', എന്ന് റൈസ് ഡേവിഡ്സ്, തന്റെ 'ബുദ്ധിസ്റ്റ് ഇന്ത്യ'യിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

കച്ചവടം വർദ്ധിച്ചപ്പോൾ ഉത്പാദനവും അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടു. നൂൽനൂൽപ്പും ചായം മുക്കലും നെയ്ത്തും സ്വർണം, വെള്ളി, ചെമ്പ്, ഇരുമ്പ്, തകരം, പിച്ചള മുതലായ ലോഹങ്ങൾ കൊണ്ടുള്ള പലതരം പണികളും ശില്പവേലയും എല്ലാം അതിവേഗം പുഷ്ടിപ്പെട്ടു. അതോടൊപ്പം തന്നെ വ്യാപാരികളും സ്വതന്ത്രന്മാരായ കൈത്തൊഴിലുകാരും തങ്ങളുടെ സ്വന്തം സംഘടനകൾ രൂപവൽക്കരിച്ചു. മരപ്പണിക്കാരുടെയും കൽപ്പണിക്കാരുടെയും സംഘം, കർമാളരുടെ സംഘം, തോൽപ്പണിക്കാരുടെ സംഘം, ചായപ്പണിക്കാരുടെ സംഘം, പട്ടുവസ്ത്രം നെയ്യുന്നവരുടെ സംഘം, എന്നിങ്ങനെ പലതരത്തിലുള്ള തൊഴിൽസംഘങ്ങളും നിലവിൽവന്നു. ഗവണ്മെന്റ് തങ്ങളുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള നിർമ്മാണപ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും തങ്ങൾക്കാവശ്യമുള്ള സാമഗ്രികൾക്കും ഈ തൊഴിൽസംഘങ്ങളെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ആശ്രയിക്കാൻ തുടങ്ങി. അങ്ങനെ മെല്ലെ, മെല്ലെ തൊഴിൽ സംഘങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ ശ്രേണികൾ, സുശക്തങ്ങളായ സ്ഥാപനങ്ങളായിത്തീർന്നു.

'ഈ തൊഴിൽ സംഘങ്ങൾക്ക് ഹിതമല്ലാത്ത വല്ല നിയമവും ഏർപ്പെടുത്താൻ രാജാവിനെക്കൂടി അനുവദിച്ചിരുന്നില്ല. – അത്രയ്ക്ക് പ്രബലങ്ങളായിരുന്നു അവ. പുരോഹിതന്മാരെ കഴിച്ചാൽപിന്നെ രാജാവിന്റെ ഉൽക്കണ്ഠാപൂർണ്ണമായ ശ്രദ്ധയ്ക്ക് വിഷയമാകേണ്ടതായി പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് 'സംഘത്തലവന്മാരേയാണ്' എന്ന് പ്രൊഫസ്സർ ഇ.

വാഷ്ബേൺഹോപ്കിൻസ് 'കേംബ്രിജ് ഹിസ്റ്ററി ഓപ് ഇന്ത്യ' യിൽ ചൂണ്ടി ക്കാണിക്കുന്നു.

സമുദായത്തിന്റെ നിയന്ത്രണം അപ്പോഴും കുലീനന്മാരായ ബ്രാഹ്മ ണരുടെ കൈയിലായിരുന്നു. അവരുടെ സ്മൃതിഗ്രന്ഥങ്ങൾ കച്ചവടക്കാ രേയും തൊഴിൽ സംഘത്തലവന്മാരേയും താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരായിട്ടാണ് കണക്കാക്കിയത്. അവരുടെ നിയമങ്ങളും ആചാരങ്ങളും ചരക്കുൽപ്പാദ നത്തിന്റെയും വ്യാപാരത്തിന്റെയും വളർച്ചയെ തടഞ്ഞുനിർത്താനാണ് പരിശ്രമിച്ചത്. പക്ഷേ, അതത്ര എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. സ്മൃതികളിലെ മനോ ഹരങ്ങളായ ശ്ലോകങ്ങൾ സാമ്പത്തികനിയമങ്ങളുടെ മുമ്പിൽ ദുർബല ങ്ങളായിരുന്നു. സാമ്പത്തികമായും രാഷ്ട്രീയമായും ധാരാളം ശക്തി സമ്പാദിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്ന കച്ചവടസംഘങ്ങളുടെയും തൊഴിൽ സംഘ ങ്ങളുടെയും നേതാക്കന്മാർ സ്മൃതികളിലെ പല വ്യവസ്ഥകളേയും പര സ്യമായിത്തന്നെ വെല്ലുവിളിച്ചു. ആ വെല്ലുവിളിയെ നേരിടാൻ കുലീന ന്മാരായ ബ്രാഹ്മണർ തങ്ങളുടെ ആവനാഴിയിലുള്ള എല്ലാ ശ്ലോകങ്ങളു മെടുത്തുപയോഗിക്കുകയും ചെയ്തു. കൃഷിക്കാരേയും അടിമകളേയും സ്വതന്ത്രന്മാരായ കൈത്തൊഴിൽ സംഘക്കാരേയും പണക്കാരായ കച്ച വടക്കാരേയും അവർ തങ്ങളുടെ എല്ലാ കഴിവുകളുമെടുത്തെതിർക്കാൻ തുടങ്ങി.

സാമ്പത്തിക വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ

ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർ ഒരു കാലത്ത് പ്രയോജനകരവും പുരോ ഗമനപരവുമായ ഒരു പങ്കുവഹിക്കുകയുണ്ടായിട്ടുണ്ടെന്ന കാര്യം അവി തർക്കിതമാണ്. ഉത്പാദനവ്യവസ്ഥയുടെ വളർച്ചയെ അവർ പ്രോത്സാ ഹിപ്പിച്ചു. തത്വശാസ്ത്രപരമായ സത്യാന്വേഷണത്തെ അവർ ഒരുയർന്ന നിലവാരത്തിലേക്കു നയിച്ചു. പക്ഷേ, ഒരു ഘട്ടം കഴിഞ്ഞപ്പോഴേക്കും ഭൗതികസാഹചര്യങ്ങളിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങൾ അവരെ ഒരു പിന്തിരിപ്പൻ വർഗമാക്കി മാറ്റിക്കളഞ്ഞു. നെയ്ത്ത്, ചായപ്പണി, ചെറുകിടയന്ത്രങ്ങൾ, ഖനനവേല, ശില്പവേല, ലോഹപ്പണി മുതലായവയെല്ലാം അഭിവൃദ്ധി പ്പെട്ടതിന്റേയും സ്വത്തും അധികാരവുമുള്ള പുതിയ വർഗങ്ങൾ ആവിർഭ വിച്ചതിന്റേയും അർത്ഥം അവർക്കു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. ഈ സാമ്പത്തിക പരിവർത്തനങ്ങളെ വകവയ്ക്കാതെ തങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യ മേധാവിത്വം ശാശ്വതമാണെന്നു വിശ്വസിക്കുകയാണവർ ചെയ്തത്. അനാ ദിയും അവർണനീയവും സർവചരാചരങ്ങളുടേയും മൂലകാരണവുമായ

ബ്രഹ്മമെന്ന അജ്ഞാതശക്തിയുടെ തണലിലിരുന്നുകൊണ്ടവർ ആത്മാവിന്റെ നിത്യതയെപ്പറ്റി പ്രസംഗിക്കുകയും യാഗങ്ങളും ബലികളും നടത്തിക്കൊണ്ട് ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ സാധാരണ ജനങ്ങളെ ചൂഷണം ചെയ്യുകയും ചെയ്തു. ആത്മീയവും ഭൗതികവുമായ ഈ ചൂഷണങ്ങളെ ചെറുക്കുക എന്നത് ചരിത്രത്തിന്റെ ഒഴിച്ചുകൂടാത്ത ഒരു കടമയായിത്തീർന്നു. ആ കടമ നിറവേറ്റപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

ഒരുഭാഗത്ത് ബ്രാഹ്മണരും ക്ഷത്രിയരും തമ്മിലുള്ള മത്സരങ്ങൾ, മറ്റൊരുഭാഗത്ത് കച്ചവടക്കാരും ബ്രാഹ്മണരും തമ്മിലുള്ള സമരങ്ങൾ, വേറൊരുഭാഗത്ത് അടിമകളും ഉടമകളും തമ്മിലുള്ള സമരങ്ങൾ ഇങ്ങനെ സമുദായത്തിലെ എല്ലാത്തരം വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും മൂർച്ഛിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലമായിരുന്നു അത്. അടിമകൾ, കൈവേലക്കാർ, ചെറുകിടക്കാരായ സ്വത്തുടമസ്ഥന്മാർ, വൻകിടക്കാരായ കച്ചവടക്കാർ, രാജാക്കന്മാർ എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ പല ജനവിഭാഗങ്ങളും ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരായി അസംതൃപ്തിയും വെറുപ്പും പ്രകടിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വം അത്രമേൽ ദുഷിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും കുഴപ്പങ്ങളും നിറഞ്ഞ ഈ സാമൂഹ്യപരിതഃസ്ഥിതിയിൽ നിന്നാണ് ഗൗതമബുദ്ധനെപ്പോലെയും വർദ്ധമാനമഹാവീരനെപ്പോലെയുമുള്ള മഹാത്മാക്കൾ ഉയർന്നുവന്നത്.

വൈദികത്വത്തെ വെല്ലുവിളിച്ച ചിന്തകന്മാർ

സാമ്പത്തിക സാമൂഹ്യരംഗങ്ങളിലെന്നപോലെതന്നെ ചിന്താമണ്ഡലത്തിലും പുരോഗമനപരമായ വലിയൊരു മുന്നേറ്റത്തെ ഉത്ഘാടനം ചെയ്ത കാലഘട്ടമായിരുന്നു അത്. ബുദ്ധനും മഹാവീരനും മാത്രമല്ല മറ്റനേകം ദാർശനികനേതാക്കന്മാരും അക്കാലത്തുയർന്നുവരികയുണ്ടായി. ബുദ്ധന്റെ കാലത്ത് അറുപത്തിരണ്ട് വ്യത്യസ്ത തത്വശാസ്ത്രശാഖകളുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് കണക്കാക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ശിരസ്സ് മുണ്ഡനം ചെയ്യുകയും സ്വന്തം ശരീരത്തിന്മേൽ ക്രൂരമായ മർദ്ദനങ്ങളേൽപ്പിക്കുകയും ഉടുതുണി ബന്ധമില്ലാതെ നഗരായി നടന്ന് ഭിക്ഷയാചിക്കുകയും ചെയ്ത യോഗിവര്യന്മാർ മുതൽ ലൗകിക സുഖങ്ങളിലാറാടിക്കളിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ സത്യത്തിന്റെ മുഖത്തുനോക്കാൻ ധൈര്യപ്പെട്ട സന്യാസിമാർ വരെയുള്ള വിവിധതരക്കാരായ ചിന്തകന്മാരാണ് അവയ്ക്ക് രൂപം കൊടുത്തത്. അവയിൽ മിക്കതും ഭൗതികവാദപരമായ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് പ്രകൃതിയേയും പ്രപഞ്ചത്തേയും നോക്കിക്കാ

ഞാൻ ശ്രമിച്ചത്. അജിതകേശകംബളൻ, മഖിലഗോശാലൻ മുതലായ നിരീശ്വരവാദികളുടെ ചിന്തകളും ഉപദേശങ്ങളും സമുദായത്തിൽ വമ്പിച്ച കോളിളക്കങ്ങളുണ്ടാക്കി. അക്കാലത്ത് സമുദായത്തിൽ ബഹുമാന്യത നേടിയ ചില ദാർശനികന്മാരെപ്പറ്റി കോസലരാജാവായ പ്രസേനജിത്ത് ഒരിക്കൽ ബുദ്ധനോടു നേരിട്ടു പറഞ്ഞത് രാഹുൽ സാംകൃത്യായൻ തന്റെ 'വിശ്വദർശനങ്ങ'ളിൽ ഉദ്ധരിക്കുന്നു:

'അല്ലയോ ഗൗതമാ, ശ്രവണബ്രാഹ്മണ സംഘത്തിന്റെ അധിപരും ഗണാധിപതികളും ഗണാചാര്യന്മാരും പ്രസിദ്ധ യശഃസ്വികളും തീർത്ഥ ങ്കരന്മാരും നിരവധി ജനങ്ങളാൽ സമ്മാനിതരുമായ പൂർണകാശ്യപൻ, മഖിലഗോശാലൻ, നിഗണ്ഠനാതപുത്തൻ, സഞ്ജയ വേലഠിപുത്തൻ, പ്രക്രുധകാത്യായനൻ, അജിതകേശകംബളൻ എന്നിവർ പോലും തങ്ങ ളുടെ പരമമായ ജ്ഞാനത്തെക്കുറിച്ച് അഭിമാനിക്കുന്നില്ല. പിന്നെയുണ്ടോ അല്പവയസ്കനും പുതുതായി പ്രവർജ്യ (സന്യാസം) സ്വീകരിച്ച ആളു മായ ഗൗതമനെപ്പറ്റി ആരെങ്കിലും അന്വേഷിക്കുന്നു!.'

പ്രസേനജിത്ത് പേടിപ്പെടുത്തിയതുപോലെയല്ല സംഭവിച്ചത്. ഗൗത മബുദ്ധൻ തന്റെ സമകാലീനനായ മറ്റേതു ദാർശനികനേക്കാളുമധികം പ്രശസ്തിയാർജിച്ചു. രണ്ടായിരത്തഞ്ഞൂറു സംവത്സരങ്ങൾ കഴിഞ്ഞിട്ടും ആയിരമായിരം ആളുകൾ അദ്ദേഹത്തെ അന്വേഷിച്ചു കൊണ്ടിരുന്നു.

ഗൗതമൻ, മഹാവീരൻ എന്നിവരുടെ കാലത്തും അതിനുമുമ്പും ബ്രാഹ്മണരുടെ തത്വശാസ്ത്രത്തേയും അവരുടെ സാമ്പത്തിക മേധാ വിത്വത്തെ തന്നെയും എതിർത്ത മറ്റെത്രയോ ചിന്തകന്മാർ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, അവരുടെ ചിന്തകൾ ബഹുജനങ്ങൾക്കിടയിൽ വേണ്ടത്ര പര ന്നുപിടിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല.ബുദ്ധനും മഹാവീരനുമാണ് ബ്രാഹ്മണമേ ധാവിത്വത്തിനെതിരായ പ്രക്ഷോഭത്തെ ഒരു ബഹുജനപ്രസ്ഥാനമാക്കി മാറ്റിയത്. ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിൻ കീഴിൽ നിലനിന്നുപോന്നിരുന്ന യാഗം, ജന്തുബലി തുടങ്ങിയ മതചടങ്ങുകൾ മാത്രമല്ല, വർണ മേധാ വിത്വം തന്നെ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടു. അധഃകൃതവർഗ്ഗക്കാർ അടിമകൾ തുടങ്ങി പണക്കാരായ കച്ചവടക്കാർ വരെയുള്ള വിവിധ ജനവിഭാഗങ്ങൾ ആവേശത്തോടും ഉത്സാഹത്തോടുംകൂടി ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പിന്നി ലണിനിരന്നു.

13

ജൈനദർശനം

ജൈനന്മാർ നിരീശ്വരവാദികളാണ്. ദൈവത്തിനു യാതൊരു സ്ഥാനവും നൽകാതെതന്നെ പ്രപഞ്ചരഹസ്യങ്ങളറിയാനും പരിപൂർണ്ണതയിലെത്തിച്ചേരാനും കഴിയുമെന്നാണവരുടെ അഭിപ്രായം.

എന്നാൽ, തീർത്ഥങ്കരന്മാർ എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന പ്രവാചകൻമാരെ അവരാരാധിക്കുന്നു. സ്വപ്രയത്നം കൊണ്ട് എല്ലാത്തരം ബന്ധനങ്ങളിൽ നിന്നും വിമുക്തരായ മഹാത്മാക്കളാണ് തീർത്ഥങ്കരന്മാർ. തീർത്ഥങ്കരന്മാരെപ്പോലെതന്നെ ഏതു മനുഷ്യനും വേണമെങ്കിൽ സ്വപ്രയത്നംകൊണ്ട് കേവലജ്ഞാനവും കേവലാനന്ദവും നേടാൻ കഴിയും. സ്വന്തം പ്രയത്നംകൊണ്ടു പൂർണത നേടാൻ കഴിയുമെന്ന ഈ ശുഭാപ്തി വിശ്വാസം ജൈനദർശനത്തിന്റെ അഭിവാജ്യഘടകമാണ്.

ജൈനന്മാർ തങ്ങളുടെ അവസാനത്തെ (അല്ലെങ്കിൽ ഇരുപത്തിനാലാമത്തെ) തീർത്ഥങ്കരനായിട്ടാണ് വർദ്ധമാനമഹാവീരനെ കണക്കാക്കുന്നത്. വർദ്ധമാനന്റെ തൊട്ടു മുൻഗാമി ക്രി.മു. എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ഇരുപത്തിമൂന്നാമത്തെ തീർത്ഥങ്കരനായ പാർശ്വനാഥനായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അനുയായികളായ നിഗന്ധന്മാർ ക്രി. മു. 6–ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ധാരാളം സ്വാധീനശക്തിയുണ്ടായിരുന്ന ഒരു സുശക്തവിഭാഗമായിരുന്നു. അവരുടെയിടയിൽ പ്രചരിച്ചിരുന്ന പഴയ തത്വങ്ങളെയും പഴയ വിശ്വാസങ്ങളേയും പുതിയ പരിതഃസ്ഥിതിക്കനുസരിച്ചു പരിഷ്കരിക്കുകയും പുനഃസംഘടിപ്പിക്കുകയും മാത്രമാണ് മഹാവീരൻ ചെയ്തത്.

വർദ്ധമാനൻ വിദേഹത്തിന്റെ തലസ്ഥാനമായ വൈശാലിയിൽ ഒരു ക്ഷത്രിയഗോത്രത്തലവനായ സിദ്ധാർത്ഥന്റെ പുത്രനായി ക്രി. മു. 504ൽ ജനിച്ചു. ബാല്യകാലത്ത് ഒരു രാജകുമാരന് കൈയ്യെത്താവുന്ന എല്ലാ സുഖഭോഗങ്ങളും അദ്ദേഹത്തെ അനുഗ്രഹിച്ചു. യൗവനകാലത്ത് വിവിധങ്ങളായ ലൗകികവ്യവഹാരങ്ങളിൽ മുഴുകി കഴിഞ്ഞു. പക്ഷേ, 28– ാമത്തെ വയസ്സായപ്പോൾ പെട്ടെന്ന് അദ്ദേഹത്തെ ആത്മീയജീവിതം ആകർഷിച്ചു. ഒരു പന്തീരാണ്ടുകാലം അദ്ദേഹം സത്യത്തെ അന്വേഷിച്ചു ചുറ്റിത്തിരിയുകയും കടുത്ത തപശ്ചര്യകളനുഷ്ഠിക്കുകയും ചെയ്തു. ഒടുവിലദ്ദേഹത്തിനു വെളിച്ചം കിട്ടി. അദ്ദേഹം തീർത്ഥങ്കരനായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു. അതു മുതൽക്ക് മരണംവരെ അദ്ദേഹം തന്റെ ജൈനദർശന സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു.

പ്രപഞ്ച യാഥാർത്ഥ്യം

ജൈനദർശനമനുസരിച്ചു പ്രപഞ്ചയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ മൊത്തത്തിൽ രണ്ടായി തരംതിരിക്കാം: ജീവനുള്ളവയും ജീവനില്ലാത്തവയും. രണ്ടും ശാശ്വതമാണ്. രണ്ടും സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്നു. പക്ഷേ, രണ്ടും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടവയാണ്. ഓരോ ജീവിയും ഓരോ ആത്മാവാണ്. പക്ഷേ, ആത്മാവിന് ജീവനില്ലാത്ത പദാർത്ഥവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടേ നിലനിൽക്കാൻ കഴിയൂ. അതുകൊണ്ട് ജീവനെ അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാവിനെ മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ അജീവപദാർത്ഥങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതരത്തിൽ അതിനെ പരിശോധിക്കണം. അതുപോലെതന്നെ ജീവനുമായി, അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാവുമായി ബന്ധപ്പെടുമ്പോഴേ അജീവപദാർത്ഥങ്ങളെ ശരിക്കു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയൂ.

അജീവങ്ങളെ, അല്ലെങ്കിൽ ജീവനില്ലാത്ത പദാർത്ഥങ്ങളെ, ഭൗതികപദാർത്ഥം (അല്ലെങ്കിൽ പുദ്ഗലം), കാലം, സ്ഥലം, ധർമ്മം, അധർമ്മം എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചായി വിഭജിക്കാവുന്നതാണ്. അപ്പോൾ ജൈനദർശനമനുസരിച്ച് അജീവ പദാർത്ഥങ്ങളെന്നുവെച്ചാൽ വെറും ഭൗതികവസ്തുക്കൾ മാത്രമല്ല കാലദേശാദികളും അവയിലുൾപ്പെടുന്നു. ചലനം, നിശ്ചലത എന്നീ അവസ്ഥകൾക്കാണ് ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളെന്നു പറയുന്നത്. പുദ്ഗലത്തിന്റെ ഏറ്റവും ചെറിയ ഘടകത്തിന് പരമാണു എന്നുപറയുന്നു. രണ്ടോ അതിലധികമോ പരമാണുക്കൾ കൂടിച്ചേർന്ന് സംഘടങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ സ്കന്ധങ്ങളുണ്ടാവുന്നു. നമ്മുടെ ശരീരവും പ്രകൃതിയിൽ കാണപ്പെടുന്ന വസ്തുക്കളും എല്ലാം ഇങ്ങനെ ഭൗതികപരമാണുക്കൾ കൂടിച്ചേർന്നുണ്ടായവയാണ്. മനസ്സ്, ശ്വാസം, ശബ്ദം മുതലായവയ്ക്ക് ഭൗതിക

പദാർത്ഥങ്ങളിൽ നിന്ന് വേറിട്ടു നിൽക്കാൻ കഴിയില്ല. ഭൗതികപദാർത്ഥത്തിന് സ്പർശം, രുചി, ഗന്ധം, നിറം എന്നിങ്ങനെ നാലു ഗുണങ്ങളുണ്ട്. ഈ ഗുണങ്ങൾ പരമാണുക്കളിലും കാണാം; പരമാണുക്കൾ ചേർന്നുണ്ടായ വസ്തുക്കളിലും കാണാം. പദാർത്ഥമില്ലാതെ ഗുണമില്ല; ഗുണമില്ലാതെ പദാർത്ഥവുമില്ല. പദാർത്ഥങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യത്യാസപ്പെട്ടതാണ് ഗുണം എന്ന ആത്മീയവാദികളുടെ നിലപാടിനെ ജൈനന്മാർ എതിർക്കുന്നു.

സ്ഥിരതയും മാറ്റവും

പരമാണുക്കൾ കൂടിച്ചേർന്നുണ്ടായതും ഗുണങ്ങളോടു കൂടിയതുമായ വസ്തുക്കൾക്ക് ദാർശനികഭാഷയിൽ ദ്രവ്യങ്ങൾ എന്നുപറയുന്നു. ഓരോ ദ്രവ്യത്തിലും രണ്ടുതരത്തിലുള്ള സ്വഭാവങ്ങളുണ്ട്. സ്ഥിരമായ സ്വഭാവങ്ങളും യാദൃച്ഛികമായ സ്വഭാവങ്ങളും. ദ്രവ്യം നിലനിൽക്കുന്നിടത്തോളം കാലം സ്ഥിരമായ സ്വഭാവങ്ങളും അതിൽ നിലനിൽക്കുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് ആത്മാവിന്റെ സ്ഥിരമായ സ്വഭാവമാണ് ബോധം. യാദൃച്ഛികമായ സ്വഭാവങ്ങൾ വരികയും പോവുകയും ചെയ്യുന്നു. ദുഃഖം, സുഖം മുതലായവ യാദൃച്ഛികസ്വഭാവങ്ങളാണ്. ഈ യാദൃച്ഛികസ്വഭാവങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് ദ്രവ്യത്തിനും മാറ്റമുണ്ടാകുന്നത്. സ്ഥിരമായ സ്വഭാവത്തിനു ഗുണം എന്നും യാദൃച്ഛികമായ സ്വഭാവത്തിനു പര്യയം എന്നും പറയുന്നു. ഓരോ ദ്രവ്യത്തിനും ഗുണമുണ്ട്, പര്യയവുമുണ്ട്. ഗുണത്തിന് മാറ്റമില്ല, പര്യയത്തിനു മാറ്റവുമുണ്ട്. ഇതിൻ ഫലമായി ഓരോ ദ്രവ്യത്തിനും സ്ഥിരതയുണ്ട്, മാറ്റമുണ്ട്. സ്ഥിരമായ ഗുണം നിലനിൽക്കത്തന്നെ വസ്തുക്കൾ മാറുകയും വളരുകയും ചെയ്യുന്നു. പൊതുവേയുള്ള ചില ഗുണങ്ങൾ കാണുമ്പോൾ, പഴയതും പുതിയതും ഒരേ വസ്തുവിന്റെ രൂപങ്ങളാണെന്നു നാം പറയുന്നു. അതേ സമയത്തുതന്നെ, പഴയതും പുതിയതും ഒന്നാണെന്നു പറയാൻ നിവൃത്തിയില്ല. ഇങ്ങനെ സ്ഥിരവും മാറ്റമില്ലാത്തതുമായ ഒരു ബ്രഹ്മമുണ്ട് എന്ന വാദത്തേയും മാറ്റമില്ലാത്ത യാതൊന്നുമില്ല എന്ന വാദത്തേയും ജൈനന്മാർ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. രണ്ടു വാദങ്ങളും ഏകപക്ഷീയമാണെന്നാണ് അവരുടെ അഭിപ്രായം.

പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വിശകലനത്തിൽ ഒരുതരം ആപേക്ഷികത്വത്തെയാണ് ജൈനന്മാർ അവലംബിക്കുന്നത്. ഏതെങ്കിലുമൊരു വസ്തുവെപ്പറ്റിയുള്ള നമ്മുടെ അഭിപ്രായം ഒരു പ്രത്യേക പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ, ഒരു പ്രത്യേക വീക്ഷണകോണത്തിൽ നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ

ശരിയായിരിക്കാം. മറ്റൊരു പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ മറ്റൊരു വീക്ഷണകോണത്തിൽ നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ അതു തെറ്റായിരിക്കും. ഈ തത്വത്തെ വ്യക്തമാക്കാൻ വേണ്ടി ജൈനന്മാർ ആനയുടെയും കുരുടന്മാരുടെയും കഥ ഉദ്ധരിക്കുന്നു. ഒരു കുരുടൻ ആനയുടെ കാൽപിടിച്ചു നോക്കി. മറ്റൊരു കുരുടൻ ചെവിപിടിച്ചു നോക്കി. മൂന്നാമത്തവൻ വാൽ തൊട്ടു നോക്കി. ആന തൂണുപോലെയാണെന്നും മുറം പോലെയാണെന്നും ചൂൽ പോലെയാണെന്നും അവർ താന്താങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കിയതുപോലെ അഭിപ്രായപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഓരോ കുരുടൻ പറഞ്ഞതിലും സത്യത്തിന്റെ അംശമുണ്ട്. അയാളുടെ ഭാഗത്തുനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ അതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, പൂർണമായ സത്യമല്ല, ഇതുപോലെതന്നെയാണ് പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ദാർശനികന്മാരുടെ നിഗമനങ്ങളും.

സ്യാദ്വാദം

എല്ലാ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളേയും ‘ഉണ്ടാവുകയും ചെയ്യാം; ഇല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യാം’ എന്ന വിശേഷണത്തോടുകൂടി മാത്രം അംഗീകരിക്കുന്ന ജൈനദാർശനികന്മാരുടെ ഈ വാദം ‘സ്യാദ്വാദം’ എന്ന പേരിലാണറിയപ്പെടുന്നത്. സ്യാദ്വാദത്തിന്റെ ഏഴവയവങ്ങൾ താഴെ പറയുന്നവയാണ്:

1. ഉണ്ടോ? ഉണ്ടാവാം (സ്യാദ് അസ്തി).
2. ഇല്ലേ? ഇല്ലാതേയുമാവാം (സ്യാദ് നാസ്തി).
3. ഉണ്ടായിരിക്കുകയും ഇല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ടോ? ഉണ്ടായിരിക്കുകയും ഇല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യാം (സ്യാദസ്തി ചനാസ്തിച).
4. ഉണ്ടാവാമെന്നതിനെപ്പറ്റി എന്തുപറയണം? ഇല്ല, ഉണ്ടാവാമെന്നു പറയുക സാദ്ധ്യമല്ല.
5. ഉണ്ടാവാമെന്നത് വക്തവ്യമാണോ? ഉണ്ടാവാമെന്നത് അവക്തവ്യമാണ്.
6. ഇല്ലാതാവാമെന്നത് വക്തവ്യമാണോ? അല്ല, ഇല്ലാതാവാമെന്നത് അവക്തവ്യമാണ്.
7. ഉണ്ടാവുകയും ഇല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യാമെന്നത് വക്തവ്യമാണോ? അല്ല, ഉണ്ടായിരിക്കുകയും ഇല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യാമെന്നത് അവക്തവ്യമാണ്.

ഒരുദാഹരണം കൊണ്ട് ഇത് വ്യക്തമാക്കാം. ഒരു ഘടത്തിന്റെ സത്ത യെക്കുറിച്ച് ചോദിച്ചാൽ ഏഴു തരത്തിലുള്ള മറുപടികൾ ലഭിക്കും.

1. ഘടം ഇവിടെയുണ്ടോ? ഉണ്ടാകാം (സ്യാദ്സ്തി)
2. ഘടം ഇവിടെയില്ലേ? ഇല്ലാതെയുമാവാം (സ്യാദ്നാസ്തി)
3. ഘടം ഇവിടെ ഉണ്ടായിരിക്കുകയോ ഇല്ലായിരിക്കുകയോ ചെയ്യു ന്നുണ്ടോ? ഉണ്ടായിരിക്കുകയും ഇല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യാം (സ്യാദ് അസ്തി ച നാസ്തി ച).
4. ഉണ്ടാവാമെന്നു പറയാമോ? ഇല്ല, ഉണ്ടാവാമെന്നതു അവക്തവ്യ മാണ്.
5. ഘടം ഇവിടെ ഉണ്ടാവാമെന്നു പറയാമോ? ഇല്ല, ഘടം ഇവിടെ ഉണ്ടാവാമെന്നു പറയുക സാദ്ധ്യമല്ല.
6. ഘടം ഇവിടെ ഉണ്ടായിരിക്കുകയില്ലെന്നു പറയാമോ? ഇല്ല, ഘടം ഇവിടെ ഉണ്ടായിരിക്കുകയില്ലെന്നു പറയുക സാദ്ധ്യമല്ല.
7. ഘടം ഇവിടെ ഉണ്ടാവുകയും ചെയ്യാം, ഇല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യാം എന്നു പറയുക സാദ്ധ്യമാണോ? അല്ല, ഘടം ഇവിടെ ഉണ്ടാവു കയും ചെയ്യാം ഇല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യാം എന്നു പറയുക സാദ്ധ്യമല്ല.

ചുരുക്കമിതാണ്: ഒരു വസ്തു ഒരു പ്രത്യേക കാലത്തിലും രൂപ ത്തിലും സ്ഥലത്തിലും നിലനിൽക്കുന്നു. പക്ഷേ, വസ്തു നിലനിൽക്കു മ്പോൾ തന്നെ അതില്ലാതാവുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നുവെച്ചാൽ അത് അനവരതം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഭാവവും അഭാവവും അടങ്ങിയ പ്രപഞ്ചം ചലനാത്മകമത്രേ.

ജ്ഞാനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം

പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ശരിയായ ജ്ഞാനം (സമ്യക്ജ്ഞാനം) അതി പ്രധാനമായ ഒരാവശ്യമാണ്. പക്ഷേ, എന്തിനാണ് ജ്ഞാനം? ജ്ഞാനം ജ്ഞാനത്തിനുവേണ്ടിയുള്ളതല്ല. ശരിയായ ജ്ഞാനം ശരിയായ ജീവി തനിർവഹണത്തിനു (സമ്യക്ചരിതം) വേണ്ടിയുള്ളതാണ്. സമ്യക്ചരി തമാകട്ടെ പരിപൂർണതയിലേക്കുള്ള മനുഷ്യാത്മാവിന്റെ പുരോഗതിയെ തടയുന്ന ബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നും മോചനം നേടുന്നതിനു വേണ്ടിയുമാണ്.

കാമം, ക്രോധം, ലോഭം മുതലായ ദുർവികാരങ്ങൾ ബന്ധങ്ങൾക്കു കാരണമായിത്തീരുന്നു. ഈ ദുർവികാരങ്ങളാകട്ടെ, അജ്ഞതയിൽ നിന്നാ

ണുണ്ടാകുന്നത്. അജ്ഞതയെ ജ്ഞാനം കൊണ്ടേ നീക്കം ചെയ്യാനാവൂ. ഇതാണ് യാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സമ്യക്ജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം. സമ്യക്ചരിതമെന്നുവെച്ചാൽ നന്മചെയ്യലും തിന്മയിൽ നിന്നകന്നു നിൽക്കലുമാണ്. നന്മ നിറഞ്ഞ ജീവിതം നയിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ജൈനന്മാർ അഹിംസ, സത്യം, അസ്തേയം, ബ്രഹ്മചര്യം, അപരിഗ്രഹം എന്നീ അഞ്ചു വ്രതങ്ങളനുഷ്ഠിക്കുന്നു. ഇവയിൽ അഹിംസയ്ക്കാണ് ഏറ്റവുമധികം പ്രാധാന്യം നൽകപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്.

ഇത്തരത്തിലുള്ള നല്ല ജീവിതം നയിക്കാൻ ദൈവവിശ്വാസികൾക്കേ സാധിക്കൂ എന്ന അഭിപ്രായത്തോട് ജൈനന്മാർ യോജിക്കുന്നില്ല. അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഘടനയിൽ ദൈവത്തിനും മറ്റു അമാനുഷശക്തികൾക്കും യാതൊരു സ്ഥാനവുമില്ല. സമ്യക്ജ്ഞാനത്തിന് സമ്യക്ദർശനമാണാവശ്യം. എന്നുവച്ചാൽ, സർവജ്ഞരും മുക്തന്മാരുമായ തീർത്ഥങ്കരന്മാരുടെ തത്വങ്ങളെ ശ്രദ്ധയോടുകൂടി പഠിക്കണം. അതാണ് സ്വപ്രയത്നം കൊണ്ട് മോചനം നേടാനുള്ള ആദ്യത്തെ പടി.

ഇങ്ങനെ സമ്യക്ദർശനം, സമ്യക്ജ്ഞാനം, സമ്യക്ചരിതം ഇവ മൂന്നും ജൈനദർശനത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളാണ്.

14

ബൗദ്ധദർശനം

ശാക്യനേതാവായ ശുദ്ധോദനന്റെ പുത്രനായി ഇന്നത്തെ നേപ്പാളിന്റെ അതിർത്തിയിലുള്ള ലുംബിനി വനത്തിൽ ക്രി. മു. 567ൽ ഗൗതമബുദ്ധൻ ജനിച്ചു. കപിലവസ്തുവിൽ രാജ്യഭാരം നടത്തിപ്പോന്ന ശുദ്ധോദനൻ തന്റെ പുത്രനെ രാജോചിതമായ എല്ലാ സുഖസൗകര്യങ്ങളോടും കൂടി വളർത്തി. പക്ഷേ, കൊട്ടാരത്തിലെ സുഖഭോഗങ്ങൾ ഗൗതമനെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തിയില്ല. ചുറ്റുപാടുമുള്ള ദുഃഖങ്ങളും വേദനകളും മരണങ്ങളും അദ്ദേഹത്തെ അസംതൃപ്തനാക്കി. 29-ാമത്തെ വയസിൽ അദ്ദേഹം തന്റെ അരമനയേയും പ്രിയപ്പെട്ട ഭാര്യയേയും ഒരു വയസ്സു മാത്രം പ്രായമായ കുട്ടിയേയും എല്ലാമുപേക്ഷിച്ച് ഒരു സന്യാസിയായി മാറി. ദുഃഖങ്ങളുടെ കാരണവും അവയിൽനിന്നു മോചനം നേടാനുള്ള മാർഗ്ഗവും അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം പലേടത്തും ചുറ്റിത്തിരിഞ്ഞു. ഏഴുകൊല്ലക്കാലം സ്വന്തം ശരീരത്തെ പലവിധത്തിലും പീഡിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് യോഗാഭ്യാസങ്ങളും തപശ്ചര്യകളും നടത്തി. ശരീരപീഡനം കൊണ്ട് അദ്ദേഹത്തിന് ആത്മസംതൃപ്തി ലഭിച്ചില്ല. ഭക്ഷണം കഴിക്കാതിരുന്നതുകൊണ്ട് ഗുണമില്ലെന്ന് ബോദ്ധ്യമായപ്പോൾ അദ്ദേഹം ഭക്ഷണം കഴിച്ചു. വീണ്ടും കുറേക്കാലം സത്യമന്വേഷിച്ചുകൊണ്ടു ചുറ്റിത്തിരിയുകയും ധ്യാനിക്കുകയും ചെയ്തു. ഒടുവിലദ്ദേഹത്തിന് ജ്ഞാനോദയമുണ്ടായി. അദ്ദേഹം ബുദ്ധനായി. അതിനുശേഷം 79-ാമത്തെ വയസ്സിൽ മഹാപരിനിർവാണം പ്രാപിക്കുന്നതുവരെയും അദ്ദേഹം രാജ്യത്തിന്റെ

വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ ചുറ്റിസഞ്ചരിച്ചുകൊണ്ട് തന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചു.

ആര്യസത്യങ്ങൾ

പരലോകത്തിൽ സുഖം നേടാനല്ല, ഇഹലോകത്തിലെ ദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നു മോചനം നേടാനാണ് ബുദ്ധൻ ജനങ്ങളെ ഉപദേശിച്ചത്. ദുഃഖങ്ങളുടെയും കഷ്ടപ്പാടുകളുടെയും നേരെ കണ്ണടച്ചതുകൊണ്ട് പ്രയോജനമില്ല. അവ നിലനിൽക്കുന്നു. ജീവിതം ദുഃഖങ്ങളെക്കൊണ്ടു നിറഞ്ഞതാണ്. പക്ഷേ, ബുദ്ധൻ ഒരു നിരാശാവാദിയായിരുന്നില്ല. ദുഃഖങ്ങളുണ്ടെന്നുമാത്രമല്ല, ആ ദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നു മോചനം നേടാൻ കഴിയുമെന്നും അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു.

ദുഃഖത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് ബുദ്ധൻ പറയുന്നു:

'ജനനം തന്നെ ദുഃഖമാണ്. വാർദ്ധക്യവും, മരണവും, ശോകം, രോദനം, മനസ്സിന്റെ അസ്വാസ്ഥ്യം, പരിഭ്രാന്തി എന്നിവയും ദുഃഖമാണ്. അപ്രിയമായതിനോടുള്ള ചേർച്ച, പ്രിയമായതിൽ നിന്നുള്ള വേർപാട്, ആഗ്രഹിച്ചിട്ടും ലഭ്യമല്ലാത്ത വസ്തു ഇതെല്ലാം ദുഃഖമാകുന്നു.

തൃഷ്ണയാണ് ദുഃഖത്തിനുള്ള കാരണം. ഭോഗതൃഷ്ണ, ഭാവതൃഷ്ണ, വിഭവതൃഷ്ണ എന്നിവ അതിലുൾപ്പെടുന്നു. ദുഃഖമവസാനിപ്പിക്കണമെങ്കിൽ തൃഷ്ണയില്ലാതാവണം. തൃഷ്ണയെ നിരോധിക്കുന്നതിനാണ് ദുഃഖനിരോധനമെന്നു പറയുന്നത്. ദുഃഖത്തെ നിരോധിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണ്? അതിയായ കാമസുഖവും അതിയായ ശരീരപീഡനവും രണ്ടും പറ്റില്ല. രണ്ടിനുമിടയിലുള്ള മധ്യമമാർഗ്ഗത്തെയാണ് ബുദ്ധൻ അംഗീകരിച്ചത്. ശരിയായ വീക്ഷണം, ശരിയായ സങ്കല്പം, ശരിയായ കർമം, ശരിയായ വാക്ക്, ശരിയായ ജീവിതം, ശരിയായ പരിശ്രമം, ശരിയായ സ്മരണ, ശരിയായ സമാധി എന്നിവയടങ്ങുന്ന സുപ്രസിദ്ധമായ അഷ്ടാംഗ മാർഗമാണ് ആ മധ്യമമാർഗം.

ദുഃഖം നിലനിൽക്കുന്നു; ദുഃഖത്തിനു കാരണമുണ്ട്; ദുഃഖം മാറ്റാൻ കഴിയും; ദുഃഖം മാറ്റാനുള്ള അഷ്ടാംഗമാർഗം – ഇവയെ നാല് ആര്യസത്യങ്ങൾ എന്നുപറയുന്നു.

പ്രതീത്യസമുല്പാദം

ദുഃഖങ്ങൾക്കു മാത്രമല്ല, എല്ലാറ്റിനും അവയുടേതായ കാരണങ്ങളുണ്ട്. തന്നത്താൻ യാതൊന്നുമുണ്ടാകുന്നില്ല. ലോകത്തിലുള്ള സർവ

ചരാചരങ്ങളും കാര്യകാരണങ്ങളാൽ ബന്ധപ്പെട്ടവയാണ്. കാരണമില്ലാതെ കാര്യമില്ല. വിത്തിൽ നിന്നു മരമുണ്ടാകുന്നു. മരം വിത്തിന്റെ പരിണാമഫലമല്ലെന്നും വിത്തിൽ തന്നെയടങ്ങിയ മരത്തിന്റെ ആത്മപ്രകാശമാണെന്നുമുള്ള അഭിപ്രായത്തോട് ബുദ്ധൻ യോജിക്കുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഒരു വസ്തുവിന്റെ നാശത്തിൽ നിന്നാണ് മറ്റൊരു വസ്തുവുണ്ടാകുന്നത്. പൂർവസംഭവങ്ങളുടെ അനിവാര്യഫലമാണ് വർത്തമാനസംഭവങ്ങൾ. ഒന്നിന്റെ വിനാശത്തിൽ നിന്ന് മറ്റൊന്നുണ്ടാകുന്നു എന്ന ഈ തത്വത്തിന് ബുദ്ധദർശനത്തിൽ 'പ്രതീത്യസമുല്പാദം' എന്നാണു പറയുന്നത്. ജഗത്തിന്റെ പരിണാമത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ തത്വത്തെ വിവരിച്ചുകൊണ്ട് രാഹുൽ സാംകൃത്യായൻ എഴുതുന്നു:

'ഓരോ ഉല്പാദനത്തിനും ഒരു പ്രത്യയമുണ്ടായിരിക്കും. പ്രത്യയവും ഹേതു (കാരണം)വും സമാനാർത്ഥ പദങ്ങളാണെന്നു തോന്നുന്നു. എന്നാൽ മറ്റു ദാർശനികൻമാർ ഹേതു അല്ലെങ്കിൽ കാരണം എന്ന പദത്തിനു കല്പിക്കുന്ന അർത്ഥമല്ല ബുദ്ധൻ പ്രത്യയപദത്തിനു കൽപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. പ്രത്യയത്തിൽ നിന്നുള്ള ഉല്പാദം എന്നതിന്റെ അർത്ഥം പിന്നീടുള്ളതിൽ നിന്നുള്ള ഉത്പാദം – അതായത്, ഒന്ന് പിന്നിടുകയോ നശിച്ചുപോകുകയോ ചെയ്തതിനുശേഷം മറ്റൊന്നുണ്ടാവുക – എന്നാകുന്നു.

ഒരു വസ്തുവോ സംഭവമോ ഉണ്ടാകുന്നതിനുമുമ്പുള്ള അടുത്ത ക്ഷണംവരെ ലുപ്തമായി കാണപ്പെടുന്ന ഒന്നിനെയാണ് ബുദ്ധൻ പ്രത്യയമെന്നുപറയുന്ന ഹേതുവായി കണക്കാക്കുന്നത്. പ്രതീത്യസമുല്പാദം കാര്യകാരണനിയമത്തെ അവിച്ഛിന്നമായിട്ടല്ല, പ്രത്യുത, ഒരു വിച്ഛിന്ന പ്രവാഹമായിട്ടാണ് കരുതപ്പെടുന്നത്. പ്രതീത്യസമുല്പാദത്തിന്റെ പ്രസ്തുത വിച്ഛിന്നപ്രവാഹത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാണ് പിന്നീട് നാഗാർജുനൻ തന്റെ ശൂന്യവാദത്തെ വികസിപ്പിച്ചത്.

ക്ഷണികവാദം

ഒരുഭാഗത്ത്, സ്വതന്ത്രമായ ഒരു യാഥാർത്ഥ്യം മറ്റൊന്നിനേയും ആശ്രയിക്കാതെ ശാശ്വതമായി നിലനിൽക്കുന്നു എന്ന വാദത്തേയും മറുഭാഗത്ത്, നിലനിൽക്കുന്നതെല്ലാം നശിക്കും എന്ന വാദത്തേയും ബുദ്ധൻ നിഷേധിക്കുന്നു. നടുവിലുള്ള വീക്ഷണഗതിയാണദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ചത്. എന്നുവച്ചാൽ നമ്മൾ കാണുന്നതെല്ലാം നിലനിൽക്കുന്നു; പക്ഷേ, അവ മറ്റു ചിലതിനെ ആശ്രയിക്കുന്നു. അവയ്ക്ക് ചില കാരണങ്ങളുണ്ട്; അവ മറ്റുചിലതിന്റെ കാര്യങ്ങളാണ്; വേറെ ചിലതിന്റെ കാരണങ്ങളായിത്തീ

രുകയും ചെയ്യുന്നു. നിരപേക്ഷമായ യാതൊന്നുമില്ല. ഒരു ചോദ്യത്തിനു മറുപടിയായി ബുദ്ധൻ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞതായി കാണുന്നു:

'നിരപേക്ഷമായ ഒന്നാണ് കേവലത്വം എന്നതുകൊണ്ട് വിവക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളതെങ്കിൽ അതിന്റെ സത്തയെ അറിയപ്പെട്ട യാതൊരു ഹേതുവാദരീതികൊണ്ടും സ്ഥാപിക്കുക സാധ്യമല്ല. മറ്റു വസ്തുക്കളോടു നിരാപേക്ഷമായ വല്ലതിനും സത്തയുണ്ടെന്നു നമുക്ക് എങ്ങനെ അറിയാം? നാം അറിയുന്ന ഈ പ്രപഞ്ചം മുഴുക്കെ പരസ്പരബന്ധങ്ങളുടെ ഒരു വ്യവസ്ഥയാണ്. നിരപേക്ഷമായതോ ആകാവുന്നതോ ആയ യാതൊന്നും നമുക്കറിഞ്ഞുകൂടാ'.

ബൗദ്ധദർശനമനുസരിച്ച് പ്രപഞ്ചത്തിലടങ്ങിയ സർവ ചരാചരങ്ങളേയും സ്കന്ധം, ആയതനം, ധാതു എന്നിങ്ങനെ മൂന്നായി തരംതിരിക്കാം. രൂപം (മഹാഭൂതങ്ങൾ), വേദനം (സുഖദുഃഖാനുഭവങ്ങൾ), സംജ്ഞ (ബോധം), സംസ്കാരം, വിജ്ഞാനം (ചേതന അല്ലെങ്കിൽ മനസ്സ്) ഇങ്ങനെ അഞ്ചു സ്കന്ധങ്ങളുണ്ട്. സംജ്ഞ, വേദനം, വിജ്ഞാനം എന്നിവ പദാർത്ഥത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളാണ്. രൂപത്തിന്റെ അല്ലെങ്കിൽ മഹാഭൂതങ്ങളുടെ സമ്പർക്കം കൊണ്ടു മാത്രമാണവയുണ്ടാകുന്നത്. ഭൂമി, വെള്ളം, അഗ്നി, വായു എന്നിങ്ങനെ നാലു ഭൂതങ്ങളെ മാത്രമേ ബുദ്ധൻ അംഗീകരിക്കുന്നുള്ളൂ. ഭൗതികലോകവും നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയങ്ങളും നമ്മുടെ ശരീരങ്ങളുമെല്ലാം ഈ നാലു ഭൂതങ്ങളിൽ നിന്നുണ്ടായവയാണ്. ചക്ഷുസ്സ്, ശ്രോതം, ഘ്രാണം, ജിഹ്വ, ശരീരം, മനസ് എന്നിങ്ങനെ ആറ് ഇന്ദ്രിയങ്ങളും അവയുടെ വിഷയങ്ങളായ രൂപം, ശബ്ദം, ഗന്ധം, രസം, സ്പർശം, ധർമം എന്നിവയും കൂടി ആകെ പന്ത്രണ്ട് ആയതനങ്ങളുണ്ട്. ധാതുക്കൾ, പതിനെട്ടെണ്ണമുണ്ട്: ആറ് ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ആറ് വിഷയങ്ങളും ആ വിഷയങ്ങളുടെ സമ്പർക്കത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന ആറ് വിജ്ഞാനങ്ങളും (ഛക്ഷുർവിജ്ഞാനം, ശ്രോതാവിജ്ഞാനം, ഘ്രാണവിജ്ഞാനം, ജീഹ്വാവിജ്ഞാനം, ശരീരവിജ്ഞാനം, മനോവിജ്ഞാനം) അവയിലുൾപ്പെടുന്നു. ഭൗതികവും മാനസികവുമായ ഈ മൗലികഘടകങ്ങളിൽ നിന്നാണ് പ്രപഞ്ചത്തിലെ സർവചരാചരങ്ങളും ആവിർഭവിച്ചത്.

ഇവയൊന്നും തന്നെ നിത്യമോ ശാശ്വതമോ അല്ല. എല്ലാം അനിത്യമാണ്. ക്ഷണികമാണ്. ലോകത്തിൽ യാതൊന്നും തന്നെ സ്ഥിരമല്ലെന്നും എല്ലാം അനുനിമിഷം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നുവെന്നും ബുദ്ധൻ പ്രഖ്യാപിച്ചു. അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിച്ചതായി ധർമപദം രേഖപ്പെടുത്തുന്നു:

'നിലനിൽക്കുന്നതെല്ലാം ചില സവിശേഷകാരണങ്ങളിൽ നിന്നും ഉപാധികളിൽ നിന്നുമാണുണ്ടായിട്ടുള്ളതെന്നും എല്ലാവിധത്തിലും അവ അനിത്യങ്ങളാണെന്നും മനസ്സിലാക്കുക. നിത്യമായിത്തോന്നുന്നത് നശിക്കും! ഉയർച്ചയിലെത്തിയത് വീണ്ടും താഴും; കൂടിച്ചേരുന്നത് വീണ്ടും അകലും; ജനനമുള്ളേടത്തു മരണം വരും'.

എല്ലാറ്റിനും ഉത്ഭവവും നാശവുമുണ്ട്. ഭാവത്തിന്റെയും അഭാവത്തിന്റെയും അവിരാമമായ പ്രവാഹമാണ് ജീവിതം. ചലനത്തിന്റേയും മാറ്റത്തിന്റേയും അനുക്രമമായ പ്രവാഹം പലപ്പോഴും അഭിന്നതയുടേയും മാറ്റമില്ലായ്മയുടേയും പ്രതീതിയുണ്ടാക്കിയെന്നുവരും. ഉദാഹരണത്തിന്, പുഴ ഒഴുകുന്നതു നോക്കുക. വെള്ളം ഇടതടവില്ലാതെ ചലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ഒരേ പുഴ രണ്ടു പ്രാവശ്യം കടക്കാൻ കഴിയില്ല എന്നുപറയുന്നത്. എന്നിട്ടും പുഴ അങ്ങനെതന്നെ നിൽക്കുന്നതായി നമുക്കു തോന്നുന്നു. തീ കത്തുന്നതു നോക്കുക. ജ്വലിക്കുന്ന തീനാളം അനുനിമിഷം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. അതൊരിക്കലും അതുതന്നെയായി നിൽക്കുന്നില്ല. എന്നിട്ടും അതിന്റെ ആകൃതിയും രൂപവും കണ്ട് ഒരൊറ്റനാളമാണെന്നു നമ്മൾ വിചാരിക്കുന്നു.

അനാത്മവാദവും അനീശ്വരവാദവും

ബുദ്ധതത്വങ്ങൾ ഭൗതികമോ ആത്മീയമോ ആയ യാതൊരു മൂലപദാർത്ഥത്തേയും അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. എല്ലാ അസ്തിത്വങ്ങളേയും നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരുതരം ശൂന്യവാദമാണവയിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നത്. പ്രപഞ്ചത്തിലെ സർവചരാചരങ്ങളും ഇടവിടാതെ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഉത്ഭവിച്ചുകൊണ്ടും നശിച്ചുകൊണ്ടുമിരിക്കുന്നു. ഈ ഗതിക്രമം, കാര്യകാരണങ്ങളുടെ നിയമത്തിനു വിധേയമാണ്. യാതൊന്നും ഈ നിയമത്തിൽ നിന്നതീതമല്ല. യാതൊന്നും ശാശ്വതമല്ല. മനുഷ്യനിൽ ആത്മാവെന്ന ഒരു ശാശ്വതവസ്തുവുണ്ടെന്നും അത് ശരീരത്തിന്റെ മാറ്റങ്ങളേയും ജനനമരണാദികളേയും അതിക്രമിച്ചുകൊണ്ട് നിലനിൽക്കുന്നുവെന്നും ഒരു ശരീരത്തിൽ നിന്ന് മറ്റൊരു ശരീരത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുമെന്നും മറ്റും വിശ്വസിച്ചിരുന്ന ചിന്തകന്മാർ അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നു. അത്തരമൊരാത്മാവില്ലെന്നു ബുദ്ധൻ ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. ആത്മീയമായാലും ശരി ഭൗതികമായാലും ശരി, സ്ഥിരമായ യാതൊരു പദാർത്ഥവുമില്ല എന്നദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു.

അപ്പോൾ, അറിയപ്പെടാത്തതും ശാശ്വതമെന്നു കരുതപ്പെടുന്നതുമായ ഏതെങ്കിലും ദാർശനിക പദാർത്ഥംകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചത്തേയും അതിന്റെ പ്രതിഭാസങ്ങളേയും മനസിലാക്കാനാവില്ല. ഈ തത്വമനുസരിച്ച് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവായ ഒരു ദൈവത്തിനു സ്ഥാനമില്ല. അനാഥപിണ്ഡികനോടു ബുദ്ധൻ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞതായി അശ്വഘോഷൻ തന്റെ 'ബുദ്ധചരിതം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.

'ഈ ലോകം ഈശ്വരന്റെ സൃഷ്ടിയാണെങ്കിൽപ്പിന്നെ പരിവർത്തനം, നാശം മുതലായവയൊന്നുമുണ്ടാകുമായിരുന്നില്ല. ദുഃഖം, ദുർവിപാകം, ന്യായം, അന്യായം, പവിത്രം, അപവിത്രം മുതലായവയും ഉണ്ടാകുമായിരുന്നില്ല. കാരണം, ഇതെല്ലാം ഈശ്വരനിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്നവയാണ് എന്നാണല്ലോ കരുതപ്പെടുന്നത്. സചേതനപ്രാണികളിൽ കാണപ്പെടുന്ന ദുഃഖം,ആനന്ദം, പ്രേമം, വിദ്വേഷം എന്നിവ ഈശ്വരന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളാണെങ്കിൽ ആ ഈശ്വരനും ദുഃഖം, ആനന്ദം, പ്രേമം, വിദ്വേഷം മുതലായവ അനുഭവപ്പെടണം. അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ ആ ഈശ്വരൻ പരിപൂർണ്ണനാകുന്നതെങ്ങനെയാണ്...? ഈശ്വരൻ, സ്രഷ്ടാവാണെങ്കിൽ ഒന്നുകിൽ സൃഷ്ടിക്ക് ഉദ്ദേശ്യമുണ്ടാവണം; അല്ലെങ്കിൽ യാതൊരുദ്ദേശ്യവുമുണ്ടാവില്ല. ഉദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടിയാണ് സൃഷ്ടി നടത്തുന്നതെങ്കിൽ ഈശ്വരൻ പരിപൂർണ്ണനല്ല. കാരണം, ഉദ്ദേശ്യമെന്നാൽ അഭാവത്തിന്റെ പൂർത്തീകരണമാണ്. യാതൊരുദ്ദേശ്യവുമില്ലാതെയാണ് സൃഷ്ടി നടത്തുന്നതെങ്കിൽ അദ്ദേഹം മുലകുടിമാറാത്ത ഒരു പിഞ്ചുകുട്ടിയാണ്. ഈശ്വരൻ സൃഷ്ടാവാണെങ്കിൽ മനുഷ്യൻ എല്ലായിപ്പോഴും ശ്രദ്ധാനതചിത്തനായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുമ്പിൽ ആത്മസമർപ്പണം ചെയ്യുന്നതെന്തിനാണ്? പ്രാർത്ഥിക്കുന്നതെന്തിനാണ്? ഇങ്ങനെ യുക്തിസഹജമായ കാരണങ്ങളാൽ ഈശ്വരനെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കൽപ്പം മിഥ്യയാണെന്നു തെളിയുന്നു...'

ദൈവവിശ്വാസമില്ലെങ്കിൽ ഉത്തമജീവിതം നയിക്കാൻ സാധിക്കില്ലെന്ന പ്രചാരവേലയ്ക്ക് വമ്പിച്ച പ്രഹരമാണ് ബുദ്ധൻ തന്റെ മഹത്തായ ജീവിതത്തിലൂടെ നൽകിയത്. ദൈവവിശ്വാസം പലപ്പോഴും ഉത്തമജീവിതം നയിക്കുന്നതിനെതിരായിത്തീരുന്നുവെന്നും ഈശ്വരനെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കൽപ്പങ്ങൾ നിഷ്ക്രിയതയ്ക്കും നിരുത്തരവാദിത്വത്തിനും വഴിതെളിക്കുന്നുവെന്നും അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുകയുണ്ടായി.

ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരായ സാമൂഹ്യവിപ്ലവം

നന്മയിൽനിന്നു നന്മയുണ്ടാകുന്നു: തിന്മയിൽ നിന്നു തിന്മയും – ഈ ലളിതമായ ജീവിതനിയമമാണ് അദ്ദേഹം എല്ലായിടത്തും പ്രചരിപ്പിച്ചത്. എല്ലാ ജീവികളും ഈ നിയമത്താലാണ് ഭരിക്കപ്പെടുന്നത്. പക്ഷേ, ഈ നിയമം ശരിയാണെങ്കിൽ ദൈവങ്ങളോടു ചെയ്യുന്ന പ്രാർത്ഥനയ്ക്കും യാഗാദികർമ്മങ്ങൾക്കും എന്തർത്ഥമാണുള്ളത്? എല്ലാറ്റിനും അതിന്റേതായ നിയമങ്ങളുണ്ട്. വെള്ളം എല്ലായിപ്പോഴും കീഴ്പോട്ടു മാത്രമാണല്ലോ ഒഴുകുന്നത്. തീയിന് ചൂടുണ്ട്; മഞ്ഞിന് തണുപ്പുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലുള്ള എല്ലാ ദൈവങ്ങളോടും ഒന്നിച്ചു പ്രാർത്ഥിച്ചാൽ കൂടി വെള്ളം മേലോട്ടൊഴുകുകയില്ല. തീയിന് തണുപ്പും മഞ്ഞിന് ചൂടുമുണ്ടാവില്ല. ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ നിയമങ്ങളാണ് അവയെ അങ്ങനെ ആക്കിയിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് ദൈവങ്ങൾക്കു നൽകുന്ന യാഗാദികർമ്മങ്ങളും പ്രാർത്ഥനകളും ഉപയോഗശൂന്യങ്ങളാണ്. മനുഷ്യൻ നല്ല കർമ്മങ്ങൾ ചെയ്താൽ നല്ല ഫലങ്ങളുണ്ടാവും. തിന്മചെയ്താൽ ഫലങ്ങളും ചീത്തയാവും. ഇന്ത്യയിലുള്ള എല്ലാ ദൈവങ്ങളും വിചാരിച്ചാൽ കൂടി മറിച്ചാവുകയില്ല. നിർവാണത്തിന് അൽപ്പംമുമ്പ് അദ്ദേഹം തന്റെ ഉത്തമശിഷ്യനായ ആനന്ദനോട് ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞതായി കാണുന്നു:

'നിന്റെ മോചനത്തിനുവേണ്ടി നീ തന്നെ പ്രവർത്തിക്കണം. നമ്മൾ ദുഃഖിതരാവുന്നത് നമ്മേക്കൊണ്ടുതന്നെയാണ്. ആ ദുഃഖത്തിൽ നിന്നു പുറത്തുകടക്കാൻ നാം തന്നെ പ്രയത്നിക്കണം'.

വർണമേധാവിത്വം സമൂഹ്യജീവിതത്തെ മലീമസമാക്കിക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണ് ബുദ്ധൻ ഇത്തരം ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചത്. വർണാശ്രമധർമങ്ങൾ ദിവ്യങ്ങളായിട്ടാണ് അക്കാലത്ത് കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. വൈദികചിന്തകളിൽ അവയ്ക്ക് ഉന്നതമായ സ്ഥാനം നൽകപ്പെട്ടു. വേദങ്ങൾ ദൈവത്തിൽ നിന്നുണ്ടായവയാണെന്നും വിധിക്കപ്പെട്ടു. ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തെ എതിർക്കുക എന്നുവെച്ചാൽ വേദങ്ങളുടെ ദിവ്യത്വത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യുക എന്നർത്ഥമായിരുന്നു. വേദങ്ങളുടെ ദിവ്യത്വത്തെ എതിർക്കുക എന്നുവച്ചാലോ, ദൈവത്തെ എതിർക്കുക എന്നും. ബുദ്ധൻ ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തെയും വേദങ്ങളുടെ ദിവ്യത്വത്തേയും അതിന്റെ പിന്നിലുള്ള ദൈവങ്ങളേയും എല്ലാം എതിർത്തു. യുക്തിക്ക് യോജിക്കാത്തതൊന്നും വിശ്വസിക്കരുത് എന്നദ്ദേഹം ഉപദേ

ശിച്ചു. തന്റെ ഉപദേശങ്ങൾക്കുപോലും ഇത് ബാധകമാണെന്ന് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി:

'സ്വർണത്തെ തീയിൽ പഴുപ്പിച്ച് തുണ്ടമാക്കി മാറ്റുരച്ചുനോക്കി പരിഗ്രഹിക്കുന്നതുപോലെ, എന്റെ ഉപദേശങ്ങളും പരിശോധിച്ചശേഷം മാത്രമേ സ്വീകരിക്കാൻ പാടുള്ളൂ.'

ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വായിൽനിന്നു ബ്രാഹ്മണരും കൈകളിൽ നിന്നു ക്ഷത്രിയരും തുടകളിൽ നിന്നു വൈശ്യരും കാലടികളിൽ നിന്ന് ശൂദ്രരും ഉത്ഭവിച്ചു എന്ന് വൈദികന്മാരുടെ പുരുഷസൂക്തം പ്രഖ്യാപിച്ചിട്ടുണ്ടായിരുന്നു. സമുദായത്തിൽ തങ്ങൾ നിലനിർത്തിപ്പോന്ന മേധാവിത്വത്തെ ന്യായീകരിക്കാൻ വേണ്ടി ഈ വാദത്തേയാണ് ബ്രാഹ്മണർ ഉപയോഗിച്ചത്. ഈ കെട്ടുകഥയെ കളിയാക്കിക്കൊണ്ട് ബുദ്ധൻ ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിച്ചതായി ദീർഘനികായം രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.

'ഇത് പറയുമ്പോൾ ബ്രാഹ്മണർ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം ഭൂതകാലത്തെ വിസ്മരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ബ്രാഹ്മണരുടെ ഭാര്യമാർക്കും തീണ്ടാരിയുണ്ട്. അവർ ഗർഭം ധരിക്കുന്നു; കുഞ്ഞുങ്ങളെ പ്രസവിക്കുകയും മുലകൊടുത്തു വളർത്തുകയും ചെയ്യുന്നു; എന്നിട്ടും സ്ത്രീകൾ പ്രസവിച്ചുണ്ടായ ഈ ബ്രാഹ്മണരാണ് പറയുന്നത് തങ്ങൾ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വായിൽ നിന്നുണ്ടായവരാണെന്ന്! തങ്ങൾ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സൃഷ്ടികളും പിന്തുടർച്ചാവകാശികളുമാണെന്ന്! ഇത് തനി നുണയാണ്!'.

ഏതു കുടുംബത്തിൽ ജനിച്ചു എന്നു നോക്കിയിട്ടല്ല, ഏതു തരത്തിലുള്ള കർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യുന്നു എന്നു നോക്കിയിട്ടാണ് ഉയർന്ന ജാതിക്കാരെന്നോ താണ ജാതിക്കാരെന്നോ നിർണയിക്കേണ്ടത് എന്നദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. ഉൽകൃഷ്ട സ്വഭാവമുള്ളവൻ ഉയർന്ന ജാതിക്കാരനാണ്. നികൃഷ്ട സ്വഭാവമുള്ളവൻ താണജാതിക്കാരനും.

ജാതിമേധാവിത്വത്തെയും മറ്റസമത്വങ്ങളേയും അദ്ദേഹം വകവെച്ചില്ല. താൻ സ്ഥാപിച്ച ഭിക്ഷുസംഘങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം എല്ലാ ജാതിക്കാർക്കും പ്രവേശനം നൽകി. ഏതു ജാതിയിൽ ജനിച്ചാലും ഭിക്ഷുവിന്റേതായ നന്മയുടെ ജീവിതം നയിച്ചാൽ പരിപൂർണതയിലെത്താമെന്ന് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. നന്മ വേണമെങ്കിൽ കൊല്ലരുത്, കക്കരുത്, അനുചിതമായ ലൈംഗിക വൃത്തികളിലേർപ്പെടരുത്, കളവു പറയരുത്, മദ്യപിക്ക

രുത്. ഓരോ ഭിക്ഷുവിനും ഈ ധർമാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്തതാണെന്ന് അദ്ദേഹം നിഷ്കർഷിച്ചു.

ഈ പരിഷ്ക്കരണങ്ങളുടെ ഫലമായി ബുദ്ധന് സ്ഥാപിത താൽപ്പര്യക്കാരുടെ പലതരം എതിർപ്പുകളേയും നേരിടേണ്ടിവന്നു. അസഭ്യങ്ങളായ ആക്ഷേപങ്ങളും ശകാരങ്ങളും സഹിക്കേണ്ടതായി വന്നു. ഒരിക്കൽ ബ്രാഹ്മണരുടെ ഒരു ഗ്രാമത്തിൽ അദ്ദേഹത്തിനു ഭക്ഷണം കിട്ടുകയുണ്ടായില്ല. മറ്റൊരു ഗ്രാമത്തിൽ കുടിക്കാനുള്ള വെള്ളം പോലും കിട്ടിയില്ല. എന്തിനധികം? അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവനെ അപകടത്തിലാക്കാനുള്ള ഗൂഢാലോചനകൾ പോലും നടത്തപ്പെടുകയുണ്ടായി. ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണൻ തന്റെ 'ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ എഴുതുന്നു:

'പുരോഗതിയുടെ നേതാക്കന്മാർ എല്ലാ കാലഘട്ടങ്ങളിലും അസ്വാഭാവികമായ സംശയത്തോടുകൂടി വിദ്രോഹത്തിന്റേയും ലഹരിയുടേയും നേതാക്കന്മാരായിട്ടാണ് കണക്കാക്കപ്പെടാറുള്ളത്. പരമ്പരാഗതമായ പുരോഹിതത്വത്തിനുപകരം ആത്മീയമായ ഭ്രാതൃത്വത്തേയും ജനനത്തിന്റെ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾക്കുപകരം വ്യക്തിപരമായ നന്മയേയും, വൈദികമായ അരുളപ്പടിനു പകരം യുക്തിയേയും, കർമവിധികളെക്കൊണ്ടുള്ള ഭക്തിക്കുപകരം സാന്മാർഗികജീവിതത്തേയും, ദൈവങ്ങൾക്കുപരിയായി പരിപൂർണതയിലെത്തുന്ന ഋഷികളേയും ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച ഹിന്ദു പുരോഹിതന്മാരുടെ കോപാഗ്നിയെ ആളിക്കത്തിച്ചു. അവരദ്ദേഹത്തെ ഒരു സാമൂഹ്യവിരുദ്ധ ശക്തിയായി കണക്കാക്കി. ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ അനുയായികളും ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ മാപ്പുകൊടുക്കപ്പെടാൻ പാടില്ലാത്ത ദൈവനിന്ദകരായിത്തീരുന്നതിനുള്ള കാരണം അവർ പ്രചരിപ്പിച്ച സാമൂഹ്യവിപ്ലവമാണ്'.

പുതിയൊരു ജീവിതത്തിന്റെ ഉദ്ഘാടനം

ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാരുടെ എതിർപ്പുകളെ വകവെയ്ക്കാതെ ബുദ്ധമതതത്വങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലൊട്ടുക്കും അതിവേഗം പരന്നുപിടിച്ചു. ആരംഭം മുതൽക്കേ ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരായ ക്ഷത്രിയൻമാരും വൈശ്യന്മാരായ കച്ചവടക്കാരും അവയ്ക്ക് പ്രോത്സാഹനങ്ങളും സഹായങ്ങളും നൽകി. എങ്കിലും, ബുദ്ധൻ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച

പ്രസ്ഥാനം ഉയർന്ന വർഗക്കാരുടെ മാത്രം പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നില്ല. അതിന്റെ ധാർമികവും ജനാധിപത്യപരവും പൗരോഹിത്യ വിരുദ്ധവുമായ വശങ്ങൾ ബഹുജനങ്ങളെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ആകർഷിച്ചു. അങ്ങനെ അചിരേണ അതൊരു ജനകീയപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനമായി വികസിച്ചു. പുതിയൊരു ജീവിതരീതിയുടെ ഉദ്ഘാടനമായിരുന്നു അത്. പണ്ഡിറ്റ് ജവഹർലാൽ നെഹ്റു എഴുതുന്നു:

'ജനങ്ങളുടെ ഇടയിൽ പ്രചാരത്തിലിരുന്ന മതത്തേയും അന്ധവിശ്വാസത്തേയും ചടങ്ങുകളേയും പുരോഹിതപ്രഭാവത്തേയും അവയോടൊക്കെ ഒട്ടിനിൽക്കുന്ന നിക്ഷിപ്തതാൽപ്പര്യങ്ങളേയും എതിർക്കാനുള്ള കരുത്ത് ബുദ്ധനുണ്ടായി. ആദ്ധ്യാത്മിത്വത്തിന്റേയും ദൈവവാദത്തിന്റേയും വീക്ഷണകോടിയേയും അത്ഭുതകർമ്മങ്ങളേയും വെളിപാടുകളേയും അതിമാനുഷമായവയുമായുള്ള ഇടപാടുകളേയും അദ്ദേഹം പിഴച്ചു. യുക്തി, ന്യായം, അനുഭവം എന്നിവയോടാണദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭ്യർത്ഥന; നീതിയിലാണദ്ദേഹത്തിനു നിഷ്കർഷ; മനഃശാസ്ത്രപരമായ – ആത്മാവില്ലാത്ത ഒരു മനഃശാസ്ത്രം – അപഗ്രഥനമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ മാർഗം; ആദ്ധ്യാത്മിക ചിന്തയുടെ പഴക്കച്ചുവയുള്ള വായുവിൽ കഴിച്ചുകൂട്ടിയ ഒരാളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ബുദ്ധന്റെ സമ്പ്രദായം മുഴുക്കെ പർവ്വതപ്രാന്തങ്ങളിലെ പുത്തൻ കാറ്റിന്റെ മൃദുലതയോടെയാണ് വന്നണയുന്നത്.

ധനികവർഗങ്ങളുടെ രക്ഷാധികാരം

പക്ഷേ, വിപ്ലവകരമായ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആരംഭം മുതൽക്കുതന്നെ ചില ദൗർബല്യങ്ങൾ ഇഴുകിപ്പിടിച്ചിരുന്നു എന്ന് കാണാം. നിലവിലുള്ള സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയുടെ അടിത്തറയെ ബുദ്ധൻ എതിർക്കുകയുണ്ടായില്ല. പ്രാകൃതകമ്യൂണിസത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങളേയും ജനാധിപത്യ ഭരണവ്യവസ്ഥയേയും അദ്ദേഹം വാഴ്ത്തി എന്നതു ശരിയാണ്. അടിമകളോട് ദയ കാണിക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം ഉപദേശിച്ചുവെന്നതും ശരിയാണ്. പക്ഷേ, അടിമയും ഉടമയും തമ്മിലുള്ള സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളവസാനിപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹം ആഹ്വാനം ചെയ്യുകയുണ്ടായില്ല. അന്നത്തെ സ്ഥിതിയിൽ അത് സാദ്ധ്യമായിരുന്നില്ലതാനും. എന്തെന്നാൽ, അടിമത്തവ്യവസ്ഥ അതിവേഗം വളർന്നുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടമായിരുന്നു അത്. അതുകൊണ്ട്, ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിന്റെ ക്ഷീണത്തേയും

അധഃപതനത്തേയും ക്ഷത്രിയന്മാരും വ്യാപാരി വർഗങ്ങളുമാണ് പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയത്. ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരായ ജനകീയ പ്രക്ഷോഭം ക്ഷത്രിയന്മാരുടെയും വ്യാപാരികളുടേയും താത്പര്യങ്ങൾക്കു വേണ്ടി ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടു. ബുദ്ധന്റെ അഹിംസ, കർമവാദം മുതലായ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ അതിന് സഹായകമായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. ധനികന്മാരായ ക്ഷത്രിയന്മാരും വൈശ്യന്മാരും ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ രക്ഷാധികാരികളായിച്ചമയുകയും ബുദ്ധന്റെ സ്തൂപങ്ങൾ പണിയിക്കുകയും സംഘത്തിന് ഉദാരമായ സംഭാവനകൾ നൽകുകയും ചെയ്തു. ഇങ്ങനെ ബുദ്ധസിദ്ധാന്തങ്ങളെ വിപുലമായതോതിൽ പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ അവർ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം സ്വത്തുക്കളും വ്യാപാരവും വർദ്ധിപ്പിച്ചു. രാഹുൽ സാംകൃത്യായൻ തന്റെ 'വിശ്വദർശനം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു:

'ബുദ്ധദർശനം അതിന്റെ മൗലികരൂപമായ പ്രതീത്യസമുല്പാദം അല്ലെങ്കിൽ ക്ഷണികവാദം എന്ന നിലയ്ക്ക് അത്യന്തം വിപ്ലവാത്മകമായിരുന്നു. ജഗത്ത്, സമുദായം, മനുഷ്യൻ എന്നിങ്ങനെ സകലതും നിമിഷം പ്രതി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതാണെന്ന് അത് ഉൽഘോഷിച്ചു. മടങ്ങിവരാത്തതായ 'തേഹി നോ ദിവസാ ഗതാ:' (അക്കാലം ഇങ്ങിനിവരാത്തവിധത്തിൽ കഴിഞ്ഞുപോയി) എന്ന ആലോചനയിൽ മുഴുകി ഇരിക്കാതെ മാറ്റങ്ങൾക്കനുസൃതമായി പ്രവർത്തിപ്പാനും സമുദായപരിവർത്തനങ്ങൾക്കുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുവാൻ സദാ തയ്യാറായിരിപ്പാനും അത് ആഹ്വാനം നൽകി... ഇപ്രകാരം ബുദ്ധന്റെ പ്രതീത്യസമുല്പാദത്തെ നോക്കിയാൽ ഒരുവശത്തു ധനികവർഗം പെട്ടെന്നു ചകിതരായിത്തീരുമെങ്കിലും, പ്രതിസന്ധിയുടേയും കർമത്തിന്റേയും ആശയങ്ങൾ അവർക്കുള്ള സ്ഥാനത്തെ സുരക്ഷിതമാക്കിത്തീർക്കുന്നുണ്ട്. തന്നിമിത്തമായിരുന്നു ബുദ്ധന്റെ കൊടിയിൻകീഴിൽ വലിയവലിയ ചക്രവർത്തിമാരും രാജാക്കന്മാരും കുബേരന്മാരും അണിനിരന്നത്. ഇന്ത്യയ്ക്ക് പുറത്ത് സിലോൺ, ചൈന, ജപ്പാൻ, ടിബറ്റ് എന്നിവിടങ്ങളിൽ രാജാക്കന്മാരായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധർമപ്രചരണത്തിനുവേണ്ടി മുൻകൈയെടുത്തു പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. പ്രസ്തുതധർമം സാമുദായിക വിപ്ലവത്തിനുവേണ്ടിയാണെന്നും സാമുദായികവ്യവസ്ഥിതിയെ നിലനിർത്തുന്നതിനുവേണ്ടിയാണെന്നും അവർക്ക് നല്ലപോലെ അറിയാമായിരുന്നു. വർഗങ്ങളുടേയും രാജ്യങ്ങളുടേയും അതിരുകൾ ലംഘിച്ചു ബുദ്ധന്റെവിചാരങ്ങൾ രാജ്യവിസ്തൃതിക്കായി പ്രത്യക്ഷമായും പരോക്ഷമായും സഹായം നൽകി.

സമുദായത്തിലുണ്ടായിരുന്ന സാമ്പത്തിക വിഷമതകളെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടുതന്നെ ബുദ്ധൻ വർണവ്യവസ്ഥയേയും ജാതി സമ്പ്രദായത്തിലുള്ള ഉച്ചനീചഭാവങ്ങളേയും അകറ്റുവാൻ ആഗ്രഹിച്ചു. തന്നിമിത്തം യഥാർത്ഥവിഷമതകൾ പരിഹരിക്കപ്പെട്ടില്ല. പക്ഷേ, താഴ്ന്നവർഗക്കാർക്ക് ബുദ്ധമതത്തോട് അനുഭാവമുണ്ടായി. വർഗതാൽപര്യത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി നോക്കിയാൽ ബുദ്ധമതം ശാസകവർഗത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയുടെ മാധ്യസ്ഥം പോലെയായിരുന്നു. വർഗത്തിലുള്ള മൗലികമായ സ്വാർത്ഥത്തെ അകറ്റാതെ തന്നെ അത് ന്യായപക്ഷപാതിയാണെന്നു കാണിപ്പാൻ ശ്രമിച്ചു.'

രണ്ടരനൂറ്റാണ്ടിനുശേഷം അശോകചക്രവർത്തി ബുദ്ധമതത്തെ ഔദ്യോഗികമതമായി അംഗീകരിച്ചു.

15

ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ വളർച്ചയും അധഃപതനവും

ബുദ്ധൻ തന്റെ നിഗമനങ്ങളെ ഒരു സമ്പൂർണദർശനമെന്ന നിലയ്ക്ക് രൂപപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായില്ല. അദ്ദേഹം സ്വന്തമായി യാതൊരു ഗ്രന്ഥവും രചിച്ചിട്ടില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റ മരണത്തിനുശേഷം ശിഷ്യന്മാർ ഓർമ്മയിൽ നിന്ന് എഴുതി തയ്യാറാക്കിയ തത്വങ്ങൾ ത്രിപിടകം (ജ്ഞാനത്തിന്റെ മൂന്ന് കൊട്ടകൾ) എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്നു. ബുദ്ധന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളും ഉപദേശങ്ങളുമാണവയിലടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്. ഒന്നാമത്തേത് വിനയപിടകം. ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കളനുസരിക്കേണ്ട നിയമങ്ങളാണ് അതിലെ ഉള്ളടക്കം. രണ്ടാമത്തേത് സുത്തപിടകം. ബുദ്ധതത്വങ്ങളാണതിലടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്. മൂന്നാമത്തേത് അഭിധർമപിടകം. ബുദ്ധതത്വങ്ങളുടെ വിശകലനമാണിതിലുള്ളത്. ഇവയെല്ലാം പാലി ഭാഷയിലാണ്.

ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ പിളർപ്പുകൾ

ബുദ്ധന്റെ മരണത്തിനുശേഷം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യന്മാർക്കിടയിൽ അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങൾ പൊന്തിവന്നു. അതിൻഫലമായി ബുദ്ധദർശനങ്ങൾ വിവിധ ശാഖകളായി പിരിഞ്ഞു. വൈഭാഷികം, സൗത്രാന്തികം, യോഗാചാരം, മാദ്ധ്യമികം എന്നിവയാണവയിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവ.

അസിങ്ഗൻ, വസുബന്ധു എന്നീ ബുദ്ധശിഷ്യന്മാരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ വളർന്നുവന്ന യോഗാചാരത്തിലും അശ്വഘോഷൻ, നാഗാർജ്ജുനൻ മുതലായവരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ പുഷ്ടിപ്പെട്ട മാദ്ധ്യമികത്തിലും ആത്മീയവാദത്തിന്റെ പ്രവണതകളാണ് മുന്നിട്ടുനിൽക്കുന്നത്. മാധ്യമികം ഒരുതരം ശൂന്യവാദമാണ്. നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തുക്കൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നില്ലെന്നും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നത് വെറും ഭ്രമം മാത്രമാണെന്നും കേവലം ശൂന്യതമാത്രമാണിവിടെയുള്ളതെന്നുമാണ് അതു വാദിക്കുന്നത്. യോഗാചാരത്തിന് വിജ്ഞാനവാദം എന്നുകൂടി പേരുണ്ട്. ബാഹ്യവസ്തുക്കൾ അവയിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന ആശയങ്ങളാൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയാണ് എന്നാണ് അത് വാദിക്കുന്നത്. നേരെമറിച്ച് വൈഭാഷികം, സൗത്രാന്തികം എന്നീ ബുദ്ധദർശനവാദങ്ങളിൽ വൈരുദ്ധ്യഭാവത്തിന്റെ പല അംശങ്ങളും കാണാം. ജഗത്തിൽ സ്വയംഭൂവായി യാതൊന്നുമില്ലെന്നും ഒന്നു മറ്റൊന്നുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നും പ്രകൃതി ചലനാത്മകമാണെന്നും വസ്തുവിന്റെ മാറ്റത്തിനിടയിൽ ഗുണാത്മകമായ പരിവർത്തനങ്ങൾ ഉണ്ടാവുകയും പഴയതിൽ നിന്ന് പുതിയത് ആവിർഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുവെന്നും മറ്റുമുള്ള വൈരുദ്ധ്യവാദതത്വങ്ങൾ അവയിലടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. വിപരീതങ്ങളുടെ സമന്വയം, അവയുടെ വൈരുദ്ധ്യം, വൈരുദ്ധ്യത്തിലൂടെയുള്ള വളർച്ച മുതലായവയെപ്പറ്റിയും അവ്യക്തരൂപത്തിലാണെങ്കിലും, പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

ബുദ്ധതത്വങ്ങളുടെ അനുയായികളും വ്യാഖ്യാതാക്കളുമായ ദിങ്നാഗൻ (ക്രിസ്ത്വാബ്ദം നാലാം നൂറ്റാണ്ട്), ധർമകീർത്തി (7-ാം നൂറ്റാണ്ട്), ധർമോത്തരൻ (9-ാം നൂറ്റാണ്ട്) മുതലായ ദാർശനികന്മാർ ബുദ്ധന്റെ വൈരുദ്ധ്യവാദപരമായ ചിന്തകളെ കൂടുതൽ പരിപുഷ്ടമാക്കുകയുണ്ടായി. പക്ഷേ, അതോടൊപ്പംതന്നെ ആത്മീയവാദപ്രവണതകളേയും കൂടുതൽ വളർത്തുകയാണവർ ചെയ്തത്.

എല്ലാ വസ്തുക്കളും ഇടവിടാതെ ചലിക്കുകയും മാറുകയും രൂപാന്തരപ്പെടുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണെങ്കിൽ ഏതെങ്കിലുമൊരു വസ്തുവിനെ ശരിക്കു മനസ്സിലാക്കുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ഈ ചോദ്യത്തിനു മറുപടി കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിച്ചുകൊണ്ട് കാര്യകാരണ ബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയും നിരീക്ഷണം, നിഗമനം എന്നിവയുടെ സ്വഭാവങ്ങളെപ്പറ്റിയും ബാഹ്യവസ്തുവും മാനസികപ്രവർത്തനങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയും വിലപിടിച്ച പല തത്വങ്ങളും അവരുന്നയിച്ചു.

ജ്ഞാനം യാഥാർത്ഥ്യമാണോ?

നിരീക്ഷണത്തിന് രണ്ടു ഘടകങ്ങളുണ്ട്: ഇന്ദ്രിയവും മനസ്സും. പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ് നമ്മൾ വസ്തുക്കളെപ്പറ്റി മനസ്സിലാക്കുന്നത്. പക്ഷേ, എല്ലാ വസ്തുക്കളും ഇടവിടാതെ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തുവിന് നൈമിഷികവും ക്ഷണികവുമായ നിലനിൽപേയുള്ളൂ. അത് ഇന്ദ്രിയഗ്രാഹ്യമാകുമ്പോഴേക്കും നാമതിനെ മറ്റു ചിലതുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നു. ഒരു നിമിഷത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന വസ്തു അടുത്ത നിമിഷത്തിലും അതു തന്നെയാണെന്നു തോന്നാം. പക്ഷേ, യഥാർത്ഥത്തിൽ രണ്ടും ഒന്നല്ല, വസ്തുവിന്റെ നൈമിഷികവും ക്ഷണികവുമായ ഘട്ടത്തെ അതിന്റെ ഭൂതവുമായും ഭാവിയുമായും ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് മാത്രമേ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയൂ. പക്ഷേ, അതോടെ ആ ക്ഷണികഘട്ടത്തിന്റെ സ്വഭാവം നശിക്കുന്നു. മനസ്സിന്റെ ക്രിയാത്മകമായ ഭാവനകൊണ്ട് മാത്രമാണ് വസ്തുവെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നത്. അപ്പോൾ യാഥാർത്ഥ്യവും ജ്ഞാനവും ഒന്നല്ല. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ നിരീക്ഷണം സഹായിക്കുന്നുവെന്നതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, അതു സ്വയം ജ്ഞാനമാകുന്നില്ല. മനസ്സിൽ വസ്തുവെപ്പറ്റിയുള്ള വ്യക്തമായ പ്രതിബിംബങ്ങൾ നിർമിക്കപ്പെടുമ്പോളാണ് ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന് നാം ഒരിരമ്പം കേൾക്കുന്നുവെന്നിരിക്കട്ടെ. എന്തിന്റെ ശബ്ദമാണത്? ഈച്ചകളുടെ ഇരമ്പിച്ചയാണോ? ദൂരത്തുനിന്നുള്ള വിസിലിന്റെയോ വിമാനത്തിന്റെയോ ശബ്ദമാണോ? ക്രിയാത്മകമായ ഭാവനയാണ് ഈ ചോദ്യത്തിന് മറുപടി പറയുന്നത്. അപ്പോൾ യഥാർത്ഥമായിട്ടുള്ളത് പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനം മാത്രമാണ്. വസ്തുവേപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനമാകട്ടെ, സവിശേഷങ്ങളായ ചില മാനസിക പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഫലമാണ്. ഈ വാദഗതിയിലൂടെ, വസ്തുവേപ്പറ്റിയോ അതിന്റെ ഗുണങ്ങളെപ്പറ്റിയോ ഉള്ള എല്ലാ ജ്ഞാനവും അയഥാർത്ഥങ്ങളാണെന്ന് ദിങ്നാഗൻ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. എന്നല്ല, ചിന്തിച്ചു ചിന്തിച്ച് മാനസികപ്രവർത്തനം മാത്രമേ ഉള്ളുവെന്നും വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തിനു നിലനില്പില്ലെന്നുംവരെ അദ്ദേഹം ചെന്നെത്തുന്നുണ്ട്.

ധർമകീർത്തിയാവട്ടെ, മനസ്സിന് പുറത്ത് യാഥാർത്ഥ്യമുണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കുന്നു. വസ്തുവും ഇന്ദ്രിയാഗ്രഹ്യമായ നിരീക്ഷണവും രണ്ടും യഥാർത്ഥമാണ്. ഇന്ദ്രിയാഗ്രാഹ്യമായതിനെയാണ് ബുദ്ധി ഗ്രഹിക്കുന്നത്. എന്നതുകൊണ്ട് മാത്രം അത് അയഥാർത്ഥമായിക്കൊള്ളണമെന്നില്ല.

പക്ഷേ, രണ്ടു നിരീക്ഷണങ്ങൾക്കും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമുണ്ട്. ബാഹ്യ വസ്തു ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ ഉണർത്തിവിടുകയും അവയ്ക്ക് പ്രചോദനം നൽകുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി മനസ്സ് പ്രവർത്തിപ്പിക്കുകയും വസ്തുവേപ്പറ്റിയുള്ള ആശയം സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെയാണ് ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നത്. പക്ഷേ, വസ്തുവിന്റെ ക്ഷണികസ്വഭാവം യഥാർത്ഥ ജ്ഞാനത്തെ അസാധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്നു.

വസ്തുവിന്റെ അവിഭാജ്യമായ കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റി ധർമ കീർത്തി ഊന്നിപ്പറയുന്നുണ്ട്.

1. കാര്യം ആശയത്തിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. എന്നുവെച്ചാൽ, അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തുവും അറിയുന്നവരും തമ്മിൽ ബന്ധപ്പെടുന്നു.
2. കാര്യം അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തുവിൽ മാത്രമല്ല, അതുപോലെയുള്ള, അതേ ജാതിയിലുള്ള, മറ്റു വസ്തുക്കളിലും അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. വസ്തുക്കൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെയാണിതു കാണിക്കുന്നത്.

ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീന തത്വജ്ഞാനികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, തത്വശാസ്ത്രം മടിയന്മാരുടെ കസേരവേദാന്തമായിരുന്നില്ല. ജ്ഞാനം പ്രവർത്തനത്തിനുള്ള ഉപാധിയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് ജ്ഞാനവും പ്രവർത്തിയും തമ്മിലുള്ള അവിഭാജ്യബന്ധത്തെപ്പറ്റി ധർമകീർത്തി വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നതും. തെറ്റായ അറിവ് ലക്ഷ്യത്തിലേക്ക് നയിക്കുകയില്ല എന്നദ്ദേഹം തീർത്തുപറയുന്നു.

ധർമ്മോത്തരൻ ധർമകീർത്തിയുടെ പലവാദങ്ങളോടും യോജിക്കുകയും അവയെ കൂടുതൽ പുഷ്ടിപ്പെടുത്തുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ആത്മീയവാദത്തിന്റെ നുഴഞ്ഞുകയറ്റം.

ദിങ്നാഗൻ, ധർമകീർത്തി, ധർമ്മോത്തരൻ എന്നിവർക്കു പുറമെ വേറെയും ചില ബുദ്ധശിഷ്യന്മാർ ഇന്ത്യയിലെ വൈരുദ്ധ്യവാദ ചിന്തകളെ വളർത്തുകയും പുഷ്ടിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, അവരിൽ പ്രധാനികളായ മിക്കവരും ആത്മീയവാദികളായിരുന്നു. ഭൗതികവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലല്ല, ആത്മീയവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്, അവർ വൈരുദ്ധ്യവാദചിന്താഗതികളെ വളർത്തിയത്. രാഹുൽ സാംകൃത്യായൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു:

'മാർക്സിയൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ വളർച്ചയിൽ ഹേഗലിന്റെ തത്വശാസ്ത്രം പ്രധാനമായ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും അതുപോലെ തന്നെ

ഹേഗലിന്റെ തത്വശാസ്ത്രത്തിലെ പൊരുത്തക്കേടുകൾ തീർക്കാൻ മാർക്സിയൻ തത്വശാസ്ത്രം അതിന്റേതായ പങ്കു വഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും നമുക്കറിയാം. ഹേഗലിന്റെ തത്വചിന്തയുടെ രൂപത്തിൽ തലകിഴക്കാം തൂക്കായി നിർത്തപ്പെട്ട യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മാർക്സ് വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ അതിന്റെ കാലിൻമേൽ എന്നു പറയപ്പെടാറുണ്ട്. ഹേഗലിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മനസ്സ് അല്ലെങ്കിൽ ആശയമാണ് പ്രാഥമികം. അതിൽ നിന്നുണ്ടായവയാണ് യാഥാർത്ഥ്യവും ഭൗതികപദാർത്ഥവും. മാർക്സിന്റെ അഭിപ്രായത്തിലാകട്ടെ, ഭൗതികപദാർത്ഥമാണ് പ്രാഥമിക വസ്തു. അതിന്റെ വളർച്ചയുടെ ഏറ്റവും ഉയർന്നരൂപം മാത്രമാണ് മനസ്സ്. ബുദ്ധമതതത്വങ്ങൾ അവയുടെ ഏറ്റവും ഉയർന്ന അവസാനരൂപത്തിൽ, മിക്കവാറും ഹേഗലിന്റെ ആത്മീയവാദത്തോടു സാമ്യം വഹിക്കുന്നു.'

ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ മൗലിക ചിന്തകൾക്കു മാത്രമല്ല, പ്രായോഗിക പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിച്ചു. ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനും സാമൂഹ്യ നീതികൾക്കുമെതിരായി സമരം ചെയ്ത ബുദ്ധൻ സമാധാനത്തിന്റെയും ക്ഷമയുടെയും അവതാരമൂർത്തിയായി മാറി. ത്യാഗം ചെയ്യാനും ആത്മസംയമനം ശീലിക്കാനും സാമൂഹ്യപരിഷ്കാരങ്ങൾക്കു വേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കാനും തന്റെ ശിഷ്യന്മാരെ ഉപദേശിച്ച ബുദ്ധൻ കേവലം ഒരു ധ്യാനിയായ ബുദ്ധനായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടു. യുക്തിയുടെ സ്ഥാനത്ത് വീണ്ടും അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടു. കഷ്ടപ്പാടുകളിൽ നിന്നുള്ള മോചനത്തിന് ബുദ്ധപൂജയാണ് പോംവഴി എന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെട്ടു. കഷ്ടപ്പാടുകളും യുദ്ധങ്ങളും സാമൂഹ്യമായ കാരണങ്ങളിൽ നിന്നല്ല, വ്യക്തികളുടെ അജ്ഞതയിൽ നിന്നാണുണ്ടാകുന്നത് എന്ന വിശ്വാസം പ്രചരിക്കപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ ക്രമത്തിൽ ഒരു കാലത്ത് വിപ്ലവകരമായിരുന്ന ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ കർമ്മോന്മുഖതയും ഓജസ്സും ക്ഷയിക്കാൻ തുടങ്ങി.

തിരിച്ചടിയുടെ കാലം

അശോകൻ മരിച്ചയുടനെ തന്നെ ബ്രാഹ്മണമതം വീണ്ടും തലപൊക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയുണ്ടായി. പുഷ്യമിത്രന്റെ കാലത്ത് ബുദ്ധസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കെതിരായി പല ആക്രമണങ്ങളുമുണ്ടായി. കനിഷ്കന്റെ കാലത്ത് ബൗദ്ധദർശനം വീണ്ടും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. പക്ഷേ, അപ്പോഴേക്കും പഴയ ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ രൂപം മാറിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ബുദ്ധമതവും ബ്രാഹ്മണമതവും തമ്മിൽ ചില ഒത്തുതീർപ്പുകളെല്ലാമുണ്ടായിക്കഴിഞ്ഞി

രുന്നു.

ബുദ്ധമതവും ബ്രാഹ്മണമതവും തമ്മിൽ ഒത്തുതീർപ്പുകൾ മാത്രമല്ല, വമ്പിച്ച സമരങ്ങളുമുണ്ടായി. ക്രിസ്ത്വാബ്ദം ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിനും 7-ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിലുണ്ടായ ഈ ഒത്തുതീർപ്പുകളിലൂടെയും സമരങ്ങളിലൂടെയുമാണ് ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രം വളരുകയും വികസിക്കുകയും ചെയ്തത്.

ആത്മീയവാദത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ട് ബൗദ്ധദർശനത്തെ വെല്ലുവിളിച്ച തത്വജ്ഞാനികളിൽ പ്രധാനി ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 7-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന കുമാരിലഭട്ടനാണ്. സനാതനമായ ജാതിവ്യവസ്ഥയേയും സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങളേയും എതിർക്കാൻ ബൗദ്ധന്മാർക്ക് എന്തധികാരമാണുള്ളത് എന്നദ്ദേഹം ശുണ്ഠിയെടുത്തുകൊണ്ടു ചോദിച്ചു. തന്റെ തന്ത്രവാർത്തികയിൽ ബുദ്ധന്റെ നേർക്കു പരിഹാസം പൊഴിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം എഴുതി:

'ഒരു ക്ഷത്രിയനായി ജനിച്ചിട്ടും ഭരിക്കുന്ന ജാതിയുടെ ധർമത്തിനെതിരായ ഉപദേശങ്ങൾ കൊടുക്കുന്ന, ഭിക്ഷയാചിച്ചുകൊണ്ട് ഉപജീവനം കഴിക്കുകയും ചെയ്ത ബുദ്ധൻ മറ്റുള്ളവർക്ക് നല്ല മാർഗം പഠിപ്പിച്ചുകൊടുത്തതെങ്ങനെയാണ്? ആ ഉപദേശങ്ങളെ ആശ്രയിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണ്...? അതുകൊണ്ട് ബുദ്ധൻ പഠിപ്പിച്ച അഹിംസ മുതലായ ഉൽകൃഷ്ടതത്വങ്ങൾ നായയുടെ തോൽകൊണ്ടുണ്ടാക്കിയ പാത്രത്തിലൊഴിച്ച പശുവിൻ പാൽ പോലെ അപവിത്രമാണ്, അവിശ്വാസ്യമാണ്, അസ്വീകാര്യമാണ്.

താത്വികമായ ഇത്തരം ആക്രമണങ്ങളുടെയും സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളുടെ മുമ്പിൽ ബൗദ്ധദർശനത്തിന് തലയുയർത്തി നിൽക്കാൻ വയ്യാതെയായി. ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 8-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ അതിന് ശങ്കരാചാര്യരുടെ കടുത്ത താത്വികപ്രഹരങ്ങളെ നേരിടേണ്ടിവന്നു. അതോടുകൂടിയാണ് ബൗദ്ധദർശനം സമരരംഗത്തിൽ നിന്നു പിൻവാങ്ങിയത്. പക്ഷേ, ഇന്ത്യയിൽ പരാജയപ്പെട്ടുവെങ്കിലും ചൈന, ജപ്പാൻ, സിലോൺ മുതലായ മറ്റു രാജ്യങ്ങളിലും ബുദ്ധമതത്തിന്റെ പതാക പാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകതന്നെ ചെയ്തു.

16

പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ സാഹിത്യവും കലയും ശാസ്ത്രവും

ഉത്പാദനശക്തിയുടെ വളർച്ച ദാർശനികരംഗത്തിൽ മാത്രമല്ല, സാഹിത്യം, കല, ശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ മറ്റെല്ലാ സാംസ്കാരിക രംഗങ്ങളിലും മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കി. പുരാണപ്രാമാണ്യത്തേയും ദിവ്യതയുടെ കള്ളമോന്തകളണിഞ്ഞ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളേയും ആശ്രയിക്കാതെ യുക്തിയുടെ കൈപിടിച്ചുകൊണ്ടു വളർന്നുവന്ന ഭൗതികവാദപരമായ സ്വതന്ത്രചിന്തകൾ വസ്തുനിഷ്ഠവും സത്യാന്വേഷണപരവുമായ പലതരം പരീക്ഷണങ്ങൾക്കും വഴിതെളിച്ചു. ബുദ്ധിപരവും മാനസികവുമായ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളിലും സർഗാത്മകമായ ഒരു പുതിയ ചൈതന്യം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. മനുഷ്യത്വത്തിനു മാധുര്യം കൂട്ടിയ അനേകം മഹത്ഗ്രന്ഥങ്ങൾ രചിക്കപ്പെട്ടത് ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ്. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് നൂറ്റാണ്ടുകളെ ഇളക്കിമറിച്ച മഹാന്മാരായ ഒട്ടനവധി ചിന്തകന്മാർ പൊന്തിവന്നത്.

രാമായണവും മഹാഭാരതവും

ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ ജീവിതത്തിൽ ഏറ്റവുമധികം സ്വാധീശക്തി ചെലുത്തിയ രണ്ടു മഹാഗ്രന്ഥങ്ങളാണ് രാമായണവും മഹാഭാരതവും. ഇന്ത്യയിൽ കുടിയേറിപ്പാർക്കുകയും നിലയുറപ്പിക്കുകയും ചെയ്ത ആദ്യ

കാലത്തെ ആര്യന്മാരുടെ ജീവിതാഭിലാഷങ്ങളേയും ആക്രമണങ്ങളേയും വിജയങ്ങളേയും ആഭ്യന്തരയുദ്ധങ്ങളേയുമാണവ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത്. ആരംഭത്തിലവ മതഗ്രന്ഥങ്ങളായിരുന്നില്ല; മരിച്ചു മണ്ണടിഞ്ഞ വീരപുരഷന്മാരെപ്പറ്റിയുള്ള നാടോടിക്കഥകളായിരുന്നു; ഭൗതികജീവിതത്തെ ഉല്ലാസപ്രദവും കർമ്മോന്മുഖവുമാക്കാൻ സഹായിച്ച വീരഗാഥകളായിരുന്നു. എന്നാൽ പിന്നീട് യജ്ഞകർമ്മങ്ങളിലും മറ്റും ഉപയോഗിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയതിനു ശേഷം പുരോഹിത പണ്ഡിതന്മാരുടെ സമർത്ഥമായ തൂലികകൾ അവയിൽ പല മാറ്റങ്ങളും വരുത്തി. പുതുതായി പലതും അവയിൽ കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ അവയ്ക്ക് ആദ്ധ്യാത്മികമായ ഒരു പശ്ചാത്തലം നൽകപ്പെട്ടു.

അയോദ്ധ്യയിലെ രാജാവായ ദശരഥന്റെയും രാജ്ഞിയായ കൗസല്യയുടേയും പുത്രനായ ശ്രീരാമന്റെ വീരകഥയാണ് രാമായണത്തിലെ ഉള്ളടക്കം. ദശരഥന്റെ രണ്ടാമത്തെ രാജ്ഞിയായ കൈകേയി തന്റെ പുത്രനായ ഭരതനെ രാജാവായി അഭിഷേകം ചെയ്യാനാഗ്രഹിക്കുന്നു. കൈകേയിയുടെ ആവശ്യമനുസരിച്ച് ശ്രീരാമൻ തന്റെ പത്നിയായ സീതയോടും അനുജനായ ലക്ഷ്മണനോടും കൂടി കാട്ടിലേക്ക് പോകുന്നു. അവിടെവച്ച് ലങ്കയിലെ രാക്ഷസരാജാവായ രാവണൻ സീതയെ അപഹരിച്ചുകൊണ്ടുപോകുന്നു. വാനരരാജാവായ സുഗ്രീവന്റെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ മന്ത്രിയായ ഹനുമാന്റേയും സഹായത്തോടുകൂടി ശ്രീരാമൻ ലങ്കയിൽ പോയി യുദ്ധം ചെയ്തു രാവണനെ കൊന്നു തന്റെ പത്നിയെ വീണ്ടെടുക്കുകയും രാവണന്റെ സഹോദരനായ വിഭീഷണനെ ലങ്കയിലെ രാജാവായി അഭിഷേകം ചെയ്തു മടങ്ങിപ്പോരുകയും ചെയ്യുന്നു. പതിനാലുകൊല്ലത്തെ വനവാസത്തിനുശേഷം അദ്ദേഹം അയോദ്ധ്യയിലേക്കു മടങ്ങിപ്പോകുകയും അതുവരേയും ശ്രീരാമന്റെ പേരിൽ ഭരണം നടത്തിപ്പോന്ന ഭരതനിൽ നിന്ന് രാജ്യഭാരം ഏറ്റുവാങ്ങുകയും ചെയ്യുന്നു. ഏഴു കാണ്ഡങ്ങളിലായി വിവരിക്കപ്പെടുന്ന ഈ കഥയിൽ പലേടത്തും അനേകം ദാർശനികതത്വങ്ങൾ സന്ദർഭോചിതമായി പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്; പല കഥാപാത്രങ്ങളുടേയും ഉപകഥകളുടെയും സഹായത്തോടുകൂടി അക്കാലത്തെ ഇന്ത്യയിലെ സാമൂഹ്യജീവിതം തന്മയത്വത്തോടുകൂടി ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

ധൃതരാഷ്ട്രരുടെ പുത്രന്മാരായ കൗരവന്മാരും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സഹോദരനായ പാണ്ഡുവിന്റെ പുത്രന്മാരായ പാണ്ഡവന്മാരും തമ്മിൽ രാജ്യത്തിന്റെ സിംഹാസനത്തിനുവേണ്ടി നടന്ന ഭീകരമായ ഒരു യുദ്ധത്തെയാണ് മഹാഭാരതം വിവരിക്കുന്നത്. ഇന്നത്തെ ദൽഹിക്കടുത്തുള്ള

കുരുക്ഷേത്രമൈതാനത്തിൽ വച്ചു നടത്തപ്പെട്ട പതിനെട്ടു ദിവസത്തെ യുദ്ധത്തിനിടയിൽ ഇരുകക്ഷിയിലും പെട്ട മിക്ക നേതാക്കന്മാരും മരണമടയുന്നു. ഒടുവിൽ പാണ്ഡവന്മാരുടെ നേതാവായ യുധിഷ്ഠിരൻ രാജാവായി അംഗീകരിക്കപ്പെടുന്നു. പക്ഷേ, അദ്ദേഹം രാജകീയമായ സുഖഭോഗങ്ങളനുഭവിക്കാൻ കൂട്ടാക്കാതെ സിംഹാസനമുപേക്ഷിച്ച് സ്വർഗത്തിലേക്ക് യാത്ര പുറപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. രാജാക്കന്മാരും പുരോഹിതന്മാരും പണ്ഡിതന്മാരും സാധാരണക്കാരുമുൾപ്പെടെ ഇന്ത്യയുടെ നാനാഭാഗത്തുനിന്നുമായി ലക്ഷക്കണക്കിനുള്ള ജനങ്ങൾ മഹാഭാരതയുദ്ധത്തിൽ പങ്കെടുത്തുവെന്നാണ് വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നത്. ഈ മൂലകഥകളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള അനേകം ഉപകഥകളും പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. നളന്റെയും ദമയന്തിയുടെയും കഥ, സാവിത്രിയുടെയും സത്യവാന്റെയും കഥ, ശകുന്തളയുടെയും ദുഷ്യന്തന്റെയും കഥ മുതലായവയാണ് ഈ ഉപാഖ്യാനങ്ങളിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവ.

മഹാഭാരതം ലോകത്തിലെ ഏറ്റവും മുന്തിനിൽക്കുന്ന പ്രാചീനഗ്രന്ഥങ്ങളിലൊന്നാണ്. സുന്ദരങ്ങളായ ഒട്ടനവധി പ്രതിരൂപങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹ്യവുമായ ജീവിതത്തിന്റെ അഗാധതകളിലേക്കിറങ്ങിച്ചെന്നു യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്ന കലാപരവും സത്യാന്വേഷണപരവുമായ ഒരു വിജ്ഞാനകോശമാണിത്. ശരിക്കു പരിശോധിച്ചാൽ, ഏതെങ്കിലുമൊരു കവിയാൽ രചിക്കപ്പെട്ട ഒരൊറ്റ പുസ്തകമാണതെന്നു വിശ്വസിക്കാൻ വയ്യ. പല കാലത്തായി വിവിധ കവികൾ രചിച്ച കൃതികളുടെ ഒരു ഭണ്ഡാഗാരമാണത്. ദർശനം, ധനശാസ്ത്രം, ഭരണവ്യവസ്ഥ, ദണ്ഡനീതി, സമുദായശാസ്ത്രം – ഇങ്ങനെ പലതിനെപ്പറ്റിയുമുള്ള പല പരാമർശങ്ങളും കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അങ്ങനെയാണ് ക്രമത്തിലത് മനുഷ്യവിജ്ഞാനത്തിന്റെ ഒരു ഭണ്ഡാഗാരമായിത്തീർന്നത്.

ഭാഷയും സാഹിത്യവും

വേദഭാഷ സംസാരിച്ചിരുന്ന പ്രാചീനാര്യന്മാർക്ക് എഴുത്തും വായനയും അറിഞ്ഞുകൂടായിരുന്നു. അറിയാനും പഠിക്കാനുമുള്ളതെല്ലാം ഹൃദസ്ഥമാക്കി വെയ്ക്കുകയായിരുന്നു പതിവ്. എന്നാൽ ഉത്പാദനശക്തികൾ വളരുകയും കൊള്ളക്കൊടുക്കുകൾ പരന്നുപിടിക്കുകയും ചെയ്തപ്പോൾ വേദഭാഷ വർണലിപികളോടുകൂടിയ സംസ്കൃതഭാഷയായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടു. വാമൊഴി വരമൊഴിയായി വികസിച്ചു. സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെ വളർച്ചയും വർണാശ്രമങ്ങളെന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന വർഗവ്യത്യാസങ്ങ

ളുമാണ് സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിന് പ്രചോദനം നൽകിയത്. മേലാളരായ ബ്രാഹ്മണർക്കും ക്ഷത്രിയർക്കും തങ്ങളുടെ ഒഴിവുസമയം സാഹിത്യാദികലകൾക്കും ശാസ്ത്രീയ ഗവേഷണങ്ങൾക്കും വേണ്ടി വിനിയോഗിക്കാൻ സാധിച്ചു. അങ്ങനെ സംസ്കൃതഭാഷയിൽ വ്യുൽപ്പത്തിയും രചനാവൈദഗ്ധ്യവുമുള്ള ഒട്ടനവധി പണ്ഡിതന്മാരും കവികളും നാടകകൃത്തുക്കളും ഉയർന്നുവന്നു. ദാസൻ, ശുദ്രകൻ, അശ്വഘോഷൻ മുതലായ മഹാകവികളും നാടകകൃത്തുക്കളും ജീവിച്ചിരുന്നത് ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ്. കാളിദാസന്റെ കാലമായപ്പോഴേക്കും പ്രാചീനസംസ്കൃതസാഹിത്യം ഏറ്റവും ഉന്നതമായ ഒരു നിലവാരത്തിലെത്തി.

സംസ്കൃതം, പ്രധാനമായും, മേലേക്കിടയിലുള്ള പണ്ഡിതൻമാരുടെ സാഹിത്യഭാഷയായിരുന്നു. സാധാരണക്കാരായ നാട്ടുകാർക്കിടയിൽ അതിന് അത്ര പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അവർക്ക് തങ്ങളുടെ സ്വന്തമായ വ്യവഹാരഭാഷയുണ്ടായിരുന്നു. സംസ്കൃതത്തിനു ധാരാളം ദാടിയും മോടിയുമുണ്ടായിരുന്ന കാലത്തുതന്നെ മാഗധി, പൈശാചി, ശൗരസേനി, ശകാരി, ചണ്ഡാലി, ശാബരി, ആഭീരി, തമിഴ് തുടങ്ങിയ അനേകം ഭാഷകൾ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രചരിച്ചിരുന്നു. ജനങ്ങളുമായി കൂടുതൽ സമ്പർക്കം പുലർത്തിയിരുന്ന ബുദ്ധൻ, മഹാവീരൻ മുതലായ ദാർശനികന്മാർ സംസ്കൃതത്തിലല്ല, നാടൻ ഭാഷകളിലാണ് തങ്ങളുടെ ഉപദേശങ്ങളും പ്രസംഗങ്ങളും നടത്തിയിരുന്നത്. അശോകചക്രവർത്തി പണിയിച്ച സ്തംഭങ്ങളിന്മേൽ കൊത്തിയെഴുതപ്പെട്ട ശിലാലിഖിതങ്ങൾ സംസ്കൃതത്തിലല്ല, നാടൻ ഭാഷകളിലാണ്. ഈ പ്രാചീന നാടൻഭാഷകളിൽ നിന്നാണ്, സംസ്കൃതത്തിൽ നിന്നല്ല, പിന്നീടുണ്ടായ ദേശീയഭാഷകൾ വളർന്നുവന്നത്.

ഭാസൻ, ശൂദ്രകൻ, കാളിദാസൻ മുതലായ മഹാകവികളുടെ നാടകങ്ങളിൽ പലതും ഉത്സവാഘോഷങ്ങളിൽ വേഷം കെട്ടി കളിക്കാൻ വേണ്ടി രചിക്കപ്പെട്ടവയാണ്. അതുകൊണ്ട്, അവയിൽ സംസ്കൃതത്തിനു പുറമേ നാട്ടുകാർക്ക് മനസ്സിലാവുന്ന പ്രാകൃതഭാഷകളും സുലഭമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണർ, ക്ഷത്രിയർ തുടങ്ങിയ ഉയർന്ന വർഗക്കാർ മാത്രമേ പണ്ഡിതോചിതമായ സംസ്കൃതഭാഷയിൽ സംസാരിക്കുന്നുള്ളൂ. അവരിൽ തന്നെ സ്ത്രീകൾ – ചിലപ്പോൾ രാജ്ഞിമാർ പോലും – പ്രാകൃതത്തിലാണ് സംസാരിക്കുന്നത്. ദാസൻ, ചണ്ഡാളൻ, കള്ളൻ, പൊലീസുകാരൻ മുതലായ കഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാം നാട്ടിൽ നടപ്പുള്ള വ്യവഹാരഭാഷകളാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. സംസ്കൃതം സാഹിത്യഭാഷയായി ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ട കാലത്തുതന്നെ സാധാരണ ജന

ങ്ങൾക്കിടയിൽ മറ്റു ശാഖകളാണ് പ്രചരിച്ചിരുന്നത് എന്നാണിതു കാണിക്കുന്നത്.

എങ്കിലും സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിന്റെ സർവ്വതോന്മുഖമായ വളർച്ച പ്രാചീനേന്ത്യയുടെ കലാപരമായ ഒരു മുന്നേറ്റത്തെയാണ് കുറിക്കുന്നത്. രണ്ടായിരത്തിലധികം കൊല്ലങ്ങൾ കഴിഞ്ഞിട്ടും അവ നശിക്കാതെ നിലനിൽക്കുന്നു എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം അവയുടെ മേന്മയെ വിളിച്ചുപറയുന്നുണ്ട്.

സാഹിത്യഭാഷയുടെ വളർച്ചയോടൊപ്പം ഭാഷാശാസ്ത്രം, വ്യാകരണം മുതലായവയും ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. ക്രി. മു. അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിലോ നാലാം നൂറ്റാണ്ടിലോ ജീവിച്ചിരുന്ന സംസ്കൃതഭാഷാശാസ്ത്രജ്ഞനായ പാണിനിയാണ് അവയുടെ നിർമാണത്തിന് നേതൃത്വം നൽകിയത്. എട്ടദ്ധ്യായങ്ങളിലായി നാലായിരത്തോളം സൂത്രങ്ങളടങ്ങിയ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സുപ്രസിദ്ധമായ അഷ്ടാദ്ധ്യായി അക്കാലത്തെ ഭാഷയുടെ സർവസ്പർശിയായ ഒരു ശാസ്ത്രീയവിശകലനമാണ്. പിന്നീട് വരരുചി, കാത്യായനൻ (ക്രി. മു. 3-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ) പതഞ്ജലി (ക്രി. മു. 2-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ) മുതലായ ഭാഷാശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പാണിനിയുടെ വ്യാകരണത്തിനു ഭാഷ്യങ്ങളുണ്ടാക്കി. പ്രാകൃതം, ശൗരസേനി, മാഗധി, പൈശാചി തുടങ്ങിയ നാടൻഭാഷകളെ സംസ്കൃതവ്യാകരണത്തിന്റെ ദൃഷ്ടിയിലൂടെ പരിശോധിച്ചുകൊണ്ട് ക്രി. മു. മൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വരരുചി ഒരു 'പ്രാകൃത വ്യാകരണവും' നിർമ്മിക്കുകയുണ്ടായി. ഛന്ദസ്സുകളെപ്പറ്റിയുള്ള പിംഗളന്റെ സൂത്രങ്ങളും സംസ്കൃതവൃത്തങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ജയദേവന്റെ ഗ്രന്ഥവും എടുത്തുപറയത്തക്കവയാണ്. ഈ ഭാഷാശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങൾ അക്കാലത്തെ ഭാഷയുടെയും സാഹിത്യത്തിന്റെയും വളർച്ചയ്ക്ക് വലിയ പ്രചോദനം നൽകിയെന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ.

ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ അഭിവൃദ്ധി

വിവിധ സാഹിത്യശാഖകളെപ്പറ്റിയുള്ള പലതരം ഗ്രന്ഥങ്ങളും അക്കാലത്ത് രചിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി. ഭരതന്റെ നാട്യശാസ്ത്രത്തിൽ നാടകങ്ങളുടെ വിഭജനം, നടന്മാരുടെ അഭിനയം, വേഷവിധാനം, സംഭാഷണം നടത്തേണ്ട രീതി, അലങ്കാരങ്ങൾ, ശബ്ദാർത്ഥങ്ങൾ മുതലായവയെക്കുറിച്ചെല്ലാം വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. നന്ദികേശ്വരന്റെ അഭിനയദർപ്പണമാണ് പ്രസിദ്ധിയാർജ്ജിച്ച മറ്റൊരു നാട്യശാസ്ത്രഗ്രന്ഥം. നൃത്തകലയുടെ സാങ്കേതികവശങ്ങളിൽ വൈദഗ്ധ്യം നേടിയ അനേകം നർത്ത

കന്മാരും നർത്തകികളും അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നു. നൃത്തം പഠിപ്പിക്കുന്നവർക്ക് ഗവണ്മെന്റ് ചെലവിന് കൊടുക്കുക പതിവായിരുന്നു.

സമുദായത്തിന്റെ ഭരണക്രമത്തെപ്പറ്റിയും രാഷ്ട്രീയ സാമൂഹ്യ സിദ്ധാന്തങ്ങളെപ്പറ്റിയും പ്രതിപാദിക്കുന്ന ചില അമൂല്യഗ്രന്ഥങ്ങൾ അക്കാലത്തു രചിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി. ദണ്ഡനീതി, നീതിസാരം, അർത്ഥശാസ്ത്രം മുതലായ പേരുകളിലാണ് അവയറിയപ്പെടുന്നത്. ഏറ്റവും വിലപിടിച്ച ഗ്രന്ഥം ക്രി.മു. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന കൗടില്യന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രമാണ്. അക്കാലത്തെ ജനങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയ ജീവിതത്തെപ്പറ്റി പഠിക്കാൻ നമ്മെ ഇത്രയധികം സഹായിക്കുന്ന മറ്റൊരു പുസ്തകമുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല. അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിൽ അർത്ഥമാണ് ഏറ്റവും പ്രധാനമായ പുരുഷാർത്ഥം. ധർമവും കാമവും അർത്ഥത്തെ ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടു തന്നെയാണ്, ആത്മീയവാദികളായ പുരോഹിതന്മാർ കൗടില്യന്റെ നിയമങ്ങളെ എതിർക്കാനും വളച്ചൊടിക്കാനും വേണ്ടി കൊണ്ടുപിടിച്ചു പരിശ്രമിച്ചത്. കാമന്ദന്റെ നീതിസാരം, മനുവിന്റെ മാനവധർമശാസ്ത്രം മുതലായവയാണ് പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന മറ്റു ഗ്രന്ഥങ്ങൾ, വർണാശ്രമങ്ങളുടെ അടിത്തറയുറപ്പിക്കാൻ സഹായിച്ച മനുസ്മൃതി വളരെ നൂറ്റാണ്ടുകളോളം കാലം ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിപ്പോന്നിട്ടുണ്ട്.

അർത്ഥം മാത്രമല്ല, കാമവും പ്രധാനമായിരുന്നു. വാത്സ്യായനന്റെ കാമശാസ്ത്രം കൗടില്യന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രംപോലെതന്നെ പ്രസിദ്ധമായിരുന്നു. ഉയർന്ന വർഗക്കാർക്ക് കാമകലകളഭ്യസിക്കാൻ അതു സഹായം നൽകി. ശൃംഗാരകവിതകൾക്ക് ഉയർന്ന വർഗക്കാർക്കിടയിൽ വലിയ പ്രചാരമാണുണ്ടായിരുന്നത്.

ഇന്ത്യൻ വൈദ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്ഥാപകൻ ധന്വന്തരിയാണ് എന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ വിവിധങ്ങളായ രോഗങ്ങളെപ്പറ്റിയും അവയുടെ ചികിത്സയെപ്പറ്റിയും വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്ന ചരകസംഹിതയാണ് ഇന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും പഴക്കംചെന്ന വൈദ്യശാസ്ത്രഗ്രന്ഥം. ചരകൻ ജീവിച്ചിരുന്നത് ക്രി. മു. 6-ാം നൂറ്റാണ്ടിനും 4-ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിലാണ്. സുശ്രുതസംഹിതയിൽ അംഗവിച്ഛേദനം, ഉദരഭേദനം, വയറു കീറി കുട്ടിയെ എടുക്കൽ, കണ്ണുകീറി തിമിരം നീക്കൽ മുതലായ ശസ്ത്രക്രിയകളെപ്പറ്റിയും ശസ്ത്രക്രിയയ്ക്കുള്ള ഉപകരണങ്ങളെപ്പറ്റിയും പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. യുദ്ധത്തിലും മറ്റും മുറിവേറ്റവരെ ശസ്ത്രക്രിയയുപയോഗിച്ച് ചികിത്സിച്ചു സുഖപ്പെടുത്തുന്ന ഭിഷഗ്വരന്മാർ അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നുവത്രേ. അശോകന്റെ കാലത്ത് രാജ്യത്തിന്റെ പലഭാഗങ്ങളിലും

ധർമാസ്പത്രികളുണ്ടായിരുന്നു. ദരിദ്രന്മാർക്ക് സൗജന്യമായിട്ടാണത്രേ മരുന്നുകൾ നൽകപ്പെട്ടിരുന്നത്.

ഗണിതശാസ്ത്രം, ജ്യോതിശാസ്ത്രം മുതലായ മറ്റു ശാസ്ത്രങ്ങളിലും പ്രാചീനഭാരതീയർ അസൂയാവഹമായ പ്രാമാണ്യം നേടിയിരുന്നു. ആര്യഭടന്റെ ആര്യഭടീയത്തിൽ ഭൂമി ഗോളാകൃതിയിലുള്ളതാണെന്നും അത് അതിന്റെ അച്ചുതണ്ടിന്മേൽ തിരിയുന്നുണ്ടെന്നും അത് ഒരിടത്തു തന്നെ നിൽക്കുകയല്ല, സൂര്യനുചുറ്റും ചുറ്റിത്തിരിയുകയാണ് ചെയ്യുന്നത് എന്നും പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട്. സൂര്യചന്ദ്രന്മാരുടെയും നക്ഷത്രങ്ങളുടെയും ഗതികളിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റങ്ങളെ പരിശോധിച്ചു കൊണ്ട് തിഥി, നക്ഷത്രം, കരണം, സൂര്യഗ്രഹണം മുതലായവയെപ്പറ്റി കണക്കുകൂട്ടിപ്പറയുവാൻ അക്കാലത്തെ ജ്യോതിശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർക്ക് സാധിച്ചിരുന്നു. വരാഹമിഹിരന്റെ 'ബൃഹത്സംഹിത' എന്ന ജ്യോതിശാസ്ത്രഗ്രന്ഥം മൗലികഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ഒന്നായിട്ടാണ് കരുതപ്പെട്ടിരുന്നത്. ദശാംശവ്യവസ്ഥയും സുന്നവും ഇന്ത്യയിലെ ഗണിതശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരാണ് ആദ്യമായി കണ്ടുപിടിച്ചത് എന്ന് ഇപ്പോൾ പരക്കെ സമ്മതിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സുന്നം അല്ലെങ്കിൽ പൂജ്യം ക്രി. മു. 200– ാമാണ്ടിനോടടുത്തു തന്നെ കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. പ്രൊഫസ്സർ ജി.ബി. ഹാൽസ്റ്റെഡ് തന്റെ 'ഓൺ ദി ഫൗണ്ടേഷൻ ആന്റ് ടെക്നിക്ക് ഓഫ് അരിത്തമെറ്റിക്സ്' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ എഴുതുന്നു.

'ശൂന്യചിഹ്നത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയുടെ പ്രാധാന്യത്തെക്കുറിച്ച് എത്ര പറഞ്ഞാലും അധികമാവില്ല. ബുൽബുദപ്രായമായ ഈ ശൂന്യത്തിന് ഇങ്ങനെ ഒരു വീടും പേരും ചിത്രവും ചിഹ്നവും മാത്രമല്ല ഉപകാരപ്രദമായ ശക്തിയും നൽകിയത് അതിന്റെ പ്രഭവസ്ഥാനമായ ഹിന്ദുവംശത്തിന്റെ സഹജസ്വഭാവവിശേഷത്തിന് അനുയോജ്യം തന്നെ.... ഒറ്റയ്ക്കെടുത്തു നോക്കിയാൽ ഗണിതശാസ്ത്രപരമായ യാതൊരു സംസൃഷ്ടിയും ബുദ്ധിയുടേയും ശക്തിയുടേയും ഉൽഗതിക്ക് ഇതിനേക്കാൾ കഴിവുൾക്കൊണ്ടിട്ടില്ല'.

നെപ്പോളിയന്റെ കാലത്ത് ജീവിച്ചിരുന്ന ലപ്ലാസ് എന്ന യൂറോപ്യൻ ശാസ്ത്രജ്ഞൻ ഇങ്ങനെ എഴുതി:

'എല്ലാ സംഖ്യകളും പത്ത് അക്കങ്ങളെക്കൊണ്ടു കുറിക്കുന്ന സൂത്രം നമുക്ക് നൽകിയത് ഇന്ത്യയാണ്. ഓരോ അക്കത്തിനും ഒരു സ്ഥാനവിലയും കേവലമായ മറ്റൊരു വിലയും ഉണ്ട്. അത്യന്തം അഗാധവും സുപ്രധാനവുമായ ഒരാശയമാണിത്. അതിന്റെ യഥാർത്ഥയോഗ്യതയെ നാം

അവഗണിച്ചു കളയാൻ തക്കവണ്ണം ഇന്ന് അത്രമേൽ സരളമായിത്തോന്നുന്നുവെങ്കിലും അതിന്റെ സാരള്യം ഏതുതരം കണക്കുകൂട്ടലിനും അതുണ്ടാക്കിത്തീർക്കുന്ന എളുപ്പം നമ്മുടെ സംഖ്യാവിദ്യയെ പ്രയോജനകരമായ കണ്ടുപിടുത്തങ്ങളുടെ മുന്നണിയിൽ നിർത്തുന്നു. പുരാതനകാലത്തുണ്ടായിട്ടുള്ളവരിൽ ഏറ്റവും വലിയ രണ്ടു മഹാന്മാരായ ആർക്കിമെഡീസിന്റെയും അപ്പലോണിയസിന്റെയും പ്രതിഭാവിലാസത്തിന്റെ പിടിയിൽപ്പോലും അതു പെട്ടിട്ടില്ലെന്നോർക്കുമ്പോൾ, ഈ നേട്ടത്തിന്റെ മഹനീയതയെ നാം ആദരിക്കും.

രേഖാഗണിതം, ബീജഗണിതം, സംഖ്യാവിദ്യ മുതലായ ശാസ്ത്രങ്ങൾ ഇക്കാലത്താണുയർന്നുവന്നത്. ഈ വിവിധരംഗങ്ങളിൽ പ്രാചീനേന്ത്യയ്ക്കുണ്ടായ നേട്ടങ്ങളേക്കുറിച്ച് 'ഇന്ത്യയെ കണ്ടെത്തൽ' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ പണ്ഡിറ്റ് ജവഹർലാൽ നെഹ്റു ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു:

'ഗണിതശാസ്ത്രത്തിൽ പുരാതനേന്ത്യക്കാർ യുഗപരിവർത്തനഹേതുക്കളായ ചില കണ്ടുപിടുത്തങ്ങൾ നടത്തി - വിശേഷിച്ച് 'സുന്ന'ത്തിന്റെ ചിഹ്നവും ദശാംശസ്ഥാന വ്യവസ്ഥയും ഋണചിഹ്നത്തിന്റെ ഉപയോഗവും ബീജഗണിതത്തിൽ അവിജ്ഞാത സംഖ്യകളെക്കുറിക്കാൻ അക്ഷരങ്ങളുടെ ഉപയോഗവും കണ്ടുപിടിച്ചു. കണ്ടുപിടുത്തത്തിന്റെയും അതിനെ പ്രയോഗത്തിൽ വരുത്തുന്നതിന്റെയും ഇടയിൽ വലിയൊരിടക്കാലം എന്നുമുണ്ടായിരുന്നതിനാൽ ഇവയുടെ കാലം കണക്കാക്കുക പ്രയാസമത്രേ. എന്നാൽ, സംഖ്യാവിദ്യയുടെയും രേഖാഗണിതത്തിന്റെയും ബീജഗണിതത്തിന്റെയും പ്രാരംഭങ്ങൾ ഏറ്റവും പുരാതനകാലം മുതൽ തന്നെ മൊട്ടിട്ടിട്ടുണ്ടെന്നു വ്യക്തമാണ്. ഋഗ്വേദകാലത്തുപോലും സംഖ്യാവിദ്യയുടെ അടിസ്ഥാനം 'പത്ത്' ആയിരുന്നു. പുരാതനേന്ത്യക്കാരുടെ കലാബോധവും സംഖ്യാബോധവും അസാധാരണമാണ്. വളരെയേറെ വരുന്ന അക്കങ്ങൾക്കുപോലും അവർക്ക് ഒരു സംഖ്യാനാമപരമ്പരയുണ്ടായിരുന്നു. ഗ്രീക്കുകാർ, റോമാക്കാർ, പേർഷ്യാക്കാർ, അറബികൾ എന്നിവർക്ക് ആയിരത്തിൽ ഏറിയാൽ പതിനായിരത്തിൽ, (10^4 = 10,000) കവിഞ്ഞ സംഖ്യകൾക്ക് പേരുണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നു വിചാരിക്കണം. ഇന്ത്യയിലാകട്ടെ, ഓരോന്നിനും പ്രത്യേകമായി പതിനെട്ടു സംഖ്യാനാമങ്ങൾ (10^{18}) ഉണ്ടായിരുന്നു. അതിലും നീണ്ട പട്ടികകൾ കൂടിയുണ്ട്. ബുദ്ധന്റെ ബാല്യത്തിലെ വിദ്യാഭ്യാസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കഥയിൽ 10^{50} വരെയുള്ള സംഖ്യകളെ അദ്ദേഹം പേരെണ്ണിപ്പറഞ്ഞതായിക്കാണുന്നു'.

ഭവനങ്ങളും നഗരങ്ങളും കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിന്റെ സാങ്കേതികവശങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്ന വാസ്തുവിദ്യയും വിവിധതരത്തിലുള്ള മൂർത്തികളെ കൊത്തിയുണ്ടാക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്നു വിവരിക്കുന്ന മൂർത്തികലയും അക്കാലത്ത് പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. ശില്പവിദ്യയ്ക്ക് വലിയൊരു മുന്നേറ്റമുണ്ടായി. മൗര്യന്മാരുടെ കാലത്ത് അനേകം സ്തൂപങ്ങളും വിഹാരങ്ങളും നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടു. അശോകന്റെ കാലത്ത് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട സാഞ്ചിയിലെ മനോഹരമായ സ്തൂപം ഇന്നും അഭിമാനത്തോടെ തലയുയർത്തി നിൽക്കുന്നുണ്ട്. മഹാന്മാരായ ചിത്രകാരൻമാരുടെയും കൊത്തുപണിക്കാരുടെയും കൈവിരുതുകൾ അജന്താഗുഹകളിലും വടക്ക് പടിഞ്ഞാറ് മഥുര മുതൽ തെക്കു നാഗാർജ്ജുന കൊണ്ഡ, അമരാവതി മുതലായ കലാകേന്ദ്രങ്ങൾവരെ വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്ന പല സ്ഥലങ്ങളിലും ഇന്നു മായാതെ കിടക്കുന്നുണ്ട്.

സാഹിത്യാദികലകളിലും ശാസ്ത്രങ്ങളിലും വൈദഗ്ധ്യം നേടാനാഗ്രഹിക്കുന്നവർക്ക് സർവകലാശാലകളുണ്ടായിരുന്നു. ഇന്നത്തെ പെഷവാറിനടുത്തുള്ള തക്ഷശിലയാണ് ഏറ്റവുമധികം പ്രസിദ്ധി നേടിയത്. ദൂരദേശങ്ങളിൽ നിന്നുപോലും ആളുകൾ ഉന്നത വിദ്യാഭ്യാസത്തിനു വേണ്ടി അവിടേക്കു പോവുക പതിവായിരുന്നു. പാണിനി അവിടെയാണത്രേ പഠിച്ചത്.

17

ഇന്ത്യയിലെ ഫ്യൂഡലിസം

അശോകന്റെ മരണത്തിനുശേഷം മൗര്യസാമ്രാജ്യം ക്രമത്തിൽ ക്ഷയിക്കാൻ തുടങ്ങി. വടക്ക് കിഴക്ക് അഫ്ഗാനിസ്ഥാൻ, ബലൂചിസ്ഥാൻ, കാശ്മീർ മുതലായ രാജ്യങ്ങളും കിഴക്ക് ബ്രഹ്മപുത്രാനദിവരെയുള്ള പ്രദേശങ്ങളും തെക്ക് പെന്നാർ നദിവരെയുള്ള സ്ഥലങ്ങളുമുൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു വിപുലമായ സാമ്രാജ്യത്തെ നിലനിർത്താനാവശ്യമായ പ്രാപ്തിയും കരുത്തും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിൻഗാമികൾക്കുണ്ടായിരുന്നില്ല. അതുകാരണം, അശോകന്റെ മേൽക്കോയ്മ അംഗീകരിച്ചിരുന്ന പല രാജ്യങ്ങളും മൗര്യസാമ്രാജ്യത്തിൽ നിന്നു വേറിട്ടുപോയി. ആദ്യം പോയത് ഭോജന്മാർ, പാരിന്ദൻമാർ, ആന്ധ്രക്കാർ മുതലായവരുൾക്കൊള്ളുന്ന ഡെക്കാൻ പ്രദേശമാണ്. നാസിക്ക് തലസ്ഥാനമാക്കിക്കൊണ്ട് അവർ ശതവാഹന വംശമെന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന ഒരു പുതിയ രാജവംശം സ്ഥാപിച്ചു. ഏറെ താമസിയാതെ ഒറിയയിലെ ജനങ്ങളും മൗര്യഭരണത്തിൽ നിന്ന് മോചനം നേടി. അങ്ങനെ മൗര്യസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ വിസ്താരം കുറഞ്ഞുകുറഞ്ഞുവന്നു. ക്രി. മു. 185ൽ അവസാനത്തെ മൗര്യരാജാവായ ബൃഹദ്രഥനെ കൊലചെയ്ത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സേനാധിപതിയായ പുഷ്യമിത്രൻ സിംഹാസനം കരസ്ഥമാക്കുകയും ശുംഗവംശമെന്ന പുതിയൊരു രാജവംശം സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇന്നത്തെ ബീഹാറും ഉത്തരപ്രദേശമുൾക്കൊള്ളുന്ന ചെറിയൊരു സാമ്രാജ്യമാണദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ചത്. ശുംഗവംശത്തിൽപ്പെട്ട പത്തു രാജാക്കന്മാർ ഒരാൾക്കു

ശേഷം മറ്റൊരാളായി ആകെ 112 കൊല്ലക്കാലം (ക്രി. മു. 184 മുതൽ 72 വരെ) ഭരണം നടത്തി. ക്രി. മു. 72ൽ കണ്വൻമാർ മഗധയിൽ ശുംഗഭരണമവസാനിപ്പിച്ച് പുതിയൊരു രാജവംശം സ്ഥാപിച്ചു. അതിനുശേഷം ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 3-ാം നൂറ്റാണ്ടിനോടടുത്ത് കശാനന്മാർ മറ്റൊരു സാമ്രാജ്യം സ്ഥാപിച്ചു. അവരുടെ ശക്തിയും പ്രതാപവും ഐശ്വര്യവും കനിഷ്കന്റെ കാലത്താണ് (ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 78 മുതൽ 123 വരെ) ഉച്ചനിലയിലെത്തിയത്. ഗാന്ധാരത്തിലെ പുരുഷപുര (പെഷവാർ)മായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ തലസ്ഥാനം. പക്ഷേ, കാശ്മീരും പഞ്ചാബും പാറ്റ്നവരെയുള്ള ഗംഗാതീരപ്രദേശങ്ങളും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കല്പനകളനുസരിച്ചിരുന്നു. മഹാനും ബുദ്ധഭക്തനുമായ ഒരു രാജാവായിട്ടാണ് അദ്ദേഹം അറിയപ്പെടുന്നത്. വസുമിത്രൻ, അശ്വഘോഷൻ, നാഗാർജ്ജുനൻ മുതലായ കവികളും തത്വജ്ഞാനികളും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൊട്ടാരത്തെ അലങ്കരിച്ചിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മരണത്തിനുശേഷം കുശാന മേധാവിത്വമവസാനിച്ചു. ആഭ്യന്തരയുദ്ധങ്ങളും വിദേശീയാക്രമണങ്ങളുമാണ് ആ അവസാനത്തെ ത്വരിതപ്പെടുത്തിയത്. അതിനുശേഷം മൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടാകുമ്പോഴേക്കും ഇന്ത്യയുടെ വിവിധഭാഗങ്ങളിലായി അനേകം ചെറിയ ചെറിയ രാജ്യങ്ങൾ സ്ഥാപിതമായി. തെക്കേ ഇന്ത്യയിൽ ചോളം, കേരളം (അല്ലെങ്കിൽ ചേരം) പാണ്ഡ്യം എന്നീ രാജ്യങ്ങൾ ഉയർന്നുവരുകയും പ്രശസ്തിയാർജ്ജിക്കുകയും ചെയ്തത് ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ്.

ഗുപ്തസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ ഉയർച്ചയും തകർച്ചയും

ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 320ൽ ചന്ദ്രഗുപ്തൻ മഗധയുടെ സിംഹാസനം കരസ്ഥമാക്കിയതോടുകൂടിയാരംഭിച്ച ഗുപ്തസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ കാലഘട്ടം ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിലെ സുവർണയുഗമായിട്ടാണ് കരുതപ്പെടുന്നത്. ചന്ദ്രഗുപ്തൻ (ക്രി. 320-330) സുശക്തനും പ്രതാപിയുമായ ഒരു രാജാവായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പുത്രൻ സമുദ്രഗുപ്തൻ (330-375) തന്റെ സാമ്രാജ്യത്തെ കിഴക്ക് ബ്രഹ്മപുത്രാനദിവരെയും പടിഞ്ഞാറ് യമുനാനദിവരെയും തെക്ക് നർമ്മദാനദിവരെയും വ്യാപിപ്പിച്ചു. സമുദ്രഗുപ്തൻ മരണമടഞ്ഞതിൽപ്പിന്നെ, ഒരാൾക്കുശേഷം മറ്റൊരാളായി, മൂന്ന് ചക്രവർത്തിമാർ ഭരണം നടത്തി. അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ അപരിഷ്കൃതരായ ഹൂണന്മാർ ഇന്ത്യയെ ആക്രമിക്കുകയും വടക്ക് മഗധ മുതൽ തെക്ക് വിന്ധ്യാപർവ്വതം വരെയുള്ള പ്രദേശങ്ങളെ കൊള്ളയടിച്ചു നശിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തതോടുകൂടി ഗുപ്തസാമ്രാജ്യം ഛിന്നഭിന്നമായി. അതിനുശേഷം 7-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ കനൗജിനെ കേന്ദ്രമാക്കി

ക്കൊണ്ട് ഹർഷൻ ഒരു പുതിയ സാമ്രാജ്യം സ്ഥാപിക്കാൻ പരിശ്രമിച്ചു നോക്കി. ആ പരിശ്രമത്തിൽ അദ്ദേഹം വിജയിക്കുകയും ചെയ്തു. പഞ്ചാബു മുതൽ ബംഗാൾ ഉൾക്കടൽ വരെയുള്ള പ്രദേശങ്ങളിലേക്ക് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭരണം വ്യാപിച്ചു. പക്ഷേ, ആ സാമ്രാജ്യം അരനൂറ്റാണ്ടുപോലും നിലനിന്നില്ല. ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 647ൽ ഹർഷൻ മരണം പ്രാപിച്ചതോടുകൂടി രാജ്യത്തിൽ വീണ്ടും അരാജകത്വം നടമാടാൻ തുടങ്ങി; ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിന്റെ ഐക്യം വീണ്ടും തകർന്നു. അതിനുശേഷം ക്രസ്ത്വാബ്ദം 13-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ദൽഹിയിൽ സുൽത്താന്മാരുടെ ഭരണം ആരംഭിക്കുന്നതുവരെയും ഏകീകൃതങ്ങളും വിസ്തൃതങ്ങളുമായ സാമ്രാജ്യങ്ങളൊന്നും തലയുയർത്തുകയുണ്ടായില്ല. ചാലൂക്യന്മാർ, പല്ലവന്മാർ, പാണ്ഡ്യന്മാർ തുടങ്ങിയ വിവിധ വംശങ്ങളുടെ നേതൃത്വത്തിൽ പരസ്പരം മല്ലടിക്കുന്ന ചെറിയ ചെറിയ രാജ്യങ്ങളാണ് ഭരണം നടത്തിപ്പോന്നത്. സാമൂഹ്യവും സാമ്പത്തികവുമായ പല പരിവർത്തനങ്ങളേയും ഉത്ഘാടനം ചെയ്ത ഒരു കാലഘട്ടമാണിത്.

സുപ്രസിദ്ധചരിത്രകാരനായ വിൻസെന്റ് സ്മിത്ത് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു:

'അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിലും ആറാം നൂറ്റാണ്ടിലുമുണ്ടായ അപരിഷ്കൃത വർഗക്കാരുടെ ആക്രമണങ്ങൾ, ഇന്ത്യയുടെ അധികൃതവക്താക്കളാൽ അവഗണിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിലും, വടക്കേ ഇന്ത്യയുടെയും പടിഞ്ഞാറെ ഇന്ത്യയുടെയും രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹ്യവുമായ ചരിത്രത്തിലെ ഒരു പരിവർത്തനഘട്ടത്തെയാണ് കുറിക്കുന്നത്. ഗുപ്തകാലത്തെ രാഷ്ട്രീയവ്യവസ്ഥ പരിപൂർണമായിത്തകരുകയും പുതിയ ഭരണവ്യവസ്ഥകൾ രൂപമെടുക്കുകയും ചെയ്തു'.

ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ ആവിർഭാവം

ഗുപ്തസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ തകർച്ചയോടുകൂടി വർണാശ്രമധർമ്മങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് ഉലച്ചിൽതട്ടി. സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ പുതിയ ഉത്പാദനശക്തികൾ തലയുയർത്തി. പുതിയരൂപത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 5-ാം നൂറ്റാണ്ടിനും 6-ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ ഇന്ത്യയിൽ ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥ ഉയർന്നുവന്നു.

വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ തന്നെ ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ പ്രാരംഭരൂപങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. പഴയ സാമൂഹ്യഘടന

യിൽ വിപ്ലവകരമായ പൊട്ടിത്തെറികളൊന്നുമുണ്ടായില്ല. വർഗങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള തുറന്ന യുദ്ധങ്ങളുടേയും വിപ്ലവങ്ങളുടേയും ഫലമായിട്ടല്ല ഇന്ത്യയിൽ ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥയാവിർഭവിച്ചത്. അതുകൊണ്ട് അടിമവ്യവസ്ഥയുടെയും പ്രാകൃത കമ്യൂണിസത്തിന്റെ തന്നെയും അവശിഷ്ടങ്ങൾ ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥയിൽ നിലനിന്നുപോന്നു. ഇത് ഫ്യൂഡൽ ഉത്പാദന രീതിയുടെ വളർച്ചയെത്തന്നെ കുറെയൊക്കെ തടസ്സപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു.

മഹാരാജാവിനോ ചക്രവർത്തിക്കോ കപ്പം കൊടുക്കുകയും അവരുടെ മേൽക്കോയ്മ അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്ത സാമന്തന്മാരുടെയും പ്രാദേശിക രാജാക്കന്മാരുടെയും ഭരണമാണ് മൗര്യന്മാരുടെയും ബുദ്ധന്മാരുടെയും കാലത്തുണ്ടായിരുന്നത്. ഈ പ്രാദേശിക രാജാക്കന്മാർ താന്താങ്ങളുടെ അതിർത്തിക്കുള്ളിൽ ഇഷ്ടംപോലെ ഭരണം നടത്തിപ്പോന്നു. ഇതിനെ മുകളിൽ നിന്നുള്ള ഫ്യൂഡലിസം എന്ന് ചില ചരിത്രകാരന്മാർ വിളിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ഉത്പാദനവ്യവസ്ഥ പഴയതുതന്നെയായിരുന്നു. അടിയാളനും ജന്മിയുമെന്ന വർഗവ്യവസ്ഥയാവിർഭവിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. നികുതികൾ രാജാക്കന്മാരുടെ പ്രതിനിധികളായ ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാർ നേരിട്ടാണ് പിരിച്ചിരുന്നത്. ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 5-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ ഇന്ത്യ സന്ദർശിച്ച ഫാഹിയാൻ എന്ന ചൈനാക്കാരൻ അക്കാലത്തെ കാർഷിക വ്യവസ്ഥയെപ്പറ്റി ഇങ്ങനെ പറയുകയുണ്ടായി.

'രാജാവിന്റെ ഭൂമി കൃഷിചെയ്യുന്നവർ മാത്രം അതിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന ധാന്യത്തിന്റെ ഒരുഭാഗം കൊടുക്കണം. അവർക്ക് ഭൂമി വിട്ടുപോകണമെങ്കിൽ പോകാം; അവിടെത്തന്നെ താമസിക്കണമെങ്കിൽ താമസിക്കുകയും ചെയ്യാം.'

ഇഷ്ടമുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രം കൃഷിചെയ്യാനും ഇഷ്ടമില്ലെങ്കിൽ കൃഷിപ്പണിയുപേക്ഷിച്ച് മറ്റെന്തെങ്കിലും ജോലിയിലേർപ്പെടാനും സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നാണദ്ദേഹം പറയുന്നത്. നിലവുമായി ബന്ധപ്പെടുകയും ഭൂവുടമകൾക്കുവേണ്ടി കൃഷിചെയ്യാൻ നിർബന്ധിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന അടിയാളന്മാർ അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നാണിതു കാണിക്കുന്നത്. ഇത് തീർച്ചയായും 6-ാം ഫ്യൂഡലിസമല്ല.

എന്നാൽ, ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 6-ാം നൂറ്റാണ്ടിലോ 7-ാം നൂറ്റാണ്ടിലോ രചിക്കപ്പെട്ട 'ശുക്രനീതിസാരം' ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥയുടെ പല സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളേയും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഗ്രാമങ്ങളെ അവയ്ക്കു പുറത്തുള്ള ലോകത്തിൽ നിന്ന് ഒറ്റപ്പെടുത്തുവാൻ പറ്റിയ പല നിയമങ്ങളും അക്കാലത്ത് നടപ്പിൽവന്നു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഗ്രാമത്തിൽ പ്രവേശിക്കുന്നവരും അവിടെനിന്നു പുറത്തുപോകുന്നവരും ഗ്രാമഭരണാധികാരിയുടെ

മുമ്പിൽ തങ്ങളുടെ പേരുകൾ രജിസ്റ്റർ ചെയ്യണമെന്ന് വ്യവസ്ഥയുണ്ടായിരുന്നു. വിദേശീയർക്ക് ഗ്രാമത്തിനുള്ളിൽ വളരെയധികം കാലം താമസിക്കാനനുവാദമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അകത്തുള്ളവർക്ക് പുറത്തുകടക്കുവാനും പുറത്തുള്ളവർക്ക് അകത്തുകടക്കുവാനും എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. രാജാവും നിലവും തമ്മിൽ അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്ന ബന്ധത്തെപ്പറ്റി 'ശുക്രനീതിസാരം' ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു:

'നിലനികുതികൾ, ചുങ്കങ്ങൾ, പലിശകൾ, കപ്പങ്ങൾ, പാട്ടങ്ങൾ, മുതലായവ കാലതാമസം കൂടാതെ കൃത്യമായി രാജാവ് വസൂലാക്കണം. ഓരോ കൃഷിക്കാരനും അടച്ചുതീർക്കേണ്ട ഭാഗമെത്രയാണെന്നു നിശ്ചയിച്ചു കൊണ്ടുള്ള രേഖ രാജാവ് തന്റെ സ്വന്തം മുദ്രവച്ചു കൊടുക്കണം. ഗ്രാമത്തിന്റെ ഭാഗമെത്രയാണെന്നു നിശ്ചയിച്ചതിനുശേഷം അത് ഒരു ധനികനിൽ നിന്ന് രാജാവ് മുൻകൂറായി വാങ്ങണം. (നിയമ്യഗ്രാമഭൂഭാഗ മേക്സ്മാദ്ധനികാദ്ധഹേത്). അല്ലെങ്കിൽ മാസന്തോറുമോ ഋതുക്കൾ തോറുമോ ആയി അടച്ചുതീർക്കുമെന്നുള്ളതിന് ഒരുറപ്പുവാങ്ങണം. (വിഭാഗശോ ഗൃഹീത്വാപിമാസിമാസി ഋതൗ ഋതൗ). അതുമല്ലെങ്കിൽ രാജാവ് തനിക്ക് ലഭിക്കുന്നതിന്റെ പതിനാറിലൊരു ഭാഗമോ പന്ത്രണ്ടിലൊരുഭാഗമോ എട്ടിലൊരുഭാഗമോ ആറിലൊരുഭാഗമോ പ്രതിഫലമായി നൽകുമെന്ന വ്യവസ്ഥയിൽ ഗ്രാമപന്മാർ എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരെ നിയമിക്കണം. (ഈ ഗ്രാമപന്മാരാണ് രാജാവിന്റെ പേരിൽ കൃഷിക്കാർക്ക് ഭാഗപത്രം കൊടുക്കുകയും അവരിൽ നിന്ന് രാജഭാഗം വസൂലാക്കുകയും ചെയ്തുപോന്നത്.) ...... കൃഷി ചെയ്യുന്ന നിലങ്ങളിൽനിന്നു മാത്രമല്ല വീടുകൾ, പാർപ്പിടങ്ങൾ, മുതലായവയിൽ നിന്നും നികുതി വസൂലാക്കണം. റോഡുകൾ സംരക്ഷിക്കാനും കേടുതീർക്കാനുംവേണ്ടി അവയുപയോഗിക്കുന്നവരിൽ നിന്നും ചുങ്കം വസൂലാക്കണം....'

ഇന്ത്യയുടെ കാർഷികവ്യവസ്ഥയിൽ ഫ്യൂഡൽബന്ധങ്ങളാവിർഭവിക്കാൻ തുടങ്ങി എന്നതിന്റെ സൂചനകളാണിവ എന്ന് എടുത്തുപറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. എല്ലാ ഭൂമിയും രാജാവിന്റേതാണ് എന്ന മൗര്യൻ സിദ്ധാന്തത്തിന് ഇളക്കം തട്ടിച്ച മാറ്റങ്ങളാണിവ. ഗ്രാമപന്മാർ രാജാവിനുവേണ്ടി രാജാവിന്റെ പ്രതിനിധികളെന്ന നിലയ്ക്ക് ഭരണം നടത്തും. വിളവിന്റെ ഒരു നിശ്ചിതഭാഗം നൽകണമെന്ന വ്യവസ്ഥയിന്മേൽ കൃഷി ചെയ്യാൻ തയ്യാറുള്ളവർക്ക് അവർ ഭൂമി ഏൽപ്പിച്ചുകൊടുക്കും. തങ്ങൾ വസൂലാക്കുന്നതിന്റെ ഒരു ഭാഗം രാജാവിന് കൊടുത്ത് ബാക്കിയെല്ലാം അവർ സ്വന്തമായി അനുഭവിക്കും. ഇങ്ങനെ ക്രമത്തിൽ അടിമകളെക്കൊണ്ടു

പണിയെടുപ്പിക്കുക എന്ന സമ്പ്രദായം ക്ഷയിക്കുകയും അവരുടെ സ്ഥാനത്ത് അടിയാളന്മാർ ആവിർഭവിക്കുകയും ചെയ്തു.

പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ ഗ്രാമസമുദായം

ഔപചാരികമായി നോക്കിയാൽ നിലമെല്ലാം അപ്പോഴും പൊതുവുടമയിലായിരുന്നു. സ്വയം സമ്പൂർണ്ണങ്ങളായ ഗ്രാമസമുദായങ്ങളാണുണ്ടായിരുന്നത്. ഗ്രാമ പഞ്ചായത്തായിരുന്നു ഭരണവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനഘടകം. പ്രാചീനകാലം മുതൽക്കേ നിലനിന്നുപോന്ന ഈ ഗ്രാമസമുദായങ്ങളുടെ സവിശേഷതകളെ മാർക്സ് തന്റെ 'മൂലധനം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു:

'ചെറുതും ഏറ്റവും പ്രാചീനവുമായ ആ ഇന്ത്യൻ സമുദായങ്ങൾ – അവയിൽ ചിലത് ഇന്നേവരെ തുടർന്നുപോന്നിട്ടുണ്ട് – നിലത്തിന്മേലുള്ള പൊതുവുടമയേയും കൃഷിയേയും കൈവേലകളേയും കൂട്ടിയിണക്കുന്നതിനേയും മാറ്റാൻ വയ്യാത്ത ഒരു പ്രവൃത്തിവിഭജനത്തേയും ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നത്.... നൂറു മുതൽ അനേകായിരം ഏക്കർവരെയടങ്ങുന്ന ഈ പ്രദേശങ്ങളോരോന്നും അതിനാവശ്യമുള്ളതെല്ലാം ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന പൂർണവും ഒതുങ്ങിയതുമായ ഒരു ഘടകമാണ്. ഉല്പന്നങ്ങളുടെ പ്രധാനഭാഗം സമുദായത്തിന്റെ നേരിട്ടുള്ള ഉപയോഗത്തിനു വേണ്ടിയുള്ളവയാണ്. അവ കൈമാറ്റത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ചരക്കുകളുടെ രൂപം ധരിക്കുന്നില്ല.... മിച്ചമുള്ളത് മാത്രമാണ് ചരക്കുകളായിത്തീരുന്നത്. അതിൽ തന്നെയും ഒരു ഭാഗം സ്റ്റേറ്റിന്റെ കൈയ്യിലെത്തിയതിനുശേഷം മാത്രമേ ചരക്കായിത്തീരുന്നുള്ളൂ.... ഈ സമുദായങ്ങളുടെ ഭരണഘടന ഇന്ത്യയുടെ വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തതരത്തിലാണ്. ഏറ്റവും ലളിതമായ രൂപത്തിൽ, നിലം പൊതുവായി കൃഷി ചെയ്യപ്പെടുകയും ഉൽപ്പന്നങ്ങൾ ഗ്രാമത്തിലെ അംഗങ്ങൾക്കിടയിൽ ഭാഗിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. അതേസമയത്തുതന്നെ സഹായക വ്യവസായങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്ക് ഓരോ വീട്ടിലും നൂൽനൂല്പും നെയ്ത്തുമുണ്ട്. ഇങ്ങനെ ഒരേ തരത്തിലുള്ള പ്രവർത്തിതന്നെ ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ബഹുജനങ്ങളോടൊപ്പം ജഡ്ജിയും പൊലീസുകാരനും നികുതിപിരിവുകാരനും എല്ലാമായ 'ഗ്രാമപ്രധാനിയേ'യും നമുക്ക് കാണാൻ കഴിയും. കൃഷിയുടെ വരവ് ചെലവ് കണക്കുകൾ വെയ്ക്കുകയും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട എല്ലാറ്റിന്റേയും രജിസ്റ്റർ സൂക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കണക്കപ്പിള്ള (അല്ലെങ്കിൽ കരണം), കുറ്റവാളികളെ ശിക്ഷിക്കുകയും ഗ്രാമത്തിലൂടെ കടന്നുപോകുന്ന വിദേശികളെ സംരക്ഷിക്കുകയും അവരെ അടുത്ത ഗ്രാമത്തിലേക്ക്

അനുഗമിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മറ്റൊരുദ്യോഗസ്ഥൻ, അയൽപ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്ന് ഗ്രാമത്തിന്റെ അതിർത്തികളെ കാത്തുരക്ഷിക്കുന്ന ഉദ്യോഗസ്ഥൻ, പൊതുകുളത്തിൽ നിന്ന് വെള്ളം കൃഷിക്ക് കൊടുക്കുന്ന പ്രവൃത്തിക്കാരൻ, മതചടങ്ങുകൾ നിർവ്വഹിക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണൻ, കുട്ടികളെ മണ്ണിലെഴുതി പഠിപ്പിക്കുന്ന അദ്ധ്യാപകൻ, വിത്തുനടൽ, കൊയ്ത്തു തുടങ്ങിയ എല്ലാ കാർഷിക പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും പറ്റിയ മുഹൂർത്തങ്ങളേയും അശുഭദിനങ്ങളേയും വിവരിച്ചുകൊടുക്കുന്ന ജ്യോത്സ്യൻ, എല്ലാത്തരം കാർഷികോപകരണങ്ങളുടേയും കേടുപാടുകൾ തീർക്കുന്ന പെരുങ്കൊല്ലനും ആശാരിയും, ഗ്രാമത്തിനാവശ്യമായ മൺപാത്രങ്ങളുണ്ടാക്കുന്ന കുശവൻ, ക്ഷുരകൻ, അലക്കുകാരൻ, തട്ടാൻ, അവിടെയും ഇവിടെയുമായി കവികൾ – ചില സമുദായങ്ങളിൽ തട്ടാന്മാരുടെയും മറ്റുചിലേടങ്ങളിൽ അദ്ധ്യാപകന്മാരുടെയും ജോലികൾ കൂടി കവികൾ നിർവഹിക്കും – ഇവരെല്ലാമുണ്ടായിരുന്നു. ഒരു ഡസനോളം വരുന്ന ഈ വ്യക്തികളെല്ലാം സമുദായത്തിന്റെ പൊതുചെലവിലാണ് സംരക്ഷിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്...'

ഔപചാരികമായി നോക്കുമ്പോൾ ഗ്രാമപ്രധാനിയും കണക്കപ്പിള്ളയും ആശാരി, ജ്യോത്സ്യൻ, അദ്ധ്യാപകൻ മുതലായവരെപ്പോലെ തന്നെ സമുദായത്തെ സേവിക്കുന്നവർ മാത്രമാണ്. പക്ഷേ, യഥാർത്ഥത്തിൽ തങ്ങളുടെ പ്രത്യേകരീതിയിലുള്ള സ്ഥാനങ്ങളുപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് അവർക്ക് സമുദായത്തിന്റെ മേധാവികളാവാൻ കഴിഞ്ഞു. വമ്പിച്ച സ്വകാര്യസ്വത്തുക്കൾ മാത്രമല്ല, ഗ്രാമപഞ്ചായത്തുകളുടെ അധികാരവും അവർ മെല്ലെമെല്ലെ കൈക്കലാക്കി. രാജാവിനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാമന്തന്മാർക്കും നൽകപ്പെട്ടിരുന്ന കപ്പവും തിരുമുൽക്കാഴ്ചകളും ക്രമത്തിൽ പാട്ടമായി മാറി. നിലത്തിന്മേലുള്ള ഉടമാവകാശം നാടുവാഴികൾക്കായിത്തീർന്നു എന്നതിന്റെ സൂചനയായിരുന്നു അത്.

ഇന്ത്യൻ ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകൾ

വളരെയധികം കെട്ടുപ്പിണഞ്ഞ വിവിധ ബന്ധങ്ങളോടുകൂടിയ ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയായിരുന്നു ഇന്ത്യൻ ഫ്യൂഡലിസം. ഏറ്റവും മുകളിൽ മഹാരാജാവ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കീഴിൽ സാമന്തന്മാർ. ചിലപ്പോൾ സാമന്തന്മാർ തന്നെ രാജാക്കന്മാരായി മാറും. സാമന്തൻമാരുടെ കീഴിൽ നാടുവാഴികൾ. നേരിട്ടദ്ധ്വാനിച്ചു കൃഷി ചെയ്യുന്നവരും നാടുവാഴികളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങൾക്കു പല രൂപങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. ചില ഗ്രാമസമുദായങ്ങൾ രാജാവിന് മാത്രം വിളവിന്റെ നിശ്ചിതഭാഗം കൊടുക്കും. മറ്റു

സമുദായങ്ങൾക്ക് ഇടത്തട്ടുകാരായ നാടുവാഴികളെ ആശ്രയിക്കേണ്ടി വന്നു. നിശ്ചിതകാലത്തേക്ക് കൃഷി ചെയ്യാൻവേണ്ടി നാടുവാഴികളിൽ നിന്നു ഭൂമി ഏറ്റുവാങ്ങുന്നവരുണ്ടായിരുന്നു. സ്വകാര്യസ്വത്തുള്ള സ്വതന്ത്രരായ കൃഷിക്കാരുമുണ്ടായിരുന്നു. നാടുവാഴികൾ പലപ്പോഴും പൊതുഭൂമികൾ തട്ടിയെടുത്തു സ്വന്തമാക്കുക പതിവായിരുന്നു. പൊതുഭൂമികളായിരുന്ന സ്ഥലങ്ങൾ സ്വന്തമാക്കി മറ്റുള്ളവർക്കു പല നിബന്ധനകളോടുകൂടി പാട്ടത്തിനേൽപ്പിച്ചുകൊടുത്ത് അവർ ധാരാളം സ്വത്തു സമ്പാദിച്ചു. തങ്ങൾ ചൂഷണം ചെയ്തു സമ്പാദിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗം അവർ സാമന്തന്മാർക്കു കൊടുക്കും. സാമന്തന്മാർ രാജാവിന് കപ്പം കൊടുക്കും. സൈനികപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നേതൃത്വം വഹിക്കുകയോ രാജാവിനെ മറ്റു തരത്തിൽ സഹായിക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന സാമന്തന്മാരും നാടുവാഴികളും കരങ്ങളിൽ നിന്നും കപ്പങ്ങളിൽ നിന്നും ഒഴിവാക്കപ്പെടുക പതിവായിരുന്നു. ചിലപ്പോൾ രാജാക്കന്മാർ മാറും. രാഷ്ട്രീയമായ ഭരണമാറ്റങ്ങളുണ്ടാവും. പക്ഷേ, മുകളിൽ എന്തൊക്കെ തന്നെ സംഭവിച്ചാലും ഗ്രാമസമുദായങ്ങൾക്കു മാറ്റമൊന്നുമുണ്ടാവില്ല. ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥയിലാകെ ഒരു തരം നിശ്ചലതയും മാന്ദ്യവുമാണുണ്ടായിരുന്നത്.

യൂറോപ്യൻ ഫ്യൂഡലിസവും ഇന്ത്യൻ ഫ്യൂഡലിസവും തമ്മിൽ സാമ്യതകൾ മാത്രമല്ല, പ്രധാനമായും ചില വ്യത്യാസങ്ങളും കാണാം. ഉദാഹരണത്തിന് ഇന്ത്യയിൽ തൊഴിൽപ്പാട്ടമെന്ന സമ്പ്രദായമുണ്ടായിരുന്നില്ല. സ്വാഭാവികമായ ധാന്യപ്പാട്ടം മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. താമസിക്കാനും സ്വന്തമായി പണിയെടുക്കാനും ഒരുതുണ്ടം ഭൂമി ലഭിക്കുന്നതിനു പകരമായി പ്രഭുവിന്റെ എസ്റ്റേറ്റുകളിൽപ്പോയി സൗജന്യമായും നിർബന്ധമായും പണിയടുത്തുകൊടുക്കുക എന്ന സമ്പ്രദായം യൂറോപ്പിൽ സുലഭമായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ എസ്റ്റേറ്റ് കൃഷി സമ്പ്രദായം പരന്നുപിടിക്കുകയുണ്ടായില്ല. ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥയുടെ അവസാനകാലത്തു ചില നിലമുടമസ്ഥന്മാർ അടിയാളരെക്കൊണ്ട് സ്വന്തം ഭൂമി കൃഷിചെയ്യിച്ചിരുന്നതു ശരിതന്നെ. പക്ഷേ, ഈ സമ്പ്രദായം ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥയുടെ അഭിവാജ്യഘടകമായിരുന്നില്ല.

മറ്റൊരു വ്യത്യാസം ഇന്ത്യൻ ഫ്യൂഡലിസത്തിൽ, മുമ്പ് പ്രസ്താവിച്ചതുപോലെ, പ്രാകൃതകമ്യൂണിസത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയായ ഗ്രാമസമുദായത്തിന്റേയും അടിമത്തവ്യവസ്ഥയുടെ സൃഷ്ടിയായ ചാതുർവർണ്യത്തിന്റേയും അവശിഷ്ടങ്ങൾ ഇഴുകിപ്പിടിച്ചു നിലനിന്നുപോന്നുവെന്നതാണ്.

ജാതിവ്യവസ്ഥ

അടിമത്തവ്യവസ്ഥയുടെ തകർച്ചയ്ക്കുശേഷം ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥ ഉയർന്നു വന്നതോടുകൂടിയാണ് വർണവ്യവസ്ഥയുടെ സ്ഥാനത്ത് ജാതി വ്യവസ്ഥയാവിർഭവിച്ചത്.

ജാതിയും വർണവും ഒന്നല്ല, അടിമത്തവ്യവസ്ഥയിൽ ജാതികളു ണ്ടായിരുന്നില്ല. വർണങ്ങളേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. നാലു വർണങ്ങളിൽ ബ്രാഹ്മണർ മാത്രമേ ഒരു ജാതിയെന്ന നിലയ്ക്ക് നിലനിൽക്കുകയുണ്ടാ യുള്ളൂ. മറ്റു മൂന്ന് വർണങ്ങൾക്കും ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥയിൽ യാതൊരു സ്വാധീനശക്തിയും ചെലുത്താൻ കഴിഞ്ഞില്ല. എന്നാൽ അതിനുപകരം ഗ്രാമസമുദായത്തിലെ പ്രവൃത്തിവിഭജനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള അനേകം ജാതികളും ജാതികൾക്കുള്ളിലുള്ള അവാന്തരവിഭാഗങ്ങളും പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. പ്രവൃത്തിവിഭജനം പരമ്പരാഗതവും മാറ്റമില്ലാത്തതുമാ യിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥയുറച്ചപ്പോൾ ജാതികളും മാറ്റ മില്ലാത്തവിധം സമുദായത്തിന്റെ അഭിവാജ്യഘടകങ്ങളായിത്തീർന്നു. 'ജോലി സ്വസ്ഥ'മായി മറ്റുള്ളവരെ ചൂഷണം ചെയ്ത് ഉപജീവനം കഴിച്ച ഫ്യൂഡൽ പ്രമാണിമാർ ദേഹം കൊണ്ടുള്ള അദ്ധ്വാനത്തെ നികൃഷ്ഠവും ഹീനവുമായിട്ടാണ് കരുതിയത്. അതുകൊണ്ട് ഹീനമായ പ്രവൃത്തികൾ ചെയ്യുന്ന ജാതിക്കാർ ഹീനജാതിക്കാരും അയിത്തക്കാരുമായിട്ടാണ് കണ ക്കാക്കപ്പെട്ടത്. ചാതുർവർണ്യം അടിമത്തത്തിന്റെ സവിശേഷതയാ ണെങ്കിൽ ഈ കെട്ടിപ്പിണഞ്ഞ ജാതിവ്യവസ്ഥ ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ പ്രത്യേകതയാണ്. രണ്ടിനും തമ്മിൽ പ്രധാനമായ ഒരു വ്യത്യാസം കാണാം; വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥയിൽ അയിത്തത്തിനു സ്ഥാനമുണ്ടായി രുന്നില്ല. അത്, പ്രത്യേകിച്ചും ആരംഭകാലത്ത്, ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥയെ വളർത്തുവാനാണ് സഹായിച്ചത്. നേരെമറിച്ച് ഇന്ത്യൻ ഫ്യൂഡലിസ ത്തിന്റെ ജാതിവ്യവസ്ഥ തൊട്ടുകൂടായ്കയും തീണ്ടിക്കൂടായ്കയും അനാ ചാരങ്ങളും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും നിറഞ്ഞതായിരുന്നു. ഉത്പാദനവ്യവ സ്ഥയെ വളർത്താനല്ല, നിശ്ചലമാക്കാനാണ്, അതു പ്രയോജനപ്പെട്ടത്.

മാന്ദ്യവും അധഃപതനവും

ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥയിലുണ്ടായ ഈ നിശ്ചലതയും മാന്ദ്യവും മനു ഷ്യന്റെ മാനസികമണ്ഡലങ്ങളിലും പ്രതിഫലിച്ചു. വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥ ഭൂരിപക്ഷക്കാരെ അടിമകളും നിസ്സഹായരുമാക്കി മാറ്റിയെങ്കിലും അതിൻകീഴിൽ സാഹിത്യാദികലകൾക്കും ദർശനങ്ങൾക്കും ശാസ്ത്ര

ങ്ങൾക്കും അഭൂതപൂർവമായ ഒരഭിവൃദ്ധിയുണ്ടായതെങ്ങനെ എന്ന് നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞുവല്ലോ. ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ കാലമായപ്പോഴേക്കു സ്ഥിതി മാറി. മാനസികവും ബുദ്ധിപരവുമായ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളേയും യാന്ത്രികമായ ഒരു മാന്ദ്യവും നിർജീവതയും പിടികൂടി.

കാളിദാസന്റെ കാലത്തോടുകൂടി (ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 4–5 നൂറ്റാണ്ട്) സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിന്റെ വസന്തകാലമവസാനിച്ചു എന്നുപറയാം. വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥ തകരാൻ തുടങ്ങിയതോടെ സംസ്കൃതം ജനങ്ങളിൽ നിന്ന് അധികമധികം അകലാൻ തുടങ്ങി. പിന്നീടുണ്ടായ സാഹിത്യകൃതികളിൽ പ്രധാനമായും കലാസൗന്ദര്യമല്ല, വാക്കുകളെക്കൊണ്ടുള്ള കസർത്തുകളും വൈകാരികമായ അധഃപതനോന്മുഖതയും രൂപൈകവാദത്തിന്റെ പ്രവണതയും പഴയതിന്റെ വെറും ആവർത്തനങ്ങളുമാണ് നിലനിന്നുപോന്നത്.

സാഹിത്യത്തിൽ മാത്രമല്ല, ദർശനം തുടങ്ങിയ മറ്റു ശാഖകളിലും ഈ അധഃപതനവാസനകൾ ധാരാളം പ്രതിഫലിച്ചു. 'ദി ഏജ് ഓഫ് ഇമ്പീരിയൽ കനൗജ്' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ മുഖവുരയിൽ ഡോക്ടർ ആർ.സി. മജുംദാർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

'പൊതുവിൽ പറഞ്ഞാൽ, സാംസ്കാരിക പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ എല്ലാ തുറകളിലും അധഃപതനവും നാശവുമുണ്ടായ ഒരു കാലഘട്ടമാണിത്. ബുദ്ധമതത്തിന്റേയും ജൈനമതത്തിന്റേയും പ്രാമാണ്യമവസാനിക്കുകയും അവ ക്രമത്തിൽ ചില പ്രത്യേക പ്രദേശങ്ങളിൽ മാത്രമായി ഒതുങ്ങിക്കഴിയാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു. താന്ത്രികസമ്പ്രദായങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം ബുദ്ധമതത്തേയെന്നപോലെതന്നെ ബ്രാഹ്മണമതത്തേയും ദുഷിപ്പിച്ചു. സാഹിത്യത്തിന്റെ സർഗാത്മകത കുറയുകയും അത് കൂടുതൽ യാന്ത്രികമായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. ശാസ്ത്രീയസംബന്ധിയായ ഗവേഷണങ്ങളുടെ നിർമാണാത്മകതയ്ക്ക് ഉലച്ചിൽ തട്ടി. മൗലികമായ സ്മൃതികളുടെ കാലമവസാനിക്കുകയും അതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് വ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ കാലമാവിർഭവിക്കുകയും ചെയ്തു. മതം, തത്വശാസ്ത്രം, നിയമം, സദാചാരം, സന്മാർഗം എന്നിങ്ങനെയുള്ള എല്ലാ രംഗങ്ങളിലും നിർമാണപ്രവർത്തനങ്ങളുടേതായ കാലഘട്ടം വ്യക്തമായും അവസാനിച്ചു എന്നു കാണാൻ പ്രയാസമില്ല. ഭൂതകാലത്തെ മനസ്സിലാക്കുകയും കഴിയുന്നത്ര നിഷ്കർഷയോടുകൂടി അതിനെ പിന്താങ്ങുകയും ചെയ്യുക – ഇതു മാത്രമാണ് ജനങ്ങൾക്കുവേണ്ടി അവശേഷിച്ചത്.

18

ഹിന്ദുമതം

പ്രാകൃത കമ്യൂണിസത്തിന്റെയും തകർച്ചയുടെയും അടിമത്തവ്യവസ്ഥയുടെ ആവിർഭാവത്തിന്റെയും കാലത്താണ് ബ്രാഹ്മണമതവും വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥയും ഉയർന്നുവന്നത്. ആദ്യകാലത്ത് അവ സാമൂഹ്യവളർച്ചയെ സഹായിക്കുകയും ത്വരിതപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, അവ പുരോഹിതവർഗത്തിന്റെ സ്ഥാപിതതാൽപര്യങ്ങൾക്കാണ് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നൽകിയിരുന്നത്. ഉല്പാദനശക്തികളുടെ വളർച്ചയുടെ ഫലമായി ക്ഷത്രിയന്മാരുടെയും വൈശ്യന്മാരുടെയും ശക്തി വർദ്ധിക്കുകയും അടിമത്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വലിയ സാമ്രാജ്യങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കേണ്ട ആവശ്യം നേരിടുകയും ചെയ്തപ്പോൾ ബ്രാഹ്മണമതം അപര്യാപ്തമായിത്തീർന്നു. പുരോഹിതന്മാരുടെ മേധാവിത്വത്തേയും അധികാരത്തേയും എതിർക്കാതെ വലിയ അടിമത്ത സ്റ്റേറ്റുകൾ സ്ഥാപിക്കുക എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. ഈ പരിതഃസ്ഥിതിയിലാണ് ബ്രാഹ്മണമതത്തിനെതിരായി ബുദ്ധമതം തലയുയർത്തിയത്. അടിമത്ത വ്യവസ്ഥയുടെ ഭരണാധികാരികൾ ബുദ്ധമതത്തെ ഔദ്യോഗിക മതമായംഗീകരിക്കുകയും അതിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി തങ്ങളുടെ സ്വത്തുക്കളും കച്ചവടവും വികസിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു.

ബ്രാഹ്മണമതവും ഹിന്ദുമതവും

എന്നാൽ, അടിമകളെക്കൊണ്ടു പണിയെടുപ്പിക്കുന്ന സമ്പ്രദായം ക്ഷയിക്കുകയും അതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് വിളവിന്റെ ഒരു ഭാഗം നൽകണ

മെന്ന നിബന്ധനയിന്മേൽ കൃഷിചെയ്യാൻ തയ്യാറുള്ളവർക്ക് ഭൂമി ഏൽപ്പിച്ചുകൊടുക്കുന്ന ഫ്യൂഡൽ ഭൂവുടമബന്ധങ്ങൾ രൂപപ്പെടുകയും ചെയ്തപ്പോൾ ബ്രാഹ്മണമതവും ബുദ്ധമതവും ഒരുപോലെ അപര്യാപ്തമായിത്തീർന്നു. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ഹിന്ദുമതം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്. ഒരുഭാഗത്ത് ക്ഷയിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്ന ബുദ്ധമതത്തിനും സാംഖ്യന്യായവൈശേഷികാദി ദർശനങ്ങൾക്കും എതിരായ താത്വികപ്രഹരങ്ങൾ, മറുവശത്ത് ജനങ്ങളുടെയിടയിൽ രൂഢമൂലങ്ങളായിരുന്ന വിശ്വാസങ്ങളുമായും ക്രിയാനുഷ്ഠാനങ്ങളുമായും ഇണങ്ങിച്ചേരൽ – ഈ ഗതിക്രമത്തിലൂടെയാണ് ഹിന്ദുമതം ആവിർഭവിച്ചത്.

ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ബ്രാഹ്മണമതത്തേയും ഹിന്ദുമതത്തേയും തമ്മിൽ കൂട്ടിക്കുഴയ്ക്കാറുണ്ട്. രണ്ടും ഒന്നാണെന്ന് അവർ കരുതുന്നു. എന്നാൽ, യഥാർത്ഥത്തിൽ, ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ കാലത്ത് ഹിന്ദുമതമുണ്ടായിരുന്നില്ല; ബ്രാഹ്മണമതമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. പ്രാചീനതത്വശാസ്ത്രകൃതികളിലൊന്നും തന്നെ 'ഹിന്ദു' എന്ന ഒരു പദംപോലും കാണുകയില്ല. ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 8–ാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽക്കുമാത്രമാണ് ഈ വാക്കുപയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങിയത്. പേർസ്യാക്കാരാണത്രേ ആദ്യമായി അതുപയോഗിച്ചത്. 'ഇൻഡ്' (സിന്ധ്യ) നദിയുടെ അടുത്തു പാർക്കുന്നവരെ അവർ ഹിന്ദുക്കൾ എന്നു വിളിച്ചുപോന്നു. അക്കാലത്തു തന്നെയാണ് അറബികളുടെ ആക്രമണങ്ങളുണ്ടായത്. അറബികൾ മുസ്ലീം മതക്കാരായിരുന്നു. മുസ്ലീങ്ങളുടെ വിശ്വാസങ്ങളും ഹിന്ദുക്കളുടെ വിശ്വാസങ്ങളും വ്യത്യസ്തങ്ങളായിരുന്നു. ഹിന്ദുക്കളുടെ മതം ഹിന്ദുമതം എന്ന പേരിലറിയപ്പെടാൻ തുടങ്ങി.

മധ്യകാലത്ത് ഫ്യൂഡൽ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ നിലനിർത്താനും ശക്തിപ്പെടുത്താനും സഹായിക്കുന്ന ഫ്യൂഡൽ ആശയസംഹിതയെന്ന നിലയ്ക്കാണ് ഹിന്ദുമതം രൂപമെടുത്തത്. ബ്രാഹ്മണമതം അടിമത്തത്തിന്റെ ആശയസംഹിതയായിരുന്നുവെങ്കിൽ ഹിന്ദുമതം ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ ആശയസംഹിതയാണ്.

ഇന്ത്യയിലെ ഫ്യൂഡൽ സമുദായത്തിന്റെ പ്രത്യേകത അതിൽ പ്രാകൃതകമ്യൂണിസത്തിന്റേയും അടിമത്തവ്യവസ്ഥയുടെയും പല അവശിഷ്ടങ്ങളും നിലനിൽക്കുന്നുവെന്നതാണെന്ന് കഴിഞ്ഞ അദ്ധ്യായത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. ഈ പ്രത്യേകതയുടെ ഫലമായി ഫ്യൂഡൽ കാലഘട്ടത്തിൽ പ്രാചീനകാലത്തെ പലതരം മതവിശ്വാസങ്ങളും ആചാര

ങ്ങളും തുടർന്നുപോന്നു. പുരോഹിതന്മാരായ ബ്രാഹ്മണർ ഈ വിവിധ ങ്ങളായ വിശ്വാസങ്ങളേയും ആചാരങ്ങളേയും ഒരേകീകരിച്ച സമ്പ്രദായമാക്കിമാറ്റാൻ ശ്രമിച്ചു. ഇതിനായി അടിമത്തവ്യവസ്ഥയിലെ ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റേയും ബുദ്ധമതത്തിന്റേയും പല സിദ്ധാന്തങ്ങളേയും അവർ സമർത്ഥമാംവിധം ഉപയോഗപ്പെടുത്തി. ഉദാഹരണത്തിന് ധർമം, കർമം, അഹിംസ മുതലായ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് വലിയ പ്രാധാന്യം നൽകപ്പെട്ടു. ഓരോ ജാതിക്കും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം ധർമമുണ്ടെന്ന് അത് പഠിപ്പിച്ചു. പ്രാചീന ബ്രാഹ്മണമതത്തിൽ നിന്ന് കടം വാങ്ങിയ ഒരു സിദ്ധാന്തമാണിത്. പക്ഷേ, ഒന്നുണ്ട്: അടിമത്തവ്യവസ്ഥയിലെ വർണ്ണാശ്രമങ്ങൾ പുതിയ സാമൂഹ്യ പരിതഃസ്ഥിതികൾക്കു യോജിച്ച ജാതിവ്യവസ്ഥയായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരുന്നു.

കർമത്തിനനുസരിച്ച് മരണത്തിനുശേഷം ഉയർന്ന ജാതിയിലോ താഴ്ന്ന ജാതിയിലോ ജനിക്കേണ്ടിവരുമെന്നും സ്വന്തം പ്രവർത്തിക്കനുസരിച്ച് സ്വർഗത്തിലോ നരകത്തിലോ എത്തുമെന്നും അവർ പഠിപ്പിച്ചു. ഫ്യൂഡൽ സാമ്പത്തികാസമത്വങ്ങളെ നിലനിർത്താനുള്ള ഒരുപായമായിരുന്നു ഇത്.

അഹിംസ ബുദ്ധമതം മുതൽക്ക് പ്രചാരത്തിലുള്ളതാണ്. മർദ്ദിത വർഗക്കാരുടെ സമരങ്ങളേയും പ്രക്ഷോഭങ്ങളേയും അടിച്ചമർത്താനുള്ള ഒരായുധമായിട്ടാണതുപയോഗിക്കപ്പെട്ടത്.

ആദ്യകാലത്തെ ബ്രാഹ്മണർ മാംസഭുക്കുകളായിരുന്നു. പശുമാംസം പോലും അവർ ഭക്ഷിച്ചിരുന്നതായി കാണാം. എന്നാൽ ജൈന-ബുദ്ധമതങ്ങളുടെ സ്വാധീനശക്തിയുടെ ഫലമായി പുതിയ ഹിന്ദുമതത്തിൽ മാംസഭക്ഷണം നിഷിദ്ധമായിത്തീർന്നു. ബുദ്ധമതവും ബ്രാഹ്മണമതവും തമ്മിൽ യോജിക്കുകയും ഇണങ്ങിച്ചേരുകയും ചെയ്തതിന്റെ ഫലമായി ബ്രാഹ്മണരുടെ ജീവിതചര്യകളിൽ ഇതുപോലെ മറ്റുപല മാറ്റങ്ങളുമുണ്ടായി.

വേദങ്ങളും ഉപനിഷത്തുക്കളും മറ്റു മതഗ്രന്ഥങ്ങളും ബ്രാഹ്മണരുടെ രക്ഷാധികാരത്തിലായിരുന്നു. തങ്ങളുടെ ഉയർന്ന സ്ഥാനങ്ങളും സ്വത്തുക്കളും നിലനിർത്താൻ ഇതവരെ സഹായിച്ചു. 'കർമ്മണ്യേവാധികാരസ്തേ മാ ഫലേഷു കദാചന', 'അഹിംസാപരമോധർമ': മുതലായ മുദ്രാവാക്യങ്ങളും ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ മഹാത്മ്യത്തെ കൊട്ടിഘോഷിക്കുന്ന തത്വോപദേശങ്ങളുമായി അവർ ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങളോട് ദുഃഖങ്ങളും മർദ്ദനങ്ങളുമെല്ലാം പ്രതിഷേധം കൂടാതെ സഹിക്കാനാവശ്യപ്പെടുകയും ലൗകിക ജീവിതത്തിൽ നിരാശയും, നിസ്സഹായതയും വാരിവി

തറിക്കൊണ്ട് പരബ്രഹ്മത്തിന്റെയും മോക്ഷത്തിന്റെയും നേർക്ക് കൈ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയും ചെയ്തു.

വിഷ്ണു, ശിവൻ എന്നീ രണ്ടു ദൈവങ്ങൾക്ക് ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ പുതിയൊരു പ്രാധാന്യം ലഭിച്ചു. ചിലർ വിഷ്ണുവിന്റെ ഭക്തരും മറ്റുചിലർ ശിവന്റെ ഭക്തരുമായി. വൈഷ്ണവന്മാരും ശൈവന്മാരും തമ്മിൽ പലതരത്തിലുള്ള അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങളും സമരങ്ങളുമുണ്ടായി. ശിവൻ വലിയ നിലമുടമസ്ഥന്മാരുടെ ദൈവവും വിഷ്ണു അല്ലെങ്കിൽ ശ്രികൃഷ്ണൻ ചെറിയ ഉല്പാദകന്മാരുടെ ദൈവവുമായിരുന്നു എന്ന് ചില പണ്ഡിതന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. ചെറുകിട ഉല്പാദകന്മാരും വൻകിട ഉല്പാദകന്മാരും തമ്മിലുള്ള സമരമാണത്രേ ശൈവന്മാരും വൈഷ്ണവന്മാരും തമ്മിലുള്ള സമരത്തിൽ പ്രതിഫലിച്ചത്.

വിഷ്ണുവും ശിവനും മാത്രമല്ല, വിഷ്ണുവിന്റെ പത്തവതാരങ്ങൾ മാത്രമല്ല, വേറെയും അനേകം ദൈവങ്ങൾ ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ ഉയിർത്തെഴുന്നേറ്റു. ഈ ദൈവങ്ങൾക്കെല്ലാം ഭാര്യമാരുമുണ്ടായിരുന്നു. വിഷ്ണുവിന്റെ ഭാര്യ ലക്ഷ്മി, ശിവന്റെ ഭാര്യ പാർവതി. പുരുഷദൈവങ്ങൾക്കും സ്ത്രീ ദൈവങ്ങൾക്കും സാധാരണ മനുഷ്യരുടേതായ എല്ലാ വികാരങ്ങളും അനുവദിക്കപ്പെട്ടു. അവർക്കുവേണ്ടി മനോഹരങ്ങളായ അനേകം ക്ഷേത്രങ്ങൾ നിർമിക്കപ്പെട്ടു. ബിംബാരാധന പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ഗാനങ്ങൾ, നൃത്തങ്ങൾ, വാദ്യഘോഷങ്ങൾ, ആനകൾ, പട്ടു വസ്ത്രങ്ങൾ, സ്വർണാഭരണങ്ങൾ, സദ്യകൾ, എഴുന്നള്ളത്തുകൾ – ഇങ്ങനെ നാടുവാഴി പ്രഭുവിന്റേതായ എല്ലാത്തരം ധാടികളും ആഡംബരങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു.

ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് രാമായണവും മഹാഭാരതവും ആത്മീയമായ പശ്ചാത്തലത്തോടുകൂടി മാറ്റിയെഴുതപ്പെട്ടത്. പഴയ വീരപുരുഷന്മാർ ദൈവങ്ങളും ദൈവങ്ങളുടെ അവതാരങ്ങളുമായി മാറി. വേറെയും ഒട്ടനവധി പുരാണങ്ങൾ പുതുതായി രചിക്കപ്പെട്ടു.

ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് മീമാംസയ്ക്ക് പുതിയ അർത്ഥങ്ങൾ കൽപ്പിക്കപ്പെടുകയും കർമ്മാനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കും മതച്ചടങ്ങുകൾക്കും അമിതമായ പ്രാധാന്യം നൽകപ്പെടുകയും ചെയ്തത്.

ആത്മീയവാദത്തിന്റെ മേധാവിത്വം

ഫ്യൂഡലിസത്തിൽ ആത്മീയവാദത്തിനാണ് മേധാവിത്വം. ഹിന്ദുമതത്തെ വളർത്താനുള്ള പരിശ്രമങ്ങളുടെ ഭാഗമെന്ന നിലയ്ക്ക് പുരോഗമനപരവും ഭൗതികവാദപരവുമായ ചിന്താഗതികൾ മറച്ചുവയ്ക്കപ്പെടു

കയും വളച്ചൊടിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. വേദങ്ങളിലും ഉപനിഷത്തുക്കളിലുമടങ്ങിയ ആത്മീയവാദപരമായ ചിന്തകൾ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കപ്പെട്ടു. ഉപനിഷത്തുകളും ഭഗവദ്ഗീതയും ബ്രഹ്മസൂത്രമെന്ന ഉപനിഷത്വ്യാഖ്യാനവും പുതിയ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ താത്വികാടിത്തറകളായിത്തീർന്നു. പ്രസ്ഥാനത്രയം എന്ന പേരിലാണവയറിയപ്പെടുന്നത്. ഇവയ്ക്കെല്ലാം ആത്മീയവാദത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഒട്ടനവധി ഭാഷ്യങ്ങളും വ്യാഖ്യാനങ്ങളുമുണ്ടായി.

ആത്മീയവാദം ഇന്ത്യയിലാദ്യമായി ആവിർഭവിച്ചത് ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തിലല്ല. വർഗവ്യത്യാസങ്ങളാവിർഭവിച്ച കാലം മുതൽക്കേ അതു നിലനിന്നുപോന്നിട്ടുണ്ട്. ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ ഭൗതികവാദപരമായ ചിന്തകളെന്നപോലെ തന്നെ ആത്മീയവാദപരമായ ചിന്തകളുമുണ്ട്.

ആത്മീയവാദം അപൂർണമാണ്. അശാസ്ത്രീയമാണ്. ഈ അപൂർണതയും അശാസ്ത്രീയതയും ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ ആത്മീയവാദത്തിലും കാണാം. പക്ഷേ, രണ്ടായിരത്തഞ്ഞൂറു കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പുണ്ടായ ഭാരതീയതത്വചിന്തകളിൽ ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റേതായ ഗവേഷണരീതിയുണ്ടായിരുന്നില്ലെങ്കിൽ അതിൽ അത്ഭുതപ്പെടാനോ പരാതിപ്പെടാനോ എന്താണുള്ളത്? പ്രധാനമായ കാര്യമതല്ല. ആ ആത്മീയവാദം കേവലം പിന്തിരിപ്പത്തരമായിരുന്നില്ല. അതിൽ സത്യത്തിന്റെ ഒരംശമുണ്ടായിരുന്നു. അത് സത്യാന്വേഷണപരമായിരുന്നു. എന്തൊക്കെത്തന്നെ അപൂർണതകളുണ്ടായിരുന്നാലും പ്രകൃതിരഹസ്യങ്ങളേയും ജീവിതസത്യങ്ങളേയും കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള വെമ്പലിൽ നിന്നാണ് അതുടലെടുത്തത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അതു ജീവിതത്തിൽ നിന്നുള്ള ഒരൊളിച്ചോട്ടമായിരുന്നില്ല. അത് ശുഭാപ്തിവിശ്വാസത്തിലധിഷ്ടിതമായിരുന്നു. ഈ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം ബാദരായണന്റെ വേദാന്തസൂത്രങ്ങളിൽപ്പോലും അവിടെയും ഇവിടെയുമായി പ്രതിഫലിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് കാണാം. ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ കാലത്താണ് അതു തികച്ചും ജീവിതത്തിൽനിന്നുള്ള പിൻവലിയലായി മാറിയത്.

ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രം

വേദാന്തസൂത്രങ്ങൾക്ക് ബ്രഹ്മസൂത്രം എന്നുകൂടി പേരുണ്ട്. ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ അങ്ങിങ്ങായി ചിന്നിച്ചിതറിക്കിടക്കുന്ന ആദ്ധ്യാത്മികചിന്തകളെ പെറുക്കിയെടുത്ത് ക്രമപ്പെടുത്തുകയും ക്രോഡീകരിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് ക്രിമു. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ബാദരായണൻ തയ്യാറാ

ക്കിയ അഞ്ഞൂറ്റി അമ്പത്തഞ്ച് സൂത്രങ്ങളാണ് അതിന്റെ ഉള്ളടക്കം. പരമാത്മാവ്, ജീവാത്മാവ്, ജഗത് എന്നിവയുടെ ബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയാണതു പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. അതു നാലുഭാഗങ്ങളിലായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഒന്നാമത്തെ ഭാഗത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റിയും രണ്ടാമത്തെ ഭാഗത്തിൽ ജഗത്, ജീവൻ എന്നിവയ്ക്ക് ബ്രഹ്മവുമായുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റിയും മൂന്നാമത്തെ ഭാഗത്തിൽ ജഗത്, ജീവൻ എന്നിവയ്ക്ക് ബ്രഹ്മവുമായുള്ള ബ്രഹ്മവിദ്യ അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനം നേടാനുള്ള മാർഗങ്ങളെപ്പറ്റിയും നാലാംഭാഗത്തിൽ മരണത്തിനുശേഷമുള്ള ജീവാത്മാവിന്റെ സ്ഥിതിയെപ്പറ്റിയും സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുന്നു. ഓരോ ഭാഗവും നാലു പാദങ്ങളായും ഓരോ പാദവും അധികരണങ്ങളായും വിഭജിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

അഥാതോ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാ എന്ന സൂത്രത്തോടുകൂടിയാരംഭിക്കുന്ന ഒന്നാം പാദത്തിൽ തന്നെ ബ്രഹ്മമുണ്ടെന്നുള്ള തെളിവുകൾ ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ കാണാമെന്നും ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നാണ് പ്രപഞ്ചവും സർവചരാചരങ്ങളും ഉദ്ഭവിച്ചത് എന്നും അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുന്നു. എന്നാൽ ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മം ഇച്ഛിക്കുകയും ആഗ്രഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ശക്തിയാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളുടെ പന്നിൽ ആ ഇച്ഛയും ആഗ്രഹവുമാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ബ്രഹ്മം കർമ്മോൻമുഖമാണ്. ആനന്ദമയമാണ്. സൃഷ്ടിയിൽ ദുഃഖം കാണപ്പെടുന്നു എന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം ബ്രഹ്മം ആനന്ദമയമല്ലെന്നു പറയാൻ പാടില്ല. എന്തെന്നാൽ സൃഷ്ടിയിൽ ദുഃഖത്തിനല്ല സുഖത്തിനാണ് പ്രാചുര്യം. ബ്രഹ്മത്തോട് ഭക്തിയുള്ളവർക്കും ബ്രഹ്മത്തെ ധ്യാനിക്കുന്നവർക്കും മാത്രമേ മോക്ഷം ലഭിക്കൂ എന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. ഭക്തിയില്ലാത്തവരെ ബ്രഹ്മം ഉപേക്ഷിക്കുകയില്ല. അവർക്കും മോക്ഷമുണ്ട്. ലക്ഷ്യം ഒന്നുതന്നെയാണ്. അതുകൊണ്ട് ഗതിസാമാന്യമനുസരിച്ച് എല്ലാവർക്കും പുരോഗതിയുണ്ട്. എല്ലാവർക്കും രക്ഷയുണ്ട്. എല്ലാവരുടെയും ഹൃദയങ്ങളിലുള്ള ജ്യോതിസ്സാണ് ബ്രഹ്മം.

ഭഗവദ്ഗീത

ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ഗ്രന്ഥങ്ങളിലൊന്നായിത്തീർന്ന ഭഗവദ്ഗീത മഹാഭാരതത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമാണ്. കുരുക്ഷേത്രത്തിലെ യുദ്ധക്കളത്തിലെ കൊലയും ചോരയും ബീഭത്സതകളും കണ്ടു മനസുമടുത്ത യുധിഷ്ഠിര സഹോദരനായ അർജ്ജുനന് ശ്രീകൃഷ്ണൻ നൽകിയ ധർമോപദേശങ്ങളാണ് അതിന്റെ ഉള്ളടക്കം. ക്രിസ്ത്വബ്ദത്തിന് മുമ്പ്

രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനോടടുത്താണ് അതു രചിക്കപ്പെട്ടതെന്നും എന്നാൽ ക്രിസ്ത്വബ്ദത്തിന് ശേഷം രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടായപ്പോൾ ആത്മീയവാദികളായ പണ്ഡിതൻമാരുടെ കൈവിരുതു മൂലരൂപത്തിൽ പല മാറ്റങ്ങളും വരുത്തിക്കൊണ്ട് അതിനെ തിരുത്തിയെഴുതുകയും പുതുതായി പലതും കൂട്ടിചേർക്കുകയും ചെയ്തുവെന്നും ചില ആധുനിക ഗവേഷകൻമാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

ഏതെങ്കിലുമൊരു പ്രത്യേക ചിന്താഗതി പ്രചരിപ്പിക്കുവാനോ ഏതെങ്കിലുമൊരു പ്രത്യേക തത്വശാസ്ത്രസമ്പ്രദായം സ്ഥാപിക്കുവാനോ ഭഗവദ്ഗീത പരിശ്രമിക്കുന്നില്ല. അതു രചിക്കപ്പെട്ട കാലത്തു നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന തത്വശാസ്ത്രസംബന്ധിയായ എല്ലാ ചിന്താഗതികളും അതിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ട്. വേദാന്തത്തിനെന്ന പോലെ തന്നെ സാംഖ്യദർശനത്തിനും കർമയോഗത്തിനെന്ന പോലെ തന്നെ ജ്ഞാനയോഗത്തിനും ഭക്തിക്കെന്ന പോലെ തന്നെ സന്യാസത്തിനും അതിൽ സ്ഥാനമുണ്ട്. മഹർഷിമാരിൽ ഭൃഗുവിനെയാണ് ശ്രേഷ്ഠനായി കണക്കാക്കുന്നതെങ്കിൽ സിദ്ധൻമാരിൽ വച്ച് ഏറ്റവും വലിയ മഹാൻ കപിലനാണെന്ന് അതു പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. എല്ലാത്തരം ഉപാസനകൾക്കും അത് സ്ഥാനമനുവദിക്കുന്നു. എല്ലാ ദൈവങ്ങളെയും അത് അംഗീകരിക്കുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ വിവിധ ചിന്താഗതികളെ, വിവിധ തത്വശാസ്ത്രങ്ങളെ സമവായീകരിക്കുവാനും കൂട്ടിയിണക്കാനുമുള്ള ഒരു ഉദ്യമമാണതിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നത്.

അർജുനന്റെ വിഷാദം തീർക്കാനാവശ്യമായ ഉപദേശങ്ങളുടെ രൂപത്തിൽ പതിനെട്ടദ്ധ്യായങ്ങളിലായി വിവിധ വീക്ഷണഗതികളെയും വിവിധസമ്പ്രദായങ്ങളെയും അതു വിവരിക്കുന്നു. ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയും പരമാത്മാവിനെപ്പറ്റിയും ധാരാളം പറയുന്നുണ്ട്. ആത്മാവിനെ ശാസ്ത്രങ്ങൾ ഛേദിക്കുന്നില്ല. അഗ്നി ദഹിപ്പിക്കുന്നില്ല. ജലം ശിഥിലമാക്കുന്നില്ല. വായു ശോഷിപ്പിക്കുന്നില്ല. വായു എപ്പോഴും ആകാശത്തിലിരിക്കുന്നതെപ്രകാരമോ അപ്രകാരം തന്നെ എല്ലാ ഭൂതങ്ങളും പരമാത്മാവിൽ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ, പരമാത്മാവ് കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളിലൂടെയും പ്രകൃതിനിയമങ്ങളിലൂടെയുമാണ് തന്റെ പരമാധികാരം പുലർത്തുന്നത്. എന്നതല്ല, പ്രകൃതികാര്യങ്ങളിൽ ഈശ്വരന് കർതൃത്വമില്ല എന്നുപോലും പ്രസ്താവിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പതിമൂന്നാം അദ്ധ്യായം ഇരുപതാം ശ്ലോകത്തിൽ പറയുന്നത് നോക്കുക:

'പ്രകൃതിയും പുരുഷനും രണ്ടും അനാദിയാണ്. വികാരങ്ങളും ഗുണങ്ങളും പ്രകൃതിയിൽ നിന്നുത്ഭവിച്ചവയാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കുക.'

സാംഖ്യയോഗങ്ങളുടെ സ്വാധീനം

സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങൾ പ്രകൃതിയിൽ നിന്നാണുണ്ടാകുന്നത്. നാശമില്ലാത്ത ആത്മാവിനെ അതു ദേഹത്തിൽ ബന്ധിക്കുന്നു. പുരുഷൻ പ്രകൃതിയിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. കാര്യകാരണകതൃത്വത്തിൽ പ്രകൃതിയാണ് ഹേതു. സുഖദുഃഖങ്ങളുടെ ഭോകൃതൃത്വത്തിലാകട്ടെ ഹേതു പുരുഷനാണ്. ആത്മാവിനെ ദേഹത്തിൽ നിന്നും ദേഹത്തിനെ ആത്മാവിൽ നിന്നും വേർതിരിച്ചറിയുകയാണ് ആവശ്യം.

വീണ്ടും പറയുന്നു:

പ്രകൃതിയാൽതന്നെ കർമങ്ങളെല്ലാം ചെയ്യപ്പെടുന്നുവെന്നും ആത്മാവ് കർത്താവല്ലെന്നും ആർ കാണുന്നുവോ അവൻ ശരിക്കു കാണുന്നു.

വീണ്ടും,

പ്രകൃതിയുടെ ഗുണങ്ങളാൽ ചെയ്യപ്പെടുന്ന എല്ലാ കർമ്മങ്ങളെക്കുറിച്ചും അഹങ്കാരത്തിൽ അറിയപ്പെടാതിരിക്കുന്ന ആത്മാവോടുകൂടിയവൻ ഞാൻ കർത്താവാണ് എന്നു വിചാരിക്കുന്നു.

സാംഖ്യത്തെപ്പറ്റി മാത്രമല്ല, യോഗത്തെപ്പറ്റിയും ഗീത വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. അഞ്ചാം അദ്ധ്യായത്തിലൊരിടത്ത് ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

അറിവില്ലാത്തവർ സാംഖ്യവും യോഗവും ഭിന്നങ്ങളാണെന്നു പറയുന്നു. അറിവുള്ളവർ അങ്ങനെ പറയുന്നില്ല. ഏതെങ്കിലുമൊന്നിനെ വേണ്ടവിധം അനുഷ്ഠിക്കുന്നവൻ രണ്ടിന്റെയും ഫലത്തെ അനുഭവിക്കുന്നു. സാംഖ്യവും യോഗവും ഒന്നുതന്നെയാണെന്ന് കാണുന്നവൻ ശരിക്കു കാണുന്നു.

സാംഖ്യത്തെപ്പറ്റിയും യോഗത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള ഈ നീണ്ട വിവരണങ്ങളെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊണ്ട് റിച്ചാർഡ് ഗാർബേ ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു.

'ഭഗവദ്ഗീതയിലെ തത്വശാസ്ത്രസംബന്ധിയായ നിഗമനങ്ങളുടെ അടിത്തറ ഏതാണ്ട് പൂർണമായിത്തന്നെ സാംഖ്യയോഗങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനമാണ്. അവയെ അപേക്ഷിച്ച് വേദാന്തത്തിന് രണ്ടാം സ്ഥാനം മാത്രമേയുള്ളൂ. സാംഖ്യവും യോഗവും പലപ്പോഴും പേരെടുത്തു പ്രസ്താവിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ വേദാന്തത്തെപ്പറ്റി ഒരിക്കൽ മാത്രമേ (വേദാന്തകൃത്, പതിനഞ്ചാം അദ്ധ്യായം പതിനഞ്ചാം ശ്ലോകം) പ്രസ്താവിക്കുന്നുള്ളൂ. അതും ഉപനിഷത്തുക്കൾ ഉദ്ദേശിക്കുന്ന അർത്ഥത്തിൽ അതുകൊണ്ട് നമുക്ക് ലഭിച്ചിട്ടുള്ള ഗീതയിലെ തത്വശാസ്ത്രസമ്പ്രദായങ്ങളെ

പ്പറ്റി മാത്രമാലോചിക്കുകയും സാംഖ്യയോഗങ്ങളും വേദാന്തവും തമ്മിലുള്ള നികത്താനാവാത്ത വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ – ആ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ പരിഹരിക്കാൻ പഴയതും പുതിയതും തമ്മിൽ വേർതിരിച്ചുകാണുകയേ നിവൃത്തിയുള്ളൂ– പരിഗണിക്കുകയും ചെയ്താൽ ഭഗവദ്ഗീതയിലെ വേദാന്തത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഭാഗങ്ങൾ മൗലികകൃതിയിലുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നു തെളിയും. ഗീതയെ മതപരമായ വീക്ഷണഗതിയിലൂടെ പരിശോധിച്ചാലും തത്വശാസ്ത്രപരമായ വീക്ഷണ ഗതിയിലൂടെ പരിശോധിച്ചാലും ഫലം ഇതുതന്നെയായിരിക്കും.

ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ അടിത്തറ

ഇങ്ങനെ പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ ആശയങ്ങൾ പലതും അടങ്ങിയിട്ടുള്ളതിനാലാണ് ഭഗവദ്ഗീതയെ വ്യത്യസ്ത ചിന്തകൻമാർക്ക് വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണഗതിയോടുകൂടി വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ എളുപ്പമായിത്തീർന്നത്.

വാസ്തവത്തിൽ ഭഗവദ്ഗീതയിലെയോ ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെയോ ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ തന്നെയോ ദാർശനിക ചിന്തകളല്ല, അവയ്ക്ക് ഫ്യൂഡൽ കാലഘട്ടത്തിലുണ്ടായ ഭാഷ്യങ്ങളും വ്യാഖ്യാനങ്ങളുമാണ് ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ താത്വികാടിത്തറയായിത്തീർന്നത്. ശങ്കരൻ, രാമാനുജൻ, മാധ്വൻ, വല്ലഭൻ, ജീവഗോസ്വാമി മുതലായവരായിരുന്നു വ്യാഖ്യാതാക്കളിൽ പ്രമുഖർ. ജീവാത്മാവും ബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്തെന്നാണ് എല്ലാവരും പരിശോധിച്ചത്. വ്യാഖ്യാതാക്കളുടെ വിഭിന്നങ്ങളായ വീക്ഷണഗതികളനുസരിച്ച് ആത്മീയവാദത്തിന്റെ ഇടുങ്ങിയ ചട്ടക്കൂട്ടിനുള്ളിൽ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ പല അഭിപ്രായങ്ങളും ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ ക്രമത്തിൽ ഹിന്ദുമതം മാത്രമല്ല ഭാരതീയ തത്വജ്ഞാനമാകെത്തന്നെ ആദ്ധ്യാത്മികവാദത്തിലടിയുറച്ചതാണെന്ന ധാരണ സമർത്ഥമാം വിധം പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെട്ടു.

വസ്തുനിഷ്ഠവും ഭൗതികവാദപരവുമായ എല്ലാത്തരം ചിന്താഗതികളെയും വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാതെ എതിർത്തുകൊണ്ട് ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ഈ താത്വികാടിസ്ഥാനമുറപ്പിച്ച ദാർശനികൻമാരിൽ ഏറ്റവുമധികം പ്രശസ്തിയാർജ്ജിച്ച മഹാൻ അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റെ സ്ഥാപകനായ ശങ്കരാചാര്യരാണ്.

19

ശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈതവാദം

ക്രിസ്ത്വബ്ദം എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ കേരളത്തിലെ കാലടി എന്ന സ്ഥലത്തെ ഒരു നമ്പൂതിരി കുടുംബത്തിലാണ് ശങ്കരാചാര്യർ ജനിച്ചത്. അദ്ദേഹത്തിന് അഞ്ചുവയസ്സായപ്പോൾ തന്നെ പിതാവായ ശിവഗുരു ചരമം പ്രാപിച്ചു എന്ന് ചില ചരിത്രകാരൻമാർ പറയുന്നു. അച്ഛൻ മരിച്ചതിനുശേഷമാണ് അദ്ദേഹം ജനിച്ചത് എന്നു മറ്റുചിലർ പറയുന്നു. അതുമല്ല, അദ്ദേഹം ഒരു വിധവയുടെ പുത്രനായിരുന്നുവെന്നും അതു കാരണം അയൽവാസികളായ നമ്പൂതിരിമാരെല്ലാം അദ്ദേഹത്തെ ബഹിഷ്കരിക്കുകയാണുണ്ടായതെന്നും വേറെ ചിലർ പറയുന്നു. സന്ന്യാസിയായതിനുശേഷം സന്ന്യാസിക്കു യോജിക്കാത്ത മട്ടിൽ സ്വന്തം അമ്മയുടെ ശ്രാദ്ധച്ചടങ്ങുകളിൽ പങ്കുകൊണ്ടതിനാലാണ് അദ്ദേഹത്തിന് യാഥാസ്ഥിതിക ബ്രാഹ്മണരുടെ എതിർപ്പ് നേരിടേണ്ടിവന്നത് എന്നാണ് വേറെ ചിലരുടെ അഭിപ്രായം. ഇതിലേതാണ് ശരി എന്നറിഞ്ഞുകൂടാ. ഏതായാലും ഒരു കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. സുപ്രസിദ്ധ തത്വശാസ്ത്രജ്ഞനായ ഗൗഡപാദന്റെ ശിഷ്യൻമാരിലൊരാളായ ഗോവിന്ദന്റെ കീഴിൽ വിദ്യാഭ്യാസം കഴിച്ച ശങ്കരൻ യുവത്വത്തിലേക്ക് കാലെടുത്തുവയ്ക്കുന്നതിന് മുമ്പുതന്നെ വേദോപനിഷത്തുക്കളിലും ദർശനങ്ങളിലും വലിയ പാണ്ഡിത്യം നേടിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. വളരെക്കുറച്ചുകാലം മാത്രമേ അദ്ദേഹം ജീവിക്കുകയുണ്ടായുള്ളൂ. പക്ഷേ, അതിനിടയിൽ അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയുടെ ദാർശനിക ചിന്തകളിലാകെ ഒരു വമ്പിച്ച കോളിളക്കം

സൃഷ്ടിക്കുകയും അസാമാന്യമായ പാണ്ഡിത്യത്തിന്റെയും മൂർച്ചയേറിയ യുക്തിയുടെയും സഹായത്തോടുകൂടി ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ താത്വികാടിത്തറയുറപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. 'ഇന്ത്യയെ കണ്ടെത്തൽ' എന്ന തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ജവഹർലാൽ നെഹ്റു എഴുതുന്നു:

ശങ്കരന്റെ ഭാവത്തിലും തത്വശാസ്ത്രത്തിലും തന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ ഓരോ ആളുടെയും പരമലക്ഷ്യമായ ആത്മമുക്തിക്കുവേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണത്തിനായി സാമാന്യമായ ലൗകികവ്യാപാരങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള പിൻവലിയലിന്റെയും ലോകനിരാസത്തിന്റെയും ഒരു ബോധമുണ്ട്. ആത്മത്യാഗത്തേയും നിസംഗത്വത്തേയും കുറിച്ച് നിരന്തരമായ ഒരു നിഷ്കർഷയുണ്ട്.

'എന്നിരുന്നാലും, ശങ്കരൻ വിസ്മയകരമായ ചൈതന്യവും വിപുലമായ കർമോത്സുകതയും നിറഞ്ഞുതുളുമ്പുന്ന ഒരാളായിരുന്നു. തന്റെ പുറംതോടിലേക്കോ വനാന്തരങ്ങളിലേക്കോ ഉൾവലിഞ്ഞ്, മറ്റുള്ളവർക്കെന്ത് സംഭവിക്കുന്നു എന്നു നോക്കാൻ മിനക്കെടാതെ സ്വന്തം വ്യക്തിപരമായ പരിപൂർണ്ണതയെ തേടുന്ന ഒരു പലായനപ്രിയനായിരുന്നില്ല അദ്ദേഹം. ഇന്ത്യയുടെ തെക്കെ അറ്റത്ത് മലയാളത്തിൽ പിറന്ന അദ്ദേഹം നിരവധി ജനങ്ങളെ കണ്ടും വാദിച്ചും ഉക്തിപ്രത്യുക്തികളിൽ മുഴുകിയും തർക്കിച്ചും കാര്യം പറഞ്ഞു ബോദ്ധ്യപ്പെടുത്തിയും തന്റെ സ്വന്തം അഭിനിവേശത്തിന്റെയും ജീവശക്തിയുടെയും ഓഹരി അവരിൽ പകർന്നു നിറച്ചുകൊണ്ട് ഇന്ത്യയിൽ ഉടനീളം നിരന്തരം പര്യടനം ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്നു. തന്റെ സന്ദേശവാഹകത്വത്തെക്കുറിച്ച് അതിരൂഢമായ ബോധമുള്ള ഒരാളായിരുന്നു അദ്ദേഹമെന്നു പ്രത്യക്ഷമാണ്.... മുപ്പത്തിരണ്ടു കൊല്ലത്തെ ചുരുങ്ങിയ ജീവകാലത്തിനുള്ളിൽ അദ്ദേഹം അനേകം ദീർഘജീവിതങ്ങളിലെ ജോലി ചെയ്തു. ഇന്നുപോലും നമുക്ക് പ്രത്യക്ഷമായിരിക്കുമാറ് തന്റെ സുശക്തമായ മനസ്സിന്റെയും സമ്പന്നമായ വൈശിഷ്ട്യത്തിന്റെയും മുദ്ര ഇന്ത്യയുടെ മേൽ അത്ര കനക്കെ പതിപ്പിച്ചു. ഒരു തത്വജ്ഞാനിയും പണ്ഡിതനും ഒരു അജ്ഞേയ വാദിയും ഒരു ഗൂഢത്വദൃഷ്ടാവും ഒരു കവിയും സിദ്ധനും സർവോപരി പ്രായോഗികമതിയായ ഒരു പരിഷ്കർത്താവും ഒരു സംഘടനാകുശലനും – ഇവയുടെയൊക്കെ ഒരു വിചിത്രസങ്കലനമായിരുന്നു അദ്ദേഹം. ബ്രാഹ്മണമതത്തിനുള്ളൽ ഇദംപ്രഥമമായി അദ്ദേഹം പത്തു ഭിന്ന സമ്പ്രദായങ്ങൾ ഏർപ്പെടുത്തി. അവയിൽ നാലെണ്ണം ഇന്നും വളരെ സജീവമായിരിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം നാലു മഹാമഠങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ചു. ഓരോന്നും ശേഷമുള്ളവയിൽനിന്ന് വളരെ ദൂരെയാണ്. –മിക്കവാറും ഇന്ത്യയുടെ നാലു മൂലയിൽ.

അവയിലൊന്ന് തെക്ക് മൈസൂരിലെ ശൃംഗേരിയിൽ, മറ്റൊന്ന് കിഴക്കേ തീരത്തുള്ള പുരിയിൽ, മൂന്നാമത്തേത് പടിഞ്ഞാറൻ തീരത്തെ, കത്യവാഡിലുള്ള ദ്വാരകയിൽ, നാലാമത്തേത് ഹിമാലയത്തിന്റെ ഹൃദയത്തിൽ എന്നുപറയാവുന്ന ബദരീനാഥക്ഷേത്രത്തിലും. ദക്ഷിണദേശത്തെ ഉഷ്ണ മേഖലയിൽനിന്നുവന്ന ഈ ബ്രാഹ്മണൻ മുപ്പത്തിരണ്ടാം വയസ്സിൽ ഹിമാലയത്തിന്റെ മഞ്ഞുമൂടിയ മുകൾപ്പരപ്പിലുള്ള കേദാരനാഥത്തുവച്ച് മരിച്ചു.'

വ്യാഖ്യാനങ്ങളോ സ്വതന്ത്രകൃതികളോ?

പ്രസ്ഥാനത്രയം എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന ഉപനിഷത്തുക്കൾ, ഭഗവദ്ഗീത, വേദാന്തസൂത്രങ്ങൾ എന്നിവയുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഭാഷ്യങ്ങളും വിവേകചൂഡാമണി, സൗന്ദര്യലഹരി തുടങ്ങിയ ചില സ്വതന്ത്ര കൃതികൾ, കുറെ കീർത്തനങ്ങൾ – ഇവയാണ് ശങ്കരാചാര്യരുടെ പ്രധാനകൃതികൾ. ഇവയിലൂടെയാണ് അദ്ദേഹം അദ്വൈതവേദാന്തമെന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന തന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളുന്നയിച്ചത്. പ്രധാനകൃതികൾ സ്വതന്ത്രങ്ങളല്ല. മുമ്പുതന്നെയുണ്ടായിരുന്ന ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഭാഷ്യങ്ങളുമാണ്. പക്ഷേ, യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെയും ഭാഷ്യങ്ങളിലൂടെയും തന്റെ സ്വന്തമായ അഭിപ്രായത്തെ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുകയാണദ്ദേഹം ചെയ്തത്. മൂലകൃതികളിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ട തത്വങ്ങളുമായി അവയ്ക്ക് പറയത്തക്ക പൊരുത്തമൊന്നുമില്ലെന്നും വ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ മൂലത്തെ കണക്കിലധികം വികൃതമാക്കിയിട്ടുണ്ടെന്നും മറ്റും പല പണ്ഡിതൻമാരും ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് സുരേന്ദ്രനാഥ് ദാസഗുപ്ത തന്റെ ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചരിത്രം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ എഴുതുന്നു:

'ഭാഷാസംബന്ധിയായ ചപ്പടാച്ചികൾ എന്തൊക്കെത്തന്നെ കാണിച്ചാലും അവയ്ക്ക് (ഉപനിഷത്തുക്കൾക്ക്) ശങ്കരന്റെ സിദ്ധാന്തത്തെ പിൻതാങ്ങുന്ന ഒരർത്ഥം ഉണ്ടാവാമെന്ന് ബോദ്ധ്യപ്പെടുത്തി കാണിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല.'

മഹാഭാരതത്തിലെ ഭഗവദ്ഗീത വാസ്തവത്തിൽ കർമപ്രധാനമാണെന്നും അതിനെ എതിർത്തുകൊണ്ട് നിവൃത്തിമാർഗപരമായ ഒരു വ്യാഖ്യാനം നൽകുകയാണ് ശങ്കരൻ ചെയ്തതെന്നും ലോകമാന്യതിലകൻ തന്റെ ഗീതാരഹസ്യത്തിൽ ആക്ഷേപിക്കുന്നു.

എന്നാൽ, ഡോക്ടർ എസ് രാധാകൃഷ്ണൻ തന്റെ ഇന്ത്യൻ തത്വ ശാസ്ത്രം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പ്രസ്താവിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

'ശങ്കരന്റെ തത്വശാസ്ത്രം പഴയ തത്വങ്ങളുടെ തുടർച്ചയാണോ, പുനഃ പ്രസ്താവനയാണോ അതോ പഴയതിനോട് പുതിയത് കൂട്ടിച്ചേർക്ക ലാണോ എന്നു തീരുമാനിക്കുക വിഷമം പിടിച്ച പണിയാണ്. പഴയതിനെ പുതിയതിൽനിന്ന് നമുക്ക് വേർതിരിക്കാൻ വയ്യ. ജീവിതത്തിൽ പഴയത് പുതുതാണ്; പുതുത് പഴയതും.'

ഏതായാലും ഒരു കാര്യം തീർച്ചയാണ്. വേദാന്തത്തിന്റെ അടിത്തറ കളായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്ന ഉപനിഷത്തുക്കൾ, ഭഗവദ്ഗീത, ബ്രഹ്മ സൂത്രം എന്നിവയിലടങ്ങിയ തത്വങ്ങളുടെ വെറുമൊരാവർത്തനം മാത്ര മല്ല ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവാദം. പഴയ തത്വങ്ങളിൽ പലതിനെയും അദ്ദേഹം തിരുത്തിയെഴുതിയിട്ടുമുണ്ട്. പുതിയതായി പലതും കൂട്ടിച്ചേർത്തിട്ടുമുണ്ട്.

വേദോപനിഷത്തുക്കളുടെ പ്രാമാണ്യം

ജ്ഞാനത്തിന് വേദോപനിഷത്തുക്കളിൽനിന്നുപരിയായി യാതൊരു പ്രമാണവുമില്ലെന്നും ശ്രുതിസ്മൃത്യാദികൾക്കു പൊരുത്തപ്പെടാത്ത യാതൊരു സത്യവും സത്യമല്ലെന്നും ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് ശങ്ക രൻ തന്റെ അദ്വൈത സിദ്ധാന്തങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കുന്നത്. താനുന്നയി ക്കുന്ന തത്വങ്ങളാണ് ശരിയെന്നും മറ്റുള്ളതെല്ലാം തെറ്റാണെന്നും തെളി യിക്കുവാൻ അദ്ദേഹം മുഖ്യമായാശ്രയിക്കുന്നത് വേദോപനിഷത്തുക്ക ളെയാണ്. സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ പ്രകൃതിയിൽ നിന്നാണു പ്രപഞ്ചം വികസിച്ചുണ്ടായതെന്ന് വാദിക്കുന്ന സാംഖ്യദർശ നത്തേയും പരമാണുക്കളുടെ സംയോഗത്തിൽ നിന്നാണ് ലോകമുണ്ടാ യത് എന്നു വാദിക്കുന്ന വൈശേഷിക ദർശനത്തേയും നൈമിഷികങ്ങ ളായ ഘടകങ്ങളാണ് ജഗത്തിന്റെ കാരണമെന്ന് വാദിക്കുന്ന ബൗദ്ധദർശ നത്തെയും അതുപോലെ തന്റെ കാലത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന മറ്റു ദർശന ങ്ങളേയും എതിർത്തുഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് സർവജ്ഞനും സർവശക്തനും സർവേശ്വരനുമായ പരബ്രഹ്മമാണ് ജഗത്തിന്റെ മൂലകാരണമെന്നും ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ലെന്നും സ്ഥാപിക്കാൻ വേണ്ടി അദ്ദേഹം ശ്രുതി സ്മൃതികളുടെ സഹായം തേടുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ തർക്കാപ്രതിഷ്ഠാനാദ പ്യന്യഥാനുമേയമിതിചേദേ വമപ്യപി മോക്ഷപ്രസംഗഃ, ഏതേനശിഷ്ടാഃ പരിഗ്രഹാ അപി വ്യാഖ്യാതാഃ എന്നീ സൂത്രങ്ങളെ അദ്ദേഹം വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിങ്ങനെ യാണ്:

ബ്രഹ്മം തന്നെയാകുന്നു ജഗദ്കാരണമെന്നു വേദം കൊണ്ടു സിദ്ധമായതാകയാൽ വെറും തർക്കം കൊണ്ടുമാത്രം അതിനുഹാനിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ വേദം പ്രമാണിക്കാതെയുള്ള കപിലകണാദാദികളുടെ ഭിന്നമായ ബുദ്ധികൊണ്ടുമാത്രം അന്യോന്യവിരുദ്ധമായി കൽപ്പിക്കപ്പെട്ട തർക്കത്തിനു സ്ഥാനം തന്നെയില്ല. മനു, വ്യാസൻ, വസിഷ്ഠൻ മുതലായ സദ്പുരുഷൻമാർ അണു മുതലായവയാണ് ജഗത്തിന്റെ കാരണമെന്ന വാദത്തെ സ്വീകരിച്ചിട്ടില്ല. അണ്വാദികാരണവാദത്തിനും പ്രകൃതിയാണ് ജഗദ്ക്കാരണമെന്ന വാദത്തിനും സാമ്യമുണ്ട്. അതിനാൽ ജഗദ്ക്കാരണം പ്രകൃതിയാണെന്നുള്ള വാദത്തെ അസ്വീകാര്യമായി തള്ളിക്കളഞ്ഞതുകൊണ്ടുതന്നെ അണ്വാദികാരണവാദത്തെയും തള്ളിക്കളഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

ശങ്കരൻ തന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യത്തിലെ രണ്ടാം പാദത്തിൽ പത്തുവരെയുള്ള സൂത്രങ്ങൾക്കൊണ്ടു സാംഖ്യദർശനത്തെയും 11 മുതൽ 17 വരെയുള്ള സൂത്രങ്ങൾ കൊണ്ടു ന്യായവൈശേഷികദർശനങ്ങളെയും 18 മുതൽ 27 വരെയുള്ള സൂത്രങ്ങൾക്കൊണ്ട് ബൗദ്ധസിദ്ധാന്തങ്ങളെയും ഖണ്ഡിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. പരമാണുവിൽനിന്നു പരിണമിച്ചുണ്ടായതാണ് ലോകം എന്ന ഭൗതികവാദപരമായ സിദ്ധാന്തത്തിനെതിരായിട്ടാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ ഉഗ്രമായ വാക്ശരങ്ങൾ തൊടുത്തുവിടുന്നത്. സൃഷ്ടിയുടെ ആരംഭത്തിൽ പരമാണുവിന്റെ കർമത്തിനു യാതൊരു കാരണവുമില്ല; അതുകൊണ്ടു സമവായവും വേർപാടും ഉണ്ടാവാൻ നിവൃത്തിയില്ല. ചേർച്ചയും വേർപാടുമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് സൃഷ്ടിപ്രളയങ്ങളും ഉണ്ടാവാൻ പാടില്ല. ലോകസൃഷ്ടിക്കുവേണ്ടി പരമാണു ആദ്യമായി ചലിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നതെങ്ങനെയാണ്? അതിനെ ചലിപ്പിക്കാൻ മറ്റേതെങ്കിലുമൊരു ശക്തിയുടെ പ്രവർത്തനമാവശ്യമല്ലേ? പരമാണുവിന്റെ സഹജസ്വഭാവമാണ് ചലനം എന്നുമറുപടി പറഞ്ഞാൽ ശങ്കരന് തൃപ്തിയാവില്ല. കാരണം, സഹജസ്വഭാവമാണെങ്കിൽ പരമാണുക്കളുടെ ചലനം ഒരിക്കലും അവസാനിക്കുകയില്ലെന്നും അതുകൊണ്ട് വൈശേഷികൻമാർ തന്നെ അംഗീകരിക്കുന്ന പ്രളയമുണ്ടാവില്ലെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ന്യായവൈശേഷികങ്ങളിൽ ആത്മാവിന് സ്ഥാനമുണ്ടെന്നത് ശരിതന്നെ. പക്ഷേ, ആ ദർശനങ്ങളനുസരിച്ച് ആത്മാവ് ശരീരവുമായും പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളുമായും ബന്ധപ്പെടുമ്പോൾ മാത്രമേ ബോധവും ചൈതന്യവുമുദിക്കുകയുള്ളൂ. ഇവയൊന്നും തന്നെ സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പുണ്ടാവാൻ വയ്യല്ലോ. അതുകൊണ്ട് പരമാണുവിന്റെ ചലനത്തിന് ആത്മാവിൽ നിന്നുള്ള യാതൊരു പ്രേരണയും ലഭിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ന്യായവൈശേഷികങ്ങ

ളെല്ലാം തെറ്റാണെന്നു ശങ്കരൻ ഊന്നിപ്പറയുന്നു. 'ഭാവേചോപലബ്ധേ' എന്ന സൂത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം എഴുതുകയാണ്:

മണ്ണാകുന്ന കാരണമുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമേ പാത്രം മുതലായ കാര്യമുണ്ടാവുകയുള്ളൂ. അതുപോലെ ബ്രഹ്മമാകുന്ന കാരണമുണ്ടായാൽ മാത്രമേ ജഗത്താകുന്ന കാര്യവും ഉണ്ടാവുകയുള്ളൂ.

എന്നാൽ ഈ വാദങ്ങളെല്ലാം തന്നെ ശങ്കരാചാര്യരുടെ പരബ്രഹ്മത്തിനെതിരായും ഉപയോഗിക്കാവുന്നതാണ്. കാരണമില്ലാതെ കാര്യമില്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ കാരണമെന്താണ്? ബ്രഹ്മത്തിനു മുമ്പ് എന്താണുണ്ടായിരുന്നത്? ഉത്തരമില്ലാത്ത ചോദ്യമാണിത്. പക്ഷേ, ഉത്തരം കിട്ടാത്തേടത്തെല്ലാം ശങ്കരൻ ശ്രുതികളെ അഭയം പ്രാപിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വേദാന്ത സിദ്ധാന്തങ്ങൾ തർക്കത്തെയോ യുക്തിയെയോ അല്ല ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഉപനിഷത്പ്രദിപാദ്യങ്ങളാണ് എന്ന ഒറ്റക്കാരണം കൊണ്ടു തന്നെ അവയെ സത്യങ്ങളായി കണക്കാക്കിക്കൊള്ളണം.

ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ ശങ്കരഭാഷ്യം

എന്നാൽ, ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ പല ആശയങ്ങളും കാണാം. ശങ്കരനും അവ കാണുന്നുണ്ട്. എന്നിട്ടും, വേദോപനിഷത്തുക്കൾ തന്റെ അദ്വൈതത്തിന്റെ ഭാഗത്താണെന്നു തെളിയിക്കാൻ അദ്ദേഹം വെമ്പൽകൊള്ളുകയാണ്. രാധാകൃഷ്ണൻ തന്റെ ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു:

'ഉപനിഷത്തുക്കൾ നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞതുപോലെ പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരേ വീക്ഷണഗതിയല്ല നൽകുന്നത്. അവയുടെ ഗ്രന്ഥകാരൻമാർ പലരായിരുന്നു. അവരെല്ലാം ഒരേ കാലഘട്ടത്തിലല്ല ജീവിച്ചിരുന്നത്. അവരെല്ലാവരും പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരേ വീക്ഷണഗതിയുന്നയിക്കാൻ ഉദ്ദേശിച്ചുവോ എന്ന കാര്യം സംശയമാണ്. എന്നാൽ, പ്രപഞ്ചത്തെ, വ്യത്യസ്താഭിപ്രായങ്ങൾക്കൊന്നും ഇടം കൊടുക്കാതെ ഒരേ തരത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കണമെന്ന് ശങ്കരന് നിർബന്ധമുണ്ട്.'

ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ ആത്മീയവാദചിന്തകളെന്ന പോലെ തന്നെ ഭൗതികവാദചിന്തകളുമടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ബ്രഹ്മം ശാശ്വതവും അനിത്യവുമാണെന്നും ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നാണ് ജഗത്തിന്റെ ഉൽപത്തിയെന്നും മറ്റുമുള്ള വാദങ്ങൾക്കെതിരായ പല മന്ത്രങ്ങളും അവയിൽ കാണാം. ഉദാഹരണത്തിന്, നവേഹ കിഞ്ചനാഗ്ര ആസീമൃത്യു നൈവേദമാവൃതമാ

സീൽ (ഇവിടെ ആരംഭത്തിൽ യാതൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല; ബുഭുക്ഷാ രൂപമായ മൃത്യുവാൽ എല്ലാം ആവൃതമായിരുന്നു) എന്ന് ബൃഹദാരണ്യ കോപനിഷത്തിലും ഇദമഗ്രേ അസത് വൈ അസീത് തതോ വൈസത് അജായത (ആദ്യം ഇത് അസത്തായിരുന്നു; ആ അസത്തയിൽ നിന്നാണ് സത്തയുണ്ടായത്) എന്നു തൈത്തരീയോപനിഷത്തിലും പറയുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം മന്ത്രങ്ങളെ തന്റെ പ്രിയപ്പെട്ട അദ്വൈതത്തിന് വേണ്ടി സ്വന്തം ഇഷ്ടമനുസരിച്ച് ദുർവ്യാഖ്യാനം ചെയ്യാനാണ് ശങ്കരൻ പരിശ്രമിക്കുന്നത്. അസത്ത് എന്നുവച്ചാൽ നിരാത്മകും നിർവസ്തുകവുമായ അസത്തല്ല. നേരെമറിച്ച് ബ്രഹ്മം തന്നെയാണത് എന്നാണ് അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ വാക്കുകളിൽ:

അസത്തെന്നുപറയുന്നത്, വ്യാകൃതങ്ങളായ നാമരൂപവിശേഷങ്ങളോടുകൂടിയതിനുവിപരീതമായ രൂപത്തോടുകൂടിയ അവികൃതമായ ബ്രഹ്മത്തെയാണ്. അല്ലാതെ, തീരെ അസത്തായിട്ടുള്ളതിനെയല്ല.

ബ്രഹ്മസത്യം ജഗത്മിഥ്യാ

ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ അഥാതോ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസ എന്നു തുടങ്ങുന്ന ഒന്നാമദ്ധ്യായത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ തന്നെ ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റി സവിസ്തരമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. എന്താണ് ബ്രഹ്മം? ജന്മാദ്യസ്യയതഃ – ജഗത്തിന്റെ ജന്മസ്ഥിതിലയങ്ങൾ യാതൊന്നോ അതാണ് ബ്രഹ്മം. യാതൊന്നു ഹേതുവായിട്ട് ഈ ഭൂതങ്ങളുണ്ടാകുന്നു. യാതൊന്നുകാരണം ഉണ്ടായവ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. യാതൊന്നിനെ പ്രാപിച്ച് ലയിക്കുന്നു. അതുതന്നെയാണ് ബ്രഹ്മം. ബ്രഹ്മം അനാദിയാണ്, അനന്തമാണ്, ശുദ്ധജ്ഞാനാത്മകമാണ്. സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമാണ്. ബ്രഹ്മം മാത്രമേ ഉള്ളൂ. ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ല. ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യം.

ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ലെങ്കിൽ ഈ ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യമെങ്കിൽ പ്രപഞ്ചമെന്താണ്? നമ്മുടെ ഈ ലോകത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന ചരാചരങ്ങളൊക്കെ എന്താണ്? വസ്തുനിഷ്ഠമായ ലോകം ഒരു നുണയാണോ? നുണയാണെന്ന് ശങ്കരാചാര്യർ പറയുന്നില്ല. ജഗത്ത് ഉള്ളതു തന്നെ. പക്ഷേ, ആ ഉണ്മ ജഗത്തിന്റെ സത്യം ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നത്. ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് പരമമായ സത്യം. ജഗത്ത് ആപേക്ഷികസത്യം മാത്രമാണ്. ഭേദവ്യപദേശാച്ച എന്ന സൂത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് ശങ്കരൻ എഴുതുന്നു:

ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് അന്യനായ ദൃഷ്ടാവില്ല (ബൃഹദാരണ്യകം) എന്നുതുടങ്ങിയിട്ടുള്ള ശ്രുതികൾ വാസ്തവത്തിൽ അന്യനായ ഒരു ദൃഷ്ടാവോ ശ്രോതാവോ ഇല്ല എന്നു പറയുക തന്നെ ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, അതേസമയത്ത്, ആ പരമാത്മാവാകട്ടെ അവിദ്യയാൽ കൽപ്പിക്കപ്പെട്ടതായി കർത്താവായി, ഭോക്താവായി വിജ്ഞാനാത്മാവ് എന്ന പേരോടുകൂടിയിരിക്കുന്ന ജീവാത്മാവിങ്കൽ നിന്ന് (ശാരീരങ്കൽ നിന്ന് അന്യനുമാണ്. കൈയിൽ വാളും പരിചയും ധരിച്ച് ആകാശത്തിലേക്ക് കയറിപ്പോകുന്നതായി തോന്നുന്ന ഐന്ദ്രജാലികനിൽ നിന്ന് അതേ രൂപത്തിൽ തന്നെ ഭൂമിയിൽ നിൽക്കുന്ന സാക്ഷാൽ ഐന്ദ്രജാലികൻ അന്യനാകുന്നത് ഏതുവിധത്തിലാണോ അതുപോലെ തന്നെ ശാരീരങ്കൽ നിന്ന് അന്യനാണ് പരമേശ്വരൻ.

മറ്റൊരു വിധം പറഞ്ഞാൽ ശുദ്ധജ്ഞാനാത്മകമായ ബ്രഹ്മം ഒന്നൊഴിച്ച് രണ്ടാമതെങ്ങുമില്ല. ഏകമേവാദ്വിതീയം. നമ്മൾ കാണുന്ന ഈ ലോകം സൃഷ്ടിയിലുള്ള നാനാത്വം, ഞാൻ നീ എന്നും മറ്റുമുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾ ഇതൊന്നും വാസ്തവത്തിൽ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളല്ല. ഇതെല്ലാമുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നത് ഐന്ദ്രജാലികമായ ഒരു ഭ്രമം മാത്രമാണ്. വാസ്തവത്തിൽ ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും രണ്ടല്ല. ഒന്നുതന്നെയാണ്. എന്നിട്ടും അവ രണ്ടാണെന്നു തോന്നുന്നത് എന്തുകൊണ്ടാണ്? അവിദ്യ കൊണ്ട്, അജ്ഞാനം കൊണ്ട്, മായ കൊണ്ട് എന്നാണ് ശങ്കരന്റെ മറുപടി. അദ്ദേഹം പറയുന്നു:

അവിദ്യയും മായയും

അവിദ്യ ഒഴിഞ്ഞുപോകാത്ത കാലത്തോളം ജീവന്റെ ജീവത്വം നശിക്കുന്നില്ല. അവിദ് ഒഴിയുമ്പോഴാകട്ടെ ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമില്ലാതായിത്തീരുന്നു എന്ന് തത്വമസി എന്ന ശ്രുതിവാക്യം വ്യക്തമാക്കുന്നു. അവിദ്യ ബാധിക്കുമ്പോഴും അത് ഒഴിഞ്ഞുപോകുമ്പോഴും വസ്തുവിന് ഒരു മാറ്റവും വരുന്നില്ല. വസ്തുസ്വരൂപം അതുതന്നെയായിരിക്കുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് നിലത്തുകിടക്കുന്ന ഒരു കയറിൻ കഷണത്തെ ഇരുട്ടത്ത് കണ്ടിട്ട് ഒരുത്തൻ അത് പാമ്പാണെന്ന് വിചാരിച്ച് പേടിച്ചുവിറച്ച് ഓടിപ്പോകുന്നു. ഭയപ്പെടേണ്ടതില്ല, അത് പാമ്പല്ല, കയറാണ് എന്നു മറ്റൊരാൾ അതു വെളിപ്പെടുത്തുന്നുവെന്നിരിക്കട്ടെ. ആദ്യത്തവൻ അതു കേട്ടിട്ട് സർപ്പശങ്കയിൽ നിന്നുണ്ടായ ഭയത്തെയും വിറയേയും ഓട്ടത്തെയും വെടിഞ്ഞേക്കാം. എന്നാൽ അഹിഭ്രാന്തി

കാലത്തും ആ ഭ്രാന്തി ഒഴിയുമ്പോഴും കയറാകുന്ന വസ്തുവിന് യാതൊരു രൂപഭേദവുമുണ്ടാകുന്നില്ല.

ഇതുതന്നെയാണ് ഗൗഡപാദന്റെ കാരികയ്ക്കുള്ള തന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിലും അദ്ദേഹം പറയുന്നത്:

കയർ സർപ്പമാണെന്ന് സങ്കൽപിക്കപ്പെടുന്നു. യഥാർത്ഥത്തിൽ സർപ്പമില്ല. സർപ്പമാണെന്ന് തോന്നുന്നത് ഭ്രാന്തിയാണ്. വ്യാമോഹമാണ്. യഥാർത്ഥമായ ജ്ഞാനമുദിച്ച് അതു സർപ്പമല്ല കയറാണെന്നു മനസിലാക്കുമ്പോൾ കയർസർപ്പം നിലനിൽക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ഈ പ്രപഞ്ചമെന്ന് സങ്കൽപിക്കപ്പെടുന്നത് വെറും മായയാണ്.

കയറിന്റെയും സർപ്പത്തിന്റെയും ഈ ഉദാഹരണം കൊണ്ട് ലോകം സത്യവുമല്ല അസത്യവുമല്ല, സദസത്‌വിലക്ഷണമാണ് എന്നുതെളിയിക്കാനാണ് ശങ്കരൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. കയർമാത്രമേ യഥാർത്ഥത്തിലുള്ളൂ എന്നതു ശരിയാണ്. എങ്കിലും സർപ്പമില്ല എന്നുറപ്പിച്ചുപറയാൻ കഴിയുമോ? ഇല്ല, കാരണം സർപ്പരൂപത്തിലുള്ള ഒന്നു കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇല്ലാത്തതിനെ കാണുന്നതെങ്ങനെയാണ്? അപ്പോൾ അതു യഥാർത്ഥവുമല്ല അയഥാർത്ഥവുമല്ല എന്നുവേണം പറയാൻ. കാണിക്കു ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതുവരെ സർപ്പം നിലനിൽക്കുന്നു. ജ്ഞാനമുദിച്ചാലോ സർപ്പം അപ്രത്യക്ഷമാകും. പിന്നയവിടെ കയറേയുള്ളു. ഇതു തന്നെയാണ് ലോകത്തിന്റെ സ്ഥിതി. ലോകം സത്യവുമല്ല, അസത്യവുമല്ല. ജ്ഞാനമുണ്ടാകുമ്പോൾ അതു ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നും ബ്രഹ്മം മാത്രമേ യഥാർത്ഥത്തിലുള്ളൂ എന്നും വ്യക്തമാവും. സർപ്പത്തിന്റെ നിലനിൽപ് കയറിനെ ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നത്. നേരെമറിച്ച് കയറിന്റെ നിലനിൽപ് സർപ്പത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നില്ല. അതുപോലെ തന്നെ ലോകം ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മമില്ലെങ്കിൽ ലോകമില്ല. എന്നാൽ, നേരെ മറിച്ച് ബ്രഹ്മം ലോകത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നില്ല. ലോകമില്ലെങ്കിലും ബ്രഹ്മം നിലനിൽക്കും.

ഒരു കാര്യം എടുത്തുപറയേണ്ടതുണ്ട്. ഭ്രാന്തി സൃഷ്ടിക്കുന്നവന് ഭ്രാന്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. ഒരിന്ദ്രജാലക്കാരൻ തൊപ്പിയിൽ ഒരു നാണ്യം മാത്രമിട്ട് നൊടിയിട കൊണ്ട് അതിനെ അനേകം നാണ്യങ്ങളാക്കി മാറ്റിക്കാണിച്ചുതരുന്നു. അതു കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന നമുക്കു മാത്രമാണ്, കാഴ്ചക്കാർക്കുമാത്രമാണ് ഭ്രാന്തിയുണ്ടാകുന്നത്. ഇന്ദ്രജാലക്കാരന് ഭ്രാന്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. നമുക്ക് ഭ്രാന്തിയുണ്ടാകുന്നത് അജ്ഞതയിൽ നിന്നാണ്. അജ്ഞതയാണ് യഥാർത്ഥസ്ഥിതി മനസിലാക്കുന്നതിൽ നിന്ന്

നമ്മെ തടഞ്ഞുനിർത്തുന്നത്. ഏതെങ്കിലുമൊരു കാണിക്ക് സത്യം മനസിലാക്കാനാവശ്യമായ ജ്ഞാനമുണ്ടായാൽ അയാളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പിന്നെ ഭ്രാന്തിയുണ്ടാവില്ല. ഒരു നാണ്യത്തെ അനേകം നാണയങ്ങളായിട്ടല്ല, ഒരു നാണ്യം മാത്രമായിട്ടാണ് അയാൾ കാണുക. അതുപോലെ മായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അഭിവാജ്യ ഭാഗമാണെങ്കിലും അതു ബ്രഹ്മത്തെ ബാധിക്കുന്നില്ല. ബ്രഹ്മത്തിനു ഭ്രാന്തിയില്ല. ബ്രഹ്മം വഞ്ചിക്കപ്പെടുന്നില്ല. എന്നാൽ, നേരെ മറിച്ച് അജ്ഞാനികൾ വഞ്ചിക്കപ്പെടുന്നു. ഒരു ബ്രഹ്മത്തിനുപകരം അവർ അനേകം വസ്തുക്കളെ കാണുന്നു. അജ്ഞത നീങ്ങിയാലോ ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യം എന്നവർക്കു ബോധ്യമാവും.

മായയാണ് അദ്വൈതീയ ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ മറച്ചുവച്ച് ദ്വൈതഭ്രമവും നാനാത്വഭ്രമവും സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. അവിദ്യ അല്ലെങ്കിൽ അജ്ഞാനം കൊണ്ടാണ് വ്യത്യസ്തപ്രതിഭാസങ്ങളോടുകൂടിയ പ്രകൃതിയും പ്രപഞ്ചവും നിലനിൽക്കുന്നത്. ജനനമരണങ്ങളും ജരാനരകളും സംസാരദുഃഖങ്ങളുമെല്ലാം ഈ അജ്ഞതയുടെ സന്താനങ്ങളാണ്. എല്ലാ ദുഃഖങ്ങളുടെയും വേരറുക്കണമെങ്കിൽ ആത്മാവുമാത്രമാണ് സത്യമെന്നും ആത്മാവും പരമാത്മാവും ഭിന്നങ്ങളല്ല എന്നുമുള്ള ജ്ഞാനമുണ്ടാകണം. താനും ബ്രഹ്മവും ഒന്നാണെന്നുള്ള ജ്ഞാനവുമുണ്ടാകുമ്പോൾ ജ്ഞാതവും ജ്ഞേയവും ഒന്നായിത്തീരുന്നു. അതോടെ രാഗാദിദോഷങ്ങളും ജനനമരണാദികളും ദുഃഖങ്ങളും എല്ലാം നശിക്കുന്നു. അപ്പോൾ മോക്ഷമായി എന്നു സാരം. അതിനാൽ ജ്ഞാനം കൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുവാൻ ശ്രമിക്കുക. മുണ്ഡകോപനിഷത്തിന്റെ വാക്കുകളിൽ ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നവൻ ബ്രഹ്മമായിത്തന്നെ ഭവിക്കുന്നു.

ആത്മബോധം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ശങ്കരൻ ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു:

ശരീരാദികൾ അവിദ്യ കൊണ്ടു സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയാണ്. അവ നീർകുമിളകൾപോലെ നശ്വരങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ട് വിദ്യയുടെ സാഹയത്തോടുകൂടി ഞാൻ നിർമലമായ ബ്രഹ്മമാണ് എന്നു മനസിലാക്കുക.

ഇതുതന്നെയാണ് വിവേകചൂഢാമണിയിലും അദ്ദേഹം പറയുന്നത്:

ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യമെന്നും ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെന്നും നിത്യാനത്യവസ്തുക്കളെ വേർതിരിച്ചു വിവേചിച്ചുകൊണ്ട് മനസിലാക്കുക.

വേദാന്തജ്ഞാനമാണ് ഇതിനുള്ള മാർഗം. മനസ്സിനേയും പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളെയും നിയന്ത്രിച്ചു പ്രാപഞ്ചികവസ്തുക്കളുമായുള്ള എല്ലാത്തരം ബന്ധങ്ങളുമുപേക്ഷിച്ച് അവയെല്ലാം നശ്വരങ്ങളും വ്യർഥങ്ങളും മിഥ്യ

കളുമാണെന്നും നിർഗുണബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യമെന്നും മനസിലാക്കി ആത്മബ്രഹ്മൈക്യത്തിനുവേണ്ടി പരിശ്രമിക്കണം. ഇതാണ് പൂർണമായ ജ്ഞാനം. ഇതുതന്നെയാണ് സംസാരബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മോക്ഷവും.

ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ന്യായീകരണം

പരിവർത്തനമില്ലാത്ത ഒരേതരത്തിലുള്ള ഉത്പാദനത്തിന്റെ ആവർത്തനമാണല്ലോ ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. അതുകൊണ്ട് എല്ലാം മാറുകയും വളരുകയും പുതിയ ഘട്ടങ്ങളിലേക്കുയരുകയും ചെയ്യുന്നുവെന്ന ശാസ്ത്രീയസത്യത്തെ ഫ്യൂഡലിസം അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. ശങ്കരാചാര്യരും യഥാർത്ഥമായ മാറ്റങ്ങളിൽ വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശുദ്ധവും ബുദ്ധവും മുക്തവുമായ പരബ്രഹ്മം എല്ലാ പരിവർത്തനങ്ങൾക്കും എതിരാണ്.

കയർ സർപ്പമായി മാറുന്നുണ്ട്. ഈ മായികമായ മാറ്റത്തിന് വിവർത്തനം എന്നു പറയുന്നു. പാല് തൈരായി മാറുന്നതുപോലെയുള്ള ഒരു പരിണാമമല്ല ഇത്. സാംഖ്യൻമാരുടെ സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് പ്രകൃതിയുടെ യഥാർത്ഥമായ പരിണാമത്തിലൂടെയാണ് പ്രപഞ്ചമുണ്ടാകുന്നത്. ശങ്കരൻ വിശ്വസിക്കുന്നത് പരിണാമവാദത്തിലല്ല. വിവർത്തനവാദത്തിലാണ്. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം നിത്യബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് യഥാർത്ഥമായിട്ടുള്ളത്.

ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യമെങ്കിൽ ഞാനും നീയും ലോകത്തിലെ സർവചരാചരങ്ങളും ബ്രഹ്മമാണെങ്കിൽ എല്ലാ വസ്തുക്കളെയും എല്ലാ മനുഷ്യരെയും ഒരുപോലെ കണക്കാക്കേണ്ടതല്ലേ? ബ്രാഹ്മണനിലും ശൂദ്രനിലും ഒരേ ആത്മാവല്ലേ ഉള്ളത്? രണ്ടും ബ്രഹ്മമല്ലേ? അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ പിന്നെ ഫ്യൂഡൽ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിലെ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും ന്യായീകരിക്കാൻ കഴിയുമോ?

സോഹം, തത്വമസി, അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി, സർവം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ എന്നു തുടങ്ങിയ മന്ത്രങ്ങളെ യുക്തിയുക്തമായി വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ടുപോവുകയാണെങ്കിൽ താനുദ്ദേശിച്ച സ്ഥലത്തല്ല ചെന്നെത്തുക എന്ന് ശങ്കരാചാര്യർക്ക് നല്ലപോലെ അറിയാമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആത്മബ്രഹ്മൈക്യം ഉയർന്ന ജാതിക്കാരായ ജ്ഞാനികൾക്ക് മാത്രമുള്ളതാണ് എന്നദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

ഏകനായ ആത്മാവ് സ്ഥാവരജംഗമാത്മകങ്ങളായ സമസ്തഭൂതങ്ങളിലും പരോക്ഷനായി സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നുവെങ്കിലും ചിത്തമാകുന്ന ഉപാധിയുടെ ഉൽക്കർഷം മേലെമേലെയുള്ള ജീവികളിൽ ക്രമേണ കവിഞ്ഞു കവിഞ്ഞു വരുന്നതുകൊണ്ട് ഏകരൂപിയും അപരിണാമിയും നിത്യനുമായ ആത്മാവ് ക്രമേണ ഉച്ചത്വം കൂടിയ ഉപാധികളെ പ്രാപിക്കുമ്പോൾ അതിൽ മഹത്വാതിശയവും ആധിപത്യാതിരേകവും ശക്ത്യാധിക്യവും ഉണ്ടാകുന്നു. സത്വം കൂടുന്തോറും ശരീരികൾക്ക് മഹത്വവും ഐശ്വര്യവും ശക്തിയും വർധിക്കും. സകലവസ്തുക്കളും ഈശ്വരവിവർത്തനവിധേയങ്ങളാണ്. മണ്ണ്, കുടം മുതലായവയിൽ സത്തയും സസ്യങ്ങളിൽ സുഖദുഃഖാനുഭവവും തിര്യക്കുകളിലും മനുഷ്യരിലും ബുദ്ധിയും മനുഷ്യരിൽ ജ്ഞാനാതിശയവും പ്രകാശിക്കുന്നു.

ശൂദ്രനും ബ്രാഹ്മണനും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമുണ്ടെന്നും ശൂദ്രന്റെ മുഖത്തുനോക്കി തത്വമസി എന്നു പറഞ്ഞാലുള്ള ആപത്തെന്താണെന്നും ഇതിൽ നിന്നു വ്യക്തമാകുന്നില്ലേ? ഇല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ 34ാം സൂത്രം മുതൽ 38ാം സൂത്രം വരെയുള്ള അപശൂദ്രാധികരണത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് ശങ്കരാചാര്യർ തന്നെ തുറന്നുപറയുന്നത് ശ്രദ്ധിക്കുക:

ശൂദ്രനു വേദാദ്ധ്യയനമില്ലാത്തതുകണ്ട് വിദ്യകൾക്കധികാരമില്ല. വേദാദ്ധ്യായനം കഴിച്ചു വേദാർത്ഥം ഗ്രഹിച്ചവനെയാണ് വൈദികവിഷയങ്ങളിൽ അധികാരമുള്ളവനായി കണക്കാക്കുന്നത്. വേദാദ്ധ്യായനത്തിന് മുമ്പ് ഉപനയനം കഴിക്കേണ്ടതാകകൊണ്ട് ശൂദ്രന് വേദാദ്ധ്യയനമില്ല. ഉപനയനം ത്രൈവർണിക വിഷയമാണ്.... ശൂദ്രനു സംസ്കാരമില്ല. ശൂദ്രൻ നാലാമത്തെ വർണമാണ്. ശൂദ്രൻ ത്രൈവർണികൻമാരെപ്പോലെ ദ്വിജാതിയല്ല. ഏകജാതിയാണ്. ശൂദ്രന് ഉപനയനമില്ലെന്നു സാരം.

ശ്രവണാദ്ധ്യായനാർത്ഥ പ്രതിഷേധാൽ സ്മൃതേശ്ച എന്ന 38ാം സൂത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് ശങ്കരൻ എഴുതുകയാണ്:

ശൂദ്രന്റെ വേദശ്രവണത്തേയും വേദാദ്ധ്യയനനത്തെയും വേദാർത്ഥഗ്രഹണത്തെയും വേദവിഷയാനുഷ്ഠാനത്തെയും സ്മൃതി പ്രതിഷേധിക്കുന്നതുകൊണ്ടും ശൂദ്രന് വിദ്യകൾക്കധികാരമില്ല. വേദോച്ചാരണം കേൾക്കുന്ന ശൂദ്രന്റെ കർണങ്ങളിൽ ഈയവും ലാക്ഷയും ഉരുക്കിയൊഴിച്ച് നിറയ്ക്കണം എന്നതാണ് ശ്രവണപ്രതിഷേധം. ശൂദ്രൻ പാദയുക്തമായ അല്ലെങ്കിൽ സഞ്ചാരസമൃദ്ധമായ ഒരു ശ്മശാനമാണ്. അതുകൊണ്ട് ശൂദ്രസമീപത്തിൽ അദ്ധ്യയനം ചെയ്യരുത്. ഇത് ശ്രവണത്തെ മാത്രമല്ല

ശൂദ്രാധ്യായനത്തെയും പ്രതിഷേധിക്കുന്നു. യാവനൊരുത്തന്റെ സമീപ ത്തിൽവച്ചുപോലും അദ്ധ്യയനം ചെയ്യാൻ പാടില്ലയോ അവൻ പിന്നെ കേൾക്കാത്തതിനെ അദ്ധ്യയനം ചെയ്യുന്നതെങ്ങനെ? വേദം ഉച്ചരിക്കുന്ന ശൂദ്രന്റെ നാവു മുറിച്ചുകളയണമെന്നും അതിനെ മറക്കാതെ ഗ്രഹിച്ചിട്ടു ള്ളവന്റെ ശരീരം കീറണമെന്നും പറയുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ശൂദ്രനു വേദാർത്ഥഗ്രഹണവും വേദാർത്ഥാനുഷ്ഠാനവും നിഷേധിച്ചതായി വന്നുകൂടുന്നു. ശൂദ്രനു വേദാർത്ഥജ്ഞാനം നൽകരുത്. ത്രൈവർണി കൻമാർക്കാണ് അദ്ധ്യയനജ്ഞാനദാനങ്ങൾ എന്നു സ്പഷ്ടമായി എടു ത്തുപറഞ്ഞിട്ടുമുണ്ട്.... നാലുവർണങ്ങളെയും കേൾപ്പിക്കുക എന്നിങ്ങനെ ഇതിഹാസപുരാണജ്ഞാനം നാലു ജാതിക്കും അധികാരമുള്ളതാണെന്ന് സ്മൃതി പറയുന്നു. വേദപൂർവകമായ അധികാരം ശൂദ്രർക്കില്ല എന്ന് ഇതു കൊണ്ടും സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നു.

ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ ദിവ്യത്വം

ഇങ്ങനെ ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവേദാന്തത്തിൽ പരസ്പരവിരുദ്ധമായ രണ്ടുവീക്ഷണഗതികൾക്കു സ്ഥാനം ലഭിച്ചു. ഒന്നാമത്തേത് യഥാർത്ഥം അല്ലെങ്കിൽ പരമാർത്ഥികം; രണ്ടാമത്തേത് പ്രായോഗികം അല്ലെങ്കിൽ വ്യവഹാരികം. ഒന്നാമത്തേത് ബുദ്ധിമാൻമാരായ ജ്ഞാനികൾക്കുള്ളതാ ണ്. രണ്ടാമത്തേത് ലോകം യഥാർത്ഥമാണെന്നു വിശ്വസിക്കുന്ന അജ്ഞാ നികളായ സാധാരണക്കാർക്കും.

വേദാദ്ധ്യയനത്തിന്നധികാരമുള്ള ഉയർന്ന ജാതിക്കാർക്കിടയിൽനി ന്നുമാത്രമേ ബുദ്ധിമാൻമാരായ ജ്ഞാനികൾ ഉണ്ടാവുകയുള്ളൂ എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. എന്നാൽ, അവർക്കുതന്നെയും സ്വന്തം ഭക്ഷണ ത്തിനും മറ്റു ഭൗതികാവശ്യങ്ങൾക്കും താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരെ ആശ്രയി ക്കേണ്ടിവരുന്നു. അതുകൊണ്ട് താഴ്ന്ന ജാതിക്കാർ അദ്ധ്വാനിച്ചു ണ്ടാക്കുന്ന നെല്ലും മറ്റുവിഭവങ്ങളും യഥാർത്ഥങ്ങളല്ലെന്നു കരുതി തള്ളി ക്കളയേണ്ടതില്ല. എല്ലാ സുഖഭോഗങ്ങളിലും കിടന്നു കെട്ടിമറിയാൻ ഉയർന്ന ജാതിക്കാർക്ക് അധികാരമുണ്ട്. ബ്രഹ്മവും ആത്മാവും ഒന്നാ ണെന്നുള്ള ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതുവരെ സ്മൃതിഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ വർണി ക്കപ്പെട്ടതുപോലുള്ള ഗൃഹസ്ഥാശ്രമങ്ങളുനുഷ്ഠിക്കണമെന്നാണ് ശങ്കരൻ ഉപദേശിക്കുന്നത്. എന്നെന്നും കർമ്മങ്ങളനുഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കണമെ ന്നല്ല, ചൂഷണം ചെയ്തുണ്ടാക്കിയ സ്വത്തുക്കളെല്ലാം അവസാനം

മക്കൾക്കും അനന്തരവൻമാർക്കും ഏൽപിച്ചുകൊടുത്ത് കർമങ്ങളെ ആകമാനമുപേക്ഷിച്ച് സന്യാസം സ്വീകരിക്കണം. എന്നാൽ മോക്ഷം ലഭിക്കും!

ഇങ്ങനെ മീമാംസയിലെ ക്രിയാനുഷ്ഠാനങ്ങളെ എതിർക്കുന്ന ശങ്കരൻ തന്നെ തന്നെപ്പോലെ ജ്ഞാനികളല്ലാത്ത സാധാരണക്കാർക്കും വേണ്ടി പുതിയ കർമാനുഷ്ഠാനങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കുന്നു. ഏകമായ നിർഗുണബ്രഹ്മത്തെ വാഴ്ത്തുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ സാധാരണക്കാരുടെ ഉപാസനകൾക്കുവേണ്ടി സഗുണദൈവങ്ങളെയും ബിംബാരാധനയെയും ശരിവയ്ക്കുകയും പുരുഷൻമാരും സ്ത്രീകളുമായി ഒട്ടനവധി ദൈവങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സ്തോത്രങ്ങൾ രചിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു! ഇന്ത്യൻ ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ സവിശേഷതകൾക്കും ചൂഷണാധിഷ്ഠിതമായ ശ്രുതിസ്മൃതികളാലനുഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്ന പരിപാവനത്വവും ദിവ്യത്വവും നൽകുന്നു.

20

വിശിഷ്ടാദ്വൈതവും ദ്വൈതവും

രാമാനുജാചാര്യർ ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1027ൽ തെക്കെ ഇന്ത്യയിലെ കാഞ്ചീവരത്തിനടത്തുള്ള ശ്രീപെരുമ്പത്തൂരിൽ ജനിച്ചു. കുട്ടിക്കാലം മുതൽക്കുതന്നെ ആൾവാർമാരെന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന വൈഷ്ണവചിന്തകൻമാരുമായി ഇടപഴകൻ അദ്ദേഹത്തിന് സാധിച്ചു. അവരുടെ കീഴിലാണ് അദ്ദേഹം വേദോപനിഷത്തുക്കളും വേദാന്തവും പഠിച്ചത്. യുവാവായപ്പോൾ വിവാഹം കഴിച്ചുവെങ്കിലും ഗൃഹസ്ഥാശ്രമം ഒട്ടും തന്നെ അദ്ദേഹത്തെ ആകർഷിച്ചില്ല. അതിനാൽ വീടും ഗ്രാമവും ഉപേക്ഷിച്ച് അദ്ദേഹം ഒരു സന്ന്യാസിയായി മാറുകയും ജീവിതസത്യമാരാഞ്ഞു കൊണ്ട് പലേടത്തും ചുറ്റി സഞ്ചരിക്കുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ കുറെക്കാലം കഴിച്ചുകൂട്ടിയതിനുശേഷം ശ്രീരംഗത്ത് താമസിച്ചുകൊണ്ട് ശിഷ്യൻമാരിൽ ചിലരും സഹായത്തോടുകൂടി വേദാന്തസാരം, വേദാന്തസംഗ്രഹം, വേദാന്തദീപം മുതലായ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ രചിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനമായ ഗ്രന്ഥം ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ ശ്രീ ഭാഷ്യമാണ്. അതിലാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ സ്വന്തമായ തത്വശാസ്ത്രസമ്പ്രദായത്തിന്റെ പ്രധാനസിദ്ധാന്തങ്ങളുന്നയിച്ചത്. കെയിത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ അദ്വൈതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം കണ്ടെത്താൻ വേണ്ടി അതിനുമുമ്പ് നടത്തപ്പെട്ട ഏതു പരിശ്രമത്തേക്കാളുമധികം ശ്രീഭാഷ്യമാണ് ഗുണത്തിലും പൂർണതയിലും എത്രയോ അധികം മുന്തിനിൽക്കുന്നത്.

ഏകത്വത്തിൽ നാനാത്വം

രാമാനുജനും അദ്വൈതവാദിയാണ്. നിത്യവും സച്ചിദാനന്ദമയവുമായ ബ്രഹ്മമാണ് ഏകമായ സത്യം എന്ന് അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ആ ഏകത്വത്തിൽ നാനാത്വം അടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ജഡവും ചൈതന്യവും – അബോധമായ ഭൗതികവസ്തുവും (അചിത്ത്) സംബോധമായ ആത്മാവും (ചിത്ത്) – ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ബ്രഹ്മമാണ് ഏകമായ സത്യം എന്നാണദ്ദേഹം പറയുന്നത്. ചിത്തും അചിത്തും രണ്ടും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളാണ്. ശങ്കരാചാര്യർ നിർഗുണബ്രഹ്മത്തിലാണ് വിശ്വസിച്ചിരുന്നത്. രാമാനുജന്റെ ബ്രഹ്മം നിർഗുണബ്രഹ്മമല്ല. സഗുണബ്രഹ്മമാണ്. അതിനു വിഭുത്വവും സർവശക്തിത്വവും സർവജ്ഞത്വവുമുണ്ട്. അതിന് ജ്ഞാനം, ശക്തി, ഐശ്വര്യം തേജസ്, കൃപ, വാത്സല്യം മുതലായ ഗുണങ്ങളുണ്ട്. ഈ വിശേഷണങ്ങളെ അംഗീകരിക്കുകയും അവയുടെ പ്രാധാന്യം ഊന്നിപ്പറയുകയും ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ടാണ് രാമാനുജന്റെ അദ്വൈതം വിശിഷ്ടാദ്വൈതമെന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്നത്. വിശേഷണങ്ങളോടുകൂടിയ അദ്വൈതമാണ് വിശിഷ്ടാദ്വൈതം.

അബോധമായ ജഡപ്രകൃതിയും സബോധമായ ആത്മാവുമടങ്ങിയ ബ്രഹ്മമാണ് ജഗത്തിന്റെ കാരണം. എട്ടുകാലി തന്റെ ശരീരത്തിൽ നിന്ന് വല കെട്ടിയുണ്ടാക്കുന്നതുപോലെ ബ്രഹ്മം തന്നിൽത്തന്നെയുള്ള അഹത്തിൽ നിന്ന് ഭൗതികലോകത്തെയും ആത്മാംശത്തിൽനിന്ന് ജീവാത്മാക്കളേയും സൃഷ്ടിക്കുന്നു. അതിസൂക്ഷ്മമായ അണുവാണ് ആത്മാവ്. അതുകൊണ്ടതിന് ഭൗതികമായ ഏത് അബോധവസ്തുവിലും പ്രവേശിക്കാൻ കഴിയും. അങ്ങനെയാണ് പ്രകൃതിയിൽ ജീവാത്മാവ് നിലനിൽക്കുന്നത്.

സ്വതേ നിത്യവും സചേതനവും പരിശുദ്ധവുമാണ് ജീവാത്മാവ്. ജഡത്തോട് ചേർന്ന് ശരീരത്തെ ധരിക്കേണ്ടിവരുമ്പോഴാണ് അതിന് സുഖദുഃഖങ്ങളുണ്ടാകുന്നത്. കർമമാണ് ഈ അവസ്ഥയിലേക്ക് ജീവാത്മാവിനെ നയിക്കുന്നത്. ആത്മാവിന്റെ അവിഭാജ്യഗുണങ്ങളാണ് ബോധവും ചൈതന്യവും. എന്നാൽ ശരീരത്തിലിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആ ബോധവും ചൈതന്യവും ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളാലും ഭൗതികശരീരത്താലും പരിമിതമാക്കപ്പെടുന്നു. ആത്മാവിന് ശരീരവുമായുള്ള ബന്ധം അതിന്റെ കർമത്തിനുള്ള ഫലമാണ്. ഓരോ ആത്മാവിനും അതതിന്റെ കർമമനുസരിച്ചുള്ള ശരീരമാണ് ലഭിക്കുന്നത്.

മനുഷ്യന് ശരീരവും ആത്മാവുമുണ്ട്. രണ്ടും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഭാഗങ്ങളിൽ നിന്നുണ്ടായവയാണ്. സചേതനാചേതനങ്ങളായ സർവചരാചരങ്ങളും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഭാഗങ്ങളാണ്. ഇങ്ങനെ, ഈശ്വരൻ പല രൂപ

ത്തിലുമായി സ്വയം പ്രകാശിക്കുന്നു. എല്ലാറ്റിലും ഈശ്വരന്റെ അംശമാണുള്ളത്. സ്വർണ്ണം കൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെട്ട എല്ലാ സാധനങ്ങളിലും സ്വർണമടങ്ങിയിട്ടുള്ളതുപോലെ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട എല്ലാ വസ്തുക്കളിലും ബ്രഹ്മമുണ്ട്. ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചാണവ നിലനിൽക്കുന്നത്.

ജഗത്ത് മിഥ്യയല്ല, സത്യമാണ്

ബാഹ്യലോകത്തെയും ബാഹ്യബന്ധങ്ങളെയും മാത്രമംഗീകരിക്കുന്ന വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർത്ഥ്യവാദത്തോടും ആശയത്തിനു പുറത്തു ലോകമില്ലെന്നു വാദിക്കുന്ന ആത്മനിഷ്ഠമായ ആദ്ധ്യാത്മിക വാദത്തോടും രാമാനുജൻ യോജിക്കുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട നാനാത്വത്തോടുകൂടിയ ജഗത്ത് ബ്രഹ്മം പോലെ തന്നെ യഥാർത്ഥമാണ്. അവയുടെ യാഥാർത്ഥ്യം ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്നേയുള്ളൂ. ഭൗതികപ്രപഞ്ചത്തിനും ജീവാത്മാക്കൾക്കും സ്വതന്ത്രമായ നിലനിൽപുണ്ട്. അവയും ബ്രഹ്മവും ഒന്നല്ല. ബ്രഹ്മം സർവതന്ത്രസ്വതന്ത്രമാണ്. എല്ലാ അപൂർണതകളിൽനിന്നും മുക്തമാണ്. നേരെമറിച്ച്, ഭൗതികപദാർത്ഥം അബോധമാണ്. അചേതനമാണ്. ജീവാത്മാവാകട്ടെ, അജ്ഞാനത്തിനും ദുഃഖങ്ങൾക്കും വിധേയമായിരിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ഈ അപൂർണതകളും പരിമിതികളുമെല്ലാമുണ്ടെങ്കിലും അവ നിലനിൽക്കുന്നു. അവ മിഥ്യയല്ല.

ഇങ്ങനെ സൃഷ്ടിയും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട ലോകവും മായയാണെന്ന ശങ്കരന്റെ വാദത്തെ രാമാനുജൻ എതിർക്കുന്നു. എല്ലാ ജ്ഞാനവും യഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനമാണ്. യാഥാർത്ഥ്യം മായാഭ്രാന്തിയല്ല. കയറിൻകഷണം കാണുന്ന ഒരാൾ അതു പാമ്പാണെന്നു തെറ്റിദ്ധരിച്ചേക്കാം. പക്ഷേ, പാമ്പ് കേവലം അയഥാർത്ഥമാണെന്നു പറയാൻ കഴിയുമോ? ഇല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, കയറും സർപ്പവും ഒരേ ഭൂതങ്ങൾ – വെള്ളം, ഭൂമി, അഗ്നി എന്നീ മൗലികഘടകങ്ങൾ– കൂടിച്ചേർന്നുണ്ടായതാണ്. കയറിനെ പാമ്പെന്നു തെറ്റിദ്ധരിക്കുമ്പോഴും യഥാർത്ഥത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ആ മൗലികഘടകങ്ങളെയാണ് നമ്മൾ കാണുന്നത്. അയഥാർത്ഥമായി യാതൊന്നും കാണുന്നില്ല. ബ്രഹ്മം യഥാർത്ഥമാണ്. അതുകൊണ്ട് അതിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്ന ലോകവും യഥാർത്ഥമാണ്.

യാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനം പലപ്പോഴും അപൂർണമായിരിക്കാം അല്ലെങ്കിൽ തെറ്റായിരിക്കാം. ഉദാഹരണത്തിന് മഞ്ഞപ്പിത്തമുള്ള ഒരാൾ വെളുത്ത ശംഖിനെ മഞ്ഞനിറത്തിലുള്ളതായി കാണുന്നു. കണ്ണിലെ മഞ്ഞ നയനേന്ദ്രിയത്തിൽ നിന്നുള്ള രശ്മികളോ

ടൊപ്പം ശംഖിൻമേൽ പതിക്കുകയും അതിൻഫലമായി ശംഖിന്റെ വെള്ള നിറം മഞ്ഞയായി കാണപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഡോക്ടർ രാധാകൃ ഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ ഈ വാദം എത്രതന്നെ അശാ സ്ത്രീയമാണെങ്കിലും ശരി, ജ്ഞാനം എല്ലായിപ്പോഴും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനമാണ് എന്ന തന്റെ വീക്ഷണഗതിയെ ഉപേക്ഷിക്കാൻ രാമാനുജൻ തയ്യാറില്ലെന്നാണിത് കാണിക്കുന്നത്.

യാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനം നേടുക സാധ്യമാണ്. സത്തയും ജ്ഞാനവും തമ്മിൽ ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും തമ്മിൽ നിക ത്താനാവാത്ത വൈരുദ്ധ്യമൊന്നുമില്ല. എന്നാൽ, യാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റി യുള്ള ജ്ഞാനമെന്നു പറയുമ്പോൾ മുഴുവൻ യാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനമാണതെന്ന് അദ്ദേഹം ഉദ്ദേശിക്കുന്നില്ല. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ചില അംശങ്ങൾ ഗ്രഹിക്കപ്പെടുകയും മറ്റംശങ്ങൾ ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. മഞ്ഞ ശംഖിനെ കാണുന്നവൻ ശംഖിന്റെ വെള്ളനിറത്തെ കാണുന്നില്ല. എല്ലാ ജ്ഞാനവും യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഏതെങ്കിലും ചില അംശങ്ങളെ മാത്രമാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ എല്ലാ അംശങ്ങളെയും പൂർണമായി മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നതുവരെ ജ്ഞാനവും അപൂർണമായിരിക്കും. പക്ഷേ, ഇതുസാധിക്കണമെങ്കിൽ ജ്ഞാതാവ് എല്ലാ ദോഷങ്ങളിൽ നിന്നും മുക്തനായിത്തീരണം. ജീവാ ത്മാവിന് മുക്തിനേടാൻ കഴിയുമ്പോൾ മാത്രമേ സമ്പൂർണമായ ജ്ഞാന മുദിക്കുകയുള്ളൂ.

രാമാനുജന്റെ ബ്രഹ്മം

ശങ്കരന്റെ ആത്മബ്രഹ്മൈക്യവാദത്തോടും അഭേദ്യവാദത്തോടും രാമാനുജന് യോജിപ്പില്ല. ജീവാത്മാവ് പരമാത്മാവിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്ത മാണ് എന്നദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറയുന്നു. പരമാത്മാവിന്റെ ഭാഗമാണ് ജീവാ ത്മാവ് എന്നത് ശരിതന്നെ. പക്ഷേ, ഭാഗവും പൂർണരൂപവും ഒന്നല്ലല്ലോ. അവ തമ്മിൽ ഭേദമുണ്ട്. എന്നാൽ അതേ സമയത്തുതന്നെ ഒന്നു മറ്റേ തിന്റെ ഭാഗമായതുകൊണ്ട് അഭേദവുമുണ്ട്. ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിൽ അന്യത്വവുമുണ്ട്, അനന്യത്വവുമുണ്ട് എന്നാണ് രാമാനുജന്റെ വാദം.

വിഷയിയും വിഷയവും ചിത്തും അചിത്തും രണ്ടും യഥാർത്ഥമാണ്. അവ തമ്മിൽ നിത്യവും ശാശ്വതവുമായ ബന്ധമുണ്ട്. ആ ബന്ധവും യഥാർത്ഥമാണ്. ആ ബന്ധത്തിലൂടെയാണ് ബ്രഹ്മം പ്രകടമാകുന്നത്. ഏകത്വം നാനാത്വത്തിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മമാണ നിയന്താവ്. മനു

ഷ്യശരീരത്തെ ജീവാത്മാവ് നിയന്ത്രിക്കുന്നതുപോലെ പ്രകൃതിയെയും പ്രപഞ്ചത്തെയും സചേതനാചേതനങ്ങളായ ചരാചരങ്ങളെയും എല്ലാം ബ്രഹ്മം നിയന്ത്രിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മമില്ലെങ്കിൽ ലോകവുമില്ല, മനുഷ്യനുമില്ല, ചരാചരങ്ങളുമില്ല. ബ്രഹ്മമില്ലെങ്കിൽ യാതൊന്നുമില്ല. എല്ലാം ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു.

അചിത്തിനു മാറ്റങ്ങളുണ്ടാകും. എന്നാൽ ശരീരത്തിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റങ്ങൾ ആത്മാവിനെ ബാധിക്കുന്നില്ല. അതുപോലെ ലോകത്തിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റങ്ങളും മനുഷ്യനുണ്ടാകുന്ന സുഖദുഃഖങ്ങളും ബ്രഹ്മത്തേയും ബാധിക്കുന്നില്ല. അവയിൽനിന്നെല്ലാം സ്വതന്ത്രമാണ് ബ്രഹ്മം. ബ്രഹ്മത്തിനുമാത്രം യാതൊരു മാറ്റവുമില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് ബ്രഹ്മം സത്യത്തിന്റെ സത്യം (സത്യസ്യസത്യം) എന്നുവിളിക്കപ്പെടുന്നത്.

ഭക്തിയുടെ പ്രാധാന്യം

ജീവാത്മാവ് ജഡശരീരത്താലും കർമത്താലും ബദ്ധമായിരിക്കുന്നു എന്നു പറഞ്ഞല്ലോ. ഈ സ്ഥിതി മാറ്റുന്നതിനാണ് രാമാനുജൻ മോക്ഷമെന്ന് പറയുന്നത്. ജീവാത്മാവിന്റെ സർവകർമനാശവും ജഡബന്ധനിവൃത്തിയുമാണ് മോക്ഷം. മോക്ഷത്തിനു കർമയോഗം, ജ്ഞാനയോഗം, ഭക്തിയോഗം എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്തമാർഗങ്ങൾ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഇവയിൽ ഭക്തിയേയാണ് രാമാനുജൻ ഊന്നുന്നത്. കർമംകൊണ്ട് വിശുദ്ധിയും ജ്ഞാനം കൊണ്ട് പരിപക്വതയും ഭക്തിക്കുണ്ടായിത്തീരുന്നു. അതാണ് കർമജ്ഞാനികളുടെ ഉപയോഗം.

എല്ലാ ജീവിതങ്ങളുടെയും കേന്ദ്രമായ ബ്രഹ്മത്തെ പ്രാപിക്കലാണ് ജീവാത്മാവിന്റെ ലക്ഷ്യം. എന്നാൽ ജീവനും ശരീരവും തമ്മിൽ വ്യത്യാസം കാണാത്തവൻ ഇഹലോകത്തിലെ സുഖഭോഗങ്ങളിലും സംസാരബന്ധങ്ങളിലും കിടന്നു കെട്ടിമറിയാനാഗ്രഹിക്കുന്നു. താൻ തന്നെയാണ് ശരീരമെന്നും ശരീരത്തിന്റെ ജനനമരണാദികൾ തന്റെ സ്വന്തം ജനനമരണാദികളാണെന്നും വിശ്വസിക്കുന്നു. ഈ അജ്ഞാനമാണ് കാമക്രോധമദമാത്സര്യങ്ങൾക്ക് കാരണം. സംസാരബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള വ്യാമോഹങ്ങളിൽ നിന്ന് മോചനം നേടണമെങ്കിൽ ജീവൻ പ്രകൃതിയിൽനിന്നും ശരീരത്തിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായ ആത്മാവാണെന്നും ആത്മാവ് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഭാഗമാണെന്നും ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചാണതു നിലനിൽക്കുന്നത് എന്നും മനസിലാക്കണം.

വേദോപനിഷത്തുകളും ശാസ്ത്രങ്ങളും വായിച്ചുകാണാപ്പാഠം പഠിക്കുന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം ജ്ഞാനമുണ്ടാവില്ല. യഥാർത്ഥമായ ജ്ഞാനം ദൈവത്തെ ഭജിക്കുന്നതിലൂടെ മാത്രമേ ലഭിക്കുകയുള്ളൂ. നിഷ്കാമകർമമാണ് ഭക്തിയുടെ ആരംഭം. ആത്മനിഷ്ഠമായ സുഖത്തെയോ വസ്തു

നിഷ്ഠമായ ഉപയോഗത്തെയോ പരിഗണിക്കാതെ ഫലേച്ഛയന്യേ, കർമ ത്തിനുവേണ്ടി കർമം ചെയ്യുകയാണാവശ്യം. ഇങ്ങനെ കർമയോഗം ജ്ഞാനയോഗത്തിന്റെ ഒരു മാർഗമായിത്തീരുന്നു. ഇത്തരത്തിലുള്ള ജ്ഞാനം അഹങ്കാരമകറ്റാനും ഈശ്വരന്റെ ഇച്ഛാശക്തിക്കുമുമ്പിൽ തന്നെ ത്താനർപ്പിക്കാനും ജീവാത്മാവിനെ സഹായിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരമാണ് നിഷ്കാമകർമം ദൈവഭക്തിയായി മാറുന്നത്. മറ്റെല്ലാം പരിത്യജിച്ചുകൊ ണ്ടുള്ള അഗാധവും പരിപക്വവും ഇടവിടാത്തതുമായ ഭക്തി ജീവാത്മാ വിനെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാത്കാരത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നു. ഇതാണ് മോക്ഷ ത്തിനുള്ള വഴി.

ഭക്തിമയമായ ജീവിതത്തിന്റെ പ്രാധാന്യമൂന്നുന്ന രാമാനുജന്റെ ഈ തത്വശാസ്ത്രം ശങ്കരന്റെ പാണ്ഡിത്യപൂർണമായ തത്വശാസ്ത്രത്തിൽ നിന്ന് എങ്ങനെ വ്യത്യസ്തമായിരിക്കുന്നു എന്ന് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊണ്ട് ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണൻ തന്റെ ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിൽ എഴു തുന്നു:

ശങ്കരന്റെ ബ്രഹ്മം വിറങ്ങലിച്ചതാണ്, നിശ്ചലമാണ്. മുൻകൈയെടു ക്കാനോ സ്വാധീനം ചെലുത്താനോ ഒട്ടും തന്നെ കഴിവില്ലാത്തതാണ്. അതുകൊണ്ടതിന് നമ്മുടെ ആരാധനയെ ആകർഷിക്കാൻ കഴിയുന്നില്ല. താനുണർത്തിവിടുന്ന ബഹുമാനത്തെപ്പറ്റി ബോധമില്ലാത്ത താജ്മഹലി നെപ്പോലെ ശങ്കരന്റെ ബ്രഹ്മം തന്നെ ആരാധകൻമാരുടെ ഭയത്തിലും ഭക്തിയിലും ലേശം പോലും താൽപര്യം കണിക്കാതെ നിലകൊള്ളു ന്നു. മതത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം തന്നെയാണു തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ലക്ഷ്യ മെന്നു കരുതുന്നവർക്ക് ശങ്കരന്റെ വീക്ഷണഗതി പാണ്ഡിത്യപൂർണമായ തെറ്റിന്റെ ഒരു മികച്ച ഉദാഹരണമായിത്തോന്നും. നേരേ മറിച്ച് രാമാനു ജന്റെ വിശിഷ്ടാദ്വൈതത്തിന് ജനങ്ങളെ കൂടുതൽ ആകർഷിക്കാൻ സാധിച്ചു. വൈഷ്ണവമതത്തിന് ഒരു താത്വികാടിസ്ഥാനം നൽകുകയും രണ്ടു നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കുശേഷം രാമാനന്ദന്റെ നേതൃത്വത്തിലാരംഭിച്ച ഭക്തി പ്രസ്ഥാനത്തിനു പ്രചോദനം നൽകുകയും ചെയ്തത് രാമാനുജന്റെ തത്വ ശാസ്ത്ര സമ്പ്രദായമാണ്.

മാധ്വാചാര്യർ

ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1199ൽ ഇന്ത്യയുടെ പടിഞ്ഞാറേ കരയിൽ കേരള ത്തിന്റെ വടക്കുഭാഗത്തുള്ള ഉടുപ്പിക്കടുത്ത് ജനിച്ചു വലിയൊരു ദാർശ നികനായി വളർന്ന മാധ്വാചാര്യരും ഒരു വേദാന്തിയായിരുന്നു. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റേത് അദ്വൈതവാദമല്ല, വിശിഷ്ടാദ്വൈതവാദവുമല്ല, ദ്വൈത

വാദമാണ്. ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന് അദ്ദേഹവും ഒരു ഭാഷ്യമെഴുതിയിട്ടുണ്ട്. അതിനുപുറമെ തന്റെ വീക്ഷണഗതിയിലെ പ്രധാനനിഗമനങ്ങളെ വിവരിക്കുന്ന അനുവ്യാഖ്യാനം എന്ന മറ്റൊരു ഗ്രന്ഥവും അദ്ദേഹം എഴുതിയുണ്ടാക്കി. പിന്നീട് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യൻമാരായ ജയതീർത്ഥൻ, വ്യാസയതി മുതലായ പണ്ഡിതൻമാർ ഈ ഗ്രന്ഥങ്ങൾക്കു പല വ്യാഖ്യാനങ്ങളും എഴുതുകയുണ്ടായി. ഈ ഗ്രന്ഥങ്ങളെല്ലാം തന്നെ ശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈതസിദ്ധാന്തങ്ങളെ ഖണ്ഡിക്കുകയും ദ്വൈതവാദപരമായ വീക്ഷണഗതിക്കു രൂപം കൊടുക്കുകയുമാണ് പ്രധാനമായും ചെയ്യുന്നത്.

രാമാനുജന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മൂന്നു നിത്യസത്യങ്ങളുണ്ട്. ഈശ്വരനും ആത്മാവും ജഗത്തും. മൂന്നും സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളാണ്. ശങ്കരന്റെ ആത്മബ്രഹ്മൈക്യവാദത്തെ അദ്ദേഹം കഠിനമായി എതിർക്കുന്നു. ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും ഒന്നാണെങ്കിൽ പിന്നെ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയ്ക്ക്, ബ്രഹ്മത്തെ അറിയാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങൾക്ക് യാതൊരർത്ഥവുമില്ല. നമ്മൾ ബ്രഹ്മമല്ലാത്തതുകൊണ്ടാണ് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വഭാവം നമ്മുടെ അന്വേഷണത്തിനുവിധേയമായിത്തീരുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ആത്മാവും പരമാത്മാവും ഒന്നല്ല, രണ്ടാണ്.

ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും രണ്ടുമില്ലാതെ ജ്ഞാനമില്ല. ജ്ഞാനത്തിന് ജ്ഞാതാവായ വിഷയിയും ജ്ഞേയമായ വിഷയവുമുണ്ടാകണം. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, വസ്തുവിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യമംഗീകരിക്കാതെ ആശയത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യമംഗീകരിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് ജഗത്ത് മിഥ്യയല്ല, സത്യമാണ്.

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഭൗതികകാരണമായി മാധ്വൻ പ്രകൃതിയെ അംഗീകരിക്കുന്നു. പ്രകൃതിയാണ് ജഗത്തിന്റെ കാരണം. പ്രകൃതിയിലുണ്ടാകുന്ന പരിണാമങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് മറ്റു വസ്തുക്കളെല്ലാമുദ്ഭവിക്കുന്നത്. പരിണാമിയായ പ്രകൃതിയിൽ നിന്നാണ് ലിംഗശരീരങ്ങൾ - സൂക്ഷ്മങ്ങളായ ശരീരങ്ങൾ - ആവിർഭവിക്കുന്നത്. സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങളുടെ ഉറവിടമാണ് പ്രകൃതി.

എന്നാൽ, പ്രകൃതി ദൈവത്തിന്റെ നിയന്ത്രണത്തിലാണ്. ആത്മാവും ജഗത്തും യഥാർത്ഥങ്ങളാണെങ്കിൽ കൂടി അവ ഈശ്വരന്നധീനമാണ്. ഈശ്വരനാണ് പരമസത്യം. ലോകം അതിന്റെ സൃഷ്ടിയാണ്. ഈശ്വരനാണ് ജഗത്തിനു യാഥാർത്ഥ്യം നൽകിയത് എന്നർത്ഥം. എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളിലും അന്തര്യാമിയായി ഈശ്വരൻ പ്രകാശിക്കുന്നു. വേദാദ്ധ്യയനം വഴിയായി ഈശ്വരന്റെ സ്വരൂപം ശരിക്കു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയും. അതുകൊണ്ട് വേദാദ്ധ്യയനം ആവശ്യമാണ്.

ബ്രഹ്മത്തിനു മാത്രമേ സർവകർതൃത്വമുള്ളൂ. അതായത് ഈശ്വരനാണ് എല്ലാം ചെയ്യുന്നത്. ഈ ജ്ഞാനത്തോടുകൂടിയല്ലാതെ ചെയ്യപ്പെടുന്ന കർമ്മം കർത്താവായ വ്യക്തിയുടെ അഹങ്കാരത്തിനു വഴിതെളിക്കും. അതുകൊണ്ട് കർമത്തിന്റെയും സാന്മാർഗികജീവിതത്തിന്റെയുമെല്ലാം അടിസ്ഥാനം യാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ ജ്ഞാനമാണ്. ഈ ജ്ഞാനം നേടിക്കൊണ്ട് മോക്ഷത്തിനുവേണ്ടി പരിശ്രമിക്കുകയാണ് മനുഷ്യന്റെ കർത്തവ്യം.

എന്നാൽ, ഈശ്വരന്റെ കൃപയുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമേ മനുഷ്യന് മുക്തി ലഭിക്കുകയുള്ളൂ. ഈശ്വരകൃപയല്ലാതെ മറ്റുമാർഗ്ഗമൊന്നുമില്ല. അതിനാൽ ഈശ്വരകൃപയ്ക്കുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുക. ഈശ്വരകൃപയോടു കൂടി മോക്ഷം നേടാൻ കഴിയുന്ന ഒരാൾക്ക് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഗുണങ്ങൾ തന്നിൽതന്നെയടങ്ങിയിരിക്കുന്നു എന്നു കാണാൻ കഴിയും. ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മത്തെ സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നവർ അനന്തവും അവർണനീയവുമായ ആനന്ദമനുഭവിക്കുന്നു.

മദ്ധ്യകാലത്തെ തത്വചിന്ത

മാധ്വാചാര്യർക്കുപുറമെ, നിംബർക്കൻ, വല്ലഭൻ തുടങ്ങിയ മറ്റു ചില ആചാര്യൻമാരും താന്താങ്ങളുടെ പ്രത്യേകമായ ദർശനസമ്പ്രദായങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കുകയുണ്ടായി. നിംബർക്കന്റെ സമ്പ്രദായം ദ്വൈതവാദമെന്ന പേരിലും വല്ലഭന്റേത് വല്ലഭവേദാന്തമെന്ന പേരിലും അറിയപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്കും ഭാഷ്യങ്ങൾക്കും എന്തൊക്കെ തന്നെ വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും വേദാന്തദർശനം പൊതുവിൽ ആത്മീയവാദത്തിലാണടിയുറച്ചുനിൽക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് വേദാന്തം ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ താത്വികാടിസ്ഥാനമായിത്തീർന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ആത്മീയവാദികളായ ആധുനികതത്വശാസ്ത്രജ്ഞൻമാർ ന്യായം വൈശേഷികം മുതലായ ദർശനങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് വേദാന്തത്തിന് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നൽകുന്നത്. ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രമെന്നാൽ വേദാന്തമാണെന്നും വേദാന്തത്തിനല്ലാതെ മറ്റൊരു ദർശനത്തിലും ഇന്ത്യയിൽ സ്ഥാനമില്ലെന്നുള്ള ഒരു ധാരണ പരത്താൻ പോലും അവർ ശ്രമിച്ചു നോക്കിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, ആത്മീയവാദത്തിന് അതിരുകവിഞ്ഞ മേധാവിത്വമുണ്ടായിരുന്ന മധ്യകാലത്തുപോലും ഇന്ത്യയിൽ അവിടെയും ഇവിടെയുമായി, പ്രത്യേകിച്ചും സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങളുടെ ഇടയിൽ ഭൗതികവാദചിന്തകളും നിലനിന്നുപോന്നിരുന്നുവെന്നാണ് വാസ്തവം. ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചരിത്രം മുൻവിധികൾ കൂടാതെ നിഷ്പക്ഷമായി പരിശോധിക്കുന്ന ആർക്കും ഇത് വ്യക്തമാവും.

21

ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥയിൽ പുതിയ സാമൂഹ്യശക്തികൾ

ക്രിസ്ത്വബ്ദം എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ തന്നെ മുഹമ്മദ് ബിൻ കാസിമിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ അറബികൾ ഇന്ത്യയെ ആക്രമിക്കുകയുണ്ടായി. ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1001നും 1024നുമിടയിൽ ഘസ്നിയിലെ മെഹമൂദ് ഒന്നിനുശേഷം മറ്റൊന്നായി 12 ആക്രമണങ്ങൾ നടത്തുകയും നിരവധി നിധികളുൾപ്പെടെ വമ്പിച്ച തുകകൾ വരുന്ന സ്വത്തുക്കൾ കൊള്ളയടിച്ചുകൊണ്ടുപോവുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1192ൽ മുഹമ്മദ്ഘൂരിയുടെ ആക്രമണത്തിനുശേഷം മാത്രമാണ് യഥാർത്ഥവും സ്ഥിരവുമായ മുസ്ലിം ഭരണം ഇന്ത്യയിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടത്. മുഹമ്മദ് ഘൂരിയുടെ മരണത്തിനുശേഷം ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1206ൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അടിമയായ സേനാപതി കുത്തബുദ്ദീൻ ഡൽഹിയിലെ ഒന്നാമത്തെ സുൽത്താനായി ഭരണാധികാരമേറ്റു. അടിമരാജവംശം, ഖിൽജി രാജവംശം, തുഗ്ലക്ക് വംശം, സെയ്ദ് വംശം, ലോഡി വംശം എന്നിങ്ങനെ വിവിധ രാജവംശങ്ങളുടെ കീഴിലായി ഡൽഹിയിലെ സുൽത്താൻ ഭരണം മൂന്ന് നൂറ്റാണ്ടുകളോളം കാലം നിലനിന്നു.

സുൽത്താൻ ഭരണം

ഡൽഹി സുൽത്താന് ഒരു മുസ്ലിം ഫ്യൂഡൽ ഭരണമായിരുന്നു. പ്രധാനപ്പെട്ട ഉദ്യോഗസ്ഥരെല്ലാം മുസ്ലിമിങ്ങളായിരുന്നു. ഹിന്ദുക്കൾക്ക് ഏറ്റവും തഴ്ന്നപടിയിലുള്ള ഉദ്യോഗങ്ങൾ മാത്രമാണ് ലഭിച്ചത്. ഈ ഭരണത്തിൻ കീഴിൽ നിലങ്ങളും മറ്റു സ്വത്തുക്കളുമെല്ലാം മുസ്ലിം നാടുവാഴികളുടെയും മുസ്ലിം സേനാധിപതികളുടെയും കൈയിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കാൻ തുടങ്ങി. നേരിട്ടുൽപാദനം നടത്തുന്ന കൃഷിക്കാർ വിളവിന്റെ ഗണ്യമായ ഭാഗം പാട്ടവും നികുതിയുമായി കൊടുക്കാൻ നിർബന്ധിതരായി. കൃഷിക്കാരുടെ പ്രത്യേകിച്ചും ഹിന്ദുക്കൃഷിക്കാരുടെ അസംതൃപ്തി വർദ്ധിച്ചു.

സുൽത്താൻ അലാവുദ്ദീൻ ഖിൽജി (ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1296– 1316) പ്രതാപിയായ ഒരു രാജാവായിരുന്നു. ഒരു ഭാഗത്ത് തന്റെ ചൊൽപടിയിൽ നിൽക്കാൻ കൂട്ടാക്കാത്ത നാടുവാഴി പ്രഭുക്കൾക്കും സമരങ്ങളും ലഹളകളും നടത്താനൊരുമ്പെട്ട കൃഷിക്കാർക്കുമെതിരായും, മറുഭാഗത്ത് രാജ്യത്തിന്റെ അതിർത്തിപ്രദേശങ്ങളിലെത്തിക്കഴിഞ്ഞിരുന്ന ചെങ്കിസ്ഖാന്റെ അനുയായികളായ മംഗോളിയർക്കെതിരായും അദ്ദേഹം ഒരു വലിയ സൈന്യം സംഭരിച്ചു. ഈ സൈന്യത്തിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി അദ്ദേഹം തെക്കൻ പ്രദേശങ്ങളിൽ ചോള– ചാലൂക്യ രാജവംശങ്ങളുടെ തകർച്ചയിൽ നിന്ന് പൊന്തിവന്ന ചെറിയ ചെറിയ രാജ്യങ്ങളെയെല്ലാം കൊള്ളയടിച്ച് മർദ്ദിച്ചമർത്തി തന്റെ വരുതിയിലാക്കുകയും അങ്ങനെ നിർദയമായ മർദന സംവിധാനങ്ങളിലൂടെ തന്റെ ഭരണമുറപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മരണത്തനുശേഷം മുഹമ്മദ് ബിൻ തുഗ്ലക്കും (ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1325– 1351) ഇതേ പാരമ്പര്യം തന്നെയാണ് തുടർന്നത്. ഇന്ത്യാരാജ്യം മുഴുവനും കീഴടക്കി ഭരിക്കണമെന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശ. പക്ഷേ, ദുർഭരണത്തിന്റെ ഫലമായി പരന്നുപിടിക്കാൻ തുടങ്ങിയ ക്ഷാമങ്ങളും പ്ലേഗുകളും പലേടത്തും പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ട കർഷകലഹളകളും ആ ആശയുടെ മുമ്പിൽ തടസ്സങ്ങൾ വലിച്ചിട്ടു. നാടുവാഴി പ്രഭുക്കളും അദ്ദേഹത്തിനെതിരായി തിരിഞ്ഞു. മുഹമ്മദ് ബിൻ തുഗ്ലക്ക് മരിച്ചതിനുശേഷം ഫിറോസ് തുഗ്ലക്ക് (ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1351– 1388) സുൽത്താനായി. തന്റെ പൂർവികന്മാരുടെ ദുർഭരണത്തെ പൂർവാധികം ദുസ്സഹമാക്കാനേ അദ്ദേഹത്തിന് സാധിച്ചുള്ളൂ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിൻഗാമികൾ സിംഹാസനത്തിനും രാജകീയ സ്വത്തുക്കൾക്കും വേണ്ടി പരസ്പരം കലഹിക്കുകയും തുഗ്ലക്ക് വംശത്തെ അധഃപതനത്തിലേക്ക് നയി

ക്കുകയും ചെയ്തു. 1398ൽ തിമൂർ ഇന്ത്യയെ ആക്രമിച്ചു. ആയിരക്കണക്കിനുള്ള ജനങ്ങളെ കൊന്നൊടുക്കിക്കൊണ്ട് കിട്ടാവുന്നേടത്തോളം സ്വത്തുക്കൾ കൊള്ളയടിച്ചുകൊണ്ടുപോയി. അതിനുശേഷം ഡൽഹിയിൽ സെയ്ദുകാരുടെയും (ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1414–1450) ലോദികളുടെയും (ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1451–1526) ഭരണമാണ് നടമാടിയത്. എന്നാൽ, ദൽഹിക്കു ചുറ്റുമുള്ള ഏതാനും ചതുരശ്ര നാഴിക സ്ഥലം മാത്രമേ അവരുടെ കീഴിലുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. സ്വതന്ത്രങ്ങളായിത്തീർന്ന ചെറിയ ചെറിയ ഫ്യൂഡൽ രാജ്യങ്ങൾ അവരുടെ മേധാവിത്വം അംഗീകരിക്കാൻ കൂട്ടാക്കിയില്ല. നാടുവാഴി പ്രഭുക്കളുടെ ആഭ്യന്തരസമരങ്ങളും കൃഷിക്കാരുടെ ലഹളകളും സുൽത്താൻ വാഴ്ചയെ ബലഹീനമാക്കുകയും വിദേശീയാക്രമണങ്ങളെ ക്ഷണിച്ചുവരുത്തുകയും ചെയ്തു.

ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1525ൽ തിമൂറിന്റെ ഒരു പിൻഗാമിയും കാബൂളിലെ ഭരണാധികാരിയുമായ ബാബർ മദ്ധ്യേഷ്യയിൽ നിന്നു ശേഖരിച്ച വലിയൊരു സൈന്യവുമായി ഇന്ത്യയെ ആക്രമിച്ചു. ഡൽഹിയിൽ അവസാനത്തെ സുൽത്താനായിരുന്ന ഇബ്രാഹിം ലോദിയുടെയും മേവാറിലെ റാണാ സംഗ്രാമസിംഹന്റെയും മറ്റും ധീരമായ എതിർപ്പുകളെ അദ്ദേഹത്തിന് നേരിടേണ്ടിവന്നു. എങ്കിലും ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1526ൽ പാനിപ്പത്തിലെ യുദ്ധത്തിൽവച്ച് അദ്ദേഹം ലോദി സുൽത്താനെ തോൽപ്പിച്ച് ഡൽഹിയുടെ സിംഹാസനം കരസ്ഥമാക്കുകയും മുഗൾസാമ്രാജ്യത്തിന് അടിത്തറയിടുകയും ചെയ്തു. അതിനെത്തുടർന്ന് ചെറുതും വലുതുമായ പല യുദ്ധങ്ങളിലൂടെയും ഭീഷണികളിലൂടെയും വടക്കേ ഇന്ത്യയിലെ വിസ്തൃതമായ ഭാഗങ്ങളിലേക്കെല്ലാം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭരണം വ്യാപിച്ചു. ഇങ്ങനെയാണ് ഇന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും വലിയ ഫ്യൂഡൽ സാമ്രാജ്യം നിലവിൽ വന്നത്.

മുഗൾ സാമ്രാജ്യം

ബാബറുടെ പൗത്രനായ അക്ബറുടെ കാലത്ത് (ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1556– 1605) മുഗൾ സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ സ്വാധീനതയും പ്രതാപവും ഏറ്റവും ഉന്നതമായ നിലവാരത്തിലെത്തി. മാൾവ, രജപുത്താന, ഗുജറാത്ത്, ബംഗാൾ, ഔധ്, ബിഹാർ, സിൻഡ് മുതലായ രാജ്യങ്ങളെല്ലാം മുഗൾ സാമ്രാജ്യത്തിൽ ലയിച്ചു. പരസ്പരം മത്സരിക്കുന്ന ഛിന്നഭിന്നമായ ചെറു ചെറു രാജ്യങ്ങളുടെ സ്ഥാനത്ത് ഒരു കേന്ദ്രീകൃതമായ ഭരണവ്യവസ്ഥ

കെട്ടിപ്പടുക്കാൻ അക്ബർക്ക് സാധിച്ചു. എല്ലാത്തരം ഛിദ്രവാസനകളേയും എതിർത്തുകൊണ്ട് തന്റെ വിപുലമായ സാമ്രാജ്യത്തെ അദ്ദേഹം പതിനഞ്ചുസംസ്ഥാനങ്ങളായി ഭാഗിക്കുകയും ഓരോ സംസ്ഥാനത്തിലും തന്റെ നേരിട്ടുകീഴിൽ ഭരണം നടത്തുന്ന ഓരോ വൈസ്രോയിമാരെ നിയമിക്കുകയും ചെയ്തു.

ഹിന്ദുമത വിശ്വാസികളോട് അദ്ദേഹം വളരെ സൗഹാർദ്ദത്തിലാണ് പെരുമാറിയത്. അതിന്റെ സൂചനയെന്നോണം തന്റെ മുൻഗാമികൾ അമുസ്ലിമിങ്ങളുടെ മേൽ ചുമത്തിയിരുന്ന ജസിയ എന്ന നിർബന്ധ നികുതി അദ്ദേഹം എടുത്തുകളഞ്ഞു. ഭരണകാര്യങ്ങളിലും സൈന്യത്തിലും മുസ്ലിം നാടുവാഴികൾക്കെന്ന പോലെ ഹിന്ദുനാടുവാഴികൾക്കും ഉയർന്ന സ്ഥാനങ്ങൾ നൽകി. മുസ്ലിം പണ്ഡിതൻമാരോടൊപ്പം തന്നെ ഒട്ടനവധി ഹിന്ദു പണ്ഡിതൻമാരും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൊട്ടാരത്തെ അലങ്കരിച്ചിരുന്നു. ഹിന്ദു നാടുവാഴികളുമായി വിവാഹ ബന്ധത്തിലേർപ്പെടാൻ പോലും അദ്ദേഹം മടിച്ചില്ല.

അക്ബർ പേർസ്യയിലെ ഷാ അബ്ബാസ് സഫലിക്ക് അയച്ച ഒരു കത്തിൽ നിന്ന് അദ്ദേഹം മതസഹിഷ്ണുതയ്ക്ക് എത്രത്തോളം പ്രാധാന്യം നൽകിയിരുന്നു എന്നു മനസിലാക്കാം. അദ്ദേഹമെഴുതി:

ദൈവം നമുക്കേൽപ്പിച്ചുതന്ന ദിവ്യനിധികളാണ് വ്യത്യസ്ത സമുദായങ്ങൾ. ആ നിലയ്ക്കുതന്നെ നമ്മളവരെ സ്നേഹിക്കണം. ഓരോ മതവും ദൈവത്താൽ അനുഗ്രഹിക്കപ്പെട്ടതാണെന്ന് നമ്മൾ ദൃഢമായി വിശ്വസിക്കണം. സാർവത്രികമായ സഹിഷ്ണുതയുടെ പച്ചപിടിച്ച തോട്ടത്തിലുള്ള ആനന്ദമനുഭവിക്കാനായിരിക്കണം നമ്മുടെ ആത്മാർത്ഥമായ പരിശ്രമം. നിത്യനായ രാജാവ്, അതായത് ദൈവം, യാതൊരു വ്യത്യാസവും പരിഗണിക്കാതെ എല്ലാ മനുഷ്യരിലും ഒരു പോലെ തന്റെ നന്മകൾ വിതറുന്നു. അതുകൊണ്ട് ദൈവത്തിന്റെ നിഴലുകളായ രാജാക്കൻമാർ ഈ തത്വം ഒരിക്കലും കൈവിടരുത്.

മുഗൾഭരണമുറപ്പിക്കാൻ ഈ സൗഹാർദ്ദനയം വളരെയധികം സഹായിച്ചുവെന്ന് പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ.

നികുതി പിരിവ് സമ്പ്രദായത്തിൽ അദ്ദേഹം ചില പരിഷ്കാരങ്ങൾ വരുത്തി. അതിനായി തന്റെ സാമ്രാജ്യത്തിലൊട്ടുക്കും ഒരേ തരത്തിലുള്ള അളവും തൂക്കവും നടപ്പിൽ വരുത്തി. മേനിയുടെ തോതനുസരിച്ച് നില

ങ്ങളെ മൂന്നുതരമായി ഭാഗിക്കുകയും ഓരോതരത്തിനും വ്യത്യസ്തമായി നികുതികൾ നിജപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. ഉല്പന്നത്തിന്റെ മൂന്നിലൊന്നായിരുന്നു ഗവൺമെന്റിന്റെ ഭാഗം. ഈ ഭാഗം ധാന്യമായി അടയ്ക്കുന്നതിന് പകരം പണമായി കൊടുക്കണമെന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥ നടപ്പിൽ വരുത്താൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചുനോക്കി. പക്ഷേ, കൃഷിക്കാരെ ഇത് തൃപ്തിപ്പെടുത്തിയില്ല. അതുകൊണ്ട് ഇത് നടപ്പിൽ വരുത്തുക എളുപ്പമായിരുന്നില്ല.

അക്ബറുടെ കാലത്ത് പ്രധാനമായും രണ്ടു രൂപങ്ങളിലാണ് ഫ്യൂഡലിസം നിലനിന്നിരുന്നത്. ഒന്ന് ജാഗീർദാരി; യുദ്ധത്തിൽ നേതൃത്വം വഹിക്കുന്നതിന് പ്രതിഫലമായി നൽകപ്പെട്ട ഭൂമിയുടെ ഉടമസ്ഥൻമാർ; അവർക്കായിരുന്നു കൂടുതൽ പ്രാബല്യവും പ്രമാണിത്തവും. രണ്ട്, ജമീന്ദാരി; ചക്രവർത്തിയുടെ കീഴിൽ പിന്തുടർച്ചാവകാശത്തോടുകൂടിയ ഹിന്ദു നാടുവാഴികളും (പഴയ രാജാക്കൻമാർ) മുസ്ലിം പുരോഹിതൻമാരും. മുസ്ലിമിങ്ങൾ ജനസംഖ്യയുടെ നാലിലൊന്ന് മാത്രമായിരുന്നു. എങ്കിലും അവരുടെയിടയിലാണ് ഏറ്റവും വലിയ ജാഗീദാർമാരുണ്ടായിരുന്നത്. ഹിന്ദുജാഗീദാർമാരുടെ എണ്ണം താരതമ്യേന വളരെ കുറവായിരുന്നു. അക്ബറുടെ ഭരണത്തിന്റെ അവസാനകാലത്തുപോലും അവർ ഒട്ടാകെയുള്ള ജാഗീദാർമാരുടെ ഇരുപതുശതമാനത്തിലധികമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ജമീന്ദാർമാരുടെയും നാടുവാഴികളുടെയും ഇടയിൽ ധാരാളം ഹിന്ദുക്കളുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ അവർക്ക് ഭരണകാര്യങ്ങളിൽ ജാഗീന്ദാർമാരെപ്പോലെ നിർണായകപങ്കൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. നിലം നികുതി പരിക്കാൻ പ്രത്യേക ഉദ്യോഗസ്ഥൻമാരെ നിയമിക്കുക, സേനാനായകൻമാർക്ക് സൗജന്യമായി നിലം വീതിച്ചുകൊടുക്കുന്നതിന് പകരം ശമ്പളം പണമായി കൊടുക്കുക തുടങ്ങി മാർഗങ്ങളവലംബിച്ചുകൊണ്ട് ജാഗീന്ദാരിവ്യവസ്ഥ അവസാനിപ്പിക്കാനും ഏകീകൃതമായ ഒരു ജമീന്ദാരിവ്യവസ്ഥയേർപ്പെടുത്താനും അക്ബർ പരിശ്രമിച്ചുനോക്കി. പക്ഷേ, ജാഗീന്ദാർമാരുടെ എതിർപ്പുമൂലം ഈ ഉദ്ദേശ്യം സഫലമായില്ല.

അക്ബറുടെ പുത്രനായ ജഹാംഗീർ (ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1605- 1607) ജാഗീന്ദാർമാരുമായി കൂടുതൽ നല്ല ബന്ധം പുലർത്താനാണ് ആഗ്രഹിച്ചത്. പിതാവിന്റെ പരിഷ്കരണ നടപടികൾ പലതും അദ്ദേഹത്തിന് പിടിച്ചില്ല. അക്ബറുടെ ദീർഘദൃഷ്ടിയോടുകൂടിയ നയത്തിൽ നിന്ന് വ്യതിചലിക്കാനാണ് അദ്ദേഹം മുതിർന്നത്.

മുഗൾഭരണത്തിന്റെ അന്ത്യം

ജഹാംഗീറിന്റെ മരണത്തിനുശേഷം ഷാജഹാൻ (ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1627– 1658) ചക്രവർത്തിയായി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലത്ത് മുഗൾ ഭരണ വ്യവസ്ഥയിൽ അധഃപതനത്തിന്റെ ചില പ്രാരംഭലക്ഷണങ്ങൾ പ്രത്യ ക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. നെറികെട്ട ചൂഷണങ്ങളുടെ ഫലമായി പതിനായി രക്കണക്കിനുള്ള കൃഷിക്കാർ പാപ്പരായി. ക്ഷാമം കൊണ്ടും പകർച്ചവ്യാ ധികൊണ്ടും ഗുജറാത്തിലെയും ഡക്കാനിലെയും ജനങ്ങളുടെ ഗണ്യമായി ഒരു ഭാഗം മരിച്ചുവീണു. നാട്ടിലെങ്ങും അസംതൃപ്തി പരന്നുപിടിച്ചു. ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് ശിവജിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ മഹാരാഷ്ട്രക്കാർ മുഗൾഭരണത്തിൽനിന്ന് മോചനം നേടാൻ വേണ്ടി സമരമാരംഭിച്ചത്.

ഷാജഹാന്റെ പുത്രനായ അറംഗസീബിന്റെ കീഴിൽ (ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1666–1707) മുഗൾ സാമ്രാജ്യം കൂടുതൽ ക്ഷയോന്മുഖമായി. അദ്ദേഹ ത്തിന്റെ പിൻഗാമികളായ ബഹദൂർഷാ, ജഹാംദൂർഷാ, മുഹമ്മദ് ഷാ മുതലായവരുടെ കാലത്ത് ലഹളകളും യുദ്ധങ്ങളും പലേടത്തും പൊട്ടി പ്പുറപ്പെട്ടു.

നവോത്ഥാനത്തിന്റെ കാലഘട്ടം

ക്രിസ്ത്വബ്ദം 14ാം നൂറ്റാണ്ടിനും പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിനും ഇടയി ലുള്ള കാലഘട്ടം യൂറോപ്പിലെ പോലെ തന്നെ ഇന്ത്യയിലും വമ്പിച്ച സാമൂഹിക പരിവർത്തനങ്ങളുണ്ടാക്കിയ കാലഘട്ടമാണ്. സാമ്പത്തി കവും രാഷ്ട്രീയവും സാംസ്കാരികവുമായി എല്ലാ തുറകളിലും അഭൂ തപൂർവ്വമായ ഒരു നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഹൃദയമിടിപ്പുകളുണ്ടാക്കിയ കാല ഘട്ടമാണിത്. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് ഇന്ത്യയിലെ ഫ്യൂഡൽബന്ധ ങ്ങൾക്ക് ഇളക്കം തട്ടുകയും മുതലാളിത്ത ശക്തികൾ ആദ്യമായി തല പൊന്തിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തത്. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് ഇന്ത്യ യിലാദ്യമായി ദേശീയ ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ പ്രാരംഭഘടകങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷ പ്പെടുകയും ദേശീയഭാഷകൾ രൂപം പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്തത്. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് ഇന്ത്യ നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ നിദ്രാവസ്ഥയിൽ നിന്ന് തട്ടി പ്പിടഞ്ഞെഴുന്നേറ്റ് മുമ്പൊരിക്കലുമുണ്ടായിട്ടില്ലാത്ത ഊർജ്ജസ്വലതയോ ടുകൂടി മാനസിക പ്രബുദ്ധതയിലേക്ക് കുതിച്ചുകയറാൻ തുടങ്ങിയത്.

ഇന്ത്യയിൽ മുതലാളിത്തരീതിയിലുള്ള കൊള്ളക്കൊടുക്കകളും ചര ക്കുടമ ബന്ധങ്ങളും യൂറോപ്പിനെ അപേക്ഷിച്ച് വളരെ മന്ദഗതിയിലാണ്

വളർന്നത്. പൂർണമായി അന്തർധാനം ചെയ്യാതെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ ഇഴുകിപ്പിടിച്ചുനിന്ന പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസത്തിന്റെയും അടിമത്തത്തിന്റെയും അവശിഷ്ടങ്ങളും ഗ്രാമസമുദായത്തിന്റെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെയും പിരിമുറുക്കവും ആയിരിക്കാം ഇതിനു കാരണം. മുമ്പൊരദ്ധ്യായത്തിൽ വ്യക്തമാക്കിയതുപോലെ ഗ്രാമസമുദായമെന്നത് ഒരു തരം സ്വയം പര്യാപ്തമായ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയായിരുന്നു. അതിലെ അംഗങ്ങൾക്ക് മാർക്കറ്റുമായി വലിയ ബന്ധമൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ആവശ്യമായ സാമഗ്രികളെല്ലാം ഒന്നുകിൽ അവർ തന്നെ ഉണ്ടാക്കും. അല്ലെങ്കിൽ കൈവേലക്കാരെക്കൊണ്ടുണ്ടാക്കിക്കും. ദാസൻമാരും ഭൃത്യന്മാരുമെന്ന നിലയ്ക്ക് മർദ്ദനമനുഭവിക്കുന്ന ഒരു വർഗ്ഗമായിരുന്നു കൈവേലക്കാർ. ഇന്ത്യയിൽ വ്യവസായങ്ങളുടെ വികാസം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പ്രൊഫ. സി. ആർ ഗാഡ്ഗിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ ഗ്രാമം ഒറ്റപ്പെട്ടതായിരുന്നു എന്ന സംഗതി സ്വയം പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒന്നായിത്തീരുന്നില്ല. കൈവേലക്കാർ ഗ്രാമത്തിലാണ് പാർത്തിരുന്നത് എന്നതും അത്ര പ്രധാനമായ കാര്യമല്ല. കൈവേലക്കാരിൽ ഭൂരിപക്ഷവും ഗ്രാമത്തിന്റെ ഭൃത്യന്മാരായിരുന്നുവെന്നതാണ് ഇന്ത്യൻ ഗ്രാമത്തിന്റെ സവിശേഷ സ്വഭാവം. സമുദായത്തിന്റെ ആവശ്യങ്ങളെല്ലാം അവർ നിവർത്തിച്ചുകൊടുക്കണം. അതിനുപകരമായി കൊയ്ത്തുകാലത്ത് വിളയുടെ നിശ്ചിതമായ ഒരു ഭാഗം പ്രതിഫലം കിട്ടും. ഇതായിരുന്നു വ്യവസ്ഥ. ഈ വ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിലാണ് സമുദായത്തിന്റെ അടിത്തട്ടുവരെ ഇറങ്ങിച്ചെന്നതും ഇന്ത്യയുടെ മദ്ധ്യകാലചരിത്രത്തെയാകെ ഇളക്കിമറിച്ചതുമായി ഒരു നവോത്ഥാനം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്.

നാടുവാഴികളും പട്ടണവാസികളും

കൈമാറ്റത്തിനുള്ള ചരക്കുകളിൽ ഭൂരിഭാഗവും കൈവേലക്കാരാണുണ്ടാക്കിയിരുന്നത്. ഒന്നുകിൽ ഒറ്റയ്ക്ക്, അല്ലെങ്കിൽ വീട്ടിൽവച്ച്. ഏതാനും ശിഷ്യൻമാരുടെ സഹായത്തോടെ കുടിൽ വ്യവസായമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് അവർ ഉൽപാദനം നടത്തിപ്പോന്നത്. ആധുനികയന്ത്രവ്യവസായങ്ങളൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ലെന്ന് പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. കൂട്ടായ ഉൽപാദനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള മാനുഫാക്ച്ചർ സമ്പ്രദായം പോലും യൂറോപ്പിലേതിനോളം വളർന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. അവിടെയും ഇവിടേയുമായി കൊട്ടാരങ്ങളോട് ബന്ധപ്പെട്ട പട്ടണപ്രദേശങ്ങളിൽ പരുത്തിവസ്ത്രങ്ങൾ,

സിൽക്കുകൾ, ആയുധങ്ങൾ, ആഭരണങ്ങൾ, വീട്ടുസാമഗ്രികൾ മുതലായവയുടെ നിർമാണത്തിലേർപ്പെട്ട ഉൽപാദകൻമാരും അവരുടെ കാർഖാനകളും (വർക്കുഷോപ്പുകൾ) ഉണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, അവർ പ്രധാനമായും മാർക്കറ്റിനുവേണ്ടിയല്ല, കൊട്ടാരങ്ങളുടെയും സൈന്യങ്ങളുടെയും ആവശ്യത്തിനുവേണ്ടിയാണ് ഉൽപാദനം നടത്തിയിരുന്നത്. നെയ്ത്തിലും മറ്റുമേർപ്പെട്ട കൈവേലക്കാരുടെ ചെറിയൊരു ഭാഗം മാത്രമേ വിദേശമാർക്കറ്റുകൾക്കുവേണ്ടി ഉൽപാദനം നടത്തിയിരുന്നുള്ളൂ. ആഭ്യന്തരമാർക്കറ്റിന്റെ വളർച്ചയും ദുർബലമായിരുന്നു. ഇതുകാരണം ഇന്ത്യയിൽ വ്യവസായവും കാർഷിക ജീവിതവും തമ്മിലുള്ള വിഭജനം യൂറോപ്പിലേതിനോളം പൂർണമായിരുന്നില്ല. വ്യാവസായികജീവിതവും കാർഷികജീവിതവും അത്രമേൽ ബന്ധപ്പെട്ടതായിരുന്നു.

ഇന്ത്യയിലെ വ്യാവസായികോൽപാദനം അപ്പോഴും കൈവേലയുടേയും കുടിൽവ്യവസായത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. എങ്കിലും അത് ഉയർന്ന നിലവാരത്തിലുള്ളതായിരുന്നു. ഇന്ത്യാക്കാരായ കൈവേലക്കാരുടെ അത്ഭുതകരമായ കൈവിരുതുകൾ വിദൂരങ്ങളായ പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളെ ആകർഷിക്കാൻ പര്യാപ്തമായിരുന്നു. വി എഫ് കാൾവെർട്ടൺ തന്റെ ദി എവേക്കനിങ്ങ് ഓഫ് അമേരിക്ക എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ എഴുതുന്നത് നോക്കുക:

ഇന്ത്യയുടെ വ്യവസായങ്ങൾ പാശ്ചാത്യരുടേതിനേക്കാൾ വളരെയധികം മെച്ചപ്പെട്ടവയായിരുന്നു. സമർത്ഥമായ മസ്തിഷ്കത്തിന്റെയും ഏറ്റവും നല്ല കഴിവുകളുടെയും നിർമാണാത്മകമായ പ്രതിഭാശക്തിയുടെയും സന്താനങ്ങളായിരുന്നു അവ. അവർ ഉൽപാദനം നടത്തിയിരുന്നത് പാശ്ചാത്യ നാവികസംരംഭങ്ങൾ തീരെ വളർന്നുകഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത ആ പ്രാചീനനൂറ്റാണ്ടുകളിലാണ് എന്നതത്രേ ആദ്യമായി ശ്രദ്ധിക്കേണ്ട സംഗതി....

ഇന്ത്യയിൽ തുണിത്തരങ്ങളുടെ നിർമാണമായിരുന്നു ഏറ്റവും പ്രധാനമായ വ്യവസായം. പലതരത്തിലുള്ള വസ്ത്രങ്ങൾ പരുത്തി, സിൽക്കുകൾ, മുതലായവയെല്ലാം അതിലുൾപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അവ സാർവദേശീയമായി ആദരിക്കപ്പെടുകയും ആഗ്രഹിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അതിനുപുറമെ പതിമ്മൂന്ന്, പതിന്നാല്, പതിനഞ്ച് എന്നീ നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ ഇന്ത്യയിൽ ലോഹം കൊണ്ടും കല്ലുകൊണ്ടുമുള്ള പണിത്തരങ്ങൾ, പഞ്ചസാര, നീലം, കടലാസ് മുതലായ വ്യവസായങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. ഇന്ത്യ

യുടെ മറ്റുഭാഗങ്ങളിൽ മരം കൊണ്ടുള്ള പണിത്തരങ്ങൾ, മൺപാത്ര നിർമാണം, തോൽവ്യവസായം മുതലായവ പുഷ്ടിപ്പെട്ടിരുന്നു. പലപ്രദേശങ്ങളിലും ചായപ്പണി ഒരു മുഖ്യവ്യവസായമായിരുന്നു. ഒട്ടനവധി കേന്ദ്രങ്ങളിൽ സ്വർണനൂലുകൊണ്ടുള്ള പണിത്തരങ്ങളും ചിത്രവേലകളും വിവിധ രൂപത്തിലുള്ള പക്വതയുടെ ഒരുയർന്ന നിലവാരത്തിലേക്ക് വളർന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നു....

നാടുവാഴികൾക്കു കൈവേലത്തരങ്ങളും ആഭരണങ്ങളും സുഖഭോഗസാമഗ്രികളും മറ്റുപകരണങ്ങളും ആവശ്യമായിരുന്നു. ഈ ആവശ്യത്തിൽ നിന്നാണ് മദ്ധ്യകാലത്തെ പട്ടണങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നത്. പട്ടണങ്ങൾ അഭിവൃദ്ധിപ്പെടും തോറും നാടുവാഴികളുടെ കൈയ്യിൽ കൂടുതൽ കൂടുതൽ സ്വത്തുക്കൾ കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെട്ടു. സ്വന്തം സുഖഭോഗങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയും ക്ഷേത്രങ്ങൾ, കൊട്ടാരങ്ങൾ, സ്മാരകമന്ദിരങ്ങൾ മുതലായവയുടെ നിർമാണങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയും അവർ വാരിക്കോരി ചെലവഴിക്കും. എന്നിട്ടും മിച്ചമായിത്തീരുന്നത് വിൽക്കും. മെല്ലെമെല്ലെ ചരക്കുകളുടെ കൈമാറ്റം വർദ്ധിച്ചു. പട്ടണങ്ങൾ തമ്മിൽത്തമ്മിലുള്ള കൈമാറ്റ ബന്ധങ്ങളാവിർഭവിച്ചു. പട്ടണപ്രദേശങ്ങളിൽ കൈവേലകൊണ്ടുമാത്രം ഉപജീവനം കഴിക്കുന്ന പ്രത്യേക ജനവിഭാഗങ്ങളുയർന്നുവന്നു. തൊഴിലിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ജാതികളായിട്ടാണവർ വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഓരോ ജാതിക്കും അതിന്റെ പഞ്ചായത്തുണ്ടായിരുന്നു. കച്ചവടം ചെയ്യുന്നവർ ഒരു പ്രത്യേക ജാതിയായിത്തീർന്നു. പട്ടണങ്ങളിൽ മേധാവിത്വം വഹിച്ചത് കൈവേലക്കാരും കച്ചവടക്കാരുമല്ല, നാടുവാഴികൾ തന്നെയാണ്. കച്ചവടക്കാരുടെയും കൈവേലക്കാരുടെയും ജീവിതവും നിലനിൽപ്പും നാടുവാഴികളുടെ ചൊൽപടിക്കു കീഴിലായിരുന്നു. നാടുവാഴികൾ കൈവേലക്കാരെ അങ്ങേയറ്റം ചൂഷണം ചെയ്യുകയും അവരുടെ അദ്ധ്വാനത്തിൽ നിന്നുകിട്ടാവുന്നേടത്തോളം വിഭവങ്ങൾ വസൂലാക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്നു. അതിൻഫലമായി പട്ടണവാസികൾക്കിടയിൽ നാടുവാഴികളോടുള്ള വെറുപ്പും വിദ്വേഷവും വർദ്ധിക്കാൻ തുടങ്ങി. കൈവേലയും കച്ചവടവും അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുംതോറും പട്ടണവാസികളും നാടുവാഴികളും തമ്മിലുള്ള മത്സരങ്ങളും വളർന്നുകൊണ്ടുവന്നു. വിദേശികളായ കച്ചവടക്കാരുടെ ആഗമനം ഈ സ്ഥിതിയെ കൂടുതൽ മൂർച്ഛിപ്പിച്ചു.

പുതിയ സാമൂഹ്യ- സാമ്പത്തിക ശക്തികൾ

1498ൽ വാസ്കോഡിഗാമ ഇന്ത്യയിലെത്തി. അതിനെ തുടർന്നുകൊണ്ട് പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭം മുതൽക്കുതന്നെ പോർത്തുഗീസുകാർ, ഡച്ചുകാർ, ഫ്രഞ്ചുകാർ, ബ്രിട്ടീഷുകാർ എന്നീ വിദേശികളുടെ കച്ചവടസംഘങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലേക്ക് വരാൻ തുടങ്ങി. അക്ബറുടെ കാലത്ത് ഇന്ത്യയും വിദേശരാജ്യങ്ങളുമായുള്ള കച്ചവടം പൂർവാധികം പുഷ്ടിപ്പെട്ടു. ജഹാംഗീറിന്റെ കാലമായപ്പോഴേക്കും പരസ്പരം മത്സരിച്ചുകൊണ്ട് ശക്തിപ്പെട്ടിരുന്ന യൂറോപ്യൻ വ്യാപാരകമ്പനികൾക്ക് ഇന്ത്യയിൽ സ്വന്തം പാണ്ടികശാലകളും ഫാക്ടറികളും തുറക്കാൻ അനുവാദം ലഭിച്ചു. സാമ്പത്തികമായ വ്യാപാരബന്ധങ്ങളിൽനിന്ന് കൂടുതൽ നേട്ടങ്ങളുണ്ടാവണമെങ്കിൽ രാഷ്ട്രീയമായ അധികാരം കൂടി ആവശ്യമാണെന്ന് അവർ മനസ്സിലാക്കി. അങ്ങനെ ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയമേധാവിത്വത്തിനുവേണ്ടി വിദേശികളുടെ വ്യാപാരകമ്പനികൾ സൈന്യങ്ങൾ സജ്ജീകരിക്കാനും പരസ്പരം പടവെട്ടാനും തുടങ്ങി. അതിനുവേണ്ടി ഇന്ത്യയിലെ നാടുവാഴി പ്രഭുക്കളുടെ ആഭ്യന്തരമത്സരങ്ങളേയും മറ്റു ദൗർബല്യങ്ങളേയും അവർ സമർത്ഥമായി ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്തു.

പോർത്തുഗീസുകാർ, ഡച്ചുകാർ, ഫ്രഞ്ചുകാർ, ബ്രിട്ടീഷുകാർ മുതലായ വിദേശീയരുടെ വ്യാപാരകമ്പനികൾ വന്നു കച്ചവടം ചെയ്യാൻ തുടങ്ങിയ കാലത്ത് ഇന്ത്യയിൽ ഒരു നാടൻ മുതലാളി വർഗം, അത്രെത്ര തന്നെ ദുർബ്ബലമായിരുന്നാലും ശരി, ഉടലെടുക്കാൻ തുടങ്ങിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നുവെന്ന് ജോൺ ബ്യൂചാമ്പ് തന്റെ ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്വം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു:

പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ, മുഗൾ സാമ്രാജ്യം തകർന്നുകൊണ്ടിരുന്ന കാലത്ത്, ഇടത്തരക്കാരുടേതായ ഒരു പുതിയ വർഗം ഉയർന്നുവരാൻ തുടങ്ങുന്നുണ്ടായിരുന്നു. ഉൽപാദനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഘടകമെന്ന നിലയ്ക്ക് ഗ്രാമം അപ്പോഴും അതിന്റെ സ്ഥാനം നിലനിർത്തിപ്പോന്നിരുന്നുവെന്നതു ശരിയാണ്. എങ്കിലും സ്വത്തുടമസ്ഥരായിക്കഴിഞ്ഞ ഒരു മദ്ധ്യവർഗത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടത്തപ്പെട്ട ചരക്കുകളുടെ കൈമാറ്റത്തിന്റെയും വിതരണത്തിന്റെയും ഫലമായി പട്ടണപ്രദേശങ്ങളിലെ കച്ചവടകേന്ദ്രങ്ങൾ വളരാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. ഈ പട്ടണങ്ങൾ, പ്രാദേശികമായ ഉപയോഗത്തിനുപകരം കൈമാറ്റത്തിനും കയറ്റി അയയ്ക്കുന്നതിനും വേണ്ടി ഉൽപ്പാദനം നടത്തുന്ന പലതരം

കൈവേലക്കാരെ ആകർഷിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. മുഗൾ സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ നാശത്തിൽനിന്നും പൊന്തിവന്ന പുതിയ രാജ്യങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയഘടനയുടെ അടിസ്ഥാനം ഫ്യൂഡലിസം തന്നെയായിരുന്നു. എങ്കിലും സാമ്പത്തികമായി അവയെ നിയന്ത്രിച്ചത് പ്രധാനമായും വ്യാപാരിവർഗ്ഗങ്ങളാണ്.

ഈ നാടൻ മുതലാളി വർഗ്ഗത്തിന്റെയും വിദേശരാജ്യങ്ങളുമായുള്ള കച്ചവടത്തിന്റെയും പുരോഗതി കാരണം ഇന്ത്യയിലെ തകരാൻ തുടങ്ങിയ ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ സാമൂഹ്യപ്രാധാന്യത്തിന് ഇടിവുതട്ടുകയും കൈവേലക്കാരും കച്ചവടക്കാരും സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ പ്രധാന ഘടകങ്ങളാകാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, അപ്പോഴും നിലവിലുള്ള ഫ്യൂഡൽ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങൾ വ്യവസായങ്ങളുടെ പുരോഗതിയെ തടഞ്ഞുനിർത്തുകയാണ് ചെയ്തത്. നവീനരീതിയിലുള്ള ഉൽപാദനത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്ക് പുതിയ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടെയും ആ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങൾക്ക് പ്രചോദനം നൽകുന്ന പുതിയ ആശയങ്ങളുടെയും ആവിർഭാവം അനുപേക്ഷണീയമായിത്തീർന്നു, അവയാവിർഭവിക്കുകയും ചെയ്തു.

22

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം

ഏകീകൃതവും തികച്ചും കേന്ദ്രീകൃതവുമായ ഒരു ഭരണവ്യവസ്ഥയല്ല ഇന്ത്യയിലക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നത്. മുഗൾഭരണം വളരെ വിസ്തൃതമായ ഒരു സാമ്രാജ്യമായിരുന്നുവെന്നത് നേരാണ്. പ്രത്യേകിച്ചും അക്ബർ, ജഹാംഗീർ, ഷാജഹാൻ മുതലായ ചക്രവർത്തിമാരുടെ കീഴിൽ അത് ഏറെക്കുറെ കേന്ദ്രീകൃതമാവുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, അപ്പോഴും സാമ്രാജ്യത്തിനുള്ളിൽ തന്നെ പലയിടത്തും ഒരുതരം സ്വയംഭരണം നിലനിന്നുപോന്നിരുന്നു. മുഗൾഭരണത്തിന് മുമ്പ് സ്വതന്ത്രങ്ങളായിരുന്ന ചെറിയ ചെറിയ രാജ്യങ്ങളിൽ ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലിങ്ങളുമായ നാടുവാഴിപ്രഭുക്കളാണ് അപ്പോഴും മേധാവിത്വം നിലനിർത്തിപ്പോന്നിരുന്നത്. അവർ കൂടെക്കൂടെ സാമ്രാജ്യത്തിനെതിരായി ലഹളകളും യുദ്ധങ്ങളും നടത്തിക്കൊണ്ടിരുന്നു. രാഷ്ട്രീയമായ കേന്ദ്രീകരണത്തിന്റെയും പൊതുദേശീയഭാഷകളുടെയും അഭാവം, വ്യാപാരത്തിന്റെയും മുതലാളിത്തരീതിയിലുള്ള ചരക്ക് നിർമ്മാണവ്യവസ്ഥയുടെയും വളർച്ചയ്ക്ക് തടസമായിത്തീർന്നു.

ഹിന്ദി, ബംഗാളി, മറാത്തി, കർണ്ണാടകം, തെലുങ്ക്, മലയാളം മുതലായ നാട്ടുഭാഷകൾ അതിനുമുമ്പുതന്നെ ആവിർഭവിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. പക്ഷേ, അവ പൊതുപ്രദേശങ്ങളിൽ ഏകീകരിക്കപ്പെട്ട ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ പൊതുവിലുള്ള ദേശീയഭാഷകളായി വളർന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല.

അവയിൽ മിക്കവയും പ്രാദേശികങ്ങളായ ഗ്രാമ്യഭാഷകളായിരുന്നു. ദേശീയഭാഷകളായിരുന്നില്ല. മിക്ക നാട്ടുഭാഷകളും വാമൊഴികളായിരുന്നു. വരമൊഴികളായിരുന്നില്ല. പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടുവരെയും ഈ നാട്ടുഭാഷകൾ സാഹിത്യഭാഷകളായി വളർന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല.

ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വവും സംസ്കൃതമേധാവിത്വവും

സംസ്കൃതമായിരുന്നു ഹിന്ദുമേധാവി വർഗ്ഗങ്ങളുടെ സാഹിത്യഭാഷ. ശാസ്ത്രം, മതം, നിയമം മുതലായവയെക്കുറിച്ചുള്ള കൃതികളെല്ലാം സംസ്കൃതത്തിലായിരുന്നു. മദ്ധ്യകാലത്ത് യൂറോപ്പിൽ ലാറ്റിൻഭാഷയ്ക്കുണ്ടായിരുന്ന സ്ഥാനമാണ് ഇന്ത്യയിൽ സംസ്കൃതത്തിനുണ്ടായിരുന്നത്. പള്ളിമേധാവികളായ പുരോഹിതൻമാരുടെ ഭാഷയായിരുന്നു ലാറ്റിൻ. ഭൗതികജീവിതത്തിൽ വളരെകുറച്ചുപേർക്കുമാത്രമേ അതുമായി ബന്ധമുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അതുപോലെ ഇന്ത്യയിൽ സംസ്കൃതം ബ്രാഹ്മണ പണ്ഡിതൻമാരുടെയും ഹിന്ദുരാജാക്കൻമാരെ സേവിച്ചുനിന്ന ഉയർന്ന ജാതിക്കാരായ സാഹിത്യകോവിദൻമാരുടെയും ഭാഷയായിരുന്നു.

പക്ഷേ, ശരിക്കുപറഞ്ഞാൽ സംസ്കൃതം വെറുമൊരു പണ്ഡിതഭാഷ മാത്രമായിരുന്നില്ല. വൈദിക മേധാവിത്വത്തേയും അതിന്റെ തണലിൽ ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥയെയും അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കാനുള്ള ഒരുപകരണം കൂടിയായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണർ ഭൂദേവൻമാരായിരുന്നു. എന്നുവച്ചാൽ, ഭൂസ്വത്തുക്കളുടെ ഉടമസ്ഥൻമാരായിരുന്നു. അല്ലെങ്കിൽ രാജാക്കൻമാരുടെ സേവകൻമാരും നാടുവാഴികളുടെ ഉപദേശകൻമാരുമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് നാട്ടുഭാഷകളെ പുച്ഛിച്ചുകൊണ്ട് സംസ്കൃതത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കാനും സംസ്കൃതവ്യുൽപ്പത്തിയെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ മാനദണ്ഡമാക്കാനും അവർക്ക് സൗകര്യം ലഭിച്ചത്. സംസ്കൃതത്തിന്റെ പിന്നിൽ ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതൻ, ബ്രാഹ്മണന്റെ പിന്നിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥ, ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ പിന്നിൽ ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങളെ മർദ്ദിക്കുകയും ചവിട്ടിത്തേയ്ക്കുകയും ചെയ്ത ഫ്യൂഡൽസ്വത്തുടമ ബന്ധങ്ങൾ – ഇതായിരുന്നുസ്ഥിതി. സാധാരണക്കാരും താണ ജാതിക്കാരുമായ ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ പരന്നുപിടിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്ന പുരോഗമനപരമായ ആശയങ്ങൾക്കെതിരായി അദ്വൈതസിദ്ധാന്തങ്ങളെ പൊക്കിപ്പിടിക്കുകയും അവയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും ഫ്യൂഡൽ ബന്ധങ്ങളെയും ഉറപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നതാണ് അക്കാലത്ത് സംസ്കൃതം നിർവഹിച്ച പങ്ക്.

മുസ്ലിം നാടുവാഴികളുടെയും മുസ്ലിം ചക്രവർത്തികളുടെയും മേധാവിത്വമാവിർഭവിച്ചതോടുകൂടി മുസ്ലിം പുരോഹിതൻമാർക്കും പേർഷ്യൻഭാഷയ്ക്കും പ്രോത്സാഹനം നൽകപ്പെട്ടു. പക്ഷേ, അപ്പോഴും നാടൻ ഭാഷകൾ അവഗണിക്കപ്പെടുകയും പുച്ഛിക്കപ്പെടുകയുമാണ് ചെയ്തത്. മാത്രമല്ല, ഈ മാറ്റങ്ങളുടെ ഫലമായി ഹിന്ദുമതത്തിലെ ജാതി വിഭജനത്തിനുപുറമെ ഹിന്ദുക്കൾ, മുസ്ലിങ്ങൾ എന്ന മറ്റൊരു വിഭജനവും ഇന്ത്യയിലാവിർഭവിച്ചു.

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ഇന്ത്യയിലെ റിഫോർമേഷൻ

ഉൽപ്പാദനശക്തികളുടെ വളർച്ചയെ തടഞ്ഞുനിർത്താൻ ശ്രമിച്ച പുരോഹിതമേധാവിത്വത്തെയും ജാതിവിഭജനത്തേയും എതിർക്കേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. അനാചാരങ്ങളാലും പ്രാദേശികങ്ങളായ അതിർത്തിവരമ്പുകളാലും ഭിന്നിക്കപ്പെട്ടുകിടന്ന ജനങ്ങളെ ഏകീകരിക്കേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. ഗ്രാമ്യഭാഷകളേയും പ്രാദേശിക ഭാഷകളേയും പൊതുദേശീയഭാഷകളുടെ നിലവാരത്തിലേക്കുയർത്തേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. ഹിന്ദുക്കളെന്നോ മുസ്ലിങ്ങളെന്നോ വ്യത്യാസമില്ലാതെ ജനങ്ങളെയാകെ യോജിപ്പിക്കുകയും ഫ്യൂഡൽ ചൂഷണങ്ങളെ ചെറുക്കുകയും ചെയ്യേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. ഈ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികകടമകൾ നിറവേറ്റാൻ വേണ്ടിയാണ് ഇന്ത്യയിലങ്ങോളമിങ്ങോളം പരന്നുപിടിച്ചതും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്നതുമായ ജനകീയ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ പൊന്തിവന്നത്.

മാർട്ടിൻ ലൂതറുടെയും തോമസ് മുൻസറുടേയും നേതൃത്വത്തിൽ മധ്യകാലത്തെ യൂറോപ്പിലുണ്ടായ റിഫർമേഷൻ പ്രക്ഷോഭങ്ങളോട് പല നിലയ്ക്കും സാമ്യം വഹിക്കുന്ന ഒരു മതപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു ഇന്ത്യയിലെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം. പ്രധാനമായും വിഷ്ണുവിനോടും വിഷ്ണുവിന്റെ അവതാരങ്ങളായി കരുതപ്പെടുന്ന രാമൻ, കൃഷ്ണൻ എന്നിവരോടുമുള്ള ഭക്തിയായിരുന്നു പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മതപരമായ കാതൽ. അതുകൊണ്ടാണിത് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനമെന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്നത്.

പക്ഷേ, ഇത് കേവലം മതപരമായ ഒരു പരിഷ്ക്കരണപ്രസ്ഥാനം മാത്രമായിരുന്നില്ല. പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളായ വിഷ്ണുഭക്തിയും വൈഷ്ണവസിദ്ധാന്തങ്ങളും അന്ന് നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ഭൗതിക സാമൂഹ്യപരിതഃസ്ഥിതികളുടെ ആത്മീയ പ്രതിഫലനങ്ങളായി

രുന്നു. അന്തർമുഖത്വത്തിലും ആത്മീയമായ തത്വചിന്തകളിലും ഇഴുകിപ്പിടിച്ച ഒരു തരം ദൈവവിശ്വാസമായിരുന്നു അതിന്റെ ബാഹ്യരൂപം. പക്ഷേ, അതിന്റെ ഉള്ളടക്കം ഫ്യൂഡൽ മേധാവിത്വത്തിനും ജാതിമേധാവിത്വത്തിനുമെതിരായി ഇന്ത്യയിലെങ്ങും പരന്നുപിടിക്കാൻ തുടങ്ങിയ ദേശീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക പ്രതിഫലനമായിരുന്നു. ഈ പ്രസ്ഥാനമാണ് പുതുതായി രൂപമെടുക്കാൻ തുടങ്ങിയ ദേശീയ ജനവിഭാഗങ്ങളുടെയും ദേശീയഭാഷകളിലെ സാഹിത്യങ്ങളുടേയും വളർച്ചയ്ക്ക് മുമ്പൊരിക്കലുമുണ്ടായിട്ടില്ലാത്ത ഉത്തേജനം നൽകിയത്; ഈ പ്രസ്ഥാനമാണ് നാടുവാഴിപ്രഭുക്കളുടെ ധിക്കാരങ്ങൾക്കെതിരായി തലയുയർത്തിപ്പിടിക്കുവാൻ കച്ചവടക്കാർക്കും കൈവേലക്കാർക്കും ധൈര്യം നൽകിയത്. വിഷ്ണുവിന്റെ മുന്നിൽ ഉയർന്നവനും താഴ്ന്നവനുമില്ലെന്നും എല്ലാവരും സമൻമാരാണെന്നും ഉദ്ഘോഷിച്ചുകൊണ്ട് പുരോഹിതമേധാവിത്വത്തിനും ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കുമെതിരായി ജനങ്ങളെ അണിനിരത്തിയ ഒരു പ്രസ്ഥാനമാണിത്.

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കൻമാർ

രാമാനുജാചാര്യരുടെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യനായ രാമാനന്ദന്റെയും വൈഷ്ണവസിദ്ധാന്തങ്ങളാണ് ഈ പുതിയ മതപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനത്തിനു പ്രചോദനം നൽകിയത്. ഫ്യൂഡൽസ്വത്തുടമബന്ധങ്ങൾക്കും ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കും ആത്മീയമായ ഒരു ന്യായീകരണം നൽകിയ ശങ്കരാചാര്യരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കെതിരായി രാമാനുജാചാര്യർ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വത്തെ നിഷേധിക്കുകയും ഭക്തിയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി ജീവാത്മാവിന് പരമാത്മാവിനെ പ്രാപിക്കാൻ കഴിയുമെന്ന് വാദിച്ചുകൊണ്ട് പുതിയ പ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെ അടിത്തറ പാവുകയും ചെയ്തു. പതിനാലാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ രാമാനുജന്റെ ശിഷ്യനായ രാമാനന്ദൻ ആ അടിത്തറയെ കൂടുതൽ ജനകീയമാക്കി. അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയൊട്ടുക്കും ചുറ്റിസഞ്ചരിച്ച് ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിന്റെ യുക്തിഹീനതയെപ്പറ്റിയും ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളുടെ നിരർത്ഥകതയെപ്പറ്റിയും ഭക്തിയുടെ പ്രാധാന്യത്തെപ്പറ്റിയും പ്രസംഗിച്ചുകൊണ്ട് ജനങ്ങളെ ഉൽബുദ്ധരാക്കി. ‘ദൈവത്തെ പൂജിക്കുന്നവൻ ദൈവമാണ്’ എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുദ്രാവാക്യം. അദ്ദേഹത്തിനു പന്ത്രണ്ട് ശിഷ്യൻമാരുണ്ടായിരുന്നു. അവരിലൊരാൾ ചെരുപ്പുകുത്തിയായിരുന്നു (രവിദാസ്). മറ്റൊരാൾ അയിത്തജാതിക്കാരനായിരുന്നു (ധർനൻ), വേറൊരാൾ ക്ഷുര

കനായിരുന്നു (സേനൻ). മറ്റൊരാൾ താണജാതിയിൽപ്പെട്ട നെയ്ത്തുകാരനായിരുന്നു (കബീർ). വേറൊരാൾ ഇറച്ചിക്കച്ചവടക്കാരനായിരുന്നു (സദനൻ). ഇനിയൊരാൾ തുന്നൽക്കാരനായിരുന്നു (നാമദേവൻ).

ഇങ്ങനെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കൻമാർ മിക്കവരും ചെറുകിട കച്ചവടക്കാരോ, കൈവേലക്കാരോ മറ്റു 'താണ'ജാതിക്കാരോ ആയിരുന്നു. കബീർ ഒരു നെയ്ത്തുകാരനായിരുന്നു. ജനിച്ചത് ബ്രാഹ്മണനായിട്ടാണെങ്കിലും, കുട്ടിക്കാലത്തുതന്നെ സ്വന്തം മാതാപിതാക്കൻമാരെ ഉപേക്ഷിച്ചുപോകാൻ നിർബന്ധനായ തുളസീദാസ് അലഞ്ഞു നടക്കുന്ന ഒരു പാട്ടുകാരന്റെ കീഴിലാണ് വിദ്യാഭ്യാസം കഴിച്ചത്. ദാദു താണജാതിക്കാരനായ ഒരു നൂൽനൂൽപ്പുകാരനായിരുന്നു. നാനാക്ക് ഒരു ചെറുക്കച്ചവടക്കാരന്റെ മകനായിരുന്നു. മറാത്തി ഭക്തകവി നാമദേവൻ തുന്നൽക്കാരനായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിൻഗാമിയായ തുക്കാറാം താണജാതിക്കാരനായ ഒരു പീടികക്കാരനായിരുന്നു. ചൈതന്യൻ ഒരു ദരിദ്രകുടുംബത്തിലെ അംഗമായിരുന്നു. തമിഴുകവി തിരുവള്ളുവർ പറയനായിരുന്നു. തെലുങ്കുകവി വേമണ്ണ അക്ഷരാഭ്യാസമില്ലാത്ത ഒരു കൃഷിക്കാരനായിരുന്നു. മലയാളകവി തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛൻ ഒരു ചക്കാലനായിരുന്നു. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കൻമാർ എല്ലായിടത്തും താണജാതിക്കാരായ കൈവേലക്കാരോ കച്ചവടക്കാരോ ആയിരുന്നു. ഒരിടത്തും അത് ബ്രാഹ്മണരുടെയോ മറ്റ് ഉയർന്ന ജാതിക്കാരുടെയോ നേതൃത്വത്തിലായിരുന്നില്ല. മറ്റൊരു പ്രധാനമായ സവിശേഷത, ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കൻമാരെല്ലാരും തന്നെ സംസ്കൃതത്തിലോ പേർഷ്യനിലോ അല്ല, ജനങ്ങളുടെ ദേശീയ ഭാഷകളിലാണ് തങ്ങളുടെ കൃതികൾ രചിച്ചത് എന്നതാണ്. ചരിത്രത്തിന്റെ ഒരാവശ്യമായിത്തീർന്ന ജനവിഭാഗങ്ങളുടെയും ദേശീയഭാഷകളുടേയും വളർച്ചയ്ക്ക് ഇത് പ്രചോദനം നൽകി.

മതത്തിന്റെ പിന്നിൽ വർഗ്ഗസമരം

പട്ടണപ്രദേശങ്ങളിലെ കച്ചവടക്കാരുടേയും കൈവേലക്കാരുടേയും പ്രസ്ഥാനമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ആരംഭിച്ചത്. ഈ വിഭാഗക്കാരിൽ നിന്നാണല്ലോ പിന്നീട് ബൂർഷ്വാ വർഗ്ഗം വളർന്നുവന്നത്. ഇക്കാര്യത്തിലും ഇന്ത്യയിലെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം യൂറോപ്പിലെ റിഫർമേഷൻ പ്രസ്ഥാനത്തോട് സാമ്യം വഹിക്കുന്നുണ്ട്. പട്ടണങ്ങളിലെ കൈവേല

ക്കാരിൽനിന്നും കച്ചവടക്കാരിൽ നിന്നുമാണ് റിഫർമേഷൻ പ്രസ്ഥാനം ആരംഭിച്ചത്. പക്ഷേ, അതിവേഗം അത് കൃഷിക്കാർക്കിടയിലും പടർന്നു പിടിച്ചു. മാർട്ടിൻ ലൂതറുടെയും തോമസ് മുൻസറുടെയും മതപരിഷ്ക്ക രണപ്രക്ഷോഭങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ് ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 1525 ൽ ജർമ്മനിയിൽ കാർഷിക ലഹള പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടതെന്ന് ഏംഗൽസ് തന്റെ 'ജർമ്മനിയിലെ കർഷകസമരം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ വ്യക്തമാക്കു ന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനവും ക്രമത്തിൽ കർഷക പ്രക്ഷോ ഭങ്ങളുടെ ആശയസംഹിതയായിത്തീർന്നു. മതപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ വേഷ മണിഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനും മുസ്ലീം ഭരണാധി കാരികൾക്കും വിദേശീയ ചൂഷകൻമാർക്കുമെതിരായ സാമൂഹ്യ-രാ ഷ്ട്രീയ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ വളർന്നുവന്നത്. ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 17-ാം നൂറ്റാ ണ്ടിൽ ഡൽഹിയിൽ ഉയർന്നുവന്ന സിക്കുകാരുടെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാന ത്തിനും മഥുരയിൽ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ട സായുധകർഷക ലഹളകൾക്കും തമ്മിൽ അഭേദ്യമായ ബന്ധമുണ്ട്. പഞ്ചാബിൽ മുസ്ലീങ്ങളായ ഫ്യൂഡൽ മേധാവികൾക്കെതിരായി നടന്ന കർഷക സമരങ്ങളിൽ ഭക്തിപ്രസ്ഥാന ത്തിന് സജീവമായ പങ്കുണ്ടായിരുന്നു. ശിവജിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ മഹാ രാഷ്ട്രത്തെയാകെ ഇളക്കിമറിച്ച വിമോചനപ്രസ്ഥാനത്തിൽ ഭക്തകവി തുക്കാറാം കുറച്ചൊന്നുമല്ല സ്വാധീനം ചെലുത്തിയത്.

യൂറോപ്പിലെ മതപരിഷ്ക്കരണ പ്രക്ഷോഭങ്ങളെപ്പറ്റി ഏഗംൽസ് എഴു തുകയുണ്ടായി:

'16-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മതയുദ്ധങ്ങൾ എന്ന് പറയപ്പെടുന്ന യുദ്ധങ്ങ ളിൽ ഭൗതികമായ വർഗ്ഗീയ താൽപ്പര്യങ്ങളാണ് വ്യക്തമായും പ്രവർത്തി ച്ചത്. പിന്നീട് ഇംഗ്ലണ്ടിലും ഫ്രാൻസിലുമുണ്ടായ ഏറ്റുമുട്ടലുകളെപ്പോ ലെതന്നെ ആ സമരങ്ങളും വർഗ്ഗസമരങ്ങളാണ്. ആ കാലഘട്ടത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട വർഗ്ഗസമരങ്ങളുടെ മേൽ മതത്തിന്റെ പാടുകളുണ്ട്. വ്യത്യസ്ത വർഗ്ഗങ്ങളുടെ താൽപ്പര്യങ്ങളും അഭിലാഷങ്ങളും ആവശ്യ ങ്ങളും മതത്തിന്റെ മറശ്ശീലയ്ക്കു പിന്നിൽ ഒളിഞ്ഞു കിടക്കുന്നു. പക്ഷേ, അതുകൊണ്ട് യഥാർത്ഥസ്ഥിതിക്ക് യാതൊരു മാറ്റവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അന്നത്തെ പരിതഃസ്ഥിതികളാണ് ഈ സ്ഥിതിക്ക് കാരണം.'

ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 14-ാം നൂറ്റാണ്ടിനും 17-ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ ഇന്ത്യ യിലുണ്ടായ മതപ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്കും ഇത് ബാധകമാണ്.

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങൾ

എല്ലായിടത്തും ഒരുപോലെ തുല്യശക്തിയോടുകൂടിയിട്ടല്ല, അസമമായിട്ടാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം വളർന്നത്. വ്യത്യസ്ത പ്രദേശങ്ങളിൽ അതിനു വ്യത്യസ്ത രൂപങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. എങ്കിലും, എല്ലായിടത്തും, അതിന് നാല് അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ഒന്ന്, ഹിന്ദുക്കളെന്നോ, മുസ്ലീങ്ങളെന്നോ വ്യത്യാസമില്ലാതെ ഇന്ത്യയിലെ എല്ലാ ജനങ്ങളുടെയും മതപരമായ ഐക്യം. രണ്ട്: ദൈവത്തിന്റെ മുന്നിൽ എല്ലാവർക്കും സമത്വം. മൂന്ന്: ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരായ സമരം. നാല്: മനുഷ്യനും ദൈവവും തമ്മിൽ ജാതിമേന്മയുടെയോ സ്വത്തുക്കളുടെയോ അടിസ്ഥാനത്തിലല്ലാതെ വ്യക്തിപരമായ ഗുണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ബന്ധം. ഓരോ മനുഷ്യാത്മാവും ഓരോ മഹനീയ വസ്തുവാണെന്നും ഉയർന്ന ജാതിക്കാരനാണെന്നു കരുതപ്പെടുന്നവന്റെ ആത്മാവിനെന്നതുപോലെതന്നെ താണജാതിക്കാരനെന്നു പുച്ഛിക്കപ്പെടുന്നവന്റെ ആത്മാവിനു മഹത്വമുണ്ടെന്നും അത് എല്ലായിടത്തും പ്രഖ്യാപിച്ചു.

ഇന്ത്യയിലെ എല്ലാ ജനങ്ങളുടെയും ആത്മീയഐക്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പ്രഖ്യാപനം ആഭ്യന്തര വ്യാപാരത്തിന്റെ വളർച്ചയെയാണ് പ്രതിഫലിപ്പിച്ചത്. ഹിന്ദുക്കളെയെന്നപോലെതന്നെ മുസ്ലീങ്ങളെയും ചെറിയചെറിയ ഗ്രൂപ്പുകളായി വിഭജിച്ച ജാതിവ്യവസ്ഥയെ എതിർക്കുകയെന്നത് സാമൂഹ്യപുരോഗതിക്ക് ആവശ്യമായിരുന്നു. ദൈവത്തിന്റെ മുന്നിൽ എല്ലാവരും ഒരുപോലെയാണെന്ന വാദം ചൂഷണത്തിനെതിരായ കൃഷിക്കാരുടേയും കൈവേലക്കാരുടെയും സമത്വബോധത്തിന്റെ പ്രഖ്യാപനമായിരുന്നു. ജാതിയുടെ മേന്മയ്ക്കല്ല, വ്യക്തിയുടെ മേന്മയ്ക്കാണ് പ്രാധാന്യം നൽകേണ്ടത് എന്ന വാദമാകട്ടെ, സമുദായത്തിൽ വളരാൻ തുടങ്ങിയിരുന്ന മുതലാളിത്തഘടകങ്ങളുടെ വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യവാദത്തിന്റെ ആത്മീയപ്രതിഫലനമായിരുന്നു.

സാഹിത്യത്തിന്റെ സാമൂഹ്യപ്രാധാന്യം

രാമാനന്ദന്റെ ശിഷ്യനും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കൻമാരിൽ വച്ച് ഏറ്റവും പ്രതിഭാശാലിയുമായ കബീറിന്റെ ചില പ്രധാന കവിതകൾ ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളും തമ്മിൽ യാതൊരു വ്യത്യാസവുമില്ലെന്ന് ദൃഢസ്വരത്തിൽ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നവയാണ്. ഒരു കവിതയുടെ സാരം ഇതത്രേ:

'സഹോദരാ, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ രണ്ട് യജമാനൻമാർ വന്നത് എവിടെ നിന്നാണ്.

അല്ലാഹ്, രാമൻ, കേശവൻ, ഹരി, ഹസ്രത്ത് ഈ പേരുകളെല്ലാം കണ്ടുപിടിച്ചത് ആരാണ്, പറയൂ:

മാധവനും മുഹമ്മദും ഒരാളാണ്, ബ്രഹ്മാവും ആദമും ഒന്നാണ്:

ഹിന്ദുവെന്നാൽ എന്താണ്? തുർക്കിക്കാരനെന്നാൽ എന്താണ്?

രണ്ടുപേരും ഒരേഭൂമിയിൽ വസിക്കുന്നവരാണ്.

ഒരാൾ വേദം വായിക്കുന്നു, മറ്റേയാൾ ഖുറാനും, കുത്ത്ബയും, ഒരാൾ മൗലാനയാണ്, മറ്റേയാൾ പണ്ഡിറ്റും..

ഒരേ മണ്ണുകൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെട്ട പാത്രങ്ങൾക്ക് വ്യത്യസ്ത നാമങ്ങളുണ്ട്!'

കബീർ പറയുന്നു: രണ്ടുകൂട്ടരും തെറ്റിധരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു; രണ്ടുകൂട്ടരും ദൈവത്തെ കണ്ടിട്ടില്ല.

ബിംബാരാധന, തീർഥാടനം, അയിത്തം മുതലായ മതാചാരങ്ങളെ കബീർ നിർദ്ദയമായി എതിർക്കുകയുണ്ടായി. ഒരു കവിതയിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നു:

'പവിത്രങ്ങളായ സ്നാനസ്ഥലങ്ങളിൽ വെള്ളമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ല,

എനിക്കറിയാം, അവ ഉപയോഗശൂന്യങ്ങളാണെന്ന്;

ഞാനവയിൽ കുളിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ബിംബങ്ങൾ നിർജ്ജീവങ്ങളാണ്, അവയ്ക്ക് മിണ്ടാൻ വയ്യ.

പുരാണങ്ങൾ, കർമ്മം – എല്ലാം വെറും വാക്കുകൾ:

ഞാൻ മറപൊന്തിച്ച് നോക്കിക്കണ്ടിട്ടുണ്ട്.

കബീർ ഉച്ചരിക്കുന്നത് അനുഭവത്തിന്റെ വാക്കുകളാണ്, മറ്റുള്ളതെല്ലാം അയഥാർത്ഥങ്ങളാണെന്ന് അവന് നല്ലതുപോലെ അറിയാം.

ജാതിമേധാവിത്വത്തേയും മതവ്യത്യാസങ്ങളേയും അദ്ദേഹം എതിർക്കുന്നത് നോക്കുക:

'ഒരാൾ ശൂദ്രനായി ജനിക്കുകയും മരണംവരെ ശൂദ്രനായിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതെന്തുകൊണ്ടാണ്?

ഒരാൾ ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ നൂലുണ്ടാക്കി അത് സ്വയം ധരിക്കുന്നു. ലോകം ആശയക്കുഴപ്പത്തിലാണ്.

നീ ബ്രാഹ്മണസ്ത്രീയിൽ ജനിച്ച ഒരു ബ്രാഹ്മണനാണെങ്കിൽ മറ്റൊരുതരത്തിൽ ജനിക്കാതിരുന്നതെന്തുകൊണ്ട്?

നീ തുർക്കിക്കാരിയിൽ ജനിച്ച തുർക്കിക്കാരനാണെങ്കിൽ അമ്മയുടെ ഗർഭപാത്രത്തിൽ വച്ചുതന്നെ....'

ഒരു വെളുത്തപശുവിനെയും ഒരു കറുത്തപശുവിനെയും കറന്നു കിട്ടിയ പാൽ കൂട്ടിക്കലർത്തിയാൽ രണ്ടും തമ്മിൽ തിരിച്ചറിയാൻ നിനക്കു സാധിക്കുമോ?

ഏതാണ്ടിതേമട്ടിൽ തന്നെയാണ് മറ്റ് ഭക്തികവികളും പാടിയത്. ഉദാഹരണത്തിന് കബീറിന്റെ ശിഷ്യനായ നാനാക്ക് പാടിയത് കേൾക്കുക:

'ഓർമ്മിക്കുക!'

കർമ്മമാണ് ജാതിയെ നിർണയിക്കുന്നത്. സ്വന്തം പ്രവർത്തികളിലൂടെ മനുഷ്യൻ ഉയരുകയോ താഴുകയോ ചെയ്യുന്നു.

പരിശുദ്ധദൈവത്തോട് ഭക്തിയുള്ളവർ ജനനമരണചക്രത്തിൽ നിന്ന് മോചനം നേടുന്നു. ജാതിവ്യത്യാസത്തെപ്പറ്റി വ്യാകുലപ്പെടേണ്ട.

മനസ്സിലാക്കുക!

ദൈവത്തിന്റെ പ്രകാശം എല്ലാവരിലുമുണ്ട്. അവിടെ ജാതിയില്ല!

ഹിന്ദുക്കളുടെ ഇടയിൽ മാത്രമല്ല മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിലും പരിഷ്ക്കരണസംരംഭങ്ങൾ നടക്കുകയുണ്ടായി. ഒരു ഭാഗത്ത് കാസികൾ, മുല്ലകൾ മുതലായ ആത്മീയവാദികളുണ്ടായിരുന്നു. ഔദ്യോഗിക മുസ്ലീം മതത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളായിരുന്നു അവർ. ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ സ്വാധീനശക്തി നിലനിർത്താനാണ് അവരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടത്. എന്നാൽ മറുഭാഗത്ത് ഇസ്ലാംമതത്തിന്റെ ഔദ്യോഗികരൂപങ്ങളും മുസ്ലീം പുരോഹിതൻമാരുടെ മേധാവിത്വത്തേയും എതിർക്കുന്ന സൂഫികളുമുണ്ടായിരുന്നു. കൃഷിക്കാരുടെ അസംതൃപ്തി വർദ്ധിക്കാൻ തുടങ്ങിയപ്പോഴാണ് സൂഫികളുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ പ്രചാരമുണ്ടായത്. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തോട് ഏറെക്കുറെ സാമ്യം വഹിക്കുന്ന ഒരു പ്രസ്ഥാനത്തിന് അവർ പ്രചോദനം നൽകി. ദൈവത്തിൽ ലയിക്കലായിരുന്നു അവരുടെ ലക്ഷ്യം. എന്നാൽ, ഖുറാനും ഹദ്ദീസും പഠിച്ച് ജ്ഞാനം സമ്പാദിച്ചുകൊണ്ടുമാത്രമേ ദൈവത്തെ അറിയാൻ കഴിയൂ എന്ന് ഔദ്യോഗിക മുസ്ലീം മതക്കാർ വാദിച്ചപ്പോൾ, അതിനെതിരായി ഹൃദയത്തിന്റെ നിഷ്കളങ്കതയാണ് ആവശ്യമെന്ന് സൂഫികൾ പ്രഖ്യാപിച്ചു. സഹിഷ്ണുതയുടെ പ്രാധാന്യമൂന്നിക്കൊണ്ട് വ്യത്യസ്തമതങ്ങൾ ദൈവത്തെ അറിയാനുള്ള വ്യത്യസ്തമാർഗ്ഗങ്ങൾ മാത്രമാണെന്ന് അവർ ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു.

അവരുടെ പ്രധാനപ്പെട്ട നേതാക്കൻമാരിലൊരാളായ അബ്ദുൾ ഫാസൽ ഒരു കവിതയിൽ പറയുന്നു.

'അല്ലയോ ദൈവമേ! ഓരോ അമ്പലത്തിലും നിന്നെ അന്വേഷിക്കുന്ന ജനങ്ങളെ ഞാൻ കാണുന്നു.

ഓരോ ഭാഷയിലും ജനങ്ങൾ നിന്നെ സ്തുതിക്കുന്നത് ഞാൻ കേൾക്കുന്നു.

ഓരോ മതവും പറയുന്നു: 'നീ ഏകനാണ്, അതുല്യനാണ്.'

മുസ്ലീം പള്ളിയിലാണെങ്കിൽ, ജനങ്ങൾ വിശുദ്ധ പ്രാർത്ഥന പിറുപിറുത്തുച്ചരിക്കുന്നു.

ക്രിസ്ത്യൻ പള്ളിയിലാണെങ്കിൽ, നിന്നെ സ്നേഹിക്കുന്നവർ മണിയടിക്കുന്നു.

ചിലപ്പോൾ ഞാൻ ക്രിസ്ത്യൻപള്ളിയിൽ പോകുന്നു. ചിലപ്പോൾ മുസ്ലീംപള്ളിയിലും.

എന്നാൽ, എല്ലായിടത്തും നിന്നെ മാത്രമാണ് ഞാനന്വേഷിക്കുന്നത്....'

മുസ്ലീങ്ങളുടെ ഇടയിൽ അക്കാലത്ത് കച്ചവടക്കാരും കൈവേലക്കാരും താരതമ്യേന കുറവായിരുന്നു. കൃഷിക്കാർ ധാരാളമുണ്ടായിരുന്നു. അവരുടെ ഇടയിൽ ഉയർന്ന വർഗ്ഗക്കാരുടെ ഔദ്യോഗിക മതത്തിന്റെ സ്വാധീനശക്തിയാണ് കൂടുതലുണ്ടായിരുന്നത്. അതുകൊണ്ട് സൂഫി പ്രസ്ഥാനം ഭക്തിപ്രസ്ഥാനംപോലെ വിപ്ലവകരമായിരുന്നില്ല. എങ്കിലും അത് ഹിന്ദുക്കളേയും മുസ്ലീങ്ങളേയും യോജിപ്പിക്കാനും അവരുടെ ജീവിതരീതികളെ കൂട്ടിയിണക്കാനും വളരെയധികം സഹായിച്ചുവെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല.

ഫ്യൂഡൽ തകർച്ചയുടെ ആത്മീയ പ്രതിഫലനം

ഭൗതികമായ ചുറ്റുപാടുകളിൽ നിന്നകന്നുനിന്നുകൊണ്ട് സാഹിത്യം നിർമ്മിക്കാൻ ആർക്കും സാധ്യമല്ല. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വേദാന്തമയമായ വിചാരണപഥത്തിലും അവരുടെ കാലഘട്ടത്തിന്റെ ആശ്ലേഷം നിഴലിച്ചുകാണാം.

തുളസീദാസരാമായണത്തിന്റെ റഷ്യൻ തർജ്ജമയുടെ മുഖവുരയിൽ എ പി ബാരാണിക്കോവ് തുളസീദാസിന്റെ കാലഘട്ടത്തെ വിവരിച്ചുകൊണ്ട് ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു:

'ക്രൂരങ്ങളായ യുദ്ധങ്ങൾ, ജനങ്ങളെ കൊള്ളയടിക്കൽ, ഗ്രാമങ്ങളേയും നഗരങ്ങളേയും നശിപ്പിക്കൽ, ക്ഷാമങ്ങൾ, കടുത്ത മർദ്ദനങ്ങൾ, അതിരുകവിഞ്ഞ മൃഗീയതകൾ മുതലായവയിൻമേലാണ് മുഗൾസാമ്രാജ്യം കെട്ടിപ്പടുക്കപ്പെട്ടത്. ഈ ഭയാനകമായ കാലഘട്ടത്തിലാണ് തുളസീദാസ് തന്റെ കുട്ടിക്കാലവും യൗവ്വനവും കഴിച്ചുകൂട്ടിയത്.'

ഈ ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന് ജീവൻ നൽകിയത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കും അന്ധവിശ്വാസത്തിനുമെതിരായി ശബ്ദമുയർത്തിക്കൊണ്ട്, ബ്രാഹ്മണനായാലും നെയ്ത്തുകാരനായാലും, ഹിന്ദുവായാലും, തുർക്കിക്കാരനായാലും എല്ലാവരും സമൻമാരാണ്' എന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുക മാത്രമല്ല അത് ചെയ്യുന്നത്. ഫ്യൂഡൽ ബന്ധങ്ങൾ തകരാൻ തുടങ്ങിയ ആ കാലഘട്ടത്തിലെ ഭൗതികജീവിതത്തിന്റെ കഷ്ടപ്പാടുകളേയും ദുരിതങ്ങളേയും കൂടി അത് തികച്ചും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. തുളസീദാസ് തന്റെ 'കവിതാവലി'യിൽ കഠോരവും ക്രൂരവുമായ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ കെടുതികളെ ഉള്ളിൽതട്ടുംവിധം വർണ്ണിച്ചിരിക്കുന്നു. 'കാണപ്പെടുന്നവരെയെല്ലാം ദുഃഖിതൻമാരായിട്ടാണ് കാണുന്നത്. സുഖമുള്ള ആരെയും കാണാൻ കഴിയുന്നില്ല' എന്നും മറ്റും കബീർ വിലപിക്കുന്നുണ്ട്. ജീവിതം ദുസ്സഹവും ദുർഭരവുമായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ടെന്ന മുറവിളി അക്കാലത്തെ മിക്ക കവികളുടേയും കൃതികളിൽ മുഴങ്ങിക്കേൾക്കാം. പക്ഷേ, ഭൗതികജീവിതത്തിൽ നിരാശരായവരോട് പരലോകത്തേക്ക് നോക്കാനാണവർ ഉപദേശിക്കുന്നത്. ഭൗതികമായ എല്ലാ കഷ്ടപ്പാടുകൾക്കും ഒരുപശാന്തി മാത്രമേയുള്ളു. ബ്രഹ്മം അല്ലെങ്കിൽ രാമനാമം! ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കൻമാരിൽ വച്ച് ഏറ്റവും വിപ്ലവകാരിയായ കബീറിനെപ്പോലും, അന്തർമുഖത്വവും ബ്രഹ്മവും ചിലപ്പോൾ പിടികൂടുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ ഒന്നുണ്ട്: കബീറിന്റെ ബ്രഹ്മം ജാതിഭേദങ്ങളും ഉച്ചനീചത്വങ്ങളും ഹിന്ദുമുസ്ലീം വ്യത്യാസങ്ങളും ഒന്നും ഇല്ലാത്ത ബ്രഹ്മമാണ്.

ഈ ദൗർബല്യം അവരുടെ കാലഘട്ടത്തിന്റെ പരിമിതിയെയാണ് കുറിക്കുന്നത്. ലൗകികജീവിതത്തിലെ സംഘട്ടനങ്ങളിലൂടെ ജനങ്ങളെ മുന്നോട്ട് നയിക്കാൻ കെൽപ്പുള്ള വിപ്ലവകാരിയായ ഒരു വർഗ്ഗത്തിന്റെ അഭാവമാണ് ഇവിടെ നമ്മൾ കാണുന്നത്. ലോകചരിത്രത്തിൽ സ്വന്തം കാലിൻമേൽ നിൽക്കാൻ കെൽപ്പുള്ള ഒരു തൊഴിലാളിവർഗ്ഗവും തൊഴിലാളിവർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്വതന്ത്രമായ ഒരു വീക്ഷണഗതിയും ആവിർഭവിക്കു

ന്നതിന്റെ നാലോ അഞ്ചോ നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു മുമ്പാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കൻമാർ ജീവിച്ചിരുന്നത് എന്നുകൂടി നമ്മളോർക്കേണ്ടതുണ്ട്.

സായുധലഹളകൾക്ക് പ്രചോദനം നൽകിയ ആത്മീയ പ്രസ്ഥാനം

ഇത്തരം പരിമിതികളും ദൗർബല്യങ്ങളുമുൾക്കൊണ്ടിരുന്നുവെങ്കിലും ക്രിസ്ത്വാബ്ദം പതിനേഴും, പതിനെട്ടും നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ നടന്ന ചില വമ്പിച്ച രാഷ്ട്രീയ സമരങ്ങൾക്ക് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം പ്രചോദനം നൽകുകയുണ്ടായി. മുഗൾഭരണത്തിനെതിരായി മഹാരാഷ്ട്രത്തിലും പഞ്ചാബിലും നടന്ന സമരങ്ങൾ ഇതിനുദാഹരണമാണ്.

ക്രിസ്ത്വാബ്ദം പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തിലാണ് മഹാരാഷ്ട്രക്കാർ മുസ്ലീം ഭരണാധികാരത്തിനെതിരായ സമരമാരംഭിച്ചത്. ശിവജി (ക്രിസ്ത്വാബ്ദം (1627–1680) യാണ് അതിന് നേതൃത്വം നൽകിയത്. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കളായ തുക്കാറാം, രാമദാസ് എന്നീ മഹാരാഷ്ട്ര കവികളുടെ ഉപദേശങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിൽ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയുണ്ടായി. രാജ്യത്തെയാകെ യോജിപ്പിക്കുകയും സാധാരണക്കാരായ ബഹുജനങ്ങളെ സമരത്തിൽ പങ്കെടുപ്പിക്കുകയും ചെയ്യാതെ മുഗളൻമാരെ പരാജയപ്പെടുത്താൻ കഴിയില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധീരതയെപ്പോലെതന്നെ സംഘടനാസാമർത്ഥ്യവും അനിതരസാധാരണമായിരുന്നു. ഓറഞ്ചുനിറത്തിൽ ത്രികോണാകൃതിയിലുള്ളതും കാളിയുടെ ചിത്രത്തോടുകൂടിയതുമായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമരപതാകയുടെ കീഴിൽ ചെറുകിടക്കാരായ ഒട്ടനവധി നാടുവാഴികൾ അണിനിരന്നു. എന്നാൽ സമരത്തിൽ ഏറ്റവും സജീവമായ പങ്ക് വഹിച്ചത് കൃഷിക്കാരാണ്. തങ്ങളുടെ പ്രതിഭാശാലിയായ പടനായകന്റെ കീഴിൽ ഒരുതരം ഗറില്ലായുദ്ധമാണവർ നടത്തിയത്. മുഗൾപട്ടാളങ്ങളുടെ മേൽ അപ്രതീക്ഷിതമാംവിധം പെടുന്നനവെ ചാടിവീണ് ഓർക്കാപ്പുറത്ത് ആക്രമണങ്ങൾ നടത്തും. ശത്രുസൈന്യങ്ങൾക്ക് കഴിയുന്നിടത്തോളം നാശനഷ്ടങ്ങൾ വരുത്തിക്കൊണ്ട് പശ്ചിമഘട്ടത്തിലെ തിങ്ങിനിറഞ്ഞ വനാന്തർഭാഗങ്ങളിലേക്ക് അവർ പിൻമാറും. വീണ്ടും ആക്രമണങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കും. ഇങ്ങനെ ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 1674 ആയപ്പോഴേക്കും മഹാരാഷ്ട്രപ്രദേശങ്ങളുടെ ഭൂരിഭാഗവും മുഗൾഭരണാധികാരികളിൽനിന്ന്

മോചിപ്പിച്ചെടുക്കാനും ഒരു സ്വതന്ത്രമഹാരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഭരണാധികാരിയായി സിംഹാസനാരോഹണം നടത്തുവാനും ശിവജിക്കു സാധിച്ചു.

സിക്കുകാരുടെ ഒന്നാമത്തെ ഗുരുവായി കരുതപ്പെടുന്ന നാനാക്ക് (ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 1460–1539) വെറുമൊരു ആത്മീയ ഗുരുവായിരുന്നില്ല. ക്രിസ്ത്വാബ്ദം പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ മുഗൾഭരണത്തിനെതിരായി പഞ്ചാബിൽ പരന്നുപിടിച്ച കച്ചവടക്കാരുടെയും കൈവേലക്കാരുടെയും ദരിദ്രകൃഷിക്കാരുടെയും വിമോചനപ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്ക് അദ്ദേഹമാണ് നേതൃത്വം നൽകിയത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയെ എതിർക്കുകയും ദൈവത്തിന്റെ മുമ്പിൽ എല്ലാ മനുഷ്യരും സമൻമാരാണെന്ന് വാദിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് മുഗൾമേധാവിത്വത്തെ തട്ടിത്തകർക്കാൻ അദ്ദേഹം ജനങ്ങളോടാഹ്വാനം ചെയ്തു. 17–ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വർഗ്ഗസമരങ്ങൾ മൂർച്ഛിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ, സിക്കുപ്രസ്ഥാനം മുഗൾഭരണത്തിനെതിരായ സായുധകലാപങ്ങളുടെ രൂപം കൈക്കൊണ്ടു.

മഹാരാഷ്ട്രക്കാരുടെ സമരങ്ങളെന്നപോലെതന്നെ സിക്കുകാരുടെ സമരങ്ങളും ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ തകർച്ചയേയും മുഗൾസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ നാശത്തേയും ത്വരിതപ്പെടുത്തി.

ഇന്ത്യാ ചരിത്രത്തിലെ ഒരു സവിശേഷ പ്രസ്ഥാനം

സാഹിത്യത്തിലെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ക്രിസ്ത്വബ്ദം 14–ാം നൂറ്റാണ്ടിനും 17–ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ മാത്രമുണ്ടായ ഒരു സവിശേഷപ്രസ്ഥാനമല്ലെന്നും ഭാരതീയ സാഹിത്യങ്ങളിൽ ആരംഭം മുതൽക്കേ ഭക്തിരസമാണ് സ്ഥായിയായി നിലനിന്നുപോന്നിട്ടുള്ളതെന്നും ചിലർ വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതുശരിയല്ല, 14–ാം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന സാഹിത്യങ്ങളിൽ ഭക്തിരസമല്ല വീരരസമാണ് മുഴച്ചുനിൽക്കുന്നത്. ഹിന്ദിസാഹിത്യത്തിൽ തുളസീദാസിനു മുമ്പ് വീരരസപ്രധാനമായ ഒരു കാലഘട്ടമാണുണ്ടായിരുന്നത് എന്ന് ഹിന്ദി സാഹിത്യ ചരിത്രകാരൻമാർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛന്റെ രാമായണവും വാൽമീകി രാമായണവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസമൊന്നു പരിശോധിച്ചുനോക്കൂ. വാത്മീകിയുടെ രാമൻ ദൈവമല്ല, ധീരനും സത്യസന്ധനുമായ ഒരു രാജകുമാരൻ മാത്രമാണ്. നേരെ മറിച്ച് എഴുത്തച്ഛന്റെ രാമനോ, 'ശ്രീരാമദേവൻ മനുഷ്യനല്ലോർക്കെടോ നാരായണൻ പരമാത്മാ ജഗന്മയൻ!' മറ്റു ദേശീയസാഹിത്യകൃതികളുടെ സ്ഥിതിയും വ്യത്യസ്തമല്ല. വീരപുരുഷാപദാ

നങ്ങൾക്കുപകരം, ഭക്തിരസപ്രധാനങ്ങളായ സാഹിത്യകൃതികൾ രചിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയത് ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ തകർച്ചയ്ക്കടുത്ത കാലഘട്ടത്തിൽ മാത്രമാണ്. ആ കാലഘട്ടത്തിലാണ് ഭക്തിക്ക് അതിനുമുമ്പുണ്ടായിട്ടില്ലാത്ത പുതിയൊരർത്ഥവും സാമൂഹ്യപ്രാധാന്യവും ലഭിച്ചത്. അപ്പോൾ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ഒരു സവിശേഷകാലഘട്ടത്തിന്റെ പ്രസ്ഥാനമാണ്. ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ കൊള്ളരുതായ്മകൾകൊണ്ട് താറുമാറായ സാമൂഹ്യജീവിതത്തേയും പുതിയൊരു ജീവിതത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ജനങ്ങളുടെ അഭിലാഷങ്ങളേയും പ്രതിഫലിപ്പിച്ചുകൊണ്ടു ദേശീയ ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ നവോത്ഥാനത്തിനു പ്രചോദനം നൽകുകയും ഫ്യൂഡൽ മേധാവിത്വത്തിന്റെ തകർച്ചയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്ത ഒരു പ്രസ്ഥാനമാണിത്.

23

ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം

ഔറംഗസീബിന്റെ മരണത്തിനുശേഷം മുഗൾ സാമ്രാജ്യം ഛിന്നഭിന്നമായി. പേരിന് ചില മുഗൾ ചക്രവർത്തിമാർ ഡൽഹിയിൽ വാണിരുന്നുവെന്നത് ശരിയാണ്. പക്ഷേ, മുഹമ്മദ് ഷാ, അഹമ്മദ് ഷാ, ആലംഗീർ രണ്ടാമൻ, ഷാ ആലം രണ്ടാമൻ, അക്ബർ രണ്ടാമൻ, ബഹദൂർഷാ രണ്ടാമൻ മുതലായ 'ചക്രവർത്തി'മാർ യഥാർത്ഥത്തിൽ വെറും പാവരാജാക്കൻമാർ മാത്രമായിരുന്നു. അവർക്ക് പഴയ ധാടിയും പ്രതാപവും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അവരുടെ ഭരണകാലത്ത് സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ വിസ്തൃതി അടിക്കടി കുറഞ്ഞുവന്നു. സ്വതന്ത്രന്മാരായിത്തീർന്ന രാജാക്കൻമാരും സുൽത്താൻമാരും പഴയ മുഗൾ ഗവർണർമാരും സ്വന്തം അധികാരം ഉറപ്പിക്കാൻവേണ്ടി പരസ്പരം പടവെട്ടിക്കൊണ്ടിരുന്നു. യുദ്ധങ്ങളും കൊള്ളകളും ക്ഷാമങ്ങളും കുഴപ്പങ്ങളും സാമ്പത്തിക തകർച്ചയും അരാജകത്വവും ഇടവിടാതെ നടമാടിക്കൊണ്ടിരുന്നു. വിദേശീയ ശക്തികൾക്ക് തങ്ങളുടെ മേധാവിത്വമുറപ്പിക്കാൻ പറ്റിയ പരിതഃസ്ഥിതികളായിരുന്നു ഇവ. മാർക്സ് എഴുതുകയുണ്ടായി:

'ഇന്ത്യയിൽ ബ്രിട്ടീഷ് മേധാവിത്വം സ്ഥാപിതമാവാനിടവന്നതെങ്ങനെയാണ്? മഹാനായ മുഗൾചക്രവർത്തിയുടെ പരമാധികാരശക്തിയെ മുഗൾവൈസ്രോയിമാർ തകർത്തു. വൈസ്രോയിമാരുടെ ശക്തിയെ മഹാരാഷ്ട്രക്കാർ തകർത്തു. മഹാരാഷ്ട്രക്കാരുടെ ശക്തിയെ അഫ്ഗാൻകാർ തകർത്തു. എല്ലാവരും എല്ലാവർക്കുമെതിരായി സമരം ചെയ്തുകൊണ്ടി

രുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ചാടിവീഴുകയും എല്ലാവരേയും കീഴടക്കുകയും ചെയ്തു. മുസ്ലീമും ഹിന്ദുവും തമ്മിൽ മാത്രമല്ല, ഗണവും ഗണവും തമ്മിലും ജാതിയും ജാതിയും തമ്മിലും വിഭജനങ്ങൾ നിലനിർത്തിപ്പോന്ന ഒരു രാജ്യം, ജനങ്ങൾ തമ്മിൽതമ്മിലുള്ള നിയമവിധേയമായ അകൽച്ചയുടേയും പൊതുവിൽ പരന്നുപിടിച്ച വെറുപ്പിന്റേയും ഫലമായി നിലനിന്നിരുന്ന ഒരുതരം സമനിലയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ളൊരു ചട്ടക്കൂടോടുകൂടിയ ഒരു സമുദായം - ഇത്തരമൊരു രാജ്യവും സമുദായവും ആക്രമണത്തിനിരയാവുകയെന്നതു സ്വാഭാവികം മാത്രമല്ലേ?'

കച്ചവടത്തിൽ നിന്ന് ആക്രമണങ്ങളിലേക്ക്

വിദേശീയർ വരുന്നതിനുമുമ്പുതന്നെ ഇന്ത്യയിൽ ദേശീയ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ പ്രാരംഭഘട്ടങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നെന്ന് മുമ്പൊരധ്യായത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. എന്നാൽ, ആ പുതിയ മുതലാളിത്ത ഘടകങ്ങൾക്ക് യോജിക്കാനും ശക്തി സംഭരിക്കാനും രാഷ്ട്രീയാധികാരം കൈക്കലാക്കാനും കഴിയുന്നതിനു മുമ്പ്, കൂടുതലുയർന്ന സാമ്പത്തിക നിലവാരത്തിലെത്തിയ വിദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ ഇന്ത്യയെ ആക്രമിച്ചു. സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ മേധാവിത്വത്തിനുവേണ്ടി ആ വിദേശശക്തികൾ - പോർത്തുഗീസുകാരും ഡച്ചുകാരും ഫ്രഞ്ചുകാരും ബ്രിട്ടീഷുകാരും - തമ്മിൽതമ്മിൽ, ചിലപ്പോൾ നേരിട്ടും ചിലപ്പോൾ ഏതെങ്കിലും ചില നാടുവാഴി രാജാക്കന്മാരുടെ ഭാഗം പിടിച്ചും അനേകം യുദ്ധങ്ങൾ നടത്തി. ബ്രിട്ടീഷുകാരാണ് അവസാനം ജയിച്ചത്.

അങ്ങനെ കച്ചവടം ചെയ്യാൻ വന്നവർ ഇന്ത്യയുടെ ഭരണാധികാരികളായി മാറി. മനുഷ്യസമുദായത്തിലെ അഞ്ചിലൊരുഭാഗം വരുന്ന ഇന്ത്യാക്കാർ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ചവിട്ടടിയിലായി! ബ്രിട്ടീഷുകവി കിപ്ലിംഗ് ഒരു കവിതയിൽ ഇങ്ങനെ ആഹ്ലാദിച്ചു:

'ഒരിക്കൽ ഇരുന്നൂറുകൊല്ലങ്ങൾക്കു മുമ്പ് വിനയവും മെരുക്കവുമുള്ള കച്ചവടക്കാരൻ വന്നു; അവന്റെ ഭയപ്പാടോടുകൂടിയ കാലടികൾ കൊണ്ടു ചെന്നേടത്തുമാത്രം അവൻ നിന്നു; ഒടുവിൽ വെറും കച്ചവടം സാമ്രാജ്യമായി വളർന്നു...'

പക്ഷേ, വാസ്തവത്തിൽ വെറും കച്ചവടമാണോ സാമ്രാജ്യമായി വളർന്നത്? തീർച്ചയായുമല്ല. ഭീകരമായ യുദ്ധങ്ങൾ, നെറികെട്ട കൊള്ള

കളും കൊലകളും, നിർലജ്ജമായ കൈക്കൂലികളും വഞ്ചനകളും– ഇതെല്ലാം ലോഭംകൂടാതെ ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയിൽ തങ്ങളുടെ അധികാരം സ്ഥാപിച്ചത്.

എന്തായിട്ടും ഇന്ത്യയെ കീഴടക്കുക അത്ര എളുപ്പമൊന്നുമായിരുന്നില്ല. പല ഭരണാധികാരികളും ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ മേധാവിത്വമംഗീകരിക്കാൻ കൂട്ടാക്കാതെ ചെറുത്തുനിന്നു. അവരിലൊരാളായിരുന്നു ബംഗാളിലെ മുൻഗവർണറായിരുന്ന സിറാജ്ദൗള. ബ്രിട്ടീഷുകാർ വലിയൊരു സൈന്യം സജ്ജീകരിച്ച് ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 1757 ൽ സിറാജുമായി യുദ്ധം പ്രഖ്യാപിച്ചു. പ്ലാസ്സിയിലെ യുദ്ധം എന്നപേരിലാണതറിയപ്പെടുന്നത്. സിറാജ് അനിതരസാധാരണമായ ധീരതയോടെ ബ്രിട്ടീഷുകാരെ നേരിട്ടു. പക്ഷേ, ഫലമുണ്ടായില്ല. ശത്രുക്കൾ സിറാജിന്റെ പടനായകൻമാരിലൊരാളായ മിർജാഫറെ കൈക്കൂലികൊടുത്തു വശത്താക്കി. അയാളുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാർ പ്ലാസിയിൽ വിജയിച്ചത്.

പ്ലാസിയിലെ വിജയം ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ നെഞ്ഞൂക്ക് വർദ്ധിപ്പിച്ചു. ഏറെകഴിയുന്നതിന് മുമ്പായി ബംഗാളും ഒറീസയും കിഴക്കൻതീരവും അവരുടെ അധീനതയിലാക്കി. 1799 ൽ മൈസൂരിലെ കീഴടങ്ങാൻ കൂട്ടാക്കാത്ത ധീരനായ ടിപ്പുസുൽത്താനെ അവർ തോൽപ്പിച്ചുവീഴ്ത്തി. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭമായപ്പോഴേക്കും അവർ ഡൽഹിയുടെ പടിവാതിൽക്കളോളമെത്തി. 1818 ൽ അവർ ഇന്ത്യയുടെ ഒരു വലിയ ഭാഗത്തിന്റെ അധിപതികളായിത്തീർന്നു. ഭീരുക്കളായ ചില രാജാക്കൻമാരും സാമന്തൻമാരും യുദ്ധം കൂടാതെ അവർക്ക് കീഴടങ്ങി. എന്നാൽ അപ്പോഴും അവിടെയും ഇവിടെയും ചിലർ കീഴടങ്ങാൻ കൂട്ടാക്കാതെ ചെറുത്തുനിൽക്കുകതന്നെ ചെയ്തു. പക്ഷേ, ഫലമൊന്നുമുണ്ടായില്ല.

പുതിയ കൈയ്യേറ്റക്കാരുടെ സവിശേഷത

ക്രിസ്തുവിന്റെ അനുയായികൾ ഇന്ത്യയിലാദ്യമായി വന്നത് പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിലെ വിദേശീയ വ്യാപാരികളുടെ വരവോടുകൂടിയല്ല. ക്രിസ്ത്വാബ്ദം ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽതന്നെ അവർ ഇന്ത്യയിലെത്തിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. പക്ഷേ, അവർ ഇന്ത്യയെ ആക്രമിക്കുകയല്ല, ഇന്ത്യയുടെ ഭാഗമായിമാറുകയാണ് ചെയ്തത്. ബ്രിട്ടീഷുകാർ വരുന്നതിന് മുമ്പ് വിവിധ മതക്കാരായ ഹിന്ദുക്കളും, മുസ്ലിങ്ങളും, ക്രിസ്ത്യാനികളുമെല്ലാം ഇന്ത്യാക്കാരാണെന്ന നിലയ്ക്കാണ് ജീവിച്ചിരുന്നത്. എല്ലാ മതവിശ്വാ

സികളും ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരിക ജീവിതത്തിൽ അലിഞ്ഞുചേരുകയാണുണ്ടായത്. ഇസ്ലാം മതക്കാർക്ക് പ്രത്യേക അവകാശങ്ങൾ അനുവദിച്ചുകൊടുത്ത മുഗൾരാജാക്കൻമാർ പോലും ഇന്ത്യക്കാരായിട്ടാണ് ഭരണം നടത്തിയത്. 'ഇന്ത്യയെ കണ്ടെത്തൽ' എന്ന തന്റെ സുപ്രസിദ്ധ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ജവഹർലാൽ നെഹ്റു എഴുതുന്നു:

'വടക്കുപടിഞ്ഞാറുനിന്ന് ഇന്ത്യയിലേക്കു വന്ന കൈയ്യേറ്റക്കാർ കൂടുതൽ പുരാതനങ്ങളായ കാലങ്ങളിൽവന്ന് അവരുടെ പൂർവ്വികൻമാരെപ്പോലെ തന്നെ ഇന്ത്യയിൽ ലയിച്ച് അവരുടെ ജീവിതത്തിന്റെ ഒരംശമായിത്തീർന്നു. അവരുടെ രാജവംശങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ രാജവംശങ്ങളായി. സങ്കരവിവാഹങ്ങൾ മൂലം വളരെയേറെ വംശസങ്കരവും സംഭവിച്ചു... അവർ ഇന്ത്യയെ തങ്ങളുടെ ജൻമഭൂമിയായിക്കരുതി. അവർക്ക് മറ്റ് ബന്ധങ്ങളൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഇന്ത്യ ഒരു സ്വതന്ത്രരാജ്യമായി തുടർന്നു പോന്നു.'

ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ വരവ് ജീവസ്പർശിയായ ഒരു മാറ്റമുണ്ടാക്കിത്തീർത്തു; പല തരത്തിലും പഴയ വ്യവസ്ഥയുടെ കടപുഴക്കി.... ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയിൽ പുറംനാട്ടുകാരും അന്യരും പെരുത്തപ്പെടാത്തവരുമായി ശേഷിച്ചു; അങ്ങനെയല്ലാതാവാൻ അവരൊട്ടു ശ്രമിച്ചതുമില്ല. സർവ്വോപരി, ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തിൽ ഇദംപ്രദമായി, അവരുടെ രാഷ്ട്രീയനിയന്ത്രണം പുറംദിക്കിൽനിന്നായി; അവരുടെ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയുടെ കേന്ദ്രം ദൂരത്തൊരുസ്ഥലത്തുമായി; അവർ ഇന്ത്യയെ ആധുനികയുഗത്തിലെ ഒരു ശരിക്കുള്ള കോളനിയാക്കി – ഇന്ത്യയുടെ ദീർഘചരിത്രത്തിൽ ആദ്യമായിട്ട് അവർ ഒരു അധീനരാജ്യമായി.'

ഈ വ്യത്യാസത്തിനു കാരണമെന്താണ്?

ബ്രിട്ടീഷുകാർക്ക് മുമ്പ് ഇന്ത്യയെ ആക്രമിച്ചവരാരും തന്നെ ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഫ്യൂഡൽ ഉൽപ്പാദനരീതിയുടെ പ്രതിനിധികളായിരുന്നില്ല. സാമ്പത്തികമായി ഇന്ത്യയെക്കാൾ പിന്നണിയിലായ അപരിഷ്കൃതമോ അർദ്ധനാടുവാഴിത്തപരമോ ആയ പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്നാണവർ വന്നത്. അതിനാൽ ഇന്ത്യയെ ആക്രമിച്ച് കീഴടക്കിയവരെല്ലാം നിലവിലുള്ള സാമ്പത്തികാടിത്തറയെ മാറ്റിമറിക്കുകയല്ല, അതിനുവിധേയമായി സ്വന്തം ജീവിതം ക്രമപ്പെടുത്തുകയാണ് ചെയ്തത്. മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ 'അറബികൾ, തുർക്കിക്കാർ, തർത്താർമാർ, മുഗളൻമാർ ഇങ്ങനെ ഒരുകൂട്ടർക്കുശേഷം മറ്റൊരുകൂട്ടരായി ഇന്ത്യയെ

ആക്രമിച്ചവരെല്ലാം അതിവേഗം ഇന്ത്യാക്കാരായി പരിണമിക്കുകയാണ് ഉണ്ടായത്. അപരിഷ്കൃതരായ ആക്രമണകാരികൾ ചരിത്രത്തിന്റെ ഒരു ശാശ്വത നിയമം കാരണം തങ്ങളാൽ കീഴടക്കപ്പെട്ടവരുടെ കൂടുതൽ ഉന്ന തമായ സംസ്കാരത്താൽ സ്വയം കീഴടക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്.'

എന്നാൽ, ബ്രിട്ടീഷുകാരാകട്ടെ ഇന്ത്യയിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന തിനേക്കാൾ, കൂടുതൽ ഉയർന്ന ഉൽപ്പാദനരീതിയുടെ - മുതലാളി ത്തോൽപ്പാദനരീതിയുടെ - പ്രതിനിധികളായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് ഇന്ത്യയുടെ സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയെ മാറ്റിമറിക്കാൻ അവർക്ക് സാധി ച്ചത്. മാർക്സ് എഴുതുന്നു:

'ഇംഗ്ലണ്ടിന്, ഇന്ത്യയിൽ രണ്ടുതരത്തിലുള്ള കാര്യങ്ങൾ നിർവ്വഹി ക്കാനുണ്ടായിരുന്നു. ഒന്ന് സംഹാരപരവും മറ്റൊന്ന് നിർമ്മാണപരവും. പഴയ ഏഷ്യാറ്റിക് സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ നശിപ്പിക്കലും... പാശ്ചാത്യസ മുദായത്തിന്റെ ഭൗതികാടിത്തറ കെട്ടിപ്പടുക്കലും. നാടൻ ഗ്രാമസമുദായ വ്യവസ്ഥയെ തട്ടിത്തകർത്തുകൊണ്ടും നാടൻവ്യവസായങ്ങളെ പിഴുതു കളഞ്ഞുകൊണ്ടും ബ്രിട്ടീഷുകാർ അതിനെ (ഇന്ത്യയിൽ നിലവിലുണ്ടാ യിരുന്ന സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ) നശിപ്പിച്ചു....'

വീണ്ടും,

'ബ്രിട്ടീഷുകയ്യേറ്റക്കാരാണ്, ഇന്ത്യയിലെ കൈത്തറി വ്യവസായത്തെ തകർക്കുകയും നൂൽനൂൽപ്പ് യന്ത്രത്തെ നശിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തത്. ബ്രിട്ടീഷ്വ്യവസ്ഥയും ബ്രിട്ടീഷ്സയൻസുമാണ് ഇന്ത്യയുടെ ഉപരിതല ത്തിൽ നിന്നാകെ കൃഷിയും വ്യവസായവും തമ്മിലുണ്ടായിരുന്ന ഐക്യത്തെ പിഴുതുകളഞ്ഞത്.'

പഴയ വ്യവസ്ഥയുടെ തകർച്ച

എന്നാൽ ബ്രിട്ടീഷ് വിജേതാക്കൾ ആദ്യംമുതൽക്കുതന്നെ സംഹാ രപരമായ കാര്യത്തിൽമാത്രമേ ശ്രദ്ധിച്ചുള്ളു. നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന പഴയ വ്യാവസായികോൽപാദന ക്രമത്തേയും സാമൂഹ്യജീവിതത്തേയും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കാൻ അവർ ബലാൽകാരമായി നശിപ്പിച്ചു. പക്ഷേ, അതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ആധുനിക രീതിയിലുള്ള വ്യാവസായികോൽപാദ നത്തേയും സാമൂഹിക ജീവിതത്തേയും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കാൻ അവർ ഇഷ്ടപ്പെട്ടില്ല. അതിന്റെ ഫലമായി ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യവും സാമ്പ ത്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ എല്ലാ രംഗങ്ങളിലും മുമ്പൊരിക്കലു

മുണ്ടായിട്ടില്ലാത്ത നിശ്ചലതയും നിർജ്ജീവതയും പരന്നുപിടിക്കാൻ തുടങ്ങി.

ബ്രിട്ടീഷുകാർ വരുന്നതിന് മുമ്പ് ഗ്രാമസമുദായമായിരുന്നു ഇന്ത്യയുടെ അടിസ്ഥാന സാമ്പത്തിക ഘടകം. കൃഷിചെയ്തുണ്ടാക്കുന്ന വിളവിന്റെ നിശ്ചിതമായഭാഗം ഗ്രാമത്തലവൻ വഴിയായോ പഞ്ചായത്തു വഴിയായോ ഗവൺമെന്റിന്റെ ഖജനാവിലെത്തിച്ചേരും. ബ്രിട്ടീഷുകാർ വന്നപ്പോൾ ഈ സ്ഥിതിമാറി. ഭൂമിയിൽ വ്യക്തിപരമായ സ്വകാര്യസ്വത്തുടമബന്ധങ്ങളും അവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള നികുതിപിരിവു സമ്പ്രദായങ്ങളും ഏർപ്പെടുത്തപ്പെട്ടു. മുമ്പ് ഉൽപ്പന്നങ്ങളുടെ നിശ്ചിതമായ ഒരു ഭാഗമാണ് നികുതിയടയ്ക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. വിളവുമോശമായാൽ നികുതിയും ചുരുങ്ങും. അതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ഇപ്പോൾ കൊല്ലംതോറുമുണ്ടാകുന്ന വിളവ് എത്രയെന്ന് പരിഗണിക്കാതെതന്നെ നിശ്ചിതമായ ഒരു സംഖ്യ പണമായി അടയ്ക്കണമെന്ന നിയമം നടപ്പിൽവന്നു. പണത്തിന് വിഷമമുള്ളവർ തങ്ങളുടെ ഭൂമി പണയം വയ്ക്കാനോ വിൽക്കാനോ നിർബന്ധിരായി. നിശ്ചിതമായ പണം നിശ്ചിതസമയത്ത് ഖജനാവിലടയ്ക്കാത്തവരുടെ നിലം പരസ്യമായി ലേലം ചെയ്തു വിൽക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. അങ്ങനെ നിലത്തിന്റെ കൈമാറ്റം വർദ്ധിച്ചു. സർ സെയ്യിദ് അഹമ്മദ് ഖാൻ 'ഇന്ത്യൻ ലഹളയുടെ കാരണങ്ങൾ' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ എഴുതുന്നു:

'പഴയ കാലത്ത്, മുമ്പത്തെ ഭരണാധികാരികളുടെ കീഴിൽ ഭൂസ്വത്തവകാശങ്ങളുടെ കൊള്ളക്കൊടുക്കകളും പണയം വയ്ക്കലും ദാനം വഴിയുള്ള കൈമാറ്റങ്ങളും എല്ലാം തീർച്ചയായും നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു; പക്ഷേ, വളരെക്കുറച്ചേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളു. അതുതന്നെ കക്ഷികളുടെ സമ്മതത്തിന്റെയും ഇഷ്ടത്തിന്റേയും അടിസ്ഥാനത്തിലായിരുന്നുതാനും. ബ്രിട്ടീഷുഭരണത്തിന്റെ ആരംഭകാലത്തിലാകട്ടെ ഭൂസ്വത്തുക്കളുടെ വിൽപ്പന, രാജ്യത്തെയാകെ കീഴ്മേൽ മറിക്കത്തക്കവിധം അത്രയധികം വർദ്ധിച്ചു.'

ഇങ്ങനെയാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഗ്രാമസമുദായത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഇന്ത്യയുടെ പരമ്പരാഗതമായ കാർഷികവ്യവസ്ഥയെ തകർത്തുകളഞ്ഞത്. ഈ തകർച്ചയുടെ ഫലമായി താലൂക്കുദാർമാർ ജമീന്താർമാർ മുതലായവരുടെ മാത്രമല്ല, ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ കൃഷിക്കാരുടെയും ജീവിതവിഷമതകൾ വർദ്ധിക്കാൻ തുടങ്ങി. കർഷകതൊഴിലാളികളുടെ എണ്ണം പെരുകിപ്പെരുകി വന്നു. കൈവേലക്കാർ അധഃപതിച്ചു. കടമിടപാടുകൾ, പാപ്പരത്തം, ഇടതടവില്ലാതെയുള്ള ക്ഷാമങ്ങൾ ഇങ്ങനെ സാമൂഹ്യജീവിതമാകെ തകർച്ചയിലേക്കു നീങ്ങാൻ തുടങ്ങി.

ഇംഗ്ലണ്ടിലെ വ്യവസായവിപ്ലവം

ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയിൽ വന്നത് വെറും കച്ചവടത്തിനുവേണ്ടിയാണ്. ഇന്ത്യയിൽനിന്നു ചരക്കുകൾ വിലയ്ക്കുവാങ്ങി യൂറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങളിൽ കൊണ്ടുപോയി വിറ്റഴിച്ചിട്ട് ലാഭമുണ്ടാക്കുകയെന്നതായിരുന്നു അവരുടെ പ്രഖ്യാപിതോദ്ദേശം. എന്നാൽ കച്ചവടത്തിന്റെ പേരിൽ നിർജ്ജലമായ കൊള്ളകളും കവർച്ചകളുമാണവർ നടത്തിയത്. അങ്ങനെയാണവർ കൊല്ലംതോറും വമ്പിച്ച തുകകൾ ഇംഗ്ലണ്ടിലേക്ക് കടത്തിക്കൊണ്ടിരുന്നത്. ഈ കൊള്ളകളുടെയും പിടിച്ചുപറികളുടെയും ദൂരവ്യാപകമായ ഫലങ്ങളെപ്പറ്റി ബ്രൂക്ക് ആദംസ് എഴുതിയ 'ദി ലാ ഓഫ് സിവിലൈസേഷൻ ആൻഡ് ഡിക്കേ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ നിന്നു ചില പ്രധാനഭാഗങ്ങൾ ജവഹർലാൽ നെഹ്റു ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ട്. ആദംസ് എഴുതുകയാണ്:

'പ്ലാസി കഴിഞ്ഞ ഉടനെ തന്നെ ബംഗാളിലെ കൊള്ളമുതൽ ലണ്ടനിൽ എത്താൻ തുടങ്ങി. അതിന്റെ ഫലം പെട്ടെന്നാണുണ്ടായതെന്നു കാണുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, വ്യവസായവിപ്ലവം 1770-ാം കൊല്ലത്തിൽ ആരംഭിച്ചു എന്ന സംഗതിയിൽ എല്ല പ്രാമാണികൻമാരും യോജിക്കുന്നുണ്ട്... 1757-ലാണ് പ്ലാസിയിലെ യുദ്ധം നടന്നത്.അതിനെത്തുടർന്നുണ്ടായ മാറ്റത്തിന്റെ വേഗത്തോടു തുല്യമായി മറ്റൊന്നും ഒരിക്കലും ഉണ്ടായിരുന്നിരിക്കുകയില്ല. 1760-ൽ 'ഫ്ളയിംഗ് ഷട്ട്ൽ' പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. ധാതുദ്രുവീകരണത്തിൽ മരത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് കൽക്കരി വരാൻ തുടങ്ങി. 1764-ൽ ഹാർഗ്രീവ്സ് 'സ്പിന്നിംഗ് ജെന്നി' കണ്ടുപിടിച്ചു. 1776-ൽ ക്രോംപ്ടൺ 'മ്യൂൾ' എന്ന നൂൽനൂൽപ്പ് യന്ത്രവിശേഷം കണ്ടുപിടിച്ചു. 1785-ൽ കാർട്രൈറ്റ് 'പവർലൂമി'ന്റെ പേറ്റന്റ് അവകാശം സ്ഥാപിച്ചു. 1768-ൽ വാട്ട് ആവിയന്ത്രം പൂർത്തിയാക്കി... ഈ യന്ത്രങ്ങളൊക്കെ അക്കാലത്തെ ഏറിയേറിവരുന്ന വേഗത്തോടുകൂടിയ ഗതിവിശേഷങ്ങൾക്ക് ബഹിർഗമനോപായങ്ങളായി ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടുവെങ്കിലും വേഗാധിക്യത്തിന്റെ ഹേതു അവയായിരുന്നില്ല. കണ്ടുപിടുത്തങ്ങൾ സ്വയമേവ നിഷ്ക്രിയങ്ങളാകുന്നു... അവയെ പ്രവർത്തകങ്ങളാക്കിത്തീർക്കുന്നതിന് വേണ്ടത്ര ശക്തിസംഭാരം സ്വരൂപിച്ചുകൂട്ടുവാൻ അവ കാത്തിരിക്കും. ആ സംഭാരം എപ്പോഴും പണത്തിന്റെ രൂപം അവലംബിച്ചേപറ്റൂ; അതും നിക്ഷേപമായി വച്ച പണമാകരുത്. ചലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പണം. ഇന്ത്യൻ സ്വർണ്ണത്തിന്റെ ഇങ്ങോട്ടുള്ള പ്രവാഹത്തിനും അതിനെത്തുടർന്നുണ്ടായ വിശ്വാസ്യതാവിപുലനത്തിനും മുമ്പ് ഈ ആവശ്യ

ത്തിനുവേണ്ടത്ര ശക്തി നിലവിലുണ്ടായിരുന്നില്ല. ലോകത്തിന്റെ ആരംഭം മുതൽക്കിങ്ങോട്ട് യാതൊരു ധനനിക്ഷേപം കൊണ്ടും ഇന്ത്യൻ കൊള്ള മുതലിൽനിന്നു കൈവന്ന ആദായം ഉണ്ടായിട്ടില്ലെന്നു വരാവുന്നതാണ്.'

അപ്പോൾ ഇന്ത്യയുമായുള്ള കച്ചവടമാണ് ഇംഗ്ലണ്ടിലെ വ്യവസായ വിപ്ലവത്തിന് മുഖ്യമായ പ്രചോദനവും പ്രോത്സാഹനവും നൽകിയത്. വ്യവസായ വിപ്ലവമാകട്ടെ, ഇംഗ്ലണ്ടിലെ സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക രംഗ ങ്ങളിൽ അഭൂതപൂർവ്വമായ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കി. വ്യാപാരികളായ മുതലാ ളികളെ പിന്നോട്ട് തള്ളിമാറ്റിക്കൊണ്ട് വ്യാവസായിക മുതലാളികൾ ഒരു സുശക്തവർഗ്ഗമെന്ന നിലയ്ക്ക് മുന്നോട്ടുവന്നു. അതിന്റെ ഫലമായി ഇംഗ്ലണ്ടും ഇന്ത്യയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളിലും മാറ്റങ്ങളുണ്ടായി.

ഇന്ത്യൻ വ്യവസായത്തിന്റെ തകർച്ച

ക്രിസ്ത്വാബ്ദം പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇന്ത്യ പലതരത്തിലുള്ള സാമഗ്രികൾ മറുനാടുകളിലേക്ക് കയറ്റിഅയയ്ക്കുന്ന ഒരു രാജ്യ മായിരുന്നു. ഇന്ത്യയുടെ മസ്ളിൻതുണികളും മറ്റു ഭംഗിയേറിയ തുണി ത്തരങ്ങളും സുന്ദരങ്ങളായ കൈവേലത്തരങ്ങളും ലോകത്തെയാകെ ആകർഷിച്ചിരുന്നു. ഇംഗ്ലണ്ടിലെ വ്യാവസായികവിപ്ലവത്തിനുശേഷം സ്ഥിതി മാറി. ബ്രിട്ടീഷുകാർ പലതരത്തിലുള്ള സൂത്രങ്ങളും വൃത്തികേ ടുകളുമുപയോഗിച്ച് ഇന്ത്യൻ വ്യവസായത്തെ നശിപ്പിച്ചു. അതിനുവേണ്ടി അവരുപയോഗിച്ച മുഖ്യമായ മാർഗ്ഗങ്ങളെപ്പറ്റി മേജർ ബാബു 'ഇന്ത്യൻ വ്യവസായങ്ങളുടെ തകർച്ച' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിക്കുന്നു.

'ഇന്ത്യയിൽ രാഷ്ട്രീയ മേധാവിത്വം നേടിയതിനുശേഷം ബ്രിട്ടീഷു കാർ താഴെപ്പറയുന്ന പ്രധാനമാർഗ്ഗങ്ങളുപയോഗിച്ച് ഇന്ത്യൻ വ്യവസാ യങ്ങളെ നശിപ്പിച്ചു:

1. ബ്രിട്ടീഷ് സ്വതന്ത്രവ്യാപാരം ഇന്ത്യയുടെ മേൽ ബലാൽക്കാരമായി വെച്ചുകെട്ടൽ.
2. ഇന്ത്യൻ ചരക്കുകൾക്ക് ഇംഗ്ലണ്ടിൽ കനത്ത ചുങ്കങ്ങൾ ചുമത്തൽ.
3. ഇന്ത്യയിൽ നിന്ന് അസംസ്കൃത സാമഗ്രികൾ കയറ്റി അയയ്ക്കൽ.
4. കടുത്ത ചുങ്കങ്ങളും കടൽചുങ്കങ്ങളും.
5. ഇന്ത്യയിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്ക് പ്രത്യേക ആനുകൂല്യങ്ങൾ നൽകൽ.

6. ഇന്ത്യയിൽ റെയിലുകൾ നിർമ്മിക്കൽ.
7. കച്ചവടരഹസ്യങ്ങൾ വെളിപ്പെടുത്താൻ ഇന്ത്യൻ കൈവേലക്കാരെ നിർബന്ധിക്കൽ.
8. പ്രദർശനങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കൽ.'

ഈ നയത്തിന്റെ അർത്ഥമെന്താണെന്ന് ആർ. പാമ്ദത്ത് 'ഇന്ത്യ ഇന്നും നാളെയും' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ കണക്കുകൾ ഉദ്ധരിച്ചു കൊണ്ട് വ്യക്തമാക്കുന്നു.

'1814 നും 1835 നും ഇടയിൽ ഇന്ത്യയിലേക്കുള്ള ബ്രിട്ടീഷ് പരുത്തി ത്തുണികളുടെ കയറ്റുമതി 10 ലക്ഷത്തോളം വാരയിൽ നിന്നും 5 കോടി 10 ലക്ഷം വാരയിലധികമായി. അതേസമയത്ത് ഇന്ത്യയിൽ നിന്ന് ബ്രിട്ട നിലേക്കുള്ള പരുത്തിത്തുണിയുടെ കയറ്റുമതി പന്ത്രണ്ടര ലക്ഷം പീസിൽ നിന്ന് മൂന്നുലക്ഷത്തി ആറായിരം പീസായി കുറഞ്ഞു. 1844 ആയപ്പോഴേക്കും അത് വീണ്ടും 63,000 പീസായി കുറഞ്ഞു. നൂറ്റാണ്ടു കളായി ലോകത്തിലേക്ക് മുഴുവൻ പരുത്തിചരക്കുകൾ കയറ്റി അയച്ചു കൊണ്ടിരുന്ന ഇന്ത്യ 1850 ആയപ്പോഴേക്കും ബ്രിട്ടനിൽ നിന്ന് ഒട്ടാകെ കയറ്റി അയയ്ക്കുന്ന പരുത്തിചരക്കുകളുടെ നാലിൽ ഒരു ഭാഗം ഇറക്കു മതി ചെയ്യാൻ തുടങ്ങി.'

ഇങ്ങനെ ക്രമത്തിലവർ ഇന്ത്യയെ ബ്രിട്ടീഷ് വ്യവസായങ്ങൾക്കാവ ശ്യമായ അസംസ്കൃതസാമഗ്രികൾ വിളയിക്കുന്ന തോട്ടവും ബ്രിട്ടീഷ് പട്ടാളത്തിന്റെ താവളവുമാക്കി മാറ്റി. കാർഷികരംഗത്തിൽ ഉപയോഗത്തി നുവേണ്ടിയുള്ള, ഉൽപാദനത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് മാർക്കറ്റുകൾക്കുവേണ്ടി യുള്ള, വിശേഷിച്ചും മറുനാടൻ മാർക്കറ്റുകൾക്കുവേണ്ടിയുള്ള ഉൽപാദ നവും ആരംഭിച്ചു. മെല്ലെമെല്ലെ ഫ്യൂഡൽ ഉൽപ്പാദനബന്ധങ്ങളുടെ സ്ഥാനത്ത് ചരക്കുൽപ്പാദനബന്ധങ്ങളും മുതലാളിത്തോൽപ്പാദനബന്ധ ങ്ങളും ആവിർഭവിക്കുവാൻ തുടങ്ങി.

മാറ്റം സർവ്വത്ര

ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം കൊണ്ട് കൈവേലക്കാർക്കുമാത്രമല്ല, കച്ചവട ക്കാർക്കും ദോഷമാണുണ്ടായത്. ഇഷ്ടമുള്ളിടത്തുനിന്നു നേരിട്ടുചരക്കു കൾ വരുത്താൻ അവർക്കു സാധിക്കാതെയായി. അവർ ഈസ്റ്റിന്ത്യാക്ക മ്പനിയുടെ ഏജന്റുമാർ മാത്രമായി. ഒരു വർഗ്ഗമെന്ന നിലയ്ക്ക് അവർ നാമാവശേഷമാകാൻ തുടങ്ങി.

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, നിലമുടമസ്ഥൻമാരായാലും ശരി, കൃഷിക്കാരനായിരുന്നാലും ശരി, കച്ചവടക്കാരനായാലും ശരി, കൈവേലക്കാരായാലും ശരി ഇന്ത്യയിലെ എല്ലാ ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കും ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിൻകീഴിൽ അധഃപതനമാണുണ്ടായത്. മതപരവും വംശസംബന്ധിയും വിദ്യാഭ്യാസപരവും നിയമപരവുമായ പക്ഷപാതങ്ങൾ ഈ സ്ഥിതിയെ കൂടുതൽ വഷളാക്കിത്തീർത്തു.

ഉയർന്ന ഉദ്യോഗങ്ങളിൽനിന്നെല്ലാം അവർ ഇന്ത്യക്കാരെ ഒഴിച്ചു നിർത്തുകയും അവർക്കുപകരം ബ്രിട്ടീഷുകാരായ ഉദ്യോഗസ്ഥൻമാരെ നിയമിക്കുകയും ചെയ്തു. അവരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ ഇന്ത്യാക്കാർ വെറും കൂലിക്കാരായി മാറി.

ഹിന്ദുമതത്തിനും ഇസ്ലാംമതത്തിനും എതിരായി അവർ ക്രിസ്തുമതത്തെ പൊക്കിപ്പിടിച്ചു. ഹിന്ദുക്കളുടെയും മുസ്ലീങ്ങളുടെയും മതവികാരങ്ങളെ വ്രണപ്പെടുത്താൻ അവർ പല നടപടികളും കൈക്കൊണ്ടു. ഇന്ത്യയെ ഒരു ക്രിസ്ത്യൻ രാജ്യമാക്കി മാറ്റുകയാണ് തങ്ങളുടെ ഉദ്ദേശ്യമെന്ന് കമ്പനിയുടെ ഡയറക്ടർബോർഡിന്റെ ചെയർമാൻ പരസ്യമായി പ്രഖ്യാപിച്ചു. അതിനുവേണ്ടി മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് അവർ പ്രോത്സാഹനവും ധനസഹായവും നൽകി. ബ്രിട്ടീഷു ഭരണം ഇന്ത്യയിലുറപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി പട്ടാളക്കാരും ജഡ്ജിമാരും ഗവർണ്ണർമാരും മറ്റും ചെയ്യുന്നതിനേക്കാൾ കൂടുതൽ ഇന്ത്യയിലെ മിഷനറിമാരാണ് ചെയ്യുന്നത് എന്ന് ബോംബെയിലെ ഭരണാധികാരിയായ ലേർഡ് റി പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി. 'ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷുഭരണത്തെ ന്യായീകരിക്കുന്ന മഹത്തായ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അനൗദ്യോഗികവും അംഗീകരിക്കപ്പെടാത്തതുമായ ഒരു ശാഖ'യാണ് മിഷനറി പ്രവർത്തനം എന്നാണ് ബംഗാളിലെ ഭരണാധികാരിയായ സർ ചാറൽസ് എലിയട്ട് പറഞ്ഞത്.

ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളും വളരെ സൗഹാർദ്ദത്തോടുകൂടിയാണ് അക്കാലത്ത് ജീവിച്ചിരുന്നത്. 1835-ൽ ആഡാം എന്ന ഗ്രന്ഥകാരൻ ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തി:

'ഇവിടെ (ബംഗാളിൽ) ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളും തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധം പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒരു സാമുദായിക പ്രശ്നമായിരുന്നിട്ടില്ല. പ്രാദേശികഭാഷയിലാണ് രണ്ടുകൂട്ടരും വിദ്യാഭ്യാസം നേടുന്നത്. വീർഭൂമിയിലും ബർദ്വാനിലും ഉള്ള ഹിന്ദുസ്കൂളുകളിൽ 13 മുസ്ലീം അധ്യാപകൻമാരുണ്ട്... മുസ്ലീം അധ്യാപകൻമാരുടെ കീഴിൽ മുസ്ലീം വിദ്യാർത്ഥികളെന്നപോലെതന്നെ ഹിന്ദുവിദ്യാർത്ഥികളുമുണ്ട്. ഹിന്ദുവിദ്യാർത്ഥികളും മുസ്ലീം വിദ്യാർത്ഥികളും ഒരേ സ്കൂളിൽ ഒരേ അധ്യാ

പകന്റെ കീഴിൽ വിദ്യ അഭ്യസിക്കുന്നു. ഒന്നിച്ചു കളിക്കുന്നു; ഒന്നിച്ചു നടക്കുന്നു...'

ഈ സ്ഥിതി മാറാൻ വേണ്ടിയാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാർ ആദ്യം മുതൽക്കേ ബോധപൂർവ്വം ശ്രമിച്ചത്. ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ചവർക്ക് ഉദ്യോഗക്കയറ്റങ്ങൾ നൽകി. ഉദാഹരണത്തിന്, ഹിന്ദു ശിപായിയോ, മുസ്ലീം ശിപായിയോ ക്രിസ്ത്യൻ ശിപായിയായി മാറിയാൽ ഹാവിൽദാരാക്കപ്പെട്ടു. ഹാവിൽദാരാണ് മതംമാറിയതെങ്കിൽ സുബേദാരാവും. മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങളെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ ഇന്ത്യയിലെ പഴയ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും അനാചാരങ്ങളെയും ജാതിവിഭജനത്തേയും നിലനിർത്താൻ പറ്റിയ ഒരു നിയമവ്യവസ്ഥ അവർ നടപ്പിൽവരുത്തി. കോടതികളിൽ ഹിന്ദുക്കൾക്ക് ഹിന്ദുനിയമങ്ങളും മുസ്ലീങ്ങൾക്ക് മുസ്ലീം നിയമങ്ങളും അവർ നിലനിർത്തി. നിലവിലുള്ള പഴകിയ, ജീർണ്ണിച്ച സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ ആചാരങ്ങൾക്ക് അവർ നിയമപ്രാബല്യം നൽകി. 'നമ്മുടെ കോടതികളും നമ്മുടെ നിയമനിർമ്മാണവും നിലവിലുള്ള ആചാരങ്ങളെ പൂർണ്ണമായും അംഗീകരിക്കുന്നു.' എന്ന് സുപ്രസിദ്ധ നിയമശാസ്ത്രജ്ഞനായ ജെ.സി., 'ഹിന്ദുനിയമത്തെ' പറ്റിയുള്ള തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പ്രസ്താവിക്കുന്നു.

നിലവിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായത്തെ അവർ മാറ്റിമറിച്ചു; ഇംഗ്ലീഷ്ഭാഷയ്ക്ക് പ്രാമുഖ്യം നൽകിക്കൊണ്ട് തങ്ങളുടെ ഭരണവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് ആവശ്യമായ ഉദ്യോഗസ്ഥൻമാരെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന പുതിയൊരു വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായം ഏർപ്പെടുത്തി. ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയ ഭാഷകളുടേയും സാഹിത്യങ്ങളുടേയും വളർച്ചയെ അവർ ബലാൽക്കാരമായി തടഞ്ഞുനിർത്തി.

ഇതിന്റെയെല്ലാം ഫലമായി സാമ്പത്തികവും സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ എല്ലാ രംഗങ്ങളിലും മാന്ദ്യവും അധഃപതനവും നടമാടാൻ തുടങ്ങി.

എന്നാൽ, അപമാനകരവും ആപൽക്കരവുമായ ഈ പരിതഃസ്ഥിതിയെ ഏറെക്കാലം വെച്ചുപൊറുപ്പിക്കാൻ ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങൾ തയ്യാറുണ്ടായിരുന്നില്ല. അവരുടെ ഇടയിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിനെതിരായ അസംതൃപ്തിയും വെറുപ്പും നാൾക്കുനാൾ വർദ്ധിച്ചുകൊണ്ടുവന്നു. മെല്ലെമെല്ലെ അവർ സമരത്തിലേക്കു നീങ്ങി.

24

ആയിരത്തെണ്ണൂറ്റി അമ്പത്തിയേഴ്

വിദേശാധിപത്യത്തെ ഇന്ത്യൻ ജനത ഒരിക്കലും സ്വാഗതം ചെയ്തിട്ടില്ല. നേരേമറിച്ച്, ആരംഭം മുതൽക്കുതന്നെ ഇടവിട്ടിടവിട്ടുണ്ടായ സമരങ്ങളിലൂടെയും പ്രക്ഷോഭങ്ങളിലൂടെയും തങ്ങളുടെ അസംതൃപ്തിയും സ്വാതന്ത്ര്യബോധവും പ്രകടിപ്പിക്കുകയാണവർ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്.

ഇന്ത്യയിലെ പലപ്രദേശങ്ങളിലെയും ഫ്യൂഡൽ രാജാക്കൻമാർ പറയത്തക്ക യുദ്ധങ്ങളൊന്നും നടത്താതെതന്നെ ബ്രിട്ടീഷുകയ്യേറ്റക്കാർക്ക് ലജ്ജാവഹമാംവിധം കീഴടങ്ങുകയും അവരുടെ സേവ പിടിച്ചുകൊണ്ട് തങ്ങളുടെ എതിരാളികളായ മറ്റു രാജാക്കൻമാരെ നശിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തുവെന്നതു ശരിയാണ്. എന്നാൽ ചില രാജാക്കൻമാർ സ്തുത്യർഹമായ ധീരതയോടുകൂടി ബ്രിട്ടീഷ് ആക്രമണങ്ങളെ അങ്ങേയറ്റം ചെറുത്തുനിന്നിട്ടുണ്ട് എന്നുള്ളതും അതുപോലെതന്നെ ശരിയാണ്. ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങളാണെങ്കിൽ, പല രൂപങ്ങളിലുമായി വിദേശീയാക്രമണത്തിനെതിരായ സമരങ്ങൾ ഇടവിടാതെ നടത്തിക്കൊണ്ടിരുന്നു.

1857-ന്റെ മുന്നോടികൾ

1757-ലെ പ്ലാസി യുദ്ധത്തിനും, 1857-ലെ മഹത്തായ ദേശീയ കലാപത്തിനുമിടയിൽ ഇന്ത്യയുടെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിലായി ബ്രിട്ടീഷുമേധാവിത്വത്തിനും ഫ്യൂഡൽചൂഷണത്തിനുമെതിരായ ഒട്ടനവധി കർഷകകലാപങ്ങളുണ്ടായി. 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ, ബംഗാൾ

സംസ്ഥാനത്തെയാകെ പിടിച്ചുകുലുക്കിയതും ബങ്കിംചന്ദ്രചാറ്റർജിയെപ്പോലുള്ള മഹാൻമാരായ സാഹിത്യകാരൻമാരെ ആവേശം കൊള്ളിച്ചതുമായ സന്യാസിലഹള അവയിൽ വലിയ പ്രാധാന്യം വഹിക്കുന്നു. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ ബരേലി, സഹരൻപൂർ, ഡൽഹി, മീററ്റ്, മുറാദബാദ് തുടങ്ങിയ പലപ്രദേശങ്ങളിലും കർഷകലഹളകൾ ഉണ്ടായി. 1822-നും 1827-നും ഇടയിൽ പൂനയിലുണ്ടായ രാമോസി ലഹളകൾ, 1831-1832 ലെ കോലേ ലഹള, 1831 നും 1847 നുമിടയിൽ ബംഗാളിലുണ്ടായ നീലം കൃഷിക്കാരുടെ ലഹളകൾ, 1844 ലെ സാവന്തവാടി ലഹള, 1849, 1851, 1852, 1855 എന്നീ കൊല്ലങ്ങളിൽ മലബാറിലുണ്ടായ കർഷകലഹളകൾ, 1855-56 ലെ മഹത്തായ സാന്തൽ കലാപം - ഇതെല്ലാം ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളുടെ ചൂഷണത്തിനും മറ്റു മർദ്ദനമുറകൾക്കുമെതിരായ ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ ആത്മവീര്യത്തിന്റെ പ്രകടനങ്ങളായിരുന്നു.

കൃഷിക്കാരുടെ ഇടയിൽ മാത്രമല്ല, ബ്രിട്ടീഷുമേധാവികളുടെ കീഴിലുള്ള ഇന്ത്യൻ പട്ടാളക്കാർക്കിടയിലും അപ്പപ്പോഴായി അനേകം ലഹളകൾ ഉണ്ടായി. 1764 ലാണ് ബംഗാൾ സൈന്യവിഭാഗത്തിലെ പട്ടാളക്കാർക്കിടയിൽ ആദ്യമായി ഒരു ലഹള പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടത്. ബ്രിട്ടീഷുകാർ അതിനെ നിർദ്ദയമായി അടിച്ചമർത്തുകയും അതിനു നേതൃത്വം നൽകിയ 24 ഇന്ത്യൻ ശിപായികളെ വെടിവച്ചുകൊല്ലുകയും ചെയ്തു. 1806-ൽ വെല്ലൂരിലെ പട്ടാളക്കാർ തങ്ങളുടെ ബ്രിട്ടീഷ് മേലുദ്യോഗസ്ഥൻമാർക്കെതിരായി ഒരു ധീരമായ കലാപം നടത്തി. അവർ ബലം പ്രയോഗിച്ച് വെല്ലൂർ കോട്ട പിടിച്ചെടുക്കുകയും ചില യൂറോപ്യൻ പട്ടാളക്കാരെ കൊലപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. ടിപ്പുസുൽത്താന്റെ കുടുംബക്കാരുൾപ്പെടെ നാട്ടുകാരുടെ വിഭാഗം കലാപത്തിന്റെ ഭാഗത്തുചേർന്നു. പക്ഷേ, അപ്പോഴേക്കും അവർ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടു. 1808-1809 ൽ മദിരാശി സൈന്യവിഭാഗത്തിലെ ഉദ്യോഗസ്ഥൻമാർക്കിടയിൽ ലഹളയുണ്ടായി. 1824 ൽ ബർമയെ കീഴടക്കാൻ പോകണമെന്ന കൽപ്പനയ്ക്കെതിരായി കൽക്കത്തയ്ക്കടുത്തുള്ള ഭാരത്പൂരിലെ പട്ടാളക്കാർ ലഹള നടത്തി. 1840 ൽ ബ്രിട്ടൻ ചൈനയ്ക്കെതിരായി നടത്തിയ 'അവിൻ യുദ്ധ'ത്തിൽ പങ്കെടുക്കാനാവശ്യപ്പെട്ടതിനെത്തുടർന്ന് ബ്രിട്ടീഷിന്ത്യൻ പട്ടാളത്തിലെ 2-ാം റെജിമെന്റും 41-ാം റെജിമെന്റും ലഹളകൂട്ടി. 1844 മുതൽ 1857 വരെയുള്ള 13 കൊല്ലങ്ങൾക്കിടയിൽ ഇന്ത്യൻ പട്ടാളക്കാർക്കിടയിൽ നാലു ലഹളകളുണ്ടായി. തുടരെത്തുടരെയുണ്ടായ ഈ ശിപായി ലഹളയുടെ ഏറ്റവും മൂർച്ഛിച്ച ഒരു രൂപമാണ് 1857-ൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്.

അപ്പോൾ, 1857, ചില ചരിത്രകാരൻമാർ കരുതുന്നതുപോലെ, ഒരു യാദൃശ്ചിക സംഭവമായിരുന്നില്ല. സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവും മതപരവുമായ വിവിധ രംഗങ്ങളിൽ ഇന്ത്യക്കാർക്കെതിരായി ബ്രിട്ടീഷ് മേധാവികൾ കൈക്കൊണ്ട നെറികെട്ട നടപടികൾകൊണ്ടു നീറിപ്പുകഞ്ഞ ഒരു പരിതഃസ്ഥിതിയുടെ പൊട്ടിത്തെറിക്കലായിരുന്നു അത്. ആ പൊട്ടിത്തെറിക്കലാണ് ഇന്ത്യയുടെ ഒന്നാമത്തെ സായുധ ദേശീയകലാപമെന്നപേരിൽ ചരിത്രപ്രസിദ്ധമായിത്തീർന്നത്.

മാർക്സ് എഴുതുന്നു:

'ഇതിനുമുമ്പും ഇന്ത്യൻ പട്ടാളക്കാർക്കിടയിൽ ലഹളകളുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, ഇപ്പോഴത്തെ ലഹള സവിശേഷകമായ മാരകസ്വഭാവത്തോടുകൂടിയതാണ്. ഇന്ത്യൻ പട്ടാളവിഭാഗങ്ങൾ ആദ്യമായിട്ടാണ് തങ്ങളുടെ യൂറോപ്യൻ ഓഫീസർമാരെ കൊലചെയ്യുന്നത്. ആദ്യമായിട്ടാണ് ഹിന്ദുക്കളും മുസൽമാൻമാരും, തങ്ങളുടെ പൂർവ്വവൈരങ്ങളെല്ലാം മറന്ന് പൊതുയജമാനൻമാർക്കെതിരായി യോജിക്കുന്നത്. ആദ്യമായിട്ടാണ് ഹിന്ദുക്കളുടെ ഇടയിലാരംഭിക്കുന്ന ലഹളകൾ ഡൽഹിയുടെ സിംഹാസനത്തിൽ ഒരു മുസ്ലീം ചക്രവർത്തിയെ വാഴിക്കുന്നതിൽ ചെന്നവസാനിക്കുന്നത്. ഏതെങ്കിലും ചില പ്രത്യേക പ്രദേശങ്ങളിൽമാത്രം ഒതുങ്ങിനിൽക്കാതെ ലഹള പരന്നുപിടിക്കുന്നതും ആദ്യമായിട്ടാണ്.'

കലാപത്തിന്റെ ജനകീയസ്വഭാവം

വെടിയുണ്ട പൊതിയുവാൻ പശുവിന്റെയും പന്നിയുടെയും കൊഴുപ്പുപയോഗിക്കുന്നതിനെതിരായ പ്രതിഷേധപ്രകടനങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്കാണ് ലഹളയാരംഭിച്ചത്. 1857 ജനുവരി മുതൽക്കുതന്നെ പല 'ബാരക്കു'കളിലും വച്ച് ഇന്ത്യൻപട്ടാളക്കാർ യോഗങ്ങൾ കൂടുകയും കൊഴുപ്പുപയോഗിക്കുന്നത് തങ്ങളുടെ മതവിശ്വാസങ്ങൾക്കും ആത്മീയാഭിമാനത്തിനും ദേശീയമായ അന്തസ്സിനും എതിരാണെന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്തു. ബ്രിട്ടീഷുകാർ നിർബന്ധമുപയോഗിക്കാനാണ് തുനിഞ്ഞത്. 1857 മാർച്ച് 29 ന് 26 വയസ്സു മാത്രം പ്രായമായ മംഗൽപാണ്ഡേ എന്നൊരു ശിപായി തോക്കെടുത്തു യുദ്ധം ചെയ്യാൻ സഖാക്കളെ ഉദ്ബോധിപ്പിച്ചു. ചില ബ്രിട്ടീഷുദ്യോഗസ്ഥൻമാർ പെട്ടെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന് മേൽ ചാടിവീണു. ഒരുദ്യോഗസ്ഥൻ മരിച്ചു. പാണ്ഡേ അറസ്റ്റുചെയ്യപ്പെടുകയും കോർട്ട് മാർഷലിനുശേഷം ഏപ്രിൽ എട്ടിന് തൂക്കിക്കൊല്ലപ്പെടുകയും ചെയ്തു. കലാപം ആരംഭിച്ചു കഴിഞ്ഞു!

മെയ് 10നു മീററ്റിലെ പട്ടാളക്കാർ രഹസ്യമായി ലഹളയാരംഭിച്ചു. അന്നുതന്നെ യമുനാനദി കടന്ന് അവർ ഡൽഹിയിലേക്ക് മാർച്ചുചെയ്തു. അവസാനത്തെ മുഗൾചക്രവർത്തിയായ ബഹദൂർഷാ ഭൂതകാലത്തിന്റെ ഒരു നിഴലെന്നനിലയ്ക്ക് ഡൽഹിയിൽ കഴിച്ചുകൂട്ടുന്നുണ്ടായിരുന്നു. പെട്ടെന്ന് ആ നിഴലിനു ജീവൻവച്ചു. ലഹളക്കാർ ഡൽഹി പിടിച്ചെടുത്ത് ബഹദൂർഷായെ ഇന്ത്യയുടെ ചക്രവർത്തിയായി പ്രഖ്യാപിച്ചു. ചാറത്സ്ബാൾ തന്റെ 'ഇന്ത്യൻ ലഹള' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ 'മീററ്റിലെ ശിപായികൾ ഒരു നിമിഷത്തിനുള്ളിൽ ഒരു നേതാവിനെയും ഒരു പതാകയെയും ഒരു ലക്ഷ്യത്തേയും കണ്ടെത്തി. ലഹള ഒരു വിപ്ലവയുദ്ധമായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടു.'

ഒരു ശിപായിലഹളയായിട്ടാണ് കലാപമാരംഭിച്ചത്. പക്ഷേ, അതിവേഗം അത് ഒരു ജനകീയകലാപമായി മാറി. കൃഷിക്കാരും നാടുവാഴികളും കച്ചവടക്കാരും കൈവേലക്കാരും ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളും സ്ത്രീപുരുഷ വ്യത്യാസം കൂടാതെ അതിൽ പങ്കെടുത്തു. പട്ടാളക്കാരും നാട്ടുകാരും തോളോട് തോൾ ചേർന്ന് പടവെട്ടി. ഹിന്ദുസന്യാസികളും നാട്ടുകാരുടെ ഇടയിൽ ചുറ്റിസഞ്ചരിച്ചുകൊണ്ട് ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരായി ആയുധമെടുക്കാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്തു. ബ്രിട്ടീഷുഭരണം അവസാനിപ്പിച്ച് കേന്ദ്രീകൃതവും സ്വതന്ത്രവുമായ ഒരു പുതിയ ഭരണം സ്ഥാപിക്കുക എന്നതായിരുന്നു കലാപത്തിന്റെ പരമമായ ലക്ഷ്യം. ജനറൽ സർ റോബർട്ട് ഗാർഡിനർ എന്ന ബ്രിട്ടീഷുദ്യോഗസ്ഥൻ തന്റെ മേലുദ്യോഗസ്ഥൻമാർക്കയച്ച സ്വകാര്യ റിപ്പോർട്ടിൽ സമ്മതിച്ചതുപോലെ, 'ഇന്ത്യൻ ലഹളയെ വെറുമൊരു പട്ടാളലഹളയായി ചിത്രീകരിക്കുന്നത് വ്യക്തമായും ഒരു സാമൂഹ്യകലാപത്തിലേക്കു നയിക്കുന്ന ദുർഭരണത്തിന്റെ കാരണങ്ങളെ മൂടിവെയ്ക്കലായിരിക്കും.'

ഹിന്ദുക്കൾക്കും മുസ്ലീങ്ങൾക്കുമിടയിൽ ഭിന്നിപ്പുകളുണ്ടാക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷുദ്യോഗസ്ഥൻമാർ ആവുന്നതും ശ്രമിച്ചുനോക്കി. പക്ഷേ, സാധിച്ചില്ല. നേരേമറിച്ച് ദേശീയബോധത്തിന്റെ തള്ളിച്ച ഹിന്ദുമുസ്ലീം ഐക്യത്തെ കൂടുതൽ സുദൃഢമാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരായ മുസ്ലീങ്ങളുടെ ലഹളയെ ഹിന്ദുക്കൾക്കെതിരായ ലഹളയാക്കി മാറ്റാനുള്ള ഗൂഢാലോചനകളെ തുറന്നുകാണിച്ചുകൊണ്ട് ബഹദൂർഷാ ഉറപ്പിച്ചു പറഞ്ഞു:

'ഈ പരിശുദ്ധ യുദ്ധം ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരായുള്ളതാണ്. അതിനെ ഹിന്ദുക്കൾക്കെതിരാക്കി മാറ്റാൻ പാടില്ലെന്നു ഞാൻ കൽപ്പിക്കുന്നു.'

ഹിന്ദുക്കളോടുള്ള സൗഹാർദ്ദത്തിന്റെ സൂചനയെന്ന നിലയ്ക്ക് 'ഈദ്' ആഘോഷത്തിൽ പശുക്കളെ കൊല്ലാൻ പാടില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം മുസ്ലീങ്ങളോട് ആവശ്യപ്പെട്ടു. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം നിലനിൽക്കുന്നത് ഹിന്ദുക്കൾക്കും മുസ്ലീങ്ങൾക്കും ഒരുപോലെ ആപത്താണെന്ന് കലാപകാരികൾ മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. ലക്നൗവിലെ ലഹളക്കാർ പുറപ്പെടുവിച്ച ഒരു വിജ്ഞാപനത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

'എല്ലാ ഹിന്ദുക്കൾക്കും മുസ്ലീങ്ങൾക്കും അറിയാം, ഓരോ മനുഷ്യനും നാലുകാര്യങ്ങൾ പ്രിയപ്പെട്ടവയാണെന്ന്. ഒന്നാമത് മതം, രണ്ടാമത് മാനം, മൂന്നാമത് ജീവൻ, നാലാമത് സ്വത്തുക്കൾ. ഈ നാലുകാര്യങ്ങളും ഒരു ദേശീയ ഗവൺമെന്റിന്റെ കീഴിൽ മാത്രമേ ഭദ്രമായിരിക്കുകയുള്ളു.'

ജൂൺ 4-നു ലക്നൗ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ പിടിയിൽനിന്നു മോചിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. കലാപം അതിവേഗം പരന്നുപിടിച്ചു.

ദേശാഭിമാനത്തിന്റെ ആത്മവീര്യം

19 ദിവസം കൊണ്ട് ഔധ്, റോഹിൽകണ്ട് എന്നീ പ്രദേശങ്ങളിൽ ബ്രിട്ടീഷ് മേധാവിത്വമവസാനിച്ചു. കാൺപൂർ, ബുന്ദേൽഖണ്ട് മുതലായ പ്രദേശങ്ങളിൽ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പതാക പാറിക്കളിച്ചു. കൽക്കത്ത മുതൽ പെഷവാർവരേയും ഹിമാലയപർവ്വതം മുതൽ നർമ്മദാനദിവരേയുമുള്ള വിസ്തൃതമായ പ്രദേശങ്ങളിൽനിന്ന് ബ്രിട്ടീഷുഭരണം തുടച്ചുനീക്കപ്പെട്ടു.

ഝാൻസിയിലെ റാണി ലക്ഷ്മീഭായി, ഫൈസാബാദിലെ മൗലവി അഹമ്മദ്ഷാ, ഗെറില്ലാ സമരവിദഗ്ധനായ കുവാർസിംഗ്, അമർസിംഗ്, താന്തിയോതോപ്പി, നാനാസാഹേബ്, ഫിറോസ് ഷാ മുതലായവരായിരുന്നു കലാപത്തിന്റെ പ്രധാന നേതാക്കൻമാർ. ഇവരിൽ ചിലർ നാടുവാഴികളായിരുന്നെങ്കിൽ മറ്റുചിലർ ഇടത്തരക്കാരായ പടനായകൻമാരായിരുന്നു. വിവിധ തരത്തിലാണെങ്കിലും അവരെല്ലാവരും ജനങ്ങളെ ആവേശം കൊള്ളിച്ചു. ഝാൻസിറാണിയുടെ പേര് പ്രത്യേകമായി എടുത്തുപറയത്തക്കതാണ്. അത്ഭുതകരമായ ധീരതയോടുകൂടിയാണ് അവർ ബ്രിട്ടീഷ് പട്ടാളക്കാരെ നേരിട്ടത്. തന്റെ കീഴിലുള്ള പട്ടാളക്കാരേയും ജനങ്ങളേയും ആവേശം കൊള്ളിച്ചുകൊണ്ട് അവർ പടക്കളത്തിന്റെ മുന്നണിയിൽ നിന്നുതന്നെ പടവെട്ടി. ഉഗ്രമായ യുദ്ധത്തിനിടയിൽ 1857 ജൂൺ 17 നു ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ വെടിയുണ്ടയേറ്റ് അവർ കുതിരപ്പുറത്തുനിന്ന്

വീഴുകയും അരമണിക്കൂറിനുള്ളിൽ മരണമടയുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, അതോടുകൂടി അവരുടെ പേര് അനശ്വരമായിത്തീർന്നു. ലക്ഷക്കണക്കിലുള്ള ജനങ്ങളുടെ ഹൃദയങ്ങളിലും നൂറുകണക്കിനുള്ള നാടോടിപ്പാട്ടുകളിലും അവരിന്നും ജീവിച്ചിരിക്കുന്നു.

രാഷ്ട്രീയപരവും തന്ത്രപരവുമായ കാരണങ്ങളാൽ ആദ്യമായി ഡൽഹി മടക്കിപ്പിടിക്കാനാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാർ തങ്ങളുടെ എല്ലാ ശ്രദ്ധയും ശക്തിയും കേന്ദ്രീകരിച്ചത്. പക്ഷേ, അതത്ര എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. ത്യാഗസുരഭിലമായ ദേശാഭിമാനത്തിന്റെയും സ്വതന്ത്രബോധത്തിന്റെയും മുമ്പിൽ അവരുടെ പരിഷ്ക്കരിച്ച വെടിയുണ്ടകൾ വീണ്ടും വീണ്ടും പരാജയപ്പെട്ടു. നാലുമാസം നീണ്ടുനിന്ന ഇടവിടാത്ത യുദ്ധങ്ങൾക്കും അതിനുശേഷം നഗരത്തിനുള്ളിൽ നടന്ന അഞ്ചുദിവസത്തെ ദ്വന്ദ്വയുദ്ധത്തിനും ശേഷം അവസാനം സെപ്തംബർ 24-നാണ് അവരുടെ പരിശ്രമം വിജയിച്ചത്. എന്നാൽ, ലക്നൗ വീണ്ടെടുത്ത് 1858 മാർച്ച് 21-ാം തീയതി മാത്രമാണ്.

അപ്പോഴും താന്തിയോതോപ്പിയുടെ ഗറില്ലാ സൈന്യങ്ങൾ കീഴടങ്ങാൻ കൂട്ടാക്കാതെ ചെറുത്തുനിൽക്കുകയായിരുന്നു. 1858 ഏപ്രിൽ 7-ാം തീയതി തോൽപ്പിക്കപ്പെട്ടു. 18-ാം തീയതി തൂക്കിക്കൊല്ലപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

അതോടുകൂടി രണ്ടുകൊല്ലം നീണ്ടുനിന്നതും ബ്രിട്ടീഷുഭരണത്തെ അടിമുതൽ മുടിവരെ പിടിച്ചുകുലുക്കിയതുമായ ഇന്ത്യയുടെ ഒന്നാമത്തെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരം അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടു.

സമരത്തിന്റെ നേതൃത്വം

സമരത്തിൽ മുന്നിട്ടുനിന്നത് കൃഷിക്കാരും, പട്ടാളക്കാരും, കൈവലക്കാരും മറ്റു ദരിദ്രവിഭാഗങ്ങളുമാണ്. അവരുടെ ഉത്സാഹവും ആവേശവും അസാധരണമായ ധീരോദാത്തതയുമാണ് പലപ്പോഴും നാടുവാഴി രാജാക്കൻമാരെ മുന്നോട്ടുനീക്കിയത്. എന്നാൽ സമരത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട നേതാക്കൻമാർ നാടുവാഴികളായിരുന്നു. തങ്ങളുടെ പൊയ്പ്പോയ അധികാരങ്ങൾ വീണ്ടെടുക്കണമെന്ന സ്വാർത്ഥോദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടിയാണ് അവരിൽ പലരും ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരായി തിരിഞ്ഞത്. പക്ഷേ, നാടുവാഴികൾ നേതൃത്വം വഹിച്ചു എന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം 1857 ന്റെ ദേശീയസ്വഭാവം നഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല. ഈ വിരോധാഭാസം ലോകചരിത്രത്തിന്റെ മറ്റുചില പേജുകളിലും കാണാം. ഉദാഹരണത്തിന് മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാ

ണിക്കുന്നതുപോലെ, 'ഫ്രാൻസിലെ രാജകീയഭരണത്തിനെതിരായ ആദ്യത്തെ അടി പുറപ്പെട്ടത് കൃഷിക്കാരിൽ നിന്നല്ല, നാടുവാഴിപ്രഭുക്കളിൽ നിന്നാണ്.' 1857 ലെ ഇന്ത്യൻ സ്വാതന്ത്ര്യസമരം തുടങ്ങിവച്ചത് പട്ടാളക്കാരാണ്. പക്ഷേ, അത് പട്ടാളക്കാരുടെ മാത്രം സമരമായിരുന്നില്ല. ബ്രിട്ടീഷു കയ്യേറ്റക്കാരെ ആട്ടിപ്പുറത്താക്കി സ്വാതന്ത്ര്യം നേടാൻ വേണ്ടി വിപുലമായ ദേശീയാടിസ്ഥാനത്തിൽ ഇന്ത്യൻജനത നടത്തിയ സമരമായിരുന്നു അത്.

ഭീരുക്കളും രാജ്യദ്രോഹികളുമായ ചില രാജാക്കൻമാർ ആദ്യം മുതൽക്കുതന്നെ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ഭാഗത്തുറച്ചുനിന്നു. പട്യാല, കപൂർത്തല, നീപ്പാൾ തുടങ്ങിയ രാജ്യങ്ങളിലെ മഹാരാജക്കൻമാർ ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയകലാപം അടിച്ചമർത്താൻവേണ്ടി നേരിട്ട് സൈന്യങ്ങളെ നയിച്ചു. ചില രാജാക്കൻമാർ ആടിക്കളിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. ജനകീയ സമർദ്ദത്തിന്റെ ഫലമായി മറ്റുചില രാജാക്കൻമാർ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ ഭാഗത്തു ചേരാൻ നിർബന്ധിതരായി. സമരത്തിന്റെ ഗതിക്രമത്തിലെ ഒരു ഗൗരവം നിറഞ്ഞ ഘട്ടത്തിൽ ഗവർണ്ണർ ജനറൽ കാനിംഗ് ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി:

'സിന്ധിയ കലാപത്തിൽ ചേർന്നാൽ നാളെത്തന്നെ ഞാൻ കെട്ടുകെട്ടേണ്ടിവരും.'

എന്നാൽ അവസാനമവസാനം, പരാജയം തീർച്ചപ്പെടുന്തോറും കൂടുതൽ കൂടുതൽ രാജാക്കൻമാർ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തെ വഞ്ചിച്ച് ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ഭാഗത്തുചേർന്നു. വടക്കുപടിഞ്ഞാറൻ അതിർത്തി സംസ്ഥാനത്തിലെ പൊളിറ്റിക്കൽ ഏജന്റായ ഗ്രേറ്റ് ഹെസിന് 1857 ആഗസ്റ്റ് 19-ാം തീയതി ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്താൻ കഴിഞ്ഞു:

'രാജാക്കൻമാരിൽനിന്ന് അവരെല്ലായ്പ്പോഴും നമ്മുടെ ഭാഗത്താണ് നിന്നിട്ടുള്ളതെന്നും നമുക്കുവേണ്ടി അവർക്കെന്തുചെയ്യാൻ കഴിയുമെന്നറിയിക്കണമെന്നും പ്രസ്താവിക്കുന്ന കത്തുകൾ എനിക്ക് കിട്ടാൻ തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു.'

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, നാടുവാഴിപ്രഭുക്കൻമാരുടെ വഞ്ചനയേയും ഭീരുത്വത്തേയും ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണ് ബ്രിട്ടീഷുഭരണാധികാരികൾ ഇന്ത്യയുടെ ഒന്നാമത്തെ ദേശീയസ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തെ അടിച്ചമർത്തിയത്.

സമരം അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടുവെന്നതു ശരിയാണ്, പക്ഷേ, 1857-ൽ കൊളുത്തിയ സ്വാതന്ത്ര്യബോധത്തിന്റെ തീജ്ജ്വാല ഒരിക്കലും കെട്ടടങ്ങുകയുണ്ടായില്ല. അതിന്റെ വീരസ്മരണകൾ ജനസാമാന്യത്തിന്റെ ഹൃദ

യങ്ങളിൽനിന്ന് ഒരിക്കലും മാഞ്ഞുപോകുകയുണ്ടായില്ല. ബ്രിട്ടീഷു ഭരണത്തിനായി വിജയം വരെ സമരം തുടരാൻ അതു പിന്നീടുണ്ടായ തലമുറകൾക്കു പ്രോത്സാഹനവും നൽകി.

1857-ൽ തന്നെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം വല്ലാതെ ഞെരുക്കപ്പെടുകയും പിടിച്ചുകുലുക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. വെടിയുണ്ടകൊണ്ടുമാത്രം ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവിനെ നേരിടാൻ കഴിയില്ലെന്ന് അവർക്ക് ബോധ്യമായി. ഭരണരീതിയിലും അടവുകളിലും അതിപ്രധാനമായ ചിലമാറ്റങ്ങൾ വരുത്തുവാനും നിർബന്ധരായി. കമ്പനിഭരണത്തിന് പൂർണ്ണവിരാമമിടുവാനും ബ്രിട്ടീഷ് പാർലമെന്റിന്റെ ഭരണം ആരംഭിക്കുവാനും തീരുമാനിക്കപ്പെട്ടു. ഇംഗ്ലണ്ടിലെ വിക്ടോറിയാരാജ്ഞി ഇന്ത്യയുടെ ചക്രവർത്തിനിയായി പ്രഖ്യാപിക്കപ്പെട്ടു. ജനങ്ങളെ അടിമപ്പെടുത്തി വയ്ക്കാൻ വേണ്ടി നാടുവാഴിരാജാക്കൻമാരുടെ സൗഹൃദം നേടുക എന്ന പുതിയ നയം നടപ്പിൽ വന്നു. ഇന്ത്യയുടെ ഭരണം ഏറ്റെടുത്തുകൊണ്ട് ചക്രവർത്തിനി പ്രഖ്യാപിച്ചു.

'നാട്ടുരാജാക്കൻമാരുടെ അവകാശങ്ങളേയും അന്തസിനേയും അഭിമാനത്തേയും നമ്മുടെ സ്വന്തം കാര്യമെന്നപോലെ നാം ആദരിക്കുന്നതാണ്.'

നാടുവാഴികളെ പ്രീണിപ്പിക്കാനും പാട്ടിലാക്കാനും എളുപ്പമായിരുന്നു. പക്ഷേ, ഇന്ത്യയിൽ നാടുവാഴികൾ മാത്രമല്ല ഉണ്ടായിരുന്നത്. 1857 ന്റെ വീരപാരമ്പര്യം ഉൾക്കൊണ്ട ജനങ്ങളും ഉണ്ടായിരുന്നു. സ്വന്തം രാജ്യത്തെ വഞ്ചിക്കാനോ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന്റെ മുന്നിൽ മുട്ടുകുത്താനോ തയ്യാറല്ലാത്ത ജനങ്ങൾ. അവരാണ് ഇന്ത്യയുടെ ഭാവി നിർണ്ണയിച്ചത്.

25

ദേശീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ മതപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ

ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം ആദ്യം മുതൽക്കേ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ നിറഞ്ഞതായിരുന്നു. ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവിനെ കീഴടക്കുവാനും ഞെക്കി ഞെരുക്കി നശിപ്പിക്കുവാനും അത് പരിശ്രമിച്ചു. പക്ഷേ, സ്വന്തം നാശത്തിന്റെ വിത്തുകൾ വിതയ്ക്കുകയാണ് അത് ചെയ്തത്. വിദ്യാഭ്യാസ പരിഷ്ക്കാരത്തിലൂടെ സ്വന്തം മേൻമയെ ഉത്ഘോഷിക്കുവാൻ അത് ആഗ്രഹിച്ചു. പക്ഷേ, ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ ദേശീയബോധത്തെ തട്ടിയുണർത്തുകയും പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രങ്ങളേയും നവീനതയുടേതായ സംസ്കാരത്തേയും സ്വന്തം രാജ്യത്തിന്റെ നന്മയ്ക്കുവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്ത ഒട്ടനവധി ബുദ്ധിജീവികളെ സൃഷ്ടിക്കുകയാണുചെയ്തത്. ജനങ്ങളെ ആത്മീയമായി കീഴടക്കിക്കൊണ്ട് സ്വന്തം ഭാഗത്തണിനിരത്താൻ വേണ്ടി മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങളെ അത് പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. പക്ഷേ, മിഷനറിമാരുടെ ജനസേവനവും, ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളെപ്പറ്റിയും സാഹിത്യങ്ങളെപ്പറ്റിയുമുള്ള അവരുടെ ഗവേഷണങ്ങളും ഗ്രന്ഥങ്ങളും പുതിയൊരുണർവ്വിനെ കെട്ടഴിച്ചുവിടുകയാണ് ചെയ്തത്. ഇന്ത്യയിൽ മുതലാളിത്തോൽപ്പാദനരീതിയുടേയും ആധുനികവ്യവസായങ്ങളുടേയും വളർച്ചയെ എല്ലാ ശക്തിയും ഉപയോഗിച്ചു തടഞ്ഞുനിർത്താൻ ബ്രിട്ടീഷുഭരണം ആദ്യം മുതൽക്കുതന്നെ പരിശ്രമിച്ചു. പക്ഷേ, ആ പരിശ്രമങ്ങൾ

തന്നെ ഒരു ദേശീയ മുതലാളിവർഗ്ഗത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തെ സഹായിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്.

ആധുനിക വ്യവസായങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയിൽ ചില റെയിൽപാതകൾ പണിയാൻ തുടങ്ങി. ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളികളുടെ ചരക്കുകൾ ഉൾനാടുകളുടെ വിദൂരതകളിലേയ്ക്കു പോലും അതിവേഗമെത്തിക്കുകയും അങ്ങനെ ഇന്ത്യൻ ബ്രിട്ടീഷ് വ്യവസായങ്ങളുടെ മേധാവിത്വം ഉറപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുക, ആവശ്യമായ അസംസ്കൃത സാമഗ്രികൾ കാലവിളംബം കൂടാതെ തുറമുഖങ്ങളിലെത്തിക്കുക, ലഹളകളും കലാപങ്ങളും പൊട്ടിപ്പുറപ്പെടുന്നിടത്തേയ്ക്ക് ബ്രിട്ടീഷ് സൈന്യങ്ങളെ എളുപ്പത്തിൽ കൊണ്ടുപോകുക – ഇതൊക്കെയായിരുന്നു ഉദ്ദേശ്യങ്ങൾ. പക്ഷേ, റെയിൽവേകളുടെ ആവിർഭാവം ദൂരവ്യാപകമായ ഫലങ്ങളാണുണ്ടാക്കിയത്. മാർക്സ് 'ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന്റെ ഭാവിഫലങ്ങൾ' എന്ന ലേഖനത്തിൽ ഇങ്ങനെ ദീർഘദർശനം ചെയ്യുകയുണ്ടായി:

'തങ്ങളുടെ വ്യവസായങ്ങൾക്കാവശ്യമായ പരുത്തിയും മറ്റ് അസംസ്കൃതസാമഗ്രികളും കുറഞ്ഞവിലയ്ക്ക് തട്ടിയെടുക്കുക എന്ന ഒരു ഒരുദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടിയാണ് ബ്രിട്ടീഷ് മിൽ ഉദ്യോഗസ്ഥൻമാർ ഇന്ത്യയ്ക്ക് റയിൽവേകൾ നൽകാനാലോചിക്കുന്നത് എന്ന് എനിക്കറിയാം. എന്നാൽ, ഇരുമ്പും കൽക്കരിയുമുള്ള ഒരു രാജ്യത്ത് ഗതാഗതത്തിൽ ഒരിക്കൽ നിങ്ങൾ യന്ത്രങ്ങളവതരിപ്പിച്ചാൽ പിന്നെ അവയുടെ പുനർനിർമ്മാണത്തെ തടയുവാൻ നിങ്ങൾക്ക് സാധിക്കുകയില്ല. റയിൽവേ ഗതാഗതത്തിന് അടിയന്തിരവും അപ്പപ്പോൾ വേണ്ടതുമായ ആവശ്യങ്ങളെ നേരിടാൻ വേണ്ട എല്ലാത്തരം വ്യാവസായിക സംരംഭങ്ങളും നടപ്പിലാക്കാതെ അതിവിപുലമായ ഒരു രാജ്യത്തിൽ ശാഖോപശാഖകളോടുകൂടിയ ഒരു റയിൽവേവ്യവസ്ഥ നിലനിർത്താൻ നിങ്ങൾക്കു കഴിയുകയില്ല. എന്നല്ല, ഇതിൽനിന്ന് റയിൽവേകളുമായി നേരിട്ടുബന്ധമില്ലാത്ത വ്യവസായശാഖകളിൽപോലും യന്ത്രങ്ങളുടെ ഉപയോഗം വളർന്നേതീരു. അതുകൊണ്ട്, റയിൽവേ സമ്പ്രദായം ഇന്ത്യയിൽ തീർച്ചയായും ആധുനികവ്യവസായത്തിന്റെ മുന്നോടിയായിത്തീരും. തികച്ചും പുതിയതായ തൊഴിലുമായി സ്വയം ഇണങ്ങിച്ചേരുന്നതിനും യന്ത്രത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള അറിവുനേടുന്നതിനുമുള്ള സവിശേഷ വാസനകൾ സമ്പാദിക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷ

ധികാരികൾ തന്നെ ഇന്ത്യക്കാരെ അനുവദിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഇത് കുറേക്കൂടി തീർച്ചയായും സംഭവിക്കും. റയിൽവേ സമ്പ്രദായത്തിന്റെ ഫലമായുണ്ടാകുന്ന ആധുനിക വ്യവസായം പരമ്പരാഗതമായ അദ്ധ്വാനവിഭജനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ളതും ഇന്ത്യയുടെ പുരോഗതിയുടെയും ശക്തിയുടേയും നിർണ്ണായകമായ വിലങ്ങുതടിയായി നിലകൊള്ളുന്നതുമായി ജാതിവ്യവസ്ഥയെ നശിപ്പിക്കും...'

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മദ്ധ്യകാലമായപ്പോഴേക്കും ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ചായ, കാപ്പി, നീലം എന്നിവ ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കുന്ന തോട്ടവ്യവസായങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. 1850 നും 1855 നുമിടയിൽ ഒരു പരുത്തിമില്ലും ഏതാനും ചണമില്ലുകളും ചില കൽക്കരിഖനികളും പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. 1880 ആകുമ്പോഴേയ്ക്കും പരുത്തിമില്ലുകളുടെ എണ്ണം 156 ആയി വർദ്ധിച്ചു. അവയിലധികവും ഇന്ത്യാക്കാരുടെ നിയന്ത്രണത്തിലും ഉടമസ്ഥതയിലുമായിരുന്നു. മറ്റു വ്യവസായങ്ങളും മെല്ലെ മെല്ലെ വളരാൻ തുടങ്ങി.

ഈ ആധുനികോൽപ്പാദനരീതിയുടെ വളർച്ചയെ തടഞ്ഞുനിർത്താൻ ശ്രമിച്ച ചില സാമൂഹ്യശക്തികൾ നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു. അവയ്ക്കെതിരായ പ്രക്ഷോഭങ്ങളും പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. രാജാറാംമോഹൻറോയിയുടെ നേതൃത്വത്തിലാരംഭിച്ച ദേശീയനവോത്ഥാനമാണ് ഈ ആവശ്യത്തെ ആദ്യമായി നേരിട്ടത്. മഹാകവി രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോറിന്റെ വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ, 'ഇന്ത്യയിൽ ആധുനിക കാലഘട്ടത്തെ ഉദ്ഘാടനം ചെയ്തത് രാജാറാം മോഹൻറോയിയാണ്.'

രാജാറാം മോഹൻറോയി

ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 1772-ൽ ബർദ്വാനടുത്ത് രാധാനഗർ എന്ന ഗ്രാമത്തിലാണ് റാംമോഹൻറോയി ജനിച്ചത്. ബംഗാളിൽ മുതലാളിത്തോൽപ്പാദനരീതിയുടെ പ്രാരംഭഘടകങ്ങൾ, ആവിർഭവിക്കാൻ തുടങ്ങിയ കാലമായിരുന്നു അത്.

ജാതിവ്യത്യാസം കൊണ്ടും അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾകൊണ്ടും ജന്തുബലി, ബിംബാരാധന തുടങ്ങിയ അനാചാരങ്ങൾകൊണ്ടും മലീമസമായ ഒരു സമൂഹവ്യവസ്ഥയാണ് അന്ന് നിലനിന്നിരുന്നത്. ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ തകർച്ചയോടൊപ്പം ഹിന്ദുമതവും ജീർണ്ണിച്ചുവരികയായിരുന്നു. അനാചാരങ്ങളും ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളും നിറഞ്ഞ ഹിന്ദുമതം പുതുതായി ആവിർഭവിക്കാൻ തുടങ്ങിയ മുതലാളിത്തോൽപ്പാദനരീതിയുടെ

വളർച്ചയ്ക്ക് സഹായകരമായിരുന്നില്ല. മനസ്സാക്ഷിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം, മതസ്വാതന്ത്ര്യം, വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യം, സ്വത്തുസമ്പാദിക്കാനും തൊഴിലാളികളെകൊണ്ട് പണിയെടുപ്പിക്കാനുമുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം – ഇതൊക്കെയാണ് ബൂർഷ്വാസികളുടെ ആവിർഭാവത്തോടുകൂടി എല്ലായിടത്തും ഉയർന്നുവന്ന ആവശ്യങ്ങൾ. ഈ ആവശ്യങ്ങളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന ചിന്താഗതികൾ ഇന്ത്യയിലും ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്തവയായിത്തീർന്നു. റാംമോഹൻറോയിയാണ് അവയ്ക്കാദ്യമായി രൂപം കൊടുത്തത്. അതുകൊണ്ടു തന്നെയാണ്, അദ്ദേഹം ഇന്ത്യൻ ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പിതാവ് എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്നത്.

പാറ്റ്നയിലെ ഒരു മുസ്ലീം ഹൈസ്കൂളിലാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ ആദ്യകാലത്തെ വിദ്യാഭ്യാസം കഴിച്ചത്. അവിടെവച്ച് അറബിയും പേർഷ്യനും പഠിച്ചു. അറബിഭാഷയിൽ അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെയും യൂക്സിന്റെയും ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വായിച്ചു. ഇസ്ലാംമതവും മുസ്ലീം സംസ്കാരവും അദ്ദേഹത്തിൽ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തി. 14–ാം വയസ് മുതൽ 16–ാം വയസ്സ് വരെ അദ്ദേഹം കാശിയിൽ ആയിരുന്നു. അവിടെ വെച്ച് അദ്ദേഹം സംസ്കൃതം പഠിച്ചു. സംസ്കൃതത്തിലുള്ള പ്രാചീന മതഗ്രന്ഥങ്ങൾ അദ്ദേഹം വായിച്ചു. 24–ാമത്തെ വയസ്സിൽ അദ്ദേഹം ഇംഗ്ലീഷ്, ഹിബ്രു, ഗ്രീക്ക്, ലാറ്റിൻ എന്നീ ഭാഷകളും പഠിച്ചു. ഇംഗ്ലീഷിലുള്ള ഒട്ടനവധിഗ്രന്ഥങ്ങൾ അദ്ദേഹം വായിച്ചുതീർത്തു. ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവത്തിന്റെ നേതാക്കൻമാരെഴുതിയ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ കുറച്ചൊന്നുമല്ല സ്വാധീനം ചെലുത്തിയത്. ശാസ്ത്രം, ചരിത്രം മുതലായവയെ അദ്ദേഹം നിഷ്കർഷിച്ചു പഠിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലോകവീക്ഷണഗതി കൂടുതൽ വിശാലമായിത്തീർന്നു. ക്രിസ്തുമതതത്വങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം അഗാധമായ പാണ്ഡിത്യം നേടി.

മതപരിഷ്കരണ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ

ക്രിസ്തുമതവും ഇസ്ലാംമതവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഹൃദയത്തെ വളരയെധികം അകർഷിച്ചുവെന്നത് ശരിയാണ്. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ വീക്ഷണഗതി ഹിന്ദുവിന്റേതായിരുന്നു. എന്നാൽ നിലവിലുള്ള ഹിന്ദുമതവിശ്വാസങ്ങളേയും അവയോടൊട്ടിപ്പിടിച്ചുനിന്ന ബഹുദൈവവിശ്വാസം, പുനർജൻമവും, അവതാരങ്ങളും, ബിംബാരാധന, ജന്തുബലി മുതലായവയേയും അംഗീകരിക്കാൻ അദ്ദേഹം തയ്യാറായിരുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഹിന്ദുമതം സാർവ്വത്രികമായ മനുഷ്യസഹോദര്യത്തി

ലടിയുറച്ചതായിരുന്നു. അന്ധവിശ്വാസങ്ങളേയും ദുരാചാരങ്ങളേയും തുടച്ചുനീക്കിക്കൊണ്ട് ഹിന്ദുമതത്തെ ശുദ്ധീകരിക്കാനും അങ്ങനെ പുതിയ പരിതഃസ്ഥിതികൾക്കനുയോജ്യമായ വിധത്തിൽ ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയ മതമാക്കി മാറ്റുവാനുമാണ് അദ്ദേഹം പരിശ്രമിച്ചത്.

അദ്ദേഹം ഏകദൈവവിശ്വാസിയായിരുന്നു. ഏകദൈവവിശ്വാസം ഇന്ത്യയ്ക്കപരിചിതമായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ റാംമോഹന്റെ ഏകദൈവവിശ്വാസം ഉപനിഷത്തുകളിലേയും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിലേയും ഏകദൈവവിശ്വാസത്തിൽ നിന്നു തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, ഏകദൈവവിശ്വാസം ഇന്ത്യയുടെ ഐക്യത്തിന്റെ ചിഹ്നമായിരുന്നു.

ബിംബാരാധനയ്ക്കെതിരായ റാംമോഹന്റെ ഒന്നാമത്തെ ബംഗാളി ലേഖനം 1790-ൽ പ്രസിദ്ധം ചെയ്യപ്പെട്ടു. അന്നദ്ദേഹത്തിന് 18 വയസ്സുമാത്രമേ പ്രായമുണ്ടായിരുന്നുള്ളു. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

'എന്റെ അച്ഛന്റെ മരണത്തിനുശേഷം ഞാൻ ബിംബാരാധനയെ ന്യായീകരിക്കുന്നവരെയെല്ലാം ശക്തിയായി എതിർക്കാൻ തുടങ്ങി. പ്രസിദ്ധീകരണകലയുപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് ഞാൻ മാതൃഭാഷയിലും വിദേശ ഭാഷകളിലും ബിംബാരാധകൻമാർക്കും അവരുടെ തെറ്റുകൾക്കുമെതിരായി അനേകം ലേഖനങ്ങളും ലഘുലേഖകളും പ്രസിദ്ധം ചെയ്തു. ബ്രാഹ്മണരുടെ ബിംബാരാധന യഥാർഥത്തിൽ അവരുടെതന്നെ പ്രാചീന ഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ തത്വങ്ങൾക്കെതിരാണെന്ന് തെളിയിക്കാൻ ഞാൻ ശ്രമിച്ചു.'

ദേശീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പ്രവാചകൻ

1803 മുതൽ 1814 വരെ റോയി ഈസ്റ്റിന്ത്യാ കമ്പനിയുടെ കീഴിൽ ഒരു റവന്യൂ ഉദ്യോഗസ്ഥനുണ്ടായിരുന്നു. 1814 ൽ കമ്പനി വക ജോലിയിൽ നിന്നൊഴിഞ്ഞശേഷം അദ്ദേഹം കൽക്കത്തയിൽ താമസിച്ചുകൊണ്ട് തന്റെ ആശയങ്ങളേയും ആദർശങ്ങളേയും കൂടുതൽ സജീവമായി പ്രചരിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങി.

പല ഭാഷകളും അദ്ദേഹത്തിനറിയാമായിരുന്നു. എന്നാൽ തന്റെ ആശയപ്രചാരണത്തിന് പ്രധാനമായും ബംഗാളി ഭാഷയെയാണ് അദ്ദേഹം ഉപയോഗിച്ചത്. ഭംഗിയും മൂർച്ചയുമുള്ള ശൈലിയിൽ അദ്ദേഹം ലേഖനങ്ങളും ലഘുലേഖകളുമെഴുതി. ബംഗാളിഭാഷയുടെ വളർച്ചയെ അത് ത്വരിതപ്പെടുത്തി. അതുകൊണ്ടാണദ്ദേഹം 'ബംഗാളി ഗദ്യസാഹിത്യത്തിന്റെ പിതാവ്' എന്ന് വിളിക്കപ്പെടുന്നത്. 'റാം മോഹൻറോയി ബംഗാളി സാഹിത്യത്തെ ഉറപ്പേറിയ ഒരു അസ്തിവാരത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു' എന്ന്

മഹാകവി ടാഗോർ പ്രസ്താവിക്കുന്നു.

ഇന്ത്യയിലെ ദേശീയ പത്രപ്രവർത്തനത്തിന്റെ സ്ഥാപകനും റോയി യാണ്. 1821 ൽ ബംഗാളി ഭാഷയിൽ 'സംബദ് കൗമുദി' എന്ന പത്രവും 1822 ൽ പേർസ്യൻ ഭാഷയിൽ 'ഉൽ അക്ബർ' എന്ന പത്രവും അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ചു. ദേശീയ ജനാധിപത്യ വീക്ഷണഗതിയോടുകൂടിയ ആദ്യത്തെ ഇന്ത്യൻ പത്രങ്ങളായിരുന്നു അവ. ദേശീയപത്രങ്ങളെ പ്രോത്സാഹിപ്പി ക്കുക എന്നതായിരുന്നില്ല ബ്രിട്ടീഷുകാരന്റെ നയം. അവർ ചില പത്ര മർദ്ദന നടപടികൾ കൈക്കൊണ്ടു. അവയ്ക്കെതിരായി റാംമോഹൻ ശക്തിയായ പ്രക്ഷോഭം സംഘടിപ്പിക്കുകയും അവസാനം അവയെ പരാ ജയപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു.

ദേശീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചിറകുകളായിരുന്നു പത്രങ്ങൾ. അവ യുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ് അദ്ദേഹം ആധുനിക കാലഘട്ടത്തിന്റെ സന്ദേശത്തെ എല്ലായിടത്തുമെത്തിച്ചത്. മദ്ധ്യകാലത്തിന്റെ അവശിഷ്ട ങ്ങളായ ജാതിവ്യവസ്ഥ, ബിംബാരാധന, ജന്തുബലി മുതലായ അനാചാ രങ്ങളേയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും അദ്ദേഹം വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാതെ എതിർത്തു. മനുഷ്യസാഹോദര്യത്തിന്റെ സാർവ്വലൗകിക പതാകയെ അദ്ദേഹം ഉയർത്തിപിടിച്ചു.

സതി അല്ലെങ്കിൽ ഉടന്തടിച്ചാട്ടം എന്ന ക്രൂരമായ ഒരു അനാചാരം അക്കാലത്തു നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു. ഭർത്താവ് മരിച്ചാൽ കൂടെ ഭാര്യയും ചിതയിൽചാടി മരിക്കണമെന്നതായിരുന്നു വ്യവസ്ഥ. ഈ പൈശാചികാ ചാരത്തിനെതിരായി 1818 മുതൽക്കുതന്നെ അദ്ദേഹം പ്രക്ഷോഭം സംഘ ടിപ്പിച്ചു. മനുസ്മൃതി തുടങ്ങിയ പ്രാചീന നിയമങ്ങൾ സതിയെ അംഗീ കരിക്കുന്നില്ലെന്ന് അനേകം തെളിവുകളോടെ അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ചു. അദ്ദേ ഹത്തിന്റെ ഇടവിടാത്ത പ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് ഒടുവിൽ, 1829 ൽ, ബെന്റിക് പ്രഭുവിന്റെ ഭരണകാലത്ത് ഉടന്തടിച്ചാട്ടം നിയമവിരുദ്ധമാ ക്കപ്പെട്ടത്.

സ്ത്രീകളുടെ ആവശ്യങ്ങൾ പരിഹരിക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ അദ്ദേഹം പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധ പതിപ്പിച്ചു. സ്വത്തവകാശങ്ങളിലും മറ്റും സ്ത്രീയ്ക്കും പുരുഷനും തുല്യ അവകാശങ്ങളുണ്ടായിരിക്കണമെന്നായിരുന്നു അദ്ദേ ഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. വിധവാവിവാഹം, ശൈശവവിവാഹ നിരോധനം മുതലായവയ്ക്കുവേണ്ടി അദ്ദേഹം ഉറച്ചുനിന്നു വാദിച്ചു.

സംസ്കൃതത്തേയും അറബിയേയും അദ്ധ്യയനഭാഷകളാക്കി നില നിർത്തുകയും പ്രാചീന വിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായം തുടരുകയും ചെയ്യണ മെന്നുവാദിച്ച ചില പണ്ഡിതൻമാർ അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നു. വാറൻഹേ

സ്റ്റിംഗ്സ്, മിന്റോ പ്രഭു തുടങ്ങിയ ചില ഭരണാധികാരികൾ അവരെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, പഴയ വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായം പുതിയ പരിതഃസ്ഥിതികൾക്ക് യോജിച്ചതല്ലെന്ന് റാംമോഹൻറോയി ഉറപ്പിച്ചു പറഞ്ഞു. ആധുനികമായ ശാസ്ത്രീയ ജനാധിപത്യചിന്തകളുടെ ഭണ്ഡാഗാരം തുറക്കാനുള്ള താക്കോൽ ഇംഗ്ലീഷു വിദ്യാഭ്യാസമാണെന്ന് അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. ചില ബ്രിട്ടീഷു ഭരണാധികാരികൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തോടു യോജിക്കുന്നവരായിരുന്നു. ആധുനിക ശാസ്ത്രങ്ങൾ പഠിപ്പിക്കുന്ന വിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനങ്ങളേർപ്പെടുത്തണമെന്നഭ്യർത്ഥിച്ചുകൊണ്ട് 1823 ൽ അദ്ദേഹം ഗവൺമെന്റിന് ഒരു മെമ്മോറാണ്ടം നൽകി. ഒരു പന്തീരാണ്ടിനുശേഷം മെക്കാളപ്രഭുവിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസ സ്ഥാപനങ്ങളാവിർഭവിച്ചു.

ബ്രഹ്മസമാജം

മതപരമായ പരിഷ്ക്കാരങ്ങൾക്ക് കേന്ദ്രീകൃതമായ രൂപം കൊടുക്കാൻ വേണ്ടി 1828 ൽ അദ്ദേഹം ബ്രഹ്മസമാജം എന്ന പേരിൽ ഒരു സംഘം സ്ഥാപിച്ചു. യാഥാസ്ഥിതികൻമാരതിനെ എതിർക്കാതിരുന്നില്ല. എങ്കിലും ബംഗാളിലെ പ്രഗത്ഭമതികളായ മിക്ക ബുദ്ധിജീവികളെയും അതാകർഷിച്ചു.

ഏറെക്കഴിയുന്നതിന് മുമ്പ്, 1830 ൽ ഡൽഹി ചക്രവർത്തിയുടെ ആവശ്യാർത്ഥം അദ്ദേഹം ഇംഗ്ലണ്ടിലേക്കു പോയി. 1833 ൽ ബ്രസ്റ്റളിൽ വച്ച് അദ്ദേഹം അന്തരിച്ചു.

റാംമോഹൻറോയിയുടെ മരണത്തിനുശേഷം ദേവേന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ (1817-1905), കേശവചന്ദ്രസെൻ (1834-1884) തുടങ്ങിയ ചിന്തകൻമാർ ബ്രഹ്മസമാജത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് നേതൃത്വം നൽകി.

ബ്രഹ്മസമാജം വെറുമൊരു മതപരിഷ്ക്കരണപ്രസ്ഥാനമായിരുന്നില്ല. സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പരിഷ്ക്കാരങ്ങളും അതിന്റെ പരിപാടികളിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നു. എന്നല്ല, മതപരിഷ്ക്കരണം തന്നെയും ഭൗതികവും സാംസ്കാരികവുമായ ദേശീയ മുന്നേറ്റത്തിന് വഴിതുറന്നുകൊടുക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ഭാവിയുടെ ആഹ്വാനത്തെ വകവയ്ക്കാതെ ഭൂതകാലത്തെ അയവിറക്കിക്കൊണ്ടിരുന്ന മതാധികാരത്തിന്റെ ഞെരുക്കലിൽനിന്ന് മനുഷ്യന്റെ മനസാക്ഷിയെ മോചിപ്പിക്കുവാൻ വേണ്ടിയാണ് അത് പരിശ്രമിച്ചത്. വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യം, ദേശീയൈക്യം, സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങളുടേയും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടെയും ജനാധിപത്യവൽക്കരണം

മുതലായ തത്വങ്ങളുടെ പ്രചരണത്തിലൂടെ ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയബോധ ത്തിന് സംഘടിതമായ രൂപം കൊടുത്ത ഈ പ്രസ്ഥാനമാണ് 1885 ൽ ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ ആവിർഭാവത്തിന് വഴിതെളിച്ച ത്. പക്ഷേ, അപ്പോഴേയ്ക്കും പുതിയ സാമൂഹ്യ സാമ്പത്തിക ശക്തിക ളുടെ വളർച്ചയുടെ ഫലമായി ബ്രഹ്മസമാജം അപര്യാപ്തായിത്തീർന്നു. സംഘടനയിലുണ്ടായ പിളർപ്പുകൾ അതിനെ കൂടുതൽ ക്ഷീണിപ്പിച്ചു. കാലക്രമത്തിൽ അതിന്റെ സ്വാധീനശക്തി വളരെയധികം കുറഞ്ഞു പോയി.

കൽക്കത്തയെ കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ടു പ്രവർത്തിച്ച ബ്രഹ്മസ മാജംപോലെതന്നെ 1867 ൽ മതപരവും സാമൂഹ്യപരവുമായ പരിഷ്ക്കാ രങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയുള്ള പ്രാർത്ഥനാ സമാജം എന്ന മറ്റൊരു സംഘടന ബോംബെയിലും സ്ഥാപിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി. മഹാഗോവിന്ദറാനഡേയാ യിരുന്നു അതിന്റെ നേതാവ്. ബോംബെ ആധുനിക വ്യവസായങ്ങളുടെ നേർക്ക് നോക്കാൻ തുടങ്ങിയ ഒരു കാലമായിരുന്നു അത്. അതുകൊണ്ട് റാനഡേയുടെ പരിപാടികൾക്ക് ബുദ്ധിജീവികളുടെ വലിയൊരു വിഭാഗ ത്തിന്റെ പിന്തുണ ലഭിച്ചു.

ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളവസാനിപ്പിക്കുക, വിധവാവിവാഹം നടപ്പിൽവ രുത്തുക, സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസം പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുക, ശൈശവ വിവാഹം തടയുക – ഇവയായിരുന്നു പ്രാർത്ഥനാ സമാജത്തിന്റെ പ്രധാന പരിപാ ടികൾ. ഇവിടേയും മതപരിഷ്ക്കരണമാണ് സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണപരി പാടികളുടെ അടിസ്ഥാനമായിത്തീർന്നത്.

റാനഡേ ഒരു സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കർത്താവു മാത്രമായിരുന്നില്ല. ദേശീയ ജനാധിപത്യ വീക്ഷണഗതികളോടുകൂടിയ ഒരു സുപ്രസിദ്ധ ധന ശാസ്ത്രജ്ഞനും ചിത്രകാരനുമായിരുന്നു അദ്ദേഹം. പിന്നീടദ്ദേഹം ബോംബെ ഹൈക്കോടതിയിൽ ജഡ്ജിയായിത്തീർന്നു.

1885 ൽ ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ് സ്ഥാപിതമായപ്പോൾ അതിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ റാനഡേയുമുണ്ടായിരുന്നു.

പിന്നീട് വലിയൊരു രാഷ്ട്രീയനേതാവായുയർന്ന ഗോപാലകൃഷ്ണ ഗോഖലെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യനായിരുന്നു.

ദയാനന്ദസരസ്വതിയും ആര്യസമാജവും

ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 1875 –ൽ ദയാനന്ദ സരസ്വതി ബോംബെയിൽ സ്ഥാപിച്ച ആര്യസമാജം മറ്റു മതപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ നിന്ന്

തുലോം വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. വേദങ്ങളുടെ പ്രാമാണികതയിലടിയുറച്ച ഒരു പരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനത്തെയാണ് ദയാനന്ദൻ ഉദ്ഘാടനം ചെയ്തത്. വൈദികകാലത്തെ ഹോമം, യജ്ഞം, മുതലായ മതചടങ്ങുകളെ അദ്ദേഹം പുനരുദ്ധരിച്ചു. വേദങ്ങൾ ദൈവത്തിൽനിന്നുണ്ടായതാണ്, അതുകൊണ്ടവയ്ക്കു തെറ്റുപറ്റുക വയ്യ എന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിലപാട്. ഇതേവരെയുണ്ടായതും ഇനിയുണ്ടാവാനിടയുള്ളതുമായ എല്ലാ ജ്ഞാനവും വേദങ്ങളിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു എന്നും അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. യുക്തിയും വേദങ്ങളിലെ നിഗമനങ്ങളും തമ്മിൽ പൊരുത്തക്കേടുണ്ടാകുമ്പോഴെല്ലാം യുക്തിയെയാണ് ആശ്രയിക്കേണ്ടത് എന്നായിരുന്നു രാജാറാം മോഹൻറോയിയുടെ അഭിപ്രായം. ദയാനന്ദസരസ്വതിയാകട്ടെ വേദങ്ങളിൽ അന്ധമായ വിശ്വാസമാണർപ്പിച്ചത്.

'വേദങ്ങളിലേയ്ക്ക് മടങ്ങുക!' എന്ന ഈ മുദ്രാവാക്യത്തിന്റെ സഹായത്തോടെയാണ് അദ്ദേഹവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിലാരംഭിച്ച ആര്യസമാജവും ജനങ്ങളുടെ ദേശാഭിമാനത്തെ തട്ടിയുണർത്താൻ ശ്രമിച്ചത്.

ദയാനന്ദന് പുനർജന്മത്തിൽ വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ വൈദിക മേധാവിത്വത്തേയും സമുദായത്തിൽ നിലനിന്നുപോരുന്ന ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളെയും അയിത്തം മുതലായ അനാചാരങ്ങളെയും അദ്ദേഹം എതിർത്തു. 'അയിത്തക്കാരായ' താണജാതിക്കാർക്കും മറ്റുള്ളവർക്കും തുല്യമായ സ്ഥാനം ആര്യസമാജത്തിൽ അനുവദിക്കപ്പെട്ടു.

സ്ത്രീകൾക്കും പുരുഷൻമാർക്കും ഒരേതരത്തിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസം നൽകേണ്ടതാവശ്യമാണെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. സംസ്കൃതവും വേദോപനിഷത്തുകളും പഠിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെ അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. ആര്യസമാജത്തിന്റെ കീഴിൽ പലയിടത്തും ഹൈസ്കൂളുകളും, കോളേജുകളും തുറക്കപ്പെട്ടു.

ദയാനന്ദസരസ്വതിയും ദേശീയൈക്യത്തിനുവേണ്ടിയാണ് നിലകൊണ്ടത്. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദേശീയൈക്യത്തിൽ മുസ്ലീങ്ങൾക്കും, ക്രിസ്ത്യാനികൾക്കും സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഇന്ത്യയുടെ ശത്രുക്കളായിട്ടാണ് അവർ കരുതപ്പെടുന്നത്.'സത്യാർത്ഥപ്രകാശം' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ ഇസ്ലാം മതത്തെയും ക്രിസ്തു മതത്തെയും കഠിനമായി ആക്ഷേപിച്ചു. അതോടൊപ്പം തന്നെ മറ്റു മതങ്ങളിൽ നിന്നും ഹിന്ദുമതത്തിലേക്കുള്ള മതപരിവർത്തനത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ശുദ്ധിപ്രസ്ഥാനവും ആരംഭിച്ചു.

ഇങ്ങനെ ദേശീയബോധത്തിന്റെ സങ്കുചിതമായ ഒരു രൂപത്തെയാണ് ആദ്യം മുതൽക്ക് തന്നെ ആര്യ സമാജം പ്രതിനിധാനം ചെയ്തത്. എങ്കിലും ധാരാളം ദേശാഭിമാനികൾ അതിലേക്ക് ആകർഷിക്കപ്പെട്ടു.

ആരംഭത്തിൽ അത് പുരോഗമനപരമായ ചില പങ്കുകൾ വഹിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നതിൽ സംശയമില്ല. പക്ഷേ, ദേശീയ ബോധം പരന്നുപിടിക്കുകയും രാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ശക്തിപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്തോറും അത് കൂടുതൽ പിന്തിരിപ്പനായി. യഥാർത്ഥമായ ദേശീയൈക്യത്തെ തുരങ്കം വയ്ക്കുകയും ഹിന്ദു സാമുദായികവാദവും മുസ്ലിം സാമുദായികവാദവും തമ്മിലുള്ള മത്സരങ്ങളെ ആളിക്കത്തിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് അത് സാമൂഹ്യ പുരോഗതിയെ തടയാൻ തുടങ്ങി.

മഹാത്മാഗാന്ധി 1924-ൽ തന്റെ 'യങ്ങ് ഇന്ത്യ' യിൽ ഇങ്ങനെ എഴുതി:

'ദയാനന്ദസരസ്വതിയെപ്പറ്റി എനിക്ക് അളവറ്റ ബഹുമാനമുണ്ട്. അദ്ദേഹം ഹിന്ദുമതത്തിന് വലിയ ഗുണം ചെയ്തിട്ടുണ്ടെന്നാണ് ഞാൻ വിചാരിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധീരതയെപ്പറ്റി രണ്ടു പക്ഷമില്ല. പക്ഷേ, അദ്ദേഹം തന്റെ ഹിന്ദുമതത്തെ സങ്കുചിതമാക്കി തീർത്തു. ആര്യ സമാജക്കാരുടെ വേദപുസ്തകമായ 'സത്യാർത്ഥ പ്രകാശം' ഞാൻ വായിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഞാൻ യർവാദ ജയിലിൽ വിശ്രമിച്ചിരുന്ന കാലത്ത് അതിന്റെ മൂന്ന് പ്രതികൾ എന്റെ സ്നേഹിതൻമാർ എനിക്ക് അയച്ചു തരികയുണ്ടായി.ഇത്ര മഹാനായ ഒരാൾ ഇതിൽ അധികം ഇച്ഛാഭംഗമുണ്ടാക്കത്തക്കതായ ഒരു പുസ്തകം എഴുതിയതായി ഞാൻ വായിച്ചിട്ടില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതാദർശനം സത്യം മാത്രമാണെന്നാണ് അഭിമാനം. എന്നാൽ, അദ്ദേഹം ജയിൻമതം, ഇസ്ലാംമതം, ക്രിസ്തുമതം, എന്നുവേണ്ട ഹിന്ദുമതം തന്നെയും അറിയാതെ വളരെ ബന്ധമായിട്ടാണ് വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഈ മതങ്ങളെപ്പറ്റി അൽപ്പമെങ്കിലും വിവരമുള്ള ഒരാൾ ഈ മഹാനായ മതപരിഷ്കാരിക്ക് വലിയ അബദ്ധം പിണഞ്ഞിട്ടുണ്ടെന്നാണ് എളുപ്പത്തിൽ മനസ്സിലാക്കുന്നതായിരിക്കും. ലോകത്തിൽ സർവ്വ മതങ്ങളിലും വെച്ച് ലേശവും പരമത വിദ്വേഷമില്ലാത്തതും ഏറ്റവും വിശാലവുമായ ഒരുമതത്തെ കുടിലമാക്കിത്തീർക്കുവാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹം വിഗ്രഹാരാധനയ്ക്ക് വിരോധിയാണെങ്കിലും, അഗ്രാഹ്യമായ വിധത്തിൽ വിഗ്രഹാരാധനയെ സ്ഥാപിക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. കാരണം, അദ്ദേഹം വേദവാക്യത്തെ വിഗ്രഹീകരിക്കുകയും വേദത്തിൽ ശാസ്ത്രത്താൽ അറിയപ്പെടുന്നതെല്ലാം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്ന് തെളിയിക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്റെ താഴ്മയായ അഭിപ്രായത്തിൽ ആര്യസമാജം പോഷി

ച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത് 'സത്യാർത്ഥപ്രകാശ' ത്തിന്റെ സഹജമായ യോഗ്യതകൊണ്ടല്ല, അതിന്റെ സ്ഥാപകന്റെ മഹത്തും ശ്രേഷ്ഠവുമായ സ്വഭാവ ഗുണം കൊണ്ടാണ്. ആര്യ സമാജക്കാരെ നിങ്ങൾ എവിടെക്കാണുന്നുവോ, അവിടെ ജീവസ്സും ഉത്സാഹവും വിളയാടുന്നതായി കാണാം. എന്നാൽ, അതിന്റെ സ്ഥിതി ഇടുങ്ങിയതും അവരുടെ സ്വഭാവം വെറുപ്പിക്കത്തക്കതും ആകയാൽ അവർ പലപ്പോഴും മറ്റു മതക്കാരുമായി കലഹിക്കുകയോ അതിന് സാധിക്കാതെ വരുമ്പോൾ തങ്ങൾ തന്നെ കലഹിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നതാണ്.

സർ സയിദ് അഹമ്മദ് ഖാൻ

ഹിന്ദുക്കളുടെ ഇടയിൽ മാത്രമല്ല, മുസ്ലീങ്ങളുടെ ഇടയിലും ചില മതപരിഷ്കാര പ്രസ്ഥാനമുണ്ടായി. അവയിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നത് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ സയിദ് അഹമ്മദ്ഖാന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ആരംഭിച്ച പ്രസ്ഥാനമാണ്.

1857-ലെ ദേശീയ കലാപം നടന്നുകൊണ്ടിരുന്ന കാലത്ത് സയിദ് അഹമ്മദ്ഖാന് 40 വയസ്സ് പ്രായമായിരുന്നു. വിപ്ലവകാരിയുടെ ഭാഗത്തല്ല, ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ഭാഗത്താണ് അദ്ദേഹം നിലയുറപ്പിച്ചത്. കലാപത്തിനു ശേഷമുള്ള മർദ്ദനങ്ങളെയും പകവീട്ടലിനെയും നേരിടാനാവാതെ മുസ്ലീങ്ങൾ ആത്മീയതയുടെ പുറംതോടുകളിലേക്ക് കൂടുതൽ കൂടുതൽ ഉൾവലിയാൻ തുടങ്ങി. യാഥാസ്ഥിതികമായ ഈ ഉൾവലിയിൽ നിന്നും അവരെ പുറത്തുകൊണ്ടുവരാനും അങ്ങനെ അവരെ ഉദ്ധരിക്കാനുമാണ് സയിദ്അഹമ്മദ്ഖാൻ പരിശ്രമിച്ചത്.

മതത്തിന്റെ പഴയ ചട്ടക്കൂട് പുതിയ പരിതഃസ്ഥിതികൾക്ക് യോജിച്ചതല്ല എന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമായി മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് മുസ്ലീങ്ങളുടെ ഇടയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന പർദ മുതലായ അനാചാരങ്ങളെ അദ്ദേഹം എതിർത്തു. പഴയ വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് പുതിയ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം നടപ്പിൽ വരുത്താനും യൂറോപ്യൻ പരിഷ്ക്കാരത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങളെ മുസ്ലീങ്ങൾക്ക് വിവരിച്ചുകൊടുക്കുവാനും അദ്ദേഹം പരിശ്രമിച്ചു. ആധുനിക പരിഷ്ക്കാരത്തിലേക്ക് മുസ്ലീങ്ങളെ നയിക്കണമെങ്കിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ സഹായവും സഹകരണവും കൂടിയേ കഴിയൂ എന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. അതുകൊണ്ടാണ് ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തോട് കൂറുകാണിക്കാൻ അദ്ദേഹം പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിച്ചത്. ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ സഹായത്തോടെയാണ് അദ്ദേഹം അലിഗറിൽ ഒരു മുസ്ലീം കോളേജ് സ്ഥാപിച്ചത്.

എന്നാൽ സങ്കുചിതമായ അർത്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹവും ഒരു ദേശീയ വാദിയായിരുന്നു. മുസ്ലീങ്ങളെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരണം എന്നല്ലാതെ ഹിന്ദുക്കളെ എതിർക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന് ഉദ്ദേശ്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല. പൊതുവിലുള്ള രാഷ്ട്രീയ അഭിവൃദ്ധിയിൽ നിന്ന് വേറിട്ട് നിൽക്കുന്ന ഒരു വർഗ്ഗീയവാദിയായിരുന്നില്ല അദ്ദേഹം. ഒരിടത്ത് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി.

'ഹിന്ദു എന്നും മുഹമ്മദീയൻ എന്നുമുള്ള വാക്കുകൾ മതപരമായ വേർതിരിവിന് മാത്രം ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളതാണെന്ന് ഓർക്കുക. ബാക്കി കാര്യങ്ങളിൽ, ഹിന്ദുവായാലും മുഹമ്മദീയനായാലും, ക്രിസ്ത്യാനികൾ പോലും, ഈ നാട്ടിൽ നിവസിക്കുന്നവരെല്ലാം ഈ ഒരു ദൃഷ്ടിയിൽ ഒരൊറ്റ രാഷ്ട്രത്തിൽ ചേർന്നവരാകുന്നു.'

പക്ഷേ, പ്രവൃത്തിയിൽ പൊതു പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ നിന്ന് മുസ്ലീമ്മുകളെ വേറിട്ടു നിർത്തുന്നതിനുവേണ്ടിയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രസ്ഥാനം ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടത്. 1885-ൽ ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സ് രൂപമെടുത്തപ്പോൾ അതിൽ നിന്ന് വേറിട്ടു നിൽക്കാൻ അദ്ദേഹം തന്നെ മുസ്ലീങ്ങളെ ഉപദേശിക്കുകയുണ്ടായി. ഈ വേറിട്ടു നിൽക്കലാണ് പിന്നീട് വർഗ്ഗീയവാദമായി വളർന്നത്.

ഇത്തരം ദൗർബല്യങ്ങളെല്ലാം ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിൽ കൂടി, അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രസ്ഥാനം ആധുനിക കാലഘട്ടത്തിന് യോജിച്ച ഭൗതികവും ശാസ്ത്രീയവുമായ ഒരു വീക്ഷണഗതി സമ്പാദിക്കാൻ മുസ്ലീങ്ങളെ ഏറെക്കുറെ സഹായിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല.

സ്വാമി ദയാനന്ദസരസ്വതിയുടെയും സയിദ്അഹമ്മദ്ഖാന്റെയും പരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ശക്തിപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയ കാലത്തുതന്നെ കൂടുതൽ വിശാലവും ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവിന്റെ അഗാധതയിലോളം ഇറങ്ങിച്ചെന്നതുമായ മറ്റൊരു പ്രസ്ഥാനം ഉടലെടുക്കുകയുണ്ടായി. സ്വാമി വിവേകാനന്ദനാണ് അതിന് നേതൃത്വം നൽകിയത്.

26

സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിലുണ്ടായ മതപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ ഏറ്റവും സജീവവും ഏറ്റവും പുരോഗമനപരവുമായ നിലയിൽ പങ്കുവഹിച്ചത് സ്വാമി വിവേകാനന്ദനാണ്. ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1863–ൽ കൽക്കത്തയിൽ ഒരിടത്തരം കുടുംബത്തിൽ അദ്ദേഹം ജനിച്ചു. മാതാപിതാക്കൻമാർ നരേന്ദ്രൻ എന്നാണദ്ദേഹത്തെ വിളിച്ചിരുന്നത്. വിദ്യാർത്ഥിയായിരുന്ന കാലത്തുതന്നെ ബ്രഹ്മസമാജത്തിന്റെ നവീനാശയങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ ആകർഷിക്കുകയുണ്ടായി. 1881–ൽ കോളേജിൽ പഠിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന കാലത്ത് ഒരുദിവസം തന്റെ അദ്ധ്യാപകരിൽ നിന്ന് കൽക്കട്ടയ്ക്കടുത്തുള്ള ദക്ഷിണശ്വേരത്ത് ശ്രീരാമകൃഷ്ണൻ എന്ന ഒരു പരമഹംസൻ ജീവിച്ചിരിക്കുന്നുണ്ടെന്നു മനസ്സിലാക്കി. പരമഹംസനെ ഒന്നു കാണാൻ വേണ്ടി അദ്ദേഹം ദക്ഷിണേശ്വരത്തെത്തി. അവിടെയുള്ള കാളീക്ഷേത്രത്തിൽ അൻപതു വയസ്സോളം പ്രായം ചെന്ന ഒരു ശാന്തിക്കാരനുണ്ടായിരുന്നു. ആ ശാന്തിക്കാരനായിരുന്നു പരമഹംസൻ.

ശ്രീരാമകൃഷ്ണ പരമഹംസൻ

വിവേകാനന്ദൻ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുമ്പിലേയ്ക്ക് പെട്ടെന്നൊരു ചോദ്യമെടുത്തെറിഞ്ഞു:

‘അങ്ങ് ഈശ്വരനെ കണ്ടിട്ടുണ്ടോ?

അമ്പരപ്പിക്കുന്ന ഒരു ചോദ്യം!

പരമഹംസൻ ശാന്തനായി മറുപടി പറഞ്ഞു:

'ഉവ്വ്: ഞാൻ നിന്നെ കാണുന്നതുപോലെതന്നെ ഈശ്വരനേയും കാണുന്നു–കൂടുതൽ സ്ഫുടതയോടുകൂടി. ഈശ്വരനെ കാണാം; സാക്ഷാത്കരിക്കാം. പക്ഷേ, ഇതെല്ലാം ആർക്കുവേണം? ഭാര്യയ്ക്കും കുട്ടികൾക്കും സ്വത്തുക്കൾക്കും വേണ്ടി ആളുകൾ എത്ര ക്ലേശിക്കുന്നു, എത്ര കരയുന്നു? ഈശ്വരദർശനത്തിനുവേണ്ടി നിഷ്കളങ്കമായി കണ്ണുനീർ ചൊരിഞ്ഞാൽ ഈശ്വരനെ കാണാം.'

ഈ മറുപടി വിവേകാനന്ദന്റെ ഹൃദയത്തിൽ ചെന്നുതറച്ചു. പിന്നെ അധികം താമസമുണ്ടായില്ല. അദ്ദേഹം ശ്രീരാമകൃഷ്ണ പരമഹംസന്റെ ശിഷ്യത്വം സ്വീകരിക്കാൻ. ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1881 ലാണിതുണ്ടായത്.

1857 ലെ സായുധകലാപത്തിനുശേഷം ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ വിവിധ മതാനുയായികളായ ജനവിഭാഗങ്ങളെ ഭിന്നിപ്പിച്ചു നിർത്താനും അവർക്കിടയിലുള്ള മതപരമായ മത്സരങ്ങളെ ആളിക്കത്തിക്കാനും ബോധപൂർവ്വം പരിശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന കാലമായിരുന്നു അത്. ആ കാലത്താണ് 'എല്ലാമതങ്ങളും ഒരേ വൃക്ഷത്തിന്റെ ശാഖകളാണ്' എന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ട് ജനങ്ങളെ യോജിപ്പിക്കാനുതകുന്ന ഒരു തത്വശാസ്ത്രവുമായി ശ്രീരാമകൃഷ്ണൻ മുന്നോട്ടു വന്നത്. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു:

മതത്തിന്റെ പേരിൽ എല്ലാവരും വഴക്കടിക്കുന്നത് ഞാൻ കാണുന്നു. ഹിന്ദുക്കൾ, മുസൽമാൻമാർ, ബ്രാഹ്മണർ, ശാക്തൻമാർ, വൈഷ്ണവൻമാർ, ശൈവൻമാർ–എല്ലാവരും പരസ്പരം വഴക്കടിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. അവരൊരിക്കലും ആലോചിക്കുന്നില്ല, കൃഷ്ണൻ എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്നവൻ തന്നെയാണ് ശിവൻ എന്ന; മൂലശക്തിയും യേശുവും അല്ലാഹും എല്ലാം അവൻ തന്നെയാണെന്ന്; ഒരേ രാമൻ ആയിരം പേരുകളോടുകൂടിയവനാണെന്ന്.'

എഴുത്തും വായനയുമറിയാത്ത ഒരു സാധാരണക്കാരനായിരുന്നു ശ്രീരാമകൃഷ്ണൻ. എങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിഷ്കളങ്കതയും താത്വികമായ ഉൾക്കാഴ്ചയും ഒട്ടനവധി ബുദ്ധിജീവികളെ ദക്ഷിണേശ്വരത്തേയ്ക്കാകർഷിച്ചു. കേശവചന്ദ്രസെന്നിനെപ്പോലുള്ള പണ്ഡിതൻമാരും ബങ്കിംചന്ദ്രചാറ്റർജി, ഗിരീശ് ചന്ദ്രഘോഷ് തുടങ്ങിയ സാഹിത്യനായകൻമാരും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആരാധകൻമാരായിത്തീർന്നു. വിവേകാനന്ദൻ വിവരിക്കുന്നു:

'ഏറ്റവും അത്ഭുതകരമായ സംഗതി അദ്ദേഹം തന്റെ ജീവിത പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്തിയത് പാശ്ചാത്യചിന്തകൾ കൊണ്ടുനിറഞ്ഞ ഒരു നഗരത്തിന്റെ തൊട്ടടുത്തായിരുന്നുവെന്നതാണ്. പാശ്ചാത്യാശയങ്ങളുടെ പിന്നാലെ ഭ്രാന്തുപിടിച്ചു പാഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതും ഇന്ത്യയിലെ മറ്റേ

തൊരു നഗരത്തേക്കാളും പാശ്ചാത്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടതുമായ ഒരു നഗര മായിരുന്നു അത്. അവിടെ യാതൊരു പുസ്തകവായനയും കൂടാതെ അദ്ദേഹം ജീവിച്ചു; മഹാനായ ഈ ബുദ്ധിശാലി തന്റെ പേരെഴുതാൻ പോലും പഠിച്ചിരുന്നില്ല. എന്നാൽ നമ്മുടെ സർവ്വകലാശാലകളിലെ ഏറ്റ വുമധികം പ്രഗത്ഭരായ ഗ്രാജുവേറ്റുകൾ പോലും അദ്ദേഹത്തിൽ ഗംഭീര നായ ഒരു ബുദ്ധിജീവിയെയാണ് ദർശിച്ചത്.'

രാമകൃഷ്ണന്റെ ശിഷ്യൻ

വിവേകാനന്ദൻ തന്നെയും പ്രഗത്ഭനായ ഒരു ബുദ്ധിജീവിയായിരു ന്നു. കോളേജിൽ വിദ്യാർത്ഥിയായിരുന്നു. കോളേജിൽ വിദ്യാർത്ഥിയാ യിരുന്ന കാലത്തുതന്നെ അദ്ദേഹം ആധുനിക ശാസ്ത്രങ്ങളിലും ലോക ചരിത്രത്തിലും തത്വശാസ്ത്രങ്ങളിലും ആസാമാന്യമായ പാണ്ഡിത്യം നേടിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ലോകമുതലാളിത്തം വളരുകയും ഒരു ലോക മാർക്കറ്റ് പടർന്നുപിടിക്കുകയും ഇന്ത്യൻ മുതലാളിത്തം ആവിർഭവിക്കു കയും ചെയ്ത ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണ് അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നത്. മുത ലാളിത്തത്തിന്റേതായ നവീനാശയങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ വളരെയധികം ആകർഷിച്ചു. ഫ്രിഞ്ചുവിപ്ലവത്തിന്റെ നേതാവായ റോബസ്പിയറെ അദ്ദേഹം ആരാധിച്ചു. നെപ്പോളിയനെ ബഹുമാനിച്ചു. കൊളമ്പിയയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യ സമരത്തെ അഭിനന്ദിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലോകവീക്ഷണ ഗതി വിശാലമായിരുന്നു. ലോകത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമെന്ന നിലയ്ക്കുമാ ത്രമേ ഇന്ത്യയ്ക്കു പുരോഗതിയുണ്ടാവു എന്നും ലോകത്തിന്റെ ഒഴുക്കി നൊത്ത് ഇന്ത്യയും മുന്നോട്ടു പോകേണ്ടതാവശ്യമാണെന്നും അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. അദ്ദേഹം പറയുന്നു:

'ലോകം മുഴുവനും ഒന്നിച്ച് അനുഗമിക്കാതെ യാതൊരു പുരോഗ തിയും സാദ്ധ്യമല്ല. യാതൊരു പ്രശ്നത്തിനും വംശീയമോ ദേശീയമോ ഇടുങ്ങിയതോ ആയ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പരിഹാരം കണ്ടെത്തുക സാദ്ധ്യ മല്ലെന്ന് ദിവസംതോറും ഏറെയേറെ വ്യക്തമായി വരികയാണ്.

ശ്രീരാമകൃഷ്ണന്റെ ശിഷ്യത്വം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതത്തിന് പുതി യൊരു അർത്ഥവും പുതിയൊരു ചൈതന്യവും നൽകി. മാഹാത്മ്യ ത്തിന്റെ കൊടുമുടിയിലേക്ക് കയറിപ്പോകാനാവശ്യമായ കരുത്തും ആത്മ വിശ്വാസവും അദ്ദേഹത്തിനു ലഭിച്ചു.

1886ൽ ശ്രീരാമകൃഷ്ണൻ ചരമം പ്രാപിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സന്ദേശം നാടുനീളെ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ജനങ്ങളെ സഹായിച്ച് ഉദ്ധരി

ക്കുകയും ചെയ്യുക എന്ന ഉദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടി സ്വാമിവിവേകാനന്ദൻ ശ്രീരാമകൃഷ്ണമഠം എന്നൊരാശ്രമം സ്ഥാപിച്ചു. മഠത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ രാമകൃഷ്ണന്റെ നിരവധി ശിഷ്യൻമാർ സജീവമായി ജനസേവനമാരംഭിച്ചു.

ഈശ്വരനിൽനിന്ന് മനുഷ്യനിലേക്ക്

ശ്രീരാമകൃഷ്ണന്റെ മരണത്തിനുശേഷം ഏതാണ്ട് അഞ്ചുകൊല്ലത്തോളം കാലം ഭിക്ഷയിൽനിന്നു ലഭിക്കുന്ന ഭക്ഷണം മാത്രം കഴിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയുടെ നാനാഭാഗങ്ങളിലും ചുറ്റിസഞ്ചരിച്ചു. ഇന്ത്യയുടെ നാനാത്വത്തിലുള്ള ഐക്യം എത്ര മഹത്തരമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ ഈ സഞ്ചാരം അദ്ദേഹത്തെ സഹായിച്ചു. ജനങ്ങളുടെ ശക്തിയേയും ദൗർബല്യത്തേയും നേരിട്ടുകാണാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചു. ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ സാധാരണ ജനങ്ങൾ അജ്ഞതയിലും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിലും മുങ്ങിക്കിടക്കുകയാണെന്നും, ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം കൊണ്ടും ഉയർന്ന വർഗ്ഗക്കാരുടെ മർദ്ദനങ്ങൾ കൊണ്ടും അവരുടെ വ്യക്തിത്വം തകർന്നിരിക്കുന്നു എന്നും, അദ്ദേഹത്തിനു കാണാൻ കഴിഞ്ഞു. അവർക്ക് ആത്മവിശ്വാസം നൽകുകയും അവരെ ഉദ്ധരിക്കുകയും ചെയ്യാതെ രാജ്യത്തിനു ഭാവിയില്ലെന്ന് അദ്ദേഹത്തിനു ബോദ്ധ്യമായി. ജനങ്ങളുടെ പട്ടിണി മാറ്റുക, അവരുടെ മാന്ദ്യവും ദൗർബല്യങ്ങളും തീർക്കുക, സ്വന്തം കാലിൻമേൽ നിൽക്കാൻ അവരെ പ്രാപ്തരാക്കുക– ഇതുചെയ്യാത്ത മതം കൊണ്ട് എന്തു പ്രയോജനമാണ് എന്നദ്ദേഹം സ്വയം ചോദിച്ചു. ഇന്ത്യയ്ക്ക് മതമല്ല, ഭക്ഷണമാണ് കൂടുതൽ അത്യാവശ്യമായിട്ടുള്ളത് എന്നദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ വാക്കുകളിൽ,

'അവർ നമ്മോടു ഭക്ഷണം ചോദിക്കുന്നു; പക്ഷേ, നമ്മളവർക്ക് കല്ലാണെറിഞ്ഞുകൊടുക്കുന്നത്. പട്ടിണികിടക്കുന്ന ഒരു ജനതയുടെ നേർക്ക് മതം നീട്ടിക്കാണിക്കുന്നത് അവരെ അപമാനിക്കലാണ്. പട്ടിണിക്കാരനെ മതതത്വങ്ങൾ പഠിപ്പിക്കാനൊരുങ്ങുന്നത് അവനൊരപമാനമാണ്.'

അവിശ്വാസികളുടെ ആത്മവിനെ രക്ഷിക്കാൻ പാടുപെടുന്ന മിഷനറിമാരോട് അദ്ദേഹം ചോദിച്ചു:

'നിങ്ങൾ അവരുടെ ശരീരങ്ങളെ പട്ടിണിയിൽനിന്ന് രക്ഷിക്കാൻ ശ്രമിക്കാത്തതെന്തുകൊണ്ടാണ്?'

ജനങ്ങളുടെയിടയിൽ പ്രചരിച്ച എല്ലാത്തരം ദൗർബല്യങ്ങളേയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളേയും ജാതിമേധാവിത്വത്തേയും തൊട്ടുകൂടായ്ക,

തീണ്ടിക്കൂടായ്ക തുടങ്ങിയ അനാചാരങ്ങളേയും അദ്ദേഹം കഠിനമായി എതിർത്തു. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു:

'നിങ്ങൾ അന്ധവിശ്വാസികളായ വങ്കൻമാരാവുകയെന്നതിനേക്കാൾ നിങ്ങളിലോരോരുത്തരും കൊടിയ നിരീശ്വരനായി കാണുകയാണെനിക്ക് കൂടുതലിഷ്ടം. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, നിരീശ്വരവാദി ജീവിച്ചിരിക്കുന്നു; അവനെക്കൊണ്ടെന്തെങ്കിലും സാധിക്കാം. നേരേ മറിച്ച്, അന്ധവിശ്വാസം കടന്നു വരുമ്പോൾ തലച്ചോറു നശിച്ചുകഴിഞ്ഞു; മസ്തിഷ്കം മരവിക്കുകയാണ്; അധോഗതി ജീവനെ പിടികൂടിപ്പോയി.'

ജനങ്ങൾക്ക് ആത്മവിശ്വാസം നൽകാനാണ് അദ്ദേഹം ഇടവിടാതെ പരിശ്രമിച്ചത്. ദുർബ്ബലനാവരുത്, ശക്തനാവുക; ഭീരുവാകരുത്, ധീരനായിരിക്കുക– ഇതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആഹ്വാനം.

യാതൊന്നിനും തടുക്കുവാൻ വയ്യാത്തതും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ രഹസ്യങ്ങളിലേയ്ക്കും നിഗൂഢതകളിലേയ്ക്കും തുളഞ്ഞുചെല്ലാൻ ത്രാണിയുള്ളതും ഏതുവിധത്തിലും–സമുദ്രത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിലേയ്ക്കിറങ്ങിച്ചെല്ലുകയും മരണത്തെ അഭിമുഖമായി എതിരിടുകയും ചെയ്യണമെന്നു വന്നാൽക്കൂടി– സോദ്ദേശ്യം നിറവേറ്റുന്നതുമായ മഹത്തായ ഇച്ഛാശക്തികൾ, ഇരുമ്പുപോലത്തെ മാംസപേശികൾ, ഉരുക്കുപോലത്തെ നാഡീഞരമ്പുകൾ– ഇവയാണ് നമ്മുടെ നാടിന് ഇപ്പോൾ ആവശ്യം.'

ഭിക്ഷാംദേഹിയായി ചുറ്റിസഞ്ചരിക്കുന്നതിനിടയിലാണ് ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങളുടെ ഭൗതികാഭിവൃദ്ധിക്ക് തന്റെ മതവിശ്വാസങ്ങളിൽ ഉന്നതമായ ഒരു സ്ഥാനം നൽകണമെന്ന് അദ്ദേഹം തീരുമാനിച്ചത്. പിന്നീടെഴുതിയ ഒരു കത്തിൽ അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുകയുണ്ടായി:

'കന്യാകുമാരിയിൽ, കന്യാകുമാരി മാതാവിന്റെ ക്ഷേത്രത്തിൽ ഇന്ത്യയുടെ അറ്റത്തുള്ള ആ പാറക്കല്ലിൻമേൽ ഇരുന്നുകൊണ്ട് ഞാൻ ഒരു പരിപാടിയെപ്പറ്റി ആലോചിച്ചു. പലേടത്തും അലഞ്ഞുതിരിഞ്ഞുകൊണ്ട് ജനങ്ങൾക്ക് മതതത്വങ്ങൾ പഠിപ്പിച്ചുകൊടുക്കുന്ന സന്യാസികളായ നമ്മൾ വളരെയധികം പേരുണ്ട്– ഇത് തനി ഭ്രാന്താണ്. നമ്മുടെ ഗുരുദേവൻ നമ്മോടു പറയാറുണ്ടായിരുന്നില്ലേ, 'ഒഴിഞ്ഞ വയർ മതത്തിനു പറ്റിയതല്ല' എന്ന്? ദരിദ്രൻമാരായ ഈ ജനങ്ങൾ മൃഗങ്ങളുടേതായ ജീവിതം നയിക്കുന്നത് അജ്ഞത കൊണ്ടുമാത്രമാണ്. മറ്റുള്ളവർക്ക് നൻമ ചെയ്യാൻ ദൃഢനിശ്ചയം ചെയ്തിട്ടുള്ള നിസ്വാർത്ഥൻമാരായ ചില സന്യാസിമാർ ഗ്രാമംതോറും ചുറ്റിസഞ്ചരിച്ച് ഭൂപടങ്ങളും, ക്യാമറകളും, ഗ്ലോബുകളും അതുപോലുള്ള മറ്റുപകരണങ്ങളും ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടും പ്രസംഗങ്ങൾ വഴിക്കും ജനങ്ങൾക്ക് വിദ്യാഭ്യാസം നൽകുകയും ചണ്ഡാളർ

വരെയുള്ള എല്ലാവരുടേയും സ്ഥിതി നന്നാക്കാൻ പലവഴിക്കും പരിശ്ര മിക്കുകയും ചെയ്താലെന്താണു തരക്കേട്? കാലക്രമത്തിലതു നല്ല ഫല മുളവാക്കില്ലേ? ഒരു രാഷ്ട്രമെന്ന നിലയ്ക്ക് നമ്മൾ നമ്മുടെ വ്യക്തി ത്വത്തെ കളഞ്ഞുകുളിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ എല്ലാകുഴപ്പങ്ങൾക്കും അതാണുകാരണം. നശിച്ചുപോയ വ്യക്തിത്വത്തെ രാഷ്ട്രത്തിനു മടക്കി ക്കൊടുക്കുകയും ജനസാമാന്യത്തെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരികയും ചെയ്യേ ണ്ടിയിരിക്കുന്നു.'

ലോകത്തിൽ നിന്നകന്ന് ആത്മാവിന്റെ പുറംതോടിലേയ്ക്ക് ഉൾവ ലിയാൻ നോക്കുന്ന മിസ്റ്റിസിസം തുടങ്ങിയ ആദ്ധ്യാത്മിക ചിന്താഗതി കളെ അദ്ദേഹം ആക്ഷേപിച്ചു. മനുഷ്യനായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ മത ത്തിലെ കേന്ദ്രബിന്ദു.

'നമുക്ക് നമ്മിൽതന്നെയുള്ള വിശ്വാസവും ദേശീയമായ ഒരാത്മാഭി മാനവും, പാവങ്ങൾക്ക് ഭക്ഷണം നൽകാനും അവരെ അഭ്യസ്തവിദ്യ രാക്കാനും അങ്ങനെ നമ്മുടെ ചുറ്റുപാടുമുള്ള കഷ്ടപ്പാടുകളെ ദുരീകരി ക്കാനുമുള്ള ശക്തി, ഇതെല്ലാം നമുക്കുണ്ടാക്കിത്തരുന്ന ഒരു മതമാണ് നമുക്കുവേണ്ടത്. നിങ്ങൾക്ക് ദൈവത്തെ കാണണമെന്നുണ്ടെങ്കിൽ മനു ഷ്യനെ സേവിക്കുക!'

ഇപ്രകാരം ദൈവത്തെ അന്വേഷിച്ചു കണ്ടുപിടിക്കാൻ പുറപ്പെട്ട സ്വാമിവിവേകാനന്ദൻ അവസാനം മനുഷ്യനിലാണ് ചെന്നെത്തിയത്! മനു ഷ്യനിൽ ഈശ്വരനെ ദർശിക്കാനാണ് അദ്ദേഹം ജനങ്ങളോടാവശ്യപ്പെട്ട ത്. പ്രപഞ്ചത്തിനപ്പുറത്ത് യാതൊരു ദൈവവുമില്ല, പ്രപഞ്ചം തന്നെയാണ് ബ്രഹ്മം, എന്നദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു:

'ഈ പ്രപഞ്ചം പ്രപഞ്ചബാഹ്യനായ ഒരീശ്വരനാൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട തല്ല; പുറമെനിൽക്കുന്ന ഒരതിമേധാവിയുടെ കർമവുമല്ല. അതു സ്വയം സൃഷ്ടിക്കുകയും സ്വയം വിലയം പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഏകകേവ ലസത്തയാണ്, ബ്രഹ്മമാണ്.'

വിവേകാനന്ദന്റെ അദ്വൈതം

എന്നിട്ടും താനൊരു ദൈവവിശ്വാസിയാണ് എന്നദ്ദേഹം സ്വയം വിശ്വ സിച്ചു! ദൈവവിശ്വാസി മാത്രമല്ല, മതവിശ്വാസിയും! ഹിന്ദുമതത്തെപ്പറ്റി യാണ് അദ്ദേഹം എഴുതുകയും പ്രസംഗിക്കുകയും ചെയ്തത്.

താനൊരു വേദാന്തിയാണെന്ന് അദ്ദേഹം പലവുരു പ്രസ്താവിച്ചി ട്ടുണ്ട്. 'സോഹം', 'തത്വമസി' മുതലായ ഉപനിഷദ് വാക്യങ്ങൾ അദ്ദേ ഹത്തെ വളരെയധികം ആവേശം കൊള്ളിക്കുകയുണ്ടായി. വേദാന്ത

ത്തിലെ അദ്വൈതവാദത്തോടായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിനു കൂടുതൽ അഭി നിവേശം. എന്നാൽ, ശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈതവാദം വിവേകാനന്ദന്റെ കൈയിലെത്തിയപ്പോൾ അതിന്റെ രൂപമാകെ മാറി. ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതം നിശ്ചലമാണ്,നിത്യവും സ്ഥിരവുമാണ്. വിവേകാനന്ദന്റെ അദ്വൈതത ത്തിൽ ചൈതന്യവും ചലനാത്മകതയും നിറഞ്ഞുതുളുമ്പുന്നു. 'ചലന മാണ് ജീവന്റെ അടയാളം' എന്നദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു. ശങ്കരന്റെ ഏറ്റവും രൂക്ഷമായ എതിർപ്പിനു പാത്രമായത് ക്ഷണികവാദിയായ ബുദ്ധനാണ്. എന്നാൽ, അതേ ബുദ്ധനെ ഒരു മാതൃകാപുരുഷനായിട്ടാണ് വിവേകാന ന്ദൻ കണക്കാക്കിയത്. ശങ്കരൻ വേദാന്തത്തെ അദ്വൈതത്തിലൊതുക്കി നിർത്തിക്കൊണ്ട് മറ്റെല്ലാത്തരം തത്വചിന്തകളേയും എതിർത്തു. വിവേ കാനന്ദനാകട്ടെ, ഇന്ത്യയുടെ എല്ലാ തത്വചിന്തകളേയും സമവായീകരി ക്കാനും കൂട്ടിയിണക്കാനുമാണ് പരിശ്രമിച്ചത്. ശങ്കരന്റെ വേദാന്തം ആദ്ധ്യാത്മികതയുടെ പുറംതോടിലേക്ക് ഉൾവലിയലാണ്; വിവേകാനന്ദ ന്റേത് പ്രപഞ്ചത്തോളം വലുതാവലാണ്. മനുഷ്യലോകത്തെ മുഴുവൻ സ്വന്തം ആത്മാവായി കാണണമെന്നും ആ നിലയ്ക്കു പെരുമാറണ മെന്നും ശാസിക്കുകയും മനുഷ്യന്റെ ഉൽകൃഷ്ടതയെ ആരാധിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന വേദാന്തമാണത്. 'പ്രായോഗിക വേദാന്തം' എന്ന പുസ്തക ത്തിൽ അദ്ദേഹം എഴുതി:

'സ്വർഗമോ നരകമോ ഉണ്ടായാലെന്ത്, ഇല്ലാതിരുന്നാലെന്ത്; ആത്മാ വുണ്ടെങ്കിലെന്ത്, ഇല്ലെങ്കിലെന്ത്? മാറ്റമില്ലാത്ത ഒരു ശക്തി ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നറിഞ്ഞിട്ടെന്തുവേണം? ലോകമിതാകിടക്കുന്നു. അത് കഷ്ട പ്പാട് നിറഞ്ഞതാണുതാനും. ബുദ്ധൻ ചെയ്തതുപോലെ ലോകത്തിലേ യ്ക്കിറങ്ങിച്ചെല്ലുകയും ആ കഷ്ടപ്പാടുകൾ ലഘൂകരിക്കാൻ സമരം നട ത്തുകയും ചെയ്യുക. അല്ലെങ്കിൽ ആ പരിശ്രമത്തിൽ മരിക്കുക. നിങ്ങൾ നിങ്ങളെത്തന്നെ മറക്കണം. ഇതാണ് ആദ്യമായി പഠിക്കാനുള്ള പാഠം. നിങ്ങൾ ദൈവ വിശ്വാസിയായാലും ശരി, നിരീശ്വരവാദിയായാലും ശരി; സംശയവാദിയായാലും കൊള്ളാം, വേദാന്തിയായാലും കൊള്ളാം; ക്രിസ്ത്യാനിയായാലും ശരി മുഹമ്മദീയനായാലും ശരി; എല്ലാവർക്കും വ്യക്തമാകുന്ന ഒരേയൊരു പാഠം സങ്കുചിതമായ 'അഹന്തയെ' നശിപ്പി ക്കുകയും യഥാർത്ഥമായ വ്യക്തിത്വത്തെ കെട്ടിപ്പടുക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നതാണ്.'

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ ഇന്ത്യയുടെ മതപരവും ദാർശനികവുമായ വേരു റവകളിൽ നിന്ന് മഹത്തായ ഒരു ആത്മീയ പ്രവാഹത്തെ തുറന്നു വിട്ടു കൊണ്ട് ആധുനികജീവിതത്തിലെ മാലിന്യങ്ങളേയും ദൗർബല്യങ്ങ

ളേയും കഴുകിക്കളയാനും അങ്ങനെ മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ മാഹാത്മ്യത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുവാനുമാണ് വിവേകാനന്ദൻ പരിശ്രമിച്ചത്.

ഇന്ത്യയിൽ വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥയുടെ എന്നുവച്ചാൽ അടിമത്ത വ്യവസ്ഥയുടെ, അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഉൽപ്പാദനരീതി വളരാൻ തുടങ്ങിയ ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണ് ബാദരായണൻ ആദ്യമായി തന്റെ വേദാന്തസൂത്രങ്ങളെ രൂപവൽക്കരിച്ചത്. ശങ്കരാചാര്യർ ആ വേദാന്തസൂത്രങ്ങൾക്ക് ഫ്യൂഡൽ ഉൽപ്പാദനരീതിക്കു യോജിച്ച ഒരു ഭാഷ്യമുണ്ടാക്കി.അതേ വേദാന്തത്തെ ആധുനിക മുതലാളിത്ത ഉൽപ്പാദനരീതിക്കു യോജിച്ച വിധത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും മാറ്റിമറിക്കുകയുമാണ് വിവേകാനന്ദൻ ചെയ്തത്.

ജവഹർലാൽ നെഹ്റു 'ഇന്ത്യയെ കണ്ടെത്തൽ' എന്ന തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിലെഴുതുന്നു:

'ഭൂതകാലത്തിൽ അടിയുറച്ചുനിൽക്കുകയും ഇന്ത്യയുടെ പാരമ്പര്യത്തിൽ അഭിമാനം തുളുമ്പുകയും ചെയ്യുന്നുവെങ്കിലും, വിവേകാനന്ദൻ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളെ സമീപിക്കുന്നിടത്ത് ഒരു ആധുനികരും ഇന്ത്യയുടെ ഭൂതവർത്തമാനങ്ങളെ ഇണക്കിനിർത്തുന്ന ഒരു പാലവുമാകുന്നു. അദ്ദേഹം ബംഗാളിയിലും ഇംഗ്ലീഷിലും ഒരൊന്നാന്തരം വാഗ്മിയാണ്. മനോഹരമായ ബംഗാളി ഗദ്യവും പദ്യവുംരചിക്കുന്ന എഴുത്തുകാരനുമാണ്. ആകാരം കൊണ്ട് ഒരുൽകൃഷ്ട മനുഷ്യൻ, പ്രഢൻ . നല്ല തന്റേടവും അന്തസ്സും നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നു. തന്നെയും തന്റെ സ്വദേശത്തേയും കുറിച്ച് അശേഷം ചഞ്ചലിപ്പില്ല. അതേസമയത്ത് തേജസ്വിയായ ഒരു പ്രസ്ഫുരൽ ചൈതന്യവും ഇന്ത്യയെ മുന്നോട്ടുനയിക്കുവാനുള്ള അത്യന്താഭിനിവേശവും തുള്ളിത്തുളുമ്പി നിൽക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഉശിരുമങ്ങിചുണകെട്ടുപോയ ഹൈന്ദവമനസ്സിന് ഒരു ചൈതന്യസന്ദായകമായ ഔഷധം പോലെ അദ്ദേഹം വന്നണഞ്ഞു. അതിന് ആത്മവിശ്വാസവും അതീതകാലങ്ങളിൽ അടിയുറച്ചു നിൽക്കാൻ ചില വേരുകളും നൽകി.'

സോഷ്യലിസത്തിലേയ്ക്ക്

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനമായപ്പോഴേക്കും മുതലാളിത്തത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങൾ മാത്രമല്ല, അതിന്റെ പിന്തിരിപ്പൻ സ്വഭാവങ്ങളും കൂടുതൽ കൂടുതൽ വ്യക്തമാകാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. ഈ മാറ്റങ്ങൾ വിവേകാനന്ദന്റെ ആശയങ്ങളിലും പ്രത്യാഘാതങ്ങളുണ്ടാക്കി. 1893ൽ ചിക്കാഗോയിൽവച്ച് കൂടിയ സർവ്വമത മഹാസമ്മേളനത്തിൽ ഇന്ത്യയുടെ പ്രതിനിധിയായി പങ്കുകൊള്ളാൻ വേണ്ടിയാണ് ആദ്യമായി അദ്ദേഹം അമേരിക്ക സന്ദർശിച്ചത്. അമേരിക്കയുടെ ആധുനികത അദ്ദേഹത്തെ

ആകർഷിച്ചു. 'സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ജൻമഭൂമി' എന്നാണദ്ദേഹം ആ രാജ്യത്തെ സംബോധന ചെയ്തത്. ഇന്ത്യയുടെ ആത്മീയ സംസ്കാരത്തേയും അമേരിക്കയുടെ ഭൗതികസംസ്കാരത്തേയും കൂട്ടിയിണക്കേണ്ടതാവശ്യമാണെന്ന് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. എന്നാൽ ഒരു ദശാബ്ദത്തിനുശേഷം വീണ്ടും അമേരിക്ക സന്ദർശിച്ചപ്പോൾ സ്ഥിതി മാറിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. അമേരിക്കയുടെ ഡോളർ മേധാവിത്വം അദ്ദേഹത്തെ ക്ഷുഭിതനാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. അമേരിക്കയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി ഭാവിമനുഷ്യന് മോചനം നേടാൻകഴിയുമെന്ന് കരുതിയത് വ്യാമോഹമായിപ്പോയി എന്നദ്ദേഹം പരസ്യമായി പ്രഖ്യാപിച്ചു.

യൂറോപ്യൻ രാഷ്ട്രങ്ങളുടെ സാമ്രാജ്യദാഹം അദ്ദേഹത്തെ വളരെയധികം വേദനിപ്പിച്ചു. നാലുഭാഗത്തുനിന്നും യുദ്ധത്തിന്റെ ഗന്ധമാണ് ഉയർന്നു കൊണ്ടിരിക്കുന്നത് എന്നും യൂറോപ്പാകെ ഒരു യുദ്ധക്കളമായി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണെന്നും അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. യൂറോപ്പിൽ ചുറ്റി സഞ്ചരിക്കുന്നതിനിടയിൽ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ദുഷ്ടതകളും ബീഭത്സതകളും കണ്ടു മനസുമടുത്ത പുതിയ വിപ്ലവാശയങ്ങളിൽ ആകൃഷ്ടരായി. ഇംഗ്ലണ്ടിൽ വച്ച് അദ്ദേഹം റഷ്യൻ വിപ്ലവകാരിയായ ക്രോപോട്കിനുമായി കൂടിക്കാഴ്ച നടത്തി. യൂറോപ്യൻ സോഷ്യലിസം അദ്ദേഹത്തിൽ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തി. ഗിരിജാശങ്കർറായ് ചൗധരി എന്ന ഗ്രന്ഥകാരൻ 'വിവേകാനന്ദനും പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ബംഗാളും' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ വിവേകാനന്ദന്റെ ദീർഘദർശിത്വം നിറഞ്ഞ ഈ പ്രസ്താവനയെ ഉദ്ധരിക്കുന്നു:

'ശൂദ്രത്വത്തോടൊപ്പം ശൂദ്രനു പ്രാധാന്യം ലഭിക്കുന്ന ഒരു കാലം വരും. ശൂദ്രന്റേതായ ധർമ്മകർമ്മങ്ങളോടൊപ്പം എല്ലായിടത്തും ശൂദ്രൻമാർ സമുദായത്തിൽ ഏകാധിപത്യം സ്ഥാപിക്കും. അതിന്റെ പ്രാരംഭങ്ങളാണ് പാശ്ചാത്യലോകത്തിൽ മെല്ലെമെല്ലെ ഉദിച്ചുയർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. അതിന്റെ ഫലാഫലങ്ങളെക്കുറിച്ച് എല്ലാവരും വ്യാകുലരാണ്! ഈ വിപ്ലവത്തിന്റെ കൊടിയടയാളങ്ങളാണ് സോഷ്യലിസം, അനാർക്കിസം, നിഹിലിസം മുതലായ സമ്പ്രദായങ്ങൾ.'

വിവേകാനന്ദൻ ശൂദ്രൻമാരെന്നുവിളിച്ചത് ഒരു പ്രത്യേകജാതിയെയല്ല, അദ്ധ്വാനിക്കുന്ന ജനങ്ങളെയാണ്, എന്ന് ഇവിടെ എടുത്തുപറയേണ്ടതുണ്ട്.

അദ്ദേഹം പിന്നെയും എഴുതി:

'ഞാനൊരു സോഷ്യലിസ്റ്റായത്, അത് കുറ്റമറ്റ, പൂർണ്ണമായ, വ്യവസ്ഥയായതുകൊണ്ടല്ല. അപ്പം ഇല്ലാതിരിക്കുന്നതിനേക്കാൾ മെച്ചമാണല്ലോ ഒരപ്പത്തിന്റെ പാതി. മറ്റു സമ്പ്രദായങ്ങൾ പരീക്ഷിക്കപ്പെടുകയും

അവയ്ക്കു പോരായ്മകളുണ്ടെന്നുകാണുകയും ചെയ്തുകഴിഞ്ഞു. ഇനി ഇതൊന്നു പരീക്ഷിച്ചുനോക്കുക-മറ്റൊന്നിനുമല്ലെങ്കിൽ അതിന്റെ പുതുമയ്ക്കു വേണ്ടിയെങ്കിലും.'

ഇന്ത്യയിൽ മടങ്ങിയെത്തിയശേഷം സാധാരണജനങ്ങളിലുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിശ്വാസം പതിന്മടങ്ങു വർദ്ധിച്ചു. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു:

'ഇന്ത്യയ്ക്കുള്ള ഒരൊറ്റ ആശാകേന്ദ്രം സാമാന്യജനങ്ങളാണ്. ഉയർന്ന വർഗ്ഗക്കാർ കായികമായും ധാർമ്മികമായും മരിച്ചു കഴിഞ്ഞു.'

ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1902 ൽ, തന്റെ 39-ാമത്തെ വയസ്സിൽ അദ്ദേഹം ചരമം പ്രാപിച്ച സമയത്ത്, ഇന്ത്യയിൽ തൊഴിലാളി സംഘടനകളോ, തൊഴിലാളി പ്രസ്ഥാനമോ ശക്തിപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. തൊഴിലാളി വർഗ്ഗം ആവിർഭവിച്ചു കഴിഞ്ഞിട്ടേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. എന്നിട്ടും ക്രാന്തദർശിയായ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി:

തൊഴിലാളികൾ പ്രവൃത്തി നിർത്തുകയാണെങ്കിൽ നിങ്ങൾക്ക് ഭക്ഷണം, തുണി മുതലായത് കിട്ടുന്നതും നിൽക്കും. എന്നിട്ടും നിങ്ങളവരെ താണവർഗ്ഗക്കാരായി കണക്കാക്കുകയും നിങ്ങളുടെ സ്വന്തം സംസ്കാരത്തിൽ അഭിമാനം കൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നു! ജീവിതം നിലനിർത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങളിൽ കെട്ടുപിണഞ്ഞതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കാൻ അവർക്ക് സന്ദർഭം ലഭിച്ചിട്ടില്ല. ഇത്ര കാലവും അവർ മനുഷ്യബുദ്ധിയിൽ നയിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ട്, ഒരേ മട്ടിൽ, യന്ത്രങ്ങളെപ്പോലെ പ്രവർത്തിച്ചുപോന്നു. അഭ്യസ്തവിദ്യരുടെ സമർത്ഥമായ വിഭാഗം അവരുടെ അദ്ധ്വാനത്തിന്റെ ഗണ്യമായ ഭാഗം എടുത്തുകൊണ്ടുപോന്നു. എല്ലാ രാജ്യങ്ങളിലും ഇതാണുണ്ടായത്. എന്നാൽ കാലം മാറിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. താഴ്ന്നവർഗ്ഗക്കാർ പൊതുവിൽ ഇക്കാര്യത്തെപ്പറ്റി ബോധമുള്ളവരായിത്തീർന്നിരിക്കുകയാണ്. ഇതിനെതിരായി, തങ്ങളുടെ ന്യായമായ അവകാശങ്ങൾ പിടിച്ചെടുക്കുന്നതിനുവേണ്ടി, അവർ ഒരൈക്യമുന്നണി രൂപവൽക്കരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. ഉയർന്നവർഗ്ഗക്കാർക്ക് ഇനി മേലിൽ എത്രതന്നെ ശ്രമിച്ചാലും താഴ്ന്ന വർഗ്ഗക്കാരെ അടിച്ചമർത്താൻ സാധിക്കുകയില്ല; ഉയർന്നവർഗ്ഗക്കാരുടെ ക്ഷേമം കിടക്കുന്നത് താഴ്ന്നവർഗ്ഗക്കാരെ, അവരുടെ ന്യായമായ അവകാശങ്ങൾ നേരിടുന്നതിനുവേണ്ടി സഹായിക്കുന്നതിലാണ്.'

എത്ര ശരി!

27

ശ്രീ നാരായണ ഗുരു

സ്വാമിവിവേകാനന്ദൻ കേരളത്തിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ബീഭത്സതയെപ്പറ്റി ഒരിക്കലിങ്ങനെ പറയുകയുണ്ടായി:

'മലബാർ രാജ്യത്ത് ഞാൻ കണ്ടതിനേക്കാൾ വഷളായ മറ്റെന്തെങ്കിലും ഈ ലോകത്തിലുണ്ടോ? പാവപ്പെട്ട പറയന് ഉയർന്ന ജാതിക്കാരൻ നടക്കുന്ന നിരത്തിലൂടെ നടക്കാൻ അനുവാദമില്ല. എന്നാൽ അവൻ തന്റെ പേർ ഒരു വികൃതമായ ഇംഗ്ലീഷുപേരാക്കിമാറ്റിയാൽ എല്ലാം ശരിയായി. മുസ്ലീം പേരാക്കി മാറ്റിയാലും കുഴപ്പം തീർന്നു. ഈ മലയാളികളൊക്കെ ഭ്രാന്തൻമാരാണെന്നും അവരുടെ വീടുകളെല്ലാം ഭ്രാന്താലയങ്ങളാണെന്നും തങ്ങളുടെ ഈ സ്വഭാവം മാറ്റുകയും കൂടുതൽ നന്നായി കാര്യങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കുന്നതുവരെ ഇന്ത്യയിലെ മറ്റുജനവിഭാഗങ്ങളാൽ പുച്ഛത്തോടുകൂടിയാണ് വീക്ഷിക്കപ്പെടുക എന്നുമല്ലാതെ മറ്റെന്തൊരു നിഗമനത്തിലാണ് നിങ്ങളെത്തിച്ചേരുക?'

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ മുതലാളിത്തോല്പാദനരീതിക്കു യോജിച്ച ദേശീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ അലകൾ കേരളത്തിലും അടിക്കാൻ തുടങ്ങുകയുണ്ടായി. പക്ഷേ, ജാതികളും ജാതിക്കുള്ളിലുള്ള ജാതികളും തൊട്ടുകൂടായ്കയും തീണ്ടിക്കൂടായ്കയും മറ്റനവധി ആചാരങ്ങളും നിറഞ്ഞ ഒരു ഭ്രാന്താലയത്തിൽ ആധുനികമായ ദേശീയ സംസ്കാരം തഴച്ചു വളരുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ഒരു തരം മരവിപ്പും നിശ്ചലതയും സ്തംഭനവും സൃഷ്ടിച്ചുകൊ

ണ്ടിരിക്കുന്ന ഫ്യൂഡൽ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളേയും അവയെ അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കുന്ന അന്ധവിശ്വാസജടിലമായ അനാചാരങ്ങളേയും എതിർക്കാതെ പുതിയ ഉൽപ്പാദനരീതിക്ക് തലപൊക്കാൻ കഴിയുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ഈ സ്ഥിതി മാറ്റുക എന്നത്– ഭ്രാന്താലയത്തെ, അനീതിക്കും അസമത്വത്തിനുമെതിരായി പോരാടുന്ന ദേശാഭിമാനികളായ ജനങ്ങളുടെ നാടാക്കിമാറ്റുക എന്നത്– ചരിത്രത്തിന്റെ ആവശ്യമായിരുന്നു. ചരിത്രപരമായ ഈ കടമ നിറവേറ്റാൻ കേരളത്തിനു നേതൃത്വവും പ്രചോദനവും നൽകിയ മതപരിഷ്കർത്താക്കളിൽ ശ്രീനാരായണഗുരുവാണ് മുന്നിട്ടുനിൽക്കുന്നത്. കേരളത്തിലെ ദേശീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഏറ്റവും മഹാനായ പ്രതിനിധിയാണദ്ദേഹം.

ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1854–ൽ ദക്ഷിണകേരളത്തിലെ ചെമ്പഴന്തി എന്ന ഗ്രാമത്തിൽ ഒരീഴവഗൃഹത്തിലായിരുന്നു അദ്ദേഹം ജനിച്ചത്. ഈഴവർ അക്കാലത്ത് 'തൊട്ടുകൂടാത്തവരും തീണ്ടിക്കൂടാത്തവരു' മായ താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരായിട്ടാണ് കരുതപ്പെട്ടിരുന്നത്. എങ്കിലും ചെറുപ്പത്തിൽ തന്നെ സംസ്കൃതത്തിലും, തമിഴിലും, മലയാളത്തിലും ഏറെക്കുറെ വൈദഗ്ദ്യം നേടാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചു. മതപരവും ദാർശനികപരവുമായ കാര്യങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്ന പലതരം പുസ്തകങ്ങളും അദ്ദേഹം വായിച്ചു പഠിച്ചു. അദ്വൈതമാണ് അദ്ദേഹത്തെ കൂടുതലാകർഷിച്ചത്. പക്ഷേ, സ്വന്തം ആത്മാവിന്റെ പുറംതോടിനുള്ളിൽ പതുങ്ങിക്കൂടാൻ അദ്ദേഹം തയ്യാറുണ്ടായിരുന്നില്ല. 1884–ൽ പിതാവു മരിച്ചതിനുശേഷം സ്വഗൃഹമുപേക്ഷിച്ചു. രാജ്യത്തിന്റെ പലഭാഗങ്ങളിലും ചുറ്റിസഞ്ചരിക്കുകയും ജനങ്ങളുടെ ജീവിതരീതികൾ നേരിട്ടു കണ്ടുമനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്തു.

ഫ്യൂഡൽ സങ്കുചിത തത്വങ്ങളുടെ ചട്ടക്കൂട്ടിൽ നിന്നു പുറത്തുകടന്നുകൊണ്ട് ശ്രീനാരായണഗുരു 'ഒരുജാതി, ഒരുമതം, ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന്' എന്ന മുദ്രാവാക്യം മുഴക്കി. ദൈവത്തിന്റെ കീഴിലുള്ള എല്ലാ മനുഷ്യരും സമൻമാരാണെന്ന ഈ പ്രഖ്യാപനം ഫ്യൂഡൽസംസ്കാരത്തെ തകർത്ത് മുതലാളിത്തോല്പാദനരീതിക്കനുയോജ്യമായ ദേശീയസംസ്കാരത്തെ വളർത്താനുള്ള ഒരു ആഹ്വാനമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടു തന്നെയാണ് ഈ മുദ്രാവാക്യം ബ്രാഹ്മണജന്മിമേധാവികളെ അരിശംകൊള്ളിച്ചത്.

പക്ഷേ, എതിർപ്പുകളൊന്നും വകവയ്ക്കാതെ തന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ പ്രധാനഭാഗം ജന്മിമേധാവിത്വത്തിനും അനാചാരങ്ങൾക്കും അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കുമെതിരായ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്കുവേണ്ടി അദ്ദേഹം വിനിയോഗിച്ചു.

ജാതിവ്യവസ്ഥയോടുള്ള വെല്ലുവിളി

ബംഗാളിൽ രാജാറാം മോഹൻ റോയി ചെയ്തപോലെ ശ്രീനാരായണഗുരു ബിംബാരാധനയെ എതിർക്കുകയുണ്ടായില്ല. ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളേയും പ്രാകൃതദൈവങ്ങളേയും വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് പുതിയ ക്ഷേത്രങ്ങൾ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയാണദ്ദേഹം ചെയ്തത്. അക്കാലത്ത് ബ്രാഹ്മണനു മാത്രമേ ക്ഷേത്രം പ്രതിഷ്ഠിക്കാനവകാശമുണ്ടായിരുന്നുള്ളു. ഈശ്വരനും മനുഷ്യമിടയിലുള്ള 'ഭൂദേവ' നായിരുന്നു ബ്രാഹ്മണൻ. ഏതു ജാതിയിൽപ്പെട്ടവനും ക്ഷേത്രം പ്രതിഷ്ഠിക്കാനവകാശമുണ്ടെന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ചു കൊണ്ട് ശ്രീനാരായണഗുരു സ്ഥാപിച്ച നൂറോളം ക്ഷേത്രങ്ങൾ, വാസ്തവത്തിൽ ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തോടും ജാതിവ്യവസ്ഥയോടുമുള്ള വെല്ലുവിളികളായിരുന്നു.

കാടൻമാരുടെ കാലംമുതൽക്കു നടന്നുവന്ന പ്രകൃതിപൂജയും അപരിഷ്കൃതത്വത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങളായ കുട്ടിച്ചാത്തൻ, ചുടലമാടൻ, പൂതത്താൻ, വങ്കാരമാടൻ, മല്ലൻ, കരിങ്കാളി തുടങ്ങിയ മൂർത്തികളെ ആരാധിക്കലും കേരളീയ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ മുരടിച്ചയുടേയും സ്തംഭനത്തിന്റേയും പ്രത്യേകതകളായിരുന്നു. എന്നാൽ, കേരളം ഒരു ദേശമെന്ന നിലയ്ക്ക് മുന്നോട്ടുവരാൻ തുടങ്ങിയപ്പോൾ, പ്രാകൃത ദൈവങ്ങൾക്കും കുലദൈവങ്ങൾക്കും ഗ്രാമദൈവങ്ങൾക്കും പകരം ദേശീയ പ്രാധാന്യമുള്ള, എന്നുവച്ചാൽ കേരളത്തിലൊട്ടുക്കും പ്രചാരമുള്ള, പൊതു ദൈവങ്ങൾക്കു പ്രാധാന്യം ലഭിച്ചു. പഴയ സാമൂഹ്യാചാരങ്ങളെയെന്നപോലെ പഴയ ദൈവങ്ങളേയും ശ്രീനാരായണഗുരു വെല്ലുവിളിച്ചു. തന്റെ ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ പഴയ ദൈവങ്ങളെയല്ല പുതിയ ദൈവങ്ങളെയാണ് അദ്ദേഹം പ്രതിഷ്ഠിച്ചത്.കുട്ടിച്ചാത്തൻ, കരിങ്കാളി തുടങ്ങിയ പ്രാകൃത ദൈവങ്ങൾക്കെതിരായ ഈ സമരം ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുന്നേറ്റത്തെയാണ് കുറിക്കുന്നത്. ജാതി മേധാവിത്വത്തിനും കരിങ്കാളി കുട്ടിച്ചാത്തൻമാർക്കുമെതിരായ സമരങ്ങൾ അന്നത്തെ ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അവിഭാജ്യ ഘടകങ്ങളായിരുന്നു.

ജനങ്ങളുടെ വിശ്വാസങ്ങളുടെ നിലവാരത്തെ കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ട് പലതരത്തിലുള്ള ക്ഷേത്രങ്ങളാണ് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടത്. ചിലതിൽ ബിംബങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു, ചിലതിൽ ബിംബങ്ങളില്ല. ചിലതിൽ ബിംബത്തിനുപകരം ഒരു കണ്ണാടി വയ്ക്കും. ഒടുവിൽ ക്ഷേത്രനിർമ്മാണത്തെത്തന്നെ വളരെയൊന്നും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കാതെയായി. 1917-ൽ ഈഴവ സമുദായങ്ങൾക്കു നൽകിയ ഒരു സന്ദേശത്തിൽ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിച്ചതായി കാണുന്നു:

'ഇനി ക്ഷേത്രനിർമ്മാണത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കരുത്. ക്ഷേത്രത്തിൽ ജനങ്ങൾക്ക് വിശ്വാസം കുറഞ്ഞുവരികയാണ്. അമ്പലം കെട്ടുവാൻ പണം ചെലവിടരുത്. ദുർവ്യയമായി എന്ന് അവർ പശ്ചാത്തപിക്കുവാൻ ഇടയുണ്ട്. കാലത്തിന് അത്രമാത്രം മാറ്റം വന്നിരിക്കുന്നു. എങ്കിലും, തൽക്കാലം ക്ഷേത്രം വേണ്ടെന്നു പറഞ്ഞാൽ ജനങ്ങൾ കേൾക്കുകയില്ല. നിർബന്ധമാണെങ്കിൽ ചെറിയ ക്ഷേത്രം വച്ചുകൊള്ളട്ടെ. പ്രധാനദേവാലയം വിദ്യാലയമായിരിക്കണം. പണം പിരിച്ച് പള്ളിക്കൂടങ്ങൾ കെട്ടുവാനാണ് ഉത്സാഹിക്കേണ്ടത്. ശുചിയും മറ്റും ഉണ്ടാക്കുവാൻ ക്ഷേത്രം കൊള്ളാം. ജാതിഭേദം കൂടാതെ ഒരു പൊതു ആരാധനാസ്ഥലത്തെങ്കിലും ജനങ്ങളെ ഒന്നിച്ചുചേർക്കുവാൻ ക്ഷേത്രങ്ങൾ വഴി കഴിയുമെന്നുതോന്നിയിരുന്നു. അനുഭവം നേരെമറിച്ചാണ്. ക്ഷേത്രം ജാതിവ്യത്യാസത്തെ അധികമാക്കുന്നു. ഇനി ജനങ്ങൾക്ക് വിദ്യാഭ്യാസം കൊടുക്കാൻ ശ്രമിക്കണം. അവർക്ക് അറിവുണ്ടാകട്ടെ. അതുതന്നെയാണ് അവരെ നന്നാക്കുവാനുള്ള മരുന്ന്.'

നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പരിപാടികൾ

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ കടുത്ത പ്രഹരങ്ങൾ ഫ്യൂഡൽസാമൂഹ്യ ജീവിതത്തിന്റെ മുഖമായ പല മർമ്മങ്ങളിലും ചെന്നുകൊണ്ടു. പുതിയ രീതിയിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസത്തേയും സംസ്കാരത്തേയും അദ്ദേഹം പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. സ്ത്രീകളുടെ അടിമത്തത്തേയും തിരണ്ടുകുളിസദ്യ, താലികെട്ടുകല്യാണം തുടങ്ങിയ അനാചാരപരമായ ധൂർത്തുകളേയും അദ്ദേഹം എതിർത്തു. പ്രാകൃതമായ വിവാഹസമ്പ്രദായങ്ങൾക്കുപകരം ആധുനികയുഗത്തിനു യോജിച്ച വിവാഹസമ്പ്രദായങ്ങളേർപ്പെടുത്തുവാൻ അദ്ദേഹം ആഹ്വാനം ചെയ്തു. ഉദാഹരണത്തിന് 1908-ൽ അദ്ദേഹം എഴുതി: 'ഏകകാലത്തിൽ ഒരുത്തന് ഒന്നിലധികം ഭാര്യമാരും ഒരുത്തിക്ക് ഒന്നിലധികം ഭർത്താക്കൻമാരും ഇപ്പോൾ ചില ദിക്കുകളിൽ കാണാനുണ്ട്. ഈ ഏർപ്പാട് മേലാൽ യഥേഷ്ടം നടപ്പാക്കാതിരിപ്പാൻ വേണ്ടത് ആലോചിക്കണം.' ഫ്യൂഡൽ വിവാഹരീതികൾ മാത്രമല്ല, ഫ്യൂഡൽ സ്വത്തവകാശക്രമങ്ങളും മാറ്റണമെന്ന് അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടു. 'സ്വജനങ്ങളിൽ മരുമക്കത്തായം അനുസരിക്കുന്നവരുടെ ഇടയിൽ ഒരുത്തന്റെ സ്വന്തസമ്പാദ്യത്തിൽനിന്ന് ഒരംശത്തിനെങ്കിലും അവൻ മുറപ്രകാരം വിവാഹം കഴിച്ച ഭാര്യയും മക്കളും അവകാശികളായിരിക്കാൻ നിയമം വേണം.' എന്നദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ മുരട്ടിൽ കത്തിവയ്ക്കുന്ന പന്തിഭോജനം, മിശ്രവിവാഹം മുതലായവയെ അദ്ദേഹം

പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. സർവ്വോപരി പുതിയ പുതിയ വ്യവസായങ്ങൾ വളർത്തണമെന്ന് അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആഭിമുഖ്യത്തിൽ നടന്ന വ്യവസായപ്രദർശനം കേരളത്തിൽ ആദ്യത്തേതായിരുന്നു എന്ന് പ്രത്യേകം പ്രസ്താവ്യമാണ്.

അഭ്യസ്തവിദ്യരും ദേശീയസംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളുമായ ഡോക്ടർമാർ, വക്കീലൻമാർ, ജഡ്ജിമാർ മുതലായവരിൽ പലരും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാന ശിഷ്യൻമാരായിത്തീർന്നു. എന്നാൽ പിന്നണിജാതിക്കാരിൽ നിന്നാണ്, പ്രത്യേകിച്ചും ഈഴവരിൽനിന്നാണ്, അദ്ദേഹത്തിന് കൂടുതൽ ശിഷ്യൻമാരുണ്ടായത്. കേരളത്തിന്റെ പ്രത്യേക പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ ഇതു സ്വാഭാവികമായിരുന്നുതാനും. ക്ഷേത്രങ്ങൾ പണിയാനാവശ്യമായ പണവും ഭൂസ്വത്തുക്കളും മറ്റും പണക്കാരായ ഈഴവപ്രമാണികളാണ് സംഭാവന ചെയ്തിരുന്നത്. പക്ഷേ, പണക്കാർ മാത്രമല്ല, അദ്ദേഹത്തെ ആരാധിച്ചത്. കർഷകതൊഴിലാളികൾ, ചെറുകിടകൃഷിക്കാർ തുടങ്ങിയ സാധുക്കളും ആയിരക്കണക്കായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിന്നിൽ അണിനിരന്നു.

അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരിഷ്കാരങ്ങൾ, യഥാർത്ഥത്തിൽ ഒരു ജാതിക്കോ സമുദായത്തിനോ മാത്രമല്ല, കേരളത്തിന്റെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിനാകെ, പ്രാധാന്യമുള്ളതായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് വിവിധ ജാതിയിൽപ്പെട്ട പതിനായിരക്കണക്കിനുള്ള ദേശാഭിമാനികൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിന്നിൽ അണിനിരന്നത്.

1928-ൽ അദ്ദേഹം ചരമം പ്രാപിച്ചപ്പോൾ കേരളത്തിന്റെ നാനാഭാഗങ്ങളിലും നടന്ന അനുശോചനയോഗങ്ങളിൽ എല്ലാ ജാതിക്കാരും പങ്കെടുക്കുകയുണ്ടായി.

ബ്രഹ്മവിദ്യ

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ കാലത്തുതന്നെ ഇന്ത്യയുടെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിലായി വേറെയും ചില മതപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുണ്ടായി. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനകാലമായപ്പോഴേയ്ക്കും ഭാരത ധർമ്മമഹാമണ്ഡൽ, ദേവസമാജം, ബ്രഹ്മവിദ്യാസംഘം മുതലായ പല മതപരിഷ്കരണ സംഘടനകളും ഉയർന്നുവന്നു. അവയിൽ ഏറ്റവുമധികം പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നത് 1879-ൽ മദാം ബ്ലാവട്സ്കിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ഇംഗ്ലണ്ടിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടതും പിന്നീട് ആനിബസന്റിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ഇന്ത്യയിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടതുമായ 'തിയോസഫി' (ബ്രഹ്മവിദ്യ)

യാണ്. 1847–ൽ ഇംഗ്ലണ്ടിൽ ജനിച്ച ആനിബസന്റ് 1893 ലാണ് ബ്രഹ്മവിദ്യാ പ്രചരണത്തിനുവേണ്ടി ഇന്ത്യയിൽ വന്നത്. അതുമുതൽക്ക് 1933 –ൽ മരണം പ്രാപിക്കുന്നതുവരേയും ഇന്ത്യയെ അവർ സ്വന്തം നാടായിക്കരുതി. ജാതിമതഭേദമന്യേയുള്ള മനുഷ്യസാഹോദര്യം പ്രചരിപ്പിക്കൂ എന്നതായിരുന്നു ബ്രഹ്മവിദ്യക്കാരുടെ പ്രഖ്യാപിതോദ്ദേശ്യം. എന്നാൽ ആർഷസംസ്കാരവും ഹിന്ദുമതവുമാണ് അവരെ കൂടുതൽ ആകർഷിച്ചത്. ഹിന്ദുമതത്തിലെ പുനർജൻമവാദം മുതലായ സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽപ്പോലും അവർക്ക് വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, ഈ മതപ്രചരണത്തിലൂടെ ഇന്ത്യക്കാരുടെ ദേശീയബോധം വളർത്താനും ഇന്ത്യയുടെ ആദർശങ്ങളിലടിയുറച്ച പുതിയൊരു വിദ്യാഭ്യാസം പ്രചരിപ്പിക്കാനുമാണവർ പരിശ്രമിച്ചത്. ആനിബസന്റായിരുന്നു ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ ഇന്ത്യയിൽ മിക്കഭാഗത്തും പടർന്നുപിടിച്ച 'ഹോം റൂൾ' പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാവ്.

മതപരിഷ്കരണത്തിന്റെ പുരോഗമനസ്വഭാവം

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിലും ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയ നവോത്ഥാനത്തിന് ഉത്തേജനം നൽകിയ ഈ വിവിധങ്ങളായ മതപരിഷ്കരണ സംരംഭങ്ങളുടെയെല്ലാം ചട്ടക്കൂട് ആത്മീയവും മധ്യകാലോചിതും പിന്തിരിപ്പനുമാണ്.അവയുടെ നേതാക്കൻമാർക്ക് പലതരം ബൂർഷ്വാപരിമിതികളുണ്ടായിരുന്നു. മർദ്ദനത്തിലും ചൂഷണത്തിലും കിടന്നു ഞെരുങ്ങുന്ന കർഷകതൊഴിലാളികൾ, കൈവേലക്കാർ തുടങ്ങിയ ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ സാധാരണജനങ്ങളെയാകെ ആകർഷിച്ചണിനിരത്താൻ കെൽപ്പുള്ള സാമ്പത്തികപരിപാടികളൊന്നും അവർക്കുണ്ടായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് വർഗസമരങ്ങൾ മൂർച്ഛിക്കുകയും ബഹുജനപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ശക്തിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തപ്പോൾ അവരുടെ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ നിർജീവങ്ങളും ഏറെക്കുറെ ഉപയോഗശൂന്യങ്ങളും ആയിത്തീർന്നത്.

എങ്കിലും അവയുടെ ഉള്ളടക്കം, പ്രത്യേകിച്ചും ആരംഭകാലത്ത്, വിദേശമേധാവിത്വത്തിനും ഫ്യൂഡലിസത്തിനും എതിരായിരുന്നു. കാലഹരണം വന്ന പഴയ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ തട്ടിത്തകർക്കാനും പുതിയ ഉൽപ്പാദന ബന്ധങ്ങൾക്കും പുതിയ ആശയങ്ങൾക്കും വേണ്ടി മുന്നേറാനും അവ ജനങ്ങൾക്ക് പ്രചോദനം നൽകി. അതുകൊണ്ടവ പുരോഗമനപരങ്ങളാണ്.

ദേശീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഈ മതനേതാക്കൻമാർ വർത്തമാന കാലത്തിന്റെ അന്തസ്സും ഊർജ്ജസ്വലതയും ഉയർത്താൻ വേണ്ടി ഭൂത കാലത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക പൈതൃകത്തെയാണ് എല്ലായിടത്തും ആശ്രയിച്ചത്. സാംസ്കാരികമായ വേരുറവകൾക്കുവേണ്ടി ഭൂതകാല ത്തിന്റെ അഗാധതകളിലൂടെ ഊളിയിടുവാനും പുരാണങ്ങളുടേയും ഉപ നിഷത്തുക്കളുടേയും പൈതൃകത്തെ, അതിന്റെ എല്ലാത്തരം വൈവിധ്യ ങ്ങളോടും മഹത്വങ്ങളോടുംകൂടി, ആധുനികജീവിതത്തോട് ഇണക്കി ച്ചേർക്കാനുമാണവർ പരിശ്രമിച്ചത്. അവ്യക്തവും വേണ്ടത്ര രൂപപ്പെട്ടുക ഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്തതുമായ ഭാവികാലം അവരെ മുന്നോട്ടു പിടിച്ചുവലിച്ചു. പക്ഷേ, അതേസമയത്ത്, ഭൂതകാലത്തെ പുനർജീവിപ്പിക്കുകയാണ് തങ്ങൾ ചെയ്യുന്നതെന്ന് അവർ വിശ്വസിച്ചു. ലോകത്തിന്റെ വിവിധ ഭാഗ ങ്ങളിലുണ്ടായിട്ടുള്ള എല്ലാ നവോത്ഥാനങ്ങളും സാംസ്കാരികമായ വേരു കൾക്കുവേണ്ടി ഇങ്ങനെ അന്വേഷിച്ചുപോയിട്ടുണ്ടെന്നുകാണാം. ഇംഗ്ല ണ്ടിലെ മതപരിഷ്കരണ സംരംഭങ്ങളിലും ഫ്രാൻസിലെ ബൂർഷ്വാ നവോ ത്ഥാനത്തിലും ഈ പിന്തിരിഞ്ഞുനോട്ടമുണ്ടായിട്ടുണ്ട്.

പക്ഷേ, ഭൂതകാലത്തെ പുനർജീവിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതിലൂടെ യഥാർത്ഥത്തിലവർ ഭാവിയെ സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ക്രിസ്റ്റഫർ കോഡ്വെൽ തന്റെ 'സ്റ്റഡീസ് ഇൻ എ ഡൈയിംഗ് കൾചർ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ,

'താൻ ജനിച്ചതുതന്നെ ഈ ഭൂമിയിൽ ഭൂതകാലത്തെ രക്ഷിക്കാനോ പുനഃസ്ഥാപിക്കാനോ ആണെന്ന് അവൻ വിശ്വസിച്ചേക്കാം. പ്രവർത്തിച്ചു കഴിഞ്ഞതിനുശേഷമാണ് ഭാവികാലമാണ് നിലവിൽ വന്നിട്ടുള്ളതെന്ന് അവൻ കാണുന്നത്. പ്രാചീന ക്രിസ്തുമതത്തിലേയ്ക്ക് 'മടങ്ങിപ്പോകുന്ന' മതപരിഷ്കർത്താവ് ബൂർഷ്വാ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മതത്തെയാണ് മുന്നോട്ടു കൊണ്ടുവരുന്നത്.'

ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുന്നേറ്റത്തിനു പ്രചോദനം നൽകിയ മതപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കും ഇതു ബാധകമാണ്.

28

ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുന്നേറ്റം

1857- ലെ ദേശീയ കലാപം വരെ ഇന്ത്യയിലെ നാട്ടുരാജാക്കൻമാരുടെ ശക്തിയെ തകർക്കാനാണ് ബ്രിട്ടീഷ് മേധാവികൾ ശ്രമിച്ചത്. അതിൽ അവർ ഏറെക്കുറെ വിജയിക്കുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ അതിനുശേഷം അവർ നാട്ടുരാജാക്കൻമാരേയും നാടുവാഴികളേയും പ്രീണിപ്പിക്കുക എന്ന നയം സ്വീകരിച്ചു. ഫ്യൂഡൽസാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ നിലനിർത്തുവാൻ അവർ ആവുന്നതും പരിശ്രമിച്ചു. നാടുവാഴികളുടെ പിൻബലത്തോടുകൂടി അവർ തങ്ങളുടെ ചൂഷണവ്യവസ്ഥയെ കൂടുതൽ രൂക്ഷമാക്കി. കൃഷിക്കാർ കൂടുതൽ പാപ്പരാവാൻ തുടങ്ങി. 1850 വരെ ഇന്ത്യയിൽ ഭൂമിയില്ലാത്ത കൃഷിക്കാർ വിരളമായിരുന്നു. എന്നാൽ 1882 ആയപ്പോഴേയ്ക്കും ഭൂമിയില്ലാത്ത കൃഷിക്കാരുടെ എണ്ണം 75 ലക്ഷമായി. 1921 ആയപ്പോഴേയ്ക്കും ഇത് 210 ലക്ഷമായി വർദ്ധിച്ചു. കൃഷി അധഃപതിച്ചു. കാർഷിക കുഴപ്പങ്ങളുടെ ഫലമായി കൂടെക്കൂടെ ക്ഷാമങ്ങളും പട്ടിണിമരണങ്ങളും നടമാടാൻ തുടങ്ങി. ജനങ്ങളുടെ അസംതൃപ്തിയും രോഷവും വർദ്ധിച്ചുകൊണ്ടുവന്നു. ഈ അസംതൃപ്തിയിൽ നിന്നാണ് 1875-ൽ പലയിടത്തും കാർഷിക ലഹളകൾ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടത്.

ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്

ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളിവർഗ്ഗം ഇന്ത്യൻ വ്യവസായങ്ങളുടെ വളർച്ചയെ ഇഷ്ടപ്പെട്ടില്ല. അവയെ പലതരത്തിലും ഞെക്കിക്കൊല്ലാനാണു ശ്രമിച്ച

ത്.അതിന്റെ ഫലമായി സ്വാഭാവികമായും ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളിവർഗ്ഗവും ഇന്ത്യൻ ജനതയും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യം വളരാൻ തുടങ്ങി. ഈ വൈരുദ്ധ്യത്തിലൂടെ ഇന്ത്യാക്കാരുടെ ഉടമസ്ഥതയിലുള്ള ചില വ്യവസായങ്ങളുയർന്നുവന്നു. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടാരംഭിച്ചപ്പോഴേക്കും ഇന്ത്യയിൽ പരുത്തിത്തുണി മില്ലുകളുടെ എണ്ണം ഇരുന്നൂറോളമായി. ഇങ്ങനെ 1850 നും 1900 നുമിടയിൽ ഇന്ത്യയിലാദ്യമായി ഒരു ദേശീയമുതലാളിവർഗ്ഗം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. അതോടൊപ്പം തൊഴിലാളികളും രംഗപ്രവേശം ചെയ്തു. വക്കീൽമാർ, ഡോക്ടർമാർ, അദ്ധ്യാപകർ, ക്ലർക്കുമാർ എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഇടത്തരക്കാരായ ബുദ്ധിജീവികൾ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ഉയർന്ന സ്ഥാനങ്ങൾ നേടാൻ തുടങ്ങി. ഈ പുതിയ സാമൂഹ്യ ശക്തികളാണ് സംഘടിതമായ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന് അടിത്തറയിട്ടത്.

ഇന്ത്യയിലെ വളർന്നുവരുന്ന വ്യവസായങ്ങളുടെ പുരോഗതിയെ തടയാനും അങ്ങനെ ലങ്കാഷെയറിലെ മില്ലുടമകളെ സഹായിക്കാനും വേണ്ടി 1882ൽ ബ്രിട്ടീഷുതുണികളുടെ മേലുണ്ടായിരുന്ന ഇറക്കുമതിച്ചുങ്കം എടുത്തുകളയപ്പെട്ടു. ഒരുകൊല്ലം കഴിഞ്ഞപ്പോഴേയ്ക്കും ഇന്ത്യയുടെ ആവശ്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി വാദിക്കാൻ ചില രാഷ്ട്രീയസംഘടനകൾ ഉയർന്നുവന്നു. ബംഗാളിൽ എസ്.എൻ.ബാനർജിയുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള 'ഇന്ത്യൻ അസോസിയേഷൻ', ബോംബെയിൽ ദാദാഭായി നവറോജിയുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള 'ബോംബെ അസോസിയേഷൻ' പൂനെയിൽ ചിപ്ലങ്കറുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള 'സാർവജനിക് സഭ' എന്നിങ്ങനെ പലതും. 1885 ൽ ഇന്ത്യയിലെ വിവിധഭാഗങ്ങളിലുള്ള രാഷ്ട്രീയനേതാക്കൻമാരെല്ലാം ഒത്തുചേർന്ന് അഖിലേന്ത്യാ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള 'ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്' എന്ന സംഘടന രൂപീകരിച്ചു.

സമ്മേളനത്തിൽ അദ്ധ്യക്ഷത വഹിച്ച ഡബ്ല്യു.സി.ബാനർജി കോൺഗ്രസിന്റെ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളെന്തൊക്കെയായിരിക്കണമെന്ന് നിർവ്വചിക്കുകയുണ്ടായി: ഒന്നാമതായി, ദേശീയ പ്രവർത്തകർ തമ്മിൽ സുദൃഢമായ ബന്ധം പുലർത്തുക; രണ്ടാമതായി ജനങ്ങളുടെ മതപരവും ജാതീയവും പ്രാദേശികവുമായ സങ്കുചിത വീക്ഷണഗതികളവസാനിപ്പിക്കുകയും അവർക്കിടയിൽ ദേശീയൈക്യത്തിന്റെ ബോധം വളർത്തുകയും ചെയ്യുക; മൂന്നാമതായി രാജ്യത്തെ നേരിടുന്ന സജീവപ്രശ്നങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് അഭ്യസ്തവിദ്യരായ നേതാക്കൻമാർക്കിടയിൽ ചർച്ചകൾ നടത്തുകയും ആ ചർച്ചയുടെ ഫലമായുണ്ടാകുന്ന തീരുമാനങ്ങൾ രേഖപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുക; നാലാമതായി അടുത്ത ഒരു കൊല്ലത്തേക്കുള്ള പരിപാടി തീർച്ചപ്പെടുത്തുക.

രാജഭക്തിയുടെ ഫലം

ആദ്യകാലത്തെ കോൺഗ്രസിനു വളരെ പരിമിതമായ ലക്ഷ്യവും പരിപാടികളുമാണുണ്ടായിരുന്നതെന്ന് ഇതിൽ വ്യക്തമാകും. ഡബ്ല്യു.സി. ബാനർജി, സുരേന്ദ്രനാഥ ബാനർജി, ആനന്ദമോഹൻ ബോസ്, രാജ്ബിഹാരിഘോഷ്, ദാദാഭായി നവറോജി, ഫിറോസ് ഷാമേത്ത, ആർ.സി.ദത്ത്, ബദ്‌രുദീൻതാബ്ജി, റാനഡേ, ഗോപാലകൃഷ്ണഗോഖലേ, സുബ്രഹ്മണ്യയ്യർ, പണ്ഡിറ്റ് മാളവ്യ മുതലായവരായിരുന്നു ആദ്യകാലത്തെ കോൺഗ്രസ് നേതാക്കൾ. ഹ്യൂം,വെഡ്ഡർ ബേൺ തുടങ്ങിയ ചില ഇംഗ്ലീഷുകാരും നേതൃസ്ഥാനത്തുണ്ടായിരുന്നു. മിതവാദികൾ എന്ന പേരിലാണ് ഈ നേതാക്കൻമാർ പൊതുവിൽ അറിയപ്പെടുന്നത്. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിൽ നിന്ന് സ്വാതന്ത്ര്യം നേടുക എന്നൊരുദ്ദേശ്യമേ അവർക്കുണ്ടായിരുന്നില്ല. എന്നല്ല, നേരേമറിച്ച്, ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ജനാധിപത്യത്തിലും നീതിനിയമങ്ങളിലും അവർക്ക് അതിരുകവിഞ്ഞ വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നുതാനും. ഉദാഹരണത്തിന് സുരേന്ദ്രനാഥ ബാനർജി 1895 ൽ പ്രസ്താവിച്ചതു നോക്കുക:

'പ്രചോദനങ്ങൾക്കും നേതൃത്വത്തിനും ഇംഗ്ലണ്ടിന്റെ നേർക്കാണ് നമ്മൾ നോക്കുന്നത്.......ഇംഗ്ലണ്ടാണ് നമ്മുടെ രാഷ്ട്രീയനേതാവ്.......ഇംഗ്ലീഷുകാരുടെ നീതിബോധത്തിലും വിശാലമനസ്കതയിലും നമുക്ക് വലിയ വിശ്വാസമുണ്ട്. പാർലമെന്റുകളുടെ മാതാവായ ബ്രിട്ടീഷ് കോമൺസ് സഭയിൽ, ലോകത്തിലെ ഏറ്റവും വലിയ ആ പ്രതിനിധിസഭയിൽ, നമുക്ക് അതിരുകവിഞ്ഞ വിശ്വാസമുണ്ട്. ഇംഗ്ലീഷുകാർ എവിടെയെല്ലാം തങ്ങളുടെ കൊടി പറപ്പിക്കുകയും തങ്ങളുടെ ഭരണം സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ടോ അവിടെയെല്ലാം പ്രാതിനിധ്യ ഭരണത്തിന്റെ മാതൃകയായിട്ടാണ് അവയെ രൂപവൽക്കരിച്ചിട്ടുള്ളത്.......' ദാദാഭായി നവറോജി പോലും തങ്ങൾ രാജഭക്തരാണെന്ന് ഊന്നിപ്പറയുകയുണ്ടായി. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളുടെ നീതിബോധം തങ്ങളെ വഞ്ചിക്കുകയില്ലെന്നായിരുന്നു അവരുടെ വിശ്വാസം. ഒരുഭാഗത്ത്തികച്ചും നിയമവിധേയമായ മാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെ ഇന്ത്യക്കാരുടെ ആവശ്യങ്ങൾ എത്ര ന്യായമാണെന്ന് ബ്രിട്ടീഷുകാരെ ബോദ്ധ്യപ്പെടുത്തുകയും മറുഭാഗത്ത് വിദ്യാഭ്യാസപരമായി ഇന്ത്യാക്കാരെ വളർത്തിക്കൊണ്ടുവരുകയും ചെയ്യുക എന്നതായിരുന്നു അവരുടെ മൗലിക പരിപാടി. ഇന്ത്യക്കാർക്ക് കൂടുതൽ പ്രാതിനിധ്യമനുവദിക്കുന്ന നിയമസഭാപരിഷ്കാരങ്ങൾ നടപ്പിൽ വരുത്തുക, ഇന്ത്യൻ വ്യവസായങ്ങൾക്ക് പ്രോത്സാഹനം നൽകുക, പബ്ലിക് സർവീ

സുകളിൽ ഇന്ത്യക്കാർക്ക് തുല്യാവകാശങ്ങളനുവദിക്കുക മുതലായ ആവശ്യങ്ങളാണ് അവരുന്നയിച്ചത്.

എന്നാൽ, ഇത്തരം പരിമിതമായ ആവശ്യങ്ങൾപോലും അനുവദിക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ തയ്യാറായിരുന്നില്ല. നേരേമറിച്ച്, അവർ തങ്ങളുടെ ചൂഷണവും മർദ്ദനസംവിധാനങ്ങളും കൂടുതൽ രൂക്ഷമാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ഒടുവിൽ, 1905ൽ, വൈസറോയി കഴ്സൻ പ്രഭു ബംഗാൾ സംസ്ഥാനത്തെ വിഭജിക്കാൻ തീരുമാനിച്ചതോടുകൂടി ജനങ്ങളുടെ അസംതൃപ്തി ആളിക്കത്താൻ തുടങ്ങി.

തീവ്രവാദികളും മിതവാദികളും

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തോടുകൂടിത്തന്നെ ബാലഗംഗാധരതിലകൻ, വിപിൻചന്ദ്രപാൽ, അരവിന്ദഘോഷ്, ലാലാലജ്പത്റായ് തുടങ്ങിയ യുവത്വം തുളുമ്പുന്ന തീവ്രവാദികളായ രാഷ്ട്രീയനേതാക്കൻമാർ മിതവാദികളായ നേതാക്കൻമാരുടെ നയത്തിൽ ആക്ഷേപവും അസംതൃപ്തിയും പ്രകടിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. രാജഭക്തിപ്രമേയങ്ങൾകൊണ്ടും ഹർജിയയക്കലുകൾകൊണ്ടും പാർലമെന്റിനോടുള്ള വിനീതാഭ്യർത്ഥനകൾ കൊണ്ടും പ്രയോജനമില്ലെന്നും പാർലമെന്റിനു പുറത്ത് ജനകീയ പ്രക്ഷോഭണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സ്വദേശി, ബ്രിട്ടീഷുസാമാന ബഹിഷ്കരണം എന്നിങ്ങനെ കൂടുതൽ കാര്യക്ഷമമായ പരിപാടികളാവിഷ്കരിക്കേണ്ടതാവശ്യമാണെന്നും അവർ പ്രഖ്യാപിച്ചു. കോൺഗ്രസിനകത്ത് മിതവാദികളും തീവ്രവാദികളും തമ്മിലുണ്ടായ ഈ രാഷ്ട്രീയമത്സരം നാൾക്കുനാൾ വർദ്ധിച്ചുകൊണ്ടുവന്നു. 1907–ാമാണ്ടായപ്പോഴേയ്ക്കും അത് പരസ്യമായ ഭിന്നിപ്പിലും പിളർപ്പിലും ചെന്നെത്തി. ഈ സംഭവവികാസങ്ങളെപ്പറ്റി ജവഹർലാൽ നെഹ്റു തന്റെ 'ഇന്ത്യയെ കണ്ടെത്ത' ലിൽ ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു.:

'1885–ൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന് ആളായ്മവന്നതോടുകൂടി പുതിയൊരുതരം നേതൃത്വം പ്രത്യക്ഷമായി–കൂടുതൽ പരാക്രമവും കൂസലില്ലായ്മയുള്ളതും, എണ്ണത്തിൽ വളരെയേറെ വരുന്ന താഴ്ന്ന ഇടത്തരക്കാരുടേയും വിദ്യാർത്ഥികളുടേയും, യുവജനങ്ങളുടേയും പ്രാതിനിധ്യം വഹിക്കുന്നതുമായ ഒരു നേതൃത്വം. ബംഗാൾ വിഭജനത്തിനെതിരായി നടത്തിയ പ്രബലമായ പ്രക്ഷോഭണത്തിൽ പ്രാപ്തരും പരാക്രമികളുമായ ഇത്തരം അനേകം നേതാക്കൾ ബംഗാളിൽ പൊന്തിവന്നു. എന്നാൽ മഹാരാഷ്ട്രദേശക്കാരനായ ബാലഗംഗാ

ധരതിലകനായിരുന്നു ഈ യുഗത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ പ്രതിരൂപം. പഴയ നേതൃത്വത്തിന് പ്രതിനിധീഭവിച്ചതും ഒരു മഹാരാഷ്ട്രദേശീയൻ തന്നെ –അതി പ്രാപ്തനും പ്രായം കുറഞ്ഞയാളുമായ ഗോപാലകൃഷ്ണഗോഖലെ. വിപ്ലവപരമായ മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ വായുമണ്ഡലത്തിൽ മാറ്റൊലി പൊങ്ങിച്ചു. ക്ഷോഭം പെരുകി, സംഘർഷം അനിവാര്യമായി. അതുകൂടാതെ കിഴക്കൻ, സർവാദൃതനും നാടാകെ അച്ഛനെപ്പോലെ കരുതുന്നയാളുമായ ദാദാഭായി നവറോജിയെ, കോൺഗ്രസിന്റെ ആ പഴയ പിതാമഹനെ, വിശ്രമസ്ഥാനത്തുനിന്ന് മുന്നോട്ടേയ്ക്ക് കൊണ്ടുവന്നു. പക്ഷേ, അതു കൊണ്ടുണ്ടായ ആശ്വാസം അല്പകാലമേ നീണ്ടുനിന്നുള്ളൂ. 1907ൽ ഏറ്റുമുട്ടലുണ്ടായി. പുറംകാഴ്ചയ്ക്ക് അതിന്റെ ഫലം, പഴയ മിതവാദി വിഭാഗത്തിനൊരു വിജയമായിരുന്നു. പക്ഷേ, സംഘടനാപരമായ നിയന്ത്രണത്തിന്റേയും കോൺഗ്രസിന്റെ അന്നത്തെ ഇടുങ്ങിയ വോട്ടവകാശവ്യവസ്ഥയുടേയും ഫലമായിട്ടാണ് ഈ വിജയം നേടിയത്. രാജ്യകാര്യങ്ങളിൽ മനസു ചെലുത്തുന്നവരായി ഇന്ത്യയിലുള്ള ജനങ്ങളിൽ ഒരു വലിയ ഭൂരിപക്ഷം തിലകനേയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കക്ഷിയേയും അനുകൂലിച്ചു എന്നതിൽ സംശയമില്ല. കോൺഗ്രസ്സിന്റെ പ്രാധാന്യം വളരെയേറെ നഷ്ടമായി. മറ്റു പ്രവർത്തനങ്ങളിലായി ജനങ്ങൾക്ക് താൽപര്യം. ബംഗാളിൽ ഭീകരപ്രവർത്തനം പ്രത്യക്ഷമായി. റഷ്യക്കാരും ഐർലണ്ടുകാരുമായ വിപ്ലവകാരികൾ കാട്ടിയ മാതൃക അനുകരിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു.'

29

ലോകമാന്യതിലകനും അരവിന്ദഘോഷും

1905 ലെ ബംഗാൾ വിഭജനകാലത്ത് ബഹിഷ്കരണം, സ്വദേശി, ദേശീയവിദ്യാഭ്യാസം മുതലായ പരിപാടികളോടുകൂടി ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങളെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിലണിനിരത്തിയ രണ്ടുമഹാൻമാരായ നേതാക്കൻമാരാണ് ബാലഗംഗാധരതിലകനും അരവിന്ദഘോഷും. രണ്ടുപേരും പണ്ഡിതൻമാരായിരുന്നു. തത്വജ്ഞാനികളായിരുന്നു. രണ്ടുപേരും ഇന്ത്യയുടെ മഹത്തായ പാരമ്പര്യങ്ങളിൽ അഭിമാനം കൊണ്ടു. പക്ഷേ, രണ്ടുപേരുടെയും വീക്ഷണഗതികളിൽ മൗലികമായ ചില വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു.

1856-ൽ മഹാരാഷ്ട്രത്തിലെ രത്നഗിരി എന്ന സ്ഥലത്തു ജനിച്ച ബാലഗംഗാധരതിലകൻ 23-ാമത്തെ വയസ്സിൽ കോളേജുവിദ്യാഭ്യാസം പൂർത്തിയാക്കിയശേഷം ആദ്യം ഒരദ്ധ്യാപകനെന്നനിലയിലും, പിന്നീട് ഒരു പത്രപ്രവർത്തകനെന്നനിലയിലും ജനങ്ങളെ സേവിച്ചു. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളുടെ ആക്രമങ്ങളെ മൂർച്ചയേറിയ ഭാഷയിൽ ആക്ഷേപിച്ചുകൊണ്ട് ലേഖനങ്ങളെഴുതിയതിന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പത്രം കണ്ടുകെട്ടപ്പെടുകയും അദ്ദേഹം അറസ്റ്റു ചെയ്യപ്പെടുകയുമുണ്ടായി. ജയിലിൽ നിന്നു ജനതാമദ്ധ്യത്തിലേക്ക് മടങ്ങിയെത്തിയശേഷം അദ്ദേഹം വീണ്ടും സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ മുഴുകി.

പാരമ്പര്യത്തിന്റെ കഴിവുകൾ

ജനങ്ങളുടെ ദേശീയബോധത്തേയും സമരോത്സുകതയേയും തട്ടിയുണർത്താൻ ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പാരമ്പര്യങ്ങൾക്ക് കഴിവുണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കി. ഗണപതി-ഉത്സവം, ശിവാജി-ഉത്സവം മുതലായ ആഘോഷങ്ങളെ അദ്ദേഹം പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. 1839-ലാണ് ആദ്യമായി ഗണപതി-ഉത്സവം കൊണ്ടാടപ്പെട്ടത്. ഹിന്ദുക്കളുടെ വിശ്വാസമനുസരിച്ച് ഗണപതി ജ്ഞാനത്തിന്റേയും വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റേയും മൂർത്തിയാണ്. അതുകൊണ്ട് ധാരാളം ഹിന്ദുക്കൾ ഉത്സവത്തിൽ പങ്കുകൊള്ളാൻ തുടങ്ങി. ആദ്യകാലത്ത് ഗണപതിയുത്സവങ്ങൾ ഹിന്ദുമതോത്സവങ്ങളായിരുന്നു. തിലകൻതന്നേയും ഒരു ഹിന്ദുമത വിശ്വാസിയായിരുന്നു, എന്നാൽ ക്രമത്തിലദ്ദേഹം മതപരമായ സങ്കുചിത തത്വങ്ങളെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നതിനുപകരം അവയെ ദേശീയാഘോഷങ്ങളാക്കി മാറ്റാൻ ശ്രമിച്ചു. ദേശീയപ്രാധാന്യമുള്ള വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ച് പ്രസംഗങ്ങളും പ്രചാരവേലകളും നടത്താൻ അവയുപയോഗിക്കപ്പെട്ടു.

1896 ൽ തുടങ്ങിയ ശിവാജി ജൻമദിനാഘോഷം ആദ്യം മുതൽക്കുതന്നെ ഒരു ദേശീയോത്സവമായിരുന്നു. അതിന്റെ പ്രാധാന്യം വിവരിച്ചുകൊണ്ട് തന്റെ 'കേസരി' എന്ന പത്രത്തിൽ തിലകൻ ഇങ്ങനെ എഴുതി:

'ഈ പ്രവർത്തനം കോൺഗ്രസ്സുപ്രവർത്തനം പോലെ ബുദ്ധിമുട്ടുള്ളതോ ചെലവുള്ളതോ അല്ല. എന്നാൽ അഭ്യസ്തവിദ്യർക്ക് ദേശീയോത്സവങ്ങളിലൂടെ കോൺഗ്രസ്സുകൊണ്ട് സാധിക്കാത്ത ഫലങ്ങൾ നേടാൻ കഴിയും. ഉത്സവത്തിലെ 'യാത്ര' യ്ക്ക് വലിയ പൊതുയോഗങ്ങളുടെ രൂപം കൊടുക്കാൻ നിങ്ങൾക്ക് സാധിക്കുകയില്ലേ? ഈ ഉത്സവങ്ങളിലൂടെ ഗ്രാമങ്ങളിലെ ഏറ്റവുമധികം പാവപ്പെട്ടവരുടെ കുടിലുകളിലേക്കു പോലും രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനമെത്തിക്കാൻ കഴിയുകയില്ലേ? മതപ്രസംഗങ്ങൾ കേൾക്കാൻ പോകുന്നതുപോലെ കൂട്ടം കൂട്ടമായി ജനങ്ങൾ കോൺഗ്രസ് സമ്മേളനത്തിൽ പങ്കെടുക്കാൻ വരുന്നില്ലെന്ന് നമ്മൾ ചിലപ്പോൾ ആക്ഷേപം പറയാറുണ്ട്. എന്നാൽ സഹജമായി ഒത്തു ചേരുന്നത് എവിടെയാണ്? നമ്മുടെ പൂർവ്വികൻമാർ ജനങ്ങൾക്ക് ഒത്തു ചേരുവാൻ പറ്റിയ സ്വാഭാവികമായ അവസരങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, നമ്മുടെ അഭ്യസ്തവിദ്യർ അവയെ വിലവയ്ക്കുന്നില്ല......സാധാരണക്കാരിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ ഒരു വർഗ്ഗമാണ് തങ്ങളെന്ന് അഭ്യസ്ത വിദ്യർ കരുതുന്നു. ഇതിനേക്കാൾ വലിയ വിഡ്ഢിത്തം വേറെയില്ല. അഭ്യസ്ത

വിദ്യർ ജനങ്ങളുടെ ഭാഗത്താണ്. ജനങ്ങളോടൊപ്പമാണ് അവർ അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുകയോ അധഃപതിക്കുകയോ ചെയ്യുക. അതുകൊണ്ട് ഇക്കാര്യത്തിൽ തങ്ങളുടെ കടമ മനസ്സിലാക്കി പ്രവർത്തിക്കാൻ ഞങ്ങളഭ്യർത്ഥിക്കുന്നു.'

ബംഗാൾ വിഭജനകാലത്ത് പലപ്പോഴും ഉത്സവങ്ങളെ ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണ് തിലകൻ പതിനായിരക്കണക്കിനുള്ള ജനങ്ങളെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിനെതിരായി അണിനിരത്തിയത്.

'ഗീതാരഹസ്യം'

ബംഗാൾ വിഭജനപ്രക്ഷോഭത്തെത്തുടർന്ന് 1908 ൽ തിലകൻ വീണ്ടും അറസ്റ്റുചെയ്യപ്പെടുകയും ആറുകൊല്ലത്തെ ശിക്ഷയനുഭവിക്കുവാൻ ബർമയിലെ 'മാണ്ഡാലേ' എന്ന സ്ഥലത്തെ സെൻട്രൽ ജെയിലിലേക്ക് അയയ്ക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അവിടെ ഏകാന്തതയിൽ കഴിച്ചുകൂട്ടുന്നതിനിടയിലാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ സുപ്രസിദ്ധമായ 'ഗീതാരഹസ്യം' എഴുതിയത്. ഇരുപതുമാസത്തെ ജെയിൽ ജീവിതത്തിനു ശേഷം അദ്ദേഹമെഴുതിയ ഒരു കത്തിൽ ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിച്ചിരുന്നു:

'ഞാൻ 'ഗീതാരഹസ്യം' എന്ന പുസ്തകം ഇതാ എഴുതിക്കഴിഞ്ഞു. ഇതിൽ 15 അദ്ധ്യായങ്ങളുണ്ട്. വലിയൊരു മുഖവുരയും എഴുതീട്ടുണ്ട്. ഉദ്ദേശം 350 ഭാഗമുണ്ടാകും. ഇതിനെപ്പറ്റി ഞാൻ കഴിഞ്ഞ 20 കൊല്ലമായി ആലോചിച്ചുവരികയായിരുന്നു. പശ്ചാത്യതത്വജ്ഞാനികളുടെ പല ഗ്രന്ഥങ്ങളും ഇതിനായി ഞാൻ പരിശോധിച്ചു നോക്കി.'

തിലകന്റെ 'ഗീതാവ്യാഖ്യാനം, മറ്റു പല വ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ നിന്നും തുലോം വ്യത്യസ്തമാണ്. ഗീതാധർമ്മത്തിന്റെ രഹസ്യം കർമപരമാണ്, പ്രവൃത്തിപരമാണ് എന്നദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചു പറഞ്ഞു. മനുഷ്യനെ കർമോന്മുഖനാക്കുകയാണ്, എന്നുവച്ചാൽ ശത്രുക്കൾക്കെതിരായ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ അവന് ആവേശവും പ്രചോദനവും നൽകുകയാണ് ഭഗവദ്ഗീത ചെയ്യുന്നത് എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിശ്വാസം. നിവൃത്തിപരമായ ജ്ഞാനം, യോഗം, ഭക്തി എന്നിവയുടെ മാർഗ്ഗമാണ് ശ്രീകൃഷ്ണൻ അർജ്ജുനന് ഉപദേശിച്ചു കൊടുത്തത് എന്നും കർമമാർഗത്തെ കുറച്ചൊക്കെ പുകഴ്ത്തുന്നതുതന്നെ ഭക്തി, ജ്ഞാനയോഗങ്ങളുടെ മാർഗത്തെ ഊന്നാൻവേണ്ടി മാത്രമാണെന്നും വാദിച്ചവരെ എതിർത്തുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം എഴുതി:

'അർജ്ജുനൻ സന്ന്യസിച്ചു വൈരാഗ്യത്തോടെ ഭിക്ഷയെടുത്ത് കാട്ടിലേക്കോ, കൗപീനം ധരിച്ച് ഉണങ്ങിയ വേപ്പിലയും തിന്നുകൊണ്ട് മരണപര്യന്തം യോഗാഭ്യാസം ചെയ്യാനായി ഹിമാലയത്തിലേക്കോ പോകണമെന്ന് ശ്രീകൃഷ്ണന്റെ മനസ്സിലുണ്ടായിരുന്നില്ല. വില്ലിനും ശരത്തിനും പകരം അവന്റെ കൈയിൽ കുഴിതാളവും മൃദംഗവും വീണയും കൊടുത്ത് അതുകളുടെ നാദഘോഷത്തിൽ ഭക്തിയോടെ ഭഗവനാമസങ്കീർത്തനം ചെയ്ത് ആ പ്രേമാനന്ദപ്രവാഹത്തിന്റെ ധിറുതിയിൽ കുരുക്ഷേത്രമാകുന്ന പുണ്യഭൂമിയുടെ മദ്ധ്യത്തിൽ, ഭാരതവർഷത്തിലന്നുണ്ടായിരുന്ന ക്ഷത്രിയ വീരന്മാരാസകലം ഒന്നുചേർന്നു നിൽക്കുന്നതിന്റെ മുമ്പിൽ, ബൃഹന്നളയെപ്പോലെ വീണ്ടും നൃത്തം ചെയ്യണമെന്നും ശ്രീകൃഷ്ണനുദ്ദേശ്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല...... അവിടവിടെ പല വിധത്തിലുള്ള കാരണങ്ങളെ വിശദീകരിച്ചതിനു ശേഷം 'തസ്മാൽ' (അതു ഹേതുവായിട്ട്) എന്ന പദത്തെ–അനുമാനത്തെ കാണിക്കുന്ന ആ മഹത്വമുള്ള പദത്തെ–ചേർത്ത്, 'തസ്മാദ്യുദ്ധ്യസ്വ ഭാരത' (ഹേ അർജ്ജുനാ, അതിനാൽ നീ യുദ്ധം ചെയ്യുക), 'തസ്മാദുത്തിഷ്ഠ കൗന്തേയ യുദ്ധായ കൃതനിശ്ചയ:' (അതിനാൽ യുദ്ധം ചെയ്യാനുറച്ചു കൊണ്ടു എഴുന്നേൽക്കുക) എന്നിങ്ങനെ വികല്പം കൂടാതെ കർമപരമായ ഉപദേശമാണ് ഭഗവാൻ അർജ്ജുനനു നൽകിയത്.

തിലകന്റെ വേദാന്തം

വേദാന്തത്തിൽ തിലകനു വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ വേദാന്തം ആത്മാവിന്റെ മടയ്ക്കുള്ളിലെ നിശ്ചലതയിലേക്കും നിഷ്ക്രിയത്വത്തിലേക്കും ഒളിച്ചോടിപ്പോകലല്ല; പിന്നെയോ ലൗകിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ ധീരമായും ശാസ്ത്രീയമായും നേരിടാൻ ആവശ്യമായ ജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കലാണ്. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

'വേദാന്തമെന്നുവച്ചാൽ പ്രപഞ്ചത്തെ ഉപേക്ഷിച്ച് മോക്ഷത്തെ സാധിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ശുഷ്കപ്രയത്നമാണെന്ന് ഇയ്യിടെയായി പലർക്കും ഒരു ധാരണയുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. അതു തെറ്റാണ്. ലോകത്തിൽ കണ്ണിനു കാണാവുന്നതിന്റെ അപ്പുറത്ത്, ഞാനാരെന്നും സ്രഷ്ടിയുടെ ആദിയിലുള്ള മൂലതത്വം ഏതാണെന്നും ആ തത്വത്തിനും എനിക്കും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം എന്താണെന്നും മനസ്സിലായാൽ ഈ ജഗത്തിലുള്ള എന്റെ പരമലക്ഷ്യം ഏതാണെന്നു വ്യക്തമാവും. ആ ലക്ഷ്യം നേടാൻ ഏതു തരത്തിലുള്ള ജീവിതക്രമമാർഗ്ഗം സ്വീകരിക്കണം, ഏതു ലക്ഷ്യം ഏതു മാർഗ്ഗം കൊണ്ടു

നേടാൻ കഴിയും, ഇത്യാദി ഗഹനങ്ങളായ പ്രശ്നങ്ങളെ ശാസ്ത്രീയമായി പര്യാലോചിക്കുകയാണ് വേദാന്തശാസ്ത്രം ചെയ്യുന്നത്. വാസ്തവം നോക്കുമ്പോൾ, പൊതുവിൽ നീതിശാസ്ത്രമെന്നുള്ളത്– അതായത്, പരസ്പരമുള്ള വ്യവഹാരങ്ങളിൽ മനുഷ്യർ എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കണമെന്ന വിഷയത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ശാസ്ത്രം– ഈ ഗഹനമായ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം മാത്രമാണ്.'

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ തിലകന്റെ വേദാന്തം ലൗകികജീവിതത്തിൽ നിന്നുള്ള ഒളിച്ചോട്ടമല്ല, അതിനെ ധൈര്യത്തോടും സമചിത്തതയോടും കൂടി നേരിടാനാവശ്യമായ ജ്ഞാനമാണ്. ലൗകികജീവിതം യഥാർത്ഥമാണെന്നും മനുഷ്യപ്രയത്നം കൊണ്ട് അതിനെ മാറ്റാൻ കഴിയുമെന്നും അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. ഇഹലോകജീവിതം ദുഃഖമാവും നിരാശാജനകവുമാണെന്നു വാദിക്കുന്ന ആത്മീയ തത്വജ്ഞാനികളെ എതിർത്തു കൊണ്ട് അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

'സംസാരത്തിൽ സുഖത്തേക്കാൾ ദുഃഖമാണധികം എന്നു മഹാഭാരതത്തിൽ എവിടെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടോ അവിടെത്തന്നെ, 'നാടടക്കമുള്ള ദുഃഖത്തെക്കുറിച്ച് തൊഴിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത് യോഗ്യമല്ല; അതിനെപ്പറ്റി പിറുപിറുത്തു കൊണ്ടിരിക്കാതെ അതിന്റെ പ്രതികാരാർത്ഥമായി തനിക്കെന്തെങ്കിലും ഒരുപായം തോന്നുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അതു ചെയ്യണം.' എന്ന് ബൃഹസ്പദിയോട് മനുവും ശുകനോട് നാരദനും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സംസാരം ദുഃഖമയമാണെങ്കിൽക്കൂടി ജനങ്ങൾക്കുണ്ടാകുന്ന ആ ദുഃഖത്തെ ചുരുക്കാനുള്ള പ്രവൃത്തിയാണ് മനുഷ്യൻ ചെയ്യേണ്ടത് എന്ന തത്വം മഹാഭാരതകർത്താവിനും സമ്മതമാണെന്ന് ഇതിൽനിന്നു സ്പഷ്ടമായി.'

'സ്വരാജ്യം എന്റെ ജന്മാവകാശം'

ജയിൽ ജീവിതത്തിന്റെ യാതനകൾകൊണ്ട് ശരീരം വളരെയധികം ക്ഷീണിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നുവെങ്കിലും ശിക്ഷാവിധി കഴിഞ്ഞു അദ്ദേഹം പുറത്തുവന്നത് പൂർവാധികം ഉന്മേഷത്തോടും കർമധീരതയോടും കൂടിയാണ്. മറ്റു ചില നേതാക്കന്മാരുമായി യോജിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ഹോംറൂൾ പ്രസ്ഥാനം കെട്ടിപ്പെടുത്തു. 'സ്വരാജ്യം എന്റെ ജന്മാവകാശമാണ്; ഞാനതു നേടുകയും ചെയ്യും.' എന്നദ്ദേഹം ദൃഢസ്വരത്തിൽ പ്രഖ്യാപിച്ചു. ഈ കർമോത്സുകതയ്ക്കാവശ്യമായ കരുത്ത് ഭഗവദ് ഗീതയിൽനിന്നാണ് തനിക്കു ലഭിച്ചത് എന്നദ്ദേഹം വിശ്വസിക്കുകയും ചെയ്തു.

ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിൽ ഒരു തലമുറയെ മുഴുവൻ ആവേശം കൊള്ളിച്ച ഒരു ഗ്രന്ഥമായിത്തീർന്നു തിലകന്റെ 'ഗീതാരഹസ്യം.' 1915–ലാണ് അത് ആദ്യമായി അച്ചടിച്ചു പുറത്തുവന്നത്. ഒന്നാം പതിപ്പ് 6000 കോപ്പി ഒരാഴ്ചയ്ക്കുള്ളിൽ വിറ്റുതീർന്നുവെന്നാണ് പറയപ്പെടുന്നത്. ജനങ്ങളിൽ അത് എത്രത്തോളം സ്വാധീനശക്തി ചെലുത്തി എന്ന് ഇതിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കാം.

തിലകൻ അവസാനംവരേയും ഒരു കർമധീരനായിരുന്നു. 1920 ആഗസ്റ്റ് 1–ാം തീയതി അദ്ദേഹം ചരമം പ്രാപിച്ചു. മരിക്കുന്നതിന്റെ മൂന്നു ദിവസങ്ങൾക്കു മുമ്പ് രോഗശയ്യയിൽ കിടന്ന് ബോധമില്ലാതെ 'പിച്ചും പേയും' പറയുന്നതിനിടയിൽപ്പോലും അദ്ദേഹം പറഞ്ഞതിതാണ്:

'സ്വരാജ്യംകിട്ടാതെ ഇന്ത്യ അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുകയില്ല. നമ്മുടെ നിലനിൽപിന് അത് അത്യാവശ്യമാണ്.'

അരവിന്ദഘോഷ്

തിലകന്റെ മരണസമയത്ത് അരവിന്ദഘോഷിന് 48 വയസ്സായിരുന്നു. പക്ഷേ, അപ്പോഴേക്കും അദ്ദേഹം രാഷ്ട്രീയജീവിതത്തിൽ നിന്നെല്ലാം വിരമിച്ച് ഒരു യോഗിയായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. തിലകൻ തന്റെ 16–ാമത്തെ വയസ്സിൽ പൂനാ ഹൈസ്കൂളിൽ പഠിച്ചിരുന്ന കാലത്താണ് കൽക്കത്തയിൽ അരവിന്ദഘോഷ് ജനിച്ചത്.

ഇംഗ്ലീഷുബാലന്മാരും ആംഗ്ലോഇന്ത്യൻ ബാലന്മാരും മാത്രം പഠിച്ചുവന്ന ദാർജിലിംഗിലെ ലോററ്റോ കോൺവെന്റ് സ്കൂളിലാണ് അരവിന്ദൻ വിദ്യാഭ്യാസമാരംഭിച്ചത്. ഏഴാമത്തെ വയസ്സിൽ 1879–ൽ അദ്ദേഹം ഉപരിപഠനാർത്ഥം ഇംഗ്ലണ്ടിലെ കേംബ്രിഡ്ജിലെ കിങ്ങ്സ് കോളേജിൽ ചേർന്നു. ഇംഗ്ലീഷ്, ബങ്കാളി എന്നിവയ്ക്കു പുറമേ ഗ്രീക്ക്, ലാറ്റിൻ, ഫ്രഞ്ച്, ജർമൻ, ഇറ്റാലിയൻ, സ്പാനിഷ്, എന്നീ ഭാഷകൾ പഠിച്ചു. 18–ാമത്തെ വയസ്സിൽ ഐ.സി.എസ് പരീക്ഷയ്ക്കു ചേർന്നു. കായികാഭ്യാസവിഷയത്തിൽ തോറ്റുപോയി. മറ്റെല്ലാ വിഷയങ്ങളിലും സ്തുത്യർഹമായ വിജയം നേടിയെങ്കിലും കായികപരീക്ഷയിൽ തോറ്റതു കൊണ്ട്ഐ.സി.എസ് ബിരുദം കിട്ടിയില്ല. ലണ്ടനിൽനിന്നു മടങ്ങി നാട്ടിലെത്തിയതിനു ശേഷം ബംഗാൾ വിഭജനകാലം വരേയും ബറോഡയിലെ കോളേജിൽ ആദ്യം ഇംഗ്ലീഷ് പ്രൊഫസ്സറായും പിന്നീട് വൈസ് പ്രിൻസിപ്പലായും ജോലിയെടുത്തു.

തീവ്രവാദിയായ രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തകൻ

ഇംഗ്ലണ്ടിൽ പഠിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന കാലത്തുതന്നെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ആശയങ്ങൾ, അവ്യക്തമായിട്ടാണെങ്കിലും, അദ്ദേഹത്തെ ആകർഷിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. 'താമരയും കഠാരിയും' എന്ന പേരിൽ വിപ്ലവകാരികളുടെ ഒരു രഹസ്യസംഘടന അദ്ദേഹം സ്ഥാപിക്കുകയുണ്ടായി. പക്ഷേ, ഏറെക്കഴിയുന്നതിനു മുമ്പു തന്നെ അത് നാമാവശേഷമായി. ബറോഡയിലെത്തിയതിനുശേഷം അദ്ദേഹം രാഷ്ട്രീയകാര്യങ്ങളിൽ കൂടുതൽ താല്പര്യം കാണിക്കാൻ തുടങ്ങി. ആദ്യം മുതൽക്കുതന്നെ അദ്ദേഹമൊരു തീവ്രവാദിയായിരുന്നു. 1893-ൽ 'ഇന്ദുപ്രകാശ്' എന്ന പത്രത്തിൽ 'പഴയ വിളക്കുകൾക്കു പകരം പുതിയവിളക്കുകൾ' എന്ന തലക്കെട്ടിലുള്ള ഒരു ലേഖനപരമ്പര അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധം ചെയ്തു. ആ ലേഖനങ്ങളിൽ പ്രാർത്ഥന, ഹർജി, പ്രതിഷേധം എന്നിവയെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ അന്നത്തെ കോൺഗ്രസ് നയത്തെ കഠിനമായി ആക്ഷേപിക്കുകയും, 'സ്വാശ്രയത്തിന്റേയും നിർഭയതയുടേയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരു കർമ്മോന്മുഖമായ നേതൃത്വം ആവശ്യമായിരിക്കുന്നു' എന്ന് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹം എഴുതി:

'സാധ്യമാണെങ്കിൽ, അല്ലെങ്കിൽ, മറ്റു യാതൊരു മാർഗ്ഗവുമില്ലെങ്കിൽ, ഹിംസയുപയോഗിച്ചു സ്വാതന്ത്ര്യം നേടാൻ ഒരു രാജ്യത്തിനവകാശമുണ്ട്. ഹിംസ ഉപയോഗിക്കണോ വേണ്ടയോ എന്നുള്ളത് സാന്മാർഗികപരിഗണനകളെയല്ല, ഏതാണ് ഏറ്റവും നല്ല നയം എന്നതിനെയാണ് ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത്.'

കാശിയിൽവെച്ചു കൂടിയ കോൺഗ്രസ്സ് സമ്മേളനത്തിൽ അദ്ദേഹം പങ്കെടുത്തു. അതിനുമുമ്പുതന്നെ അദ്ദേഹം ലോകമാന്യതിലകനുമായി പരിചയപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. ബംഗാൾ വിഭജനപ്രക്ഷോഭകാലത്ത്, 1906ൽ കൽക്കത്തയിലെ നേഷണൽ കോളേജിന്റെ പ്രിൻസിപ്പാൾ ജോലിയും 'വന്ദേമാതരം' എന്ന പത്രത്തെസ്സംബന്ധിച്ച പ്രവർത്തനങ്ങളും ഏറ്റെടുക്കാൻ വേണ്ടി അദ്ദേഹം ബംഗാളിലേക്ക് പോയി. അവിടെവച്ച് വിപ്ലവകാരികളുടെ ചില രഹസ്യസംഘടനകളുമായി അദ്ദേഹം സജീവമായി ബന്ധം പുലർത്തി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നിസ്സഹകരണം, സ്വദേശിബഹിഷ്കരണം, ദേശീയവിദ്യാഭ്യാസം എന്നിവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരു പുതിയ പരിപാടിക്കുവേണ്ടി 'വന്ദേമാതരം' പോരാടി.

ദേശീയത്വത്തിന്റെ ആദ്ധ്യാത്മികത

ബംഗാൾ വിഭജനപ്രക്ഷോഭത്തിൽ അരവിന്ദഘോഷും തിലകനും സഹപ്രവർത്തകരായിരുന്നു. രണ്ടുപേരും സാമ്രാജ്യാധിപത്യത്തിന്നെതിരായ ബഹിഷ്കരണം, സ്വദേശി തുടങ്ങിയ ഉശിരൻ പരിപാടികൾ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ബോംബും വെടിയുണ്ടയും ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഭീകരപ്രവർത്തനങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. രണ്ടുപേരും മതവും ആത്മീയവുമായ പാരമ്പര്യങ്ങളെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചു.

എന്നാൽ, അരവിന്ദഘോഷിന്റെ വീക്ഷണഗതി കൂടുതൽ ആദ്ധ്യാത്മികമായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആത്മീയവാദം ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഒരു ബാഹ്യരൂപം മാത്രമായിരുന്നില്ല. ജീവിതബന്ധങ്ങളുടെ യഥാർത്ഥമായ ഉള്ളടക്കത്തേപ്പോലും ആദ്ധ്യാത്മികമായ വീക്ഷണഗതിയിലൂടെ നോക്കിക്കാണാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്. മതപരമായ ഉത്സവങ്ങൾക്കുപോലും ദേശീയമായ ഒരു ഉള്ളടക്കം നൽകാനാണ് തിലകൻ പരിശ്രമിച്ചതെങ്കിൽ, നേരേ മറിച്ച്, ദേശീയപ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽപോലും ആദ്ധ്യാത്മികതയെ കണ്ടുപിടിക്കാനാണ് അരവിന്ദൻ പണിപ്പെട്ടത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, 'രാഷ്ട്രത്തിൽക്കൂടി, നമ്മുടെ പൗരസഹോദരന്മാരിൽക്കൂടി, ദൈവത്തെ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കാൻ പരിശ്രമിക്കുന്ന ഒരുമയാണ് ദേശീയത്വം.' മറ്റൊരു പ്രസംഗത്തിൽ അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു:

'ദേശീയത്വം ഒരു രാഷ്ട്രീയപരിപാടി മാത്രമല്ല; അത് ദൈവത്തിൽ നിന്നാവിർഭവിച്ച ഒരു മതമാകുന്നു. അതു നിങ്ങൾ അനുവർത്തിച്ചു ജീവിക്കേണ്ട ഒരു വിശ്വാസമാണ്. നിങ്ങൾ ഒരു ദേശീയവാദിയായിത്തീരണമെങ്കിൽ, ദേശീയത്വമെന്ന ഈ പുതിയ മതത്തെ നിങ്ങൾ അനുസരിക്കുകയാണെങ്കിൽ, അത് ഒരു മതബോധത്തോടെ തന്നെ നിങ്ങൾ ചെയ്യണം. ദൈവത്തിന്റെ ഉപകരണങ്ങളാണ് നിങ്ങളെന്നോർക്കണം.'

1908ൽ ഒരു ബോംബുകേസ്സ് സംബന്ധിച്ച് അദ്ദേഹം അറസ്റ്റു ചെയ്യപ്പെട്ടു. പക്ഷേ, ഒരു കൊല്ലത്തെ വിചാരണയ്ക്കുശേഷം തെളിവില്ലായ്കയാൽ, കുറ്റക്കാരനല്ലെന്നുകണ്ട് ജയിലിൽ നിന്നു വിട്ടയയ്ക്കപ്പെട്ടു. വീണ്ടും അറസ്റ്റ് ചെയ്യപ്പെടുന്നതിനുമുമ്പായി 1910 ഏപ്രിൽ മാസത്തിൽ അദ്ദേഹം ഫ്രഞ്ചുകാരുടെ അധീനത്തിലുള്ള പുതുശ്ശേരിയിലെത്തി രക്ഷപ്പെട്ടു.

രാഷ്ട്രീയജീവിതത്തിൽ നിന്ന് ആത്മീയവാദത്തി ലേക്ക്

പുതുശ്ശേരിയിലെത്തിയതിനുശേഷവും കുറച്ചുകാലം അദ്ദേഹം പുറത്തുള്ള വിപ്ലവകാരികളുമായി ബന്ധം പുലർത്തിക്കൊണ്ടിരുന്നു. എന്നാൽ, ക്രമത്തിൽ ക്രമത്തിൽ, അദ്ദേഹം ആത്മീയവാദത്തിന്റെ അഗാധതകളിലേക്ക് അധികമധികമുൾവലിഞ്ഞ് ആണ്ടിറങ്ങാൻ തുടങ്ങി. രാഷ്ട്രീയജീവിതത്തിലേക്ക് അദ്ദേഹത്തെ തിരിച്ചുകൊണ്ടു വരാൻവേണ്ടി ലാലാലജ്പത്റായി, സി.ആർ.ദാസ് മുതലായ നേതാക്കന്മാർ പുതുശ്ശേരിയിൽ പോയി നടത്തിയ നിവേദനത്തിന് അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ മറുപടി പറഞ്ഞു:

'ഞാൻ ഒരു മഹാശക്തിയെ തിരയുകയാണ്. ആ ശക്തി കരഗതമായാൽ അതിനെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഞാൻ വീണ്ടും പ്രവർത്തനത്തിലിറങ്ങുന്നതാണ്.'

ക്രമേണ അദ്ദേഹം ലൗകിക ജീവിതത്തിനു പിടികിട്ടാത്ത ഒരുയോഗിയായിത്തീർന്നു. തന്റെ ഈ പുതിയ ജീവിതാനുഭവത്തെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം എഴുതുകയുണ്ടായി.

'എന്റെ സ്വന്തം 'യോഗ'ത്തിന്റെ പരിണാമഫലം നിർവാണ പ്രാപ്തിയായിരുന്നു. മാനസികചലനമോ ജീവചലനമോ സ്പർശിച്ചു മലിനമാക്കാതെ, വിചാരത്തിനുമേലേ, വിചാരശൂന്യമായ ഒരവസ്ഥയിലേക്ക് അതു പെട്ടെന്ന് എന്നെ എടുത്തെറിഞ്ഞു. യാതൊരു 'അഹം'ബുദ്ധിയും അതിൽ ഉണ്ടായില്ല; യഥാർത്ഥലോകം തന്നെയുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. നിശ്ചലേന്ദ്രിയങ്ങളിൽക്കൂടി നോക്കുമ്പോൾ ഏതോ ഒന്നു കാണപ്പെട്ടു. അഥവാ, ആ നിശ്ശൂന്യനിശ്ശബ്ദതയിൽ ചില ശൂന്യരൂപങ്ങളുടെ-യഥാർത്ഥത്തിൽ ഉള്ളൊഴിഞ്ഞ ആന്തരസത്തയില്ലാത്ത, ചില നിഴലുകളുടെ- ഒരു ലോകം ഉണ്ടെന്നുതോന്നി. ഏകമോ അനേകമോ ആയ ഒന്നും തന്നെയുണ്ടായിരുന്നില്ല. മുഴുക്കെ പരമമായ ആ ഒന്ന്, അതൊന്നുമാത്രം, രൂപരഹിതവും ബന്ധരഹിതവും അവർണ്യവും കേവലവും അചിന്ത്യവും പരമവുമായ അത് ഏറ്റവും ഉയർന്ന യാഥാർത്ഥ്യമാണ്; ഏകമായ യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. അതൊരു മാനസികാനുഭവമായിരുന്നില്ല. മേലേനിന്ന് ഒരു നിമിഷനേരത്തിൽ കണ്ട ഒന്നായിരുന്നില്ല. അതൊരനുഭവതത്വമായിരുന്നില്ല. അതു തികച്ചും യാഥാർത്ഥ്യാത്മകമായിരുന്നു-ഉറപ്പിക്കാവുന്ന ഒരേയൊരു യാഥാർത്ഥ്യം! അത് വിശാലമായ ഭൗതികലോകമായിരുന്നില്ല. ഒരു ഭൗതികലോകത്തിന്റെ സാദൃശ്യം തോന്നിക്കുന്ന ഈ ലോകത്തെയാസകലം

വ്യാപിച്ചുനില്ക്കുന്നതും അതിൽത്തന്നെ നിലനിൽക്കുന്നതും അതിനെ ആഴ്ത്തുകയോ സ്വകീയ പ്രവാഹത്തിൽ മൂടുകയോ ചെയ്യുന്നതുമായ ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമായിരുന്നു അത്. അതൊഴിച്ച് മറ്റൊരു യാഥാർത്ഥ്യ ത്തിനും ഈ ലോകത്തിൽ നിൽക്കുവാൻ ഒട്ടും തന്നെ സ്ഥലമവശേഷി ച്ചിരുന്നില്ല. മറ്റു യാതൊന്നും തന്നെ വാസ്തവികമോ സദ്ഭാവമുള്ളതോ കഴമ്പുള്ളതോ ആയിത്തോന്നുവാൻ അതൊട്ടനുവദിച്ചതുമില്ല. ഈ അനു ഭവത്തിൽ, പക്ഷേ, ആഹ്ലാദജനകമോ ആനന്ദപ്രദമോ ആയി യാതൊ ന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അപ്പോൾ എനിക്ക് അങ്ങനെയൊന്നും തോന്നിയ തുമില്ല. (കുറെ കൊല്ലങ്ങൾ കഴിഞ്ഞാണ് പരമമായ ആനന്ദം എനിക്ക നുഭവപ്പെട്ടത്). ഈ അനുഭവം എനിക്കു നൽകിയത് അനിർവചനീയ മായ ശാന്തിയും അപാരമായ നിശബ്ദതയും അനന്തമായ വിമോചനവും സ്വാതന്ത്ര്യവുമായിരുന്നു. രാവും പകലും ഞാൻ ആ നിർവാണത്തിൽ ജീവിച്ചു. ഹൃദയത്തിനുള്ളിലെ ആന്തരാനുഭവമായിരുന്നു അത്. അതി നെക്കുറിച്ചുള്ള നിരന്തരസ്മരണയും മടങ്ങിവരാനുള്ള അതിന്റെ ശക്തിയും എന്നിൽ നിലനിന്നു. അവസാനം അതിലും മഹത്തരമായ ഒരു പരിബോധാവസ്ഥയിൽ അതു വിലയിക്കുവാൻ തുടങ്ങി. അതിനി ടയ്ക്ക് അനുഭവങ്ങൾക്കുമേൽ അനുഭവങ്ങൾ എത്തിച്ചേരുകയും നിർവാ ണത്തിന്റെ ഈ ആദ്യാനുഭവത്തോടു സമ്മേളിക്കുകയും ചെയ്തു.'

അരവിന്ദന്റെ ഗീതാരഹസ്യം

ലോകമാന്യതിലകനെയെന്നപോലെതന്നെ അരവിന്ദഘോഷിനേയും ഭഗവദ്ഗീത വളരെയധികം ആകർഷിക്കുകയുണ്ടായി;അദ്ദേഹവും ഗീത യെപ്പറ്റി ധാരാളം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രാ യത്തിൽ ഗീതയുടെ രഹസ്യം കർമമല്ല, യോഗമാണ്. തിലകന് ഗീത യിൽ ഭക്തിയും ജ്ഞാനവുംയോഗവുമെല്ലാം കർമത്തിനു മാറ്റു കൂട്ടാനു ള്ളവയാണ്; ലൗകികജീവിതത്തിലെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ ഊർജ്ജിതമാ ക്കാൻവേണ്ടിയുള്ളവയാണ്. അരവിന്ദന്റെ ഗീതയിലാകട്ടെ, നേരേമറിച്ച്, കർമ്മവും ജ്ഞാനവും ഭക്തിയുമെല്ലാം യോഗസാധനയ്ക്കു വേണ്ടിയു ള്ളവയാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെതന്നെ വാക്കുകളിൽ, 'പൂർണ ജ്ഞാനം, പൂർണകർമം, പൂർണഭക്തി എന്നിവ മുഴുക്കെ ഉദ്ഗ്രഥിച്ചും പൂർണമായി സംയോജിപ്പിച്ചും മനോമണ്ഡലത്തിനപ്പുറത്ത് വിജ്ഞാനതലത്തിലേക്കെ ത്തിക്കുകയും അവിടെ അവയ്ക്ക് പൂർണത കൈവരുത്തുകയുമാണ് ഈ യോഗപദ്ധതിയുടെ പ്രധാന തത്വം.'

അദ്വൈതവേദാന്തികളെപ്പോലെ ഭൗതികലോകം മുഴുക്കെ മായയും വിഭ്രാന്തിയുമാണെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നില്ല. ഭൗതികപ്രപഞ്ചം നില നിൽക്കുന്നു. പക്ഷേ, അത് ആത്മീയമണ്ഡലത്തിലേക്കുള്ള ഒരു പരിണാ മക്രമത്തിന്റെ ആരംഭം മാത്രമാണ്. അദ്ദേഹം എഴുതി:

'അന്നമയം, പ്രാണമയം, മനോമയം, വിജ്ഞാനമയം, ആനന്ദമയം എന്നിങ്ങനെ ആത്മാവിന് അഞ്ച് ഉറകൾ, അഥവാ കോശങ്ങൾ ഉണ്ട്. മനുഷ്യൻ കൂടുതൽകൂടുതൽ ഉയരും തോറും ആത്മീയ പരിണാമത്തിലെ ഏറ്റവും ഉയർന്ന 'സിദ്ധി' യെ കൂടുതൽക്കൂടുതലായി സമീപിക്കുന്നു. ഒരാൾ വിജ്ഞാനമയകോശത്തിൽ പ്രവേശിക്കുകയാണെങ്കിൽ 'ആന ന്ദ'ത്തിലേക്കുള്ള പരിണാമം എളുപ്പമായി. അങ്ങനെയായാൽ, അയാൾ സ്ഥലകാലാതിവർത്തിയായ പരബ്രഹ്മത്തിൽ മാത്രമല്ല, ഈ ശരീരത്തിൽ, ഈ ജീവിതത്തിൽ, ഈ ഭൗതികലോകത്തിൽത്തന്നെ– അനന്തമായ ആന ന്ദത്തിൽ നിലകൊള്ളുന്നു. 'സച്ചിദാനന്ദം' പൂർണമായി ഉൽഫുല്ലമാകയും ജീവിതത്തെ പ്രഭാപൂരിതമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ പരിശ്രമമാണ് എന്റെ യോഗപദ്ധതിയുടെ കേന്ദ്രരഹസ്യം.'

ഇന്ത്യയുടെ ആത്മീയമായ ദാർശനിക പാരമ്പര്യത്തിന്റെ അഗാധ തകളിലേക്ക്, തിലകനും അരവിന്ദഘോഷും രണ്ടുപേരും ഇറങ്ങിച്ചെന്നു. അടിമത്തത്തിലാണ്ടുകിടക്കുന്ന തന്റെ നാട്ടുകാരെ കർമോന്മുഖരാക്കാനും രാജ്യത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള സമരത്തിൽ അവരെ അണി നിരത്താനും തിലകൻ പുറത്തേക്കു തിരിച്ചുവന്നു. അരവിന്ദഘോഷ് തിരി ച്ചുവന്നില്ല. 1950ൽ ചരമം പ്രാപിക്കുന്നതുവരേയും സ്വാതന്ത്ര്യസമര ത്തിന്റെ ഭൗതികമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽനിന്ന് ഒഴിഞ്ഞു നിൽക്കുക യാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്തത്.

30

രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ

ഹിന്ദുമതത്തിലെ പ്രാകൃതങ്ങളും മധ്യകാലോചിതങ്ങളുമായ അനാചാരങ്ങളോടും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളോടും പടവെട്ടിയ ദ്വാരകാനാഥ ടാഗോർ രാജാറാം മോഹൻറോയിയുടെ ഒരു സഹപ്രവർത്തകനായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പുത്രനായ ദേവേന്ദ്രനാഥടാഗോറും ബ്രഹ്മ സമാജത്തിന്റെ ഒരു ഉന്നത നേതാവായിത്തീർന്നു. ദേവേന്ദ്രനാഥടാഗോറിന്റെ പുത്രനാണ് 1861–ൽ കൽക്കത്തയിൽ ജനിച്ച് കവി, കലാകാരൻ, മനുഷ്യസ്നേഹി, തത്വജ്ഞാനി, രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തകൻ, വിദ്യാഭ്യാസ പ്രവർത്തകൻ എന്നിങ്ങനെ പല നിലയിലും പ്രശസ്തനായിത്തീർന്ന രവീന്ദ്രനാഥടാഗോർ.

ഹിന്ദുമതപുനരുദ്ധാരണത്തിന്റെ നേരെ

പാണ്ഡിത്യത്തിന്റേയും പുരോഗമനപരങ്ങളായ ആശയങ്ങളുടേയും അനാചാരങ്ങൾക്കെതിരായ സാമൂഹ്യപ്രവർത്തനങ്ങളുടേയും ചുറ്റുപാടുകളിലാണ് രവീന്ദ്രനാഥടാഗോർ വളർന്നത്. കുട്ടിക്കാലത്തു തന്നെ ബ്രഹ്മസമാജം അദ്ദേഹത്തിൽ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തി. പിന്നീട് 'ചൈനയിലെ ഭാഷണങ്ങൾ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ തന്റെ വീക്ഷണഗതിയെ രൂപപ്പെടുത്തിയ മൂന്നു ഘടകങ്ങളെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി; ഒന്നാമത് 19–ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഏറ്റവും വലിയ ബംഗാളിസാഹിത്യകാരനായ ബങ്കിംചന്ദ്രചാറ്റർജി; രണ്ടാമത്തേത്, ബ്രഹ്മസമാ

ജത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾ; മൂന്നാമത്തേത് ഇന്ത്യയിലെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനവും 1885-ൽ ആരംഭിച്ച ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സും.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ ബ്രഹ്മസമാജത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഏറെക്കുറെ മന്ദീഭവിക്കാൻ തുടങ്ങിയ കാലത്ത് ആത്മീയവാദത്തിലും ഹിന്ദുമതത്തിലും അടിയുറച്ച മറ്റൊരു പ്രസ്ഥാനം ശക്തിപ്പെട്ടുവരികയുണ്ടായി. വൈദികകാലത്തെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെ മുറുകെ പിടിച്ചുകൊണ്ട് ഹിന്ദുമതത്തെ പുനരുദ്ധരിക്കാനുള്ള ഒരു പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു അത്. അതിന്റെ നേതാക്കൻമാരിൽ പലരും തീവ്രവാദപരമായ രാഷ്ട്രീയപ്രക്ഷോഭണങ്ങളിൽ മുന്നിട്ടുനിന്നു. ഭരണാധികാരികളുടെ ആക്രമണങ്ങളെ ചെറുക്കാൻ ഹിംസയുപയോഗിക്കുന്നതുപോലും തെറ്റില്ലെന്ന് അവർ വിശ്വസിച്ചു. വിദേശീയരായ എല്ലാത്തരം സാംസ്കാരിക പ്രവണതകളേയും അവർ കഠിനമായി എതിർത്തു. ജനങ്ങളുടെ ഹൃദയങ്ങളിൽ സ്വാതന്ത്ര്യബോധവും ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരിക പാരമ്പര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അഭിമാനവും നട്ടുപിടിപ്പിക്കാൻ അവർ പരിശ്രമിച്ചു. എന്നാലവരുടെ ദാർശനികമായ വീക്ഷണഗതി പിന്തിരിപ്പനായിരുന്നു. ആധുനികശാസ്ത്രങ്ങളുടെ കൈപിടിച്ചുകൊണ്ട് മുന്നോട്ടുപോവാനല്ല, ഭൂതകാലത്തിന്റെ അപരിഷ്കൃതത്വത്തിലേക്ക് മടങ്ങിപ്പോകുവാനാണ് അവർ ആഹ്വാനം ചെയ്തത്. ഹിന്ദുമതത്തിലെ എല്ലാ ആചാരങ്ങളേയും – നിർജീവങ്ങളും കാലഹരണം വന്നവയുമായ ആചാരങ്ങളെപ്പോലും ചിട്ടയോടുകൂടി അനുഷ്ഠിക്കണമെന്ന് അവർ നിഷ്ക്കർഷിച്ചു. ഈ ഹിന്ദുമത പുനരുദ്ധാരണ പരിശ്രമങ്ങൾ, ഫലത്തിൽ ഹിന്ദുക്കളേയം മുസ്ലീങ്ങളെയും തമ്മിൽ അകറ്റുകയും അങ്ങനെ തങ്ങളുടെ അവകാശാധികാരങ്ങൾക്കുവേണ്ടി യോജിച്ചു പോരാടുന്നതിൽ നിന്ന് പൊതുജനങ്ങളെ തടഞ്ഞുനിർത്തുകയുമാണ് ചെയ്തത്. മറ്റു പല കാര്യങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചും ഒരു തികഞ്ഞ ജനാധിപത്യവാദിയായിരുന്ന ലോകമാന്യതിലകിനെപ്പോലും ഈ യാഥാസ്ഥിതിക ചിന്താഗതി പിടികൂടുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ, ബങ്കിംചന്ദ്രചാറ്റർജി, അരവിന്ദഘോഷ്, ലജ്പത്റായി തുടങ്ങിയ ചില നേതാക്കൻമാരുടെ വീക്ഷണഗതികളിലാണ് അവ ഏറ്റവുമധികം നിഴലിച്ചിരുന്നത്.

രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ ഹിന്ദുമതപുനരുദ്ധാരണസംരംഭങ്ങളിൽ ഒട്ടും തന്നെ അഭിരുചി കാണിച്ചില്ല. നേരെമറിച്ച് അവരെ എതിർക്കുകയാണദ്ദേഹം ചെയ്തത്. ഭൂതകാലത്തിലല്ല, ഭാവിയിലാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ ദൃഷ്ടിയുറപ്പിച്ചത്. തന്റെ 'ഗോരാ' എന്ന സുപ്രസിദ്ധ നോവലിൽ പഴയ വീക്ഷണഗതിയും പുതിയ വീക്ഷണഗതിയും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനങ്ങളെ വളരെ തന്മയത്വത്തോടുകൂടി ചിത്രീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

ടാഗോറും ഗാന്ധിജിയും

ഇതിന്റെ അർത്ഥം അദ്ദേഹത്തിന് യാതൊരു ദാർശനിക വീക്ഷണ ഗതിയും ഉണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നല്ല; തീർച്ചയായുമുണ്ടായിരുന്നു. ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരികവും ദാർശനികവുമായ പാരമ്പര്യങ്ങളെ കൂടെക്കൂടെ അയ വിറക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ ഒരിക്കലുമദ്ദേഹത്തിനു സങ്കോചമുണ്ടായിട്ടില്ല. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പിന്നിൽ ഒരു മഹത്തായ ശക്തി പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടി രിക്കുന്നുണ്ട് എന്ന ദൃഢവിശ്വാസവും അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നു. ഒന്നു മാത്രം, മഹത്തായ ആ ശക്തി, ആ കേവലമായ ബ്രഹ്മം പ്രകൃതിയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലും മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളിലും കൈകട ത്തുന്ന ഒരു ശക്തിയല്ല. മഹാകവിയും മഹാത്മാഗാന്ധിയും തമ്മി ലുണ്ടായ ഒരു വാദപ്രതിവാദത്തെ ഇവിടെയൊന്നനുസ്മരിക്കുന്നത് നന്ന്. 1934 ൽ ബീഹാറിൽ വലിയൊരു ഭൂകമ്പമുണ്ടായി. പതിനായിരക്കണക്കി നാളുകൾ മരിച്ചു. കോടിക്കണക്കിനുറുപ്പിക വിലപിടിച്ച സ്വത്തുക്കൾ നശിച്ചു. മഹാത്മാഗാന്ധി പറഞ്ഞു സവർണഹിന്ദുക്കൾ ഹരിജനങ്ങളോ ടുകാണിക്കുന്ന അനീതികൾക്ക് ദൈവം നൽകുന്ന ശിക്ഷയാണ് ഈ ഭൂകമ്പമെന്ന്. ദൈവത്തിന് ഭൂകമ്പത്തിൽ യാതൊരു പങ്കുമില്ലെന്നും ഭൗതി കശക്തികളുടെ പ്രവർത്തനം മൂലമാണുണ്ടായതെന്നും മഹാകവി പറ ഞ്ഞു. ദൈവത്തിന്റെ ശിക്ഷയാണെങ്കിൽ, നിരപരാധരെപ്പോലും ശിക്ഷി ക്കുന്ന ആ ദൈവം എന്തൊരു ദൈവമാണ് എന്നദ്ദേഹം ചോദിച്ചു. ഗാന്ധി ജിയും വിട്ടില്ല. ദൈവത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ യുക്തികൊണ്ടു തെളി യിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും, ലോകത്തിൽ ഒരിലയിളകുന്നതുപോലും ദൈവത്തിന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയുടെ ഫലമായിട്ടാണെന്ന് താൻ ദൃഢമായി വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ടെന്നും, അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിച്ചു. ഈ വാദപ്രതിവാദ ത്തിൽനിന്ന് രണ്ട് മഹാൻമാരുടെയും വീക്ഷണഗതികൾ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം മനസിലാക്കാം. ഗാന്ധിജിയുടെ വീക്ഷണഗതിയുടെ പിന്നിൽ യുക്തിക്കതീതമായ ഒരീശ്വരനുണ്ട്. ടാഗോറിന്റെ വീക്ഷണഗതി കൂടുതൽ ശാസ്ത്രീയമാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഈശ്വരൻ ഭൗതികശാസ്ത്രങ്ങളേയും മനുഷ്യരുടെ ലൗകികജീവിതത്തെയും വെറുതെ വിടുന്നു.

മനുഷ്യൻ എന്തൊരത്ഭുത ശക്തി!

ടാഗോർ ഈശ്വരവിശ്വാസിയാണ്, സംശയമില്ല. പക്ഷേ, മനുഷ്യനാണ് അദ്ദേഹത്തെ കൂടുതലാകർഷിച്ചത്. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു:

'മനോഹരമായ ഈ ലോകത്തിൽനിന്ന് ഉടൻ മുക്തിലഭിക്കണമെന്ന് എനിക്കാഗ്രഹമില്ല. ആകാശം, ചക്രവാളം, സമുദ്രം ഇവയാൽ അനുഗ്ര ഹീതമായ ഭൂമിയിൽ സ്വന്തം സഹോദരങ്ങളായ മനുഷ്യരുടെയിടയിൽ അവരോടെ ജീവിക്കുന്നതിലാണ് എനിക്ക് താൽപര്യം.'

വീണ്ടും,

'എണ്ണമറ്റ ബന്ധങ്ങൾക്കിടയിൽ കിടന്നുതന്നെ ആനന്ദമയമായ മുക്തി യുടെ സ്വാദ് ഞാനനുഭവിച്ചുകൊള്ളാം.'

തന്റെ സുപ്രസിദ്ധമായ 'ഗീതാഞ്ജലി'യിലെ ഒരു കവിതയിൽ അദ്ദേഹം എഴുതി:

'ഈ സങ്കീർത്തനങ്ങളും സാഹിത്യവും മന്ത്രോച്ചാരണങ്ങളും മതി യാക്കുക! കവാടങ്ങളും വാതായനങ്ങളും അടച്ചുബന്ധിച്ചുള്ള ഒരു ക്ഷേത്രത്തിന്റെ അന്ധകാരാവൃതമായ ഒരു കോണിൽ നീ ആരെ യാണാരാധിക്കുന്നത്? നിന്റെ നയനം തുറക്കുക, നിന്റെ ദൈവം നിന്റെ മുമ്പിലില്ലെന്ന് അപ്പോൾ നിനക്ക് കാണുവാൻ കഴിയും!'

'കഠിനമായ നിലമുഴുന്ന ആ കർഷകനും, വീഥിനിർമ്മാണത്തിനു കല്ലുകൾ പൊട്ടിക്കുന്ന ആ തൊഴിലാളിയും എവിടെയുണ്ടോ? അവിടെ യുണ്ട് അദ്ദേഹം. അവിടുന്ന് വെയിലിലും മഴയിലും അവരോടൊത്തുകൂ ടെത്തന്നെയുണ്ട്. അവിടുത്തെ വസ്ത്രങ്ങൾ പൂഴിപുരണ്ടിരിക്കുന്നു. പവി ത്രമായ നിന്റെ ആ വസ്ത്രത്തെ വലിച്ചെറിയുകയും, അവിടുത്തെപ്പോ ലെതന്നെ നീയും ധൂളിയിലാവൃതമായ ആ നിലത്തിൽ വന്നെത്തുകയും ചെയ്യുക.'

'വിമുക്തിയോ? എവിടെയാണ് ആ വിമുക്തിയെ കണ്ടെത്തുക? നമ്മുടെ നാഥൻതന്നെയും സപ്രഹർഷം സൃഷ്ടിയുടെ ശൃംഖലകളെ സ്വാംശീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. അവിടുന്ന് അനന്തമായും നമ്മോടെല്ലാവരോടും ബന്ധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.'

'നിന്റെ ധ്യാനങ്ങളിൽനിന്നും നീ പുറത്തുവരികയും അർച്ചന യ്ക്കുള്ള പുഷ്പങ്ങളേയും സുഗന്ധദ്രവ്യങ്ങളേയും മാറ്റിവയ്ക്കുകയും ചെയ്യുക. നിന്റെ വസ്ത്രങ്ങൾ ജീർണിക്കുകയും മലീമസമാകുകയും ചെയ്തിരുന്നാലെന്താ? അവിടുത്തെ കണ്ടെത്തി, പ്രവൃത്തിയിലും ഫാല ദേശത്തെ സ്വേദകണങ്ങളിലും അവിടത്തോടൊപ്പം നിലകൊള്ളുക!'

അമ്പതിലധികം കഥാസമാഹാരങ്ങൾ, പന്ത്രണ്ടോളം നോവലുകൾ, നൂറിലധികം ചെറുകഥകൾ, മുപ്പതിലധികം നാടകങ്ങൾ, ഇരുന്നൂറില ധികം പ്രബന്ധങ്ങൾ – ഇങ്ങനെ അദ്ദേഹം പല വിഷയങ്ങളെപ്പറ്റിയും വളരെയധികം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്.

ടാഗോറിന്റെ മനുഷ്യസ്നേഹം

അദ്ദേഹത്തിന്റെ കലാസൃഷ്ടികളിൽ ആകാശവും ചക്രവാളവും സമുദ്രവുമുണ്ട്. പുഞ്ചിരിതൂകുന്ന പുഷ്പങ്ങളും നൃത്തംവയ്ക്കുന്ന നക്ഷത്രങ്ങളുമുണ്ട്. പക്ഷേ, എല്ലാം മനുഷ്യനുവേണ്ടിയാണ്. മറ്റെല്ലാറ്റിനുമുപരിയായി മനുഷ്യസ്നേഹമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളിൽ ഓളം വെട്ടുന്നത്.

എന്നാൽ, അതൊരു കേവലമായ മനുഷ്യസ്നേഹമല്ല, അരുപമായ മനുഷ്യസ്നേഹമല്ല, പിന്നെയോ, അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും അനാചാരങ്ങൾക്കും മർദ്ദനങ്ങൾക്കും ചൂഷണങ്ങൾക്കും എതിരായി പടവെട്ടുന്ന മനുഷ്യസ്നേഹമാണത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കഥാപാത്രങ്ങൾ ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ അവശിഷ്ടതകൾക്കെതിരായി, കൊളോണിയൽ മേധാവിത്വത്തിന്റെ ദുഷ്ടതകൾക്കെതിരായി, സംസാരിക്കുകയും പ്രവർത്തിക്കുകയും ജീവിക്കുകയും പടവെട്ടുകയും ചെയ്യുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതകളും കഥകളും ജനങ്ങളുടെ ദേശാഭിമാനത്തെ ഉയർത്തുകയും വീക്ഷണഗതിയെ വിശാലമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

അദ്ദേഹത്തിന്റെ പല കവിതകളുടേയും രൂപം പഴയ വൈഷ്ണവ കവികളുടേതാണ്. കബീർ തുടങ്ങിയ ഭക്തകവികളുടെ ഗീതങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കലാസൃഷ്ടികളിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ട്. മിസ്റ്റിസവും ആധ്യാത്മികതയും പുരണ്ട ബാഹ്യരൂപത്തെ അദ്ദേഹം യഥേഷ്ടമെടുത്തുപയോഗിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ഉള്ളടക്കം ദേശാഭിമാനപരമാണ്, മനുഷ്യസ്നേഹപരമാണ്.

ഇന്ത്യയുടെ ലക്ഷ്യം

ഭൂതകാലത്തിന്റേയും വർത്തമാനകാലത്തിന്റേയും യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുക മാത്രമല്ല അദ്ദേഹം ചെയ്യുന്നത്. ചിലപ്പോഴൊക്കെ അദ്ദേഹം ഭാവിയിലേക്ക് ഒന്നെത്തിനോക്കുകകൂടി ചെയ്യുന്നു. തന്റെ രാജ്യം എവിടേക്കാണു നയിക്കപ്പെടേണ്ടത് എന്നതിനെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം ഗീതാഞ്ജലിയെ ഒരു കവിതയിൽ എഴുതുന്നത് നോക്കുക:

'എവിടെ മനസ്സ് ഭയരഹിതമായിരിക്കുകയും ഉത്തമാംഗം സങ്കോചമെന്യേ ഉയരുകയും ചെയ്യുന്നുവോ,

ജ്ഞാനം എവിടെ സ്വതന്ത്രമായിരിക്കുന്നുവോ,

സങ്കുചിതങ്ങളായ ഗൃഹാഭിത്തികളിൽ ലോകം ചെറുതുണ്ടങ്ങളായി എവിടെ വിഭജിക്കപ്പെടാതിരിക്കുന്നുവോ,

വാക്കുകൾ സത്യത്തിന്റെ അത്യഗാധതയിൽനിന്ന് എവിടെ പുറപ്പെടുന്നുവോ,

അക്ഷീണമായ പ്രയത്നം അതിന്റെ കരങ്ങളെ പരിപൂർണതയ്ക്കായി എവിടെ നീട്ടുന്നുവോ,

യുക്തിയുടെ സുസ്പഷ്ടമായ സരസ്സ് എവിടെ മൃതപ്രായമായ ആചാരങ്ങളുടെ വരണ്ട മരുഭൂമിയിൽക്കൂടി പ്രവഹിച്ച് അതിന്റെ ഗതിയെ നഷ്ടീഭവിപ്പിക്കാതിരിക്കുന്നുവോ,

എന്നെന്നും വികസിതമായ ചിന്തയിലേക്കും പ്രവൃത്തിയിലേക്കും ചിത്തത്തെ അവിടുന്ന് എങ്ങോട്ടു നയിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നുവോ,

ആ സ്വാതന്ത്ര്യസ്വർഗത്തിലേക്ക്, എന്റെ താതാ, എന്റെ രാജ്യമുണരട്ടെ!'

വീക്ഷണഗതിയുടെ വിശാലത

സാധാരണജനങ്ങൾക്കു പിടിയെത്താത്ത ദന്തഗോപുരത്തിന്റെ ശിഖരത്തിലിരുന്നുകൊണ്ട് മനുഷ്യനെ ഭാവനയുടെ ദൂരദർശിനിക്കുഴലിലൂടെ നോക്കിക്കാണുകയല്ല അദ്ദേഹം ചെയ്തത്. നേരെമറിച്ച്, അദ്ദേഹം തന്റെ സാഹിത്യം സൃഷ്ടിച്ചത് ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ, അവരുടെ ജീവിതാഭിലാഷങ്ങളിലും സമരങ്ങളിലും പങ്കുകൊണ്ടാണ്. 1905–1908 ലെ രാഷ്ട്രീയ സമരങ്ങളിലും അദ്ദേഹം സജീവമായി നേരിട്ടു പങ്കെടുക്കുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ, സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ ആയുധമെന്ന നിലയ്ക്ക് ഹിംസയെ കൂടുതൽകൂടുതൽ ഉപയോഗിക്കാൻ നടത്തിയപ്പോൾ അദ്ദേഹം പ്രസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നു പിൻവലിയുകയും സാഹിത്യപരവും വിദ്യാഭ്യാസപരവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, അതിനുശേഷവും അദ്ദേഹം തന്റെ സ്വന്തമായ മാർഗ്ഗത്തിലൂടെ സാമ്രാജ്യമേധാവികളുടെ അക്രമങ്ങളെ എതിർക്കുകയും ജനങ്ങളുടെ ദേശീയബോധത്തെ ഉയർത്താൻ സഹായിക്കുകയും ചെയ്തു.

കാലംചെല്ലുന്തോറും അദ്ദേഹത്തിന്റെ വീക്ഷണഗതി കൂടുതൽ വിശാലമാകാൻ തുടങ്ങി. 1930– നടുത്ത് അദ്ദേഹം ഒരു പാശ്ചാത്യ പര്യടനം നടത്തി. അമേരിക്കയിൽ സഞ്ചരിക്കുന്നതിനിടയിൽ കാനഡക്കാർ അദ്ദേഹത്തെ പ്രസംഗത്തിനു ക്ഷണിച്ചപ്പോൾ അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു:

'നിങ്ങളുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ ഇന്ത്യാക്കാർ നിസ്സാരൻമാരാണ്. അവർ കറുത്തവർഗ്ഗക്കാരാണ്. അതിനാൽ ഒരു ഇന്ത്യാക്കാരനായ എനിക്ക് നിങ്ങളുടെ രാജ്യത്തിൽ കടന്നുവരുവാൻ ഭയവും സങ്കോചവും തോന്നുന്നു.'

'റഷ്യയിൽ നിന്നുള്ള കത്തുകൾ'

1930-ൽ അദ്ദേഹം സോവിയറ്റ് യൂണിയൻ സന്ദർശിച്ചു. തന്റെ അനുഭവങ്ങളെപ്പറ്റി 'പ്രവാസി' എന്ന ബംഗാളി മാസികയിൽ 'റഷ്യയിൽ നിന്നുള്ള കത്തുകൾ' എന്ന പേരിൽ അദ്ദേഹമൊരു ലേഖന പരമ്പര പ്രസിദ്ധം ചെയ്തു. ഒരു കത്തിൽ അദ്ദേഹം എഴുതി:

'അവസാനം ഞാൻ റഷ്യയിലെത്തിയിരിക്കുന്നു. മറ്റുരാജ്യങ്ങളിൽ നിന്നെല്ലാം വ്യത്യസ്തമായ, അത്ഭുതങ്ങൾ നിറഞ്ഞ ഒരു നാടാണിത്. അവർ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകാർ, ഒരു ജനതയെ മുഴുവൻ തട്ടിയുണർത്തിയിരിക്കുന്നു.... അദ്ധ്വാനിക്കുന്ന ജനങ്ങൾക്ക് എല്ലാത്തരം ജീവിതസൗകര്യവും ലഭിക്കുന്നു; വിദ്യാഭ്യാസവും വിശ്രമത്തിനുള്ള അവകാശവും ലഭിക്കുന്നു.'

മറ്റൊരു കത്തിൽ അദ്ദേഹം എഴുതി:

'അജ്ഞതയുടെ അടിത്തട്ടിൽ മർദ്ദിതരും അപമാനിതരുമായി കിടന്നിരുന്ന ലക്ഷക്കണക്കിനുള്ള ജനങ്ങളെ വെറും പത്തുകൊല്ലങ്ങൾക്കിടയിൽ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരാനും അവരെ അഭ്യസ്തവിദ്യരാക്കാൻ മാത്രമല്ല, ആത്മാഭിമാനമുള്ള മനുഷ്യരാക്കിമാറ്റാനും അവർക്കു സാധിച്ചിരിക്കുന്നു എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം എന്റെ സ്വന്തം കണ്ണുകൊണ്ട് കണ്ടില്ലായിരുന്നുവെങ്കിൽ ഞാനൊരിക്കലും വിശ്വസിക്കുമായിരുന്നില്ല.'

ഈ കത്തുകൾ യുവാക്കന്മാരെ ആവേശം കൊള്ളിക്കുകയും ലോകകാര്യങ്ങളേയും ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തേയും പുതിയൊരടിസ്ഥാനത്തിൽ നോക്കിക്കാണാൻ അവരെ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. അതുകൊണ്ട് പരിഭ്രമിച്ച ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ 'റഷ്യയിൽ നിന്നുള്ള കത്തുകളുടെ' ഇംഗ്ലീഷ് പരിഭാഷ നിരോധിച്ചു. ഇന്ത്യ സ്വാതന്ത്രമയതിനുശേഷം മാത്രമാണ് ആ നിരോധനം നീക്കംചെയ്യപ്പെട്ടത്.

പക്ഷേ, അതു കാണാൻ അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നില്ല. 1941 ആഗസ്റ്റിൽ, തന്റെ 81-ാമത്തെ വയസ്സിൽ അദ്ദേഹം അന്തരിച്ചു.

ടാഗോറിനെപ്പറ്റി നെഹ്റു

ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവിന് രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ നൽകിയ സംഭാവനകളെപ്പറ്റി ജവഹർലാൽ നെഹ്റു ഇങ്ങനെ എഴുതുകയുണ്ടായി:

'ഇന്ത്യയുടെ മനസ്സിൽ, വിശേഷിച്ച് വഴിക്കുവഴി വളർന്നുവരുന്ന തലമുറകളുടെ മേൽ, അദ്ദേഹം ചെലുത്തിയ സ്വാധീനത വമ്പിച്ചതാണ്. താൻ

തന്നെ എഴുതിപ്പോന്ന ഭാഷയായ ബംഗാളിയെ മാത്രമല്ല, ഇന്ത്യയിലെ എല്ലാ അധുനികഭാഷകളേയും, അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളാണ് ഒട്ടൊക്കെ ആകൃതിപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. പൗരസ്ത്യപാശ്ചാത്യദർശനങ്ങളുടെ സുഭഗസമ്മേളനം സാധിക്കുവാനും ഇന്ത്യൻ ദേശീയത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനങ്ങളെ വിശാലതരമാക്കുവാനും, മറ്റേതൊരു ഇന്ത്യക്കാരനേക്കാളുമേറെ അദ്ദേഹം സഹായിച്ചു. രാഷ്ട്രാന്തരീയ സഹകരണത്തിൽ വിശ്വസിച്ചും അതിനുവേണ്ടി പ്രയത്നിച്ചും ഇന്ത്യയുടെ സന്ദേശം ഇതര രാജ്യങ്ങളിലെത്തിച്ചും, അവയുടെ സന്ദേശങ്ങൾ തന്റെ സ്വന്തം ജനങ്ങൾക്കായി കൊണ്ടുവന്നു നൽകിയും പോന്ന അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയുടെ സാർവാതിശായിയായ അന്താരാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തകനായിരുന്നു. എന്നാൽ, തന്റെ ഈ അന്താരാഷ്ട്രീയത്വമൊക്കെയുണ്ടായിട്ടും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലുകൾ എന്നും ഇന്ത്യയുടെ മണ്ണിൽ ഊന്നി ഉറച്ചുനിന്നു.' അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനസ്സാകട്ടെ, ഉപനിഷത്തുകളുടെ ജ്ഞാനം നിറഞ്ഞു വഴിയുന്നതായിരുന്നു. സാധാരണവളർച്ചയുടെ ഗതിക്കു വിപരീതമായി, പ്രായം കൂടുന്തോറും അദ്ദേഹം വീക്ഷണഗതിയിലും അഭിപ്രായങ്ങളിലും ഏറെയേറെ തീവ്രവാദിയായിത്തീർന്നു. സ്വതേ ഉറച്ച വ്യക്തിത്വവാദിയായെങ്കിലും അദ്ദേഹം റഷ്യൻ വിപ്ലവത്തിന്റെ മഹനീയ നേട്ടങ്ങളുടെ ഒരാരധകനായിത്തീർന്നു. വിശേഷിച്ചു വിദ്യാഭ്യാസം, സംസ്കാരം, ആരോഗ്യം, സമത്വബോധം എന്നിവയുടെ പ്രചാരം സംബന്ധിച്ചുണ്ടായ നേട്ടങ്ങളുടെ. ദേശീയത്വം ഇടുങ്ങിക്കൊണ്ടേവരുന്ന ഒരു സിദ്ധാന്തമാണ്; ആധിപത്യം വഹിക്കുന്ന ഒരു സാമ്രാജ്യവുമായി ഇടയുന്ന ഒരു ദേശീയത്വമാകട്ടെ, എല്ലാത്തരം വ്യർത്ഥതാബോധങ്ങളേയും മനോവികാരക്കുഴപ്പങ്ങളേയും സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ജനങ്ങളെ അവരുടെ ഇടുങ്ങിയ ചിന്താസരണികളിൽനിന്ന് കുറേയൊക്കെ പുറത്തേക്കു തള്ളിനീക്കുകയും, അവരെക്കൊണ്ടു മനുഷ്യത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച വിശാലതരങ്ങളായ പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ച് ചിന്തിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തുവെന്നതാണ്, ടാഗോർ – മറ്റൊരു വിതാനത്തിൽ ഗാന്ധിചെയ്തതുപോലെ– ഇന്ത്യയ്ക്കു ചെയ്തിട്ടുള്ള വമ്പിച്ച സേവനം. ഇന്ത്യയിലെ മഹാനായ മനുഷ്യത്വവാദിയായിരുന്നു ടാഗോർ.'

31

മഹാത്മാഗാന്ധി

ലോകമാന്യതിലകന്റെ മരണത്തിനുശേഷം മറ്റൊരു മഹാൻ ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ നേതൃത്വമേറ്റെടുത്തു. 1869-ൽ ഗുജറാത്തിലെ പോർബന്തർ എന്ന സ്ഥലത്തു ജനിച്ച് ഹൈസ്കൂൾ വിദ്യാഭ്യാസം പൂർത്തിയാക്കിയതിനുശേഷം ഒരു ബാരിസ്റ്ററാവാൻ വേണ്ടി ഇംഗ്ലണ്ടിലേക്കു പോയ അദ്ദേഹം തന്റെ സവിശേഷമായ സത്യാന്വേഷണപരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹ്യവുമായ സമരങ്ങളുടെ നേതൃത്വത്തിലെത്തിച്ചേർന്നു. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു:

'ഞാൻ എന്നെത്തന്നെ അറിയാനും ഇഹലോകജീവിതത്തിൽത്തന്നെ മോക്ഷം നേടാനും വേണ്ടി വെമ്പൽകൊള്ളുകയാണ്. എന്റെ ആത്മാവിനെ മാംസത്തിന്റെ ബന്ധനത്തിൽനിന്നു മോചിപ്പിക്കാനുള്ള പരിശീലനത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം മാത്രമാണ് എന്റെ ദേശീയസേവനം. എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, മോക്ഷത്തിലേക്കുള്ള മാർഗം കിടക്കുന്നത് എന്റെ രാജ്യത്തേയും അതുവഴി മനുഷ്യസമുദായത്തെയാകെയും സേവിക്കാനുള്ള ഇടവിടാത്ത പരിശ്രമങ്ങളിലൂടെയാണ്.'

മഹാത്മാഗാന്ധി ഒരു തികഞ്ഞ മതവിശ്വാസിയായിരുന്നു. ഒരു സനാതന ഹിന്ദു എന്ന പേരിലറിയപ്പെടാനാണ് അദ്ദേഹം ആഗ്രഹിച്ചത്. 1921 ഒക്ടോബർ 6 -ലെ 'യെങ് ഇന്ത്യ'യിൽ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെയെഴുതുകയുണ്ടായി:

'ഞാൻ എന്നെ സ്വയമൊരു സനാതനഹിന്ദുവെന്നു വിളിക്കുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, (1) ഞാൻ വേദങ്ങളിലും, ഉപനിഷത്തുകളിലും, പുരാണങ്ങളിലും, ഹിന്ദുമതഗ്രന്ഥങ്ങൾ എന്നപേരിലറിയപ്പെടുന്ന മറ്റെല്ലാറ്റിലും വിശ്വസിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, അവതാരത്തിലും, പുനർജന്മത്തിലും. (2) ജനങ്ങളുടെ ഇടയിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ള പ്രാകൃതമായ അർത്ഥത്തിലെങ്കിലും, എന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ തികച്ചും വേദാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരർത്ഥത്തിൽ, ഞാൻ വർണാശ്രമധർമ്മത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നു. (3) ജനങ്ങളുടെ ഇടയിൽ പ്രചാരമുള്ളതിനേക്കാൾ വളരെ വിപുലമായ ഒരർത്ഥത്തിൽ ഞാൻ ഗോസംരക്ഷണത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നു. (4) ഞാൻ ബിംബാരാധനയിൽ അവിശ്വസിക്കുന്നില്ല.'

പിന്തിരിപ്പൻമാർക്കെതിരായ ഹിന്ദുമതം

ഈ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളിൽ മധ്യകാലോചിതമായ ചില ഘടകങ്ങൾ മുഴച്ചുനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്നു കാണാം; പക്ഷേ, ഗാന്ധിജിയുടെ ഹിന്ദുമതം ഇന്നത്തെ ആര്യസമാജനേതാക്കൻമാരുടേയോ പിന്തിരിപ്പൻമാരായ മറ്റു മതപണ്ഡിതൻമാരുടേയോ ഹിന്ദുമതമായിരുന്നില്ല. മറ്റു മതങ്ങളുടെ നേരെയുള്ള എല്ലാ അസഹിഷ്ണുതകളേയും അദ്ദേഹം ആക്ഷേപിച്ചു. എല്ലാമതങ്ങളും ഏറെക്കുറെ ശരിയാണെന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. തന്റെ പ്രാർത്ഥനായോഗങ്ങളിൽ ഭഗവദ്ഗീതയിൽനിന്നുള്ള ശ്ലോകങ്ങളെ മാത്രമല്ല ഖുറാനിലും ബൈബിളിലുള്ള ഏതാനും വാക്യങ്ങളേയും അദ്ദേഹം ഉദ്ധരിച്ചിരുന്നു. മതസംബന്ധിയായ വഴക്കുകളേയും അനാചാരങ്ങൾ, അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ മുതലായവയേയും ന്യായീകരിക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചുകൊണ്ട് ഈശ്വരന്റെ ഏജന്റുമാരായി നടക്കുന്ന ആധുനികശങ്കരാചാര്യൻമാരുടെയും ശാസ്ത്രിമാരുടെയും ദിവ്യത്വത്തെ അദ്ദേഹം വെല്ലുവിളിച്ചു.

'തങ്ങളാണ് ഹിന്ദുമത ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ ശരിയായ വിഖ്യാതാക്കളെന്നുള്ള ഇന്നത്തെ ശങ്കരാചാര്യന്മാരുടേയും ശാസ്ത്രിമാരുടെയും അവകാശവാദത്തെ (അത്തരമൊരു അവകാശവാദത്തെ അവർ കൊണ്ടുവരുന്നുണ്ടെങ്കിൽ) ഞാൻ ഏറ്റവും ശക്തിയായി നിഷേധിക്കുന്നു.'

വേദോപനിഷത്തുക്കളിലും മറ്റു മതഗ്രന്ഥങ്ങളിലും അമൂല്യങ്ങളായ പല തത്വങ്ങളും ജീവിതവ്യാഖ്യാനങ്ങളും അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അവയ്ക്ക് ദൈവത്തിന്റെ കൈയ്യൊപ്പൊന്നുമില്ലെന്നും, അവയെ എല്ലാ

കാലഘട്ടങ്ങളിലും ഒരുപോലെ എടുത്തുപയോഗിക്കാൻ പറ്റില്ലെന്നും അതുകൊണ്ടവയിൽ കാലോചിതമായ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തേണ്ടതാവശ്യമാണെന്നും, ഗാന്ധിജി അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ വാക്കുകളിൽ 'വേദങ്ങളും, ഉപനിഷത്തുകളും, സ്മൃതികളും, പുരാണങ്ങളും, ഇതിഹാസങ്ങളും ഒരേ സമയത്തല്ല ആവിർഭവിച്ചത്. വ്യത്യസ്ത കാലഘട്ടങ്ങളുടെ ആവശ്യങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ഓരോന്നും വളർന്നുവന്നത്. അതുകൊണ്ട് അവ പരസ്പര വിരുദ്ധങ്ങളാണെന്ന് നമുക്ക് തോന്നിപ്പോകുന്നു. ഈ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ശാശ്വതങ്ങളായ സത്യങ്ങളെ പുതുതായി ആവിഷ്ക്കരിക്കുകയല്ല ചെയ്യുന്നത്. പിന്നെയോ? ആ പുസ്തകങ്ങൾ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന വ്യത്യസ്ത കാലഘട്ടങ്ങളിൽ ആ സത്യങ്ങൾ പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ടതെങ്ങിനെയെന്നു കാണിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ആ സവിശേഷ കാലഘട്ടത്തിൽ അന്ധമായി ആവർത്തിക്കപ്പെട്ടാൽ അതു ജനങ്ങളെ നിരാശയുടെ ചെളിക്കുണ്ടിലേക്കു തള്ളിവിടും. ജന്തുബലി ഒരു കാലത്തു നടപ്പിലുണ്ടായിരുന്നു എന്നതുകൊണ്ട് ഇന്നും അത്യാവശ്യമാണോ? ഒരു കാലത്ത് നമ്മൾ കള്ളൻമാരുടെ കൈകാലുകൾ വെട്ടിക്കളഞ്ഞിരുന്നു എന്നതുകൊണ്ട്, ആ അപരിഷ്കൃതത്തെ ഇന്നും പുനരുദ്ധരിക്കണോ! ശൈശവ വിവാഹത്തെ നമ്മൾ പുനഃസ്ഥാപിക്കേണ്ടതുണ്ടോ? ഒരു കാലത്ത് മനുഷ്യസമുദായത്തിന്റെ ഒരു വിഭാഗത്തെ നമ്മൾ ദൂരെ തള്ളിമാറ്റിയിരുന്നു എന്നതുകൊണ്ട് അവരുടെ പിൻഗാമികളെ എന്നും അയിത്തക്കാരായി അകറ്റി നിർത്തണോ?' അപ്പോൾ ഗാന്ധിജിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ, സനാതനമായ ഹിന്ദുധർമ്മമെന്നുവച്ചാൽ, വേദോപനിഷത്തുകളിലും പുരാണേതിഹാസങ്ങളിലുമുള്ളതെല്ലാം അതേപടി സ്വീകരിക്കലല്ല, എന്തെന്നാൽ, അവയിൽ പലരും ഇന്നു പ്രായോഗികമല്ല; ശരിയുമല്ല. അതുകൊണ്ട്, അവയിൽ പലതും ഇന്നത്തെ സ്ഥിതിക്കുപറ്റിയതരത്തിൽ മാറ്റേണ്ടതുണ്ട്. ഇന്നത്തെ മനുഷ്യന്റെ ധർമ്മബോധത്തിനെതിരായ പഴയ ആചാരങ്ങളേയും സമ്പ്രദായങ്ങളെയുമെല്ലാം എതിർത്തു നശിപ്പിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഗാന്ധിജിതന്നെ പറയുന്നു:

'എന്തെങ്കിലുമൊന്നിന്റെ ഉത്ഭവം വേദങ്ങളിൽനിന്നാണെങ്കിൽക്കൂടി അതു നമ്മുടെ സാൻമാർഗ്ഗികബോധത്തിനെതിരാണെങ്കിൽ അതിനെ, വേദങ്ങളുടെ തന്നെ സത്തായ സാരാംശത്തിന്നെതിരെന്ന നിലയ്ക്കും, അതിനേക്കാളധികം അടിസ്ഥാനപരമായ സാൻമാർഗികതത്വങ്ങൾക്കെതിരെന്ന നിലയ്ക്കും സംശയം കൂടാതെ തള്ളിക്കളയണം.'

മതപരിഷ്ക്കരണത്തിന്റെ അർത്ഥം

അയിത്തം, ജാതിമേധാവിത്വം, ജന്തുബലി, ശൈശവവിവാഹം, സ്ത്രീകളുടെ അസ്വതന്ത്രത, ദേവദാസി സമ്പ്രദായം മുതലായ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളേയും അനാചാരങ്ങളേയും സ്വന്തം താൽപര്യത്തിനുവേണ്ടി നിലനിർത്താൻ വെമ്പൽകൊണ്ട നാടുവാഴിമേധാവിത്വവും ഫ്യൂഡൽ ബന്ധങ്ങളെ അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കാനാഗ്രഹിച്ച സാമ്രാജ്യത്വമേധാവിത്വവും ഇന്ത്യയിലെങ്ങും ബീഭത്സമാംവിധം നടമാടിക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടമായിരുന്നു അത്. അതിനാൽ, അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും അനാചാരങ്ങൾക്കുമെതിരായ ഗാന്ധിജിയുടെ കുരിശുയുദ്ധം നേരിട്ടുചെന്നുകൊണ്ടത് ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെയും സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെയും മർമ്മങ്ങളിലാണ്. ധർമ്മബോധത്തിനും സാന്മാർഗ്ഗികതത്വങ്ങൾക്കും നിരക്കാത്ത അയിത്തം, ജാതിമേധാവിത്വം തുടങ്ങിയ അനാചാരങ്ങൾക്കെതിരായ സമരത്തിന്റെ ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്ത ഒരു ഭാഗമാണിതെന്ന് അദ്ദേഹം വീണ്ടും വീണ്ടും ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. അങ്ങനെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണ സംരംഭങ്ങൾ പിന്നണിയിൽക്കിടക്കുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങളെപ്പോലും തട്ടിയുണർത്തി; അവരുടെ ദേശാഭിമാനത്തേയും അനീതിക്കെതിരായി തലയുയർത്തി നിൽക്കാനുള്ള അഭിവാഞ്ഛയെയും ആളിക്കത്തിച്ചു. സാമ്രാജ്യത്വത്തിനെതിരായ സമരത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമെന്ന നിലയ്ക്കുതന്നെ, ഖദർ, സ്വദേശി, കുടിൽവ്യവസായം, ഹിന്ദി മുതലായവയുൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു നിർമ്മാണ പരിപാടിയും ഗാന്ധിജി ആവിഷ്ക്കരിച്ചു. ഖദറും കുടിൽവ്യവസായങ്ങളും പരിപോഷിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള പരിപാടിയിൽ മധ്യകാലത്തേക്കുള്ള ഒരു തിരിഞ്ഞുനോട്ടവും ആധുനികതയുടെ നേർക്കുള്ള ഒരെതിർപ്പും അടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. എങ്കിലും അത് ജനങ്ങളുമായി ഇടവിടാത്ത ബന്ധം പുലർത്താനും അവരുടെ ആത്മാഭിമാനത്തെ ഉയർത്താനും, സ്വാശ്രയശീലത്തിന്റെയും ആത്മവിശ്വാസത്തിന്റെയും ബോധം അവരിലുളവാക്കാനും സഹായിച്ചു.

ജനങ്ങളുടെ ശക്തി മനസ്സിലാക്കിയ ദേശീയ നേതാവ്

തനിക്കുമുമ്പുണ്ടായ മറ്റേതൊരു ദേശീയ നേതാവിനെക്കാളുമധികം ജനങ്ങൾക്കു ചരിത്രത്തിലുള്ള സ്ഥാനമെന്തെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിഞ്ഞ ഒരു മഹാനാണ് ഗാന്ധിജി. തന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ വെള്ളക്കാരായ സാമ്രാജ്യവാദികളുടെ നിരങ്കുശമായ സ്വേച്ഛാധിപത്യത്തിന്നെതി

രായി തെക്കേ ആഫ്രിക്കയിലെ ഇന്ത്യാക്കാർ നടത്തിയ സത്യാഗ്രഹസമരത്തിന്റെ അനുഭവങ്ങളിൽനിന്നാണ് അദ്ദേഹം അതു മനസ്സിലാക്കിയത്. തെക്കേ ആഫ്രിക്കയിൽനിന്നു മടങ്ങിവന്നതിനുശേഷം, 1915ൽ മദ്രാസിൽവച്ചു നൽകപ്പെട്ട ഒരു മംഗളപത്രത്തിനു മറുപടിയായി അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി. 'ഈ മംഗളപത്രത്തിലുപയോഗിക്കപ്പെട്ട ഭാഷയുടെ പത്തിലൊരംശമെങ്കിലും ഞങ്ങൾ (ഗാന്ധിജിയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പത്നിയും) അർഹിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ തെക്കേ ആഫ്രിക്കയിലുള്ള നിങ്ങളുടെ കഷ്ടപ്പെടുന്ന ജനങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ജീവനെ ബലിയർപ്പിക്കുകയും അങ്ങനെ തങ്ങളുടെ പ്രവൃത്തി പൂർത്തിയാക്കുകയും ചെയ്തവരെപ്പറ്റി എന്തുഭാഷയാണ് നിങ്ങളുപയോഗിക്കുക? മാതൃഭൂമിയുടെ മാനംകാക്കാൻ വേണ്ടി ലളിതമായ വിശ്വാസത്തോടുകൂടി എല്ലാത്തരം പരീക്ഷണഘട്ടങ്ങളെയും കഷ്ടപ്പാടുകളേയും മർദ്ദനങ്ങളേയും നേരിട്ട പതിനേഴോ പതിനെട്ടോ വയസുമാത്രം പ്രായമായ നാഗപ്പൻ, നാരായണസ്വാമി എന്നീ കുട്ടികളെപ്പറ്റി എന്തുഭാഷയാണ് നിങ്ങളുപയോഗിക്കാനുദ്ദേശിക്കുന്നത്? മാർട്ടീസ് ബർഗ്ഗ് ജയിലിൽ നിന്ന് എല്ലും തൊലിയുമായി പനിപിടിച്ച രൂപത്തിൽ വിട്ടയയ്ക്കപ്പെടുകയും ആ പനിയുടെ പിടിയിൽപ്പെട്ട് ഏതാണ്ട് ഒരു മാസത്തിനുള്ളിൽ മരണമടയുകയും ചെയ്ത പതിനാറുവയസ്സുമാത്രം പ്രായമായ ആ മിടുക്കത്തി വള്ളിയമ്മയെപ്പറ്റി എന്തുഭാഷയാണ് നിങ്ങളുപയോഗിക്കുക? മഹത്വം നിറഞ്ഞ ആ പുരുഷൻമാർക്കും സ്ത്രീകൾക്കും ഞാൻ ആവേശം നൽകി എന്നാണ് നിങ്ങൾ പറയുന്നത്. പക്ഷേ, എനിക്കത് അംഗീകരിക്കാൻ വയ്യ. ലളിതഹൃദയരായ സാധാരണക്കാരാണ് ശരിയായ നിലവാരത്തിലേക്ക് എന്നെ ആവേശം കൊള്ളിച്ചുയർത്തിയത്. തങ്ങളുടെ മഹത്തായ ത്യാഗം കൊണ്ടും തങ്ങളുടെ മഹത്തായ ശ്രദ്ധ കൊണ്ടും മഹാനായ ദൈവത്തിലുള്ള തങ്ങളുടെ മഹത്തായ വിശ്വാസം കൊണ്ടും അവരാണ് എനിക്കു ചെയ്യാൻ കഴിഞ്ഞത് ചെയ്യാൻ എന്നെ നിർബന്ധിച്ചത്.... നിങ്ങൾ ഞങ്ങളുടെ മേൽ കെട്ടിവയ്ക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്ന കിരീടം അവരാണർഹിക്കുന്നത്.'

ഇതിന്റെ അർത്ഥം എല്ലായ്പോഴും ജനങ്ങൾ ആഗ്രഹിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള പരിപാടികളും മുദ്രാവാക്യങ്ങളുമാണ് അദ്ദേഹം രൂപവൽക്കരിക്കുന്നത് എന്നല്ല. നേരെമറിച്ച് പലപ്പോഴും ജനങ്ങൾ പ്രതീക്ഷിക്കാത്ത തരത്തിലാണ് സമരങ്ങളുടേയും മറ്റു പ്രവർത്തനങ്ങളുടേയും ഗതിയെ അദ്ദേഹം തിരിച്ചുവിട്ടിരുന്നത്. ആരാലും ഇളക്കപ്പെടാൻ കഴിയാത്ത ചില വിശ്വാസങ്ങളും പ്രവർത്തനരീതികളും അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നു. ജവഹർലാൽ നെഹ്റു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയുണ്ടായി:

'താൻ തെക്കേ ആഫ്രിക്കയിൽ കഴിച്ച ആദ്യകാലങ്ങളിൽ ഗാന്ധിജി ഒരു വമ്പിച്ച പരിവർത്തനത്തിനു വിധേയനായി. അതദ്ദേഹത്തെ വല്ലാതെ ഇളക്കിമറിക്കുകയും ജീവിതത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള തന്റെ വീക്ഷണഗതിയെ മുഴുവൻ മാറ്റിക്കളയുകയും ചെയ്തു. അതിനുശേഷം ഇതേവരെ തന്റെ ആശയങ്ങൾക്കെല്ലാം ഒരുറച്ച അസ്തിവാരമാണ് അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിട്ടുള്ളത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനസ്സ് തുറന്ന മനസ്സാണെന്നു പറയുവാൻ വയ്യ. തന്റെ മുമ്പാകെ പുതിയ നിർദ്ദേശങ്ങൾ വയ്ക്കുന്ന ആളുകൾക്ക് പറയാനുള്ളതൊക്കെ അദ്ദേഹം ഏറ്റവും അധികം ക്ഷമയോടും ശ്രദ്ധയോടും കൂടി കേൾക്കുന്നു. എന്നാൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഒരു സമര്യാദമായ താൽപര്യത്തിനൊക്കെ പിന്നിൽ ഒരടച്ച വാതിലിനോടാണ് നാം സംസാരിക്കുന്നതെന്നൊരു തോന്നൽ നമുക്കുണ്ടാകുന്നു. ശേഷമെല്ലാം അപ്രധാനങ്ങളായി തോന്നുമാറ് അദ്ദേഹം ചില ആശയങ്ങളോട്, ഒരു കപ്പൽ നങ്കൂരത്തോട് എന്നപോലെ അതേ ഉറപ്പായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. മറ്റു രണ്ടാംകിട കാര്യങ്ങളിൽ നിഷ്കർഷിക്കുക ഒരു മാനസിക വ്യതിചലനവും, ബൃഹത്തരമായ പദ്ധതിയെ വികൃതമാക്കിക്കാണിക്കലുമാവാം. ആ നങ്കൂരത്തെ മുറുകെ പിടിക്കുന്നതിന്റെ ആവശ്യഫലമായിതന്നെ മുൻപറഞ്ഞ മറ്റുകാര്യങ്ങൾ നേരെയായിക്കൊള്ളും. മാർഗങ്ങൾ ശരിയാണെങ്കിൽ ലക്ഷ്യം ശരിയായേ കഴിയൂ. അതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയുടെ മുഖ്യമായ പശ്ചാത്തലമെന്ന് ഞാൻ വിചാരിക്കുന്നു.'

സാമ്രാജ്യത്വത്തിനെതിരായ സമരപരിപാടി

ഒന്നാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിന്റെ ഫലമായി ജനങ്ങളുടെ ജീവിതത്തോതിടിഞ്ഞു തകരുകയും നാട്ടിലെങ്ങും സാമ്രാജ്യവിരോധം അലയടിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്ത ഒരു ഘട്ടത്തിലാണ് ഗാന്ധിജി സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ നേതൃത്വം ഏറ്റെടുത്തത്. ഇന്ത്യയിലെ വിവിധജനവിഭാഗങ്ങളെ - തൊഴിലാളികളേയും, കൃഷിക്കാരേയും മുതലാളികളേയും വിദ്യാർഥികളേയും അദ്ധ്യാപകരേയും വക്കീലൻമാരേയും സ്ത്രീകളേയും കുട്ടികളേയും എല്ലാം ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിൽ സജീവമായി പങ്കെടുപ്പിക്കാനുതകുന്ന ഒരു സമരപരിപാടി അദ്ദേഹം രൂപവൽക്കരിച്ചു. അങ്ങനെ മുമ്പ് ബുദ്ധിജീവികളേയും സമുദായത്തിലെ ഉപരിതലത്തേയും മാത്രമാകർഷിച്ചിരുന്ന ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തെ അദ്ദേഹം തികച്ചും ദേശീയാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരു ബഹുജനപ്രസ്ഥാനമാക്കി രൂപാന്തരപ്പെടുത്തി. കൃഷിക്കാർക്ക് നികുതിനിഷേധമാരംഭിക്കാൻ അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടു. അതു ഗവൺമെന്റിന്റെ സാമ്പത്തികാടിത്തറയുടെ മുമ്പിൽ വലിയൊരു

ഭീഷണിയായിത്തീർന്നു – ഗവൺമെന്റിനാവശ്യമായ ക്ലാർക്കുമാരേയും മറ്റുദ്യോഗസ്ഥരേയും പടച്ചുവിടുന്ന വിദ്യാലയങ്ങളെ ബഹിഷ്ക്കരിക്കാൻ അദ്ദേഹം വിദ്യാർഥികളോട് ആഹ്വാനം ചെയ്തു. ഗവൺമെന്റിന്റെ നീതിന്യായ സ്ഥാപനങ്ങളെ നിശ്ചലമാക്കാൻ കഴിയത്തക്കവണ്ണം കോടതികളെ ഉപേക്ഷിച്ച് സമരരംഗത്തിറങ്ങാൻ അദ്ദേഹം വക്കീലൻമാരോട് ആവശ്യപ്പെട്ടു. ഉപ്പുനിയമം ലംഘിക്കുവാനും മദ്യഷാപ്പുകളും വിദേശവസ്ത്രഷാപ്പുകളും പിക്കറ്റുചെയ്യുവാനും അദ്ദേഹം യുവാക്കളോടും സ്ത്രീകളോടും ആഹ്വാനം ചെയ്തു. ഗവൺമെന്റിന്റെ നിയമമില്ലാ നിയമങ്ങളെല്ലാം ബോധപൂർവ്വം ലംഘിക്കുവാൻ ജനങ്ങളോട് പൊതുവിൽ അദ്ദേഹം ആഹ്വാനം ചെയ്തു. സത്യാഗ്രഹം, നിസ്സഹകരണം, വ്യക്തിപരവും ബഹുജനാടിസ്ഥാനത്തിലുമുള്ള സിവിൽ നിയമലംഘനം, നികുതി നിഷേധം, ബഹുജനപ്രക്ഷോഭങ്ങളും പ്രകടനങ്ങളും, നിരാഹാരസമരങ്ങൾ – സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ ആവനാഴിയിലേക്ക് അദ്ദേഹം സംഭാവനചെയ്ത ഈ പുതിയ ആയുധങ്ങൾ ജനങ്ങളെ ആവേശം കൊള്ളിക്കുകയും ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തെ പുതിയൊരുഘട്ടത്തിലേക്കുയർത്തുകയും ചെയ്തു. ശത്രുവുമായുള്ള സന്ധിയുടെ വാതിൽ എല്ലായ്പ്പോഴും തുറന്നിട്ടുകൊണ്ടുതന്നെ അദ്ദേഹം ലക്ഷക്കണക്കിനുള്ള ജനങ്ങളുടെ ഹൃദയങ്ങളിൽ 'ചെകുത്താൻ' ഗവൺമെന്റിനെതിരായ ഒടുങ്ങാത്ത അമർഷവും സ്വരാജിനുവേണ്ടിയുള്ള അടങ്ങാത്ത അഭിവാഞ്ഛയും ഓളംവെട്ടിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ പതിനായിരക്കണക്കിനുള്ള, ജനങ്ങൾ, ധീരൻമാരും ദേശാഭിമാനികളുമായ പടയാളികളായി മാറി. മൃഗീയങ്ങളായ ലാത്തിച്ചാർജ്ജുകളെ വകവയ്ക്കാതെ വെടിയുണ്ടകളെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് നിരായുധരായ പുരുഷൻമാരും സ്ത്രീകളും യുവാക്കളും കുട്ടികളും തലയുയർത്തിക്കൊണ്ട് മുന്നോട്ട് മാർച്ച് ചെയ്യുകയും സാമ്രാജ്യമേധാവിത്വത്തിന്റെ ജയിൽ മുറികൾ നിറയ്ക്കുകയും ചെയ്തു.

പഴയ ചട്ടക്കൂടിൽ പുതിയ ഉള്ളടക്കം

സത്യം, അഹിംസ, ബ്രഹ്മചര്യം, അസ്തേയം, അപരിഗ്രഹം, ലഘുജീവിതം, ദൈവവിശ്വാസം മുതലായ ഗുണങ്ങൾ ഓരോ സത്യാഗ്രഹിക്കുമുണ്ടായിരിക്കണമെന്ന് ഗാന്ധിജി നിഷ്കർഷിച്ചിരുന്നു. ആത്മീയവും മതപരവുമായ ഒരു ചട്ടക്കൂടാണ് ഈ നിഷ്കർഷയ്ക്കുള്ളത്. നിലവിലുള്ള ഉൽപാദന ബന്ധങ്ങളിലും ചൂഷണവ്യവസ്ഥയിലും യാതൊരു മാറ്റവുമുണ്ടാക്കാതെതന്നെ, വ്യക്തയെ ആഭ്യന്തരമായും ധാർമ്മികമായും

ആത്മീയമായും നന്നാക്കിത്തീർക്കുകയും അതുവഴി സാമൂഹ്യപരിതസ്ഥിതികളെ മാറ്റുകയും ചെയ്യുക എന്ന അപ്രായോഗികമായ ഒരു മാർഗമാണദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ചത്. പക്ഷേ, അത് ആയിരക്കണക്കിലുള്ള യുവാക്കൻമാരുടെ ത്യാഗബോധത്തെ തട്ടിയുണർത്തുകയും ആദർശപരമായ ഒരു ജീവിതം നയിക്കാനുള്ള തീവ്രാഭിലാഷവും അതിനാവശ്യമായ അച്ചടക്കബോധവും അവരിലുളവാക്കുകയും ചെയ്തു.

ഗാന്ധിജിയുടെ അഹിംസ കേവലം നിഷേധാത്മകമായ ഒരു തത്വമായിരുന്നില്ല. അത് അഹിംസാത്മകമായ പ്രതിരോധമായിരുന്നു. അദ്ദേഹം എഴുതുകയുണ്ടായി: ‘അഹിംസ, അതിന്റെ സജീവമായ സ്ഥിതിയിൽ ബോധപൂർവ്വമായ ഒരു ത്യാഗമാണ്, തിൻമചെയ്യുന്നവന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയുടെ മുമ്പിൽ ക്ഷമയോടെ കീഴടങ്ങുക എന്നല്ല അതിനർത്ഥം; പിന്നയോ, മർദ്ദകന്റെ ഇച്ഛാശക്തിക്കെതിരായി ഒരുവന്റെ മുഴുവൻ ആത്മാവിനേയും തിരിച്ചുവിടുക എന്നാണതിനർത്ഥം. ഈ നിയമമനുസരിച്ച് പ്രവർത്തിച്ചാൽ ഒരൊറ്റ വ്യക്തിക്ക് അനീതിനിറഞ്ഞ ഒരു സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ എല്ലാ ശക്തികളേയും ചെറുത്തുനിൽക്കുവാനും, അങ്ങനെ തന്റെ മാനത്തേയും മതത്തേയും തന്റെ ആത്മാവിനേയും രക്ഷിക്കുവാനും, ആ സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ തകർച്ചയ്ക്കോ ശുദ്ധീകരണത്തിനോ ആവശ്യമായ അടിത്തറപാകാനും കഴിയും.’ ഇപ്രകാരം ഗാന്ധിജിയുടെ അഹിംസ സാമ്രാജ്യാധിപത്യത്തിനെതിരായ ഒരായുധമായിത്തീർന്നു. മുതലാളിയെന്നോ, തൊഴിലാളിയെന്നോ വ്യത്യാസമില്ലാതെ വിവിധ ജനവിഭാഗങ്ങളെ യോജിപ്പിച്ചണിനിരത്താനും, ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്താനും, അങ്ങനെ സമുദായത്തിലൊരു കലക്കം സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ട് നിലവിലുള്ള പരിതഃസ്ഥിതികളെ മാറ്റാനും, അതു പ്രയോജനപ്പെട്ടു. അതുകൊണ്ടത് ഇന്ത്യയുടെ സാഹചര്യങ്ങളിൽ പുരോഗമനപരമായ ഒരു പങ്ക് നിർവ്വഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല.

ഗാന്ധിസത്തിന്റെ പരിമിതികൾ

എന്നാൽ നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ വിപ്ലവകരമാംവിധം മാറ്റിമറിക്കുവാൻ ഗാന്ധിജി ഒരിക്കലും ഇഷ്ടപ്പെട്ടില്ല. ‘അഹിംസയിൽ അതിരുകവിഞ്ഞ വിശ്വാസമുണ്ടായിട്ടും ഹിംസയിലധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹ്യക്രമത്തെ പിന്താങ്ങുകയാണദ്ദേഹം ചെയ്തത്. ഈ വൈരുദ്ധ്യത്തെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊണ്ട് ജവഹർലാൽ നെഹ്റു എഴുതുകയുണ്ടായി: ‘അധഃസ്ഥിതന്റെ നേരെ തനിക്കിത്രയൊക്കെ പ്രേമവും ഉൽകണ്ഠയുമു

ണ്ടായിട്ടും അനിവാര്യമായി അവനെ സൃഷ്ടിക്കുകയും ചതിയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്ന് ഒരു ക്രമത്തെ എന്തിനദ്ദേഹം പിന്താങ്ങുന്നു? അഹിംസയിൽ തനിക്കിത്രയൊക്കെ തീവ്രാഭിവാഞ്ഛയുണ്ടായിട്ടും, തികച്ചും ഹിംസയിലും ഭീഷണിയിലും അടിയുറച്ചുനിൽക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹ്യവുമായ ഒരു ഘടനയ്ക്ക് എന്തിനനുകൂലനായിരിക്കുന്നു? അദ്ദേഹം അത്തരമൊരു ക്രമത്തിന് അനുകൂലനാണെന്നു പറയുന്നത് ഒരു പക്ഷേ, ശരിയായിരിക്കില്ല. താൻ ഏറെക്കുറേ തത്വസംബന്ധിയായ ഒരരാജകത്വവാദിയാണ്. എന്നാൽ ആദർശയോഗ്യമായ അരാജക സ്റ്റേറ്റ് ഇനിയും വിദൂരസ്ഥലമാകയാലും എളുപ്പം വിഭാവനം ചെയ്യുക സാദ്ധ്യമാകാത്തതിനാലും താൻ നിലവിലുള്ള ക്രമത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നു.'

സത്യവും അഹിംസയും, ആരംഭംമുതൽക്കുതന്നെ ഭീകരപ്രസ്ഥാനം പോലുള്ള വിപ്ലവപ്രവർത്തനങ്ങളെ നിരുത്സാഹപ്പെടുത്തുവാൻ വേണ്ടി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി. പലപ്പോഴും സാമ്രാജ്യാധിപത്യത്തിനെതിരായി പരന്നുപിടിച്ച ബഹുജന പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ വ്യാപ്തി പരിമിതപ്പെടുത്തുവാനും അവയുപയോഗിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് 1920 –22 ലെ നിസ്സഹകരണ പ്രസ്ഥാനം, എല്ലാത്തരം മർദ്ദനങ്ങളേയും പുല്ലാക്കിക്കൊണ്ട് ജനങ്ങൾ മുന്നേറിക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു സന്ദർഭത്തിൽ അഹിംസയുടെ പേരിലാണ് പിൻവലിക്കപ്പെട്ടത്. ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയ രംഗങ്ങളിൽ ഒരു സ്വതന്ത്രശക്തി എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഊർജ്ജിതപ്പെടുത്താൻ തുടങ്ങിയപ്പോൾ ഗാന്ധിജിയുടെ വീക്ഷണഗതിയുടേയും സമരരീതികളുടേയും അപര്യാപ്തതയും ബൂർഷ്വാപരിമിതികളും അധികമധികം വെളിപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയെ പരിപൂർണമായും നശിപ്പിക്കേണ്ടതില്ലെന്നും മുതലാളികൾ 'ട്രസ്റ്റി'കളായി ജീവിച്ചാൽ മതിയെന്നുമുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം വളർന്നുവരുന്ന പുതിയ ശക്തികളെ തീരെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തിയില്ല. കാലഹരണംവന്ന ജന്മിത്തവ്യവസ്ഥയെ തുടച്ചുനീക്കേണ്ടതില്ലെന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തം ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിനകത്തു വമ്പിച്ച എതിർപ്പുകളും പ്രതിഷേധങ്ങളുമുളവാക്കി.

വലിയ ജമീന്ദാർമാരുടെ ഒരു നിവേദകസംഘത്തോട് ഗാന്ധിജി ഒരിക്കൽ ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി: 'ന്യായമായ കാരണം കൂടാതെ സ്വത്തുള്ള കക്ഷികളുടെ സ്വകാര്യസ്വത്ത് എടുത്തുകളയുന്നതിൽ ഞാൻ പങ്കാളിയാവില്ല. നിങ്ങളുടെ ഹൃദയങ്ങളെ പ്രാപിച്ച്, നിങ്ങളുടെ സ്വകാര്യസ്വത്തെല്ലാം നിങ്ങളുടെ കുടിയാൻമാർക്കുവേണ്ടി നിങ്ങളെക്കൊണ്ട് വിനിയോഗിപ്പിക്കുമാറ് നിങ്ങളെ മാനസാന്തരപ്പെടുത്തുക

യാണ് എന്റെ ലക്ഷ്യം. എന്നാൽ നിങ്ങളുടെ സ്വത്ത് അന്യായമായി നിങ്ങളിൽ നിന്ന് എടുത്തുകളയുവാൻ ഒരു ശ്രമമുണ്ടാവുന്ന പക്ഷം ഞാൻ നിങ്ങളുടെ ഭാഗം ചേർന്ന് പോരാടുന്നത് നിങ്ങൾക്കു കാണാം.' 1934 ജൂലൈ മാസത്തിൽ അദ്ദേഹം പറയുകയുണ്ടായി: 'ഇരുഭാഗത്തും ഒരു മനഃപരിവർത്തനമുണ്ടായാൽ ജന്മികളും കുടിയാൻമാരും തമ്മിൽ കൂടുതൽ കാര്യമായ ബന്ധം ഏർപ്പെടുത്താൻ കഴിയും. അങ്ങനെ ചെയ്താൽ രണ്ടുകൂട്ടർക്കും സമാധാനത്തോടും ഐക്യത്തോടുംകൂടി ജീവിക്കാം. താലൂക്ക്ദാരി സമ്പ്രദായത്തെ അവസാനിപ്പിച്ചുകളയുവാൻ ഞാൻ ഒരിക്കലും അനുകൂലനല്ല. അവസാനിപ്പിക്കണമെന്നു വിചാരിക്കുന്നവർക്ക് തങ്ങളുടെതന്നെ മനസ്സറിഞ്ഞുകൂടാ.'

ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ എതിർപ്പ്

ഗാന്ധിജിയുടെ ഇത്തരം അഭിപ്രായങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അടുത്ത അനുയായികളെപ്പോലും അരിശം കൊള്ളിച്ചു. പണ്ഡിറ്റ് ജവഹർലാൽ നെഹ്റു ഇങ്ങനെയാണെഴുതിയത്: 'നിശിതബുദ്ധിയും, ചവിട്ടിത്താഴ്ത്തപ്പെട്ടവരേയും മർദ്ദിതരേയും ഉയർത്തുവാനുള്ള തീവ്രാഭിവാഞ്ഛയും ഒക്കെ ഉണ്ടായിട്ടും അദ്ദേഹം എന്തിന് ഈ കഷ്ടപ്പാടും ദുർവ്യയവുമൊക്കെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഒരു സമ്പ്രദായത്തെ – അതും പ്രത്യക്ഷത്തിൽതന്നെ ക്ഷയിച്ചുവരുന്ന ഒരു സമുദായത്തെ – അനുകൂലിക്കുന്നു? അദ്ദേഹം ഒരു പോംവഴി അന്വേഷിക്കുകയാണ്; നേരുതന്നെ. പക്ഷേ, പഴമയിലേക്കുള്ള ആ വഴി സാക്ഷയിട്ടടച്ചതല്ലേ? അതിന്നിടയിൽ അദ്ദേഹം പുരോഗതിയുടെ വഴിയിൽ വിലങ്ങടിച്ചുനിൽക്കുന്ന പഴയക്രമത്തിന്റെ എല്ലാ അവശിഷ്ടങ്ങളേയും –സാമന്തപ്രഭുത്വപരമായ നാട്ടുരാജ്യങ്ങളേയും വലിയ ജമീന്ദാരികളേയും താലൂക്ക്ദാരികളേയും ഇന്നത്തെ മുതലാളിത്ത സമ്പ്രദായത്തേയും എല്ലാം – അനുഗ്രഹിക്കുന്നു. ട്രസ്റ്റി സിദ്ധാന്തത്തിൽ വിശ്വസിക്കുക – ഒരു വ്യക്തിക്ക് അനിയന്ത്രിതാധികാരവും ധനവും നൽകുക, എന്നിട്ട് അവനത് തികച്ചും പൊതുനന്മയ്ക്കായി വിനിയോഗിക്കുമെന്നു പ്രതീക്ഷിക്കുക – യുക്തിസഹമാണോ? നമ്മളിൽ ഏറ്റവും നല്ലവർ പോലും ഈ വിധം വിശ്വസിക്കപ്പെടാൻ തക്കവണ്ണം അത്ര പൂർണ്ണമാണോ? പ്ലേറ്റോവിന്റെ ദാർശനികരാജാക്കൻമാർക്കു പോലും ഈ ഭാരം യോഗ്യമാംവിധം വഹിക്കുക ദുസ്സഹമായേനേ. ഈ നന്മനിറഞ്ഞ അതിമാനുഷർപോലും തങ്ങളുടെ മേലുണ്ടാകുന്നതു മറ്റുള്ളവർക്കു നല്ലതാണോ? പക്ഷേ, അതി മാനുഷരോ, ദാർശനികരാജാക്കൻമാരോ ഒന്നുമില്ല. തങ്ങളുടെ സ്വന്തം പുരുഷപരമായ നന്മ, അഥവാ

തങ്ങളുടെ സ്വന്തം ആശയങ്ങളുടെ പുരോഗതി, പൊതുനന്മയിൽനിന്നു ഭിന്നമല്ല എന്നു വിചാരിക്കാതിരിക്കാൻ കഴിയാത്ത ദുർബലരായ മനുഷ്യജന്തുക്കൾമാത്രം. ജന്മം, പദവി, സാമ്പത്തികാധികാരം എന്നിവയുടെ ഭള്ള് ശാശ്വതീകരിക്കപ്പെടുന്നു. അതിന്റെ ഫലങ്ങളോ, പലവിധത്തിലും അത്യാപല്ക്കരങ്ങൾ.'

ഗാന്ധിസത്തിന്റെ ഒസ്യത്ത്

ഗാന്ധിജിയുടെ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിലും, വീക്ഷണഗതിയിലും പ്രായോഗികപ്രവർത്തനങ്ങളിലും ഇത്തരത്തിലുള്ള പല ന്യൂനതകളും ദൗർബല്യങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും, നാൽപത് കോടി ജനങ്ങളുടെ ആത്മചൈതന്യത്തെ വീണ്ടെടുക്കാനും ഉത്തേജിപ്പിക്കാനും വേണ്ടി അദ്ദേഹം വഹിച്ച നിസ്തുലമായ പങ്ക് ചരിത്രത്തിൽ എന്നെന്നും മായാതെ കിടക്കുന്നതായിരിക്കും. തന്റെ സ്വന്തം വളർച്ചയ്ക്ക് മർദ്ദിതരായ ജനകോടികളെ സമുദ്ധരിക്കാനും സമുദായത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിൽ ഇടിച്ചുതാഴ്ത്തപ്പെട്ടുകിടക്കുന്ന മൂകലക്ഷങ്ങളെ പിടിച്ചുയർത്തുവാനും വേണ്ടി ഇടവിടാതെ പരിശ്രമിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്നു അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. ഈ മഹത്തായ ലക്ഷ്യത്തെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ ജീവിതകാലമത്രയും പ്രയത്നിച്ചത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രത്തിലും ലോകവീക്ഷണഗതിയിലും അശാസ്ത്രീയവും അപ്രായോഗികവുമായ പല വശങ്ങളുമുണ്ട്. പക്ഷേ, ജനങ്ങളോടുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഗാധമായ സ്നേഹം, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉജ്ജ്വലമായ ദേശാഭിമാനം, ഹിന്ദുമുസ്ലീം മൈത്രിക്കും, സമുദായസൗഹാർദ്ദത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള തീവ്രാഭിലാഷം, ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ കഴിവിലുള്ള അചഞ്ചലമായ വിശ്വാസം, സ്വഭാവശുദ്ധിയിലുള്ള നിഷ്കർഷ മുതലായ ഗുണങ്ങൾ സാമൂഹ്യജീവിതത്തെ കൂടുതലുയർന്ന ഒരു പതനത്തിലേക്കു നയിക്കാൻ സഹായിക്കുന്നവയാണ്.

32

ദാർശനികരംഗത്തെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ

യൂറോപ്പിലെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ, വ്യവസായങ്ങളും ശാസ്ത്രങ്ങളും സാങ്കേതികവൈരുദ്ധ്യങ്ങളും മറ്റും ഒരതിർത്തിവരെയെങ്കിലും വളരുകയും ആ പുതിയ ഉൽപാദനശക്തിക്കും പഴയ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ മൂർച്ഛിച്ച് മൂർച്ഛിച്ച് ഒരു വിപ്ലവത്തിന്റെ ഘട്ടത്തോളമെത്തിയ സന്ദർഭങ്ങളിൽ വിശേഷിച്ചും, ഭൗതികവാദപരമായ ആശയങ്ങൾക്ക് വലിയ പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നു എന്നു കാണാം. എന്നാൽ ഇന്ത്യയിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ മേധാവിത്വം കാരണം, വ്യവസായങ്ങളുടെയും ആധുനികശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും വളർച്ച വളരെ മന്ദഗതിയിലായിരുന്നു. പഴയ ഫ്യൂഡൽബന്ധങ്ങളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങളോടൊപ്പം സാമൂഹ്യസാംസ്കാരികരംഗങ്ങളിൽ ഒരു തരം സ്തംഭനത്തേയും മാന്ദ്യത്തേയും നിലനിർത്താനാണ് വിദേശീയമേധാവികൾ പരിശ്രമിച്ചത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാവാം ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾക്കും വിദേശീയചൂഷണത്തിനുമെതിരായ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ദേശീയ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ ഭൗതികവാദപരമോ നിരീശ്വരവാദപരമോ ആയ ചിന്താഗതികൾക്കു പറയത്ത യാതൊരു പങ്കുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഈശ്വരനും മതവും വെല്ലുവിളിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായില്ല. മതപരമായ പരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനം മാത്രമാണുണ്ടായത്. ആ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മിക്ക നേതാക്കൻമാരും വിവിധ രൂപങ്ങളിലാണെങ്കിലും 'ഏകമേവാദ്വിതീയ'മായ ഒരു കേവലശക്തിയിൽ വിശ്വാസമുള്ളവരായിരുന്നു.

എന്നാൽ, ഒന്നാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിനുശേഷം ഈ സ്ഥിതിയിൽ വലിയൊരുമാറ്റമുണ്ടായി. ഇന്ത്യൻ വ്യവസായങ്ങൾ അതിവേഗം വളരാൻ തുടങ്ങി. അതോടൊപ്പം ഒരു തൊഴിലാളിവർഗ്ഗവും രംഗത്തുവന്നു. സോഷ്യലിസം, കമ്മ്യൂണിസം, മാർക്സിസം, യുക്തിവാദപരമായ ഭൗതികവാദം എന്നിങ്ങനെയുള്ള പല പുതിയ ആശയങ്ങളും പ്രചരിക്കാൻ തുടങ്ങി. ശാസ്ത്രീയവും സാങ്കേതികവുമായ അഭിവൃദ്ധി ഇന്ത്യയുടെ ഒഴിച്ചുകൂടാൻവയ്യാത്ത ഒരാവശ്യമായിത്തീർന്നു.

1929 ൽ ആരംഭിച്ച സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ കുഴപ്പങ്ങൾ ദാർശനികവും സാംസ്കാരികവുമായ രംഗങ്ങളിലും പ്രതിഫലിച്ചു. പുതിയ പരിതഃസ്ഥിതികളിൽ ഇന്ത്യയുടെ പുരോഗതിയ്ക്കുള്ള മാർഗമേതാണ്? – ഇതാണ് നമ്മുടെ തത്വശാസ്ത്രജ്ഞൻമാരേയും മറ്റു ബുദ്ധിജീവികളേയും നേരിട്ട ഏറ്റവും മുഖ്യമായ പ്രശ്നം. ഇന്ത്യയ്ക്ക് തികച്ചും ആത്മീയവാദപരമായ ഒരു പാരമ്പര്യമാണുള്ളതെന്നും, അതുകൊണ്ട് പുതിയ ഭൗതികസാഹചര്യങ്ങളുടെ സമ്മർദ്ദങ്ങൾക്കു വഴിപ്പെടാതെ ആത്മീയവാദത്തിലും ആദ്ധ്യാത്മികതയിലും മതത്തിലും അടിയുറച്ചു നിൽക്കുകയാണ് വേണ്ടതെന്നും ചില ചിന്തകൻമാർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ഇന്ത്യയുടെ പാരമ്പര്യം മുഴുക്കെ ആത്മീയമാണെന്നും പുരോഗതിയെ അതു തടഞ്ഞുനിർത്തുന്നുവെന്നും അതുകൊണ്ട് ആ പാരമ്പര്യത്തെ പരിപൂർണ്ണമായും വലിച്ചെറിഞ്ഞ് പുതിയൊരദ്ധ്യായമാരംഭിക്കണമെന്നും മറ്റു ചിലർ വാദിച്ചു. ഇന്ത്യയ്ക്ക് ആത്മീയവാദപരമായ ഒരു പാരമ്പര്യം മാത്രമല്ല ഉള്ളതെന്നും, ഭൗതികവാദപരമായ ഒരു പാരമ്പര്യം കൂടിയുണ്ടെന്നും, വേറെ ചില പണ്ഡിതൻമാർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. 'ലോകായതം' 'ഇന്ത്യൻ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ചരിത്രം' മുതലായ പുസ്തകങ്ങൾ പ്രസിദ്ധം ചെയ്യപ്പെട്ടു. പ്രാചീനേന്ത്യയിൽ ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കുണ്ടായ വളർച്ചയെ എടുത്തുകാണിച്ചു കൊണ്ട് ഇന്ത്യ ഒരിക്കലും ശാസ്ത്രീയാഭിവൃദ്ധിക്കെതിരല്ലെന്നു മറ്റു ചിലർ വാദിച്ചു. ഇന്ത്യയുടെ ദാർശനിക പാരമ്പര്യത്തെ വിലയിരുത്തിക്കാണിക്കാനുള്ള പുതിയ പരിശ്രമങ്ങളാരംഭിച്ചു. ഇന്ത്യ സ്വതന്ത്രയായശേഷം ഈ പരിശ്രമങ്ങൾ കൂടുതൽ ഊർജ്ജിതമാവാൻ തുടങ്ങി. തത്വശാസ്ത്ര വ്യാഖ്യാതക്കളിലൊരാളായ ശ്രീ പി ടി രാജു തന്റെ 'ഐഡ്യലിസ്റ്റിക് തോട്ട് ഓഫ് ഇന്ത്യ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു:

'...... എന്നാൽ, ഇന്നത്തെ കാലത്ത് നമ്മുടെ രാജ്യത്തിനു പറ്റിയ തത്വശാസ്ത്രമേതാണ് എന്നതാണ് ഇപ്പോഴത്തെ പ്രശ്നം. വൈശേഷിക ദർശനം വേദാന്തദർശനത്തേക്കാളധികം ഭൗതികവാദപരമാണെന്നും,

അതുകൊണ്ട് അതു പ്രചരിപ്പിക്കേണ്ടതാണെന്നുമുള്ള അഭിപ്രായമുണ്ട്.... കുട്ടികളുടെ ഉടുപ്പുകൾ യുവാക്കൾക്കു പറ്റുകയില്ല... അതുപോലെ തന്നെ, വൈശേഷികമോ മറ്റേതെങ്കിലും പ്രാചീനദർശനമോ ഇന്നു നമുക്കു പറ്റുകയില്ല. കർമവിമുഖതയ്ക്കെതിരായ ആഹ്വാനത്തിന് ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ആവശ്യമില്ല. ഭൗതികത്വത്തിൽ നിന്നൊളിച്ചോടിപ്പോകുന്നതിനു പകരം, അതിനെ കീഴടക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെ ആത്മീയവാദവുമായി പൊരുത്തപ്പെടാൻവേണ്ടി ചില സമകാലിക ചിന്തകൻമാർ നടത്തുന്ന പരിശ്രമങ്ങളെ വായനക്കാർക്കു കാണാൻ കഴിയും. ലോകത്തിന്റെ ചിന്തയുടെ ഏറ്റവും ഉയർന്ന നേട്ടമെന്ന നിലയ്ക്ക് ആത്മീയവാദം സ്ഥിരീകരിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു.'

എന്നാൽ പക്ഷപാതപരങ്ങളായ ഇത്തരം അവഗണനകളും മൂടിവെയ്ക്കലുകളും സത്യാന്വേഷികളായ ചില ചിന്തകൻമാരെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തിയില്ല. ഭൂതകാലത്തിലേക്കു നോക്കുമ്പോൾ കൂടുതൽ വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഒരു സമീപനരീതി സ്വീകരിക്കണമെന്ന് അവർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ആധുനിക ജീവിതത്തിനു പറ്റിയതരത്തിൽ മതങ്ങളിലും ചിന്തകളിലും മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തുകയാണവശ്യമെന്ന് വേറെ ചില ചിന്തകർ ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. ഉദാഹരണത്തിന്, ഡോ. എസ്. രാധാകൃഷ്ണൻ പറഞ്ഞു:

'നമ്മുടെ യുഗത്തിൽ മുന്തിനിൽക്കുന്ന രണ്ടു സവിശേഷതകളുണ്ട്. സയൻസും ജനാധിപത്യവും. അവ നിലനിൽക്കുകതന്നെ ചെയ്യും. യുക്തിസഹജമായ തെളിവുകളൊന്നും കൂടാതെ വിശ്വാസത്തിന്റെ മോക്ഷങ്ങൾ സ്വീകരിക്കണമെന്ന് അഭ്യസ്തവിദ്യരായ ജനങ്ങളോട് നമുക്കാവശ്യപ്പെടാൻ വയ്യ. സ്വീകരിക്കണമെന്നാവശ്യപ്പെടുന്നതെല്ലാം തന്നെ യുക്തിയാൽ ന്യായീകരിക്കപ്പെടുകയും പിന്താങ്ങപ്പെടുകയും ചെയ്യണം. അല്ലെങ്കിൽ നമ്മുടെ മതവിശ്വാസങ്ങൾ സാങ്കൽപികമായ ചിന്തകൾ മാത്രമായി അധഃപതിക്കും. ആധുനിക മനുഷ്യൻ തന്റെ ബൗധികമായ മനഃസാക്ഷിക്കും ശാസ്ത്രബോധത്തിനും സ്വീകാര്യമായ ഒരു മതത്തോടുകൂടി ജീവിക്കാനാണ് പഠിക്കേണ്ടത്.'

മറ്റൊരു പ്രസംഗത്തിൽ അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു:

'ബാഹ്യസംഭവങ്ങളിൽ നിന്നോ ആശയങ്ങളിൽ നിന്നോ വരുന്ന ഓരോ പുതിയ വെല്ലുവിളിക്കുമനുസരിച്ച് ക്രിയാത്മകമായി മാറാൻ കഴിയുന്നിടത്തോളം കാലം ഏതു മതവ്യവസ്ഥയും ആരോഗ്യകരമാണ്, പുരോഗമനപരമാണ്. അങ്ങനെ ചെയ്യാൻ അതിനു കഴിവില്ലാതെ വരുമ്പോൾ അത് അധഃപതിക്കുവാൻ തുടങ്ങുന്നു. പൊതുവിൽ പറഞ്ഞാൽ,

പുതിയ വെല്ലുവിളികൾക്കനുയോജ്യമായ പ്രതികരണങ്ങൾ കണ്ടുപിടിക്കാൻ കഴിവില്ലാത്തതുകൊണ്ടാണ്, അവിശ്വാസത്തെ ഭയപ്പെടുന്നവരാണെങ്കിലും പുതിയ ആശയഗതികളുടേയും വിമർശനങ്ങളുടേയും ആഘാതങ്ങളേറ്റ് വിശ്വാസമില്ലാത്തവരായിത്തീർന്നിട്ടുള്ള സാധാരണജനങ്ങളുടെ സ്വേച്ഛാനുസൃതമായ പിന്തുണ നിലനിർത്താൻ കഴിയാത്തതുകൊണ്ടാണ്, ഒരു സമുദായം തകർന്നുപോകുന്നത്. നിലവിലുള്ള ശക്തികളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ കണക്കിലെടുക്കുകയും അവയെ ക്രിയാത്മകമായി നേരിടുകയും ചെയ്യുന്നില്ലെങ്കിൽ മതങ്ങൾ വാടി നശിച്ചു പോകാനാണിടയുള്ളത്.'

'നമ്മൾ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ യുഗത്തിലാണ് ജീവിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് അവിശ്വസനീയങ്ങളായ തത്വങ്ങളേയോ അന്തരാത്മാവിന്റെ വിളിപ്പാടുകളേയോ നമുക്ക് സ്വീകരിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. ഇതു മനുഷ്യസ്നേഹത്തിന്റെ ഒരു യുഗം കൂടിയാണ്. മാനുഷികമായ രോഗങ്ങളേയും സാമൂഹ്യമായ കുറ്റങ്ങളേയും കാണാൻ കൂട്ടാക്കാത്ത മതങ്ങൾ ആധുനികമനുഷ്യനെ ആകർഷിക്കുകയില്ല. വിഭജനങ്ങളേയും ഭിന്നിപ്പുകളേയും തകർച്ചയെയും ന്യായീകരിക്കുകയും ഐക്യത്തേയും പരസ്പര ധാരണയേയും ഇണങ്ങിച്ചേരലിനേയും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മതങ്ങൾ മതശത്രുക്കളുടെ കൈയിൽ കളിക്കുന്നവയായിരിക്കും.'

ഭൗതികജീവിതത്തിലുണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മാറ്റങ്ങളെ ശരിക്കു മനസ്സിലാക്കാനും വിലയിരുത്താനും കഴിവുള്ള പുരോഗമനവാദിയായ ഒരാധുനിക തത്വജ്ഞാനിയാണ് ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണൻ. പക്ഷേ, ശാസ്ത്രീയചിന്തകളുടെ പുരോഗതി ഇന്ത്യയുടെ മതപരവും ആത്മീയവുമായ പാരമ്പര്യത്തെ കടന്നാക്രമിക്കുന്നതിനെ അദ്ദേഹം ഇഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടദ്ദേഹം മതത്തേയും ശാസ്ത്രത്തേയും തമ്മിൽ, പുതിയ ഭൗതിക ജീവിതത്തേയും പഴയ ആത്മീയവാദത്തേയും തമ്മിൽ, കൂട്ടിയിണക്കാനും പൊരുത്തപ്പെടുത്താനും ശ്രമിക്കുന്നു.

മതം ഒരു പ്രതിലോമശക്തി

ആത്മീയവാദത്തിന്റെയും മതത്തിന്റേയും പുറന്തോടുകളെ ഒട്ടും തന്നെ ആശ്രയിക്കാതെ ആധുനികതയെ സ്വാഗതം ചെയ്യുന്ന ഇന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും മഹാനായ ചിന്തകൻ ജവഹർലാൽ നെഹ്റുവാണ്. മുഖ്യമായും ഒരു തത്വജ്ഞാനി എന്ന നിലയ്ക്കല്ല അദ്ദേഹം അറിയപ്പെടുന്നത്.

എങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതവീക്ഷണരീതി തത്വജ്ഞാനിയായ ഒരു ശാസ്ത്രജ്ഞന്റേതാണ് എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. തന്റെ ആത്മ കഥയിൽ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ എഴുതി:

'സാധാരണ മതമനോഭാവം ഈ ലോകത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കുന്നില്ല. അതു വ്യക്തമായ വിചിന്തനത്തിന്റെ ശത്രുവാണെന്ന് എനിക്കു തോന്നുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, അതു സുനിശ്ചിതങ്ങളും സുസ്ഥിര ങ്ങളുമായ ചില മതതത്വങ്ങളുടേയും സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെയും ചോദ്യം കൂടാത്ത അംഗീകരണത്തെ മാത്രമല്ല, വികാരവൈവശ്യത്തേയും മനഃ ക്ഷോഭങ്ങളെയും തീവ്രാഭിവാഞ്ഛകളേയും കൂടി അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി യിട്ടുള്ളതാകുന്നു. ആത്മീയമെന്നു ഞാൻ കരുതുന്നതിൽ നിന്നും ആത്മാ വിനെ സംബന്ധിച്ച സംഗതികളിൽ നിന്നും അതു വളരെയകലെയാണ്. മുൻകൂട്ടി മനസ്സുറപ്പിച്ച അഭിപ്രായങ്ങളുമായി യാഥാർത്ഥ്യം ഇണങ്ങിയി ല്ലെങ്കിലോ എന്നു വിചാരിച്ച് അതു കരുതിക്കൂട്ടിയോ അറിയാതെ തന്നെയോ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ നേരെ കണ്ണടയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതരഭിപ്രായങ്ങളേയും ആശയങ്ങളേയും സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അത് അസഹിഷ്ണുവും സങ്കുചിതവുമാണ്; അതുതന്നെ ചുറ്റിക്കറങ്ങുന്നതും അഹംഭാവിയുമാണ്; അത് പലപ്പോഴും അതിനെ ചൂഷണം ചെയ്തു കൊള്ളുവാൻ സ്വാർത്ഥികളേയും അവസരസേവകരേയും അനുവദിക്കു കയും ചെയ്യുന്നു.'

'ഇപ്പറഞ്ഞതിന്, മതനിഷ്ഠരായ ആളുകൾ പലപ്പോഴും ധാർമികത യുടേയും ആത്മീയതയുടേയും ഏറ്റവും ഉൽകൃഷ്ടമാതൃകകളായിരുന്നി ല്ലെന്നോ ഇന്നും അല്ലെന്നോ അർത്ഥമില്ല. എന്നാൽ ധാർമികതയേയും ആത്മീയതേയും പാരത്രികത്തിന്റെയല്ല ഐതിഹ്യത്തിന്റെ മാനദണ്ഡ ങ്ങൾകൊണ്ടാണ് നിർണയിക്കേണ്ടതെങ്കിൽ, ഒരു ജനതയുടെ ധാർമ്മി കവും ആത്മീയവുമായ പുരോഗതിയെ മതമനോഭാവം സഹായിക്കുന്നില്ല. തടസ്സപ്പെടുത്തുകകൂടി ചെയ്യുന്നുണ്ടെന്നും തീർച്ചയായും അതിന്നർത്ഥ മാക്കണം. സാധാരണയായി മതം ഈശ്വരനെ, അഥവാ പരമതത്വത്തെ ക്കുറിച്ചുള്ള അസാമുദായികമായ ഒരന്വേഷണമായിത്തീരുന്നു. മതനിഷ്ഠ നായ മനുഷ്യനു സമുദായനന്മയിലെക്കാൾ വളരേയേറെ താൽപര്യം സ്വന്തം മുക്തിയിലാണുതാനും. അഹംബുദ്ധിയെ അകറ്റുവാനാണ് ഭക്തന്റെ ശ്രമം; ആ ഉദ്യമത്തിൽ സാധാരണയായി അയാൾക്കു പിണ യാറുള്ളതോ, അഹംബുദ്ധി നിറഞ്ഞുവഴിയുക എന്ന അവസ്ഥയും. ധാർമിക മാനദണ്ഡങ്ങൾ സാമുദായികാവശ്യങ്ങളുമായി ഒരു ബന്ധവു മില്ലാതെ, അത്യന്തദുർഗ്രഹമായ ഒരു പാപസിദ്ധാന്തത്തിൽ അടിയുറച്ചു

നിൽക്കുകയാണ്. സംഘടിതമതം എല്ലായ്പോഴും ഒരു നിക്ഷിപ്ത താൽപര്യമായും, അങ്ങിനെ അനിവാര്യമായി മാറ്റത്തേയും പുരോഗതിയേയും എതിർക്കുന്ന ഒരു പ്രതിലോമശക്തിയായും തീരുന്നു.'

മാർക്സിസത്തിന്റെ ശക്തി

മാർക്സിസം തന്നെ ആകർഷിച്ചതെങ്ങനെയെന്ന് അദ്ദേഹം വിവരിക്കുന്നു:

'മാർക്സിസത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തവും തത്വദർശനവും എന്റെ മനസ്സിലെ അനേകം ഇരുട്ടുറഞ്ഞ കോണുകളിൽ വെളിച്ചം പരത്തി. എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ചരിത്രത്തിന് ഒരു പുതിയ അർത്ഥമുണ്ടായിത്തീർന്നു. മാർക്സിസ്റ്റുവ്യാഖ്യാനം അതിൻമേലൊരു ശക്തിയേറിയ വെളിച്ചം തിരിച്ചുവിട്ടു; എത്രമേൽ അബോധമാണെങ്കിലും അതു പിന്നിലൊരു ക്രമവും ഉദ്ദേശ്യവുമുള്ള ഒരു നാടകത്തിന്റെ വികാസമായി മാറി. ഭൂതകാലത്തിലേയും വർത്തമാനകാലത്തിലേയും ഭീമമായ ദുർവ്യയവും കഷ്ടപ്പാടുമൊക്കെയുണ്ടായിട്ടും, ഇടയിൽ അനേകം ആപത്തുകളുണ്ടെങ്കിലും, ഭാവി പ്രത്യാശാഭാസുരമാണ്. മാർക്സിസത്തിനു വിധിനിഷേധങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള സമ്പൂർണ സ്വാതന്ത്ര്യവും അതിന്റെ ശാസ്ത്രീയമായ വീക്ഷണാശീലവുമാണ് എനിക്കാകർഷകമായിത്തീർന്നത്. റഷ്യയിലും മറ്റ് ഔദ്യോഗിക കമ്മ്യൂണിസത്തിൽ ധാരാളം വിധിനിഷേധങ്ങളുണ്ടെന്നതും എതിരഭിപ്രായങ്ങളെ നായാടിപ്പിടിക്കുവാൻ കൂടെക്കൂടെ ഏർപ്പാടുചെയ്യാറുണ്ടെന്നതും നേരുതന്നെ. അതു പരിതാപകരമായി തോന്നുന്നു. എങ്കിലും, ഫലപ്രദമായ എതിർപ്പ് ഭയങ്കരമായ പരാജയത്തിൽ പര്യവസാനിച്ചേക്കാവുന്ന ഒരു സ്ഥിതിയിൽ, വമ്പിച്ച മാറ്റങ്ങളാണ് സോവിയറ്റ് രാജ്യങ്ങളിൽ അതിവേഗം വന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതെന്നോർക്കുമ്പോൾ, അതു മനസ്സിലാക്കാൻ പ്രയാസമില്ല.

'ലോക മഹാസാമ്പത്തിക വിഷമസന്ധിയും മാന്ദ്യവും മാർക്സിസ്റ്റ് വിശകലനത്തെ ന്യായീകരിക്കുന്നതായി തോന്നി. മറ്റെല്ലാസമ്പ്രദായങ്ങളും സിദ്ധാന്തങ്ങളും ഇരുട്ടത്തു തപ്പിത്തടഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കേ, മാർക്സിസം ഒന്നുമാത്രമെ ഏറെക്കുറെ തൃപ്തികരമായി വിവരിക്കുകയും അതിനൊരു യഥാർത്ഥമായ പരിഹാരം നിർദ്ദേശിക്കുകയും ചെയ്തുള്ളു.'

ഡയലക്ടിക്കൽ മെറ്റീരിയലിസം എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന മാർക്സിയൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ വീക്ഷണഗതി പൊതുവിൽ തനിക്കു സ്വീകാര്യമാണെന്ന് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി:

'മാർക്സിസ്റ്റ് തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ വീക്ഷണഗതിയിൽ വളരെയൊക്കെ എനിക്കു നിഷ്പ്രയാസം അംഗീകരിക്കാം – അതിന്റെ അദ്വൈതം, ദ്രഷ്ടാവിന്റേയും ദൃശ്യത്തിന്റെയും അഭിന്നത, ഭൂതഗതിവിജ്ഞാനീയം, പരിണാമവും ചാട്ടവും, പ്രവർത്തന പ്രതിപ്രവർത്തനങ്ങൾ, കാര്യകാരണബന്ധം, പക്ഷപ്രതിപക്ഷസംയോഗങ്ങൾ എന്നിവ വഴിയുള്ള അനുക്രമമാറ്റങ്ങളുടെ ന്യായശാസ്ത്രം എന്നിതെല്ലാം.'

പണ്ഡിറ്റ് നെഹ്റുവിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ, അദ്ദേഹം തന്നെ സമ്മതിക്കുന്നതുപോലെ, ചിലപ്പോഴൊക്കെ ഗാന്ധിസത്തിന്റെ പരിമിതികളാൽ വലയം ചെയ്യപ്പെട്ടവയാണ്. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിശാലമായ വീക്ഷണഗതി ഇന്നത്തെ തലമുറയെ ഓജസ്സുനിറഞ്ഞ പുതിയൊരു തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ നേർക്കു നോക്കാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചു എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല.

33

പുതിയൊരു തത്വശാസ്ത്രത്തിലേക്ക്

അങ്ങനെ, അയ്യായിരം കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പാരംഭിച്ച ഇന്ത്യയുടെ സത്യാന്വേഷണപരവും തത്വജ്ഞാനപരവുമായ വിജയയാത്ര പുതിയൊരു ഘട്ടത്തിലെത്തിയിരിക്കുകയാണ്. പുതിയൊരു തത്വശാസ്ത്രം ആരംഭിച്ചു കഴിഞ്ഞിരിക്കുകയാണ്.

എന്നാൽ യഥാർത്ഥത്തിലത്, പഴയതിൽ നിന്നെല്ലാം തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ ഒരു തത്ത്വശാസ്ത്രമല്ല; നേരെമറിച്ച് പഴയതിന്റെ ഒരു തുടർച്ചയാണ്. പഴയ സത്യങ്ങളും പഴയ തത്വങ്ങളും പുതിയ രൂപത്തിൽ, എന്നുവച്ചാൽ ആധുനികയുഗത്തിന് യോജിച്ച മട്ടിൽ ഉയിർത്തെഴുന്നേറ്റുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. അതു പുതുതാണ്; അതേ സമയത്തു തന്നെ പഴയതിന്റെ തുടർച്ചയുമാണ്.

ക്രിസ്ത്വാബ്ദത്തിന് മുമ്പ് ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിനും രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിലാണ് ഇന്ത്യയിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട മിക്ക ദർശനങ്ങളും രൂപപ്പെട്ടത്. ലോകായതം, ന്യായം, വൈശേഷികം, യോഗം, സാംഖ്യം, മീമാംസ, വേദാന്തം, ജൈന–ബൗദ്ധ ദർശനങ്ങൾ മുതലായവയെല്ലാം ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണാവിർഭവിച്ചത്. ബൃഹസ്പതി, ഗൗതമൻ, കണാദൻ, കപിലൻ, ജൈമിനി, പതഞ്ജലി, ബാദാരായണൻ, വർദ്ധമാനൻ, ബുദ്ധൻ തുടങ്ങിയ പ്രൗഢരായ തത്വജ്ഞാനികളാണ് ഈ ദർശനങ്ങൾക്കടിത്തറയിട്ടത്. നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞതുപോലെ ഈ തത്വജ്ഞാനികളിൽ മിക്കവരും തനി ഭൗതികവാദികളോ അർദ്ധഭൗതികവാദികളോ ആയിരുന്നു. മിക്ക ദർശനങ്ങളിലും ഭൗതികവാദമാണ് മുന്നിട്ടുനിന്നിരുന്നത്. ആത്മീയവാദവും അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നു. എങ്കിലും മുന്നിട്ടുനിന്നിരുന്ന

സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ മേധാവിത്വം വഹിച്ചിരുന്നത് ഭൗതികവാദ ചിന്താഗതികളാണ്. സാംഖ്യം, ന്യായം, വൈശേഷികം തുടങ്ങിയ ഭൗതികദർശനങ്ങൾ വസ്തുനിഷ്ഠമായ യഥാർത്ഥലോകത്തെ അംഗീകരിക്കുക മാത്രമല്ല, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പരമാണുഘടനയെ വെളിപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിക്കുക കൂടി ചെയ്തു. അഗ്നി, ജലം, വായു, ഭൂമി എന്നീ നാലു മൗലികഭൂതങ്ങളാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ഘടകങ്ങളെന്ന് ചാർവാകൻമാർ പ്രഖ്യാപിച്ചു. ഭൗതികശരീരം മനസ്സിനെ ആശ്രയിച്ചല്ല, നേരെ മറിച്ച് മനസ്സ് ഭൗതികശരീരത്തെ ആശ്രയിച്ചാണ് സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നത് എന്നും അവർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു.

ഇന്ത്യയിലെ ഈ പ്രാചീന ഭൗതികദർശനങ്ങളുടെ മറ്റൊരു സവിശേഷത അവയിലടങ്ങിയ ദ്വന്ദ്വമാനപരവും വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതവുമായ ചിന്താഗതികളാണ്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ മാർക്സും ഏംഗൽസും വളർത്തിക്കൊണ്ടുവന്ന ഡയറക്ടിക്കൽ മെറ്റീരിയലിസം എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതമായ തത്വചിന്തകളോട് അടുപ്പമുള്ള പല ആശയങ്ങളും അവയിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നു.

വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതമായ മാർക്സിയൻ പരിശോധനാമാർഗ്ഗത്തിന്റെ പ്രധാന സവിശേഷതകളെന്തൊക്കെയാണ്?

ഒന്ന്: പ്രകൃതിയെന്നത് പരസ്പരം ബന്ധമില്ലാത്ത, സർവ്വതന്ത്ര സ്വതന്ത്രങ്ങളായ കുറെ വസ്തുക്കളുടെ വെറും കൂമ്പാരമല്ല, മറിച്ച്, പരസ്പരം സജീവമായി ബന്ധപ്പെട്ടു ഒന്ന് മറ്റൊന്നിനെ ആശ്രയിച്ചും കിടക്കുന്ന നാനാരൂപങ്ങളുടെ സമഗ്രമായ ഒരു സമുച്ചയമാണത്. നാനാത്വത്തിലൂടെയാണ് ഏകത്വവും നിലനിൽക്കുന്നത്.

രണ്ട്: പ്രകൃതി സ്ഥിരമോ നിശ്ചലമോ അല്ല. അത് സദാ ചലിക്കുകയും മാറുകയും വളരുകയും ചെയ്യുന്നു. ചിലത് പുതുതായി വളർന്നുകൊണ്ടുവരികയും മറ്റു ചിലത് ചീഞ്ഞു മണ്ണടിയുകയും ചെയ്യുന്നു.

മൂന്ന്: മെല്ലെമെല്ലെയുള്ള തുച്ഛവും അദൃശ്യവുമായ മാറ്റങ്ങളുടെ ഫലമായി ഒടുവിൽ പ്രത്യക്ഷവും മൗലികവുമായ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാകുന്നു. പരിണാമങ്ങളിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റങ്ങൾ ഗുണത്തിലും സ്വഭാവത്തിലുമുള്ള മാറ്റങ്ങളായിത്തീരുന്നു.

നാല്: പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ആത്മീയഘടകങ്ങളല്ല, ഭൗതികഘടകങ്ങളാണ്. ബോധം, ആശയം, മുതലായവയെ ആശ്രയിച്ചല്ല ഭൗതികവസ്തുക്കൾ നിലനിൽക്കുന്നത്. സചേതത്തിൽ നിന്ന് അചേതനമുണ്ടാവുകയില്ല, നേരെമറിച്ച് അചേതനത്തിൽ നിന്ന് സചേതനമുണ്ടാവുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ഡയലക്ടിക്കൽ മെറ്റീരിയലിസത്തിന്റെ ഈ പ്രധാന ഘടകങ്ങളെ, അപൂർണമായും വളർച്ചയെത്താത്ത രൂപത്തിലാണെങ്കിലും, ഇന്ത്യയുടെ പ്രാചീനഭൗതികദർശനങ്ങളിൽ കണ്ടെത്താൻ കഴിയും. അവയിൽ അപൂർണതകളുണ്ടായിരുന്നുവെന്നതു ശരിയാണ്; തൊഴിലാളി വർഗമോ, തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ ചിന്താഗതിയോ, അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നുള്ളതും ശരിയാണ്. എന്നാൽ ആധുനികവ്യവസായങ്ങളും സാങ്കേതികരീതികൾക്കും യോജിച്ച ആധുനികചിന്തകൾ, അവയുടെ വളർച്ചയെത്തിയ രൂപത്തിൽ, പ്രാചീനദർശനങ്ങളിൽ കാണപ്പെടുന്നില്ലെങ്കിൽ അതിലത്ഭുതപ്പെടാനൊന്നുമില്ല. അത്ഭുതപ്പെടാനുള്ളത്, അല്ലെങ്കിൽ അഭിമാനിക്കാനുള്ളത്, പ്രാചീനയുഗത്തിൽതന്നെ വൈരുദ്ധ്യാതിഷ്ഠിതമായ പരിശോധനാ മാർഗ്ഗത്തിന്റെ മുഖ്യമായ സവിശേഷതകൾക്ക് ഇന്ത്യയുടെ തത്വചിന്തകളിൽ സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നതാണ്.

ക്രിസ്ത്വാബ്ദത്തിന് മുമ്പ് 7-ാം നൂറ്റാണ്ടിനും 2-ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ ഈ പ്രാചീനേന്ത്യൻ ദർശനങ്ങൾ സൂത്രങ്ങളുടെ രൂപത്തിലാണ് രചിക്കപ്പെട്ടത്. പിന്നീട്, ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തിൽ, ആ സൂത്രങ്ങൾക്ക് വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഭാഷ്യങ്ങളുമുണ്ടായി. ഈശ്വരകൃഷ്ണൻ, ഗൗഡപാദൻ, വാചസ്പ്യമിശ്രൻ, വാത്സ്യായനൻ, ജയന്തൻ, പ്രശസ്തപാദൻ, ശങ്കരൻ മുതലായ ചിന്തകൻമാരുടേയും വ്യാഖ്യാതാക്കളുടെയും കാലഘട്ടമാണത്. അവരിൽ മിക്കവരും ആത്മീയവാദത്തിന്റെ വീക്ഷണഗതിയിലൂടെയാണ് പഴയ സൂത്രങ്ങളെ സമീപിച്ചത്. എന്നാൽ ഈ കാലഘട്ടത്തിൽതന്നെ ആത്മീയവാദത്തെ വെല്ലുവിളിക്കുന്ന ഭൗതികവാദചിന്തകളും തലയുയർത്തുകയുണ്ടായി.

ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ ഏറ്റവും വലിയ ബുദ്ധിജീവികളായിരുന്നു ദിങ്നാഗൻ (നാലാം നൂറ്റാണ്ട്), ധർമ്മകീർത്തി (ഏഴാം നൂറ്റാണ്ട്), ധർമ്മോത്തരൻ (9-ാം നൂറ്റാണ്ട് മുതലായവർ. അവർ തങ്ങളുടെ കൃതികളിൽ വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതമായ വീക്ഷണഗതിയെ കൂടുതൽ വളർത്തി. പക്ഷേ, അവർ ആത്മീയവാദികളായിരുന്നു. വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതമായ ഭൗതികവാദത്തെയല്ല, വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതമായ ആത്മീയവാദത്തെയാണ് അവർ വളർത്തിയത്.

ഉൽപാദനശക്തികൾ വളർന്നുകഴിഞ്ഞിട്ടുള്ള ഇന്നത്തെ പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ വ്യവസായങ്ങളുടെയും ശാസ്ത്രങ്ങളുടേയും സാങ്കേതിക വൈദഗ്ധ്യത്തിന്റെയും ഈ പുതിയ ഘട്ടത്തിൽ, ഇന്ത്യയുടെ മഹത്തായ പാരമ്പര്യങ്ങളെയെല്ലാം കൂടുതൽ വസ്തുനിഷ്ഠമായി വിലയിരുത്താനും കൂടുതൽ വളർത്താനുമുള്ള സാദ്ധ്യതകൾ ഉളവായിരിക്കുന്നു. ആ സാദ്ധ്യതകളെ ഉപയോഗിക്കാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങളിലൂടെ നമ്മുടെ രാജ്യത്തിന്റെ സർവ്വോത്മുഖമായ പുരോഗതിയെ സഹായിക്കുന്ന പുതിയൊരു തത്വശാസ്ത്രം ഉയർന്നുവരാതിരിക്കില്ല. ▲▲

കെ. ദാമോദരൻ

സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ

വാല്യം നാല്