കെ. ദാമോദരൻ

സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ

വാല്യം ആറ്

Glorious Years
60
1952-2012
PRABHATH BOOK HOUSE

(Malayalam)
K. DAMODARAN SAMBOORNAKRITHIKAL VOL - 6

By **K. DAMODARAN**

First Edition : September, 2010

Type Setting : Swabin Computers, Statue, Thiruvananthapuram

Printing : Swabin Offset, Thiruvananthapuram-1

Cover : Udayakumar

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 -

₹ 250/-

ISBN - 81- 7705- 188-1

കെ. ദാമോദരൻ
സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ
വാല്യം ആറ്

കെ. ദാമോദരൻ

പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്
തിരുവനന്തപുരം
വില: ₹ 250.00

എഡിറ്റോറിയൽ കമ്മിറ്റി

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

പ്രസാധകക്കുറിപ്പ്

കെ. ദാമോദരന്റെ വിഖ്യാതമായ "ഭാരതീയ ചിന്ത" എന്ന കൃതിയാണ് രണ്ടു വാല്യങ്ങളിലായി (അഞ്ചും ആറും വാല്യങ്ങൾ) പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ് പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നത്.

ഇന്ത്യയുടെ ഐക്യത്തേയും അഖണ്ഡതയേയും നിലനിൽപ്പിനെത്തന്നെയും ബാധിക്കുന്ന ഭാരതീയ സംസ്ക്കാരത്തെക്കുറിച്ചും, ദർശനത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള തന്റെ വ്യക്തമായ കാഴ്ചപ്പാടാണ് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഡോ. എസ്. രാധാകൃഷ്ണനടക്കം പ്രശസ്തരായ പലരും ഭാരതീയ ദർശനത്തിന്റെ ചരിത്ര രചന നിർവ്വഹിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ദാമോദരന്റെ കൃതി അതിൽ നിന്നെല്ലാം വ്യത്യസ്തമാണെന്നു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ കൃതിയുടെ സവിശേഷതയും, മൗലികതയും ഇതുതന്നെയാണ്. കേവലമായ ദാർശനികാശയങ്ങൾ മാത്രമല്ല ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചർച്ചാവിഷയമായിരിക്കുന്നത്. ദാർശനിക ചിന്തയുടെ വളർച്ചയെ സാമ്പത്തിക - സാമൂഹ്യ വളർച്ചയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ പരിശോധിക്കുകയാണിവിടെ. ഈ പരിശോധനയിൽ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത് മാർക്സിസ്റ്റ് സമീപനമാണ്. എന്നാൽ ആശയങ്ങൾ ഭൗതിക സാഹചര്യങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനം മാത്രമാണെന്ന് ദാമോദരൻ വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. ഭൗതിക സാഹചര്യങ്ങൾ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുന്നതിൽ ആത്മീയ ചിന്തകൾക്കും ആശയങ്ങൾക്കുമുള്ള പങ്കിനെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറയുന്നു. ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഒരു സവിശേഷതയാണിത്. ഭാരതീയ തത്വചിന്തയുടെ വികാസത്തിൽ മതങ്ങൾ വഹിച്ചിട്ടുള്ള പങ്കിനെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

നാല്പത്തിനാല് അദ്ധ്യായങ്ങളുള്ള "ഭാരതീയ ചിന്ത" ആരംഭിക്കുന്നത് ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീന മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തോടുകൂടിയാണ്. അതിപ്രാചീനമായ അപരിഷ്കൃത ഗോത്രവർഗ്ഗക്കാരുടെ വീക്ഷണഗതികളിലേക്കും ആചാരവിശ്വാസങ്ങളിലേക്കും ദാമോദരൻ കണ്ണോടിക്കുന്നു. തൊഴിൽ വിഭജനത്തിന്റെയും ചാതുർവർണ്യ വ്യവസ്ഥയു

ടെയും ആരംഭത്തിൽ ഈ വർണ വിഭജനം സാമൂഹ്യ പുരോഗതിയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തിയെന്ന് അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ ചൂഷണതാല്പര്യം അദ്ദേഹം തുറന്നുകാട്ടുന്നുണ്ട്.

ചിന്താമണ്ഡലത്തിലെ സംഘർഷങ്ങൾ, ഭൗതികവാദവും ആത്മീയ വാദവും, തത്വചിന്തയുടെ പ്രയോജനം എന്നിവ ചർച്ച ചെയ്യുമ്പോൾ ഭൗതികവാദ ചിന്താഗതികളുടെ എന്നപോലെ ആത്മീയവാദ ചിന്താഗ തികളുടെയും സംഭാവനകളെപ്പറ്റി വസ്തുനിഷ്ഠമായും, മൂർത്തമായും പഠിക്കാതെ ഭാരതീയ ചിന്തയുടെ അടിയൊഴുക്കുകൾ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയില്ലെന്ന് ദാമോദരൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

വർണവ്യവസ്ഥക്കുള്ളിലെ വർഗ്ഗബന്ധങ്ങളുടെ ബലാബലത്തിൽ മാറ്റം വരുത്താനും, കായികാധ്വാനത്തിൽപ്പെട്ട സാധാരണക്കാരോടുള്ള സമീപനം കൂടുതൽ മാനുഷികമാക്കാനും ബുദ്ധമതം സഹായിച്ചു. സത്യ ത്തിന്റെ ആപേക്ഷികതയേയും ജ്ഞാനത്തിന്റെ ദാർശനികതയേയും ഊന്നിക്കാണിക്കുകയും എല്ലാറ്റിനേയും വിവിധ വശങ്ങളിൽ നിന്ന് പരി ശോധിക്കുകയും ചെയ്ത ജൈനദർശനം ഭാരതീയ ചിന്തക്ക് മുതൽക്കൂ ട്ടാണെന്നതിൽ സംശയമില്ല.

സാംഖ്യം, വൈശേഷികം, ന്യായം, യോഗം, മീമാംസ തുടങ്ങിയ ദർശനങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള പരിശോധനയും, ശ്രീശങ്കരന്റെ വിമർശനവും ദാമോദരൻ ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഉപനിഷത്തുകൾ, ഭഗവത്ഗീത, വേദാ ന്തശാഖകൾ എന്നിവയെപ്പറ്റിയുള്ള വിലയിരുത്തലുകൾ ഗ്രന്ഥത്തെ കൂടു തൽ സമ്പന്നമാക്കുന്നു.

ഇന്ത്യയിലെ ഇസ്ലാമിക ദർശനത്തിന്റെ സാമൂഹ്യ, രാഷ്ട്രീയ, സാമ്പ ത്തിക പശ്ചാത്തലവും മുഖ്യസിദ്ധാന്തങ്ങളും സാമാന്യം വിശദമായി അദ്ദേഹം പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്.

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം, ദേശീയ സ്വാതന്ത്ര്യ സമരത്തിലെ മുഖ്യധാരകൾ, മതവും ദേശീയ പ്രസ്ഥാനവും എന്നീ വിഷയങ്ങളും പ്രസ്തുത ഗ്രന്ഥ ത്തിൽ അദ്ദേഹം പ്രതിപാദിക്കുന്നു. മാർക്സിസം ഇന്ത്യയിൽ ശക്തവും വ്യാപകവുമാകാത്തതിന്റെ കാരണങ്ങൾ ദാമോദരൻ എണ്ണിപ്പറയുന്നുണ്ട്.

ഭാരതീയ ചിന്തയുടെ വ്യാപ്തിയും അഗാധതയും, ശക്തി ദൗർബ്ബ ല്യങ്ങളും വസ്തുനിഷ്ഠവും ശാസ്ത്രീയവുമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ഇതുപോലൊരു കൃതി വേറെയില്ല.

അഭിമാനപൂർവ്വം ഈ മഹത്ഗ്രന്ഥം ഞങ്ങൾ രണ്ട് വാല്യങ്ങളിലായി 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 വിമോചനം ഗാന്ധിയൻ ആശയങ്ങളിലൂടെയാണെന്ന ദാമോദരന്റെ ധാര

ണയിൽ മാറ്റം വരാൻ തുടങ്ങി. കോൺഗ്രസ്സിലെ ഇടതുപക്ഷവുമായും കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരുമായും അദ്ദേഹം കൂടുതൽ അടുത്തു. മാർക്സിസം ലെനിനിസമാണ് 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 നായകൻ കെ. ദാമോദരനായിരുന്നു. ദാമോദരനെ അറസ്റ്റു ചെയ്യാൻ എത്തിയ പോലീസിനെ തടയാൻ ആയിരക്കണക്കിനാളുകളാണ് മുന്നോട്ടുവന്നത്. ദാമോദരനെ പോലീസ് മർദ്ദിച്ചു എന്ന വാർത്ത കേട്ട് ക്ഷുഭിതരായ ജനക്കൂട്ടത്തെ ശാന്തരാക്കാൻ അവസാനം പോലീസിന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ സഹായം തേടേണ്ടിവന്നു.

തിരുവിതാംകൂറിലെ ഉത്തരവാദഭരണപ്രക്ഷോഭത്തിലും ആലപ്പുഴയിലെ തൊഴിലാളി സമരങ്ങളിലും ദാമോദരൻ നേതൃത്വപരമായ പങ്കു വഹിച്ചു. 1938 ആഗസ്റ്റിൽ തിരുവനന്തപുരത്തു തമ്പാനൂരിൽ യൂത്ത് ലീഗിന്റെ പൊതുയോഗത്തിൽ പ്രസംഗിച്ചതിന് ദാമോദരനെ അറസ്റ്റു ചെയ്ത പോലീസ് അദ്ദേഹത്തെ ലോക്കപ്പിലിട്ട് ക്രൂരമായി മർദ്ദിച്ചു. 1938 -ലെ ചരിത്രപ്രസിദ്ധമായ ആലപ്പുഴ തൊഴിലാളി പണിമുടക്കിനു തീരുമാനമെടുത്ത യോഗത്തിൽ അധ്യക്ഷം വഹിച്ചത് ദാമോദരനായിരുന്നു.

കോൺഗ്രസ്സ് സോഷ്യലിസ്റ്റ് പാർട്ടിയിൽ പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ തന്നെ ദാമോദരൻ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ആശയങ്ങളിൽ ആകൃഷ്ടനാവുകയും കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടി കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിനുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ മുഴുകുകയും ചെയ്തു. 1937-ൽ എസ്സ്.വി. ഘാട്ടെ കോഴിക്കോട്ടുവന്നപ്പോൾ അദ്ദേഹവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവരിൽ ഒരാൾ ദാമോദരനായിരുന്നു. പി. കൃഷ്ണപിള്ള, 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 ദാമോദരൻ 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 വിളക്കു കാലുകൾപോലും 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. “യേശു ക്രിസ്തു മോസ്കോവിൽ’ എന്ന ലഘുലേഖ ഇതിന്റെ ഏറ്റവും നല്ല ഉദാഹരണമാണ്.

പാർട്ടി പ്രവർത്തകരെ ആശയപരമായി ആയുധമണിയിക്കാൻ പാർട്ടി ക്ലാസ്സുകളെയും ദാമോദരൻ ഫലപ്രദമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തി.

കേരളത്തിലെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകാരുടെ ആദ്യതലമുറകളെ മാർക്സിസ ത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങൾ പഠിപ്പിച്ചവരിൽ പ്രധാനിയാണ് ദാമോദ രൻ.

ചരിത്രത്തിലും ഭാരതീയദർശനങ്ങളിലും അഗാധപണ്ഡിതനായി രുന്നു ദാമോദരൻ. "ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവും" "ഭാരതീയ ചിന്തയും" ഭാര തത്തിന്റെ 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 സഹാ യിക്കുന്നവയാണ് ദാമോദരന്റെ രചനകൾ. ഭൂമിയുടെ ഉത്ഭവവും മനു ഷ്യന്റെ പിറവിയും മുതലുള്ള ചരിത്രമാണ് 'മനുഷ്യൻ' എന്ന ഗ്രന്ഥ ത്തിൽ വിവരിക്കുന്നത്. കേരളത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെ ശാസ്ത്രീയമായി സമീ പിക്കുന്ന അപൂർവ്വഗ്രന്ഥങ്ങളിലൊന്നാണ് ദാമോദരന്റെ 'കേരള ചരിത്രം'. സാമ്പത്തിക വിഷയങ്ങൾ ലളിതമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നതാണ് ഉറുപ്പിക, നാണയപ്രശ്നം, ധനശാസ്ത്ര പ്രവേശിക, ഇന്ത്യയുടെ സാമ്പത്തിക പ്രശ്നങ്ങൾ തുടങ്ങിയ രചനകൾ.

വൈജ്ഞാനിക മേഖലകൾക്കുപുറമെ സർഗാത്മകസാഹിത്യരം ഗത്തും ദാമോദരൻ കടന്നുചെന്നിരുന്നു. ആദ്യകാലത്ത് ചെറുകഥകളും കവിതകളുമാണ് എഴുതിയിരുന്നത്. കർഷകപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രക്ഷോ ഭങ്ങളെ സഹായിക്കാനായി രചിച്ച 'പാട്ടബാക്കി' മലയാള നാടകചരിത്ര ത്തിലെ തന്നെ നാഴികക്കല്ലാണ്. പൊന്നാനിയിൽ നടന്ന കർഷകസമ്മേ ളനത്തിലാണ് 'പാട്ടബാക്കി' ആദ്യമായി അവതരിപ്പിച്ചത്. പ്രമേയത്തിലും അവതരണത്തിലുമെല്ലാം അന്നുവരെ പരിചിതമായതിൽ നിന്നും തീർത്തും ഭിന്നമായ ജീവിതഗന്ധിയായ കലാസൃഷ്ടിയായിരുന്നു 'പാട്ട ബാക്കി'. ജൻമിത്വത്തെ തുറന്നു കാട്ടുന്ന 'പാട്ടബാക്കി' അക്കാലത്ത് ഇരു ന്നൂറിലധികം വേദികളിൽ അവതരിപ്പിച്ചു. നാടകത്തിൽ ദാമോദരൻ അഭി നയിക്കുകയും ചെയ്തു. 'രക്തപാനം' എന്ന നാടകം കൂടി ദാമോദരൻ രചിച്ചെങ്കിലും 'പാട്ടബാക്കി'ക്കു കിട്ടിയ പ്രചാരം അതിനു ലഭിച്ചിരുന്നില്ല.

1964-ൽ രാജ്യസഭയിലേക്ക് തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട ദാമോദരൻ നല്ലൊരു പാർലമെന്റേറിയനായിരുന്നു. വിഷയങ്ങൾ നന്നായി പഠിച്ചു അവതരിപ്പി ക്കാൻ അദ്ദേഹം ശ്രദ്ധിച്ചു. ഡൽഹിയിലെ താമസം പഠനത്തിനും ഗവേ ഷണത്തിനുമാണ് അദ്ദേഹം ഉപയോഗിച്ചത്. ജവഹർലാൽ നെഹ്റു സർവ്വകലാശാലയിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെക്കു റിച്ചായിരുന്നു 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

ഭാരതീയ ചിന്ത

(5-ാം വാല്യത്തിൽ നിന്ന് തുടർച്ച)

		പേജ്
23.	വിശിഷ്ടാദ്വൈതം, ദ്വൈതം, ദ്വൈതാദ്വൈതം	15
24.	ശിവനും ശക്തിയും	39
25.	ഏകതത്വവാദവും മതവിശ്വാസവും	52
26.	ഇസ്ലാംമതവും പിൽക്കാല നാടുവാഴിത്തവും	60
27.	ഇസ്ലാമിലെ ഗൂഢാർത്ഥവാദവും വിമതപ്രസ്ഥാനങ്ങളും	81
28.	ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം	94
29.	ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം	111
30.	പാശ്ചാത്യചിന്തയുടെ സ്വാധീനം	125
31.	രാജാറാം മോഹൻ റായ്	135
32.	സാമൂഹ്യപരിഷ്കാരവും മതപുനരുദ്ധാരണവും	150
33.	സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ	170
34.	ഇസ്ലാമിലെ പുനരുത്ഥാനവും നവോത്ഥാനവും	185
35.	മിതവാദികളും തീവ്രവാദികളും	201
36.	തീവ്രവാദികളുടെ തത്വശാസ്ത്രം	213
37.	മതവും ദേശീയപ്രസ്ഥാനവും	228
38.	രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ	244
39.	ഇഖ്ബാൽ	259
40.	മഹാത്മാഗാന്ധി	271
41.	മാർക്സിസത്തിന്റെ സ്വാധീനം	295
42.	ജവഹർലാൽ നെഹ്റു	309
43.	സ്വാതന്ത്ര്യലബ്ധിക്കു ശേഷം	333
44.	ഭാരതീയചിന്ത എങ്ങോട്ട്?	351

(5-ാം വാല്യത്തിൽ നിന്ന് തുടർച്ച)

23. വിശിഷ്ടാദ്വൈതം, ദ്വൈതം, ദ്വൈതാദ്വൈതം

ജീവാത്മാക്കൾ തമ്മിൽ തമ്മിലും ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിലുമുള്ള ബന്ധങ്ങളും വർണവ്യവസ്ഥ, ജാതിവ്യത്യാസങ്ങൾ, ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾ തുടങ്ങിയ സാമൂഹ്യാസമത്വങ്ങളും ദൈവത്തിലും പൂജാദികർമങ്ങളിലും യാഗങ്ങളിലും മറ്റുമുള്ള വിശ്വാസങ്ങളും ലൗകികജീവിതത്തിലെ കാമക്രോധലോഭ മോഹാദിനിസ്സാരതകളും എല്ലാം അവിദ്യയുടെ, അല്ലെങ്കിൽ മിഥ്യാജ്ഞാനത്തിന്റെ, ഫലങ്ങളായ വ്യാവഹാരിക സത്യങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നും അവിദ്യയിൽ നിന്നു മോചനം നേടാൻ കഴിയുന്നവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഏകവും അദ്വിതീയവുമായ ബ്രഹ്മം എന്ന പരമാർഥികസത്യമല്ലാതെ മറ്റൊന്നില്ലെന്നും പ്രഖ്യാപിച്ച ശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈതവാദം ഭാരതീയചിന്തയുടെ ചരിത്രത്തിലെ ഒരു വഴിത്തിരിവാണ്. ശങ്കരനു ശേഷമുണ്ടായ ചിന്തകന്മാർക്കാർക്കും തന്നെ അദ്വൈതസിദ്ധാന്തങ്ങളെ തീരെ അവഗണിച്ചുകൊണ്ട് സ്വന്തവും സ്വതന്ത്രവുമായ ദാർശനികവ്യവസ്ഥകൾ ആവിഷ്ക്കരിക്കുക സാധ്യമല്ലെന്ന സ്ഥിതിയാണ് വന്നുചേർന്നത്. അതേവരെ ഭക്തികൊണ്ടും പൂജാദികർമങ്ങൾ കൊണ്ടും കീർത്തനങ്ങൾ കൊണ്ടും ജനങ്ങളെ ആകർഷിക്കാൻ കഴിഞ്ഞ വൈഷ്ണവന്മാർ, ശൈവന്മാർ, ശാക്തന്മാർ മുതലായവർക്കുപോലും ദാർശനികവും ബൗദ്ധികവുമായ മേഖലകളിലേക്കു ശ്രദ്ധ തിരിക്കേണ്ടിവന്നത് ശങ്കരന് ശേഷമാണ്. വേദാന്തത്തിന് സ്വന്തം ഭാഷ്യങ്ങളും വ്യാഖ്യാനങ്ങളും സംഭാവന ചെയ്ത രാമാനുജന്റെ വിശിഷ്ടാദ്വൈതത്തിലും മധ്വന്റെ ദ്വൈതത്തിലും വല്ലഭന്റെ ശുദ്ധാദ്വൈതത്തിലും നിംബാർക്കന്റെ ദ്വൈതാദ്വൈതത്തിലുമെല്ലാം ശങ്കരന്റെ സ്വാധീനം

കാണാം. ശങ്കരന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ എതിർത്തുകൊണ്ടോ അവയിൽ ചിലതു സ്വീകരിക്കുകയും മറ്റുചിലതു തള്ളിക്കളയുകയും ചെയ്തു കൊണ്ടോ ആണ് പ്രഗത്ഭമതികളായ ഈ ചിന്തകന്മാരെല്ലാം താന്താങ്ങ ളുടെ ദാർശനികവ്യവസ്ഥകൾ ആവിഷ്കരിച്ചത്.

രാമാനുജന്റെ മുൻഗാമികൾ

ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ ഭാസ്കരാചാര്യനാണ് അദ്വൈതവാദത്തെ വിമർശിക്കാൻ ആദ്യമായി മുന്നിട്ടിറങ്ങിയത് എന്നു തോന്നുന്നു. നിർഗുണബ്രഹ്മമെന്ന സങ്കൽപ്പത്തെയും മായവാദത്തെയു മാണ് അദ്ദേഹം മുഖ്യമായും എതിർത്തത്. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന് അദ്ദേ ഹവും ഒരു ഭാഷ്യമെഴുതി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ബ്രഹ്മം നിർഗുണമല്ല, സഗുണമാണ്; എന്നുവെച്ചാൽ ഈശ്വരനാണ്. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, ബ്രഹ്മവും ഈശ്വരനും ഒന്നുതന്നെയാണ്. മായാവാദത്തിൽ മഹായാനബൗദ്ധന്മാരുടെ സ്വാധീനമാണുള്ളത്. പ്രപഞ്ചം മിഥ്യയല്ല, യാഥാർഥ്യമാണ്. സഗുണബ്രഹ്മത്തിന്റെ യഥാർഥമായ പരിണാമമാണത്. ജീവൻ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഒരംശമാണ്. പക്ഷേ, അത് മനസ്സ്, ഭൗതികപ ദാർഥങ്ങൾ തുടങ്ങിയ ഉപാധികളുടെ പരിമിതികൾക്കു വിധേയമായിരി ക്കുന്നു. ഈ ഉപാധികൾ അയഥാർഥ്യങ്ങളോ അവിദ്യയുടെ ഫലങ്ങളോ അല്ല. ബ്രഹ്മമെന്നപോലെ തന്നെ അവയും യഥാർഥങ്ങളാണ്. എല്ലാറ്റി ന്റെയും കാരണമായ ബ്രഹ്മം ഏറ്റവും അരൂപവും ശുദ്ധവുമായ കേവല ചൈതന്യമാണ്. അതിൽ നിന്നു പരിണമിച്ചുണ്ടായവയാണ് നാമരൂപ ങ്ങളോടും നാനാത്വത്തോടും കൂടിയ പ്രപഞ്ചവും ജീവാത്മാക്കളും. ഉപാ ധികളുടെ പരിമിതികൾക്കു വിധേയമായതുകൊണ്ടാണ് ജീവാത്മാവിന് ദുഃഖങ്ങളും കഷ്ടപ്പാടുകളും മറ്റും അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്നത്. ജ്ഞാന ത്തിന്റേയും കർമത്തിന്റെയും സമുചിതമായ സംയോജനം (ജ്ഞാനകർമ സമുച്ചയം) കൊണ്ടുമാത്രമേ സംസാരദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നു മോചനം നേടാൻ കഴിയൂ. ഇതാണ് ഭാസ്ക്കരന്റെ വാദങ്ങളുടെ ചുരുക്കം.

പതിനൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന യാദവപ്രകാശൻ എന്ന ചിന്തകൻ ഭാസ്കരന്റെ മിക്ക അഭിപ്രായങ്ങളോടും യോജിച്ചു. പക്ഷേ, ഉപാധികൾ യാഥാർഥ്യങ്ങളാണ് എന്ന അഭിപ്രായത്തോട് അദ്ദേഹം യോജിച്ചില്ല. ഈശ്വരൻ, ചിത്ത് (ആത്മാവ്), അചിത്ത് എന്നീ മൂന്നു രൂപ ങ്ങളായിട്ടാണ് ബ്രഹ്മം പരിണമിക്കുന്നത്. ഇവ മൂന്നും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളാണ്. ഒരു കാര്യത്തിൽ ഭാസ്ക്കരനും യാദവനും തമ്മിൽ പൂർണമായ യോജിപ്പാണുള്ളത്. ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നു പരിണമി ച്ചുണ്ടാകുന്ന ജീവാത്മാക്കളും പ്രാപഞ്ചിക പ്രതിഭാസങ്ങളും വ്യത്യസ്ത ങ്ങളായി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അവ യഥാർഥത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ

ഭാഗങ്ങളാണ്. ഒരേസമയത്തു തന്നെ ഭേദവും അഭേദവും നിലനിൽക്കുന്നു. സ്വാഭാവികമായ സ്ഥിതിയിൽ അവയും പരമാത്മാവും അഭേദാവസ്ഥയിലാണ്. ഉപാധികളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് ഭേദങ്ങളുണ്ടാകുന്നത്[1]. അതുകൊണ്ടാണ് അവർ തങ്ങളുടെ സിദ്ധാന്തത്തിന് ഭേദാഭേദവാദം എന്ന് പേരിട്ടത്.

ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ തന്നെയാണ് ആൾവാർമാർ എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന വൈഷ്ണവസിദ്ധന്മാരുടെ ഭക്തിരസപ്രധാനങ്ങളായ കീർത്തനങ്ങളെ ജ്ഞാനം, കർമം മുതലായവയുമായി കൂട്ടിയോജിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് പുതിയൊരു ദാർശനിക വ്യവസ്ഥയാക്കി മാറ്റാനുള്ള സംരംഭങ്ങളാരംഭിച്ചത്. വൈഷ്ണവദർശനത്തിന്റെ ഒന്നാമത്തെ ആചാര്യൻ എന്ന് കരുതപ്പെടുന്ന നാഥമുനിയാണ് (പത്താം നൂറ്റാണ്ടിൽ) ഇങ്ങനെ ആദ്യമായി ആൾവാർമാരുടെ കീർത്തനങ്ങളെ ക്രമീകരിച്ചത്. അദ്ദേഹമെഴുതിയ ന്യായതത്വമാണ് വിശിഷ്ടാദ്വൈതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആദ്യത്തെ ഗ്രന്ഥം എന്ന് വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ പൗത്രനായ യാമുനാചാര്യനാണ് (പതിനൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ) സിദ്ധിത്രയം എന്ന തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ആൾവാർമാരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് വിശിഷ്ടാദ്വൈതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ദാർശനികമായ ഒരടിസ്ഥാനം നൽകിയത്. ഈശ്വരൻ, ആത്മാവ്, ഭൗതികലോകം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു തത്വങ്ങളെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം പ്രതിപാദിക്കുന്നു. സർവജ്ഞനും സർവശക്തനുമായ ഈശ്വരനാണ് മൂലകാരണം. പ്രപഞ്ചം കാര്യവും.

പതിനൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ കാഞ്ചീവരത്തിനു സമീപമുള്ള ഒരു ചെറിയ ഗ്രാമത്തിൽ ജനിച്ച രാമാനുജൻ ആദ്യം യാദവപ്രകാശന്റെയും പിന്നീട് യാമുനാചാര്യരുടെയും ശിഷ്യനായിട്ടാണ് തന്റെ ദാർശനികജീവിതം ആരംഭിച്ചത്. ഏറെക്കഴിയുന്നതിനുമുമ്പ് അദ്ദേഹം തന്റെ സ്വന്തമായ ഒരു ദാർശനികവ്യവസ്ഥ ആവിഷ്കരിക്കുകയും അതിനു വിശിഷ്ടാദ്വൈതം എന്നു പേരിടുകയും ചെയ്തു.

രാമാനുജൻ ശങ്കരനെപ്പോലെ അൽപ്പായുസ്സായിരുന്നില്ല. നൂറു കൊല്ലത്തിലധികം ജീവിച്ചതിനുശേഷം 1137ൽ ആണ് അദ്ദേഹം ചരമം പ്രാപിച്ചത്. ഈ നീണ്ട കാലത്തിനിടയിൽ അദ്ദേഹം തന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി ഒട്ടനവധി ഗ്രന്ഥങ്ങളെഴുതി. അവയിൽ ഏറ്റവുമധികം പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നത് ശ്രീഭാഷ്യം എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യമാണ്. ഗീതാഭാഷ്യം, വേദാന്തസാരം, വേദാന്തദീപം, ഗദ്യത്രയം, വേദാന്തസംഗ്രഹം മുതലായവയാണ് മറ്റു മുഖ്യകൃതികൾ.

---

1. ജീവപരയോ ശ്ച സ്വാഭാവികോfഭേദഃ, ഔപാധികസ്തു ഭേദഃ

ഭാസ്കരഭാഷ്യം IV 4. 4.

ശ്രീഭാഷ്യമാണ് ബ്രഹ്മസൂത്രവ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽവെച്ച് ഏറ്റവും മുൻപന്തിയിൽ നിൽക്കുന്നത് എന്ന് കീത്തിനെപ്പോലെയുള്ള ചില പണ്ഡിതന്മാർ പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട്. എങ്കിലും നിഷ്പക്ഷമായി പരിശോധിച്ചാൽ രാമാനുജന്റെ കൃതികൾക്ക് ചിന്തയുടെ ഔന്നത്യത്തിലും യുക്തിയുടെ തീക്ഷ്ണതയിലും ശങ്കരന്റേതിനോടു കിടപിടിക്കുവാൻ കഴിയുമോയെന്ന കാര്യം സംശയമാണ്. ശങ്കരൻ മുഖ്യമായും വൈചാരികവും ബൗദ്ധികവുമായ മേഖലകളിലാണ് വിഹരിച്ചത്. രാമാനുജൻ ഭക്തിയുടെ മേഖലയിലും. കുട്ടിക്കാലത്തുതന്നെ ആൾവാർമാരുമായും അവരുടെ ശിഷ്യന്മാരുമായുമുള്ള സമ്പർക്കങ്ങളിൽ നിന്നു ലഭിച്ച പരമ്പരാഗതമായ ദൈവവിശ്വാസവും വിഷ്ണുക്ഷേത്രങ്ങളിലെ ബിംബാരാധനയുമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൈമുതൽ. പ്രാചീനങ്ങളും സമകാലീനങ്ങളുമായ ദർശനങ്ങളിലും ശ്രുതികൾ, സ്മൃതികൾ മുതലായവയിലും അപാരമായ പാണ്ഡിത്യം നേടിയതിനുശേഷം മൗലികമായ ഒരു ദാർശനികവ്യവസ്ഥ ആവിഷ്ക്കരിക്കാൻ ശങ്കരനു സാധിച്ചു. തന്റെ സ്വന്തം സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് പിൻബലം നേടാൻ വേണ്ടി മാത്രമാണ് അദ്ദേഹം ഉപനിഷത്തുകൾ, ഭഗവദ്ഗീത മുതലായ ഗ്രന്ഥങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചത്. രാമാനുജനാകട്ടെ, നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ഈശ്വരവിശ്വാസവും ആൾവാർമാരുടെ ഭക്തിയും ഉപനിഷത്തുകളിലെ ബ്രഹ്മജ്ഞാനവും ഭഗവദ്ഗീതയിലെ ആത്മീയചിന്തകളും എല്ലാം കൂട്ടിയിണക്കിക്കൊണ്ടുള്ള ഒരു തത്വശാസ്ത്രമാണ് ആവിഷ്കരിച്ചത്. പാരമാർഥിക സത്യത്തെക്കുറിച്ചും വ്യാവഹാരികസത്യത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള ശങ്കരന്റെ കണ്ടുപിടുത്തം ദൂരവ്യാപകമായ ഫലങ്ങൾ ഉളവാക്കിയെങ്കിലും സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങൾക്ക് ദുർഗ്രഹമായിരുന്നു. സാധാരണക്കാരുടെ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് രാമാനുജൻ ഉന്നയിച്ച ആശയങ്ങൾക്കാണ് പെട്ടെന്ന് കൂടുതൽ ജനസ്വാധീനം നേടാൻ കഴിഞ്ഞത്. എങ്കിലും ശങ്കരന്റെ യുക്ത്യധിഷ്ഠിതങ്ങളായ ദാർശനികചിന്തകളെ അവഗണിച്ചുകൊണ്ട് സ്വന്തമായ ഒരു തത്വശാസ്ത്രം ആവിഷ്ക്കരിക്കാൻ രാമാനുജനു സാധ്യമായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവാദത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിമർശനങ്ങൾക്കു വലിയ സ്ഥാനം നൽകിയത്.

ബ്രഹ്മം നിർഗുണമോ സഗുണമോ?

ദൈവവും ദൈവവിശ്വാസവും പൂജാദികർമങ്ങളും മനുഷ്യർക്കിടയിൽ കാണപ്പെടുന്ന അഹങ്കാരം, സ്വാർഥം മുതലായവയും അവിദ്യയുടെ ഫലങ്ങളായ വ്യാവഹാരികയാഥാർഥ്യങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നും ഏകവും അദ്വിതീയവുമായ നിർഗുണബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് പാരമാർഥികസത്യമെന്നുമാണ് ശങ്കരൻ പ്രഖ്യാപിച്ചത്. ഞാൻ, നീ, എന്റേത്, നിന്റേത് എന്നി

ങ്ങനെയുള്ള ബോധങ്ങളും ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിലുണ്ടെന്നു തോന്നുന്ന വ്യത്യാസവും പ്രാപഞ്ചിക പ്രതിഭാസങ്ങളിലെ നാനാത്വവും എല്ലാം മായയുടെ, അല്ലെങ്കിൽ മിഥ്യാജ്ഞാനത്തിന്റെ, ഫലങ്ങളാണ്. യഥാർഥത്തിൽ എല്ലാം ബ്രഹ്മമാണ്. ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ല. ശങ്കരന്റെ ഈ അദ്വൈതസിദ്ധാന്തമാണ് രാമാനുജനെ ഏറ്റവുമധികം ശുണ്ഠി പിടിപ്പിച്ചത് എന്നു തോന്നുന്നു.

നിർഗുണബ്രഹ്മം എന്ന സങ്കൽപ്പം തന്നെ അസംബന്ധമാണെന്നാണ് രാമാനുജന്റെ വാദം. നിർഗുണമായ എന്തെങ്കിലുമൊന്നിന്റെ ആസ്തിത്വത്തെ പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ഉപമാനം മുതലായ പ്രമാണങ്ങൾ കൊണ്ടൊന്നും തെളിയിക്കാൻ കഴിയില്ല. കാണാനും കേൾക്കാനും അറിയാനും ഉണ്ടെന്നു മനസ്സിലാക്കാനും കഴിയാത്ത ഒന്ന് ഉണ്ടെന്നുപറയുന്നതെങ്ങനെയാണ്? അത് കേവലമായ ചൈതന്യമാണെന്ന് പറയുന്നു. പക്ഷേ, ചൈതന്യത്തിന് എന്തെങ്കിലും ഒരു അധിഷ്ഠാനമില്ലാതെ, യാതൊന്നിനെയും ആശ്രയിക്കാതെ, സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കാൻ കഴിയില്ല. ആത്മാവിന്റെ ചേതന, ഈശ്വരന്റെ ചൈതന്യം എന്നൊക്കെ പറയാം. ശുദ്ധചൈതന്യം എന്ന കേവലസത്തയെപ്പറ്റി ഒന്നും പറയാൻ കഴിയില്ല. ബ്രഹ്മം നിത്യവും ശാശ്വതവുമാണെന്നു പറയുന്നു. അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ നിത്യത, ശാശ്വതത്വം എന്നീ ഗുണങ്ങൾ ബ്രഹ്മത്തിനുണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും. അതുകൊണ്ട് നിർഗുണബ്രഹ്മം എന്നൊന്നില്ല. സഗുണബ്രഹ്മം മാത്രമേയുള്ളൂ. ചൈതന്യം നിറഞ്ഞ പരമാത്മാവാണത്. അതുതന്നെയാണ് ഈശ്വരൻ. തിന്മകളിൽ നിന്നും അപൂർണതകളിൽ നിന്നും എല്ലാം തികച്ചും സ്വതന്ത്രനും നിരവധി നന്മകളും ഉൽകൃഷ്ടഗുണങ്ങളുമുള്ളവനുമായ പുരുഷോത്തമൻ.[2] ജ്ഞാനം, ആനന്ദം, ശക്തി, നന്മ, സ്നേഹം, ദയ മുതലായവയാണ് സഗുണബ്രഹ്മത്തിന്റെ, അതായത് ഈശ്വരന്റെ, അടിസ്ഥാനഗുണങ്ങൾ.

ഈശ്വരൻ, ചിത്ത്, അചിത്ത്

ബ്രഹ്മം മാത്രമേയുള്ളൂ എന്നും മറ്റെന്തെങ്കിലുമുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നത് മായയുടെ ഫലമായിട്ടാണെന്നും മറ്റുമുള്ള ശങ്കരന്റെ വാദങ്ങളോടും രാമാനുജൻ യോജിക്കുന്നില്ല. "ഏകമേവാദ്വിതീയം" എന്നതിന് രാമാനുജൻ നൽകുന്ന അർഥം ബ്രഹ്മം ഏകവും അദ്വിതീയവുമാണെന്നല്ല, ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഗുണങ്ങൾ അദ്വിതീയങ്ങളാണ്, മറ്റൊന്നിനുമില്ലാത്ത അത്രയധികം ഗുണങ്ങളും ശക്തികളും ബ്രഹ്മത്തിനുണ്ട്, എന്നത്രേ. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിലെ "യത്ര ഹി ദ്വൈതം ഇവ ഭവതി തത്ര ഇതര

2. വേദാന്തസൂത്രം I. i. i.

ഇതരം പശ്യതി"[3] എന്നും "നൈ ഹ നാനാസ്തി കിഞ്ചന"[4] എന്നും മറ്റുമുള്ള വാകൃങ്ങളെ അദ്ദേഹം വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത് വൈവിധ്യത്തിന്റെയും നാനാത്വത്തിന്റെയും നിഷേധമായിട്ടല്ല, ലോകത്തെ നിയന്ത്രിക്കുകയും നയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് വിവിധങ്ങളായ നാനാശക്തികളല്ലെന്നും ഈശ്വരൻ എന്ന ഏകശക്തിയാണെന്നും ഉള്ള അർഥത്തിലാണ്! രാമാനുജന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഈശ്വരനും ജീവാത്മാക്കളും ഭൗതികപ്രപഞ്ചവും എല്ലാം വ്യത്യസ്തങ്ങളായ യാഥാർഥ്യങ്ങളാണ്. അചിത്ത് (ഭൗതികപദാർഥം), ചിത്ത് (ആത്മാവ്), ഈശ്വരൻ എന്നിവയിലടങ്ങിയ തത്വത്രയം മായയോ അവിദ്യയുടെ ഫലമോ അല്ല, യാഥാർഥ്യമാണ്. പക്ഷേ, ചിത്തും അചിത്തും യാഥാർഥ്യങ്ങളാണെങ്കിലും അവ ഈശ്വരനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. അവ ഈശ്വരന്റെ ഗുണങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ വിശേഷണങ്ങളാണ്. അവ ഏകനും അദ്വിതീയനുമായ ഈശ്വരന്റെ ഭാഗങ്ങളാണ്. ചിത്ത്, അചിത്ത് എന്നിവയാൽ വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന പരിപൂർണനായ വിശിഷ്ടനാണ് ഈശ്വരൻ[5]. ഈശ്വരനിൽ നിന്ന് അഭിന്നങ്ങളും ഈശ്വരനെ പൂർണമായി ആശ്രയിക്കുന്നവനുമായ ചേതനാ ചേതനങ്ങൾ (ജീവാത്മാക്കളും ഭൗതികപ്രപഞ്ചവും) ഈശ്വരന്റെ ശരീരമാണ്[6]. ഈശ്വരൻ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്മാവാണ്. അതുപോലെ ആത്മാവിന്റെ ആത്മാവുമാണ്. ആത്മാവും പ്രപഞ്ചവും ഈശ്വരന്റെ അംശങ്ങളാണ്; പക്ഷേ, ഈശ്വരനല്ല. അംശങ്ങളും അംശിയും ഒന്നുതന്നെയാണെന്ന് പറയാൻ വയ്യല്ലോ. അതുകൊണ്ട് അവ ഈശ്വരനിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തങ്ങളാണ്; അതേ സമയത്തുതന്നെ അഭിന്നങ്ങളുമാണ്. ഉദാഹരണത്തിന്, ഭൗതികപദാർഥത്തിൽ ഈശ്വരൻ അന്തര്യാമിയായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. പക്ഷേ, ഭൗതികപദാർഥമല്ല ഈശ്വരൻ. അതുപോലെ ജീവാത്മാക്കളിൽ പരമാത്മാവ് കുടികൊള്ളുന്നു. പക്ഷേ, ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും ഒന്നല്ല. സർവജ്ഞനും സർവശക്തനും നിത്യനുമായ ഈശ്വരൻ, നിത്യവും പക്ഷേ, അശക്തവുമായ ചിത്ത് അല്ലെങ്കിൽ ജീവാത്മാവ്, നിത്യമായ അചിത്ത് അല്ലെങ്കിൽ അചേതനമായ ഭൗതികപദാർഥം – ഈ തത്വത്രയത്തിന്റെ ഐക്യമാണ് ബ്രഹ്മം. ഈ അർഥത്തിൽ അത് അദ്വൈതമാണ്. പക്ഷേ, അതു കേവലമായ അദ്വൈതമല്ല. അതു വ്യത്യസ്തങ്ങ

3. ബൃ. ഉ. IV. 15. 15.
4. ടി, IV. 4. 19.
5. ചിദ്ചിദ വിശിഷ്ട ഈശ്വരഃ

രാമാനുജൻ: ശ്രീഭാഷ്യം.

6. സർവം ചേതനാചേതനം തസ്യ ശരീരം.

ശ്രീഭാഷ്യം II. 1. 9.

ളായ വിശേഷണങ്ങളോടു കൂടിയ വിശിഷ്ടമാണ്. ഈ അർഥത്തിലാണ് രാമാനുജൻ തന്റെ ദർശനത്തിനു വിശിഷ്ടാദ്വൈതം എന്നു പേരിട്ടത്.

എല്ലാം യാഥാർഥ്യമാണ്

വിശിഷ്ടാദ്വൈതമനുസരിച്ച് ഈശ്വരനും ചിത്തും അചിത്തും യഥാർഥമായി നിലനിൽക്കുന്നവയാണ്; കയറിൽ സർപ്പം അധ്യാരോപിക്കപ്പെടുമ്പോഴുണ്ടാകുന്നതുപോലെയുള്ള പ്രതിഭാസങ്ങളല്ല. കയറിന്റെയും പാമ്പിന്റെയും ഉദാഹരണംകൊണ്ട് അദ്വൈതവാദത്തെ ന്യായീകരിക്കാൻ കഴിയില്ലെന്നാണ് രാമാനുജൻ പറയുന്നത്. മങ്ങിയ വെളിച്ചത്തിൽ കയർ പാമ്പാണെന്നു തെറ്റിദ്ധരിക്കപ്പെട്ടേക്കാമെന്നതു ശരിതന്നെ. പക്ഷേ, അതുകൊണ്ട് പാമ്പ് തികച്ചും അയഥാർഥമാണ് എന്നുപറയാൻ വയ്യ. എന്തെന്നാൽ, കയർ എന്നപോലെ തന്നെ പാമ്പും പൃഥ്വി, ജലം തേജസ് തുടങ്ങിയ മൗലികഘടകങ്ങൾ ചേർന്നുണ്ടായതാണ്. കയർ പാമ്പാണെന്നു തെറ്റിദ്ധരിക്കുമ്പോഴും അതു കയർ തന്നെയാണ് എന്നു മനസ്സിലാക്കുമ്പോഴും നമ്മൾ യഥാർഥത്തിൽ ഈ മൂലഘടകങ്ങളെയാണ് കാണുന്നത്. രാമാനുജൻ എഴുതുന്നു:

"കയർപ്പാമ്പിന്റെ കാര്യത്തിൽ അഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നത് നിശ്ചിതങ്ങളായ സ്ഥലകാലങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ്. അതുകൊണ്ട് അതിലൊരു വൈരുധ്യമുണ്ട്: ഒരു തീരുമാനത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് മറ്റൊരു തീരുമാനം ഉണ്ടാവുകയും അതോടെ ആദ്യത്തെ തീരുമാനം അവസാനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഏതെങ്കിലുമൊരു വസ്തു ഒരു പ്രത്യേകസ്ഥാനത്തും സമയത്തും ദർശിക്കപ്പെടുകയും മറ്റൊരു സ്ഥാനത്തും സമയത്തും കാണപ്പെടാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം അത് അനിവാര്യമായും അസത്യമായിക്കൊള്ളണമെന്നില്ല. ഇത്തരത്തിലുള്ള അദൃശ്യത അയഥാർഥതയുടെ കാരണമായിത്തീരുന്നില്ല. മറിച്ച്, ഉള്ളതെന്തോ, അതു നിലനിൽക്കുന്നതുകൊണ്ട് യഥാർഥമാണ്. ഒരിക്കൽ തെളിയിച്ചുകഴിഞ്ഞതു തന്നെയാണിത്. ഇതിന്നിനി വേറെ തെളിവ് ആവശ്യമില്ല. അതുകൊണ്ട് കേവലമായ സത്ത് മാത്രമല്ല യാഥാർഥ്യം. ചേതനയും അതിന്റെ വിഷയങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ഭേദം – ഈ ഭേദം നിലനിൽക്കുന്നത് വസ്തുവും അതിന്റെ നിദാനവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്മേലാണ് – പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനം കൊണ്ടു തെളിയിക്കാൻ കഴിയും. ഇങ്ങനെ ചേതനയ്ക്കു മാത്രമേ യഥാർഥമായ നിലനിൽപ്പുള്ളു എന്ന വാദം തെറ്റാണെന്നു തെളിയുന്നു".[7]

വിഷയം, വിഷയി എന്നിവയും ചേതന, അചേതനവസ്തു എന്നിവയും യഥാർഥങ്ങളാണ്. അവ തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളും അതുപോലെ

7. രാമാനുജൻ; വേദാന്തസൂത്രം ശ്രീഭാഷ്യം I. i. i.

തന്നെ യഥാർഥങ്ങളാണ്. ഈ യഥാർഥബന്ധത്തിലൂടെയാണ് ഈശ്വരൻ അല്ലെങ്കിൽ സഗുണബ്രഹ്മം നാനാരൂപങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ഇങ്ങനെയാണ് ഏകമായ ബ്രഹ്മം അനേകങ്ങളായി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നത്. പക്ഷേ, അടിസ്ഥാനം ഈശ്വരൻ തന്നെ. ഈശ്വരനില്ലെങ്കിൽ ചിത്തും അചിത്തുമില്ല; മനുഷ്യനും പ്രപഞ്ചവും നിലനിൽക്കുന്നത് ഈശ്വരനെ ആശ്രയിച്ചു കൊണ്ടാണ്. ഈശ്വരനാണ് കാരണം; പ്രപഞ്ചം കാര്യവും.

ഈശ്വരന്റെ ശരീരം

ചിത്തും അചിത്തും മനുഷ്യനും പ്രപഞ്ചവും എല്ലാം ആവിർഭവിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് അവ ബ്രഹ്മത്തിൽ അന്തർലയിച്ചു കിടക്കുകയായിരുന്നു. ഇതിന് കാരണാവസ്ഥയിലുള്ള ബ്രഹ്മം എന്നുപറയുന്നു. കാരണാവസ്ഥയിലുള്ള ബ്രഹ്മം കാര്യാവസ്ഥയിലുള്ള ബ്രഹ്മമായി രൂപാന്തരപ്പെടുമ്പോഴാണ് സചേതനാചേതനങ്ങളായ ചരാചരങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. "ഒരു വസ്തു മറ്റൊരവസ്ഥയിലേക്കു മാറുന്നതിനാണ് കാര്യം എന്നു പറയുന്നത്. ഈ അർഥത്തിൽ ജീവാത്മാവും കാര്യമാണ്."[8] ആത്മാവ് ശുദ്ധചൈതന്യം മാത്രമാണെങ്കിൽ അതു ജ്ഞാതാവായ വിഷയിയാവുകയില്ല. യഥാർഥത്തിൽ ജ്ഞാതാവായ "ഞാൻ" ആണ് ആത്മാവ്.[9]

ആത്മാവ് ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല എന്ന ശങ്കരന്റെ വാദത്തെ എതിർക്കുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ അത് ഈശ്വരനിൽ നിന്ന് പൂർണമായി വേറിട്ടു നിൽക്കുന്നില്ലെന്നും ഈശ്വരന്റെ ഭാഗമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് അത് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതെന്നും രാമാനുജൻ ഊന്നിപ്പറയുന്നുണ്ട്. ഈശ്വരനെ നിർമലനും ആനന്ദമയനും ശ്രീയോടു കൂടിയവനുമായ വിഷ്ണുവിന്റെ രൂപത്തിലാണ് അദ്ദേഹം സങ്കൽപ്പിക്കുന്നത്. വേദാന്തസാരം തുടങ്ങുന്നത് തന്നെ വിഷ്ണു അഖിലവസ്തുക്കളുടെ ആത്മാവാണെന്നും ചിത്തും അചിത്തും വിഷ്ണുവിന്റെ ശരീരമാണെന്നും പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ടാണ്.[10]

ഈശ്വരൻ നിർമലനാണ്, ദോഷരഹിതനും കുറ്റമറ്റവനുമാണ്. ഇതല്ല ജീവാത്മാവിന്റെ സ്ഥിതി. അത് ശരീരത്താൽ ബന്ധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു, കർമങ്ങളാൽ മലിനമാക്കപ്പെടുന്നു. ലൗകികബന്ധങ്ങളാൽ ദുഃഖങ്ങളുടെയും ദുരിതങ്ങളുടെയും അടിമയാക്കപ്പെടുന്നു. സംസാരദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നും അജ്ഞതകളിൽ നിന്നും കർമബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നും മോചനം നേടലാണ് ജീവാത്മാവിന്റെ ലക്ഷ്യം. ഇതുതന്നെയാണ് മോക്ഷം.

8. രാമാനുജൻ: വേദാന്തസൂത്രം, ശ്രീഭാഷ്യം II. 3. 18.

9. ടി I. i. i.

10. സമസ്തചിദചിദ്വസ്തു ശരീരായാഖിലാത്മനേ
ശ്രീമതേ നിർമലാനനന്ദോദന്വതേ വിഷ്ണുവേ നമഃ
രാമാനുജൻ: വേദാന്തസാരം I. i.

മോക്ഷത്തിലേക്കുള്ള വഴി

ഈശ്വരനും ചിത്തും തമ്മിലും ചിത്തും അചിത്തും തമ്മിലുമുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളും ബന്ധങ്ങളും വേർതിരിച്ചറിയാൻ കഴിയാഞ്ഞാൽ ഭൗതികസുഖഭോഗങ്ങളിൽ മുങ്ങിപ്പോവാനും ജീവിതലക്ഷ്യം വിസ്മരിക്കാനും ഇടയുണ്ടെന്ന് രാമാനുജൻ താക്കീതു നൽകുന്നു. അജ്ഞത കാരണം ആത്മാവ് ശരീരമാണെന്നും ജനനമാണ് അതിന്റെ ആരംഭമെന്നും മരണത്തോടുകൂടി എല്ലാം നശിക്കുമെന്നും മറ്റുമുള്ള വിശ്വാസങ്ങൾ ഉളവായിത്തീരുന്നു. കാമക്രോധ മദമോഹമാത്സര്യാദികളുടെയെല്ലാം കാരണമിതാണ്. ആത്മാവ് ശരീരമോ ഭൗതികലോകമോ അല്ലെന്നും ഈശ്വരന്റെ അംശമാണതെന്നും ഉള്ള ജ്ഞാനമുദിച്ചാൽ മാത്രമേ സംസാരദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നു മോചനം നേടി മോക്ഷം പ്രാപിക്കാൻ സാധിക്കൂ. മോക്ഷമെന്നു വെച്ചാൽ ഈശ്വരനുമായുള്ള സാമ്യം അല്ലെങ്കിൽ സാദൃശ്യം മാത്രമാണ്, സാരൂപ്യമോ താദാത്മ്യമോ അല്ല.[11] "ജീവോ ബ്രഹ്മൈവ നാപരഃ" എന്ന ശങ്കരന്റെ പ്രഖ്യാപനത്തോട് രാമാനുജൻ യോജിക്കുന്നില്ല. മോക്ഷപ്രാപ്തിക്കു ശേഷവും ആത്മാവ് ബ്രഹ്മമായി രൂപാന്തരപ്പെടുകയില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു.

ജ്ഞാനമാണ് മോക്ഷത്തിനുള്ള മാർഗം എന്നും വ്യാവഹാരികജീവിതത്തിലെ കർമങ്ങൾ അവിദ്യയിൽ കുടുങ്ങിക്കിടക്കുന്നവർക്കു വേണ്ടി മാത്രമുള്ളവയാണെന്നും അവ പരമാർഥികസത്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉപാധികളല്ലെന്നും മറ്റുമുള്ള ശങ്കരന്റെ അഭിപ്രായങ്ങളോടും അദ്ദേഹത്തിനു യോജിപ്പില്ല. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

"എല്ലാറ്റിന്റെയും ആത്മാവാണ് ബ്രഹ്മം എന്ന ജ്ഞാനംകൊണ്ട് അവിദ്യ ഉന്മൂലനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു എന്ന സിദ്ധാന്തത്തെ ഒരു തരത്തിലും ന്യായീകരിക്കാൻ വയ്യ. എന്തെന്നാൽ, ബന്ധനം യഥാർഥമാണ്. ജ്ഞാനംകൊണ്ട് അതില്ലാതാക്കാൻ കഴിയില്ല. ജീവാത്മാക്കളും പലതരത്തിലുള്ള ശരീരങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ ഫലമായി, അതായത് നല്ലതോ ചീത്തയോ ആയ കർമങ്ങളുമായുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ ഫലമായി, ഉളവായിത്തീരുന്ന സുഖദുഃഖാദികളുടെ രൂപത്തിലുള്ള ബന്ധനം അയഥാർഥമോ അസത്യമോ ആണെന്ന് ആർക്കെങ്കിലും ഉറപ്പിച്ചു പറയാൻ കഴിയുന്നതെങ്ങനെ എന്നു ഞങ്ങൾ ചോദിക്കുന്നു. ആരാധകന്റെ ഭക്തിപൂർവകമായ ധ്യാനത്താൽ പ്രസാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന പരമാത്മാവിന്റെ അനുഗ്രഹം കൊണ്ടു മാത്രമേ ഇത്തരം ബന്ധനങ്ങൾക്ക് അറുതി വരുത്താൻ കഴിയൂ എന്നു ഞങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്."[12]

---

11. മുക്തസ്യ സ്വരൂപം ബ്രഹ്മണോ ഭാവഃ സ്വഭാവഃ, നതു സ്വരൂപൈക്യം,
ശ്രീഭാഷ്യം I. i. i.

12. വേദാന്തസൂത്രം: ശ്രീഭാഷ്യം I. i. i.

ജ്ഞാനം തീരെ ആവശ്യമില്ലെന്നല്ല, കർമവും ഭക്തിയുമാണ് ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉപാധികൾ എന്നാണ് രാമാനുജൻ വാദിക്കുന്നത്. ഭക്തിക്കാണ് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം. നിരന്തരമായ ഈശ്വരധ്യാനമാണ് ഭക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനഘടകം. പക്ഷേ, ധ്യാനം വിജയകരമാവുകയും അങ്ങനെ ഭക്തിയുടെ ദാർഢ്യം വർധിക്കുകയും ചെയ്യണമെങ്കിൽ കർമം കൂടിയേ കഴിയൂ. കർമം ആത്മീയമായ സംതൃപ്തിക്കു വേണ്ടിയോ ഭൗതികവും സാമ്പത്തികവുമായ നേട്ടങ്ങൾക്കു വേണ്ടിയോ ആകരുത്. അത് ഫലേച്ഛ കൂടാതെയുള്ള നിഷ്കാമകർമമായിരിക്കണം; ഈശ്വരന്റെ മുമ്പിലുള്ള ആത്മാർപ്പണമായിരിക്കണം.

കർമങ്ങളിൽ ആരാധന, പൂജ, നാമസങ്കീർത്തനം തുടങ്ങിയ നിത്യകർമങ്ങളും കാലികങ്ങളായ നൈമിത്തികകർമങ്ങളും ഉൾപ്പെടുന്നു. സത്യം, അഹിംസ, ദയ, ദാനം, ശുചി, ക്ഷമ, ശമം, ദമം മുതലായവ ഭക്തന്റെ അനിവാര്യഗുണങ്ങളാണ്. പക്ഷേ, ഇവ മാത്രം പോരാ. മീമാംസാകരന്മാർ നിർദേശിക്കുന്ന ജാതിധർമങ്ങളുൾപ്പെടെയുള്ള എല്ലാ കർമാനുഷ്ഠാനങ്ങളും ആവശ്യമാണ്. ഇവയോടൊപ്പം തന്നെ വേദങ്ങളും ഉപനിഷദ്മന്ത്രങ്ങളും ഉരുവിട്ടു പഠിക്കുകയും വേണം. ഇത്തരം ദിനചര്യകളോടുകൂടി പൂജാദികർമങ്ങൾ നടത്തുകയും ഇടവിടാതെ ഈശ്വരനാമം ജപിക്കുകയും നിരന്തരമായി ഈശ്വരനെ ധ്യാനിക്കുകയും ചെയ്താൽ മാത്രമേ മോക്ഷം നേടാനാവൂ എന്ന് രാമാനുജൻ ഊന്നിപ്പറയുന്നു.[13] ഇതു തന്നെയാണ് ഈശ്വരനെ അറിയാനുള്ള മാർഗവും. ഭക്തികൊണ്ടേ ഈശ്വരനെ അറിയാൻ കഴിയൂ.[14] അതുകൊണ്ടാണ് ജ്ഞാനത്തിന്റെ രൂപം ഭക്തിയാണെന്നു രാമാനുജൻ വിശ്വസിച്ചത് (ഭക്തിരൂപാപന്നം ജ്ഞാനം).

ശങ്കരനും രാമാനുജനും

ശങ്കരന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഇത് ജ്ഞാനമല്ല, അജ്ഞാനമാണ്. ഭക്തിയും കർമവും ഈശ്വരധ്യാനവും ഈശ്വരൻ തന്നെയും വ്യാവഹാരികജീവിതത്തിലെ മിഥ്യകളാണ്. വ്യാവഹാരികയാഥാർഥ്യങ്ങൾക്കപ്പുറത്തുള്ള പാരമാർഥികസത്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനമാണ് യഥാർഥമായ ജ്ഞാനം. രാമാനുജന്റെയും ശങ്കരന്റെയും സിദ്ധാന്തങ്ങളെ താരതമ്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് രാധാകൃഷ്ണൻ എഴുതുകയുണ്ടായി: "ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതം ബുദ്ധിയുടെ പാരമ്യത്തെ കുറിക്കുന്നു എങ്കിലും അതിന് മതപരമായ ഭക്തിയെ ഉത്തേജിപ്പിക്കാൻ കഴിയുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബ്രഹ്മത്തിന് ആത്മാവിനുള്ളിൽ വികാരതീവ്രമായ മതഭക്തിയോ ആരാധനാ

13. വേദാർഥസംഗ്രഹം, പേ. 142-44.

14. ഭക്ത്യാ മാം അഭിജാനാതി - ഗീത.

ബോധമോ ഉളവാക്കാൻ കഴിയുന്നില്ല."[15] പക്ഷേ, ജനങ്ങൾക്ക് മതപരമായ ഭക്തിയും ആരാധനാബോധവും ഉണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കുകയായിരുന്നില്ല ശങ്കരന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. നേരെമറിച്ച് ഭക്തിയും ആരാധനയും ഈശ്വരവിശ്വാസവുമൊക്കെ വ്യാവഹാരികജീവിതത്തിലെ മിഥ്യകളാണെന്നും ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് പരമമായ യാഥാർഥ്യം എന്നും വ്യക്തമാക്കാനാണ് ശങ്കരൻ ശ്രമിച്ചത്.

പാരമാർഥികസത്യം, വ്യാവഹാരികസത്യം, മിഥ്യ, മായ മുതലായ പദപ്രയോഗങ്ങൾ പിൽക്കാലചിന്തകന്മാർക്കിടയിൽ വളരെയേറെ ആശയക്കുഴപ്പങ്ങളുണ്ടാക്കിയെന്നത് ശരിയാണ്. ശങ്കരൻ മായ എന്ന പദമുപയോഗിച്ചത് ഉള്ളത് ഇല്ല എന്നു കാണിക്കാൻ വേണ്ടിയാണെന്നും മറ്റും വാദിച്ചുകൊണ്ട് രാമാനുജനെപ്പോലെയും വിജ്ഞാഭിക്ഷുവെപ്പോലെയുമുള്ള ദാർശനികന്മാർ അദ്വൈതവേദാന്തത്തെ എതിർക്കുകയും ശങ്കരനെ പ്രച്ഛന്നബുദ്ധൻ എന്നുവിളിച്ച് ആക്ഷേപിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇല്ലാത്തത് ഉണ്ടെന്നു തോന്നിപ്പിക്കുന്ന മായാവിയുടെയും അധ്യാസത്തിന്റെ ഫലമായി പാമ്പിന്റെ പ്രതീതിയുളവാക്കുന്ന കയറിന്റെയും ഉദാഹരണങ്ങൾ അവരുടെ ആക്ഷേപങ്ങൾക്കു ശക്തി കൂട്ടാനേ സഹായിച്ചുള്ളു. ഇത്തരം ആക്ഷേപങ്ങളിൽ നിന്ന് ശങ്കരനെ രക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടിയാണെന്നുതോന്നുന്നു, "ലോകത്തിന്റെ ആപേക്ഷികസത്യത്തെയും ദൈവത്തിന്റെ സ്വതന്ത്രമായ യാഥാർഥ്യത്തെയും ഊന്നാൻവേണ്ടി ശങ്കരൻ മിഥ്യ, മായ എന്നീ പദങ്ങളുപയോഗിച്ചത് നിർഭാഗ്യകരമായിപ്പോയി"[16] എന്ന് സച്ചിദാനന്ദ മൂർത്തി അഭിപ്രായപ്പെട്ടത്.

എന്നാൽ, ലോകത്തിന്റെ അസ്തിത്വം ദൈവത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നോ ദൈവം സ്വതന്ത്രമായ യാഥാർഥ്യമാണെന്നോ ഊന്നാൻ വേണ്ടിയല്ല, നേരെമറിച്ച്, വ്യാവഹാരികലോകത്തിലെ ഞാൻ, നീ എന്റേത്, നിന്റേത് എന്നിങ്ങനെയുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളും അസമത്വങ്ങളുമൊക്കെ അജ്ഞതയുടെ ഫലങ്ങളാണെന്നും അവിദ്യയവസാനിച്ചാൽ എല്ലാം ഏകമായ ബ്രഹ്മമാണെന്ന് (സർവം ഖലു ഇദം ബ്രഹ്മ) കാണാൻ കഴിയുമെന്നും വ്യക്തമാക്കാൻ വേണ്ടിയാണ്. ഈ ആശയം കൂടുതൽ സ്പഷ്ടമാക്കാൻ വേണ്ടി മാത്രമാണ് മായാവിയുടെയും കയർപ്പാമ്പിന്റെയും ഉദാഹരണങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചത്.

ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവേദാന്തമനുസരിച്ച് ബ്രഹ്മമെന്ന പാരമാർഥികസത്യം ആത്മനിഷ്ഠമായ ഒരാത്മീയസങ്കൽപ്പം മാത്രമാണെന്ന കാര്യ

15. Radhakrishnan: Indian Philosophy Vo. II.
16. K. Satchidananda Murthy: Revelation and Reason In Advaita Vedanta, P. 263.

ത്തിൽ സംശയമില്ല. പക്ഷേ, ആത്മീയവാദിയായ ഹേഗലിന്റെ ആശയങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് മാർക്സ് ചെയ്തതുപോലെ ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവാദത്തെ കിഴുക്കാം തൂക്കാക്കി നിർത്തുകയും ബ്രഹ്മമെന്ന വാക്കിന് മനുഷ്യൻ എന്ന അർഥം നൽകുകയും ചെയ്താൽ വ്യാവഹാരികയാഥാർഥ്യത്തെപ്പറ്റിയും പാരമാർഥികസത്യത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന് ദൂരവ്യാപകമായ ഫലങ്ങൾ ഉളവാക്കാൻ കഴിഞ്ഞേക്കും. പക്ഷേ, മതത്തിനും ആത്മീയവാദത്തിനും അത്രയധികം സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്ന മധ്യകാലസാമൂഹ്യ സാഹചര്യങ്ങളുടെ പിടിയിൽ നിന്നു മോചനം നേടാൻ ശങ്കരനെപ്പോലെയുള്ള ഒരു പ്രതിഭാശാലിയായ ദാർശനികനുപോലും സാധ്യമായിരുന്നില്ല.

രാമാനുജന്റെ ചിന്തകൾ ശങ്കരന്റേതുപോലെ അത്ര സങ്കീർണങ്ങളായിരുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തിനു മുമ്പുതന്നെ നാഥമുനി, യമുനാചാര്യർ തുടങ്ങിയ ആചാര്യന്മാർ വൈഷ്ണവസിദ്ധന്മാരായ ആൾവാർമാരുടെ ഭക്തിസങ്കീർത്തനങ്ങളെ ബിംബാരാധനയുമായും പൂജാദികർമങ്ങളുമായും കൂട്ടിയിണക്കിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഭക്തിക്കും കർമത്തിനും ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഒരടിത്തറ നൽകാൻ വേണ്ടി ഉപനിഷത്തുകളിലും ഭഗവദ്ഗീതയിലും മറ്റുമടങ്ങിയ ആത്മീയചിന്തകളെ ഉപയോഗിക്കുക താരതമ്യേന എളുപ്പമായിരുന്നു. അതാണ് രാമാനുജൻ ചെയ്തത്. പക്ഷേ, ഈ പ്രക്രിയക്കിടയിൽ അദ്ദേഹം ഉപനിഷത്തുകളിലെ നിർഗുണബ്രഹ്മത്തെ സഗുണബ്രഹ്മമായും സഗുണബ്രഹ്മത്തെ ഈശ്വരനായും വ്യാഖ്യാനിച്ചു. അങ്ങനെ നപുംസകലിംഗത്തിലുള്ള ബ്രഹ്മം പുല്ലിംഗത്തിലുള്ള ഈശ്വരനായി മാറി. എന്നിട്ട്, സങ്കൽപ്പത്തിനു പിടികിട്ടാവുന്ന എല്ലാത്തരം മാനുഷികഗുണങ്ങളും മാനുഷികശക്തികളും ഉൽകൃഷ്ടതകളും മനുഷ്യനിൽ നിന്ന് അന്യവൽക്കരിച്ച് ആ ഈശ്വരനിൽ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു. സർവജ്ഞനും സർവശക്തനും സർവഗുണസമ്പന്നനുമായ ഈശ്വരന്റെ അനുഗ്രഹമില്ലെങ്കിൽ മോക്ഷം നേടുക സാധ്യമല്ലെന്നു പ്രഖ്യാപിച്ചു. ഐഹികങ്ങളായ ദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നും ദുരിതങ്ങളിൽ നിന്നും രക്ഷ കിട്ടാൻ വേണ്ടി കരുണാനിധിയായ ഈശ്വരനെ ഭക്തിപൂർവം ആരാധിക്കാനും പൂജിക്കാനും ധ്യാനിക്കാനും ജനങ്ങളെ ഉൽബോധിപ്പിച്ചു. ഇത്തരം ഉൽബോധനങ്ങൾ ജനങ്ങളെ ആകർഷിക്കാൻ പറ്റിയവയായിരുന്നു. എന്തെന്നാൽ, രാധാകൃഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ രാമാനുജൻ "മതവിശ്വാസങ്ങളെയും യുക്തിചിന്തകളെയും കൂട്ടിയിണക്കാനാണ് അങ്ങേയറ്റം പരിശ്രമിച്ചത്".[17]

17. S. Radhakrishnan: Indian Philosophy Vo. II.

വൈരുധ്യത്തിന്റെ പരിഹാരം

രാമാനുജന്റെ വിശിഷ്ടാദ്വൈതമനുസരിച്ച് ജീവാത്മാവ് പരമാത്മാവിന്റെ അംശമാണ്; എല്ലാ മനുഷ്യരും ഈശ്വരാംശങ്ങളാണ്. പക്ഷേ, ഈ ഈശ്വരാംശങ്ങൾ ജീവിച്ചിരുന്നത് അയിത്തത്തിന്റെയും തൊട്ടുകൂടായ്മയുടെയും തീണ്ടിക്കൂടായ്മയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ നാലതിരുകൾക്കുള്ളിലാണ്. ഇതിൽ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ തന്നെ ഒരു വൈരുധ്യമടങ്ങിയിരുന്നു. എല്ലാ മനുഷ്യരും ഈശ്വരാംശങ്ങളാണെങ്കിൽ ചിലർ ഉയർന്ന ജാതിക്കാരും മറ്റുള്ളവർ താണ ജാതിക്കാരുമാകുന്നതെങ്ങനെയാണ്? കരുണാനിധിയായ ഈശ്വരന്റെ ഒരംശം മർദകനും മറ്റൊരംശം മർദിതനും ആയിത്തീരുന്നതെങ്ങനെയാണ്? സർവഗുണസമ്പന്നനായ ഈശ്വരൻ മാത്രം നിർമലനും കർമബന്ധങ്ങൾക്കടിമപ്പെട്ട ഈശ്വരാംശങ്ങൾ മലിനങ്ങളും ആണെന്ന മറുപടി തൃപ്തികരമായിരുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ വൈഷ്ണവഭക്തന്മാർക്കിടയിൽ പോലും വലിയവനും ചെറിയവനുമുണ്ടായിരുന്നു; താണ ജാതിക്കാരനും ഉയർന്ന ജാതിക്കാരനും ഉണ്ടായിരുന്നു. സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലാകെ ജാതിവ്യവസ്ഥ അത്രയ്ക്ക് ഇഴുകിപ്പിടിച്ചിരുന്നു. ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളവസാനിപ്പിക്കാതെ ഈ വൈരുധ്യത്തിനു പരിഹാരം കാണുക സാധ്യമായിരുന്നില്ല. ഒടുവിൽ വൈഷ്ണവഭക്തന്മാർ ഒരു യുക്തി കണ്ടുപിടിച്ചു. വൈഷ്ണവഭക്തന്മാർക്ക് ഒന്നിച്ചിരുന്നു പ്രാർഥിക്കുകയും കൂട്ടായി സങ്കീർത്തനങ്ങൾ പാടുകയും ചെയ്യാം. ഒന്നിച്ചിരുന്ന് ഭക്ഷണം കഴിക്കരുതെന്നേയുള്ളൂ. വീടുകളിൽ മടങ്ങിയെത്തിയാൽ എല്ലാവരും ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ നിയമങ്ങൾ കർശനമായി പാലിക്കുകയും ചെയ്യണം. ഇതായിരുന്നു യുക്തി.

സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ വൈരുധ്യങ്ങൾ മൂർഛിച്ചപ്പോൾ വീണ്ടും മാറ്റങ്ങളുണ്ടായി. വൈഷ്ണവഭക്തന്മാർക്കിടയിലുള്ള ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾ മാത്രമല്ല, സമുദായത്തിലെ ജാതിവ്യത്യാസങ്ങൾ പോലും ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. രാമാനുജനുശേഷം ഇരുന്നൂറു വർഷങ്ങൾ കഴിഞ്ഞപ്പോഴേക്കും ജാതിമതവ്യത്യാസങ്ങൾക്കെതിരായ ഒരു പുതിയ മതപ്രസ്ഥാനം ആവിർഭവിച്ചു. രാമാനന്ദന്റെ നേതൃത്വത്തിലാരംഭിച്ച ഈ പുതിയ പ്രസ്ഥാനത്തിന് ദാർശനികമായ ഒരടിത്തറ നൽകിയത് രാമാനുജന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളാണ്. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനമെന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന ഈ പുതിയ പ്രസ്ഥാനത്തെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്നതിനു മുമ്പ് ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതത്തെ എതിർത്ത മറ്റുചില സിദ്ധാന്തങ്ങൾ കൂടി പരിശോധിക്കാം.

ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവാദത്തെ എതിർത്തുകൊണ്ട് വളരെയധികം എഴുതുകയും പ്രസംഗിക്കുകയും ചെയ്ത ഒരു ചിന്തകനാണ് ദ്വൈത

വാദത്തിന്റെ സ്ഥാപകനായ മധ്വൻ. പതിമൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ കർണാടകത്തിലെ ഉഡുപ്പി എന്ന സ്ഥലത്ത് ഒരു ബ്രാഹ്മണ കുടുംബത്തിൽ ജനിച്ച അദ്ദേഹം ആരംഭത്തിൽ അദ്വൈതവേദാന്തത്താൽ ആകർഷിക്കപ്പെട്ടു എന്നും ഏറെക്കഴിയുന്നതിനുമുമ്പ് അദ്വൈതത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ ശത്രുക്കളിലൊരാളായിത്തീർന്നു എന്നുമാണ് പറയപ്പെടുന്നത്. അദ്വൈതത്തിനെതിരായി ദ്വൈതസിദ്ധാന്തം പ്രചരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയുടെ നാനാഭാഗങ്ങളിലും ചുറ്റിസഞ്ചരിച്ചു. ഒട്ടാകെ മുപ്പത്തേഴു ഗ്രന്ഥങ്ങൾ അദ്ദേഹം രചിച്ചിട്ടുണ്ടത്രേ. മധ്വഭാഷ്യം എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം, അനുവ്യാഖ്യാനം, ഗീതാഭാഷ്യം, ഭാഗവത താൽപര്യനിർണയം, മഹാഭാരത താൽപ്പര്യനിർണയം, വിഷ്ണുതത്വനിർണയം, സത്വോദ്യോതം എന്നിവയാണ് അവയിൽ മുഖ്യമായവ. ജയതീർഥൻ, വ്യാസതീർഥൻ തുടങ്ങിയ പല പണ്ഡിതന്മാരായ ശിഷ്യന്മാർ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികൾക്ക് വ്യാഖ്യാനങ്ങളും എഴുതിയിട്ടുണ്ട്.

അദ്വൈതത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വിമർശനം

വേദാന്തത്തിന്റെ മറവിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ശൂന്യവാദികളായ ബൗദ്ധന്മാരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുന്നവർ എന്ന ആക്ഷേപമുന്നയിച്ചുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം അദ്വൈതവേദാന്തികളെ നേരിടാനൊരുങ്ങിയത്.[18] ജഗത്ത് മിഥ്യയല്ലെന്നും ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും ഒന്നല്ല രണ്ടാണെന്നും അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. ജീവാത്മാവും ബ്രഹ്മവും ഒന്നുതന്നെയാണെങ്കിൽ പിന്നെ ബ്രഹ്മത്തെ അറിയാൻ മിനക്കെടുന്നതിന് അർഥമില്ല. എന്തെന്നാൽ, അതിനു മിനക്കെടുന്നവൻ സ്വയം ബ്രഹ്മമാണല്ലോ. ജ്ഞാനത്തിന് ഒരു വിഷയിയും ഒരു വിഷയവും വേണം. എന്തെന്നാൽ, അറിയാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നവനും അറിയപ്പെടാനുള്ള വിഷയവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിൽ നിന്നാണ് ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നത്. വിഷയിയും വിഷയവും ഒന്നാണെങ്കിൽ പിന്നെ ജ്ഞാനവുമില്ല. ജ്ഞാനം എന്ന ഒന്നില്ലെങ്കിൽ "അഥാതോ ബ്രഹ്മജ്ഞാസാ" എന്ന വേദാന്തസൂത്രത്തിന് അർഥമില്ലാതാവും.

നശ്വരത, അനിത്യത, അപൂർണത, അജ്ഞത, ദുഃഖം മുതലായവയോടു കൂടിയ മനുഷ്യനെ അനന്തവും സംപൂർണവും സർവശക്തവും സച്ചിദാനന്ദമയവുമായ ബ്രഹ്മത്തോട് ഉപമിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ശങ്കരനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇതെളുപ്പമാണ്. എന്തെന്നാൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ കേവലവും അനന്തവുമായ ബ്രഹ്മം മാത്ര

18. യച്ഛൂന്യവാദിന: ശൂന്യം തദേവ ബ്രഹ്മമാനിനഃ – Quoted by Dr. Chandradhar Sharma: A Critical Survey of Indian Philosophy. P. 372.

മാണ് ഒരേയൊരു സത്യം. അവിദ്യയുടെ ഫലമായിട്ടാണ് ഈ ഏകമായ യാഥാർഥ്യം അനേകമാണെന്ന പ്രതീതിയുളവാകുന്നത്. മനുഷ്യൻ ദുഃഖിതനും പീഡിതനും അപൂർണനും ഒക്കെ ആയിത്തീരുന്നതും അവിദ്യയുടെ ഫലമായിട്ടാണ്. "പക്ഷേ, ആരുടെ അവിദ്യയുടെ ഫലം? ജീവാത്മാവിന്റേയോ? ബ്രഹ്മത്തിന്റേയോ?" മധ്വൻ ചോദിച്ചു. മരണത്തിനു വിധേയനാകുന്ന മനുഷ്യന്റെ അജ്ഞത ബ്രഹ്മത്തിന്റെയും അജ്ഞതയായിരിക്കും. കാരണം മനുഷ്യനും ബ്രഹ്മവും ഒന്നാണല്ലോ. അപ്പോൾ ബ്രഹ്മത്തിന് അജ്ഞതയുണ്ടെന്ന് വന്നുകൂടും. അവിദ്യ കേവലമായ പരമാത്മാവിനെ ബാധിക്കുകയില്ല എന്നാണെങ്കിലും അത് ജീവാത്മാവിനെയും ബാധിക്കില്ല. അപ്പോൾ അവിദ്യയുണ്ടെന്ന് അംഗീകരിക്കുന്നതു തന്നെ ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും ഒന്നല്ലെന്നു സമ്മതിക്കലാണ്. അദ്വൈതത്തെ പൊക്കിപ്പിടിച്ചാൽ, ജീവാത്മാവും ബ്രഹ്മവും ഒന്നുതന്നെയാണെന്നു ശഠിച്ചാൽ, ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സർവജ്ഞത്വം നിഷേധിക്കപ്പെടും. അതുകൊണ്ട് രണ്ടും സത്യമാണെന്ന് അംഗീകരിച്ചേ പറ്റൂ. പക്ഷേ, ഒരു വ്യത്യാസമുണ്ട്. ബ്രഹ്മം കേവലവും സ്വതന്ത്രവുമായ യാഥാർഥ്യവുമാണ്; ജീവാത്മാവാകട്ടെ, ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടു നിലനിൽക്കുന്ന യാഥാർഥ്യമാണ്.

ശങ്കരന്റെ നിർഗുണബ്രഹ്മമെന്ന സങ്കൽപ്പം ശ്രുതിക്കും യുക്തിക്കും യോജിച്ചതല്ലെന്നാണ് മധ്വന്റെ അഭിപ്രായം. ബ്രഹ്മം സഗുണമാണ്. അത് സർവത്തിന്റെയും കർത്താവാണ്. കർത്താവെന്ന നിലയ്ക്ക് അത് എല്ലാമറിയുന്നു. അതുകൊണ്ട് സർവജ്ഞത്വാദി ഗുണങ്ങളോടു കൂടിയതാണ് ബ്രഹ്മം എന്നുപറയുന്നതാണ് യുക്തി.[19] നിർഗുണമെന്ന പദപ്രയോഗത്തിൽ തന്നെ വൈരുധ്യമടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെന്നാണ് മധ്വന്റെ അഭിപ്രായം. ബ്രഹ്മത്തിന് നിർഗുണത്വമെന്ന ഗുണമുണ്ടോയെന്ന് നിർഗുണവാദിയോടു ചോദിക്കുക. ഇല്ലെന്നാണ് മറുപടിയെങ്കിൽ ബ്രഹ്മത്തിന് ഗുണമുണ്ടെന്ന് സമ്മതിക്കലാണത്. നേരെമറിച്ച് ഉണ്ടെന്നാണ് മറുപടിയെങ്കിൽ നിർഗുണത്വം എന്ന ഗുണമുണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും. രണ്ടായാലും ബ്രഹ്മത്തിനു ഗുണമുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മം നിർഗുണമാണെന്നു പറയുന്നതിനർഥമില്ല.[20] ബ്രഹ്മം സഗുണമാണ്; സഗുണമായ ബ്രഹ്മമാണ് ഈശ്വരൻ.

19. ബുദ്ധിപൂർവം സർവകർതൃത്വാത് സർവജ്ഞത്വാത് സർവജ്ഞത്വാദയോ ഗുണാ യുക്താഃ

കർമനീർണയം, പേ. 10.

20. നിർവിശേഷത്വേന വിശിഷ്ടം ന വേത്യുക്തേ, യദ്യവശിഷ്ടം, തർഹിന വിശേഷ നിരാകരണം. വിശേഷവത്വമേവ ഭവതി. യദി തേന വിശിഷ്ടം, സ ഏവ വിശേഷ ഇതി വ്യാഹൃതി:

കർമനിർണയം, പേ. 10.

ജീവാത്മാവും പ്രപഞ്ചവും യാഥാർഥ്യങ്ങളാണെങ്കിലും അവയ്ക്ക് സ്വതന്ത്രമായ നിലനിൽപ്പില്ല. സ്വതന്ത്രമായ നിലനിൽപ്പില്ലെന്നു പറയുന്നതിന്റെ അർഥം അവ മായയാണെന്നല്ല. ചിത്തും അചിത്തും ഉൾപ്പെടെയുള്ള ലോകത്തിന് സ്ഥലകാലാധിഷ്ഠിതമായ നിലനിൽപ്പുണ്ടെന്ന് മധ്വൻ ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർഥ്യത്തെ അംഗീകരിക്കാതെ കേവലമായ ഏതെങ്കിലും ആശയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സത്യം മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയില്ല. അതുകൊണ്ട്, ബ്രഹ്മമെന്നപോലെ തന്നെ സചേതനാചേതനങ്ങളായ ചരാചരങ്ങളും യാഥാർഥ്യങ്ങളാണ്. അവ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളും യഥാർഥമാണ്.

മധ്വന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ അഞ്ചു തരത്തിലുള്ള ഭേദങ്ങളോടുകൂടിയതാണ് പ്രപഞ്ചം: ഈശ്വരനും ജീവാത്മാവും തമ്മിലുള്ള ഭേദം, ഈശ്വരനും ജഡപദാർഥവും തമ്മിലുള്ള ഭേദം, ജീവാത്മാവും ജഡപദാർഥവും തമ്മിലുള്ള ഭേദം, ഒരു ജീവാത്മാവും മറ്റൊരു ജീവാത്മാവും തമ്മിലുള്ള ഭേദം, ജഡപദാർഥവും ജഡപദാർഥവും തമ്മിലുള്ള ഭേദം[21] – ഈ ഭേദങ്ങൾ മായയല്ല. ബ്രഹ്മമെന്ന പോലെ തന്നെ പഞ്ചഭേദസമന്വിതമായ പ്രപഞ്ചവും സത്യമാണ്.

പ്രപഞ്ചയാഥാർഥ്യം

അധ്യാസത്തിന്റെ ഫലമായി ശരീരവും ആത്മാവും ഒന്നാണെന്ന മിഥ്യാബോധമുളവാകുന്നു എന്നവാദം അസംബന്ധമാണെന്നാണ് മധ്വന്റെ അഭിപ്രായം. പക്ഷിമൃഗാദികൾക്കുപോലും അങ്ങനെയൊരു മിഥ്യാബോധമുണ്ടാകാറില്ല. പിന്നെയല്ലേ മനുഷ്യന്? "എന്റെ ശരീരം" എന്നു പറയുന്നത് ഞാനും ശരീരവും ഒന്നല്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കിക്കൊണ്ടു തന്നെയാണ്.[22] ആത്മാവിന്റെ ശരിയായ സ്വഭാവത്തെ മറച്ചുവയ്ക്കുന്ന അജ്ഞാനത്തിന്റെ ഫലമാണ് ലോകമെങ്കിൽ ആത്മാവിൽ നിന്നു വിഭിന്നമായ ഒരു ബാല്യലോകത്തെ പ്രത്യക്ഷമായിക്കാണാൻ കഴിയില്ല.[23]

ജ്ഞാനസമ്പാദനത്തിന് പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ആഗമം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു പ്രമാണങ്ങളുണ്ടെന്ന് മധ്വൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. വസ്തു

21. ജീവേശ്വരഭിദാ ചൈവ ജഡേശ്വരഭിദാ തഥാ
ജീവഭേദോ മിഥശ്ചൈവ ജഡജീവഭിദാ തഥാ
മിഥശ്ച ജഡ ഭേദോ*f*യം പ്രപഞ്ചോ ഭേദ പഞ്ചകഃ
വിഷ്ണുതത്വനിർണയം, പേ. 27.

22. മമ ദേഹ ഇതി ഹ്യേവ, ന ദേഹോ*f*ഹ മിതി പ്രമാ
അനുവ്യാഖ്യാനം, 33.

23. ആത്മാജ്ഞാനാത്മകത്വേ ച ജഗതഃ, ആത്മനോ ഭിന്നത്വേന ന ദൃശ്യതേ,
വിഷ്ണുതത്വനിർണയം, പേ. 28.

നിഷ്ഠമായ ബാഹ്യയാഥാർഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനത്തിന് പ്രത്യക്ഷ പ്രമാണത്തെ ആശ്രയിക്കാം. എന്നാൽ, ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതികളിലൂടെ ലഭിക്കുന്ന ജ്ഞാനം ശരിയായ ജ്ഞാനമാണെന്ന് ഉറപ്പിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണ്? യഥാർഥജ്ഞാനത്തെ അബദ്ധധാരണകളിൽ നിന്ന് വേർതിരിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ഇതിനുള്ള വഴി വസ്തുവെ നേരിട്ടു സമീപിച്ച് സ്വന്തം അനുഭവത്തിലൂടെ ഏതാണ് ശരിയെന്ന് പരിശോധിക്കുകയാണ്. ജ്ഞാനത്തിന് ഉറപ്പുവരുത്താൻ അനുഭവം സഹായിക്കുന്നു. പാമ്പാണെന്നു തെറ്റിദ്ധരിക്കപ്പെട്ട് കയറിന്റെ അടുത്തുചെന്ന് പരിശോധിച്ചാൽ അതുപാമ്പല്ല, കയറാണെന്നു മനസ്സിലാവുന്നു. ഇങ്ങനെ സ്വന്തം അനുഭവത്തിലൂടെ തെറ്റായ അറിവു നീക്കം ചെയ്യാനും ശരിയായ അറിവ് നേടാനും കഴിയുന്നു. മധ്വന്റെ ഈ നിഗമനത്തെ വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ട് നാഗരാജ ശർമ ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു:

"വെള്ളിയെപ്പറ്റിയും പാമ്പിനെപ്പറ്റിയുമുള്ള ഭ്രമങ്ങൾ ഇന്ദ്രിയദ്വാരാ ലഭിച്ച സാമഗ്രികളുടെ തെറ്റായ വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ ഫലമാണെന്ന് എളുപ്പത്തിൽ വിശദീകരിക്കാൻ കഴിയും. ഇന്ദ്രിയദ്വാരാ ലഭിച്ച സാമഗ്രികളുടെ യാഥാർഥ്യത്തെ ആർക്കും ചോദ്യം ചെയ്യാൻ സാധിക്കില്ല. ബ്രഹ്മവാദികളുടെ ബ്രഹ്മമെന്നപോലെ തന്നെ അവയും യഥാർഥങ്ങളാണ്. അവ തെറ്റായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നുമാത്രം. വസ്തുവെക്കുറിച്ചുള്ള ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളുടെ സാമാന്യസ്വഭാവത്തിന് കോട്ടം തട്ടിച്ച ഘടകങ്ങളോ സൂക്ഷ്മപരിശോധനയിലൂടെ നീക്കം ചെയ്താൽ ആദ്യത്തെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ തെറ്റുപറ്റിയിട്ടുണ്ടെന്നു കാണാവുന്നതാണ്. ദൃഷ്ടിഭ്രമങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്താൽ അവയിലെല്ലാം യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ചില അംശങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു എന്നു വ്യക്തമാവും. ഏതായാലും ഈ ഉപമകൾ കൊണ്ട് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ജന്മസിദ്ധവും അന്യാധീനപ്പെടാത്തതുമായ യാഥാർഥ്യത്തെ നിരാകരിക്കാൻ കഴിയില്ല."[24]

ഏതെങ്കിലുമൊരു വസ്തു ഭ്രമമാണെന്നു തെളിയിക്കണമെങ്കിൽ രണ്ടു യാഥാർഥ്യങ്ങളാവശ്യമാണ്. ഉദാഹരണത്തിന്, കയർ കാണുമ്പോൾ അതു പാമ്പാണെന്ന ഭ്രമമുണ്ടാവണമെങ്കിൽ ഭ്രമത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായ കയർ മാത്രം പോരാ. അതിനോട് സാദൃശ്യപ്പെടുത്താൻ പറ്റിയ ശരിയായ ഒരു പ്രധാനവസ്തു, അതായത് പാമ്പ്, എന്ന യാഥാർഥ്യം കൂടിയുണ്ടായിരിക്കണം. അതുപോലെ ജഗത്ത് ഭ്രമമാണെന്ന് തെളിയിക്കണമെങ്കിൽ അതിനു സദൃശമായ ഒരു യഥാർഥജഗത്ത് ഉണ്ടാവണം. ഭ്രമത്തെ യഥാർഥത്തിൽ എവിടെയുമില്ലാത്തതും മുമ്പു കണ്ടറിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്തതുമായ ഒന്നിനോടു സാദൃശ്യപ്പെടുത്താൻ കഴിയില്ല. അതു

24. Nagaraja Sarma: Reign of Realism, P. 576.

കൊണ്ട് ശങ്കരന്റെ ജഗന്മിഥ്യാവാദത്തിന് യാതൊരടിസ്ഥാനവുമില്ലെന്നു മധ്വൻ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു. ജഗത്ത് യഥാർഥമാണെന്നു മാത്രമല്ല, അതിനെ നമുക്ക് മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുകയും ചെയ്യും.

ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉപാധി

ബാഹ്യവസ്തുക്കൾ മനുഷ്യമനസ്സിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമായി സ്ഥലകാലങ്ങളിൽ നിലനിൽക്കുന്ന യാഥാർഥ്യങ്ങളാണ്. അവ ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽ പതിഞ്ഞാൽ മാത്രമേ ജ്ഞാനമുണ്ടാകൂ. എന്നാൽ, ശരിയായ ജ്ഞാനം ലഭിക്കണമെങ്കിൽ വസ്തു, ഇന്ദ്രിയം, ഇന്ദ്രിയത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന മനസ്സ് എന്നീ മൂന്നു ഘടകങ്ങളും കോട്ടമില്ലാത്തവയാവണം. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കോ വസ്തുക്കൾക്കോ കോട്ടമുണ്ടെങ്കിൽ ജ്ഞാനത്തിനും കോട്ടം സംഭവിക്കും. മഞ്ഞപ്പിത്തം പിടിച്ച കണ്ണുകൊണ്ട് നോക്കിയാൽ എല്ലാം മഞ്ഞയായി തോന്നും. നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തു വേണ്ടത്ര വെളിച്ചമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് വ്യക്തമല്ലാതാവുകയോ അത് വളരെ ദൂരെ സ്ഥിതിചെയ്യുകയോ ചെയ്താൽ മറ്റെന്തോ ആണെന്ന് തെറ്റിദ്ധാരണയുണ്ടായേക്കാം. കയർ സർപ്പമാണെന്ന് തോന്നിപ്പോകുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്. മനസ്സ് മറ്റെന്തെങ്കിലും ചിന്തയിൽ മുഴുകിപ്പോയാൽ കണ്ണുകൊണ്ട് നോക്കിയാലും വസ്തുവെ കണ്ടില്ലെന്നുവരും. ഇപ്രകാരം മധ്വന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ അറ്റകുറ്റമില്ലാത്ത മനസ്സിന്റെ നിരീക്ഷണത്തിലൂടെ ലഭിക്കുന്ന ജ്ഞാനമാണ് ശരിയായ ജ്ഞാനം. വല്ലപ്പോഴും വല്ല തെറ്റും പറ്റിപ്പോകുന്നു എന്നതുകൊണ്ട് മാത്രം ജ്ഞാനേന്ദ്രിയത്തിന്റെ ശേഷി നശിക്കുന്നില്ല. ഇന്ദ്രിയസന്നികർഷത്തിൽ പാകപ്പിഴകളുണ്ടായേക്കാം. പക്ഷേ, അതുകൊണ്ടൊന്നും വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർഥ്യം ഇല്ലാതാകുന്നില്ല. മധ്വൻ എഴുതുന്നു:

"ഇന്ദ്രിയജ്ഞാനം സ്വയം സത്യത്തിന്റെ മാനദണ്ഡമാണ്. അത് അസംഗതമാണെന്ന് അനുമാനം കൊണ്ടോ ആഗമംകൊണ്ടോ സ്ഥാപിക്കാൻ കഴിയില്ല. ചന്ദ്രന്റെ വലുപ്പത്തിലുള്ള കുറവിനും അതുപോലെയുള്ള വികലങ്ങളായ മറ്റു നിരീക്ഷണങ്ങൾക്കും കാരണം ദൂരവും അസാധാരണങ്ങളായ മറ്റു സാഹചര്യങ്ങളുമാണ്. ഏറ്റവും ഊർജിതമായ പരീക്ഷണംകൊണ്ട് മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നേടത്തോളം, നമ്മുടെ മനസ്സിന്റെ പുറത്തുള്ള ഒരു ലോകത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിനെ സംബന്ധിച്ച് ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതികൾ നൽകുന്ന തെളിവുകളെ അപ്പാടെ തള്ളിക്കളയാൻ യാതൊരു ന്യായീകരണവുമില്ല".[25]

25. Tattvodyota in N.R. Sharma: Madhva's Teachings in his own words, P.57.

സ്വതന്ത്രയാഥാർഥ്യവും പരതന്ത്രയാഥാർഥ്യവും

മധ്വന്റെ ദ്വൈതവാദമനുസരിച്ച് എല്ലാ ഭൗതികവസ്തുക്കളും പ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് പരിണമിച്ചുണ്ടായവയാണ്. മനുഷ്യശരീരവും പ്രകൃതിയിൽ നിന്നാണുണ്ടായത്. പക്ഷേ, സാംഖ്യന്മാരെപ്പോലെ പ്രകൃതിയാണ് മൂലകാരണം എന്ന് മധ്വൻ വാദിക്കുന്നില്ല. ഈശ്വരനാണ് മൂലകാരണം. പക്ഷേ, ഈശ്വരൻ ലോകത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത് തന്നിൽ നിന്നുതന്നെയല്ല, നിത്യവും അചേതനവുമായ പ്രകൃതിയിൽ നിന്നാണ്. സാങ്കേതികഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ ഈശ്വരൻ നിമിത്തകാരണവും പ്രകൃതി ഉപദാനകാരണവുമാണ്. ഈശ്വരനാണ് എല്ലാറ്റിന്റെയും സൃഷ്ടികർത്താവ്. പരമാത്മാവ്, വിഷ്ണു, ഹരി, ഭഗവാൻ എന്നെല്ലാമുള്ള പേരുകളിൽ അറിയപ്പെടുന്ന ഈശ്വരൻ പ്രകൃതിയെ മാത്രമല്ല, ആത്മാവിനെയും നിയന്ത്രിക്കുന്നു. പ്രകൃതിയും ജീവാത്മാവും ഈശ്വരന്റെ ശരീരമാണെന്ന രാമാനുജന്റെ അഭിപ്രായത്തോട് മധ്വൻ യോജിക്കുന്നില്ല. ആത്മാവും പ്രകൃതിയും ഈശ്വരനിൽ നിന്ന് ഭിന്നങ്ങളാണ്; അതേസമയത്തുതന്നെ അവ ഈശ്വരനെ ആശ്രയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മധ്വന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ രണ്ടുതരത്തിലുള്ള യാഥാർഥ്യങ്ങളുണ്ട്. സ്വതന്ത്രമായ യാഥാർഥ്യവും പരതന്ത്രമായ യാഥാർഥ്യവും. ഈശ്വരൻ സ്വതന്ത്രയാഥാർഥ്യമാണ്. പ്രകൃതിയും ആത്മാവും പരതന്ത്രയാഥാർഥ്യങ്ങളും. ഈശ്വരൻ അപൂർണതകളിൽ നിന്നും മാലിന്യങ്ങളിൽ നിന്നും വിമുക്തനാണ്. പക്ഷേ, നിർഗുണനല്ല. സംപൂർണനും സർവജ്ഞനും സർവശക്തനും സർവാന്തർയാമിയും സച്ചിദാനന്ദ സ്വരൂപനുമായ ഈശ്വരൻ എല്ലാ നന്മകളുടെയും മൂർത്തീകരണമാണ്.

ജീവാത്മാക്കൾ അനേകങ്ങളാണെന്നും ആത്മാവും ആത്മാവും തമ്മിൽ തന്നെ വ്യത്യാസമുണ്ടെന്നാണ് മധ്വന്റെ അഭിപ്രായം. ആത്മാവ് ഒന്നേയുള്ളൂ, അത് ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ്, എന്ന ശങ്കരന്റെ വാദത്തെ ഖണ്ഡിക്കാൻ വേണ്ടി അദ്ദേഹം "ആത്മാവ് നീ തന്നെയാണ്" (സ ആത്മാ ത്വം അസി) എന്ന ഉപനിഷദ് വാക്യത്തെ "ആ ആത്മാവ് നീയല്ല" (സാ ആത്മാ അതത്ത്വമസി) എന്നു തിരുത്തി വായിക്കുന്നു.

മോക്ഷത്തിന്റെ മാർഗം

എല്ലാ ജീവാത്മാക്കളും ഒരുപോലെയാണെന്ന രാമാനുജന്റെ അഭിപ്രായത്തോടും മധ്വൻ യോജിക്കുന്നില്ല. ഓരോ ജീവാത്മാവിനും അതിന്റേതായ പ്രത്യേക ഗുണവിശേഷങ്ങളുണ്ട്.. അതുകൊണ്ട് ഒരു ജീവാത്മാവ് മറ്റൊരു ജീവാത്മാവിനെപ്പോലെയല്ല. മോക്ഷപ്രാപ്തി താരതമ്യേന കൂടുതൽ എളുപ്പമോ കൂടുതൽ കഠിനമോ ആയിത്തീരുന്നത് ഈ വ്യത്യാസങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ്.

പൂർവകർമങ്ങളുടെ ഫലമായി ശരീരം, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, മനസ്സ് മുതലായവയുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നതുകൊണ്ടാണ് ജീവാത്മാവിന് ദുഃഖങ്ങളും ദുരിതങ്ങളും ഉണ്ടാകുന്നത്. സംസാരദുഃഖങ്ങളുടെ ബന്ധനത്തിൽ നിന്നുള്ള മോചനം ഈശ്വരന്റെ കൃപയെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈശ്വരനെ പ്രസാദിപ്പിക്കാനുള്ള മാർഗമാണ് ഭക്തി. ഭക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനം തന്നെ ജീവാത്മാവ് പരമാത്മാവിനെ ആശ്രയിക്കുന്ന അടിമ മാത്രമാണെന്ന ബോധമത്രേ. ഈ ബോധത്തോടുകൂടി പരമാത്മാവിനെ നിരന്തരമായി സ്നേഹിക്കുന്നതിനാണ് ഭക്തിയെന്നു പറയുന്നത്.[26] നിത്യവും നൈമിത്തികവുമായ കർമങ്ങൾ അനുഷ്ഠിക്കുന്നവനു മാത്രമേ ഈശ്വരനെ ഭക്തിയോടുകൂടി ധ്യാനിക്കാൻ കഴിയൂ. സത്യം, ദാനം, ദയ, വേദപാരായണം മുതലായവ ജീവാത്മാവിനെ പരിശുദ്ധമാക്കാൻ സഹായിക്കുന്നു. അനാവശ്യങ്ങളും അപായകരങ്ങളുമായ എല്ലാ അപവിത്രതകളിൽ നിന്നും ബോധപൂർവം രക്ഷപെട്ടുകൊണ്ട് പരിശുദ്ധരൂപം പ്രാപിക്കുന്ന ജീവാത്മാവിന് ഐഹികബന്ധങ്ങളെ തരണം ചെയ്ത് മോക്ഷം നേടാൻ സാധിക്കും.[27] ഇതാണ് മധ്വന്റെ ഉപദേശങ്ങളുടെ ചുരുക്കം.

ദ്വൈതാദ്വൈതം

അദ്വൈതവേദാന്തത്തിനെതിരായി ശബ്ദമുയർത്തിയ മറ്റൊരു ചിന്തകനാണ് ആന്ധ്രയിൽ പതിനാലാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ച നിംബാർക്കൻ. വേദാന്തപാരിജാതസൗരഭം എന്ന പേരിൽ അദ്ദേഹവും ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന് ചെറിയൊരു ഭാഷ്യമെഴുതിയിട്ടുണ്ട്. പത്തു ശ്ലോകങ്ങൾ മാത്രമുള്ള ദശശ്ലോകിയെന്ന ലഘുഗ്രന്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം തന്റെ ദാർശനിക സിദ്ധാന്തങ്ങളെ മുഴുവനും ചുരുക്കി വിവരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് അദ്ദേഹം ദ്വൈതാദ്വൈതം എന്നാണ് പേരിട്ടിട്ടുള്ളത്. മൗലികമായ എന്തെങ്കിലും ആശയം അതിൽ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടോ എന്ന കാര്യം സംശയമാണ്. ശങ്കരൻ, ഭാസ്കരൻ, രാമാനുജൻ, മധ്വൻ മുതലായവരെല്ലാം പ്രതിപാദിച്ചുകഴിഞ്ഞ സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ നിന്നെല്ലാം അവിടെ നിന്നും ഇവിടെനിന്നുമായി കുറേശ്ശെ എടുത്ത് കൂട്ടിച്ചേർത്ത് അതിന് സ്വന്തമായ ഒരു പേരിടുക മാത്രമാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്തതെന്ന് തോന്നിപ്പോകും. കൂടുതൽ അടുപ്പം രാമാനുജന്റെ ആശയങ്ങളോടാണ്.

രാമാനുജനെപ്പോലെ തന്നെ നിംബാർക്കനും ഈശ്വരൻ, ആത്മാവ്, ഭൗതികപദാർഥം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു യാഥാർഥ്യങ്ങളെ അംഗീകരിക്കുന്നു; എല്ലാം ബ്രഹ്മമാണെന്ന ശങ്കരന്റെ അഭിപ്രായത്തെ എതിർക്കുന്നു.

26. ജ്ഞാനപൂർണപരസ്നേഹോ നിത്യോ ഭക്തിരിതീര്യതേ
മഹാഭാരത താൽപര്യനിർണയം I. 107.

27. മധ്വഭാഷ്യം III. 4. 51.

സത്വരജസ്തമോ ഗുണങ്ങളോടു കൂടിയ പ്രകൃതിയിൽ നിന്നാണ് പ്രപഞ്ചം പരിണമിച്ചുണ്ടായത് എന്ന സാംഖ്യന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തോട് നിംബാർക്കൻ യോജിക്കുന്നു; പക്ഷേ, ഒരു വ്യത്യാസമുണ്ട്. പ്രകൃതി സ്വയം പര്യാപ്തമല്ല. അത് ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. ആത്മാവ് പ്രകൃതിയിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ്. അത് ശരീരത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുവെങ്കിലും ശരീരമല്ല. ഓരോ ശരീരത്തിലും ഓരോ ആത്മാവുണ്ട്. ഒരാത്മാവ് മറ്റെല്ലാ ആത്മാക്കളിൽ നിന്നും ഭിന്നമാണ്. അഞ്ചു കർമേന്ദ്രിയങ്ങൾ, അഞ്ച് ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ, മനസ്സ് - ഇവയുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ് ആത്മാവ് ദർശിക്കുകയും പ്രവർത്തിക്കുകയും അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്. അത് കർത്താവും ഭോക്താവുമാണ്. പക്ഷേ, അതിനു പൂർണമായ സ്വാതന്ത്ര്യമില്ല. അതിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു.

പൂർണമായ സ്വാതന്ത്ര്യം ബ്രഹ്മത്തിനു മാത്രമേയുള്ളൂ. അതാണ് പരമമായ യാഥാർഥ്യം. ലോകത്തിന്റെ നിമിത്തകാരണവും ഉപദാനകാരണവുമാണത്. സചേതനാചേതനങ്ങളായ മറ്റു യാഥാർഥ്യങ്ങളെല്ലാം ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നു പരിണമിച്ചുണ്ടായവയാണ്.

ബ്രഹ്മം സർവഗുണസമ്പന്നനായ പുരുഷോത്തമനാണ്; സർവജ്ഞനും സർവശക്തനും സർവാന്തര്യാമിയും സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപനും എല്ലാത്തരം അപൂർണതകളിൽ നിന്നു വിമുക്തനും സൃഷ്ടിസ്ഥിതിസംഹാരങ്ങളുടെ കർത്താവുമാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിനകത്തും പുറത്തും ബ്രഹ്മം നിറഞ്ഞുകിടക്കുന്നു.

ഭൗതികപ്രപഞ്ചവും ആത്മാവും ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നു ഭിന്നങ്ങളാണ്. പക്ഷേ, അവയ്ക്ക് പരതന്ത്രതാസ്വഭാവമാണുള്ളത്. അവ ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സ്വതന്ത്രവും അപരിമേയവുമായ ബ്രഹ്മത്തിന് പ്രപഞ്ചം, ജീവാത്മാവ് എന്നിവയുമായി ഭേദവുമുണ്ട്, അഭേദവുമുണ്ട്. ഈ ഭേദാഭേദാവസ്ഥയ്ക്കാണ് ദ്വൈതാദ്വൈതം എന്നുപറയുന്നത്. ഭേദങ്ങൾക്കുള്ളിൽ അഭേദമുണ്ട് എന്നാണ് രാമാനുജൻ പറഞ്ഞത്. അദ്ദേഹം പ്രാധാന്യം നൽകിയത് അഭേദത്തിനാണ്. നിംബാർക്കനാകട്ടെ, ഭേദവും അഭേദവും രണ്ടും നിലനിൽക്കുന്നു എന്നും രണ്ടിനും ഒരുപോലെ പ്രാധാന്യമുണ്ട് എന്നുമാണ് പറഞ്ഞത്. തത്ത്വമസി എന്ന ഉപനിഷദ്വാക്യത്തിലെ 'തത്' എന്നതിന് നിത്യവും സർവാന്തർയാമിയുമായ ബ്രഹ്മം എന്നും 'ത്വം' എന്നതിന് ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിക്കുന്ന ആത്മാവ് എന്നും 'അസി' എന്നതിന് അവ തമ്മിലുള്ള ഭേദാഭേദബന്ധം എന്നുമാണ് അദ്ദേഹം അർഥം നൽകിയത്. വ്യാവഹാരികാവസ്ഥയിൽ മാത്രമേ ഭേദങ്ങളുള്ളൂ എന്നും പരമാർഥികാവസ്ഥയിൽ അഭേദം മാത്രമാണുള്ളത് എന്നും വാദിച്ചുകൊണ്ടാണ് ശങ്കരൻ ജീവാത്മാവും ബ്രഹ്മവും തമ്മി

ലുള്ള ഭേദാഭേദ പ്രശ്നത്തിനു പരിഹാരം കാണാൻ ശ്രമിച്ചത്. നിംബാർക്കന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഭേദവും അഭേദവും രണ്ടും യാഥാർഥ്യങ്ങളാണ്. സൂര്യനും സൂര്യരശ്മിയും ഒന്നല്ല. അവ തമ്മിൽ ഭേദമുണ്ട്. അതേസമയത്തു തന്നെ സൂര്യരശ്മി സൂര്യനെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. അതിന് സൂര്യനുമായി അഭേദ്യമായ ബന്ധമാണുള്ളത്. ഇതുപോലെതന്നെ ജീവാത്മാവും ബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ഭേദാഭേദമാണ്, അല്ലെങ്കിൽ ദ്വൈതാദ്വൈതമാണ് എന്ന് നിംബാർക്കൻ വാദിക്കുന്നു.

നിംബാർക്കന്റെ ബ്രഹ്മം നിർഗുണമല്ല, സഗുണമാണ്. സഗുണബ്രഹ്മത്തെ അദ്ദേഹം രാധയുടെ അനശ്വരകാമുകനായ കൃഷ്ണനായിട്ടാണ് സങ്കൽപ്പിക്കുന്നത്. ശ്രീകൃഷ്ണനാണ് സർവേശ്വരൻ, എല്ലാറ്റിന്റെയും സൃഷ്ടികർത്താവ്. എന്തിനാണ് സർവേശൻ പ്രപഞ്ചമായി പരിണമിച്ചുകൊണ്ട് എല്ലാറ്റിനെയും സൃഷ്ടിച്ചത്? ഈശ്വരന്റെ ഒരു ലീല മാത്രമാണ് സൃഷ്ടിയെന്നാണ് നിംബാർക്കൻ പറയുന്നത്. എല്ലാ പ്രാപഞ്ചികപ്രതിഭാസങ്ങളും മനുഷ്യന്റെ സുഖദുഃഖങ്ങളും എല്ലാം ഈശ്വരന്റെ കളികളാണ്. സൃഷ്ടിയുടെ ഈ ഉദ്ദേശ്യം മനസ്സിലാക്കിക്കൊണ്ട് സംസാരദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്ന് മോചനം നേടുകയാണ് ജീവാത്മാവിന്റെ ലക്ഷ്യം. കൃഷ്ണഭക്തിയാണ് മോക്ഷത്തിനുള്ള മാർഗം. ഭക്തിയെന്നാൽ വെറും ധ്യാനമല്ല. കറയറ്റ ജീവിതവും നിസ്വാർഥമായ സ്നേഹവുമാണ് അതിന്റെ മുഖ്യഘടകങ്ങൾ.

ശുദ്ധാദ്വൈതവാദം

ശുദ്ധാദ്വൈതവാദം എന്ന മറ്റൊരു വൈഷ്ണവസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ സ്ഥാപകനാണ് വല്ലഭൻ. പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഒരു തെലുങ്കുബ്രാഹ്മണന്റെ മകനായി ജനിച്ചു. പക്ഷേ, അദ്ദേഹം തന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചത് മുഖ്യമായും വടക്കെ ഇന്ത്യയിലെ കാശി, മധുര, വൃന്ദാവനം മുതലായ സ്ഥലങ്ങളിലാണ്. അണുഭാഷ്യം എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യവും സുബോധിനിയെന്ന ഭാഗവതവ്യാഖ്യാനവും ആണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുഖ്യകൃതികൾ. ഗിരിധരൻ, ബാലകൃഷ്ണഭട്ടൻ, ഗോപേശ്വരൻ തുടങ്ങിയ ശിഷ്യന്മാർ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയങ്ങളെ കൂടുതൽ വ്യക്തമാക്കാൻ സഹായിക്കുന്ന വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ രചിക്കുകയുണ്ടായി.

ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതം മായയെ ആശ്രയിക്കുന്നതുകൊണ്ട് വെറും അദ്വൈതമാണ്, അല്ലെങ്കിൽ, കേവലമായ അദ്വൈതമാണ്, എന്നാണ് വല്ലഭന്റെ മുഖ്യമായ ആക്ഷേപം. മായയെ ആശ്രയിക്കാത്ത തന്റെ സിദ്ധാന്തം മാത്രമാണ് ശുദ്ധമായ അദ്വൈതം എന്ന് അദ്ദേഹം വായിച്ചു.[28]

---

28. മായാസംബന്ധരഹിതം ശുദ്ധം ഇത്യുച്യതേ ബുധൈഃ
ഗിരിധരൻ: ശുദ്ധാദ്വൈതമാർത്താണ്ഡം
Quoted by Dr. Chandradhar Sharma.

ആരംഭത്തിൽ ബ്രഹ്മം ഏകമായിരുന്നു. “ഞാൻ അനേകമാകട്ടെ” എന്ന് അത് ആഗ്രഹിച്ചു. ഈ ആഗ്രഹം നിറവേറ്റാൻ വേണ്ടി അത് ആത്മാവിനെയും പ്രപഞ്ചത്തെയും സൃഷ്ടിച്ചു. കത്തുന്നതീയിൽ നിന്ന് തീപ്പൊരികളുണ്ടാകുന്നതുപോലെയാണ് സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് നാമരൂപങ്ങളോടു കൂടിയ പ്രപഞ്ചമാവിർഭവിച്ചത്. ആത്മാവും ലോകവും മായയല്ല, യാഥാർഥ്യങ്ങളാണ്. അവ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഭാഗങ്ങളാണ്. അവയിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സഹജഗുണങ്ങളായ സത്ത്, ചിത്ത്, ആനന്ദം എന്നിവ വ്യത്യസ്തതോതുകളിലാണ് അടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് അവ വ്യത്യസ്തങ്ങളായിരിക്കുന്നു. അവയ്ക്ക് മാറ്റമുണ്ട്. പക്ഷേ, സ്വതന്ത്രമായ ബ്രഹ്മത്തിനു മാത്രം യാതൊരു മാറ്റവുമില്ല. അതു നിത്യവും അനന്തവുമാണ്. അതേസമയത്തുതന്നെ അത് പ്രപഞ്ചത്തിൽ മുഴുവനും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇതാണ് ശുദ്ധാദ്വൈതവാദം.

വല്ലഭൻ ബ്രഹ്മത്തെ കൃഷ്ണന്റെ രൂപത്തിലാണ് സങ്കൽപ്പിച്ചത്. പ്രത്യേകിച്ചും ഗോപസ്ത്രീകളുമായി കളിച്ചുരസിച്ച് ആനന്ദിക്കുന്ന ബാലകൃഷ്ണന്റെ രൂപത്തിൽ. കൃഷ്ണൻ കർത്താവു മാത്രമല്ല, ഭോക്താവുമാണ്. അതുകൊണ്ട് ലൗകികസുഖങ്ങളെ ത്യജിക്കുന്നതിൽ യാതൊരു പുണ്യവുമില്ല. വല്ലഭൻ തന്നെ വിവാഹിതനായിരുന്നു. ലൈംഗികജീവിതം ഭക്തിക്കു തടസ്സമല്ല. എന്തെന്നാൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതെല്ലാം ആനന്ദത്തിനു വേണ്ടിയാണ്. ആനന്ദപൂർണമായ ജീവിതം നയിക്കാനാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ ശിഷ്യന്മാരോടാവശ്യപ്പെട്ടത്. അതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശുദ്ധാദ്വൈതത്തിന് പുഷ്ടിമാർഗം എന്നു പേരുണ്ട്. ഭക്തിയിലൂടെ ആനന്ദം ലഭിക്കാനുള്ള മാർഗമാണത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യന്മാർ രാസമണ്ഡലമെന്ന പേരിൽ ഒന്നിച്ചു കൂടുകയും പാട്ടുകൾ പാടിക്കൊണ്ട് കൃഷ്ണനും ഗോപികളും തമ്മിലുള്ള രാസക്രീഡകൾ ആവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുക പതിവായിരുന്നുവത്രേ. ഇത്തരം രാസക്രീഡകളിൽ കൃഷ്ണൻ പങ്കെടുത്ത് ഭക്തന്മാരെ അനുഗ്രഹിക്കുമെന്നായിരുന്നു വിശ്വാസം. കാലക്രമത്തിൽ ആ സമ്പ്രദായം പലതരത്തിലുള്ള ലൈംഗികാരാജകത്വത്തിനു വഴിതെളിച്ചു. അങ്ങനെ വല്ലഭനോടുകൂടി വൈഷ്ണവമതം അധഃപതനോന്മുഖമായിത്തീർന്നു എന്നുപറയാം.

ദർശനത്തിൽ നിന്നു മതത്തിലേക്ക്

ഈ അധ്യായം അവസാനിപ്പിക്കുന്നതിന് മുമ്പ് ശങ്കരനും അദ്ദേഹത്തിനു ശേഷമുണ്ടായ വേദാന്തികളും തമ്മിലുള്ള മുഖ്യമായ ചില വ്യത്യാസങ്ങൾ കൂടി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത് പ്രയോജനകരമായിരിക്കുമെന്നു തോന്നുന്നു. പ്രാചീന വേദാന്തത്തിന് പുതിയ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ നൽകിക്കൊണ്ട് ആത്മീയവാദചിന്തകളെ ഉന്നതമായ ഒരു നിലവാരത്തി

ലേക്കുയർത്തിയ ശങ്കരൻ ഭാരതീയ ചിന്തയ്ക്ക് മൗലികമായ ചില സംഭാവനകൾ നൽകി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന് കാലത്തിന്റെ പല പരിമിതികളുണ്ടായിരുന്നു എന്നത് ശരിയാണ്. ആത്മീയവാദമായിരുന്നു അതിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ഇത്തരം പരിമിതികൾക്കുള്ളിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണെങ്കിലും മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള അസമത്വങ്ങളും ജാതിമതവ്യത്യാസങ്ങളും ദൈവങ്ങളിലും യാഗാദികർമങ്ങളിലും മറ്റുമുള്ള വിശ്വാസങ്ങളും കാമക്രോധമോഹലോഭാദി നിസ്സാരതയുള്ള എല്ലാം വ്യാവഹാരികലോകത്തിലെ മിഥ്യകളാണെന്നും അവയ്ക്കടിയിലുള്ള അസ്തിത്വത്തിന്റെ കേവലവും സമഗ്രവും സംപൂർണവുമായ ഏകത്വമാണ് പാരമാർഥികസത്യമെന്നും ഈ സത്യം മനസ്സിലാക്കുകയാണ് ഐഹികങ്ങളായ നിസ്സാരതകളിൽ നിന്നു മോചനം നേടാനുള്ള വഴിയെന്നും അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു. ദാർശനികമായ ഈ ഉൾക്കാഴ്ച അദ്ദേഹത്തെ എതിർത്തവരിലാർക്കെങ്കിലും ഉണ്ടായിരുന്നുവോ എന്നു സംശയമാണ്. രാമാനുജനും മധ്വനും നിംബാർക്കനും വല്ലഭനും മറ്റും വേദാന്തത്തിന്റെ പേരിലാണ് ശങ്കരനെ എതിർത്തത്. പക്ഷേ, പാരമാർഥികസത്യം, വ്യാവഹാരികസത്യം, പ്രാതിഭാസികസത്യം, മായ, ബ്രഹ്മം മുതലായ പദങ്ങളെ എന്തർഥത്തിലാണ് ശങ്കരൻ ഉപയോഗിച്ചത് എന്നുപോലും മനസ്സിലാക്കാൻ മിനക്കെടാതെ അദ്ദേഹം പ്രാപഞ്ചികപ്രതിഭാസങ്ങളുടെ ഉണ്മയെ നിഷേധിച്ച പ്രച്ഛന്നബൗദ്ധനാണ് എന്നും മറ്റും ആക്ഷേപിക്കുകയാണ് അവർ ചെയ്തത്. യഥാർഥത്തിൽ അവർ ദാർശനികചിന്തകന്മാർ എന്നതിനെക്കാളുമധികം മതപണ്ഡിതന്മാരായിരുന്നു. വൈഷ്ണവമതത്തിന്റെ വിവിധശാഖകൾ സ്ഥാപിക്കാനും അവയ്ക്ക് ദാർശനികമായ ഒരു പരിവേഷം നനൽകാനുമാണ് അവർ പരിശ്രമിച്ചത്. അതുകൊണ്ട് തന്നെയാണ് ജനങ്ങളുടെ മതവിശ്വാസങ്ങളുമായി ഇണങ്ങിച്ചേർന്നുകൊണ്ട് അവർ ബ്രഹ്മത്തെ വിഷ്ണു, നാരായണൻ, വാസുദേവൻ, ശ്രീകൃഷ്ണൻ എന്നിങ്ങനെ മനുഷ്യരൂപത്തിലുള്ള ദൈവങ്ങളാക്കി മാറ്റിയത്. ജ്ഞാനത്തെക്കാളധികം ഭക്തിക്കും കർമങ്ങൾക്കുമാണ് അവർ പ്രാമുഖ്യം നൽകിയത്. ഇസ്ലാമിന്റെ വരവും മുസ്ലിംരാജാക്കന്മാരുടെ വർധിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന പ്രാബല്യവും ഈ പ്രവണതകൾക്ക് പ്രത്യേകമായ ഒരു പ്രാധാന്യം നൽകി. ജനങ്ങളുടെ പിൻബലം നേടാൻ വേണ്ടി രാജാക്കന്മാർ ഹിന്ദുമതത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയും വൈഷ്ണവദൈവങ്ങളെ പൂജിക്കാനും ആരാധിക്കാനും വേണ്ടിയുള്ള ഒട്ടനവധി ക്ഷേത്രങ്ങൾ നിർമിക്കുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, സാമൂഹ്യവൈരുധ്യങ്ങൾ മൂർഛിച്ചപ്പോൾ ദൈവഭക്തി തന്നെ ചരിത്രത്തിൽ പുരോഗമനപരമായ ഒരു പങ്കുവഹിക്കാൻ തുടങ്ങി. അതിനേപ്പറ്റി പിന്നീട് പ്രതിപാദിക്കാം.

24. ശിവനും ശക്തിയും

ഇന്ത്യയിൽ ശിവപൂജയും ലിംഗപൂജയും പ്രാചീനകാലം മുതൽക്കു തന്നെ നിലനിന്നു പോന്നിട്ടുണ്ട്. ആറാം നൂറ്റാണ്ടിനും ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ അപ്പർ, സംബന്ധർ, സുന്ദരർ തുടങ്ങിയ ശൈവസിദ്ധന്മാരുടെ ഭക്തിഗാനങ്ങൾ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രചാരം നേടിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. എന്നാൽ, ശങ്കരനും രാമാനുജനും ശേഷം ഇന്ത്യയിലെ വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ ഉയർന്നുവന്ന ശൈവദർശനങ്ങൾ ലളിതങ്ങളായ ആ പ്രാചീനമതവിശ്വാസങ്ങളുടെയും ഭക്തിസങ്കീർത്തനങ്ങളുടെയും തുടർച്ചയോ അവയുടെ പരിഷ്കരിച്ച രൂപങ്ങൾ പോലുമോ ആയിരുന്നില്ല. പതിമൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിനും പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ ആവിർഭവിച്ച ശൈവസിദ്ധാന്തം, വീരശൈവസിദ്ധാന്തം, കാശ്മീരശൈവസിദ്ധാന്തം മുതലായവയിൽ പഴയ ശിവഭക്തിയുടെ ഘടകങ്ങൾ കലർന്നിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അവ മുഖ്യമായും വേദാന്തത്തിന്റെ സ്വാധീനത്തിൽ വളർന്നുവന്ന ദർശനങ്ങളായിട്ടാണ് കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്.

ശൈവസിദ്ധാന്തം

പതിമൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ശിവജ്ഞാനബോധം എന്ന ഗ്രന്ഥമെഴുതിയ മേയ്ക്കണ്ഡരാണ് ശൈവസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് ആദ്യമായി ദാർശനികമായ ഒരടിത്തറ നൽകാൻ ശ്രമിച്ചത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യനായ അരുൾ നന്ദി ശിവാചാര്യന്റെ, ശിവജ്ഞാനസിദ്ധിയാർ, എന്ന ഗ്രന്ഥവും ശ്രീകണ്ഠശിവാചാര്യരുടെ ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യവും ശൈവസിദ്ധാന്തത്തെ കൂടുതൽ പുഷ്ടിപ്പെടുത്തി.

ശൈവസിദ്ധാന്തം ശുദ്ധാദ്വൈതം എന്ന പേരിലും അറിയപ്പെടുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, അതിന് ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവുമായി ബന്ധമൊന്നുമില്ല.

ശൈവസിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് ബ്രഹ്മമല്ല, ശിവനാണ് പരമമായ സത്യം. ജീവാത്മാവും ഭൗതികപ്രപഞ്ചവും യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളാണ്. പക്ഷേ, അവ ശിവനുമായി അഭേദ്യമാം വിധം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇതാണ് ശൈവന്മാരുടെ ശുദ്ധാദ്വൈതം.

പതി, പശു, പാശം എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുണ്ടെന്നാണ് ശൈവസിദ്ധാന്തക്കാരുടെ അഭിപ്രായം. പതി എന്നുവെച്ചാൽ ശിവൻ. സർവജ്ഞനും സർവശക്തനും സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപനും സർവബന്ധനങ്ങളിൽ നിന്നും വിമുക്തനും കരുണാനിധിയും സ്നേഹസംപൂർണനുമായ ശിവനാണ് പരമമായ സത്യം. സൃഷ്ടിസ്ഥിതിസംഹാരങ്ങളുടെ കർത്താവാണ് ശിവൻ. സ്വന്തം അനുഗ്രഹം കൊണ്ട് ജീവാത്മാക്കളെ മോചിപ്പിക്കുന്നതും ശിവൻ തന്നെ. സൃഷ്ടി നടത്താൻ വേണ്ടി ശിവൻ ജീവാത്മാവായോ ഭൗതികപ്രപഞ്ചമായോ രൂപാന്തരപ്പെടുന്നില്ല. ശിവന് മാറ്റവും പരിണാമവുമില്ല. ശിവനുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിച്ചുകിടക്കുന്ന ശക്തിയുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ് പ്രപഞ്ചം സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നത്. നിത്യചൈതന്യമായ ശക്തി ശിവന്റെ സ്വരൂപമാണ്. അതുകൊണ്ട് അതിന് സ്വരൂപശക്തിയെന്നു പറയുന്നു. ശിവന്റെ സഹധർമിണിയായി കരുതപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് അതിന് പാർവതി, കാളി തുടങ്ങിയ പേരുകളുമുണ്ട്. മായ ശിവന്റെ അവിഭാജ്യഘടകമല്ല. അത് പരിഗ്രഹശക്തിയാണ്. അതാണ് സൃഷ്ടിയുടെ ഉപകരണം.

ജീവാത്മാവിനാണ് പശു എന്നു പറയുന്നത്. അവിദ്യയാകുന്ന കയറിനാൽ അത് ലോകവുമായി ബന്ധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് തന്നെയാണ് അതിനു പശു എന്നു പറയുന്നത്. ജീവാത്മാവ് കർത്താവും ഭോക്താവുമാണ്. അത് ഇച്ഛാ - ജ്ഞാന - ക്രിയായുക്തമാണ്. നിത്യചൈതന്യമാണ് അതിന്റെ സഹജമായ സ്വഭാവം. ശരീരത്തിൽ നിന്നും ഇന്ദ്രിയാദികളിൽ നിന്നും ഭിന്നമാണത്. പക്ഷേ, പാശത്താൽ ബന്ധിക്കപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് അത് അനിത്യവും സംസാരദുഃഖങ്ങൾക്ക് വിധേയവുമായിത്തീരുന്നു.

ജീവാത്മാവിനെ ബന്ധിക്കുന്ന കയറാണ് പാശം. അവിദ്യ, കർമം, മായ എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു തരത്തിലുള്ള പാശങ്ങളുണ്ട്. ഇവ അഴുക്കുകൾ അല്ലെങ്കിൽ മലങ്ങൾ ആയിട്ടാണ് കരുതപ്പെടുന്നത്. ജീവാത്മാവ് അണുരൂപത്തിൽ ശരീരത്തിനകത്ത് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു എന്നും അതിന്റെ ശക്തിയും ജ്ഞാനവും പരിമിതങ്ങളാണെന്നും ഉള്ള തെറ്റായ ധാരണയാണ് അവിദ്യ. അതുകൊണ്ട് അതിന് ആണവമലം എന്നുപറയുന്നു. ആണവമലമാണ് മോഹം, മദം, രാഗം, വിഷാദം, വേദന, ശോകം മുതലായവയുളവാക്കുന്നത്. ശിവജ്ഞാനസിദ്ധിയാർ എഴുതുന്നു: "ആണവമലം അതിന്റെ വിവിധശക്തികളോടുകൂടി, ചെമ്പിൽ അഴുക്ക് എന്ന

പോലെ, എണ്ണമറ്റ ജീവാത്മാക്കളിൽ പരന്നു പിടിക്കുന്നു. അത് ജീവാത്മാക്കളെ ജ്ഞാനത്തിൽ നിന്നും ക്രിയയിൽ നിന്നും പിടിച്ചു നിർത്തുന്നു. അത് അവയ്ക്ക് അനുഭവിക്കാനുള്ള കഴിവു നൽകുന്നു. എല്ലായ്പ്പോഴും അത് അവിദ്യയുടെ ഉറവിടമാണ്."[1] അവിദ്യയുടെ ഫലമായിട്ടാണ് ജീവാത്മാവിന് അതിന്റെ യഥാർഥമായ മാഹാത്മ്യം മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയാത്തത്.

ജീവാത്മാവിന്റെ ക്രിയകൾ സൂക്ഷ്മങ്ങളും അദൃഷ്ടങ്ങളുമാണ്. അവയാണ് കർമം അല്ലെങ്കിൽ കാർമണമലം ഉളവാക്കുന്നത്. അവയാണ് ചേതനയെ അചേതനവസ്തുക്കളുമായി ബന്ധിക്കുന്നത്. അപവിത്രതകളും മാലിന്യങ്ങളും നിറഞ്ഞ ഈ ലോകത്തിന്റെ കാരണമാണ് മായ. അവയാണ് ഇച്ഛ, ക്രിയ മുതലായവയ്ക്ക് ജീവാത്മാവിനെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. പക്ഷേ, അത് ആണവമലത്തെപ്പോലെ ജീവാത്മാവുമായി കൂടിച്ചേർന്നിട്ടല്ല, വേറിട്ടാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്.

ശിവജ്ഞാനസിദ്ധിയാർ ജീവാത്മാവിനെ നിർവചിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്; അത് (ആത്മാവ്) അരൂപവും വിഭു (സർവവ്യാപക)വുമാണ്. പക്ഷേ, അചിത്തിനെ (ഭൗതികപദാർഥത്തെ)പ്പോലെയല്ല. ഒരു നിശ്ചിത സമയത്ത് യാതൊന്നിലാണോ അതു നിവസിക്കുന്നത് അതുമായി (ശരീരവുമായി, അല്ലെങ്കിൽ പരമേശ്വരനുമായി) ഒന്നിച്ചു കൂടിച്ചേരുന്നതിലാണ് അതിന്റെ വ്യാപകത്വം കിടക്കുന്നത്. അതിന്റെ നിത്യചൈതന്യവും ശക്തിയും പാശത്താൽ, അല്ലെങ്കിൽ ആണവമലത്താൽ, മറച്ചു വെയ്ക്കപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് അതിനെ പശു എന്ന് വിളിക്കുന്നത്.[2]

എന്തെല്ലാം മലങ്ങൾ കൂടിക്കലർന്നിരിക്കുന്നു എന്നതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ജീവാത്മാക്കളെ മൂന്നായി തരംതിരിക്കാം. ചില ജീവാത്മാക്കൾക്ക് ആണവമലം മാത്രമേയുള്ളു എന്നുവരാം. മറ്റു ചിലർക്ക് ആണവമലവും കാർമണമലവും ഉണ്ടാവും. മറ്റുള്ളവർ മൂന്നു മലങ്ങൾക്കും അടിമപ്പെട്ടവരായിരിക്കും. ഈ മൂന്നു മലങ്ങളിൽ നിന്നും മോചനം നേടുന്നതിനാണ് മോക്ഷം എന്നുപറയുന്നത്. ഇതാണ് പശുവിന് തന്നെ വരിഞ്ഞുകെട്ടിയ പാശം അറുത്ത് കളഞ്ഞ് പതിയുമായി ഒന്നിച്ചുചേരാനുള്ള മാർഗം. ശൈവസിദ്ധാന്തക്കാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ പതിയുമായി ഒന്നിച്ചുചേരുക എന്നതിന് പശുവും പതിയും ഒന്നായിത്തീർന്ന് താദാത്മ്യം നേടുക എന്നർഥമില്ല. മോക്ഷം നേടിയതിനുശേഷവും പശു പതിയായി രൂപാന്തരപ്പെടുകയില്ല. തീയുമായുള്ള സമ്പർക്കംകൊണ്ട് വെള്ളത്തിന്

1. Quoted in K.M. Balasubramaniam: Special Lectures on Saiva Siddhanta, P. 121.
2. Ibid p. 121

ചൂടുണ്ടാകും. പക്ഷേ, ആ വെള്ളത്തിന് മറ്റെന്തിനെയെങ്കിലും കത്തിക്കാനുള്ള കഴിവുണ്ടാവുകയില്ല. അതുപോലെതന്നെ, ആത്മാവ് പ്രഭുവിന്റെ അനുഗ്രഹംകൊണ്ട് പൂർണത പ്രാപിക്കുന്നു. പക്ഷേ, അതിന് പരമേശ്വരന്റെ സ്ഥാനം ലഭിക്കുകയില്ല.

കാശ്മീരശൈവം

തെക്കെ ഇന്ത്യയിലെ ശൈവസിദ്ധാന്തത്തിൽ നിന്ന് ഏറെക്കുറെ വ്യത്യസ്തമാണ് ഏതാണ്ടതേ കാലത്തുതന്നെ കാശ്മീരിലാവിർഭവിച്ച ശൈവസിദ്ധാന്തം. കാശ്മീരശൈവസിദ്ധാന്തത്തിന് പ്രത്യഭിജ്ഞാനസമ്പ്രദായം എന്നും പറയാറുണ്ട്. സോമാനന്ദന്റെ ശിവദൃഷ്ടി, ഉത്പലന്റെ സ്പന്ദപ്രദീപിക, അഭിനവഗുപ്തന്റെ തന്ത്രസാരവും തന്ത്രലോകവും, ക്ഷേമരാജന്റെ ശിവസൂത്രവിമർശിനി എന്നിങ്ങനെ എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനും ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ രചിക്കപ്പെട്ട ചില ഗ്രന്ഥങ്ങളിലാണ് കാശ്മീരശൈവസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങൾ കിടക്കുന്നത്. എന്നാൽ അതൊരു ദർശനമായി രൂപം കൊണ്ടത് അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റെ സ്വാധീനത്തിലാണ്. ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതസിദ്ധാന്തങ്ങളോട് അതിന് അത്രയധികം കടപ്പാടുണ്ട്.

കാശ്മീരശൈവസിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് പരമശിവനാണ് ഏകവും അദ്വിതീയവുമായ സത്യം. അരൂപവും അനന്തവും നിത്യവും സർവശക്തവും സർവജ്ഞവും കേവലവുമായ ശുദ്ധചൈതന്യമാണത്. ആത്മാവാകുന്ന ചൈതന്യവും അതുതന്നെ. പരമശിവന്റെ ശക്തിയാണ് ഉമ. തെക്കേ ഇന്ത്യയിലെ ശൈവസിദ്ധാന്തക്കാർ പാർവതിയെ അല്ലെങ്കിൽ കാളിയെ ശിവനുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുന്ന സഹധർമിണിയായിട്ടാണ് കണക്കാക്കിയത്. കാശ്മീരശൈവത്തിൽ ശക്തിയും ശക്തിയുടെ ഉടമസ്ഥനും വ്യത്യസ്തങ്ങളല്ല. രണ്ടും ഒന്നാണ്.[3] ശക്തിക്ക് ശിവനിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമായ നിലനിൽപ്പില്ല. അരൂപമായ ചൈതന്യം അനേകരൂപങ്ങളിൽ പ്രകടമായിത്തീരുന്നു. ലോകം ശിവന്റെ പ്രതിഫലനം മാത്രമാണ്. കണ്ണാടിയിലെ പ്രതിഫലനം പോലെയാണത്. വാസ്തവത്തിൽ, പ്രപഞ്ചം അയഥാർഥമാണ്. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, പ്രപഞ്ചവും പരമേശ്വരനും അഭിന്നങ്ങളാണ്. ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും ജ്ഞാനവും എല്ലാം ഒന്നാണ്.[4] ജ്ഞാനത്തിന്റെ തന്നെ മൂന്നു സ്ഥിതിവിശേഷങ്ങളാണവ. സചേതന

3. സാ ച തദഭിന്നൈവ.

സ്പന്ദപ്രദീപിക, പേ. 11.

4. ജ്ഞാതാ ജ്ഞേയം ജ്ഞാനം ഇതി ജ്ഞാനസ്യൈവ ത്രിധാ സ്ഥിതി:

സ്പന്ദപ്രദീപിക.

ങ്ങളും അചേതനങ്ങളുമായ എല്ലാ ചരാചരങ്ങളും പരമേശ്വരന്റെ രൂപങ്ങളാണ്. അവയൊന്നുംതന്നെ പരമേശ്വരനിൽ നിന്ന് ഭിന്നമല്ല. ജീവാത്മാവ് യഥാർഥത്തിൽ പരമാത്മാവു തന്നെയാണ്. അവിദ്യയുടെ ഫലമായിട്ടാണ് അവ വ്യത്യസ്തങ്ങളായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്. അവിദ്യയുടെ ഫലമായി ആത്മാവിന് മാലിന്യങ്ങളും പരിമിതികളും സംഭവിക്കുന്നു. ആത്മീയജ്ഞാനംകൊണ്ട് അവിദ്യയകറ്റുകയും മാലിന്യങ്ങളും നീക്കുകയും ചെയ്താൽ ആത്മാവ് ശുദ്ധമായ ചൈതന്യമായിത്തീരും. ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ ശൈവസിദ്ധാന്തക്കാരുടെ അഭിപ്രായമനുസരിച്ച് ആത്മാവ് മോക്ഷപ്രാപ്തിക്കു ശേഷം ശിവനായി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നില്ല. കാശ്മീരശൈവന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിലാകട്ടെ, ശുദ്ധചൈതന്യമായ ആത്മാവു തന്നെയാണ് പരമേശ്വരൻ. ഈ ജ്ഞാനമാണ് മോചനത്തിന്റെ മാർഗം. ആത്മാവ് പരമശിവനുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുന്നതിനാണ് മോക്ഷമെന്നു പറയുന്നത്. രണ്ടു ദർശനങ്ങളിലും വ്യക്തിയുടെ ആത്മാവ് ബാഹ്യയാഥാർഥ്യങ്ങളെ തീരെ അവഗണിച്ചുകൊണ്ടാണ് ശിവൻ എന്ന കേവലചൈതന്യത്തെ അന്വേഷിക്കാൻ പുറപ്പെടുന്നത്. ഒടുവിൽ രണ്ടും ചെന്നെത്തുന്നത് അന്തർമുഖത്വത്തിന്റെ നിഗൂഢതയിലാണ്. ഈ നിഗൂഢതയിൽ നിന്നു രക്ഷപെടാനെന്നോണം ലിംഗപൂജ തുടങ്ങിയ മതചടങ്ങുകളെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ആശ്രയിക്കേണ്ടിവരികയും ചെയ്യുന്നു. രണ്ടു ദർശനങ്ങളും കാലക്രമത്തിൽ വെറും മതവിശ്വാസങ്ങളും മതാചാരങ്ങളും മാത്രമായി അവശേഷിച്ചതിന്റെ കാരണവും ഇതുതന്നെയായിരിക്കാം.

വീരശൈവന്മാർ

കർണാടകത്തിലും ആന്ധ്രയിലെയും മഹാരാഷ്ട്രത്തിലെയും ചില പ്രദേശങ്ങളിലും പ്രചാരം നേടിയ ലിംഗായതസിദ്ധാന്തം അല്ലെങ്കിൽ വീരശൈവസിദ്ധാന്തം മേൽ വിവരിച്ച ശൈവസിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ നിന്ന് അല്പം വ്യത്യസ്തമാണ്. പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ബസവനും രാമയ്യനുമാണ് വീരശൈവസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ സ്ഥാപകന്മാർ എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. അവർ തങ്ങളുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി സ്വന്തമായി ഗ്രന്ഥങ്ങളെഴുതുകയോ പ്രാചീന ഗ്രന്ഥങ്ങൾക്ക് ഭാഷ്യങ്ങൾ രചിക്കുകയോ ചെയ്യുകയുണ്ടായില്ല. അവരുടെ ജീവചരിത്രങ്ങൾ തന്നെയും ഐതിഹ്യങ്ങളും കെട്ടുകഥകളുമായി കൂടിക്കുഴഞ്ഞാണ് കിടക്കുന്നത്. പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ കർണാടകപ്രദേശങ്ങളിൽ ജൈനന്മാർക്ക് ധാരാളം സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്നുവത്രേ. അവർക്കെതിരായ പ്രക്ഷോഭങ്ങളിലൂടെയാണ് ലിംഗായതപ്രസ്ഥാനം ഉയർന്നുവന്നത്. ബസവൻ കല്യാണിലെ ബിജ്ജലരാജാവിന്റെ പ്രധാനമന്ത്രിയോ

സേനാനായകനോ മറ്റോ ആയിരുന്നു എന്നാണ് ഐതിഹ്യം. തന്റെ പുതിയ പ്രസ്ഥാനത്തിലേക്ക് ആളുകളെ ആകർഷിക്കാൻ വേണ്ടി ദാർശനിക സിദ്ധാന്തങ്ങളെ മാത്രമല്ല, ഔദ്യോഗികപദവിയെയും സമർഥമായി ഉപയോഗിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിന് സാധിച്ചു. അതുകൊണ്ടു കൂടിയായിരിക്കാം. വീരശൈവന്മാരുടെ സ്വാധീനം അതിവേഗം വർധിച്ചത്.

വീരശൈവസിദ്ധാന്തങ്ങൾ വളരെ ലളിതങ്ങളാണ്. സർവജ്ഞനും സർവശക്തനുമായ പരമശിവനല്ലാതെ മറ്റൊരു ദൈവമില്ല. പ്രപഞ്ചമുത്ഭവിച്ചത് പരമശിവനിൽ നിന്നാണ്. അവസാനം അത് പരമശിവനിൽ തന്നെ ചെന്നു ലയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മനുഷ്യനെ അനുഗ്രഹിക്കാനും ആപത്തുകളിൽ നിന്നു രക്ഷിക്കാനും പരമശിവനു കഴിവുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് പരമശിവനെ ആശ്രയിക്കുകയും ആരാധിക്കുകയുമാണ് രക്ഷക്കും മോചനത്തിനുമുള്ള മാർഗം. ആരാധകനും പരമശിവനുമിടയിൽ മധ്യവർത്തിയായ ഒരു ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്റെ ആവശ്യമില്ല. വീരശൈവത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നവരെല്ലാം ഒരു ചെറിയ ശിവലിംഗം വെള്ളിയുടെയോ ചെമ്പിന്റെയോ തകിടിനുള്ളിലാക്കി ചരടിൽ കോർത്ത് കഴുത്തിൽ ധരിക്കണമെന്നുള്ളതു നിർബന്ധമായിരുന്നു. കഴുത്തിൽ ലിംഗം തൂക്കിയിട്ടവരെല്ലാം ലിംഗായതന്മാരായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടു. പരമശിവന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ എല്ലാ മനുഷ്യരും ഒരുപോലെയായതുകൊണ്ട് ലിംഗാരാധകർക്കിടയിൽ ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളോ സ്ത്രീപുരുഷഭേദമോ അനുവദിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. എല്ലാവരും സമന്മാരായിട്ടാണ് കണക്കാക്കപ്പെട്ടത്. ലിംഗാരാധകർ പരിശുദ്ധരാണ്. അതുകൊണ്ട് ജനനം, മരണം, സ്ത്രീകളുടെ തീണ്ടാരി മുതലായവയൊന്നും അശുദ്ധങ്ങളായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. ആരാധകർ മരിച്ചുകഴിഞ്ഞാൽ നേരിട്ട് ശിവലോകത്തിലെത്തും; അല്ലെങ്കിൽ ശിവനുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കും. ലിംഗം ധരിക്കുന്നവർ മരിച്ചാൽ മൃഗങ്ങളും മറ്റുമായി വീണ്ടും ജനിക്കുകയോ പ്രേതങ്ങളായി അലഞ്ഞുതിരിയുകയോ ഇല്ല. അതുകൊണ്ട് മരണത്തിനുശേഷം സംസ്കാരചടങ്ങുകളോ ശേഷക്രിയകളോ ഒന്നും ആവശ്യമില്ല. അതുപോലെ തന്നെ ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന കാലത്ത് പുണ്യസ്ഥലങ്ങളിലേക്കുള്ള തീർഥയാത്രകളോ യാഗാദികർമങ്ങളോ തപസുകളോ നിരാഹാരവ്രതങ്ങളോ ഒന്നും ആവശ്യമില്ല. പരമേശ്വരനെ ധ്യാനിക്കുക, ലിംഗപൂജ നടത്തുക, എല്ലായിപ്പോഴും കഴുത്തിൽ ലിംഗം കെട്ടിത്തൂക്കുക – ഇവയാണ് മോചനത്തിനുള്ള വഴി.

ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തോടുള്ള എതിർപ്പ്, ജാതിവ്യത്യാസങ്ങൾക്കെതിരായ നിലപാട്, ശൈവവിവാഹനിരോധനം, സ്ത്രീകൾക്ക് സ്വന്തം ഭർത്താക്കന്മാരെ തിരഞ്ഞെടുക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം മുതലായവയായിരുന്നു വീരശൈവമതത്തിലെ മുഖ്യമായ ഘടകങ്ങൾ. അതുകൊണ്ട് ഒരു

ദർശനമെന്നതിനെക്കാളധികം അതൊരു സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു എന്നു കരുതുന്നതിൽ തെറ്റില്ല.

പക്ഷേ, ഏറെക്കഴിയുന്നതിനുമുമ്പ് ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിൽ പല മാറ്റങ്ങളും സംഭവിച്ചു. ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യത്തെ എതിർത്തുവെങ്കിലും ലിംഗായതന്മാർ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം പൂജാദികർമങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ജംഗമം എന്ന പേരിൽ ഒരു പുതിയ പൗരോഹിത്യം സ്ഥാപിച്ചു. ബ്രാഹ്മണർ തങ്ങളുടെ ബ്രാഹ്മണ്യമുപേക്ഷിച്ച് കഴുത്തിൽ ലിംഗം തൂക്കി വീരശൈവമതത്തിൽ ചേരാൻ തയ്യാറായാൽ അവർക്കും ലിംഗായതപുരോഹിതന്മാരാവാൻ സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നു. വീരശൈവന്മാർ ജാതിവ്യത്യാസങ്ങൾക്കെതിരായിരുന്നു എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ. പക്ഷേ, ഈ നിലപാട് ലിംഗായതന്മാർക്കു മാത്രമേ ബാധകമായിരുന്നുള്ളൂ. സ്വന്തം സംഘത്തിനു പുറത്തുള്ള സാമൂഹ്യാനാചാരങ്ങൾക്കെതിരായോ ജാതിമതവൈരുധ്യങ്ങൾക്കെതിരായോ അവർ ശബ്ദമുയർത്തുകയുണ്ടായില്ല. ഇതിന്റെ ഫലം ലിംഗായതന്മാർ സമൂഹത്തിലെ ഒരു പ്രത്യേകജാതിയായി തീരുക എന്നതു മാത്രമായിരുന്നു. അവിടെയും ജാതിയുടെ കാര്യത്തിൽ മാത്രമേ, സമത്വമുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. സ്വത്തുടമയിലുള്ള അസമത്വങ്ങൾ അനുവദിക്കപ്പെട്ടു. ഈ സ്ഥിതിവിശേഷം സ്വാഭാവികമായും സമുദായത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിലുള്ള മർദിതജനവിഭാഗങ്ങളെ ആകർഷിക്കാൻ അപര്യാപ്തമായിരുന്നു. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ആരംഭത്തിൽ മതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണെങ്കിലും പുരോഗമനപരമായ ഒരു പങ്കു വഹിച്ച ലിംഗായതന്മാർ സമുദായത്തിലെ ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരായ ഇടത്തരക്കാരുടെയും മറ്റു സ്വത്തുടമസ്ഥന്മാരുടെയും ഒരു പ്രത്യേകജാതിയായി രൂപാന്തരപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. കാലക്രമത്തിൽ ഈ പ്രത്യേകജാതിക്കുള്ളിൽ തന്നെ ഉപജാതികളും അവാന്തരവിഭാഗങ്ങളും രൂപം കൊള്ളുകയും ചെയ്തു.

മാധവാചാര്യർ തന്റെ സർവദർശനസംഗ്രഹത്തിൽ മറ്റുചില ശൈവസിദ്ധാന്തക്കാരെപ്പറ്റിയും പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, ദാർശനികരംഗത്തിലെന്നപോലെ തന്നെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലും അവർക്ക് നേടാൻ കഴിഞ്ഞ സ്വാധീനം വളരെ പരിമിതമാണ്. അതുകൊണ്ട് അവരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെപ്പറ്റി ഇവിടെ വിസ്തരിക്കേണ്ട ആവശ്യമുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല.

അമ്മ ദൈവങ്ങൾ

മിക്ക ശൈവസിദ്ധാന്തക്കാരും ശിവനോടൊപ്പം തന്നെ ശക്തിക്കും വലിയ പ്രാധാന്യം നൽകുന്നുണ്ട്. ചൂട് അഗ്നിയുടെ അനിവാര്യമായ

സ്വഭാവമായിരിക്കുന്നതെങ്ങനെയോ അതുപോലെതന്നെ ശക്തി ശിവന്റെ അനിവാര്യഭാഗമാണ്. സൃഷ്ടിയുടെ തത്വമാണത്. ശിവൻ പുരുഷരൂപത്തിലും ശക്തി സ്ത്രീരൂപത്തിലും സങ്കൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. ക്രിയയുമായി ബന്ധമില്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാനം നിഷ്ഫലമാകുന്നതുപോലെ ശക്തിയുമായി ബന്ധമില്ലെങ്കിൽ ശിവൻ അശക്തനായിത്തീരുന്നു. ശക്തിയുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ് ശിവൻ സൃഷ്ടിസ്ഥിതി സംഹാരങ്ങൾ നടത്തുന്നത്. ശക്തിക്ക് ദുർഗ, കാളി, ഭുവനേശ്വരി, മഹാമായ, ഭഗവതി എന്നിങ്ങനെ പല പേരുകളുമുണ്ട്. പ്രാചീനകാലത്തെ അമ്മദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കൽപ്പത്തിൽ നിന്നാണ് ശക്തിയെപ്പറ്റിയുള്ള സിദ്ധാന്തങ്ങൾ വളർന്നുവന്നത് എന്ന് ചരിത്രകാരന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

പ്രാക്ചരിത്രകാലം മുതൽക്കുതന്നെ ഇന്ത്യയിലെ വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ, പ്രത്യേകിച്ചും കാർഷികവൃത്തിയിലേർപ്പെട്ട ഗോത്രസമുദായക്കാർക്കിടയിൽ, അമ്മദൈവങ്ങളിലുള്ള വിശ്വാസം നിലനിന്നു പോന്നിട്ടുണ്ട്. മാർഷൽ ചൂണ്ടിക്കാണിന്നതുപോലെ, ഇന്ത്യയിലെ മിക്ക ഗ്രാമപ്രദേശങ്ങളിലും അമ്മദൈവങ്ങൾ, സ്ഥലകാലങ്ങളുടെ വ്യത്യാസങ്ങളനുസരിച്ച്, വ്യത്യസ്തങ്ങളായ പേരുകളോടും സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളോടും കൂടി ആരാധിക്കപ്പെട്ടു പോന്നിട്ടുണ്ട്. “അനാര്യജനവിഭാഗങ്ങളുടെ ദേശീയദേവതകൾക്കിടയിൽ അമ്മ ദൈവങ്ങൾക്ക് സുപ്രധാനമായ ഒരു സ്ഥാനമാണുണ്ടായിരുന്നത്. പ്രാകൃതകുലഗോത്രസമുദായക്കാർക്കിടയിൽ അമ്മ ദൈവങ്ങളിലുള്ള വിശ്വാസങ്ങളുടെ പ്രചാരവും, അവരുടെ ആചാരങ്ങളിലും ചടങ്ങുകളിലും നേതൃത്വം വഹിക്കുന്നത് ബ്രാഹ്മണരല്ല ദേവതകളുടെ ശ്രദ്ധയെ ആകർഷിക്കാൻ കഴിയുന്നവരെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന പഴയ ഗോത്രസമുദായങ്ങളിലെ അംഗങ്ങളായ പറയർ തുടങ്ങിയ താണജാതിക്കാരാണ് എന്ന വസ്തുതയും ഇതിനു തെളിവാണ്. യഥാർത്ഥത്തിൽ ചില അനാര്യകുലഗോത്രസമുദായങ്ങൾ ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ പിടിയിൽ ഇനിയും വന്നു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. ഇത്തരം സമുദായങ്ങളിൽ അമ്മദൈവത്തെ, അല്ലെങ്കിൽ ഭൂമിദേവിയെ ആരാധിക്കുന്ന സമ്പ്രദായം പ്രത്യേകിച്ചും പ്രബലമാണ്.”[5]

ഹിന്ദുമതവും അമ്മദൈവങ്ങളും

പ്രാചീനാര്യന്മാർക്കിടയിൽ ദേവീപൂജയ്ക്ക് വലിയ പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഇന്ദ്രൻ, വരുണൻ, സൂര്യൻ തുടങ്ങിയ പുരുഷദൈവങ്ങൾക്കായിരുന്നു പ്രാധാന്യം. എന്നാൽ, ഭാരതീയ സമുദായത്തിന്റെ അസമമായ വളർച്ച കാരണം ആയുർവേദങ്ങളിലും വർണവ്യവസ്ഥയിലുമുള്ള വിശ്വാ

5. Marshall: Mohenjodaro and the Indus Civilization, P.51.

സങ്ങളോടൊപ്പം കുലഗോത്ര സമുദായങ്ങളുടെ പ്രാകൃതവിശ്വാസങ്ങളും നിലനിൽക്കുകയും ചിലപ്പോഴൊക്കെ അവ പരസ്പരം കൂടിക്കലരുകയും ചെയ്തു. മധ്യയുഗത്തിലാണ് ഈ ലയനപ്രക്രിയ പ്രത്യേകിച്ചും പ്രബലമായിത്തീർന്നത്. കാർഷികവൃത്തിയുമായി കഴിഞ്ഞുകൂടിയിരുന്ന ഒട്ടനവധി അനാര്യകുലഗോത്രസമുദായങ്ങൾ നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാമ്രാജ്യങ്ങളുടെ ഭാഗമായിത്തീർന്നതാണ് ഈ പ്രക്രിയയുടെ മുഖ്യമായ കാരണം. ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് പ്രാകൃതഗോത്ര സമുദായങ്ങളിൽ പലതും ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ഭാഗങ്ങളായിത്തീർന്നത്. ഈ മാറ്റത്തിന്റെ ഫലമായി ഒരുവശത്ത് അമ്മദൈവങ്ങൾക്ക് പുതിയൊരു പ്രാധാന്യവും ഉന്നതമായ ഒരു പദവിയും ലഭിച്ചു. മറുവശത്ത് ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തിലും മാറ്റങ്ങളുണ്ടായി. എഹരെൻഫെൽസ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, ഹരപ്പയിൽ നിന്നും മോഹൻജോദരോവിൽ നിന്നും ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ കണ്ടെടുത്ത അവശിഷ്ടങ്ങൾ അടിസ്ഥാനപരമായ രണ്ടു വസ്തുതകൾ വെളിപ്പെടുത്തിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്: "(1) ഇന്നു നമ്മൾ ഹിന്ദുമതം എന്നു വിളിക്കുന്നത് എന്തിനെയോ അതിന്റെ സംസ്കാരിക ഘടനയിൽ അനാര്യഘടകങ്ങളുടെ ആധിക്യം; (2) ഈ മുന്തിയ അനാര്യസംസ്കാരത്തിന്റെ മാതൃമേധാവിത്വസ്വഭാവം. ഈ സംസ്കാരത്തോട് മധ്യയുഗത്തിലെയും ആധുനികയുഗത്തിലെയും നിരവധി ഘടകങ്ങളും പ്രചോദനങ്ങളും സാംസ്കാരിക രൂപങ്ങളും വളരെയധികം കടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു."[6].

ഇങ്ങനെ ആര്യന്മാർക്കു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ഗോത്രസമുദായങ്ങൾ കാർഷികോൽപ്പാദനാഭിവൃദ്ധിയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ആരാധിച്ചിരുന്ന അമ്മ ദൈവങ്ങൾക്ക് മധ്യയുഗത്തിൽ പുതിയൊരർഥവും പുതിയൊരു പ്രാധാന്യവും ലഭിച്ചു. മാതൃമേധാവിത്വഘടനയിലെ അമ്മദൈവം പരമശിവന്റെ സഹധർമിണിയുടെ മാന്യമായ പദവിയിലേക്ക് ഉയർത്തപ്പെട്ടു. ഉദാഹരണത്തിന്, മധുരയിൽ അധികമാരുടെയും ദൃഷ്ടിയിൽ പെടാതെ കിടന്നിരുന്ന മീനാക്ഷി ശൈവമതത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തിനു ശേഷമാണ് പ്രസിദ്ധിയും ശക്തിയും ആർജിച്ചത്. ബംഗാളിലെ കാളിയും മൈസൂരിലെ ചാമുണ്ഡിയും കേരളത്തിലെ ഭഗവതിയും ഇന്നും ജനസ്വാധീനമുള്ള അമ്മ ദൈവങ്ങളാണ്. പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിലെയും പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെയും പ്രതാപശാലികളായ മിക്ക കേരളീയരാജാക്കന്മാരുടെയും കുലദേവതകൾ പല പേരുകളോടും കൂടിയ ഭഗവതിമാരായിരുന്നു. ഇന്ത്യയുടെ തെക്കെ അറ്റത്തുള്ള കന്യാകുമാരി ക്ഷേത്രത്തിലെ അവിവാഹിതയായ കുമാരി പാണ്ഡ്യരാജാക്കന്മാരുടെ കുലദേവതയായിരുന്നുവത്രേ. ഫ്രേസർ എഴുതുന്നു:

6. Ehrenfels: Mother Right in India P.1.

"ഇന്ത്യയിലെ മിക്ക ഗ്രാമങ്ങളിലെയും പ്രാദേശികങ്ങളായ പ്രാർഥനാകേന്ദ്രങ്ങളിൽ മൺമറഞ്ഞുപോയ വീരപുരുഷന്മാർ ദേവന്മാരായി പൂജിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ആ കേന്ദ്രങ്ങളിൽവെച്ച് ഭൂതപ്രേതാദികളെയും മരിച്ചുപോയവരുടെ ദുശ്ശകുനകാരികളായ ആത്മാക്കളെയും പ്രീതിപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടി നരബലിയും രക്തദാനവും മന്ത്രവാദവും മറ്റും നടത്തുക പതിവായിരുന്നു. പ്രാദേശികമന്ത്രവാദികളും പൂജാരികളുമാണ് ഇത്തരം പ്രാകൃതകർമങ്ങൾ നിർവ്വഹിച്ചിരുന്നത്. ഈ പ്രാദേശിക പ്രാർഥനാകേന്ദ്രങ്ങൾ കൂടുതൽ പ്രസിദ്ധിയാർജിച്ചപ്പോൾ അവയുടെ സ്വത്തുക്കളും പ്രാധാന്യവും വർധിച്ചു. നാടുവാഴികളുടെയും ഭൂപ്രഭുക്കന്മാരുടെയും ദാനങ്ങൾ കൊണ്ട് അവ കൂടുതൽ സമ്പന്നങ്ങളായി. പ്രാർഥനാ കേന്ദ്രങ്ങൾ ക്ഷേത്രങ്ങളായിത്തീർന്നു. അവയിലുണ്ടായിരുന്ന പ്രാകൃതദേവതകൾ ശിവൻ, വിഷ്ണു എന്നീ ദേവന്മാരുടെ ദാസികളോ ശക്തികളോ സഹധർമിണികളോ ആയി കണക്കാക്കപ്പെടുകയും അങ്ങനെ ആ ദേവതകൾ പുതിയൊരു മാന്യതയുടെ പദവിയിലേക്ക് ഉയർത്തപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ ബ്രാഹ്മണമതം ഹിന്ദുമതമായി രൂപാന്തരപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയപ്പോൾ ഇന്ത്യയിലെ എല്ലാ ദൈവങ്ങളെയും ദൈവങ്ങളാക്കി മാറ്റപ്പെട്ട വീരപുരുഷന്മാരെയും കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പുരാണകഥകൾ രചിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. അങ്ങനെ ഹിന്ദുദേവഗണങ്ങളുടെ വൈവിധ്യപൂർണമായ പരിദർശനത്തിൽ വേദേതിഹാസങ്ങളിലെ ദൈവങ്ങളുമായി ഒരു തരത്തിലല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരു തരത്തിൽ ബന്ധപ്പെട്ട എണ്ണമറ്റ ദേവതകൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും അപ്രത്യക്ഷമാവുകയും ചെയ്തു.[7]"

അമ്മദൈവങ്ങൾ മാത്രമല്ല ഭൂതപിശാചാദികളും പൂർവികന്മാരുടെ പ്രേതങ്ങളും ആരാധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അവരെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള പൂജാദികർമങ്ങളും മൃഗബലികളിലൂടെയുള്ള രക്തദാനങ്ങളും പതിവായിരുന്നു. അമ്മ ദൈവങ്ങൾക്കിടയിൽ കൂടുതൽ ദയയുള്ളവരും കൂടുതൽ ക്രൂരത കാട്ടുന്നവരുമുണ്ടായിരുന്നു. രോഗങ്ങളിൽ നിന്നും പകർച്ചവ്യാധികളിൽ നിന്നും അനാവൃഷ്ടിയിൽ നിന്നും രക്ഷ കിട്ടാൻ പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം ദേവികളെ പ്രസാദിപ്പിക്കേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, കേരളത്തിലെ കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഭഗവതിയും തമിഴ് നാട്ടിലെ മാരിയമ്മയും വസൂരിരോഗം പരിഹരിക്കാൻ വൈദഗ്ധ്യം നേടിയ ദേവതകളായിരുന്നു. ആന്ധ്രയിൽ മുത്തിയമ്മയ്ക്കായിരുന്നു പ്രാധാന്യം. ബംഗാളിലെ ജനകീയദേവതയായ കാളി തലയോടുകൾ കൊണ്ടുള്ള മാലയാണ് ധരിച്ചിരുന്നത്. അമ്മദൈവങ്ങളെയും ഭൂതപ്രേതപിശാചാദി

7. R.K. Frazer: Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. II.

കളെയും പ്രീതിപ്പെടുത്താൻ പുഷ്പങ്ങൾ പോലെതന്നെ ചോരയും കള്ളും മുഖ്യോപകരണങ്ങളായിരുന്നു. ഇത്തരം വിശ്വാസങ്ങളുടെയും കർമങ്ങളുടെയും അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്കാണ് മന്ത്രവാദചടങ്ങുകളും ജോത്സ്യവും തന്ത്രവിദ്യയും പുഷ്ടിപ്പെട്ടത്.

മധ്യകാലത്ത് നാടുവാഴി വ്യവസ്ഥ ശക്തിപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയപ്പോഴാണ് കുലഗോത്രസമുദായക്കാരുടെ പ്രാദേശികദേവാലയങ്ങൾ അമ്പലങ്ങളായി മാറിയത്. പ്രത്യേകിച്ചും ധനികവർഗക്കാരുടെ ദേവാലയങ്ങളും ഒട്ടനവധി ബൗദ്ധ-ജൈനവിഹാരങ്ങളും ശിവക്ഷേത്രങ്ങളോ വിഷ്ണുക്ഷേത്രങ്ങളോ ആക്കി മാറ്റപ്പെട്ടു. അവയിൽ ശിവന്റെയും വിഷ്ണുവിന്റെയും അവരുടെ സഹധർമിണികളായ ദേവികളുടെയും ബിംബങ്ങൾ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടു. ശിവക്ഷേത്രങ്ങളിൽ മുഖ്യമായും യോനിക്കുള്ളിലുയർന്നു നിന്ന ലിംഗമാണ് പൂജിക്കപ്പെട്ടത്. ബൗദ്ധ-ജൈനമതങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്ന പ്രദേശങ്ങളിൽ ബിംബാർച്ചനയ്ക്ക് കള്ളിനും ചോരയ്ക്കും പകരം പുഷ്പങ്ങളും ചന്ദനാദിസുഗന്ധദ്രവ്യങ്ങളും കൂടുതൽ കൂടുതൽ ഉപയോഗിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. അബ്രാഹ്മണരായ പൂജാരികളുടെ സ്ഥാനത്ത് ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാരും മേശാന്തികളും നിയമിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. എന്നാൽ ഫ്രേസർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, "തെക്കേ ഇന്ത്യയിലെ ചില സുപ്രസിദ്ധ ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ, ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാരുടെ ഒരു വിട്ടുവീഴ്ചയെന്ന നിലയ്ക്ക്, പഴയ രക്തചടങ്ങുകളും മദ്യപാനമഹോത്സവങ്ങളും കൊല്ലത്തിലൊരിക്കൽ പുതുക്കാൻ അനുവദിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർ പ്രാദേശിക നാടുവാഴിത്തലവന്മാരുടെ സംരക്ഷണത്തിലാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. നാടുവാഴിത്തലവന്മാർ നൽകുന്ന ഈ രക്ഷാധികാരിത്വത്തിനും ആനുകൂല്യങ്ങൾക്കും പകരമായി അവർക്ക് ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാരിൽ നിന്ന് പഴയ രാജവംശങ്ങളുടെ കൃത്രിമ പിൻഗാമിത്വത്തോടുകൂടിയ ക്ഷത്രിയന്മാർ എന്ന പദവി ലഭിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു".[8]

ശക്തിപൂജ

പ്രാചീനകാർഷിക സമുദായങ്ങളിൽ അമ്മദൈവം ഉൽപ്പാദനാഭിവൃദ്ധിയുടെ പ്രതീകമായിരുന്നു. നാടുവാഴി വ്യവസ്ഥയിലാകട്ടെ, അത് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മാതാവായ പരമശക്തിയായിത്തീർന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കേവലചൈതന്യമായ ബ്രഹ്മം ഒരു സ്ത്രീയുടേയോ മാതാവിന്റെയോ അല്ലെങ്കിൽ ഒരു ഗർഭാശയത്തിന്റെയോ രൂപത്തിൽ വീക്ഷിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ശക്തി അല്ലെങ്കിൽ അമ്മദൈവം, വ്യത്യസ്ത സ്ത്രീരൂപങ്ങളിലുള്ള

8. R.R. Frazer: Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. II

ദൈവത്തിന്റെ പരമശക്തിയായി പൂജിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ചില സ്ത്രീദൈവങ്ങൾ ദയയും സ്നേഹവും നിറഞ്ഞവരായിരുന്നു; മറ്റുള്ള വർ ഭയങ്കരികളും. ദേവീമഹാത്മ്യമനുസരിച്ച്, "ഭയങ്കരിയായ ചണ്ഡികാ ദേവി സ്വന്തം ഭക്തന്മാരിൽ വലിയ അഭിനിവേശം കാണിക്കുന്നു, അതേ സമയത്ത് തന്നെ പൂജിക്കാത്തവരുടെ പുണ്യങ്ങളെല്ലാം നശിപ്പിക്കുകയും അവരെ ചുട്ടു ഭസ്മമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു".

ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തോടുകൂടി നാടുവാഴി വ്യവസ്ഥ ക്ഷയോന്മുഖമാവുകയും ചരക്കുൽപ്പാദനത്തിന്റെയും പണമി ടപാടുകളുടെയും വലിഞ്ഞുകയറ്റത്തിന്റെ ഫലമായി പരമ്പരാഗതമായ ഗ്രാമസമുദായവ്യവസ്ഥയുടെ അടിത്തറ തകരാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്ത പ്പോൾ ശക്തിപൂജയും അധഃപതിച്ചു. ശക്തിപൂജക്കാരിൽ ഒരു വിഭാഗം സാധനയുടെയും തന്ത്രവിദ്യയുടെയും പേരിൽ ഗർഹണീയങ്ങളും ലൈംഗികങ്ങളുമായ പലതരം മതചടങ്ങുകളിൽ മുഴുകാൻ മുതിർന്നത് ഈ ഘട്ടത്തിലാണ്. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലും പത്തൊ മ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിലും ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഈ അധഃപതന പ്രവണതകളെ നേരിട്ടുകണ്ട് മനസ്സിലാക്കിയ അബ്ബേദ്യുബ്വാ ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തിവെച്ചിട്ടുണ്ട്:

"ഇന്ത്യയിൽ അനുഷ്ഠിക്കപ്പെടുന്ന ഗർഹണീയങ്ങളായ മതചടങ്ങു കളിൽ ഒന്ന് വളരെ സുപരിചിതമാണ്. ശക്തിപൂജ എന്നാണതിന്റെ പേർ. ശക്തി എന്ന വാക്കിന് ബലം, ഓജസ്സ് എന്നൊക്കെയാണർഥം. ചിലപ്പോൾ അത് ശിവന്റെ ഭാര്യയായിരിക്കും. ബലികളർപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് ആ ദേവ തയുടെ പേരിലായിരിക്കും. ചിലപ്പോൾ ഒരു അദൃശ്യശക്തിയെയാണ് തങ്ങൾ ആരാധിക്കുന്നത് എന്ന് അവർ നടിക്കുന്നു. രാത്രിയിൽ ഏറെ ക്കുറെ രഹസ്യമായിട്ടാണ് ചടങ്ങുകൾ നടത്തപ്പെടുന്നത്. രാജ്യത്തിലെ നിലവിലുള്ള ആചാരങ്ങൾ നിഷിദ്ധങ്ങളായി കരുതുന്നതെല്ലാം തിന്നു കയും കുടിക്കുകയും ചെയ്യുക, സഭ്യതയുടെയും മര്യാദയുടെയും ഏറ്റവും സാധാരണങ്ങളായ നിയമങ്ങളെപ്പോലും ലജ്ജയില്ലാതെ പര സ്യമായി ലംഘിച്ചുകൊണ്ട് ആണുങ്ങളും പെണ്ണുങ്ങളും ഒന്നിച്ച് യാതൊരു അടുക്കും മുറയുമില്ലാതെ കെട്ടിമറിഞ്ഞു കൂത്താടുക - ഇതാണ് ഏറ്റവും കുറഞ്ഞ ജുഗുപ്സയുളവാക്കുന്ന ഒരു ചടങ്ങ്".[9]

എന്നിട്ടും ചില ആധുനിക ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ശക്തിപൂജ ബ്രഹ്മസാ ക്ഷാൽക്കാരത്തിനുള്ള ഒരു സാധനയാണെന്ന് ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു. ശക്തി പൂജയിൽ "ബീഭത്സങ്ങളും ഭോഗാസക്തിജനകങ്ങളുമായ ചടങ്ങുകൾ"

9. Abbe J.A. Dubois: Hindu Manners, Customs and Ceremonies, Vol. I. P. 288.

അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെന്നും അവയാണ് "തന്ത്രവിദ്യ പൊതുവിലും ശക്തിപൂജ പ്രത്യേകിച്ചും ആധുനികലോകത്തിൽ അപകീർത്തികരങ്ങളായി കരുതപ്പെടുന്നതിനുള്ള കാരണം" എന്നും അവർ തുറന്നു സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും അവർ ഊന്നിപ്പറയുന്നതിങ്ങനെയാണ്: "ഈ ചടങ്ങുകൾ ഒരിക്കലും ശക്തിപൂജയുടെ സവിശേഷതയോ ഏറ്റവും മുഖ്യമായ ഘടകമോ അല്ല. യഥാർഥത്തിൽ അതിന് ഉൽകൃഷ്ടങ്ങളായ ആത്മീയാദർശങ്ങളാണുള്ളത്. ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവായ ബ്രഹ്മവും തമ്മിൽ താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുക എന്ന വേദാന്തതത്വത്തെ പ്രായോഗികമായി സാക്ഷാൽക്കരിക്കുക എന്നതാണ് അതിലെ ചടങ്ങുകളുടെ ഉദ്ദേശ്യം. പ്രപഞ്ചത്തിലാകെ വ്യാപിച്ചു കിടക്കുന്ന ശക്തിയല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല ബ്രഹ്മം"[10]

10. Chintaharan Chakravarthy: The Cultural Heritage of India, Vol. IV, p. 408-09

25. ഏകതത്വവാദവും മതവിശ്വാസവും

പ്രാചീനാര്യന്മാർ ബഹുദൈവവിശ്വാസികളായിരുന്നു. അവർ ഒരേ സമയത്തുതന്നെ പ്രകൃതിശക്തികളുടെ രൂപത്തിലുള്ള ഇന്ദ്രൻ, വരുണൻ, അഗ്നി, ഉഷസ്സ് എന്നിങ്ങനെ ഒട്ടനവധി ദൈവങ്ങളെ ആരാധിച്ചു. ദൈവങ്ങളുടെ പ്രീതി സമ്പാദിക്കാൻ വേണ്ടി അവർ പ്രാർഥനകളും യാഗങ്ങളും നടത്തി. കാലക്രമത്തിൽ പ്രകൃതിദൈവങ്ങൾക്ക് ജനങ്ങളുടെ അന്വേഷണബുദ്ധിയെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ കഴിയാതെയായി. എല്ലാ ദൈവങ്ങൾക്കും ഒരുപോലെ ശക്തിയുണ്ടോ? ഏതു ദൈവത്തിനാണ് കൂടുതൽ ശക്തി? ഇന്ദ്രൻ എന്ന ദൈവം നിലനിൽക്കുന്നു എന്നതിന് എന്താണ് തെളിവ്? മനുഷ്യനെ ദൈവം നിയന്ത്രിക്കുന്നു എങ്കിൽ ദൈവത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതാരാണ്? എല്ലാ ദൈവങ്ങളെയും നിയന്ത്രിക്കുന്ന മറ്റൊരു ദൈവമുണ്ടോ? ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങളും സംശയങ്ങളും ഉയർന്നുവന്നു. ഋഗ്വേദത്തിന്റെ അവസാനമായപ്പോഴേക്കും ബഹുദൈവവിശ്വാസം ഏകദൈവവിശ്വാസത്തിനു വഴിമാറി കൊടുത്തു. നിരവധി കുലഗോത്രങ്ങളടങ്ങിയ ഒരു ഭൂപ്രദേശത്തിലെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തെയാകെ രാജാവോ കുലത്തലവനോ നിയന്ത്രിക്കുന്നതുപോലെ, മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും പ്രപഞ്ചവുമടങ്ങിയ ബ്രഹ്മാണ്ഡത്തെയാകെ ഒരൊറ്റ ദൈവം നിയന്ത്രിക്കുന്നു എന്ന വിശ്വാസം ഉയർന്നുവന്നു. ഇന്ദ്രനും വരുണനും അഗ്നിയും ഉഷസ്സും എല്ലാം യഥാർഥത്തിൽ ഒന്നാണെന്നും പല പേരുകളിലും വിളിക്കപ്പെടുന്ന ആ ഏകമായ ശക്തിവിശേഷത്തിൽ നിന്നാണ് മറ്റെല്ലാം ഉത്ഭവിച്ചത് എന്നും വിശ്വസിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ഋഗ്വേദത്തിന്റെ അവസാനത്തെ മണ്ഡലത്തിൽ എല്ലാറ്റിന്റെയും സൃഷ്ടികർത്താവായി ഹിരണ്യഗർഭൻ, വിശ്വകർമാവ്, വിരാട്പുരുഷൻ എന്നും മറ്റും വിളിക്കപ്പെട്ട ഏകവും പരമവുമായ ഒരു ശക്തിവിശേഷത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കൽപ്പങ്ങൾ

കാണാം. പക്ഷേ, പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ സത്യാന്വേഷണതൃഷ്ണ അവിടെയും അവസാനിച്ചില്ല. ഏകവും പരമവുമായ ആ ശക്തിവിശേഷം എങ്ങനെ ആവിർഭവിച്ചു? ആരംഭത്തിൽ സത്തും അസത്തുമല്ലാത്ത, അമൂർത്തമായ ശൂന്യതയല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ലാത്ത, ഒരു സ്ഥിതിവിശേഷം ഉണ്ടായിരുന്നുവോ?

ഏകതത്വവാദം

ഉപനിഷത്തിലെ ഋഷികൾ എല്ലാറ്റിന്റെയും മൂലകാരണമെന്തെന്നു കണ്ടുപിടിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. പ്രകൃതിശക്തികളുടെയോ മനുഷ്യരുടെയോ രൂപത്തിലുള്ള ദൈവങ്ങൾക്ക് അവരുടെ അന്വേഷണബുദ്ധിയെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ കഴിഞ്ഞില്ല. മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും ദൈവസൃഷ്ടികളാണോ? അതോ, മറ്റേതെങ്കിലും മൗലികവസ്തുവിൽ നിന്നു പരിണമിച്ചുണ്ടായവയോ? മനുഷ്യൻ ജനിക്കുകയും സുഖദുഃഖങ്ങളനുഭവിച്ചുകൊണ്ട് കുറെക്കാലം ജീവിച്ചിരിക്കുകയും ഒടുവിൽ മരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിന് വല്ല പ്രത്യേക കാരണവുമുണ്ടോ? എന്താണീ ജീവിതം? ജീവിതത്തിന് പ്രത്യേകമായ വല്ല അർഥമോ ലക്ഷ്യമോ ഉണ്ടോ? മരണത്തോടുകൂടി എല്ലാം അവസാനിക്കുമോ? അതോ, മരണത്തിനുശേഷവും ആത്മാവ് നിലനിൽക്കുമോ? എന്താണാത്മാവ്? എല്ലാ മനുഷ്യരിലും നിലനിൽക്കുന്ന ആത്മാവ് ഒന്നുതന്നെയാണോ? വ്യക്തിയും സമൂഹവും തമ്മിലും മനുഷ്യന്റെ ആത്മാവും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്മാവുമായ ബ്രഹ്മവും തമ്മിലുമുള്ള ബന്ധമെന്താണ്? എന്താണ് ബ്രഹ്മം? മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന പ്രാപഞ്ചികപ്രതിഭാസങ്ങളുടെ പിന്നിൽ മാറ്റമില്ലാത്ത വല്ല തത്വവുമുണ്ടോ? മനുഷ്യനും പ്രപഞ്ചവും എവിടെ നിന്നുത്ഭവിക്കുന്നു? എവിടെച്ചെന്നവസാനിക്കുന്നു? ആദികാരണമെന്താണ്? മനുഷ്യനും സർവചരാചരങ്ങളും പ്രകൃതിയും പ്രപഞ്ചവും എല്ലാം മൗലികമായ ഒരൊറ്റ തത്വത്തിൽ നിന്നു പരിണമിച്ചുണ്ടായവയാണെന്നു കരുതിക്കൂടേ? അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ എല്ലാറ്റിന്റെയും ഉറവിടവും ലക്ഷ്യസ്ഥാനവുമായ ആ ഏകതത്വത്തിന്റെ സ്വഭാവമെന്താണ്?

ഏകദൈവവാദവും ഏകതത്വവാദവും ഒന്നല്ല. ആദ്യത്തേത് സർവജ്ഞനും സർവശക്തനും സൃഷ്ടിസ്ഥിതി സംഹാരകർത്താവും മറ്റും മറ്റുമായ ഒരു ഈശ്വരനുണ്ടെന്ന മതവിശ്വാസമാണ്. രണ്ടാമത്തേതാകട്ടെ, മനുഷ്യനും ലോകവും പ്രകൃതിയും പ്രാപഞ്ചികപ്രതിഭാസങ്ങളും എല്ലാം ആത്മീയമോ ഭൗതികമോ ആയ ഒരൊറ്റ മൗലികവസ്തുവിൽ നിന്ന് ഉത്ഭവിച്ചവയാണ് എന്ന് ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ദാർശനികസങ്കൽപ്പമാണ്. പ്രപഞ്ചഘടനയുടെ ആരംഭവും അവസാനവും ആ ഒന്നാണ്; തുടക്കവും ലക്ഷ്യസ്ഥാനവും അതുതന്നെ.

ഏകതത്വവാദത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചവർ പലതരക്കാരായിരുന്നു. അവരിൽ ആത്മീയവാദികളുമുണ്ടായിരുന്നു, ഭൗതികവാദികളുമുണ്ടായിരുന്നു. മനുഷ്യന്റെയും പ്രകൃതിയുടെ വിവിധങ്ങളായ പ്രതിഭാസങ്ങളുടെയും ഉറവിടം അഭൗമവും അനിർവചനീയവുമായ ഒരു അധ്യാത്മികസത്തയാണെന്ന് ആത്മീയവാദികളും, എല്ലാറ്റിന്റെയും മൂലകാരണം നിത്യവും അനാദിയുമായ ഭൗതികസത്തയാണെന്ന് ഭൗതികവാദികളും വിശ്വസിച്ചു. പ്രപഞ്ചത്തിനതീതമായ ഒരു മഹച്ഛക്തിയുണ്ടെന്ന് ഒന്നാമത്തെ കൂട്ടർ വാദിച്ചപ്പോൾ പ്രകൃതിക്കും മനുഷ്യനും ഉപരിയായി യാതൊരു ശക്തിയുമില്ലെന്ന് രണ്ടാമത്തെ കൂട്ടർ ഉറപ്പിച്ചു പറഞ്ഞു. ചില ദാർശനികന്മാർ വായുവാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉറവിടമെന്നു വാദിച്ചു. വെള്ളമാണ് മൂലകാരണം എന്നു മറ്റുചിലർ വാദിച്ചു. ചാർവാകന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ പൃഥ്വി, ജലം, അഗ്നി, വായു, ആകാശം എന്നീ പഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ സംയോഗത്തിൽ നിന്നാണ് സർവചരാചരങ്ങളും ഉണ്ടായത്. സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങളടങ്ങിയ അവ്യക്തമായ മൂലപ്രകൃതിയിൽ നിന്നാണ് വ്യക്തപ്രപഞ്ചം പരിണമിച്ചുണ്ടായത് എന്ന് സാംഖ്യന്മാർ വാദിച്ചപ്പോൾ ഭൗതികസത്തയുടെ അവിഭാജ്യവും അതിസൂക്ഷ്മവുമായ പരമാണുവാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലഘടകം എന്ന് വൈശേഷികന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. വേദാന്തികളാകട്ടെ, ബ്രഹ്മം എന്ന കേവലചൈതന്യമാണ് മൂലകാരണമെന്നു പ്രഖ്യാപിച്ചു. അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ എല്ലാം ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്നു; അവസാനം എല്ലാം ബ്രഹ്മത്തിൽ ചെന്നു ലയിക്കുന്നു; പ്രപഞ്ചമാകട്ടെ ബ്രഹ്മമയമാണ്.

ഇങ്ങനെ, ഏകതത്വവാദികൾ – അവർ ഭൗതികവാദികളായാലും ശരി, ആത്മീയവാദികളായാലും ശരി – പ്രപഞ്ചമാകെ, ഭൗതികവസ്തുക്കളും ബുദ്ധിയും ചേതനയും ശരീരവും ആത്മാവും എല്ലാം, ഒരൊറ്റ മൂലതത്വത്തിൽ നിന്ന് ഉത്ഭവിച്ചവയാണെന്ന് വാദിച്ചു: ഒന്നുകിൽ അനാദിയും നിത്യവുമായ ഭൗതികസത്തയിൽ നിന്ന്; അല്ലെങ്കിൽ നിത്യവും കേവലവുമായ ചൈതന്യത്തിൽ നിന്ന്. പ്രാപഞ്ചിക പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ മൂലകാരണമെന്ത് എന്നതായിരുന്നു അടിസ്ഥാനപ്രശ്നം. ആരംഭത്തിലുണ്ടായിരുന്നതേതാണ്? ഭൗതികസത്തയോ ചേതനയോ? ഭൗതികസത്തയിൽ നിന്ന് ചേതനയാവിർഭവിച്ചുവോ, അതോ മറിച്ചോ? ഭൗതികവസ്തുവും ചേതനയും – ശരീരവും ആത്മാവും – രണ്ടും സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്നുവെന്നു വാദിച്ച ദ്വൈതവാദികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇത്തരമൊരു ചോദ്യത്തിനു പ്രസക്തിയുണ്ടായിരുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ, അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ രണ്ടും സ്വതന്ത്രങ്ങളാണ്; ഒന്നു മറ്റേതിന്റെ കാരണമല്ല. ഭൗതികവസ്തുവും ചേതനയും രണ്ടും ശാശ്വതമായി നിലനിൽക്കുന്നവയാണ്. അവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, രണ്ടും തമ്മിൽ ബന്ധപ്പെടുകയും പരസ്പരം സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയും ചെയ്യുന്നതെങ്ങനെയെന്ന ചോദ്യ

ത്തിനു സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഏകതത്വവാദികളാകട്ടെ, പ്രപഞ്ച ത്തിന്റെ മൂലകാരണം ഏകവും അദ്വിതീയവുമാണെന്നു വാദിച്ചു. പ്രപ ഞ്ചമുത്ഭവിച്ചത് ഭൗതികസത്തയിൽ നിന്നാണെന്ന് ഭൗതികവാദികളും കേവലമായ ചൈതന്യത്തിൽ നിന്നാണെന്ന് ആത്മീയവാദികളും അഭി പ്രായപ്പെട്ടു.

ആത്മീയവാദികളിൽ പലരും ദൈവങ്ങളിലും യാഗാദിമതച്ചടങ്ങുക ളിലും വിശ്വാസമുള്ളവരായിരുന്നു. പക്ഷേ, എല്ലാ ആത്മീയവാദികളും ഈശ്വരവിശ്വാസികളായിരുന്നില്ല. ഉദാഹരണത്തിന്, ബുദ്ധൻ ആത്മീയ വാദിയായിരുന്നു, ഭൗതികവാദിയായിരുന്നില്ല. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനത്തിൽ സ്രഷ്ടാവും സർവശക്തനുമായ ദൈവത്തിനോ നിത്യമായ ഒരാത്മാവിനോ സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ ബ്രഹ്മം എന്ന സങ്കൽപ്പം, പ്രത്യേകിച്ചും ആദ്യകാലത്ത്, ഈശ്വരൻ എന്ന അർഥ ത്തിലല്ല, കേവലമായ ശുദ്ധചൈതന്യം എന്ന അർഥത്തിലാണ്, ഉപയോ ഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ബ്രഹ്മമെന്ന പാരമാർഥികസത്യമെന്തെന്നു മനസ്സിലാ ക്കാൻ കഴിയാതെ വ്യാവഹാരിക ലോകത്തിലെ നിസ്സാരതകളെ മുറു ക്കിപ്പിടിക്കുന്ന അജ്ഞാനികൾ മാത്രമേ ദൈവത്തിൽ വിശ്വസിക്കുക യുള്ളു എന്നാണ് വേദാന്തത്തെ അതിന്റെ പരമോന്നത പദവിയിലേക്കു യർത്തിയ ശങ്കരാചാര്യർ പോലും വാദിച്ചത്.

ഭൗതികസത്തയും ചേതനയും

പക്ഷേ, എന്താണ് ബ്രഹ്മം അല്ലെങ്കിൽ കേവലചൈതന്യം? സചേ തനങ്ങളായ വസ്തുക്കളെയും അചേതനങ്ങളായ വസ്തുക്കളെയും തമ്മിൽ, ചരങ്ങളെയും അചരങ്ങളെയും തമ്മിൽ, തിരിച്ചറിയുക എളുപ്പ മാണ്. മനുഷ്യന്റെ ആശയങ്ങൾ, ചിന്തകൾ, വികാരങ്ങൾ മുതലായവ യെപ്പറ്റിയും മനസ്സിലാക്കാം. പക്ഷേ, മനുഷ്യനുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത, സാമൂഹ്യജീവിയായ മനുഷ്യന്റെ മനസ്സിൽ നിന്നും തലച്ചോറിൽ നിന്നും സ്വതന്ത്രമായ, മനുഷ്യന്റെയും മറ്റു ജീവജാലങ്ങളുടെയും ആവിർഭാവ ത്തിനു മുമ്പു മുതൽക്കു തന്നെ നിലനിന്നുപോന്ന, അമൂർത്തവും കേവ ലവുമായ ആശയം – പ്രകൃതിക്കും പ്രപഞ്ചത്തിനും അതീതമായ കേവ ലചൈതന്യം – അങ്ങനെയൊന്നുണ്ടോ? ഉണ്ടെന്നാണ് ഏകതത്വവാദിക ളായ ആത്മീയചിന്തകന്മാർ ഉറപ്പിച്ചു പറഞ്ഞത്. ഭൗതികവാദികളായ ഏകതത്വവാദികളാകട്ടെ, ആശയം, ചിന്ത, ചൈതന്യം മുതലായ പ്രതി ഭാസങ്ങളെ യാന്ത്രികമായിട്ടാണ് സമീപിച്ചത്. ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഗവേഷണോപാധികൾ അപ്രാപ്യങ്ങളായിരുന്നതുകൊണ്ട് അവർ തങ്ങ ളുടെ കണ്ടുപിടിത്തങ്ങൾക്ക് അഭ്യൂഹങ്ങളെയും സങ്കൽപ്പങ്ങളെയും മാത്രമാണാശ്രയിച്ചത്. ഉദാഹരണത്തിന്, ചില പ്രത്യേകദ്രവ്യങ്ങൾ

ഒന്നിച്ചു കൂട്ടിച്ചേർത്താൽ ലഹരിപദാർഥമുണ്ടാകുന്നതുപോലെയാണ് പഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ ഒരു സവിശേഷരീതിയിലുള്ള സംയോജനത്തിൽ നിന്ന് ചേതനയുണ്ടാകുന്നത് എന്ന ലോകായതികന്മാരുടെ അഭിപ്രായം നോക്കുക. ബുദ്ധിയും ചേതനയും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതികളും എല്ലാം മൂലപ്രകൃതിയിൽ നിന്നു പരിണമിച്ചുണ്ടായവയാണെന്ന സാംഖ്യന്മാരുടെ വാദത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനം അഭ്യൂഹമായിരുന്നു. ഭൗതികപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വികാസപരിണാമങ്ങളിലൂടെ ജീവജാലങ്ങൾ ആവിർഭവിച്ചതെങ്ങനെയെന്ന് ശാസ്ത്രീയമായി വിശദീകരിക്കാൻ പ്രാചീനഭൗതികവാദികൾക്ക് കഴിവുണ്ടായിരുന്നില്ല. മനുഷ്യമനസ്സും ബാഹ്യജഗത്തും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെയോ മനസ്സിന്റെ സങ്കീർണങ്ങളും ക്രിയാത്മകങ്ങളുമായ പ്രവർത്തനങ്ങളെയോ ശരിക്കു വിശകലനം ചെയ്യാൻ അവർക്ക് സാധിച്ചില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് അവർക്ക് ആത്മീയവാദികളുടെ വെല്ലുവിളികളെ സമർഥമായി നേരിടാൻ കഴിയാതെ പോയത്. ഒരർഥത്തിൽ, ഭൗതികവാദത്തിന്റെ അശാസ്ത്രീയവും ഏകപക്ഷീയവുമായ നിഗമനങ്ങൾക്ക് കിട്ടിയ ഒരു തിരിച്ചടിയാണ് ആത്മീയവാദം എന്നുപറയാം. അതുകൊണ്ടാണ് "അപരിഷ്കൃതവും ലളിതവുമായ യാന്ത്രിക ഭൗതികവാദത്തിന്റെ നിലപാടിൽ നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ ദാർശനികമായ ആത്മീയവാദം അസംബന്ധമായി തോന്നുകയുള്ളൂ."[1] എന്ന് ലെനിൻ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചത്. പക്ഷേ, ആത്മീയവാദവും അപൂർണമായിരുന്നു, ഏകപക്ഷീയവും ഭാഗികവുമായിരുന്നു. ചേതനയുടെ ആവിർഭാവത്തെയും മാറ്റങ്ങളെയും ശാസ്ത്രീയമായി അപഗ്രഥിച്ചു പഠിക്കുന്നതിനുപകരം അമിതമായ പ്രാധാന്യം നൽകിക്കൊണ്ട് അതിനെ ഒരു കേവലതത്വമായി ചിത്രീകരിക്കുകയാണ് ആത്മീയവാദികൾ ചെയ്തത്.

ആത്മീയവാദവും മതവും

മധ്യകാലത്ത് ആത്മീയവാദത്തിന്റെ പിന്തുണയോടുകൂടിയാണ് ദൈവവിശ്വാസങ്ങൾക്കും മതവിശ്വാസങ്ങൾക്കും കൂടുതൽ പ്രചാരം ലഭിച്ചത്. ക്രമത്തിൽ മതത്തിനായി കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം. കേവലമായ ചൈതന്യത്തിൽ നിന്നാണ് പ്രപഞ്ചം ഉത്ഭവിച്ചത് എന്നു വാദിച്ച പ്രാചീനകാലത്തെ ആത്മീയ വാദത്തിന് എന്തൊക്കെത്തന്നെ അപൂർണതകളുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും അത് മനുഷ്യന്റെ അദമ്യമായ സത്യാന്വേഷണതൃഷ്ണയെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. മധ്യകാലത്താകട്ടെ, ആത്മീയവാദം മതത്തിന്റെ ഒരു കീഴ്ഘടകം മാത്രമായി മാറി. ശങ്കരാചാര്യർക്ക് ശേഷമാണ് ഈ മാറ്റം കൂടുതൽ പ്രകടമായിത്തീർന്നത്.

1. V.I. Lenin: Materialism and Empiriocriticism.

പ്രാചീനകാലത്ത്, ചേതനയിൽ നിന്ന് ഭൗതികവസ്തുക്കളുത്ഭവിച്ചുവോ അതോ, ഭൗതികസത്തയിൽ നിന്ന് ചേതനയാവിർഭവിച്ചുവോ എന്നതായിരുന്നു മുഖ്യമായ ചർച്ചാവിഷയം. ഈ പ്രശ്നത്തിന്റെ ഭാഗങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്കാണ് മനുഷ്യനും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലും ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും തമ്മിലും ഉള്ള ബന്ധങ്ങൾ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടത്. മധ്യകാലത്ത്, പ്രത്യേകിച്ചും ശങ്കരന് ശേഷം. ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വഭാവമായിരുന്നു മുഖ്യമായ ചർച്ചാവിഷയം. ഭൗതികപ്രപഞ്ചവും ജീവാത്മാവും ദൈവവും മനുഷ്യർക്കിടയിലുള്ള ഉച്ചനീചത്വങ്ങളും സ്വാർഥം, ദുരഹങ്കാരം, മത്സരം തുടങ്ങിയ ദുർഗുണങ്ങളും മറ്റും വ്യാവഹാരിക ജീവിതത്തിലെ യാഥാർഥ്യങ്ങളാണെങ്കിലും കേവലബ്രഹ്മമെന്ന പാരമാർഥിക സത്യത്തിന്റെ നിലപാടിൽ നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ അവയെല്ലാം മിഥ്യയാണെന്നും യഥാർഥത്തിൽ ബ്രഹ്മം മാത്രമേ നിലനിൽക്കുന്നുള്ളൂ എന്നുമാണ് ശങ്കരൻ വാദിച്ചത്. ശങ്കരന്റെ നിരങ്കുശമായ ഈ ഏകതത്വവാദത്തെ ചോദ്യം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് രാമാനുജന്റെ വിശിഷ്ടാദ്വൈതവും മധ്വന്റെ ദ്വൈതവും നിംബാർക്കന്റെ ദ്വൈതാദ്വൈതവും വല്ലഭന്റെ ശുദ്ധാദ്വൈതവും മറ്റും ഉയർന്നുവന്നത്. ഈ പിൽക്കാല വേദാന്തികളെല്ലാവരും തന്നെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പരമോന്നത പദവിയെ അംഗീകരിച്ചു എന്നത് ശരിയാണ്. പക്ഷേ, ഒരർഥത്തിലല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരർഥത്തിൽ, അവരെല്ലാം യഥാർഥത്തിൽ ദ്വൈതവാദികളായിരുന്നു. ബ്രഹ്മംപോലെ തന്നെ ജഗത്തും സത്യമാണെന്ന് അവർ വാദിച്ചു. മൂലകാരണം ബ്രഹ്മം തന്നെ. പക്ഷേ, ബ്രഹ്മം നിർഗുണമല്ല, സഗുണമാണ്. സഗുണബ്രഹ്മമെന്നുവെച്ചാൽ സർവഗുണസമ്പന്നനായ പരമാത്മാവ്, അല്ലെങ്കിൽ സർവജ്ഞനും സർവശക്തനും ദയാനിധിയും സൃഷ്ടിസ്ഥിതിസംഹാരങ്ങളുടെ കർത്താവുമായ ജഗദീശ്വരൻ. ജീവാത്മാവിന്റെ നിലനിൽപ്പും അഭിവൃദ്ധിയും പരമാത്മാവിന്റെ ദയയെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. ദൈവത്തെ ധ്യാനിക്കുകയും പ്രാർഥിക്കുകയും സ്തുതിക്കുകയും ചെയ്യുക; എല്ലാം ദൈവത്തിന്റെ മുമ്പിൽ സമർപ്പിക്കുക - ഇതാണ് മോക്ഷത്തിനുള്ള വഴി. ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പുതിയ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ ദൈവഭക്തിയും ദൈവത്തെ പ്രീതിപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള മതചടങ്ങുകളും തിരിച്ചുവന്നു. ഈശ്വരനും ബ്രഹ്മവും കൂട്ടിക്കുഴയ്ക്കപ്പെട്ടു. വിഷ്ണുവോ ശിവനോ ശക്തിയോ ഭഗവതിയോ ഏതെങ്കിലുമൊന്ന് പ്രധാന ദൈവമായി ആരാധിക്കപ്പെട്ടു. അതോടൊപ്പംതന്നെ രണ്ടാം കിടക്കാരും മൂന്നാം കിടക്കാരുമായ മറ്റു ദൈവങ്ങളും നിലനിന്നുപോന്നു. മധ്യകാലത്താണ് ഇന്ത്യയിൽ ദൈവങ്ങളുടെ എണ്ണം വർധിച്ചത്. ഓരോ കുലത്തിനും പ്രത്യേകമായ കുലദേവതയുണ്ടായിരുന്നു. മഹാഭാരതത്തിലെയും രാമായണത്തിലെയും പുരാണങ്ങളിലെയും പല കഥാപാത്രങ്ങളും ദൈവങ്ങളുടെ സ്ഥാനം കരസ്ഥ

മാക്കി. ചിലർ ദൈവത്തിന്റെ അവതാരങ്ങളായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടു. ഉയർന്ന ജാതിക്കാർക്കും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം ദൈവങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥയും ജാതിധർമങ്ങളുമായിരുന്നു ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ മുഖ്യ ഘടകങ്ങൾ. നാടുവാഴി വ്യവസ്ഥയിലെ അസമത്വങ്ങളെയും ചൂഷണങ്ങളെയും ന്യായീകരിക്കാനുള്ള ഉപാധികളായിത്തീർന്നു മതവും ദൈവവിശ്വാസവും.

മതം പുരോഗമനപരമോ പിന്തിരിപ്പനോ?

എന്നാൽ, മധ്യകാലത്തെ ആത്മീയവാദചിന്തകളും മതവിശ്വാസങ്ങളും എല്ലാം ഒരുപോലെ അന്ധവിശ്വാസജഡിലങ്ങളും പ്രതിലോമപരങ്ങളുമാണെന്നു പറഞ്ഞു തള്ളിക്കളയുന്നത് അശാസ്ത്രീയമാവും. എന്തെന്നാൽ, മറ്റെല്ലാറ്റിനെയുമെന്നപോലെ മതങ്ങൾ, ദാർശനിക ചിന്തകൾ മുതലായവയെയും അവയുടെ സാമൂഹ്യവും ചരിത്രപരവുമായ പശ്ചാതലത്തിൽ വെച്ചുവേണം പരിശോധിക്കുക. ഇതാണ് ശാസ്ത്രീയമായ പരിശോധനാമാർഗം. ദാർശനികചിന്തകളും മതവിശ്വാസങ്ങളും സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലും മാനുഷികബന്ധങ്ങളിലും വമ്പിച്ച സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ടെന്നുള്ളതു ശരിയാണ്. എന്നാൽ, സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ വൈരുധ്യങ്ങൾ ദാർശനിക ചിന്തകളിലും മതവിശ്വാസങ്ങളിലും സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ടെന്ന കാര്യവും നിഷേധിക്കാൻ വയ്യ. മധ്യകാലത്തെ മതവിശ്വാസങ്ങൾക്കും തത്വചിന്തകൾക്കും അക്കാലത്തെ സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങളുടെ - നാടുവാഴിത്തചൂഷണത്തിന്റെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെയും - പരിമിതികളുണ്ടായിരുന്നു. സവർണജാതിക്കാരായ നാടുവാഴി മേധാവികൾ തങ്ങളുടെ സ്ഥാപിത താൽപ്പര്യങ്ങളെ നിലനിർത്താൻ വേണ്ടി ആത്മീയവാദത്തെയും മതവിശ്വാസത്തെയും ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയെന്നത് നേരാണ്. പക്ഷേ, ഇതിന്റെയർഥം മധ്യകാലത്തെ എല്ലാത്തരം ആത്മീയവാദചിന്തകളും മതവിശ്വാസങ്ങളും നാടുവാഴിത്ത ചൂഷണത്തെയും ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളെയും ഉറപ്പിക്കാൻ പറ്റിയവയായിരുന്നു എന്നല്ല. ദാർശനികചിന്തകളും മതവിശ്വാസങ്ങളും ജനങ്ങളുടെ സംഘട്ടനാത്മകങ്ങളായ വികാരങ്ങളെയും സമൂഹത്തിലെ വ്യത്യസ്തവർഗങ്ങളുടെ പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ അഭിലാഷങ്ങളെയുമാണ് പ്രതിഫലിപ്പിച്ചത്. യഥാർഥ ഭൗതികസാഹചര്യങ്ങളിലെ സംഘട്ടനങ്ങളും സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ വർഗസമരങ്ങളും മാനുഷികബന്ധങ്ങളിലെ ജാതിമത്സരങ്ങളും മൂർഛിച്ചപ്പോൾ ദാർശനിക-മതവിശ്വാസങ്ങളുടെ സ്വഭാവത്തിലും മാറ്റം കാണപ്പെട്ടു. മർദ്ദിത ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ ദൈവവിശ്വാസവും മതബോധവും ചൂഷണവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരായ പ്രവണതകൾ പ്രകടിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങി. മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ,

മതവിശ്വാസങ്ങൾ മർദനമനുഭവിക്കുന്നവർക്ക് ഒരാശ്വാസവും ഹൃദയഹീനമായ ഒരു ലോകത്തിലെ ഹൃദയവും മാത്രമല്ല, യഥാർഥലോകത്തിലെ യഥാർഥ ദുരിതങ്ങൾക്കെതിരായ പ്രതിഷേധ പ്രകടനങ്ങൾ കൂടിയായിത്തീർന്നു[2]. ഇന്ത്യയിൽ പതിനാലാം നൂറ്റാണ്ട് മുതൽക്ക് ഇത്തരം മാറ്റങ്ങൾ കൂടുതൽ കൂടുതൽ പ്രകടമാവാൻ തുടങ്ങി. നീതിമാനും ദയാനിധിയുമായ ദൈവത്തോടുള്ള പ്രാർഥനകളിൽ ഐഹികജീവിതത്തിലെ അനീതികൾക്കും നിർദയതകൾക്കുമെതിരായ പ്രതിഷേധസ്വരങ്ങൾ നിഴലിക്കാൻ തുടങ്ങി. സർവഗുണസമ്പന്നമായ സഗുണബ്രഹ്മത്തിലുള്ള വിശ്വാസം ലോകത്തിലെ എല്ലാ മനുഷ്യരും ഉച്ചനീചത്വം കൂടാതെ സമത്വത്തിലും സാഹോദര്യത്തിലും ജീവിക്കണമെന്ന അഭിലാഷത്തിന്റെ പ്രകടനമായിത്തീർന്നു. ഭക്തിമാർഗവും ലൗകികദുരിതങ്ങളിൽ നിന്നു മോചനം നേടാനുള്ള പ്രായോഗികമാർഗവും കൂടിക്കലർന്നു. അങ്ങനെ മതം മർദിതജനവിഭാഗങ്ങൾക്ക് സ്വന്തം ഭാവിയെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയുടെയും ശുഭാപ്തിവിശ്വാസത്തിന്റെയും വെളിച്ചം കാണിച്ചു കൊടുത്തു. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, മതവിശ്വാസങ്ങളുടെ പരിധികൾക്കുള്ളിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് താണവർഗക്കാർ ഉയർന്ന വർഗക്കാർക്കെതിരായ തങ്ങളുടെ സമരങ്ങൾ സംഘടിപ്പിച്ചത്.

പുറമെ നിന്നുള്ള മുസ്ലീങ്ങളുടെ വരവും ഇസ്ലാംമതത്തിന്റെ സ്വാധീനവും ഈ സമരങ്ങളെ കൂടുതൽ സങ്കീർണങ്ങളാക്കി തീർത്തു.

2. Marx and Engels: On Religion.

26. ഇസ്ലാംമതവും പിൽക്കാല നാടുവാഴിത്തവും

എംഗൽസ് എഴുതി: "ഇസ്ലാം പൗരസ്ത്യർക്ക് പറ്റിയ മതമാണ്. വിശേഷിച്ചും അറബികൾക്ക്. എന്നുവെച്ചാൽ, ഒരുവശത്ത് വ്യാപാരത്തിലും തൊഴിലിലുമേർപ്പെട്ട നഗരവാസികൾക്കും മറുവശത്ത് അലഞ്ഞുതിരിയുന്ന ബദ്ദുകൾക്കും പറ്റിയ മതമാണത്."[1]

ഇസ്ലാമിന്റെ സ്ഥാപകനായ മുഹമ്മദ് നബിയുടെയും (ഏതാണ്ട് എ.ഡി. 570–632) അദ്ദേഹത്തിന്റെ തൊട്ടു പിൻഗാമികളായിരുന്ന ഖലീഫമാരുടെയും കാലത്ത് ഇസ്ലാംമതം വർത്തകജനവിഭാഗങ്ങളെയും പിന്നോക്കം നിൽക്കുന്ന ഗോത്രസമുദായങ്ങളെയും യോജിപ്പിക്കാൻ സഹായിക്കുകയും അറേബിയയിലെ നാടുവാഴിത്തത്തിന് ആശയപരമായ ഒരടിത്തറയായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. അറേബിയൻ അർധദ്വീപിൽ ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ വളർച്ചയുടെ പ്രത്യേകതകളിലൊന്ന് അത് അടിമത്തബന്ധങ്ങളെ മാത്രമല്ല കുലഗോത്രവ്യവസ്ഥയുടെ പ്രബലങ്ങളായ അവശിഷ്ടങ്ങളെക്കൂടി നിലനിർത്തിയെന്നതാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് അത് ഏഷ്യയിലും ആഫ്രിക്കയിലും ഖലീഫമാർ പിടിച്ചടക്കിയ രാജ്യങ്ങളിലെ ജനങ്ങളിൽ വലിയൊരു വിഭാഗത്തെ ആകർഷിച്ചത്. ജേതാക്കൾ പുതിയ മതത്തിന്റെ കുരിശുയുദ്ധക്കാരായി രംഗത്തുവന്നു. എംഗൽസ് പറഞ്ഞപോലെ, "ചരിത്രപരമായിരുന്ന ഒരു മുന്നേറ്റം മതപരമായ ഒരു മുഖമുദ്ര നേടിയെടുത്തു".[2]

---

1. Marx and Engels: On Religion, P. 314.
2. Ibid, P. 239

ഇസ്ലാമിന്റെ ജനനത്തിന് വളരെ മുമ്പുതന്നെ അറേബ്യയിലെ ജനങ്ങൾക്ക് ഇന്ത്യക്കാരുമായി സൗഹൃദബന്ധങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. അവരിൽ ചിലർ ഇന്ത്യയുടെ പശ്ചിമതീരത്ത് താമസമുറപ്പിച്ചിരുന്നു. അവർ ആക്രമണകാരികളായിട്ടല്ല, വ്യാപാരികളായിട്ടാണ്, വന്നത്. ഇസ്ലാമിന്റെ ആദ്യ ശതകങ്ങളിൽ പോലും അവർ ഇന്ത്യക്കാരുമായി സൗഹൃദബന്ധങ്ങൾ പുലർത്തിപ്പോന്നു. ഇന്ത്യയിലെ ഹിന്ദുരാജാക്കന്മാർ അവരെ സ്വാഗതം ചെയ്യുകയും അവർക്ക് തങ്ങളാൽ കഴിയുന്ന സർവവിധ പ്രോത്സാഹനങ്ങളും ചെയ്തു കൊടുക്കുകയും ചെയ്തു. ഉദാഹരണത്തിന്, മലബാറിലെ സാമൂതിരിരാജാവ് തന്റെ പ്രദേശത്ത് പള്ളി പണിയാനും തടസ്സമൊന്നും കൂടാതെ മതപ്രചരണം നടത്താനും അവരെ അനുവദിച്ചു. തന്റെ കപ്പലുകളിലേക്ക് കൂടുതൽ നാവികരെ കിട്ടുവാൻ വേണ്ടി അദ്ദേഹം പ്രജകളെ ഇസ്ലാംമതത്തിൽ ചേരാൻ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുക കൂടി ചെയ്തു. കാരണം, അക്കാലത്ത് ഹിന്ദുക്കൾക്ക് കപ്പലോടിക്കാനും കപ്പൽയാത്ര ചെയ്യാനും പാടില്ലായിരുന്നു. നാട്ടിലെ ഹിന്ദുസ്ത്രീകളെ വിവാഹം കഴിക്കാൻ കൂടിയേറ്റക്കാരായ അറബികൾക്ക് അനുവാദം ലഭിച്ചു. അങ്ങനെ ഇവിടെ മുസ്ലീങ്ങളുടെ എണ്ണം അതിവേഗം വർധിച്ചു.

ആക്രമണങ്ങളുടെ ഘട്ടം

ക്രിസ്തുവർഷം എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടി ഇസ്ലാമിക സ്വാധീനത്തിന്റെ ഒരു പുതിയ ഘട്ടം കൂടി ആരംഭിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഇത് വടക്കുപടിഞ്ഞാറു നിന്നാണ് തുടങ്ങിയത്. ബലൂചിസ്ഥാനിൽ നിന്ന് അറബികൾ മുഹമ്മദ് ബിൻ കാസിമിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ഇന്ത്യയെ ആക്രമിച്ച് സിൻഡും ദക്ഷിണപഞ്ചാബും വെട്ടിപ്പിടിച്ചു. മൂന്നു നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു ശേഷം – ക്രിസ്തുവർഷം 1000ത്തിനും 1030നുമിടയിൽ – മുഹമ്മദ് ഗസ്നി ഇന്ത്യയെ തുടരെത്തുടരെ പതിനേഴു പ്രാവശ്യം ആക്രമിച്ച് കൊള്ളയും കൊലയും നടത്തി സാമാന്യത്തിലേറെ ധനം വാരിക്കൊണ്ടുപോയി. ഈ ആക്രമണങ്ങൾ വഴി ഇന്ത്യയിൽ സ്വന്തമായ ഒരു സാമ്രാജ്യം സ്ഥാപിക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ അദ്ദേഹം വിജയിച്ചില്ല. എങ്കിലും ഇവിടെ വമ്പിച്ച നാശനഷ്ടങ്ങൾ വരുത്തിവെയ്ക്കാനും ഈ രാജ്യത്തിന്റെ സൈനികശേഷിയെ ദുർബലമാക്കാനും അദ്ദേഹത്തിന് കഴിഞ്ഞു. പുറമെ നിന്നുള്ള പുതിയ ആക്രമണങ്ങൾക്ക് ഇത് വഴിയൊരുക്കി. ഹിന്ദുസമുദായത്തിലെ തൊട്ടുകൂടായ്മ പോലുള്ള ദ്രോഹവശങ്ങളോടുകൂടിയ ജാതിസമ്പ്രദായവും കർമസിദ്ധാന്തത്തിലുള്ള അന്ധമായ വിശ്വാസവും ജനങ്ങളുടെ ക്രിയോന്മുഖമായ വീര്യത്തെ മിക്കവാറും നശിപ്പിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. തങ്ങളെ നേരിട്ടു ബാധിക്കാത്ത കാര്യങ്ങളിൽ ഒരുതരം നിസംഗത

പുലർത്താൻ അവർ ശീലിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. അവരുടെ പ്രതിരോധവാസന നിർജീവമായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ ഭരണാധികാരികളാവട്ടെ, യാതൊരു യോജിപ്പുമില്ലാതെ പരസ്പരം യുദ്ധം വെട്ടിക്കൊണ്ടേയിരുന്നു. ഇതെല്ലാം തന്നെ ഒടുവിൽ മുസ്ലീം ആക്രമണകാരികളുടെ കീഴിൽ നാടുവാഴി രാഷ്ട്രങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നതിനു വഴിതെളിച്ചു.

സുൽത്താൻവാഴ്ച

പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനഘട്ടത്തിൽ മുഹമ്മദ് ഗോറിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ തുർക്കികൾ വടക്കുപടിഞ്ഞാറു നിന്ന് ആക്രമണം അഴിച്ചുവിട്ട് ദില്ലിയും അതിനടുത്തുള്ള മറ്റ് ഉത്തരേന്ത്യൻ പ്രദേശങ്ങളും അധീനപ്പെടുത്തി. 1206ൽ ഗോറി മരിച്ചപ്പോൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ വൈസ്രോയിയും പടനായകനുമായിരുന്ന കുത്തബ്-ദിൻ-ഐബക്ക് അധികാരം കയ്യേറ്റ് ദില്ലിയിലെ സുൽത്താൻ താനാണെന്ന് സ്വയം പ്രഖ്യാപിച്ചു. അങ്ങനെ അടിമരാജവംശം എന്ന പേരിൽ പുതിയൊരു ഭരണക്രമം സ്ഥാപിതമായി. തുടർന്നുള്ള ഏതാനും നൂറ്റാണ്ടുകൾ ദില്ലിയിൽ സുൽത്താൻവാഴ്ചയുടെ കാലമായിരുന്നു. അടിമരാജവംശത്തെ തുടർന്ന്, ഖിൽജി, തുഗ്ലക്ക്, സൈദ്, ലോദി തുടങ്ങിയ രാജവംശങ്ങൾ ഒന്നിനുപിറകെ ഒന്നായി, ദില്ലിയിലെ സിംഹാസനം അലങ്കരിച്ചു. ഒടുവിൽ 1526ൽ ബാബർ ദില്ലി സിംഹാസനത്തിലെ ഒടുവിലത്തെ ഭരണാധികാരിയായ ഇബ്രാഹിം ലോദിയെ തോൽപ്പിച്ച് മുഗൾ സാമ്രാജ്യം സ്ഥാപിച്ചു. വടക്കെ ഇന്ത്യയിലെ ഒട്ടേറെ ഹിന്ദുരാഷ്ട്രങ്ങളും തെക്കെ ഇന്ത്യയിലെ തന്നെ ചില ഹിന്ദു രാജ്യങ്ങളും ഇക്കാലത്തിനിടയ്ക്ക് ദില്ലിയിലെ മുസ്ലീംഭരണാധികാരത്തിന് വഴങ്ങിക്കൊണ്ട് സൽത്തനത്തിന്റെ പരമാധികാരം അംഗീകരിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു.

ഇന്ത്യയിലാദ്യമായി അസംതൃപ്തരായ പ്രാദേശിക സേനാനായകന്മാരെയും നാടുവാഴി പ്രഭുക്കളെയും അടിച്ചമർത്താനാവശ്യമായ സ്ഥിരം സൈന്യസജ്ജീകരണങ്ങളോടുകൂടിയ സുശക്തമായ ഒരു മധ്യകാലഭരണകൂടം പടുത്തുയർത്തി എന്നതാണ് ദില്ലി സൽത്തനത്തിന്റെ ചരിത്രപരമായ ഒരു സവിശേഷത. ദില്ലി സുൽത്താന്മാരെല്ലാം ധനസമൃദ്ധിക്കും സുഖഭോഗങ്ങൾക്കും പേരുകേട്ടവരായിരുന്നു. അവർ തങ്ങളുടെ വിശാലങ്ങളായ അന്തഃപുരങ്ങളിൽ നിരവധി വെപ്പാട്ടിമാരെയും അടിമപ്പടയെയും സൂക്ഷിച്ചിരുന്നു. നാടുവാഴിത്തസ്വഭാവത്തിലുള്ള സൽത്തനത്തിലെ ഭരണാധികാരികൾക്ക് ഉലൈമകൾ (മുസ്ലീം പണ്ഡിതന്മാർ) ദിവ്യമായ അനുമതി നൽകിയിരുന്നതുകൊണ്ട് സ്വന്തം പ്രജകളുടെ മേൽ അനിഷേധ്യമായ അധികാരമുണ്ടായിരുന്നു. ഏറ്റവും ഉയർന്ന ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാർ സൈന്യത്തിന്റെയും കരം പിരിവിന്റെയും ചുമതല വഹിച്ച വസീർമാരാ

യിരുന്നു. സൽത്നത്തിന്റെ കീഴിലുള്ള പ്രദേശങ്ങൾ മുഴുവനും മുസ്ലീം ഗവർണർമാരുടെ അധീനത്തിലുള്ള സംസ്ഥാനങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടു.

മുസ്ലീം ആക്രമണകാരികൾ ഒരു പുതിയ മതവീക്ഷണവും കൊണ്ടാണ് വന്നത്. പുതിയ ഉൽപ്പാദനരീതികളൊന്നും കൊണ്ടുവന്നിരുന്നില്ല. ഇന്ത്യയിലെ നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ അടിത്തറ മാറ്റാൻ അവർക്ക് കഴിഞ്ഞില്ല. എങ്കിലും അവർ നാടുവാഴിത്ത രീതിയിലുള്ള ഉടമാവകാശത്തിന്റെ ചില പുതുരൂപങ്ങൾ ആവിഷ്ക്കരിക്കുകയും അങ്ങനെ ഒരു പുതിയ ഫ്യൂഡൽസാമ്രാജ്യം കൊണ്ടു നടത്തുന്നതിനാവശ്യമായ ഒരു കേന്ദ്രഭരണ സംവിധാനം സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്തു.

ഇന്ത്യയിലെ ഇസ്ലാം

പക്ഷേ, ഈ കാലമാവുമ്പോഴേക്കും ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലീം രാജാക്കന്മാരാരും ഭരണാധികാരികളുമെല്ലാം ഇസ്ലാമിന്റെ ആദ്യകാലത്തെ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾ പലതും കൈവെടിഞ്ഞു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. പുറമേക്ക് അവർ ഇസ്ലാമിന്റെ ഏറ്റവും നല്ല അനുയായികളായി സ്വയം പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ഇസ്ലാമികാനുഷ്ഠാനങ്ങളോടും പ്രാർഥനകളോടും ആദരവ് പ്രകടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ, അവരുടെ മതത്തിന് മുഹമ്മദ് നബിയോ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അടുത്ത അനുയായികളോ പ്രചരിപ്പിച്ച ആദ്യകാലമുസ്ലീം മതവുമായി വലിയ ബന്ധമൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. മതപണ്ഡിതന്മാരായ ഖലീഫമാരുടെ പരമാധികാരത്തിൻ കീഴിൽത്തന്നെ ഖുർആനിലെ ആദ്യകാലോപദേശങ്ങളുടെ മേൽ ചില പുതിയ ആശയങ്ങൾ പറ്റിക്കൂടി കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഇസ്ലാം മതത്തിന്റെ പ്രചാരത്തോടുകൂടി ഉത്ഭവിച്ച പുതിയ സാഹചര്യങ്ങളിൽ സുശക്തമായ ഒരു ഫ്യൂഡൽ ഭരണകൂടത്തിന്റെ ആവശ്യങ്ങളെ നേരിടത്തക്കവിധം പുതിയ മതസിദ്ധാന്തങ്ങളാവിഷ്ക്കരിക്കുകയും പഴയ വിശ്വാസങ്ങളെ സമാഹരിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് ഒരു പുതിയ ആധികാരികനിയമവ്യവസ്ഥ സ്ഥാപിക്കേണ്ടതാവശ്യമാണെന്ന് മുഹമ്മദിന്റെ അനുയായികൾ മനസ്സിലാക്കി. ദില്ലി സൽത്നത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തിനെത്രയോ മുമ്പുതന്നെ അവർ തങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പേഴ്സ്യൻ പ്രഭുക്കളുടെ ഇസ്ലാമികമല്ലാത്ത പല ആശയങ്ങളും ഉൾക്കൊണ്ടുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. "സൽത്നത്ത് ഇസ്ലാമിന്റെ പ്രസിദ്ധങ്ങളായ പല നിയമങ്ങളും ലംഘിച്ചു" എന്ന് കെ.എം. അഷ്റഫ് എഴുതുന്നു. "ഉദാഹരണത്തിന്, രാജാവിനെ തിരഞ്ഞെടുക്കണമെന്ന തത്വം, പാരമ്പര്യമായി കിട്ടുന്ന സ്വത്തുക്കളുടെ ഓഹരികൾ ഇന്നിന്നവർക്കെന്ന് നിർണയിക്കുന്നതും അവ ഭാഗിക്കുന്നതിൽ പാലിക്കേണ്ട തത്വങ്ങൾ ഏവയെല്ലാമെന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നതുമായ പിന്തുടർച്ചാവകാശനിയമം, അനുവദനീയമായതും (ഹലാൽ) അനുവദനീയമല്ലാത്തതും

(ഹറാം) തമ്മിൽ വ്യക്തമായി വേർതിരിച്ചറിയണമെന്ന തത്വം - ഇതൊക്കെ ലംഘിക്കപ്പെട്ടവയ്ക്ക് ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. അക്കാലത്തെ മിടുക്കനായ ഒരു രാജ്യതന്ത്രജ്ഞൻ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ സൽത്നത്ത് ഇസ്ലാമിന്റേതിൽ നിന്നും തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ സ്വന്തം നിയമങ്ങൾ രൂപവൽക്കരിച്ചു. സൽത്നത്തിന്റെ നിയമങ്ങളെ ഒറ്റവാക്കിൽ ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിച്ചുപറയാം: സുൽത്താന്റെ ഹിതം. ഖുറാനിൽ വിവരിക്കപ്പെട്ട രാഷ്ട്രീയാദർശങ്ങളെ എത്ര നീട്ടിവലിച്ചു വ്യാഖ്യാനിച്ചാലും നഗ്നവും പരസ്യവുമായ ഈ ഏകാധിപത്യവുമായി അവയെ ഇണക്കിച്ചേർക്കാനാവില്ല."[3]

ഇസ്ലാമിന്റെ സ്വാധീനം

സ്റ്റേറ്റിന്റെ കാര്യങ്ങളിൽ മാത്രമല്ല മതരംഗത്തും തത്വചിന്തയിലുമെല്ലാം ഇന്ത്യയിലെ ഇസ്ലാംമതം അതിന്റെ പ്രാരംഭരൂപത്തിൽ നിന്നും ഉള്ളടക്കത്തിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. അനാഡംബരത, ലളിതജീവിതം, ഗോത്രജനാധിപത്യം, സാമൂഹ്യനീതി എന്നിങ്ങനെ ഇസ്ലാമിന്റെ പ്രാരംഭ ഘടകങ്ങളുടെ ചില അംശങ്ങൾ നിലനിർത്തിപ്പോന്നുവെന്നത് ശരിതന്നെ. ജനങ്ങളിൽ വലിയൊരുഭാഗത്തെ തൊട്ടുകൂടാത്തവരും തീണ്ടിക്കൂടാത്തവരുമായി കണക്കാക്കുന്ന ജാതിഭേദങ്ങൾ മൂലം താറുമാറായ ഒരു രാജ്യത്ത് ഇവ തീർച്ചയായും ആകർഷകങ്ങളായിരുന്നു. പല ഹിന്ദുക്കളും സ്വമനസ്സാലെ ഇസ്ലാംമതത്തിൽ ചേർന്നതിനു കാരണമിതാണ്.

ഇന്ത്യയിൽ ഇസ്ലാം അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടുവന്ന ആദ്യകാലത്ത് ജാതിവ്യവസ്ഥ, വിഗ്രഹാരാധന തുടങ്ങിയ അനാശാസ്യങ്ങളായ ഹിന്ദുമതവിശ്വാസങ്ങളെയും അനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും മുസ്ലീങ്ങൾ ഭയത്തോടും അറപ്പോടും കൂടിയായിരിക്കണം വീക്ഷിച്ചിരുന്നത്. എന്നാൽ, ആഴത്തിൽ വേരൂന്നിക്കഴിഞ്ഞിരുന്ന ഇത്തരം ജീവിതരീതികളെയും വിശ്വാസങ്ങളെയും പിഴുതെറിയുക അസാധ്യമായിരുന്നു. എന്തെന്നാൽ, ഇന്ത്യയിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന സാമൂഹ്യപരിതഃസ്ഥിതികൾ പുതിയ മതത്തിന്റെ ഗോത്രജനാധിപത്യമോ സാഹോദര്യമോ സമത്വമോ തുടർന്നു നിലനിർത്താനും വളർത്താനും പറ്റിയ തരത്തിലുള്ളവയായിരുന്നില്ല. മാത്രമല്ല, ടൈറ്റസ് പറഞ്ഞതുപോലെ, "ഒരു വിദേശരാജ്യത്തുനിന്നു കൊണ്ടുവന്ന സൈനികശക്തികളുപയോഗിച്ചു കൊണ്ട് ഇത്രയും വലിയ ഒരു രാജ്യത്ത് ഇത്രയും വലിയൊരു ജനശക്തിയുടെ മേൽ നീതി പരി

3. K.M. Ashraf: Life and Conditions of the People of Hindustan.

പാലനം നടത്താനോ പരമാധികാരത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഭയം സൃഷ്ടിച്ച് അവരെക്കൊണ്ടു ഇസ്ലാംമതം സ്വീകരിപ്പിക്കാനോ കഴിയുമായിരുന്നില്ല."[4]

അതുകൊണ്ട് ഇന്ത്യയിലെ സാഹചര്യങ്ങൾക്ക് വഴങ്ങിക്കൊണ്ട് ഹിന്ദുമതത്തെയും ഇസ്ലാംമതത്തെയും അവയുടെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ മതവിശ്വാസങ്ങളോടും സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനങ്ങളോടും കൂടി സഹവർത്തിത്വ മനോഭാവത്തോടെ നിലനിൽക്കാനനുവദിക്കുന്നതാണ് നല്ലത് എന്ന് മുസ്ലീം ഭരണാധികാരികൾ മനസ്സിലാക്കി. അവർ ഇവിടെ വന്നത് സാമൂഹ്യവും മതപരവുമായ പരിഷ്കാരങ്ങൾക്ക് വേണ്ടിയായിരുന്നില്ല; ലാളിത്യമോ ജനാധിപത്യമോ നടപ്പിൽ വരുത്താനുമായിരുന്നില്ല. സ്വന്തം ഫ്യൂഡൽ താൽപ്പര്യങ്ങളെയും അവകാശങ്ങളെയും നിലനിർത്തി പരിപോഷിപ്പിക്കത്തക്ക ഒരു ഭരണാധികാരം സ്ഥാപിക്കാൻ വേണ്ടിയാണവർ വന്നത്. എന്നാൽ, സഹവർത്തിത്വം ഒരു തുടക്കം മാത്രമായിരുന്നു. അത് ഒരുവശത്ത് സംഘർഷത്തിലേക്കും മറുവശത്ത് പരസ്പര ധാരണ, സഹിഷ്ണുത, സാത്മീകരണം, സാഹോദര്യം മുതലായവയിലേക്കും വഴിതെളിച്ചു. ഇസ്ലാംമതം ഹിന്ദുക്കളുടെ ജീവിതത്തെയും വീക്ഷണഗതിയെയും ശക്തിയായി സ്വാധീനിച്ചു. താരാചന്ദ് എഴുതുന്നു:

"ഇന്ത്യക്കാരുടെ ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ വശങ്ങളിലും മുസ്ലീങ്ങളുടെ സ്വാധീനം എത്രകണ്ടധികമുണ്ടെന്നു പറഞ്ഞാലും അത് അതിശയോക്തിയാവില്ല. എന്നാൽ, മഹാരാഷ്ട്രക്കാരും രജപുത്രരും സിഖുകാരുമായ രാജാക്കന്മാരുടെ ഭരണസ്ഥാപനങ്ങളിലും പെരുമാറ്റ ചട്ടങ്ങളിലും ആചാരങ്ങളിലും ഗാർഹികജീവിതത്തിന്റെ ഉള്ളറകളിലും സംഗീതം, വസ്ത്രധാരണരീതി, പാചകസമ്പ്രദായം, വിവാഹചടങ്ങുകൾ, ഉത്സവാഘോഷങ്ങൾ തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളിലും കാണുന്നതുപോലെ അത്രയും വ്യക്തമായും സ്പഷ്ടമായും ഇത് മറ്റൊരിടത്തും തെളിഞ്ഞുകാണുന്നില്ല. ബാബറുടെ കാലത്ത് ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളും ഒരേ രീതിയിൽ തന്നെയാണ് ജീവിക്കുകയും ചിന്തിക്കുകയും ചെയ്തത്. ഇക്കാരണത്താൽ അവരുടെ ഹിന്ദുസ്ഥാനിരീതി ശ്രദ്ധിക്കാതിരിക്കാൻ ബാബർക്ക് കഴിഞ്ഞില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിൻഗാമികൾ ഈ പാരമ്പര്യത്തെ പ്രശസ്തമായ നിലയിൽ ഏറ്റെടുക്കുകയും അത്ഭുതകരമാംവിധം സമ്പന്നമായിത്തീർക്കുകയും ചെയ്തു. തൽഫലമായി അവരിവിടെ വിട്ടേച്ചുപോയ പാരമ്പര്യത്തെക്കുറിച്ച് ഇന്ത്യക്കിന്നും അഭിമാനപൂർവ്വം സ്മരിക്കാമെന്ന നിലവന്നുചേർന്നു".[5]

---

4. Murray T. Titus: Islam in India and Pakisthan P. 157.
5. Tarachand: Influence of Islam on Indian Culture, P. 141-142.

ഇസ്ലാമിലും ജാതിവ്യവസ്ഥ

അതേസമയം തന്നെ ഇസ്ലാംമതവിശ്വാസികൾ ഇന്ത്യയിലെ സാഹചര്യങ്ങളുമായി ഇണങ്ങിക്കൊണ്ട് ഇവിടത്തെ ആചാരങ്ങൾ, വിശ്വാസങ്ങൾ, ആഘോഷസമ്പ്രദായങ്ങൾ, അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ, തത്വചിന്താപരമായ ആശയങ്ങൾ മുതലായവയെ അംഗീകരിച്ചു സ്വായത്തമാക്കി. ഇതിൻഫലമായി അറേബിയയിലെ അടിസ്ഥാനപരമായ ഇസ്ലാമിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായ ചില പുതിയ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലെ ഇസ്ലാമിന് കൈവന്നു. അത് ഇന്ത്യയിലെ മതപരമായ തത്വചിന്താ സരണികളിലൊന്നായിത്തീർന്നു. ജാതിവ്യത്യാസങ്ങൾ അപ്രത്യക്ഷമാകുന്നതിനു പകരം അത് ഇസ്ലാംമതത്തിലും വ്യാപിച്ച് അതിനെ ദുഷിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലീങ്ങൾ "ഷരീഫ് (ഉയർന്ന ജാതികൾ), അജ്ലഫ് (താഴ്ന്ന ജാതികൾ) എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു വിഭാഗക്കാരായി തരംതിരിക്കപ്പെട്ടു. ഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിൽ ഉയർന്ന ജാതികളിൽ നിന്ന് മുസ്ലീങ്ങളായി മതം മാറിയവർക്ക് 'ഷരീഫ്'കളാകാനുള്ള ഭാഗ്യമുണ്ടായി. താഴ്ന്ന ജാതികളിൽ നിന്ന് മുസ്ലീങ്ങളായി മാറിയവരാകട്ടെ, അജ്ലഫുകളായിത്തന്നെ തുടർന്നു. ഇസ്ലാംമതം സ്വീകരിച്ചവർ തങ്ങളുടെ മതവിശ്വാസം മാറ്റിയെങ്കിലും അവർക്ക് തങ്ങളുടെ പഴയ ആചാരങ്ങളും പാരമ്പര്യങ്ങളും സർവോപരി സമുദായത്തിൽ അവർക്കുണ്ടായിരുന്ന സാമ്പത്തികനിലയും മാറ്റുകയെന്നത് എളുപ്പമല്ലായിരുന്നു. താഴ്ന്ന ജാതിയിൽ പെട്ടവർ ഇസ്ലാം മതത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്തശേഷം പഴയപടി അകറ്റി നിർത്തപ്പെട്ടു. ഡോക്ടർ അഷ്റഫ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, "സാധാരണക്കാരനായ മുസ്ലീമിന് മതപരിവർത്തനത്തോടുകൂടി സമൂഹത്തിലുള്ള തന്റെ പഴയ ചുറ്റുപാടുകളെ - ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളുടെയും പൊതുവായ സാമൂഹ്യാസമത്വങ്ങളുടെയും ശക്തിയായ സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്ന പഴയ ചുറ്റുപാടുകളെ - മാറ്റാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. തന്നിമിത്തം ഇന്ത്യയിലെ ഇസ്ലാംമതം മെല്ലെ മെല്ലെ ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ബാഹ്യമായ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളാൻ തുടങ്ങി. മുസ്ലീം സമുദായത്തിലെ തന്നെ വിവിധവർഗങ്ങൾ ഒരേ നഗരത്തിനുള്ളിൽ പോലും വേർപിരിഞ്ഞ് അകന്നു ജീവിക്കാൻ തുടങ്ങി."[6].

ഭരണാധികാരിവർഗത്തിനകത്തു തന്നെ വ്യത്യസ്ത സാമൂഹ്യവിഭാഗങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. അറേബ്യാവംശജരായ സയ്യിദുമാരും ശെയ്ഖുമാരും, തുർക്കിവംശജരായ മുഗിളന്മാർ, അഫ്ഘാൻകാരായ പഠാന്മാർ എന്നിങ്ങനെ ഈ വിഭജനം പൊതുവേ അവരവരുടെ മാതൃരാജ്യത്തെ സൂചിപ്പിച്ചിരുന്നു.

6. K.M. Ashraf: Life and Conditions of the People of Hindustan P. 78.

നാടുവാഴി പ്രഭുക്കളും ഇടപ്രഭുക്കളും മാത്രമല്ല, മുള്ളാമാർ, ഉലെമമാർ തുടങ്ങി മുസ്ലീംപൗരോഹിത്യ വൃന്ദത്തിലെ നേതാക്കളും സയ്യിദ്, ശെയ്ഖ് തുടങ്ങിയ ഉയർന്ന ജാതികളിൽ പെട്ടവരായിരുന്നു. മുസ്ലീങ്ങൾക്ക് ഒരു കേന്ദ്രീകൃതമായ പദ്ധതിയില്ലാതിരുന്നതിനാൽ മതധർമങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ജാതിവിഭജനവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. പുരോഹിതവർഗം ഒരു പ്രത്യേകജാതിയല്ലായിരുന്നുവെന്നർഥം. പുരോഹിതവർഗത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളായ മഫ്തി (വക്കീൽ), കാസി (ജഡ്ജി), മുഖ്താസിൽ (വിദ്യാഭ്യാസവിദഗ്ധൻ) തുടങ്ങിയവരും ഉലെമാവിഭാഗത്തിൽ പെട്ടവരായിരുന്നു. ഇതിനുപുറമെ കർഷകജാതികളും (താക്കൂർമാർ, ആഹിർമാർ തുടങ്ങിയവർ) കാർഷികത്തൊഴിലാളികളും കൈവേലക്കാരും മറ്റുമുണ്ടായിരുന്നു. കാർഷികത്തൊഴിലാളികളും കൈവേലക്കാരും ദരിദ്രരായ കൃഷിക്കാരും പൊതുവേ 'അജ്ലഫ്'മാരായിരുന്നുവെന്ന് പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. "മുസ്ലീങ്ങളുടെ രണ്ടാമത്തെ വിഭാഗമായ ജൂലാഹ, തേലി, ഭട്ട്, ഗോഗി തുടങ്ങിയ കൂട്ടർക്കിടയിൽ അസംഖ്യം ജാതിപ്പേരുകൾ കാണാമെന്ന് ടൈറ്റസ് പറയുന്നു. "അവയിൽ പലതും അവരുടെ തൊഴിലിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നവയാണ്. ഉദാഹരണത്തിന്, തേലികൾ എണ്ണ (തേൽ) ഉണ്ടാക്കുന്നവരായിരുന്നു. മുസ്ലീം ജാതികളിൽ പലതും പഴയ ഹിന്ദുജാതികളുടെയോ സമൂഹങ്ങളുടെയോ പേരുകൾ തുടർന്ന് നിലനിർത്തിപ്പോന്നു. ജാതിപ്പേരുകൾ മാത്രമല്ല, തിന്നുന്നതിലും കുടിക്കുന്നതിലും വിവാഹം കഴിക്കുന്നതിലും മറ്റുമുണ്ടായിരുന്ന പഴയ ജാതിബോധങ്ങളും തുടർന്നുപോന്നു. ഇസ്ലാംമതത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾക്ക് തീരെ എതിരായ നിലയിൽ മദ്യവിൽപ്പന നടത്തുന്ന കലാൽ എന്നു പേരുള്ള ഒരു ജാതിയും വടക്കെ ഇന്ത്യയിലുണ്ട്. മദ്യവ്യാപാരം ഇസ്ലാമികതത്വങ്ങൾക്ക് തികച്ചും എതിരാണ്. എന്നിട്ടും, ഈ ജാതിയിൽപെട്ട പലരും പൊതുകാര്യങ്ങളിൽ പ്രമുഖരായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്."[7].

ജാതിയും വർഗവും

ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള ജാതിവ്യത്യാസങ്ങൾ ആദ്യകാലത്ത് ഹിന്ദുക്കളുടെയിടയിലെന്നപോലെ അത്ര കർശനമായിരുന്നില്ല. സാമ്പത്തികനിലയിലെ മാറ്റങ്ങൾ വലിയ ബുദ്ധിമുട്ടൊന്നും കൂടാതെ ജാതി മാറാൻ അവരെ സഹായിച്ചിരുന്നു. ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്ന ഒരു പഴയ ചൊല്ലുണ്ട്: "കഴിഞ്ഞ കൊല്ലം ഞാനൊരു ജൂലാഹ (നെയ്ത്തുകാരൻ)യായിരുന്നു. ഇക്കൊല്ലം ഞാൻ ശെയ്ഖ് ആണ്. അടുത്തകൊല്ലം വിളയെടുപ്പ് നന്നായെങ്കിൽ ഞാനൊരു സയ്യിദായിരിക്കും".

7. Murray T. Titus: Islam in India and Pakistan, p. 177

എന്നാൽ, ഫലത്തിൽ ഒരു മർദിതതൊഴിലാളിക്ക് ഒരു നാടുവാഴിപ്രഭുവിന്റെ സ്ഥാനവും പദവിയും കൈവരിക്കുക എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. നെയ്ത്തുകാർ, വെള്ളംകോരികൾ, എണ്ണവിൽപ്പനക്കാർ, വിറകുവെട്ടികൾ, വയൽപണിക്കാർ തുടങ്ങിയ അധ്വാനിക്കുന്ന മുസ്ലീംജനവിഭാഗങ്ങൾ താണ ജാതിക്കാരായിത്തന്നെയാണ് കണക്കാക്കപ്പെട്ടത്. ഹിന്ദു സമുദായത്തിൽ അതേതലത്തിൽപെട്ടവരിൽ നിന്നും അവരുടെ നില ഒട്ടും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നില്ല. ഇസ്ലാമിലെ ആത്മീയനേതാക്കളാകട്ടെ, നാടുവാഴിവർഗങ്ങളുമായി കൂട്ടുകൂടിക്കൊണ്ട് ജാതിമേധാവിത്വത്തിന്റെ സാഹചര്യങ്ങൾക്ക് പിന്തുണ നൽകുകയാണ് ചെയ്തത്. ഹിന്ദുപുരോഹിതന്മാരെപ്പോലെ തന്നെ മുസ്ലീം പുരോഹിതന്മാരും സമുദായത്തിലെ വർഗവിഭജനങ്ങളും ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളും നിലനിർത്താൻ ശ്രമിച്ചു. നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യക്രമം അല്ലാഹു വിധിച്ചതാണെന്നും അതു നിലനിർത്തേണ്ടതാണെന്നും തെളിയിക്കാൻ മുഗൾഭരണകാലത്തെ പ്രശസ്ത വ്യക്തികളായ സിയാവുദ്ദീൻ ബാർനി, മുഹമ്മദ് ബാഖീർഖാൻ തുടങ്ങിയവർ ശ്രമിക്കുകയുണ്ടായി. ബാഖീർഖാൻ 1612ൽ തന്റെ പ്രസിദ്ധമായ 'ഗവണ്മെന്റിനുള്ള താക്കീതുകളിൽ ഇപ്രകാരം എഴുതി: "ഭരണാധികാരികൾ ദുഷിച്ച സ്വഭാവങ്ങളോടു കൂടിയ അനർഹരായ ആളുകളെ പരിശുദ്ധമായ പാരമ്പര്യവും വിവേകവുമുള്ള ആളുകളുടെ സമന്മാരായി കണക്കാക്കരുത്. മൗലികാചാരങ്ങളിലും ഭരണാധികാരത്തിന്റെ നടത്തിപ്പിലും പദവിയിലും സ്ഥാനക്രമം നിലനിർത്തുന്നകാര്യം പരിഗണിക്കണം. വർഗങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾ അപ്രത്യക്ഷമാകുകയും താഴ്ന്ന വർഗക്കാർ മധ്യവർഗക്കാരുടെ അതേ നിലയിൽ ജീവിക്കുന്നുവെന്ന് ഭോഷ്ക്ക് പറയുകയും മധ്യവർഗത്തിൽപെട്ടവർ ഉന്നതവർഗത്തിൽ പെട്ടവരുടെ നിലയിൽ ജീവിക്കുന്നവരാണെന്നു വീമ്പിളക്കുകയും ചെയ്താൽ, ഭരണാധികാരികളുടെ അന്തസ്സ് നഷ്ടപ്പെടും, രാജപദവിയുടെ അടിത്തറകൾ പൂർണമായി തകർന്നു തരിപ്പണമാവും."[8]

സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളിൽ ജാതി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നുവെങ്കിലും പ്രാർഥനയുടെയും ആരാധനയുടെയും ഘട്ടത്തിൽ, ജാതിവർഗ വ്യത്യാസങ്ങൾ വിസ്മരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു എന്ന വസ്തുത രസാവഹമാണ്. പള്ളിയുടെ നാലു ചുമരുകൾക്കുള്ളിൽ മാത്രമാണ് മുസ്ലീം സാഹോദര്യമെന്ന ആദർശം നിലനിർത്തപ്പെട്ടു പോന്നത്. ദരിദ്രരും പണക്കാരും അടുത്തടുത്തിരുന്നു മുട്ടുകുത്തി പ്രാർഥനകൾ നടത്തും; പള്ളിയുടെ പുറത്തു കടന്നാൽ അവർ വീണ്ടും അജ്ലഫ്കളും ഷരീഫുകളുമാവും!

രണ്ടു വ്യത്യസ്തമതങ്ങളിൽ പെട്ട ഹിന്ദുക്കൾക്കും മുസ്ലീങ്ങൾക്കും അവരുടേതായ വ്യത്യസ്തവശങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു എന്നതു ശരിയാണ്.

8. Wm. Theodore de Bary (Ed.) Sources of Indian Tradition. P.P.517- 18.

താരാചന്ദ് തന്നെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയപോലെ "വിഭാഗീയബോധം വളരുകയും പ്രാദേശികമായ ഘടകം രണ്ടിലും മുന്നിട്ടു നിൽക്കുകയും ചെയ്തതിനാൽ രണ്ടു ജനവിഭാഗങ്ങളും തമ്മിൽ ഇണങ്ങി പരസ്പരം കൂടിച്ചേർന്നു ലയിക്കുകയുണ്ടായില്ല."[9] ഈ അർഥത്തിൽ താഴ്ന്ന ജാതിയിൽപ്പെട്ട ഹിന്ദു താഴ്ന്ന ജാതിയിൽ പെട്ട അജ്ലഫിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തനായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ, ചില ആധുനിക ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, അവർ വ്യത്യസ്തദേശീയ ജനവിഭാഗങ്ങളായിരുന്നില്ല. അവർ തമ്മിൽ വർണപരമോ വംശീയമോ ആയ യാതൊരു വ്യത്യാസവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. രണ്ടു മതവിഭാഗങ്ങളിലും പെട്ട കർഷകത്തൊഴിലാളികളും കൂലിവേലക്കാരും മറ്റും യഥാർഥത്തിൽ ഒരേ വർഗത്തിൽപ്പെട്ടവരായിരുന്നു - ഹിന്ദുപ്രഭുക്കളും മുസ്ലീം പ്രഭുക്കളും ഒരേ വർഗത്തിൽ പെട്ടവരായിരുന്നതുപോലെ.

മുസ്ലീം നാടുവാഴിത്തം

ജനങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള തങ്ങളുടെ സ്വന്തം സ്വാധീനശക്തി വർധിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് പുതിയ മുസ്ലീം ഭരണാധികാരികൾ ഹിന്ദുക്കളെ ഇസ്ലാംമതത്തിലേക്കു പരിവർത്തനം ചെയ്യാൻ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചത്. അവർ ചില മുസ്ലീങ്ങൾക്കു ചില പ്രത്യേകാവകാശങ്ങൾ അനുവദിച്ചു. സൈന്യത്തിലും ഭരണകൂടത്തിലുമുള്ള മുഖ്യമായ ഉദ്യോഗങ്ങളെല്ലാം ആരംഭഘട്ടത്തിൽ മുസ്ലീങ്ങളുടെ നിയന്ത്രണത്തിലായിരുന്നു. മുസ്ലീം പ്രഭുക്കൾക്ക് യുദ്ധമാടമ്പിമാർ, ഭരണവിദഗ്ധന്മാർ, ഉപദേശകന്മാർ എന്നീ നിലകളിൽ ഭരണകൂടത്തിൽ പ്രമുഖമായ ഒരു പങ്കുണ്ടായിരുന്നു. അങ്ങനെ മുസ്ലീം സമുദായത്തിലെ ഉന്നതതലത്തിൽപ്പെട്ട ഒരു കൊച്ചുന്യൂനപക്ഷം ശക്തിയുടെയും ഐശ്വര്യത്തിന്റെയും സ്ഥാനങ്ങളിലേക്കുയർന്നു.

ഇതിന്റെ അർഥം ഹിന്ദുമതത്തിൽപ്പെട്ട നാടുവാഴികൾ നിഷ്കാസിതരായി എന്നല്ല. മുസ്ലീം പ്രഭുക്കളുടെ ഒപ്പംതന്നെ ഹിന്ദുമീന്ദാർമാരും വളർന്നു. ജനങ്ങളെ കീഴൊതുക്കി നിർത്തുന്നതിലും കർഷകരെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്നതിലും മുസ്ലീം ഭരണാധികാരികൾ പലപ്പോഴും ഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിലെ സമ്പന്ന വിഭാഗങ്ങളുമായി യോജിച്ചു പ്രവർത്തിച്ചു. വലിയ പ്രാധാന്യമില്ലാത്ത പല ഭരണതസ്തികകളും ഹിന്ദുപ്രമാണികൾക്കു നൽകപ്പെട്ടു. എങ്കിലും മുസ്ലീം പ്രഭുക്കൾക്ക് പൊതുവിൽ ഹിന്ദു നാടുവാഴി പ്രഭുക്കളെ അപേക്ഷിച്ച് കൂടുതൽ മാന്യമായ സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നു. അവർക്ക് സുൽത്നത്തിൽ നിന്ന് അഖ്ത എന്ന പേരിൽ സ്വന്തമായി കാർഷികോൽപ്പന്നങ്ങൾ വസൂലാക്കാനുള്ള അധികാരം ലഭിച്ചു. അഖ്ത ഭൂമികളുടെ കൈവശക്കാർക്ക് ഹിന്ദുജമീന്ദാർമാരേക്കാൾ ഉയർന്ന

9. Tarachand quoted by H. Kabir: Abul Kalam Azad, P. 238.

പദവിയുണ്ടായിരുന്നു. ആവശ്യമായ ഘട്ടങ്ങളിൽ പരമാധികാരികളെ സഹായിക്കാൻ ഒരു സ്ഥിരം സേനയെ വെച്ചുകൊണ്ടിരിക്കാൻ ബാധ്യതയുണ്ടായിരുന്നു എന്നതാണ് ഇതിനു കാരണം. സൈന്യത്തിന്റെ ശക്തി അഖ്തദാറിന്റെ സൈനികപദവിയെ ആശ്രയിച്ചാണ് നിലകൊണ്ടിരുന്നത്. അഖ്തദാർ തന്റെ വരുമാനത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം പട്ടാളക്കാരെ താൽക്കാലികമായി നിയമിക്കുന്നതിനു വേണ്ടി ചെലവാക്കിയിരുന്നു.

ആദ്യം ഭൂമികൾ ഏതാനും കൊല്ലങ്ങൾ മാത്രം കൈവശം വെക്കാനാണ് അനുവദിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ചിലപ്പോൾ ആയുഷ്ക്കാലത്തേക്കു മുഴുവനായി ഭൂമി അനുവദിച്ചുകൊടുക്കുകയും പതിവായിരുന്നു. എന്നാൽ, കാലക്രമേണ ഭൂമിയുടെ കൈവശാവകാശം പരമ്പരാഗതമായിത്തീർന്നു. പതിനാലാം നൂറ്റാണ്ടായപ്പോഴേക്കും അഖ്താഭൂമി കൈവശക്കാർ സമുദായത്തിൽ ഒരു വലിയ ശക്തിയായിത്തീർന്നു. സൽത്നത്ത് സ്റ്റേറ്റിനോട് കൂറുള്ള പ്രമുഖരായ മതപുരോഹിതന്മാർക്കും ഭൂമികൾ നൽകി. അവരും ശക്തരായ നാടുവാഴി പ്രഭുക്കളായിത്തീർന്നു. ഇതിനുപുറമെ വഖഫ് എന്ന പേരിലുള്ള മതപരമായ ഭൂദാനങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. വഖഫിൽ നിന്നുള്ള വരുമാനം പള്ളികളും മദ്രസകളും (സ്കൂളുകൾ) നടത്തുന്നതിനും ജലസേചനത്തിനും വേണ്ടിയായിരുന്നു ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്. അങ്ങനെ സൽത്നത്തിന്റെ കീഴിൽ ഗണ്യമായ ഭൂഭാഗങ്ങളും മറ്റു സമ്പത്തുകളും മുസ്ലീം നാടുവാഴി പ്രഭുക്കളുടെയും മതനേതാക്കന്മാരുടെയും സൈനിക നേതാക്കന്മാരുടെയും കൈകളിലേക്ക് നീങ്ങി.

സുൽത്താൻ പരമാധികാരിയായ സൈനിക കമാണ്ടർ മാത്രമായിരുന്നില്ല. അദ്ദേഹം സ്വയം ഒരു നാടുവാഴി പ്രഭു കൂടിയായിരുന്നു. ഖാസ് അഥവാ ഖാലിസാഭൂമികൾ (രാജകീയ ഭൂമികൾ) എന്നറിയപ്പെടുന്ന ധാരാളം ഭൂസ്വത്തുക്കൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്വന്തം ഉടമാവകാശത്തിലായിരുന്നു.

രാജാവിന്റെയും സ്വകാര്യ നാടുവാഴികളുടെയും സ്വകാര്യഭൂമികൾക്ക് പുറമെ സമുദായത്തിന്റെ പൊതുസ്വത്തായ ഭൂമികളുമുണ്ടായിരുന്നു. പ്രാദേശിക ഗ്രാമഭരണകൂടത്തിലെ ഹിന്ദുക്കളായ പ്രമാണികളെയും കണക്കെഴുത്തുകാരെയും പുതിയ ഭരണാധികാരികൾ അപ്പാടെ നിലനിർത്തി; ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഘടനയിൽ വന്ന മാറ്റങ്ങളും അവിരാമമായി തുടർന്നുകൊണ്ടിരുന്ന വെട്ടിപ്പിടിക്കൽ യുദ്ധങ്ങളും ഈ പഴയ സമ്പ്രദായത്തിൽ പറയത്തക്ക മാറ്റങ്ങളൊന്നും വരുത്തിയില്ല.

ജനങ്ങളുടെ ജീവിതരീതി ഏറെക്കുറെ പഴയ മട്ടിൽ തന്നെ തുടർന്നുപോന്നു. എങ്കിലും ആക്രമണകാരികളുടെ കൈകളിൽ പഴയ ഗ്രാമഭരണവ്യവസ്ഥ കർഷകരെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്നതിനുള്ള ഒരുപകരണമായി മാറി. നികുതിയടയ്ക്കൽ ഗ്രാമത്തിന്റെ കൂട്ടായ ഉത്തരവാദിത്വമായിരുന്നു.

എന്നാൽ, നേരത്തേ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, നാടുവാഴിത്തം ഗ്രാമഭരണ വ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തികാസമത്വങ്ങൾക്കു വളമിടുകയും അവയ്ക്ക് പരിപാവനത കൽപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ ഉയർന്നവരും താഴ്ന്നവരും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾ വർധിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. ഗ്രാമഘടന കൂടുതൽ കൂടുതൽ സമൂഹത്തിലെ സമ്പന്നരായ ഉയർന്ന വിഭാഗത്തിന്റെ നിയന്ത്രണത്തിലായിത്തീർന്നു. കർഷകജനത കൂടുതൽ കൂടുതൽ ദരിദ്രരായിത്തീരുകയും ചെയ്തു.

സുൽത്താൻ വാഴ്ചയിലെ അന്തഃഛിദ്രങ്ങൾ

സൽത്‌നത്തിന്റെ പ്രധാന വരുമാനമാർഗങ്ങൾ ഭൂനികുതി, ഖാസ്ഭൂമികളിൽ നിന്നുള്ള വരുമാനം, അഖ്താഭൂമികളിൽ നിന്നുള്ള ഉൽപ്പാദനത്തിന്റെ ഒരു പങ്ക്, യുദ്ധങ്ങളിൽ ശത്രുക്കളിൽ നിന്നും പിടിച്ചെടുക്കുന്ന വസ്തുക്കൾ, ഭവനനികുതി, ജലനികുതി തുടങ്ങിയവയായിരുന്നു. സുൽത്താന്മാർ അവിശ്വാസികളുടെമേൽ ഒരു പ്രത്യേകനികുതി (ജസിയ)യും ചുമത്തി. ഇത് ആരംഭത്തിൽ അമുസ്ലിങ്ങളുടെ മേൽ "അവരുടെ ജീവനും സ്വത്തും സംരക്ഷിക്കുന്നതിനും സൈനികസേവനത്തിൽ നിന്ന് അവരെ ഒഴിവാക്കുന്നതിനും വേണ്ടി" ചുമത്തപ്പെട്ട ഒരു പ്രത്യേക നികുതിയായിരുന്നു. എന്നാൽ, കാലക്രമേണ അത് എല്ലാ ഹിന്ദുക്കളുടെ മേലും ചുമത്തപ്പെട്ട ഒരു മതനികുതിയായിത്തീർന്നു. ഈ നികുതികളുടെ ഭാരം പേറേണ്ടിവന്നത് അധ്വാനിക്കുന്ന പാവപ്പെട്ട കർഷകരായിരുന്നു എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. ഇത് സ്വാഭാവികമായും അവർക്കിടയിൽ കലാപത്തിന്റെ ഒരു തീപ്പൊരിയായിത്തീർന്നു. പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തിൽ ലോധിവംശത്തിന്റെ ഭരണകാലത്ത് ഒട്ടേറെ ഗ്രാമീണർ നികുതി പിരിക്കാൻ നിയുക്തരായ അഫ്ഘാൻകാർക്കെതിരായി ലഹളയ്ക്കു മുതിർന്നതിനെത്തുടർന്ന് സ്ഥിതി വഷളായിത്തീർന്നു. എന്നാൽ, ഈ കലാപങ്ങൾ ക്രൂരമായി അടിച്ചമർത്തപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്.

നാടുവാഴി പ്രഭുക്കൾക്കിടയിലുണ്ടായ കിടമത്സരങ്ങളും സംഘർഷങ്ങളും, ചെറുകിടക്കാരായ ഭൂപ്രഭുക്കളുടെ കലാപങ്ങൾ, കർഷകർക്കിടയിൽ വർധിച്ചുവന്ന അസംതൃപ്തി മുതലായവയെല്ലാം കൂടിച്ചേർന്ന് അവസാനം സൽത്‌നത്തിന്റെ അധികാരശക്തിയെ വളരെയധികം ദുർബലമാക്കിത്തീർത്തു. ബംഗാൾ ദൽഹിയിൽ നിന്ന് സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിച്ചു. ഏതാണ്ട് പതിനാലാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തിൽ ഷംസുദ്ദീൻ ഇലിയാസ് ഷാ ബംഗാൾ സംസ്ഥാനത്തിന്റെ നിയന്ത്രണം കൈയടക്കി. അതിനേത്തുടർന്ന് മറ്റ് ആശ്രിതരും സൽത്‌നത്തിനോടുള്ള കൂറ് ഉപേക്ഷിച്ച് സ്വതന്ത്രരായിത്തീർന്നു. പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ വടക്കെ

ഇന്ത്യയിൽ, ബംഗാൾ, ജോൺപൂർ, മാൾവ, ബിഹാർ, കാശ്മീർ, സിന്ധ്, മുൾത്താൻ, ഗുജറാത്ത് എന്നിങ്ങനെ ഒട്ടേറെ കൊച്ചുനാടുവാഴിത്ത ഭരണകൂടങ്ങൾ ഉടലെടുത്തു. ദൽഹി സൽത്തനത്തിന്റെ നാശാവശിഷ്ടങ്ങളിൽ നിന്ന് ഉയർന്നുവന്ന ഡെക്കാണിലെ ബാഹ്മനിരാജ്യം വിപുലവും ശക്തവുമായിരുന്നു. എന്നാൽ, ബാഹ്മനി സുൽത്താന്മാരുടെ അതിർകവിഞ്ഞതും താന്തോന്നിത്തപരവുമായ നയങ്ങളും കൊട്ടാരത്തിലെ ഉപജാപങ്ങളും ജനങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള അസംതൃപ്തിയും കൂടി പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ അതിന്റെ തകർച്ചയ്ക്ക് വഴിതെളിച്ചു. ബ്രാഹ്മനിസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ അങ്ങുമിങ്ങുമുള്ള അവശിഷ്ടങ്ങളിൽ നിന്ന് ബേറാർ, അഹമ്മദ്നഗർ, ബീജാപൂർ, ഗോൽക്കൊണ്ട, ബിഹാർ എന്നീ സ്വതന്ത്രരാജ്യങ്ങൾ ഉടലെടുത്തു. വിവിധ സുൽത്താന്മാർക്കിടയിലുണ്ടായ ഭിന്നിപ്പുകളും വഴക്കുകളും വിജയനഗര സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്ക് വഴിതെളിച്ചു. പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും ശക്തമായ സാമ്രാജ്യമായിരുന്നു അത്. സുപ്രസിദ്ധമായ വിജയനഗരമായിരുന്നു തലസ്ഥാനം. 1420ൽ വിജയനഗരം സന്ദർശിച്ച ഇറ്റാലിയൻ സഞ്ചാരി നിക്കളോ കോന്തി ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തി: "ഈ നഗരത്തിൽ ആയുധം ധരിക്കാൻ പറ്റിയ തൊണ്ണൂറായിരം ആളുകളുണ്ടെന്ന് കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. അവരുടെ രാജാവ് ഇന്ത്യയിലെ മറ്റ് എല്ലാ രാജാക്കന്മാരെക്കാളും പ്രബലനാണ്."[10] എന്നാൽ, ഒരു നൂറ്റാണ്ടിനകം ഈ സാമ്രാജ്യവും നാശത്തിന്റെ വക്കത്തെത്തി. ബിജാപൂർ, അഹമ്മദ്നഗർ, ബിദാർ, ഗോൽക്കൊണ്ട എന്നിവയുടെ സംയുക്താക്രമണത്തെ നേരിടാൻ വിജയനഗരത്തിന്റെ സൈന്യങ്ങൾക്കു സാധിച്ചില്ല. 1565ലെ പരാജയത്തെത്തുടർന്ന് വിജയനഗരസാമ്രാജ്യം അതിവേഗം ഛിന്നഭിന്നമായി. അതിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങളിൽ നിന്ന് തെക്കേ ഇന്ത്യയിൽ ഒട്ടേറെ സ്വതന്ത്രരാജ്യങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നു.

മുഗൾഭരണത്തിന്റെ തുടക്കം

ഇതിനിടയിൽ തിമൂറിന്റെ ഒരു പിൻഗാമിയും കാബൂളിലെ ഭരണാധികാരിയുമായ ബാബർ മധ്യേഷ്യയിൽവെച്ച് സംഘടിപ്പിച്ച സൈന്യവുമായി വന്ന് വടക്കെ ഇന്ത്യയെ ആക്രമിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന് ദൽഹിയിലെ അവസാനത്തെ സുൽത്താനായ ഇബ്രാഹിം ലോദിയുടെയും, മേവാറിലെ റാണാ സംഗ്രാംസിങ്ങിന്റെയും ധീരമായ പ്രതിരോധം നേരിടേണ്ടിവന്നു. എന്നാൽ, 1526ലെ ചരിത്രപ്രസിദ്ധമായ പാനിപ്പത്ത് യുദ്ധത്തിൽ ബാബർ ഇബ്രാഹിം ലോദിയെ തോൽപ്പിച്ച് ദൽഹി പിടിച്ചടക്കി മുഗൾവംശം

10. Quoted by Robert Swell: A Forgotten Empire, pp.80, 82.

സ്ഥാപിച്ചു. അദ്ദേഹം തന്റെ സ്വാധീനം വടക്കെ ഇന്ത്യയുടെ ഭൂരിഭാഗത്തേക്കും അതിവേഗം വ്യാപിപ്പിച്ചു. കൊച്ചുരാജ്യങ്ങളെ ബലംകൊണ്ടും തന്ത്രം കൊണ്ടും അടിമപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് അദ്ദേഹം വിപുലമായ ഒരു സാമ്രാജ്യത്തിന് അടിത്തറയിട്ടു. ഇങ്ങനെയാണ് ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിലെ ഏറ്റവും ശക്തിമത്തും ഏറ്റവും വലുതുമായ നാടുവാഴിത്തസാമ്രാജ്യം സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടത്. രണ്ടും നൂറ്റാണ്ടുകളോളം നീണ്ടുനിന്ന ഈ മുഗൾസാമ്രാജ്യം ഇന്ത്യയുടെ സംസ്കാരത്തിലും നാഗരികതയിലും മായ്ക്കാനാവാത്ത മുദ്ര പതിപ്പിച്ചു.

മുഗൾസാമ്രാജ്യം യശസ്സിന്റെ പാരമ്യത്തിലെത്തിയത് ബാബറിന്റെ പൗത്രനായ അക്ബറുടെ (1556-1605) ഭരണകാലത്താണ്. അക്ബർ തന്റെ സാമ്രാജ്യത്തെ കേന്ദ്രീകൃതമായ ഒരു ഭരണകൂടത്തിൻകീഴിൽ കൊണ്ടുവരികയും പരസ്പരം മത്സരിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന കൊച്ചുരാജ്യങ്ങളുടെ സംവിധാനത്തിന് അന്ത്യം കുറിക്കുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹം തന്റെ സാമ്രാജ്യത്തെ ഒട്ടേറെ സംസ്ഥാനങ്ങളായി വിഭജിക്കുകയും അവ ഭരിക്കാൻ തന്റെ നേരിട്ടുള്ള മേൽനോട്ടത്തിൽ വൈസ്റോയിമാരെ നിയമിക്കുകയും ചെയ്തു. ഹിന്ദുക്കളുമായുള്ള അക്ബറുടെ ബന്ധങ്ങൾ സൗഹാർദപരങ്ങളായിരുന്നു. അവരോടുള്ള സൗമനസ്യത്തിന്റെ സൂചനയായി അദ്ദേഹം തന്റെ മുൻഗാമികൾ ഹിന്ദുക്കളുടെ മേൽ ചുമത്തിയിരുന്ന ജസിയ എന്ന നികുതി എടുത്തുകളഞ്ഞു. ഭരണകൂടത്തിലും സൈന്യത്തിലും ഉയർന്ന സ്ഥാനങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം ഹിന്ദുനാടുവാഴി പ്രഭുക്കളെ നിയമിച്ചു. തന്റെ കൊട്ടാരത്തിൽ മുസ്ലീം പുണ്യപുരുഷന്മാരുടെയും പണ്ഡിതന്മാരുടെയും ഒപ്പം ഹിന്ദു പണ്ഡിതന്മാരും സ്ഥാനമലങ്കരിച്ചിരുന്നു. ഹിന്ദുക്കളുമായുള്ള തന്റെ ബന്ധം രജപുത്രഭരണാധികാരികളുമായുള്ള വിവാഹബന്ധം വഴി അദ്ദേഹം അരക്കിട്ടുറപ്പിച്ചു. അക്ബറിനു തന്നെ ഒരു രജപുത്രഭാര്യയുണ്ടായിരുന്നു.

ദൈവത്തിന്റെ നിഴൽ

മതഭ്രാന്തന്മാരായ ഉലെമാക്കളുടെ ഹിന്ദുവിരോധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സുശക്തവും കേന്ദ്രീകൃതവുമായ ഒരു സാമ്രാജ്യം കെട്ടിപ്പടുക്കുക സാധ്യമല്ലെന്ന് ചക്രവർത്തിക്കറിയാമായിരുന്നു. ഉലെമാക്കൾ സങ്കുചിതമനസ്ക്കരും യുക്ത്യനുസൃതമല്ലാതെ പ്രവർത്തിക്കുന്നവരും മാത്രമല്ല, ദുരാഗ്രഹികളും അധികാരദുർമോഹികളും അഴിമതിക്കാരും പരസ്പരാസൂയയ്ക്കും കൊട്ടാരത്തിലെ ഉപജാപങ്ങൾക്കും അരു നിൽക്കുന്നവരും ആയിത്തീർന്നു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. അവരുടെ ശക്തി തടയാനായി അക്ബർ മതകാര്യത്തിൽ ഉദാരവീക്ഷണമുള്ള മുസ്ലീങ്ങളുടെയും ഹിന്ദുക്കളുടെയും പിന്തുണയോടുകൂടി തന്റെ ഭരണകൂടത്തെ മതനിരപേ

ക്ഷവും ജനകീയവുമായ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ശക്തിപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിച്ചു. ഈ പ്രവർത്തനത്തിൽ അദ്ദേഹത്തെ സ്വാധീനിച്ചതും അദ്ദേഹത്തിന് പ്രോത്സാഹനം നൽകിയതും അബുൽ ഫസലും ഫസലിന്റെ സഹോദരൻ ഫൈസിയുമാണ്. ഫൈസി അദ്ദേഹത്തെ പ്രശംസയോടെ വിവക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളത് "ദൈവത്തിന്റെ നിഴൽ" എന്നാണ്. അയിനീ അക്ബറിൽ അബുൽ ഫസൽ ഇപ്രകാരം എഴുതി:

"രാജാവ് മതപരമായ എല്ലാ അഭിപ്രായ ഭിന്നതകൾക്കും ഉപരിയായിരിക്കണം. തനിക്ക് ഓരോ വർഗത്തോടും ഓരോ സാമൂഹ്യവിഭാഗത്തോടുമുള്ള ചുമതല നിർവഹിക്കുന്ന മാർഗത്തിൽ മതപരമായ പരിഗണനകൾ തടസ്സമാവാതെ നോക്കേണ്ടതാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിപുലമായ സംരക്ഷണത്തിൽ ഓരോരുത്തരും സമാധാനവും ആനന്ദവും കണ്ടെത്തണം. അങ്ങനെ ദൈവത്തിന്റെ നിഴൽ നൽകുന്ന ഗുണങ്ങൾ സനാതനമായിരിക്കട്ടെ."

അക്ബർ തന്നെ പേർസ്യയിലെ ഭരണാധികാരിയായിരുന്ന ഷാ അബ്ബാസിന് എഴുതിയ കത്തുകളിലൊന്നിൽ ഇങ്ങനെ കാണുന്നു:

"വിവിധ മതസമുദായങ്ങൾ ദൈവം നമ്മെ ഏൽപ്പിച്ച ദിവ്യനിധികളാണ്. നാം അങ്ങനെ തന്നെ അവയെ സ്നേഹിക്കണം. ഓരോ മതവും ദൈവത്തിന്റെ അനുഗ്രഹം ലഭിച്ചിട്ടുള്ളതാണെന്ന് നാം ഉറച്ചു വിശ്വസിക്കണം. സനാതന സൗഹൃദത്തിന്റെ ഹരിതാഭമായ പൂങ്കാവനത്തിലെ ആനന്ദം അനുഭവിക്കാനായിരിക്കണം നമ്മുടെ ആത്മാർഥമായ പരിശ്രമം. എല്ലാ മനുഷ്യരുടെ മേലും ഒരു പോലെ തന്റെ അനുഗ്രഹങ്ങൾ വർഷിക്കുന്ന ദൈവത്തിന്റെ നിഴലുകളായ രാജാക്കന്മാർ ഈ തത്വം ഒരിക്കലും ഉപേക്ഷിക്കരുത്."

ഉലെമാക്കളുടെ അന്ധവിശ്വാസജഡിലമായ യാഥാസ്ഥിതികത്വത്തെ തടയുന്നതിനായി അക്ബർ ഇസ്ലാം, ഹിന്ദുമതം, ക്രിസ്തുമതം മുതലായ മതങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള താരതമ്യപഠനം പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. സഹിഷ്ണുത, സാഹോദര്യം, വിശ്വാസസ്വാതന്ത്ര്യം എന്നിവ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രഖ്യാപിത നയങ്ങളായിരുന്നു. സൂഫിമാർ, പണ്ഡിതന്മാർ, വിവിധ മതങ്ങളിലെ ചിന്തകന്മാർ എന്നിവരെ അദ്ദേഹം ഫത്തേഹ്പൂർ സിക്രിയിലുള്ള തന്റെ പ്രാർഥനാമന്ദിരത്തിലേക്ക് ക്ഷണിക്കുകയും ദാർശനികചർച്ചകൾ സംഘടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. ഉലെമാക്കൾ ഈ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ വെറുപ്പ് പ്രകടിപ്പിച്ചപ്പോൾ അദ്ദേഹം താനാണ് "ഇമാം ആദിൽ" (മുസ്ലീങ്ങളുടെ മതത്തലവൻ) എന്നു പ്രഖ്യാപിച്ചു. ദിൻ ഇലാഹി എന്ന ഒരു പുതിയ മതം സ്ഥാപിക്കാൻ കൂടി അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചു. എന്നാൽ, യാഥാസ്ഥിതിക മുസ്ലീങ്ങളുടെ ഉറച്ച എതിർപ്പുകൾ കാരണം അതിൽ അദ്ദേഹം വിജയിക്കുകയുണ്ടായില്ല.

ശിഥിലീകരണത്തിന്റെ ആരംഭം

അക്ബർ 1605ൽ മരിച്ചപ്പോൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പുത്രൻ സലിം ലോകത്തിന്റെ നേതാവ് എന്നർഥമുള്ള ജഹാംഗീർ എന്ന പേർ സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ട് സിംഹാസനാരോഹണം ചെയ്തു. മദ്യപാനത്തിനും മറ്റു സുഖഭോഗങ്ങൾക്കും അടിമപ്പെട്ട ദുർബലനായ ഒരു ഭരണാധികാരിയായിരുന്നു അദ്ദേഹം. 1627ൽ അദ്ദേഹം മരിച്ചപ്പോൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മകൻ ഷാജഹാൻ സമ്രാട്ടായി (1627–1658). ജഹാംഗീറിനെപ്പോലെ ഷാജഹാനും മുഗൾസാമ്രാജ്യത്തെ തെക്കോട്ടേക്ക് വ്യാപിപ്പിക്കാൻ ഇടവിടാതെ ശ്രമം നടത്തുകയുണ്ടായി.

എന്നാൽ, ഈ സമയമായപ്പോഴേക്ക് മുഗൾഭരണത്തിന്റെ ശിഥിലീകരണത്തിന്റെ ആദ്യത്തെ ലക്ഷണങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു തുടങ്ങിയിരുന്നു. നിഷ്കരുണമായ ചൂഷണം കർഷകരെ പാപ്പരാക്കിത്തീർത്തു. ക്ഷാമവും പകർച്ചവ്യാധികളും ഡെക്കാൺ, ഗുജറാത്ത് തുടങ്ങിയ പ്രദേശങ്ങളെ വലച്ചുകളഞ്ഞു. മുഗൾസാമ്രാജ്യത്തെപ്പറ്റി ജനങ്ങൾക്കുണ്ടായിരുന്ന മതിപ്പും പ്രതീക്ഷയും അവസാനിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഷാജഹാന്റെ പുത്രൻ ഔറംഗസേബിന്റെ ദീർഘകാലത്തെ ഭരണകാലത്ത് ജനങ്ങളുടെ അസംതൃപ്തി പതിന്മടങ്ങു വർധിച്ചു. ഔറംഗസേബിന്റെ യുക്തിഹീനമായ മതനയവും അസഹിഷ്ണുതയും അക്ബറിന്റെ പ്രബുദ്ധമായ മതനിരപേക്ഷതയുടെ ആദർശനങ്ങളിൽ നിന്ന് തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. കലാപങ്ങൾക്കു കളമൊരുക്കാനും ഹിന്ദുരാജാക്കന്മാരുടെ എതിർപ്പുകളെ ശക്തിപ്പെടുത്താനും മാത്രമേ അതു സഹായിച്ചുള്ളൂ. ശിവാജിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ മഹാരാഷ്ട്രക്കാർ മുഗൾമേധാവിത്വത്തിൽ നിന്ന് മോചനം നേടാൻ സമരം തുടങ്ങി. പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തിൽ അവർ പ്രബലമായ ഒരു സ്വതന്ത്രരാഷ്ട്രം കെട്ടിപ്പടുത്തു. രാജസ്ഥാൻ തുടങ്ങിയ മറ്റു പ്രദേശങ്ങളിലും അസ്വസ്ഥതകളുണ്ടായി. മുഗൾസാമ്രാജ്യത്വം തകർച്ചയുടെ വക്കത്തെത്തി.

ചരിത്രപരമായി നോക്കിയാൽ മുഗളന്മാരാണ് ഇന്ത്യക്ക് ആദ്യമായി ഏകീകൃതവും കേന്ദ്രീകൃതവുമായ ഒരു ഭരണകൂടം നൽകിയത്. പ്രത്യേകിച്ചും അക്ബർ, ജഹാംഗീർ, ഷാജഹാൻ, ഔറംഗസേബ് എന്നിവരുടെ ഭരണകാലത്ത് ഇന്ത്യയുടെ മിക്ക ഭാഗങ്ങളും ഒരൊറ്റ കേന്ദ്രീകൃതഭരണത്തിൻ കീഴിലായി. വിശാലമായ മുഗൾസാമ്രാജ്യത്തിനുള്ളിൽ ഒട്ടേറെ ഹിന്ദുരാജാക്കന്മാരും മുസ്ലീം രാജാക്കന്മാരും ചക്രവർത്തിയുടെ ആധിപത്യമംഗീകരിച്ചുകൊണ്ട് ഒരു തരം സ്വയംഭരണം നിലനിർത്തുന്നുണ്ടായിരുന്നു. മുഗൾസാമ്രാജ്യം ദുർബലമായപ്പോൾ അവരിൽ പലരും കേന്ദ്ര

ത്തിലെ അധികാരികൾക്കെതിരായി വീണ്ടും വീണ്ടും കലാപങ്ങൾ നട ത്താൻ തുടങ്ങി.

ഔറംഗസേബിനു ശേഷം വന്ന മുഹമ്മദ്ഷാ, അഹമ്മദ്ഷാ, ആലം ഗീർ രണ്ടാമൻ, ഷാ ആലം രണ്ടാമൻ, അക്ബർ രണ്ടാമൻ, ബഹദൂർഷാ എന്നിവർ നാമമാത്രസമ്രാട്ടുകളായിരുന്നു. സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ അതിർത്തി കൾ അതിവേഗം ചുരുങ്ങിച്ചുരുങ്ങി വന്നു. കീഴ്ക്കോയ്മക്കാരായ രാജാ ക്കന്മാരും സുൽത്താന്മാരും മാത്രമല്ല, അത്രതന്നെ പ്രമുഖരല്ലാത്ത നാടു വാഴികളും ഗവർണർമാരും അധികാരത്തിനുവേണ്ടി കടുത്ത പോരാട്ട ങ്ങളിലേർപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ സംഘട്ടനങ്ങളുടെയും മത്സരങ്ങളുടെയും ഒരു പുതിയ കാലഘട്ടത്തിന്റെ ആരംഭം കുറിക്കപ്പെട്ടു. ഈ സംഭവവികാസ ങ്ങളും വർധിച്ചുവന്ന നാടുവാഴിത്തചൂഷണവും സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ സമ്പൽഘടനയെയാകെ താറുമാറാക്കി. നികുതികളുടെയും മറ്റു പിരി വുകളുടെയും ഭാരം ദുസ്സഹമായിരുന്നു. ഭൂനികുതി ഉൽപ്പന്നങ്ങളുടെ 50 മുതൽ 75 ശതമാനം വരെയായിരുന്നു. കൃഷിക്കാരുടെയും കൈത്തൊ ഴിലുകാരുടെയും ജീവിതരീതി അധികമധികം അധഃപതിച്ചു. സൽത്ന ത്തിന്റെ അവസാനകാലത്ത്, 1468ൽ, റഷ്യൻ സഞ്ചാരി അഫനിസി നികി തിൻ ഇപ്രകാരം അഭിപ്രായപ്പെടുകയുണ്ടായി: “രാജ്യം ജനങ്ങളെ ക്കൊണ്ട് നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നു; എന്നാൽ അവരുടെ സ്ഥിതി ദയനീയമാണ്. അതേ സമയത്ത് പ്രഭുക്കൾ വളരെയധികം സമ്പന്നരും ആഡംബര പ്രിയരുമാണ്”. തെക്കേ ഇന്ത്യയിലെ സ്ഥിതിയും വ്യത്യസ്തമായിരു ന്നില്ല. “തെക്കെ ഇന്ത്യയിലെ കൃഷിക്കാരെ പ്രഭുക്കന്മാർ നിർദയമായി മർദിച്ചമർത്തുന്നു”വെന്നും “ജനങ്ങൾ കനത്ത ദാരിദ്ര്യത്തിലും ദുഃഖ ത്തിലും കഴിയുകയാണെ”ന്നും സെവെൽ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.[11] മുഗൾഭരണത്തിന്റെ അവസാനമായപ്പോഴേക്കും സ്ഥിതിഗതികൾ കൂടു തൽ വഷളായിത്തീർന്നു. പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിൽ മുഗൾ ഇന്ത്യയിൽ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ട ഒട്ടേറെ ക്ഷാമങ്ങളെപ്പറ്റി മോർലാൻഡ് സൂചിപ്പിക്കു ന്നുണ്ട്.[12] സാമ്പത്തികമായ കുഴപ്പങ്ങളും സാമൂഹ്യാസംതൃപ്തിയും വിദേശീയാക്രമണങ്ങൾക്ക് അനുകൂലമായ അന്തരീക്ഷം സൃഷ്ടിച്ചുകൊ ടുത്തു. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തോടുകൂടി മഗൾസാമ്രാജ്യം ഫലത്തിൽ ഇല്ലാതായി; പേരിനു മാത്രം മറ്റൊരു നൂറ്റാണ്ടുകൂടി ഇഴ ഞ്ഞുനീങ്ങിയെങ്കിലും.

---

11. Sewell: A Forgotten Empire, pp. 280-281.
12. Moreland: Akbar to Aurangazeb, pp. 204-19.

മുഗൾഭരണത്തിന്റെ അന്ത്യം

മുഗൾഭരണകാലഘട്ടം പൊതുവേ ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിൽ മധ്യയുഗത്തിന്റെ അവസാനവും ആധുനികദശയുടെ ഉദയവും കുറിക്കുന്നു. പതിനാലാം നൂറ്റാണ്ടിനും പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ ഇന്ത്യയിലൊട്ടുക്കും ഒരു പുതിയ ചൈതന്യം അലയടിച്ചു. ഓരോ രംഗത്തും - സാമ്പത്തികസാമൂഹ്യ സാംസ്കാരിക രംഗങ്ങളിലെല്ലാം - ഒരു പുതിയ മുന്നേറ്റമുണ്ടായി. നാടുവാഴിത്ത ബന്ധങ്ങൾ ബൂർഷ്വാബന്ധങ്ങൾക്കു വഴിമാറിക്കൊടുക്കുന്നതിന്റെ സൂചനകൾ പലേടത്തും കണ്ടുതുടങ്ങി. ഇന്ത്യയിൽ വിവിധ ഭാഷകളുടെ വളർച്ചയോടുകൂടി പുതിയ ദേശീയജനവിഭാഗങ്ങൾ ആവിർഭവിക്കാൻ തുടങ്ങിയ കാലമായിരുന്നു അത്. ഈ മാറ്റങ്ങൾ ദാർശനികവും മതപരവുമായ മേഖലകളിലും അലയടിച്ചു. അവ നൂറ്റാണ്ടുകളായി നിലനിന്നുപോന്ന മയക്കത്തിൽ നിന്നും സ്തംഭനത്തിൽ നിന്നും ജനങ്ങളെ തട്ടിയുണർത്തി.

സ്വയം പര്യാപ്തമായ ഗ്രാമസമുദായം, അപ്പോഴും സാമൂഹ്യമായ ഉൽപാദനത്തിന്റെയും ഭരണത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനഘടകമായിരുന്നു. എന്നാൽ, ഭൂമി മുഴുവൻ ഗ്രാമസമുദായത്തിന്റെ പൊതുവായ ഉടമസ്ഥതയിലായിരുന്നുവെന്നോ, ഇന്ത്യയിൽ സ്വകാര്യഭൂവുടമാവകാശം നിലനിന്നിരുന്നില്ലെന്നോ, ഇതിനർഥമില്ല. ഗ്രാമസമുദായം കാർഷികബന്ധങ്ങളുടെ രൂപങ്ങളിൽ ഒന്നു മാത്രമായിരുന്നു. അത് എല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു സാർവത്രികസമ്പ്രദായമായിരുന്നില്ല. നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞതുപോലെ, കാർഷികരംഗത്തിൽ വിവിധതരത്തിലുള്ള ഉടമാവകാശങ്ങൾ, കാർഷികോൽപ്പന്നങ്ങളുടെ മേലുള്ള സ്വകാര്യ സ്വത്തുടമാവകാശം എന്നിവ അതിവേഗം വളരാൻ തുടങ്ങി. കൃഷി ചെയ്യാൻ പറ്റാത്ത ഭൂമികൾ, മേച്ചിൽസ്ഥലങ്ങൾ, വനങ്ങൾ എന്നിവയിൽ മാത്രമേ പൊതുവുടമാവകാശം നിലനിന്നുള്ളു. കൃഷിയോഗ്യമായ ഭൂമികളെല്ലാം സമ്പന്ന കുടുംബങ്ങൾ കൈയടക്കിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ചില പ്രദേശങ്ങളിൽ ഭൂമിയുടെ മേൽ പേരിന് പൊതുവുടമാവകാശമായിരുന്നു. കൃഷി ചെയ്യാൻ വേണ്ടി മാത്രമായി ഭൂമി ഉയർന്ന ജാതിക്കാരായ കുടുംബങ്ങൾക്ക് പങ്കിട്ടുകൊടുക്കുകയായിരുന്നു പതിവ്. പരമ്പരാഗതമായ ഈ കൈവശാവകാശം ക്രമത്തിൽ സ്വകാര്യസ്വത്തുടമയായിത്തീർന്നു. കൈവശാവകാശക്കാർ മിക്കവരും നേരിട്ടു കൃഷി ചെയ്യുന്നവരായിരുന്നില്ല. പണിയെടുക്കാതെ കാർഷികോൽപ്പന്നങ്ങൾ സമ്പാദിക്കാനുള്ള ഒരു മാർഗമായിരുന്നു ഇത്. പട്ടാളക്കാർക്കും ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാർക്കും പുരോഹിതന്മാർക്കും ദാനമായി കിട്ടിയ ഭൂമികൾ സ്വകാര്യസ്വത്തുക്കൾ വർധിപ്പിക്കാൻ മാത്രമല്ല സ്ഥാനമാനങ്ങളും പദവികളും നിലനിർത്താനും സഹായിച്ചു. കൃഷിക്കാ

രുടെ അസംതൃപ്തികൾക്കും കലാപങ്ങൾക്കും പ്രചോദനം നൽകിയ സങ്കീർണമായ ഈ നാടുവാഴിത്ത സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥക്കുള്ളിലാണ് പതിനാലും പതിനേഴും നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കിടയിൽ മുതലാളിത്തോൽപ്പാദനരീതിയുടെ അംശങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു തുടങ്ങിയത്. ചരക്കുൽപാദനവും കൈമാറ്റ വ്യവസ്ഥയും നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ അടിത്തറ ഇളക്കാൻ തുടങ്ങി. കൈവേലക്കാർ, നാട്ടുപണിക്കാർ, നൂൽനൂൽപ്പുകാർ, നെയ്ത്തുകാർ, ആശാരിമാർ, കൊല്ലന്മാർ, ആട്ടുകാർ തുടങ്ങിയവർ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ചൂഷണം ചെയ്യപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. അവരുടെയിടയിൽ ഒരു പുതിയ ഉൽബുദ്ധത അലയടിച്ചു.

എന്നാൽ, യൂറോപ്പുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുമ്പോൾ ചരക്കുകളുടെ ഉൽപാദനത്തിലും മുതലാളിത്തരീതിയിലുള്ള വിനിമയങ്ങളിലും ഇന്ത്യ പിന്നണിയിലായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥ തുടങ്ങിയ ചരിത്രപരമായ പ്രത്യേകതകൾ ഉൽപാദനവ്യവസ്ഥയുടെ പുരോഗതിയെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ തടസ്സപ്പെടുത്താൻ തുടങ്ങി. നാടുവാഴിത്ത ചൂഷണത്തിന്റെ കാഠിന്യം, രാഷ്ട്രീയ കേന്ദ്രീകരണത്തിന്റെ ദൗർബല്യം, ഒരു പൊതുദേശീയഭാഷയുടെ അഭാവം, അയവില്ലാത്ത ജാതിസമ്പ്രദായം എന്നിവയും മറ്റു കാലഹരണപ്പെട്ട ആചാരങ്ങളും മുതലാളിത്തോൽപാദനരീതിയെ തടഞ്ഞുനിർത്തിയിരുന്നു. മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയുടെ മുന്നോടിയായ ചരക്കുൽപാദനവ്യവസ്ഥയും അവികസിതമായിരുന്നു. ആധുനികയന്ത്രങ്ങൾ അക്കാലത്ത് അറിയപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. രാജാക്കന്മാരുടെ കൊട്ടാരങ്ങൾക്കു ചുറ്റും വളർന്നുവന്ന നഗരങ്ങളിലും കൊച്ചുപട്ടണങ്ങളിലും പരുത്തി- പട്ടുവസ്ത്രങ്ങളും ആഭരണങ്ങളും വീട്ടുസാമാനങ്ങളും ആയുധങ്ങളും മറ്റു സാമഗ്രികളും ഉണ്ടാക്കുന്ന ഏതാനും കാർഖാനകൾ (പണിപ്പുരകൾ) ഉയർന്നുവന്നു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. എന്നാൽ, ഈ കാർഖാനകളിലെ ഉൽപാദനം മുഖ്യമായും കൊട്ടാരങ്ങളുടെയും ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരുടെയും സൈന്യത്തിന്റെയും ആവശ്യങ്ങൾ നിറവേറ്റാനാണ് ഉദ്ദേശിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. വിദേശവിപണികളിൽ വിൽക്കുന്നതിനായി തുണിത്തരങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കിയിരുന്നത് വളരെ കുറച്ചു കൈവേലക്കാർ മാത്രമായിരുന്നു. ഈ ഉൽപ്പന്നങ്ങളുടെ കലാപരമായ മേന്മ ഇന്ത്യയുടെ നിർമാണവൈദഗ്ധ്യത്തിനു ലോകമൊട്ടുക്കും ആദരവു നേടിക്കൊടുത്തു. എന്നാൽ, ആഭ്യന്തരവിപണി വളർച്ചമുട്ടി അവികസിതമായി നിന്നു. കൃഷിയും വ്യവസായവും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടും കെട്ടുപിണഞ്ഞുമാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്. യൂറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങളിലേതുപോലെ അവ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ഉൽപാദനശാഖകളായി വേർപിരിഞ്ഞു കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. ഈ സമ്പ്രദായത്തിന് അതിന്റേതായ ദൗർബല്യങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. പ്രൊഫസർ ഗാഡ്ഗിൽ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയപോലെ ഗ്രാമങ്ങളിൽ തൊഴിലു

മായി ബന്ധപ്പെട്ട പലതരം ചുമതലകൾ നിർവഹിച്ച നാട്ടുപണിക്കാർ ഒന്നിലും പ്രത്യേകമായ വൈദഗ്ധ്യം നേടിയിരുന്നില്ല. തൊഴിൽവിഭജനം വളരെ പരിമിതവുമായിരുന്നു.[13]

നഗരപ്രദേശങ്ങളിലെ ഉൽപാദനകേന്ദ്രങ്ങളുടെ വളർച്ച നാടുവാഴി പ്രഭുക്കളെ കൂടുതൽ സമ്പന്നരാക്കിത്തീർത്തു. കൈയിൽ കൂടുതൽ ധനം വന്നുചേർന്നതോടെ അവർ ആഡംബരവസ്തുക്കളുടെ മേൽ കൂടുതൽ കൂടുതൽ പ്രിയം കാണിക്കാനും അവയ്ക്കുവേണ്ടി യഥേഷ്ടം പണം ചെലവഴിക്കാനും തുടങ്ങി. ക്ഷേത്രങ്ങൾ, പള്ളികൾ, കൊട്ടാരങ്ങൾ മുതലായവയുടെ നിർമാണത്തിലും അവർ കണ്ടമാനം പണം ചെലവുചെയ്തു. ഇങ്ങനെ അമിതമായി ചെലവഴിച്ചിട്ടും അവരുടെ കൈയിൽ ഉൽപ്പന്നങ്ങൾ മിച്ചമുണ്ടായിരുന്നു. ഈ ഉൽപ്പന്നങ്ങൾ വിറ്റഴിക്കുന്നതിലുള്ള ശ്രമത്തിലാണ് ചരക്കുകളുടെ വിനിമയം അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടത്. കാലക്രമേണ പട്ടണങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള വ്യാപാരം വികസിച്ചുവന്നു. അതിന്റെ ഫലമായി ചില വിഭാഗം ജനങ്ങൾ വിപണിയിലേക്കുള്ള ചരക്കുകളുടെ നിർമാണത്തിനുവേണ്ടി മാത്രം പ്രവർത്തിക്കാൻ തുടങ്ങി. ജാതികളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ജോലികൾ തരം തിരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഓരോ ജാതിക്കും പ്രത്യേകമായ പഞ്ചായത്തുണ്ടായിരുന്നു. കച്ചവടക്കാർക്കും അവരുടെ സംഘടനയുണ്ടായിരുന്നു.

പുതിയ ശക്തികളുടെ ആവിർഭാവം

1498ൽ വാസ്കോഡിഗാമ മലബാറിലെത്തിയതിനു ശേഷമാണ് വിദേശവ്യാപാരത്തിന് പുതിയൊരു പ്രചോദനം ലഭിച്ചത്. ക്രമത്തിൽ പോർച്ചുഗീസുകാരും ഡച്ചുകാരും ഫ്രഞ്ചുകാരും ബ്രിട്ടീഷുകാരുമായ കച്ചവടസംഘക്കാരും ഇന്ത്യയിൽ വന്നു. ജഹാംഗീറിന്റെ കാലത്ത് യൂറോപ്യൻ വാണിജ്യസംഘങ്ങൾക്ക് ഇന്ത്യയുടെ മണ്ണിൽ പാണ്ടികശാലകളും ഫാക്ടറികളും സ്ഥാപിക്കാൻ അനുവാദം ലഭിച്ചു.

ദൂരവ്യാപകമായ മാറ്റങ്ങളുടെ കാലഘട്ടമായിരുന്നു അത്. പുതിയ സാമ്പത്തികശക്തികൾ രംഗത്ത് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. ഒരു പ്രദേശവും മറ്റൊരു പ്രദേശവും തമ്മിലുള്ള സമ്പർക്കങ്ങൾ വർധിച്ചു. വിവിധരാജ്യങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ചരക്കുകളുടെ ഉൽപാദനത്തിലും വിനിമയത്തിലുമുണ്ടായ വളർച്ച, ഇന്ത്യയും വിദേശരാജ്യങ്ങളും തമ്മിലുണ്ടായ വ്യാപാരവാണിജ്യ പ്രവർത്തനവികസനം, മുതലാളിത്തഘടകങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം എന്നിവയെല്ലാം നാടുവാഴിത്തവർഗങ്ങളുടെ മേധാവിത്വത്തെ പ്രതികൂലമായി

13. Gadgil: The industrial Evolution of India, p. 10.

ബാധിച്ചു. സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ കച്ചവടക്കാരുടെയും കൈവേലക്കാരുടെയും പദവി ശക്തിപ്പെട്ടു.

ഇസ്ലാം ഇന്ത്യയിൽ വന്നപ്പോൾ, സാമ്പത്തിക സാമൂഹ്യവികസനത്തിന്റെ ഗതിവേഗം വളരെ കുറവായിരുന്നു. ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ മതപരവും ദാർശനികവുമായ ആശയസംഹിതകൾ പുരോഗതിയുടെ വിലങ്ങുതടികളായിത്തീർന്നത് ഈ ഘട്ടത്തിലാണ്. നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ വേരുകളിളകുകയും വർഗവൈരുധ്യങ്ങൾ വർധിക്കുകയും ചെയ്തപ്പോൾ പുതിയ പുതിയ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങൾ ആവശ്യമായിവന്നു. പുതിയ പരിതസ്ഥിതിക്കനുയോജ്യമായ പുതിയ ആശയങ്ങളും പുതിയ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളും ഉയർന്നുവരികയെന്നത് ചരിത്രത്തിന്റെ ഒരാവശ്യമായിത്തീർന്നു.

27. ഇസ്ലാമിലെ ഗൂഢാർഥവാദവും വിമത പ്രസ്ഥാനങ്ങളും

മധ്യയുഗത്തിൽ യൂറോപ്പിലെ ഫ്യൂഡലിസത്തിനെതിരായ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ അതാതു സ്ഥലകാലങ്ങളുടെ സാഹചര്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് "ഗൂഢാർഥവാദത്തിന്റേന്റെയോ പരസ്യമായ വൈദികമതവിരോധത്തിന്റെയോ സായുധകലാപങ്ങളുടെയോ രൂപം കൈക്കൊള്ളുകയുണ്ടായി"[1] എന്നും പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വൈദികമതവിരോധികൾ നിഗൂഢാർഥവാദത്തെ വളരെയധികം ആശ്രയിച്ചു എന്നത് സുവിദിതമാണെന്നും ഏംഗൽസ് പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി.

മധ്യകാലത്ത് ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഗൂഢാർഥവാദങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചും ഇതുതന്നെ പറയാവുന്നതാണ്. ഇന്ത്യയിൽ മധ്യയുഗത്തിന്റെ അവസാനഘട്ടത്തിൽ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കർത്താക്കളും മതചിന്തകന്മാരും ഗൂഢാർഥവാദത്തെ പൊതുവായും സൂഫിഗൂഢാർഥവാദത്തെ പ്രത്യേകിച്ചും വളരെയധികം ആശ്രയിക്കുകയുണ്ടായി. "മുസ്ലിം ഗൂഢാർഥവാദികളും മതചിന്തകന്മാരും ചെലുത്തിയ സ്വാധീനം ഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിൽ ഒട്ടനവധി മതപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് പ്രചോദനം നൽകി. ഈ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ രാജ്യത്തെങ്ങും വ്യാപിക്കുകയും ഹിന്ദുക്കളുടെ ജീവിതവീക്ഷണത്തെയും ചിന്താഗതികളെയും വമ്പിച്ചതോതിൽ ബാധിക്കുകയുമുണ്ടായി"[2] എന്ന് താരാചന്ദ് ഊന്നിപ്പറയുന്നു.

ഫ്യൂഡൽകാലഘട്ടത്തിലെ മതചിന്തകളിലെ ഏറ്റവും മുഖ്യമായ ഒരു പ്രവണതയായിരുന്നു സൂഫിവാദം. എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലോ ഒമ്പതാം നൂറ്റാ

---

1. F. Engels: Peasant War in Germany.
2. Dr. Tarachand: History of Philosophy; Eastern and Western, Vol. I, P.503.

ണ്ടിലോ മുസ്ലീങ്ങൾ കീഴടക്കിയ പ്രദേശങ്ങളിലാണ് ഇതിന്റെ ആരംഭം. നബി അന്തരിച്ചതിനുശേഷം ഏതാനും വർഷങ്ങൾക്കുള്ളിൽ സിറിയ, ഈജിപ്ത്, മെസപ്പൊട്ടേമിയ, പേർസ്യ മുതലായ രാജ്യങ്ങളെല്ലാം അറ ബികളുടെ അധീനത്തിലായി. ഗ്രീക്ക് തത്വചിന്തകളും ഇന്ത്യയിലെ ആത്മീയവാദചിന്തകളും കൂടിക്കലർന്ന പല ആശയങ്ങളും ഈ രാജ്യ ങ്ങളിൽ നിലനിന്നിരുന്നു. പ്രധാനപ്പെട്ട ഗ്രീക്കുഗ്രന്ഥങ്ങളെല്ലാം അറബി ഭാഷയിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്യണമെന്നും ഇസ്ലാമികദർശങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ അവയെപ്പറ്റിയുള്ള ചർച്ചകൾ സംഘടിപ്പിക്കണമെന്നും ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ ബാഗ്ദാദിലെ കാലിഫ് മാമുൻ നിർദേശിക്കുകയുണ്ടായി. ദൈവത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റിയും ഖുറാന്റെ പ്രാധാന്യത്തെപ്പറ്റിയും മനുഷ്യനും ദൈവവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ പ്പറ്റിയുമുള്ള പല പുതിയ ചർച്ചകളും ഉയർന്നുവന്നു. ഈ ചർച്ചകളിലൂ ടെയാണ് ഇസ്ലാമിന് ദാർശനികമായ ഒരടിത്തറയുണ്ടായത്.

സുൽത്താൻവാഴ്ചയുടെ കാലത്ത്, പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവ സാനത്തിലോ പതിമൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിലോ, ആണ് ഇന്ത്യ യിലാദ്യമായി സൂഫിവാദം ആവിർഭവിച്ചത്. വടക്കെ ഇന്ത്യയിലൊട്ടുക്കും അതിന്റെ സ്വാധീനം അതിവേഗം പരന്നുപിടിച്ചു. ഇന്ത്യയിലെത്തുന്നതി നുമുമ്പു തന്നെ സൂഫിവാദം ഭാരതീയദർശനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടു കയും ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ആത്മീയവാദത്തിന്റെ ചില അംശ ങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുകയും ചെയ്തുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഉപനിഷത്തുകളി ലെയും വേദാന്തങ്ങളിലെയും ആത്മീയവാദമാണ് അതിനെ കൂടുതൽ സ്വാധീനിച്ചതെന്നു തോന്നുന്നു. വ്യക്തിയുടെ ആത്മാവ് ദൈവവുമായി അലിഞ്ഞുചേർന്ന് സാത്മ്യം പ്രാപിക്കുന്നു എന്ന സിദ്ധാന്തം സൂഫിക ളുടെ ഉൽബോധനങ്ങളിൽ മുഖ്യമായ ഒരു പങ്ക് വഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. നിക്കൾസൺ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു:

"ഒരു ധാർമികാവസ്ഥയെന്ന 'ഫന'ത്തിന്റെ നിർവചനവും, എല്ലാ ത്തരം വികാരങ്ങളെയും ആഗ്രഹങ്ങളെയും ഇല്ലാതാക്കാനുള്ള ഉപാധി കളും നിർവാണത്തിന്റെ നിർവചനവുമായി വളരെയധികം പൊരുത്ത പ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ബുദ്ധമതത്തിന്റെ സ്വാധീനം നിഷേധി ക്കാൻ വയ്യ. 'ഫന'ത്തിന്റെ വിശ്വാസപരമായ വശത്തെ സംബന്ധിച്ചിട ത്തോളം അതിൽ വേദാന്തവും ഭാരതീയചിന്തയുടെ മറ്റു രൂപങ്ങളും പ്രക ടമാണ്"[3]. ഈ സ്ഥിതിയിൽ സൂഫിചിന്തകൾ ഇന്ത്യക്കാർക്ക് കൂടുതൽ സുഗ്രഹവും ആകർഷകവുമായി തോന്നിയെങ്കിൽ അതിൽ അത്ഭുതപ്പെ ടാനില്ല.

3. Reynold A. Nicholson: Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 12, P. 12.

മൂർഛിക്കാൻ തുടങ്ങിയ സാമൂഹ്യസംഘട്ടനങ്ങളുടെ ആത്മീയമായ പ്രതിഫലനമായിരുന്നു സൂഫിവാദം. സൂഫിചിന്തകന്മാർ ഉയർന്ന വർഗക്കാരുടെ ദുർവൃത്തികളെയും ആഡംബരജീവിതത്തെയും ആക്ഷേപിച്ചു. ഖുറാൻ നിർദേശിക്കുന്ന ലളിതജീവിതത്തിന്റെയും മനുഷ്യസാഹോദര്യത്തിന്റെയും ലംഘനമാണവയെന്ന് അവർ വാദിച്ചു. ഇസ്ലാം ഭൗതികലോകത്തിലെ ഭരണാധികാരികൾക്ക് കൂടുതൽ കൂടുതൽ കീഴ്പ്പെടുകയാണെന്നും യാഥാസ്ഥിതികത്വത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ഉലെമാക്കളും ഖാസിമാരും മുല്ലമാരും ഖുറാനിലെ ഉൽകൃഷ്ടസിദ്ധാന്തങ്ങളെ ദുർവ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് മർദനത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ പിന്താങ്ങുകയു ന്യായീകരിക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നതെന്നും അവർ പ്രഖ്യാപിച്ചു. എന്നാൽ, അതേസമയത്ത് ജനങ്ങളെ അണിനിരത്തിക്കൊണ്ട് ഇസ്ലാമിക സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കനുസൃതമായി നീതിക്കും സാഹോദര്യത്തിനും വേണ്ടി പോരാടാൻ അവർക്ക് കഴിവുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഈ സാഹചര്യങ്ങളിലാണ് ലൗകികവ്യാപാരങ്ങളിൽ നിന്ന് വിരമിച്ച് "ആത്മാവിന്റെ സംരക്ഷണത്തിനായി സ്വയം ഉഴിഞ്ഞുവയ്ക്കാൻ" അവർ നിശ്ചയിച്ചത്.

ആദ്യകാലത്തെ സൂഫികൾ സന്യാസിമാരായിരുന്നു. അവർ ലൗകികസുഖങ്ങളെല്ലാം വർജിക്കുകയും ലളിതമായ ജീവിതം നയിക്കുകയും സ്വയം ദാരിദ്ര്യം വരിക്കുകയും ചെയ്തു. വ്യക്തിയുടെ ആത്മബോധവും, സാമൂഹ്യയാഥാർഥ്യവും തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യത്തിന്റെ പ്രകടനമെന്ന നിലയ്ക്ക് സന്യാസവൃത്തി മധ്യയുഗത്തിലെ പ്രത്യേകസാഹചര്യങ്ങളിൽ നാടുവാഴിത്ത ക്രമത്തിനെതിരായ പ്രതിഷേധത്തിന്റെ ഒരു രൂപമായിരുന്നു. നാടുവാഴിത്തത്തിനെതിരായ പ്രതിഷേധം നാടുവാഴി പ്രഭുക്കളുടെ ജീവിതരീതിയോടും അവരുടെ ആഡംബരത്തോടും സുഖലോലുപതയോടും ഉള്ള എതിർപ്പിന്റെ രൂപത്തിലാണ് പ്രകടിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്. ലൗകികസുഖങ്ങൾ വർജിക്കാനുള്ള അഭിലാഷം ആ എതിർപ്പിന്റെ ആത്മീയമായ പ്രകടനമായിരുന്നു. അങ്ങനെ, സന്യാസവൃത്തി നാടുവാഴിത്തത്തിനെതിരായി നാട്ടിൻപുറങ്ങളിലെയും പട്ടണങ്ങളിലെയും ദരിദ്രജനവിഭാഗങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യബോധത്തെ തട്ടിയുണർത്തി. നാടുവാഴിത്തമർദനങ്ങൾ മൂർഛിക്കുകയും കർഷകർക്കിടയിൽ അസംതൃപ്തി വളരുകയും ചെയ്തപ്പോൾ സൂഫികളുടെ സ്വാധീനവും വർധിച്ചു.

മുസ്ലീം മതപണ്ഡിതന്മാർ 'ശരി അത്ത്' നിയമത്തിനു നൽകുന്ന വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ഇസ്ലാമിന്റെ അന്തസ്സത്തയ്ക്ക് എതിരാണെന്ന് സൂഫികൾ പ്രഖ്യാപിച്ചു. ഇസ്ലാമിന്റെ യാഥാസ്ഥിതിക പുരോഹിതന്മാർ ഖുറാന്റെയും ഹദീസിന്റെയും ഔപചാരികരീതിയിലുള്ള പഠനത്തിനും തീർഥയാത്രകൾ, വ്രതങ്ങൾ, പ്രാർഥനകൾ മുതലായവയ്ക്കുമാണ് പ്രാധാന്യം

കൽപ്പിച്ചത്. സൂഫികളാകട്ടെ, ആന്തരികമായ അച്ചടക്കത്തിന്റെയും ഹൃദയവിശുദ്ധിയുടെയും ധാർമികമായ ജീവിതരീതിയുടെയും ആവശ്യകതയിലാണ് ഊന്നിയത്. ദൈവവുമായി സാത്മ്യം പ്രാപിക്കുന്നതിന് പുരോഹിതന്മാരുടെ വിലക്കുകളും നിരോധനങ്ങളും ആവശ്യമില്ലെന്ന് അവർ ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. സൂഫികളുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ നിസ്വാർഥരും ആത്മീയമായി പരിപൂർണരുമായ ആളുകൾക്ക് മാത്രമേ "ദൈവികമായ അന്തസ്സത്ത" പ്രതിഫലിപ്പിക്കാൻ കഴിയൂ. ഇത് സ്നേഹത്തിലൂടെ മാത്രമേ സാധ്യമാവൂ. സ്നേഹവും സാഹോദര്യവുമാണ് ദൈവത്തിലേക്കുള്ള വഴി. ഇങ്ങനെ ആത്മീയമായ ഔന്നത്യത്തിന്റെ അനുഭവപ്പെടുന്ന ഉൽക്കടമായ ദൈവികബോധമാണ് സൂഫിവാദത്തിന്റെ അന്തസ്സത്ത. തങ്ങളുടെ യുക്തിക്കനുസൃതമല്ലാത്ത ഗൂഢാർഥവാദത്തിന് തത്വചിന്താപരമായ വിശദീകരണം കണ്ടെത്തുന്നതിനുള്ള ശ്രമത്തിൽ സൂഫികൾ പലപ്പോഴും ഉപനിഷത്തുകളിലെയും വേദാന്തത്തിലെയും ഉൽബോധനങ്ങളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി. തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങൾ വേദാന്തത്തിന്റെ ആശയങ്ങളുമായി സാമ്യമുള്ളവയാണെന്ന് അവരിൽ ചിലർ പരസ്യമായിത്തന്നെ സമ്മതിക്കുകയുണ്ടായി. ഉദാഹരണത്തിന്, അക്ബറിന്റെ പൗത്രനായ ദാരാ ഷിക്കോ രാജകുമാരൻ "മജമഊൽ - ബഹറെയി" നിന്റെ മുഖവുരയിൽ സൂഫികളുടെ അദ്വൈതവാദവും വേദാന്തികളുടെ അദ്വൈതവാദവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം വെറും വാക്കുകളിലുള്ള വ്യത്യാസം മാത്രമാണെന്ന് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. അമ്പത്തിരണ്ട് ഉപനിഷത്തുകളുടെ പേർസ്യൻ വിവർത്തനങ്ങളടങ്ങിയ സിർ-ഇ-അക്ബറിൽ അദ്ദേഹം ഖുർ-ആൻ ഉപനിഷത്തുകളിൽ ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്നുണ്ടെന്നുപോലും പ്രഖ്യാപിക്കുകയുണ്ടായി[4]. ഇസ്ലാമിന്റെ അന്തസ്സത്തയും ഉപനിഷത്തുകളുടെ അന്തസ്സത്തയും ഒന്നു തന്നെയാണെന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. "എവിടെയും ദൈവമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ല," അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു: "അല്ലയോ ദൈവാന്വേഷികളേ, നിങ്ങൾ എല്ലായിടത്തും ദൈവത്തെ അന്വേഷിച്ചു നടക്കുന്നു. പക്ഷേ, യഥാർഥത്തിൽ നിങ്ങൾ തന്നെയാണ് ദൈവം. നിങ്ങളിൽ നിന്നു വേറിട്ടൊരു ദൈവമില്ല."[5]

ചില സൂഫികൾ എല്ലാ മതങ്ങളിലും സത്യം കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിച്ചു. രൂപത്തിൽ വ്യത്യാസമുണ്ടെങ്കിലും എല്ലാ മതങ്ങൾക്കും ഒരേ ലക്ഷ്യമാണുള്ളതെന്ന് അവർ വാദിച്ചു. മറ്റു ചിലർ ധനികന്മാരായ പ്രഭുക്കളുമായുള്ള സഹവാസത്തെ വെറുത്തു. രാജാക്കന്മാരുമായി ബന്ധപ്പെടാൻ അവർ ഇഷ്ടപ്പെട്ടില്ല. ബാബാ എന്ന് പൊതുവേ അറിയപ്പെടുന്ന ഖ്വാജാ

4. Istiaq Husain Quereshi: The Muslim Community of the Indo - Pakistan Subcontinent, P. 132.
5. Sources of Indian Tradition, P. 445.

ഫരീദുദ്ദിൻ ഇപ്രകാരം തുറന്നുപറഞ്ഞു: "ഈ പന്ഥാവിലെ, അതായത് സൂഫിവാദത്തിലെ, പ്രധാനലക്ഷ്യം ഹൃദയത്തിന്റെ കേന്ദ്രീകരണമാണ്. നിരോധിക്കപ്പെട്ട ജീവിതരീതികളിൽ നിന്നും രാജാക്കന്മാരുമായുള്ള ബന്ധത്തിൽ നിന്നും ഒഴിഞ്ഞു മാറി നിന്നാലേ ഇത് സാധ്യമാവൂ."[6] അദ്ദേഹം തന്റെ ശിഷ്യന്മാരിൽ ധർമബോധം കുത്തിവെയ്ക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. ലൗകികസമ്പത്ത് ഉപേക്ഷിക്കാനും സ്വമേധയാ ദാരിദ്ര്യം വരിക്കാനും അവരെ ഉപദേശിച്ചു. നൂർ നബി ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, "യാതൊരാളും മറ്റുള്ളവർക്കു വേണ്ടിയല്ലാതെ തനിക്കുവേണ്ടി ജീവിക്കരുതെന്നായിരുന്നു ബാബാ ഫരീദിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. അതിനാൽ, മനുഷ്യസമുദായത്തിന്റെ നന്മയ്ക്കുവേണ്ടി തന്റെ ഖലീഫമാർ അവരുടെ മുഴുവൻ സമ്പത്തും ത്യജിക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം നിർദേശിച്ചു".[7]

ഗൂഢാർത്ഥവാദത്തെ യുക്തിപരമായ അധിഷ്ഠാനത്തിൽ ശക്തിപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിച്ച പ്രമുഖചിന്തകന്മാരിൽ ഒരാളായിരുന്നു ഇബനുൽ അറബി (1165– 1240). അദ്ദേഹം സ്രഷ്ടാവിനെയും സൃഷ്ടിയേയും താദാത്മ്യപ്പെടുത്തി. ഗൂഢാർഥവാദിക്ക് ദൈവവുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കാൻ കഴിയുമെന്ന് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. യാഥാർഥ്യം ഒന്നാണ്; പുറമെ കാണുന്ന വൈവിധ്യം ഏകത്വത്തിന്റെ ഒരു രൂപം മാത്രമാണ്, പ്രാതിഭാസികലോകം യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ബാഹ്യപ്രകടനം മാത്രമാണ് എന്നദ്ദേഹം പ്രസ്താവിച്ചു. ലോകവും ദൈവവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം സാത്മീകരണത്തിന്റേതാണ്. ഈ സിദ്ധാന്തം വഹദത്തുൽ വുജ്ജദ് (സത്തയുടെ ഏകത്വം) എന്ന പേരിലാണറിയപ്പെടുന്നത്. ഇബനുൽ അറബി ഇസ്ലാമികാശയങ്ങളെ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന പരിതസ്ഥിതികൾക്കു യോജിച്ച വണ്ണം വ്യാഖ്യാനിച്ചു. ഉദാഹരണത്തിന്, "ഒരൊറ്റ ദൈവം മാത്രമേയുള്ളൂ" എന്ന ഇസ്ലാമികസിദ്ധാന്തത്തെ അദ്ദേഹം ഇപ്രകാരമാക്കി: "ദൈവമല്ലാതെ ഒന്നുമില്ല, ദൈവമല്ലാതെ മറ്റൊന്നും നിലനിൽക്കുന്നില്ല." ദൈവം നാനാത്വത്തിന്റെ പിറകിലുള്ള ഏകത്വമാണ്, പ്രാതിഭാസികമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന എല്ലാറ്റിന്റെയും പിന്നിലുള്ള യാഥാർഥ്യമാണ്. ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് അദ്ദേഹം സന്യാസിയുടെ നിഷ്ക്രിയത്വം അവലംബിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ജീവിതസിദ്ധാന്തം ആവിഷ്കരിച്ചത്. പക്ഷേ, ഈ സിദ്ധാന്തത്തിനും പുരോഗമനപരമായ ഒരു വശമുണ്ടായിരുന്നു. എല്ലാം ദൈവമാണെങ്കിൽ അന്യോന്യം സ്നേഹിക്കുക എന്നതും മനുഷ്യസമുദായത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ജാതിമതവ്യത്യാസങ്ങളേയും അസമത്വങ്ങളേയും എതിർക്കുന്നതും മനുഷ്യന്റെ കടമയാണ്. അങ്ങനെ

6. Quoted by Yusef Hussein in Glimpses of Medieval Indian Culture, P. 39.
7. Mohammed Noor Nabi: Development of Muslim Religious Thought in India, P. 50.

ഈ സിദ്ധാന്തം ഫലത്തിൽ സാമൂഹ്യാസമത്വങ്ങളെ നിലനിർത്തണമെന്നാഗ്രഹിച്ച പിന്തിരിപ്പന്മാർക്കും യാഥാസ്ഥിതികന്മാർക്കും എതിരായിരുന്നു. ഇബനുൽ അറബിയുടെ വഹദത്തുൽ വുജ്ജുദിന്നെതിരായി ശബ്ദമുയർത്തിയ യാഥാസ്ഥിതിക മതപണ്ഡിതന്മാർ പിന്നീട് അക്ബറുടെ മതസഹിഷ്ണുതയ്ക്കെതിരായി തിരിഞ്ഞതെങ്ങനെ എന്ന് ഇതിൽ നിന്നു തന്നെ മനസ്സിലാക്കാം.

വേദാന്തത്തെപ്പോലെ സൂഫിവാദവും വിവിധശാഖകളായി പിരിഞ്ഞു. വിവിധ സിൽസിലകളിൽ (മതസ്ഥാപനങ്ങളിൽ) സംഘടിച്ചുകൊണ്ടും ഒരു സ്ഥലത്തുനിന്ന് മറ്റൊരു സ്ഥലത്തേക്ക് സഞ്ചരിച്ചുകൊണ്ടും അവർ താന്താങ്ങളുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചു. ചില സിൽസിലകൾ ധാരാളം ഹിന്ദുക്കളെ ഇസ്ലാമിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്യിച്ചു. എന്നാൽ, അവരുടെ പ്രധാന പ്രവർത്തനം മതപരിവർത്തനമായിരുന്നില്ല, ആത്മീയമായ അച്ചടക്കം പ്രചരിപ്പിക്കുകയെന്നതായിരുന്നു. പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനും പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ സൂഫികളുടെ അനേകം തരീഖത്തുകൾ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടു. ഇവയിൽ ചിഷ്ത്തി, സുഹറവർദി, ഖാദിരി, ഷത്തിരി, നഖ്ഷ്ബന്ദി എന്നീ തരീഖത്തുകളാണ് ഏറ്റവും കൂടുതൽ സ്വാധീനവും പൊതുജനാനുകൂല്യവും നേടിയത്. അജ്മീറിലെ ഖ്വാജാ മൊഇൗനുദ്ദീൻ ചിഷ്ത്തി സ്ഥാപിച്ച ചിഷ്ത്തി തരീഖത്തിലെ ഏറ്റവും വലിയ യോഗികളിൽ ഒരാളായിരുന്നു ശെയിഖ് നിസാമുദ്ദീൻ ഔലിയ. ജനങ്ങളെക്കൊണ്ട് നല്ല ജീവിതം നയിപ്പിക്കുന്നതിനു വേണ്ടി അദ്ദേഹം തന്റെ ജീവിതം ഉഴിഞ്ഞുവെച്ചു. ഔലിയയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ സന്യാസം എന്നുവെച്ചാൽ "ലങ്കോട്ടി മാത്രം ധരിച്ചുകൊണ്ട്, അല്ലെങ്കിൽ പരിപൂർണനഗ്നനായി, ഇരിയ്ക്കലല്ല. ലൗകികജീവിതം ഉപേക്ഷിക്കുക എന്നുപറഞ്ഞാൽ വസ്ത്രം ധരിക്കുകയും ഭക്ഷണം കഴിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് തന്നെ തന്റെ വഴിക്കു വരുന്നതെല്ലാം കൈവശപ്പെടുത്താതിരിക്കുക, കണ്ടതൊക്കെ സ്വന്തമാക്കാൻ കൊതിക്കാതിരിക്കുക, യാതൊന്നിലും ആസക്തിയില്ലാതിരിക്കുക"[8] എന്നർഥമാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യന്മാരിൽ പ്രഭുക്കന്മാരും സാധാരണക്കാരും സമ്പന്നരും ദരിദ്രരും മാലിക്കുകളും ഭിക്ഷക്കാരും പഠിപ്പുള്ളവരും അക്ഷരജ്ഞാനമില്ലാത്തവരും നഗരവാസികളും ഗ്രാമീണരും പട്ടാളക്കാരും സാധാരണ പൗരന്മാരും സ്വതന്ത്രരും അടിമകളും - ഇങ്ങനെ എല്ലാത്തരക്കാരും ഉണ്ടായിരുന്നു[9].

ഈ സൂഫി തരീഖത്തുകളിൽ സമ്പന്നങ്ങളായ വലിയ മതസംഘടനകളെന്നപോലെ പ്രാദേശിക പ്രാധാന്യം മാത്രമുള്ള കൊച്ചുസഹോ

8. Sources of Indian Tradition, P. 435.
9. M. Habib in India Inheritance, Vol. I, P. 272.

ദര സംഘടനകളുമുണ്ടായിരുന്നു. എല്ലാ സൂഫികളും ഒരുപോലെയായിരുന്നില്ല. ചിലർ നാടുവാഴികളുടെയും മറ്റ് ഉന്നതവർഗങ്ങളുടെയും സ്വാധീനത്തിനു വിധേയരായെങ്കിൽ മറ്റു ചിലർ കച്ചവടക്കാരും കൈവേലക്കാരുമായിട്ടാണ് ബന്ധപ്പെട്ടത്. ചിലർ ഇസ്ലാമാണ് ഏകസത്യമതമെന്ന് കരുതി ശരീ അത്തിനെ മുറുക്കിപ്പിടിച്ചു. മറ്റുള്ളവർ മതങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളെ അവഗണിച്ചു. ഈ സാഹചര്യങ്ങളിൽ സൂഫിവാദത്തിന് സുഘടിതവും ഏകരൂപവുമായ ഒരു വിപ്ലവപ്രവണത എന്ന നിലയ്ക്ക് സാധാരണക്കാരുടെ തത്വശാസ്ത്രമായിത്തീരാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. ചില സൂഫിനേതാക്കന്മാർ മതസിദ്ധാന്തങ്ങളെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ട് നാടുവാഴി ചൂഷണത്തെ എതിർക്കുകയും ജനങ്ങളുടെ അഭിലാഷങ്ങളും അസംതൃപ്തിയും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തപ്പോൾ മറ്റു ചിലർ നാടുവാഴി പ്രഭുക്കളുമായി യോജിച്ചുപോകുവാൻ ശ്രമിച്ചു. സൂഫികൾ തങ്ങളുടെ നിക്ഷിപ്തതാൽപ്പര്യങ്ങൾക്കെതിരായി തിരിയുന്നതു തടയാൻ നാടുവാഴി പ്രഭുക്കൾ പലതരം പ്രലോഭനങ്ങളും പ്രയോഗിച്ചു. ജനങ്ങളുടെ ധാർമികശേഷി തളർത്തുവാൻ അവർ ചില സൂഫിനേതാക്കൾക്ക് പിന്തുണനൽകി. "ആക്രമണകാരികൾ ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ വിദ്രോഹാഗ്നിയെ ആളിക്കത്തിച്ചു," നൂർ നബി പറയുന്നു: "എന്നാൽ യോഗിമാർ തങ്ങളുടെ നിഷ്കളങ്കമായ സ്വഭാവവും പരിശുദ്ധമായ ധർമബോധവും മനുഷ്യരാശിയോടുള്ള ഉൽക്കടമായ സ്നേഹവും കൊണ്ട് അവരുടെ പ്രചോദനങ്ങളെ തണുപ്പിക്കുകയും അവർക്കൊരു പുതിയ ജീവിതം പകർന്നു കൊടുക്കുകയും ചെയ്തു."[10]

ഇങ്ങനെ നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ തിന്മകൾക്കും ഹീനവൃത്തികൾക്കുമെതിരായി മതപരമായ പ്രതിഷേധത്തിന്റെ രൂപത്തിലാവിർഭവിച്ച സൂഫിവാദം ഫലത്തിൽ, പ്രത്യേകിച്ചും മുഗൾഭരണത്തിന്റെ അവസാനഘട്ടത്തിൽ, നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യക്രമവുമായി യോജിച്ചിണങ്ങിപ്പോവുന്ന ഒരു ചിന്താഗതിയായിമാറി.

എങ്കിലും, ഇസ്ലാമിന്റെ പ്രാരംഭദശയിലെ അനിവാര്യഘടകങ്ങളായിരുന്ന സമത്വത്തിന്റെയും മനുഷ്യസാഹോദര്യത്തിന്റെയും ആശയങ്ങൾ പൂർണമായും അപ്രത്യക്ഷമായില്ല. അപ്പപ്പോഴായി, വ്യാപാരത്തിലും വ്യവസായത്തിലും ഏർപ്പെട്ട പട്ടണവാസികളുടെയും പാവപ്പെട്ട ഗോത്രവർഗക്കാരുടെയും പഴയ ജീവിതരീതിയിലേക്കു തിരിച്ചുപോകണമെന്ന് ആവശ്യപ്പെട്ട വ്യക്തികളും സംഘങ്ങളും രംഗത്ത് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്നു. ഏംഗൽസ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, "ഇടയ്ക്കിടെ ആവർത്തി

10. Mohammed Noor Nabi: Develpment of Muslim Religious Thought in India, P. 59.

ക്കുന്ന ഒരു സംഘട്ടനത്തിന്റെ ബീജം" അവയിൽ അടങ്ങിയിരുന്നു. ഈ പ്രതിഭാസത്തെ ഏംഗൽസ് വിശദീകരിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്: "പട്ടണ വാസികൾ സമ്പന്നരും ആഡംബര പ്രിയരും ആയിത്തീരുന്നു; മതനിയ മങ്ങൾ പാലിക്കുന്നതിൽ നിഷ്ക്കർഷയില്ലാത്തവരായിത്തീരുന്നു. ദരിദ്രരും സദാചാരനിയമങ്ങളെ കർശനമായി പാലിക്കുന്നവരുമായ ബദ്ദുക്കൾ ഈ സമ്പന്നതയെയും സുഖഭൂയിഷ്ഠതയെയും അസൂയയോടുകൂടി വീക്ഷി ക്കുന്നു. പിന്നീട് അവർ ഒരു പ്രവാചകന്റെ, ഒരു മഹ്ദിയുടെ, കീഴിൽ അണിനിരക്കുന്നു. മതനിഷേധികളെ ശിക്ഷിക്കുവാനും മൗലികമായ യഥാർഥമതവിശ്വാസങ്ങളെയും ആചാരങ്ങളെയും പുനസ്ഥാപിക്കുവാനും ഒരു പ്രായശ്ചിത്തമെന്ന നിലയ്ക്ക് മതദ്രോഹികളുടെ സ്വത്തുക്കൾ പിടി ച്ചടക്കുവാനും അവർ ആവശ്യപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ, ഒരു നൂറുകൊല്ലം കഴി യുമ്പോഴേക്കും അവരും സ്വാഭാവികമായി പഴയ മതദ്രോഹികളുടെ അവ സ്ഥയിൽ എത്തിച്ചേരുന്നു. മതത്തിന് വീണ്ടും ഒരു പുതിയ ശുദ്ധീക രണം ആവശ്യമായിവരുന്നു. ഒരു പുതിയ മഹ്ദി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. പഴയ രംഗം വീണ്ടും ആരംഭം തൊട്ട് ആവർത്തിക്കുന്നു. ആഫ്രിക്കൻ അൽ മൊറാബിദുകളുടെയും സ്പെയിനിലെ അൽ മൊഹദുകളുടെയും ആക്രമണയുദ്ധങ്ങൾ മുതൽ ഇംഗ്ലീഷുകാരെ വിജയകരമായി ആട്ടിയോ ടിച്ച ഖാർത്തുമിലെ അവസാനത്തെ മഹ്ദിവരെ ഇതാണ് സംഭവിച്ചത്. പേർസ്യയിലെയും മറ്റു മുസ്ലീം രാജ്യങ്ങളിലെയും കലാപങ്ങൾ ഇതേ രീതിയിൽത്തന്നെയാണ് പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടത്. ഈ പ്രസ്ഥാനങ്ങളെല്ലാം മത ത്തിന്റെ പുറംചട്ടയണിഞ്ഞവയാണ്. പക്ഷേ, സാമ്പത്തിക കാരണങ്ങ ളാണ് അവയുടെ ഉറവിടം."[11]

മഹ്ദിയെന്ന പേര് തുടക്കത്തിൽ ഖലീഫാസ്ഥാനം ആഗ്രഹിച്ച അലി യുടെ പിൻഗാമിയായ മുഹമ്മദ് മഹ്ദിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതായിരുന്നു. ക്രിസ്തുവർഷം 880ൽ അന്തരിച്ചുപോയ അദ്ദേഹം ലോകത്തിൽ നീതിയും ധർമവും പുനഃസ്ഥാപിക്കാൻ വേണ്ടി വീണ്ടും വരുമെന്ന് അദ്ദേ ഹത്തിന്റെ അനുയായികൾ വിശ്വസിച്ചുപോന്നു. എന്തെന്നാൽ, അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ നബിയുടെയോ അലിയുടെയോ പിൻഗാമികളല്ലാത്ത ആർക്കും ഭരണാധികാരികളാവാൻ അർഹതയില്ല. അലിയുടെ പിന്തു ടർച്ചക്കാർ എന്ന് സ്വയം അവകാശപ്പെട്ടുകൊണ്ട് പല കാലങ്ങളിലായി വിവിധരാജ്യങ്ങളിൽ മഹ്ദിമാർ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർധത്തിലാണ് മഹ്ദി പ്രസ്ഥാനം ഇന്ത്യയിൽ വ്യക്തമായ രൂപം പ്രാപിച്ചത്. ജോൺപൂരിലെ ഒരു സയ്യിദ് മുഹമ്മദ് ഒരു സുപ്രഭാതത്തിൽ താൻ മഹ്ദിയാണെന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ചു.

11. Marx and Engels: On Religion, P. 317.

"നീ മഹ്ദിയാണെ"ന്ന് സ്വർഗത്തിൽ നിന്ന് അദ്ദേഹം ഒരു അശരീരി ശബ്ദം കേട്ടുവത്രേ. പലരും അത് വിശ്വസിച്ചു. ഭരണാധികാരികൾ അമ്പരന്നു. ഒരു മതപ്രഭാഷകനും പരിഷ്ക്കർത്താവുമായിത്തീർന്ന ഈ പുതിയ മഹ്ദിയെ സുൽത്താന്മാരും പ്രഭുക്കന്മാരും ഒരിടത്തുനിന്നും മറ്റൊരിടത്തേക്കായി നാടുകടത്തി. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ അനുയായികളുടെ എണ്ണം കൂടിവരികയാണ് ചെയ്തത്. ഒടുവിൽ ബലൂചിസ്ഥാനിൽവെച്ച് 1505ൽ അദ്ദേഹം മരണമടഞ്ഞു.

മറ്റൊരു മഹ്ദി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത് പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇസ്ലാം ഷായുടെ (1545–1552) ഭരണകാലത്താണ്. ആഗ്രയ്ക്കടുത്ത് ബിയാനയിൽ താമസിച്ചിരുന്ന ശെയിഖ് അലൈ ആയിരുന്നു അദ്ദേഹം. ചരിത്രകാരനായ ബദൗണി അദ്ദേഹത്തെപ്പറ്റി ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു: "ആത്മാഭിമാനവും അഹന്തയും അടിച്ചമർത്തിക്കൊണ്ട് അദ്ദേഹം അയൽപക്കത്തെ ദരിദ്രർക്കായി ആത്മാർപ്പണം ചെയ്തു. തന്റെ ലൗകികസമ്പത്തും, തന്റെ പുസ്തകംപോലും, ദരിദ്രർക്ക് ഉഴിഞ്ഞുവെച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം സർവസംഗ പരിത്യാഗത്തിന്റെ താഴ്വരയിൽ പ്രവേശിച്ചു."[12] അദ്ദേഹം "ആത്മത്യാഗികളായ മുന്നൂറോളം വീട്ടുകാരുടെ ഒരു സോഷ്യലിസ്റ്റ്- കമ്യൂണിസ്റ്റ് സമുദായം" സ്ഥാപിക്കുകയുണ്ടായി. കച്ചവടക്കാരും കൈവേലക്കാരുമായിരുന്നു അവരിൽ മിക്കവരും. ഈ സവിശേഷമായ സന്യാസവൃത്തി യുദ്ധായുധങ്ങൾ സൂക്ഷിച്ചുവെക്കുന്നതിൽ നിന്ന് അവരെ തടയുകയുണ്ടായില്ല. തങ്ങൾക്കിഷ്ടമില്ലാത്ത നിയമങ്ങളെ ലംഘിക്കാനും അവർ ശങ്കിച്ചില്ല. ശെയിഖ് അലൈയുടെ ജനസ്വാധീനം വർധിച്ചപ്പോൾ അദ്ദേഹം നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യക്രമത്തിന് ഒരു ഭീഷണിയായിത്തീർന്നു. ഒടുവിൽ ഇസ്ലാം ഷാ രാജാവ് അദ്ദേഹത്തെ മർദിച്ചു കൊല്ലുകയാണുണ്ടായത്. എന്നാൽ, ഇത്തരം മർദ്ദനങ്ങൾക്ക് മഹ്ദിപ്രസ്ഥാനത്തെ നശിപ്പിക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. ശെയിഖ് അലൈയുടെ അനുയായികൾ വർധിച്ചുവന്നു. അക്ബറുടെ ഭരണകാലത്തുപോലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്വാധീനം അനുഭവപ്പെടുകയുണ്ടായി. വർഗ- ജാതിവ്യത്യാസങ്ങൾ കൂടാതെയുള്ള ഒരു സാമൂഹ്യക്രമം സ്ഥാപിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി നീതിമാനായ ഒരു ഭരണാധികാരി മുന്നോട്ടുവരുമെന്ന് വിശ്വസിച്ച കച്ചവടക്കാർ, വിറകുവെട്ടുകാർ, വെള്ളംകോരികൾ തുടങ്ങിയ ദരിദ്രജനവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിലാണ് മഹ്ദി പ്രസ്ഥാനം പരന്നുപിടിച്ചത്. ഇസ്ലാമിന്റെ പരിഷ്കർത്താക്കളെന്ന നിലയ്ക്ക് അവർ ചക്രവർത്തിയെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരെയും ശത്രുക്കളായിട്ടാണ് കണക്കാക്കിയത്. മുഗൾഭരണാധികാരികൾ ഇസ്ലാമിന്റെ മഹത്തായ ആശയങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യതിചലിച്ചുവെന്നതായി

12. Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 8. P. 339.

രുന്നു അവരുടെ മുഖ്യമായ വിമർശനം. മഹദിപ്രസ്ഥാനം ചൂഷണത്തിനും മർദനത്തിനും എതിരായ പ്രതിഷേധത്തിന്റെ പ്രകടനമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് അത് മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിലെ ദരിദ്രജനവിഭാഗങ്ങളെ ആകർഷിച്ചത്.

ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ അത്രതന്നെ പ്രസിദ്ധി നേടാത്ത മറ്റുചില മതപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ആവിർഭവിക്കുകയുണ്ടായി. ഉദാഹരണത്തിന്, ഇസ്മായിലികളുടെ ഷിയവിഭാഗം കർമാതിയന്മാരുടെ പ്രസ്ഥാനമെന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെട്ട ഒരു അർധമതപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനമായിട്ടാണ് ആരംഭിച്ചത്. ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലോ പത്താം നൂറ്റാണ്ടിലോ മുൾത്താനിൽ അവർ ഒരു കോളനി സ്ഥാപിക്കുകയുണ്ടായി. മുഹമ്മദ് ഗസനിയും പിന്നീട് മുഹമ്മദ് ഗോറിയും അവരെ അടിച്ചമർത്താൻ ശ്രമിച്ചു. എന്നിട്ടും, സുൽത്താൻവാഴ്ചയുടെ കാലത്ത് വടക്കുപടിഞ്ഞാറെ ഇന്ത്യയിൽ ഗണ്യമായ ഒരു ശക്തിയായി വളരാൻ അവർക്കു കഴിഞ്ഞു. കർമാതിയന്മാരുടെ ഉൽബോധനങ്ങൾ മർദിതജനങ്ങളെ പൊതുവായും കൈവേലക്കാരെയും കച്ചവടക്കാരെയും പ്രത്യേകിച്ചും നാടുവാഴിത്തത്തിനെതിരായി ഇളക്കിവിട്ടു. പതിമൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ദൽഹിയിൽ കർമാത്തിയന്മാരുടെ വിപുലമായ ഒരു ലഹള തന്നെ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെടുകയുണ്ടായി. ആ കാലത്തെ എഴുത്തുകാർ പറയുന്നത് ജുമാ മസ്ജിദിന്റെ നേരെ നടന്ന ഒരു ആക്രമണത്തിനുശേഷം അവർ കഠിനമായ മർദനങ്ങൾക്കിരയാവുകയും ഫലത്തിൽ തുടച്ചുനീക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു എന്നാണ്. എങ്കിലും, അവരുടെ ചിന്താഗതികൾ ഒരു രൂപത്തിലല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരു രൂപത്തിൽ പിൽക്കാലങ്ങളിൽ വീണ്ടും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയുണ്ടായി. പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ പഞ്ചാബിലും വടക്കുപടിഞ്ഞാറെ അതിർത്തിപ്രദേശത്തും മഹ്ദിമാരുടെയും കർമാത്തിയന്മാരുടെയും സ്വാധീനത്തിലാണ് റോശനിയാപ്രസ്ഥാനം പൊന്തിവന്നത്.

ബയാസിദ് എന്നൊരാളാണ് റോശനിയാപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സ്ഥാപകൻ. ഗുഹയിൽ കടുത്ത യാതനകളനുഭവിച്ചു കഴിച്ചുകൂട്ടിയ ബയാസിദ് തനിക്ക് ദൈവത്തിൽ നിന്ന് നേരിട്ടു വെളിപാട് ലഭിച്ചതായി അവകാശപ്പെട്ടു. “പീർ രോശൻ” അഥവാ “വെളിച്ചത്തിന്റെ മാർഗദർശി” എന്ന സ്ഥാനപ്പേർ അദ്ദേഹം സ്വയം സ്വീകരിച്ചു. അരിഷ്ടിച്ച് ജീവിക്കുവാനും പീറിനോട് ബഹുമാനം കാണിക്കാനും അദ്ദേഹം തന്റെ അനുയായികളോടാവശ്യപ്പെട്ടു. അദ്ദേഹം ഉൽബോധിപ്പിച്ച സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ താഴെ പറയുന്നവ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നു എന്ന് ലെയ്ഡൺ പറയുന്നു.

“1. ദൈവം എല്ലാറ്റിലും എല്ലായിടത്തുമുണ്ട്; എല്ലാ വസ്തുക്കളും അവന്റെ ദിവ്യത്വത്തിന്റെ രൂപങ്ങൾ മാത്രമാണ്.

2. മനുഷ്യാത്മാക്കൾ മറ്റു ശരീരങ്ങളിലേക്ക് മാറുകയും, മറ്റു രൂപങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഉയിർത്തെഴുന്നേൽപ്പ്, വിധി പറയുന്ന ദിവസം, സ്വർഗം, നരകം എന്നിവ ലൗകികവസ്തുക്കളെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള അലങ്കാരപ്രയോഗങ്ങൾ മാത്രമാണ്.

3. ഖുർ ആനും ഹദീസും അവയിലെ വാക്കുകളുടെ അർഥം നോക്കി മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയില്ല. ആന്തരികവും രഹസ്യവുമായ അർഥം മനസ്സിലാക്കിക്കൊണ്ടാണ് അവയെ വ്യാഖ്യാനിക്കേണ്ടത്. നിയമത്തിലെ വ്യവസ്ഥകൾക്കും ഗൂഢാർഥമാണുള്ളത്. അവ മതപരമായ പൂർണത കൈവരിക്കുന്നതിനുള്ള ഉപാധികൾ മാത്രമാണ്.

4. നിയമത്തിന്റെ ഈ നിഗൂഢാർഥം മതപരമായ കർമങ്ങൾ കൊണ്ടും പീറിന്റെ നിർദ്ദേശങ്ങൾ കൊണ്ടും പ്രാപിക്കാൻ കഴിയുന്നതാണ്. അതാണ് മതപരമായ പരിപൂർണതയുടെ ഉറവിടം. ഈ പരിപൂർണത പ്രാപിക്കുന്നവർക്ക് നിയമത്തിന്റെ ബാഹ്യമായ വ്യവസ്ഥകൾ ബാധകമല്ലാതായിത്തീരുന്നു. അവ ഫലത്തിൽ റദ്ദാക്കപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്."[13]

"പീർ രോശൻ" അതിവേഗം ജനസ്വാധീനമാർജിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യന്മാരുടെ എണ്ണം വളരെ വേഗം വർധിച്ചു. പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ മുഗൾ ഗവണ്മെന്റിനെതിരായി അദ്ദേഹം സുലൈമാൻ കുന്നിൻ പ്രദേശങ്ങളിലും ഖൈബറിലും തന്റെ സ്വന്തം ഭരണം സ്ഥാപിക്കുകയുണ്ടായി.

ഈ പ്രസ്ഥാനം വടക്കെ ഇന്ത്യയിലെ അഫ്ഘാൻ ഗോത്രസമുദായക്കാർക്കിടയിൽ മാത്രമേ നിലനിന്നിരുന്നുള്ളൂ എന്നത് ശരിയാണ്. എന്നാൽ, "ഒരളവോളം ജനാധിപത്യത്തിലും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലും അടിയുറച്ചു വിശ്വസിച്ച ഈ ഗോത്രസമുദായക്കാർ" ഏറെ കഴിയുന്നതിനു മുമ്പ് സുശക്തമായ മുഗൾസാമ്രാജ്യത്തിന് ഒരു കനത്ത ഭീഷണിയായിത്തീർന്നു. ഗോത്രസമുദായ ഘടനയിൽ നാടുവാഴിത്തബന്ധങ്ങൾ കൊണ്ടുവരുന്നത് ഇസ്ലാമികസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് എതിരാണെന്നായിരുന്നു അവരുടെ വിശ്വാസം. അതുകൊണ്ടു തന്നെയാണ് അവർ മുഗൾ ഗവണ്മെന്റിനെതിരായും അഫ്ഘാൻ നാടുവാഴിത്ത താൽപ്പര്യങ്ങളെതിരായും സായുധ ലഹളകൾ നടത്തിയത്. ഇന്ത്യയ്ക്കും മധ്യേഷ്യയ്ക്കും ഇടയിലുള്ള വ്യാപാര മാർഗങ്ങളിലെല്ലാം അവർ സജീവമായി പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു. അവരെ കീഴടക്കാൻ വേണ്ടി അക്ബറും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിൻഗാമികളും പല സൈനിക സംഘങ്ങളെയും അയയ്ക്കുകയുണ്ടായി. കെന്നഡിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ബയാസിദിന്റെ അനുയായികളായ റോശനി

13. Quoted by Murray T. Titus: Islam in India and Pakistan, PP. 111- 112.

യാക്കൾ "ഒരു പ്രത്യേകതരം ഇസ്ലാംമതമാണ് പ്രചരിപ്പിച്ചുവന്നത്. ഒരുവശത്ത് കമ്യൂണിസവും മറുവശത്ത് ഇസ്ലാമിന്റെ ശത്രുക്കളെ നശിപ്പിക്കലുമാണ് അതിന്റെ മുഖ്യമായ രണ്ടു സവിശേഷതകൾ എന്നു തോന്നുന്നു."[14]

"ഇസ്ലാമിന്റെ ശത്രുക്കൾ" എന്നു പറയുമ്പോൾ റോശനിയാക്കൾ പ്രധാനമായും ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് മുഗൾഭരണാധികാരികളെയും അവരുടെ അനുകൂലികളെയും ആണെന്ന് മനസ്സിലാക്കിയില്ലെങ്കിൽ ഈ വിവരണം തെറ്റിദ്ധരിപ്പിക്കും. അവർ ഇസ്ലാമിൽപ്പെട്ട നാടുവാഴി പ്രഭുക്കളെ നഖശിഖാന്തം എതിർത്തപ്പോൾ, ഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിലെ ദരിദ്രജനവിഭാഗങ്ങളെ ഉപദ്രവിക്കാതെ വിടുകയാണ് ചെയ്തത്. തീർച്ചയായും, ഇസ്ലാമിന്റെ കർശനമായ തത്വങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള ഒരു മതപ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു അത്. കമ്മ്യൂണിസവുമായി അതിന് തീരെ ബന്ധമുണ്ടായിരുന്നില്ലെങ്കിലും അത് ജനങ്ങളുടെ നാടുവാഴിത്തവിരുദ്ധ ചിന്താഗതികളെ നിശ്ചയമായും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി.

പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വടക്കുപടിഞ്ഞാറെ ഇന്ത്യയെ പിടിച്ചു കുലുക്കിയ റോശനിയാ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം അത് മതത്തിന്റെ പരിവേഷമണിഞ്ഞ ഒരു ദേശീയപ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു എന്നതാണ്. ഗോത്രസമുദായക്കാരുടെ ഐകമത്യത്തിനും മുഗളന്മാരുടെ നാടുവാഴിത്തചൂഷണത്തിൽ നിന്നു മോചനം നേടാനുള്ള ജനകീയാഭിലാഷത്തിന്റെ സാക്ഷാത്ക്കാരത്തിനും വേണ്ടിയാണ് അത് പോരാടിയത്. ഗോത്രസമുദായജീവിതത്തിന്റെ പാരമ്പര്യങ്ങൾ സുശക്തങ്ങളായിരുന്ന പ്രദേശങ്ങളിൽ മാത്രമാണ് അത് ജനങ്ങളെ ആകർഷിച്ചത്. ഇതുതന്നെയായിരുന്നു അതിന്റെ ദൗർബല്യവും.

ഈ സംഭവവികാസങ്ങൾ പിന്തിരിപ്പന്മാരായ ഉലെമാക്കളെ രോഷംകൊള്ളിച്ചു എന്ന് പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. മതപരിഷ്ക്കാരികളുടെ സ്വാധീനം തകർക്കാനും സ്വന്തം അധികാരങ്ങൾ നിലനിർത്താനും വേണ്ടി അവർ എല്ലാ ശക്തിയുമുപയോഗിച്ചു. മുഗൾഭരണം നാശത്തിന്റെ പാതയിലെത്തിയപ്പോൾ മതത്തിലെ പുരോഗമനശക്തികളും പിന്തിരിപ്പൻ ശക്തികളും തമ്മിലുള്ള ഏറ്റുമുട്ടലുകളും വർധിച്ചുകൊണ്ടുവന്നു. അക്ബറുടെ വിശാലവീക്ഷണത്തെ പിന്തിരിപ്പന്മാർ ഒരിക്കലും ഇഷ്ടപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മരണത്തിനു ശേഷം അവർ മതപരിഷ്ക്കരണത്തിനെതിരായി കടുത്ത ആക്രമണം നടത്തി. സംസ്കൃതത്തിൽ നിന്ന് 52 ഉപനിഷത്തുകൾ പരിഭാഷപ്പെടുത്തുകയും സൂഫിവാദത്തോടും ഹിന്ദുമുസ്ലീം മൈത്രി എന്ന ആശയത്തോടും ആനുകൂല്യം കാണിക്കുകയും ചെയ്തു എന്ന

14. Kennedy: History of the Great Moghuls, p. 27

കുറ്റത്തിന് അവർ ദാരാഷികോരാജകുമാരനെ മതവിരോധി എന്ന് മുദ്ര കുത്തി തൂക്കിലേറ്റി. എന്നാൽ, ഇത്തരം മതമർദനങ്ങൾക്കൊന്നും മുഗൾഭരണത്തെ അതിന്റെ നാശകരമായ മാർഗത്തിൽ നിന്ന് തടഞ്ഞുനിർത്താൻ കഴിഞ്ഞില്ല. ജനങ്ങളുടെ മനസ്സിൽ നിന്ന് പുരോഗമനാശയങ്ങളെ പൂർണമായി തുടച്ചു നീക്കാനും അവർക്ക് സാധിച്ചില്ല.

ഇസ്ലാമിലെ ഈ പരിഷ്ക്കരണാശയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ പ്രബോധനങ്ങൾ മധ്യയുഗത്തിന്റെ അവസാനകാലത്ത് സാമൂഹ്യചിന്തകളുടെ വികാസത്തെ വളരെയധികം സ്വാധീനിച്ചു. അവയിൽ ഭൂരിഭാഗവും ദൽഹിസൽത്‌നത്തിന്റെ ഭരണകാലത്താണ് ഉത്ഭവിച്ചത്. എന്നാൽ പതിനേഴും പതിനെട്ടും നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ മുഗൾഭരണം അധഃപതനോന്മുഖമായപ്പോഴാണ് ഈ മതപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ നാടുവാഴിത്തത്തിനെതിരായ ജനകീയ കലാപങ്ങളുടെ രൂപം കൈക്കൊണ്ടത്. ഇസ്ലാമിലെ പരിഷ്ക്കരണവാദികൾ നടത്തിയ പോരാട്ടങ്ങൾ ഹിന്ദുമതത്തിനോ ഹിന്ദുസമുദായത്തിൽപ്പെട്ട ജനങ്ങൾക്കോ എതിരായി നടത്തപ്പെട്ടവയായിരുന്നില്ല. നേരെമറിച്ച്, കൂടുതൽ മെച്ചപ്പെട്ട ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയ്ക്കുവേണ്ടി പ്രവർത്തിച്ച പല ഹിന്ദുപരിഷ്ക്കർത്താക്കളുമായും യോജിച്ചുകൊണ്ടാണ് അവർ പ്രവർത്തിച്ചത്. രണ്ട് മതവിഭാഗങ്ങളും ഒരൊറ്റ സമുദായമായി ലയിച്ചില്ല എന്നതുശരിയാണ്. എന്നാൽ, രണ്ടു വിഭാഗക്കാരും തമ്മിൽ വൈകാരികമായി ഐക്യമുണ്ടായിരുന്നു എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ ഹിന്ദുക്കളുടെയും മുസ്ലീങ്ങളുടെയും മതപരിഷ്ക്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് ഒരു പൊതുസ്വഭാവമുണ്ടായിരുന്നു. ദൈവത്തിന്റെ മുമ്പിൽ എല്ലാവരും സമന്മാരാണ്! ഈ സിദ്ധാന്തം പലപ്പോഴും സാമൂഹ്യസമത്വത്തിനും ചിലപ്പോൾ സാമ്പത്തികസമത്വത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള പ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്ക് പ്രചോദനം നൽകി.

28. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം

ഇന്ത്യയിൽ നാടുവാഴിത്തം നാശോന്മുഖമായതോടു കൂടി ഹിന്ദുമതം മുരടിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ആത്മീയമായ തകർച്ചയുടെ വക്കത്തെത്തുകയും ചെയ്തു. പഴയ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ പണ്ഡിതന്മാരായ പ്രതിനിധികൾ, തകർന്നുകൊണ്ടിരുന്ന സാമൂഹ്യക്രമത്തെ മുട്ടുകൊടുത്തു നിലനിർത്താൻ വേണ്ടി പഴയ സ്മൃതികൾക്കും ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും പുതിയ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ രചിച്ചുനോക്കി. ശയനൻ, മാധവൻ, ആനന്ദതീർഥൻ, ഭട്ട ഭാസ്ക്കരൻ എന്നിങ്ങനെ ഒട്ടനവധി പണ്ഡിതന്മാർ പതിനാലും പതിനഞ്ചും നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ വേദങ്ങളെക്കുറിച്ചും പുരാണങ്ങളെക്കുറിച്ചും ഒട്ടേറെ ഗ്രന്ഥങ്ങളെഴുതിയുണ്ടാക്കി. മേധാതിഥി, കുല്ലുകഭട്ടൻ, വിജ്ഞാനേശ്വരൻ, ഹേമാദ്രി മുതലായവർ മനുസ്മൃതിക്കും മറ്റു പ്രാചീന നിയമസംഹിതകൾക്കും പുതിയ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും പുതിയ അർഥങ്ങളും നൽകിക്കൊണ്ട് ജനങ്ങളെ നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ 'അരുതു'കളിലും 'പാടില്ല'കളിലും പിടിച്ചു കെട്ടാൻ ശ്രമിച്ചു. തത്വചിന്തയുടെ രംഗത്ത് ഒട്ടേറെ ആത്മീയവ്യാഖ്യാനങ്ങൾ പ്രസിദ്ധം ചെയ്യപ്പെട്ടു. സാംഖ്യം, വൈശേഷികം തുടങ്ങിയ പ്രാചീനദർശനങ്ങളിലടങ്ങിയ ഭൗതികവാദ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ആത്മീയവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പുനഃപരിശോധനകൾക്ക് വിധേയങ്ങളായി. മഠങ്ങളുടെയും ക്ഷേത്രങ്ങളുടെയും എണ്ണം വർധിച്ചു. തത്വചിന്തയെയും മതത്തെയും മതവിജ്ഞാനീയത്തെയും കൂട്ടി വിളക്കിച്ചേർക്കുന്നതിൽ അവ ഫലപ്രദമായ പങ്കു വഹിക്കുകയും ചെയ്തു. നാടുവാഴി രാജാക്കന്മാരും പ്രഭുക്കന്മാരും തങ്ങളുടെ രക്ഷാധികാരിത്വവും സംഭാവനകളും വഴി ഈ ശ്രമങ്ങളെയെല്ലാം പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. ബുക്ക ഹരിഹരൻ എന്ന രാജാവിന്റെ നിർലോഭമായ സഹായാനുകൂല്യങ്ങൾ ഇല്ലായിരുന്നുവെങ്കിൽ പതിനാലാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ശയനൻ തന്റെ സുപ്രസിദ്ധമായ ഋഗ്വേദവ്യാഖ്യാനം എഴുതുമായിരുന്നുവോ എന്നു സംശയമാണ്.

ഇങ്ങനെ കാലഹരണപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയ മതചിന്തകൾക്കും മതാചാരങ്ങൾക്കും ഒരു പുതിയ ജീവൻ നൽകാൻ ഭഗീരഥയത്നങ്ങൾ നടത്തപ്പെട്ടു. വിവാഹ ചടങ്ങുകളിലും മറ്റു വിശേഷാവസരങ്ങളിലും വേദമന്ത്രങ്ങൾ വീണ്ടും ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടു തുടങ്ങി. യജ്ഞങ്ങളും മറ്റു വൈദികകർമങ്ങളും വീണ്ടും അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. പലരും മന്ത്രതന്ത്രങ്ങളിൽ അഭയം തേടി. താന്ത്രികപൂജ പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. പക്ഷേ, അതേ കാലത്തു തന്നെ പുതിയ സാമൂഹ്യ സാമ്പത്തികശക്തികൾ പുതിയ ആശയങ്ങളും പുതിയ മതസിദ്ധാന്തങ്ങളുമായി മുന്നേറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയായിരുന്നു. മുസ്ലീം ആക്രമണങ്ങളെത്തുടർന്ന് ഇന്ത്യയിലേക്ക് കടന്നുവന്ന സാമൂഹ്യവും മതപരവുമായ ആശയങ്ങൾ ഈ സംഭവവികാസത്തെ ത്വരിതപ്പെടുത്തി.

മതത്തിലെ പുരോഗമനപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ

മധ്യകാലയൂറോപ്പിലെ മതപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനത്തെ പരാമർശിച്ചുകൊണ്ട് ഏംഗൽസ് എഴുതി: "മധ്യയുഗം മതവിജ്ഞാനീയവുമായി മറ്റെല്ലാ പ്രത്യയശാസ്ത്രരൂപങ്ങളെയും തത്വചിന്ത, രാഷ്ട്രതന്ത്രം, നിയമശാസ്ത്രം എന്നിവയെയും ബന്ധപ്പെടുത്തുകയും അവയെ മതവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ ഉപവിഭാഗങ്ങളാക്കി തീർക്കുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ അത് സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് മതപരമായ ഒരു രൂപം നൽകി. മതമല്ലാതെ മറ്റൊന്നും മനസ്സിലില്ലാതിരുന്ന ജനങ്ങൾ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം ആവശ്യങ്ങളെ മതത്തിന്റെ വേഷമണിയിച്ചുകൊണ്ടാണ് മുന്നോട്ടുവച്ചത്. അങ്ങനെയാണ് അവർ ഒരു പ്രക്ഷോഭം സംഘടിപ്പിച്ചത്."[1]

പതിനാലാം നൂറ്റാണ്ടിനും പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിലുള്ള ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ചും ഇത് ഏറെക്കുറെ ശരിയാണ്. ഇന്ത്യയിലെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന് വൈക്ലിഫ്, ലൂതർ, തോമസ് മുൻസർ മുതലായവർ നയിച്ച മതപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുമായി പല സാദൃശ്യങ്ങളും കാണാം. വിഷ്ണുവിന്റെ അവതാരങ്ങളായി കരുതപ്പെട്ട ശ്രീരാമൻ, ശ്രീകൃഷ്ണൻ എന്നിവരോടുള്ള ഭക്തിയാണ് ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ കാതൽ. പക്ഷേ, അത് വെറുമൊരു മതപ്രസ്ഥാനമായിരുന്നില്ല. വൈഷ്ണവസിദ്ധാന്തങ്ങൾ, ആത്യന്തിക വിശകലനത്തിൽ, ആ കാലഘട്ടത്തിന്റെ സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക യാഥാർഥ്യങ്ങളുടെ ആത്മീയപ്രകടനങ്ങളായിരുന്നു. എന്നാൽ, സാംസ്കാരിക രംഗത്ത് അത് ഒരു ദേശീയനവോത്ഥാനത്തെയാണ് പ്രതിഫലിപ്പിച്ചത്. സാമൂഹ്യമായ ഉള്ളടക്കമാകട്ടെ, ജാതിമേധാവിത്വത്തിനും ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ അനീതികൾക്കും എതിരായ

1. Engels: Ludwig Fuerbach, ch . IV.

കലാപത്തെയാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്തത്. അത് ഇന്ത്യയിൽ വിവിധ ദേശീയജനവിഭാഗങ്ങളുടെ വളർച്ചയ്ക്കും ദേശീയ ഭാഷകളുടെയും ദേശീയ സാഹിത്യങ്ങളുടെയും വികാസത്തിനും ഒരു പുതിയ ഉത്തേജനം നൽകി. ഈ പ്രസ്ഥാനമാണ് നാടുവാഴിത്ത മർദനങ്ങൾക്കെതിരായി ഉറച്ചു നിൽക്കാൻ കച്ചവടക്കാർക്കും കൈവേലക്കാർക്കും മറ്റു പാവപ്പെട്ട ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കും ധൈര്യം നൽകിയത്. ഉയർന്ന ജാതിയിൽ ജനിച്ചവരായാലും ശരി, താണ ജാതിയിൽ ജനിച്ചവരായാലും ശരി, ദൈവത്തിന്റെ മുമ്പിൽ എല്ലാ മനുഷ്യരും സമന്മാരാണെന്ന സിദ്ധാന്തമാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ കാതൽ. പൗരോഹിത്യത്തിനും ജാതിമർദനത്തിനും എതിരായി പോരാടുന്നതിന് ജനങ്ങളെ ആവേശം കൊള്ളിച്ച് അണിനിരത്തിയ ഒരു സിദ്ധാന്തമായിത്തീർന്നു അത്. മധ്യയുഗത്തിലെ വ്യത്യസ്തഭാഷകളോടും വ്യത്യസ്തജാതികളോടും വ്യത്യസ്ത മതങ്ങളോടും കൂടിയ വിവിധ ജനവിഭാഗങ്ങളെ യോജിപ്പിച്ചണിനിരത്തിയ മഹത്തായ ഈ പ്രസ്ഥാനം ഒരു സങ്കര സംസ്കാരത്തിന്റെ വികാസത്തെ സഹായിക്കുകയും നാടുവാഴിത്ത മർദ്ദനത്തിനെതിരായ യോജിച്ച സമരങ്ങൾക്ക് പ്രചോദനം നൽകുകയും ചെയ്തു.

താണജാതിക്കാരുടെ ഉയിർത്തെഴുന്നേൽപ്പ്

രാമാനുജന്റെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യനായ രാമാനന്ദന്റെയും വേദാന്തസിദ്ധാന്തങ്ങളാണ് ഈ പരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുഖ്യമായ ഉറവിടം. എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും ഭക്തിയിലൂടെ ദൈവവുമായി സാത്മ്യം പ്രാപിക്കാനും അങ്ങനെ ശാശ്വതാനന്ദം അനുഭവിക്കാനും കഴിയുമെന്നുള്ള രാമാനുജന്റെ പ്രഖ്യാപനമാണ് ഈ പുതിയ മതപ്രക്ഷോഭത്തിന് അസ്തിവാരമിട്ടത്. രാമാനന്ദൻ ഊരുതോറും ചുറ്റിസഞ്ചരിച്ച് ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും രൂക്ഷമായി വിമർശിച്ചു. ഇതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രമാണം: "ഒരാൾ മറ്റൊരാളുടെ ജാതിയോ മതവിഭാഗമോ എന്തെന്നു ചോദിക്കാതിരിക്കട്ടെ. ദൈവത്തെ പൂജിക്കുന്നവൻ ദൈവത്തിന്റെ സ്വന്തമാണ്."

രാമാനന്ദന് പന്ത്രണ്ട് ശിഷ്യന്മാരുണ്ടായിരുന്നു. അവരിൽ രായിദാസ് ഒരു ചെരുപ്പുകുത്തിയായിരുന്നു. ധരണൻ അയിത്തക്കാരനായ ഒരു ജാത്കർഷകനായിരുന്നു. കബീർ ഒരു നെയ്ത്തുകാരനായിരുന്നു. മറ്റു മതപരിഷ്ക്കർത്താക്കളുടെയും സ്ഥിതി ഇതുതന്നെ. അക്ബറുടെ കാലത്ത് ജീവിച്ചിരുന്ന തുളസീദാസ് മഹാകവി ജനനാൽ ഒരു ബ്രാഹ്മണനായിരുന്നു. എന്നാൽ, അദ്ദേഹം ദൈവത്തിന്റെ ഗായകൻ ആയി മാറാൻ വേണ്ടി കുട്ടിക്കാലത്ത് തന്റെ മാതാപിതാക്കന്മാരെ ഉപേക്ഷിച്ചു. രജപുത്താനയിലെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നായകനായ ദാദു താണ

ജാതിയിൽപ്പെട്ട ഒരു നൂൽനൂൽപ്പുകാരനായിരുന്നു. നാനാക്ക് ഒരു ചെറു കിടകച്ചവടക്കാരന്റെ മകനായിരുന്നു. മറാഠികവി നാമദേവ് ഒരു തുന്നൽക്കാരനായിരുന്നു. തുക്കാറാം താണജാതിയിൽപ്പെട്ട ഒരു കച്ചവ ടക്കാരനായിരുന്നു. ചൈതന്യൻ ബംഗാളിലെ ഒരു ദരിദ്രകുടുംബത്തി ലാണ് ജനിച്ചത്. ആന്ധ്രയിലെ സുപ്രസിദ്ധകവി വേമണ്ണ അക്ഷരജ്ഞാ നമില്ലാത്ത ഒരു കർഷകനായിരുന്നു. മലയാളസാഹിത്യത്തിന്റെ പിതാ വെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന തുഞ്ചത്ത് എഴുത്തച്ഛൻ താണജാതിയിൽപ്പെട്ട ഒരു ചക്കാലനായിരുന്നു. അപൂർവം ചില ബ്രാഹ്മണരും മറ്റു ചില ഉന്ന തജാതിക്കാരും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിൽ പങ്കെടുക്കുകയുണ്ടായി എന്നത് ശരിയാണ്. എന്നാൽ, അവർ അപ്രകാരം ചെയ്തത് തങ്ങളുടെ സ്വന്തം ജാതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള അവകാശാനുകൂല്യങ്ങൾ ഉപേക്ഷി ച്ചുകൊണ്ടാണ്. ചുരുക്കത്തിൽ, ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തെ നയിച്ചത് ബ്രാഹ്മ ണപൗരോഹിത്യമായിരുന്നില്ല; പൗരോഹിത്യത്തിനെതിരായ താണജാ തിക്കാരായിരുന്നു.

ഹിന്ദു-മുസ്ലീം പുരോഹിതന്മാരുടെ മേധാവിത്വത്തിനും അവരുടെ പിൻബലത്തിന്മേൽ സ്ഥിതിചെയ്ത സ്ഥാപിതതാൽപ്പര്യങ്ങൾക്കും എതി രായ സംഘടിതസമരങ്ങൾ ചരിത്രപരമായ ഒരാവശ്യമായിത്തീർന്ന സമ യത്താണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ആവിർഭവിച്ചത്. പ്രാദേശികവും വിഭാഗീയ വുമായ കൂറുകൾകൊണ്ട് വേറിട്ടുനിന്ന ജനതകളെ യോജിപ്പിക്കുക, പ്രാദേശികമൊഴികളെ ദേശീയഭാഷകളുടെ പദവിയിലേക്കുയർത്തി ക്കൊണ്ട് ജനങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെ വിപുലീകരിക്കുക, നൂറ്റാ ണ്ടുകൾ പഴക്കമുള്ള അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിലും മർദനങ്ങളിലും കിടന്നു നരകിച്ച് മനോവീര്യം തകർന്ന ജനങ്ങളുടെ മനുഷ്യത്വം തട്ടിയു ണർത്തുക, സർവോപരി, ജാതികളുടെയും മതങ്ങളുടെയും മതിൽക്കെ ട്ടുകൾ പൊളിച്ചുകളഞ്ഞ് മനുഷ്യർക്കിടയിൽ ഐക്യവും സാഹോദര്യവും വളർത്തുക - ഇവയാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നായകന്മാരെ അഭിമു ഖീകരിച്ച മുഖ്യമായ കടമകൾ.

പ്രാചീനചിന്തകളുടെ പ്രതിധ്വനികൾ

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ആവിർഭവിച്ചത് പ്രധാനമായും ഇന്ത്യയിലെ സാമൂ ഹ്യരാഷ്ട്രീയ സ്ഥിതികളിൽ നിന്നു തന്നെയാണ്. ഋഗ്വേദം, ഉപനിഷത്തു കൾ, ഭഗവദ്ഗീത മുതലായവയിലടങ്ങിയ പ്രാചീനചിന്തകളുടെ ചില പ്രതിധ്വനികൾ കബീറിന്റെ കവിതകളിൽ കേൾക്കാം. ഉദാഹരണത്തിന്, താഴെ കൊടുക്കുന്ന കവിത വായിച്ചാൽ ഋഗ്വേദത്തിലെ സൃഷ്ടിഗീതം ഓർമവരും.

"ആരംഭത്തിൽ ഇത് ഏകമായിരുന്നു. നിരാകാരവും നിർഗുണവും അവർണനീയവുമായിരുന്നു. അതിന് ആദി, മധ്യം, അന്തം എന്നീ ക്രമങ്ങളുണ്ടായിരുന്നില്ല. അപ്പോൾ ഇരുട്ടോ പുകയോ വെളിച്ചമോ ഒന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഭൂമിയും വായുവും ആകാശവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. തീയും വെള്ളവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഗംഗയും യമുനയും സരസ്വതിയുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. സമുദ്രവും തിരമാലകളുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. പാപപുണ്യങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. എല്ലാം ആലോചിച്ചുനോക്കിയിട്ട് കബീർ പറയുന്നു. അതുവരെ (ഈശ്വരന്റെ) ലീലകളൊന്നും പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. പരമപുരുഷൻ അഗമവും അഗോചരവുമായ അഗാധതയിലായിരുന്നു. സൃഷ്ടികർത്താവ് തിന്നുകയോ കുടിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. മരിക്കുകയോ ജനിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. അതിന് രൂപവും ആകാരവും ഇല്ല. നിറവും വേഷവുമില്ല. ജാതിയും ഗോത്രവുമില്ല. അതിന്റെ മഹിമയെ വർണിക്കാൻ എനിക്കു കഴിവില്ല. അത് സ്വരൂപമോ അരൂപമോ അല്ല. അതിന് പേരൊന്നും ഇല്ല. അതിനു നിറമില്ല, നിറമില്ലായ്മയുമില്ല. അതിന് യാതൊരു സ്ഥാനവുമില്ല."[2]

ഉപനിഷത്തുകളിലെയും ഭഗവദ് ഗീതയിലെയും ചില ആശയങ്ങളോടു സാദൃശ്യം വഹിക്കുന്ന ചിന്തകൾ താഴെ കൊടുക്കുന്ന കവിതയിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നു:

"ഞാൻ ധർമാത്മാവുമല്ല, അധർമിയുമല്ല.

ഞാൻ യതിയുമല്ല, കാമുകനുമല്ല.

ഞാൻ സംസാരിക്കുകയോ കേൾക്കുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല.

ഞാൻ ഉപാസകനുമല്ല, ഉപാസിക്കപ്പെടുന്ന പ്രഭുവുമല്ല.

ഞാൻ ബന്ധിക്കപ്പെട്ടവനുമല്ല, മുക്തനുമല്ല.

ഞാൻ വിരക്തനുമല്ല, ആസക്തനുമല്ല.

ഞാൻ ആരിൽ നിന്നും അകന്നു നിൽക്കുന്നില്ല, ആരുടെയും കൂട്ടത്തിലും നിൽക്കുന്നില്ല.

ഞാൻ നരകത്തിലും പോകുന്നില്ല, സ്വർഗത്തിലും പോകുന്നില്ല.

ഞാൻ എല്ലാ കർമങ്ങളും ചെയ്യുന്നു, എല്ലാ കർമങ്ങളിൽ നിന്നും വിട്ടുനിൽക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഈ തത്വം മനസ്സിലാക്കുന്നവർ കുറവാണ്. പക്ഷേ, മനസ്സിലാക്കിയവർ അചഞ്ചലരായിരിക്കും.

കബീർ ഏതെങ്കിലും മതം സ്ഥാപിക്കുകയോ ഏതെങ്കിലും മതം നശിപ്പിക്കുകയോ ചെയ്തിട്ടില്ല."[3].

2. സർദാർ ജാഫ്രി (സമ്പാ): കബീർ ബാണീ, പേജ് 175.

3. സർദാർ ജാഫ്രി (സമ്പാ): കബീർ ബാണീ, പേജ് 173.

ഇസ്ലാമിന്റെ സ്വാധീനം

എന്നാൽ, ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിൽ സൂഫികളുടെയും ഇസ്ലാമിലെ മറ്റു പരിഷ്ക്കരണവാദികളുടെയും സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ സ്വാധീനവും നിഴലിച്ചിരുന്നു എന്ന് കാണാം. ഹിന്ദുഭക്തന്മാരിൽ പലർക്കും മുസ്ലീം പരിഷ്കരണവാദികളുമായി വ്യക്തിപരമായ കൂട്ടുകെട്ടുകളുണ്ടായിരുന്നു. "രാമാനന്ദൻ കാശിയിൽ വെച്ച് മുസ്ലിംപണ്ഡിതന്മാരുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു എന്നതു തീർച്ചയാണ്"[4] എന്ന് മെക്കാലിഫ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. രാമാനന്ദന്റെ ശിഷ്യനായ കബീർ ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളുമായ ആചാര്യന്മാരെ സമീപിക്കുകയും അവരുടെ പ്രഭാഷണങ്ങൾ ശ്രദ്ധിക്കുകയും ചെയ്തു എന്നതിനും തെളിവുകളുണ്ട്. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ഇസ്ലാമികാശയങ്ങളോടു കടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നും ഇസ്ലാമികാശയങ്ങൾ മഹാരാഷ്ട്രയിലെ ജനഹൃദയങ്ങളിൽ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയുണ്ടായി എന്നും റാനഡേ ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു: "അവിടെ ബ്രാഹ്മണരും അബ്രാഹ്മണരുമായ പ്രബോധകന്മാർ രാമനും റഹീമും ഒന്നു തന്നെയാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കാനും ഔപചാരികങ്ങളായ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളുടെയും ബന്ധനങ്ങളിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രരാവാനും പൊതുവായ മനുഷ്യസ്നേഹത്തിന്റെയും ദൈവവിശ്വാസത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ യോജിക്കുവാനും ജനങ്ങളെ ഉപദേശിച്ചു കൊണ്ടിരുന്നു."[5].

ഇതിൽ വിചിത്രമായിട്ടൊന്നുമില്ല. കാരണം, ഹിന്ദു-മുസ്ലീം മതപരിഷ്ക്കരണാശയങ്ങൾ ഒരേ സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക സാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്നാണുണ്ടായത്. രണ്ടുകൂട്ടരും മധ്യകാലേന്ത്യയിലെ മർദിതജനവിഭാഗങ്ങളുടെ ആഗ്രഹാഭിലാഷങ്ങളെയാണ് പ്രകടിപ്പിച്ചത്.

ഈശ്വരഭക്തി എന്നാൽ മനുഷ്യസ്നേഹം

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നായകന്മാർ സാധാരണജനങ്ങളിൽ നിന്ന് ഒഴിഞ്ഞുമാറി കാടുകളിലോ ഗുഹകളിലോ ദന്തഗോപുരങ്ങളിലോ ജീവിച്ച യോഗികളായിരുന്നില്ല. വെറും പ്രഭാഷണങ്ങൾ കൊണ്ടുമാത്രം തൃപ്തിപ്പെട്ട അലസന്മാരായ കേവലതത്വജ്ഞാനികളുമായിരുന്നില്ല. അവരുടെ ആത്മീയജീവിതം ഐഹികജീവിതത്തിൽ നിന്നുള്ള ഒളിച്ചോട്ടമായിരുന്നില്ല. അവർ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ സജീവമായി പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടാണ് സാമൂഹ്യവും മതപരവുമായ പരിഷ്കാരങ്ങൾക്കു നേതൃത്വം നൽകിയത്; കഠിനാധ്വാനം കൊണ്ടാണ് അവർ ഉപജീവനം കഴിച്ചത്. ഉദാഹരണത്തിന്,

4. Macauliffe: The Sikh Religion, VI, P. 102.
5. M.G. Ranade: The Rise of the Maratha Power, P. 55.

കബീർ സ്വയം തുണി നെയ്യുകയും അത് അങ്ങാടിയിൽ കൊണ്ടുപോയി വിൽക്കുകയും അതിൽ നിന്നുള്ള വരുമാനംകൊണ്ട് തന്റെ കുട്ടികളെ പോറ്റുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് മതപ്രബോധനങ്ങൾ നടത്തിയത്. മത ജീവിതം അലസമായ ജീവിതമല്ലെന്നും ഭക്തന്മാർ അധ്വാനിച്ചു പണി യെടുത്ത് ജീവിക്കുകയും മറ്റുള്ളവരെ സഹായിക്കുകയും ചെയ്യണ മെന്നും അദ്ദേഹം നിഷ്കർഷിച്ചു. മനുഷ്യൻ സമ്പത്ത് കൂട്ടിവെക്കാതെ ലഘുജീവിതം നയിക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. ഈ തത്വം സ്വന്തം ജീവിതത്തിൽ നടപ്പിൽ വരുത്തുകയും ചെയ്തു. ഗുരുനാനാക്കും ഇതുതന്നെയാണ് ചെയ്തത്. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "ആചാര്യന്മാരെന്നും പീർമാരെന്നും സ്വയം വിളിക്കുകയും ഭിക്ഷ യാചിച്ചു നടക്കുകയും ചെയ്യു ന്നവരുടെ കാലടി തൊടരുത്. സ്വന്തം പ്രയത്നത്തിന്റെ ഫലം ഭക്ഷിക്കു കയും അത് മറ്റുള്ളവരുമായി പങ്കിടുകയും ചെയ്യുന്നവരാണ് ശരിയായ മാർഗം കണ്ടെത്തിയവർ".

വെറുപ്പ്, ക്രൂരത, മർദനം മുതലായവയായിരുന്നു ഭരണാധികാരിക ളുടെ സവിശേഷതകൾ. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനക്കാരാകട്ടെ, തങ്ങളുടെ അനു യായികളിൽ നിന്ന് സത്യസന്ധത, സഹാനുഭൂതി സ്നേഹം എന്നീ ഗുണ ങ്ങളാണാവശ്യപ്പെട്ടത്. അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഈശ്വരൻ സ്നേഹ മാണ്; സ്നേഹം തന്നെയാണ് ഈശ്വരൻ. ഈശ്വരഭക്തി എന്നുവെച്ചാൽ മനുഷ്യ സ്നേഹമെന്നാണർഥം. ഉയർന്ന വർഗക്കാരെ സംബന്ധിച്ചിട ത്തോളം സ്വത്തായിരുന്നു സാമൂഹ്യമായ മാന്യതയുടെ അളവുകോൽ. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനക്കാരാകട്ടെ, ഔന്നത്യത്തെയും മാന്യതയെയും സ്നേഹം കൊണ്ടാണളന്നത്. എന്നല്ല, സ്വത്തു സമ്പാദിക്കാനുള്ള അത്യാർത്തി സ്നേഹത്തെ നശിപ്പിക്കുമെന്നതുകൊണ്ട് സ്വത്തിന്റെ ബന്ധനത്തിൽ നിന്നു മോചനം നേടാൻ അവർ തങ്ങളുടെ അനുയായികളോടാവശ്യ പ്പെട്ടു. നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ താന്തോന്നിത്തങ്ങളും സുഖഭോഗലാലസ തകളും നടമാടിയിരുന്ന ഒരു സാഹചര്യത്തിൽ മാനുഷികമായ വ്യക്തി ത്വത്തെ സമ്പന്നമാക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ള ഇത്തരം ഉൽബോധനങ്ങൾക്ക് ഒരു സവിശേഷമായ പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നു.

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സാമൂഹ്യശക്തികൾ

യൂറോപ്പിൽ മതപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനം ആദ്യമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെ ട്ടത് വ്യാപാരികൾക്കും കൈവേലക്കാർക്കുമിടയിലാണ്. പിന്നീട് അത് കൃഷിക്കാർക്കിടയിലും പരന്നുപിടിച്ചു. 1525ൽ ജർമനിയിലുണ്ടായ കർഷ കകലാപത്തിന് ആശയപരമായ അടിസ്ഥാനം നൽകിയത് മതപരിഷ്ക്ക രണ പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു എന്ന് ഏംഗൽസ് തന്റെ "ജർമനിയിലെ കർഷ

കയുദ്ധം" എന്ന കൃതിയിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെ ഭക്തി പ്രസ്ഥാനവും ആരംഭത്തിൽ പട്ടണവാസികൾക്കിടയിൽ നിന്നാണ്, പ്രത്യേകിച്ചും ചെറുകിട കച്ചവടക്കാർ, നെയ്ത്തുകാർ, കുട്ടയുണ്ടാക്കുന്നവർ, വെള്ളംകോരികൾ തുടങ്ങിയവർക്കിടയിൽ നിന്നാണ്, ഉയർന്നുവന്നത്. എന്നാൽ, 17-ാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടി അത് ഉൾനാടുകളിലെ കർഷകരിലേക്കും വ്യാപിച്ചു. അതൊരു ബഹുജനപ്രസ്ഥാനമായിത്തീർന്നു. നാടുവാഴിപ്രഭുക്കൾക്കും മുഗൾഭരണകൂടത്തിനും എതിരായി സായുധ കലാപങ്ങൾ പോലും പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടു. പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ദൽഹിയിൽ സിഖുകാർക്കിടയിൽ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ട പ്രക്ഷോഭത്തിനും മഥുരയിൽ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ട സായുധകർഷക കലാപത്തിനും പഞ്ചാബിലെ മുസ്ലീം നാടുവാഴികൾക്കെതിരായ കർഷകസമരത്തിനും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനമാണ് പ്രചോദനം നൽകിയത്. ശിവാജിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ മഹാരാഷ്ട്രയിൽ ഒരു വമ്പിച്ച കൊടുങ്കാറ്റുപോലെ ആഞ്ഞടിച്ച വിമോചനപ്രസ്ഥാനത്തിൽ ഭക്തകവി തുക്കാറാം വഹിച്ച പങ്ക് ചെറുതായിരുന്നില്ല.

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കൾ ഉയർന്ന വർഗക്കാരുടെ സാഹിത്യഭാഷകളായ സംസ്കൃതത്തിലോ പേർസ്യനിലോ അല്ല, മറിച്ച്, ജനങ്ങളുടെ സംസാരഭാഷകളിലാണ്, തങ്ങളുടെ കവിതകളും കീർത്തനങ്ങളും രചിച്ചത്. ഇത് ദേശീയ ജനവിഭാഗങ്ങളുടെയും ദേശീയഭാഷകളുടെയും വികാസത്തിനു പ്രചോദനം നൽകി. വ്യത്യസ്തദേശീയഭാഷകളിൽ ഏതാണ്ട് ഒരേ കാലത്ത് ആവിർഭവിച്ച ഭക്തിപ്രസ്ഥാന സാഹിത്യങ്ങൾ ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയൈക്യത്തിന് നൽകിയ മഹത്തായ സംഭാവനകളായിരുന്നു.

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പൊതുതത്വങ്ങൾ

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം രാജ്യത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തഭാഗങ്ങളിൽ ആഴത്തിലും വ്യാപ്തിയിലും വ്യത്യസ്തരൂപങ്ങളിലാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. എങ്കിലും, അതിന്റെ പിന്നിൽ ചില അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങൾ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു എന്നു കാണാം. ഒന്നാമതായി, മതപരിഗണനകൾ കൂടാതെ ജനങ്ങളുടെ ഐക്യത്തെ അതംഗീകരിക്കുന്നു. രണ്ടാമതായി, ദൈവത്തിന്റെ മുമ്പിൽ എല്ലാ മനുഷ്യരും സമന്മാരാണെന്ന തത്വം അതുയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നു. മൂന്നാമതായി, ജാതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഉച്ചനീചത്വങ്ങളെ അതു നിഷേധിക്കുന്നു. നാലാമതായി, ദൈവവും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള സമ്പർക്കം സമ്പത്തിനെയോ ജാതിയെയോ മതത്തെയോ അല്ല, മറിച്ച് വ്യക്തിയുടെ ഉൽക്കൃഷ്ടഗുണങ്ങളെയാണ് ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്ന് അത് പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. അഞ്ചാമതായി, ഉയർന്ന ആരാധനാരൂപമെന്ന നിലയ്ക്ക് മനുഷ്യസ്നേഹത്തിനും നിസ്വാർഥമായ അർപ്പണമനോ

ഭാവത്തിനും അത് പ്രാധാന്യം നൽകുന്നു. വിഗ്രഹാരാധന, തീർഥാടനങ്ങൾ, ആത്മപീഡനങ്ങൾ, മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനിൽ നിന്ന് ഭിന്നിപ്പിച്ചു നിർത്തുന്ന മതചടങ്ങുകൾ, അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ മുതലായവയെ അത് കഠിനമായി എതിർക്കുന്നു. മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സിനെ അംഗീകരിക്കുകയും മനുഷ്യസാഹോദര്യത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു പ്രസ്ഥാനമാണത്. എല്ലാത്തരം ജാതിവർഗ വ്യത്യാസങ്ങളെയും മതത്തിന്റെ പേരിൽ നടക്കുന്ന സാമൂഹ്യമർദ്ദനങ്ങളെയും ഇത് അപലപിക്കുന്നു.

കബീറിന്റെ പാട്ടിലൊന്ന് താഴെ പറയും പ്രകാരമാണ്:

"അല്ലയോ സാധു, ലോകത്തിനു മുഴുവൻ ഭ്രാന്തുപിടിച്ചിരിക്കുന്നു. സത്യം പറഞ്ഞാൽ, എല്ലാവരും പരസ്പരം കൊല്ലാൻ വേണ്ടി ഓടിനടക്കുകയാണ്, എല്ലാവർക്കും അസത്യത്തിലാണ് വിശ്വാസം. ഹിന്ദു രാമന്റെയും മുസൽമാൻ റഹീമിന്റെയും പേരുച്ചരിക്കുന്നു. ഈ പേരുകൾക്കു വേണ്ടി രണ്ടുകൂട്ടരും പരസ്പരം യുദ്ധംവെട്ടി മരിക്കുന്നു. പക്ഷേ, സത്യമെന്താണെന്ന് ആർക്കും അറിഞ്ഞുകൂടാ; മതങ്ങളെയും മതനിയമങ്ങളെയും അനുസരിക്കുന്ന പലരെയും ഞാൻ കണ്ടിട്ടുണ്ട്. എല്ലാവരും ദിവസേന പ്രാതകാലത്ത് സ്നാനം ചെയ്യുന്നു. ആത്മാവിനെയുപേക്ഷിച്ച് കല്ലിനെ പൂജിക്കുന്നു. അവരുടെ ജ്ഞാനം മിഥ്യയാണ്. വലിയ ഡംഭോടുകൂടി അവർ ആസനങ്ങളിലിരിക്കുന്നു. പക്ഷേ, അവരുടെ മനസ്സ് അഹങ്കാരത്തിൽ മുങ്ങിക്കിടക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടാണവർ കല്ലിനെയും ആൽമരത്തെയും പൂജിക്കുന്നത്. അവർ മാലയും തൊപ്പിയും ധരിക്കുന്നു. നെറ്റിയിൽ തിലകവും പൊട്ടും ചാർത്തുന്നു. ഉപദേശങ്ങൾ കൊടുത്തുകൊടുത്ത് അവർ സ്വന്തം ആത്മാവിൽ ശ്രദ്ധയില്ലാത്തവരായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. മായയുടെ അഹംഭാവത്തിൽ വീടുതോറും ചുറ്റിത്തിരിഞ്ഞ് മന്ത്രങ്ങളുച്ചരിക്കുന്നു. ഗുരുക്കന്മാരും അവരുടെ ശിഷ്യന്മാരും മുങ്ങിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അവരുടെ അന്ത്യകാലത്തിൽ പശ്ചാത്താപമല്ലാതെ മറ്റൊന്നും ബാക്കിയില്ല. ഞാൻ അനേകം പീർമാരെയും ഔലിമാരെയും കണ്ടിട്ടുണ്ട്. അവർ കിത്താബും ഖുർആനും വായിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അവർ ശവക്കല്ലറ കാണിച്ചു കൊടുത്തുകൊണ്ടാണ് ജനങ്ങളെ ശിഷ്യന്മാരാക്കി മാറ്റുന്നത്. അവർ ദൈവത്തെ തിരിച്ചറിഞ്ഞിട്ടില്ലെന്നതു വ്യക്തമാണ്. ഹിന്ദുവിന്റെ ദയയും മുസൽമാന്റെ സ്നേഹവും അവരുടെ വീടുകളിൽ നിന്ന് അന്തർധാനം ചെയ്തിരിക്കുന്നു. രണ്ടുകൂട്ടരുടെയും വീടുകൾക്ക് തീപിടിച്ചിരിക്കുന്നു. എന്നിട്ട് അവർ നമ്മെ പരിഹസിക്കുകയും സ്വയം ബുദ്ധിമാന്മാരായി ഞെളിയുകയും ചെയ്യുന്നു. കബീർ പറയുന്നു; അല്ലയോ സാധു, നീ തന്നെ പറഞ്ഞു തരൂ, ഞങ്ങളിൽ ആർക്കാണ് ഭ്രാന്ത്?"[6]

6. സർദാർ ജാഫ്രി (സമ്പാ): കബീർ ബാണീ, പേജ് 210-211.

ജാതിയും മതവുമില്ല, മനുഷ്യൻ മാത്രം

കബീറിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, “ഹിന്ദുവായാലും ശരി, മുസ്ലീമായാലും ശരി എല്ലാ പാത്രങ്ങളിലും ഒരൊറ്റ ആത്മാവേയുള്ളൂ. അല്ലയോ അല്ലാഹ്, അല്ലയോ രാമാ, എന്റെ വ്യാമോഹങ്ങളെല്ലാം അവസാനിച്ചിരിക്കുന്നു. ഹിന്ദുവും മുസ്ലീമും തമ്മിൽ യാതൊരു വ്യത്യാസവുമില്ല.” മറ്റൊരു പാട്ടിൽ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പറയുന്നു: “രണ്ടു ജഗദീശ്വരന്മാർ എവിടെനിന്നു വന്നു? ആരാണ് നിന്നെ ഈ വ്യാമോഹത്തിൽ കുടുക്കിയത്? അല്ലാഹുവും രാമനും റഹീമും വേറെ വേറെയാകുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ഒരാൾ നമാസും മറ്റൊരാൾ പൂജയും ചെയ്യുന്നു എന്നാണ് പറയുന്നത്. ഈ വ്യത്യാസം മായ്ച്ചു കളയുക. അവൻ തന്നെയാണ് മുഹമ്മദ്. ബ്രഹ്മാവു തന്നെയാണ് ആദം. ഒരാൾ ഹിന്ദുവെന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്നു. മറ്റൊരാൾ മുസ്ലീം എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്നു. പക്ഷേ, രണ്ടുപേരും ഒരേ ഭൂമിയിലാണ് ജീവിക്കുന്നത്. ഒരാൾ വേദം വായിക്കുന്നു. മറ്റൊരാൾ ഖുർആനും വായിക്കുന്നു. ഒരാൾ മൗലാനാ എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. മറ്റൊരാൾ പണ്ഡിതൻ എന്നും. പേരുകൾ വേറെവേറെയാണ്. പക്ഷേ, എല്ലാ പാത്രങ്ങളും ഒരേ മണ്ണുകൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെട്ടവയാണ്. കബീർ പറയുന്നു, രണ്ടുകൂട്ടരും ലക്ഷ്യം പിഴച്ച് ചുറ്റി അലയുകയാണെന്ന്. രാമനെ ആരും കണ്ടെത്തിയിട്ടില്ല ഒരാൾ ആടിനെ കൊല്ലുന്നു. മറ്റൊരാൾ പശുവിനെ കൊല്ലുന്നു. ഈ ലഹളയിൽ പെട്ട് രണ്ടുപേരും ജീവിതം പാഴാക്കുന്നു.”[7]

കബീർ ഹിന്ദുക്കളുടെയും മുസ്ലീങ്ങളുടെയും മതച്ചടങ്ങുകളെ പരിഹസിച്ചുകൊണ്ട് ഇങ്ങനെ പാടി: “പുണ്യസ്നാനകേന്ദ്രങ്ങളിൽ വെള്ളമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ല. അവ ഉപയോഗശൂന്യമാണ്. ഞാനവയിൽ കുളിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബിംബങ്ങളെല്ലാം ജീവനില്ലാത്തവയാണ്, അവയ്ക്ക് സംസാരിക്കാനറിയില്ലെന്നെനിക്കറിയാം. ഞാൻ അവയുടെ മുമ്പിൽ ഉച്ചത്തിൽ കരഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പുരാണങ്ങളും കർമങ്ങളും വെറും വാക്കുകൾ മാത്രമാണ്; മറനീക്കി ഞാനവയെ നോക്കിയിട്ടുണ്ട്. കബീർ സ്വന്തം അനുഭവങ്ങളുടെ വാക്കുകളാണ് പറയുന്നത്. മറ്റെല്ലാ വസ്തുക്കളും അയഥാർഥമാണെന്ന് കബീറിന്നറിയാം.”

മറ്റൊരു പാട്ടിൽ:

“മുസൽമാൻ അനുഷ്ഠിക്കുന്ന അഞ്ചു നിസ്കാരങ്ങളും വെറുതെയാണ്. കാരണം, അവ വെറും ബാഹ്യപ്രകടനങ്ങളും നാട്യങ്ങളും മാത്രമാണ്. നിസ്കരിക്കുന്ന സമയത്ത് അവരുടെ മനസ്സിലുള്ള ചിന്ത മറ്റെന്തോ ആയിരിക്കും. മതപരമായ കർമങ്ങളുടെ ഒരു പ്രദർശനം നടത്തുന്ന

7. സർദാർ ജാഫ്രി (സമ്പാ): കബീർ ബാണീ, പേജ് 333.

ഖാസി പാവപ്പെട്ട ജനങ്ങളെ വഞ്ചിക്കുകയും അവർക്ക് നന്മയെക്കാളേറെ തിന്മകൾ നൽകുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്."[8]

ജനനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള എല്ലാ ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളെയും കബീർ അപലപിച്ചു: "എങ്ങനെയാണ് ഒരാൾ ശൂദ്രനായി ജനിക്കുന്നതും, മരണംവരെ ശൂദ്രനായി തുടരുന്നതും? ഒരുവൻ ബ്രാഹ്മണന്റെ പൂണുനൂൽ സ്വയം ഉണ്ടാക്കി കെട്ടുന്നു. അങ്ങനെ ലോകം ആകെ ആശയക്കുഴപ്പത്തിലാണ്. നിങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണനു ജനിച്ച ബ്രാഹ്മണനാണെങ്കിൽ എന്തുകൊണ്ട് നിങ്ങൾ വ്യത്യസ്തമായ രീതിയിൽ ജനിച്ചില്ല? ഒരു കറുത്ത പശുവിന്റെയും വെളുത്ത പശുവിന്റെയും പാൽ കറന്ന് അതു രണ്ടും കൂട്ടിയാൽ ഒന്നിന്റെ പാൽ മറ്റേതിൽ നിന്ന് തിരിച്ചറിയാൻ പറ്റുമോ?" വീണ്ടും കബീർ പറയുന്നു: "ഉയർന്നതിനേക്കുറിച്ചും താഴ്ന്നതിനേക്കുറിച്ചും സംസാരിക്കുന്നവർ മുങ്ങിപ്പോയിരിക്കുന്നു. അവർ നശിച്ചുകഴിഞ്ഞു. ഒരൊറ്റ ഭൂമിയേയുള്ളു. ഒരൊറ്റ കുശവൻ; ഒന്ന് എല്ലാറ്റിന്റെയും സ്രഷ്ടാവാണ്, എല്ലാ വ്യത്യസ്ത രൂപങ്ങളെയും ഒരൊറ്റ ചക്രം കൊണ്ടാണ് രൂപപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്." കബീർ ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്നതിതാണ്: "സത്യം മാത്രമേ സ്വാഭാവികമായുള്ളൂ. ഈ സത്യം നിങ്ങളുടെ ഹൃദയത്തിനകത്ത് തേടുക. കാരണം, ബാഹ്യമായ മതാചാരങ്ങളിൽ സത്യമില്ല.... സത്യം സ്നേഹത്തിലും ശക്തിയിലും സഹാനുഭൂതിയിലും വെളിപ്പെടുന്നു. വെറുപ്പിനെ ജയിച്ചടക്കുക, നിങ്ങളുടെ സ്നേഹം എല്ലാ മനുഷ്യരിലേക്കും വ്യാപിപ്പിക്കുക, ദൈവം എല്ലാറ്റിലും വസിക്കുന്നു."

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വ്യാപ്തി

എല്ലാ വ്യത്യസ്ത വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളെയും സ്നേഹത്തിന്റെയും സാഹോദര്യത്തിന്റെയും ഒരൊറ്റ കണ്ണിയിൽ കൂട്ടി യോജിപ്പിക്കുക എന്ന ഉദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടി ദാദു പരബ്രഹ്മസംപ്രദായം എന്ന ഒരു സംഘടന സ്ഥാപിക്കുകയും അതിൽ ഹിന്ദുക്കളെയും മുസ്ലീങ്ങളെയും പ്രവേശിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു.

ഒരു ചെരുപ്പുകുത്തിയായി ഉപജീവനം കഴിച്ച റായിദാസ് ദൈവത്തിന് പൂർണമായി കീഴടങ്ങുകയാണ് മനുഷ്യന്റെ കടമ എന്നു വാദിച്ചു. എന്തെന്നാൽ, "ഹരി എല്ലാമാണ്. എല്ലാം ഹരിയിലുണ്ട്". തന്റെ ഗാനങ്ങളിൽ ഒന്നിൽ അദ്ദേഹം പ്രകടിപ്പിച്ച അഭിപ്രായമിതാണ്:

"അങ്ങ് എന്നെ വ്യാമോഹത്തിന്റെ ചങ്ങലകൾകൊണ്ട് ബന്ധിച്ചിരിക്കുന്നു. ഞാൻ അങ്ങയെ സ്നേഹത്തിന്റെ കയറുകൊണ്ട് ബന്ധിച്ചിരി

8. ആദിഗ്രന്ഥം

ക്കുന്നു. ഞാൻ സ്വയം മോചിതനാവാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ്. എന്നാൽ, ഞാൻ സ്വാതന്ത്ര്യം നേടുമ്പോൾ അങ്ങയെ ആർ പൂജിക്കും?".

ബംഗാളിലെ വൈഷ്ണവയോഗിയായ ചൈതന്യൻ (1485–1533) എല്ലാവരും ദൈവത്തെ ആരാധിക്കാൻ യോഗ്യരാണെന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ചു. "ഈ പ്രലോഭനങ്ങളും ജാതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള മതസമ്പ്രദായങ്ങളും വിട്ടുകൊണ്ട് യഥാർഥവൈഷ്ണവൻ നിസ്സഹായനായി കൃഷ്ണനിൽ അഭയം തേടുന്നു." അദ്ദേഹത്തിന്റെ സങ്കീർത്തനങ്ങൾക്ക് ഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിലെന്നപോലെ മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിലും വിപുലമായ പ്രചാരം ലഭിച്ചു. താരാചന്ദ് എഴുതുന്നു: "ചൈതന്യന് ഹിന്ദുസമുദായത്തിലെ താണജാതിക്കാർക്കിടയിലെന്നപോലെ മുസൽമാന്മാർക്കിടയിലും ശിഷ്യന്മാരുണ്ടായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രമുഖരായ ശിഷ്യന്മാരിൽപ്പെട്ട മൂന്നുപേർ രൂജ്, സനാതൻ, ഹരിദാസൻ എന്നിവർ" മുസ്ലീങ്ങളായിരുന്നു. ജനങ്ങൾ കൂട്ടായിച്ചേർന്ന് ഭക്തിഗാനങ്ങൾ പാടുന്നത് മുസ്ലീം നാടുവാഴി പ്രഭുക്കൾ വിലക്കുകയുണ്ടായി. അവ ഇസ്ലമിനെതിരാണെന്നായിരുന്നു അവരുടെ വാദം. എങ്കിലും ചൈതന്യന്റെ സങ്കീർത്തനപ്രസ്ഥാനം ബംഗാളിലെ മുക്കിലും മൂലയിലും പടർന്നുപിടിച്ചു. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു വേണ്ടി പോരാടുന്ന ജനങ്ങൾക്ക് അവ പ്രചോദനം നൽകി.

1290ൽ ഭഗവദ്ഗീതക്ക് ഒരു മറാഠിതർജുമ എഴുതിയ ജ്ഞാനേശ്വർ ആയിരുന്നു മഹാരാഷ്ട്രയിലെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ജനയിതാവ്. ജ്ഞാനേശ്വറിന്റെ ഒരു സ്നേഹിതനായ നാമദേവ് (1270–1350) മതത്തിന്റെ ബാഹ്യരൂപങ്ങൾക്കെല്ലാം എതിരായിരുന്നു. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "ഹിന്ദു അന്ധനാണ്. അതുപോലെതന്നെ മുസ്ലീമും അന്ധനാണ്. ഹിന്ദു ക്ഷേത്രത്തിൽ പോയി ആരാധിക്കുന്നു; മുസ്ലീം പള്ളിയിലും പോകുന്നു. എന്നാൽ, നാമദേവ് ആരാധിക്കുന്ന ദൈവത്തിന് ക്ഷേത്രമോ പള്ളിയോ ആവശ്യമില്ല."

നാമദേവിന്റെ ശിഷ്യന്മാരായ തുക്കാറാമിനും (1602–1649) രാമദാസിനും (1608–1681) ശിവാജിയുടെ മേൽ വമ്പിച്ച സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്നു; മുഗൾഭരണത്തിനെതിരായ സമരത്തിൽ അദ്ദേഹത്തിന് പ്രചോദനം നൽകിയതും ആ ഭക്തകവികളാണ്. റാനഡേ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, മഹാരാഷ്ട്രയിലെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, മതച്ചടങ്ങുകൾ, ഉത്സവങ്ങൾ, തീർഥാടനങ്ങൾ, വ്രതങ്ങൾ, പാണ്ഡിത്യം, ധ്യാനം മുതലായവയെക്കാളെല്ലാം പ്രധാനം സ്നേഹവും വിശ്വാസവും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ആരാധനയാണ്. ബഹുദൈവവിശ്വാസത്തിന്റെ ആധിക്യത്തെ അതു തടഞ്ഞുനിർത്തി.

സിഖുകാരുടെ ആദ്യത്തെ ഗുരുവായ നാനാക്ക് (1469–1538) ഖത്രി ജാതിയിൽപ്പെട്ട വ്യാപാരികളുടെ ഒരു കുടുംബത്തിൽ ഒരു പട്‌വാരിയുടെ

(ഗ്രാമത്തിലെ കണക്കെഴുത്തുകാരൻ) മകനായിട്ടാണ് ജനിച്ചത്. ഭക്തി പ്രസ്ഥാനത്തിലെ മറ്റു നായകന്മാരെപ്പോലെ അദ്ദേഹവും ജനങ്ങളോട് ജാതി-മത വ്യത്യാസങ്ങൾ ഉപേക്ഷിക്കാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്യുകയും ദൈവത്തിന്റെ മുമ്പിൽ എല്ലാവരും സമന്മാരാണെന്ന് ഉൽബോധിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു.

സിഖുകാർക്കിടയിൽ പട്ടണങ്ങളിലെ വ്യാപാരികളും കൈവേലക്കാരും മാത്രമല്ല ഉണ്ടായിരുന്നത്. നാനാക്കിന്റെ ഉൽബോധനങ്ങളും സിഖ് സാഹോദര്യവും മർദിതജനതയ്ക്ക് തങ്ങളെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്നവർക്കെതിരായി അണിനിരക്കാനുള്ള ഒരു മാർഗം കാണിച്ചുകൊടുത്തു. നാനാക്ക് ഹിന്ദുപുരോഹിതന്മാരെയും മുസ്ലീംമുല്ലമാരെയും ഒരുപോലെ വിമർശിക്കുകയും വിഗ്രഹാരാധന, കാലഹരണപ്പെട്ട ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ, ജാതിവ്യവസ്ഥ, തീർഥാടനങ്ങൾ എന്നിവയെ എതിർക്കാൻ തന്റെ അനുയായികളോട് ആവശ്യപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ദൈവത്തെ പ്രാർഥിക്കുക എന്നുവെച്ചാൽ മനുഷ്യന്റെ ഉന്നതിക്കു വേണ്ടിയുള്ള സാമൂഹ്യ പ്രവർത്തനങ്ങളിലേർപ്പെടുക എന്നാണർഥമെന്ന് അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. തന്റെ ഒരു കവിതയിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നു: “മതം വാക്കുകളിൽ മാത്രം അടങ്ങുന്ന ഒന്നല്ല. എല്ലാ മനുഷ്യരെയും തുല്യനിലയിൽ നോക്കുന്നവനാണ് മതഭക്തൻ. ലോകത്തിലെ അശുദ്ധികൾക്കിടയിൽ വിശുദ്ധിയെ തേടുക; അങ്ങനെ മതത്തിലേക്കുള്ള വഴി നിങ്ങൾക്കു കണ്ടെത്താം.”

മനുഷ്യനെ, പ്രത്യേകിച്ചും മർദിതനായ മനുഷ്യനെ സ്നേഹിക്കാതെ ദൈവത്തെ സ്നേഹിക്കുക സാധ്യമല്ലെന്ന് നാനാക്ക് ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു: “മനുഷ്യരിൽ താഴ്ന്നവർക്കിടയിൽ തന്നെ ഏറ്റവും താഴ്ന്നവരുണ്ട്. നാനാക്ക് അവരുടെ അടുത്തേക്ക് പോകുന്നു. വലിയവരെക്കൊണ്ട് അയാൾക്ക് എന്തുകാര്യം? താഴ്ന്നവരെ ശുശ്രൂഷിക്കുന്നവരുടെ മേൽ ദൈവത്തിന്റെ കരുണാകടാക്ഷം പതിയുന്നു. ജാതി അസംബന്ധമാണ്, പ്രസിദ്ധി അസംബന്ധമാണ്. ജാതിക്ക് എന്തു ശക്തിയാണുള്ളത്? ഒരു വിലയുമില്ലാത്ത യാതൊരാളുമില്ല.”[9]

സിഖുകാരുടെ അഞ്ചാമത്തെ ഗുരു അർജുനൻ (1563–1606) നാനാക്കിന്റെ ജപ്ജിയും കബീറിന്റെയും മറ്റു പുണ്യവാളന്മാരുടെയും കീർത്തനങ്ങളും ഉൾപ്പെട്ട ആദിഗ്രന്ഥം സമാഹരിച്ചു പ്രസാധനം ചെയ്തു. അദ്ദേഹമാണ് ആദ്യകാലത്തെ ഗുരുക്കളുടെ പ്രബോധനങ്ങളെ ചിട്ടയോടുകൂടി ക്രമീകരിക്കുകയും അവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സിഖ് സാഹോദര്യത്തിന് ഒരു സംഘടിത രൂപം നൽകുകയും ചെയ്തത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ

9. ജനംസഖി

പ്രബോധനങ്ങൾ രാജ്യദ്രോഹമാണെന്ന് അപലപിച്ചുകൊണ്ട് മുഗൾഭരണാധികാരികൾ അദ്ദേഹത്തെ മൃഗീയമായി കൊലപ്പെടുത്തി. ഒമ്പതാമത്തെ ഗുരുവിനും അതേ അനുഭവമാണുണ്ടായത്. അടുത്ത ഗുരുവായ ഗോവിന്ദ്സിങ്ങ് (1675-1695) ആദിഗ്രന്ഥം പരിഷ്ക്കരിച്ചു മാറ്റിയെഴുതി. അദ്ദേഹം ഇപ്രകാരം പ്രഖ്യാപിച്ചതായി പറയപ്പെടുന്നു: "എന്റെ സിഖുകൾ ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളും തമ്മിലും തൊടാവുന്നവരും തൊട്ടുകൂടാത്തവരും തമ്മിലും ഉയർന്നവരും താഴ്ന്നവരും തമ്മിലുമുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾ മായ്ച്ചുകളയുകയും ദൈവത്തിന്റെ പിതൃത്വത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്ന മനുഷ്യരുടെ ഒരൊറ്റ സാഹോദര്യസംഘടനയുണ്ടാക്കുകയും ചെയ്യും."

നാടുവാഴിത്തത്തിനെതിരായ പ്രസ്ഥാനം

വസ്തുനിഷ്ഠമായി പരിശോധിച്ചാൽ എല്ലാ ജനങ്ങളുടെയും ഐക്യത്തിന്മേലുള്ള ഈ ഊന്നൽ ആഭ്യന്തരവിപണിയുടെ വികസനത്തിന്റെയും അതിനെത്തുടർന്ന് സാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങളിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളുടെയും ഫലമായി തകരാൻ തുടങ്ങിയ ജാതികളുടെയും മതങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യ വിഭജനങ്ങൾക്കെതിരായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അത് ചരിത്രപരമായ ഒരാവശ്യവുമായിരുന്നു. ദൈവത്തിന്റെ മുമ്പിൽ എല്ലാ മനുഷ്യരും സമന്മാരാണ് എന്ന സിദ്ധാന്തം നാടുവാഴിത്തചൂഷണത്തിനെതിരായി പോരാടുന്ന കർഷകരുടെയും കൈവേലക്കാരുടെയും പുതിയ സാമൂഹ്യബോധത്തെയാണ് പ്രതിഫലിപ്പിച്ചത്. ജാതിയുടെയും കുടുംബത്തിന്റെയും മഹിമയ്ക്കുപകരം അത് വ്യക്തിയുടെ ഗുണങ്ങളെയും നന്മകളെയും ഉയർത്തിക്കാണിച്ചു. ചരിത്രപരമായി നോക്കിയാൽ, ഇത്തരം ആശയങ്ങൾ ജാതിവഴക്കുകളും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും കൊണ്ട് ജീർണിച്ച നാടുവാഴിവ്യവസ്ഥയുടെ സാഹചര്യങ്ങളിൽ പുരോഗമനപരമായ ഒരു പങ്കാണ് വഹിച്ചത് എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല.

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ദൗർബല്യം

പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തിൽ മഹാരാഷ്ട്രക്കാർ ശിവാജിയുടെ (1627-1680) നേതൃത്വത്തിൽ മുഗൾഭരണത്തിനെതിരായി സമരമാരംഭിച്ചു. ഈ സമരത്തിനുള്ള പ്രചോദനം പ്രശസ്തമറാഠി കവികളും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കളുമായ തുക്കാറാം, രാംദാസ് മുതലായവരിൽ നിന്നാണ് ലഭിച്ചത്. കലാപത്തിന്റെ തീ ആളിക്കത്തിക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ രാംദാസ് പ്രത്യേകിച്ചും ധീരമായ ഒരു പങ്കാണ് വഹിച്ചത്. ശിവാജിയുടെ

സ്വാതന്ത്ര്യയോദ്ധാക്കൾ മുഖ്യമായും കർഷകരായിരുന്നു. അവർ തങ്ങളുടെ പ്രഗത്ഭനായ സേനാനായകന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ മുഗൾസൈന്യത്തെ പലേടത്തും വെച്ച് ഓർക്കാപ്പുറത്ത് കടന്ന് ആക്രമിക്കുകയും ആളുകളുടെ എണ്ണം കുറയുകയോ പരാജയം നേരിടാനിടവരികയോ ചെയ്യുമ്പോൾ പശ്ചിമഘട്ടങ്ങളിലെ നിറഞ്ഞ കാടുകളിലേക്കു പിന്തിരിയുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് ഗറില്ലാരീതിയിലുള്ള ഒരു പോരാട്ടമാണ് നടത്തിയത്. 1674 ആകുമ്പോഴേക്ക് ഭൂരിഭാഗം മഹാരാഷ്ട്രക്കാരും മോചിക്കപ്പെട്ടു. സ്വതന്ത്ര മഹാരാഷ്ട്രയുടെ ഭരണാധികാരിയായി ശിവാജി അവരോധിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനമാണ് ആഗ്ര–മഥുര പ്രദേശങ്ങളിലെ കർഷകരുടെ കലാപത്തെയും മധ്യേന്ത്യയിലെ കർഷക സമരങ്ങളെയും ഇളക്കി വിട്ടത്. മർദ്ദിതരായ കർഷകരുടെയും കൈവേലക്കാരുടെയും അസംതൃപ്തിയിൽ നിന്ന് ഉടലെടുത്ത ഈ സമരങ്ങൾ മുഗൾഭരണത്തിന്റെ തകർച്ചയെയും അതോടൊപ്പം നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ നാശത്തെയും ത്വരിതപ്പെടുത്തി.

ഇങ്ങനെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം കൂട്ടപ്രാർഥനകളിലൂടെയും നൃത്തങ്ങളിലൂടെയും സംഘഗാനങ്ങളിലൂടെയും ജനങ്ങളുടെ ക്രിയാത്മകമായ കർമശക്തിക്കു ഉത്തേജനം നൽകി. അത് ജനങ്ങളെ ഒരു പുതിയ ബോധമണ്ഡലത്തിലേക്കുണർത്തി; പ്രവർത്തനത്തിന് പ്രചോദനം നൽകി. അത് ഫ്യൂഡലിസത്തിലെ ജാതീയവും മതപരവുമായ അസമത്വങ്ങൾക്കെതിരായ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്കു മാത്രമല്ല, നാടുവാഴിത്തത്തിനെതിരായ സാമ്പത്തികസമരങ്ങൾക്കും പ്രചോദനം നൽകി. എന്നാൽ, ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന് അതിന്റേതായ ദൗർബല്യങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. മതപരമായ ഉത്തേജനം വികരത്തിന്റേതാണ്. യുക്തിയുടേതല്ല. അതിനാൽ, സാമൂഹ്യപ്രശ്നങ്ങളെപ്പറ്റി യുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ അന്വേഷണം നടത്തുന്നതിനോ അവയ്ക്ക് യുക്തിസഹമായ പരിഹാരം കണ്ടെത്തുന്നതിനോ അതിനു സാധിച്ചില്ല. ജനങ്ങളെ ഉണർത്തിവിടാൻ അതിന് കഴിഞ്ഞു. പക്ഷേ, സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക ഘടനയിലെ തകരാറുകളുടെ യഥാർഥ കാരണങ്ങൾ ഗ്രഹിക്കുന്നതിലും മനുഷ്യരുടെ ദുരിതത്തിന് സമൂലമായ ചികിത്സ നിർദേശിക്കുന്നതിലും അതു പരാജയപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. അതുകൊണ്ടാണ് നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ താന്തോന്നിത്തത്തിനും പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും എതിരായി ജനങ്ങളെ അണിനിരത്തിയ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനക്കാർ ഒടുവിൽ വിഭാഗീയ സംഘങ്ങളായിത്തീർന്നത്. സിഖുമതത്തിന്റെ പരിണാമം ഇതിന് വ്യക്തമായ ഒരു ദൃഷ്ടാന്തമാണ്.

സിഖു പ്രസ്ഥാനം നാടുവാഴിത്തത്തിനെതിരായ സമരത്തിന്റെ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് ആവിർഭവിച്ചത്. പതിനേഴാം നൂറ്റാ

ണ്ടിൽ, വർഗസംഘട്ടനങ്ങൾ കൊണ്ട് മുഖരിതമായ ഒരു സാഹചര്യത്തിൽ, അത് മുഗൾഭരണത്തിനെതിരായ സായുധസമരങ്ങളുടെ രൂപം കൈക്കൊണ്ടു. താരാചന്ദ് പറയുന്നു: "നാനാക്ക് തുടങ്ങിവെച്ച മതപ്രസ്ഥാനം അദ്ദഹത്തിന്റെ പിൻഗാമികളുടെ കീഴിൽ ചലനാത്മകതയാർജിച്ചു.. അതിന്റെ ഉറച്ച ധാർമികരൂപവും വ്യക്തമായ പരിശുദ്ധിയും അതിനെ ഇന്ത്യയിലെ മറ്റു പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ നിന്ന് വേർതിരിച്ചു നിർത്തിയ ഘടകങ്ങളായിരുന്നു. വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാത്ത മനോഭാവത്തിന്റെ ഫലമായി അതിൽ രക്തസാക്ഷിത്വത്തിനുള്ള സാധ്യതകളും ഒരു സംഘടിതപൗരോഹിത്യ സ്ഥാപനത്തിന്റെ ബീജവും അടങ്ങിയിരുന്നു. മുഗൾസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ പിൽക്കാലത്തെ അനിശ്ചിതമായ രാഷ്ട്രീയസ്ഥിതികൾ ഈ സാധ്യതകൾക്ക് വളരാൻ അവസരം നൽകി. വിത്ത് മുളച്ചു. പിൽക്കാലഗുരുക്കൾ ഒരു ഉശിരൻ സംഘടനയിലേക്കും നീങ്ങി. കർഷകരുടെ സമരങ്ങൾ ധീരമായി നയിച്ചു. സിഖുകാർ പിന്നീട് അവരുടെ ഘടന മാറ്റിയെങ്കിലും അവരുടെ മതം ഗുരുനാനാക്കിന്റെ പ്രബോധനങ്ങളെ പറയത്തക്ക മാറ്റമൊന്നും കൂടാതെ സൂക്ഷിച്ചുപോന്നു."

ആദ്യകാല സിഖുകൾ അവരുടെ മുഖ്യശത്രുക്കളായ മുഗൾഭരണാധികാരികൾക്കെതിരായി മാത്രമല്ല, ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളുമായ നാടുവാഴി പ്രഭുക്കൾക്കെതിരായും പോരാടുകയുണ്ടായി. വ്യാപാരികളും കൈവേലക്കാരും നാട്ടിൻപുറങ്ങളിലെ പാവപ്പെട്ട കർഷകരും ആയിരുന്നു പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രേരകശക്തികൾ. അതുകൊണ്ടാണ് സമ്പന്ന വിഭാഗങ്ങളിൽപ്പെട്ട ഒരുപിടി വ്യക്തികൾക്ക് നിയന്ത്രണം ചെലുത്താൻ കഴിയാത്ത വിധത്തിൽ അതിന്റെ ആഴവും പരപ്പും വർധിച്ചത്. എന്നാൽ, മെല്ലെ മെല്ലെ മുഗളന്മാർക്കെതിരായുള്ള യുദ്ധങ്ങളിൽ ജനങ്ങളെ നയിച്ച സൈനിക നേതാക്കളായ സർദാർമാർ പ്രാമുഖ്യവും ആധിപത്യവും നേടി. മുഗൾഭരണം തകർച്ചയിലേക്കു നീങ്ങുകയും 1765ൽ സിഖ് സൈനിക മുഖ്യന്മാരുടെ സഭയായ ഗുരുമാത പഞ്ചാബിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിക്കുകയും സിഖുകാരുടെ മതസംഘടനയായ ഖാൽസയ്ക്ക് ഭരണാധികാരം ഏൽപ്പിച്ചു കൊടുക്കുകയും ചെയ്തതിനുശേഷം സിഖ്മതത്തിന്റെ ചരിത്രം പുതിയൊരു ഘട്ടത്തിലേക്കു പ്രവേശിച്ചു. മുഗളന്മാരിൽ നിന്ന് മോചിപ്പിക്കപ്പെട്ട പ്രദേശങ്ങൾ പന്ത്രണ്ടു പ്രവിശ്യകളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടു. ആരംഭത്തിൽ ഈ ഭൂപ്രദേശങ്ങളാകെ ഖാൽസയുടെ സ്വത്തായിട്ടാണ് പരിഗണിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. എന്നാൽ, പ്രവിശ്യകളിലെ സൈനിക നേതാക്കന്മാർ ഫലത്തിൽ സ്വതന്ത്രന്മാരായിരുന്നു. അവർ തങ്ങളുടെ നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള ഭൂപ്രദേശങ്ങൾ സർദാർമാർക്കിടയിലും തങ്ങളുടെ അനുയായികളായ ചെറുകിട സൈനിക നേതാക്കൾക്കിടയിലും വിതരണം ചെയ്തു. പ്രവിശ്യകളിലെ മുഖ്യന്മാർ ക്രമേണ നാടു

വാഴിത്ത നേതാക്കളായി പരിണമിച്ചു; കൃഷിക്കാരിൽ നിന്ന് പാട്ടവും വ്യാപാരികളിൽ നിന്ന് നികുതിയും പിരിച്ചു തുടങ്ങി. പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ ഗുരുനാനാക്കിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നാടുവാഴിത്തത്തിനെതിരായ സമരമെന്ന നിലയ്ക്ക് ആരംഭിച്ചസിഖുകളുടെ ഭക്തി പ്രസ്ഥാനം പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തിൽ പുതിയ നാടുവാഴിത്ത സ്ഥാപനങ്ങൾക്കു വഴിമാറിക്കൊടുത്തു. കബീറിന്റെയും ചൈതന്യന്റെയും മറ്റും അനുയായികളാകട്ടെ, നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂട്ടിനുള്ളിൽ പ്രത്യേകമതവിഭാഗങ്ങൾ എന്ന രൂപത്തിലാണ് നിലനിന്നുപോന്നത്.

എന്നാൽ, പരിണാമം എങ്ങനെയായാലും, രണ്ടു നൂറ്റാണ്ടിലധികം കാലം രാജ്യത്തെ മുഴുവൻ പിടിച്ചുകുലുക്കിയ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ജനങ്ങളുടെ – ഹിന്ദുക്കളുടെയും മുസ്ലീങ്ങളുടെയും – ദേശീയപ്രബുദ്ധതയ്ക്ക് വലിയ സംഭാവനകൾ നൽകിയെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. പക്ഷേ, ജാതിമതാസമത്വങ്ങളെയും സാമൂഹ്യമായ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളെയും എന്നെന്നേക്കുമായി തുടച്ചുനീക്കാൻ അതിനു കഴിഞ്ഞില്ല.

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പിന്നിൽ അണിനിരന്ന മുഖ്യസാമ്പത്തിക ശക്തികൾ – വ്യാപാരികൾ, കൈവേലക്കാർ മുതലായവർ – അപ്പോഴും ദുർബലരും അസംഘടിതരുമായിരുന്നു. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ഈ പ്രാഥമിക ഘടകങ്ങൾ ഒരു വർഗമെന്ന നിലയ്ക്ക് വളർച്ച പ്രാപിക്കുന്നതിനു മുമ്പ് ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളിമാർ രാജ്യം പിടിച്ചടക്കി. ഇന്ത്യ ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമായി മാറി. അതോടെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനവും നാമാവശേഷമായി.

29. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം

പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പുതന്നെ ഇന്ത്യയിൽ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ പ്രാരംഭഘടകങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. എന്നാൽ, ഈ മുതലാളിത്ത ഘടകങ്ങൾ ശക്തിയാർജിക്കുന്നതിന് മുമ്പ് സാമ്പത്തികമായും വ്യാവസായികമായും സൈനികമായും അവയെക്കാൾ കൂടുതൽ പ്രബലങ്ങളായ വിദേശീയ മുതലാളിത്തശക്തികൾ വലിയ തോതിൽ രംഗത്തു പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. നാശോന്മുഖമായിക്കഴിഞ്ഞ നാടുവാഴിത്തശക്തികൾക്കോ വളർച്ചയുടെ പ്രാരംഭഘട്ടത്തിൽ മാത്രമെത്തിയ മുതലാളിത്തഘടകങ്ങൾക്കോ വിദേശീയരുടെ ആക്രമണങ്ങളെ തടഞ്ഞുനിർത്താൻ കഴിഞ്ഞില്ല. പോർത്തുഗീസുകാരും ഡച്ചുകാരും ഫ്രഞ്ചുകാരും ബ്രിട്ടീഷുകാരുമെല്ലാം വളരെക്കാലം ഇന്ത്യയിൽ ആധിപത്യം നേടുന്നതിനുവേണ്ടി പരസ്പരം പോരാടുകയുണ്ടായി. അവർക്കെതിരായി ഇന്ത്യൻ ജനതയെ യോജിപ്പിച്ചണിനിരത്തുന്നതിന് പകരം ഇന്ത്യയിലെ ഭരണാധികാരികൾ താന്താങ്ങളുടെ സ്വാർഥം നേടാൻ വേണ്ടി അന്യോന്യം പടവെട്ടുകയും ചിലപ്പോൾ വിദേശീയ ശക്തികളുടെ പക്ഷം പിടിച്ചുകൊണ്ട് അവർക്ക് പിന്തുണ നൽകുകയുമാണ് ചെയ്തത്. ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങളുടെയും പ്രകൃതിവിഭവങ്ങളുടെയും കമ്പോളങ്ങളുടെയും മേൽ ആധിപത്യം നേടാൻ വേണ്ടി വിദേശീയർ തമ്മിൽ തമ്മിൽ നടത്തിയ കടുത്ത പോരാട്ടങ്ങൾ ഒടുവിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ വിജയത്തിൽ കലാശിച്ചു.

ബ്രിട്ടീഷുമേധാവിത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം

"ഇന്ത്യയിൽ ഇംഗ്ലീഷുകാർ ആധിപത്യം നേടിയതെങ്ങനെ?" മാർക്സ് ചോദിക്കുന്നു. ഈ ചോദ്യത്തിന് അദ്ദേഹം തന്നെ മറുപടി പറ

യുകയും ചെയ്യുന്നു: "മുഗളന്മാരുടെ പരമാധികാരം മുഗൾ വൈസ്രോയിമാർ തകർത്തു, വൈസ്രോയിമാരുടെ ശക്തി മഹാരാഷ്ട്രക്കാർ തകർത്തു. മഹാരാഷ്ട്രക്കാരുടെ ശക്തി അഫ്ഘാൻകാരും തകർത്തു. ഇങ്ങനെ എല്ലാവരും എല്ലാവർക്കുമെതിരായി മത്സരിച്ചു കൊണ്ടിരുന്നപ്പോൾ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ചാടിവീഴുകയും അവരെയെല്ലാം കീഴടക്കുകയുമാണുണ്ടായത്. മുസ്ലീമും ഹിന്ദുവും തമ്മിൽ മാത്രമല്ല, ഗോത്രവും ഗോത്രവും തമ്മിലും ജാതിയും ജാതിയും തമ്മിലും വിഭജനങ്ങൾ നിലനിർത്തിപ്പോന്ന ഒരു രാജ്യം, ജനങ്ങൾ തമ്മിൽ തമ്മിലുള്ള ഭരണപരമായ അകൽച്ചയുടെയും അന്യോന്യതിരസ്കാരത്തിന്റെയും ഫലമായി നിലനിന്നു പോന്ന ഒരുതരം നിശ്ചലതയുടെ ചട്ടക്കൂടോടുകൂടിയ ഒരു സമുദായം – ഇത്തരമൊരു രാജ്യവും ഇത്തരമൊരു സമുദായവും ആക്രമണത്തിന്നിരയാവുക എന്നത് പൂർവകല്പിതം മാത്രമല്ലേ?"[1]

ബൂർഷ്വാകാലഘട്ടത്തിലെ ആദ്യത്തെ യൂറോപ്യൻ വ്യാപാരികൾ ഇന്ത്യയുടെ മണ്ണിൽ കാൽ കുത്തുന്നതിനു നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു മുമ്പുതന്നെ ക്രിസ്തുവിന്റെ അനുയായികൾ ഇന്ത്യയുടെ പശ്ചിമതീരത്തു വരികയുണ്ടായി. എന്നാൽ, അവർ വന്നത് രാജ്യം വെട്ടിപ്പിടിക്കുന്ന ആക്രമണകാരികളായിട്ടല്ല, പുതിയ സുവിശേഷത്തിന്റെ സൗഹൃദസന്ദേശവാഹകരായിട്ടാണ്. പിന്നീടുവന്ന മുസ്ലീങ്ങളെപ്പോലെതന്നെ അവർ ഭാരതീയസമുദായവുമായി അലിഞ്ഞുചേർന്നു. ഇന്ത്യാരാജ്യം വെട്ടിപ്പിടിക്കാൻ വേണ്ടി വന്ന മുഗളന്മാർ പോലും ഇന്ത്യയിൽ ജീവിച്ച ഭരണം നടത്തിയത് ഇന്ത്യക്കാരായിട്ടാണ്, വിദേശികളെന്ന നിലയ്ക്കല്ല. എന്നാൽ, ബ്രിട്ടീഷുകാർ അവരിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തരായിരുന്നു. തങ്ങൾക്കു മുമ്പ് ഇന്ത്യയെ ആക്രമിച്ചവർ ചെയ്തതുപോലെ ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഒഴുക്കിൽ ലയിക്കാൻ അവർ തയ്യാറായില്ല എന്നതായിരുന്നു ഈ വ്യത്യാസത്തിന് കാരണം. ബ്രിട്ടീഷുകാർക്ക് മുമ്പ് ഇന്ത്യയിൽ വന്ന വിദേശികൾ – അറബികൾ, തുർക്കികൾ, മുഗളന്മാർ തുടങ്ങിയവർ – അക്കാലത്ത് ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിൽ ആധിപത്യം വഹിച്ച ഫ്യൂഡലിസത്തേക്കാൾ മികച്ച ഒരു സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയുമായിട്ടല്ല വന്നത്. നാടുവാഴിത്തപരമോ, അർധനാടുവാഴിത്തപരമോ ആയ സാമൂഹ്യഘടനകളും, പിന്നോക്ക സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥകളും നിലനിന്നിരുന്ന മറ്റ് ഏഷ്യൻ പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്നാണ് അവർ വന്നുചേർന്നത്. അതിനാൽ, ഭാരതീയ സമുദായത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ സാമ്പത്തികഘടനയിൽ എന്തെങ്കിലും മാറ്റം വരുത്താൻ അവർക്ക് കഴിവില്ലായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ സാഹചര്യങ്ങൾക്കനുയോജ്യമായ നിലയിൽ സ്വന്തം ജീവിതരീതി രൂപപ്പെടുത്തുകയേ അവർക്ക് നിവൃത്തിയുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. ചരിത്രത്തിൽ പലപ്പോഴും

1. Karl Marx: The Future Results of British Rule in India.

സംഭവിച്ചിട്ടുള്ളതുപോലെ അവരും ഭരിക്കപ്പെടുന്ന ജനങ്ങളുടെ മികവുറ്റ നാഗരികതയാൽ കീഴടക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. നേരെമറിച്ച്, ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന നാടുവാഴിത്തത്തേക്കാൾ വളരെ മുന്തിയ ഒരു ഉൽപ്പാദനസമ്പ്രദായവുമായിട്ടാണ് വന്നത്. അവർ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാർക്ക് ഇന്ത്യൻ സാമ്പത്തികഘടനയുടെ മേൽ വളരെ വേഗം വിജയം നേടാൻ കഴിഞ്ഞത്.

നാടൻ വ്യവസായങ്ങളുടെ അധഃപതനം

ആരംഭത്തിൽ കച്ചവടക്കാർ എന്ന നിലയ്ക്കാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാർ വന്നത്. ഇന്ത്യയിൽ നിന്ന് ചരക്കുകൾ വാങ്ങി യൂറോപ്പിൽ വിറ്റഴിക്കുക, യൂറോപ്പിൽ നിന്ന് ചരക്കുകൾ കൊണ്ടുവന്ന് ഇന്ത്യയിൽ വിൽക്കുക - ഇതായിരുന്നു അവരുടെ പ്രഖ്യാപിതോദ്ദേശ്യം. എന്നാൽ, വ്യാപാരത്തിന്റെയും വാണിജ്യത്തിന്റെയും പേരിൽ അവർ ഏറ്റവും നാണംകെട്ട നിലയിൽ ഇന്ത്യയുടെ സമ്പത്തു കൊള്ളയടിക്കാനാണ് മുതിർന്നത്. കൊല്ലംതോറും ഇംഗ്ലണ്ടിലേക്ക് അളവറ്റ സമ്പത്ത് കയറ്റിക്കൊണ്ടു പോകുന്നതിലാണ് അവർ ശുഷ്കാന്തി കാണിച്ചത്. ഈ കൊള്ളകൾ യഥാർഥത്തിൽ ഇംഗ്ലണ്ടിലെ വ്യവസായവിപ്ലവത്തെ ത്വരിതപ്പെടുത്താനുള്ള ഒരു മുഖ്യോപാധിയായിത്തീർന്നു. ബ്രിട്ടനിലെ സാമൂഹ്യസാമ്പത്തികഘടനയിൽ അത് ദൂരവ്യാപകങ്ങളായ മാറ്റങ്ങൾ ഉളവാക്കി. വ്യവസായ മുതലാളികൾ വർത്തകമുതലാളികളെ പുറന്തള്ളിക്കൊണ്ട് ഇംഗ്ലണ്ടിലെ ഏറ്റവും പ്രബലമായ വർഗമായിത്തീർന്നു. ഇത് ഇന്ത്യയും ബ്രിട്ടനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളിൽ കൂടുതൽ മാറ്റങ്ങൾക്കു വഴിതെളിച്ചു.

പ്രാഥമികഘട്ടത്തിലായിരുന്ന ഇന്ത്യൻ വ്യവസായങ്ങളെ നശിപ്പിക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷുകാർ എല്ലാവിധ തന്ത്രവും പ്രയോഗിക്കുകയുണ്ടായി. പരുത്തിത്തുണി, പട്ടുവസ്ത്രം തുടങ്ങിയ ഉപഭോഗസാമഗ്രികളുടെ നിർമാണത്തിൽ അക്കാലത്തെ ഇന്ത്യ ഇംഗ്ലണ്ടിനെ അപേക്ഷിച്ച് വളരെ മുന്നിലായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ തുണിത്തരങ്ങൾ ഇംഗ്ലണ്ടിൽ ധാരാളം വിറ്റഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ നിന്നുള്ള ഇറക്കുമതി തടയാതെ ഇംഗ്ലണ്ടിലെ തുണിമില്ലുകൾക്ക് പുരോഗതിയുണ്ടാവില്ലെന്ന് ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളികൾ മനസ്സിലാക്കി. ഇന്ത്യയുമായുള്ള മത്സരത്തിൽ നിന്ന് തങ്ങളുടെ വ്യവസായങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടി അവർ ചില പുതിയ നിയമങ്ങൾ പാസ്സാക്കി. അവയിലൊന്ന് ഇന്ത്യ, പേർസ്യ, ചൈന എന്നിവിടങ്ങളിൽ നിർമിക്കപ്പെട്ട സിൽക്കുവസ്ത്രങ്ങളും കാലിക്കോ വസ്ത്രങ്ങളും നിരോധിക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ളതായിരുന്നു. അവ ധരിക്കുന്നവരും വിൽക്കുന്നവരും ഇരുന്നൂറു പവൻ പിഴയടയ്ക്കണമെന്നതായിരുന്നു ഒരു നിയമം. അതേ

സമയത്തു തന്നെ പുതിയ യന്ത്രങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി ബ്രിട്ട നിലെ മില്ലുകൾ പരിഷ്ക്കരിക്കാനുള്ള നടപടികളും എടുത്തു. മികച്ച സാങ്കേതികവിദ്യകളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി നിർമിക്കപ്പെട്ട തുണിത്ത രങ്ങൾ ചുരുങ്ങിയ വിലയ്ക്ക് ഇന്ത്യയിൽ കൊണ്ടുവന്നു വിൽക്കാൻ തുടങ്ങി. അവയുമായി മത്സരിക്കാൻ ഇന്ത്യയിലെ നിർമാതാക്കൾക്കു സാധിക്കാതായി. അങ്ങനെ ഒടുവിൽ ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങൾക്കു തുണി യുടുക്കണമെങ്കിൽ ബ്രിട്ടനെ ആശ്രയിക്കണമെന്ന സ്ഥിതി വന്നുചേർന്നു. മറ്റു രാജ്യങ്ങളിലേക്കു തുണിത്തരങ്ങൾ കയറ്റുമതി ചെയ്തിരുന്ന ഇന്ത്യ ചുരുങ്ങിയ ചുങ്കത്തോടുകൂടി ബ്രിട്ടീഷ് തുണിത്തരങ്ങൾ ഇറക്കുമതി ചെയ്യുന്ന നാടായി മാറി. ഇന്ത്യയുടെ ലോകപ്രസിദ്ധിയാർജിച്ച തുണി വ്യവസായം നാശോന്മുഖമായി. പണിക്കാർക്കു പണിയില്ലാതായി. നാട്ടിൻപുറങ്ങളിലേക്കു തിരിച്ചുപോവുകയേ അവർക്ക് നിവൃത്തിയുണ്ടാ യിരുന്നുള്ളൂ. ഇതുമൂലം കൃഷിയുടെ മേലുള്ള ആശ്രിതത്വം വർധിച്ചു.

കാർഷികവ്യവസ്ഥയിലെ മാറ്റങ്ങൾ

പഴയ നികുതിപിരിവ് വിളവിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലായിരുന്നു. കാർഷികവിളയുടെ ഒരു നിശ്ചിതഭാഗം ഗവണ്മെന്റിനു നൽകണമെന്നാ യിരുന്നു വ്യവസ്ഥ. വല്ല കാരണത്താലും വിളവ് കുറഞ്ഞാൽ അതനു സരിച്ച് നികുതിയിലും ഇളവു കിട്ടുമായിരുന്നു. എന്നാൽ, ബ്രിട്ടീഷുകാർ പണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് നികുതി ചുമത്തിയത്. വിളവ് നന്നാ യാലും മോശമായാലും ഒരു നിശ്ചിത തുക ഗവണ്മെന്റിലേക്കടയ്ക്കണ മെന്നു വ്യവസ്ഥ ചെയ്യപ്പെട്ടു. ഈ മാറ്റത്തിന്റെ ഫലമായി പലപ്പോഴും നികുതി അടച്ചു തീർക്കുക വിഷമമായിത്തീർന്നു. ആവശ്യമായ പണം കാണാനാവാതെ വിഷമിച്ച കർഷകർ ഭൂമി പണയപ്പെടുത്താനോ വിൽക്കാനോ നിർബന്ധരായിത്തീർന്നു. നികുതി അടച്ചു തീർക്കാൻ കഴി യാത്ത കൃഷിക്കാരുടെ ഭൂമി ലേലം ചെയ്തു വിൽക്കപ്പെട്ടു. ഇങ്ങനെ ഭൂമി വലിയ തോതിൽ കൃഷിക്കാരിൽ നിന്ന് അന്യാധീനപ്പെട്ടുപോയി. ക്രമേണ കാർഷികോൽപ്പാദനവും നാശോന്മുഖമായി. കൃഷി അധഃപ തിച്ചപ്പോൾ പരമ്പരാഗതമായ ഗ്രാമസമൂഹത്തിന്റെ അടിത്തറയും തക രാൻ തുടങ്ങി.

1793ലെ സ്ഥിരം കുടികിടപ്പ് നിയമവും 1818ലെ റയത്ത്വാരി നിയ മവും പഴയ ഗ്രാമസമൂഹഘടനയ്ക്കു മാരകാഘാതമേൽപ്പിക്കുകയും ഇന്ത്യയിൽ വൻകിട ഭൂവുടമകളുടെ ഒരു പുതിയ വർഗത്തെ സൃഷ്ടിക്കു കയും ചെയ്തു. ആദ്യത്തെ നിയമമനുസരിച്ച് പിരിവിന്റെ ഒരു ഭാഗം ഗവണ്മെന്റിലേക്ക് അടയ്ക്കണമെന്ന നിബന്ധനയോടുകൂടി പൊതു ഭൂമി കളെല്ലാം ജമീന്ദാർമാർക്കോ നികുതി പിരിവുകാരായ ഉദ്യോഗസ്ഥ

ന്മാർക്കോ ഏൽപ്പിച്ചുകൊടുക്കപ്പെട്ടു. ബോംബെ-മദിരാശി പ്രവിശ്യകളിൽ നടപ്പാക്കപ്പെട്ട റയത്ത്‌വാരി നിയമപ്രകാരം ഗ്രാമസമൂഹങ്ങളിലെ അംഗങ്ങളായ കർഷകർ ഗവണ്മെന്റ് ഭൂമികളിലെ കുടിയാന്മാരായി മാറി. എന്നാൽ, വഹിക്കാൻ കഴിയാത്ത പാട്ടഭാരം കാരണം കൃഷിക്കാരുടെ കൈവശഭൂമികൾ മിക്കതും കൊള്ളലാഭക്കാരായ പണമിടപാടുകാരുടെ കൈവശം വന്നുചേർന്നു. പണം കൈവശമുള്ളവർ ഫലത്തിൽ ഭൂവുടമകളായിത്തീർന്നു. ഇങ്ങനെ, പരമ്പരാഗതമായി ഭൂമി കൈവശം വെച്ചുപോന്ന അധ്വാനശീലരായ കൃഷിക്കാർ, ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാ കമ്പനിയുടെ നികുതിനിയമവും ഭൂനയവും കാരണം പാപ്പരാവാൻ തുടങ്ങി. അവരുടെ ഭൂമി പണമിടപാടുകാരുടെ കൈകളിൽ എത്തിച്ചേർന്നു.

ഇതിന്റെയെല്ലാം ഫലമായി കൃഷിക്കാർ എമ്പാടും കഷ്ടപ്പെട്ടു. നികുതിയടയ്ക്കാൻ കഴിയാത്ത ചെറുകിടക്കാരായ ഭൂവുടമസ്ഥന്മാരും കഷ്ടത്തിലായി. ജനസംഖ്യയിൽ കാർഷികത്തൊഴിലാളികളുടെ അനുപാതം ഗണ്യമായി വർധിച്ചു. കൈവേലക്കാരുടെ പരമ്പരാഗതങ്ങളായ തൊഴിലുകൾ നശിച്ചു തുടങ്ങി. ഗ്രാമങ്ങളിലെ കരകൗശലവിദഗ്ധന്മാർ തകർന്നുപോയി. ഋണബാദ്ധ്യതയും ദാരിദ്ര്യവും വർധിച്ചു. ഇടയ്ക്കിടെ ക്ഷാമവും പകർച്ചവ്യാധിയും പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടു. ഇതിന്റെയെല്ലാം ഫലമായി സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ ഊടും പാവും അതിവേഗം അറ്റുപോവാൻ തുടങ്ങി. രാജ്യത്തിന്റെ വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ അസംതൃപ്തി ഇരച്ചുകയറി. അതേസമയത്ത്, ഈ സാർവത്രികമായ തകർച്ചയിൽ നിന്നു മുതലെടുത്തുകൊണ്ട് പണമിടപാടുകാരും വൻകിട ജമീന്ദാർമാരും തടിച്ചുകൊഴുത്തു.

ബ്രിട്ടന്റെ പുരോഗമനപരമായ പങ്ക്

കാലക്രമേണ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയെ അസംതൃപ്ത പദാർഥങ്ങൾ കൊള്ളയടിക്കാനും ബ്രിട്ടനിലെ വ്യവസായശാലകളിൽ നിർമിക്കപ്പെടുന്ന ഉപഭോഗസാമഗ്രികൾ വിറ്റഴിക്കാനുമുള്ള ഒരു കോളനിയാക്കി മാറ്റി. കാർഷികമേഖലയിൽ വാണിജ്യവിളകൾക്കാണ് പ്രാധാന്യം നൽകപ്പെട്ടത്. ഭക്ഷ്യധാന്യങ്ങളുടെ ഉൽപ്പാദനം കുറഞ്ഞു. അതേസമയത്ത് ചരക്കുൽപ്പാദനവും പണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള കൈമാറ്റവ്യവസ്ഥയും തകർന്നുകൊണ്ടിരുന്ന നാടുവാഴിവ്യവസ്ഥക്കുള്ളിൽ മുതലാളിത്ത ഉൽപ്പാദനബന്ധങ്ങളുടെ വളർച്ചയ്ക്ക് പ്രചോദനം നൽകി. ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ഉദ്ദേശ്യം എന്തായിരുന്നാലും അവർ ഫ്യൂഡലിസത്തിനു നൽകിയ മാരകമായ പ്രഹരങ്ങൾ ഇന്ത്യയെ ആധുനിക പുരോഗതികളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി. മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചപോലെ, “ഹിന്ദുസ്ഥാനിൽ ഒരു സാമൂഹ്യവിപ്ലവം സൃഷ്ടിക്കാൻ ഇംഗ്ലണ്ടിനെ പ്രേരിപ്പിച്ചത് ഏറ്റവും ഹീനങ്ങളായ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളായിരുന്നു. അവ നടപ്പാക്കിയതോ,

വിവേകരഹിതമായ രീതിയിലും, പക്ഷേ, അതല്ല പ്രശ്നം. പ്രശ്നമിതാണ്: ഏഷ്യയിലെ സാമൂഹ്യസ്ഥിതിയിൽ ഒരു മൗലികവിപ്ലവം വരുത്താതെ മനുഷ്യരാശിക്ക് അതിന്റെ ഭാഗധേയം പൂർത്തിയാക്കാൻ പറ്റുമോ? ഇല്ലെന്നാണ് ഉത്തരമെങ്കിൽ, ഇംഗ്ലണ്ടിന്റെ കുറ്റങ്ങൾ എന്തുതന്നെയായാലും, അത്തരമൊരു വിപ്ലവം വരുത്തിത്തീർക്കുന്നതിൽ ഇംഗ്ലണ്ട് ചരിത്രത്തിന്റെ കൈയിൽ അബോധമായ ഒരു ഉപകരണമായിത്തീരുകയാണുണ്ടായത്."[2].

ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളിമാർ ഇന്ത്യയിലെ സാമൂഹ്യസ്ഥിതിയിൽ വരുത്തിയ വിപ്ലവത്തെക്കുറിച്ചും ഇന്ത്യയിൽ ഒരു നവോത്ഥാനം കുറിക്കുന്നതിനുള്ള ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന്റെ പങ്കിനെക്കുറിച്ചും പ്രതിപാദിച്ചപ്പോൾ മാർക്സ് ഉദ്ദേശിച്ചത് ഇന്ത്യയെ സാമൂഹ്യപുരോഗതിയിലൂടെ മുന്നോട്ടു നയിക്കുവാൻ ബ്രിട്ടീഷ് കോളണി മേധാവികൾ ബോധപൂർവം തയ്യാറായി എന്നല്ല. ഇന്ത്യയിൽ സാമൂഹ്യപുരോഗതിക്കുള്ള ഭൗതികമായ അടിസ്ഥാനം ഒരുക്കുന്നതിൽ ബ്രിട്ടനുള്ള ചരിത്രപരമായ പങ്കിനെപ്പറ്റി മാത്രമാണ് അദ്ദേഹം പരാമർശിച്ചത്. അതേസമയത്തുതന്നെ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പ്രഖ്യാപിച്ചു: "എന്നാൽ, ഗ്രേറ്റ് ബ്രിട്ടനിലെ വ്യവസായിക തൊഴിലാളികൾ പുതിയ ഭരണാധികാരി വർഗങ്ങളെ നീക്കം ചെയ്ത് സ്വന്തം അധികാരം സ്ഥാപിക്കുന്നതുവരെ, അല്ലെങ്കിൽ ഇന്ത്യക്കാർ തന്നെ ബ്രിട്ടീഷുനുകം വലിച്ചെറിയാനാവശ്യമായ ശക്തി നേടുന്നതുവരെ, ബ്രിട്ടീഷ് ബൂർഷ്വാസി ഇന്ത്യയിൽ വിതറിയ പുതിയ സാമൂഹ്യഘടകങ്ങളുടെ ഫലങ്ങൾ ഇന്ത്യക്കാർക്കു അനുഭവിക്കാൻ കഴിയുകയില്ല"[3].

റെയിൽവേയുടെ പ്രാധാന്യം

ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളിത്തവ്യവസായത്തിന്റെ ഒരു കാർഷികാനുബന്ധമായി ഇന്ത്യയെ മാറ്റുന്നതിനുവേണ്ടി ഇന്ത്യയിൽ റെയിൽഗതാഗതം നടപ്പാക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ നിർബദ്ധരായി. ഈ പുതിയ സംരംഭത്തിന്റെ സാമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയഫലങ്ങൾ ദൂരവ്യാപകങ്ങളായിരുന്നു.

1853-ലാണ് ഇന്ത്യയിൽ ആദ്യത്തെ റെയിൽവെ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടത്. അതേ വർഷത്തിൽ തന്നെ മാർക്സ് എഴുതി: "ഇന്ത്യയിലെ പരുത്തിയും മറ്റ് അസംസ്കൃതപദാർത്ഥങ്ങളും ചുരുങ്ങിയ ചെലവിൽ തങ്ങളുടെ വ്യവസായികൾക്ക് കിട്ടാറാക്കുന്നതിന് വേണ്ടിയാണ് ഇംഗ്ലീഷ് മില്ലുടമസ്ഥവർഗം ഇന്ത്യയ്ക്ക് റയിൽവെ നൽകുവാൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നതെന്ന് എനിക്ക

2. Karl Marx: British Rule in India.
3. Karl Marx: The Future Results of British Rule in India.

റിയാം. എന്നാൽ, ഇരുമ്പും കൽക്കരിയുമുള്ള ഒരു രാജ്യത്തിലെ ഗതാഗതത്തിന് തീവണ്ടി യന്ത്രങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങിക്കഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ യന്ത്രവ്യവസായങ്ങളുടെ വികസനത്തെ തടയാൻ പറ്റില്ല. റയിൽവേ ഗതാഗതത്തിന്റെ അടിയന്തിരവും താൽക്കാലികവുമായ ആവശ്യങ്ങൾ നിർവഹിക്കാൻ വേണ്ട വ്യവസായപ്രക്രിയകൾ കൂടാതെ ഒരു വിശാലരാജ്യത്തിൽ റെയിൽവെകളുടെ ഒരു ശൃംഖല നിർമിക്കുക സാധ്യമല്ല. അതോടുകൂടി റെയിൽവേയുമായി നേരിട്ടു ബന്ധപ്പെടാത്ത മറ്റു വ്യവസായശാഖകളിലും യന്ത്രങ്ങളുടെ ഉപയോഗം വർധിക്കാൻ തുടങ്ങും. അതിനാൽ, റെയിൽവേ ഗതാഗതം ഇന്ത്യയിൽ ശരിക്കുള്ള ആധുനിക വ്യവസായത്തിന്റെ മുന്നോടിയായിത്തീരുന്നു."[4]

ഇന്ത്യയിൽ റെയിൽവേ ഗതാഗതം നടപ്പാക്കുന്നതിന്റെ ഫലങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള മാർക്സിന്റെ ഈ പ്രവചനം തികച്ചും ശരിയാണെന്ന് പിന്നീടുണ്ടായ സംഭവവികാസങ്ങൾ തെളിയിച്ചിരിക്കുന്നു.

സംഘട്ടനങ്ങളുടെ തുടക്കം

ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണമാരംഭിച്ചതോടെ ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യ-സാംസ്കാരിക ജീവിതത്തിലാകെ സ്തംഭനവും അധഃപതനവും പ്രകടമായി. സാമ്പത്തികമായ ചൂഷണവും രാഷ്ട്രീയമായ അപമാനഭാരവും ജനങ്ങളെ നിഷ്ക്രിയത്വത്തിലേക്കും നിരാശതയിലേക്കും നയിച്ചു. പക്ഷേ, ക്രമത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിനെതിരായ പ്രതിഷേധങ്ങൾ ഉയർന്നുവരാൻ തുടങ്ങി. ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രം ജനങ്ങളും വിദേശീയ ഭരണാധികാരികളും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനങ്ങളുടെ ദശയിലേക്ക് നീങ്ങി.

ഡൽഹൗസി പ്രഭുവിനു ശേഷം ഇന്ത്യയുടെ ഗവർണർ ജനറലായി അധികാരമേറ്റെടുത്ത കാനിങ്ങ് പ്രഭു 1856ൽ ലണ്ടനിൽ ഒരു വിരുന്നുസൽക്കാരത്തിൽവെച്ച് ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി: "സമാധാനപരമായ ഒരു ഉദ്യോഗകാലാവധിയാണ് ഞാനാഗ്രഹിക്കുന്നത്. എന്നാൽ, ഇന്ത്യയിലെ ശാന്തമായ അന്തരീക്ഷത്തിൽ ഒരു മനുഷ്യന്റെ കരത്തേക്കാളധികം വലിപ്പമില്ലാത്ത ഒരു ചെറിയ കാർമേഘം ഉരുണ്ടുകൂടിയേക്കാം എന്നും അത് വളർന്നുവളർന്നു പൊട്ടിത്തെറിച്ച് നമ്മെ നശിപ്പിച്ചേക്കാം എന്നുമുള്ള കാര്യം ഞാൻ വിസ്മരിക്കുന്നില്ല." കാനിങ്ങ് പ്രഭു ഈ പ്രസ്താവന ചെയ്ത സമയത്ത് ഇന്ത്യയുടെ അന്തരീക്ഷത്തിൽ കാർമേഘങ്ങൾ ഉരുണ്ടുകൂടുന്നുണ്ടായിരുന്നു. ഇടയ്ക്കിടെ കലാപങ്ങൾ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്നു. യഥാർഥത്തിൽ ഇന്ത്യൻ ജനത വിദേശവാഴ്ചയുമായി ഒരിക്കലും പൂർണമായി ഇണങ്ങിച്ചേരുകയുണ്ടായില്ല. മർദന

4. Ibid.

ങ്ങളേയും പരാജയങ്ങളേയും കൂട്ടാക്കാതെ അവർ തങ്ങളുടെ ദേശാഭിമാനവും വിദേശികളോടുള്ള എതിർപ്പുകളും പ്രകടിപ്പിച്ചു. ഈ എതിർപ്പുകൾ ഇടയ്ക്കിടെ ദേശവ്യാപകമായ ജനകീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടേയും ജനകീയസമരങ്ങളുടെയും രൂപങ്ങൾ കൈക്കൊണ്ടു.

ഇന്ത്യയിലെ ചില നാടുവാഴിമേധാവികളും നാട്ടുരാജാക്കന്മാരും യാതൊരുസമരവും നടത്താതെ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്ക് കീഴടങ്ങി എന്നത് ശരിയാണ്. ചിലർ അസൂയയും പരസ്പരമത്സരങ്ങളും കാരണം മറ്റുള്ളവരെ ചതിക്കാനും തോൽപ്പിക്കാനും വേണ്ടി നാണമില്ലാതെ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ഭാഗത്തു ചേരുകപോലും ചെയ്തു. എന്നാൽ, ബ്രിട്ടീഷുകാരെ ധീരമായി എതിരിട്ട രാജാക്കന്മാരും നാടുവാഴിപ്രഭുക്കളും ഉണ്ടായിരുന്നു.

1757ലെ പ്ലാസിയുദ്ധത്തിനും 1857ലെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിനുമിടയിൽ ബ്രിട്ടീഷ് മേധാവിത്വത്തിനും നാടുവാഴിമർദനങ്ങൾക്കും എതിരായി ഒട്ടേറെ കാർഷികകലാപങ്ങളും സമരങ്ങളും പൊട്ടിപ്പുറപ്പെടുകയുണ്ടായി. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർധത്തിലാണ് ബംഗാളിലെ ചരിത്രപ്രസിദ്ധമായ സന്യാസിലഹളയുണ്ടായത്. ബങ്കിംചന്ദ്ര ചാറ്റർജിയെപ്പോലുള്ള വൻകിട സാഹിത്യകാരന്മാർക്ക് തങ്ങളുടെ ഏറ്റവും മികച്ച കൃതികൾ രചിക്കാൻ അതു പ്രചോദനം നൽകി. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യവർഷങ്ങളിൽ ബരേലി, സഹറാൻപൂർ, ദൽഹി, മീറത്ത്, മുറാദാബാദ് തുടങ്ങിയ പ്രദേശങ്ങളിൽ കർഷക കലാപങ്ങളുണ്ടായി. 1822നും 1827നും ഇടയിൽ പൂനയിലുണ്ടായ രാംസോകലാപങ്ങൾ, 1831നും 1857നുമിടയിൽ ബംഗാളിലെ നീലം കൃഷിക്കാർ നടത്തിയ കലാപങ്ങൾ, 1844ലെ സാവന്തവാഡി കലാപം, 1847, 1851, 1852, 1853 എന്നീ വർഷങ്ങളിൽ മലബാറിൽ നടന്ന കർഷക കലാപങ്ങൾ, 1855- 1856ലെ സന്താൽകലാപം - ഇതെല്ലാം വിദേശീയമർദകരെയും അവരുടെ വൈതാളികന്മാരെയും എതിരിടാനുള്ള ജനങ്ങളുടെ നിശ്ചയദാർഢ്യത്തിന്റെ പ്രകടനങ്ങളായിരുന്നു.

ആയിരത്തെണ്ണൂറ്റമ്പത്തേഴ്

അസ്വാസ്ഥ്യം കൃഷിക്കാർക്കിടയിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങി നിൽക്കുകയുണ്ടായില്ല. ഇടയ്ക്കിടെ ബ്രിട്ടീഷ് സൈന്യത്തിലെ ഇന്ത്യൻ പട്ടാളക്കാർക്കിടയിലും കലാപങ്ങളുണ്ടായി. രാജ്യത്തിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽ വളരെക്കാലമായി അലയടിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന കലാപങ്ങളുടെ അന്തിമപരിണാമമായിരുന്നു 1857ലെ ലഹള.

ചില ചരിത്രകാരന്മാർ നമ്മെ വിശ്വസിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതുപോലെ, 1857ലെ ലഹള ആകസ്മികമായി പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടതായിരുന്നില്ല. സാമൂ

ഹ്യവും മതപരവും രാഷ്ട്രീയവും സാമ്പത്തികവുമായ ജീവിതരംഗങ്ങളിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർ പിന്തുടർന്നുവന്ന ഭീകരങ്ങളും ധിക്കാരപരങ്ങളുമായ നിയമങ്ങൾമൂലം ഇന്ത്യൻ ജനതയ്ക്കിടയിൽ ശക്തിമത്തായ വികാരങ്ങൾ നീറിപ്പിടിക്കുന്നുണ്ടായിരുന്നു. അടക്കിവെയ്ക്കപ്പെട്ട ഈ ദേശീയബോധത്തിന്റെ വികാരങ്ങളാണ് 1857ൽ ഒരു വമ്പിച്ച ലഹളയായി പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടത്.

1857 മാർച്ച് 29ന് മംഗൽ പാണ്ഡെ എന്ന ഒരു യുവസിപ്പായിയെ ബ്രിട്ടീഷ് ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാർ അറസ്റ്റ് ചെയ്തപ്പോൾ, വിദേശികൾക്കെതിരായി ഉയിർത്തെഴുന്നേൽക്കാൻ അയാൾ തന്റെ സഹപ്രവർത്തകരെ ആഹ്വാനം ചെയ്തു. തുടർന്നുണ്ടായ സംഘട്ടനത്തിൽ ഒരു വെള്ളക്കാരൻ ഓഫീസർ കൊല്ലപ്പെട്ടു. മംഗൽ പാണ്ഡെ കോർട്ട് മാർഷലിന്റെ മുമ്പാകെ ഹാജരാക്കപ്പെട്ടു. ഏപ്രിൽ 8ന് ആ യുവാവ് തൂക്കിക്കൊല്ലപ്പെട്ടു. ഈ സംഭവം ഇന്ത്യൻ പട്ടാളക്കാരെയാകെ ക്ഷോഭിപ്പിച്ച ഒരു പ്രകടന നടപടിയായിരുന്നു. അവിടെയും ഇവിടെയുമായി പട്ടാളക്കാരുടെ കലാപങ്ങൾ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടു. കലാപങ്ങൾ അതിവേഗം പരന്നുപിടിച്ച് ഒരു സായുധലഹളയായി മാറി.

മീറത്തിലെ പട്ടാളക്കാർ യമുനാനദി കടന്ന് ദൽഹിയിലേക്ക് മാർച്ചു ചെയ്തു. ദൽഹിയിൽ അപ്പോഴും ബഹദൂർഷാ പേരിന് മുഗൾചക്രവർത്തിയായിരുന്നു. ശക്തരായ പൂർവികരുടെ ദയനീയമായ ഒരു നിഴൽ മാത്രമായിരുന്നു അദ്ദേഹം. എന്നാൽ, മെയ് 10ന് ആ നിഴലിനു ജീവൻവെച്ചു. കലാപകാരികളായ പട്ടാളക്കാർ ദൽഹി അധീനപ്പെടുത്തി ബഹദൂർഷായെ ഇന്ത്യയുടെ സാമ്രാട്ടായി പ്രഖ്യാപിച്ചു. ചാൾസ് ബെൽ തന്റെ "ഇന്ത്യൻ കലാപം" എന്ന പുസ്തകത്തിൽ എഴുതിയപോലെ, മീറത്തിലെ സിപ്പായിമാർ ഒരു നിമിഷം കൊണ്ട് ഒരു നേതാവിനെയും ഒരു പതാകയെയും ഒരു ലക്ഷ്യത്തെയും കണ്ടെത്തി. സിപ്പായികളുടെ ലഹള ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിനെതിരായി ഇന്ത്യൻ ജനതയെ തട്ടിയുണർത്തി. അതൊരു ജനകീയ കലാപമായി മാറി.

ഈ മാറ്റം അത്ഭുതകരമായ വേഗത്തിലാണ് സംഭവിച്ചത്. ഈസ്റ്റിന്ത്യാ കമ്പനിയുടെ നികുതിനയങ്ങളിലും ഭൂനിയമങ്ങളിലും അസംതൃപ്തരായ കർഷകരായിരുന്നു കലാപത്തിന്റെ നട്ടെല്ല്. ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളും കച്ചവടക്കാരും കൈവേലക്കാരും എല്ലാം കലാപത്തിൽ പങ്കുചേർന്നു. ഹിന്ദു സന്യാസിമാർ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരായി പോരാടാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്തുകൊണ്ട് രാജ്യത്തെങ്ങും ചുറ്റിസഞ്ചരിച്ചു. ബ്രിട്ടീഷ് മേധാവിത്വം അവസാനിപ്പിക്കുകയും സ്വതന്ത്രവും കേന്ദ്രീകൃതവുമായ ഒരു ഭരണം സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നതായിരുന്നു ലഹളയുടെ ലക്ഷ്യം. ജനറൽ സർ റോബർട്ട് ഗാർഡിനർ എന്ന ഒരു ബ്രിട്ടീഷ് ഉദ്യോഗസ്ഥൻ തന്റെ റിപ്പോർട്ടിൽ പറഞ്ഞത് ഇപ്രകാരമാണ്: "ഇന്ത്യൻ കലാ

പത്തെ പട്ടാളക്കാരുടെ ഒരു ലഹള മാത്രമായി ചിത്രീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമം നിശ്ചയമായും, ഒരു സാമൂഹ്യമുന്നേറ്റത്തിലേക്ക് കാര്യങ്ങൾ കൊണ്ടു ചെന്ന് എത്തിച്ച ദുർഭരണത്തെ മറച്ചുവെയ്ക്കലാണ്".

ഹിന്ദു-മുസ്ലീം വൈരം സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ട് ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ഭിന്നിപ്പുണ്ടാക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷുകാർ പല ശ്രമങ്ങളും നടത്തുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ, ദേശാഭിമാനത്തിന്റെ തള്ളൽ ജനങ്ങളുടെ ഐക്യം ശക്തിപ്പെടുത്തുകയാണ് ചെയ്തത്. മുസ്ലീങ്ങളുടെ ബ്രിട്ടീഷ് വിരുദ്ധവികാരത്തെ ഹിന്ദുക്കൾക്കെതിരായി തിരിച്ചുവിടാൻ നടത്തിയ ഗൂഢാലോചനകൾ പൊളിയുകയാണ് ചെയ്തത്. ബഹദൂർഷാ പ്രഖ്യാപിച്ചു: "ഈ പുണ്യയുദ്ധം ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരായിട്ടുള്ളതാണ്. അത് ഹിന്ദുക്കൾക്കെതിരായി തിരിച്ചുവിടരുതെന്ന് ഞാൻ കൽപ്പിക്കുന്നു".

ഹിന്ദുക്കളോടുള്ള സൗമനസ്യത്തിന്റെ അടയാളമായി ഈദാഘോഷക്കാലത്ത് പശുവിനെ അറക്കുന്നതിൽ നിന്ന് പിന്തിരിയാൻ ബഹദൂർഷാ മുസ്ലീങ്ങളോടു കൽപ്പിച്ചു. ജനമുന്നേറ്റത്തിന്റെ നേതാക്കൾ ഇന്ത്യയിൽ ബ്രിട്ടീഷ്ഭരണം അവസാനിപ്പിക്കുകയെന്ന പൊതുതാൽപ്പര്യം മനസ്സിലാക്കി. അവർ ലക്നോവിൽ നിന്നിറക്കിയ വിജ്ഞാപനത്തിൽ ഇപ്രകാരം പറയുകയുണ്ടായി: "എല്ലാവർക്കും പ്രിയപ്പെട്ട നാല് പ്രധാന താല്പര്യങ്ങളുണ്ടെന്ന് എല്ലാ ഹിന്ദുക്കളും എല്ലാം മുസ്ലീങ്ങളും മനസ്സിലാക്കുന്നു. മതം, അഭിമാനം, ജീവൻ, സ്വത്ത് എന്നിവയാണവ. ഒരു ദേശീയഗവണ്മെന്റിന്റെ കീഴിൽ മാത്രമേ അവ സംരക്ഷിക്കാൻ കഴിയൂ".

മാർക്സ് 1857 ജൂൺ 30ന് എഴുതിയതിങ്ങനെയാണ്: "ഇതിനുമുമ്പും ഇന്ത്യൻ പട്ടാളത്തിൽ കലാപങ്ങളുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, ഇപ്പോഴത്തെ കലാപം സ്വതസ്സിദ്ധവും വിധിവിഹിതവുമായ വിശേഷതകൾ കൊണ്ട് അതിൽ നിന്നെല്ലാം വ്യത്യസ്തമായി നിൽക്കുന്നു. ആദ്യമായിട്ടാണ് സിപ്പായി റജിമെന്റുകൾ അവരുടെ യൂറോപ്യൻ ഓഫീസർമാരെ കൊലപ്പെടുത്തുന്നതും മുസൽമാന്മാരും ഹിന്ദുക്കളും പരസ്പരവിദ്വേഷം മറന്ന് തങ്ങളുടെ പൊതുശത്രുക്കൾക്കെതിരായി യോജിച്ചണി നിരക്കുന്നതും ഹിന്ദുക്കളിൽ നിന്നാരംഭിച്ച കലാപങ്ങൾ ദൽഹിയിലെ സിംഹാസനത്തിൽ ഒരു മുസ്ലീം സാമ്രാട്ടിനെ അവരോധിക്കുന്നതിൽ ചെന്നെത്തുന്നതും. അല്പം ചിലേടങ്ങളിൽ മാത്രമായി ഒതുങ്ങി നിൽക്കാത്ത ഒരു കലാപമാണിത്. ആംഗ്ലോ-ഇന്ത്യൻ പട്ടാളത്തിലെ കലാപം ഇംഗ്ലീഷ് മേധാവിത്വത്തിനെതിരായി വൻകിട ഏഷ്യൻ രാഷ്ട്രങ്ങളിലൊട്ടുക്കുമുണ്ടായിട്ടുള്ള വിദ്വേഷപ്രകടനങ്ങളുമായി കൂടിക്കലർന്നിരിക്കുന്നു. ബംഗാൾസേനയുടെ കലാപം പേർസ്യൻ- ചൈനീസ് യുദ്ധങ്ങളുമായി അവിഭാജ്യമാംവിധം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല"[5].

5. Karl Marx: The Revolt in The Indian Army

ജൂൺ 4ന് ലക്നൗ മോചിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. തൊണ്ണൂറു ദിവസങ്ങൾക്കുള്ളിൽ ഔധും റോഹിൽഖണ്ഡും സ്വതന്ത്രങ്ങളായിത്തീർന്നു. കാൺപൂരിലും ബുന്ദേൽഖണ്ഡിലും സ്വാതന്ത്ര്യപതാകകൾ പാറിപ്പറന്നു. കൽക്കത്ത മുതൽ പെഷവാർവരെയും ഹിമാലയം മുതൽ നർമദാനദി വരെയുമുള്ള വിശാലമായ പ്രദേശങ്ങളിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം തുടച്ചുനീക്കപ്പെട്ടു.

കലാപത്തിന്റെ അന്ത്യം

കലാപത്തിനു നേതൃത്വം നൽകിയ ഝാൻസിയിലെ റാണി ലക്ഷ്മീഭായി, ഫൈസാബാദിലെ മൗലവി അഹമ്മദ്ഷാ, കുൻവർസിംഗ്, ഫിറോഷാ, താന്തിയാതോപ്പേ, നാനാ സാഹെബ് മുതലായവർ നാടുവാഴിരാജാക്കാന്മാരായിരുന്നുവെങ്കിൽ മറ്റുള്ളവർ സൈനിക കമാൻഡർമാരായിരുന്നു. ഝാൻസിറാണി അത്ഭുതകരമായ ധൈര്യത്തോടെയാണ് പോരാടിയത്. ആ വീരവനിത പട്ടാളക്കാരെയും ജനങ്ങളെയും ആവേശഭരിതരാക്കുകയും ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരായ യുദ്ധത്തിൽ അവരെ നേരിട്ട് നയിക്കുകയും ചെയ്തു. 1857 ജൂൺ 17ന് ഒരു ബ്രിട്ടീഷ് ഭടന്റെ വെടിയുണ്ട അവരുടെ ദേഹത്തിൽ തുളച്ചുകയറി. അവർ കുതിരപ്പുറത്തുനിന്നു വീണു; അരമണിക്കൂറിനുള്ളിൽ മരണം പ്രാപിച്ചു. ആ ധീരവനിത പ്രസിദ്ധങ്ങളായ ഗീതങ്ങളിലൂടെയും നാടോടിപ്പാട്ടുകളിലൂടെയും ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ ഹൃദയങ്ങളിൽ ഇന്നും ജീവിച്ചിരുന്നു.

രാഷ്ട്രീയവും തന്ത്രപരവുമായ കാരണങ്ങളാൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർ തങ്ങളുടെ മുഖ്യമായ ശ്രദ്ധ ദൽഹി വീണ്ടും പിടിച്ചെടുക്കുന്നതിലാണ് കേന്ദ്രീകരിച്ചത്. എന്നാൽ, ആ പരിശ്രമം അത്ര എളുപ്പമൊന്നും ആയിരുന്നില്ല. ആധുനിക യുദ്ധോപകരണങ്ങളും മികവുറ്റ സൈനികപരിചയവും മറ്റുമുണ്ടായിട്ടും നാലുമാസക്കാലം നീണ്ടുനിന്ന പ്രതിരോധ നടപടികൾക്കും നഗരത്തിന്റെ മതിൽക്കെട്ടിനുള്ളിൽവെച്ച് നടന്ന അഞ്ചുദിവസത്തെ ഭീകരങ്ങളായ ഏറ്റുമുട്ടലുകൾക്കും ശേഷമാണ് അവർ സെപ്റ്റംബർ 24-ാം തീയതി ദൽഹി പിടിച്ചടക്കിയത്. എന്നിട്ടും മറ്റു പല പ്രദേശങ്ങളും സ്വതന്ത്രങ്ങളായിത്തന്നെ നിലനിന്നു. ലക്നൗവിലെ ചെറുത്തുനിൽപ്പ് 1858 മാർച്ച് 20ന് മാത്രമാണ് അവസാനിച്ചത്. അതിനുശേഷവും താന്തിയാതോപ്പിയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗറില്ലാ സംഘങ്ങളും പരാജയം സമ്മതിക്കാതെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ കൊടി ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചു. ഏപ്രിൽ 7ന് ബ്രിട്ടീഷുകാർ അദ്ദേഹത്തെയും പിടികൂടി; 18ന് അദ്ദേഹത്തെ തൂക്കിക്കൊന്നു. അതോടെ ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന്റെ അടിത്തറ പിടിച്ചുകുലുക്കിയ ഒന്നാമത്തെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരം മിക്കവാറും അവസാനിച്ചു.

ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളുടെ നടപടികൾ ഏറ്റവും നിഷ്ഠൂരങ്ങളായിരുന്നു. കലാപകാരികളെന്നു സംശയിക്കപ്പെട്ട ഇന്ത്യക്കാരെ അടിച്ചമർത്തുന്നതിൽ അവർ കാണിച്ച കൊടും ക്രൂരതകളുടെ ദൃക്സാക്ഷി വിവരണങ്ങൾ ബ്രിട്ടീഷ് ചരിത്രകാരന്മാർ തന്നെ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. പരിക്കുപറ്റിയ ഒരു തടവുകാരന്റെ മുഖത്ത് ബയനറ്റുകൊണ്ട് വീണ്ടും വീണ്ടും കുത്തിയതിനുശേഷം അയാളെ ജീവനോടെ തീയിലിട്ടു ചുട്ടുകൊന്നതെങ്ങനെയെന്ന് എഡ്വേർഡ് തോംസൻ വിവരിച്ചിരിക്കുന്നു: "തീയിൽ വെന്ത മാംസത്തിന്റെ ഭയാനകമായ മണം അന്തരീക്ഷത്തിൽ ഉയരുന്നു. വായു അശുദ്ധമാക്കപ്പെടുന്നു. അങ്ങനെ നാഗരികതയെപ്പറ്റിയും മനുഷ്യത്വത്തെപ്പറ്റിയും നിലവിളിക്കുന്ന ഈ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഒരു മനുഷ്യജീവി വെന്തെരിഞ്ഞു മരിച്ചു കിടക്കുന്നു!"[6]

കൃഷിക്കാരും പട്ടാളക്കാരും കൈവേലക്കാരും മറ്റും സാധാരണ ജനങ്ങളും സമരത്തിന്റെ തീച്ചൂളയിലായിരുന്നു. അവരുടെ അടങ്ങാത്ത വീര്യമാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാരെ വെല്ലുവിളിക്കാൻ നാടുവാഴി പ്രഭുക്കൾക്കും രാജാക്കന്മാർക്കും പ്രചോദനം നൽകിയത്. ഈ നാടുവാഴി നേതാക്കന്മാരിൽ മിക്കവരും ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാ കമ്പനിയുടെ വെട്ടിപ്പിടുത്തത്തിൽ അസംതൃപ്തരായിരുന്നു. തങ്ങളുടെ അധികാരം വീണ്ടെടുക്കണമെന്നുള്ള ആഗ്രഹത്തോടു കൂടിയാണ് അവർ കലാപത്തിൽ പങ്കെടുത്തത്. പക്ഷേ, ഈയൊരു കാരണം കൊണ്ടുമാത്രം 1857ലെ കലാപത്തിന്റെ ദേശീയ സ്വഭാവത്തെ നിഷേധിക്കുകവയ്യ. ഇത്തരത്തിലുള്ള കലാപങ്ങൾ ലോകചരിത്രത്തിൽ വേറെയും കാണാവുന്നതാണ്. മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, ഫ്രഞ്ച് രാജഭരണത്തിനെതിരായ ആദ്യത്തെ പ്രഹരം കർഷകരല്ല, ചില നാടുവാഴി പ്രഭുക്കന്മാരാണ് നൽകിയത്. ഇന്ത്യയിൽ 1857ലെ ലഹളയുടെ മുൻകൈ പട്ടാളക്കാർക്കായിരുന്നു. എങ്കിലും, അത് സായുധസേനയുടെ കലാപം മാത്രമായിരുന്നില്ല. ദേശീയസ്വഭാവമുള്ള വിപുലമായ ഒരു സമരമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് അത് ബ്രിട്ടീഷ് മേധാവിത്വത്തിനെതിരായ ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ ഒന്നാമത്തെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരമായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്നത്.

വഞ്ചനയും ദേശീയസമരത്തിന്റെ തുടക്കവും

ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ഭാഗത്തുചേർന്ന ഭീരുക്കളും രാജ്യദ്രോഹികളുമായ ചില രാജാക്കന്മാരുമുണ്ടായിരുന്നു. പട്യാല, കപൂർത്തല, നേപ്പാൾ എന്നിവിടങ്ങളിലെ മഹാരാജാക്കന്മാർ ദേശീയ കലാപത്തിനെതിരായി തങ്ങളുടെ സൈന്യങ്ങളെ ഉപയോഗിക്കുകയുണ്ടായി. ആടിക്കളിച്ച

6. Edward Thompson: The other side of the Medal

ചിലരും രാജാക്കന്മാർക്കിടയിലുണ്ടായിരുന്നു. അവരിൽ ചിലർ കലാപ ക്കാരുടെ ഭാഗത്തുചേർന്നത് പൊതുജനാഭിപ്രായത്തിന്റെ സമ്മർദ്ദം കൊണ്ടു മാത്രമാണ്. ബ്രിട്ടീഷു ഗവർണർ ജനറൽ കാനിംഗ് പ്രഭു ലഹ ളയുടെ ഒരു നിർണായകഘട്ടത്തിൽ ഇപ്രകാരം പ്രസ്താവിക്കുകയു ണ്ടായി: "സിന്ധ്യ ലഹളയിൽ ചേരുകയാണെങ്കിൽ എനിക്ക് നാളെ ത്തന്നെ കെട്ടു കെട്ടേണ്ടിവരും". ലഹളയുടെ ഗതി വിപ്ലവകാരികൾക്കെ തിരായി തിരിഞ്ഞപ്പോൾ രാജാക്കന്മാർ ഓരോരുത്തരായി ജനങ്ങളുടെ താൽപ്പര്യങ്ങളെ വഞ്ചിച്ചുകൊണ്ട് ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ഭാഗത്തേക്കു ചായാൻ തുടങ്ങി. വടക്കുപടിഞ്ഞാറെ അതിർത്തി സംസ്ഥാനത്തിലെ ബ്രിട്ടീഷ് പൊളിറ്റിക്കൽ ഏജന്റ് 1857 ആഗസ്റ്റ് 19ന് എഴുതിയ ഒരു കത്തിൽ ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തി: "തങ്ങൾ എല്ലായിപ്പോഴും നമ്മുടെ ഭാഗത്തു തന്നെയാണ് നിലയുറപ്പിച്ചത് എന്നു പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ടും നമുക്കു വേണ്ടി എന്താണിനി ചെയ്യേണ്ടത് എന്ന് ആരാഞ്ഞുകൊണ്ടും ഇന്ത്യ യിലെ രാജാക്കന്മാരിൽ നിന്ന് എനിക്ക് കത്തുകൾ കിട്ടാൻ തുടങ്ങിയിരി ക്കുന്നു."

ലഹളയുടെ പരാജയത്തിന്റെ കാരണങ്ങളിൽ രാജാക്കന്മാരുടെയും നാടുവാഴി പ്രഭുക്കളുടെയും വഞ്ചന മാത്രമല്ല, സൈനികമായ വൈക ല്യങ്ങളും കേന്ദ്രീകൃതമായ ഒരു നേതൃത്വത്തിന്റെ അഭാവവും ആഭ്യന്ത രമായ വഴക്കുകളും മറ്റും ഉൾപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ, ദൗർബല്യങ്ങൾ എന്തൊക്കെത്തന്നെയായാലും, 1857 ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിൽ മായാത്ത മുദ്ര പതിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. അതിന്റെ സ്മരണകൾ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള സമരം മുന്നോട്ടു കൊണ്ടുപോകുവാൻ പുതിയ തലമുറകൾക്കു പ്രചോദനം നൽകി.

സൈനികബലം കൊണ്ടു മാത്രം ഇന്ത്യൻ ജനതയെ അധികകാലം തങ്ങളുടെ അധീനത്തിൽ പിടിച്ചുനിർത്താൻ പറ്റുകയില്ലെന്ന് ബ്രിട്ടനിലെ ഭരണാധികാരികൾ മനസ്സിലാക്കി. അതിനാൽ ഭരണരീതികളിൽ ചില മാറ്റങ്ങൾ വരുത്താൻ അവർ തീരുമാനിച്ചു. ഈസ്റ്റിന്ത്യാക്കമ്പനിയുടെ കീഴിലായിരുന്ന ഭരണം പാർലമെന്റ് ഏറ്റെടുത്തു. വിക്ടോറിയ രാജ്ഞി ഇന്ത്യയുടെ ചക്രവർത്തിനിയായി പ്രഖ്യാപിക്കപ്പെട്ടു. ഇന്ത്യയുടെ മേൽ ബ്രിട്ടന്റെ പിടിത്തം മുറുക്കുന്നതിനുവേണ്ടി നാട്ടുരാജാക്കന്മാരെ ആകർഷി ക്കാൻ പറ്റിയ ഒരു പുതിയനയവും സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടു. വിക്ടോറിയാരാജ്ഞി പ്രഖ്യാപിച്ചു: "നാം നമ്മുടെ സ്വന്തം കാര്യങ്ങളിലുള്ള അതേ താൽപ്പര്യ ത്തോടെ ഇന്ത്യയിലെ രാജാക്കന്മാരുടെ അവകാശങ്ങളും അന്തസ്സും അഭി മാനവും കാത്തുരക്ഷിക്കും."

എന്നാൽ, ഇന്ത്യയിൽ ഒരുപിടി നാട്ടുരാജാക്കന്മാർ മാത്രമല്ല ഉണ്ടാ യിരുന്നത്. വിദേശഭരണത്തിന്റെ മുമ്പിൽ ഒരിക്കലും മുട്ടു മടക്കുകയി

ല്ലെന്ന് ത്യാഗോജ്വലങ്ങളായ സ്വന്തം പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ തെളിയിച്ച ജനങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. അവരുടെ കൈയിലായിരുന്നു ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന്റെ ഭാവി. മൈക്കൽ എഡ്വേർഡ് എഴുതി:

"കലാപത്തിന്റെ മൃഗീയതയുടെയും അതിനേത്തുടർന്ന് ഭരണാധികാരികൾ കാണിച്ച അവഗണനയുടെയും ഫലമായി ഇന്ത്യക്കാരും ഇംഗ്ലീഷുകാരും തമ്മിലുള്ള ഒരു സന്ധിയുടെ എല്ലാ സാധ്യതകളും അവസാനിച്ചു. ഇന്ത്യയിലെ ഗവൺമെന്റ് നഗ്നമായ ഒരു സാമ്രാജ്യത്വ ഗവൺമെന്റായിരുന്നു; മുഗളന്മാരെപ്പോലെ ഇന്ത്യയുടെ മണ്ണുമായി അലിഞ്ഞുചേരാൻ കഴിയാത്ത തനി വിദേശീയസ്വേച്ഛാധിപത്യമായിരുന്നു. ഭരണാധികാരികളും ഭരണീയരും തമ്മിലുള്ള വിടവ് വളരെ വ്യക്തമായിത്തീർന്നു. ഇന്ത്യക്കാർക്കിടയിൽ ഒരു പുതിയ ഐക്യബോധവും ദേശീയത്വത്തിന്റെ ആരംഭവും പ്രകടമാവാൻ തുടങ്ങി. സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ അധഃപതനം തടയാൻ ഇനി യാതൊരു ശക്തിക്കും കഴിയില്ലെന്നായി."[7]

7. W.H. Russel: My Indian Mutiny Diary, P. xxiii,

30. പാശ്ചാത്യചിന്തയുടെ സ്വാധീനം

മുമ്പൊരധ്യായത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളിവർഗം ഇന്ത്യയിലെ ദേശീയഘന വ്യവസായത്തിന്റെ വളർച്ചയെ തടഞ്ഞുനിർത്തുന്ന ഒരു നയമാണവലംബിച്ചത്. ബ്രിട്ടനിൽ നിർമിക്കപ്പെടുന്ന ഉപഭോഗസാമഗ്രികൾ വിറ്റഴിക്കാനും, ബ്രിട്ടീഷ് വ്യവസായ സ്ഥാപനങ്ങൾക്കാവശ്യമായ അസംസ്കൃതവിഭവങ്ങൾ നേടാനും പറ്റിയ ഒരു രാജ്യമെന്ന നിലയ്ക്ക് ഇന്ത്യയെ കൈവശം വെയ്ക്കുക എന്നതായിരുന്നു അവരുടെ ഉദ്ദേശ്യം.

ബ്രിട്ടീഷ് നയത്തിലെ വൈരുധ്യങ്ങൾ

എന്നാൽ, ഈ ചൂഷണനയത്തിന് അതിന്റേതായ വിരോധഭാവങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം ശക്തിപ്പെടുത്തുന്നതിനു വേണ്ടി സ്വീകരിക്കപ്പെട്ട ഓരോ നടപടിയിലും അതിന്റെ നാശത്തിന്റെ വിത്തുകൾ കൂടി അടങ്ങിയിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, റെയിൽവേ, ആവിക്കപ്പൽ, ഇലക്ട്രിക് ടെലഗ്രാഫ് എന്നിവ ഇന്ത്യയിൽ സ്ഥാപിച്ചത് ബ്രിട്ടന്റെ സാമ്രാജ്യത്വതാൽപ്പര്യങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കാനായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളികളുടെ വാണിജ്യവും വ്യവസായങ്ങളും വികസിപ്പിക്കാനും നാട്ടുകാരുടെ കലാപങ്ങൾ നടക്കുന്ന സ്ഥലങ്ങളിലേക്ക് കഴിയുംവേഗം ബ്രിട്ടീഷ പട്ടാളങ്ങളെ അയയ്ക്കാനും അവ ആവശ്യമായിരുന്നു. എന്നാൽ, ആധുനിക ഗതാഗതസൗകര്യങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലെ ഒറ്റപ്പെട്ടു കിടന്ന പ്രദേശങ്ങളെയും ജനങ്ങളെയും ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായും രാഷ്ട്രീയമായും ഏകീകരിക്കാനും സഹായിച്ചു. അതുപോലെ ഇന്ത്യയിലെ ദേശീയവ്യവസായങ്ങളുടെ വളർച്ചയെ തടയാൻ വേണ്ടി ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെട്ട ബ്രിട്ടീഷ് നയം പരോക്ഷമായി ഒരു ദേശീയബൂർഷ്വാ വർഗത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തിനു പ്രചോദനം നൽകി.

മാർക്സ് എഴുതുകയുണ്ടായി: "ഇതുവരെയും ഗ്രേറ്റ് ബ്രിട്ടനിലെ ഭരണാധികാരി വർഗങ്ങൾക്ക് ഇന്ത്യയുടെ പുരോഗതിയിൽ ആകസ്മികവും താൽക്കാലികവും സവിശേഷവുമായ താല്പര്യമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അഭിജാതവർഗം ഇന്ത്യയെ ജയിച്ചടക്കാൻ ആഗ്രഹിച്ചു. പണപ്രഭുക്കൾ കൊള്ളയടിക്കാൻ ആഗ്രഹിച്ചു. മില്ലുടമസ്ഥവർഗം വിലകുറച്ച് വിറ്റ് ലാഭമുണ്ടാക്കാനാഗ്രഹിച്ചു. എന്നാൽ, ഇപ്പോൾ സ്ഥിതിമാറിയിരിക്കുന്നു. ഇന്ത്യയെ പ്രത്യുൽപ്പാദനക്ഷമമായ ഒരു രാജ്യമാക്കി മാറ്റുന്നത് തങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ജീവൽപ്രധാനമാണെന്നും അതിനായി ജലസേചനോപാധികളും ഗതാഗതവിനിമയോപാധികളും അത്യാവശ്യമാണെന്നും മില്ലുടമസ്ഥവർഗം കണ്ടുപിടിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ റെയിൽവേകളുടെ ഒരു ശൃംഖലയുണ്ടാക്കാൻ അവർ ആഗ്രഹിക്കുന്നു. അതവർ നടപ്പിലാക്കുകയും ചെയ്യും. ഫലം ദുർഗ്രാഹ്യമായിരിക്കും.... റെയിൽവേ സംവിധാനത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന ആധുനികവ്യവസായം ഇന്ത്യയിൽ ജാതികളുടെ അടിസ്ഥാനമായി നിൽക്കുന്ന പരമ്പരാഗതമായ തൊഴിൽവിഭജനത്തെ തകർത്തുകളയും. ഈ ജാതിവ്യവസ്ഥയാണ് ഇന്ത്യയുടെ പുരോഗതിയേയും ഇന്ത്യയുടെ ശക്തിയെയും നിർണായകമാംവിധം തടഞ്ഞുവെക്കുന്നത്."[1] ഇങ്ങനെ ചരിത്രപരമായ അർഥത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയിൽ നശീകരണപ്രവർത്തനങ്ങളോടൊപ്പം പുനരുദ്ധാരണ പ്രവർത്തനങ്ങൾ കൂടി നിർവഹിക്കുകയുണ്ടായി.

മിഷനറിമാർക്കു പ്രോത്സാഹനം

ഇന്ത്യയിൽ തങ്ങളുടെ ഭരണം ആരംഭിച്ച കാലത്ത് ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളിമാർ ക്രിസ്ത്യൻ ആത്മാക്കളുടെ എണ്ണം വർധിപ്പിക്കുന്നതിലല്ല, സ്വന്തം ലാഭം വർധിപ്പിക്കുന്നതിലാണ്, കൂടുതൽ താല്പര്യം പ്രകടിപ്പിച്ചത്. ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം, സാമൂഹ്യപരിഷ്കാരം, ക്രിസ്തുമതപ്രചാരം മുതലായവയെ അവർ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയുണ്ടായില്ല. നാട്ടുകാരുടെ ആചാരങ്ങളിലും മതവിശ്വാസങ്ങളിലും ഇടപെടാൻ പാടില്ലെന്ന് അവർ നിർദേശിക്കുക കൂടി ചെയ്തു. എന്നാൽ, 1757ൽ പ്ലാസ്സിയിലെ വിജയത്തിനുശേഷം അവരുടെ നയത്തിൽ എടുത്തുപറയത്തക്ക ഒരു മാറ്റമുണ്ടായി. പള്ളിമേധാവിത്വത്തിന്റെ സമ്മർദ്ദം കാരണം ക്രിസ്ത്യൻമിഷനറിമാരുടെ പിന്തുണയോടുകൂടി തങ്ങളുടെ പ്രജകളുടെ ധാർമികാഭിവൃദ്ധിക്കുള്ള ചില നടപടികൾ സ്വീകരിക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷ് പാർലമെന്റ് തയ്യാറായി. ഇന്ത്യൻ വിപണികളുടെ വികസനത്തിന് ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസവും സാമൂഹ്യപരിഷ്കാരങ്ങളും ആവശ്യമാണെന്ന് ദീർഘദൃഷ്ടിയുള്ള രാഷ്ട്രീയനേതാക്കന്മാർ മനസ്സിലാക്കാൻ തുടങ്ങി.

1. Karl Marx: The Future of British Rule in India.

ഈ നയംമാറ്റം ഇന്ത്യയിലെ മിഷനറി പ്രസ്ഥാനത്തിന് ഒരു പുതിയ ജീവൻ നൽകി. സാമ്രാജ്യത്തോട് കൂറും വണക്കവും വളർത്തുന്നതിനുള്ള ഒരു ഉപാധിയാണ് ക്രിസ്തുമതപ്രചരണം എന്ന് ഭരണാധികാരികൾ വിശ്വസിക്കാൻ തുടങ്ങി. ജനതയുടെ ഹൃദയം കീഴടക്കാനുള്ള ഒരു മാർഗമായിരുന്നു അത്. അങ്ങനെ ക്രിസ്ത്യൻമിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങൾ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. മിഷനറിമാരുടെ ചെലവുകൾക്ക് ധാരാളം പണം അനുവദിക്കപ്പെട്ടു. ക്രമേണ ക്രിസ്ത്യാനികൾ ഹിന്ദുക്കളെയും മുസ്ലീങ്ങളെയും അപേക്ഷിച്ച് കൂടുതൽ മേന്മയുള്ളവരായി കണക്കാക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ച ഗവണ്മെന്റ് ജീവനക്കാർക്ക് ഉയർന്ന തസ്തികകൾ, ഉദ്യോഗക്കയറ്റം തുടങ്ങിയ പ്രത്യേകാനുകൂല്യങ്ങൾ നൽകപ്പെട്ടു. ഇത് സ്വാഭാവികമായും ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങളുടെ, പ്രത്യേകിച്ചും ഹിന്ദുക്കളുടെയും മുസ്ലീങ്ങളുടെയും, വികാരങ്ങളെ വ്രണപ്പെടുത്തി. ഇന്ത്യയിൽ ക്രിസ്തുമതത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയെന്ന തങ്ങളുടെ നയം ബ്രിട്ടീഷ് ജനതയുടെ പിന്തുണ നേടാൻ ഉപകരിക്കുമെന്ന് ഭരണാധികാരികൾ വിശ്വസിച്ചിട്ടുണ്ടാവണം. ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാ കമ്പനിയുടെ ഡയറക്ടർബോർഡ് ചെയർമാൻ മാൻഗ്ൾസ് 1857-ൽ ബ്രിട്ടീഷ് പാർലമെന്റിൽവെച്ച് പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി: “ദൈവം വിശാലമായ ഇന്ത്യൻ സാമ്രാജ്യത്തെ ഇംഗ്ലണ്ടിന് ഏൽപ്പിച്ചു തന്നിട്ടുള്ളത് ക്രിസ്തുവിന്റെ വിജയപതാക ഇന്ത്യയുടെ ഒരറ്റം മുതൽ മറ്റേ അറ്റം വരെ പാറിക്കളിക്കണമെന്ന ഉദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടിയാണ്. ഇന്ത്യയെ മുഴുവൻ ഒരു ക്രൈസ്തവരാജ്യമാക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ള പ്രവർത്തനം തുടരുന്നതിൽ യാതൊരു കാരണവശാലും വിളംബമുണ്ടായിക്കൂടാ. ഇക്കാര്യത്തിൽ ഓരോരുത്തനും തന്റെ ശക്തി മുഴുവനും പ്രയോഗിക്കണം.”[2]

ഇന്ത്യയിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം ശക്തിപ്പെടുത്തുന്ന കാര്യത്തിൽ ഗവർണർമാരും ജഡ്ജിമാരും സൈനികോദ്യോഗസ്ഥന്മാരും നൽകിയ സേവനങ്ങളെക്കാൾ വിലപ്പെട്ടതായിരുന്നു മിഷനറിമാർ വഹിച്ച പങ്ക് എന്ന് ബോംബെയിലെ ഒരു ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരി അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ഇന്ത്യയിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തെ ന്യായീകരിച്ചുകൊണ്ട് മിഷനറിമാർ ചെയ്ത അനൗദ്യോഗികവും അംഗീകരണം ലഭിക്കാത്തതുമായ പ്രവർത്തനത്തെ ബംഗാൾഗവർണർ സർ ചാൾസ് എലിയട്ട് ശ്ലാഘിക്കുകയുണ്ടായി. ഇങ്ങനെ ഹിന്ദുക്കൾ, മുസ്ലീങ്ങൾ, ക്രിസ്ത്യാനികൾ എന്നീ വ്യത്യസ്ത ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ ഭിന്നിപ്പുണ്ടാക്കാൻ കരുതിക്കൂട്ടിയുള്ള ശ്രമങ്ങൾ നടത്തപ്പെട്ടു.

മിഷനറിമാരെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുക എന്ന നയത്തോടൊപ്പം ജാതിവിഭജനം, അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ, കാലഹരണപ്പെട്ട ആചാരങ്ങൾ മുതലാ

2. Quoted by V.D. Savarkar, PP. 51-52.

യവ നിലനിർത്തുന്നതിനാവശ്യമായ നീതിന്യായചട്ടങ്ങളും ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടു. ഹിന്ദുക്കൾക്കും മുസ്ലീങ്ങൾക്കും വേണ്ടി വെവ്വേറെ നിയമങ്ങളും ചട്ടങ്ങളും തയ്യാറാക്കപ്പെട്ടു. പഴകിക്കഴിഞ്ഞ ആചാരങ്ങളും ജീർണിച്ച സാമൂഹ്യവിധി വിലക്കുകളും നിലനിർത്താൻ വേണ്ടി അവയ്ക്ക് നീതിന്യായത്തിന്റെ പ്രാബല്യം നൽകപ്പെട്ടു. ഇന്ത്യക്കാർ പൊതുവേ അവജ്ഞയോടെയാണ് വീക്ഷിക്കപ്പെട്ടത്.

1818ൽ മൺറോ വെട്ടിത്തുറന്നെഴുതി: “വിദേശീയരായ ആക്രമണകാരികൾ നാട്ടുകാരോട് അക്രമമനോഭാവത്തോടും പലപ്പോഴും വലിയ ക്രൂരതയോടും കൂടിയാണ് പെരുമാറിപ്പോന്നിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ, നമ്മെപ്പോലെ ഇത്രയധികം അവജ്ഞയോടെ അവരാരും പെരുമാറിയിട്ടില്ല. ഒരു രാജ്യത്തിലെ ജനങ്ങൾ മുഴുവനും വിശ്വസിക്കാൻ പറ്റാത്തവരും സത്യസന്ധരാവാൻ കഴിയാത്തവരും നമുക്ക് ഒഴിവാക്കാൻ പറ്റാത്ത രംഗങ്ങളിൽ മാത്രം ജോലി ചെയ്യാൻ കഴിയുന്നവരുമാണെന്ന് ഇത്ര അറപ്പോടെ മറ്റാരും കരുതിയിട്ടില്ല. നമ്മുടെ ആധിപത്യത്തിൽ അകപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞ ഒരു ജനതയുടെ സ്വഭാവത്തെ ഇങ്ങനെ ഇടിച്ചുതാഴ്ത്തുന്നത് ഔദാര്യമില്ലായ്മ മാത്രമല്ല, മര്യാദകേടുകൂടിയാണ്.”

മിഷനറിമാരുടെ സംഭാവന

എന്നാൽ, ഇത് ചിത്രത്തിന്റെ ഒരു വശം മാത്രമാണ്. മിഷനറിമാർ പൊതുവേ ജാതിവ്യവസ്ഥ, തൊട്ടുകൂടായ്മ, തീണ്ടിക്കൂടായ്മ, വിഗ്രഹാരാധന, ശൈശവവിവാഹം, സതി തുടങ്ങിയ സാമൂഹ്യാനാചാരങ്ങൾക്കെതിരായി നടത്തിയ ആവേശങ്ങളായ പ്രചരണങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ സാമൂഹ്യബോധത്തെ തട്ടിയുണർത്തി. അങ്ങനെയാണ് വില്യം കാരിയും പണ്ഡിതന്മാരായ മറ്റു മിഷനറിമാരും സ്വന്തം ഇഷ്ടത്തോടുകൂടി ക്രിസ്തുമതം ആശ്ലേഷിക്കാൻ തയ്യാറായ ഒട്ടേറെ ഹിന്ദുക്കളെയും മുസ്ലീങ്ങളെയും ആകർഷിച്ചത്. തങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനം കൂടുതൽ ഫലപ്രദമാക്കുന്നതിനുവേണ്ടി പല മിഷനറിമാരും ഇന്ത്യൻ ഭാഷകൾ പഠിച്ചു; വിലപിടിച്ച ഗ്രന്ഥങ്ങൾ രചിച്ചു; മതപരവും തത്വചിന്താപരവുമായ ഒട്ടനവധി കൃതികൾ സംസ്കൃതത്തിൽനിന്ന് വിവർത്തനം ചെയ്തു; ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തെപ്പറ്റിയും സംസ്കാരത്തെപ്പറ്റിയും ഗവേഷണങ്ങൾ നടത്തി; ജനങ്ങളെ സേവിക്കുന്നതിനായി ആധുനികരീതിയിലുള്ള സ്കൂളുകളും ആശുപത്രികളും സ്ഥാപിച്ചു. അവരുടെ വിദ്യാഭ്യാസ സാംസ്കാരിക പ്രവർത്തനങ്ങൾ പലപ്പോഴും സുവിശേഷപ്രചരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയായിരുന്നു എന്നത് ശരിയാണ്. എങ്കിലും, ആ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ക്രിയാത്മകമായ പ്രാധാന്യത്തെ എത്ര പ്രശംസിച്ചാലും അധികമാവില്ല. അവർ ഇന്ത്യയിൽ ആധുനിക ചിന്തയുടെയും സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരങ്ങ

ളുടെയും പുതിയ ചാലുകൾ വെട്ടിക്കീറി. ഡി.എസ്. ശർമ്മ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, "നമ്മുടെ നേതാക്കന്മാർ, പ്രത്യേകിച്ചും സമാജ് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും രാമകൃഷ്ണ മിഷന്റെയും നേതാക്കന്മാർ, സാമൂഹ്യസേവനത്തിനു നൽകിയിട്ടുള്ള പരമപ്രാധാന്യം ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിമാർ നൽകിയ സാധനപാഠത്തിന്റെ പ്രചോദനം കാരണമാണെന്ന് സമ്മതിച്ചേ മതിയാവൂ."[3] സ്വാമി വിവേകാനന്ദനെപ്പോലുള്ള മഹാന്മാരായ സാമൂഹ്യ-മതപരിഷ്ക്കർത്താക്കൾ ക്രിസ്ത്യൻ കോളേജുകളിലാണ് പഠിച്ചതെന്ന് ഇവിടെ എടുത്തു പറയേണ്ടതാണ്.

ഇംഗ്ലീഷിലും ഇന്ത്യയിലെ വിവിധ ഭാഷകളിലും ക്രിസ്തുമതത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ഒട്ടേറെ പുസ്തകങ്ങളും ലഘുലേഖകളും പ്രസിദ്ധം ചെയ്യപ്പെടുകയുണ്ടായി. അവ ഇന്ത്യൻ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കർത്താക്കളുടെ മേൽ വമ്പിച്ച സ്വാധീനമാണ് ചെലുത്തിയത്. ഉദാഹരണത്തിന്, പുതിയ സുവിശേഷത്തിലടങ്ങിയ സാന്മാർഗികതത്വങ്ങൾ "ജാതിയോ പദവിയോ സമ്പത്തോ നോക്കാതെ ജീവനുള്ള എല്ലാ സൃഷ്ടികളെയും ഒരുപോലെ മാറ്റത്തിനും നിരാശയ്ക്കും വേദനയ്ക്കും മരണത്തിനും പാത്രമാക്കുകയും ഭൂമിയിലെ വിഭവങ്ങളെ അനുഭവിക്കാൻ എല്ലാവർക്കും ഒരുപോലെ അവകാശം നൽകുകയും ദൈവത്തോടും തങ്ങളോടു തന്നെയും സമൂഹത്തോടുമുള്ള വിവിധ ചുമതലകൾ നിർവഹിക്കുന്നതിൽ മനുഷ്യരാശിയുടെ പെരുമാറ്റം ക്രമീകരിക്കാൻ ഏറ്റവും പറ്റിയ തരത്തിൽ നിലനിൽക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഏകദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഉന്നതവും ഉദാരവുമായ സങ്കല്പത്തിലേക്ക് മനുഷ്യന്റെ ആശയങ്ങളെ ഉയർത്താൻ ഉദ്ദേശിച്ചുകൊണ്ടുള്ളവയാണ്" എന്ന് രാജാറാം മോഹൻ റായ് പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി.

ഹിന്ദുക്കളുടെ ജാതിവ്യത്യാസങ്ങൾ, വിഗ്രഹാരാധന, ശൈശവവിവാഹം, ശിശുഹത്യ, സതി തുടങ്ങിയ മൃഗീയങ്ങളും ദ്രോഹകരങ്ങളുമായ ആചാരങ്ങൾ ആദ്യകാലത്തെ ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിമാരുടെ മനഃസാക്ഷിയെ ഞെട്ടിച്ചിട്ടുണ്ടായിരിക്കണം. ഇത്തരം ആചാരങ്ങൾക്കെതിരായ സമരത്തിൽ അവർ അപ്രധാനമല്ലാത്ത ഒരു പങ്കാണ് വഹിച്ചത്. എന്നാൽ, ആദ്യകാലത്ത് ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലീങ്ങൾ ചെയ്ത മാതിരി ക്രൈസ്തവമതക്കാരും ഇന്ത്യയിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന സാമൂഹ്യപരിതസ്ഥിതികളുമായി ഇണങ്ങിച്ചേരാൻ തുടങ്ങി. ഇന്ത്യയിലെ ക്രിസ്തുമതം ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് കീഴ്പ്പെടുകയും ഹിന്ദുക്കളുടെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ പലതും സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. ഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന താണ ജാതിയും മേൽജാതിയും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾ അവർ ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ചതിനുശേഷവും നിലനിന്നു. പക്ഷേ,

3. D.S. Sharma: Renaissance of Hinduism, P. 639.

പിന്നീടുണ്ടായ ഈ മാറ്റങ്ങൾ ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിമാർ ഇന്ത്യയിൽ തുടങ്ങിവെച്ച പരിഷ്ക്കരണ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യം കുറയ്ക്കുന്നില്ല.

ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം

ഇന്ത്യയിൽ തങ്ങളുടെ ആധിപത്യം ഉറപ്പിക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഉപയോഗിച്ച ഒരു ആയുധമായിരുന്നു നവീനവിദ്യാഭ്യാസം. നാട്ടുകാരെ രാജഭക്തിയുള്ളവരാക്കി മാറ്റുന്നതിനും പാശ്ചാത്യജീവിതരീതികളും ആശയങ്ങളും പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിനുമുള്ള ഫലപ്രദമായ ഒരു മാർഗമായിരുന്നു അത്. മാനവികവിഷയങ്ങളിലും ശാസ്ത്രങ്ങളിലും അധ്യയനം നൽകുന്ന പുതിയ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായം ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ അപകർഷബോധവും സ്വന്തം സംസ്കാരത്തെപ്പറ്റിയും പാരമ്പര്യത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള ഒരുതരം അവജ്ഞയും വളർത്താൻ ഉപകരിക്കുമെന്നും ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തെ പ്രകീർത്തിക്കാൻ അതാവശ്യമാണെന്നും ഭരണാധികാരികൾ കരുതിയിട്ടുണ്ടാവണം. മെക്കാളെ പ്രഭു 1884ൽ എഴുതിയ "വിദ്യാഭ്യാസത്തെ സംബന്ധിച്ച കുറിപ്പുകൾ" പുതിയ ഭരണാധികാരിവർഗം ഇന്ത്യയുടെ കാലപ്പഴക്കമുള്ള സംസ്കാരത്തെയും ഭാഷകളെയും എത്ര അവജ്ഞയോടെയാണ് വീക്ഷിച്ചിരുന്നത് എന്നു വ്യക്തമാക്കുന്നു. "നാട്ടുകാർ തമ്മിൽ തമ്മിൽ സാധാരണ സംസാരിക്കുന്ന വാമൊഴികൾ മോശവും അസംസ്കൃതവുമാണെ"ന്നും "അറബി ഭാഷയെയോ സംസ്കൃതത്തെയോ മഹത്തായ യൂറോപ്യൻ രാഷ്ട്രങ്ങളുടെ ഭാഷകളുമായി ഒരിക്കലും താരതമ്യപ്പെടുത്തിക്കൂടെന്നും" "ഒരു യൂറോപ്യൻ ലൈബ്രറിയുടെ ഒരൊറ്റ ഷെൽഫ് ഇന്ത്യയിലും അറേബ്യയിലും ഒട്ടാകെയുള്ള സാഹിത്യത്തിന്റെ കിടപിടിക്കുന്നു" എന്നും അദ്ദേഹം സമർഥിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. തന്റെ സ്വന്തം ഭാഷയുടെ മികവുറ്റ കഴിവുകളെ അദ്ദേഹം പ്രശംസിച്ചു. "സംസ്കൃതത്തിൽ എഴുതപ്പെട്ട എല്ലാ പുസ്തകങ്ങളിൽ നിന്നുമുള്ള ചരിത്രവിവരങ്ങൾ കൂട്ടിവെച്ചാൽ അവ ഇംഗ്ലണ്ടിലെ പ്രിപ്പറേറ്ററി സ്കൂളുകളിൽ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഏറ്റവും നിസ്സാരമായ സംഗ്രഹ പതിപ്പുകളേക്കാൾ വിലകുറഞ്ഞവയായിരിക്കും" എന്നും ഭൗതികമോ ധാർമികമോ ആയ തത്വചിന്തയുടെ വിവിധ ശാഖകളിൽ രണ്ടു രാഷ്ട്രങ്ങൾക്കുമുള്ള സ്ഥാനങ്ങൾ ഏതാണ്ട് ഒരേമാതിരിയായിരിക്കുമെന്നും[4] അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിച്ചു.

വില്യം ജോൺസിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരിക പാരമ്പര്യത്തെ അങ്ങേയറ്റം വിലമതിച്ചവരും ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയുടെ നിർബന്ധ പരിശീലനം ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിലെ ഉയർന്ന വിഭാഗങ്ങളുടെ

4. Sources in Indian Tradition, P.P.596-97.

വികാരങ്ങളെ വ്രണപ്പെടുത്തുമെന്ന് ഭയപ്പെട്ടവരുമായ പൗരസ്ത്യവാദികളുടെ വിമർശനങ്ങൾക്കു മറുപടിയായി മെക്കാളെ ഇപ്രകാരം എഴുതി: “കോടിക്കണക്കിലുള്ള ജനങ്ങളുടെ വിശുദ്ധഗ്രന്ഥങ്ങൾ രചിക്കാനുപയോഗിക്കപ്പെട്ട ഭാഷകളാണ് സംസ്കൃതവും അറബിയും എന്നും അതിനാൽ അവയ്ക്ക് പ്രത്യേകമായ പ്രോത്സാഹനം ലഭിക്കേണ്ടതാണെന്നും പറയപ്പെടുന്നുണ്ട്. മതപരമായ കാര്യങ്ങളിൽ സഹിഷ്ണുത കാണിക്കുക മാത്രമല്ല, നിഷ്പക്ഷത പാലിക്കുകകൂടി ചെയ്യണമെന്നുള്ളത് ഇന്ത്യയിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഗവണ്മെന്റിന്റെ കർത്തവ്യമാണ്. എന്നാൽ, ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട വിഷയങ്ങളിലെല്ലാം ഗൗരവമായ പ്രമാദങ്ങൾ കുത്തിത്തിരുത്തിയിട്ടുണ്ടെന്നതു കൊണ്ടുമാത്രം പറയത്തക്ക ആന്തരികമൂല്യങ്ങളൊന്നുമില്ലെന്ന് എല്ലാവരും സമ്മതിക്കുന്ന ഒരു സാഹിത്യത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കണമെന്നു പറയുന്നത് യുക്തിക്കോ ധർമബോധത്തിനോ പരിപാവനമായി കാത്തുരക്ഷിക്കണമെന്ന് നമ്മളെല്ലാം സമ്മതിക്കുന്ന നിഷ്പക്ഷതയ്ക്കോ നിരക്കുന്നതല്ല. പ്രയോജനകരമായ വിജ്ഞാനം ഉൾക്കൊള്ളാത്ത ഒരു ഭാഷ നിഷ്ഫലമാണെന്ന് സമ്മതിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ബീഭത്സങ്ങളായ അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നു എന്നതുകൊണ്ട് നാമത് പഠിപ്പിക്കണമെന്നാണ് വരുന്നത്. നാം തെറ്റായ ചരിത്രവും തെറ്റായ മതവും പഠിപ്പിക്കണമെന്നു വരുന്നു. നാട്ടുകാരെ ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്യുന്നവർക്ക് പരസ്യമായ പ്രോത്സാഹനം നൽകുന്നതിൽ നിന്ന് നാം ഒഴിഞ്ഞുനിൽക്കുന്നു. എല്ലായിപ്പോഴും അങ്ങനെ ഒഴിഞ്ഞുനിൽക്കുമെന്നാണ് ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നത്. നമ്മൾ ഇപ്രകാരം പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ ഒരു കഴുതയെ തൊട്ടാൽ ശുദ്ധി വരുത്തേണ്ടതെങ്ങനെയെന്നോ ഒരാടിനെ കൊന്ന പാവം തീരാൻ ഏതു വേദവാക്യമുരുവിടണമെന്നോ പഠിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി യൗവനകാലം പാഴാക്കാൻ സ്റ്റേറ്റിന്റെ വരുമാനത്തിൽനിന്ന് ബുദ്ധിപൂർവമായും അന്തസ്സോടെയും നമുക്ക് പണം ചെലവാക്കാൻ കഴിയുമോ?”[5].

പുതിയ വിദ്യാഭ്യാസരീതിയുടെ ലക്ഷ്യമെന്തെന്ന് മെക്കാളെ തന്റെ കുറിപ്പുകളുടെ അവസാനത്തെ ഖണ്ഡികയിൽ ചുരുക്കിവിവരിക്കുന്നുണ്ട്. “നമ്മുടെ അഭിപ്രായങ്ങളെ നമ്മൾ ഭരിക്കുന്ന അനേകലക്ഷം ആളുകൾക്ക് വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊടുക്കാൻ കഴിവുള്ള ഒരു വർഗത്തെ സൃഷ്ടിക്കാൻ നാം ഇപ്പോൾ കഴിയുന്നതെല്ലാം ചെയ്യണം. ആ വർഗം രക്തത്തിലും നിറത്തിലും ഇന്ത്യക്കാരായിരിക്കും. പക്ഷേ, രുചിയിലും അഭിപ്രായങ്ങളിലും സാന്മാർഗികബോധത്തിലും ബുദ്ധിയിലും ഇംഗ്ലീഷുകാരുമായിരിക്കും.”[6].

5. Macaulay: Proseand Poetry, p. 724-29.
6. Ibid.

പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം ഇന്ത്യയുടെ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെ ഇടിച്ചു തകർക്കുമെന്നും ഇന്ത്യയിലെ മതങ്ങളുടെയും അതിപുരാതനമായ സംസ്കാരത്തിന്റെയും അവസാനം കുറിക്കുമെന്നും ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ ആശിച്ചു. പുതിയ വിദ്യാഭ്യാസരീതി നടപ്പാക്കി മുപ്പതു വർഷങ്ങൾ കഴിയുമ്പോഴേക്കും ബംഗാളിൽ ഒരൊറ്റ വിഗ്രഹാരാധകനും ബാക്കിയാവുകയില്ലെന്ന് 1836ൽ തന്റെ അമ്മയ്ക്കെഴുതിയ ഒരു കത്തിൽ മെക്കാളെ ഉറപ്പിച്ചു പറയുകയുണ്ടായി.

ഹണ്ടരുടെ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം ഒരുപടി കൂടി മുന്നോട്ടുകടന്നു: "നമ്മുടെ ആംഗ്ലോ ഇന്ത്യൻ സ്കൂളുകളിലൂടെ കടന്നുപോകുന്ന ഒരൊറ്റ യുവാവും – ഹിന്ദുവായാലും മുസ്ലീമായാലും – തന്റെ അച്ഛന്റെ മതത്തെ അവിശ്വസിക്കാൻ പഠിക്കാതിരിക്കില്ല. ഏഷ്യയിലെ മൂത്തു മുരടിച്ച മതങ്ങൾ പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുമായി അടുപ്പിക്കപ്പെടുമ്പോൾ ഉണങ്ങിയ ചുള്ളിക്കൊമ്പുകൾ പോലെ ചുക്കിച്ചുളിഞ്ഞു പോകും."

നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പ്രചോദനം

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ മഹത്വം പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയാണ് വിദ്യാഭ്യാസപരിഷ്കാരങ്ങൾ നടപ്പിൽ വരുത്തപ്പെട്ടത്. "വിദ്യാഭ്യാസം കൊണ്ടു സിദ്ധിച്ച ഉൽബുദ്ധത ജനങ്ങളെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണവുമായി ഇണക്കിച്ചേർക്കുമെന്നും അതുമായി അടുപ്പം വളർത്തുമെന്നും"[7] കോളനിമേധാവികൾ ആശിച്ചിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ്ഭരണത്തെ സന്തോഷപുരസ്സരം സ്വീകരിക്കാൻ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം ഇന്ത്യൻ ജനതയെ പ്രേരിപ്പിക്കുമെന്ന് എൽഫിൻസ്റ്റണും അഭിപ്രായപ്പെടുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ, ഇത് തികച്ചും തെറ്റായ ഒരു കണക്കുകൂട്ടലായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ്ഗവണ്മെന്റിന്റെ വിദ്യാഭ്യാസ നയത്തിൽ പരസ്പരം പൊരുത്തപ്പെടാത്ത ചില വൈരുധ്യങ്ങളടങ്ങിയിരുന്നു. നശിപ്പിക്കലായിരുന്നു അവരുടെ ലക്ഷ്യം. എന്നാൽ, യഥാർഥത്തിലുണ്ടായത് ഒരു നവോത്ഥാനമാണ്. പുതിയ വിദ്യാഭ്യാസരീതി ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവിനെ ഞെക്കിക്കൊല്ലുമെന്നാണ് പ്രതീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. എന്നാൽ, യഥാർഥത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷ്ഭരണത്തെ തന്നെ കടപുഴക്കിയെറിഞ്ഞ ഒരു മുന്നേറ്റത്തിന്റെ വിത്തുകൾ വിതയ്ക്കുകയാണ് അത് ചെയ്തത്.

ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം ഇന്ത്യയിലെ ബുദ്ധിജീവികളുടെ മുമ്പിൽ സമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പുതിയ പാതകൾ തുറന്നിട്ടുകൊടുത്തു. അഭ്യസ്തവിദ്യരായ ഇന്ത്യക്കാർ ഒരുവശത്ത് മറ്റു രാജ്യങ്ങ

7. O. Malley: Modern India and the West, P. 658.

ളിലെ പുരോഗമനാശയങ്ങളെയും സ്വാതന്ത്ര്യപ്രസ്ഥാനങ്ങളെയും ശാസ്ത്രീയനേട്ടങ്ങളെയും ആസ്വദിക്കാൻ തുടങ്ങി; മറുവശത്ത് അവർ പുതിയ വിജ്ഞാനത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ തങ്ങളുടെ പാരമ്പര്യങ്ങളെയും മതത്തെയും തത്വചിന്തയെയും ആചാരങ്ങളെയും ശീലങ്ങളെയും വിമർശനബുദ്ധിയോടെ പരിശോധിക്കാൻ തുടങ്ങി. മെക്കോളെ വിചാരിച്ചത് തന്റെ വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായം ഇന്ത്യക്കാരുടെ ദേശീയബോധത്തെ തുരങ്കം വെയ്ക്കുമെന്നും അവരെ കൂറുള്ള അടിമകളാക്കിത്തീർക്കുമെന്നുമാണ്. എന്നാൽ, അത് ജീവിതയാഥാർഥ്യങ്ങളെ ശാസ്ത്രീയമായി വീക്ഷിക്കാനുള്ള ഒരടിസ്ഥാനം സൃഷ്ടിക്കുകയും ഒരു പുതിയ ദേശീയോൽബുദ്ധതയ്ക്ക് പ്രചോദനം നൽകുകയുമാണ് ചെയ്തത്. പാശ്ചാത്യ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മുഖ്യ ഘടകങ്ങളും പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിലെ സാംസ്കാരിക നവോത്ഥാനവും രാഷ്ട്രീയോൽബുദ്ധതയും ആകാംക്ഷയോടെ ഉൾക്കൊള്ളുകയും അവയെ സ്വന്തം മാതൃഭൂമിയുടെ അഭിവൃദ്ധിക്കായി ഉപയോഗിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്ത ഇന്ത്യൻ ബുദ്ധിജീവികളുടെ ഒരു പുതിയ വർഗത്തെ സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് അത് ചെയ്തത്.

ബൂർഷ്വാവർഗത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തോടൊപ്പം പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിൽ സാമൂഹ്യാവശ്യങ്ങൾക്കനുസൃതമായി ചിന്താസ്വാതന്ത്ര്യം, വിശ്വാസസ്വാതന്ത്ര്യം, വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യം, സ്വത്ത് സമ്പാദിക്കാനും സംഭരിക്കാനുമുള്ള അവകാശം, തൊഴിലാളികളെ ജോലിക്കു വെയ്ക്കാനുള്ള അവകാശം എന്നിങ്ങനെയുള്ള മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ ഉയർന്നുവരികയുണ്ടായി. ഇന്ത്യയിലും ഇത്തരം ആശയങ്ങൾ ചരിത്രപരമായ ഒരാവശ്യകതയായിത്തീർന്നു. ശാസ്ത്രത്തിനും മാനവികവിഷയങ്ങൾക്കും അവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട രാഷ്ട്രീയതത്വചിന്തയ്ക്കും പ്രാധാന്യം നൽകിയ പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രചാരം ഇന്ത്യയിൽ പുതിയ ചിന്താഗതികളുടെ വികാസത്തിനു വലിയൊരുത്തേജനം നൽകി. യുക്തിവാദം, രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യം, ജനാധിപത്യം, മനുഷ്യസ്നേഹം, സമത്വം മുതലായ പുതിയ ആദർശങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നു. ഷേക്സ്പിയർ, ഷെല്ലി, ബൈറൺ, മിൽ, സ്പെൻസർ, കാൽലൈൽ, റസ്ക്കിൻ, മോർലി, മിൽട്ടൻ, ലോക്ക്, ബർക്ക് മുലായവരുടെ കൃതികൾ ഇന്ത്യയിലെ ബുദ്ധിജീവികൾക്കിടയിൽ പ്രചരിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഇന്ത്യയിൽ ആധുനികചിന്തയ്ക്ക് രൂപം നൽകുന്നതിൽ അവ വഹിച്ച പങ്ക് ചെറുതായിരുന്നില്ല.

ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളും അവർക്ക് പിന്തുണ നൽകിയവരും ഇന്ത്യയിലെ ദേശീയഭാഷകളെയും സംസ്കാരങ്ങളെയും കഴിയുന്നത്ര അവഗണിക്കാൻ നോക്കി. എന്നിട്ടും പുതിയ കോളേജുകളിൽ നിന്നു പുറത്തുവന്ന അഭ്യസ്തവിദ്യരായ ഇന്ത്യക്കാരിൽ പലരും തങ്ങളുടെ

സ്വന്തം ഭാഷകളിലും സംസ്ക്കാരങ്ങളിലും അഭിമാനം കൊള്ളുന്നവരായി മാറി. പാശ്ചാത്യസാഹിത്യങ്ങളുമായുള്ള സമ്പർക്കം ഫലത്തിൽ ഇന്ത്യയിലെ ഭാഷാസാഹിത്യങ്ങളുടെ വളർച്ചയെ സഹായിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ, പ്രത്യേകിച്ചും ദേശാഭിമാനികളായ ബുദ്ധിജീവികൾക്കിടയിൽ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം സാംസ്കാരികപൈതൃകത്തെക്കുറിച്ച് ഒരു പുതിയ അഭിമാനബോധം ഉയർന്നുവന്നു. യൂറോപ്യന്മാരും ഇന്ത്യക്കാരുമായ പല പണ്ഡിതന്മാരും ഇന്ത്യയുടെ ഭൂതകാലത്തിലേക്ക് തിരിഞ്ഞുനോക്കുകയും വിവിധ വിഷയങ്ങളിലുള്ള സംസ്കൃതഗ്രന്ഥങ്ങൾ തർജ്ജമ ചെയ്യുകയും ദേശീയബോധത്തെ തട്ടിയുണർത്താൻ പറ്റിയ മൗലികകൃതികൾ രചിക്കുകയും ചെയ്തു. ഭാരതീയസംസ്കാരം മറ്റൊരു സംസ്കാരത്തിന്റെയും പിന്നിലല്ലെന്നു വ്യക്തമാക്കുകയായിരുന്നു അവരുടെ മുഖ്യമായ ഉദ്ദേശ്യം. അങ്ങനെ, ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യവാദികളുടെ പ്രതീക്ഷകൾക്കു വിപരീതമായി ദേശാഭിമാനവും ദേശീയാഭിവൃദ്ധിയെക്കുറിച്ചുള്ള പുതിയ ചിന്തകളും ഇന്ത്യക്കാരുടെ മനസ്സിൽ ചലനങ്ങളുണ്ടാക്കാൻ തുടങ്ങി. ഈ ചലനങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലെ ഭാഷാസാഹിത്യങ്ങളിലും തത്വചിന്തകളിലും മാത്രമല്ല, രാഷ്ട്രീയചിന്തകളിലും സ്വാധീനം ചെലുത്തി. ഇന്ത്യ ആധുനിക കാലഘട്ടത്തിലേക്ക് കാലുവെച്ചു.

31. രാജാറാം മോഹൻ റായ്

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ നാടുവാഴിത്തത്തിനും കോളനിവാഴ്ചയ്ക്കും എതിരായി ഇന്ത്യയിൽ ഉയർന്നുവന്ന ജനകീയപ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് സാമ്പത്തികമായ പിന്നോക്കാവസ്ഥയും ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളുടെ മർദനനയങ്ങളും കാരണം പല പരിമിതികളുമുണ്ടായിരുന്നു. തങ്ങളുടെ വ്യവസായങ്ങൾക്കാവശ്യമായ അസംസ്കൃത വിഭവങ്ങൾ സമ്പാദിക്കുന്നതിനും വ്യാവസായികോൽപ്പന്നങ്ങൾ വിറ്റഴിക്കുന്നതിനും പറ്റിയ ഒരു കാർഷികരാജ്യമാക്കി ഇന്ത്യയെ നിലനിർത്തുകയെന്നതായിരുന്നു ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളുടെ ഉദ്ദേശ്യം. അതിനാലാണ് സുശക്തമായ ഒരു ആധുനികവ്യാവസായിക രാജ്യമായി വളരുന്നതിൽ നിന്ന് ഇന്ത്യയെ തടഞ്ഞുനിർത്താൻ അവർ പരമാവധി പരിശ്രമിച്ചത്. ബ്രിട്ടന്റെ താല്പര്യങ്ങൾക്ക് ഹാനികരമല്ലാത്തവയും ബ്രിട്ടീഷ് വ്യവസായങ്ങൾക്ക് താങ്ങായി പ്രവർത്തിക്കുന്നവയുമായ വ്യവസായശാഖകളെ മാത്രമേ അവർ ഇന്ത്യയിൽ വളരാൻ സമ്മതിച്ചുള്ളൂ. മുതലാളിത്തബന്ധങ്ങൾ വികസിപ്പിക്കാനാഗ്രഹിച്ച ദേശീയബൂർഷ്വാസി വളരെ ദുർബലമായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളുടെ നയങ്ങൾ മാത്രമല്ല, കാലഹരണപ്പെട്ട നാടുവാഴിത്തബന്ധങ്ങളും മത-സാമൂഹ്യമണ്ഡലങ്ങളിലെ പഴഞ്ചൻ വിശ്വാസങ്ങളും വ്യാവസായികപുരോഗതിക്കു തടസ്സമായിനിന്നു. വിദേശഭരണത്തിനും നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങൾക്കുമെതിരായ വിപ്ലവസമരങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കാൻ കഴിയത്തക്കവണ്ണം ഇന്ത്യയിലെ മുതലാളിവർഗമോ ദേശീയപ്രസ്ഥാനമോ ശക്തിയാർജിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. ഈ സാഹചര്യങ്ങളിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളുമായി സഹകരിച്ചുകൊണ്ടും അവരുടെ രക്ഷാകർത്തൃത്വം അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടും മാത്രമേ തങ്ങളുടെ അഭിലാഷങ്ങൾ നേടാൻ കഴിയൂ എന്ന് ഇന്ത്യയിലെ

ഉൽബുദ്ധ ജനവിഭാഗങ്ങൾ കരുതിയെങ്കിൽ അതിലത്ഭുതപ്പെടാനൊന്നുമില്ല. സാമൂഹ്യപരിവർത്തനങ്ങൾക്കു നേതൃത്വം നൽകാനുള്ള കഴിവും രാഷ്ട്രീയമായ പക്വതയും വർഗബോധവുമുള്ള ഒരു തൊഴിലാളിവർഗം ആവിർഭവിച്ച് കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. ഫ്യൂഡലിസവും അതിന്റെ ആശയങ്ങളും അപ്പോഴും സുശക്തങ്ങളായിരുന്നു. ബൂർഷ്വാഘടകങ്ങൾ ഫ്യൂഡൽബന്ധങ്ങളുമായി കെട്ടുപിണഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് വളരാൻ തുടങ്ങിയത്.

നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ആരംഭം

ഭൂതകാലത്തിന്റെ ഭാരം ദുസ്സഹമായിരുന്നു. രാജ്യത്തിന്റെ അസമമായ സാമ്പത്തികവളർച്ച ഈ സ്ഥിതിയെ കൂടുതൽ സങ്കീർണമാക്കി. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിൻകീഴിൽ ബംഗാൾ, ബോംബെ, മദിരാശി എന്നീ കടൽത്തീര സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ മുതലാളിത്തവ്യവസായങ്ങൾ വളർന്നു വരാൻ തുടങ്ങിയപ്പോൾ മറ്റു പ്രദേശങ്ങളിൽ നാടുവാഴിത്തമോ പ്രാചീന ഗോത്രസമുദായങ്ങളോ നിലനിന്നുപോന്നു. ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസവും ശാസ്ത്രീയാശയങ്ങളും നേടിയ പട്ടണങ്ങളിൽ പോലും പ്രാക് മുതലാളിത്ത സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടെയും പഴഞ്ചൻ ചിന്താഗതികളുടെയും അവശിഷ്ടങ്ങൾ നാമാവശേഷമാവാതെ തുടർന്നുപോന്നു. മതത്തിന്റെ സ്വാധീനം വളരെ വിപുലമായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തെയും നാടുവാഴിത്തബന്ധങ്ങളെയും നിലനിർത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള സംരംഭങ്ങളിൽ മാത്രമല്ല, അവയ്ക്കെതിരായ സമരങ്ങളിലും മതവിശ്വാസങ്ങൾ ഗണ്യമായ ഒരു പങ്കുവഹിക്കുകയുണ്ടായി. ദേശീയനവോത്ഥാനം മതപരമായ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമായിട്ടാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്. സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ആശയങ്ങൾ, ജനാധിപത്യപരവും ദേശാഭിമാനപരവുമായ അഭിലാഷങ്ങൾ, ഒരു നല്ല ജീവിതത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള പ്രതീക്ഷകൾ - ഇവയെല്ലാം മതപരമായ രൂപത്തിലാണ് പ്രകടിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്. മുതലാളിത്തത്തിന്റെയും ആധുനികനാഗരികതയുടെയും വികാസത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങൾപോലും മതവിശ്വാസങ്ങളുമായി കൂട്ടിയിണക്കപ്പെട്ടു. എങ്കിലും, പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കർത്താക്കൾ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച ഹിന്ദുമതം മധ്യകാലത്തെ ഹിന്ദുമതത്തിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളികളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ട് സമ്പത്തും ശക്തിയും നേടാൻ കൊതിച്ച ദുർബലങ്ങളായ ദേശീയ ബൂർഷ്വാവിഭാഗങ്ങളുടെ അഭിലാഷങ്ങളെ പ്രതിഫലിപ്പിച്ച ഒരു പുതിയ ഹിന്ദുമതമായിരുന്നു അത്.

ദേശാഭിമാനികളായ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കർത്താക്കൾ മതപാരമ്പര്യങ്ങൾക്ക് കീഴ്‌വഴങ്ങി. എന്നാൽ, പുതിയ ഉല്പാദനശക്തികളുടെ വളർച്ചയെ തടയുന്ന മുരടിച്ച മതവിശ്വാസങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാനോ

ദ്രോഹകരങ്ങളായ മതച്ചടങ്ങുകളെ അംഗീകരിക്കാനോ അവർ കൂട്ടാക്കിയില്ല. ജാതിവ്യത്യാസങ്ങൾ, അയിത്തം, വിഗ്രഹാരാധന, സതി മുതലായവയ്ക്കെതിരായി പോരാടുകയും വിധവാവിവാഹം, മിശ്രവിവാഹം മുതലായവയെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തപ്പോൾ അവർ വിശ്വസിച്ചത് ഞങ്ങൾ പഴയ മതത്തെ പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കുകയും ശുദ്ധീകരിക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത് എന്നത്രേ. എന്നാൽ, യഥാർഥത്തിൽ അവർ മുതലാളിത്തോല്പാദന സമ്പ്രദായത്തിന്റെ വികാസത്തിനു പറ്റിയ തരത്തിൽ പുതിയ ആശയങ്ങൾക്കും പുതിയ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങൾക്കുമുള്ള കളമൊരുക്കുകയായിരുന്നു. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, മതപരവും ആധ്യാത്മികവുമായ ആദർശങ്ങളാണ് രാഷ്ട്രീയ സാമൂഹ്യപ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് പ്രചോദനം നൽകിയത്. എങ്കിലും, അവയുടെ ഉള്ളടക്കം നാടുവാഴിത്തവിരുദ്ധവും സാമ്രാജ്യത്വവിരുദ്ധവുമായിരുന്നു. കാലഹരണപ്പെട്ട സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങൾ അവസാനിപ്പിക്കുകയും പുതിയ ബന്ധങ്ങളും ആശയങ്ങളും സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെ പ്രവർത്തിക്കാൻ അവർ ജനങ്ങളെ ഉൽബോധിപ്പിച്ചു. യാഥാർഥ്യത്തോടുള്ള യുക്തിപൂർവവും വസ്തുനിഷ്ഠവുമായ സമീപനത്തിന് വിലങ്ങായിനിന്ന നിയന്ത്രണങ്ങളെ അവർ എതിർത്തു. ഇങ്ങനെ ആത്മീയവാദപരമായ അവരുടെ വീക്ഷണഗതിക്ക് ചരിത്രത്തിൽ പുരോഗമനപരമായ ഒരു പങ്കുവഹിക്കാൻ കഴിഞ്ഞു. പഴയ മൂല്യങ്ങൾക്ക് പുതിയ ജീവൻ നൽകുക മാത്രമാണ് തങ്ങൾ ചെയ്യുന്നതെന്ന് അവർ വിശ്വസിച്ചു. എങ്കിലും, ഫലത്തിൽ അവർ ഭാവിയുടെ വക്താക്കളായിരുന്നു.

ഭൂതകാലത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങൾ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയെന്ന പ്രവണത ദേശീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഒരു സവിശേഷതയാണ്. ഫ്രഞ്ച് നവോത്ഥാനത്തിലും ബ്രിട്ടീഷ് മതപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനത്തിലും ഈ പ്രവണത കാണാം. ഇന്ത്യയിലും ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആരംഭഘട്ടത്തിൽ രാഷ്ട്രീയവും സാമ്പത്തികവുമായ മുന്നേറ്റം മതപരിഷ്ക്കരണത്തിന്റെ രൂപത്തിലാണ് പ്രകടമായത്. പിന്തിരിപ്പൻ സാമൂഹ്യശക്തികൾക്ക് പിൻബലം നൽകിയ കാലഹരണപ്പെട്ട ആചാരങ്ങളെയും മതപരമായ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും അത് നിരാകരിച്ചു.

ഇന്ത്യയിലെ ദേശീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ആദ്യത്തെ പ്രമുഖനേതാവ് രാജാറാം മോഹൻ റായ് ആയിരുന്നു. ആധുനികേന്ത്യയുടെ ദേശീയവാദത്തിന്റെ പിതാവായിട്ടാണ് അദ്ദേഹം വാഴ്ത്തപ്പെടുന്നത്. രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, ഇന്ത്യയിൽ ആധുനികകാലഘട്ടത്തിന് തുടക്കം കുറിച്ചത് റാംമോഹൻ റായ് ആണ്.

1772ലാണ് ഒരു ഇടത്തരം കുടുംബത്തിൽ റാം മോഹൻ ജനിച്ചത്. കുട്ടിക്കാലത്തുതന്നെ ഇസ്ലാമിന്റെയും ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെയും തത്വങ്ങൾ

രാജാറാം മോഹൻ റായിൽ വമ്പിച്ച സ്വാധീനം ചെലുത്തിയെങ്കിലും, അദ്ദേഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ സമീപനം ഹിന്ദുമതത്തിന്റേതായിരുന്നു. ബൈബിളിൽ അടങ്ങിയ ധാർമികതത്വങ്ങൾ സ്വീകരിക്കാൻ അദ്ദേഹം തയ്യാറായിരുന്നു. എന്നാൽ, മതപരിവർത്തനത്തിനുള്ള മിഷനറിമാരുടെ ശ്രമത്തെ അദ്ദേഹം എതിർത്തു. ഹിന്ദുക്കളുടെയും മുസ്ലീങ്ങളുടെയും മതവിശ്വാസങ്ങളെ പുച്ഛിച്ചുകൊണ്ട് പുസ്തകങ്ങൾ എഴുതാൻ ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിമാരെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്ന ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ മതപരമായ നിഷ്പക്ഷത ലംഘിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നതെന്ന് അദ്ദേഹം ആക്ഷേപിച്ചു. അതേസമയത്ത്, ഹിന്ദുക്കളുടെ ദ്രോഹകരങ്ങളായ പല ആചാരങ്ങളെയും വിശ്വാസങ്ങളെയും ചടങ്ങുകളെയും വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാതെ എതിർക്കുകയും ചെയ്തു. ബഹുദൈവവിശ്വാസം, ക്ഷേത്രങ്ങളിലെ പൂജാവിധികൾ, അയിത്തം, പുനർജന്മവാദം, അവതാരങ്ങളിലുള്ള വിശ്വാസം, വിഗ്രഹാരാധന, മൃഗബലി, സതി എന്നിങ്ങനെ ഹിന്ദുക്കളുടെ ഇടയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന അനാചാരങ്ങളെല്ലാം അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിശിതമായ വിമർശനങ്ങൾക്കിരയായി. യഥാർഥത്തിലുള്ള ഹിന്ദുമതം വിശാലമായ മാനുഷികവീക്ഷണത്തിൽ വേരുറച്ചതാണെന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിശ്വാസം. നൂറ്റാണ്ടുകളായി നിലനിന്നുപോന്ന അന്ധവിശ്വാസങ്ങളുടെ മാറാലകളിൽ നിന്ന് ഹിന്ദുമതത്തെ മോചിപ്പിക്കുകയും ശുദ്ധീകരിക്കുകയും ചെയ്യേണ്ടതാവശ്യമാണെന്ന് അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു. സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ പുതിയ സാഹചര്യങ്ങൾക്കൊത്തവിധം ശരിക്കും ഒരു ദേശീയമതമെന്ന നിലയ്ക്ക് ഹിന്ദുമതത്തെ പുനർജ്ജീവിപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹം ആഹ്വാനം ചെയ്തു.

ഏകതത്വവാദം

റാം മോഹൻ ബഹുദൈവവിശ്വാസത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ആചാരങ്ങളെ എതിർക്കുകയും ഏകദൈവവിശ്വാസം ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ "ഒരു ശാശ്വതശക്തിയുടെ നേരെ തിരിയുക എന്നത് മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ സ്വാഭാവികമായ പ്രവണതയാണ്". യാഥാസ്ഥിതികത്വത്തിനെതിരായി നാനാമുഖങ്ങളായ സമരങ്ങൾ നടത്താനും ജനങ്ങളെ ഉന്നതവും ഉൽകൃഷ്ടവുമായ ഒരു പുതിയ ജീവിതത്തിലേക്ക് ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുപോകുവാനുമുള്ള ഒരു ഉപാധിയായിരുന്നു ഏകതത്വവാദം. ഏകദൈവവിശ്വാസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരു സാർവലൗകികമതമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. വിഗ്രഹാരാധനയും ബഹുദൈവവിശ്വാസവും ഉപേക്ഷിക്കാൻ അദ്ദേഹം ജനങ്ങളോട് ആഹ്വാനം ചെയ്തു. വിശുദ്ധവും നിർഗുണവും രൂപരഹിതവുമായ ബ്രഹ്മമെന്ന സങ്കല്പം മനുഷ്യരാശിയുടെ ഐക്യത്തിന്റെ പ്രതീ

കമായിരുന്നു. എന്തെന്നാൽ, ഓരോ മനുഷ്യജീവിയിലും ബ്രഹ്മമാണ് പ്രകാശിക്കുന്നത്. ഹിന്ദുവായാലും മുസ്ലീമായാലും, എല്ലാ മനുഷ്യരിലും ഒരേ ചൈതന്യമാണ് കുടികൊള്ളുന്നത്. ഈ അർഥത്തിൽ റാം മോഹന്റെ ബ്രഹ്മവാദം കബീർ, ചൈതന്യൻ മുതലായവരുടെ നേതൃത്വത്തിലുയർന്നുവന്ന ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണെന്നുപറയാം. പക്ഷേ, ഒരു വ്യത്യാസമുണ്ട് രാമൻ, കൃഷ്ണൻ എന്നിങ്ങന മനുഷ്യസ്നേഹത്തിന്റെ മൂർത്തീകരണമായ ഏതെങ്കിലും ഒരു ദൈവത്തെ ആരാധിക്കുകയും ആ ദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭക്തിമയങ്ങളായ സങ്കീർത്തനങ്ങൾ പാടിക്കൊണ്ട് ചുറ്റി സഞ്ചരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിൽ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനക്കാർക്ക് വലിയ നിഷ്കർഷയായിരുന്നു. റാം മോഹന്റെ മതത്തിൽ രാമൻ, കൃഷ്ണൻ തുടങ്ങിയ ദൈവങ്ങൾക്കോ സങ്കീർത്തനങ്ങൾക്കോ സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദൈവം ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ അമൂർത്തവും നിർഗുണവുമായ ബ്രഹ്മമായിരുന്നു. ഉപനിഷത്തുക്കളിലടങ്ങിയ വേദാന്തതത്വങ്ങളിലാണ് അദ്ദേഹം ഊന്നിയത്. വേദാന്തസൂത്രവും ഇശോപനിഷത്ത്, കേനോപനിഷത്ത് മുതലായവയും അദ്ദേഹം ബംഗാളിയിലേക്കും ഇംഗ്ലീഷിലേക്കും സ്വയം പരിഭാഷപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായി.

അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കെതിരായ നിലപാട്

എന്നാൽ, റാം മോഹന്റെ ഏകതത്വവാദം വേദാന്തസൂത്രത്തിലെയോ ഉപനിഷത്തുകളിലെയോ ബ്രഹ്മസങ്കല്പത്തിന്റെ വെറും ആവർത്തനമാണെന്നുകരുതുന്നത് ശരിയായിരിക്കുകയില്ല. ഇസ്ലാമിന്റെയും ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെയും ഏകദൈവവിശ്വാസം അദ്ദേഹത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയുണ്ടായി. ഹിന്ദുക്കളുടെ അടിസ്ഥാനദാർശനിക ഗ്രന്ഥങ്ങളെന്നപോലെ തന്നെ മുസ്ലീങ്ങളുടെ ഖുർആനും ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ ബൈബിളും അദ്ദേഹം ശ്രദ്ധിച്ചുപഠിക്കുകയും ക്രിസ്തുവിന്റെ ഉപദേശങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു ഗ്രന്ഥം പ്രസിദ്ധം ചെയ്യുകയും ചെയ്തു. എല്ലാ മതങ്ങളിലുമടങ്ങിയ ധാർമികമൂല്യങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്. മാക്സ്മുള്ളർ അഭിനന്ദിച്ചു പറഞ്ഞതുപോലെ, “പാശ്ചാത്യ-പൗരസ്ത്യ ചിന്തകളെ സംയോജിപ്പിച്ച ആദ്യത്തെ മനുഷ്യൻ” ആയിരുന്നു അദ്ദേഹം. പക്ഷേ, റാംമോഹന്റെ സംയോജനം വെറുമൊരു കൂട്ടിച്ചേർക്കലായിരുന്നില്ല. സാമൂഹ്യപുരോഗതിക്കു ഹാനികരങ്ങളായ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും അനാചാരങ്ങളെയും എതിർത്തു തോല്പിക്കാനും പുതിയ കാലഘട്ടത്തിന്റെ വെല്ലുവിളികളെ നേരിടാനും പറ്റിയതരത്തിൽ പ്രാചീനമത ദാർശനിക ഗ്രന്ഥങ്ങളിലടങ്ങിയ മാനുഷികമൂല്യങ്ങളെ

ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്തത്. 1828ൽ അദ്ദേഹം ഇപ്ര കാരം എഴുതി: "ഹിന്ദുക്കളുടെ ഇന്നത്തെ മതാചാരങ്ങൾ അവരുടെ രാഷ്ട്രീയതാല്പര്യത്തിന് അനുയോജ്യമല്ലെന്നു പറയുന്നതിൽ എനിക്ക് വ്യസനമുണ്ട്. ഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിൽ ഒട്ടേറെ വിഭാഗങ്ങളും ഉപവിഭാഗ ങ്ങളും സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ള ജാതിവ്യവസ്ഥ അവരിലുള്ള ദേശീയവികാരത്തെ നശിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. കണക്കില്ലാത്ത മതചടങ്ങുകളും മതാനുഷ്ഠാനങ്ങളും ശുദ്ധീകരണ നിയമങ്ങളും അവർക്ക് വിഷമംപിടിച്ച എന്തെങ്കിലും പ്രവർത്തനങ്ങളിലേർപ്പെടാനുള്ള കഴിവുകൾ ഇല്ലാതാക്കിയിരിക്കുന്നു. രാഷ്ട്രീയ നേട്ടങ്ങൾക്കും സാമൂഹ്യസുഖങ്ങൾക്കും വേണ്ടിയെങ്കിലും അവരുടെ മതത്തിൽ ചില മാറ്റങ്ങളുണ്ടാവേണ്ടതാവശ്യമാണെന്ന് എനിക്ക് തോന്നുന്നു."

ക്രിസ്തുമതത്തോടുള്ള റാം മോഹന്റെ സമീപനവും ഏതാണ്ടിതു തന്നെയായിരുന്നു. സാഹോദര്യം, മനുഷ്യസ്നേഹം തുടങ്ങിയ ക്രൈസ്തവാദർശങ്ങളെ അദ്ദേഹം അനുകൂലിച്ചു. അതേസമയത്തുതന്നെ കാലത്തിന് പറ്റാത്ത മതച്ചടങ്ങുകളെയും യേശുക്രിസ്തു ദൈവമോ ദൈവപുത്രനോ ആണെന്നും മറ്റുമുള്ള വിശ്വാസങ്ങളെയും അദ്ദേഹം എതിർത്തു. പുരോഗമനപരങ്ങളായ ഇത്തരം ആശയങ്ങൾ പിന്തിരിപ്പ ന്മാരെ വിറളിപിടിപ്പിച്ചു. ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാരും ചില ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിമാരും അദ്ദേഹത്തെ സർവശക്തിയുമുപയോഗിച്ച് എതിർക്കാനൊ രുമ്പെട്ടു. റൊമേൻ റൊളാങ്ങ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയപോലെ, "റാം മോഹൻ യാഥാസ്ഥിതിക ഹിന്ദുമതത്തിന്റെയോ യാഥാസ്ഥിതിക ക്രിസ്തുമതത്തി ന്റെയോ ബന്ധനത്തിൽ കുടുങ്ങിക്കിടക്കുകയുണ്ടായില്ല. മറിച്ച് രണ്ടു മത ങ്ങളുടെയും ശരിയായ അർഥം താൻ കണ്ടെത്തിയെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വ സിച്ചു. അദ്ദേഹം ഒരു സ്വതന്ത്രനായ ദൈവവിശ്വാസിയായിരുന്നു. എല്ലാ റ്റിനുമുപരിയായി യുക്തിചിന്തയും ധാർമികബോധവുമുള്ളവനായിരുന്നു. ക്രിസ്തുമതദർശനത്തിലെ സാന്മാർഗിക വ്യവസ്ഥയെ അദ്ദേഹം സ്വീക രിച്ചു. എന്നാൽ ഹിന്ദുക്കൾക്ക് അവതാരങ്ങളിലുള്ള വിശ്വാസത്തെ എന്ന പോലെ തന്നെ ക്രിസ്തു ദൈവാംശമാണെന്ന ധാരണയെയും അദ്ദേഹം നിഷേധിച്ചു. ഉൽക്കടമായ ഏകതത്വവാദത്തിന്റെ നിലപാടിൽനിന്നു കൊണ്ട് അദ്ദേഹം ഹിന്ദുക്കളുടെ ബഹുദൈവവിശ്വാസത്തെയും ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ ത്രിമൂർത്തിഭാവത്തെയും ശക്തിയായി എതിർത്തു. തൽഫലമായി ബ്രാഹ്മണരും മിഷനറിമാരും അദ്ദേഹത്തിനെതിരായി ഒറ്റ ക്കെട്ടായി തിരിഞ്ഞു." തന്റെ ആശയങ്ങളും പ്രവർത്തനങ്ങളും സമൂഹ ത്തിലെ യാഥാസ്ഥിതികരെ എത്രമാത്രം രോഷം കൊള്ളിച്ചുവെന്ന് റാം മോഹൻ തന്നെ ഇങ്ങനെ അനുസ്മരിക്കുന്നു: "വിഗ്രഹാരാധന, അന്ധ വിശ്വാസങ്ങൾ മുതലായ വിഷയങ്ങളെപ്പറ്റി ഞാൻ ബ്രാഹ്മണരുമായി നട

ത്തിയ തുടർച്ചയായ വാദപ്രതിവാദങ്ങളും സതി തുടങ്ങിയ അവരുടെ ദ്രോഹകരങ്ങളായ അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലുള്ള എന്റെ ഇടപെടലും എന്നോടുള്ള അവരുടെ ഈർഷ്യ വർധിപ്പിച്ചു. അവർക്ക് എന്റെ കുടുംബത്തിന്റെ മേലുണ്ടായിരുന്ന സ്വാധീനം കാരണം എന്റെ പിതാവ് എനിക്ക് നൽകിയിരുന്ന ആനുകൂല്യങ്ങൾ പരസ്യമായി പിൻവലിക്കാൻ നിർബദ്ധനായി. എന്നാൽ, സ്വകാര്യമായി എനിക്ക് നൽകിയ ചുരുങ്ങിയ തോതിലുള്ള സാമ്പത്തികസഹായം അദ്ദേഹം തുടർന്നുപോന്നു. എന്റെ അഭിപ്രായങ്ങളോടുള്ള എതിർപ്പും വിരോധവുമുണ്ടായിട്ടും എന്റെ ബന്ധുക്കളും ബന്ധുത്വത്തിനു പുറമെയുള്ളവരുമായ ഒട്ടേറെ മാന്യവ്യക്തികൾ ഇതേ മനോഭാവമാണ് കൈക്കൊണ്ടത്.”[1]

പത്രസ്വാതന്ത്ര്യം

മോഹൻ റായ് ആണ് ഇന്ത്യയിലെ ദേശീയപത്ര പ്രവർത്തനത്തിന്റെ അസ്തിവാരമിട്ടത്. 1821ൽ അദ്ദേഹം ബംഗാളിയിൽ ‘സംബാദ് കൗമുദി’ എന്ന പത്രവും 1822ൽ പേർസ്യൻ ഭാഷയിൽ ‘ഉൽ അക്ബർ’ എന്ന പത്രവും തുടങ്ങി. അവയ്ക്ക് ബുദ്ധിജീവികളുടെ ഇടയിൽ ധാരാളം പ്രചാരം ലഭിച്ചു. ഈ പത്രപ്രവർത്തന സംരംഭങ്ങളെ ആശങ്കയോടെയാണ് ഭരണാധികാരികൾ വീക്ഷിച്ചത്. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലും പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിലും പത്രങ്ങളുടെ മേൽ കർശനങ്ങളായ സെൻസർഷിപ്പു നിയമങ്ങൾ നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു. ഹേസ്റ്റിങ്ങ്സ് പ്രഭു 1817ൽ പൊതുജനപ്രക്ഷോഭത്തിന് വഴങ്ങിക്കൊണ്ട് സെൻസർഷിപ്പു നിയമങ്ങളിൽ അല്പം അയവുവരുത്തി. എന്നാൽ, അദ്ദേഹത്തിനുശേഷം വന്ന ആഡംപ്രഭുവിന്റെ ഗവണ്മെന്റ് ലൈസൻസ് കൂടാതെ ആനുകാലികപ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളും പത്രങ്ങളും പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നത് നിരോധിച്ചുകൊണ്ട് ഒരു ഓർഡിനൻസ് പുറപ്പെടുവിച്ചു. റാം മോഹൻ റായ് ഈ നടപടികൾക്കെതിരായി ശക്തിയായ സമരം സംഘടിപ്പിക്കുകയും അവസാനം അതിൽ വിജയിക്കുകയും ചെയ്തു.

ദേശീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെയും സാർവലൗകിക സാഹോദര്യത്തിന്റെയും സന്ദേശം രാജ്യത്തിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽ എത്തിക്കാനാണ് റാം മോഹൻ പത്രപ്രവർത്തനത്തിലേർപ്പെട്ടത്. ജാതിവ്യവസ്ഥ, വിഗ്രഹാരാധന, മൃഗബലി, സതി, ശൈശവവിവാഹം തുടങ്ങിയവയ്ക്കെതിരായി അദ്ദേഹം വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാത്ത സമരങ്ങൾ നടത്തി. സ്ത്രീകൾക്ക് പുരുഷന്മാരോടൊപ്പം സ്വത്തവകാശം അനുവദിക്കണമെന്നും സതി

1. Raja Rao and Iqbal Singh (ed): Changing India, P. 18-19.

നിരോധിക്കണമെന്നും വിധവകൾക്ക് വീണ്ടും വിവാഹം കഴിക്കാൻ സ്വാതന്ത്ര്യം നൽകണമെന്നും അദ്ദേഹം വാദിച്ചു.

സതിക്കെതിരായ പ്രക്ഷോഭം

ഭർത്താക്കന്മാർ മരിച്ചാൽ അവരുടെ ചിതയിൽ ചാടി വിധവകൾ ആത്മഹത്യ ചെയ്യണമെന്ന ക്രൂരനിയമമാണ് സതിയെന്ന പേരിലറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. മധ്യകാലത്തെ ഈ നിഷ്ക്കരുണമായ മതച്ചടങ്ങ് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ പോലും വടക്കെ ഇന്ത്യയിലെ ചില ഭാഗങ്ങളിൽ, പ്രത്യേകിച്ചും ബംഗാളിൽ, വളരെ പ്രബലമായിരുന്നു. റാം മോഹനന്നു തന്നെ ഈ നിഷ്ഠൂരത നേരിൽ കാണേണ്ടിവന്ന ഒരു ദുരന്താനുഭവമുണ്ടായി. തന്റെ സഹോദരന്റെ ചിതയിൽ സഹോദരഭാര്യ ചാടി മരിക്കുന്നതു തടയാൻ അദ്ദേഹം ഒരു വിഫലശ്രമം നടത്തിനോക്കി. പക്ഷേ, ബ്രാഹ്മണരുടെയും പുരോഹിതന്മാരുടെയും വാശിയേറിയ നിർബന്ധം കാരണം അദ്ദേഹത്തിന് ഒന്നും ചെയ്യാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. ഒരു ജീവനുള്ള സ്ത്രീ തീയിൽ ചുട്ടുകരിക്കപ്പെടുന്നത് നിസ്സഹായനായി നോക്കി നിൽക്കാനേ കഴിഞ്ഞുള്ളൂ. ഈ സംഭവം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഹൃദയത്തിൽ ഒരിക്കലുമുണങ്ങാത്ത ഒരു വ്രണമുണ്ടാക്കി. അദ്ദേഹം സതിയുടെ ഏറ്റവും വലിയ എതിരാളിയായി മാറി. സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരങ്ങൾക്ക് മതപരമായ അംഗീകാരം വേണമെന്ന് ഇന്ത്യക്കാർ ആഗ്രഹിച്ചിരുന്ന ഒരു കാലമായിരുന്നു അത്. സതിയുടെ നിരോധനം ശ്രുതികൾക്കും സ്മൃതികൾക്കും എതിരല്ലെന്ന് തെളിയിക്കേണ്ടതാവശ്യമായിരുന്നു. പഴയ വേദോപനിഷത്തുകളും മറ്റും ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് ഈ നിഷ്ഠൂര നടപടിക്ക് ധാർമികമോ മതപരമോ ആയ അംഗീകാരമില്ലെന്ന് തെളിയിക്കാൻ റാം മോഹൻ തയ്യാറായി. ഈ മഹത്തായ പരിശ്രമങ്ങളിൽ വില്യംകാരിയും സെരാംപൂരിലെ മറ്റു ചില പ്രമുഖ ക്രിസ്ത്യൻമിഷനറിമാരും അദ്ദേഹത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയും സഹായിക്കുകയും ചെയ്തുവെന്ന് ഇവിടെ എടുത്തുപറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ, ഇംഗ്ലണ്ടിലെ ജനങ്ങൾക്ക് ഇക്കാര്യത്തിൽ ഒരേ അഭിപ്രായമല്ല ഉണ്ടായിരുന്നത്. ഭരണാധികാരി വർഗത്തിലെ ഏറ്റവും പ്രബലമായ വിഭാഗം യാഥാസ്ഥിതികരായ ഹിന്ദുപുരോഹിതന്മാരെ വെറുപ്പിക്കാൻ ഇഷ്ടപ്പെട്ടില്ല. “വിധവകൾ തങ്ങളുടെ ഭർത്താക്കന്മാരോടൊപ്പം ചിതയിൽ ചാടി മരിക്കുന്നത് ഹിന്ദുക്കളുടെ മതപരമായ സങ്കൽപ്പങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള ആചാരമാണെന്നും അത് അംഗീകൃതനിയമങ്ങളിൽ പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം വ്യക്തമാക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെന്നും”[2] ആയിരുന്നു ഈ പണ്ഡിതന്മാരുടെ വാദം. ഇന്ത്യ

2. Jatindra Kumar Majumdar (ed): Raja Ram Mohan Roy and Progressive Movement in India.

യിലെ ബ്രിട്ടീഷ് ഗവണ്മെന്റ് യാഥാസ്ഥിതിക ഹിന്ദുപുരോഹിതന്മാർ നൽകിയ ശാസ്ത്രവ്യാഖ്യാനങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുകയും മതം അനുവദിക്കുന്നേടത്തോളം സതി അനുവദിക്കണമെന്ന് തീരുമാനിക്കുകയും ചെയ്തു.

എന്നാൽ ഉൽബുദ്ധരായ ജനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം - അവരിൽ ഇന്ത്യാക്കാരും യൂറോപ്യന്മാരും ഉൾപ്പെടും - സതി നീചവും മനുഷ്യത്വരഹിതവുമായ ഒരു ആചാരമായിരുന്നു. പൊതുജനാഭിപ്രായത്തിന്റെ സമ്മർദ്ദം കാരണം ഔദ്യോഗികാനുമതി കൂടാതെ സതി നടത്തരുതെന്നും ഒരു പൊലീസുദ്യോഗസ്ഥന്റെ മുമ്പാകെ വെച്ചുമാത്രമേ അതു നടത്താൻ പാടുള്ളു എന്നും 1813ൽ ഗവണ്മെന്റ് കല്പന പുറപ്പെടുവിച്ചു. "നിയമാനുസൃതമായ സതികൾ"ക്ക് പൊലീസിന്റെ സംരക്ഷണം നൽകുന്നതിന് തുല്യമായിരുന്നു ഇത്. സതിയുടെ എണ്ണം പതിന്മടങ്ങ് വർധിക്കുകയാണ് ഇതിന്റെ ഫലമായുണ്ടായത്. ഹുഗ്ലിയിൽ കളക്ടറായിരുന്ന എച്ച്. ഉക്‌ലി 1818ൽ ഇപ്രകാരം രേഖപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായി: "സതി നടത്തുന്നത് ശാസ്ത്രനിയമങ്ങൾക്കനുസരിച്ചാണെന്ന് ഉറപ്പുവരുത്താൻ ഇപ്പോൾ പൊലീസുദ്യോഗസ്ഥന്മാർ ഇടപെടണമെന്ന് കല്പനയായിരിക്കുകയാണ്. വിധവകളെ തീയിലിട്ടു ചുട്ടുകൊല്ലുന്നതിന് ഗവണ്മെന്റിന്റെ അംഗീകാരം നൽകലാണിത്. ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ ശുപാർശയ്ക്ക് പുറമെ ഭരിക്കുന്ന ശക്തിയുടെ അനുവാദംകൂടി ലഭിക്കുമ്പോൾ നരബലികളുടെ എണ്ണം ഇരട്ടിയാകുന്നതിൽ അത്ഭുതമില്ല."[3]

എന്നാൽ, ഗവണ്മെന്റിന്റെ ഇത്തരം നടപടികൾക്ക് റാം മോഹന്റെ നിശ്ചയദാർഢ്യത്തെ ഇളക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. അദ്ദേഹം സതിക്കെതിരായ തന്റെ പ്രക്ഷോഭം കൂടുതൽ ശക്തിപ്പെടുത്തി. 1813ൽ ഗവണ്മെന്റിനു സമർപ്പിച്ച ഒരു മെമ്മോറാണ്ടത്തിൽ ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കനുസരിച്ചു മാത്രമല്ല, എല്ലാ രാഷ്ട്രങ്ങളുടെയും സാമാന്യബുദ്ധിക്കനുസരിച്ചും, സതി തനി കൊലപാതകമാണെന്ന് അദ്ദേഹം സമർഥിച്ചു. ഈ ക്രൂരമായ ആചാരത്തിന്റെ പിന്നിലുള്ള സാമ്പത്തിക താല്പര്യങ്ങളെ അദ്ദേഹം തുറന്നുകാട്ടി. മരിച്ച പുരുഷന്റെ സ്വത്തുക്കൾ അയാളുടെ വിധവകൾക്ക് വീതിച്ചുകൊടുക്കുന്നത് ഒഴിവാക്കാനുള്ള സ്വാർഥോദ്ദേശ്യമാണ് യാഥാസ്ഥിതിക പുരോഹിതന്മാരുടെ വാദങ്ങളുടെ പിന്നിലുള്ളത് എന്ന് അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാട്ടി. ഈ മെമ്മോറാണ്ടം ഉൽബുദ്ധരായ വളരെയേറെ ജനങ്ങളെ ആകർഷിച്ചു. 1819ൽ പ്രമുഖരായ ഹിന്ദുക്കളുടെ ഒരു സംഘം മറ്റൊരു ഹർജി സമർപ്പിച്ചു. ഇങ്ങനെ സതിക്കെതിരായ പ്രക്ഷോഭം കൂടുതൽ കൂടുതൽ ശക്തിപ്പെടുകയും നാട്ടിലൊട്ടുക്കും പരന്നുപിടിക്കുകയും

3. Ibid.

ചെയ്തു. ഒടുവിൽ 1829ൽ വില്യം ബെന്റിക് പ്രഭുവിന്റെ ഭരണകാലത്ത് സതി നിയമവിരുദ്ധമായി പ്രഖ്യാപിക്കപ്പെട്ടു.

സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ സ്ത്രീകൾക്കുള്ള എല്ലാ അവശതകളും അവസാനിപ്പിക്കുക എന്ന തന്റെ ലക്ഷ്യത്തിലേക്കുള്ള ഒരു കാൽവെപ്പു മാത്രമായിട്ടാണ് സതി നിരോധനത്തെ റാം മോഹൻ വീക്ഷിച്ചത്. പുരുഷന്മാർക്കും സ്ത്രീകൾക്കും തുല്യമായ സ്വത്തവകാശം അനുവദിക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. വിധവാവിവാഹത്തിനനുകൂലമായും ശൈശവ വിവാഹത്തിനെതിരായും അദ്ദേഹം പ്രചരണം നടത്തി. ഇത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങളിലെല്ലാം ഉൽബുദ്ധ ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ പിന്തുണ നേടാനും അദ്ദേഹത്തിന് സാധിച്ചു.

ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം

റാം മോഹനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണങ്ങൾ സാംസ്കാരികപുരോഗതിയുടെ ഒരവിഭാജ്യഭാഗമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് അദ്ദേഹം വലിയ പ്രാധാന്യം നൽകിയത്. പരമ്പരാഗതമായ വിദ്യാഭ്യാസരീതി മാറ്റംകൂടാതെ നിലനിർത്തണമെന്നും അധ്യയനമാധ്യമങ്ങളായി സംസ്കൃതവും അറബിയും അംഗീകരിക്കണമെന്നും പല പണ്ഡിതന്മാരും ആവശ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലമായിരുന്നു അത്. ബ്രിട്ടീഷ് ഗവർണർ ജനറൽ വാറൻഹേസ്റ്റിങ്ങ്സ് പണ്ഡിതന്മാരുടെ ഈ ആവശ്യങ്ങളെ പിന്താങ്ങുകയാണ് ചെയ്തത്. റാം മോഹൻ നേരെ മറിച്ച്, മാറിയ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളിൽ പഴയ വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായം അപര്യാപ്തമാണെന്നും പാശ്ചാത്യരീതിയിലുള്ള പുതിയ വിദ്യാഭ്യാസരീതി നടപ്പാക്കണമെന്നും വാദിച്ചു. പാശ്ചാത്യർ ശാസ്ത്രത്തിലും സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണ രംഗത്തിലും രാഷ്ട്രീയ കാര്യങ്ങളിലും കൈവരിച്ച നേട്ടങ്ങളിൽ നിന്ന് ഇന്ത്യക്കാരെ അകറ്റിനിർത്താൻ പാടില്ലെന്നും ആധുനികചിന്തയുടെ പ്രചാരത്തിനുള്ള ഒരു മാർഗമാണ് ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം എന്നും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അക്ഷീണപരിശ്രമത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് 1817ൽ ഹിന്ദു കോളേജ് സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടത്. പിന്നീട് അതിന്റെ പേർ പ്രസിഡൻസി കോളേജ് എന്നാക്കി മാറ്റപ്പെട്ടു. 1825ൽ അദ്ദേഹം ഗവർണർ ജനറൽ ആംഹേഴ്സ്റ്റ് പ്രഭുവിന് സമർപ്പിച്ച മെമ്മോറാണ്ടത്തിൽ “ഈ രാജ്യത്തെ ഇരുട്ടിൽ ആഴ്ത്തി നിർത്താൻ മാത്രമുതകുന്ന” പൗരസ്ത്യവാദികളുടെ വിദ്യാഭ്യാസനയത്തെ കഠിനമായി വിമർശിച്ചു. “ഗണിതശാസ്ത്രം, പ്രകൃതിതത്വചിന്ത, രസതന്ത്രം, ശരീരശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ പ്രയോജനകരങ്ങളായ ശാസ്ത്രങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന” കൂടുതൽ ഉദാരവും പ്രബുദ്ധവുമായ വിദ്യാഭ്യാസരീതിക്ക് വേണ്ടിയാണദ്ദേഹം വാദിച്ചത്. “യൂറോപ്പിൽ

പരിശീലനം നേടി മടങ്ങിവരുന്ന അഭ്യസ്തവിദ്യരുടെ പുതിയ തലമുറയുടെ സേവനങ്ങളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ആവശ്യമായ പുസ്തകങ്ങൾ, ഉപകരണസാമഗ്രികൾ തുടങ്ങിയ സൗകര്യങ്ങളോടു കൂടിയ ഒരു കോളേജ് ഏർപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടിയാണ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി നീക്കിവെച്ച തുകകൾ വിനിയോഗിക്കേണ്ടത്" എന്ന് അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടു.

ഈ പ്രചരണത്തിനും ഫലമുണ്ടായി. ഒരു ദശാബ്ദത്തിന് ശേഷം മെക്കാളെ പ്രഭു നിർദേശിച്ച വിദ്യാഭ്യാസപരിഷ്ക്കരണത്തിൽ റാം മോഹന്റെ അഭിപ്രായങ്ങളിൽ പലതും ഉൾപ്പെടുത്തപ്പെട്ടിരുന്നു.

നിയമപരിഷ്ക്കാരങ്ങൾ

റാം മോഹന്റെ മുഖ്യമായ മറ്റൊരു പ്രവർത്തനം 1827ലെ ജൂറി ആക്ട് എന്ന നിയമത്തിനെതിരായ പ്രക്ഷോഭമാണ്. ജൂറി ആക്ടിന്റെ ദ്രോഹകരമായ വശവും അതിനെതിരായ റാം മോഹന്റെ സമരത്തിന്റെ പ്രാധാന്യവും താഴെ കൊടുക്കുന്ന ഉദ്ധരണിയിൽ നിന്നു മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്: "ഈ രാജ്യത്തിലെ നീതിന്യായ സമ്പ്രദായത്തിൽ മതപരമായ വ്യത്യാസങ്ങൾ ഏർപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് കൺട്രോൾ ബോർഡിന്റെ മുൻപ്രസിഡന്റ് മി. വിൻ ആസൂത്രണം ചെയ്ത പ്രസിദ്ധമായ ജൂറിബിൽ നാട്ടുകാർക്കിടയിൽ പൊതുവേ അസംതൃപ്തിക്ക് ന്യായമായ കാരണമുണ്ടാക്കിയിരിക്കുന്നു. മാത്രമല്ല, അത് രാഷ്ട്രീയതത്വങ്ങളുമായി പരിചയപ്പെട്ട എല്ലാവരിലും ഭയാശങ്കകൾ ഉളവാക്കിയിരിക്കുന്നു. ഹിന്ദുക്കളോ മുസ്ലീങ്ങളോ ആയ നാട്ടുകാർ ഈ നിയമമനുസരിച്ച് യൂറോപ്യന്മാരോ നാട്ടുകാരോ ആയ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ നീതിന്യായവിചാരണയ്ക്ക് വിധേയരാക്കപ്പെടുന്നു. മതപരിവർത്തനം ചെയ്ത നാട്ടുകാരടക്കമുള്ള ക്രിസ്ത്യാനികൾ ഹിന്ദുവോ മുസൽമാനോ ആയ ജഡ്ജിയുടെ വിചാരണയ്ക്ക് വിധേയരാവേണ്ട ഗതികേടിൽനിന്ന് ഒഴിവാക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. ഹിന്ദുവോ മുസൽമാനോ ആയ ജഡ്ജിക്ക് എത്ര ഉയർന്ന സ്ഥാനമുണ്ടായാലും സ്ഥിതി ഇതുതന്നെയാണ്. ഹിന്ദുക്കളെയോ മുസൽമാന്മാരെയോ വിചാരണ ചെയ്യുന്നതിനുപോലും ഗ്രാൻഡ് ജൂറിയിൽ ഹിന്ദുക്കൾക്കും മുസൽമാന്മാർക്കും ഒരു സീറ്റ് അനുവദിക്കപ്പെടുന്നില്ല. ഇതാണ് മി. വിന്നിന്റെ പുതിയ ജൂറിബിൽ – ഞങ്ങൾ ഈ ബില്ലിനെ കഠിനമായി ആക്ഷേപിക്കുന്നു."[4] ഇത്തരം നിയമങ്ങൾക്കെതിരായി പ്രക്ഷോഭം നടത്തുന്നതിനോടൊപ്പം പൊലീസുദ്യോഗസ്ഥന്മാരുടെ മർദനങ്ങളിൽ നിന്ന്

4. Quoted in Choudhari, Majumdar and Datta: An Advanced History of India, P. 814.

ഗ്രാമീണരെ രക്ഷിക്കാൻ പറ്റിയ തരത്തിൽ ക്രിമിനൽ നിയമം ക്രോഡീകരിക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

ബ്രഹ്മസമാജം

ഒറ്റപ്പെട്ട പ്രചാരവേലകൾ അപര്യാപ്തങ്ങളാണെന്നും സംഘടിതമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ആവശ്യമാണെന്നും റാം മോഹൻ മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. 1815ൽ അദ്ദേഹം ആത്മീയസഭ (സുഹൃത് സംഘം) എന്ന പേരിൽ ഒരു സംഘടന രൂപവൽക്കരിച്ചു. മതപരവും ദാർശനികവുമായ പ്രബന്ധങ്ങളെഴുതി വായിക്കുകയും ചർച്ചകൾ നടത്തുകയും ചെയ്യുക എന്നതായിരുന്നു അതിന്റെ മുഖ്യോദ്ദേശ്യം. പിന്തിരിപ്പൻ ബ്രാഹ്മണ പുരോഹിതന്മാരുടെയും മറ്റു സ്ഥാപിത താൽപ്പര്യക്കാരുടെയും സംഘടിതമായ ആക്രമണത്തിന്റെ മുമ്പിൽ അതിന് ഏറെക്കാലം നിലനിൽക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. സഭയിൽ പങ്കെടുക്കുന്നവർ ഹിന്ദുമതത്തിൽ നിന്ന് ഭ്രഷ്ടരാക്കപ്പെടുമെന്നും അവർക്ക് ഹിന്ദു സ്വത്തവകാശനിയമങ്ങൾ ബാധകമാവുകയില്ലെന്നും മറ്റുമുള്ള ഭീഷണികൾ കാരണം റാം മോഹന്റെ മിക്ക സുഹൃത്തുക്കളും അദ്ദേഹത്തെ വിട്ടുപിരിഞ്ഞുപോയി. 1828ൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട ബ്രഹ്മസമാജം കൂടുതൽ സുശക്തമായിരുന്നു. മതപരവും സാമൂഹ്യവുമായ പരിഷ്ക്കരണ സംരംഭങ്ങൾക്ക് കേന്ദ്രീകൃതമായ ഒരു നേതൃത്വം നൽകുകയെന്നതായിരുന്നു സമാജത്തിന്റെ മഖ്യമായ ഉദ്ദേശ്യം. ഈ സംഘടനയ്ക്കും യാഥാസ്ഥിതികന്മാരുടെ കഠിനമായ എതിർപ്പുകളെ നേരിടേണ്ടിവന്നു. ബ്രഹ്മസമാജത്തിനെതിരായി ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ പാരമ്പര്യങ്ങളെ കാത്തുരക്ഷിക്കുക എന്ന ഉദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടി അവർ ധർമസഭ എന്ന മറ്റൊരു സംഘടനയുണ്ടാക്കി. എങ്കിലും, ബ്രഹ്മസമാജത്തിന് ബംഗാളിലെ പ്രശസ്തരായ പല ബുദ്ധിജീവികളെയും ആകർഷിക്കാൻ കഴിഞ്ഞു. വിഗ്രഹാരാധന, തൊട്ടുകൂടായ്മ, ജാതിവ്യവസ്ഥ, മതഭ്രാന്ത് എന്നിവയെ എതിർക്കുക, വിധവാവിവാഹം, മിശ്രവിവാഹം എന്നിവയെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുക മുതലായവയായിരുന്നു സമാജത്തിന്റെ മുഖ്യപരിപാടികൾ. ഈ ബഹുമുഖമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലെ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനത്തിനും ദേശീയനവോത്ഥാനത്തിനും വമ്പിച്ച ഉത്തേജനം നൽകി. യാഥാസ്ഥിതികചിന്തകളുടെ വീർപ്പുമുട്ടിക്കുന്ന പിടിയിൽനിന്ന് സാമൂഹ്യമനഃസാക്ഷിയെ മോചിപ്പിക്കുന്നതിനും അങ്ങനെ ജനങ്ങളെ കാലത്തിന്റെ വിളി കേൾപ്പിക്കുന്നതിനും വേണ്ടിയുള്ള സൃഷ്ടിപരമായ ഒരു യത്നമായിരുന്നു സമാജം. ഏകദൈവ വിശ്വാസവും മനുഷ്യസാഹോദര്യവുമായിരുന്നു സമാജത്തിന്റെ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങൾ. മനുഷ്യ സാഹോദര്യമെന്ന സങ്കല്പം ഹിന്ദു യാഥാസ്ഥിതികന്മാരുടെ അനുഗ്രഹാശിസുകളോടെ നിലനിന്ന സാമൂഹ്യാസ

മത്വങ്ങൾക്കും വിഭാഗീയതകൾക്കുമെതിരായ ഒരു വെല്ലുവിളിയായിരുന്നു. ഏകദൈവവിശ്വാസമാകട്ടെ, ഹിന്ദുമതം, ഇസ്ലാംമതം, ക്രിസ്തുമതം എന്നിവയുടെ സമന്വയത്തിനുള്ള ഉൽക്കടമായ ഇച്ഛയെയാണ് പ്രതിഫ ലിപ്പിച്ചത്. എന്നാൽ, ബ്രഹ്മസമാജം വെറും മതപരമായ പരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനം മാത്രമായിരുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ, സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയ വുമായ പുരോഗതി മതപരിഷ്ക്കരണവുമായി അഭേദ്യമാം വിധം കൂടി പ്പിണഞ്ഞു കിടന്നിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടമായിരുന്നു അത്. വ്യക്തിസ്വാ തന്ത്ര്യം, ദേശീയൈക്യം, സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യം, ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം മുതലായ ആശയങ്ങൾ കോളനിമേധാവിത്വത്തിനും നാടുവാഴിത്ത ബന്ധ ങ്ങൾക്കുമെതിരായ ദേശീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ശക്തികൾക്ക് ഉത്തേ ജനവും പ്രോത്സാഹനവും നൽകുന്നവയായിരുന്നു. പിന്നീടുണ്ടായ രാഷ്ട്രീയ പ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെ അടിത്തറയുറപ്പിക്കാൻ അവ സഹായിച്ചു.

റാം മോഹന്റെ പിൻഗാമികൾ

1833ൽ രാജാ റാം മോഹൻ റായ് അന്തരിച്ചു. അദ്ദേഹം തുടങ്ങി വെച്ച പ്രവർത്തനങ്ങൾ തുടർന്നു നടത്തിയത് ദേവേന്ദ്രനാഥ് ടാഗോർ (1838–1884) തുടങ്ങിയ പ്രമുഖന്മാരാണ്. അവരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ബ്രഹ്മ സമാജപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആഴവും വ്യാപ്തിയും വർധിച്ചു. അതോടൊപ്പം യാഥാസ്ഥിതികന്മാരുടെ എതിർപ്പുകളും മൂർഛിച്ചു. ഈ സാഹചര്യങ്ങ ളിൽ ബ്രഹ്മസമാജത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളും ലക്ഷ്യങ്ങളും കൂടുതൽ വ്യക്ത മാക്കേണ്ടതാവശ്യമായിവന്നു. വേദങ്ങളും ബ്രാഹ്മണങ്ങളും സ്മൃതികളും മറ്റും അപ്രമാദിത്വമുള്ളവയാണെന്നു കരുതുന്നതിനുപകരം യുക്തിക്ക് കൂടുതൽ സ്ഥാനം നൽകുകയാണ് ബ്രഹ്മസമാജ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഉദ്ദേ ശ്യമെന്ന് ദേവേന്ദ്രനാഥ് ടാഗോർ പ്രഖ്യാപിച്ചു. 1843ൽ അദ്ദേഹം തയ്യാ റാക്കിയ ബ്രഹ്മസമാജ പ്രമാണങ്ങളിൽ താഴെ പറയുന്ന തത്വങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായി. “ഏറ്റവും ഉൽകൃഷ്ടങ്ങളായ ഗുണങ്ങളോടു കൂടിയ വ്യക്തിസത്തയാണ് ദൈവം. ദൈവത്തിന് ഒരിക്കലും അവതാര ങ്ങളുണ്ടായിട്ടില്ല. ദൈവം പ്രാർഥനകൾ കേൾക്കുകയും അവയ്ക്ക് പ്രത്യു ത്തരം നൽകുകയും ചെയ്യുന്നു. ക്ഷേത്രങ്ങളും നിശ്ചിതങ്ങളായ ആരാ ധനാരീതികളും അനാവശ്യങ്ങളാണ്. എല്ലാ ജാതികളിലും വംശങ്ങളിലും പെട്ട മനുഷ്യർക്ക് ഒരുപോലെ സ്വീകാര്യമായ നിലയിൽ ദൈവത്തെ ആരാധിക്കാം. ദൈവികജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉറവിടങ്ങൾ പ്രകൃതിയും ആത്മ ബോധവും ആണ്. ഒരൊറ്റ ഗ്രന്ഥവും ആധികാരികമല്ല.”

ബ്രഹ്മസമാജവും യാഥാസ്ഥിതിക ഹിന്ദുമതവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാ സങ്ങളെ വിവരിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം എഴുതി: “ഒന്നാമത്തെ വ്യത്യാസം ദൈവത്തെ സ്നേഹിക്കുന്നതിലും അവൻ ഇഷ്ടപ്പെടുന്ന പ്രവൃത്തികൾ

ചെയ്യുന്നതിലും ആണ് ആരാധന അടങ്ങിയിട്ടുള്ളതെന്ന ഞങ്ങളുടെ വിശ്വാസപ്രമാണത്തിന്റെ ക്രിയാത്മകമായ വശമാണ് .... സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട ജീവിയെയോ വസ്തുവിനെയോ സ്രഷ്ടാവെന്ന നിലയ്ക്ക് ആരാധിക്കുന്നത് നിരോധിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നുള്ളതാണ് ഞങ്ങളുടെ മതത്തിന്റെ നിഷേധാത്മകമായ വശം. ഇത് അവതാരങ്ങളെ ആരാധിച്ചു ശീലിച്ചവരിൽ നിന്നും ഏതെങ്കിലും മാധ്യമത്തിന്റെയോ പ്രതീകങ്ങളുടെയോ വിഗ്രഹങ്ങളുടെയോ ആവശ്യകതയിൽ വിശ്വസിക്കുന്നവരിൽ നിന്നും ഞങ്ങളെ വ്യത്യസ്തരാക്കിയിരിക്കുന്നു. ഞങ്ങളുടെ വിശ്വാസം യുക്തിയുടെയും മനസ്സാക്ഷിയുടെയും അംഗീകാരത്തോടുകൂടിയ മതത്തിന്റെ മൗലികസത്യങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. ആത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിൽ നേരിട്ടു സമ്പർക്കം പുലർത്തുന്നതിന് തടസ്സമായി നിൽക്കാൻ ഞങ്ങളുടെ മതം മനുഷ്യനെയോ പുസ്തകത്തെയോ ബിംബത്തെയോ അനുവദിക്കുന്നില്ല.”

കേശബ് ചന്ദ്രസെൻ ബ്രഹ്മസമാജത്തെ ക്രിസ്തുമതവുമായി അടുപ്പിച്ചതായി ചില എഴുത്തുകാർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ക്രിസ്തുമതം അദ്ദേഹത്തിൽ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയെന്നത് സത്യമാണ്. എന്നാൽ, ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളെ എതിർത്ത അതേ ശക്തിയോടെ അദ്ദേഹം ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളെയും എതിർക്കുകയുണ്ടായി. “ക്രിസ്തുമതം എന്റെ നാട്ടുകാരിൽ വലിയ ധാർമികസ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നതിൽ പരാജയപ്പെട്ടിരിക്കുകയാണ്. എന്നിട്ടും, യേശുവിന്റെ മതമെന്നു വെച്ചാൽ നാട്ടുകാരെ നിർബാധം അടിക്കാനും ചവിട്ടാനുമുള്ള അധികാരവും പ്രത്യേകാവകാശവുമാണ് എന്ന് ധരിക്കാൻ ബലപ്രയോഗത്തിന്റേതായ ക്രിസ്തുമതം പലരെയും പ്രേരിപ്പിച്ചു. അങ്ങനെ ഇന്ത്യയിൽ യേശു അപമാനിക്കപ്പെട്ടിരിക്കയാണ്.”

പൗരസ്ത്യ രാജ്യങ്ങളെയും പാശ്ചാത്യ രാജ്യങ്ങളെയും ഏകോപിപ്പിക്കാനുതകുന്ന ഒരു സാർവലൗകികമതത്തെക്കുറിച്ച് കേശബ് ചന്ദ്രസെൻ സ്വപ്നം കണ്ടു. 1870ൽ ലീഡ്സിലെ മിൽഹിൽ കപ്പേളയിൽ വെച്ച് ചെയ്ത മതപ്രസംഗത്തിൽ ഇംഗ്ലണ്ടും ഇന്ത്യയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം മെച്ചപ്പെടുത്താൻ പറ്റിയ മനോഭാവങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കേണ്ടതാവശ്യമാണെന്ന് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുകയുണ്ടായി. “കിഴക്കുള്ള സഹോദരീസഹോദരന്മാരും പടിഞ്ഞാറുള്ള സഹോദരീസഹോദരന്മാരും തമ്മിൽ ആത്മീയമായ ബന്ധമോ അതുപോലെ മറ്റേന്തെങ്കിലുമോ സ്ഥാപിക്കണം” അതേ പ്രസംഗത്തിൽ തന്നെ അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു: “വിഭാഗീയത ഭയങ്കരമാണ്. അതെന്നെ അസ്വസ്ഥനാക്കുന്നു; വളരെയധികം അസ്വസ്ഥനാക്കുന്നു. സഹോദരന്മാർക്കും സഹോദരിമാർക്കും ഇടയിൽ യാതൊരു പ്രതിബന്ധങ്ങളും ഉണ്ടായിക്കൂടാ.” ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രബു

ദ്ധത കൂടാതെ വ്യത്യസ്ത ജനതകൾക്കിടയിൽ ആത്മീയമായ ഐക്യം സാധ്യമല്ലെന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. ആത്മീയവാദത്തെ ശാസ്ത്രവുമായി കൂട്ടിയിണക്കാൻ അദ്ദേഹം ആഗ്രഹിച്ചു. "ഇന്ത്യൻ സഹോദരന്മാർക്കുള്ള കത്തി"ൽ അദ്ദേഹം തന്റെ അനുയായികളോട് ശാസ്ത്രത്തെ "വേദങ്ങൾക്കും ബൈബിളിനും ഉപരിയായ ഒരു മതമാക്കാൻ അഭ്യർഥിച്ചു. "ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രം, ഭൂഗർഭശാസ്ത്രം, സസ്യശാസ്ത്രം, രസതന്ത്രം, ശരീരശാസ്ത്രം എന്നിവ പ്രകൃതി എന്ന ദൈവത്തിന്റെ ജീവിക്കുന്ന വേദങ്ങളാണ്. തത്വചിന്ത, തർക്കശാസ്ത്രം, ധർമശാസ്ത്രം എന്നിവയാകട്ടെ, ആത്മാവിന്റെ ദൈവത്തിന്റെ വേദങ്ങളാണ്."

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ ബ്രഹ്മസമാജത്തിൽ ഭിന്നിപ്പുകളും പിളർപ്പുകളും പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. 1884ൽ കേശബ് ചന്ദ്രസെന്നിന്റെ മരണത്തിനുശേഷം സമാജം തകർച്ചയുടെ പാതയിൽ പ്രവേശിച്ചു. പക്ഷേ, അപ്പോഴേക്കും റാം മോഹന്റെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ അനുയായികളുടെയും ആശയങ്ങൾ സമൂഹത്തിൽ ഒരു പുതിയ ചലനം സൃഷ്ടിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. എന്നല്ല, ബംഗാളിലാരംഭിച്ച സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണപ്രസ്ഥാനം ഇന്ത്യയുടെ മറ്റു ഭാഗങ്ങളിലേക്കും വ്യാപിക്കാൻ തുടങ്ങി.

32. സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരവും മത പുനരുദ്ധാരണവും

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഇന്ത്യയിൽ മതത്തോടുള്ള സമീപനത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മുഖ്യമായി മൂന്നുതരം ചിന്താഗതിക്കാരുണ്ടായിരുന്നു. ഒന്നാമതായി, സാമ്പത്തിക-സാമൂഹ്യ- രാഷ്ട്രീയ സംഭവവികാസങ്ങളുടെ സമ്മർദ്ദങ്ങളെ കൂട്ടാക്കാതെ പഴയ മതവിശ്വാസങ്ങളെയും മതചടങ്ങുകളെയും സാമൂഹ്യാചാരങ്ങളെയും യാതൊരു മാറ്റവും കൂടാതെ അതേപടി നിലനിർത്തണമെന്നാഗ്രഹിച്ച യാഥാസ്ഥിതികന്മാർ. സ്ഥാപിതതാൽപര്യങ്ങളെ കാത്തുരക്ഷിക്കാനും സമഹൂത്തിലെ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കാനും മറ്റു മതങ്ങളെ എതിർക്കാനും മാത്രമല്ല, ചിലപ്പോൾ ബ്രിട്ടീഷുഭരണാധികാരികളുടെ നയങ്ങളെ പിന്താങ്ങാനും അവർ വേദങ്ങളും സ്മൃതികളും ഉദ്ധരിച്ചു. രണ്ടാമതായി, പാശ്ചാത്യ ചിന്തയുടെ ആക്രമണത്തിൽ നിന്ന് സ്വന്തം സംസ്കാരത്തെയും സ്വന്തം ജീവിതരീതികളെയും കാത്തുരക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടി മതത്തെ പുനരുദ്ധരിക്കണമെന്നു വാദിച്ചവർ. പാശ്ചാത്യരുടെ "ഭൗതിക" സംസ്കാരത്തിനെതിരായി അവർ ഇന്ത്യയുടെ സനാതനമായ "ആധ്യാത്മിക" സംസ്കാരത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചു. വിദേശീയങ്ങളായ എല്ലാ ശാസ്ത്രീയ-സാംസ്കാരിക സ്വാധീനങ്ങളെയും അവർ ആക്ഷേപിച്ചു. സ്വന്തം മതത്തിന്റെ പരിപാവനതയെ കാത്തുരക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടി ചിലപ്പോൾ അവർ "വിദേശീയമതക്കാരായ" ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾക്കെതിരായി സമരങ്ങൾ നടത്തുകപോലും ചെയ്തു. നിലവിലുള്ള ചില സാമൂഹ്യാചാരങ്ങൾ അർഥശൂന്യങ്ങളാണെന്ന് അവർ സമ്മതിച്ചു. പക്ഷേ, അവ യഥാർഥ മതത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളല്ലെന്നും മതത്തെ തെറ്റായ രീതിയിൽ

വ്യാഖ്യാനിച്ചതിന്റെ ഫലമായി വന്നുചേർന്ന മാലിന്യങ്ങൾ മാത്രമാണന്നും ആ മാലിന്യങ്ങളെ നീക്കം ചെയ്തുകൊണ്ട് മതത്തെ പുനഃരുദ്ധരിക്കുകയും അങ്ങനെ യഥാർഥമതത്തിലേക്ക് തിരിച്ചുപോവുകയും ചെയ്യുകയാണ് വേണ്ടത് എന്നും അവർ വിശ്വസിച്ചു. മൂന്നാമതായി, പുതിയ കാലഘട്ടത്തിന്റെ ആവശ്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് മതവിശ്വാസങ്ങളിലും സാമൂഹ്യാചാരങ്ങളിലും മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തണമെന്നു വാദിച്ചവർ. പഴയ മതവിശ്വാസങ്ങളെയും ആചാരങ്ങളെയും പുനരുദ്ധരിക്കുകയോ പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കുകയോ അല്ല, യുക്തിയുടെയും ആധുനികശാസ്ത്രീയ ചിന്തയുടെയും സഹായത്തോടുകൂടി മതത്തെ പരിഷ്ക്കരിച്ചുകൊണ്ട് നല്ലൊരു ഭാവിയിലേക്ക് മുന്നേറുകയാണ് ചെയ്യേണ്ടത് എന്നായിരുന്നു അവരുടെ അഭിപ്രായം.

മതപുനരുദ്ധാരണവാദവും മതപരിഷ്ക്കരണ വാദവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ട് പിന്നീട് ലാലാലജ്പത് റായി ഇങ്ങനെ പറയുകയുണ്ടായി: "മതപരിഷ്ക്കരണവാദികൾ യുക്തിയെയും യൂറോപ്യൻ സമുദായത്തിന്റെ അനുഭവങ്ങളെയുമാണ് കൂടുതൽ ആശ്രയിക്കുന്നത് എങ്കിൽ മതപുനരുദ്ധാരണ വാദികൾ ഉറ്റുനോക്കുന്നത് പ്രധാനമായും തങ്ങളുടെ ശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും കഴിഞ്ഞ കാലത്തെ ചരിത്രത്തിന്റെയും തങ്ങളുടെ ജനങ്ങളുടെ പാരമ്പര്യങ്ങളുടെയും രാജ്യം യശസ്സിന്റെ പാരമ്യത്തിലായിരുന്ന കാലത്തേ നാടൻ സ്ഥാപനങ്ങളുടെയും നേർക്കാണ്."[1]

മതപുനരുദ്ധാരകന്മാർ ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ നഷ്ടപ്പെട്ട യശസ്സിൽ ഊന്നിക്കൊണ്ട് ജനങ്ങളെ ഉണർത്താൻ ശ്രമിച്ചു എന്നത് വാസ്തവമാണ്. എന്നാൽ, മതപരിഷ്ക്കർത്താക്കൾ നാട്ടിന്റെ പാരമ്പര്യങ്ങളെ അവഗണിച്ചു എന്നു ധരിക്കുന്നത് ശരിയായിരിക്കുകയില്ല. ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരിക പൈതൃകത്തിൽ ഊന്നി നിന്നുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് അവർ ഒരു പുതിയ ഭാവി കെട്ടിപ്പടുക്കാൻ മുതിർന്നത്. വേദങ്ങളും ഉപനിഷത്തുകളും സ്മൃതികളുമെല്ലാം അവരും വായിച്ചു പഠിച്ചു. പക്ഷേ, ഭൂതകാലത്തിലേക്ക് മടങ്ങിപ്പോവാനോ പഴമയെ അന്ധമായി പിന്തുടരാനോ അവർ തയ്യാറായില്ല. നേരെമറിച്ച്, സാംസ്ക്കാരിക പാരമ്പര്യത്തെ യുക്തിയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ പരിശോധിക്കാനും അതിലെ ക്രിയാത്മക വശങ്ങളെ പുതിയ കാലഘട്ടത്തിനു യോജിച്ച മട്ടിൽ പുഷ്ടിപ്പെടുത്താനുമാണ് അവർ ശ്രമിച്ചത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് പാശ്ചാത്യ രാജ്യങ്ങളിൽ നിന്നുവന്ന പുതിയ ചിന്തകളെയും ശാസ്ത്രങ്ങളെയും അവർ സ്വാഗതം ചെയ്തത്. അടിസ്ഥാനപരമായി അവർ ഹിന്ദുമതവിശ്വാസികളായിരുന്നു. പക്ഷേ, മറ്റു മതങ്ങൾക്കൊന്നും അവർ എതിരായിരുന്നില്ല.

1. Lajpat Rai: writing and speeches, Vol. I, P.54.

ഹിന്ദുമതം, ഇസ്ലാംമതം, ക്രിസ്തുമതം തുടങ്ങിയ എല്ലാ മതങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളാനും അവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മനുഷ്യസ്നേഹത്തിലും സാഹോദര്യത്തിലും അടിയുറച്ച ഒരു സാർവലൗകിക വീക്ഷണഗതി ആവിഷ്ക്കരിക്കാനുമാണ് അവർ ശ്രമിച്ചത്. മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളെയും സാമൂഹ്യപുരോഗതിയെ തടഞ്ഞു നിർത്തുന്ന അനാചാരങ്ങളെയും നിർമാർജനം ചെയ്യാൻ അവർ ആഗ്ര ഹിച്ചു. ഈ ആഗ്രഹം നിറവേറ്റാൻ വേണ്ടിയാണ് അവർ പാശ്ചാത്യശാ സ്ത്രങ്ങളുടെ നേട്ടങ്ങളെയും യുക്തിവിചാരത്തെയും ഉപയോഗപ്പെടുത്തി യത്. കഴിഞ്ഞ അധ്യായത്തിൽ കണ്ടുകഴിഞ്ഞതുപോലെ, രാജാറാം മോഹൻ റായിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ബംഗാളിലാണ് ഈ നവോത്ഥാനം ആരംഭിച്ചത്. ക്രമത്തിൽ അത് മറ്റു സംസ്ഥാനങ്ങളിലേക്കും പരന്നുപി ടിച്ചു.

റാനഡെയും പ്രാർഥനാസമാജവും

മഹാരാഷ്ട്രയിൽ മതപരവും സാമൂഹ്യവുമായ മതപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനത്തിനു നേതൃത്വം നൽകിയത് മഹാദേവ ഗോവിന്ദറാനഡെ യാണ്. പ്രശസ്ത സാമ്പത്തികവിദഗ്ധനും നിയമജ്ഞനുമായിരുന്ന അദ്ദേഹം 1870ൽ ബ്രഹ്മസമാജത്തിന്റെ മാതൃകയിൽ ബോംബെയിൽ പ്രാർഥനാസമാജം എന്ന ഒരു സംഘം സ്ഥാപിച്ചു. സമാജത്തിന്റെ വിശ്വാ സപ്രമാണങ്ങൾ താഴെ പറയുന്നവയായിരുന്നു:

1. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവാണ് ദൈവം.

2. ദൈവത്തെ ആരാധിച്ചാൽ മാത്രമേ ഇഹത്തിലും പരത്തിലും സൗഖ്യം നേടാൻ കഴിയൂ.

3. ദൈവത്തെ സ്നേഹിക്കുകയും ആദരിക്കുകയും ചെയ്യുക, അവനെ മാത്രം വിശ്വസിക്കുക, ഈ വികാരങ്ങളോടുകൂടി ആധ്യാത്മിക കീർത്തനങ്ങൾ പാടിക്കൊണ്ട് അവനോട് പ്രാർഥിക്കുക, അവന് ഇഷ്ട മായ കാര്യങ്ങൾ മാത്രം ചെയ്യുക - ഇവയാണ് ആരാധനയുടെ മാർഗ ങ്ങൾ.

4. ബിംബങ്ങളെയോ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട മറ്റു വസ്തുക്കളെയോ പൂജി ക്കുന്നതും അവയോട് പ്രാർഥിക്കുന്നതും ശരിയായ ആരാധനയല്ല.

5. ദൈവത്തിന് അവതാരങ്ങളില്ല. ദൈവം നേരിട്ട് വെളിപ്പെടുത്തി യതോ അപ്രമാദിത്വം അവകാശപ്പെടാൻ കഴിവുള്ളതോ ആയ യാതൊരു ഗ്രന്ഥവുമില്ല.

6. എല്ലാ മനുഷ്യരും ദൈവത്തിന്റെ മക്കളാണ്. അതുകൊണ്ട് അവർ സഹോദരങ്ങളെപ്പോലെ യാതൊരു വ്യത്യാസവും കൂടാതെ പരസ്പരം

പെരുമാറണം. ഇത് ദൈവത്തെ പ്രീതിപ്പെടുത്തും. അതിനാൽ, ഇതാണ് മനുഷ്യന്റെ കർത്തവ്യം.[2]

ഹിന്ദു സമുദായത്തിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥ, ശൈശവവിവാഹം, വിഗ്രഹാരാധന തുടങ്ങിയ അനാചാരങ്ങൾക്കെതിരായി പോരാടുക എന്നതായിരുന്നു പ്രാർഥനാസമാജത്തിന്റെ മുഖ്യമായ പരിപാടി. ഈ പരിപാടി പ്രാചീനശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും സ്മൃതികൾക്കും എതിരല്ലെന്നു തെളിയിക്കാൻ റാനഡെ ലേഖനങ്ങളും ഗ്രന്ഥങ്ങളുമെഴുതി. "വിധവാവിവാഹത്തിന്റെ വേദപ്രമാണങ്ങൾ'', "ശൈശവ വിവാഹത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ശാസ്ത്രപ്രമാണ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ" എന്നിങ്ങനെയുള്ള പണ്ഡിതോചിതങ്ങളായ കൃതികൾ അവയിലുൾപ്പെടുന്നു.

മതപുനരുദ്ധാരണത്തിന്റെ നേരെ

മതപുനരുദ്ധാരകരെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് റാനഡെ എഴുതി: "നമ്മുടെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ പുനരുദ്ധരിക്കണമെന്ന് ഇവർ നമ്മോടാവശ്യപ്പെടുന്നു. എന്താണ് ഇവർ പുനരുദ്ധരിക്കാൻ പോകുന്നത് എന്നറിയാതെ ജനങ്ങൾ വിഷമിക്കുകയാണ്. ഏറ്റവും പരിപാവനമായി കരുതപ്പെടുന്ന ജാതിക്കാർ, ഇന്നു നമ്മൾ ഗർഹണീയങ്ങളായി കണക്കാക്കുന്ന എല്ലാത്തരം സസ്യമാംസാദി ഭക്ഷണങ്ങളിലും മറ്റും മത്താടിക്കൊണ്ടിരുന്ന പഴയ കാലത്തെ ആചാരങ്ങളെയെല്ലാം പുനരുദ്ധരിക്കണോ? ആ പഴയ കാലത്തെ മനുഷ്യരും ദൈവങ്ങളും നിരോധിക്കപ്പെട്ട പലതും തിന്നുകയും കുടിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ഒരു പുനരുദ്ധാരണവാദിക്കും ഇന്ന് അവയെ ശുപാർശ ചെയ്യാൻ കഴിയില്ല. പന്ത്രണ്ടുതരം പുത്രന്മാരെയോ എട്ടുതരം വിവാഹങ്ങളെയോ - അവയിൽ സ്ത്രീകളെ ബലാൽക്കാരമായി പിടിച്ചുകൊണ്ടു വരുന്ന സമ്പ്രദായവും ഉൾപ്പെടും - അംഗീകൃതങ്ങളായിരുന്ന ജാരസംഭോഗങ്ങളെയോ നമ്മളിന്നു പുനരുദ്ധരിക്കണോ? സ്വന്തം സഹോദരന്മാർ മരിച്ചാൽ അവരുടെ ഭാര്യമാരിൽ സന്താനോൽപ്പാദനം നടത്തുക എന്ന നിയോഗ സമ്പ്രദായം നമ്മൾ പുനരുദ്ധരിക്കണോ? ലൈംഗികബന്ധങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ ഋഷിമാരും ഋഷിപത്നിമാരും സ്വീകരിച്ചിരുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യങ്ങൾ നമ്മൾ പുനരുദ്ധരിക്കണോ? കൊല്ലത്തോടു കൊല്ലം നടത്തപ്പെട്ടു പോന്നിരുന്ന മൃഗബലിയും നരബലി പോലും നമ്മൾ വീണ്ടും ആരംഭിക്കണോ? സഭ്യേതരങ്ങളായ ആചാരങ്ങളും വ്യഭിചാരങ്ങളുമടങ്ങിയ വാമാചാരശക്തിപൂജ നമ്മൾ പുനരുദ്ധരിക്കണോ? സതി, ശിശുഹത്യ, ജീവനുള്ള മനുഷ്യരെ പുഴകളിലേക്കു വലിച്ചെറിഞ്ഞോ പാറകളുടെ മേലിട്ടടിച്ചോ കൊളുത്തിട്ടു പിടിച്ചു

2. Prarthana Samaj Report. Quoted in J.N. Farquhar: Modern Religious Movements in India, P. 80.

ചുഴറ്റിയോ ജഗന്നാഥ രഥത്തിന്റെ അടിയിൽ ഞെക്കിച്ചതച്ചോ കൊല ചെയ്യൽ - ഇത്തരം ആചാരങ്ങൾ നമ്മൾ പുനരുദ്ധരിക്കണോ? ബ്രാഹ്മണരും ക്ഷത്രിയരും തമ്മിലുള്ള ആഭ്യന്തരയുദ്ധങ്ങൾ, ആദിമനിവാസികളെ ക്രൂരമായി മർദിച്ച് അധഃപതിപ്പിക്കൽ മുതലായവ വീണ്ടും ആരംഭിക്കണോ? ഒരു ഭാര്യക്ക് അനേകം ഭർത്താക്കന്മാർ, അല്ലെങ്കിൽ ഒരു ഭർത്താവിന് അനേകം ഭാര്യമാർ, എന്ന സമ്പ്രദായം പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കണോ ? നമ്മുടെ ബ്രാഹ്മണന്മാർ ജന്മിമാരും മാന്യന്മാരും അല്ലാതായിത്തീർന്ന് പഴയമാതിരി രാജാവിന്റെ ആശ്രിതന്മാരും യാചകന്മാരും ആയി മാറണമെന്ന് നാം ആഗ്രഹിക്കുന്നുണ്ടോ? പഴയ ആചാരങ്ങളും നടപടികളും നമ്മുടെ മോക്ഷത്തിനുപകരിക്കില്ലെന്നും അവ പ്രായോഗികമല്ലെന്നും വ്യക്തമാക്കാൻ ഈ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾ മാത്രം മതി.”[3].

സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം

ഭൂതകാലത്തെ സമുദ്ധരിച്ചെടുക്കുന്നത് അസാധ്യവും അനഭിലഷണീയവുമാണെങ്കിൽ സാമൂഹ്യക്രമത്തിലെ വൈകൃതങ്ങൾ നീക്കം ചെയ്യാനുള്ള ഏകമാർഗം സാമൂഹ്യപരിഷ്കാരമാണെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും. സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരവും രാഷ്ട്രീയാഭിവൃദ്ധിയും തമ്മിലുള്ള അഭേദ്യമായ ബന്ധം വിവരിച്ചുകൊണ്ട് റാനഡെ പറഞ്ഞു: “രാഷ്ട്രീയാവകാശങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ പിന്നണിയിൽ നിൽക്കുന്നേടത്തോളം നിങ്ങൾക്കു ഒരു നല്ല സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതി ഉണ്ടാവുകയില്ല. സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതി യുക്തിയിലും നീതിയിലും അധിഷ്ഠിതമല്ലെങ്കിൽ രാഷ്ട്രീയാവകാശങ്ങൾ പ്രായോഗികമാക്കാൻ നിങ്ങൾ അർഹരാവുകയുമില്ല. സാമൂഹ്യസംവിധാനം അപൂർണമായിരിക്കുന്നേടത്തോളം, ഒരു നല്ല സാമ്പത്തിക വ്യവസ്ഥയുണ്ടാവാനിടയില്ല. നിങ്ങളുടെ മതപരമായ ആശയങ്ങൾ ഹീനങ്ങളും താഴ്ന്ന നിലവാരത്തിലുള്ളവയുമാണെങ്കിൽ നിങ്ങൾക്ക് സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയ രംഗങ്ങളിൽ വിജയിക്കാൻ കഴിയില്ല. ഈ പരസ്പരാശ്രിതത്വം ആകസ്മികമല്ല, നമ്മുടെ പ്രകൃതിയുടെ നിയമമാണ്.”[4]

അതേസമയത്ത്, സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരം ഭൂതകാലവുമായുള്ള എല്ലാ ബന്ധങ്ങളും പൂർണമായി വേർപെടുത്തലല്ല എന്നും അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. “ഒരു യഥാർഥസാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കർത്താവിന് ഹരിശ്രീ തൊട്ട് എഴുതേണ്ടതില്ല. പകുതി എഴുതിക്കഴിഞ്ഞ വാചകം പൂർത്തിയാക്കുകയാണ് അയാളുടെ കടമ.” മുസ്ലീങ്ങളും ഹിന്ദുക്കളും ഒത്തൊരുമിച്ചു

3. C.Y. Chintamani: Indian Social Reform, Part II, PP. 89-90.
4. R.K. Prabhu (Ed.): An Anthology of Modern Indian Eloquence, P. 26.

പ്രവർത്തിക്കണമെന്നും വിഭാഗീയതയും സങ്കുചിത മനോഭാവവും ഉപേക്ഷിക്കണമെന്നും അദ്ദേഹം അഭ്യർഥിച്ചു. 1895ൽ ലക്നോവിൽ ചേർന്ന സോഷ്യൽ കോൺഫറൻസിന്റെ പതിമൂന്നാമതു സമ്മേളനത്തെ അഭിസംബോധന ചെയ്തുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം മുന്നറിയിപ്പുനൽകി: "അക്ബറുടെ കാലത്ത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുഖ്യഉപദേശകന്മാരും കൗൺസിലർമാരുമായി പ്രവർത്തിച്ചവരുടെ നേതൃത്വം സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ട് ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളും യോജിപ്പോടെ പ്രവർത്തിക്കുകയും അക്ബറുടെ പൗത്രൻ ഔറംഗസേബ് ചെയ്ത അബദ്ധം ഒഴിവാക്കാൻ ബോധപൂർവം പരിശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തില്ലെങ്കിൽ നമ്മുടെ വിശാലമായ രാജ്യത്തിൽ ഒരു പുരോഗതിയും സാധ്യമല്ലെന്ന് തീർച്ചയാണ്. കഴിഞ്ഞകാലത്തെ പാഠങ്ങൾക്ക് എന്തെങ്കിലും വിലയുണ്ടെങ്കിൽ അത് വ്യക്തമാക്കുന്നതിതാണ്. പൊതുതാല്പര്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധത്തിൽ നിന്ന് ഉടലെടുത്ത കൂട്ടായ പ്രവർത്തനങ്ങൾ, ചെറിയ അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങൾ സഹിക്കാനും യോജിപ്പുളവാക്കാനും പറ്റിയ തരത്തിൽ ജനങ്ങളുടെ വികാരവിചാരങ്ങളുടെ സംയോജനം കൈവരുത്തുവാനുള്ള പൊതുവായ അഭിലാഷം – ഇവയായിരുന്നു അക്ബറുടെ മുഖ്യമായ ഉദ്ദേശ്യങ്ങൾ. അവയെ ഒരു പുണ്യവിശ്വാസമായി അദ്ദേഹം തന്റെ ദിൻ ഇലാഹിയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. ഹിന്ദുക്കളോ മുസ്ലീങ്ങളോ താന്താങ്ങളുടെ താല്പര്യങ്ങളെ വ്യത്യസ്തങ്ങളും വിഭാഗീയങ്ങളുമായി കണക്കാക്കാൻ വേണ്ടി നടത്തുന്ന എല്ലാ ശ്രമങ്ങളേയും ജാതിയുടെയും വർഗത്തിന്റെയും പേരിലുള്ള പരസ്പരവൈരം കൊണ്ടുണ്ടായ മുറിവുകൾ ഉണക്കാൻ ശ്രമിക്കാതെ പ്രത്യേക ചിന്താരീതികളും പ്രത്യേകതാല്പര്യങ്ങളും സൃഷ്ടിക്കാൻ വേണ്ടി നടത്തുന്ന എല്ലാ ശ്രമങ്ങളെയും ഒഴിവാക്കേണ്ടതാണ്. സ്വന്തം നിലനിൽപ്പിനും അധികാരവും ആധിപത്യവും നേടുന്നതിനും വേണ്ടി അടുത്തകാലത്ത് നടത്തപ്പെട്ട സമരങ്ങളിൽ രണ്ടു സമുദായങ്ങളിലെ നേതാക്കന്മാരും ഈ പാഠം വേണ്ടത്ര പഠിച്ചുകഴിഞ്ഞിട്ടില്ലെന്ന് ഭയപ്പെടേണ്ടിയിരിക്കുന്നു."[5].

നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സും സോഷ്യൽ കോൺഫറൻസും

സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ബംഗാളിലും മഹാരാഷ്ട്രയിലും മാത്രമല്ല, രാജ്യത്തിന്റെ മറ്റു ഭാഗങ്ങളിലും ഉയർന്നുവരാൻ തുടങ്ങി. അവയെല്ലാം കൂട്ടിയോജിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി റാനഡെ സോഷ്യൽ കോൺഫറൻസ് എന്നൊരു സംഘടന രൂപവൽക്കരിക്കാൻ മുൻകൈയെടുത്തു

5. C.Y. Chintamani: Indian Social Reform, Part II, PP. 122-23.

പ്രവർത്തിച്ചു. "രാജ്യമൊട്ടുക്കും സാമൂഹ്യമായ തിന്മകൾക്കും അനാചാരങ്ങൾക്കുമെതിരായി സമരം ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്ന വിവിധ സംഘടനകളുടെയും പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും പ്രതിനിധികളെ കൊല്ലത്തിലൊരിക്കൽ ഒന്നിച്ചുകൂട്ടി കൂടിയാലോചനകൾ നടത്തുകയും അങ്ങനെ സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണത്തിന്റെ ശക്തികളെ വളർത്തുകയും ചെയ്യുക എന്നതായിരുന്നു അതിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം."[6]

1885ൽ സ്ഥാപിതമായ ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ് സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരപ്രശ്നങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടണമെന്ന് റാനഡെ വാദിച്ചു. എന്നാൽ, കോൺഗ്രസ്സിന്റെ നേതൃത്വം അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തോടു യോജിച്ചില്ല. ദാദാഭായി നവറോജിയെപ്പോലുള്ള ഉൽബുദ്ധരായ നേതാക്കൾ പോലും കോൺഗ്രസ്സിനെ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണത്തിന്റെ വേദിയാക്കാൻ പാടില്ലെന്നു പറഞ്ഞ് ഒഴിഞ്ഞുമാറുകയാണ് ചെയ്തത്. "ഒരു ദേശീയ കോൺഗ്രസ്സ് രാഷ്ട്രത്തെയാകെ പൊതുവിൽ നേരിടുന്ന പ്രശ്നങ്ങളിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങി നിൽക്കണം. സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണങ്ങളും മറ്റു വിഭാഗീയപ്രശ്നങ്ങളും വർഗീയസംഘടനകൾക്കു വിട്ടുകൊടുക്കണം."[7] എന്നാണ് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടത്.

എങ്കിലും, സോഷ്യൽ കോൺഫറൻസിന്റെ വാർഷികയോഗങ്ങൾ കോൺഗ്രസ്സ് സമ്മേളിക്കുന്ന അതേ പന്തലിൽവച്ച് നടത്താൻ സമ്മതം നൽകപ്പെട്ടു. എന്നാൽ ഈ ആനുകൂല്യംപോലും 1895-ൽ ബാലഗംഗാധരതിലകന്റെയും മറ്റു തീവ്രവാദി നേതാക്കളുടെയും സമ്മർദ്ദം കാരണം പിൻവലിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. രാഷ്ട്രീയപരിഷ്ക്കാരവും സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരവും തമ്മിൽ യാതൊരു ബന്ധവുമില്ലെന്നായിരുന്നു അവരുടെ അഭിപ്രായം. കോൺഗ്രസ്സിന്റെ പന്തൽ സോഷ്യൽ കോൺഫറൻസിനുവേണ്ടി ഉപയോഗിച്ചാൽ സംഘടന പിളരുമെന്ന് അവർ താക്കീതു നൽകുകയും ചെയ്തു.

സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരത്തിന്റെ വ്യാപ്തി

റാനഡെ ഉൽഘാടനം ചെയ്ത സോഷ്യൽ കോൺഫറൻസിലെ നേതാക്കൾ അധികവും ഉയർന്ന ജാതികളിൽപെട്ട ഉൽബുദ്ധരായ ഹിന്ദുക്കളായിരുന്നു. സ്വാഭാവികമായും അവരുടെ പരിഷ്ക്കാരം ഹിന്ദുസമൂഹത്തിലെ മേലേക്കിടയിലുള്ള വിഭാഗങ്ങളെ മാത്രം ബാധിക്കുന്നവയായിരുന്നു. വിധവാവിവാഹം, സ്ത്രീകളുടെ സ്വത്തവകാശം, സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസം, ശൈശവ വിവാഹനിരോധനം, മിശ്രവിവാഹം തുടങ്ങിയ പരി

6. James Kellock: Mahadev Govind Ranade, P. 19.
7. Dadabhai Navaroji: Presidential Address to the Second Session of the Congress.

ഷ്ക്കാരങ്ങളിലൂടെ ഹിന്ദുസമൂഹത്തെ പുനരുദ്ധരിക്കാനാണ് അവർ ശ്രമിച്ചത്. അവർ ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരായിരുന്നു. തൊട്ടുകൂടായ്മയും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മറ്റ് അവശതകളും നീക്കം ചെയ്തുകൊണ്ട് താണജാതിക്കാരെ ഉദ്ധരിക്കാൻ അവർ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കുകപോലും ചെയ്തു. എന്നാൽ, അവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങളിൽ, പ്രത്യേകിച്ചും നൂറ്റാണ്ടുകളായി അടിമത്തത്തിലും നിരക്ഷതയിലും മർദനത്തിലും ആണ്ടുകിടന്നിരുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങളിൽ, പെട്ടെന്ന് വലിയ സ്വാധീനമൊന്നും ചെലുത്തിയില്ല. താണജാതിക്കാരുടെ ഇടയിലേക്ക് സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഇറങ്ങിച്ചെന്നത് സാവധാനത്തിലാണ്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ കേരളത്തിലെ ഈഴവർ, മഹാരാഷ്ട്രയിലെ മഹാർമാർ, മൈസൂരിലെ വൊക്കലിഗന്മാർ, ബംഗാളിലെ നാമശൂദ്രന്മാർ എന്നിങ്ങനെയുള്ള താണ ജാതിക്കാർക്കിടയിൽ അഭൂതപൂർവമായ ഒരു ഉണർവുണ്ടായി. ഈ പുതിയ ഉൽബുദ്ധതയുടെ പതാകാവാഹകർ തന്നെ തൊട്ടുകൂടാത്തവരായിരുന്നു എന്നതാണ് മുഖ്യമായ ഒരു സവിശേഷത. ഉദാഹരണത്തിന്, കേരളത്തിൽ ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ നേതൃത്വത്തിലാരംഭിച്ച പ്രസ്ഥാനം പരിശോധിക്കാം.

ശ്രീനാരായണഗുരു

നൂറുകണക്കിലുള്ള ജാതികളും ജാതിക്കുള്ളിലെ ജാതികളും ജാതി വിദ്വേഷവും തൊട്ടുകൂടായ്മയും തീണ്ടിക്കൂടായ്മയും മറ്റുപലതരം അനാചാരങ്ങളും ഏറ്റവും രൂക്ഷമായ രൂപങ്ങളിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഒരു കാലത്താണ്, 1854ൽ ശ്രീനാരായണഗുരു ദക്ഷിണകേരളത്തിലെ ഒരു ഈഴവ കുടുംബത്തിൽ ജനിച്ചത്. ഈഴവർ തീണ്ടൽ ജാതിക്കാരായിരുന്നു. എന്നുവെച്ചാൽ, അവർക്ക് നമ്പൂതിരി, നായർ തുടങ്ങിയ ഉയർന്ന ജാതിക്കാരുടെ അടുത്ത് പോകാൻപോലും അധികാരമുണ്ടായിരുന്നില്ല. നമ്പൂതിരി നായരെ തൊട്ടാലേ ശുദ്ധം മാറൂ. എന്നാൽ, നമ്പൂതിരിയും നായരും ഈഴവന്റെ അടുത്തുപോയാൽ കുളിക്കണം. ഇത്തരം പ്രതികൂല സാഹചര്യങ്ങളെല്ലാമുണ്ടായിട്ടും ശ്രീനാരായണൻ മലയാളത്തിൽ മാത്രമല്ല, തമിഴ്, സംസ്കൃതം എന്നീ ഭാഷകളിലും വ്യുൽപ്പത്തി നേടുകയും ഗ്രന്ഥങ്ങൾ രചിക്കുകയും ചെയ്തു. മലയാളത്തിൽ തന്നെ അദ്ദേഹം മുപ്പതിലധികം പുസ്തകങ്ങളെഴുതിയിട്ടുള്ളതായി കാണുന്നു. അവയിൽ ചിലത് ഏതാനും ശ്ലോകങ്ങൾ മാത്രമടങ്ങിയ സുബ്രഹ്മണ്യാഷ്ടകം, ശിവാഷ്ടകം, ശരവണഭവസ്തോത്രം, അർധനാരീശ്വര സ്തോത്രം, ബാഹുലേയാഷ്ടകം തുടങ്ങിയ സ്തോത്രകൃതികളാണ്. മറ്റുചിലത് കൂടുതൽ ഗഹനങ്ങളായ ഈശാവാസ്യോപനിഷത്ത്, അദ്വൈതപ്രദീപിക, ആത്മോപദേശകം മുത

ലായ ദാർശനിക കൃതികളാണ്. അദ്ദേഹത്തിന് വേദാന്തത്തിൽ ഉറച്ച വിശ്വാസമാണുണ്ടായിരുന്നത് എന്ന് ഈ കൃതികൾ തെളിയിക്കുന്നു. ശങ്കരാചാര്യരോട് അദ്ദേഹത്തിന് വലിയ ബഹുമാനമുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ വേദാന്തം കൂടുതൽ സ്വതന്ത്രവും കൂടുതൽ ലളിതവും കൂടുതൽ ജനകീയവുമായിരുന്നു. ആത്മോപദേശശതകം എന്ന കൃതിയിലെ രണ്ടാം ശ്ലോകത്തിൽ അന്തക്കരണങ്ങളും ഇന്ദ്രിയാദികളും അനേകങ്ങളായി കാണപ്പെടുന്ന ജഗത്തും എല്ലാം ചിന്മാത്രമായ ആത്മാവല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുന്നു.[8] എല്ലാം അദ്വൈതമാണെങ്കിൽ മനുഷ്യരെല്ലാം ഒന്നാണെന്നും 'ഞാൻ' എന്ന ബോധം അജ്ഞതയിൽ നിന്നുടലെടുക്കുന്ന അഹന്ത മാത്രമാണെന്നും സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും[9]. ഞാനും നീയും ഒന്നാണെന്നും 'അവൻ ഇവൻ തന്നെയാണ്' എന്നും മനസ്സിലാക്കണമെന്നു പറയുന്നതിന്റെ അർഥം ഓരോ മനുഷ്യനും മറ്റുള്ളവരുടെ സുഖത്തിനുവേണ്ടി സജീവമായി പ്രവർത്തിക്കണം എന്നാണ്.[10]

വേദാന്തത്തിന്റെ അർഥം

ശ്രീനാരായണഗുരുവെ സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം, വേദാന്തമെന്നു വെച്ചാൽ ആത്മാവിനുള്ളിൽ അഭയം തേടുക എന്നായിരുന്നില്ല. എല്ലാ മനുഷ്യരും ഒന്നാണെന്ന സന്ദേശം പ്രചരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ മാറ്റമുണ്ടാക്കുക, എന്നായിരുന്നു അർഥം. ഈ വീക്ഷണഗതിയിൽ നിന്നാണ് "ഒരു ജാതി, ഒരു മതം, ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന്!" എന്ന ധീരമായ പ്രഖ്യാപനം പുറപ്പെട്ടത്. 'ഒരു ജാതി' എന്നതിനർഥം ഏതെങ്കിലുമൊരു പ്രത്യേകജാതി വേണമെന്നല്ല, എല്ലാ മനുഷ്യരും ഒരു ജാതിയാണ്, അതിനാൽ മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനിൽ നിന്നകറ്റിനിർത്തുന്ന ജാതി

---

8. കരണവുമിന്ദ്രിയവും കളേബരം തൊ-
ട്ടറിയുമനേകജഗത്തു മോർക്കിലെല്ലാം
പരവെളി തന്നിലുയർന്ന ഭാനുമാൻ തൻ-
തിരുവുരുവാണു; തിരഞ്ഞുതേറിടേണം.
നാരായണഗുരു: ആത്മോപദേശശതകം, ശ്ലോകം 2.

9. 'അഹ' 'മഹ'മെന്നരുളുന്നതൊക്കെയാരാ-
യുകിലകമേ പലതല്ല, തേകമാകും;
അകലുമഹന്തയനേകമാകയാലീ-
തുകയിലഹംപൊരുളും തുടർന്നിടുന്നു. ടി. ശ്ലോ. 11

10. അവനിലവനെന്നറിയുന്നതൊക്കെയോർത്താ-
ലവനിയിലാദിമമായൊരാത്മരൂപം;
അവരവരാത്മസുഖത്തിനാചരിക്കു-
ന്നവയപരന്നു സുഖത്തിനായ് വരേണം. ടി. ശ്ലോ. 24.

വ്യവസ്ഥ അനാവശ്യവും അനർഥകരവുമാണ്, എന്നത്രേ. എല്ലാ മനുഷ്യരും ഒരു ജാതിയാണെങ്കിൽപ്പിന്നെ മതവ്യത്യാസങ്ങളുടെ പേരിലുള്ള ഭിന്നിപ്പുകൾക്കും സ്ഥാനമില്ല. എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും സാരം ഒന്നായിരിക്കേ വ്യത്യസ്തമതക്കാർ തമ്മിൽ കലഹിക്കുന്നതിന് എന്തർഥമാണുള്ളത്? ജാതിമത വ്യത്യാസങ്ങളവസാനിപ്പിക്കു എന്നതിന്റെ അർഥം പ്രായോഗികജീവിതത്തിൽ മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളെ ഊന്നുന്ന എല്ലാ സാമൂഹ്യാനാചാരങ്ങൾക്കുമെതിരായി പോരാടുക എന്നാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് നാരായണഗുരു ഉൽബോധിപ്പിച്ചത്: "മനുഷ്യരുടെ മതം, വേഷം, ഭാഷ മുതലായവ എങ്ങനെയിരുന്നാലും അവരുടെ ജാതി ഒന്നായതുകൊണ്ട് അന്യോന്യം പന്തിഭോജനവും വിവാഹവും ചെയ്യുന്നതിനു യാതൊരു ദോഷവുമില്ല." മതമേതായാലും മനുഷ്യൻ നന്നായാൽമതി എന്നദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ഇത്തരം ഉൽബോധനങ്ങൾ ഒരേസമയത്തുതന്നെ നാശോന്മുഖമായ ഫ്യൂഡൽ സമൂഹത്തോടുള്ള ഒരു വെല്ലുവിളിയും ആധുനിക കാലഘട്ടത്തിനനുയോജ്യമായ ഒരു പുതിയ സംസ്കാരം കെട്ടിപ്പടുക്കാനുള്ള ആഹ്വാനവുമായിരുന്നു.

കേരളത്തിലെ ജനങ്ങൾ എണ്ണമറ്റ ദേവന്മാരെയും ദേവിമാരെയും ആരാധിച്ചിരുന്നു. താണ ജാതിക്കാർക്കും ജാതിയിൽ നിന്നു ഭ്രഷ്ടരാക്കപ്പെട്ടവർക്കും അവരുടേതായ സ്വന്തം ദൈവങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. കള്ള്, കോഴിയിറച്ചി മുതലായവയായിരുന്നു ആ ദൈവങ്ങൾക്കു നൽകപ്പെട്ട നിവേദ്യങ്ങൾ. ഇത്തരം പൂജാവിധികളെ നാരായണഗുരു നിരുത്സാഹപ്പെടുത്തി. എണ്ണമറ്റ ദൈവങ്ങളെ ആരാധിക്കുന്നതു തെറ്റാണെന്നും ഒരൊറ്റ ദൈവമേ ഉള്ളൂ എന്നും ആ ഏകദൈവത്തെയാണ് ജാതിമതഭേദമന്യേ എല്ലാവരും ധ്യാനിക്കേണ്ടതെന്നും അദ്ദേഹം ഉൽബോധിപ്പിച്ചു. ഏകദൈവ വിശ്വാസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ജനങ്ങളെയാകെ യോജിപ്പിക്കാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്.

എന്നാൽ, ബംഗാളിൽ റാം മോഹൻ റായ് ചെയ്തതുപോലെ വിഗ്രഹാരാധനയെ നേരിട്ടെതിർക്കാൻ അദ്ദേഹം മുതിരുകയുണ്ടായില്ല. നേരെമറിച്ച് ജാതിഭേദം കൂടാതെ എല്ലാവർക്കും ഒന്നിച്ചിരുന്ന് ആരാധന നടത്താൻ പറ്റിയ ക്ഷേത്രങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കാൻ മുൻകൈയെടുക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ആദ്യമായി അരുവിപ്പുറത്തു സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട ക്ഷേത്രത്തിൽ എഴുതിവെച്ച ഒരു ശ്ലോകം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.[11]

11. ജാതിഭേദം മതദ്വേഷ-
മേതുമില്ലാതെ സർവരും
സോദരത്വേന വാഴുന്ന
മാതൃകാസ്ഥാനമാണിത്.

നാരായണഗുരു.

അക്കാലത്ത് ബ്രാഹ്മണർക്കു മാത്രമേ ക്ഷേത്രങ്ങൾ പ്രതിഷ്ഠിക്കാൻ അധികാരമുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. തൊട്ടുകൂടാത്തവരും തീണ്ടിക്കൂടാത്തവരുമായി പരിഗണിക്കപ്പെട്ട താഴ്ന്ന ജാതിക്കാർക്ക് ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ പ്രവേശിക്കാൻ പോലും സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഈ സാഹചര്യം മനസ്സിലാക്കിയാൽ മാത്രമേ ശ്രീനാരായണഗുരു സ്വന്തം കൈകൾകൊണ്ട് ക്ഷേത്രങ്ങൾ പ്രതിഷ്ഠിക്കാനൊരുങ്ങിയതിന്റെ പ്രാധാന്യം വ്യക്തമാവുകയുള്ളൂ. യാഥാസ്ഥിതികന്മാരായ മേൽജാതിക്കാർ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സംരംഭത്തെ പുച്ഛിക്കുകയും എതിർക്കുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, ഈഴവർ തുടങ്ങിയ താണജാതിക്കാരെ അത് ആവേശഭരിതരാക്കി. ആദ്യമൊക്കെ ജനങ്ങൾക്കിഷ്ടമുള്ള വിഗ്രഹം വെച്ചുപൂജിക്കുകയായിരുന്നു പതിവ്. പിന്നീട് യാതൊരു വിഗ്രഹവുമില്ലാത്ത പുതിയതരം ക്ഷേത്രങ്ങളും പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടു.

നാടുവാഴിത്തത്തിനെതിരായ ഉൽബുദ്ധത

ജാതിമതഭേദങ്ങളെ എതിർക്കുക മാത്രമല്ല നാരായണഗുരു ചെയ്തത്. ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസത്തെയും ആധുനികസംസ്കാരത്തെയും അദ്ദേഹം പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. രാജ്യത്തിന്റെ അഭിവൃദ്ധിക്ക് വ്യവസായങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടു. കേരളത്തിലെ ആദ്യത്തെ വ്യവസായപ്രദർശനം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആഭിമുഖ്യത്തിലാണ് നടത്തപ്പെട്ടത്.

നാടുവാഴിത്ത ഘടനയ്ക്കെതിരായ ഇത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ സമുദായത്തിന്റെ തലപ്പത്തിരിക്കുന്നവരെ അരിശം കൊള്ളിച്ചു. പക്ഷേ, അവരുടെ എതിർപ്പുകളെ കൂട്ടാക്കാതെ നാരായണഗുരു നാടിന്റെ നാനാഭാഗങ്ങളിലും ചുറ്റി സഞ്ചരിച്ചുകൊണ്ട് തന്റെ സന്ദേശം പ്രചരിപ്പിച്ചു.

ഉയർന്ന ജാതികളിൽപ്പെട്ട ഉൽബുദ്ധരായ ജനവിഭാഗങ്ങൾ നാരായണഗുരുവിന്റെ പരിഷ്ക്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളെ സ്വാഗതം ചെയ്തു. എങ്കിലും, അദ്ദേഹത്തിന് മുഖ്യമായ പിന്തുണ നൽകിയത് താണജാതിക്കാരാണ്, പ്രത്യേകിച്ചും ഈഴവരാണ്. പക്ഷേ, ഇതിന്റെ അർഥം അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രസ്ഥാനം വിഭാഗീയമായിരുന്നു എന്നല്ല. നേരേമറിച്ച്, എല്ലാത്തരം വിഭാഗീയതകൾക്കുമെതിരായി ഇന്ത്യയിലൊട്ടുക്കും പരന്നുപിടിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ അവിഭാജ്യ ഘടകമായിരുന്നു അത്. നാരായണഗുരുവിന്റെ ഈ പ്രസ്ഥാനമാണ് കേരളത്തിലെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന് സാമൂഹ്യമായ ഒരു ഉള്ളടക്കം നൽകിയത്. നാരായണഗുരു തീർച്ചയായും ഒരു മതവിശ്വാസിയായിരുന്നു. മതത്തിന്റെ പരിവേഷമണിഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രസ്ഥാനം

മുന്നേറിയത്. പക്ഷേ, അത് കേരളത്തിലെ ജനങ്ങളുടെ ഫ്യൂഡൽ വിരുദ്ധപ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ ഒരു വലിയ പങ്കു വഹിച്ചു എന്ന വസ്തുത നിഷേധിക്കാൻ വയ്യ.

ദയാനന്ദസരസ്വതിയും ആര്യസമാജവും

ആര്യസമാജത്തിന്റെ സ്ഥാപകനായ ദയാനന്ദസരസ്വതിയുടെ ചിന്താഗതി രാജാ റാം മോഹൻ റായ്, റാനഡെ തുടങ്ങിയ ആധുനികപരിഷ്ക്കർത്താക്കളുടേതിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. അദ്ദേഹം ദേശീയൈക്യത്തിനുവേണ്ടി വാദിച്ചു. എന്നാൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ദേശീയൈക്യം കൈവരണമെങ്കിൽ ഇന്ത്യയിൽ ജീവിക്കുന്ന എല്ലാ ജനവിഭാഗങ്ങളും ഹിന്ദുമതത്തെയും വേദങ്ങളുടെ ആധികാരികതയെയും അംഗീകരിക്കണം. മുസ്ലീങ്ങളെയും ക്രിസ്ത്യാനികളെയും ആര്യസംസ്കാരത്തിന്റെ ശത്രുക്കളായിട്ടാണ് അദ്ദേഹം കണക്കാക്കിയത്. അതുകൊണ്ട് അവർക്ക് ദേശീയൈക്യം എന്ന സങ്കൽപ്പത്തിൽ യാതൊരു സ്ഥാനവുമില്ല. 'സത്യാർഥപ്രകാശം' എന്ന തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം ബുദ്ധമതം, ജൈനമതം, ഇസ്ലാംമതം, ക്രിസ്തുമതം എന്നിവയെല്ലാം കള്ളമതങ്ങളാണെന്നും അവയിലടങ്ങിയ വീക്ഷണഗതികളെ ആര്യസംസ്കാരവുമായി ഇണക്കിച്ചേർക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ അപായകരങ്ങളാണെന്നും അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. പ്രാർഥനാസമാജത്തിലെയും ബ്രഹ്മസമാജത്തിലെയും സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കർത്താക്കളെ അദ്ദേഹം കഠിനമായി ആക്ഷേപിച്ചു. അദ്ദേഹം എഴുതി: "ഈ സമാജങ്ങളിൽപ്പെട്ട ആളുകൾക്ക് ദേശസ്നേഹം കുറവാണ്. പല കാര്യങ്ങളിലും അവർ ക്രിസ്ത്യാനികളെ അനുകരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. വിവാഹം, മിശ്രവിവാഹം മുതലായവയെ സംബന്ധിച്ചുള്ള നിയന്ത്രണവ്യവസ്ഥകൾ പോലും അവർ മാറ്റിയിരിക്കുന്നു..... അവർ യാതൊരു വകതിരിവുമില്ലാതെ തിന്നുകയും കുടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. യൂറോപ്യന്മാർ, മുഹമ്മദീയർ, ജാതിയിൽ നിന്നും ഭ്രഷ്ടരാക്കപ്പെട്ടവർ മുതലായവരുടെ കൂടെയിരുന്നുകൊണ്ടു പോലും അവർ തിന്നുകയും കുടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു."[12]

ദയാനന്ദസരസ്വതി ക്രിസ്തു, മുഹമ്മദ് തുടങ്ങിയ പ്രവാചകന്മാരുടെ ഉൽബോധനങ്ങളെ മാത്രമല്ല, മധ്യകാലഘട്ടത്തിൽ ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരികപാരമ്പര്യത്തെ പുഷ്ടിപ്പെടുത്തിയ കബീർ, നാനാക്ക്, ചൈതന്യൻ തുടങ്ങിയ ഭക്തിപ്രസ്ഥാന നേതാക്കന്മാരുടെ ആദർശങ്ങളെപ്പോലും അധിക്ഷേപിച്ചു. ബ്രഹ്മസമാജത്തെ എതിർക്കാൻ അദ്ദേഹം പറഞ്ഞ ഒരു കാരണം ഇതായിരുന്നു: "ബ്രഹ്മസമാജത്തിന്റെ വിശുദ്ധ

12. Swami Dayananda Saraswathi: The Light of Truth, P. 432-33.

ഗ്രന്ഥത്തിൽ ക്രിസ്തുവിനെയും മോസസ്സിനെയും മുഹമ്മദിനെയും നാനാക്കിനെയും ചൈതന്യനെയും പുണ്യപുരുഷന്മാരുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഉൽപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, പ്രാചീനകാലത്തെ മഹർഷിമാരുടെയും യോഗിവര്യന്മാരുടെയും കൂട്ടത്തിൽ നിന്ന് ഒരൊറ്റ പേർ പോലുമില്ല. തങ്ങളുടെ വിശുദ്ധഗ്രന്ഥത്തിൽ പുണ്യപുരുഷന്മാരെന്ന് രേഖപ്പെടുത്തപ്പെട്ട ആളുകൾ പഠിപ്പിച്ച അതേ വിശ്വാസങ്ങൾ തന്നെയാണ് അവർക്കും ഉണ്ടായിരുന്നതെന്ന് ഇതിൽ നിന്ന് അനുമാനിക്കാം."[13]

വേദങ്ങളിലേക്കു മടങ്ങുക!

"വേദങ്ങളിലേക്കു മടങ്ങുക" എന്ന പുനരുദ്ധാനമുദ്രാവാക്യം കൊണ്ട് ജനങ്ങളുടെ ദേശാഭിമാനത്തെ തട്ടിയുണർത്താനാണ് ദയാനന്ദനും അദ്ദേഹം 1875ൽ സ്ഥാപിച്ച ആര്യസമാജവും പരിശ്രമിച്ചത്. വേദങ്ങൾ ദൈവത്തിൽ നിന്നുണ്ടായവയാണെന്നും അതിനാൽ അവ കുറ്റമറ്റവയാണെന്നും അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. അവയിൽ ഭൂതകാലത്തിലെ ജ്ഞാനം മാത്രമല്ല, ഭാവിയിലെ ജ്ഞാനവും അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. വേദങ്ങൾ അംഗീകരിക്കുകയെന്നുവെച്ചാൽ സത്യം മുഴുവനും അംഗീകരിക്കുക എന്നാണർഥം. വേദവാക്യങ്ങളും യുക്തിവിചാരവും തമ്മിൽ വൈരുധ്യമുണ്ടാകുന്ന ഘട്ടങ്ങളിൽ റാം മോഹൻ റായിയും റാനഡെയും യുക്തിയെ ആശ്രയിക്കാനാണ് ഇഷ്ടപ്പെട്ടിരുന്നത്. ദയാനന്ദസരസ്വതിയാകട്ടെ, ഏതു പ്രശ്നത്തിലും അന്തിമവിധി നൽകുന്നത് വേദങ്ങളാണെന്നു വിശ്വസിച്ചു. തന്റെ വിശ്വാസപ്രമാണത്തെ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ വിശദീകരിച്ചു: "ജ്ഞാനത്തിന്റെയും മതപരമായ സത്യങ്ങളുടെയും ഉറവിടമായ നാലു വേദങ്ങൾ ദൈവത്തിന്റെ വാക്കാണെന്ന് ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു. മന്ത്രസംഹിത എന്നറിയപ്പെടുന്ന ഭാഗം മാത്രമാണവ. തെറ്റായ യാതൊന്നും അവയിലില്ല. തികച്ചും ആധികാരികങ്ങളാണവ. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, അവയുടെ ആധികാരികത തെളിയിക്കാൻ മറ്റൊരു ഗ്രന്ഥത്തിന്റെയും ആവശ്യമില്ല. സൂര്യനോ വിളക്കോ അതിന്റെ വെളിച്ചംകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചത്തിലെ ഭൂമി തുടങ്ങിയ വസ്തുക്കളെയെന്നപോലെ സ്വന്തം പ്രകൃതിയെയും വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. അതുപോലെയാണ് വേദങ്ങളും."[14]

റാം മോഹൻ റായിയും മറ്റു സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കർത്താക്കളും ജാതിമതവ്യത്യാസങ്ങളെ എതിർത്തപ്പോൾ ദയാനന്ദസരസ്വതി പഴയ ജാതികർമങ്ങളെയും കാലഹരണപ്പെട്ട ചാതുർവർണ്യത്തെയും വർണവ്യവ

13. Ibid. P. 482.
14. Ibid, P. 657

സ്ഥയിലെ ആചാരങ്ങളെയും പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. വർണ വ്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ചുള്ള അപസ്തംഭ സൂത്രങ്ങളിലെ വാദഗതി അദ്ദേഹത്തിന് സ്വീകാര്യമായിരുന്നു. ഈ സൂത്രങ്ങൾ പ്രകാരം, "താണവർഗത്തിൽപ്പെട്ട ഒരാൾ ധാർമികജീവിതം നയിക്കുകയാണെങ്കിൽ ഉയർന്ന വർഗത്തിന്റെ നിലവാരത്തിലേക്ക് ഉയർന്നേക്കാം. ആ പദവി അയാൾക്ക് ലഭിക്കുകയും വേണം. അതുപോലെ പാപപങ്കിലമായ ജീവിതമാണ് നയിക്കുന്നത് എങ്കിൽ താണവർഗത്തിന്റെ നിലവാരത്തിലേക്ക് അധഃപതിക്കുകയും ചെയ്യും. അയാളെ താണവർഗക്കാരനായി കണക്കാക്കേണ്ടതുമാണ്." പക്ഷേ, ധാർമികജീവിതം എന്നുവെച്ചാൽ ഓരോ വ്യക്തിയും സ്വന്തം വർണത്തിനു വിധിക്കപ്പെട്ട കർമങ്ങൾ ചെയ്യുകയും മറ്റു വർണങ്ങളുമായി കൂടിക്കലരാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നാണർഥം. അതുകൊണ്ട് മേൽപ്പറഞ്ഞ സൂത്രങ്ങളെ ദയാനന്ദൻ ഇങ്ങനെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു: "ഈ നിയമം നടപ്പാക്കേണ്ടത് ഓരോ വർണത്തിന്റെയും കലർപ്പുചേരാത്ത പരിശുദ്ധിയെ കാത്തുരക്ഷിച്ചുകൊണ്ടാണ്. ഓരോ വർണവും അതിലെ അംഗങ്ങളാവാനാവശ്യമായ എല്ലാ യോഗ്യതകളോടും കൂടിയ വ്യക്തികളടങ്ങിയതാണ്. എന്നുവെച്ചാൽ, ക്ഷത്രിയനോ വൈശ്യനോ ശൂദ്രനോ ബ്രാഹ്മണവർഗത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കാനോ ബ്രാഹ്മണനെന്ന നിലയ്ക്ക്, ജീവിതം നയിക്കാനോ അനുവാദമില്ല. അതുപോലെ ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യൻ, ശൂദ്രൻ എന്നീ വർണങ്ങൾ കലർപ്പുകൂടാതെ നിലനിൽക്കണം. ചുരുക്കത്തിൽ, വർണങ്ങളുടെ സമ്മിശ്രം പാടില്ല. പരസ്പരം കൂടിക്കലാരിതിരുന്നാൽ യാതൊരു വർണവും അധഃപതിക്കുകയോ പൊതുജനദൃഷ്ടിയിൽ അധിക്ഷേപാർഹമായിത്തീരുകയോ ചെയ്യുകയില്ല."[15] വ്യത്യസ്ത വർണങ്ങളിൽ പെട്ടവർ തമ്മിലുള്ള വിവാഹബന്ധങ്ങൾക്കെതിരായി ദയാനന്ദൻ തന്റെ ശബ്ദമുയർത്തി. ഓരോ വ്യക്തിയും സ്വന്തം വർണത്തിൽപ്പെട്ടവരെ മാത്രമേ വിവാഹം കഴിക്കാൻ പാടുള്ളൂ എന്ന് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, "അങ്ങനെയായാലേ, അങ്ങനെയായാൽ മാത്രമേ, ജനങ്ങൾ താന്താങ്ങളുടെ വർണങ്ങൾക്കു വിധിക്കപ്പെട്ട ചുമതലകൾ വിശ്വാസപൂർവ്വം നിർവഹിക്കുകയും അങ്ങനെ പൂർണമായ രഞ്ജിപ്പ് കൈവരുത്തുകയും ചെയ്യുകയുള്ളൂ."[16]

സങ്കുചിതദേശീയത്വം

എന്നാൽ, യാഥാസ്ഥിതിക പുരോഹിതന്മാരുടെ എല്ലാ വാദങ്ങളും വകവെച്ചു കൊടുക്കാൻ ദയാനന്ദസരസ്വതി തയ്യാറായിരുന്നില്ല. ഹിന്ദുമ

15. Ibid, P. 89.
16. Ibid, P. 90.

തത്തെ പുനരുദ്ധരിക്കണമെങ്കിൽ ചില മാറ്റങ്ങൾ ആവശ്യമാണെന്ന് അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, അനേകം ദൈവങ്ങളെ പൂജിക്കുന്നതു ശരിയല്ലെന്ന് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. എല്ലാ ഹിന്ദുക്കളും സൃഷ്ടിസ്ഥിതി സംഹാരങ്ങളുടെ കർത്താവായ ഏകദൈവത്തിൽ വിശ്വസിക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം ഉൽബോധിപ്പിച്ചു. ദൈവം നിരാകാരനാണ്. അതുകൊണ്ട് വിഗ്രഹാരാധനയെ അദ്ദേഹം നിരാകരിച്ചു. വൈദികധർമങ്ങൾക്കു പൊരുത്തപ്പെടാത്ത ചില സാമൂഹ്യാചാരങ്ങളെയും അദ്ദേഹം എതിർത്തു. സ്ത്രീകളുടെയും താണ ജാതിക്കാരായ ഹിന്ദുക്കളുടെയും പദവി ഉയർത്താൻ വേണ്ടി അവർക്ക് വിദ്യാഭ്യാസം നൽകണമെന്ന് അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടു. എന്നാൽ, ഇത്തരം പരിഷ്ക്കാരങ്ങളുടെ ഉന്നം ഹിന്ദുമതത്തെ കൂടുതൽ സുശക്തമാക്കുക എന്നതായിരുന്നു. ആര്യസമാജം ദയാനന്ദന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ഹിന്ദുക്കളുടെ ഏകീകരണത്തിനു വേണ്ടി മാത്രമല്ല, മറ്റു മതക്കാരെ ഹിന്ദുമതത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്യുവാനും പരിശ്രമങ്ങൾ നടത്തി. മതപരിവർത്തനത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള പ്രചാരവേലകൾ മുസ്ലീങ്ങൾക്കും ക്രിസ്ത്യാനികൾക്കുമിടയിൽ എതിർപ്പുകളുളവാക്കി. രാജ്യത്തിന്റെയും ജനങ്ങളുടെയും പൊതുതാൽപ്പര്യങ്ങൾക്കു വേണ്ടിയുള്ള യോജിച്ച സമരങ്ങൾക്ക് ഇത് തടസ്സമായിത്തീർന്നു. നെഹ്റുവിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ആര്യസമാജം "നിശ്ചലവും പ്രതിരോധാത്മകവുമായ ഹിന്ദുമതത്തെ അക്രമണാത്മകമായ ഒരു മിഷനറിമതമാക്കാനുള്ള ശ്രമമായിരുന്നു. ഹിന്ദുമതത്തെ പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു അതിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. ദേശാഭിമാനത്തിന്റെ നിറമാണ് ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന് അല്പം ശക്തി നൽകിയത്. ശരിക്കുപറഞ്ഞാൽ, ഹിന്ദുദേശീയത്വത്തിന്റെ തലപൊക്കലായിരുന്നു അത്. ഹിന്ദു ദേശീയത്വമായതുകൊണ്ടു തന്നെ അതിന് ഇന്ത്യൻ ദേശീയത്വമായിത്തീരാൻ വിഷമം നേരിടുകയും ചെയ്തു."[17]

ആര്യസമാജം ആരംഭം മുതൽക്കേ ദേശീയപ്രബുദ്ധതയുടെ ഒരു സങ്കുചിതഭാവത്തെയാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്തത്. കോളനിമേധാവിത്വത്തിനെതിരായ നിലപാടുകൾ മാത്രമല്ല, ഇസ്ലാമികവിരുദ്ധവും ക്രൈസ്തവവിരുദ്ധവുമായ പരിപാടികളും അത് സ്വീകരിച്ചു. എങ്കിലും, ഹിന്ദുക്കളിലൊരു വിഭാഗത്തെ, പ്രത്യേകിച്ചും ഇടത്തരക്കാരെ, ആവേശഭരിതരാക്കുവാനും ധാരാളം ദേശാഭിമാനികളെ സ്വന്തം സരണിയിലേക്ക് ആകർഷിക്കുവാനും അതിനു കഴിഞ്ഞു. പക്ഷേ, ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ എല്ലാ വശങ്ങളെയും കാത്തുരക്ഷിക്കാനും മറ്റെല്ലാ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളെയും എതിർക്കാനും ശ്രമിച്ചതുകൊണ്ട് അത് ദേശീയപ്രബുദ്ധതയെ പരിമിതമാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ദേശീയൈക്യത്തോടുള്ള അതിന്റെ വിഭാഗീ

17. Jawaharlal Nehru: Glimpses of World History, P. 436.

യമായ സമീപനവും മുസ്ലീങ്ങളോടും ക്രിസ്ത്യാനികളോടുമുള്ള വിരോധവും സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ മുന്നേറ്റത്തെ തടസ്സപ്പെടുത്തുകയാണ് ചെയ്തത്.

ബ്രഹ്മവിദ്യാസംഘം

ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ മറ്റൊരു പുനരുത്ഥാനപ്രസ്ഥാനമാണ് 1882ൽ മദിരാശിയിൽ സ്ഥാപിതമായ തിയോസഫിക്കൽ സൊസൈറ്റി അഥവാ, ബ്രഹ്മവിദ്യാസംഘം. നിഗൂഢങ്ങളും ഇന്ദ്രിയാതീതങ്ങളുമായ മാന്ത്രിക ശക്തികൾ അവകാശപ്പെട്ട മദാംബ്ലവാത്സ്കിയെന്ന ഏഷ്യൻ വനിതയും അവരുടെ അമേരിക്കൻ സ്നേഹിതൻ കേണൽ ഓൽക്കോട്ടും കൂടിയാണ് ഈ പ്രസ്ഥാനമാരംഭിച്ചത്. താൻ ഇത്തരമൊരു സംരംഭത്തിനൊരുങ്ങിയത് തിബത്തിലെങ്ങോ ഉള്ള അദൃശ്യരായ ചില ഗുരുവരന്മാരുടെ കല്പനയനുസരിച്ചാണ് എന്ന് മദാംബ്ലവാത്സ്കി അവകാശപ്പെടുകയുണ്ടായി. അവർക്ക് തന്റെ നിഗൂഢമായ ആത്മീയശക്തി കൊണ്ട് ആ ഗുരുവരന്മാരുമായി സമ്പർക്കം പുലർത്താനും അവരിൽനിന്ന് രഹസ്യസന്ദേശങ്ങൾ വരുത്തുവാനും സാധിച്ചിരുന്നുവത്രേ. തീയോസഫിക്കൽ സൊസൈറ്റി മതപ്രചരണത്തോടൊപ്പം നിഗൂഢമായ ഒരുതരം മന്ത്രവാദവും കൊണ്ടു നടന്നു. മദാംബ്ലവാത്സ്കി തന്റെ ചില "അത്ഭുതസിദ്ധികൾ" പ്രയോഗിച്ചുകൊണ്ട് ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിനപ്പുറത്തുള്ള ആധ്യാത്മികരഹസ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചും ഭൂതപ്രേതാദികളെക്കുറിച്ചും ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രചാരവേലകൾ നടത്താൻ തുടങ്ങി. മൃദുലചിത്തരായ ജനങ്ങളെ ആകർഷിക്കാനും ചുറുചുറുക്കുള്ള പലരെയും ബ്രഹ്മവിദ്യാസംഘത്തിന്റെ പ്രവർത്തകന്മാരാക്കി അണിനിരത്താനും അവർക്കു സാധിച്ചു. സ്വാമി വിവേകാനന്ദന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, അമേരിക്കയുടെ ആധ്യാത്മികാശയങ്ങളെ ഇന്ത്യയുടെ മേൽ വെച്ചുകെട്ടാനുള്ള ഒരു ശ്രമമായിരുന്നു ഇത്. "പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിലെ അഭ്യസ്തവിദ്യരായ ജനങ്ങളുടെ മനസ്സിൽ ഭാരതീയചിന്ത, പണ്ഡിതമ്മന്യത്വം, ഉള്ളംകൈയിൽ നിന്ന് മാങ്ങയെടുത്തു കാണിക്കുന്ന ഫക്കീർ വിദ്യകൾ മുതലായവയെല്ലാം ഒന്നിച്ചു കൂടിക്കലർന്നാണ് കിടന്നിരുന്നത്. ഇതു മാത്രമാണ് ബ്രഹ്മവിദ്യാസംഘക്കാർ ഹിന്ദുമതത്തിന് നൽകിയ സഹായം."[18]

ഇതിനെപ്പറ്റി ഡി.എസ്. ശർമ്മയ്ക്ക് രസകരമായ ഒരു കഥ പറയാനുണ്ട്: "നിഗൂഢതയിൽ നിന്ന് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന കത്തുകൾ കാണിക്കുക, ശൂന്യതയിൽ നിന്ന് ചില ഭൗതികവസ്തുക്കൾ ഉണ്ടാക്കുക, ആത്മീയ ഗുരുക്കളിൽ നിന്ന് രഹസ്യസന്ദേശങ്ങൾ നേടുക മുതലായവയാണ് ഇവ

18. Swami Vivekanda: Collected Works, Vol. IV. P. 263-65.

യിൽ ചില പ്രതിഭാസങ്ങൾ. ഈ പ്രതിഭാസങ്ങളും കത്തുകളും മറ്റും ശരിക്കുള്ളവയാണെന്നാണ് ബ്രഹ്മവിദ്യാസംഘക്കാർ വിശ്വസിച്ചത്. എന്നാൽ, അവയുടെ ഉറവിടത്തെപ്പറ്റി ചിലർ സംശയം പ്രകടിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങി. അങ്ങനെയാണ് ലണ്ടനിലെ ഫിസിക്കൽ റിസർച്ച് സൊസൈറ്റി ഈ വസ്തുതകളെപ്പറ്റി അന്വേഷിച്ച് ഒരു റിപ്പോർട്ടയക്കാൻ റിച്ചാർഡ് ഹോഡ്ഗ്സൻ എന്നൊരാളെ നിയോഗിച്ചയച്ചത്. അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയിൽ വന്ന് തെളിവുകൾ ശേഖരിക്കുകയും സാക്ഷികളെ വിസ്തരിക്കുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹം റിപ്പോർട്ടു ചെയ്തത് ഈ കത്തുകളെല്ലാം മദാം ബ്ലവത്സ്ക്കി തന്നെ കെട്ടിച്ചമച്ചവയാണ് എന്നത്രേ! ബ്ലവാത്സ്ക്കി ഒരു നാട്യക്കാരിയും കൗശലക്കാരിയും ആണെന്നും ഓൽക്കോട്ടും മറ്റും അവരുടെ വലയിൽ കുടുങ്ങുകയാണുണ്ടായതെന്നും അദ്ദേഹം അറിയിച്ചു. ഈ ഘട്ടത്തിൽ, നിർഭാഗ്യവശാൽ, മദാം ബ്ലവാത്സ്ക്കി രോഗബാധിതയായി പെട്ടെന്ന് ഇന്ത്യവിട്ടു പോവാൻ നിർബദ്ധയായി."[19]

ആനിബസന്റ്

എന്നാൽ, ഇന്ത്യ വിട്ടതിനുശേഷവും മദാം വെറുതെയിരുന്നില്ല. അവർ ഇംഗ്ലണ്ടിൽ സ്ഥിരതാമസമാക്കി "അർഹരായ ശിഷ്യന്മാർക്ക്" രഹസ്യമായി മന്ത്രവാദപാഠങ്ങൾ പഠിപ്പിച്ചു കൊടുക്കാൻ തുടങ്ങി. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് യുക്തിവാദം, സ്വതന്ത്രചിന്ത, ഫാബിയൻ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ മുതലായവയിലൂടെ സുപ്രസിദ്ധയായിത്തീർന്ന ഐറിഷ് വനിത മിസിസ്സ് ആനിബസന്റ് മനസ്സ് മാറി മദാം ബ്ലവാത്സ്ക്കിയുടെ ശിഷ്യയായിത്തീർന്നത്. തിയോസഫി പ്രചരിപ്പിക്കുകയെന്ന ഉദ്ദേശ്യത്തോടെ അവർ 1863ൽ ഇന്ത്യയിൽ വന്നുചേർന്നു. അതോടെ ബ്രഹ്മവിദ്യാസംഘത്തിന് ഒരു പുതിയ ജീവൻ കിട്ടി. ആനിബസന്റ് ഇന്ത്യയെ തന്റെ സ്വദേശമായി അംഗീകരിച്ചു. അവരുടെ പ്രസംഗങ്ങളും ലേഖനങ്ങളും ഒട്ടനവധി ഹിന്ദു ബുദ്ധിജീവികളെ ആകർഷിച്ചു. 1933ൽ ചരമം പ്രാപിക്കുന്നതുവരെ അവർ ഹിന്ദുമതവുമായി ഇണക്കിച്ചേർത്തുകൊണ്ടുള്ള ബ്രഹ്മവിദ്യ പ്രചരിപ്പിക്കാനും ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ രാഷ്ട്രീയബോധം വളർത്താനും ഉത്സാഹപൂർവം പ്രവർത്തിച്ചു. നെഹ്റു ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, "ഇടത്തരക്കാരായ ഹിന്ദുക്കൾക്ക് തങ്ങളുടെ ആത്മീയവും ദേശീയവുമായ പൈതൃകത്തിൽ ആത്മവിശ്വാസം വർധിപ്പിക്കാൻ മിസിസ്സ് ആനിബസന്റിന്റെ സ്വാധീനം ശക്തിമത്തായിരുന്നു."[20]

19. D.S. Sarma: Hinduism Through the Ages, P. 114.
20. Jawaharlal Nehru: Discovery of India, P. 343.

വർഗം, ജാതി, ലിംഗം, നിറം എന്നിവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾ വകവെയ്ക്കാതെ മനുഷ്യരാശിയുടെ സാർവലൗകിക സാഹോദര്യത്തിനുവേണ്ടി ഒരു കേന്ദ്രം സ്ഥാപിക്കുക, മതങ്ങൾ, തത്വ ചിന്ത, ശാസ്ത്രം എന്നിവയുടെ താരതമ്യപഠനം പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുക, പ്രകൃതിയുടെ വർണനാതീതമായ നിയമങ്ങളെയും മനുഷ്യനിൽ അന്തർലയിച്ചുകിടക്കുന്ന ശക്തികളെയും അന്വേഷിക്കുക എന്നിവയാ യിരുന്നു തിയോസഫിസ്റ്റുകളുടെ പ്രഖ്യാപിതലക്ഷ്യം. എല്ലാ മതങ്ങളു ടെയും പൂർണവും പരിശുദ്ധവുമായ അംശങ്ങളെ ആനിബസന്റ് ഉൾക്കൊള്ളാൻ ശ്രമിച്ചു. എങ്കിലും, അവരുടെ അടിസ്ഥാനവീക്ഷണഗതി ഹിന്ദുമതത്തിന്റേതായിരുന്നു. അവർ പ്രഖ്യാപിക്കുകയുണ്ടായി: "ലോക ത്തിലെ മതങ്ങൾക്കിടയിൽ ഹിന്ദുമതത്തെപ്പോലെ ഇത്ര പരിപൂർണവും ഇത്ര ശാസ്ത്രീയവും ഇത്ര തത്വചിന്താനിർഭരവും ഇത്ര അധ്യാത്മിക വുമായ മറ്റൊരു മതം കാണുന്നില്ല. നിങ്ങൾ അതിനെ കൂടുതൽ അറി യുംതോറും കൂടുതൽ ഇഷ്ടപ്പെടും; കൂടുതൽ മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കു ന്തോറും കൂടുതൽ അഗാധതയിൽ അതിനെ വിലമതിക്കും." അവർ വീണ്ടും പറഞ്ഞു: "അബദ്ധം പിണയേണ്ട, ഹിന്ദുമതം കൂടാതെ ഇന്ത്യയ്ക്ക് ഭാവിയില്ല. ഇന്ത്യയുടെ വേരുകൾ ആണ്ടിറങ്ങി നിൽക്കുന്ന മണ്ണാണ് ഹിന്ദുമതം. അതിൽനിന്ന് പറിച്ചെടുത്താൽ ഇന്ത്യ മണ്ണിൽ നിന്ന് പറിച്ചെടുത്ത മരത്തെപ്പോലെ അശക്തയായിത്തീരും".

ഹിന്ദുമതപുനരുദ്ധാരണം

ബിപിൻ ചന്ദ്രപാൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു: "കഴിഞ്ഞ കാലത്തെപ്പറ്റിയോ അതു വിട്ടേച്ചുപോയിട്ടുള്ള പൈതൃകങ്ങളെക്കുറിച്ചോ നാണിക്കുന്നതി നുപകരം അവയെപ്പറ്റി ശരിക്കും അഭിമാനിക്കാൻ വകയുണ്ടെന്നും തങ്ങ ളുടെ പഴയ യോഗിമാരും മഹർഷിവര്യന്മാരും ഏറ്റവും ഉന്നതമായ സത്യ ത്തിന്റെ വക്താക്കളായിരുന്നു എന്നും ഇന്ന് സങ്കടകരമാം വണ്ണം തെറ്റി ദ്ധരിക്കപ്പെട്ട തങ്ങളുടെ പഴയ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഏറ്റവും ഉന്നതമായ മാനുഷി കപ്രതിഭയുടെയും ജ്ഞാനത്തിന്റെയും കലവറയാണെന്നും നമ്മുടെ ജന ങ്ങൾക്ക് മനസ്സിലാക്കികൊടുത്തത് ബ്രഹ്മവിദ്യാസംഘമാണ്."[21].

തിയോസഫിക്കൽ സൊസൈറ്റി ഹിന്ദുമതത്തെ അതിന്റെ പൂർണ മായ രൂപത്തിൽ തന്നെ അംഗീകരിച്ചു. കാലഹരണപ്പെട്ട ആചാരാനു ഷ്ഠാനങ്ങളും കർമത്തെപ്പറ്റിയും പുനർജന്മത്തെപ്പറ്റിയും മറ്റുമുള്ള സിദ്ധാ ന്തങ്ങളും അവർ സ്വീകരിച്ചു. മുൻജന്മത്തിൽ താനൊരു ഹിന്ദുവായിരുന്നു എന്ന് ആനിബസന്റ് പലപ്പോഴും പറയാറുണ്ടായിരുന്നു. 1911ൽ ഇന്ത്യ

21. Bipinchandra Pal: Memories of My Life and Times of My Youth, P. 424.

യിൽ സാമ്രാജ്യവിരുദ്ധപ്രസ്ഥാനം ശക്തിപ്രാപിക്കാൻ തുടങ്ങിയ ഘട്ട ത്തിൽപോലും അവർ തന്റെ മുൻജന്മത്തെപ്പറ്റിയും പുനർജന്മത്തെപ്പറ്റി യുമുള്ള അന്വേഷണങ്ങളിൽ മുഴുകിയിരിക്കുകയായിരുന്നു. വർണാശ്രമ വ്യവസ്ഥയെപ്പോലും അവർ ന്യായീകരിച്ചു. ആര്യസമാജക്കാരെപ്പോലെ തന്നെ ബ്രഹ്മവിദ്യക്കാരും ചാതുർവർണ്യത്തെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ട് അതിലെ അവാന്തരവിഭാഗങ്ങൾ മാത്രം നീക്കം ചെയ്യണമെന്നാണ് വാദി ച്ചത്. ലജ്പത്റായി എഴുതി: "മിസിസ്സ് ബസന്റും അവരുടെ പ്രസ്ഥാ നവും പ്രധാന ജാതികൾക്കുള്ളിലുള്ള ഉൾപ്പിരിവുകൾക്കെതിരായി ശബ്ദ മുയർത്താൻ തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ഹിന്ദുക്കളുടെ മൗലികമായ വർണ വ്യവസ്ഥയെ ന്യായീകരിക്കുന്ന അവരുടെ നിലപാട് സമാജക്കാർ കൈക്കൊണ്ട നിലപാടുമായി ഒത്തുപോകുന്നതാണ്. സിദ്ധാന്തത്തിലാ ണെങ്കിലും ഇന്നത്തെ ജാതിവ്യവസ്ഥക്കെതിരായ ഒരു പ്രായോഗികാക്ര മണമാണത്. അധിക്ഷേപിക്കുക എന്നതിൽ കവിഞ്ഞ് ആര്യസമാജ ക്കാർക്കാകട്ടെ, സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കർത്താക്കൾക്കാകട്ടെ, പ്രായോഗിക മായി ഒന്നും ചെയ്യാൻ കഴിയില്ല. ഉപജാതികൾ അവസാനിപ്പിക്കുക എന്ന തായിരിക്കണം തുടക്കമെന്നാണ് രണ്ടു കൂട്ടരും പറയുന്നത്."[22]

എന്നാൽ, ആരംഭത്തിലുണ്ടായിരുന്ന ഇത്തരം അഭിപ്രായങ്ങളിൽ ചിലതെങ്കിലും ആനിബസന്റ് മാറ്റുകയുണ്ടായി. അവർ ജാതിവ്യവസ്ഥ ക്കെതിരായ ഒരു നിലപാട് സ്വീകരിക്കാൻ തുടങ്ങി. 1913ൽ അവർ ഇപ്ര കാരം പറഞ്ഞു: "ഞാൻ വ്യസനിക്കുന്നു. എങ്കിലും, പറയാൻ ഞാൻ നിർബദ്ധയായിത്തീരുകയാണ്. രാഷ്ട്രത്തിന്റെ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ജീവിതത്തിൽ കനത്ത ഉത്തരവാദിത്വങ്ങൾ ജനങ്ങളുടെ മേൽവന്നു വീണുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ ജാതിവ്യവസ്ഥക്ക് തുടരാൻ കഴിയുമെന്ന് ഞാൻ കരുതുന്നില്ല" യാഥാസ്ഥിതികത്വത്തിൽ നിന്നു പെട്ടെന്നുള്ള ഈ വ്യതിയാനം പിന്തിരിപ്പൻ ചിന്താഗതിക്കാർക്കിടയിൽ അമ്പരപ്പും പ്രതി കൂലമായ പ്രതികരണവുമുണ്ടാക്കി. പലരും ബ്രഹ്മവിദ്യാസംഘം വിട്ടു പോയി. ഏറെക്കുറെ ഒറ്റപ്പെട്ടുപോയ ബസന്റിന് കുറെക്കാലം തന്റെ മത പ്രചരണം തുടരാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ മുഴുകു കയും ഹോംറൂൾ പ്രസ്ഥാനം ശക്തിപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിക്കുകയുമാണ് അവർ ചെയ്തത്. ഹോംറൂൾ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രമുഖ നേതാക്കളിലൊ രാളായിരുന്നു അവർ. 1920ന് ശേഷം മഹാത്മാഗാന്ധി തന്റെ നിസ്സഹക രണപ്രസ്ഥാനം ആരംഭിച്ചപ്പോൾ ഹോംറൂൾ പ്രസ്ഥാനത്തിന് ജനങ്ങളെ ആകർഷിക്കാൻ കഴിയാതെയായി.

22. Lajpat Roy: Writings and Speeches, Vol. I. P. 48.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ തന്നെ വിവിധ സംസ്ഥാനങ്ങളിലായി മറ്റുചില യാഥാസ്ഥിതിക ഹിന്ദു സംഘടനകളും ഉടലെടുക്കുകയുണ്ടായി. 1902ൽ ദൽഹിയിൽ ചേർന്ന ഒരു സമ്മേളനത്തിൽ ഈ പ്രാദേശിക സംഘടനകളെല്ലാം ഭാരതധർമമഹാമണ്ഡലം എന്നപേരിൽ ഒരു അഖിലേന്ത്യാ സംഘടനയായി സംയോജിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. പ്രസ്തുത സംഘടന സനാതന ധർമത്തിനു വേണ്ടിയാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്. ഒട്ടേറെ നാട്ടുരാജാക്കന്മാരും പണക്കാരായ ഭൂവുടമകളും മദൻമോഹനമാളവ്യയെപ്പോലുള്ള ഹിന്ദു വിദ്യാഭ്യാസ വിചക്ഷണന്മാരും അതിനു പിന്തുണനൽകി. ഈ ഘട്ടത്തിൽ തന്നെയാണ് ശ്രീരാമകൃഷ്ണ പരമഹംസന്റെയും സ്വാമി വിവേകാനന്ദന്റെയും നേതൃത്വത്തിൽ ഇന്ത്യയൊട്ടുക്കും അലയടിച്ച ഒരു പുതിയ പ്രസ്ഥാനം ഉയർന്നുവന്നത്.

33. സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ

1857ലെ കലാപത്തിനുശേഷം ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ വിവിധ സമുദായങ്ങൾക്കിടയിൽ ഭിന്നിപ്പുളവാക്കാനും മതസ്പർധകൾ കുത്തിപ്പൊക്കാനും പറ്റിയ ഒരു നയമാണ് മനഃപൂർവം അവലംബിച്ചുപോന്നത്. മതങ്ങൾ തമ്മിലും ജാതികൾ തമ്മിലുമുള്ള മത്സരങ്ങൾ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ ഒരു മുഖ്യഘടകമായിത്തീർന്നു. ആ ഘട്ടത്തിലാണ് കൽക്കത്തയ്ക്കടുത്ത് ദക്ഷിണേശ്വരിലെ അജ്ഞാതമായ ഒരു കാളീക്ഷേത്രത്തിലെ പുരോഹിതനായിരുന്ന ശ്രീരാമകൃഷ്ണൻ "എല്ലാ മതങ്ങളും ഒരേ വൃക്ഷത്തിന്റെ ശാഖകളാണെ"ന്ന ഒരു പുതിയ തത്വശാസ്ത്രവുമായി രംഗത്തുവന്നത്. "ഒരേ സ്വർണത്തിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തനാമരൂപങ്ങളോടു കൂടിയ പലതരം ആഭരണങ്ങളുണ്ടാക്കപ്പെടുന്നതുപോലെ നമ്മുടെ ഈശ്വരൻ വ്യത്യസ്തരാജ്യങ്ങളിലും വ്യത്യസ്ത കാലഘട്ടങ്ങളിലും പലതരത്തിൽ പൂജിക്കപ്പെടുന്നു. ചിലർ അവനെ പിതാവ് എന്നും മറ്റുള്ളവർ മാതാവ് എന്നും സ്നേഹത്തോടെ വിളിക്കുന്നു. എന്നാൽ, ഈ വ്യത്യസ്തരീതികളിലും വ്യത്യസ്തരൂപങ്ങളിലും പൂജിക്കപ്പെടുന്നത് ഒരേ ദൈവമാണ്."[1].

"മതം ദൈവത്തിലേക്കുള്ള മാർഗം മാത്രമാണ്, അതു വീടല്ല"[2] എന്ന കാര്യം ജനങ്ങൾ വിസ്മരിക്കുന്നു. മാർഗത്തെ ലക്ഷ്യമായി കാണുന്നതുകൊണ്ടാണ് വ്യത്യസ്തമതക്കാർ പരസ്പരം കലഹിക്കുന്നത്. പക്ഷേ, ശരിയാംവണ്ണം അനുഷ്ഠിക്കുകയാണെങ്കിൽ എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും സാരാംശം ഒന്നുതന്നെയാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, ദൈവമാണ് എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും ലക്ഷ്യം. ഹിന്ദുവിന്റെയും മുസ്ലീമിന്റെയും

1. Max Muller: Ramakrishna - His life and sayings, P. 162.
2. Romain Rolland: The life of Ramakrishna P. 191.

ക്രിസ്ത്യാനിയുടെയും ദൈവം ഒന്നു തന്നെയാണ്. രാമൻ, അല്ലാഹു, ദൈവം എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ പേരുകളിൽ വിളിക്കപ്പെടുന്നു എന്നേയുള്ളു. അതുകൊണ്ട് മതവ്യത്യാസങ്ങളുടെ പേരിൽ ഭിന്നിച്ചു നിൽക്കുന്നതു തെറ്റാണ്. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "എല്ലാ മതങ്ങളും – ഹിന്ദു മതവും ഇസ്ലാംമതവും ക്രിസ്തുമതവും എല്ലാം – ഞാൻ അനുഷ്ഠിച്ചു നോക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഹിന്ദുമതത്തിലെ വ്യത്യസ്തമാർഗങ്ങളും ഞാൻ പിന്തു ടർന്നു നോക്കിയിട്ടുണ്ട്. വ്യത്യസ്തമാർഗങ്ങളിലൂടെയാണെങ്കിലും എല്ലാ വരും ഒരേ ദൈവത്തിന്റെ അടുക്കലേക്കാണ് അടിവെച്ചുപോകുന്നത് എന്നു ഞാൻ മനസ്സിലാക്കിയിരിക്കുന്നു. നിങ്ങൾ ഒരിക്കലെങ്കിലും എല്ലാ വിശ്വാസങ്ങളെയും പരീക്ഷിച്ചുനോക്കണം; വ്യത്യസ്തങ്ങളായ എല്ലാ വഴികളിലൂടെയും സഞ്ചരിച്ചുനോക്കണം. എവിടെ നോക്കിയാലും ഹിന്ദു ക്കളും മുഹമ്മദീയരും ബ്രഹ്മമതക്കാരും വൈഷ്ണവന്മാരും മറ്റുള്ളവരും പരസ്പരം മത്സരിക്കുന്നത് ഞാൻ കാണുന്നു. കൃഷ്ണൻ എന്നു വിളി ക്കപ്പെടുന്നവർ തന്നെയാണ് ശിവനും മൂലശക്തിയും യേശുവും അല്ലാ ഹുവും എന്നും എല്ലാം ആയിരം പേരുകളോടുകൂടിയ രാമൻ തന്നെ യാണ് എന്നും അവർ ഒരിക്കലും മനസ്സിലാക്കുന്നില്ല."[3]

എന്തു പേരിട്ടുവിളിച്ചാലും ഈശ്വരനെ സാക്ഷാൽക്കരിക്കണമെങ്കിൽ ഭക്തി കൂടിയേ കഴിയൂ. ഈശ്വരഭക്തിയുണ്ടായാൽ വിവേകവും വൈരാ ഗ്യവും ജ്ഞാനവും എല്ലാം ഉണ്ടാവും. ഈശ്വരഭക്തിയാകട്ടെ, മനുഷ്യ സ്നേഹത്തിലൂടെയാണ് പ്രകടമാകുന്നത്. എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളിലും ദൈവത്തെ കാണുന്നവനാണ് യഥാർഥഭക്തൻ. മതമെന്തായാലും ലൗകി കങ്ങളായ നിസ്സാരതകളും കനകത്തിലും കാമിനിയിലും മറ്റുമുള്ള ആസ ക്തികളും പരിത്യജിച്ച് യഥാർഥ ഭക്തന്മാരാവാൻ ശ്രീരാമകൃഷ്ണൻ ജന ങ്ങളെ ഉൽബോധിപ്പിച്ചു.

ശ്രീരാമകൃഷ്ണൻ അക്ഷരജ്ഞാനമില്ലാത്ത ഒരു സാധാരണക്കാ രനായിരുന്നു. സംസ്കൃതം, ഇംഗ്ലീഷ് തുടങ്ങിയ ഭാഷകളൊന്നും അദ്ദേ ഹത്തിന് അറിഞ്ഞുകൂടായിരുന്നു. ഉപനിഷത്തുകളിലും വേദാന്തങ്ങളി ലുമടങ്ങിയ തത്വങ്ങളെപ്പറ്റി ഒരു സന്യാസിയിൽ നിന്ന് ഉപദേശരൂപേണ കിട്ടിയ അറിവേ അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. എങ്കിലും, അദ്ദേഹ ത്തിന്റെ ആത്മാർത്ഥതയും നിഷ്കളങ്കമായ ജീവിതരീതിയും തത്വചി ന്താപരമായ അന്തർവീക്ഷണവും ധനികദരിദ്രഭേദമന്യേ എല്ലാവരെയും ഒരുപോലെ കാണാനുള്ള അസാമാന്യമായ കഴിവും ബംഗാളി ബുദ്ധി ജീവികളുടെ ശ്രദ്ധയെ ആകർഷിച്ചു. ബ്രഹ്മസമാജത്തിന്റെ നേതാവായ കേശബ് ചന്ദ്രസെൻ തുടങ്ങിയ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കർത്താക്കളും ബങ്കിം

3. Swami Nikhilananda (Tr.): Gospel of Sri. Ramakrishna P. 480.

ചന്ദ്ര ചാറ്റർജി, ഗിരീഷ് ചന്ദ്രഘോഷ് തുടങ്ങിയ പ്രമുഖസാഹിത്യകാര ന്മാരും കലാകാരന്മാരും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആരാധകന്മാരായി മാറി. ദിവസം ചെല്ലുംതോറും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യന്മാരുടെ എണ്ണം വർധി ച്ചുകൊണ്ടുവന്നു. അവരിൽ ഏറ്റവുമധികം പ്രസിദ്ധിയാർജിച്ചത് പിന്നീട് വിവേകാനന്ദൻ എന്നപേരിൽ അറിയപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയ നരേന്ദ്രൻ എന്ന ഒരു ചെറുപ്പക്കാരനാണ്.

1863ൽ കൽക്കത്തയിലെ ഒരു ഇടത്തരം കുടുംബത്തിലാണ് നരേ ന്ദ്രൻ ജനിച്ചത്. ഒരു വിദ്യാർത്ഥിയായിരുന്ന കാലത്ത് ബ്രഹ്മസമാജ ത്തിന്റെ സ്ഥാപകനായ രാജാറാം മോഹൻ റായിയുടെയും റായിയുടെ സഹപ്രവർത്തകന്മാരുടെയും ആധുനികാശയങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ ആകർഷിച്ചു. 1881ൽ കോളേജിൽ പഠിക്കുന്ന കാലത്താണ് അദ്ദേഹം യോഗിവര്യനായ ശ്രീരാമകൃഷ്ണനെപ്പറ്റി കേട്ടത്. ഒന്നു നേരിട്ടു കാണാൻ വേണ്ടി അദ്ദേഹം ദക്ഷിണേശ്വരിലേക്ക് പോയി. അന്ന് അദ്ദേഹത്തിന് പതിനേഴോ പതിനെട്ടോ വയസ്സ് മാത്രമേ പ്രായമുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ.

കൂടിക്കാഴ്ചക്കിടയിൽ നരേന്ദ്രൻ പരമഹംസനോടു ചോദിച്ചു: “താങ്കൾ ദൈവത്തെ കണ്ടിട്ടുണ്ടോ?”

അതൊരു വല്ലാത്ത ചോദ്യമായിരുന്നു. പരമഹംസൻ ശാന്തസ്വര ത്തിൽ മറുപടി പറഞ്ഞു: “നിന്നെ കാണുന്നതുപോലെ തന്നെ ഞാൻ ദൈവത്തെയും കാണുന്നു.... ദൈവത്തെ കാണാൻ കഴിയും. ദൈവത്തെ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കാൻ കഴിയും. പക്ഷേ, ഇതിൽ ആർക്കാണ് താല്പര്യ മുള്ളത്? ആളുകൾ അവരുടെ ഭാര്യമാർക്കുവേണ്ടി, കുട്ടികൾക്കുവേണ്ടി, സമ്പത്തിനുവേണ്ടി, എത്രയൊക്കെ കഷ്ടപ്പാടാണ് അനുഭവിക്കുന്നത്! അവർ എത്രമാത്രം കണ്ണീരൊഴുക്കുന്നു! ദൈവത്തെ കാണാൻവേണ്ടി ഒരാൾ കണ്ണീരൊഴുക്കുകയാണെങ്കിൽ അവന് ദൈവത്തെ കണ്ടെത്താം.” ആ മറുപടി ചെറുപ്പക്കാരനായ നരേന്ദ്രന്റെ ആത്മാവിനെ ഇളക്കിമറിച്ചു. ഏറെക്കഴിയുന്നതിന് മുമ്പ് അദ്ദേഹം ശ്രീരാമകൃഷ്ണന്റെ ശിഷ്യത്വം സ്വീകരിച്ചു. നരേന്ദ്രനാഥ് ദത്ത് സ്വാമി വിവേകാനന്ദനായി മാറി.

തന്റെ ജീവിതത്തിന് പുതിയൊരർഥവും പുതിയൊരു ലക്ഷ്യവും നൽകിയ ഗുരുവിന്റെ മാഹാത്മ്യത്തെപ്പറ്റി സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ പിന്നീട് ഇങ്ങനെ പറയുകയുണ്ടായി: “അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളേക്കാൾ ആയിരം ഇരട്ടി മഹത്തരമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതം. ഉപനി ഷദ് വാക്യങ്ങളുടെ ജീവനുള്ള ഒരു വ്യാഖ്യാനമായിരുന്നു അദ്ദേഹം. ഉപ നിഷത്തുകളുടെ മനുഷ്യരൂപത്തിലുള്ള സാരാംശം. ആ അതുല്യമായ പൂർണത, തന്നെത്താൻ ന്യായീകരിക്കാൻ നിൽക്കാത്ത എല്ലാറ്റിനോടു മുള്ള ആ അത്ഭുതകരമായ കാരുണ്യം, ബന്ധനത്തിൽ കിടക്കുന്ന മനു ഷ്യനോടുള്ള ആ തീവ്രമായ സഹതാപം - ലോകത്തിൽ മറ്റൊരിടത്തും

അതു നിലനിൽക്കുന്നില്ല. പുരുഷനും സ്ത്രീയും തമ്മിലും ധനികനും ദരിദ്രനും തമ്മിലും അഭ്യസ്തവിദ്യനും നിരക്ഷരനനും തമ്മിലും ബ്രാഹ്മണനും ചണ്ഡാലനും തമ്മിലും ഉള്ള എല്ലാ വ്യത്യാസങ്ങളും തുടച്ചു നീക്കാൻ വേണ്ടി അദ്ദേഹം ജീവിച്ചു.... പാശ്ചാത്യസംസ്കാരവും പൗരസ്ത്യസംസ്കാരവും തമ്മിൽ കൂട്ടിയിണക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് അദ്ദേഹം വന്നത്. മതസംശ്ലേഷണത്തിന്റെ ഇത്രയും മഹാനായ, ഇത്രയും അതിശയനീയനായ, ഒരു ഗുരുവെ കഴിഞ്ഞ അനേകം നൂറ്റാണ്ടുകളായി ഇന്ത്യ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടില്ല."[4]

വിവേകാനന്ദൻ ഒരു ധിഷണാശാലിയായിരുന്നു. പല നിലയിലും ഗുരുനാഥനേക്കാൾ പ്രഗത്ഭൻ. വിദ്യാർഥിയായിരുന്ന കാലത്തുതന്നെ അദ്ദേഹം ആധുനികശാസ്ത്രങ്ങളിലും ലോകചരിത്രത്തിലും തത്വചിന്തയിലും അസാധാരണമായ വൈഭവമാണ് പ്രദർശിപ്പിച്ചത്. സമകാലീന ചിന്തയും പുതിയ ബൂർഷ്വാസങ്കല്പങ്ങളും അദ്ദേഹത്തെ ആകർഷിച്ചു. അദ്ദേഹം ഫ്രഞ്ചു വിപ്ലവത്തിന്റെ നേതാക്കളിലൊരാളായ റോബെസ് പിയറുടെ ഒരു ആരാധകനായിരുന്നു. കൊളംബിയയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തെ അദ്ദേഹം അഭിവാദ്യം ചെയ്യുകയുണ്ടായി. ഇന്ത്യയുടെ മണ്ണിൽ ഉറച്ചുനിന്നുകൊണ്ട് തന്നെ അദ്ദേഹം ലോകത്തിലുണ്ടായിക്കൊണ്ടിരുന്ന പരിവർത്തനങ്ങളെ നോക്കിക്കണ്ടു. ഇന്ത്യയുടെ പുരോഗതി ലോകത്തിന്റെ പുരോഗതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. "ലോകമാകെ ഒന്നിച്ചു മുന്നോട്ടു പോവാതെ യാതൊരു പുരോഗതിയും സാധ്യമാവില്ല. വർഗപരമോ ദേശീയമോ ആയ ഇടുങ്ങിയ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഒരു പ്രശ്നത്തിനും പരിഹാരം കണ്ടെത്താനാവില്ലെന്ന് ദിവസം ചെല്ലുംതോറും കൂടുതൽ കൂടുതൽ വ്യക്തമായി വരികയാണ്."

1886ൽ ശ്രീരാമകൃഷ്ണൻ ഇഹലോകവാസം വെടിഞ്ഞു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി വിവേകാനന്ദൻ ജനങ്ങളിൽ നിന്ന് ഭിക്ഷ വാങ്ങി ഉപജീവനം കഴിച്ചുകൊണ്ട് അഞ്ചുകൊല്ലക്കാലം രാജ്യമൊട്ടുക്കും ചുറ്റിസഞ്ചരിച്ചു. ഇന്ത്യയുടെ വിസ്മയകരമായ വൈവിധ്യത്തിന്റെ അടിയിലുള്ള ഐക്യം കണ്ടെത്താൻ ഈ അനുഭവം അദ്ദേഹത്തെ സഹായിച്ചു. ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ ശക്തിയും ദൗർബല്യവും അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കി. ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ സാധാരണജനങ്ങൾ അജ്ഞതയുടെയും അന്ധവിശ്വാസത്തിന്റെയും അഗാധതയിൽ കഴിഞ്ഞുകൂടുകയാണെന്നും അവരുടെ വ്യക്തിത്വത്തെ ബ്രിട്ടീഷ് കോളനി മേധാവികളും ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിലെ ഉയർന്ന വർഗങ്ങളും അടിച്ചമർത്തുക

4. Swami Sharadananda: Sri. Ramakrishna - The Great Master P. XI.

യാണെന്നും അദ്ദേഹത്തിന് ബോധ്യമായി. ദാരിദ്ര്യത്തിന്റെ പ്രശ്നം പരിഹരിക്കാതെ, ജനങ്ങളെ ധാർമികമായും ബൗദ്ധികമായും ശക്തിപ്പെടുത്താതെ, സ്വന്തം കാലിൽ നിൽക്കാൻ അവർക്ക് കെൽപ്പു നൽകാതെ, യാതൊരു മതത്തിനും സജീവമായി നിലനിൽക്കാൻ കഴിയില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കി. ഒരു ഭിക്ഷുവായി അലഞ്ഞുതിരിയുന്നതിനിടയിലാണ് ദരിദ്രലക്ഷങ്ങളുടെ ജീവിതനിലവാരം ഉയർത്തുന്നതിനുള്ള കർമപരിപാടിക്ക് തന്റെ ദൗത്യത്തിൽ പ്രഥമസ്ഥാനം നൽകണമെന്ന് അദ്ദേഹം തീരുമാനിച്ചത്. പിന്നീട് എഴുതിയ ഒരു കത്തിൽ അദ്ദേഹം ഇപ്രകാരം പ്രസ്താവിച്ചു: "ദരിദ്രന്മാർക്ക് ജോലിയുണ്ടാക്കി കൊടുക്കാൻ ഭൗതികസംസ്കാരം മാത്രമല്ല, പരിഷ്കൃതജീവിതം പോലും ആവശ്യമാണ്. ഭക്ഷണം! ഭക്ഷണം! ഇവിടെ ലോകത്തിൽ ഭക്ഷണം നൽകാതെ സ്വർഗത്തിൽ ശാശ്വതാനന്ദം നൽകുന്ന ദൈവത്തിൽ എനിക്ക് വിശ്വാസമില്ല. ഇന്ത്യയെ ഉയർത്തണം. പാവങ്ങൾക്ക് ഭക്ഷണം നൽകണം. വിദ്യാഭ്യാസം പരത്തണം. പൗരോഹിത്യമെന്ന ദോഷം നീക്കം ചെയ്യണം. പൗരോഹിത്യം പാടില്ല. സാമൂഹ്യമർദനം പാടില്ല. കൂടുതൽ ഭക്ഷണം! എല്ലാവർക്കും കൂടുതൽ അവസരം!"[5]

വിവേകാനന്ദന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ രാജ്യത്തിന്റെ സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പുനരുത്ഥാനം കൂടാതെ ജനങ്ങളുടെ ആത്മീയപുനരുത്ഥാനം സാധ്യമല്ല. "അവർ ഭക്ഷണം ചോദിക്കുന്നു." അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "എന്നാൽ, നാം അവർക്കു നൽകുന്നത് കല്ലുകളാണ്. പട്ടിണി കിടക്കുന്ന ജനങ്ങൾക്ക് മതം നൽകുകയെന്നുവെച്ചാൽ അവരെ അപമാനിക്കുക എന്നർത്ഥമാണ്. പട്ടിണികിടക്കുന്ന ഒരാളെ മതതത്വങ്ങൾ പഠിപ്പിക്കുന്നത് അവന്റെ ആത്മാഭിമാനത്തിനു നേരെയുള്ള കയ്യേറ്റമാണ്." അവിശ്വാസികളുടെ ആത്മാക്കളെ രക്ഷിക്കാൻ വെമ്പൽകൊള്ളുന്ന മിഷനറിമാരോട് അദ്ദേഹം ചോദിച്ചു: "എന്തുകൊണ്ടാണ് നിങ്ങൾ അവരുടെ ശരീരങ്ങളെ പട്ടിണിയിൽ നിന്ന് രക്ഷിക്കാൻ ശ്രമിക്കാത്തത്?"

ജ്ഞാനവും ശക്തിയും

അതേസമയത്ത്, അദ്ദേഹം ജനങ്ങളുടെ വീഴ്ചകളെയും ദൗർബല്യങ്ങളെയും തൊട്ടുകൂടായ്മ, ജാതിമേധാവിത്വം, പുരോഹിതവൃത്തി, മതമർദനം എന്നിവയേയും ശക്തിയായി വിമർശിച്ചു. അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു: "നിങ്ങളെ അന്ധവിശ്വാസികളായ വിഡ്ഢികളായി കാണുന്നതിനേക്കാൾ ഉറച്ച നിരീശ്വരവാദികളായി കാണാനാണ് ഞാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നത്. കാരണം, നിരീശ്വരവാദി ജീവിക്കുന്നു. അവനെക്കൊണ്ട് എന്തെ

5. Selections from Swami Vivekanda, P. 862.

ങ്കിലും പ്രയോജനമുണ്ടായേക്കാം. എന്നാൽ, അന്ധവിശ്വാസം നില നിൽക്കുമ്പോൾ മസ്തിഷ്ക്കം മരിക്കുന്നു; മനസ്സ് മരവിക്കുന്നു; ജീവിത മാകെ അധഃപതിക്കുന്നു." മറ്റൊരിക്കൽ അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "ആരുടെ യെങ്കിലും വാക്കുകേട്ട് ഇരുപതുകോടി ദൈവങ്ങളിൽ അന്ധമായ വിശ്വാ സമർപ്പിക്കുന്നതിനേക്കാൾ നല്ലത് യുക്തിയെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ട് നിരീ ശ്വരവാദികളാവുകയാണ്."[6] ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങൾ ധൈര്യവും ആത്മ വിശ്വാസവും ആർജിക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം ആഗ്രഹിച്ചു. "ശക്തനായിരി ക്കുക! ദുർബലനാകാതിരിക്കുക! ധീരനാവുക! ഭീരുവാകാതിരിക്കുക" - ഇതായിരുന്നു ഇന്ത്യയിലെ യുവാക്കളോടുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആഹ്വാനം. അദ്ദേഹം ഉൽബോധിപ്പിച്ചത് ശക്തിയുടെയും പൗരുഷത്തി ന്റെയും സുവിശേഷമാണ്: "യാതൊന്നിനും തടഞ്ഞുനിർത്താൻ കഴി യാത്ത, ലക്ഷ്യം നേടാനുള്ള ശ്രമത്തിൽ ആവശ്യമാണെന്നു തോന്നി യാൽ സമുദ്രത്തിന്റെ അഗാധതകളിൽ മരണത്തെ നേരിടാൻ കഴിവുള്ള, ദൃഢചിത്തതയും ഉരുക്കുപോലുള്ള മാംസപേശികളും ഉറപ്പുള്ള ഞര മ്പുകളുമാണ് ഇന്ന് നമ്മുടെ രാജ്യത്തിനാവശ്യം". ഇത്തരം ഉൽബോധ നങ്ങൾ ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയജീവിതത്തിന്റെ നാഡികളിൽ ഒരു പുതിയ ചൈതന്യം കുത്തിവെയ്ക്കുകയും രാജ്യസ്നേഹത്തെ ഉന്നതമായ ഒരു ആധ്യാത്മിക് തലത്തിലേക്ക് ഉയർത്തുകയും ചെയ്തു.

വളർച്ചയുടെ ആദ്യത്തെ ഉപാധി സ്വാതന്ത്ര്യമാണെന്ന് വിവേകാന ന്ദൻ ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു വെച്ചാൽ സാമൂഹ്യമർദനത്തി ന്റെയും സാമ്പത്തിക ചൂഷണത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രീയാടിമത്തത്തിന്റെയും അഭാവം എന്നു മാത്രമല്ല അർഥം. പിന്നെയോ? സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നുവെ ച്ചാൽ "മറ്റുള്ളവർക്ക് ദ്രോഹമേൽപ്പിക്കാതെ നമ്മുടെ ഇച്ഛക്കനുസരിച്ച് നമ്മുടെ ശരീരവും ബുദ്ധിയും സമ്പത്തും ഉപയോഗിക്കുന്നതിനുള്ള നമ്മുടെ പ്രകൃതിദത്തമായ അവകാശമാണ്. സമൂഹത്തിലെ എല്ലാ അംഗ ങ്ങൾക്കും ഒരുപോലെ സമ്പത്തോ വിദ്യാഭ്യാസമോ അറിവോ നേടാനുള്ള അവസരമുണ്ടായിരിക്കണം."[7] പുരോഗമനപരങ്ങളായ ഇത്തരം ആശ യങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ അദ്ദേഹം ഗൂഢാർഥവാദം, മന്ത്രവാദം തുടങ്ങിയ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ എതിർക്കുകയും ചെയ്തു. "മന്ത്ര വാദത്തിലും ഗൂഢാർഥവാദത്തിലും മഹത്തായ സത്യങ്ങളുണ്ടായിരിക്കാം. എന്നാൽ, അവ നമ്മെ മിക്കവാറും നശിപ്പിച്ചു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. നാം വളരെയേറെ വിലപിച്ചുകഴിഞ്ഞു. ഇപ്പോൾ നമുക്കാവശ്യം മനുഷ്യനെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഒരു മതമാണ്. നിങ്ങളെ ദുർബലരാക്കി തീർക്കുന്നതെന്താ

6. Swami Vivekananda: Complete Works, Vol. III. P. 334.
7. Selections from Swami Vivekananda. PP. 561-94.

യാലും അതിനെ വിഷംപോലെ വർജിക്കുക. സത്യം ശക്തിദായകമാണ്. നിങ്ങളെ ദുർബലരാക്കുന്ന ഈ ഗൂഢാർഥവാദങ്ങളെ ഉപേക്ഷിക്കുക." മതത്തിൽ അഗാധമായ വിശ്വാസമാണ് വിവേകാനന്ദനുണ്ടായിരുന്നത്. എങ്കിലും, യുക്തിയെ അദ്ദേഹം ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചു. അന്ധവിശ്വാസം, ദൈവികമായ വെളിപാട്, ദിവ്യപ്രചോദനം കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാനം മുതലായവയെയെല്ലാം അദ്ദേഹം എതിർത്തു. "യഥാർഥമായ പ്രചോദനം യുക്തിക്കു നിരക്കുന്നതായിരിക്കും. യുക്തിക്കു നിരക്കാത്തത് പ്രചോദനമല്ല."

1897ൽ തന്റെ ഗുരുവിന്റെ സന്ദേശം കൂടുതൽ വിപുലമായും കൂടുതൽ സംഘടിതമായും പ്രചരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ജനങ്ങളെ ഉൽബുദ്ധരാക്കുന്നതിനുവേണ്ടി വിവേകാനന്ദൻ രാമകൃഷ്ണമിഷൻ എന്ന ഒരു സംഘടന രൂപവൽക്കരിച്ചു. ഈ സ്ഥാപനത്തിന്റെ കൊടിക്കീഴിൽ ശ്രീരാമകൃഷ്ണന്റെ ശിഷ്യന്മാർ മതപരവും ആത്മീയവും സാമൂഹ്യവുമായ രംഗങ്ങളിൽ ഇറങ്ങി പ്രവർത്തിക്കാൻ തുടങ്ങി.

രാമകൃഷ്ണമിഷൻ ഒരു മതസംഘടനയായിരുന്നില്ല. ശ്രീരാമകൃഷ്ണൻ ജനങ്ങളുടെ നന്മയ്ക്കുവേണ്ടി ഉൽബോധിപ്പിക്കുകയും സ്വന്തം ജീവിതത്തിൽ നടപ്പിൽ വരുത്തുകയും ചെയ്ത സത്യങ്ങളെ കൂടുതൽ വപുലമായ രീതിയിൽ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും അങ്ങനെ ജനങ്ങളുടെ ഭൗതികവും മാനസികവും ആത്മീയവുമായ പുരോഗതിയെ സഹായിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നതായിരുന്നു സംഘടനയുടെ ഉദ്ദേശ്യം. വിഭാഗീയതകൾ തീണ്ടാത്ത ഒരു സംഘടനയെയാണ് വിവേകാനന്ദൻ വിഭാവനം ചെയ്തത്. അതുകൊണ്ടാണ്, "എല്ലാ മതങ്ങളും നിത്യവും ശാശ്വതവുമായ ഒരേ മതത്തിന്റെ വിവിധ രൂപങ്ങൾ മാത്രമാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കിക്കൊണ്ട് വ്യത്യസ്തമതങ്ങളുടെ അനുയായികൾക്കിടയിൽ സൗഹാർദം കെട്ടിപ്പടുക്കുക" എന്നത് മിഷന്റെ ഒരു മുഖ്യകടമയാണ് എന്ന് നിഷ്കർഷിക്കപ്പെട്ടത്.

മതവും ശാസ്ത്രവും

വിവേകാനന്ദനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, മതം നിർജീവമോ അമൂർത്തമോ ആയിരുന്നില്ല. മറിച്ച്, അതൊരു പ്രായോഗിക കാര്യമായിരുന്നു. ഭൂരിപക്ഷക്കാരുടെ നന്മക്കും സന്തോഷത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള, ജനങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവും മതത്തിന്റെ സാമ്പത്തികവുമായ പുരോഗതിക്കുവേണ്ടിയുള്ള, പ്രായോഗിക പ്രവർത്തനമായിരുന്നു മതത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം. ആത്മശുദ്ധീകരണത്തിലൂടെയും ജനസേവനത്തിലൂടെയും ബ്രഹ്മവുമായി സാത്മ്യം പ്രാപിക്കുകയെന്നതാണ് മനുഷ്യന്റെ

പരമമായ ലക്ഷ്യം. മനുഷ്യനാണ് വിവേകാനന്ദന്റെ മതപരമായ കാഴ്ച പ്പാടിന്റെ കേന്ദ്രം. ദൈവത്തെ അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ട് സന്യാസം വരിച്ച അദ്ദേഹം അവസാനം മനുഷ്യനെയാണ് തന്റെ ലോകത്തിന്റെ കേന്ദ്ര മായി അംഗീകരിച്ചത്. മനുഷ്യനിൽ ദൈവത്തെ കണ്ടെത്താൻ അദ്ദേഹം ജനങ്ങളോട് ആഹ്വാനം ചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, ദൈവമെന്ന സങ്കല്പം പ്രകൃതിക്കും പ്രപഞ്ചത്തിനും മനുഷ്യനും അപ്പു റത്തുള്ള ഒരു ശക്തിവിശേഷത്തെയല്ല സൂചിപ്പിച്ചത്. "മുഴുവൻ പ്രപ ഞ്ചത്തിന്റെയും ആകെത്തുകയാണ് ദൈവം. പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളാൽ ഗ്രഹി ക്കപ്പെടുന്ന ദൈവമാണ് ഭൗതികസത്ത; ബുദ്ധിയാൽ ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്ന ദൈവമാണ് മനസ്സ്; ചൈതന്യം നോക്കിക്കാണുമ്പോൾ അവൻ ചൈത ന്യമായി കാണപ്പെടുന്നു. അവൻ ഭൗതികസത്തയല്ല; പക്ഷേ, ഭൗതിക സത്തയിൽ യഥാർഥമായി എന്തുണ്ടോ അതാണവൻ."[8]

അപ്പോൾ പിന്നെ ദൈവമെന്ന ഒരു പ്രത്യേകസങ്കൽപ്പത്തിന്റെ ആവ ശ്യമെന്താണ്? ഈ ചോദ്യത്തിനുള്ള വിവേകാനന്ദന്റെ മറുപടിയിതാണ്: "എന്നോട് പലരും ചോദിച്ചിട്ടുണ്ട്, എന്താണ് താങ്കൾ ദൈവം എന്ന പഴയ വാക്ക് ഉപയോഗിക്കുന്നത് എന്ന്. കാരണമിതാണ്: നമ്മുടെ ആവശ്യ ത്തിനു പറ്റിയ ഏറ്റവും നല്ല വാക്കാണത്. മനുഷ്യരാശിയുടെ മുഴുവൻ പ്രതീക്ഷകളും അഭിലാഷങ്ങളും സുഖങ്ങളും ആ ഒരു വാക്കിൽ കേന്ദ്രീ കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇപ്പോൾ അതു മാറ്റാൻ സാധിക്കില്ല. മഹത്തും പരിപാവനവുമായതെല്ലാം അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നു."

വിവേകാനന്ദന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ അനാദിയായി നിലനിൽക്കുന്ന പ്രപഞ്ചം ആരാലും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതല്ല. അതു സ്വയംഭൂവാണ്. ഏതോ ഒരു പ്രത്യേക ദൈവമാണ് ലോകത്തെ സൃഷ്ടിച്ചത് എന്ന വാദത്തെ അദ്ദേഹം പുച്ഛിച്ചു തള്ളി. "വ്യക്തിയുടെ രൂപത്തിലുള്ള ഒരു ദൈവമാണ് ലോകം സൃഷ്ടിച്ചത് എന്ന ആ ആശയം തെളിയിക്കാൻ സാധ്യമല്ലെന്ന് നാം ആദ്യം തന്നെ കണ്ടുകഴിഞ്ഞു. ഇക്കാലത്ത് ഏതെങ്കിലും ഒരു കുട്ടിക്ക് ഇത് വിശ്വസിക്കാൻ കഴിയുമോ? ഒരു കുംഭകാരൻ ഘടം സൃഷ്ടി ക്കുന്നതുകൊണ്ട്, ഒരു ദൈവം ലോകത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു! ഇങ്ങനെയാ ണെങ്കിൽ നിങ്ങളുടെ കുംഭകാരനും ദൈവമാണ്. തലയും കൈകളുമി ല്ലാതെയാണ് അവൻ പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്ന് ആരെങ്കിലും നിങ്ങളോട് പറഞ്ഞാൽ നിങ്ങൾ അയാളെ ഭ്രാന്താലയത്തിലേക്കയക്കും."[9] മനു ഷ്യനും പ്രപഞ്ചത്തിനും അതീതമായ ഒരു ദൈവമില്ലെന്നും പ്രപഞ്ചം തന്നെയാണ് ദൈവം എന്നും അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. "ഈ പ്രപഞ്ചം പ്രപഞ്ചത്തിനതീതമായ ഒരു ദൈവത്താൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതല്ല. ഇത്

8. The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol. I, P. 374.
9. Swami Vivekananda: The Speech at Lahore in 1897.

ബാഹ്യമായ് ഒരു അമാനുഷികശക്തിയുടെ പ്രവർത്തനഫലമല്ല. അത് സ്വയം സൃഷ്ടിക്കുന്നു, സ്വയം ഇല്ലാതാവുന്നു, സ്വയം പ്രകാശിക്കുന്നു. ഏകവും അപ്രമേയവുമായ സത്ത – അതായത് ബ്രഹ്മം – മാത്രമേയുള്ളൂ. തത്വമസി ശ്വേതകേതോ! അതു നീയാണ് ശ്വേതകേതോ. ഇത്, ഇതു മാത്രമാണ്, മറ്റൊന്നുമല്ല ശാസ്ത്രീയമതം എന്നു മനസ്സിലാക്കുക."[10]

തന്റെ മതപരമായ വീക്ഷണത്തിന് ആവശ്യമായ ഒരു അടിസ്ഥാനം കണ്ടെത്തുന്നതിനുവേണ്ടി വേദങ്ങളിലേക്കും ഉപനിഷത്തുകളിലേക്കും തിരിച്ചുപോയപ്പോഴും വിവേകാനന്ദൻ ആധുനികസംസ്കാരത്തിന്റെ മൂല്യ ങ്ങൾ അംഗീകരിച്ചു. തന്റെ മതവിശ്വാസത്തെ ശാസ്ത്രവുമായി ഇണ ക്കിക്കൊണ്ടു പോകുവാൻ അദ്ദേഹം പരിശ്രമിച്ചു. "ശാസ്ത്രവും മതവും തമ്മിൽ എല്ലായിടത്തും നടക്കുന്ന പോരാട്ടം എന്താണ്? ബാഹ്യശക്തി കളെക്കുറിച്ചുള്ള എണ്ണമറ്റ വിശദീകരണങ്ങൾകൊണ്ട് മതങ്ങൾക്ക് പൊറു തിമുട്ടിയിരിക്കുന്നു. ഒരു മാലാഖ സൂര്യന്റെ ചുമതല വഹിക്കുന്നു. മറ്റൊന്നു ചന്ദ്രന്റെ. അങ്ങനെ പോകുന്നു അത്. ഓരോ മാറ്റത്തിന്റെയും കാരണം ഒരു ആത്മീയചൈതന്യമാണ്. ഈ ചൈതന്യം വസ്തുവിന് പുറത്താണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത് എന്ന കാര്യത്തിൽ എല്ലാവർക്കും യോജി പ്പാണുള്ളത്. പക്ഷേ, ഒരു വസ്തുവിന്റെ കാരണമറിയാൻ ആ വസ്തു വിന്റെ തന്നെ സ്വഭാവം പരിശോധിക്കണമെന്നാണ് ശാസ്ത്രം പറയു ന്നത്. ശാസ്ത്രം പടിപടിയായി പുരോഗമിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അത് പ്രകൃതിയുടെ പ്രതിഭാസങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള വിശദീകരണത്തെ ദേവത കളുടെയും മാലാഖമാരുടെയും കൈകളിൽ നിന്ന് സ്വയം ഏറ്റെടുത്തു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു."[11]

വേദാന്തത്തിന്റെ അർഥം

താൻ ഒരു വേദാന്തിയാണെന്ന് സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ സ്വയം പരി ചയപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായി. സോfഹം, തത്വമസി, അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി തുടങ്ങിയ ഔപനിഷദ് വാക്യങ്ങളാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വചിന്തയുടെ ഉറവിടങ്ങൾ. ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവേദാന്തമാണ് അദ്ദേഹത്തിൽ ഏറ്റവും അധികം സ്വാധീനം ചെലുത്തിയത്. ശങ്കരനെപ്പോലെ അദ്ദേഹവും സച്ചി ദാനന്ദമെന്ന് നിർവചിക്കപ്പെടുന്ന ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യമെന്നും ആ പാരമാർഥിക സത്യത്തിന്റെ ഭാഗത്തുനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ വ്യാവഹാ രികലോകം മിഥ്യയാണെന്നും വാദിച്ചു. ഏകമായ ആ ബ്രഹ്മമാണ് വ്യാവ ഹാരിക ജീവിതത്തിലെ വൈവിധ്യം നിറഞ്ഞ നാമരൂപങ്ങളായി പ്രത്യ

10. Selections from Swami Vivekananda, P. 279.
11. Ibid, P. 278-79.

ക്ഷപ്പെടുന്നത്. പക്ഷേ, ഈ വ്യത്യാസം അവിദ്യയുടെ ഫലമാണ്. അവിദ്യയവസാനിച്ചാൽ പിന്നെ ഏകവും അദ്വിതീയവുമായ ബ്രഹ്മം മാത്രമേയുള്ളൂ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ വാക്കുകളിൽ:

"ബ്രഹ്മം ഏകമാണ്. പക്ഷേ, ആപേക്ഷികതലത്തിൽ അത് നമുക്ക് അനേകമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. നാമരൂപങ്ങളാണ് ഈ ആപേക്ഷികതയുടെ അടിയിലുള്ളത്. ഉദാഹരണത്തിന്, ഒരു മൺകുടത്തിന്റെ നാമവും രൂപവും നീക്കം ചെയ്താൽ, പിന്നെ നിങ്ങൾ കാണുന്നതെന്താണ്? വെറും മണ്ണ്. അതാണ് കുടത്തിന്റെ സത്ത്. ഇതുപോലെ തന്നെയാണ് നിങ്ങൾ ഭ്രമം കാരണം കുടം, വസ്ത്രം, സന്യാസിമഠം മുതലായവയെ കാണുകയും അവയെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്. ജ്ഞാനത്തെ തടഞ്ഞുനിർത്തുന്ന അവിദ്യയെ ആശ്രയിച്ചാണ് വ്യാവഹാരികലോകം നിലനിൽക്കുന്നത്. അതിന് യഥാർഥമായ നിലനിൽപ്പില്ല. അവിദ്യ നാമരൂപങ്ങളിലൂടെ സൃഷ്ടിച്ച ലോകത്തിൽ മാത്രമേ ഭാര്യ, കുട്ടികൾ, ശരീരം, മനസ്സ് തുടങ്ങിയ വൈവിധ്യങ്ങൾ കാണപ്പെടുകയുള്ളൂ. ഈ അവിദ്യയെ നീക്കം ചെയ്താൽ അനാദിയായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സാക്ഷാൽക്കാരമാണ് ഫലം."[12]

അവിദ്യയവസാനിപ്പിക്കുക എന്നുവെച്ചാൽ എല്ലാം ബ്രഹ്മമാണെന്നും ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റൊന്നും ഇല്ലെന്നും മനസ്സിലാക്കുകയാണ്. ഇതിന്റെ അർഥം, ലൗകികങ്ങളായ ആസക്തികളിൽ നിന്നും സ്വാർഥത, ദുര, അഹങ്കാരം തുടങ്ങിയ നിസ്സാരതകളിൽ നിന്നും സ്വയം മോചനം നേടുകയും എല്ലാ മനുഷ്യരെയും സമഭാവനയോടെ കണ്ടുകൊണ്ട് അവരെ ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ എല്ലാത്തരം ബന്ധനങ്ങളിൽ നിന്നും മോചിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി അവിശ്രമം പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നാണ്. ഇതാണ് ആത്മസാക്ഷാൽക്കാരത്തിനുള്ള വഴി. "വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം സമൂഹത്തിന്റെ സുഖത്തിലാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. സമൂഹത്തിൽ നിന്ന് വേറിട്ട് വ്യക്തിയുടെ നിലനിൽപ്പു സങ്കൽപ്പിക്കുക സാധ്യമല്ല. ഇത് ഒരു ശാശ്വതസത്യമാണ്. ഈ അടിത്തറയിന്മേലാണ് പ്രപഞ്ചം കെട്ടിപ്പടുക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. അനന്തമായ സംപൂർണതയിലേക്ക് അതുമായി ഇടവിടാത്ത സഹഭാവവും താദാത്മ്യവും നേടിക്കൊണ്ടും അതിന്റെ സുഖത്തിൽ സുഖിക്കുകയും ദുഃഖത്തിൽ ദുഃഖിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടും പടിപടിയായി നീങ്ങുക - ഇതാണ് വ്യക്തിയുടെ ഒരേയൊരു കർത്തവ്യം."[13]

12. The Complete Works of Swami Vivekananda, Vol. VII. P. 161.
13. Swami Vivekananda: Modern India, P. 45.

സ്വാമി വിവേകാനന്ദന് ശങ്കരാചാര്യരോട് അളവറ്റ ആദരവുണ്ടായിരുന്നു. എങ്കിലും, ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതം അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൈയിൽ വിപ്ലവകരമായ ചില മാറ്റങ്ങൾക്കു വിധേയമായിത്തീർന്നു. ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതത്തിൽ അമൂർത്തവും അപ്രമേയവും കേവലവുമായ പാരമാർഥിക സത്യം മാത്രമല്ല, വ്യാവഹാരിക ജീവിതവും ഏറെക്കുറെ നിശ്ചലമായിരുന്നു. വിവേകാനന്ദനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളമാകട്ടെ, അദ്വൈതം ചലനാത്മകവും സജീവവുമായിരുന്നു. "ചലനം അല്ലെങ്കിൽ മാറ്റം ജീവിതത്തിന്റെ ഗാനമാണ്" എന്നദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു. ഒരു തത്വചിന്തകനെന്ന നിലക്ക് ബുദ്ധനെ തള്ളിപ്പറയുകയാണ് ശങ്കരൻ ചെയ്തത്. എന്നാൽ, വിവേകാനന്ദൻ ബുദ്ധനെ നോക്കിക്കണ്ടത് ആരാധനാ ഭാവത്തോടെയാണ്. ശങ്കരൻ തന്റെ തത്വചിന്തയെയാകെ അദ്വൈതത്തിന്റെ അതിർത്തിവരമ്പുകൾക്കുള്ളിൽ ഒതുക്കിനിർത്തി; മറ്റു തത്വചിന്താസരണികളെയെല്ലാം വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാതെ എതിർത്തു. വിവേകാനന്ദനാകട്ടെ, ഭാരതീയചിന്തയുടെ വ്യത്യസ്തസരണികളെ കഴിയുന്നത്ര സംയോജിപ്പിക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. ശങ്കരന്റെ വേദാന്തം ആത്മീയമായ അന്തസ്സത്തയുടെ ഉള്ളിലേക്ക് വലിയുന്നതായിരുന്നു. വിവേകാനന്ദന്റെ അദ്വൈതം ബാഹ്യലോകത്തെ മുഴുവൻ ഉൾക്കൊള്ളാൻ വെമ്പൽകൊള്ളുന്നതായിരുന്നു: "ദൈവവിശ്വാസിയെയോ ദൈവം എല്ലാറ്റിലും എല്ലാം ദൈവത്തിലുമുണ്ടെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നവനെയോ ഏകതത്വവാദിയെയോ ബഹുദൈവവിശ്വാസിയെയോ നിരീശ്വരവാദിയെയോ ആരെയും അത് തള്ളിക്കളയുന്നില്ല. ഏറ്റവും വിശാലവും അതേസമയത്തുതന്നെ ഏറ്റവും തീക്ഷ്ണവുമായ സ്വഭാവഗുണങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തി ഉൾക്കൊള്ളുകയെന്നതാണ് ഒരു സാധകനാവാനുള്ള ഉപാധി."[14] വിവേകാനന്ദൻ യാതൊരർഥത്തിലും ഒരു വിഭാഗീയചിന്താഗതിക്കാരനായിരുന്നില്ല. മറ്റു ചിന്താഗതികളെ അദ്ദേഹം ഭയപ്പെടുകയോ അവയോട് അസഹിഷ്ണുത കാണിക്കുകയോ ചെയ്തില്ല. "വ്യത്യസ്ത ചിന്താവിഭാഗങ്ങൾ പെരുകട്ടെ!" എന്നദ്ദേഹം ആശംസിച്ചു. "കുതിച്ചോടുന്ന സജീവമായ അരുവിയിലേ ചുഴികളും ചുഴലികളും ഉണ്ടാവൂ. ചിന്താസംഘട്ടനമാണ് ചിന്തയെ ഉദ്ദീപിപ്പിക്കുന്നത്." പ്രാചീനങ്ങളും അർവാചീനങ്ങളുമായ മതചിന്തകളുടെയും തത്വചിന്തകളുടെയും വ്യത്യസ്തധാരകളെ പ്രബലമായ ഒരു പ്രവാഹമാക്കി കൂട്ടിയിണക്കിക്കൊണ്ട് ഭൂതകാലത്തിന്റെ മാലിന്യങ്ങളെയും വർത്തമാനകാലത്തിന്റെ ദൗർബല്യങ്ങളെയും കഴുകിക്കളയാനും അങ്ങനെ മികവുറ്റ ഒരു ഭാവിയുടെ അടിത്തറ പണിയാനുമുള്ള യത്നമായിരുന്നു വിവേകാനന്ദന്റേത്. മനുഷ്യനെ ദിവ്യതയുടെ പ്രകടരൂപമായി കാണണമെന്ന് ആഹ്വാനമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ വേദാന്തം. അന്ധകാരത്തിൽ

14. Letters of Swami Vivekananda, P. 83.

ആണ്ടുകിടക്കുന്ന ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങൾക്ക് ജ്ഞാനത്തിന്റെ വെളിച്ചം എത്തിച്ചുകൊടുക്കുകയും കൂടുതൽ മെച്ചപ്പെട്ട ഭാവിക്കു വേണ്ടി യുള്ള സമരത്തിൽ പാവപ്പെട്ടവരെയും ദുർബലരെയും സഹായിക്കു കയും ചെയ്യുക എന്നതാണ് മതത്തിന്റെ കടമയെന്ന് അദ്ദേഹം ചൂണ്ടി ക്കാണിച്ചു. ഹാർവാർഡ് സർവകലാശാലയിൽ ചെയ്ത ഒരു പ്രസംഗ ത്തിൽ അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "കേവലമായ അദ്വൈതം നമ്മുടെ ദൈനം ദിന ജീവിതത്തിൽ സജീവവും കാവ്യാത്മകവുമായിത്തീരണം. നിരാ ശാജനകമായ വിധം കെട്ടുപിണഞ്ഞു കിടക്കുന്ന പഴമ്പുരാണങ്ങളിൽ നിന്ന് സമൂർത്തങ്ങളായ ധാർമികരൂപങ്ങൾ പൊന്തിവരണം. അമ്പരപ്പു ളവാക്കുന്ന യോഗദർശനത്തിൽ നിന്ന് ഏറ്റവും ശാസ്ത്രീയവും പ്രായോ ഗികവുമായ മനഃശാസ്ത്രം ഉയർന്നുവരണം."

മറ്റൊരിക്കൽ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ എഴുതി: "സ്വർഗമോ നരകമോ ഉണ്ടെങ്കിലെന്ത്? ഇല്ലെങ്കിലെന്ത്? ആർക്കാണതിൽ താൽപര്യം? ആത്മാ വുണ്ടെങ്കിലെന്ത്? ഇല്ലെങ്കിലെന്ത്? മാറ്റമില്ലാത്ത എന്തെങ്കിലുമൊന്നുണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നതിൽ ആർക്കാണ് താൽപര്യം? ഇവിടെ ഇതാ ലോകം. ദുരിതമയമായ ലോകം. ബുദ്ധൻ ചെയ്തതുപോലെ ലോകത്തിലേക്കി റങ്ങി ചെല്ലുക. ദുരിതങ്ങൾ കുറയ്ക്കാൻ പാടുപെടൂ; അല്ലെങ്കിൽ ആ പരിശ്രമത്തിൽ മരണം വരിക്കൂ. നിങ്ങൾ നിങ്ങളെത്തന്നെ മറക്കുക - ഇതാണ് ആദ്യമായി പഠിക്കേണ്ട പാഠം. നിങ്ങൾ ദൈവവിശ്വാസിയാ യാലും ശരി, നിരീശ്വരവാദിയായാലും ശരി, ആജ്ഞേയവാദിയായാലും കൊള്ളാം, വേദാന്തിയായാലും കൊള്ളാം, ക്രിസ്ത്യനോ മുസൽമാനോ ആരായാലും ശരി, എല്ലാവർക്കും പ്രസക്തമായ ഒരു പാഠം സങ്കുചിത മായ ആത്മബോധം നശിപ്പിച്ച് യഥാർഥമായ ആത്മബോധം കെട്ടിപ്പടു ക്കുക എന്നതാണ്."[15]

വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥ നിലനിന്നിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണ് ആദ്യ മായി ബാദരായണൻ തന്റെ വേദാന്തസൂത്രം രചിച്ചത്. നാടുവാഴിവ്യ വസ്ഥ പരന്നുപിടിക്കാൻ തുടങ്ങിയ കാലത്താണ് ശങ്കരാചാര്യർ തന്റെ പാണ്ഡിത്യം നിറഞ്ഞ ഭാഷ്യങ്ങളുടെയും വ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെയും സഹാ യത്തോടുകൂടി അതിനെ ഗഹനമായ ഒരു തത്വശാസ്ത്രമാക്കി വളർത്തി യത്. ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തെപ്പറ്റി കേട്ടുകേൾവി പോലുമില്ലാതിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടമായിരുന്നു അത്. പിന്നെയും ഒരായിരം വർഷങ്ങൾ കഴി ഞ്ഞിട്ടാണ് വിവേകാനന്ദൻ വന്നത്. അപ്പോഴേക്കും ഉൽപ്പാദനരീതിയാകെ മാറിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. നാടുവാഴിത്തം തകർച്ചയിലെത്തുകയും മുതലാ ളിത്തത്തിന്റെ ഘടകങ്ങൾ ശക്തിപ്പെടാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു കഴി

15. Swami Vivekananda: Practical Vedanta.

ഞ്ഞിരുന്നു. മതവിശ്വാസങ്ങൾക്ക് അപ്പോഴും സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നു. എങ്കിലും, ആധുനികശാസ്ത്രങ്ങളും ദേശീയ-സാമൂഹ്യ-സാംസ്കാരിക-നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ജനങ്ങളുടെ മനസ്സിൽ പുതിയ ചലനങ്ങ ളുണ്ടാക്കികഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഈ പുതിയ കാലഘട്ടത്തിലാണ് ജനങ്ങളെ മുന്നോട്ടുനയിക്കാൻ പറ്റിയ തരത്തിലുള്ള തന്റെ വേദാന്തചിന്തകളുമായി സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ മുന്നോട്ടുവന്നത്.

വേദാന്തവും സോഷ്യലിസവും

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ യഥാർഥഫലങ്ങൾ – അതിന്റെ നേട്ടങ്ങൾ മാത്രമല്ല, നിഷേധാത്മകവശ ങ്ങളും – പ്രകടമാവാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. അവ സ്വാമി വിവേകാനന്ദന്റെ മനസ്സിനെയും സ്വാധീനിച്ചു. 1893ൽ അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയുടെ പ്രതിനിധി യായി ലോകമത സമ്മേളനത്തിൽ പങ്കെടുക്കാൻ വേണ്ടി അമേരിക്ക സന്ദർശിച്ചു. അമേരിക്കയുടെ ആധുനികതയും ശാസ്ത്രീയബോധവും ചലനാത്മകതയും അദ്ദേഹത്തെ ആകർഷിച്ചു. അമേരിക്കയെ അദ്ദേഹം "സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ജനനസ്ഥലം" എന്നു വാഴ്ത്തി. അമേരിക്കയുടെ ഭൗതികസംസ്കാരവും ഇന്ത്യയുടെ ആത്മീയസംസ്കാരവും തമ്മിൽ കൂട്ടിയോജിപ്പിക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു. എന്നാൽ, തന്റെ രണ്ടാമത്തെ സന്ദർശനമാവുമ്പോഴേക്കും അമേരിക്ക അപ്പാടെ മാറിക്കഴിഞ്ഞി രുന്നു. സമ്പത്തിന്റെയും അധികാരത്തിന്റെയും ധാർഷ്ട്യം മൂർഛിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. ഈ മാറ്റം വിവേകാനന്ദനെ ക്ഷോഭിപ്പിച്ചു. ഭൗതികപു രോഗതിയെ അഭിനന്ദിച്ചുകൊണ്ടു തന്നെ അവിടെ നിലനിന്ന "മകുടം വെച്ച അജ്ഞത"ക്കെതിരായി അദ്ദേഹം തട്ടിക്കയറി. രാഷ്ട്രീയാടിമത്ത ത്തിൽ കഴിയുന്ന ജനതകൾക്ക് അമേരിക്കയുടെ സഹായത്തോടെ മോചനം നേടാൻ കഴിയുമെന്ന തന്റെ ആദ്യത്തെ പ്രതീക്ഷ വെറും വ്യാമോഹമായിരുന്നുവെന്ന് അദ്ദേഹം പരസ്യമായി പ്രഖ്യാപിച്ചു.

സാമ്രാജ്യത്വ രാഷ്ട്രങ്ങളുടെ സ്വാർഥതയും ദുരാഗ്രഹങ്ങളും വിവേ കാനന്ദനെ അത്യന്തം വേദനിപ്പിച്ചു. യുദ്ധത്തിന്റെ പുക പരക്കാൻ തുട ങ്ങിയിരിക്കുന്നു എന്നും യൂറോപ്പ് ഒരു പോർക്കളമായി മാറാൻ പോകു കയാണെന്നും അദ്ദേഹം മുന്നറിയിപ്പ് നൽകി. യൂറോപ്പിൽ വളർന്നു കഴിഞ്ഞ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ഉച്ഛൃംഗലമായ നിഷ്ഠൂരതകൾ അദ്ദേഹ ത്തിന്റെ മനം മടുപ്പിച്ചു. പുതുതായി രൂപംകൊള്ളാൻ തുടങ്ങിയ വിപ്ലവ കരങ്ങളായ ആശയങ്ങളിലേക്ക് അദ്ദേഹം ചുഴിഞ്ഞുനോക്കി. യൂറോപ്യൻ പര്യടനത്തിനിടയിൽ അദ്ദേഹം റഷ്യൻ അരാജതകത്വവാദിയായ പ്രിൻസ് ക്രോപോട്കിനെ സന്ദർശിച്ച് ചർച്ച നടത്തുകയുണ്ടായി. സോഷ്യലിസ്റ്റ് ആശയങ്ങളെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹത്തിന് വലിയ മതിപ്പ് തോന്നി. ഒരു യഥാർഥ

വേദാന്തിക്ക് സോഷ്യലിസ്റ്റ് ആശയങ്ങൾ എളുപ്പത്തിൽ സ്വീകരിക്കാൻ കഴിയുമെന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കി. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "ഞാൻ ഒരു സോഷ്യലിസ്റ്റാണ്. അത് പരിപൂർണമായ ഒരു വ്യവസ്ഥയായതുകൊണ്ടല്ല, മറിച്ച്, അപ്പം തീരെ ഇല്ലാതിരിക്കുന്നതിനേക്കാൾ നല്ലത് പകുതി അപ്പമാണല്ലോ എന്നു വിചാരിച്ചാണ്" തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ സഹജമായ ശക്തിയെ അദ്ദേഹം കാണാതിരുന്നില്ല. "തൊഴിലാളികൾ ജോലി ചെയ്യുന്നത് നിർത്തുകയാണെങ്കിൽ നിങ്ങൾക്ക് ഭക്ഷണവും വസ്ത്രവും കിട്ടാതെയാവും. എന്നിട്ടും നിങ്ങളവരെ താണ വിഭാഗക്കാരായി കരുതുന്നു. നിങ്ങളുടെ സ്വന്തം സംസ്കാരത്തെപ്പറ്റി ഭോഷ്കു പറയുകയും ചെയ്യുന്നു. നിലനിൽപ്പിന് വേണ്ടിയുള്ള സമരത്തിൽപ്പെട്ടതുകൊണ്ട് അവർക്ക് അറിവു നേടാൻ അവസരം ലഭിക്കുന്നില്ല. മനുഷ്യ ബുദ്ധിയാൽ നയിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ട് അവർ വളരെക്കാലമായി യന്ത്രങ്ങളെപ്പോലെ ഒരേ മട്ടിൽ അധ്വാനിച്ചു. എന്നിട്ട് സമർഥരും അഭ്യസ്തവിദ്യരുമായ ആളുകളാണ് അവരുടെ അധ്വാനത്തിന്റെ ഗണ്യമായ ഭാഗം അനുഭവിക്കുന്നത്. എല്ലാ രാജ്യങ്ങളിലും ഇതാണ് സ്ഥിതി. എന്നാൽ, കാലം മാറിയിരിക്കുന്നു. താഴ്ന്ന വർഗങ്ങൾ പൊതുവിൽ ഈ വസ്തുതയെപ്പറ്റി ബോധമുള്ളവരാവാൻ തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. അവർ ഇതിനെതിരായി, തങ്ങളുടെ ന്യായമായ അവകാശങ്ങൾ നേടണമെന്ന ദൃഢനിശ്ചയത്തോടെ ഒരു ഐക്യമുന്നണിയുണ്ടാക്കി വരികയാണ്. ഉയർന്ന വർഗത്തിന് ഇനി എത്ര തന്നെ ശ്രമിച്ചാലും താഴ്ന്ന വർഗത്തെ അടിച്ചമർത്താൻ കഴിയില്ല. ഉയർന്ന വർഗങ്ങളുടെ ക്ഷേമം ഇന്ന് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത് ന്യായമായ അവകാശം നേടിയെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന താഴ്ന്ന വർഗക്കാരെ സഹായിക്കുന്നതിലാണ്."

വീണ്ടും അദ്ദേഹം ഇപ്രകാരം എഴുതി: "മനുഷ്യസമൂഹത്തെ പുരോഹിതന്മാർ, പട്ടാളക്കാർ, വ്യാപാരികൾ, തൊഴിലാളികൾ എന്നിങ്ങനെ വഴിക്കുവഴിയായി നാലു ജാതികളാണ് ഭരിക്കുന്നത്. അവസാനമായി വരുന്നത് തൊഴിലാളികളുടെ (ശൂദ്രരുടെ) ഭരണമാണ്.... ആദ്യത്തെ മൂന്നു കൂട്ടരും ഭരണം നടത്തിക്കഴിഞ്ഞു. ഇനി അവസാനത്തെ കൂട്ടരുടെ ഊഴമാണ്. ഇനി അവർ ഭരിക്കണം. ആർക്കും അവരെ തടയാൻ വയ്യ."

വിദേശയാത്രകൾ കഴിച്ച് ഇന്ത്യയിലേക്കു തിരിച്ചുവന്നപ്പോൾ സാധാരണ ജനങ്ങളിലുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിശ്വാസം അളവില്ലാത്തവിധം വർധിച്ചു. ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ സാധാരണജനങ്ങളിലാണ് ഇന്ത്യയുടെ ആശ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത് എന്ന് അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു. ഉയർന്ന വർഗങ്ങൾ ശാരീരികമായും ധാർമികമായും തകർന്നിരിക്കുന്നു എന്നാണദ്ദേഹം ഇതിനു കാരണമായി പറഞ്ഞത്. "സമൂഹത്തിലെ എല്ലാ അംഗങ്ങൾക്കും സമ്പത്തോ വിദ്യാഭ്യാസമോ അറിവോ ലഭിക്കുന്നതിനുള്ള അവസരമുണ്ടാവണം" എന്നദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടു. ഈ ആവശ്യം സാധിക്കണമെ

ങ്കിൽ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിൽ വിപ്ലവകരമായ പരിവർത്തനങ്ങൾ കൂടിയേ കഴിയൂ എന്നും അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു. ഈ സ്വാതന്ത്ര്യം കൈവരിക്കുന്നതിന് തടസ്സമായി നിൽക്കുന്ന എല്ലാ സാമൂഹ്യനിയമങ്ങളും ദ്രോഹകരങ്ങളാണ്. അവയെ അതിവേഗം നശിപ്പിക്കാനാവശ്യമായ നടപടികൾ കൈക്കൊള്ളണം. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മാർഗത്തിലൂടെ മുന്നേറാൻ കഴിയുന്നതിന് മനുഷ്യർക്ക് സൗകര്യം നൽകുന്ന സ്ഥാപനങ്ങളെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കണം."[16]

വിവേകാനന്ദൻ 1902ൽ 39-ാമത്തെ വയസ്സിൽ മരിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതകാലത്ത് ഇന്ത്യയിൽ തൊഴിലാളിപ്രസ്ഥാനമോ ട്രേഡ്യൂണിയനുകളോ ആവിർഭവിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. തൊഴിലാളിവർഗം തന്നെ വളർച്ചയുടെ പ്രാഥമികദശയിലായിരുന്നു. എന്നിട്ടും ഒരു വലിയ വിപ്ലവകാരിയുടെ തീവ്രമായ വികാരാവേശത്തോടുകൂടി അദ്ദേഹം തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ ഭാവിയിൽ വിശ്വാസം പ്രകടിപ്പിച്ചു. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ മാത്രമല്ല, സോഷ്യലിസത്തിലും തന്റെ മാതൃഭൂമി വിജയം കൈവരിക്കുമെന്ന് അദ്ദേഹം പ്രവചിച്ചു. റഷ്യയിലെ സോഷ്യലിസ്റ്റ് വിപ്ലവമുണ്ടാവുന്നതിന് രണ്ട് ദശകങ്ങൾക്കു മുമ്പുതന്നെ ഈ മഹാനായ മനുഷ്യൻ ഇന്ത്യയിൽ സോഷ്യലിസത്തിന്റെ മുദ്രാവാക്യം മുഴക്കിയെന്നത് എടുത്തുപറയത്തക്കതാണ്. യുവതലമുറയ്ക്ക് അദ്ദേഹം പ്രചോദനത്തിന്റെ ഒരു വലിയ ഉറവിടമായിത്തീർന്നതിൽ അത്ഭുതമില്ല.

16. Swami Vivekananda: Works, Vol. V. P. 110.

34. ഇസ്ലാമിലെ പുനരുത്ഥാനവും നവോത്ഥാനവും

പുനരുത്ഥാനവും ആധുനികത്വവും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനം ഹിന്ദുക്കളിൽ മാത്രമായി ഒതുങ്ങി നിൽക്കുകയുണ്ടായില്ല. അത് മുസ്ലീങ്ങളിലേക്കും വ്യാപിച്ചു. യഥാർഥത്തിൽ, അക്ബറുടെ കാലത്തുതന്നെ പുനരുത്ഥാനം തലപൊക്കിയിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മതനിരപേക്ഷതയുടെയും മതസഹിഷ്ണുതയുടെയും നയത്തെ യഥാസ്ഥിതികരായ ഉലെമാക്കൾ കഠിനമായി വിമർശിച്ചു. നഖ്ഷ്ബന്ദി വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട മൗലാനാ ശെയിഖ് അഹമ്മദ് സിർഹിന്ദി (1564–1624) അക്ബറുടെ സാർവജനീന നയത്തെ എതിർത്തുകൊണ്ടാണ് പ്രാമുഖ്യത്തിലേക്കുയർന്നത്. 'ശരി അ'യിലേക്ക് മടങ്ങാനും യഥാർഥമായ ഒരു ഇസ്ലാമിക രാഷ്ട്രം സ്ഥാപിക്കാനും അദ്ദേഹം പ്രഭുക്കളോടും സാധാരണക്കാരോടും ഒരു പോലെ അഭ്യർഥിച്ചു. ജനങ്ങളുടെമേൽ യാഥാസ്ഥിതിക വിഭാഗത്തിനുണ്ടായിരുന്ന സ്വാധീനമാണ് അക്ബറുടെ ദിൻ ഇലാഹിയുടെ പരാജയത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാനകാരണം. അക്ബർ മരിച്ചപ്പോൾ സിർഹിന്ദി തന്റെ സന്തോഷം ഇങ്ങനെ പ്രകടിപ്പിച്ചു: "കഴിഞ്ഞ തലമുറയിൽ അവിശ്വാസികൾ മനുഷ്യരെ കണ്ടാലുടനെ ആധിപത്യത്തിന്റെ വഴിയിലേക്കു തിരിയുക പതിവായിരുന്നു. ഇസ്ലാമിൽ അവിശ്വാസികളുടെ ചടങ്ങുകൾക്കായിരുന്നു പ്രാധാന്യം. വിശ്വാസത്തിന്റെ ദിവ്യകല്പനകളെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കാൻ മുസ്ലീങ്ങൾക്കു ശക്തിയുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഇന്ന് ഇസ്ലാമിനെ നിരോധിച്ച് ശക്തിയുടെ പതനത്തെക്കുറിച്ചും (അതായത്, അക്ബറുടെ മരണത്തെക്കുറിച്ചും) ഇസ്ലാം രാജാവിന്റെ (അതായത്, ജഹാംഗീറിന്റെ) സ്ഥാനാരോഹണത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള ശുഭവർത്തമാനങ്ങൾ മുക്കിലും മൂല

യിലും എത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. ഭരണാധികാരിയുടെ സഹായികളും പിന്തുണക്കാരുമായിത്തീരുകയും വിശുദ്ധനിയമം വ്യാപിക്കുകയും സമുദായത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുക എന്നത് വിശ്വാസികളുടെ സമുദായം തങ്ങളുടെ കടമയായി കണക്കാക്കുന്നു."[1]

സിർഹിന്ദിയുടെ പുനരുജ്ജീവനവാദം

സത്തയുടെ ഏകത്വം (വഹാദത്തുൽ വജീദ്) എന്ന ഇബ്നുൽ അറബി (മരണം 1241)യുടെ സിദ്ധാന്തത്തെ സിർഹിന്ദി എതിർത്തു. അതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് അനുഭവത്തിന്റെ ഏകത്വം (വഹാദത്തുൽ ശുഹൂദ്) എന്ന തന്റെ സ്വന്തം സിദ്ധാന്തം ആവിഷ്ക്കരിച്ചു. ഏകമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ബാഹ്യപ്രകടനം പ്രാതിഭാസികമാണ് എന്നും സൃഷ്ടിയുടെ ഓരോ പരമാണുവിലും ദൈവം സ്വയം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നുമാണ് ഇബ്നുൽ അറബി പറഞ്ഞത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, മനുഷ്യൻ ദൈവത്തെപ്പറ്റി വിചാരിക്കുമ്പോൾ അവൻ വിചാരിക്കുന്നത് തന്നെപ്പറ്റി തന്നെയാണ്. കാരണം, "മനുഷ്യൻ ദൈവത്തിന്റെ രൂപമാണ്. ദൈവം മനുഷ്യന്റെ ചൈതന്യവും". ഇത്തരം ആശയങ്ങൾ ഇസ്ലാമിനെ തിരായവയാണെന്ന് സിർഹിന്ദി ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, മനുഷ്യന് ഒരിക്കലും ദൈവവുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കാൻ കഴിയില്ല; ദൈവത്തിന്റെ ഒരു സേവകനാവാനേ കഴിയൂ. ദൈവം മാനുഷിക സങ്കൽപ്പങ്ങൾക്കുപരിയാണ്. അതിനാൽ, "എല്ലാം ദൈവമാണ്'' എന്നു പറയുന്നത് ശരിയായിരിക്കില്ല. ''എല്ലാം അവനിൽ നിന്നാണ്" എന്നു പറയുന്നതാണ് ശരി. സിർഹിന്ദിയുടെ മുദ്രാവാക്യം "ഞാനാണ് ദൈവം" എന്നല്ല; മറിച്ച്, "ഞാൻ അവന്റെ സൃഷ്ടിയാണ്" എന്നത്രേ.

ഹിന്ദുക്കളുമായുള്ള സമ്പർക്കം കൊണ്ട് ഇസ്ലാമിന് കളങ്കം പറ്റിയെന്നാണ് സിർഹിന്ദി വിശ്വസിച്ചത്. ഇസ്ലാമിന്റെ പരിശുദ്ധിയെയും സദാചാരനിഷ്ഠകളെയും പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കുക എന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. ഹിന്ദുമത സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രവാചകന്റെ പ്രബോധനങ്ങൾക്കു വിരുദ്ധമാണെന്ന് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനക്കാരെയും സൂഫികൾക്കിടയിലുള്ള വിമതപ്രസ്ഥാനക്കാരെയും അദ്ദേഹം അപഹസിച്ചു. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "രാമനെയും റഹീമിനെയും ഒന്നായി കരുതുന്നത് വിഡ്ഢിത്തത്തിന്റെ പാരമ്യമാണ്. സ്രഷ്ടാവും സൃഷ്ടിയും ഒന്നാവുക സാധ്യമല്ല. രാമന്റെയും കൃഷ്ണന്റെയും ജനനത്തിനുമുമ്പ് ആരും തന്നെ ദൈവത്തെ ഈ പേരുകൾ കൊണ്ട് വിളിച്ചിരുന്നില്ല. അവ

1. Wm. Theodore de Bary: Sources of Indian Tradition, P. 454.

രുടെ ജനനത്തിനുശേഷം ദൈവത്തിന് ഇത്തരം പേരുകൾ ഉണ്ടാകുന്ന തെങ്ങനെയാണ്?"[2]

മുഗൾഭരണത്തിന്റെ അധഃപതനത്തോടൊപ്പം പുനരുദ്ധാനവാദത്തിന്റെ വളർച്ചയും തുടങ്ങി. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് ഔറംഗസേബ് തന്റെ മുൻഗാമികളുടെ നയത്തിൽ നിന്ന് പൂർണമായി വ്യതിചലിച്ചത്.

ഷാ വലിയുല്ലാഹ്

വഹാദത്തുൽ വജീദ് എന്ന സിദ്ധാന്തം പിന്തുടർന്നവരും വഹാദത്തുൽ ശുഹൂദ് സിദ്ധാന്തത്തെ അനുകൂലിച്ചവരും തമ്മിലുള്ള തർക്കത്തിനിടയിൽ രണ്ടു വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണഗതികളെയും യോജിപ്പിക്കാൻ ഷാ വല്ലിയുല്ലാഹ് മുമ്പോട്ടു വന്നു (1703–1763). രണ്ടുകൂട്ടരും ദൈവത്തിന് യഥാർഥമായ നിലനിൽപ്പുണ്ടെന്ന് സമ്മതിക്കുന്ന സ്ഥിതിക്ക് അവരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ അടിസ്ഥാനപരമായി വ്യത്യസ്തങ്ങളാവാനിടയില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "ദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വാദപ്രതിവാദത്തിൽ രണ്ടു വ്യത്യസ്ത സ്ഥലങ്ങളിൽ ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്ന രണ്ട് ആപേക്ഷിക പദപ്രയോഗങ്ങളാണ് അസ്തിത്വത്തിന്റെ ഏകത്വവും അനുഭവത്തിന്റെ ഏകത്വവും. എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, രണ്ടും ശരിയായ ദിവ്യവെളിപാടിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുളവായവയാണ്. ശെയിഖ് അഹമ്മദ് ആവിഷ്ക്കരിച്ച അനുഭവത്തിന്റെ ഏകത്വം ഇബ്നു അറബി ഉന്നയിച്ച അനുഭവത്തിന്റെ ഏകത്വത്തെ നിഷേധിക്കുകയല്ല, സ്ഥിരീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ചുരുക്കത്തിൽ, യഥാർഥവസ്തുതകൾ കണക്കിലെടുക്കുകയും ഉപമയുടെയും രൂപകത്തിന്റെയും പരിവേഷം കൂടാതെ അവയെപ്പറ്റി പഠിക്കുകയും ചെയ്യുകയാണെങ്കിൽ രണ്ടു സിദ്ധാന്തങ്ങളും ഏതാണ്ട് ഒന്നുതന്നെയാണ് എന്നു തോന്നും."[3]

ഹക്കീമിന്റെ വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ, അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത് "മുസ്ലിം സമൂഹത്തിന്റെ പുനരുത്ഥാനത്തിനു വേണ്ടി പഴയതിനെയും പുതിയതിനെയും തമ്മിൽ സംയോജിപ്പിക്കാനാണ്."[4]

ഇന്ത്യയിൽ ഇസ്ലാമിന് ഉദാരമായ ഒരു വ്യാഖ്യാനം നൽകണമെന്ന് ഷാ വലിയുല്ലാഹ് വാദിച്ചു. പുതിയ കാലഘട്ടത്തിനു സ്വീകാര്യമാണെങ്കിൽ ഇസ്ലാമികചിന്തയുടെ വ്യാഖ്യാനം യുക്തിപരമായ പരിഗണനകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലായിരിക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു.

2. Quoted in Aziz Ahma: Studies in Islamic Culture, P.P. 186-87.
3. Wm. theodore de Barry: Sources of Indian Tradition, P.P. 186-87.
4. K.A. Hakim in A History of Philosophy, Eastern and Western Vol. I. P. 537.

"ശരി അയിലെ ഓരോ കല്പനയും ഇസ്ലാമിന്റെ ഓരോ നിയമവും യുക്തി സഹജമായ നിലയിൽ ലോകത്തിന്റെ മുമ്പാകെ അവതരിപ്പിക്കേണ്ട സമയം വന്നിരിക്കുകയാണ്."[5]

അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ തുടരുന്നു: "ഒരു പ്രവാചകന്റെ നിയമസംഹിത മിതമായ കാലാവസ്ഥയോടു കൂടിയ എല്ലാ രാജ്യങ്ങളിലെയും സാധാരണ ജനങ്ങളുടെ സാമാന്യബുദ്ധിയെ ആകർഷിക്കാൻ പറ്റിയതായിരിക്കണം. ശീലങ്ങളിലും സാമൂഹ്യാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലുമുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾ എന്തു തന്നെയായാലും എല്ലാ ജനങ്ങളും അതിനെ സഹജമായ ഒരു മതമായി കാണുകയും ആ നിലയ്ക്ക് അതിനെ സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യും. രണ്ടാമതായി, ശരി അയുടെ രൂപവൽക്കരണത്തിൽ അദ്ദേഹം താൻ ജനിച്ച സമൂഹത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക പശ്ചാത്തലവും മാനസികമായ രുചിഭേദവും സാമൂഹ്യാനുഷ്ഠാനവും ആചാരവും കണക്കിലെടുക്കുന്നു!"[6]

ഷാ വലിയുല്ലാഹ് വ്യൂൽപ്പന്നനായ ഒരു പണ്ഡിതനായിരുന്നു. അദ്ദേഹം ഇസ്ലാമിനെപ്പറ്റി ഒട്ടനവധി ഗ്രന്ഥങ്ങൾ എഴുതി. അറബിയിൽ നിന്ന് പേർഷ്യനിലേക്കുള്ള ഖുർ-ആൻ തർജമയും അവയിലുൾപ്പെടും. നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യാക്രമണത്തെ ഇസ്ലാമിക വീക്ഷണത്തിലൂടെ അദ്ദേഹം വിമർശിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉൽബോധനങ്ങളിൽ ധാർമികവശങ്ങൾക്കായിരുന്നു കേന്ദ്രസ്ഥാനം. ധാർമികബോധം രാഷ്ട്രീയ സാമ്പത്തിക സ്ഥിതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. സ്റ്റേറ്റിന്റെ ധാർമികാധഃപതനം ജനങ്ങളെ നിശ്ചയമായും പ്രതികൂലമായി ബാധിക്കും. കാരണം "സാമ്പത്തികസ്ഥിതിയാണ് സമൂഹത്തിൽ വ്യക്തിയുടെ സ്ഥാനവും ധാർമികവും മതപരവുമായ ജീവിതം നയിക്കാനുള്ള അവന്റെ കഴിവും നിർണയിക്കുന്നത്."[7] അതിനാൽ, വ്യക്തിയുടെ ധാർമികമായ ഔന്നത്യത്തിന് സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പുനർനിർമാണം ആവശ്യമാണ്. ഷാ വലിയുല്ലാഹ് സാമൂഹ്യനീതിക്ക് വേണ്ടി മുസ്ലീം സമുദായത്തിലെ ജാതിവ്യത്യാസങ്ങൾ ഉന്മൂലനം ചെയ്യണമെന്ന് വാദിച്ചു. ഇസ്ലാം നിർദേശിച്ചതുപോലെയുള്ള ലളിതജീവിതം നയിക്കാൻ അദ്ദേഹം ജനങ്ങളെ ഉപദേശിച്ചു. നാടുവാഴിത്ത ക്രമത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തെ അദ്ദേഹം ചോദ്യം ചെയ്തില്ല എന്നതു ശരിയാണ്. എങ്കിലും സാമ്പത്തികനീതിക്ക് വേണ്ടി അദ്ദേഹം ശബ്ദമുയർത്തുകയുണ്ടായി.

---

5. Quoted in Bashir Ahmad Dar: Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan, P. 46.
6. Ibid, P. 50.
7. Tarachand: A History of Philosophy - Eastern and Western, P.P. 505-06.

വഹാബിപ്രസ്ഥാനം

ഷാ വലിയുല്ലാഹിന്റെ മരണത്തെത്തുടർന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ മകൻ ഷാ അബ്ദുൽ അസീസ്, മരുമകൻ അഹമ്മദ് ഇസ്മായിൽ, ശിഷ്യനായ മൗലാനാ സയ്യദ് അഹമ്മദ് ബാരേലി എന്നിവർ അദ്ദേഹം തുടങ്ങിവെച്ച പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഊർജസ്വലതയോടെ തുടർന്നു. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ച് അബ്ദുൽ വഹാബിന്റെ പേരിൽ സ്ഥാപിതമായ വഹാബിപ്രസ്ഥാനവുമായി സയ്യദ് അഹമ്മദും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൂട്ടുകാരും ബന്ധം പുലർത്തിയിരുന്നു എന്നാണ് ഹണ്ടറുടെ അഭിപ്രായം.[8] സയ്യദ് അഹമ്മദ് അബ്ദുൽ വഹാബിന്റെ അനുയായിയായിരുന്നില്ല, ഷാ വലിയുല്ലാഹിന്റെ ശിഷ്യനായിരുന്നുവെന്നു പറയുന്നവരുമുണ്ട്.[9] ഇസ്ലാമിന്റെ വിശുദ്ധി നിലനിർത്താനും അനിസ്ലാമിക വശങ്ങളിൽ നിന്ന് അതിനെ മോചിപ്പിക്കാനും വേണ്ടിയാണ് വഹാബി പ്രസ്ഥാനം ഉയർന്നുവന്നത്. അത് ശരിക്കും ഒരു മതപുനരുദ്ധാരണ പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു. എന്നാൽ, സയ്യദ് അഹമ്മദും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൂട്ടുകാരും നയിച്ച പ്രസ്ഥാനം വെറുമൊരു മതപ്രസ്ഥാനം മാത്രമായിരുന്നില്ല, ഒരു രാഷ്ട്രീയപ്രസ്ഥാനം കൂടിയായിരുന്നു. അനുകൂലമായ രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങളിൽ മാത്രമേ ഇസ്ലാമിനു വളരാൻ കഴിയുള്ളു എന്നായിരുന്നു അവരുടെ അഭിപ്രായം. അങ്ങനെ മതപരമായ പുനരുത്ഥാനത്തിനുള്ള പ്രസ്ഥാനം കൂടുതൽ കൂടുതൽ സജീവമായ രാഷ്ട്രീയസമരങ്ങളുടെ ഒരു ശൃംഖലയായി മാറി. എല്ലാ അനിസ്ലാമിക ഭരണാധികാരികളെയും പുറത്താക്കി ഇന്ത്യയിൽ കർശനമായ ഇസ്ലാമിക നിയമങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു പുതിയ ഭരണകൂടം സ്ഥാപിക്കുക എന്നതായിരുന്നു അവരുടെ ഉദ്ദേശ്യം. ഇന്ത്യയിലെ വടക്കുപടിഞ്ഞാറൻ ഭാഗങ്ങളിൽ നിലനിന്നിരുന്ന സിഖ് ഭരണത്തിനെതിരായി അവർ പോരാടുകയും ഏറെക്കുറെ വിസ്തൃതമായ ഒരു പ്രദേശം പിടിച്ചെടുത്ത് അവിടെ ഒരു ഗവണ്മെന്റ് സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തു. അതിനുശേഷം അവർ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരായി തിരിഞ്ഞു. ബ്രിട്ടീഷ് നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള പ്രദേശങ്ങൾ മോചിപ്പിക്കാൻ ഒരു ജിഹാദ് ആരംഭിച്ചു. എന്നാൽ, അതിൽ അവർ പരാജയപ്പെടുകയും ഒടുവിൽ അടിച്ചമർത്തപ്പെടുകയുമാണുണ്ടായത്. മൗലാനാ സയ്യദ് അഹമ്മദും മൗലവി മുഹമ്മദ് ഇസ്മായിലും ഉൾപ്പെടെ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പല നേതാക്കളും കൊല്ലപ്പെട്ടു. അതോടുകൂടി ഇന്ത്യയിൽ ഒരു ഇസ്ലാമിക രാഷ്ട്രം സ്ഥാപിക്കാനുള്ള അവരുടെ പദ്ധതിയും പൊളിഞ്ഞു. എങ്കിലും, പ്രസ്ഥാനം പിന്നെയും കുറെക്കാലം തുടർന്നു. പഞ്ചാബിലും ബംഗാളിലും വ്യാപ

8. Hunter: The Indian Musalmans.
9. Hafeaz Malik: Nationalism in India and Pakistan.

കമായ കലാപങ്ങൾ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടു. വാഹാബികളെന്നു വിളിക്കപ്പെട്ട വർ ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾക്കും അവരുടെ അനുകൂലികൾക്കും ഒരു കടുത്ത ഭീഷണിയായിത്തീർന്നു. "വഹാബികളുടെ സാന്നിധ്യം സ്വത്തും നിക്ഷിപ്താവകാശങ്ങളും ഉള്ള എല്ലാ വർഗങ്ങൾക്കും ഒരു സ്ഥിരം ഭീഷണിയാണ്.... പള്ളിയുടെയോ വഴിവക്കത്തുള്ള ദേവാലയത്തിന്റെയോ അടുത്ത് ഒരു പന്ത്രണ്ട് ഏക്കർ സ്ഥലം കൈവശമുള്ള ഓരോ മുസൽമാൻ പുരോഹിതനും കഴിഞ്ഞ അര നൂറ്റാണ്ടായി വഹാബികളെ പേടിച്ച് നിലവിളിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്"[10] എന്നാണ് ഹണ്ടർ എഴുതിയത്.

കലാപകാരികൾക്ക് ഒരു രഹസ്യസംഘടനയുണ്ടായിരുന്നു. പാറ്റ്നയായിരുന്നു അതിന്റെ കേന്ദ്രം. ജനങ്ങളിൽ നിന്ന് അവർക്ക് ധാരാളം പിന്തുണ ലഭിച്ചിരുന്നു എന്നതിന് തെളിവുകളുണ്ട്. ബ്രിട്ടീഷ് ഇന്ത്യൻ പട്ടാളക്കാരുമായി അവർക്ക് സമ്പർക്കങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. 1853ൽ വഹാബി കലാപകാരികളുമായി കത്തിടപാടുകൾ നടത്തി എന്നതിന്റെ പേരിൽ ഒട്ടേറെ ഇന്ത്യൻ പട്ടാളക്കാർ ശിക്ഷിക്കപ്പെട്ടു. അവിശ്വാസികൾക്കെതിരായ സമരത്തിൽ ചേരാത്തവർ യഥാർഥ മുസ്ലീങ്ങളല്ലെന്നും അത്തരം ആളുകൾ നരകത്തിലേക്കാണു പോവുകയെന്നും അവർ ജനങ്ങളെ താക്കീതു ചെയ്തു. "ഇത് എല്ലാവരും അറിയട്ടെ. ഇസ്ലാമിന്റേതല്ലാത്ത ഭരണം നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു രാജ്യത്തിൽ മുഹമ്മദിന്റെ മതപരമായ ആശയങ്ങൾ നടപ്പാക്കാൻ കഴിയില്ല. അവിശ്വാസികൾക്കെതിരായി യോജിച്ചു പൊരുതുക എന്നത് എല്ലാ മുസൽമാന്മാരുടെയും കർത്തവ്യമാണ്. ഈ പോരാട്ടത്തിൽ പങ്കെടുക്കാൻ കഴിയാത്തവർ യഥാർത്ഥ വിശ്വാസികൾ ഭരിക്കുന്ന ഏതെങ്കിലും രാജ്യത്തിലേക്ക് മാറിത്താമസിക്കേണ്ടതാണ്. ഇത് നിഷേധിക്കുന്നവർ വികാരത്തിന്റെ അടിമകളാണെന്ന് സ്വയം പ്രഖ്യാപിക്കട്ടെ. ചുരുക്കത്തിൽ, സഹോദരങ്ങളെ! നാം നമ്മുടെ നിലയെപ്പറ്റി ഖേദിക്കണം. അവിശ്വാസികളുടെ നാട്ടിൽ ജീവിക്കുന്ന നമ്മോട് ദൈവത്തിന്റെ സന്ദേശവാഹകൻ അമർഷം പൂണ്ടിരിക്കുകയാണ്."[11]

ഇസ്ലാമും കർഷകലഹളയും

ബംഗാളിലെ മുസ്ലീം പരിഷ്ക്കരണവാദികൾക്കിടയിൽ ഒരു നെയ്ത്തുകാരന്റെ മകനായ ഹാജി ശരിഅത്തുല്ലക്ക് പ്രമുഖമായ ഒരു സ്ഥാനമുണ്ട്. ഗുരുക്കന്മാരെയും പീർമാരെയും ആവശ്യത്തിലധികം പിന്തുടരേണ്ടതില്ലെന്നും ഇസ്ലാമിന്റെ തത്വങ്ങൾ നിഷ്കർഷയോടെ പാലിക്കുക

10. Hunter: The Indian Musalmans, P. 106.
11. Ramgopal: The Indian Muslims, P. 24.

യാണ് വേണ്ടത് എന്നും അദ്ദേഹം തന്റെ അനുയായികളെ ഉപദേശിച്ചു. അദ്ദേഹം മരിച്ചതിനുശേഷം അദ്ദേഹത്തിന്റെ മകൻ മുഹമ്മദ് മുഹസ്സിൻ ദാദു മിയാൻ (1819-1860) പിതാവിന്റെ ഉപദേശങ്ങളെ പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട് ശക്തമായ ഒരു ജനകീയപ്രസ്ഥാനം കെട്ടിപ്പടുക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. ധനികനും ദരിദ്രനും തമ്മിൽ വ്യത്യാസം പാടില്ലെന്നും ഒരാൾ അപകടത്തിലകപ്പെട്ടാൽ സമുദായത്തിലെ മറ്റെല്ലാ അംഗങ്ങളും അവന്റെ രക്ഷക്കെത്തണമെന്നും അദ്ദേഹം ആഹ്വാനം ചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഒരു വിശ്വാസ പ്രമാണമിതായിരുന്നു; "ഭൂമി ദൈവത്തിന്റേതാണ്. അതിനാൽ, ഏതെങ്കിലും പ്രദേശത്തിന്റെ മേൽ യാതൊരാൾക്കും പാരമ്പര്യാവകാശമില്ല. അതിന്റെ ഉപയോഗത്തിന് നികുതി ചുമത്താനും പാടില്ല." ക്ഷിതിമോഹൻ സെൻ എഴുതുന്നു: "പരസ്പരസഹായമെന്ന ഈ മതപ്രമാണം മൂലം ഫറാസി സമുദായത്തിലെ അംഗങ്ങൾക്ക് ജമീന്ദാർമാരുടെയും ബ്രിട്ടീഷ് ചായത്തോട്ടക്കാരുടെയും അതുപോലെ തന്നെ മറ്റു മുസൽമാന്മാരുടെയും സംയുക്താക്രമണത്തെ വിജയകരമായി ചെറുക്കാൻ കഴിഞ്ഞു."[12]

"കൽക്കത്തയിൽ 1831ലുണ്ടായ കർഷകലഹളയിൽ അവർ പക്ഷഭേദം കൂടാതെ മുസൽമാൻ ജന്മിമാരുടെയും ഹിന്ദു ജന്മിമാരുടെയും വീടുകൾ ആക്രമിച്ചു." എന്ന് ഹണ്ടർ പറയുന്നു.[13] "വഹാബി പ്രസ്ഥാനം താഴ്ന്ന വർഗക്കാരായ മുസ്ലീങ്ങളെ താഴ്ന്ന വർഗക്കാരായ ഹിന്ദുക്കൾക്കെതിരായി തിരിച്ചുവിട്ടില്ല. അതുപോലെ സ്വന്തം സമുദായത്തിൽ പെട്ട വർഗ ശത്രുക്കളുമായി കള്ള സൗഹാർദ്ദം സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ട് താണ വർഗക്കാരായ മുസ്ലീങ്ങളുടെ ശ്രദ്ധയെ അവരുടെ സാമ്പത്തികപ്രശ്നങ്ങളിൽ നിന്നു തിരിച്ചുവിടാനും മുതിരുകയുണ്ടായില്ല"[14] എന്നു വിൽഫ്രഡ് സ്മിത്ത് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

ഈ പ്രസ്ഥാനം "വ്യാവസായിക സമുദായത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തിനു മുമ്പ് പലപ്പോഴും ഉണ്ടായതുപോലെ മതപരമായ ആശയസംഹിതയെ വർഗസമരങ്ങളിൽ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി" എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. പക്ഷേ, ഇതേ കാരണത്താൽ അത് പിന്നീട് പ്രതിലോമപരങ്ങളായ ചില പ്രവണതകളെ വളർത്താനും സഹായിച്ചു. സ്മിത്ത് തന്നെ സമ്മതിച്ചപോലെ, അതു പ്രത്യേകിച്ചും മതപരങ്ങളായ ചിന്തകളിൽ സാമുദായിക പ്രവണതകളെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയും ഒരു വലിയ

12. Kshitimohan sen: Medieval Mysticism in India, p.p. 39-40.
13. Hunter: The Indian Musalmans, P. 107.
14. W.C. Smith: Modern Islam in India, P. 189.

വിഭാഗം മുസ്ലീങ്ങളെ പിൽക്കാലത്തെ സാമുദായിക പ്രചരണത്തിന് വശം വദരാക്കിത്തീർക്കുകയും ചെയ്തു."[15]

സാമുദായികമായ നിലപാടുകൾക്ക് നൽകിയ പ്രോത്സാഹനം പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വ്യാപ്തി തന്നെ പരിമിതമാക്കിക്കളഞ്ഞു. കാരണം, "അത് പൊതുശത്രുക്കൾക്കെതിരായ പൊതുസമരങ്ങൾക്ക് തടസ്സമായി ത്തീർന്നു. അങ്ങനെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾക്ക് ഈ പ്രസ്ഥാനത്തെ മൃഗീയമായി അടിച്ചമർത്താൻ കഴിഞ്ഞു. നൂറുകണക്കിൽ മുസ്ലീങ്ങൾ അറസ്റ്റു ചെയ്യപ്പെട്ടു. 1864ൽ അംബാലയിലും 1871ൽ പാറ്റ്നയിലും നടന്ന വിചാരണകളെത്തുടർന്ന് അവരിൽ പലരും ജീവപര്യന്തം നാടുകാടത്ത പ്പെട്ടു. ബാക്കിയുള്ളവർ പല തരത്തിലുള്ള മറ്റു ശിക്ഷകൾക്കും വിധേ യരായി. ഇത് ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരായ പ്രതിഷേധ പ്രകടനങ്ങളെ ശക്തി പ്പെടുത്തി. 1871ലെ വിചാരണകളുടെ സമയത്ത് ഒരു പ്രതി ജഡ്ജിയെ പരസ്യമായി കോടതിയിൽവച്ച് വെട്ടി കൊലപ്പെടുത്തി. ഏതാനും മാസ ങ്ങൾക്കുശേഷം ശിക്ഷയ്ക്ക് വിധേയനായ മറ്റൊരാൾ ആൻഡമാൻ ദ്വീപിൽവെച്ച് മേയോപ്രഭുവിനെ കൊലപ്പെടുത്തി. ഇങ്ങനെ ഒറ്റപ്പെട്ട ചില സംഭവങ്ങളുണ്ടായെങ്കിലും പ്രസ്ഥാനം ഒടുവിൽ പരാജയപ്പെടുകയാണു ണ്ടായത്.

സർ സയ്യദ് അഹമ്മദ്ഖാൻ

1857ലെ ലഹളയുടെയും അതിനേത്തുടർന്നുണ്ടായ വഹാബി പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും പരാജയങ്ങളുടെ ഫലമായി മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ മതത്തിന്റെ വലയത്തിലേക്ക് പിന്മാറി ഒതുങ്ങിക്കഴിയാനുള്ള ഒരു പ്രവ ണത പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. പുരോഗമനപരങ്ങളായ എല്ലാ സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കും എതിരായ ഉലെമാക്കളും മൗലവിമാരും ആധുനി കചിന്തയിൽ നിന്ന് മുസ്ലീങ്ങളെ അകറ്റിനിർത്താൻ ആവുന്നതും പരിശ്ര മിച്ചു. ഖുർ-ആന്റെയും ശരി അയുടെയും പ്രബോധനങ്ങൾക്ക് വിരുദ്ധ മെന്ന് കരുതപ്പെട്ട ആധുനിക പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസ രീതിയെ അവർ നഖശിഖാന്തം എതിർത്തു. ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് മുസ്ലീങ്ങളെ യാഥാസ്ഥി തികത്വത്തിൽ നിന്നും മതപുനരുത്ഥാന പ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ നിന്നും വേർപെടുത്തി അവരെ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരത്തിന്റെ പന്ഥാവിലേക്ക് കൊണ്ടുവരാൻ സയ്യദ് അഹമ്മദ്ഖാൻ (1817-1898) മുമ്പോട്ടുവന്നത്.

1857ലെ കലാപത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളെ അനുകൂലി ക്കുകയാണ് സർ സയ്യദ് ചെയ്തത്. എന്നാൽ, അതിനേത്തുടർന്നുണ്ടായ അടിച്ചമർത്തൽ നടപടികൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനസ്സാക്ഷിയെ അസ്വസ്ഥ

15. Ibid, P. 190.

മാക്കിയെന്നു തോന്നുന്നു. അദ്ദേഹം ഒരുവശത്ത് മുസ്ലീങ്ങളെ ബ്രിട്ടീഷ് ഗവണ്മെന്റിനോടുള്ള എതിർപ്പിന്റെ നയത്തിൽ നിന്ന് പിന്തിരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. മറുവശത്ത് ബ്രിട്ടീഷുകാരെ അനുരഞ്ജനമനസ്ക്കരാക്കാനും ശ്രമിച്ചു. മുസ്ലീങ്ങൾ നൈസർഗികമായി മാത്രമല്ല, തങ്ങളുടെ മതസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കനുസരിച്ചും ബ്രിട്ടീഷ് ഗവണ്മെന്റിനോടു കൂറില്ലാത്തവരാവുകയില്ലെന്നും "മുസ്ലീങ്ങൾ ഒന്നു പിഴച്ചു പോയാൽത്തന്നെ..... ഗവണ്മെന്റിന് സ്വല്പം നയതന്ത്രംകൊണ്ട് അവരെ സ്വാധീനിക്കാൻ കഴിയും" എന്നും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ബ്രിട്ടീഷുകാർ പ്രതിനിധാനം ചെയ്ത ജീവിതരീതിയും ആധുനികസംസ്കാരവും സയ്യദിനെ പ്രചോദനം കൊള്ളിച്ചു. ഭരണാധികാരികളുമായി സമത്വം നേടുകയും സ്വന്തം രാജ്യത്തിന്റെ ഭരണത്തിൽ പങ്കാളികളാവുകയും ചെയ്യാത്തിടത്തോളം കാലം ഒരു ജനതയ്ക്ക് അഭിമാനവും ആദരവും നേടാനാവുകയില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. 1869ൽ ലണ്ടനിൽ നിന്നയച്ച ഒരു കത്തിൽ അദ്ദേഹം ഇപ്രകാരം എഴുതി: ഇംഗ്ലീഷുകാരെപ്പറ്റിയുള്ള മുഖസ്തുതി കൂടാതെ തന്നെ എനിക്ക് പറയാൻ കഴിയും: ഉയർന്നവരും താഴ്ന്നവരും വലിയ കച്ചവടക്കാരും ചെറുകിട പീടികക്കാരും അഭ്യസ്തവിദ്യരും നിരക്ഷരകുക്ഷികളുമായ ഇന്ത്യക്കാരെ വിദ്യാഭ്യാസം, ആചാരസമ്പ്രദായങ്ങൾ, നീതിനിഷ്ഠത എന്നീ കാര്യങ്ങളിൽ ഇംഗ്ലീഷുകാരുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്നത് വൃത്തികെട്ട ഒരു മൃഗത്തെ പ്രാപ്തനും സുന്ദരനുമായ ഒരാളോട് താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്നതുപോലെയാണ്. ഇന്ത്യക്കാരായ നാം ദുർബലരാണെന്ന് വിശ്വസിക്കാൻ ഇംഗ്ലീഷുകാർക്ക് ന്യായമുണ്ട്.... മനുഷ്യനുണ്ടാകേണ്ട ലൗകികവും ആത്മീയവുമായ എല്ലാ നല്ലകാര്യങ്ങളും സർവശക്തൻ യൂറോപ്പിന്, പ്രത്യേകിച്ച് ഇംഗ്ലണ്ടിന്, കനിഞ്ഞേകിയിട്ടുണ്ട്. ആത്മീയമായ നല്ല കാര്യങ്ങൾ എന്നതുകൊണ്ട് ഞാൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് ഇംഗ്ലീഷുകാർ തങ്ങൾക്കു ശരിയാണെന്നു തോന്നുന്ന മതത്തിന്റെ വിശദാംശങ്ങൾ മറ്റൊരു രാഷ്ട്രത്തിനും കിടപിടിക്കാൻ കഴിയാത്തവണ്ണം അത്രയും ഭംഗിയായും വൈശിഷ്ട്യത്തോടുകൂടിയും നടപ്പിൽ വരുത്തുന്നു എന്നാണ്. ഇതു ശരിക്കും സ്ത്രീ-പുരുഷ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും സൗന്ദര്യത്തിനും വൈശിഷ്ട്യത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള അഭിലാഷത്തിൽ യോജിച്ചു നിന്നതിന്റെയും ഫലമാണ്. ഇന്ത്യക്കാർക്ക് നാഗരികത നേടാൻ കഴിഞ്ഞാൽ അവർക്ക് തങ്ങളുടെ വിശിഷ്ടങ്ങളായ നൈസർഗികശക്തി കാരണം ഇംഗ്ലീഷുകാരുടെ മുന്നിലെത്താൻ കഴിഞ്ഞില്ലെങ്കിൽ അവരുടെ ഒപ്പമെത്താനെങ്കിലും സാധിക്കും."[16]

പുതിയ പാശ്ചാത്യനാഗരികതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മുസ്ലീങ്ങളെ അഭ്യസ്തവിദ്യരാക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യം നേടാനാണ് സർ സയ്യദ് അഹമ്മ

16. Raja Rao and Iqbal Singh (ed): Changing India, P. 50-02.

ദ്ഖാൻ പരിശ്രമിച്ചത്. അനേകം ലേഖനങ്ങളിലൂടെയും പ്രസംഗങ്ങളിലൂടെയും മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ നിലനിന്നുപോന്ന സാമൂഹ്യ യാഥാസ്ഥിതികത്വത്തെയും മതപരമായ ദിവ്യാത്ഭുത വിശ്വാസത്തെയും പ്രകൃത്യതീതശക്തികളിലുള്ള വിശ്വാസം തുടങ്ങിയ മറ്റു അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും വിമർശിച്ചു. "പുണ്യവാളനോ വിശുദ്ധപുരുഷനോ ആയി കണക്കാക്കപ്പെടുന്ന ഒരു മനുഷ്യന് അല്ലെങ്കിൽ ഒരു വസ്തുവിന് അത്ഭുതസിദ്ധികളും പ്രകൃത്യതീതശക്തികളും ഉണ്ടെന്ന വിശ്വാസം ജനങ്ങളുടെ ഒരു സ്വഭാവമായി തീർന്നിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെയാണ് അവിശ്വസനീയങ്ങളായ പ്രകൃത്യതീതഘടകങ്ങളെ അവർ ഇസ്ലാംമതത്തിൽ കൂട്ടിക്കലർത്തിയത്. വിശ്വസിക്കാൻ കൊള്ളാത്തവയാണിവ. എന്നാൽ, എന്തും വിശ്വസിക്കുന്ന പച്ചപ്പരമാർഥികൾ ഇവയിൽ വിശ്വസിക്കുന്നു. ദാരുണമായ ഒരു തെറ്റാണിത്. പ്രകൃതിക്കും മനുഷ്യബുദ്ധിക്കും നിരക്കാത്ത ഇത്തരം ഘടകങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ ശരിയായ, അല്ലെങ്കിൽ ശരിയാണന്നവകാശപ്പെടുന്ന, യാതൊരു മതത്തിനും സാധ്യമല്ല. വിവേകശക്തിയുള്ള യാതൊരാൾക്കും അവയിൽ വിശ്വസിക്കാൻ കഴിയുകയില്ല. കലർപ്പില്ലാത്ത വിശുദ്ധിയോടുകൂടിയ ഒരു ശരിയായ മതം ഇത്തരം പ്രകൃത്യതീതങ്ങളും യുക്തിവിരുദ്ധങ്ങളുമായ ഘടകങ്ങളിൽ നിന്ന് മുക്തമായിരിക്കും."[17]

ഇസ്ലാമിന്റെ ഉൽബോധനങ്ങളെ പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രങ്ങളുമായി ഇണക്കാനും അങ്ങനെ അവയെ ആധുനികമനുഷ്യന് സുഗ്രാഹ്യവും സ്വീകാര്യവും ആക്കിത്തീർക്കാനും വേണ്ടി സയ്യദ് ഇസ്ലാം മതത്തെ യുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. തന്റെ മതത്തിന്റെ സത്ത പ്രകൃതിയുമായി തികച്ചും ഇണങ്ങുന്നതാണെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. അദ്ദേഹം എഴുതി: "ശരിയായ ഒരു മതത്തിന്റെ ഒരേയൊരു ഉരകല്ല് ഇതാവാനേ തരമുള്ളൂ. ആ മതം മനുഷ്യപ്രകൃതിക്കും പൊതുവിലുള്ള പ്രകൃതിക്കും അനുസൃതമാണെങ്കിൽ ശരിയായ മതമാണ്. ഇതാണ് മനുഷ്യനിലും മനുഷ്യന്റെ പുറത്തുമുള്ള പ്രകൃതിയുടെ കർത്താവായ ദൈവത്തിന്റെ കൈകളിൽ നിന്നും വന്നതാണ് മതം എന്നതിന്റെ വ്യക്തമായ തെളിവ്. മനുഷ്യപ്രകൃതി മനുഷ്യഘടനയ്ക്കും മനുഷ്യന്റെ ശക്തികൾക്കും ആ ശക്തികളിൽ നിന്നുണ്ടാവുന്ന അവകാശങ്ങൾക്കും എതിരാവുകയും അവയെ പ്രയോജനപ്രദമായ ആവശ്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി വിനിയോഗിക്കുന്നതിന് തടസ്സമായി നിൽക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മതം ഒരിക്കലും പ്രകൃതിയുടെ കർത്താവിൽ നിന്ന് ഉണ്ടായതാവാൻ വഴിയില്ല.

17. Wm. Theodore de Bary: The Sources of Indian Tradition, P. 743.

കാരണം, മതം മനുഷ്യനു വേണ്ടി ഉണ്ടാക്കപ്പെട്ടതാണ്."[18] സർ സയ്യ ദിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ദൈവത്തിന്റെ വചനമായ ഖുർ-ആൻ ദൈവ ത്തിന്റെ പ്രവൃത്തിയായ പ്രകൃതിക്കനുസൃതമായിരിക്കണം. "മനുഷ്യ നുൾപ്പെടെയുള്ള എല്ലാ സൃഷ്ടികളും ദൈവത്തിന്റെ പ്രവൃത്തിയാണ്. മതം അവന്റെ വചനവുമാണ്. അതിനാൽ അവ രണ്ടും തമ്മിൽ യാതൊരു വൈരുധ്യവും ഉണ്ടായിക്കൂടാ."[19]

വിൽഫ്രഡ് സ്മിത്ത് ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയ പോലെ, സർ സയ്യദ് രൂപപ്പെടു ത്തിയ മതം "പുരോഗതിയുമായി, പ്രത്യേകിച്ചും പുതിയ വിജ്ഞാനം, ഉദാരവും മനുഷ്യസ്നേഹപരവുമായ സാന്മാർഗികബോധം, ശാസ്ത്രീ യമായ യുക്തിചിന്ത എന്നിവയോടു കൂടിയ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ബ്രിട്ടീഷ് സംസ്കാരത്തിൽ നിന്ന് ഇന്ത്യൻ ബൂർഷ്വാസിക്ക് ഉൾക്കൊ ള്ളാൻ പറ്റിയേടത്തോളമുള്ള പുരോഗതിയുമായി, തികച്ചും പൊരുത്ത പ്പെടുന്ന ഒരു ഇസ്ലാംമതമാണ്."[20]

ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം

മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായം നടപ്പിൽ വരുത്തുന്നതിനെ സർ സയ്യദ് അനുകൂലിച്ചത് യൂറോപ്യൻ നാഗരികത യുടെയും യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെയും നേട്ടങ്ങളെപ്പറ്റി അവരെ ബോധവാന്മാരാക്കാനും കൂടിയാണ്. "അവരുടെ മതത്തിന് ദോഷകരമ ല്ലാത്ത നിലയിൽ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസരീതി നടപ്പിൽ വരുത്തണ" മെന്നാണ് അദ്ദേഹം ആഗ്രഹിച്ചത്. ഈ ഉദ്ദേശ്യത്തോടെ അദ്ദേഹം ഇന്ത്യ ക്കാരിൽ നിന്നും പാശ്ചാത്യരിൽ നിന്നും പിരിച്ചെടുത്ത പണംകൊണ്ട് 1873ൽ അലിഗറിൽ മുഹമ്മദൻ ആംഗ്ലോ ഓറിയന്റൽ കോളേജ് എന്നപേ രിൽ ഒരു കോളേജ് സ്ഥാപിച്ചു. അതാണ് പിന്നീട് അലിഗർ മുസ്ലീം സർവ കലാശാലയായി വളർന്നുവന്നത്.

അലിഗഡ് പ്രസ്ഥാനം, അതിന്റെ മതപരവും സാമുദായികവുമായ സ്വഭാവം എന്തുതന്നെയായാലും, മുല്ലമാരുടെയും ഉലെമാക്കളുടെയും മധ്യകാലപാണ്ഡിത്യത്തിന്റെയും പിടിയിൽനിന്നു ജനങ്ങളെ മോചിപ്പി ക്കാനും, അന്തിമവിശകലനത്തിൽ, ഇന്ത്യയിലെ നാടുവാഴിത്തബന്ധങ്ങ ളുടെ സ്വാധീനം കുറയ്ക്കാനും സഹായിച്ചു എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശ യമില്ല. എന്നാൽ, അതിന്റെ നേതാക്കളുടെ സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയ വീക്ഷ

18. Sayyid Ahmad Khan: Majmu's Lecture. Quoted in religious thought of Sayyid Ahmad Khan.
19. Ibid.
20. W.C. Smith: Modern Islam in India, P. 15.

ണങ്ങളിൽ ഒരു ദ്വിമുഖസമീപനമുണ്ടായിരുന്നു. ഒരുവശത്ത് അവർ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളുടെ മർദന നടപടികളിലും മധ്യകാലമതവി ജ്ഞാനീയത്തോടു കൂടിയ നാശോന്മുഖമായ നാടുവാഴിത്തക്രമത്തിലും അസംതൃപ്തരായിരുന്നു. മറുവശത്ത് അവർ മുസ്ലീം സമുദായത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾ പരിരക്ഷിക്കുന്നതിനു വേണ്ടി അതേ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാ ധികാരികളുമായി സഹകരിച്ചു പ്രവർത്തിക്കാനും ആഗ്രഹിച്ചു. തന്റെ ലക്ഷ്യം നേടാൻ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളുടെ സഹായവും അനുഗ്ര ഹാശിസ്സുകളും അനുപേക്ഷണീയമാണെന്ന് സർ സയ്യദ് അഹമ്മദ്ഖാൻ കരുതി. അതിനാൽ, അദ്ദേഹം ബോധപൂർവ്വം ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തോടു കൂറുപുലർത്തി. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സാമൂഹ്യപരി ഷ്കാരവും ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളോടുള്ള കൂറും തമ്മിൽ യാതൊരു വൈരുധ്യവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. മുസ്ലീം കോളേജിന്റെ പ്രഖ്യാപിതോദ്ദേ ശ്യങ്ങളിലൊന്ന് "ഇന്ത്യയിലെ മുസൽമ്മാരെ ബ്രിട്ടന്റെ അർഹരും പ്രയോ ജനകാരികളുമായ പ്രജകളാക്കി തീർക്കുക" എന്നതായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ സ്വാഭാവികമായും ഇത്തരം വീക്ഷണഗതികളെ തങ്ങൾക്കനുകൂലമായ നിലയിൽ ചൂഷണം ചെയ്തു.

വീക്ഷണഗതിയിലെ മാറ്റങ്ങൾ

സയ്യദ് അഹമ്മദ്ഖാൻ തന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ആദ്യഘട്ടത്തിൽ ഹിന്ദുമുസ്ലീം ഐക്യത്തിനുവേണ്ടി വാദിച്ച നേതാക്കന്മാരിലൊരാളായി രുന്നു. രാജ്യത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന പൊതുപ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരി ക്കാൻ യോജിച്ച കർമപരിപാടി വേണമെന്ന് അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടു. "ഹിന്ദുവും മുസ്ലീമും മതങ്ങളെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന പേരുകൾ മാത്രമാണെന്ന കാര്യം മറക്കാതിരിക്കുക!" അദ്ദേഹം 1884ൽ ചെയ്ത പ്രസംഗങ്ങളിലൊ ന്നിൽ പറഞ്ഞു: "ഹിന്ദുവോ മുസ്ലീമോ ക്രിസ്ത്യാനിയോ ആരായാലും, നമ്മുടെ രാജ്യത്തിൽ ജീവിക്കുന്നേടത്തോളം കാലം, അവർ ഒരൊറ്റ രാഷ്ട്ര മാണ്. അവരെല്ലാം ഒരൊറ്റ രാഷ്ട്രമായതുകൊണ്ട് നമ്മുടെ രാജ്യത്തിന്റെ പൊതുവായ താൽപര്യങ്ങളിൽ അവർക്ക് ഒരേതരം വികാരമുണ്ടാകണം. പൊതുപ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി നാം യോജിക്കണം. യോജിച്ചാൽ നിലനിൽക്കും. അല്ലെങ്കിലോ, അത്തരം ബന്ധങ്ങൾ ഹിന്ദു ക്കൾക്കും മുസ്ലീങ്ങൾക്കും ഒരുപോലെ അപകടമായിരിക്കും."

എന്നാൽ, 1885ൽ ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ് രൂപവൽക്കരി ക്കപ്പെട്ടതിനുശേഷം അദ്ദേഹത്തിന്റെ വീക്ഷണങ്ങളിൽ വ്യക്തമായ ഒരു മാറ്റം കാണപ്പെട്ടു. അദ്ദേഹം ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന്റെ ഒരുറച്ച ആരാധക നായിത്തീർന്നു. കോൺഗ്രസിനെ അദ്ദേഹം ഒരു ഹിന്ദുസംഘടനയായി ചിത്രീകരിച്ചു. അദ്ദേഹം എഴുതി: "ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ

ഉദ്ദേശ്യലക്ഷ്യങ്ങൾ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഇന്നത്തെ രാഷ്ട്രീയ സ്ഥിതിയെക്കുറിച്ചുള്ള അജ്ഞതയിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. ഇന്ത്യയിൽ വ്യത്യസ്ത ജനതകളുണ്ടെന്ന കാര്യം അവർ കണക്കിലെടുക്കുന്നില്ല. മുസ്ലീങ്ങൾ, മഹാരാഷ്ട്രക്കാർ, ബ്രാഹ്മണർ, ക്ഷത്രിയർ, ബനിയന്മാർ, ശൂദ്രന്മാർ, സിഖുകൾ, ബംഗാളികൾ, മദ്രാസികൾ, പെഷവാരികൾ എന്നിവരെയെല്ലാം ഒരേ നിലയ്ക്ക് കണക്കാക്കാമെന്നും അവരെല്ലാം ഒരേ രാഷ്ട്രത്തിൽപ്പെട്ടവരാണെന്നുമാണ് അവർ വിചാരിക്കുന്നത്. മുസ്ലീങ്ങളുടെ അഭിപ്രായങ്ങളെയും ആദർശങ്ങളെയും അഭിലാഷങ്ങളെയും പ്രതിനിധാനം ചെയ്യാൻ തങ്ങൾക്കവകാശമുണ്ടെന്ന് യുക്തിസഹമായി തെളിയിക്കാൻ കോൺഗ്രസിന് സാധ്യമല്ല."[21]

തന്റെ പൊതുജീവിതത്തിന്റെ ആദ്യവർഷങ്ങളിൽ സർ സയ്യദ് പ്രാതിനിധ്യഭരണരീതിക്കു വേണ്ടി വാദിക്കുകയുണ്ടായി. 1858ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച "ഇന്ത്യൻ കലാപത്തിന്റെ കാരണങ്ങൾ" എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രബന്ധത്തിൽ കലാപത്തിന്റെ പ്രധാന കാരണങ്ങളിലൊന്ന് "സ്വദേശികളെ ഇന്ത്യയുടെ ലെജിസ്ലേറ്റീവ് കൗൺസിലിൽ പ്രവേശിപ്പിക്കാതിരുന്നതാണെ"ന്ന് അഭിപ്രായപ്പെട്ടിരുന്നു. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "ഗവണ്മെന്റിന്റെ കൗൺസിലുകളിൽ ജനങ്ങൾക്ക് അവരുടെ ശബ്ദം കേൾപ്പിക്കാൻ കഴിഞ്ഞാൽ അത് ഗവണ്മെന്റിന്റെ ക്ഷേമത്തിനും ഐശ്വര്യത്തിനും ഏറ്റവും പറ്റിയതായിരിക്കും. ഭരണത്തിന്റെ സ്ഥിരതയ്ക്ക് അത് അത്യന്താപേക്ഷിതമാണ്. ഈ അഭിപ്രായത്തോട് ഭൂരിപക്ഷം ജനങ്ങളും യോജിക്കുമെന്ന് ഞാൻ കരുതുന്നു. ജനങ്ങളുടെ ശബ്ദത്തിൽ നിന്നു മാത്രമേ ഗവണ്മെന്റിന്റെ പദ്ധതികൾക്ക് എത്രത്തോളം സ്വീകാരം ലഭിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് അറിയാൻ പറ്റൂ. ആരംഭത്തിലെയുള്ള തെറ്റുകൾ തിരുത്താൻ ജനങ്ങളുടെ ശബ്ദത്തിനു മാത്രമേ കഴിയൂ. ആ തെറ്റുകൾ പെരുകിപ്പെരുകി നമ്മെ നശിപ്പിക്കുന്നതിനു മുമ്പ് ആപത്തിനെപ്പറ്റി മുന്നറിയിപ്പ് നൽകാനും അതാവശ്യമാണ്."

എന്നാൽ, പിന്നീട് അദ്ദേഹം എല്ലാ രാഷ്ട്രീയപരിഷ്കാരങ്ങളുടെയും എതിരാളിയായി മാറി. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "പ്രാതിനിധ്യസ്വഭാവമുള്ള ഒരു ഗവണ്മെന്റിന്റെ ആദ്യത്തെ ഉപാധി വോട്ടർമാർക്ക് ഏറ്റവുമധികം പൊരുത്തമുണ്ടായിരിക്കണമെന്നതാണ്. ഭൂരിപക്ഷത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒരു ഭരണസമ്പ്രദായത്തിൽ ജനങ്ങൾക്ക് ദേശീയത, മതം, ജീവിതരീതികൾ, ആചാരങ്ങൾ, നടപടികൾ, സംസ്കാരം, ചരിത്രപാരമ്പര്യങ്ങൾ എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം യാതൊരു വ്യത്യാസവും ഉണ്ടാവാൻ പാടില്ല....... ഈ രംഗങ്ങളിലൊന്നും ഐകരൂ

21. Wm. Theodore Bary: The Sources of Indian Tradition, P. 747.

പ്യമില്ലാത്ത ഇന്ത്യയെപ്പോലുള്ള ഒരു രാജ്യത്തിൽ ഒരു പ്രാതിനിധ്യഗവ ണ്മെന്റ് സ്ഥാപിക്കുന്നതുകൊണ്ട് യാതൊരു പ്രയോജനവുമുണ്ടായില്ല. രാജ്യത്തിന്റെ സമാധാനത്തിലും ഐശ്വര്യത്തിലുമുള്ള ഇടപെടലായേ അത് കലാശിക്കൂ."[22]

സയ്യദ് അഹമ്മദ്ഖാൻ കോൺഗ്രസിനെ വിമർശിച്ചത് അതിലെ അംഗ ങ്ങളിൽ ഭൂരിപക്ഷവും ഹിന്ദുക്കളായിരുന്നു എന്നതുകൊണ്ട് മാത്രമാ ണെന്നു തോന്നുന്നില്ല. കോൺഗ്രസ് ബ്രിട്ടീഷുകാരിൽ നിന്ന് രാഷ്ട്രീയവും സാമ്പത്തികവുമായ ആനുകൂല്യങ്ങളും സൗജന്യങ്ങളും നേടിയെടുക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ള പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ നടത്തി എന്നതുകൊണ്ട് കൂടിയായിരി ക്കണം. ഇതേ കാരണത്താലാണ് 1877ൽ അമീർ അലി കൽക്കത്തയിൽ സ്ഥാപിച്ച നാഷണൽ മുഹമ്മദൻ അസോസിയേഷനെ അദ്ദേഹം എതിർത്തത്. മുസ്ലീം സമുദായത്തിന് ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ സഹായ ത്തോടും പിന്തുണയോടുംകൂടി മാത്രമേ സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയ പുരോഗതി കൈവരിക്കാനാവൂ എന്ന് സയ്യദ് അഹമ്മദ് കരുതിയിട്ടുണ്ടാവണം. ഉദ്ദേശ്യം എന്തു തന്നെയായിരുന്നാലും, അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിൽക്കാലത്തെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ മുസ്ലീങ്ങളെ രാജ്യത്തിന്റെ പൊതുവായ രാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനത്തിൽ നിന്ന് അകറ്റി നിർത്താനാണ് സഹായിച്ചത്. എന്നാൽ, കാലഹരണപ്പെട്ട നാടുവാഴിത്ത ചിന്താഗതികളുടെയും ആചാരങ്ങളു ടെയും ചെളിക്കുണ്ടിൽ നിന്ന് മുസ്ലീങ്ങളെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരാൻ പറ്റിയ സാമൂഹ്യവിദ്യാഭ്യാസ പരിഷ്കാരങ്ങൾക്കുവേണ്ടി അദ്ദേഹം തുട ങ്ങിവെച്ച അലിഗഢ് പ്രസ്ഥാനം, ചരിത്രപരമായി പരിശോധിച്ചാൽ, പ്രയോ ജനകരവും പുരോഗമനപരവുമായ ഒരു പങ്കാണ് വഹിച്ചത് എന്ന വസ്തുത നിഷേധിക്കാൻ വയ്യ.

ദിയോബന്ദ് പ്രസ്ഥാനം

സയ്യദ് അഹമ്മദ്ഖാന്റെ അലിഗഢ് പ്രസ്ഥാനം മുസ്ലീം ബുദ്ധിജീവി കൾക്കിടയിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിക്കൊണ്ടിരുന്ന കാലത്തുതന്നെ വിദ്യാ ഭ്യാസപരവും മതപരവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ മറ്റൊരു മുസ്ലീം കേന്ദ്രം നിലവിൽ വരികയുണ്ടായി. മൗലാനാ മുഹമ്മദ് ഖാസിമിന്റെ നേതൃത്വ ത്തിൽ ഉലെമാക്കളുടെ ഒരു സംഘം 1867ൽ സഹാറൻപൂർ ജില്ലയിലെ ദിയോബന്ദിൽ സ്ഥാപിച്ച സെമിനാരി ഷാ വലിയുല്ലായുടെ ഉൽബോധ നങ്ങളിൽ നിന്നും വഹാബികളുടെ രക്തസാക്ഷിത്വത്തിൽ നിന്നുമാണ് പ്രചോദനം ഉൾക്കൊണ്ടത്. ഈ സ്ഥാപനത്തിന്റെ പ്രഖ്യാപിതമായ ഉദ്ദേശ്യം ഇസ്ലാംമതവും ഇസ്ലാമിക നിയമവും പഠിക്കുക എന്നതായിരുന്നു.

22. Ibid, P. 746.

എന്നാൽ, താമസിയാതെ അത് മതപ്രചരണത്തിന്റെയും പാശ്ചാത്യനാഗരികത പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ആധുനികാശയങ്ങളോടുള്ള എതിർപ്പിന്റെയും കേന്ദ്രമായി മാറി. ദിയോബന്ദിൽ നൽകപ്പെട്ട വിദ്യാഭ്യാസം ഉലൈമാക്കളുടെ നിയന്ത്രണത്തിലും മാർഗനിർദേശത്തിലുമായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസത്തോടും യൂറോപ്യൻ ജീവിതരീതിയോടും ചായ്‌വുണ്ടായിരുന്ന അലിഗഢ് പ്രസ്ഥാനത്തിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു അത്. ഈ പുനരുദ്ധാരണ സമീപനത്തിന് അനിസ്ലാമികമായ എല്ലാറ്റിനോടും, ബ്രിട്ടീഷ് മേധാവിത്വത്തോടുപോലും, എതിർപ്പുണ്ടായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിൽ നിന്ന് മുസ്ലീങ്ങളെ മാറ്റിനിർത്താൻ വേണ്ടി സയ്യദ് അഹമ്മദ്ഖാൻ തന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഊർജിതപ്പെടുത്തിയപ്പോൾ രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനങ്ങളിലേർപ്പെടുവാനും സർ സയ്യദിന്റെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള പ്രസ്ഥാനത്തിൽ നിന്ന് ഒഴിഞ്ഞുനിൽക്കാനുമാണ് ദയോബന്ദ് പ്രസ്ഥാനത്തിലെ നേതാക്കൾ മുസ്ലീങ്ങളോട് ആഹ്വാനം ചെയ്തത്. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ മൗലാനാ അബുൾകലാം ആസാദിനെപ്പോലുള്ള നേതാക്കൾ ഈ പ്രസ്ഥാനവുമായി ബന്ധപ്പെടുകയും അവരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ദിയോബന്ദ് പ്രസ്ഥാനത്തിലെ ഒരു വിഭാഗം ആളുകൾ മഹാത്മാഗാന്ധി ആരംഭിച്ച നിസ്സഹകരണ പ്രസ്ഥാനത്തെ പിന്താങ്ങുകയും ചെയ്തു.

ഒരുവശത്ത് സർ സയ്യദ് അഹമ്മദ്ഖാന്റെ യുക്തിചിന്തകളോടും മറുവശത്ത് ഭാരതമഹാമണ്ഡലത്തിന്റെ ഹിന്ദുനേതാക്കളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളോടും എതിർപ്പുള്ള അഭ്യസ്തവിദ്യരായ മുസ്ലീങ്ങളുടെ ഒരു വിഭാഗം 1885ൽ ലാഹോറിൽ അൻജമൻ-ഇ-ഹിമായത്ത്-ഇ-ഇസ്ലാം അഥവാ ഇസ്ലാമിന്റെ രക്ഷയ്ക്ക് വേണ്ടിയുള്ള സംഘടന രൂപവൽക്കരിച്ചു. സംഘടനയുടെ ഉദ്ദേശ്യങ്ങൾ താഴെ പറയുന്നവയായിരുന്നു: “(1) ഇസ്ലാമിനെതിരായി ഉന്നയിക്കപ്പെടുന്ന ഏത് ആക്ഷേപത്തിനും ചർച്ചയിലൂടെയോ രേഖാമൂലമായോ അപ്പപ്പോൾ യുക്തിസഹവും വിവേകപൂർവവുമായ മറുപടി നൽകുകയും ഇസ്ലാമിന്റെ മതപ്രചരണം ശക്തിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുക; (2) മുസ്ലീം ബാലികാബാലന്മാർക്ക് ഉചിതവും ആവശ്യവുമായ വിദ്യാഭ്യാസം നൽകുകയും സ്വന്തം സത്യവിശ്വാസം കൊയൊഴിക്കുന്നതിൽ നിന്ന് അവരെ തടഞ്ഞുനിർത്തുകയും ചെയ്യുക; (3) ബ്രിട്ടീഷ് ഗവണ്മെന്റിനോട് കൂറു കാണിക്കുന്നതുകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന നേട്ടങ്ങൾ മുസ്ലീങ്ങൾക്ക് ലഭ്യമാക്കുക.”

പഞ്ചാബിലെ ഖാദിയാനിൽ മിർസാ ഗുലാം അഹമ്മദ് (1839–1908) സ്ഥാപിച്ച അഹമ്മദീയ പ്രസ്ഥാനം ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ മറ്റൊരു പുനരുത്ഥാന സംഘടനയായിരുന്നു. സർ സയ്യദ് അഹമ്മദ്ഖാനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ അനുയായികളും ആവിഷ്ക്കരിച്ച ഇസ്ലാമിന്റെ പ്രകൃത്യാനുസൃ

തങ്ങളായ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്കുള്ള ഒരു തിരിച്ചടിയെന്ന നിലയ്ക്കാണ് ഈ പ്രസ്ഥാനം ഉത്ഭവിച്ചത്. "മുഹമ്മദിന്റെ പ്രബോധനങ്ങളും നടപടികളും ക്രിസ്ത്യൻ രാജ്യങ്ങളിലെ ഇന്നത്തെ ആചാരങ്ങൾക്ക് അനുസൃതമാക്കിത്തീർക്കുന്നതി"നെ മിർസാ ഗുലാം കഠിനമായി എതിർത്തു. അതേ സമയത്ത് ജനങ്ങളെ അന്ധകാരത്തിൽ തന്നെ നിർത്തുന്ന യാഥാസ്ഥിതിക ഉലെമാവിഭാഗത്തിന്റെ അധികാരത്തെയും അദ്ദേഹം അപലപിച്ചു. താൻ മാത്രമാണ് ഇസ്ലാമിന്റെ ശരിയായ വ്യാഖ്യാതാവ് എന്നാണ് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചത്. തനിക്ക് ദിവ്യ വെളിപാടുണ്ടായിട്ടുണ്ടെന്ന് 1889ൽ അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു. താൻ ജൂതന്മാരുടെയും ക്രിസ്ത്യാനികളുടെയും "വാഗ്ദാനം ചെയ്യപ്പെട്ട മസീഹ" മാത്രമല്ല, ഹിന്ദു ദൈവമായ വിഷ്ണുവിന്റെ അന്തിമാവതാരം കൂടിയാണെന്നും അദ്ദേഹം പിന്നീട് പ്രഖ്യാപിക്കുകയുണ്ടായി. ഇത്തരം അവകാശവാദങ്ങൾ പുറപ്പെടുവിക്കുന്നതിനിടയിലും അദ്ദേഹം ബ്രിട്ടീഷ് ഗവണ്മെന്റിനോട് കൂറു കാണിക്കാൻ മറന്നില്ല. ഉൽബുദ്ധരായ മുസ്ലീം ബുദ്ധിജീവികളുടെയും സ്വത്തുടമസ്ഥന്മാരായ മുസ്ലീം വിഭാഗങ്ങളുടെയും ഏറ്റവും മിതമായ രാഷ്ട്രീയാവശ്യങ്ങളെപ്പോലും എതിർക്കുകയാണദ്ദേഹം ചെയ്തത്.

35. മിതവാദികളും തീവ്രവാദികളും

വ്യാപാരത്തിനു വേണ്ടിയാണ് ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളികൾ ഇന്ത്യയിൽ വന്നത്. ബ്രിട്ടീഷ് വ്യവസായങ്ങൾക്കാവശ്യമായ അസംസ്കൃത സാമഗ്രികൾ കൊണ്ടുപോവുക, ബ്രിട്ടനിൽ നിർമിക്കപ്പെട്ട വ്യാവസായികോൽപന്നങ്ങൾ ഇന്ത്യയിൽ വിറ്റഴിക്കുക - ഇതായിരുന്നു അവരുടെ ഉദ്ദേശ്യം. എന്നാൽ, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യമായപ്പോഴേക്കും അതിപ്രധാനമായ ചില മാറ്റങ്ങളുണ്ടായി. ചരക്കുകൾ വിറ്റഴിക്കുന്നതിനുപുറമെ ഇന്ത്യയിൽ നേരിട്ട് മൂലധനമിറക്കി വ്യവസായങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കുന്നത് കൂടുതൽ ആദായകരമായിരിക്കുമെന്ന് അവർ മനസ്സിലാക്കി. അങ്ങനെ വ്യാപാരമുതലാളികൾ വ്യവസായ മുതലാളികളായി മാറി. റെയിൽവേയിൽ മാത്രമല്ല, കമ്പിളിത്തുണി-ചണ-കടലാസ്സ് മില്ലുകളിലും മറ്റനേകം സ്ഥാപനങ്ങളിലും ബ്രിട്ടീഷ് വ്യവസായികൾ മൂലധനം നിക്ഷേപിക്കാൻ ധൈര്യപ്പെട്ടു. ബ്രിട്ടീഷുടമസ്ഥതയിൽ കാപ്പി, തേയില, നീലം എന്നിവയുൽപ്പാദിപ്പിക്കുന്ന തോട്ടങ്ങൾ രാജ്യത്തിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. ഇന്ത്യൻ ജനങ്ങൾക്കിടയിലെ ധനികവിഭാഗങ്ങൾ ഈ പുതിയ വികാസത്താൽ ആകൃഷ്ടരായി. തുടക്കം മുതൽക്കു തന്നെ, അവരിൽ ചിലർ ബ്രിട്ടീഷ് വാണിജ്യവുമായി ബന്ധം പുലർത്തിപ്പോന്നിരുന്നു. എന്നാൽ, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർധത്തിൽ അവർ ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളികളുടെ മാതൃക സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ട് തങ്ങളുടെ മൂലധനത്തിലൊരുഭാഗം വാണിജ്യത്തിൽ നിന്നു വ്യവസായത്തിലേക്ക് തിരിച്ചുവിടാൻ തുടങ്ങി. 1858ൽ ഇന്ത്യൻ മൂലധനത്തോടെ ഒരു പരുത്തിമിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടു. 1980 ആയപ്പോഴേക്കും ഇന്ത്യക്കാരുടെ ഉടമസ്ഥതയിൽ 150ൽപ്പരം മില്ലുകളുണ്ടായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. അവയിൽ 50,000ത്തോളം തൊഴിലാളികൾ ജോലി ചെയ്യുന്നുമുണ്ടായിരുന്നു. മറ്റു വ്യവസായങ്ങളും

രാജ്യത്തിന്റെ വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളിമാർ ഇന്ത്യയിൽ തങ്ങളുടെ ആധിപത്യമുറപ്പിക്കുകയും രാജ്യത്തിന്റെ സമ്പദ്ഘടനയിലും രാഷ്ട്രീയ ഭരണയന്ത്രത്തിലും സ്വയം ആണ്ടിറങ്ങുകയും ചെയ്തപ്പോഴേക്കും ഇവിടെ ദേശീയ ബൂർഷ്വാസി ആവിർഭവിക്കുകയും ഒരു വർഗമായി സ്വയം ഉറയ്ക്കുകയും ചെയ്തുകഴിഞ്ഞിരുന്നു.

ദേശീയബൂർഷ്വാസിയുടെ വ്യാമോഹങ്ങൾ

എന്നാൽ, ഈ ദേശീയ വ്യവസായത്തിന് തുടക്കം മുതൽക്കേ കനത്ത പ്രതിബന്ധങ്ങളെ അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടിവന്നു. റെയിൽവേകളും വാർത്താവിനിമയ മാർഗങ്ങളും ബാങ്കുകളും വിദേശവ്യാപാരവും എല്ലാം നിയന്ത്രിച്ചിരുന്നത് ബ്രിട്ടീഷുകാരാണ്. അവർ സ്വാഭാവികമായും ബ്രിട്ടീഷ് ഉടമസ്ഥതയിലുള്ള വ്യവസായങ്ങൾക്കാണ് പ്രോത്സാഹനം നൽകിയത്. എന്നല്ല, അതിലുമുപരി, ഇന്ത്യയിൽ ഘനവ്യവസായം വൻതോതിൽ വികസിക്കുന്നതു തടയുകയും അങ്ങനെ ഇന്ത്യൻ വ്യവസായത്തിന് യന്ത്രസാമഗ്രികളും മറ്റു സജ്ജീകരണങ്ങളും ലഭിക്കുന്നതിനുള്ള ദേശീയസാങ്കേതികാടിസ്ഥാനം നഷ്ടപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. അത്തരം സാഹചര്യങ്ങളിൽ ഇന്ത്യയിലെ ദേശീയബൂർഷ്വാസിക്ക് ധനപരമായ വായ്പകൾക്കും വ്യാവസായിക യന്ത്രസാമഗ്രികൾക്കും ചരക്കുകളുടെ വില്പനയ്ക്കും മറ്റും ബ്രിട്ടനു കീഴൊതുങ്ങി നിൽക്കുകയും ബ്രിട്ടനെ ആശ്രയിക്കുകയും ചെയ്യുകയല്ലാതെ വേറെ വഴിയൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഘനവ്യവസായങ്ങളുടെ അഭാവം മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വികസനത്തെ അങ്ങേയറ്റം മന്ദഗതിയിലാക്കിത്തീർത്തു. ഈ സ്ഥിതിയിൽ നാടുവാഴിത്തബന്ധങ്ങളെ ത്വരിതമായും പൂർണമായും നിർമാർജ്ജനം ചെയ്യുക സാധ്യമായിരുന്നില്ല. ആധുനികതയ്ക്കെതിരായ നാടുവാഴികളെ പ്രീണിപ്പിച്ച് തങ്ങളുടെ ഭാഗത്ത് അണിനിരത്താനാണ് ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളിമാർ ശ്രമിച്ചത്. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ഇന്ത്യയിലെ ദേശീയവ്യവസായങ്ങൾ വളരാൻ തുടങ്ങിയത് കോളനി മേധാവിത്വത്തിന്റെയും നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെയും ചട്ടക്കൂട്ടിനകത്താണ്. നാടുവാഴിത്താവശിഷ്ടങ്ങളും ആധുനികവ്യവസായങ്ങളും ഒപ്പമൊപ്പം നിലനിന്നുപോന്നു. ഇതാണ് ഇന്ത്യൻ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ഒരു സവിശേഷത. ഈ സവിശേഷതയാണ് ദേശീയബൂർഷ്വാസിയുടെ സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളെയും അതുപോലെതന്നെ അവരുടെ ലോകവീക്ഷണത്തെയും പാകപ്പെടുത്തിയത്. അവർ വെച്ചുപുലർത്തിയിരുന്ന വ്യാമോഹങ്ങളും ബ്രിട്ടീഷ് ബൂർഷ്വാസിയുടെ പങ്കാളികളായി തീരാനുള്ള അവരുടെ അഭിലാഷങ്ങളും ബ്രിട്ടീഷ് ഗവണ്മെന്റിന്റെ നന്മയിലും ദയാദാക്ഷിണ്യങ്ങളിലും അവർക്കുണ്ടായിരുന്ന

ഉറച്ച വിശ്വാസവുമാണ് 1885ൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ ആദ്യകാലത്തെ ഏതാനും സമ്മേളനങ്ങളുടെ നടപടികളിൽ പ്രതിഫലിച്ചിരുന്നത്. കോൺഗ്രസിന്റെ നയം "നമ്മുടെ പ്രിയപ്പെട്ട റിപ്പൺ പ്രഭുവിന്റെ വാഴ്ചക്കാലത്ത് സംജാതമായ ദേശീയ ഐക്യവികാരങ്ങളെ ഇനിയും വളർത്തുകയും ദൃഢീകരിക്കുകയും ചെയ്യാൻ ഉദ്ദേശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതാ"ണെന്ന് കോൺഗ്രസിന്റെ പ്രഥമ സമ്മേളനത്തിൽ അധ്യക്ഷത വഹിച്ച ഡബ്ള്യു.സി. ബാനർജി പ്രഖ്യാപിക്കുകയുണ്ടായി. അതേ സമ്മേളനത്തിൽ ഒന്നാമത്തെ പ്രമേയമവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് പ്രസംഗിച്ച ആൾ ഉൽഘോഷിച്ചു. "ദൈവാനുഗ്രഹം"കൊണ്ടാണ് ബ്രിട്ടൻ ഇന്ത്യയെ "ആഭ്യന്തരമായ അരാജകത്വത്തിൽ നിന്നും വിദേശത്തുനിന്നുള്ള ആക്രമണങ്ങളിൽ നിന്നും രക്ഷപെടുത്തിയതെ"ന്ന് ബ്രിട്ടീഷ് രാഷ്ട്രീയാധികാരത്തെ മാനിക്കാനും പിന്താങ്ങാനും അദ്ദേഹം ഇന്ത്യൻ ജനങ്ങളെ ആഹ്വാനം ചെയ്തു.

നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ ആദ്യനാളുകൾ

ഡബ്ലിയു.സി. ബാനർജി, സുരേന്ദ്രനാഥ ബാനർജി, ആനന്ദമോഹൻ ബോസ്, റാഷ് ബിഹാരിഘോഷ്, ദാദാഭായി നവറോജി, ഫിറോസ് ഷാ മേത്ത, ഗോപാലകൃഷ്ണ ഗോഖലെ, സുബ്രഹ്മണ്യയ്യർ മുതലായവരും ഹ്യൂമിനെയും വെഡ്ഡർ വേണിനെയും പോലുള്ള ഏതാനും ഇംഗ്ലീഷുകാരും ആയിരുന്നു കോൺഗ്രസിന്റെ ആദ്യകാല നേതാക്കൾ. അവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം അവസാനിപ്പിക്കാൻ എന്തെങ്കിലും പരിപാടി മുന്നോട്ടു വയ്ക്കുക എന്ന പ്രശ്നമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. എന്നുമാത്രമല്ല, ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ജനാധിപത്യത്തിലും നീതിന്യായത്തിലും അവർക്ക് അതിരുകവിഞ്ഞ വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നു താനും. 1895ൽ പോലും സുരേന്ദ്രനാഥബാനർജി ഇങ്ങനെ എഴുതുകയുണ്ടായി: "പ്രചോദനത്തിനും മാർഗദർശനത്തിനും ഇംഗ്ലണ്ടിന്റെ നേർക്കാണ് നമ്മൾ നോക്കുന്നത്. ഇംഗ്ലണ്ടാണ് നമ്മുടെ രാഷ്ട്രീയനേതാവ്. ഇംഗ്ലീഷുകാരുടെ വിശാലമനസ്ക്കതയിലും നീതിബോധത്തിലും നമുക്ക് വലിയ വിശ്വാസമുണ്ട്. പാർലമെന്റുകളുടെ മാതാവായ ബ്രിട്ടീഷ് കോമൺസ് സഭയിൽ, ലോകത്തിലെ ഏറ്റവും വലിയ ആ പ്രതിനിധിസഭയിൽ, നമുക്ക് അങ്ങേയറ്റത്തെ വിശ്വാസമുണ്ട്. ഇംഗ്ലീഷുകാർ എവിടെയെല്ലാം തങ്ങളുടെ കൊടി പറപ്പിക്കുകയും തങ്ങളുടെ ഭരണം സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ടോ, അവിടെയെല്ലാം പ്രാതിനിധ്യഭരണത്തിന്റെ മാതൃകയായിട്ടാണ് അവയെ രൂപവൽക്കരിച്ചിട്ടുള്ളത്."

ഇന്ത്യയെ ഭൗതികമായും ധാർമികമായും കൊള്ളയടിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത് വമ്പിച്ച ഒരു കലാപത്തിനിടയാക്കുമെന്നും ആ കലാപംകൊണ്ട്

ഇന്ത്യ ഒന്നുകിൽ സ്വേച്ഛാധിപത്യത്തിന്റെ ചവിട്ടടിയിൻ കീഴിൽ അധികമധികം അടിച്ചമർത്തപ്പെടുകയോ അല്ലെങ്കിൽ ദുർഭരണത്തിന്റെയും അധികാരത്തിന്റെയും കൈകളെ ഞെരിച്ചു കളയുകയോ ചെയ്തേക്കുമെന്നും മുന്നറിയിപ്പുനൽകിയ ദാദാഭായ് നവറോജി പോലും താഴെപ്പറയുംവിധം തുടർന്നു പറയാൻ തിടുക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി: "ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന്റെ ഫലം അങ്ങനെ തന്നെയായിരിക്കണമെന്നു ഞാൻ ആത്മാർത്ഥമായി പ്രാർഥിക്കുകയോ ആശിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. ഈ ഭരണത്തിൽ ഇന്ത്യയ്ക്കും ഇംഗ്ലണ്ടിനും ഒരുപോലെ അളവറ്റ നന്മയുളവാക്കുന്ന പല അംശങ്ങളുമുണ്ട്."

മിതവാദികളുടെ ആവശ്യങ്ങൾ

ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ മിതവാദി നേതാക്കൾ യാതൊരു ബഹുജനപ്രസ്ഥാനത്തെയും പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചിരുന്നില്ല. അവരിൽ ചിലർ ദേശീയ കലാപകാരികൾക്കെതിരായി സാമ്രാജ്യവാദികൾ കൈക്കൊണ്ടിരുന്ന നിഷ്ഠൂര നടപടികളെ പിന്താങ്ങുക പോലും ചെയ്തു. രാജ്യത്തിന്റെ വ്യവസായവൽക്കരണത്തിനും പുരോഗമനപരമായ ഭരണപരിഷ്ക്കാരങ്ങൾക്കും വേണ്ടി ഇംഗ്ലണ്ടിലെ പ്രബുദ്ധമായ പൊതുജനാഭിപ്രായത്തിന്റെയും ബ്രിട്ടീഷ് ഗവണ്മെന്റിന്റെയും നേർക്കാണ് അവർ ഉറ്റുനോക്കിയിരുന്നത്. മുഖ്യമായും ബൂർഷ്വാ ബുദ്ധിജീവികൾക്കും ഇടത്തരക്കാരായ സ്വത്തുടമസ്ഥന്മാർക്കും ഉൽപതിഷ്ണുക്കളായ ഭൂപ്രഭുക്കന്മാർക്കുമിടയിലായിരുന്നു അവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ. ബ്രിട്ടീഷ് നീതിബോധത്തിൽ ആത്മാർഥമായ വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നതുകൊണ്ട് ഈ നേതാക്കന്മാർ ഇന്ത്യക്കാരുടെ ആവശ്യങ്ങളുടെ ന്യായത ബ്രിട്ടീഷ് പൊതുജനങ്ങളെ ബോധ്യപ്പെടുത്താനും അതേസമയത്ത് ഇന്ത്യയിലെ വിദ്യാഭ്യാസസൗകര്യങ്ങൾ വർധിപ്പിക്കാനും അങ്ങനെ അഭിജ്ഞരായ പൗരന്മാരുടെ ഒരു തലമുറയെ വളർത്തിക്കൊണ്ടുവരാനും തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട കൗൺസിലുകളിൽ ഇന്ത്യക്കാർക്കു കൂടുതൽ നല്ല പ്രാതിനിധ്യം ഏർപ്പെടുത്തിക്കിട്ടാനുമുള്ള ഒരു ദ്വിമുഖപരിപാടി അംഗീകരിച്ചു. ഇന്ത്യൻ വ്യവസായങ്ങൾക്കു പ്രോത്സാഹനം നൽകണമെന്നും പൊതുസർവീസിലേക്കുള്ള നിയമനങ്ങളിൽ ഇന്ത്യക്കാർക്ക് തുല്യാവകാശങ്ങളനുവദിക്കണമെന്നും "തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട അംഗങ്ങളെ ഗണ്യമായ തോതിൽ പ്രവേശിപ്പിച്ച് പരമാധികാര കൗൺസിലും നിലവിലുള്ള നിയമനിർമാണ കൗൺസിലും പരിഷ്ക്കരിക്കുകയും വികസിപ്പിക്കുകയും" ചെയ്യണമെന്നും എല്ലാ ബജറ്റുകളും കൗൺസിലുകളുടെ തീരുമാനത്തിനു വിടണമെന്നും അവർ ആവശ്യപ്പെട്ടു. മറ്റുവാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ, ബ്രിട്ടീഷ് ലിബറലിസത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഇന്ത്യയുടെ ഭരണകാര്യങ്ങളിൽ

പ്രായോഗികമാക്കണമെന്നു മാത്രമാണ് ഈ മിതവാദിനേതാക്കൾ ആഗ്ര ഹിച്ചിരുന്നത്. എങ്കിലും, അവരുടെ ആവശ്യങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങളും ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരിവർഗങ്ങളും തമ്മിലുള്ള മൗലികമായ സാമ്പ ത്തികവൈരുധ്യങ്ങളെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നവയായിരുന്നു. അങ്ങനെ ആ പ്രത്യേക സാഹചര്യങ്ങളിൽ അവർ പുരോഗമനപരമായ ഒരു പങ്കാണ് വഹിച്ചത്.

പ്രാരംഭഘട്ടങ്ങളിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഗവണ്മെന്റ് ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിനെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. എന്തുകൊണ്ടെ ന്നാൽ, കോൺഗ്രസ് ഇന്ത്യയിലെ അസ്വസ്ഥതയെയും ബ്രിട്ടീഷ് വിരു ദ്ധവികാരങ്ങളെയും ആരോഗ്യകരമായ ഒരു രാജഭക്തി പ്രസ്ഥാനത്തി ലേക്കു തിരിച്ചുവിടാൻ പരിശ്രമിക്കുമെന്ന് ഗവണ്മെന്റ് ആശിച്ചിരുന്നു. കോൺഗ്രസിന്റെ രൂപവൽക്കരണത്തിന് ഔദ്യോഗികാനുഗ്രഹങ്ങൾ നൽകിയ ഇന്ത്യാ വൈസ്രോയി ഡഫറിൻ പ്രഭു 1886ൽ എഴുതുകയു ണ്ടായി: "ഞാൻ കണ്ടിട്ടുള്ള ഇന്നാട്ടുകാർക്കിടയിൽ പ്രാപ്തരും വിവേ കശാലികളുമായ ആളുകൾ ധാരാളമുണ്ട്. അവരുടെ കൂറുറ്റ സഹകര ണത്തെ നിസ്സംശയം വിശ്വസിച്ചുറപ്പിച്ചിരിക്കാവുന്നതാണ്. അവർ ഗവ ണ്മെന്റിനെ പിന്താങ്ങുന്നുവെന്ന വസ്തുത ഗവണ്മെന്റിന്റെ നടപടികളിൽ പലതിനും ജനകീയപിന്തുണ നേടിത്തരും - ഇപ്പോൾ ആ നടപടികൾക്ക് നിയമസഭയിലൂടെ ബലം പ്രയോഗിച്ചു പാസ്സാക്കിയെടുക്കുന്ന ഒരു മട്ടാ ണല്ലോ ഉള്ളത്. മാത്രമല്ല, അവർക്ക് അവരുടെ പിന്നിൽ ഒരു നാടൻപാർട്ടി യുണ്ടെങ്കിൽ, ഇന്ത്യാ ഗവണ്മെന്റിന്, ഇപ്പോൾ വേണ്ടിവരുന്നതുപോലെ, കാറ്റും കോളും നിറഞ്ഞ കടലിൽ നടുവിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതും നാലു ഭാഗത്തുനിന്നും ഒരേസമയത്ത് അലമാലകൾ ചുറ്റിലും വന്നടിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമായ, ഒറ്റപ്പെട്ട ഒരു പാറപോലെ നിലകൊള്ളേണ്ടിവ രില്ല."

എന്നാൽ, ഈ അനുഭാവപൂർവമായ നയം ദീർഘകാലം നീണ്ടു നിൽക്കുകയുണ്ടാവില്ല. ഭരണസമ്പ്രദായത്തിലെ മാറ്റങ്ങൾക്കുവേണ്ടി നാഷണൽ കോൺഗ്രസ് ഉന്നയിച്ച ആവശ്യങ്ങളെ, അവ എത്രതന്നെ മിതമായും ഭരണഘടനാവിധേയമായുമാണ് ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടിരുന്നതെ ങ്കിലും, ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ എതിർക്കാൻ തുടങ്ങി. അതോടെ ദേശീയപ്രബുദ്ധത നേടിയ ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിലെ പ്രക്ഷുബ്ധാ വസ്ഥ കൂടുതൽ പരന്നുപിടിച്ചു. ഇടത്തരക്കാരായ ബുദ്ധിജീവികൾ, അഭി ഭാഷകന്മാർ, വിദ്യാർഥികൾ, എഴുത്തുകാർ, അധ്യാപകർ, കൃഷിക്കാർ, വ്യാവസായിക തൊഴിലാളികൾ എന്നിവരെല്ലാം പതുക്കെപ്പതുക്കെ നാഷ ണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ പിന്നിൽ അണിനിരന്നു. ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതി രായി കൂടുതൽ ഉറച്ച നടപടികൾ കൈക്കൊള്ളണമെന്ന ആവശ്യം

പൊന്തിവന്നു. തൊഴിലാളികളും കൃഷിക്കാരും ചെറുത്തുനിൽപ്പിൽ കൂടുതൽ ധൈര്യമവലംബിച്ചു. അവരുടെ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ വർഷംപ്രതി വർധിച്ചുവരികയും ചെയ്തു. ദേശീയപ്രസ്ഥാനം അനുക്രമംവളർന്നു. അതേ അവസരത്തിൽ, വർധമാനമായ തൊഴിലില്ലായ്മയും കൊളോണിയലിസ്റ്റ് നയംമൂലമുളവായ അസ്വസ്ഥതയും ജനങ്ങളുടെ രോഷത്തെ ഉൽക്കടമാക്കിത്തീർത്തു. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനമായപ്പോഴേക്കും ബംഗാൾ, ബീഹാർ, മഹാരാഷ്ട്രം തുടങ്ങിയ സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തെ ബലംപ്രയോഗിച്ച് മറിച്ചിടുന്നതിനുള്ള വിപ്ലവപ്രവർത്തനങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കുക എന്ന പ്രഖ്യാപിതോദ്ദേശ്യത്തോടെ പല രഹസ്യസംഘടനകളും രൂപവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടു. കോൺഗ്രസ് നേതൃത്വത്തിലെ മിതവാദിവിഭാഗം ഈ പുതിയ പ്രവണതയെ തീരെ ഇഷ്ടപ്പെട്ടില്ല. അവരുടെ നിലപാട് ഗോഖലെ 1905ലെ കോൺഗ്രസ് സമ്മേളനത്തിൽ ചെയ്ത തന്റെ അധ്യക്ഷപ്രസംഗത്തിൽ താഴെപ്പറയുംവിധം വിശദീകരിക്കുകയുണ്ടായി: “ഭാഗ്യവശാലോ നിർഭാഗ്യവശാലോ നമ്മുടെ ഭാഗധേയങ്ങൾ ഇപ്പോൾ ഇംഗ്ലണ്ടിന്റേതുമായി കൂട്ടിയിണക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു; എന്നല്ല, എന്തുതന്നെ പുരോഗതി നാം തേടുന്നതായാലും അതു സാമ്രാജ്യത്തിനകത്തു തന്നെയായിരിക്കണമെന്ന് കോൺഗ്രസ് പരസ്യമായി അംഗീകരിക്കുന്നുമുണ്ട്. അതിലുമുപരിയായി, ആ പുരോഗതി സാവധാനത്തിലും സാവകാശത്തിലും മാത്രമാകാനേ നിവൃത്തിയുള്ളൂ. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, പുരോഗതിയുടെ ഓരോ ഘട്ടത്തിലും, അടുത്ത ഘട്ടത്തിലേക്ക് കടക്കാൻ നമുക്ക് കഴിയുന്നതിന് മുമ്പ്, നാം ഹ്രസ്വമായ പരിശീലനപരിപാടിയിലൂടെ കടന്നുപോകുന്നത് ആവശ്യമായേക്കും. കാരണം, പാശ്ചാത്യദേശങ്ങളിലെ ഉചിതമായ സ്ഥാപനങ്ങൾക്കാവശ്യമായ ഉത്തരവാദിത്വബോധം പ്രായോഗികപരിശീലനത്തിലൂടെയും പരീക്ഷണത്തിലൂടെയും മാത്രമേ പൗരസ്ത്യദേശത്തെ ഒരു ജനതയ്ക്ക് നേടാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ. ഇത് യുക്തിയുക്തമായ ഒരഭിപ്രായമാണ്. ഇത് സമ്മതിക്കുക എന്നതിന് ഭരണപരിഷ്ക്കാരത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള എല്ലാ പരിശ്രമങ്ങളെയും, ജനങ്ങൾ അതിനു തയ്യാറായിക്കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലെന്ന ന്യായംപറഞ്ഞ്, സാധാരണയായി എതിർത്തു വരാറുള്ളവരോട് ഏതെങ്കിലും വിധത്തിൽ യോജിപ്പു പ്രകടിപ്പിക്കുക എന്നർഥമില്ല”.

തീവ്രവാദികളുടെ അരങ്ങേറ്റം

എന്നാൽ, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനമായപ്പോഴേക്ക് ബാലഗംഗാധര തിലകൻ, ബിപിൻ ചന്ദ്രപാൽ, അരവിന്ദ് ഘോഷ്, ലാലാ ലജ്പത് റായി തുടങ്ങിയ നേതാക്കന്മാരുടെ പുതിയൊരു തലമുറ മിതവാദി നേതാക്കൾ പിന്തുടർന്നുവന്ന നയങ്ങളോട് അസംതൃപ്തി പ്രകടി

പ്പിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. രാജഭക്തി പ്രമേയങ്ങളുടെയും ബ്രിട്ടീഷ് പാർല മെന്റിനോടുള്ള വിനീതാഭ്യർഥനകളുടെയും ഫലശൂന്യത അവർ തുറ ന്നുകാട്ടുകയും സാമ്രാജ്യത്വത്തിനെതിരായ ബഹുജനപ്രക്ഷോഭങ്ങളഴി ച്ചുവിടുന്നതിനു കൂടുതൽ സജീവവും ഊർജസ്വലവുമായ നയങ്ങളും പരിപാടികളും ആവിഷ്ക്കരിക്കണമെന്ന് ആവശ്യപ്പെടുകയും ചെയ്തു. 1895ൽ പൂനയിൽ വെച്ചുകൂടിയ കോൺഗ്രസ് സമ്മേളനത്തിനു തൊട്ടു മുമ്പ് തിലകൻ എഴുതി: “സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണ പ്രശ്നത്തെ വകവെ ക്കാതെ കഴിയുന്നേടത്തോളം കൂടുതൽ ജനവിഭാഗങ്ങളെ കോൺഗ്രസി ലേക്കാകർഷിക്കണമെന്ന് ഒരു കക്ഷി (അതായത് തന്റെ സ്വന്തം കക്ഷി) ആഗ്രഹിക്കുന്നു. മറ്റേ കക്ഷി സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരത്തിന് വേണ്ടി നില കൊള്ളുന്ന സുഹൃത്തുക്കളുടെ വൃത്തത്തിൽ നിന്ന് വളരെയൊന്നും മുന്നോട്ടു പോവാനാഗ്രഹിക്കുന്നില്ല. പൂനയിലെ കോൺഗ്രസ് ജനങ്ങ ളുടെ കോൺഗ്രസാകണോ അതോ ഒരു വിഭാഗത്തിന്റെ മാത്രം കോൺഗ്ര സാകണോ എന്നതാണ് യഥാർഥപ്രശ്നം.”[1] 1896ൽ തിലകൻ എഴുതി:

“കഴിഞ്ഞ പന്തീരാണ്ടുകാലമായി നാം, ഗവണ്മെന്റ് നമ്മുടെ മുറ വിളി കേൾക്കണമെന്നഭിലഷിച്ചുകൊണ്ട്, ഉച്ചത്തിൽ മുറവിളി കൂട്ടുക യായിരുന്നുവല്ലോ. എന്നാൽ, നമ്മുടെ മുറവിളി ഒരു ചീവീടിന്റെ ശബ്ദ ത്തിൽ കൂടുലായൊന്നും ഗവണ്മെന്റിനെ ബാധിച്ചിട്ടില്ല. നമ്മുടെ ഭരണാ ധികാരികൾ നമ്മെ അവിശ്വസിക്കുന്നു. അഥവാ അവിശ്വസിക്കുന്നതായി നടിക്കുന്നു. ഇനി നമുക്ക് ശക്തമായ ഭരണഘടനാവിധേയമാർഗങ്ങൾ മുഖേന നമ്മുടെ അവശതകൾ അവരുടെ ചെവികളിൽ അടിച്ചു കയ റ്റാൻ ശ്രമിച്ചു നോക്കാം.”[2]

1902ൽ പൂനയിൽ ചെയ്ത ഒരു പ്രസംഗത്തിൽ സാമ്രാജ്യത്വത്തിനെ തിരായി കലാപമുയർത്താൻ തിലകൻ തുറന്ന മട്ടിൽത്തന്നെ ജനങ്ങ ളോടാഹ്വാനം ചെയ്തു: “ഇന്ത്യയിൽ ഭരണം നടത്തിക്കൊണ്ടു പോകു ന്നത് യാതൊന്നു കൊണ്ടാണോ, ആ ശക്തിയിൽ നിങ്ങൾ വമ്പിച്ചൊരു ഘടകമാണെന്നു സ്വയം മനസ്സിലാക്കണം. ആ ഭീമയന്ത്രത്തെ അത്രയും സുഗമമായി പ്രവർത്തിക്കാൻ പ്രാപ്തമാക്കുന്ന പ്രയോജനകരമായ സ്നിഗ്ധപദാർഥം നിങ്ങൾ തന്നെയാണ്. അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവരും അവ ഗണിക്കപ്പെട്ടവരുമാണെങ്കിലും ഭരണനിർവഹണം, വേണമെന്നു വിചാ രിച്ചാൽ, അസാധ്യമാക്കിത്തീർക്കാൻ വേണ്ട ശക്തി നിങ്ങൾക്കുണ്ടെന്ന ബോധം ഉണ്ടാവണം. നിങ്ങളാണ് തീവണ്ടിയും കമ്പിത്തപാലും നട ത്തിക്കൊണ്ടുപോകുന്നത്. നിങ്ങളാണ് സ്വത്തുവിവരങ്ങൾ തിട്ടപ്പെടുത്തു

1. Ramgopal: Lokamanya Tilak, P. 112.
2. Balgangadhar Tilak: Speeches and Writings.

ന്നതും നികുതികൾ പിരിക്കുന്നതും. വാസ്തവത്തിൽ, നിങ്ങൾ തന്നെയാണ്, കീഴാളരുടെ നിലയിലാണെങ്കിൽ കൂടി, ഭരണനിർവഹണത്തിനു വേണ്ട സമസ്തകാര്യങ്ങളും ചെയ്യുന്നത്. ഈ രീതിയിൽ മടുപ്പൻജോലി ചെയ്യുന്നതിനേക്കാൾ, രാഷ്ട്രത്തിനു കൂടുതൽ നന്നായി പ്രയോജനപ്പെടുമാറ്, നിങ്ങളുടെ കൈകൾ തിരിക്കാൻ കഴിയില്ലേ എന്നു നിങ്ങൾ പര്യാലോചിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു."[3]

തിലകനാണ് സ്വയംഭരണത്തെപ്പറ്റി ആദ്യമായി ഇങ്ങനെ പ്രഖ്യാപിച്ചത്: "സ്വരാജ്യം എന്റെ ജന്മാവകാശമാണ്, ഞാനതു നേടുകയും ചെയ്യും". ബ്രിട്ടീഷ് മേധാവിത്വത്തിൽ നിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യപ്രാപ്തി, അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം മതപരമായ ഒരു ദൗത്യമായിരുന്നു. "നമ്മുടെ ജീവിതവും നമ്മുടെ ധർമവും, സ്വരാജ്യത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽ, വ്യഥാവിലാണ്."

1893ൽ "ഇന്ദുപ്രകാശ്" എന്ന ഒരു പത്രത്തിൽ "പഴയ വിളക്കുകൾക്കുപകരം പുതിയ വിളക്കുകൾ" എന്ന തലക്കെട്ടിൽ എഴുതിയ ഒരു ലേഖനപരമ്പരയിൽ അരവിന്ദഘോഷ് ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ മിതവാദിത്വപരവും യാഥാസ്ഥിതികവുമായ രാഷ്ട്രീയനയത്തെ നിശിതമായി വിമർശിക്കുകയുണ്ടായി. പ്രതിഷേധങ്ങളും പ്രാർഥനകളും മെമ്മോറാണ്ടങ്ങളും രാജ്യത്തെ ഒരിക്കലും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്ക് നയിക്കുകയില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. ഊർജസ്വലവും ആത്മവിശ്വാസപൂർണവും ധീരവുമായ ഒരു നേതൃത്വം വേണമെന്ന് അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടു. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യവർഷങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം രഹസ്യമായ പല വിപ്ലവസംഘടനകളുമായും സമ്പർക്കം സ്ഥാപിക്കുകയും "വന്ദേമാതരം" എന്ന തന്റെ പത്രത്തിലെ പംക്തികൾ മുഖേന ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിനെതിരായ പുതിയൊരു സമരപരിപാടിക്കുവേണ്ടി പ്രക്ഷോഭം നടത്തുകയും ചെയ്തു. തിലകനും അരവിന്ദഘോഷും ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച തീവ്രവാദപരമായ കർമപരിപാടി നിസ്സഹകരണം, ബഹിഷ്ക്കരണം, സ്വദേശി, ദേശീയവിദ്യാഭ്യാസം എന്നീ ആശയങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു. അരവിന്ദൻ "വന്ദേമാതര"ത്തിൽ ഇങ്ങനെ എഴുതി: "സ്വദേശി, ബഹിഷ്ക്കരണം, നിസ്സഹകരണം, ദേശീയവിദ്യാഭ്യാസം - ഇവയെല്ലാം വേവ്വെറെയായി, ഓരോ ഇനത്തെയും അതാതിനുവേണ്ടി മാത്രമായി, നടപ്പിൽ വരുത്താൻ ശ്രമിച്ചാൽ നമ്മൾ പരാജയപ്പെടുകയേയുള്ളൂ. മറിച്ച്; സംഘടിതസ്വാതന്ത്ര്യം സമ്പാദിക്കുന്നതിനുള്ള ഒരൊറ്റ സംയോജിത പരിശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമെന്ന നിലയിൽ അവ ഇന്നത്തെ ആവശ്യകതയാകുന്നു.

3. Ibid, P. 77.

അവ സ്വരാജിന്റെ ഘടകങ്ങൾ മാത്രമാണ്. അവയെയെല്ലാം ഒരുമിച്ചു ചേർത്ത് സമ്പൂർണമായ ഒന്നാക്കി രഞ്ജിപ്പിക്കലാണ് സ്വരാജ്യം.”

ഇങ്ങനെ കോൺഗ്രസിലെ മിതവാദി-തീവ്രവാദി വിഭാഗങ്ങൾ തമ്മിൽ വീക്ഷണഗതിയിലെന്നപോലെ കർമപരിപാടിയിലും വ്യത്യാസങ്ങൾ പൊന്തിവന്നു. കോൺഗ്രസിന്റെ ഒരു ചരിത്രകാരൻ കൂടിയായ പട്ടാഭി സീതാരാമയ്യ തീവ്രവാദിയായ തിലകനെ മിതവാദിയായ ഗോഖലെയുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്നത് താഴെ കാണിച്ച പ്രകാരമാണ്:

“ഗോഖലെയുടെ പ്രധാനശുഷ്ക്കാന്തി ഭരണനിർവഹണത്തിന്റെയും അതു മെച്ചപ്പെടുത്തുന്നതിന്റെയും കാര്യത്തിലായിരുന്നു. തിലകന്റെ പരമമായ പരിഗണന രാഷ്ട്രവും അതിന്റെ നിർമാണവുമായിരുന്നു. സ്നേഹവും സേവനവുമായിരുന്നു ഗോഖലെയുടെ ആദർശം. തിലകന്റേതാകട്ടെ, സേവനവും ത്യാഗവും. ഗോഖലെയുടെ മാർഗങ്ങൾ വിദേശീയനെ സ്വാധീനിച്ച് വശത്താക്കാൻ ഉദ്ദേശിച്ചുകൊണ്ടുള്ളവയായിരുന്നു. തിലകന്റേതാകട്ടെ അവനെ മാറ്റി വെക്കുന്നതിലും. ഗോഖലെ ഉയർന്ന വർഗങ്ങളുടെയും ബുദ്ധിജീവികളുടെയും നേർക്കാണ് ഉറ്റുനോക്കിയത്. തിലകനാകട്ടെ, സാധാരണക്കാരായ ജനലക്ഷങ്ങളുടെ നേർക്കും. ഗോഖലെയുടെ പ്രവർത്തനരംഗം നിയമസഭാമണ്ഡലത്തിലായിരുന്നു. തിലകന്റെ വേദിയാകട്ടെ, ഗ്രാമമണ്ഡപവും. ഗോഖലെയുടെ പ്രകാശനമാധ്യമം ഇംഗ്ലീഷായിരുന്നു. തിലകന്റേതു മറാഠിയും. ഗോഖലെയുടെ ലക്ഷ്യം സ്വയംഭരണമായിരുന്നു; അതിന് ഇംഗ്ലീഷുകാർ നിർദേശിച്ച പരീക്ഷണങ്ങളിൽ വിജയം നേടിക്കൊണ്ട് ജനങ്ങൾ സ്വയം അർഹരാവേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. തിലകന്റെ ലക്ഷ്യം ഓരോ ഇന്ത്യക്കാരന്റെയും ജന്മാവകാശമായ സ്വരാജായിരുന്നു; അത് വിദേശീയന്റെ തടസ്സമോ നിരോധമോ കൂടാതെ അവന് ലഭിക്കുകയും വേണം.”[4]

മിതവാദികളും തീവ്രവാദികളും തമ്മിലുള്ള വിടവ് അനുക്രമം വർധിച്ചുവന്നു. ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള ഒരു തുറന്ന സമരം തന്നെ നടന്നു. ഏറെ താമസിയാതെ തന്നെ മിതവാദികൾക്ക് തങ്ങളുടെ സ്ഥാനം നഷ്ടപ്പെട്ടുവരികയാണെന്ന് വ്യക്തമാവുകയും ചെയ്തു. അധികമധികം ആളുകൾ തീവ്രവാദികളുടെ പിന്നിൽ അണിനിരക്കാൻ തുടങ്ങി. സ്വാതന്ത്ര്യപ്രസ്ഥാനം ഒരു ബഹുജനപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സ്വഭാവം കൈക്കൊള്ളുകയായിരുന്നു. ഈ പുതിയ സ്ഥിതിവിശേഷം രാഷ്ട്രീയ നേതാക്കളുടെ പ്രസംഗങ്ങളിൽ വ്യക്തമായും പ്രതിഫലിക്കുകയുണ്ടായി. ഉദാഹരണത്തിന്, 1906ൽ തിലകൻ പറഞ്ഞു: “നിങ്ങളുടെ ഭാവി തികച്ചും നിങ്ങളുടെ തന്നെ കൈകളിലാണ് സ്ഥിതിചെയ്യു

4. Pattabhi Sitaramayya: History of the Indian National Congress.

ന്നതെന്നു മനസ്സിലാക്കുക. നിങ്ങൾക്കു സ്വതന്ത്രരാവണമെന്നുണ്ടെങ്കിൽ സ്വതന്ത്രരാവാൻ കഴിയും. സ്വതന്ത്രരാവണമെന്നില്ലെങ്കിലോ, നിങ്ങൾ അധഃപതിക്കുകയും എന്നെന്നും അധഃപതിച്ചവരായിത്തന്നെ കിടക്കുകയും ചെയ്യും. നിങ്ങളിൽ വളരെ പേരൊന്നും ആയുധമെടുക്കണമെന്നില്ല; നിങ്ങൾക്ക് സജീവമായ ചെറുത്തുനിൽപ്പിനുള്ള ശക്തിയില്ലെങ്കിൽ പോലും ഈ വിദേശീയ ഗവണ്മെന്റിന്റെ ഭരണത്തിന് സഹായം നൽകാതിരിക്കാൻ വേണ്ട സ്വയം നിഷേധത്തിന്റെയും ആത്മത്യാഗത്തിന്റെയും ശക്തി നിങ്ങൾക്കില്ലേ? ഇതാണ് ബഹിഷ്ക്കരണം. ബഹിഷ്ക്കരണം ഒരു രാഷ്ട്രീയായുധമാണ് എന്നു പറയുമ്പോൾ ഇതാണ് ഞങ്ങൾ അർഥമാക്കുന്നത്. അതിർത്തിക്കപ്പുറത്ത്, അഥവാ ഇന്ത്യക്ക് പുറത്ത്, യുദ്ധം ചെയ്യുന്നതിന് നമ്മുടെ രക്തം കൊണ്ടും പണം കൊണ്ടും നാമവരെ സഹായിക്കുകയില്ല. നമുക്ക് നമ്മുടെ സ്വന്തമായ കോടതികളുണ്ടാക്കണം. മാത്രമല്ല, സമയം വരുമ്പോൾ നാം നികുതി കൊടുക്കാൻ വിസമ്മതിക്കുകയും ചെയ്യും. നിങ്ങളുടെ ഏകീകൃതപരിശ്രമങ്ങൾ മുഖേന നിങ്ങൾക്കിതു ചെയ്യാൻ കഴിയുമോ? നിങ്ങൾക്കിതു കഴിയുമെങ്കിൽ നാളെ മുതൽ നിങ്ങൾ സ്വതന്ത്രരാണ്."[5]

ഈ പുതിയ മുന്നേറ്റത്തിനു പശ്ചാത്തലം നൽകിയതു ലോകരംഗത്തെ പിടിച്ചുകുലുക്കിയ ചില സുപ്രധാനസംഭവങ്ങളാണ്. അവയിൽ വെച്ചേറ്റവും പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നത് ജപ്പാൻ സാറിസ്റ്റു റഷ്യക്ക് ഏൽപ്പിച്ച പരാജയമാണ്. ഒരേഷ്യൻ രാജ്യത്തിന്റെ കൈകളിൽ നിന്ന് ഒരു യൂറോപ്യൻ ശക്തിക്കേറ്റ ഈ പരാജയം, പിന്നണി രാജ്യങ്ങളിൽ പ്രത്യേകിച്ചും, അത്ഭുതവും ആവേശവും ഉളവാക്കി. പാശ്ചാത്യർ എത്ര തന്നെ ശാസ്ത്രീയ കാര്യക്ഷമതയുള്ളവരായിരുന്നാലും ഏഷ്യൻ ഭാഗധേയത്തിന്റെ അജയ്യരായ ഉടമകളൊന്നുമല്ല എന്ന ഒരാത്മവിശ്വാസം പൗരസ്ത്യദേശത്തെ മർദിതജനങ്ങളിൽ ഉയർന്നുവന്നു. 1905ൽ കരുത്തുറ്റ സാറിസ്റ്റു സാമ്രാജ്യത്വത്തെ പിടിച്ചുകുലുക്കിയ ആദ്യത്തെ റഷ്യൻ വിപ്ലവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വാർത്തയും ഈ ആത്മവിശ്വാസത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തി.

ബംഗാൾ വിഭജനം

ഒരു ദേശീയ പ്രക്ഷോഭത്തിന്റെ തീപ്പൊരിയുയർത്തിയ അടിയന്തര സംഭവം ബംഗാൾ വിഭജനമായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ ഭരണസൗകര്യത്തിനെന്നും പറഞ്ഞ് ബംഗാളിനെ രണ്ടായി വിഭജിക്കാൻ തീരുമാനിച്ചു. ഇതു ബംഗാളി ദേശാഭിമാനികളെ അരിശം കൊള്ളിച്ചു.

5. Bala Gangadhara Tilak: Speeches and writings

അവർ സമാരംഭിച്ച പ്രക്ഷോഭം ഇന്ത്യയിലൊട്ടുക്കും പടർന്നു പിടിക്കുകയും ചെയ്തു. ബഹിഷ്ക്കരണം ഒരു രാഷ്ട്രീയായുധമായിത്തീർന്നു. ഇന്ത്യയിൽ തൊഴിലാളിവർഗം ഇദംപ്രഥമമായി രാഷ്ട്രീയസമരത്തിൽ ചേർന്നു.

മിതവാദികളും തീവ്രവാദികളും തമ്മിലുള്ള അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങൾ 1907 ആയപ്പോഴേക്കും കോൺഗ്രസിനെ പരസ്യമായ ഒരു പിളർപ്പിന്റെ വക്കത്തെത്തിച്ചു. ഈ സംഭവവികാസങ്ങളെ ജവഹർലാൽ നെഹ്റു താഴെ പറയുംവിധം വിവരിക്കുകയുണ്ടായി: "മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ വായുമണ്ഡലത്തിൽ മാറ്റൊലികൊണ്ടു. ക്ഷോഭം പെരുകി. സംഘർഷം അനിവാര്യമായി. അതുകൂടാതെ കഴിക്കാൻ സർവാദൃതനും നാട്ടിലെങ്ങും പിതാവിനെപ്പോലെ കരുതപ്പെടുന്ന ആളുമായ ദാദാഭായി നവറോജിയെ, കോൺഗ്രസിന്റെ ആ പഴയ പിതാമഹനെ, വിശ്രമസ്ഥാനത്തുനിന്ന് മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുവന്നു. പക്ഷേ, അതുകൊണ്ടുണ്ടായ ആശ്വാസം അല്പകാലമേ നിലനിന്നുള്ളൂ. 1907ൽ ഏറ്റുമുട്ടലുണ്ടായി. പുറംകാഴ്ചയ്ക്ക് അതിന്റെ ഫലം പഴയ മിതവാദിവിഭാഗത്തിന് ഒരു വിജയമായിരുന്നു. എന്നാൽ, സംഘടനാപരമായ നിയന്ത്രണത്തിന്റെയും കോൺഗ്രസിന്റെ അന്നത്തെ ഇടുങ്ങിയ വോട്ടവകാശ വ്യവസ്ഥയുടെയും ഫലമായിട്ടാണ് അവർ ഈ വിജയം നേടിയത്. രാജ്യകാര്യങ്ങളിൽ മനസ്സ് ചെലുത്തുന്ന ഇന്ത്യക്കാരിൽ വലിയൊരു ഭൂരിപക്ഷം തിലകനെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കക്ഷിയെയും അനുകൂലിച്ചു എന്നതിനു സംശയമില്ല. കോൺഗ്രസിന്റെ പ്രാധാന്യം വളെരയേറെ കുറഞ്ഞുപോയി. മറ്റു പ്രവർത്തനങ്ങളിലായി ജനങ്ങൾക്കു താല്പര്യം. ബംഗാളിൽ ഭീകരപ്രവർത്തനം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. റഷ്യയിലെയും ഐർലന്റിലെയും വിപ്ലവകാരികൾ കാട്ടിയ മാതൃക അനുകരിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു."[6]

നാഷണൽ കോൺഗ്രസിലെ അഭിപ്രായഭിന്നതകളും പിളർപ്പും ശക്തിയേറിയ ഒരു പ്രത്യാക്രമണം നടത്താൻ ഗവണ്മെന്റിനു ധൈര്യം നൽകി. തിലകനും അരവിന്ദഘോഷുമുൾപ്പടെ പല തീവ്രവാദി നേതാക്കളും അറസ്റ്റ് ചെയ്യപ്പെട്ടു. തിലകനെ രാജദ്രോഹകുറ്റത്തിനു വിചാരണ ചെയ്ത് ആറുവർഷത്തെ നാടുകടത്തലിനു ശിക്ഷിക്കുകയും ബർമയിലെ മാൻഡലേ ജയിലിലേക്ക് അയക്കുകയും ചെയ്തു. ആ മഹാനായ നേതാവിനെ ശിക്ഷിച്ചതിൽ പ്രതിഷേധിച്ച് രാജ്യവ്യാപകമായ ബഹുജനപ്രകടനങ്ങളും പണിമുടക്കങ്ങളുമുണ്ടായി.

ലെനിൻ അക്കാലത്ത് ഇങ്ങനെ എഴുതി: "ഇന്ത്യയിലെ സാധാരണക്കാരൻ തന്റെ സാഹിത്യകാരന്മാരുടെയും രാഷ്ട്രീയ നേതാക്കളുടെയും

6. Nehru: Discovery of India, P.P. 356-57.

സംരക്ഷണത്തിനുവേണ്ടി മുന്നോട്ടുവരാൻ തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻ ജനാധിപത്യവാദിയായ തിലകനെതിരായി ബ്രിട്ടീഷ് കുറുനരികൾ വിധിച്ച കുപ്രസിദ്ധമായ ശിക്ഷ (അദ്ദേഹത്തെ ദീർഘകാലാവധിക്കു ശിക്ഷിക്കുകയുണ്ടായി). ഇന്ത്യൻ ജൂറിയംഗങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ വിട്ടയയ്ക്കണമെന്ന് നിർബന്ധിച്ചിരുന്നുവെന്നും ബ്രിട്ടീഷുകാരായ ജൂറിയംഗങ്ങളുടെ വോട്ടുകൊണ്ടാണ് വിധി പാസ്സാക്കപ്പെട്ടതെന്നും ഈയടുത്ത ദിവസം കോമൺസ് സഭയിൽ ഉന്നയിക്കപ്പെട്ട ഒരു ചോദ്യത്തെ തുടർന്ന് വെളിപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്), പണച്ചാക്കുകളുടെ സിൽബന്ധികൾ ഒരു ജനാധിപത്യവാദിക്കെതിരായി കൈക്കൊണ്ട ഈ പ്രതികാരം, ബോംബെയിൽ തെരുവുപ്രകടനങ്ങളും ഒരു പണിമുടക്കവും ഉയർത്തി വിടുകയുണ്ടായി."

തിലകനെപ്പോലെയും അരവിന്ദഘോഷിനെപ്പോലെയുമുള്ള മഹാന്മാർ നയിച്ച ഒരു പ്രസ്ഥാനം ഇത്രവേഗം അലസിപ്പോയതെങ്ങനെയാണ്? ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾക്ക് ആ സമരത്തെ, താൽക്കാലികമായിട്ടാണെങ്കിൽ കൂടി, അടിച്ചമർത്താൻ കഴിഞ്ഞതെങ്ങനെയാണ്? ഭാഗികമായി അന്ന് ഇന്ത്യയിൽ നിലവിലിരുന്ന സാമൂഹ്യ സാമ്പത്തിക സാഹചര്യങ്ങളിലും, ഭാഗികമായി ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ തന്നെ ദൗർബല്യത്തിലുമാണ് ഇതിനുള്ള ഉത്തരം കിടക്കുന്നത്. കൽക്കത്തയെപ്പോലെയും ബോംബെയെപ്പോലെയുമുള്ള ഒറ്റപ്പെട്ട കേന്ദ്രങ്ങളിൽ സ്വാതന്ത്ര്യസമരം ഒരു ബഹുജനസ്വഭാവം കൈക്കൊള്ളുകയുണ്ടായെങ്കിലും രാജ്യത്തെ വിശാലജനവിഭാഗങ്ങൾ അപ്പോഴും രാഷ്ട്രീയമായി പിന്നോക്കാവസ്ഥയിലും ഉദാസീനതയിലുമായിരുന്നു. ജനങ്ങൾ പുരോഗമന കാംക്ഷികളും രാഷ്ട്രീയബോധമുള്ളവരുമായിരുന്ന ഇടങ്ങളിൽ പോലും സ്വാതന്ത്ര്യപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വളർച്ച ഇടുങ്ങിയ ഹിന്ദുദേശീയ വാദത്തിന്റെ പരിമിതികളാൽ തടയപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

36. തീവ്രവാദികളുടെ തത്വശാസ്ത്രം

ലാലാലജ്പത് റായ്, വിപിൻ ചന്ദ്രപാൽ, ബാലഗംഗാധര തിലകൻ മുതലായവർ രാഷ്ട്രീയരംഗത്തിൽ തീവ്രവാദികളായിരുന്നു. സാമ്രാജ്യ വാദികളുമായി സന്ധിചെയ്തുകൊണ്ടും സഹകരിച്ചുകൊണ്ടും പടിപ ടിയായി രാഷ്ട്രീയാവകാശങ്ങൾ നേടുകയെന്ന മിതവാദി നേതാക്കന്മാ രുടെ നയത്തിൽ അവർക്ക് വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നില്ല. വിദേശവസ്ത്ര ബഹിഷ്ക്കരണം, നിയമലംഘന പ്രസ്ഥാനം മുതലായ പരിപാടികളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ബഹുജനസമരങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കണമെന്നും ബഹു ജന സമരങ്ങളിലൂടെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം അവസാനിപ്പിക്കണമെന്നും അവ രാവശ്യപ്പെട്ടു. അഹിംസ, സമാധാനം മുതലായ പദങ്ങളെ സംശയത്തോ ടുകൂടിയാണ് അവർ വീക്ഷിച്ചത്. ഭീകരപ്രസ്ഥാനക്കാരുടെ പരിപാടിക ളെപ്പോലും അവർ അനുകൂലിച്ചു.

ഹിന്ദുമത പുനരുദ്ധാരണം

എന്നാൽ, സാമൂഹ്യരംഗത്തിൽ അവർ മതപുനരുദ്ധാരണ വാദിക ളായിരുന്നു. അയിത്തം, ജാതിവ്യവസ്ഥ, മതവ്യത്യാസങ്ങൾ, ശൈശവ വിവാഹം മുതലായ അനാചാരങ്ങൾക്കെതിരായ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരായ സമരത്തിന്റെ ഊക്കു കുറ യ്ക്കുമെന്നും ഇന്ത്യയെ ഒരു സ്വതന്ത്രരാജ്യമാക്കി മാറ്റിയതിനുശേഷമേ സാമൂഹ്യകാര്യങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധിക്കാൻ പാടുള്ളൂ എന്നുമാണ് അവർ വാദി ച്ചത്. എന്നല്ല, അവർ തങ്ങളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതത്തിൽ ഹിന്ദുമത ത്തിന്റെ കാലഹരണപ്പെട്ട ആചാരങ്ങളും ചടങ്ങുകളും മറ്റും സ്വയം അനു ഷ്ഠിക്കുകയും ചെയ്തു. ഹിന്ദു മതത്തിന്റെയും വൈദിക സംസ്ക്കാര ത്തിന്റെയും പൂർവകാലമഹിമകളെ അവർ കൊട്ടിഘോഷിച്ചു. അവർ

ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരായ സമരങ്ങൾ നടത്തിയത് മുഖ്യമായും ഹിന്ദു സംസ്ക്കാരത്തെ 'മ്ലേച്ഛന്മാരായ' ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ ആക്രമണങ്ങളിൽ നിന്നു കാത്തുരക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടിയായിരുന്നു. ക്രിസ്ത്യാനികളെ മാത്ര മല്ല, മുസ്ലീങ്ങളെയും അവർ വിദേശികളായ മ്ലേച്ഛന്മാരായിട്ടാണ് കരുതി യത്. അവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, ദേശീയത്വം എന്നുവെച്ചാൽ ഹിന്ദു ധർമം എന്നായിരുന്നു അർഥം. ഇന്ത്യക്കാർ എന്നുവെച്ചാൽ ഹിന്ദുക്കൾ എന്നും ഹിന്ദുധർമത്തെ പുനരുദ്ധരിക്കാതെ ഇന്ത്യയ്ക്കു മോചനമില്ലെന്ന് അവർ വിശ്വസിച്ചു. ബാലഗംഗാധര തിലകൻ എഴുതി:

"ധർമം എന്ന വാക്കിന്റെ അർഥം കൂട്ടിയോജിപ്പിക്കൽ എന്നാണ്. ധൃ, അതായത് ധരിക്കുക അല്ലെങ്കിൽ കൂട്ടിപ്പിടിച്ച് നിർത്തുക, എന്ന ധാതു വിൽ നിന്നാണതുണ്ടായത്. എന്താണ് നമ്മൾ കൂട്ടിയോജിപ്പിക്കേണ്ടത്? ആത്മാവിനെ ദൈവവുമായി, മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനുമായി, കൂട്ടി യോജി പ്പിക്കണം. ധർമം എന്നുവെച്ചാൽ ദൈവത്തോടും മനുഷ്യനോടുമുള്ള നമ്മുടെ കർത്തവ്യങ്ങൾ എന്നാണർഥം. ധാർമികവും സാമൂഹ്യവുമായ ഈ ഐക്യമാണ് ഹിന്ദുധർമത്തിൽ നിന്ന് നമുക്കു ലഭിക്കുന്നത്. ഇതാണ് നമ്മുടെ നിർവചനമെങ്കിൽ നമ്മൾ ഭൂതകാലത്തിലേക്കു മടങ്ങിപ്പോവു കയും ഇതെങ്ങനെ പ്രയോഗത്തിലിരുന്നു എന്നു മനസ്സിലാക്കുകയും വേണം. വൈദികകാലത്തെ ഇന്ത്യ സ്വയം സമ്പൂർണമായ ഒരു രാജ്യ മായിരുന്നു. മഹത്തായ ഒരു രാഷ്ട്രമായി അതു യോജിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ആ ഐക്യം അപ്രത്യക്ഷമായതിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് നമുക്ക് വലിയ അധഃപതനം വന്നുചേർന്നത്. ആ ഐക്യത്തെ വീണ്ടെടുക്കുകയാണ് നേതാക്കന്മാരുടെ കടമ."[1]

അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ തുടർന്നു:

"നമുക്ക് മതത്തിലും ജ്ഞാനത്തിലും മഹത്തായ ഒരു പാരമ്പര്യ മുണ്ട്. മതത്തിലും ജ്ഞാനത്തിലും നമുക്കുള്ള ഈ പാരമ്പര്യം മറ്റുള്ള വരുടേതിനോടു തുല്യം മാത്രമല്ല, കൂടുതൽ മികവുറ്റതുമാണ്. ഈ പാര മ്പര്യങ്ങളെ ഉപേക്ഷിച്ചാൽ നമുക്ക് നമ്മുടെ ജനങ്ങളെ യോജിപ്പിച്ചു നിർത്താനുള്ള ഉപാധി നഷ്ടപ്പെടും. കാലപ്പഴക്കം കൊണ്ടു മഹത്വം നേടിയ ഈ പാരമ്പര്യങ്ങളെ തകർക്കുകയെന്നു വെച്ചാൽ അവയെ നില നിർത്തിപ്പോരുന്ന ജനങ്ങളുടെ ചൈതന്യത്തെ നശിപ്പിക്കുക എന്നാ ണർത്ഥം. ഈ വസ്തുതകൾ നമ്മൾ ഇടവിടാതെ ഓർമിച്ചുകൊണ്ടിരി ക്കണം."

1. Bala Gangadhara Tilak: His writings and Speeches, P. 13-14.

ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ആപത്ത്

പരിഷ്ക്കരണ വാദികളുടെ വാദങ്ങളെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് "നമ്മുടെ ഇന്നത്തെ അധഃപതനം ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ഫലമല്ല, നമ്മൾ ഹിന്ദുമതത്തെ പൂർണമായി ഉപേക്ഷിച്ചതിന്റെ ഫലമാണ്" എന്ന് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം ഈ അധഃപതനത്തെ ത്വരിതപ്പെടുത്തുക മാത്രമാണ് ചെയ്തത്. എന്തെന്നാൽ, ഇംഗ്ലീഷ് പള്ളിക്കൂടങ്ങളിൽ നിന്നു ലഭിക്കുന്നത് ഇന്ത്യയുടെ സനാതനങ്ങളായ ആധ്യാത്മിക മൂല്യങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ഉൽബോധനങ്ങളല്ല, പാശ്ചാത്യ ഭൗതികമൂല്യങ്ങളിലുള്ള പരിശീലനമാണ്. തിലകൻ പറഞ്ഞു:

"നമ്മുടെ അഭ്യസ്തവിദ്യരിൽ പലരും പാശ്ചാത്യരുടെ ഭൗതികവാദ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ വിമർശനം കൂടാതെ സ്വീകരിക്കാൻ തുടങ്ങി. അങ്ങനെ ദാരുണമായ ഒരു സ്ഥിതിവിശേഷം ആവിർഭവിച്ചു. പുതിയ തലമുറ തങ്ങളുടെ മനസ്സുകളെ പാശ്ചാത്യരുടെ പരുക്കൻ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ഒരു കാർബൺ കോപ്പിയാക്കി മാറ്റി."[2]

പാശ്ചാത്യരായ ഭരണാധികാരികൾക്ക് ഇന്ത്യയുടെ വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായത്തിലോ സാമൂഹ്യകാര്യങ്ങളിലോ ഇടപെടാൻ യാതൊരധികാരവുമില്ലെന്നായിരുന്നു തിലകന്റെ അഭിപ്രായം. എന്നാൽ, അഭ്യസ്തവിദ്യരായ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കർത്താക്കളുടെ കുറ്റമാണ് കൂടുതൽ ഭീകരം. പരിഷ്ക്കർത്താക്കൾ ആദ്യമായി ചെയ്യേണ്ടത് നിലവിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസരീതിയെ പ്രാചീന ധാർമികമൂല്യങ്ങൾക്കനുയോജ്യമായ വിധത്തിൽ പരിഷ്ക്കരിക്കുകയാണ്. "പ്രഥമവും പ്രധാനവുമായി വേണ്ടത് മതവിദ്യാഭ്യാസത്തിലേക്ക് നമ്മുടെ ശ്രദ്ധ തിരിക്കുകയാണ്."[3] എന്നാൽ മാത്രമേ ഇന്ത്യയിൽ ഒരു പുതുചൈതന്യമുണ്ടാവുകയുള്ളൂ. ഇതിനെതിരാണ് ഭൗതികവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം. "സാന്മാർഗിക നിയമങ്ങളെപ്പറ്റി തികഞ്ഞ ഭൗതികവാദികളായ തത്വജ്ഞാനികൾ എഴുതിയ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ മാത്രമാണ് നമ്മുടെ കോളേജുകളിൽ പഠിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. നമ്മുടെ ഇടയിൽ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ പണ്ഡിതന്മാർക്കുപോലും ഗീതയിൽ പരാമർശിച്ച അടിസ്ഥാന കർമയോഗ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ നല്ലപോലെ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നില്ല".[4]

പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ പണ്ഡിതന്മാരോ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കർത്താക്കളോ അല്ല, അവരെ എതിർത്ത യാഥാസ്ഥിതിക ഹിന്ദുപ

2. Gleanings from Tilak's Writings and Speeches, P. 111.
3. Bala Gangadhara Tilak, His Writings and Speeches, P. 73.
4. B. G. Tilak: Gita - Rahasya, Vol. 1, P. 93.

ണ്ഡിതന്മാരാണ് ഇന്ത്യയുടെ ആത്മീയ ചൈതന്യത്തെ നിലനിർത്താൻ കൂടുതൽ സഹായിച്ചത് എന്നുപോലും അരവിന്ദഘോഷ് അഭിപ്രായപ്പെട്ടു.

"ഹിന്ദുമതത്തിലെ യാഥാസ്ഥിതിക ഘടകം തമസ്സും അജ്ഞതയും നിശ്ചേഷ്ടതയും നിഷ്ക്രിയത്വവും നിറഞ്ഞതാണ്. അങ്ങനെയൊക്കെയാണെങ്കിലും അതിന്റെ ചെറുത്തുനിൽപ്പാണ് കൂടുതൽ ദ്രുതഗതിയിലുള്ളതും കൂടുതൽ പൂർണവുമായ തകർച്ചയിൽ നിന്ന് രാജ്യത്തെ രക്ഷിക്കുകയും ഉറച്ച ദേശീയ ചൈതന്യത്തിന് ഉയിർത്തെഴുന്നേൽക്കാനും സ്വയം കണ്ടെത്താനും ആവശ്യമായ സമയവും സൗകര്യവും നൽകുകയും ചെയ്തത്."[5] പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായം ഇന്ത്യക്കാരെ തവിട്ടുനിറത്തിലുള്ള കുരങ്ങന്മാരാക്കി മാറ്റാനം ഇന്ത്യയുടെ സമഗ്രമായ സത്തയുടെ രൂപവൽക്കരണത്തെ തടഞ്ഞുനിർത്താനുമാണ് ഉപകരിച്ചത് എന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു.[6] തിലകനെപ്പോലെ തന്നെ അദ്ദേഹവും ഇന്ത്യയുടെ ചിരന്തനങ്ങളായ ധാർമികമൂല്യങ്ങളെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്തു.

ബംഗാൾവിഭജനകാലത്ത് തിലകനും അരവിന്ദഘോഷും സമരസഖാക്കളായിരുന്നു. രണ്ടുപേരും മിതവാദി നേതാക്കന്മാരുടെ തണുപ്പൻ നയങ്ങളെ എതിർക്കുകയും ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിനെതിരായ സമരം കൂടുതൽ ഊർജിതമാക്കാൻ വേണ്ടി ജനങ്ങൾക്കിടയിലിറങ്ങി പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്തു. രണ്ടുപേരും ഇന്ത്യയുടെ പാരമ്പര്യങ്ങളെയും ചിന്തകളെയും സ്വായത്തമാക്കിയ പണ്ഡിതന്മാരായിരുന്നു. രണ്ടുപേരും ഹിന്ദുമതത്തിൽ അടിയുറച്ചു വിശ്വസിച്ച ആത്മീയ വാദികളായിരുന്നു. പക്ഷേ, അവരുടെ വീക്ഷണഗതികൾ തികച്ചും ഒരുപോലെയായിരുന്നു എന്നുപറയാൻ വയ്യ.

തിലകന്റെ അദ്വൈതം

അദ്വൈതവേദാന്തമായിരുന്നു തിലകന്റെ വീക്ഷണഗതിയുടെ അടിസ്ഥാനം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ഏകവും അനശ്വരവും നിർഗുണവുമായ ആത്മാവ് ശരീരത്തിലെന്നപോലെ പ്രപഞ്ചത്തിലാകെയും അനാദിയായും പൂർണമായും അലിഞ്ഞുചേർന്നു കിടക്കുന്നു. എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളിലും ഏകമായ ആത്മാവ്, അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മം, നിറഞ്ഞുകിടക്കുന്നു എന്ന് മനസ്സിലാക്കലാണ് മനുഷ്യരാശിയുടെ ഏറ്റവും ഉന്നതമായ ലക്ഷ്യം.[7]

---

5. A. Ghose: The ideal of the Karma Yogin, P. 25.
6. A. Ghose: The Foundations of Indian Culture, P.P. 22-23.
7. B.G. Tilak: Gita - Rahasya, P. 357.

എന്നാൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ അദ്വൈതം ജ്ഞാനത്തിലല്ല കർമത്തിലാണ് ഊന്നിയത്. വേദാന്തചിന്തകളിൽ വിഷാദാത്മകത്വത്തെയും നിഷ്ക്രിയത്വത്തെയും കുത്തിനിറയ്ക്കാനുള്ള എല്ലാ പരിശ്രമങ്ങളെയും അദ്ദേഹം കഠിനമായി എതിർത്തു. ജീവിതം യഥാർഥമാണെന്നും അതിലെ ക്ലേശങ്ങളെയും ദാരുണങ്ങളായ പരീക്ഷണങ്ങളെയും അക്ഷോഭ്യമായ ധീരതയോടെ നേരിടുകയാണ് മനുഷ്യന്റെ കടമയെന്നും അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. വേദാന്തം ആവശ്യപ്പെടുന്നത് ജീവിതയാഥാർഥ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് ഒളിച്ചോടിപ്പോവാനല്ല, സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ നിന്ന് ഒറ്റപ്പെട്ട് സ്വന്തം ഉള്ളിന്റെ ഉള്ളിലേക്ക് തിരിഞ്ഞുനടക്കാനല്ല, പിന്നെയോ, ജ്ഞാനത്തിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി സാമൂഹ്യജീവിതം മെച്ചപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്താനാണ്. സമൂഹത്തിന്റെ മോചനമാണ് വ്യക്തിയുടെ ജീവിതലക്ഷ്യം. തിലകന്റെ അഭിപ്രായമനുസരിച്ച്, ഈ ജീവിതലക്ഷ്യം നേടാനുള്ള സമരത്തിൽ നിസ്വാർഥമായും ശ്രമരഹിതമായും പങ്കെടുക്കാനാവശ്യമായ ജ്ഞാനവും ശക്തിയുമാണ് വേദാന്തത്തിൽ നിന്നു ലഭിക്കുന്നത്. ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും ഒന്നാണെന്നു മനസ്സിലാക്കുന്നവർ "തങ്ങളുടെ എല്ലാ കഴിവുകളുമുപയോഗിച്ച് എല്ലായിപ്പോഴും പരിശുദ്ധ മനസ്സോടുകൂടി, ഫലാസക്തി കൂടാതെ, നിഷ്ക്കാമമായി, ഈ ലോകത്തിൽ തങ്ങളുടെ കർത്തവ്യങ്ങൾ നിറവേറ്റണം. അങ്ങനെ ചെയ്യുന്നതിനിടയിൽ, വേണ്ടിവന്നാൽ, സ്വന്തം ജീവൻ ബലി കഴിക്കാൻ അവർ തയ്യാറാവണം. എന്തുതന്നെ സംഭവിച്ചാലും കർത്തവ്യനിർവഹണത്തിൽ അവർ ഉപേക്ഷ കാണിക്കരുത്. ഇതാണ് ലോകസംഗ്രഹം അല്ലെങ്കിൽ സാർവലൗകികമായ ക്ഷേമം എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്നത്. ഇതുതന്നെയാണ് യഥാർഥമായ കർമയോഗം."[8]

കർമയോഗത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം

തിലകന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഭഗവദ്ഗീതയിലടങ്ങിയ ഗഹനങ്ങളായ തത്വങ്ങളുടെ രത്നച്ചുരുക്കമാണ് കർമയോഗം. അതു തന്നെയാണ് പ്രായോഗികവേദാന്തം. അദ്ദേഹം വിശദീകരിച്ചു: "ആത്മാവിന്റെ ഉന്നതി സ്വന്തം പ്രിയ ഇഷ്ടം. എല്ലാം നിങ്ങളുടെ കൈകളിലാണ് കിടക്കുന്നത്. കർമയോഗം ഈ ലോകത്തെ ശൂന്യമായി കാണുന്നില്ല. നിങ്ങളുടെ ഉദ്ദേശ്യങ്ങൾ സ്വാർഥതാല്പര്യങ്ങൾ കൊണ്ടും ആസക്തി കൊണ്ടും പങ്കിലമാകരുതെന്നു മാത്രമേ അതാവശ്യപ്പെടുന്നുള്ളൂ. ഇതാണ് പ്രായോഗികവേദാന്തത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ശരിയായ വീക്ഷണം. കുതർക്കങ്ങളിൽ പെട്ടുപോയാൽ ഇതിന്റെ രഹസ്യം മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയാതെ വരും."[9]

8. Ibid, P. 562.
9. Ibid p. xxvii

ഭഗവദ്ഗീതയെക്കുറിച്ചുള്ള തിലകന്റെ വ്യാഖ്യാനം മറ്റു പണ്ഡിതന്മാരുടേതിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനമനുസരിച്ച് കർമമാണ് ഗീതയുടെ കേന്ദ്രബിന്ദു, അല്ലെങ്കിൽ സാരാംശം. ദുഃഖത്തിലും ദുരിതത്തിലും കഴിഞ്ഞു കൂടുന്ന ജനങ്ങളുടെ മോചനത്തിനും സുഖത്തിനും വേണ്ടി കർമനിരതനാവാനാണ് ഗീത ഉപദേശിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹം എഴുതി: "മനുഷ്യൻ ഈശ്വരനുമായി ഐക്യം പ്രാപിക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അവൻ തീർച്ചയായും ലോകത്തിന്റെ ക്ഷേമമാഗ്രഹിക്കുകയും അതിനുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യണം. അങ്ങനെ ചെയ്തില്ലെങ്കിൽ ആ ഐക്യം പൂർണമാവുകയില്ല. ആകെയുള്ള മൂന്നു ഘടകങ്ങളിൽ രണ്ടു ഘടകങ്ങൾ (മനുഷ്യനും ഈശ്വരനും) തമ്മിലുള്ള ഐക്യം മാത്രമേയുണ്ടാകൂ. മൂന്നാമത്തെ ഘടകം (പ്രപഞ്ചം) ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടും. ഇങ്ങനെയാണ് ഞാൻ എനിക്കുവേണ്ടി ഈ പ്രശ്നത്തിനു പരിഹാരം കണ്ടത്. ലോകസേവനത്തിലൂടെ ഈശ്വരനെ സേവിക്കുക എന്നതാണ് മോക്ഷത്തിലേക്കുള്ള സുനിശ്ചിതമാർഗം. ഈ മാർഗം ലോകത്തെ ഉപേക്ഷിച്ചു കൊണ്ടല്ല, ലോകത്തിൽ ജീവിച്ചുകൊണ്ടു മാത്രമാണ്, കൈക്കൊള്ളാൻ സാധിക്കുക."[10]

ഇതിന്റെ അർഥം ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും പുരോഗതിക്കും വേണ്ടിയുള്ള സജീവമായ സമരത്തിലൂടെ മാത്രമേ ആത്മസാക്ഷാൽക്കാരം നേടാൻ കഴിയൂ എന്നാണ്. വിദേശീയരായ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ഭരണമവസാനിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ള പ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ നിന്ന് അകന്നുനിൽക്കുന്ന ഒരാൾക്ക് തന്റെ സ്വന്തം ആത്മാവിന്റെ മോചനം നേടാൻ സാധിക്കുകയില്ല. അതുകൊണ്ട് "ദുഷ്ടന്മാരുടെ ആധിപത്യത്തിനും അവർ ലോകത്തിലെ ദുർബലരായ ജനങ്ങളുടെ മേൽ നടത്തുന്ന മർദനങ്ങൾക്കും എതിരായി ഫലപ്രദമായ പ്രതികാരനടപടികളെടുക്കുക"[11] എന്നതാണ് ഓരോ ഇന്ത്യക്കാരന്റെയും കർത്തവ്യം. "ശഠം പ്രതി ശാഠ്യം" എന്ന തത്വം പ്രായോഗികമാക്കാൻ വേണ്ടി ജനങ്ങൾ കർമരംഗത്തിലിറങ്ങണം. ഇതാണ് വേദാന്തം ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്നത്. ഇതാണ് കർമത്തിന്റെ, പ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെയും സമരങ്ങളുടെയും, തത്വശാസ്ത്രമാണത്. മഹാഭാരത യുദ്ധത്തിന്റെ സന്ന്യാസമാർഗത്തിന്റേതായിരുന്നു എന്ന വാദം യുക്തിക്കു നിരക്കാത്തതാണ് എന്ന് തിലകൻ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു.

കർമമാർഗത്തിനു വേണ്ടത്ര പ്രാധാന്യം നൽകാതെ ഭക്തിമാർഗത്തെയും ജ്ഞാനമാർഗത്തെയും ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച ഗീതാവ്യാഖ്യാതാക്കളെയും തിലകൻ വിമർശിച്ചു. ജീവിതത്തിൽ ഭക്തിക്കും ജ്ഞാനത്തിനും

10. Ibid, P. xxvi.
11. Ibid, P. 350.

സ്ഥാനമുണ്ട് എന്നത് ശരിയാണ്. പക്ഷേ, കർമമില്ലെങ്കിൽ അവ നിഷ്പ്രയോജനങ്ങളായിത്തീരും. അതുകൊണ്ടാണ് ഭഗവദ്ഗീത കർമമാർഗത്തിന് പ്രഥമസ്ഥാനം നൽകിയത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ഗീതയ്ക്ക് അടിമത്തത്തിൽ നിന്നു മോചനം നേടാൻ വെമ്പൽ കൊള്ളുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യസമര സേനാനികളെ ആവേശം കൊള്ളിക്കാൻ കഴിഞ്ഞത്.

അരവിന്ദന്റെ തീവ്രവാദം

തിലകന്റെ ഗീതാരഹസ്യം ഇന്ത്യയുടെ ആത്മീയവാദചിന്തകളുടെ ആധികാരികതയെ ന്യായീകരിക്കുന്നു എന്നും മനുഷ്യന്റെ പ്രയത്നവും കർമനിരതമായ ജീവിതവും "ആധുനിക ചൈതന്യത്തിന്റെ ആദർശങ്ങൾക്ക് ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്തവയാണെ"ന്നും അരവിന്ദഘോഷ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയുണ്ടായി. "എന്നെ പിന്തുടർന്നാൽ മാത്രം പോരാ, യുദ്ധം ചെയ്യുകയും വേണം" (മാമനുസ്മരയുധ്യ ച) എന്ന ഗീതാവചനം തിലകനെ എന്നപോലെ അരവിന്ദനെയും ആവേശം കൊള്ളിച്ചിട്ടുണ്ടാവണം. ഇന്ത്യൻ ദേശീയത്വത്തെ ഹിന്ദുസംസ്കാരവുമായി കൂട്ടിക്കുഴച്ചു കൊണ്ടാണെങ്കിലും അദ്ദേഹം സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിലെ ഒരു ധീരസേനാനിയായി പ്രവർത്തിച്ചു. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യദശകത്തിൽ അദ്ദേഹം തിലകന്റെ സഹപ്രവർത്തകനായിരുന്നു. പലായനവാദത്തിലല്ല, എടുത്തുചാട്ടത്തിലാണ്, അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചിരുന്നത്. ബ്രിട്ടീഷു ഭരണത്തിനെതിരായി സായുധലഹളകൾ നടത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള രഹസ്യപ്രവർത്തനങ്ങൾ പോലും അദ്ദേഹം സംഘടിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. അദ്ദേഹം അദ്ദേഹത്തെപ്പറ്റിത്തന്നെ എഴുതിയ ഒരു പ്രബന്ധത്തിൽ ഇക്കാര്യം തുറന്നു സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്:

"തന്റെ പൊതുപ്രവർത്തനത്തിൽ നിസ്സഹകരണത്തെയും സിവിൽ നിയമലംഘനത്തെയും സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ മാർഗങ്ങളായി അദ്ദേഹം അംഗീകരിച്ചു. പക്ഷേ, അവ മാത്രമാണ് മാർഗങ്ങൾ എന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചില്ല. ലക്ഷ്യം നേടുന്നതിന് സിവിൽ നിയമലംഘനം അപര്യാപ്തമാണെന്നുകണ്ടാൽ പരസ്യമായ ലഹളകൾ സംഘടിപ്പിക്കണമെന്ന ഉദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടി അദ്ദേഹം, ബംഗാളിലായിരുന്ന കാലത്ത്, രഹസ്യമായ വിപ്ലവപ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്തിപ്പോന്നു.... പിന്നീട് ബംഗാൾ വിഭജനമുണ്ടായി. പൊതുകലാപം പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടു. അത് തീവ്രവാദികളുടെ കക്ഷിക്കും മഹത്തായ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിനും അനുകൂലമായിരുന്നു. അരവിന്ദന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ആ വഴിക്കു നീങ്ങി. രഹസ്യപ്രവർത്തനത്തിന് രണ്ടാം സ്ഥാനമേയുള്ളൂ എന്നായി. എങ്കിലും ഭാവിയിലെ സായുധലഹളയെപ്പറ്റിയുള്ള ആശയം പ്രചരിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി

അദ്ദേഹം സ്വദേശി പ്രസ്ഥാനത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി."[12] ഭീകര പ്രസ്ഥാനത്തിലേർപ്പെട്ട വ്യക്തികൾ തൂക്കി കൊല്ലപ്പെട്ടാൽ അത് സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തുമെന്നു പോലും ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചിരുന്നു.

കർമത്തിൽ നിന്ന് യോഗത്തിലേക്ക്

എന്നാൽ, ക്രമേണ അദ്ദേഹത്തിന്റെ വീക്ഷണഗതിയിൽ വിഷാദാത്മകത്വത്തിന്റെ പ്രവണതകൾ കൂടുതൽ കൂടുതൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ദൈനംദിന പ്രവർത്തനങ്ങളുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത ആധ്യാത്മിക ചിന്തകളിലേക്ക് അദ്ദേഹം ആണ്ടിറങ്ങാൻ തുടങ്ങി. സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ ആധ്യാത്മികമായ അടിത്തറ പരിശോധിക്കുന്നതിലായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രദ്ധ. 1909ൽ അദ്ദേഹം എഴുതി: "ആത്മീയചൈതന്യം മാത്രമാണ് രക്ഷാമാർഗം. ഹൃദയത്തിനകത്ത് മഹത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും നേടുന്നവർക്കേ രാഷ്ട്രീയമായ മഹത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും നേടാൻ കഴിയൂ." ഈ വീക്ഷണഗതി ഗീതയെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായങ്ങളിലും പ്രതിഫലിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗീതാവ്യാഖ്യാനം തിലകന്റേതിൽ നിന്നു തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായിത്തീർന്നു. തിലകൻ കർമമാർഗത്തിനു പ്രാധാന്യം നൽകിയപ്പോൾ അരവിന്ദൻ യോഗത്തിലാണ് ഊന്നിയത്. തിലകന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഭക്തിയും ജ്ഞാനവും കർമത്തിനു മിഴിവു കൂട്ടാനുള്ള ഉപാധികൾ മാത്രമാണ്. അരവിന്ദന്റെ അഭിപ്രായത്തിലാകട്ടെ, ഭക്തിയും ജ്ഞാനവുമെന്നപോലെ കർമവും യോഗശക്തി വർധിപ്പിക്കാനുള്ള ഉപകരണങ്ങളാണ്. അദ്ദേഹം എഴുതി:

"തന്റെ ആന്തരികമായ ആത്മാവിനെയും ചൈതന്യത്തെയും സാക്ഷാൽക്കരിക്കുകയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ചൈതന്യത്തിലേക്കു പ്രവേശിക്കുകയും പരമാത്മാവുമായി ഐക്യം പ്രാപിക്കുകയും ജീവിതത്തെയും കർമത്തെയും അംഗീകരിക്കുന്ന കാലത്തോളം ആന്തരികചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രകാശത്തിന്റെയും ശക്തിയുടേയും സഹായത്തോടുകൂടി പ്രകൃതിയുടെ മാനവികോപകരണങ്ങൾ കൊണ്ടു പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മുക്തമനുഷ്യനാണ് അന്തിമമായി, അല്ലെങ്കിൽ ഏറ്റവും ഉന്നതമായ നിലയിൽ, ആവിർഭവിക്കുന്നത്, ഈ ആധ്യാത്മികമായ പരിവർത്തനത്തിന്റെയും നേട്ടങ്ങളുടെയും ഏറ്റവും ശ്രേഷ്ഠമായ ആവിഷ്ക്കരണമാണ് ആത്മാവ്, മനസ്സ്, കർമം എന്നിവയുടെ സമഗ്രമായ മോചനവും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചും ദിവ്യയാഥാർഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള ബോധത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂട്ടിൽ അവയെ നിറയ്ക്കലും. ഇതാണ് ഗീത

12 Aurobindo on Himself

നമ്മുടെ മുമ്പിൽ വെയ്ക്കുന്ന ആധ്യാത്മികാദർശനത്തിന്റെയും സാക്ഷാൽക്കാരത്തിന്റെയും സാരാംശം.”

ജീവിതവും ദർശനവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം

തിലകന്റെയും അരവിന്ദന്റെയും വീക്ഷണഗതികളിലുള്ള ഈ വ്യത്യാസം അവരുടെ ജീവിതരീതികളിലുണ്ടായ വ്യത്യാസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നു കാണാം. രണ്ടുപേരും ബംഗാൾ വിഭജനത്തെ തുടർന്നുണ്ടായ സ്വാതന്ത്ര്യസമര പ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ പങ്കെടുത്തതിന് അറസ്റ്റ് ചെയ്യപ്പെടുകയുണ്ടായി. തിലകൻ ബർമയിലെ മണ്ഡാലേ ജയിലിലേക്ക് നാടുകടത്തപ്പെട്ടു. അനുകൂലമല്ലാത്ത കാലാവസ്ഥയുടെയും അധികാരികളുടെ നിർദയമായ പെരുമാറ്റത്തിന്റെയും ഫലമായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആരോഗ്യത്തിന് ഉടവുതട്ടി. പക്ഷേ, പ്രതികൂലസാഹചര്യങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ കൂടുതൽ ദൃഢചിത്തനാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ഗീതയുടെ സന്ദേശം അദ്ദേഹത്തെ കൂടുതൽ ഉത്സാഹഭരിതനും കർമനിരതനുമാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ജയിലിൽ നിന്നു മോചിപ്പിക്കപ്പെട്ടതിനുശേഷം അദ്ദേഹം തന്റെ രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനങ്ങൾ തുടർന്നു. മാറിയ പരിതഃസ്ഥിതികൾക്കനുസരിച്ച് അദ്ദേഹം മറ്റു ദേശീയനേതാക്കന്മാരുമായി സഹകരിച്ചുകൊണ്ട് ഹോംറൂൾ പ്രസ്ഥാനം കെട്ടിപ്പടുക്കാനൊരുങ്ങി. 1920ൽ ചരമം പ്രാപിക്കുന്നതുവരെയും അദ്ദേഹം തന്റെ സജീവരാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നിന്ന് വിട്ടുമാറുകയുണ്ടായില്ല.

അരവിന്ദന്റെ ജീവിതം വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. 1908ൽ അദ്ദേഹം ഒരു ബോംബു കേസിലെ പ്രതിയെന്ന നിലയ്ക്ക് അറസ്റ്റ് ചെയ്യപ്പെടുകയും ഒരു കൊല്ലത്തെ ജയിൽവാസത്തിനുശേഷം വിട്ടയക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അപ്പോഴേക്കും വിപ്ലവപ്രസ്ഥാനം താൽക്കാലികമായിട്ടാണെങ്കിലും അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഈ മാന്ദ്യം അരവിന്ദന്റെ മനസ്സിനെയും ബാധിച്ചു. അദ്ദേഹം തന്റെ ദുഃഖഭാരത്തെപ്പറ്റി ഇങ്ങനെ എഴുതി:

“ഈ പ്രാവശ്യം ഞാനാണ് ഒരുകൊല്ലം മുഴുവനും ഏകാന്തതയിൽ കഴിച്ചുകൂട്ടിയത്. മടങ്ങിവന്നപ്പോൾ എല്ലാം മാറിയിരിക്കുന്നതായിട്ടാണ് കാണുന്നത്. എല്ലായിപ്പോഴും എന്റെകൂടെ ഇരിക്കുകയും എന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളുമായി സഹകരിക്കുകയും ചെയ്ത ഒരാൾ ബർമയിൽ ഒരു തടവുകാരനാണ്. മറ്റൊരാൾ വടക്ക് ഒരു തടവിൽ കിടന്നു നരകിക്കുകയാണ്. ഞാൻ മടങ്ങിവന്നപ്പോൾ ചുറ്റുപാടും നോക്കി. ഉപദേശങ്ങൾക്കും പ്രചോദനത്തിനും വേണ്ടി ഞാൻ ആരെയൊക്കെ സമീപിക്കാറുണ്ടായിരുന്നുവോ അവരെയെല്ലാം കാണാൻവേണ്ടി ഞാൻ ചുറ്റു

പാടും നോക്കി. അവരെ ഞാൻ കണ്ടില്ല. അതിലുമുപരിയായി മറ്റൊന്നുണ്ട്. ഞാൻ ജയിലിൽ പോയ സമയത്ത് രാജ്യം മുഴുവനും വന്ദേമാതരം എന്ന വിളികൊണ്ട് മുഖരിതമായിരുന്നു. രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ആശകൊണ്ട്, അധഃപതനത്തിൽ നിന്ന് പുതുതായി ഉയിർത്തെഴുന്നേറ്റ കോടിക്കണക്കിലുള്ള ജനങ്ങളുടെ ആ ആശകൊണ്ട്, രാജ്യമാകെ സജീവമായിരുന്നു. ഞാൻ ജയിലിൽ നിന്ന് പുറത്തുവന്നപ്പോൾ ആ വിളിക്കുവേണ്ടി ചെവിയോർത്തു. പക്ഷേ, അതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ഒരു നിശബ്ദത മാത്രമാണുണ്ടായിരുന്നത്. രാജ്യത്തിലൊട്ടുക്കും വിചിത്രമായ ഒരു നിശബ്ദത വ്യാപിച്ചിരുന്നു. ജനങ്ങളാകെ ഭയവിഹ്വലരായതുപോലെ തോന്നി. ഭാവിയെപ്പറ്റിയുള്ള സുഖപ്രതീക്ഷകൾ നിറഞ്ഞ പ്രകാശമാനമായ സ്വർഗത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ഞങ്ങളുടെ മുകളിൽ മേഘാവൃതമായ കറുത്ത ആകാശമാണുണ്ടായിരുന്നത്. അതിൽനിന്ന് മാനുഷികങ്ങളായ ഇടിയും മിന്നലും വർഷിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. ഏതുവഴിക്കാണ് നീങ്ങേണ്ടത് എന്ന് ആർക്കും അറിഞ്ഞുകൂടാ എന്നു തോന്നി."[13] 1910 ഏപ്രിലിൽ അദ്ദേഹം ഫ്രഞ്ചു പ്രദേശമായിരുന്ന പുതുശ്ശേരിയിലേക്ക് താമസം മാറ്റുകയും അങ്ങനെ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ അറസ്റ്റിൽ നിന്ന് രക്ഷപെടുകയും ചെയ്തു.

പുതുശ്ശേരിയിൽ താമസമുറപ്പിച്ചതിനുശേഷവും കുറച്ചുകാലം അദ്ദേഹം ബ്രിട്ടീഷിന്ത്യയിലെ ചില വിപ്ലവകാരികളുമായി ബന്ധം പുലർത്തിയിരുന്നു. പക്ഷേ, ക്രമത്തിൽ അദ്ദേഹം അത്തരം ബന്ധങ്ങളെല്ലാം അവസാനിപ്പിക്കുകയും ആധ്യാത്മിക പ്രശ്നങ്ങളിൽ മുഴുകുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിരന്തന സുഹൃത്തുക്കളായിരുന്ന ലാലാലജ്പത് റായിയെപ്പോലെയും സി.ആർ. ദാസിനെപ്പോലെയുമുള്ള നേതാക്കന്മാർ ഇന്ത്യയിലെ രാഷ്ട്രീയ രംഗത്തിലേക്ക് മടങ്ങിവരാൻ അദ്ദേഹത്തോട് വീണ്ടും വീണ്ടും അഭ്യർഥിച്ചുനോക്കി. താൻ മറ്റൊരു മാർഗത്തിലൂടെ മുന്നേറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണെന്നും ലക്ഷ്യം നേടുന്നതുവരെ പ്രവർത്തനരംഗത്തിലേക്കു മടങ്ങിവരാൻ നിവൃത്തിയില്ലെന്നുമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ മറുപടി. 1950ൽ മരണമടയുന്നതുവരെയും അദ്ദേഹം പുതുശ്ശേരിയിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട തന്റെ ആശ്രമത്തിൽ തന്നെ കഴിച്ചുകൂട്ടി.

തിലകനും അരവിന്ദനും ഹിന്ദുസംസ്കാരത്തെ മുറുക്കിപ്പിടിക്കുകയും ഭാരതീയദർശനങ്ങളിൽ പാണ്ഡിത്യം നേടുകയും ചെയ്തു. എങ്കിലും ബംഗാൾ വിഭജനത്തെ തുടർന്നുണ്ടായ സാമ്രാജ്യവിരുദ്ധ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടതിനുശേഷം അവർ വ്യത്യസ്ത ജീവിതമാർഗങ്ങളാണവലംബിച്ചത്. മണ്ഡാലേ ജയിലിൽ നിന്നു തിരിച്ചുവന്ന

13. Aurobindo: Speeches, p. 52.

തിനു ശേഷവും തിലകൻ ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ സജീവ മായി പങ്കെടുത്തു. അരവിന്ദനാകട്ടെ, സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിലേക്കു തിരി ച്ചുപോയില്ല. ക്രമേണ അദ്ദേഹം ലൗകികജീവിതത്തിൽ നിന്നു തന്നെ അകന്നുപോവുകയും നിഗൂഢാർഥവാദത്തിന്റെ ദന്തഗോപുരത്തിലിരുന്നു കൊണ്ട് തന്റെ ആത്മീയവാദസിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. ഒരുകാലത്ത് ആവേശകരങ്ങളായ ലേഖനങ്ങളിലൂടെയും പ്രസം ഗങ്ങളിലൂടെയും പതിനായിരക്കണക്കിലുള്ള ജനങ്ങളെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭര ണത്തിനെതിരായി തട്ടിയുണർത്തിയ അദ്ദേഹം പണക്കാരായ ഉയർന്ന വർഗക്കാരുടെയും ഇടത്തരക്കാരുടെയും അത്മീയഗുരുവായി മാറി. ഈ മാറ്റം അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വചിന്തകളിലും പ്രതിഫലിക്കാതിരുന്നില്ല.

അരവിന്ദന്റെ പൂർണാദ്വൈതം

അരവിന്ദഘോഷിന്റെ തത്വശാസ്ത്രം പൊതുവിൽ പൂർണാദ്വൈതം അല്ലെങ്കിൽ പൂർണവിജ്ഞാനം എന്ന പേരിലാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. ആത്മീയവാദത്തെയും ഭൗതികവാദത്തെയും കൂട്ടിയോജിപ്പിക്കാനും സയൻസ്, തത്വശാസ്ത്രം, മതം എന്നിവയെ സംശ്ലേഷിപ്പിക്കാനും യാഥാർഥ്യത്തെ അതിന്റെ പൂർണമായ സമഗ്രതയിൽ നോക്കിക്കാ ണാനും ശ്രമിക്കുന്ന ഒരു ദർശനമാണത്.

എല്ലാം ബ്രഹ്മമാകുന്നു, പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ളതെല്ലാം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പ്രകടനങ്ങളാണ്, പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മമാണ് എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഔപനിഷദ് സങ്കല്പങ്ങളുടെ അടിത്തറയിലാണ് അരവിന്ദൻ തന്റെ ദാർശനികവ്യ വസ്ഥ കെട്ടിപ്പടുത്തത്. ബ്രഹ്മവും പ്രപഞ്ചവും വ്യത്യസ്തങ്ങളല്ല, സർവ വ്യാപിയായ ഒരേ യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ വിഭിന്നങ്ങളായ അവസ്ഥാവിശേ ഷങ്ങൾ മാത്രമാണെന്ന് അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഈ അദ്വൈതം ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതത്തിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. ശങ്ക രന്റെ മായാവാദത്തിലോ പാരമാർഥികസത്യം, വ്യാവഹാരികസത്യം എന്നിങ്ങനെയുള്ള സത്യത്തിന്റെ വ്യത്യസ്ത രൂപങ്ങളിലോ അദ്ദേഹ ത്തിനു വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, "യഥാർഥമായ ഏകതത്വവാദം, അല്ലെങ്കിൽ യഥാർഥമായ അദ്വൈതം, എല്ലാ വസ്തുക്കളെയും ഒരേ ബ്രഹ്മമായി കാണുന്നു. അതു ബ്രഹ്മ ത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ നിത്യമായ സത്യവും നിത്യമായ അസത്യവും എന്നും ബ്രഹ്മവും ബ്രഹ്മവുമല്ലാത്തതും എന്നും ആത്മാവും അനാ ത്മാവും എന്നും യാഥാർഥ്യവും അയഥാർഥമെങ്കിലും ശാശ്വതമായ മായയും എന്നും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ രണ്ട് അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങ ളാക്കി വിഭജിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നില്ല."[14]

14. Aurobindo: Life Divine. p. 31

ബ്രഹ്മം ഏകവും അദ്വിതീയവുമാണെന്നും പക്ഷേ, അത് വിഭിന്നരൂപങ്ങളിലാണ് പ്രകടമായിത്തീരുന്നത് എന്നുമാണ് അദ്ദേഹം വാദിച്ചത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ യാഥാർത്ഥ്യം സച്ചിദാനന്ദമാണ്. അതിൽ സത്, ചിത്, ആനന്ദം എന്നീ മൂന്നു തത്വങ്ങളടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വിവിധങ്ങളായ നാമരൂപങ്ങളും അനന്തമായ ചലനാവസ്ഥയും ഈ പ്രാപഞ്ചിക ചൈതന്യത്തിന്റെ, അല്ലെങ്കിൽ സച്ചിദാനന്ദത്തിന്റെ, പ്രകടനരൂപങ്ങൾ മാത്രമാണ്.

പക്ഷേ, സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മം എണ്ണമറ്റ നാമരൂപങ്ങളിലൂടെ അഭിവ്യക്തമാകുന്നതെന്തിനാണ്? ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ലീലയാണത് എന്നത്രേ മറുപടി. വെറും ആനന്ദത്തിനുവേണ്ടിയാണ് ബ്രഹ്മം നാമരൂപങ്ങളിലൂടെ പ്രകടമാകുന്നത്. അരവിന്ദൻ എഴുതി: "ലോകത്തിന്റെ അസ്തിത്വം ശിവന്റെ ലഹരി പിടിപ്പിക്കുന്ന നൃത്തമാണ്. അത് ആ ശ്വേതമായ അസ്തിത്വത്തിന് യാതൊരുമാറ്റവും വരുത്തുന്നില്ല. അസ്തിത്വം എവിടെ എന്തായിരുന്നുവോ, എന്താകുന്നുവോ, എന്തായിരിക്കുമോ, അങ്ങനെ തന്നെ അവിടെയിരിക്കുന്നു; അതിന്റെ ഏകോദ്ദേശ്യം നൃത്തത്തിലെ ആനന്ദമാണ്."[15]

നർത്തകനെന്നപോലെ തന്നെ നൃത്തവും യഥാർത്ഥമാണ്. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, ബ്രഹ്മം എന്ന 'അനിർവചനീയമായ യാഥാർത്ഥ്യ'ത്തിന് ദിവ്യമായ അസ്തിത്വം മാത്രമല്ല, ഭൗതികമായ അസ്തിത്വവുമുണ്ട്. ഭൗതികമായ അസ്തിത്വമാണ് പ്രപഞ്ചം. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ചൈതന്യമാണ് ബ്രഹ്മം. അതിന്റെ ഏറ്റവും താഴ്ന്ന രൂപത്തിലുള്ള പ്രകടനരൂപമാണ് ഭൗതികസത്ത. ഭൗതികസത്തയുടെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ അസ്തിത്വത്തെ അരവിന്ദൻ അംഗീകരിക്കുന്നു. ശങ്കരനെപ്പോലെ ഭൗതികസത്ത മായയാണെന്ന് അരവിന്ദൻ കരുതുന്നില്ല. നേരെമറിച്ച്, ഭൗതികസത്ത ഒരാവശ്യകതയാണെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിക്കുന്നു. എന്തെന്നാൽ, "ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്മേൽ അടിയുറച്ചുനിന്നുകൊണ്ട് മാത്രമേ ഭൗതികസത്തയ്ക്കപ്പുറത്തുള്ള യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അതിന്റെ പൂർണതയിൽ ഗ്രഹിക്കാൻ കഴിയൂ."[16]

എന്നാൽ, ഭൗതികസത്ത വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമാണെങ്കിലും അതിന് 'പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ചൈതന്യ'ത്തിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമായ ഒരു നിലനിൽപ്പില്ലെന്ന് അരവിന്ദൻ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഭൗതികസത്തയുടെ അസ്തിത്വം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. പക്ഷേ, അവൻ നിലനിൽക്കുന്നത് ബ്രഹ്മ

15. Ibid, P. 119.
16. Ibid.

ത്തിന്റെ പ്രകടിതരൂപമെന്ന നിലയ്ക്കാണ്. ബ്രഹ്മമില്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യനുമില്ല. "ദിവ്യസത്ത സ്വയം ബഹുരൂപങ്ങളിൽ പ്രകടമാകുന്നു. അതാണ് വ്യക്തിപരമായ എല്ലാ അസ്തിത്വങ്ങളുടെയും ആത്മാവ്." ദിവ്യസത്ത അനന്തവും അപരിമേയവുമാണ്. അത് എല്ലായിടത്തും, ഓരോ വ്യക്തിയിലും, സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. "ഏകമായ യാഥാർഥ്യം എണ്ണമറ്റ രൂപങ്ങളുടെയും ശക്തികളുടെയും യാഥാർഥ്യമായി സ്വയം പ്രകടമാകുന്നു. അതാണ് എല്ലായിടത്തും നമ്മെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്."[17] അതിനാൽ, പ്രപഞ്ചമെന്ന യാഥാർഥ്യത്തെ അംഗീകരിച്ചേ മതിയാവൂ. "അസ്തിത്വത്തിന്റെ ഏതെല്ലാം അവസ്ഥകളിലൂടെയാണോ നാം പരമാത്മാവിനെ സമീപിക്കുകയും പരമാത്മാവുമായി സാത്മ്യം പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് ആ അവസ്ഥകൾക്കും അവയുടേതായ യാഥാർഥ്യമുണ്ടായിരിക്കണം. എന്തെന്നാൽ, അയഥാർഥവും അസത്യവുമായത് നമ്മെ യാഥാർഥ്യത്തിലേക്കു നയിക്കുകയില്ല. പരമാത്മാവിൽ നിന്ന് ഉൽഭൂതമാകുന്നവയ്ക്ക്, പരമാത്മാവ് ആശ്രയം നൽകുകയും സൂചിപ്പിക്കുകയും അഭിവ്യക്തമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നവയ്ക്ക്, യഥാർഥസത്തയുണ്ടായിരിക്കണം."[18] ഇങ്ങനെ അരവിന്ദനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, ഭൗതികസത്ത ആധ്യാത്മിക ജീവിതത്തിന്റെ ഏറ്റവും ഉയർന്ന പടിയിലേക്കുള്ള പ്രയാണത്തിലെ ആരംഭഘട്ടമാണ്.

അരവിന്ദന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ യാഥാർഥ്യത്തിന് ദ്വിമുഖമായ ഒരു ചലനക്രമമുണ്ട്. കയറിപ്പോകലുമുണ്ട്, ഇറങ്ങിപ്പോകലുമുണ്ട്; പരിണമിച്ചു വികസിക്കലുമുണ്ട്, വികസിതരൂപത്തിൽ നിന്നുള്ള ചുരുങ്ങിച്ചുരുങ്ങിവരലുമുണ്ട്. "പ്രത്യക്ഷത്തിൽ ചൈതന്യമില്ലാത്ത ഭൗതികസത്തയിലടങ്ങിയ ആധ്യാത്മിക യാഥാർഥ്യമാണ് ദിവ്യസത്തയുടെ പരിണാമത്തിന്റെ പ്രാരംഭബിന്ദു"[19] എന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ഒരുവശത്ത് അനുക്രമമായി ഭൗതികസത്ത, ജീവൻ, ആത്മാവ്, പ്രകാശമാനമായ അതിമനസ്സിന്റെ മാധ്യമം എന്നിവയിലൂടെയുള്ള ആരോഹണം, മറുവശത്ത് പരമാസ്തിത്വത്തിൽ നിന്ന് അതിമനസ്സിലൂടെ പ്രപഞ്ചസത്തയിലേക്കും ഒടുവിൽ ഭൗതികസത്തയിലേക്കുമുള്ള പടിപടിയായ അവരോഹണം - ഇങ്ങനെ ഒരേസമയത്ത് രണ്ടു തരത്തിലുള്ള ചലനപ്രക്രിയകൾ നടക്കുന്നു. ഈരണ്ടുതരം ചലനപ്രക്രിയകളും പരസ്പരപൂരകങ്ങളാണ്. ഒന്നു മറ്റേതിനെ സഹായിക്കുന്നു. ഭൗതികസത്തയിൽ നിന്ന് ആധ്യാത്മികതലത്തിലേക്കുള്ള ആരോഹണം ദിവ്യസത്തയുടെ അവരോഹ

17. Ibid, P. 615.
18. Ibid, P. 427.
19. Ibid, P. 814.

ണത്തെ സഹായിക്കുന്നു. അതുപോലെ ദിവ്യസത്തയുടെ അവരോഹണം താഴ്ന്ന പടിയിലുള്ളവയുടെ ആരോഹണാഭിലാഷങ്ങളെ സഫലീകരിക്കുന്നു. ഈ ക്രിയാത്മകമായ പ്രക്രിയയിൽ സജീവമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുകയാണ് സാഫല്യത്തിന്റെ മാർഗം. ഇതിന്റെ അർഥം പ്രകാശമാനമായ അതിമനസ്സിനെ മനുഷ്യന്റെ ചേതനയിലേക്ക് ഇറക്കിക്കൊണ്ടുവരാനും അങ്ങനെ ലോകത്തിൽ ദിവ്യജീവിതത്തിനാവശ്യമായ സാഹചര്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കാനും വേണ്ടി അവിശ്രമമായി പ്രയത്നിക്കണം എന്നാണ്. ഈ ലക്ഷ്യം നേടാനുള്ള മാർഗമാണ് പൂർണയോഗം. പരിണാമപ്രക്രിയയിലേർപ്പെട്ട ദിവ്യസത്തയുമായുള്ള മനുഷ്യന്റെ ക്രിയാത്മകമായ സഹകരണത്തിനാണ് പൂർണയോഗം എന്നുപറയുന്നത്. "പ്രപഞ്ചമാകെ ദിവ്യസത്തയുടെ പ്രകടനമാണ് അല്ലെങ്കിൽ ലീലയാണ് എന്ന ബോധ"[20] മാണ് അത്തരമൊരു സഹകരണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം.

അരവിന്ദന്റെ പൂർണയോഗമെന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന ഈ ദാർശനികവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് ഉപനിഷത്തുക്കളോടും ശങ്കരൻ, രാമാനുജൻ തുടങ്ങിയ മധ്യകാലചിന്തകന്മാരോടുമുള്ള കടപ്പാട് വളരെ പ്രകടമാണ്. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തകളിൽ ഹെഗൽ തുടങ്ങിയ പാശ്ചാത്യ ദാർശനികന്മാരുടെ സ്വാധീനവും കാണാം. ഭാരതീയവും പാശ്ചാത്യവുമായ ചിന്തകളിൽ നിന്ന് പലതും സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ട് ഒരു സ്വതന്ത്രമായ ദാർശനികവ്യവസ്ഥ കെട്ടിപ്പടുക്കാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്. ഉദാഹരണത്തിന്, ചൈതന്യത്തിന്റെ ചരിത്രപരമായ ആരോഹണത്തെക്കുറിച്ചും പരിണാമപ്രക്രിയകളെക്കുറിച്ചും പരിണാമപ്രക്രിയകൾക്കിടയിലുണ്ടാകുന്ന നിഷേധത്തിന്റെ നിഷേധം, ഗുണാത്മകമായ പരിവർത്തനം മുതലായവയെക്കുറിച്ചും ഹെഗൽ തന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ സവിസ്തരമായി പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഭൗതികസത്തയിൽ നിന്ന് ദിവ്യസത്തയിലേക്കുള്ള ആരോഹണത്തെപ്പറ്റി അരവിന്ദൻ ഉന്നയിച്ച ആശയങ്ങൾക്ക് ഹെഗലിന്റെ ചിന്തകളോടു കടപ്പാടുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നു. എന്നാൽ, ഹെഗലിന്റെ ദർശനത്തിന് ശാസ്ത്രീയവും സാമൂഹ്യവുമായ ഒരു പരിവേഷം നൽകുന്ന നിഷേധത്തിന്റെ നിഷേധം, ഗുണാത്മകമായ പരിവർത്തനം മുതലായ തത്വങ്ങളെ അദ്ദേഹം വിട്ടുകളഞ്ഞിരിക്കുന്നു. പകരം ദിവ്യസത്തയുടെ അവരോഹണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പുതിയൊരാശയമാണ് അദ്ദേഹം ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നത്.

അരവിന്ദഘോഷ് ഭൗതികസത്തയുടെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ അസ്തിത്വത്തെ അംഗീകരിക്കുക മാത്രമല്ല, ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ ശ്രമിക്കുകകൂടി ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഇതദ്ദേഹത്തിന്റെ

20. Aurobindo: Yoga and its Objects, P. 10.

ദർശനത്തിന് കൂടുതൽ മിഴിവും ഓജസ്സും നൽകുന്നുമുണ്ട്. എന്നിരിക്കിലും, അഭ്യൂഹങ്ങളെയും കേവലതത്വങ്ങളെയും ആശ്രയിക്കുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ പൂർണാദ്വൈതത്തിന്റെ അടിത്തറ അശാസ്ത്രീയവും ഉറപ്പുകുറഞ്ഞതുമാണ്. ഭൗതികവാദമെന്നപോലെ തന്നെ ആത്മീയവാദവും ഭാഗികവും ഏകപക്ഷീയവുമാണ് എന്നതിനാൽ രണ്ടിനെയും സമന്വയിക്കാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്. പക്ഷേ, ഈ ശ്രമത്തിനിടയിൽ ഭൗതികസത്തയ്ക്കും ആധ്യാത്മികസത്തയ്ക്കുമിടയിൽ ഒരു ദ്വിത്വഭാവം സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്തത്. എന്തെന്നാൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഭൗതികസത്ത ഭൗതികപദാർഥങ്ങൾക്കു മാത്രമുള്ളതാണ്. ആധ്യാത്മികസത്ത ആത്മീയപ്രതിഭാസങ്ങൾക്കുമാത്രവും. ഭൗതികസത്തയ്ക്ക് പരിണാമത്തിന്റെ ഒരു സവിശേഷ ഘട്ടത്തിൽ ചേതന സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള കഴിവുണ്ടെന്ന വാദഗതിയോട് അദ്ദേഹം യോജിക്കുന്നില്ല. ബ്രഹ്മവും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള അദ്വൈതഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ സങ്കൽപ്പം അഭ്യൂഹത്തിലധിഷ്ഠിതമാണ്. ഒരുവശത്ത് പ്രപഞ്ചമാകെ ബ്രഹ്മമാണെന്നും ഈ ലോകത്തിൽ ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ലെന്നും മറ്റുമുള്ള ഒപനിഷദ് സിദ്ധാന്തങ്ങളെ അദ്ദേഹം അംഗീകരിക്കുന്നു. മറുവശത്ത്, പ്രപഞ്ചത്തിനുപരിയായി, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പുറത്ത് അനാദിയായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന അനിർവചനീയമായ ബ്രഹ്മം ആത്മാവിഷ്ക്കരണത്തിലുള്ള ആനന്ദത്തിനുവേണ്ടി മാത്രം ഭൗതികപ്രപഞ്ചത്തിലേക്കിറങ്ങി വരികയും ഭൗതികസത്തയിലൂടെ സ്വയം പ്രകടമാവുകയും ചെയ്യുന്നു എന്ന് വാദിക്കുകയാണ്. ഭൗതികപ്രപഞ്ചം തന്നെ ബ്രഹ്മമാണെങ്കിൽ പിന്നെ അതിനപ്പുറത്തുള്ള ഒരു ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റി സങ്കൽപ്പിക്കുന്നതെന്തിനാണ്? ഭൗതികസത്തയുടെ ആരോഹണം ദിവ്യസത്തയുടെ അവരോഹണത്തെ സഹായിക്കുമെന്നു പറയുന്നു. വെറും ലീലാവിനോദത്തിനുവേണ്ടി ഭൗതികപ്രപഞ്ചത്തിലൂടെ സ്വയം പ്രകടമാകാൻ കഴിവുള്ള സർവശക്തമായ ദിവ്യസത്തയ്ക്ക് ഇത്തരമൊരു ആരോഹണത്തിന്റെ സഹായമെന്തിനാണ്? ഇങ്ങനെയുള്ള പല ചോദ്യങ്ങൾക്കും അരവിന്ദൻ തൃപ്തികരമായ മറുപടി നൽകുന്നില്ല. സാമാന്യമായി പറഞ്ഞാൽ, വ്യത്യസ്തദാർശനികന്മാർ വിഭിന്ന കാലഘട്ടങ്ങളിലും വിഭിന്നസാഹചര്യങ്ങളിലും ആവിഷ്ക്കരിച്ച ആശയങ്ങളെ ഗഹനവും സങ്കീർണവുമായ പൂർണാദ്വൈതമെന്ന പേരിൽ സംയോജിപ്പിക്കാനുള്ള ഒരു ശ്രമമാണ് അദ്ദേഹം നടത്തിയത്. തന്റെ സങ്കീർണമായ ദാർശനികവ്യവസ്ഥ ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ ആധ്യാത്മികാടിത്തറയായിത്തീരുമെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിക്കുകയും ചെയ്തു.

37. മതവും ദേശീയപ്രസ്ഥാനവും

മിതവാദികളും തീവ്രവാദികളും തമ്മിലുള്ള ഉരസൽ വിദേശീയ ഗവണ്മെന്റിനെതിരായ പ്രവർത്തനപരിപാടിയെ മാത്രം സംബന്ധിക്കുന്നതായിരുന്നില്ല. മതത്തോടും സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണങ്ങളോടുമുള്ള സമീപനങ്ങളിലും അതു പ്രതിഫലിച്ചു. റാനഡെയെയും ഗോഖലെയെയും പോലുള്ള മിതവാദികൾ ആധുനികതയുടെയും സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരത്തിന്റെയും വക്താക്കളായിരുന്നു. ഹിന്ദുമതത്തെ പരിഷ്ക്കരിക്കാനും അതിനെ ആധുനികയുഗത്തിന്റെ ആവശ്യങ്ങൾക്ക് ഇണക്കിയെടുക്കാനും അവർ ആഗ്രഹിച്ചു. വിജ്ഞാനവിരോധത്തിനും അന്ധവിശ്വാസത്തിനും എതിരായിരുന്നു അവർ. ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങളെ അവർ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചു. സംയോജിത സംസ്ക്കാരത്തിന്റെയും മതേതരത്വത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ രാഷ്ട്രം കെട്ടിപ്പടുക്കാനും ഗോഖലെയുടെ ഭാഷയിൽ, "പൊതുപാരമ്പര്യങ്ങളിലും പൊതുവായ അഭിലാഷങ്ങളിലും എന്നല്ല, പൊതുവായ അവശതകളിൽ പോലും, അടിയുറച്ച പൊതുദേശീയബോധം" വളർത്തിക്കൊണ്ടുവരാനും അവരാഗ്രഹിച്ചു. "നാം ഒന്നാമതായി ഇന്ത്യക്കാരാണെന്നും പിന്നീടു മാത്രമേ ഹിന്ദുക്കളോ മുഹമ്മദീയരോ പാഴ്സികളോ ക്രിസ്ത്യാനികളോ ആകുന്നുള്ളൂ"വെന്നും ജനങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കണമെന്ന് ഗോഖലെ ആഗ്രഹിച്ചു. "ഏകീകൃതവും പുനരുദ്ധരിക്കപ്പെട്ടതുമായ ഇന്ത്യ ലോകരാഷ്ട്രങ്ങൾക്കിടയിൽ അതിന്റെ മഹത്തായ ഭൂതകാലത്തിനർഹമായ ഒരു സ്ഥാനത്തേക്കു മാർച്ചുചെയ്തു മുന്നേറുന്നതിനെ"ക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം സ്വപ്നം കണ്ടു.[1]

1. Gopalakrishna Gokhale in the Preamble to the Constitution of the Servants of India Society.

സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരങ്ങളോടുള്ള സമീപനം

നേരെമറിച്ച്, തീവ്രവാദികളാകട്ടെ, തീവ്രവാദവും ബഹുജനസമരത്തിനുള്ള ആവേശവുമെല്ലാമുണ്ടായിട്ടും മിതവാദികളുടെ ലിബറൽ ചിന്താഗതിയെയും പുരോഗമനപരമായ ആശയങ്ങളെയും എതിർക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. മിതവാദികൾ പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തെ അനുകരിച്ചതിന്റെ ഫലമായി ദേശീയത്വം കളഞ്ഞുകുളിച്ചുവെന്നായിരുന്നു അവരുടെ മുഖ്യവിമർശനം. പാശ്ചാത്യമായ സകലതിനും, മില്ലിന്റെയും സ്പെൻസറുടെയും ബെൻതാമിന്റെയും ആശയങ്ങൾക്കുപോലും, എതിരായിരുന്നു അവർ. "ഹിന്ദു"സംസ്കാരം പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തേക്കാൾ എത്രയോ ഉൽകൃഷ്ടമായതാണെന്നും പരമ്പരാഗതമായ ഹിന്ദുമതത്തിന് എല്ലാ യുഗങ്ങളുടെയും ആവശ്യങ്ങളെ നേരിടാനുള്ള കഴിവുണ്ടെന്നും അവർ സമർഥിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ഹിന്ദുമതത്തിന് പരിഷ്ക്കരണമോ പരിവർത്തനമോ അല്ല ആവശ്യമായിട്ടുള്ളത്; പിന്നെയോ, ബഹുജനങ്ങൾക്കു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുമാറ് അതിനെ പുനർവ്യാഖ്യാനിക്കുക മാത്രമാണ്. മിതവാദികൾ സാമൂഹ്യവും മതപരവുമായ പരിഷ്ക്കാരങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയും അയിത്തം, ശൈശവവിവാഹം തുടങ്ങിയ സാമൂഹ്യാനാചാരങ്ങൾക്കെതിരായും ആത്മാർഥമായി പ്രവർത്തിച്ചപ്പോൾ മതപരമായ പുനരുജ്ജീവനത്തിനും നിലവിലുള്ള ആചാരങ്ങളെയും പാരമ്പര്യങ്ങളെയും നിലനിർത്തുന്നതിനും വേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുകയാണ് തീവ്രവാദികൾ ചെയ്തത്. ഉദാഹരണത്തിന്, റാനഡെ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാര സംഘടനകൾ രൂപവൽക്കരിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നപ്പോൾ തീവ്രവാദിയായ തിലകൻ ഗോസംരക്ഷണസംഘങ്ങളും ഗണപതിയുത്സവങ്ങളും സംഘടിപ്പിക്കാൻ തിരക്കിട്ടു പ്രവർത്തിച്ചുവരികയായിരുന്നു. സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരം രാഷ്ട്രീയപരിഷ്ക്കാരത്തിന്റെ ഒരവശ്യോപാധിയാണെന്ന് മിതവാദികൾ കരുതിയിരുന്നു. തീവ്രവാദികളാകട്ടെ, ഇന്ത്യയുടെ സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ പിന്നോക്കാവസ്ഥയുടെ മൗലികകാരണം ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണമാണെന്നും സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരം ഹിന്ദുസാമൂഹ്യഘടനയിൽ ഛിദ്രങ്ങളുടെ വിത്തുപാകുമെന്നും അത് ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരായ സമരത്തെ ദുർബലമമാക്കുമെന്നുമാണ് വാദിച്ചത്. "രാഷ്ട്രീയാധികാരത്തിന്റെ പ്രശ്നം ആദ്യം പരിഹരിക്കാത്തപക്ഷം നമുക്ക് സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരങ്ങളോ ജനങ്ങളുടെ ഭൗതികക്ഷേമമോ നേടാൻ സാധ്യമല്ല" എന്ന് തിലകൻ ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടങ്ങളിൽ കോൺഗ്രസിന്റെ വാർഷികസമ്മേളനങ്ങളോടൊപ്പം നടത്താറുണ്ടായിരുന്ന സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാര സമ്മേളനങ്ങൾ പിന്നീടു വേണ്ടെന്നു വെയ്ക്കുകയുണ്ടായെന്നതു ശ്രദ്ധേ

യമാണ്. കോൺഗ്രസ് പന്തലുകൾ പരിഷ്ക്കരണവാദികൾക്കു നിഷേധിക്കപ്പെട്ടത് മുഖ്യമായും തീവ്രവാദികളുടെ പ്രേരണയാലായിരുന്നു.

തീവ്രവാദികൾ ജനങ്ങളുടെ വികാരങ്ങളെ തട്ടിയുണർത്താൻ ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ഭൂതകാലമേന്മയെ തുടർച്ചയായി ആശ്രയിച്ചുവന്നു. രാഷ്ട്രീയസമരത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം ഉയർത്തിക്കാട്ടാൻ അവർ ഹിന്ദുമതത്തിലെ ദേവന്മാരെയും ദേവിമാരെയും ഉപയോഗപ്പെടുത്തി. ബഹുജനങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയബോധത്തോടും വർഗബോധത്തോടുമെന്നതിനേക്കാൾ മതവിശ്വാസങ്ങളോടും, ദുർബലവികാരങ്ങളോടുമായിരുന്നു പലപ്പോഴും അവരുടെ ഉദ്ബോധനം. എന്നാൽ, സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരങ്ങളുടെ പ്രശ്നം വന്നപ്പോൾ അതൊരു മതപ്രശ്നമാണെന്നും ആ നിലയ്ക്ക് അത് രാഷ്ട്രീയപ്രശ്നങ്ങളുമായി കൂട്ടിക്കുഴച്ചുകൂടെന്നുമാണ് അവർ വാദിച്ചത്!

എന്നിരുന്നാലും, ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ പരമ്പരാഗതങ്ങളായ ആചാരങ്ങളും ചടങ്ങുകളും കർശനമായി അനുഷ്ഠിക്കണമെന്നു നിഷ്ക്കർഷിക്കുന്നതിൽ നിന്ന് ഇത് അവരെ തടയുകയുണ്ടായില്ല. മറ്റുപല വശങ്ങളിലും ഒരു ജനാധിപത്യവാദിയായിരുന്ന ലോകമാന്യതിലകൻ പോലും ഈ യാഥാസ്ഥിതികചിന്താഗതിയാണ് വെച്ചുപുലർത്തിയത്. ശൈശവവിവാഹത്തെ അദ്ദേഹം പിന്താങ്ങുകയും വിവാഹ വയസ്സ് പന്ത്രണ്ടാക്കി ഉയർത്തുന്നതിനായി സാമ്രാജ്യനിയമസഭയിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഒരു ബില്ലിനെ എതിർക്കുകയും ചെയ്തു. റാനഡെയും മറ്റു മിതവാദികളും ബില്ലിനെ പിന്താങ്ങുകയാണ് ചെയ്തത്.

നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സും സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാരവും

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യകാലത്ത് സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണപ്രസ്ഥാനം ആരംഭിച്ചത് സാരാംശത്തിൽ ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ഒരു പരിഷ്ക്കരണമെന്ന നിലയിലായിരുന്നു. യാഥാസ്ഥിതികത്വത്തിനും ഹിന്ദുമതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അപരിഷ്ക്കൃതവിശ്വാസങ്ങൾക്കും അനാചാരങ്ങൾക്കുമെതിരായിട്ടാണ് അത് തിരിച്ചുവിടപ്പെട്ടിരുന്നത്. കോൺഗ്രസിന്റെ പല നേതാക്കളും ഈ പ്രസ്ഥാനത്താൽ അഗാധമാംവിധം സ്വാധീനിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. കോൺഗ്രസിന്റെ ലക്ഷ്യം ഹിന്ദുമതത്തെ ദേശീയവാദവുമായി അനുരഞ്ജിപ്പിക്കലാണെന്ന് അവരിൽ ചിലർ അവകാശപ്പെടുക പോലും ചെയ്തു. ഉദാഹരണത്തിന്, സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കാര പ്രസ്ഥാനങ്ങളെക്കുറിച്ച് അഭിപ്രായപ്രകടനം നടത്തിക്കൊണ്ട് കോൺഗ്രസിന്റെ ഔദ്യോഗികചരിത്രകാരനായ പട്ടാഭിസീതാരാമയ്യ ഇങ്ങനെ എഴുതി:

“ഈ പ്രസ്ഥാനങ്ങളെല്ലാം, യഥാർഥത്തിൽ, ഇന്ത്യൻ ദേശീയത്വമാകുന്ന ചരടിലെ പല നൂലുകളായിരുന്നു; മുൻവിധികളെയും അന്ധവി

ശ്വാസങ്ങളെയും അകറ്റാനും പഴയ (ഹിന്ദുമത) വിശ്വാസത്തെ, വേദാന്തപരമായ ആത്മീയവാദത്തെ, പുനരുദ്ധരിക്കുകയും ശുദ്ധീകരിക്കുകയും അതിനെ പുതുയുഗത്തിലെ ദേശീയവാദവുമായി അനുരഞ്ജിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യാനും കഴിയുമാറ് ഒരു സംശ്ലേഷണമാവിഷ്ക്കരിക്കുകയായിരുന്നു രാഷ്ട്രത്തിന്റെ കർത്തവ്യം. ഈ മഹത്തായ ദൗത്യം നിറവേറ്റാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടത് ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സാണ്."[2] എന്നാൽ, ഹിന്ദുമതത്തെ പുനരുദ്ധരിക്കാനും അതിനെ ആധുനികദേശീയവാദവുമായി അനുരഞ്ജിപ്പിക്കാനുമുള്ള പരിശ്രമം ഏറെക്കാലം തുടരാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. എന്തെന്നാൽ, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനകാലമായപ്പോഴേക്ക് ഊന്നൽ യാഥാസ്ഥിതികത്വത്തിനെതിരായ പോരാട്ടത്തിൽ നിന്നും മാറി മതത്തിന്റെ പുനരുജ്ജീവനത്തിലേക്കും സംരക്ഷണത്തിലേക്കുമായി. ഈ മതപുനരുജ്ജീവനവാദം പരിഷ്ക്കരണവിരോധത്തിന്റെ രൂപത്തിലാണ് സ്വയം പ്രകടമായത്; മാത്രമല്ല, മറ്റു മതങ്ങൾക്ക്, വിശേഷിച്ച് ഇസ്ലാമിനും ക്രിസ്തുമതത്തിനും, എതിരായിട്ടാണ് അത് അധികമധികം തിരിച്ചുവിടപ്പെട്ടത്.

ബാലഗംഗാധരതിലകൻ, ലാലാലജ്പത് റായ്, അരവിന്ദഘോഷ്. ബങ്കിംചന്ദ്ര ചാറ്റർജി എന്നിവരുടെയും രാഷ്ട്രീയപ്രസ്ഥാനത്തിലെ മറ്റനേകം തീവ്രവാദികളുടെയും പ്രവർത്തനത്തിലും ലേഖനങ്ങളിലുമാണ് മതപുനരുജ്ജീവനപരമായ ഈ വീക്ഷണഗതി ഏറ്റവുമധികം പ്രകടമായിരുന്നത്. മിതവാദികളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി, അവർ തങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് പാശ്ചാത്യാശയങ്ങളെയല്ല, മറിച്ച് ഇന്ത്യൻ ദർശനത്തിന്റെയും ഹിന്ദു സംസ്ക്കാരത്തിന്റെയും പൗരാണികമൂല്യങ്ങളെയാണ്, ആശ്രയിച്ചത്. ഇന്ത്യയ്ക്ക് "യൂറോപ്പിനെ അനുകരിക്കുന്ന ഒരു തവിട്ടുകുരങ്ങായി"ത്തീരാൻ വയ്യ; പ്രത്യുത, സ്വന്തം പാരമ്പര്യങ്ങളെയും സ്വന്തം ധർമങ്ങളെയും പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട് മഹത്വത്തിലേക്കുയരേണ്ടിയിരിക്കുന്നു എന്ന് അരവിന്ദൻ പ്രസ്താവിച്ചു: "ഇന്ത്യയിലെ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ട് അനുകരണപരവും ആത്മവിസ്മൃതി പൂണ്ടതും കൃത്രിമവുമായിരുന്നു. ഗീതയുടെ താഴെകൊടുക്കുന്ന ആഴമേറിയ വചനം വിസ്മരിച്ചുകൊണ്ട് ഇന്ത്യയിൽ യൂറോപ്പിന്റെ വിജയകരമായ ഒരു പകർപ്പു സൃഷ്ടിക്കാനാണതു ലക്ഷ്യംവച്ചത്. 'മോശമായ നിലയിൽ അനുഷ്ഠിക്കപ്പെടുന്നതാണെങ്കിൽ കൂടി സ്വന്തം സത്തയുടെ നിയമങ്ങളാണ് നന്നായനുസരിക്കപ്പെടുന്ന അന്യധർമത്തേക്കാൾ നല്ലത്.' സ്വന്തം കർമം അനുഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ടു മരിക്കുന്നതു നല്ലതാണ് ; മറ്റൊരുത്തന്റെ പ്രകൃതിനിയമം അനുസരിക്കുന്നത് ആപൽക്കരവും. എന്തെന്നാൽ, സ്വന്തം

2. Pattabhi Sitaramayya: The History of the Indian National Congress, P. 22.

ധർമമനുഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ടുള്ള മരണം പുതിയ ജന്മമുളവാക്കുന്നു; അന്യമായ ഒരു മാർഗത്തിൽ വിജയം എന്നുവെച്ചാൽ വിജയകരമായ ആത്മഹത്യ എന്നു മാത്രമാണർഥം."

ഹിന്ദുദേശീയവാദം

അങ്ങനെ, ഇന്ത്യൻ ദേശീയവാദം ഹിന്ദുദേശീയ വാദമായിത്തീർന്നു. "യൂറോപ്യൻ ദേശീയവാദവും ഇന്ത്യൻ ദേശീയവാദവും തമ്മിലുള്ള മൗലികമായ വ്യത്യാസമിതാണ്: ആദ്യത്തേത് ഏറ്റവുമധികം ഊന്നുന്നത് ഭൂപരമായ ഐക്യത്തിലാണ്. രണ്ടാമത്തേതാകട്ടെ, സാംസ്ക്കാരികൈക്യത്തിലും"[3] എന്ന് ബിപിൻചന്ദ്രപാൽ എഴുതുകയുണ്ടായി.

എന്നാൽ, വാസ്തവത്തിൽ, ഈ ഊന്നൽ ഇന്ത്യൻജനതയുടെ സാംസ്കാരികൈക്യത്തിലായിരുന്നില്ല; മറിച്ച്, പൊതുവായുള്ള ഒരു മതത്തിൽ, അതായത് ഹിന്ദുമതത്തിൽ, ആയിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, ലജ്പത് റായിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, ദേശീയത്വം എന്നുവെച്ചാൽ "പൊതുവായ ഒരു പേർ, പൊതുപാരമ്പര്യം, പൊതുവായ ഒരു ചരിത്രം, പൊതുവായ ഒരു മതം, പൊതുവായ ഒരു ഭാഷ, പൊതുവായ ഒരു ഭാവി"[4] എന്നിവയായിരുന്നു. അരവിന്ദഘോഷ് ഒരു പടികൂടി മുന്നോട്ടുപോയി, ദേശീയത്വത്തെ സനാതനധർമമായി വ്യാഖ്യാനിച്ചു. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "ഹിന്ദുരാഷ്ട്രം സംജാതമായത് സനാതന ധർമത്തോടുകൂടിയാണ്. അതോടൊപ്പമാണ് അത് നീങ്ങുന്നത്. അതോടൊപ്പംതന്നെ വളരുകയും ചെയ്യുന്നു. സനാതനധർമം അധഃപതിക്കുമ്പോൾ രാഷ്ട്രവും അധഃപതിക്കുന്നു. സനാതനധർമം രാഷ്ട്രത്തോടൊപ്പം നശിച്ചുപോകുമെങ്കിൽ അതു നശിക്കും. സനാതന ധർമ്മം എന്നുവെച്ചാൽ ദേശീയത്വമാണ്."

തീവ്രവാദികൾ ജനങ്ങളുടെ ദേശാഭിമാനപരമായ ആവേശത്തെ തട്ടിയുണർത്താൻ മതവിശ്വാസത്തെയും സാംസ്ക്കാരിക പാരമ്പര്യങ്ങളിലുള്ള അഭിമാനത്തെയും ഉപയോഗപ്പെടുത്തി. ഈ ലക്ഷ്യത്തെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് തിലകൻ മഹാരാഷ്ട്രത്തിൽ ഗണപതിപൂജ, ശിവാജിവാർഷികം തുടങ്ങിയ മതാഘോഷ ചടങ്ങുകളും ഉത്സവങ്ങളും സംഘടിപ്പിച്ചത്. ആദ്യമായി 1893ൽ, ഒരു ഹിന്ദു-മുസ്ലീം ലഹള കഴിഞ്ഞയുടനെയാണ്, ഗണപതിയുത്സവം വൻതോതിൽ ആഘോഷിക്കപ്പെട്ടത്. ഗജദേവനായ ഗണപതി ഹിന്ദുക്കളുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ വിവേകത്തിന്റെയും വിജ്ഞാനത്തിന്റെയും പ്രതീകമായിരുന്നു. അതിനാൽ, ഈ ആഘോഷങ്ങൾ ജനങ്ങളുടെ ഭാവനയെ ആകർഷിച്ചു. ദേശീയപ്രാധാന്യമുള്ള

3. B.C. Pal: Soul of India, P. 134.
4. Lala Lajpat Rai: The Man in his Word, P. 46.

വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ച് പ്രഭാഷണങ്ങളും ചർച്ചകളും നടത്തിക്കൊണ്ട് തില കൻ ഈ ആഘോഷങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ വിപുലമായ പ്രാധാന്യം നൽകാൻ ശ്രമിച്ചു. ഇത്തരത്തിലുള്ള ഉത്സവങ്ങൾ ബംഗാളിലും മറ്റു സംസ്ഥാനങ്ങളിലും സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരായി മാത്രമല്ല, മുസ്ലീങ്ങൾക്കെതിരായും, തിരിച്ചുവിടപ്പെട്ടവയായിരുന്നു ഈ ഉത്സവങ്ങൾ.

മതപുനരുജ്ജീവനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയസ്വഭാവം

ഇങ്ങനെ, രാഷ്ട്രീയമായ തീവ്രവാദവും മതപരമായ പുനരുജ്ജീവ നവാദവും കൈകോർത്തുപിടിച്ചു നീങ്ങാൻ തുടങ്ങി. ഭീകരവാദം പോലും ഹിന്ദുമത ഭക്തിയിൽ നിന്നു പ്രചോദനമുൾക്കൊണ്ടിരുന്നു. ദേവീപൂജ വിപ്ലവകാരികൾക്കിടയിൽ പ്രചുരപ്രചാരമാർജിച്ചു. കാളി, ദുർഗ തുടങ്ങിയ ഹിന്ദുദേവിമാർ ദേശീയപരിവർത്തനത്തിന്റെ വിവിധഘട്ടങ്ങളുടെ പ്രതീ കങ്ങളായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടു. ദേവീപൂജ മാതൃഭൂമിയുടെ വിമോചന സമരവുമായി കൂട്ടിയിണക്കപ്പെട്ടു. ബിപിൻചന്ദ്രപാൽ പറയുകയുണ്ടായി: "ദുർഗ നമ്മെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, ഒരു പുരാണേതിഹാസ കഥാപാ ത്രമല്ല; പിന്നെയോ, ഭാരതീയ ജനസമുദായത്തിന്റെ നിത്യചൈതന്യത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ഒരു പ്രതീകമാണ്; ശാശ്വതമായ സ്നേഹം, അനിവാര്യമായ പ്രതികാരം എന്നീ ദ്വിമുഖങ്ങളോടുകൂടിയ അനന്തശ ക്തിയുടെ ഒരു പ്രതീകമാണ്. ഈ പ്രതീകത്തിലൂടെയാണ് ശാശ്വത സ്നേഹം ലോകത്തിൽ സാക്ഷാൽക്കരിക്കപ്പെടേണ്ടിയിരിക്കുന്നത്[5].

ബങ്കിംചന്ദ്രന്റെ "വന്ദേമാതരം" എന്ന ദേശഭക്തിഗാനം - ഇതാണ് ദേശീയഗാനമായി കോൺഗ്രസ് അംഗീകരിച്ചത് - ഭാരതമാതാവിനെ ദുർഗാദേവിയുമായി സാത്മ്യപ്പെടുത്തി. ഭാരതമാതാവ് ദുർഗാമാതാവായി വാഴ്ത്തപ്പെട്ടു. നമ്മുടെ ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ പ്രശോഭിക്കുന്ന ഓരോ പവിത്ര പ്രതിമയും മാതാവാണ്. സുജലയും സുഫലയും സസ്യശ്യാമളയും ഫുല്ല കുസുമിതദ്രുമദളശോഭിനിയും സുഖദയും വരദയും ആയ ആ മാതാ വിനെ വന്ദിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

"ത്വം ഹി ദുർഗാ ദശപ്രഹരണ ധാരിണീ
കമലാകമലദല വിഹാരിണീ
വാണീ വിദ്യാദായിനീ, നമാമി ത്വാം"

ബിപിൻചന്ദ്രപാൽ എഴുതി: "ദേവന്മാരുടെയും ദേവിമാരുടെയും പഴയ പ്രതിരൂപങ്ങളുടെ ഈ വ്യാഖ്യാനം രാജ്യത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ചടങ്ങുകൾക്കും ആഘോഷങ്ങൾക്കും പുതിയൊരർഥം പ്രദാനം ചെയ്തു.

5. B.C. Pal: The New Spirit

ജനകോടികൾ ജഗദ് ധാത്രിയെയോ കാളിയെയോ ദുർഗയെയോ ആരാധിക്കുന്ന അവസരത്തിൽ വന്ദേമാതരമെന്ന ആവേശജനകമായ മുദ്രാവാക്യം മുഴക്കിക്കൊണ്ട് ഭക്ത്യാവേശങ്ങളോടെയാണ് അവരെ സംബോധന ചെയ്തിരുന്നത്. ഇവരെല്ലാം തന്നെ ഇന്ത്യയിലെ ഹിന്ദുക്കളുടെ, വിശേഷിച്ചും ബംഗാളി ഹിന്ദുക്കളുടെ, ആരാധനാപാത്രങ്ങളാണ്. മാത്രമല്ല, ഈ പ്രതീകങ്ങൾക്കുണ്ടായ രൂപാന്തരീകരണം ഇന്നത്തെ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആഴത്തിന്റെയും ശക്തിയുടെയും കാരണം മാത്രമല്ല, അവയുടെ തെളിവുമാണ്. പഴയ ദേവന്മാരുടെയും ദേവിമാരുടെയും ഈ അത്ഭുതകരമായ രൂപപരിണാമം പുതിയ ദേശീയവാദത്തിന്റെ സന്ദേശം രാജ്യത്തെ സ്ത്രീകളുടെയും ബഹുജനങ്ങളുടെയും അടുക്കലേക്കെത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്."

മതപുനരുജ്ജീവനത്തിന്റെ ശിഥിലീകരണസ്വഭാവം

മതപരമായ പ്രതീകങ്ങൾ ദേശീയവാദത്തിന്റെ സന്ദേശത്തെ ബഹുജനങ്ങളുടെ അടുക്കലേക്കെത്തിക്കാൻ തീവ്രവാദി നേതാക്കളെ സഹായിച്ചു എന്നതുനേരാണ്. എന്നാൽ, അത് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആഴത്തിന്റെയും ശക്തിയുടെയും തെളിവായിരുന്നില്ല. നേരെമറിച്ച്, അത് ഹിന്ദുക്കളുടെയും മുസ്ലീങ്ങളുടെയും ക്രിസ്ത്യാനികളുടെയും ഏകീകൃതമായ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വികാസത്തിന് അനിവാര്യമായും തടസ്സമായിത്തീരുകയാണ് ചെയ്തത്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, മതപരമായ പുനരുജ്ജീവനവാദം ആധുനികപാശ്ചാത്യ ചിന്തകളെ മാത്രമല്ല, അവനവന്റെ സ്വന്തം മതത്തിന്റെ ആചാരങ്ങൾക്കും പാരമ്പര്യങ്ങൾക്കും അനുസൃതമല്ലാത്ത സകലതിനെയും തിരസ്ക്കരിച്ചു. ഹിന്ദു പുനരുജ്ജീവന വാദത്തിന്റെ ഒറ്റ തിരിഞ്ഞുള്ള നിൽപ്പ് സ്വാഭാവികമായി മുസ്ലീം പുനരുജ്ജീവനവാദത്തിന്റെ സമാന്തരവികാസത്തിനും വഴിവെച്ചു. "വേദങ്ങളിലേക്കു മടങ്ങിപ്പോവുക" എന്ന മുറവിളിക്കെതിരായി "ഖുർ- ആനിലേക്കു മടങ്ങിപ്പോവുക" എന്ന മുറവിളി ഉയർന്നുവന്നു. തങ്ങളുടെ അനുയായികളെ വൈദികകാലത്തിലേക്കു തിരിച്ചുകൊണ്ടു പോകാൻ ശ്രമിച്ച ഹിന്ദു പുനരുജ്ജീവന വാദികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, ഇന്ത്യ എന്നുവെച്ചാൽ ഹിന്ദു ഇന്ത്യയും ഇന്ത്യൻ സംസ്ക്കാരമെന്നുവെച്ചാൽ ഹിന്ദു സംസ്ക്കാരവുമായിരുന്നു. ആര്യന്മാരുടെ ആഗമനത്തിന് എത്രയോ മുമ്പുതന്നെ ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രാഥമിക ഘടകങ്ങൾ ആവിർഭവിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു എന്നും ആര്യേതരമായ ആ അതിപ്രാചീനസംസ്ക്കാരവും വൈദികസംസ്ക്കാരവും തമ്മിലുണ്ടായ സംശ്ലേഷണത്തിലൂടെയാണ് ഇന്ത്യൻ സംസ്ക്കാരം വികസിച്ചത് എന്നും ഈ സംശ്ലിതസംസ്ക്കാരത്തിന് ഹിന്ദുക്കൾ മാത്രമല്ല, മുസ്ലീങ്ങളും ക്രിസ്ത്യാനികളും പാർസി

കളും സംഭാവനകൾ നൽകിയിട്ടുണ്ടെന്നും മറ്റുമുള്ള ചരിത്രവസ്തുതകളുടെ നേർക്കു നോക്കാൻ അവർ തയ്യാറായിരുന്നില്ല. ഹിന്ദുസംസ്കാരത്തിന്റെ അന്തസ്സു വീണ്ടെടുക്കാനുള്ള ഒരുപാധിയായിട്ടാണ് അവർ ദേശീയസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ വീക്ഷിച്ചത്. അക്ബറുടെ കാലത്തെ ഇസ്ലാമിലേക്കോ സുൽത്താൻവാഴ്ചക്കാലത്തെ പുരോഗമനവാദികളായ സൂഫികളുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളിലേക്കോ അല്ല, പ്രത്യുത മറുനാടുകളിലെ യാഥാസ്ഥിതികരായ മതപുരോഹിതന്മാർ വ്യാഖ്യാനിച്ചിരുന്ന തരത്തിലുള്ള ഇസ്ലാമിലേക്കാണ് മുസ്ലീം പുനരുജ്ജീവനവാദികൾ തങ്ങളുടെ അനുയായികളെ നയിക്കാൻ നോക്കിയത്. അവരുടെ പുരാണങ്ങളും വീരനായകന്മാരും മതച്ചട്ടങ്ങളും ഇന്ത്യയുടേതായിരുന്നില്ല. പിന്നെയോ, അറേബ്യയിലേതോ ഖലീഫാ ഭരണത്തിന്റെ നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള പ്രദേശങ്ങളിലേതോ ആയിരുന്നു. അവരുടെ "പുണ്യഭൂമി"യോടുള്ള ഭക്തി ദേശീയത്വത്തിന്റെ അടിത്തറ തകർക്കുന്നതായിരുന്നു. അവരുടെ ദേശീയത്വം കടുത്ത ഇസ്ലാം വാദത്തിന്റെ പ്രതീകമായിരുന്നു.

മതത്തിന്റെയും ദേശീയതയുടെയും ഒരു മിശ്രിതമെന്ന നിലയിലാണ് പുനരുജ്ജീവനവാദം ആവിർഭവിച്ചത്. ഹിന്ദു പുനരുജ്ജീവനവാദം മുസ്ലീം പുനരുജ്ജീവനവാദത്തെ വളർത്തുകയും രണ്ടും ചേർന്ന് ഇന്ത്യയിൽ വർഗീയവാദത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്ക് വഴിതെളിക്കുകയും ചെയ്തു.

വർഗീയവാദത്തിന്റെ സാഹചര്യങ്ങൾ

ഇന്ത്യയിൽ വർഗീയവാദം ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരിവർഗത്തിന്റെ ഒരു സൃഷ്ടിയാണെന്ന അഭിപ്രായം പല രാഷ്ട്രീയനേതാക്കളും പ്രകടിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന്, രാജേന്ദ്രപ്രസാദ് അഭിപ്രായപ്പെടുകയുണ്ടായി: "ഈ പ്രശ്നം ഒരു ബ്രിട്ടീഷ് സൃഷ്ടിയാണെന്ന് ഇന്ത്യയിൽ രാഷ്ട്രീയബോധമുള്ള വലിയൊരു വിഭാഗം ആളുകൾ ദൃഢമായി അഭിപ്രായപ്പെട്ടുവരുന്നുണ്ട്. 'ഭിന്നിപ്പിച്ചു ഭരിക്കുക' എന്ന കാലാകാലമായുള്ള നയത്താൽ പ്രചോദിപ്പിക്കപ്പെട്ടു വന്നതാണത്. ഈ ഭരണം നീണ്ടുനിൽക്കുന്ന കാലത്തോളം ഭിന്നിപ്പും തുടരാതിരിക്കുകയില്ല."

ജനങ്ങൾക്കിടയിലെ വിഭാഗീയതകളും അഭിപ്രായഭിന്നതകളും ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ തങ്ങൾക്കനുകൂലമായി സമർഥമാംവിധം ചൂഷണം ചെയ്യുകയും ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സ്പർധകളെ മനഃപൂർവ്വം മൂർച്ഛിപ്പിക്കുകയും അങ്ങനെ വർഗീയവാദത്തിന്റെ വളർച്ചയിൽ ഒട്ടും അപ്രധാനമല്ലാത്ത ഒരു പങ്കുവഹിക്കുകയും ചെയ്തു എന്നത് നേരാണ്. എന്നാൽ, വർഗീയവാദത്തിന്റെ ഉത്ഭവത്തിന് അവരുടെ "ഭിന്നിപ്പിച്ചുഭരിക്കൽ" നയം മാത്രമാണ് കാരണമെന്ന് ആരോപി

ക്കുന്നത് ചരിത്രപരമായി തെറ്റായിരിക്കും. വസ്തുനിഷ്ഠമായ സ്ഥിതി വിശേഷത്തിലന്തർലീനമായ ദൗർബല്യവും ദേശീയവിമോചനസമര ത്തിന്റെ സാഹചര്യങ്ങളും ഹിന്ദുമുസ്ലീം നേതാക്കളുടെ വീക്ഷണഗതി കളിലുണ്ടായ വ്യത്യാസങ്ങളും വിഭാഗീയതകളെ വളർത്താൻ സഹാ യിച്ച കർമപരിപാടികളും ആത്മനിഷ്ഠങ്ങളായ മറ്റു ഘടകങ്ങളും വഹിച്ച പങ്ക് കുറച്ചുകാണുന്നത് ശരിയായിരിക്കുകയില്ല. ഇന്ത്യയിൽ റാംമോഹൻ റായിയും റാനഡെയും സമാരംഭിച്ച നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനം പാശ്ചാത്യ ലിബറലിസത്തിൽ നിന്നു പ്രചോദനം കൊള്ളുകയുണ്ടായി എന്നതിവിടെ സ്മരണീയമാണ്. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ ഇന്ത്യയിൽ അക്രമവും ചൂഷണവും മർദനവും നടത്തിയെന്നത് ശരിയാണ്. എങ്കിലും, പാശ്ചാത്യ ചിന്തകളുമായുള്ള സമ്പർക്കം ഒരു ആധുനിക രാഷ്ട്രമെന്ന നിലയിലേ ക്കുള്ള ഇന്ത്യയുടെ പരിവർത്തനത്തിനാവശ്യമായ പ്രധാനപൂർവോപാ ധികളിൽ ചിലതു നിലവിൽ കൊണ്ടുവരാൻ സഹായകമായിരുന്നു എന്ന വസ്തുത നിഷേധിക്കാൻ പാടില്ല. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തെത്തുടർന്നുണ്ടായ വമ്പിച്ച രാഷ്ട്രീയ-സാമ്പത്തികപരിവർത്തനങ്ങൾ-രാജ്യത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീ യമായ ഏകീകരണവും ഭരണപരമായ കേന്ദ്രീകരണവും ഗ്രാമസമൂഹ ത്തിന്റെ തകർച്ച, ഗതാഗതവാർത്താവിനിമയ മാർഗങ്ങളുടെ വികസനം, ആധുനികവ്യവസായങ്ങളുടെ ആവിർഭാവവും വിനിമയത്തിന്റെ വികാ സവും, സർവോപരി, ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രചാരം - സാമൂ ഹ്യവും ബൗദ്ധികവുമായ ഒരു വമ്പിച്ച മുന്നേറ്റത്തിന് ഉത്തേജനം നൽകു കയും നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടെയും മതവിശ്വാസങ്ങളു ടെയും ആചാരങ്ങളുടെയും അടി തുരക്കാൻ സഹായിക്കുകയും അങ്ങനെ ആധുനികദേശീയവാദത്തിനു വഴിതെളിക്കുകയും ചെയ്തു.

എന്നാൽ, ഈ മാറ്റം ദ്രുതതരമോ സുഗമമോ ആയിരുന്നില്ല. യുക്തി ചിന്തയും ലിബറലിസവും പുതിയ ശാസ്ത്രീയ മനോഭാവവും രാജ്യ ത്തിന്റെ സാമ്പത്തികമായ പിന്നോക്കാവസ്ഥയ്ക്ക് നിരക്കുന്നവയായിരു ന്നില്ല. ചെറിയൊരു ഭാഗം ജനങ്ങളെ മാത്രമേ അവയാകർഷിച്ചിരുന്നുള്ളൂ. ജനങ്ങളിൽ ബഹുഭൂരിപക്ഷവും ശാസ്ത്രീയാശയങ്ങളെക്കുറിച്ച് അജ്ഞരും പുതിയ നാഗരികതയെക്കുറിച്ച് സംശയാലുക്കളുമായിരുന്നു. ബുദ്ധിജീവികളിലൊരു വിഭാഗവും ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ചില നേതാ ക്കളും അറുപഴഞ്ചൻ സാമൂഹ്യാചാരങ്ങളുടെയും അപരിഷ്കൃതങ്ങളായ മതവിശ്വാസങ്ങളുടെയും അനുകൂലികളായിരുന്നു. പുതിയ ഭരണാധികാ രിവർഗത്തിന്റെ വംശാഭിമാനപരമായ ധിക്കാരം അവരുടെ മതവികാര ങ്ങളെയും ദേശാഭിമാനത്തെയും വ്രണപ്പെടുത്തി. അതിനാൽ, തങ്ങളുടെ മതം തങ്ങളെ കീഴടക്കിയവരുടേതിനേക്കാൾ ഉൽകൃഷ്ടമാണെന്നു തെളി യിക്കുക എന്ന കടമയാണവർ ഏറ്റെടുത്തത്. വംശാഭിമാനപരമായ ധിക്കാ

രത്തിനുള്ള മറുപടിയായിരുന്നു മതപരമായ ആഭിജാത്യബോധം. പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിൽ നിന്നു വരുന്നതെന്തും മ്ലേച്ഛമാണെന്നും പൗരസ്ത്യരുടെ ഭൂതകാലസംസ്കാരം പാശ്ചാത്യരുടെ ആധുനികസംസ്കാരത്തേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമാണെന്നും വാദിക്കപ്പെട്ടു. ശാസ്ത്രീയാശയങ്ങൾ പാശ്ചാത്യാശയങ്ങളായും മുതലാളിത്തബന്ധങ്ങളുടെ ഉയർച്ച "ഭൗതിക" പരിഷ്ക്കാരമായും വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടു. പാശ്ചാത്യാധിപത്യത്തിനെതിരായ സമരം ആധുനികാശയങ്ങൾക്കെതിരായ സമരത്തെ വളർത്തിക്കൊണ്ടുവന്നു. അങ്ങനെ ഇന്ത്യയും ബ്രിട്ടനും തമ്മിലുള്ള രാഷ്ട്രീയബന്ധം പഴമയും പുതുമയും തമ്മിലുള്ള സമരത്തെ വികൃതമാക്കിത്തീർത്തു. ബ്രഹ്മസമാജത്തിന്റെ അധഃപതനത്തെക്കുറിച്ചെഴുതുന്നതിനിടയിൽ ബിപിൻചന്ദ്രപാൽ ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായി: "ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം സിദ്ധിച്ച ഇന്ത്യക്കാരുടെ പുതിയ തലമുറയും ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷ് ഉദ്യോഗസ്ഥവൃന്ദവും തമ്മിലുള്ള രാഷ്ട്രീയസംഘർഷം, യൂറോപ്യൻ ആധുനികതയും ഇന്ത്യയുടെ മധ്യകാലാശയങ്ങളും തമ്മിലുള്ള കൂടുതൽ മൗലികമായ സാംസ്ക്കാരികസംഘർഷം – ഇവ രണ്ടും കൂടി ഏറെത്താമസിയാതെതന്നെ വിദേശാധിപത്യത്തിനെതിരായി പുതിയൊരു കലാപത്തെ ഇളക്കിവിട്ടു. ഇതിനേത്തുടർന്ന് ദേശീയമായ പുതിയൊരാത്മബോധം വളർന്നുവന്നു. പുതുതായി കണ്ടെത്തിപ്പിടിച്ച വംശാഭിമാനത്തിന്റെയും സാംസ്കാരികാഭിമാനത്തിന്റെയും അദ്യത്തെ മുന്നേറ്റത്തിൽ ഈ പുതിയ ബോധം വിദേശീയമായ എന്തിനെയും, അതിൽ അന്തർലീനമായ ശക്തിയുടെയോ മൂല്യത്തിന്റെയോ പരിഗണനയെന്യേ, നിഷേധിക്കാൻ തുടങ്ങി. മുൻകാലങ്ങളിൽ വ്യാജമെന്നും ഹാനികരമെന്നും പറഞ്ഞ് പരസ്യമായി നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങൾ, മതപരവും ആത്മീയവുമായ പ്രവണതകൾ മുതലായവയെപ്പോലും അനുകൂലിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പുതിയ വാദങ്ങൾ ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടു."[6]

മതപരമായ ഒരു ജനസമുദായമെന്ന നിലയിൽ മുസ്ലീങ്ങൾ രാഷ്ട്രീയമായും സാമ്പത്തികമായും ഹിന്ദുക്കളേക്കാൾ ദുർബലരായിരുന്നു. എങ്കിലും അവർക്കിടയിലും ഏറെക്കുറെ ഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിലുണ്ടായതുപോലെയുള്ള മാറ്റങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. 1857ലെ കലാപത്തിനുശേഷം ബ്രിട്ടീഷ് ഗവണ്മെന്റ് അവരെ പ്രത്യേകം വേർതിരിച്ചു മർദിക്കുകയും പ്രതികാരനടപടികൾ കൈക്കൊള്ളുകയും അങ്ങനെ അവരുടെ സമരാവേശം മിക്കവാറും ഊറ്റിക്കളയുകയും ചെയ്തു. ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളും, ഇരുകൂട്ടരും, ആ കലാപത്തിൽ സജീവമായി പങ്കെടുക്കുകയു

6. Bipin Chandra Pal: Memories of my Life and Times in the Days of my Youth, P. 424.

ണ്ടായി. എങ്കിലും, നെഹ്റു ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, "1857നുശേഷം ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ കനത്ത കൈ ഹിന്ദുക്കളുടേതിനേക്കാൾ മുസ്ലീങ്ങളുടെ മേലാണ് അധികം വന്നുവീണത്. അവർ മുസ്ലീങ്ങളെ കൂടുതൽ ആക്രമണകാരികളും സമരോദ്യുക്തരും ഇന്ത്യയിലെ സമീപകാലവാഴ്ചയെക്കുറിച്ചുള്ള സ്മരണകൾ നിലനിർത്തുന്നവരും തന്മൂലം കൂടുതൽ ആപൽക്കാരികളുമായി പരിഗണിച്ചു."[7]

ഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിലെ പ്രബുദ്ധവിഭാഗങ്ങൾ മുസ്ലീങ്ങളെക്കാൾ വളരെ നേരത്തെ ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം നേടുകയും ഗവണ്മെന്റ് സർവീസുകളിൽ കടന്നുകൂടുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ഭാഗികമായി ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളുടെ വിവേചനപരമായ അടവുകളുടെ ഫലമായും ഭാഗികമായി മതപരമായ അശാസ്ത്രീയതയും അന്ധവിശ്വാസവും വളർത്തിക്കൊണ്ട് മതേതരവിദ്യാഭ്യാസത്തെ എതിർത്ത ഉലെമാക്കളുടെ സ്വാധീനത്തിന്റെ ഫലമായും മുസ്ലീങ്ങൾ പിന്നണിയിലായിപ്പോയി. സർ സയ്യദ് അഹമ്മദ്ഖാനാണ് പാശ്ചാത്യപരിഷ്ക്കാരത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മുസ്ലീങ്ങൾക്ക് വിദ്യാഭ്യാസം നൽകാനുള്ള ആദ്യത്തെ പരിശ്രമം നടത്തിയത്. റാം മോഹൻ റായ്, റാനഡെ തുടങ്ങിയ ഹിന്ദുമത പരിഷ്ക്കർത്താക്കളെപ്പോലെ തന്നെ അദ്ദേഹവും യാഥാസ്ഥിതികരായ ഉലെമാക്കൾ പ്രദർശിപ്പിച്ചുവന്ന മതപുനരുദ്ധാരണ പ്രവണതകളെ എതിർത്തു. തന്റെ മതം ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ലിബറലിസത്തിന്റെയും ജനാധിപത്യത്തിന്റെയും ആധുനികാശയങ്ങളുമായി നിരക്കാത്തതല്ലെന്നു തെളിയിച്ചുകാട്ടാൻ അദ്ദേഹവും വളരെയേറെ ഉത്സാഹിച്ചു. ഗവണ്മെന്റിനെ എതിർത്തുകൊണ്ടല്ല മറിച്ച്, ഗവണ്മെന്റിനോട് സഹകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് മുസ്ലീം ജനസമുദായത്തിന്റെ താൽപര്യങ്ങളെ പുരോഗമിപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹം ആഗ്രഹിച്ചത്.

വർഗീയവാദവും ദേശീയവാദവും

ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ അഭിലാഷങ്ങൾ നീതിയുക്തങ്ങളല്ലെന്നും അതിനാൽ അതിൽ ചേരുന്നതു മുസ്ലീങ്ങളുടെ ഉത്തമ താൽപ്പര്യങ്ങൾക്കെതിരാണെന്നും സർ സയ്യദ് കരുതി. ഒരുവശത്ത് ഇംഗ്ലീഷുകാരുടെ സ്വാധീനവും മറുവശത്ത് കോൺഗ്രസ് നേതാക്കളുടെ ഹിന്ദുദേശീയവാദവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിഭാഗീയ നിലപാടുകളെ ശക്തിപ്പെടുത്തി. 1885ൽ ആണ് ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ് രൂപവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടത്. മൂന്നു കൊല്ലങ്ങൾക്കുശേഷം, 1888ൽ സർ സയ്യദ് അഹമ്മദ്ഖാൻ "കോൺഗ്രസ്സിന്റെ അനുകൂലികൾ രാജ്യത്തൊട്ടുക്കും കുത്തി

7. Nehru: Autobiography, P. 460.

യിളക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതും ബ്രിട്ടീഷ് ഗവണ്മെന്റിനെതിരായി ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ വമ്പിച്ച അസംതൃപ്തി ഉയർത്തിവിടാൻ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമായ ദുഷിച്ച വികാരങ്ങളെ ഇന്ത്യൻ ജനങ്ങളുടെ ഹൃദയങ്ങളിൽ നിന്ന് ദൂരീകരിക്കാൻ വേണ്ടി" യുണൈറ്റഡ് ഇന്ത്യൻ പാട്രിയോട്ടിക് അസോസിയേഷൻ എന്ന ഒരു പുതിയ സംഘടനയുണ്ടാക്കി. അതേ വർഷത്തിൽത്തന്നെ സർ സയ്യദും നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ നേതാക്കന്മാരും തമ്മിൽ ഒരു ഒത്തുതീർപ്പുണ്ടാക്കാൻ ചില ശ്രമങ്ങൾ നടത്തപ്പെടുകയുണ്ടായി. പക്ഷേ, അതെല്ലാം വിഫലമാവുകയാണുണ്ടായത്. കോൺഗ്രസ്സുമായി യോജിക്കാൻ സർ സയ്യദ് തയ്യാറായില്ല. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "നാഷണൽ കോൺഗ്രസ് എന്ന വാക്കുകളുടെ അർഥമെന്തെന്ന് എനിക്ക് മനസ്സിലാകുന്നില്ല. ഇന്ത്യയിൽ വിഭിന്ന ജാതി-മതവിശ്വാസികൾ ഒരൊറ്റ രാഷ്ട്രത്തിൽ പെട്ടവരാണെന്നും അഥവാ അവർക്ക് ഒരു രാഷ്ട്രമായിത്തീരാൻ കഴിയുമെന്നും അവരുടെ ലക്ഷ്യങ്ങളും അഭിലാഷങ്ങളും ഒരുപോലെയുള്ളവയാണെന്നുമാണോ കരുതപ്പെടുന്നത്? അത് തീരെ അസാധ്യമാണെന്നു ഞാൻ വിചാരിക്കുന്നു. അത് അസാധ്യമാണെങ്കിൽ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ് എന്ന ഒന്നുണ്ടാകാൻ നിവൃത്തിയില്ല. തെറ്റായി പേരിടപ്പെട്ട നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സിന്റെ ചെയ്തികൾ ഇന്ത്യക്കാർക്കു ഗുണകരമാണെന്നു നിങ്ങൾ പരിഗണിക്കുന്നു. എന്നാൽ, അവ ഞങ്ങളുടെ സ്വന്തം സമുദായത്തിനു മാത്രമല്ല, പൊതുവിൽ ഇന്ത്യയ്ക്ക് തന്നെ ആപൽക്കരമാണെന്നാണ് ഞാൻ കരുതുന്നത്. ഇതു പറയേണ്ടിവന്നതിൽ എനിക്ക് വ്യസനമുണ്ട്. ഇന്ത്യയെ ഒരൊറ്റ രാഷ്ട്രമായി പരിഗണിക്കുന്ന ഏതു കോൺഗ്രസ്സിനെയും, അത് ഏത് ആകൃതിയിലും രൂപത്തിലുമുള്ളതായാലും ശരി, ഞാൻ എതിർക്കും."[8]

അവിശ്വാസത്തിന്റെ അന്തരീക്ഷം

ഹിന്ദു നേതാക്കളുടെ മതപുനരുദ്ധാരണ പരിശ്രമങ്ങളാണ് ഇത്തരം വിഭാഗീയ പ്രവണതകളെ ഊർജിതപ്പെടുത്താൻ സഹായിച്ചത്. തിലകനെപ്പോലുള്ള ദേശീയനേതാക്കന്മാരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾപോലും മുസ്ലീം വിരുദ്ധ പ്രവണതകളിൽ നിന്നു വിമുക്തമായിരുന്നില്ല. ഇത്തരം പ്രവണതകൾ ഏകീകൃതമായ ഒരു ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആരോഗ്യകരമായ വളർച്ചയ്ക്ക് നിരക്കുന്നതായിരുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ, തീവ്രവാദിരാഷ്ട്രീയ നേതാക്കന്മാർ ദേശീയസന്ദേശം പ്രചരിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി മതത്തെ എത്ര കണ്ടാശ്രയിച്ചുവോ അത്രകണ്ട് അവർ മുസ്ലീങ്ങളെയും ക്രിസ്ത്യാനിക

8. Quoted in Ram Gopal: Indian Muslims, P. 67.

ളെയും പൊതുസമരത്തിൽ നിന്നും അകറ്റി നിർത്തുകയാണ് ചെയ്തത്. മഹാരാഷ്ട്രത്തിലെ ഗണപതിയുൽസവങ്ങളും ഗോവധവിരുദ്ധ സംഘടനകളും, ബംഗാളിലെ ദുർഗാപൂജ, കാശിയിലെ ഉർദുവിരുദ്ധ പ്രക്ഷോഭം, ഉത്തരേന്ത്യയിലെ വിവിധ സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ പരന്നുപിടിച്ച ആര്യസമാജത്തിന്റെ മതപരിവർത്തനപ്രസ്ഥാനം - ഇവയെല്ലാം തന്നെ മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ സംശയത്തിന്റെയും അവിശ്വാസത്തിന്റെയും ഒരന്തരീക്ഷം സൃഷ്ടിക്കാൻ സഹായിച്ചു. ഈ അന്തരീക്ഷത്തിൽ നിന്നാണ് ഹിന്ദു-മുസ്ലീം ലഹളകൾ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടത്. 1893ൽ പൂനയിൽ ഒരു ലഹളയുണ്ടായി. അതിന്റെ യഥാർഥകാരണങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കിക്കൊണ്ട് വിഭിന്നസമുദായങ്ങൾ തമ്മിൽ യോജിപ്പുളവാക്കാനുള്ള വഴികളാരായുന്നതിനുപകരം തിലകൻ ഇങ്ങനെ എഴുതി: “മുസ്ലീങ്ങൾ അപരിഷ്കൃതവും ധിക്കാരപരവുമായ ഒരു നിലപാടാണ് കൈക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ഗവണ്മെന്റിൽ നിന്ന് അവർക്ക് ലഭിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പ്രോത്സാഹനത്തിന്റെ ഫലമാണത്.”[9]

ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ, സ്വാഭാവികമായും, പ്രബുദ്ധരായ മുസ്ലീങ്ങളുടെ മനോഭാവങ്ങളെയും വികാരങ്ങളെയും പൊക്കിക്കാട്ടുകയും രണ്ടു സമുദായങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യങ്ങളെ തങ്ങൾക്കനുകൂലമായി ചൂഷണം ചെയ്യുകയും ചെയ്തു എന്നതു ശരിയാണ്. അലിഗഡ് കോളേജിലെ പ്രിൻസിപ്പാളായിരുന്ന പ്രൊഫസ്സർ ബെക്കിന്റെ സഹായത്തോടും സജീവമായ പങ്കാളിത്തത്തോടും കൂടിയാണ് 1893ന്റെ അവസാനത്തിൽ ‘മൊഹമ്മദൻ ഡിഫെൻസ് അസോസിയേഷൻ’ എന്ന സംഘടന സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടത്. ഈ സംഭവവികാസങ്ങളുടെ ഫലം താഴെ കൊടുക്കുന്ന സ്ഥിതിവിവരക്കണക്കുകളിൽ നിന്നു വ്യക്തമാകും. ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സിന്റെ പ്രഥമ സമ്മേളനത്തിൽ സംബന്ധിച്ചിരുന്ന 72 പ്രതിനിധികളിൽ മുസ്ലീങ്ങൾ രണ്ടുപേർ മാത്രമായിരുന്നു. 1889ൽ ചേർന്ന കോൺഗ്രസ്സ് സമ്മേളനത്തിൽ 1889 പ്രതിനിധികളിൽ 258പേർ മുസ്ലീങ്ങളായിരുന്നു. എന്നാൽ, 1905ലെ സമ്മേളനത്തിൽ സംബന്ധിച്ച 756 പ്രതിനിധികളിൽ 17 പേർ മാത്രമായിരുന്നു മുസ്ലീങ്ങൾ.

പല കോൺഗ്രസ്സ് നേതാക്കളുടെയും വീക്ഷണം ഹിന്ദു മതത്തോട് ചായ്‌വുള്ളതായിരുന്നു എന്ന വസ്തുത നിഷേധിക്കാൻ വയ്യ. എന്നാൽ, ഒരു രാഷ്ട്രീയ സംഘടനയെന്ന നിലയിൽ കോൺഗ്രസ്സിന്റെ പ്രഖ്യാപിത നയം അതായിരുന്നില്ല. അത് വർഗീയേതരവും ദേശീയവുമായിരുന്നു. സാമ്രാജ്യത്വത്തിനെതിരായ സമരത്തിൽ സയ്യദ് അഹമ്മദ്ഖാനെപ്പോലെയുള്ള പ്രബുദ്ധ മുസ്ലീങ്ങളുടെ ഹൃദയപൂർവമായ പങ്കാളിത്തം ഉണ്ടായി

9. D.V. Tahmankar: Lokamanya Tilak, P. 55.

രുന്നുവെങ്കിൽ, ഒരുപക്ഷേ, കോൺഗ്രസ്സിന്റെ ഉള്ളടക്കവും പ്രവർത്തന പരിപാടികളും കൂടുതൽ ദേശീയവും കൂടുതൽ ജനകീയവുമായി മാറുമായിരുന്നു. വർഗീയവിഭജനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വിദ്വേഷങ്ങളെയും ശത്രുതാമനോഭാവങ്ങളെയും തരണം ചെയ്യാൻ അതു സഹായിക്കുമായിരുന്നു. പക്ഷേ, സംഭവിച്ചതു നേരെ മറിച്ചാണ്. കോൺഗ്രസ്സിനോടുള്ള മുസ്ലീം നേതാക്കളുടെ എതിർപ്പിനെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. ഇന്ത്യയുടെ ഭരണഘടനാപരമായ പുരോഗതിയെ അനിശ്ചിതകാലത്തേക്ക് നിർത്തിവെക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ വർഗീയ ഭിന്നതകളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി.

എന്നിരുന്നാലും, സർ സയ്യദ് അഹമ്മദ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്വന്തം മാർഗത്തിൽ ഒരു ദേശാഭിമാനിയായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷുദ്യോഗസ്ഥന്മാരിൽ പലരും പ്രദർശിപ്പിച്ചിരുന്ന ധിക്കാരത്തെയും ആധിപത്യമനോഭാവത്തേയും അദ്ദേഹം പലപ്പോഴും വിമർശിച്ചിരുന്നു. ഗവണ്മെന്റിന്റെ പ്രാതിനിധ്യസ്വഭാവത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന തത്വമാണ് ഇന്ത്യയ്ക്ക് ഇംഗ്ലണ്ടിൽ നിന്നു പഠിക്കാൻ കഴിയുന്ന "ഏറ്റവും മികച്ചതും ഉൽകൃഷ്ടവുമായ പാഠം" എന്ന് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി. പക്ഷേ, ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന്റെ ഭദ്രത ഇന്ത്യയുടെ ഉത്തമ താൽപ്പര്യങ്ങൾക്കനുയോജ്യമാണെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. ബ്രിട്ടീഷ് ചക്രവർത്തിയുടെ കൈയിൽ നിന്ന് ഇന്ത്യൻ കൈകളിലേക്ക് അധികാരം കൈമാറുന്നതായാൽ അത് മുസ്ലീം ജനസമുദായത്തിന് ഹാനികരമായേക്കുമെന്നും അത് ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ഹിന്ദുഭരണം ഏർപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ചെന്നു കലാശിച്ചേക്കുമെന്നും അദ്ദേഹം ഭയപ്പെട്ടിരുന്നു.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തോടെ സാമ്രാജ്യത്വത്തിനെതിരായ സമരം പുതിയൊരു ഘട്ടത്തിലേക്കു നീങ്ങി. സ്വദേശിക്കും ബഹിഷ്ക്കരണത്തിനും വേണ്ടി നിലകൊണ്ടിരുന്ന തീവ്രവാദികൾ അധികമധികം ജനപ്രിയരായിത്തീർന്നു. കലാപം അന്തരീക്ഷത്തിൽ പരന്നുപിടിക്കാൻ തുടങ്ങി. വികാരവിക്ഷുബ്ധമായ ഈ അന്തരീക്ഷത്തിലാണ് 1905ൽ ഗവണ്മെന്റ് ബംഗാൾ സംസ്ഥാനത്തെ രണ്ടാക്കി വിഭജിക്കാൻ തീരുമാനിച്ചത്. രാഷ്ട്രീയമായി മുന്നിട്ടു നിൽക്കുന്ന ഹിന്ദുക്കളെ എതിരിടാനും മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിലെ ഉപരിവർഗങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താനും അങ്ങനെ ഇരുസമുദായങ്ങൾക്കുമിടയിൽ ശത്രുത്വത്തിന്റെ വിത്തു പാകിക്കൊണ്ട് സാമ്രാജ്യത്വത്തിനെതിരായ സമരത്തെ ദുർബലമാക്കാനുമുള്ള സമർഥമായ ഒരു നീക്കമായിരുന്നു അത്. പുതുതായി സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട കിഴക്കൻ ബംഗാളിലെയും ആസ്സാമിലെയും ഭൂരിപക്ഷമാളുകൾ മുസ്ലീങ്ങളായിരുന്നു. ഈ പ്രദേശങ്ങളിൽ തങ്ങളുടെ ശക്തി വർധിപ്പിക്കാൻ കഴിയുമെന്ന വ്യാമോഹം മുസ്ലീം നേതാക്കളെ വിഭജനത്തിന്റെ അനു

കൂലികളാക്കി മാറ്റി. പക്ഷേ, ഇത് ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തെ ഭിന്നിപ്പിക്കലായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് കോൺഗ്രസ്സുകാർ, പ്രത്യേകിച്ചും തീവ്രവാദികൾ, വിഭജനത്തെ എതിർത്തു. എന്നാൽ, വിഭജനത്തിനെതിരായ പ്രക്ഷോഭത്തിന് എത്രതന്നെ സാമ്രാജ്യത്വവിരുദ്ധ സ്വഭാവമുണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും ഒരു വർഗീയച്ഛായയുമുണ്ടായിരുന്നു. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ നിരങ്കുശമായ മർദനങ്ങളോടൊപ്പം തന്നെ 'ഭിന്നിപ്പിച്ചു ഭരിക്കുക' എന്ന തന്ത്രവും സമർഥമായി പ്രയോഗിച്ചുകൊണ്ട് പ്രക്ഷോഭത്തെ നേരിടാൻ ഭരണാധികാരികൾക്കു സാധിച്ചു.

വർഗീയസംഘടനകൾ

1906 ഒക്ടോബറിൽ ആഗാഖാന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ പ്രമുഖരായ മുപ്പത്തഞ്ചു മുസ്ലീങ്ങളടങ്ങുന്ന ഒരു പ്രതിനിധിസംഘം വൈസ്രോയിയെ കണ്ട് തിരഞ്ഞെടുപ്പുകളിൽ വർഗീയപ്രാതിനിധ്യം വേണമെന്ന് നിവേദനം നടത്തി. മിന്റോപ്രഭു ആ അവകാശവാദത്തെ സസന്തോഷം സ്വീകരിച്ച് അവരോടിങ്ങനെ പറഞ്ഞു: "നിങ്ങളുടെ പദവി നിങ്ങളുടെ അംഗസംഖ്യയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രമല്ല, പ്രത്യുത, നിങ്ങളുടെ സമുദായത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയപ്രാധാന്യത്തിന്റെയും അത് സാമ്രാജ്യത്തിന് നൽകിയിട്ടുള്ള സേവനത്തിന്റെയും കൂടി അടിസ്ഥാനത്തിൽ വേണം കണക്കാക്കുകയെന്ന് നിങ്ങൾ ന്യായമായും അവകാശപ്പെടുന്നു."[10]

മതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ന്യൂനപക്ഷ പ്രാതിനിധ്യമെന്ന നയമാണ് ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ അംഗീകരിച്ചത്. മതം ഒരു രാഷ്ട്രീയന്യൂനപക്ഷത്തെ നിർണയിക്കുന്നതിനുള്ള അടിസ്ഥാനമായിത്തീർന്നു. ഈ നയം വർഗീയവികാരങ്ങളെ ഉൽക്കടമാക്കിത്തീർക്കുകയും സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ കുഴപ്പങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്തു. കോൺഗ്രസ് നേതാക്കൾക്ക് ഈ നയത്തിന്റെ നിർവഹണത്തെയോ അതിന്റെ പ്രത്യാഘാതങ്ങളെയോ തടയാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. അവരുടെ പ്രസംഗങ്ങളും പ്രവർത്തനങ്ങളും ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളുടെ ഗൂഢാലോചനക്കെതിരായി വ്യത്യസ്തസമുദായങ്ങളിലെ ബഹുജനങ്ങളെ ഏകീകരിക്കാൻ സഹായിക്കുന്നവയായിരുന്നില്ല. 1907 ഡിസംബറിൽ അഖിലേന്ത്യാ മുസ്ലീം ലീഗ് രൂപവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടു. ലീഗിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങളും ഉദ്ദേശ്യങ്ങളും താഴെ പറയുന്നവയായിരുന്നു:

1. ഇന്ത്യൻ മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഗവണ്മെന്റിനോട് കൂറ് വളർത്തുക.

10. Mehta and Patvardhan: Coommunal Tangle in India, P. 62-63.

2. ഇന്ത്യൻ മുസ്ലീങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയവും മറ്റുമായ അവകാശങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കുകയും അവരുടെ ആവശ്യങ്ങളും അഭിലാഷങ്ങളും മിതമായ ഭാഷയിൽ ഗവണ്മെന്റിന്റെ മുമ്പാകെ ഉന്നയിക്കുകയും ചെയ്യുക.

3. മേൽ പ്രസ്താവിച്ച ഉദ്ദേശ്യങ്ങൾക്കു വിരുദ്ധമാകാത്തവിധത്തിൽ മുസ്ലീങ്ങളും മറ്റു സമുദായങ്ങളും തമ്മിൽ സൗഹൃദവികാരങ്ങൾ വളർത്തുക.

സാമുദായിക പ്രാതിനിധ്യം വിപുലീകരിക്കണമെന്നും സർവീസുകളിൽ തങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ ഓഹരി ലഭിക്കണമെന്നും ലീഗ് ആവശ്യപ്പെട്ടു. ഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിലെ ഉപരിവർഗങ്ങൾ ഈ ആവശ്യത്തെ ശക്തിയുക്തം എതിർക്കുകയും "സമുദായത്തിന്റെയാകെ താൽപ്പര്യങ്ങൾ കാത്തുരക്ഷിക്കുന്നതിൽ വ്യഗ്രതയും ജാഗ്രതയും പാലിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി" ഹിന്ദുസഭ സംഘടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. അഖിലേന്ത്യാഹിന്ദുമഹാസഭയുടെ ആദ്യത്തെ സമ്മേളനം ചേർന്നത് 1915ൽ മാത്രമാണെങ്കിലും ആദ്യത്തെ ഹിന്ദുസഭ രൂപവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടത് 1907ൽ പഞ്ചാബിൽ വെച്ചാണ്.

അയിത്തക്കാർക്കിടയിലെ ഉണർവ് സ്ഥിതിഗതികളെ കൂടുതൽ കുഴച്ചുമറിച്ചു. അയിത്തോച്ചാടനപ്രശ്നം കോൺഗ്രസ് ഏറ്റെടുത്തത് 1917ൽ മാത്രമാണ്. പക്ഷേ, അപ്പോഴേക്കും സമയം വളരെ വൈകിപ്പോയിരുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, അധഃകൃതവർഗസംഘടന പ്രത്യേകനിയോജകമണ്ഡലം വേണമെന്നു വാദിക്കാൻ തുടങ്ങിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഈ ആവശ്യത്തെ എതിർത്ത സവർണഹിന്ദുക്കളുടെ താൽപ്പര്യങ്ങൾ കാത്തുരക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് കോൺഗ്രസ് അയിത്തോച്ചാടനം ഏറ്റെടുത്തത് എന്ന ആരോപണം ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടു.

ഇങ്ങനെ, മതത്തെയും രാഷ്ട്രീയാവശ്യങ്ങളെയും കൂട്ടിക്കലർത്തിക്കൊണ്ടുള്ള പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ തീവ്രവാദശക്തികളെ ഭിന്നിപ്പിക്കാനും വർഗീയതയെ വളർത്താനുമാണ് സഹായിച്ചത്. വർഗീയതയാണ് ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ തങ്ങളുടെ "ഭിന്നിപ്പിച്ചു ഭരിക്കൽ" നയം നടപ്പിലാക്കുന്നതിനുപയോഗിച്ച മുഖ്യമായ ഒരുപകരണം. ഹിന്ദു-മുസ്ലീം ബഹുജനങ്ങൾക്കിടയിൽ തൊഴിലിന്റെയും സ്വത്തുടമാവകാശത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വർഗബോധത്തിന്റെ വളർച്ചയെ തടസ്സപ്പെടുത്താനും അതുപകരിച്ചു. മതവിശ്വാസത്തെ നിലനിർത്താനുള്ള ആഹ്വാനം ബഹുജനങ്ങളുടെ മനസ്സിൽ നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ സങ്കുചിതവാസനകളെ നിലനിർത്താൻ സഹായിച്ചു. ഇതു സ്വാഭാവികമായും നാടുവാഴിത്തത്തിനെതിരായ ജനകീയപ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെ വ്യാപ്തി കുറയ്ക്കുകയും ചെയ്തു.

38. രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ

സ്ഥാപിതതാൽപ്പര്യങ്ങളെന്നപോലെ തന്നെ പുരോഗതിയിലേക്ക് ഉറ്റു നോക്കുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങളും തങ്ങളുടെ ആഗ്രഹാഭിനിവേശങ്ങളെ പ്രക ടിപ്പിക്കാൻ മതത്തിന്റെയും ആത്മീയവാദത്തിന്റെയും സഹായം തേടാ റുണ്ടെന്നു നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞു. ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തിൽ പ്രാചീന കാലത്തിലും മധ്യയുഗത്തിലും മാത്രമല്ല, ആധുനിക കാലഘട്ടത്തിലും ഈ സവിശേഷതകാണാം. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെയും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിലെയും രാഷ്ട്രീയ നേതാക്കന്മാരും ചിന്തകന്മാരും സാഹിത്യകാരന്മാരുമെല്ലാം മതത്തിന്റെയും ആത്മീയവാദത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് തങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിപരമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾ നട ത്തിയത്. സംസാരബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നു മോചനം നേടാൻ വേണ്ടി സന്യാസം സ്വീകരിക്കുകയല്ല, ഐഹികജീവിതത്തെ മാറ്റിമറിക്കാൻ പറ്റിയ സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്ക്കാരിക പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഏർപ്പെ ടുകയാണ് വേണ്ടതെന്ന് അവർ വിശ്വസിച്ചു. പരമ്പരാഗതങ്ങളായ ആചാ രങ്ങളും യജ്ഞകർമാദികളും മതപരങ്ങളായ മറ്റു ചടങ്ങുകളും പഴയ പടി തുടർന്നുകൊണ്ടു പോകുന്നതിനെ അവരിൽ പലരും അനുകൂലി ച്ചില്ല. അവരുടെ മതവിശ്വാസവും ആത്മീയവാദവും ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം തുളുമ്പുന്നവയായിരുന്നു. മനുഷ്യന്റെ ആത്മാവ് ഒരു യാഥാർഥ്യമാണെന്ന് അവർ സമ്മതിച്ചു. പക്ഷേ, അത് അപൂർണവും അവികസിതവുമാണ്. മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിത്വം പൂർണതയിലെത്തുമ്പോൾ മാത്രമേ ആത്മാവ് പരമാത്മാവുമായി സാത്മ്യം പ്രാപിക്കുകയുള്ളൂ. മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ പൂർണവും സമഗ്രവും സർവതോന്മുഖവുമായ വളർച്ചയാണ് ലക്ഷ്യം. പൂർണതയ്ക്കു വേണ്ടിയുള്ള ഈ ദാഹം ബോധപൂർവമായോ അബോ ധപൂർവമായോ ഓരോ പ്രവർത്തനരംഗത്തിലും പ്രതിഫലിച്ചു. വിദേശീ

യഭരണത്തിനും നാടുവാഴിമേധാവിത്വത്തിനും എതിരായ സമരങ്ങളിൽ പോലും ഇതു സ്പഷ്ടമായി കാണാം. ഇപ്രകാരം പുരോഗമനപരമായ ആത്മീയവാദത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച മഹാന്മാരിലൊരാളാണ് രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ.

സാഹചര്യങ്ങൾ

കവി, കലാകാരൻ, തത്വചിന്തകൻ, മനുഷ്യസ്നേഹി, വിദ്യാഭ്യാസ വിചക്ഷണൻ, സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പ്രവാചകൻ - ഇതൊക്കെയായിരുന്ന രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 1861ലാണ് ജനിച്ചത്. അച്ഛൻ ദേവേന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ ഒരു സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കർത്താവും ബ്രഹ്മസമാജത്തിന്റെ നേതാവുമായി രുന്നു. പഴമയും പുതുമയും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനങ്ങളും അന്ധവി ശ്വാസങ്ങൾക്കും അനാചാരങ്ങൾക്കും മതഭ്രാന്തുകൾക്കും എതിരായ സമ രങ്ങളും കൊടുമ്പിരികൊണ്ടിരുന്ന ഒരന്തരീക്ഷത്തിലാണ് രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ വളർന്നുവന്നത്. "ചൈനയിലെ പ്രഭാഷണങ്ങൾ" എന്ന പുസ്ത കത്തിൽ അദ്ദേഹം തന്റെ സ്വഭാവത്തെയും വീക്ഷണഗതിയെയും രൂപ പ്പെടുത്തുന്നതിൽ വളരെയേറെ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയ മൂന്നു ഘടക ങ്ങളെപ്പറ്റി എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്: ഒന്നാമത്തേത് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാ ണ്ടിലെ സുപ്രസിദ്ധ ബംഗാളി സാഹിത്യകാരനായ ബങ്കിംചന്ദ്ര ചാറ്റർജി; രണ്ടാമത്തേത് റാംമോഹൻ റായിയുടെയും ബ്രഹ്മസമാജത്തിന്റെയും ആശയങ്ങൾ; മൂന്നാമത്തേത് ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ഉയർന്നുവന്ന ദേശീയപ്രസ്ഥാനം.

എന്നാൽ, ഇവയിൽ ഒരൊറ്റ ഘടകത്തെപ്പോലും പൂർണമായി പിന്തു ടരാൻ അദ്ദേഹം തയ്യാറായില്ല. ഉദാഹരണത്തിന്, സാഹിത്യകാരനും ദേശാഭിമാനിയുമായ ബങ്കിംചന്ദ്ര ചാറ്റർജിയാണ് അദ്ദേഹത്തെ ആകർഷി ച്ചത്, മതപരമായ വിഭാഗീയപ്രവണതകൾ പ്രചരിപ്പിച്ച ബങ്കിംചന്ദ്ര ചാറ്റർജിയല്ല. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനമായപ്പോഴേക്കും ബാലഗംഗാധരതിലകൻ, അരവിന്ദഘോഷ് തുടങ്ങിയ നേതാക്കന്മാർ ഒരേ സമയത്തുതന്നെ ഹിന്ദു ദേശീയവാദത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രീയമായ തീവ്ര വാദത്തിന്റെയും വക്താക്കളായി രംഗപ്രവേശം ചെയ്തുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. അവരുടെ രാഷ്ട്രീയാദർശങ്ങളോട് ടാഗോറിന് ആനുകൂല്യമായിരുന്നു. പക്ഷേ, മതപുനരുജ്ജീവനസംരഭങ്ങളിലേക്ക് വലിച്ചിഴക്കപ്പെടാൻ അദ്ദേഹം കൂട്ടാക്കിയില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നോട്ടം ഭൂതകാലത്തിലേക്കാ യിരുന്നില്ല, ഭാവിയിലേക്കായിരുന്നു. ഹിന്ദുമതോദ്ധാരണ സംരംഭങ്ങളോ ടുള്ള ഈ എതിർപ്പ്, വാസ്തവത്തിൽ, മതത്തിന്റെയോ ആത്മീയവാദ ത്തിന്റെയോ നിഷേധമായിരുന്നില്ല. ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്ക്കാരികവും

ആത്മീയവുമായ പാരമ്പര്യങ്ങളിലടങ്ങിയ എല്ലാ നല്ല വശങ്ങളേയും അദ്ദേഹം ഉൾക്കൊള്ളാൻ ശ്രമിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചില കവിതകളിൽ ശ്വേതാശ്വതരം, കഠം, തൈത്തരീയം തുടങ്ങിയ ഉപനിഷത്തുകളിലടങ്ങിയ ഉൽബോധനങ്ങൾ കാണാം. പുതിയ ആശയങ്ങളുടെ മുമ്പിൽ വാതിൽ കൊട്ടിയടയ്ക്കുന്ന യാഥാസ്ഥിതിക ചിന്താഗതികളെയാണ് അദ്ദേഹം എതിർത്തത്. അദ്ദേഹം എഴുതി: "പ്രാചീനമായ ഒരു ഭൂതകാലത്തെ മുറുക്കിപ്പിടിച്ചിരിക്കുന്ന ജനങ്ങൾക്ക് തങ്ങളുടെ സമ്പാദ്യങ്ങളുടെ പഴക്കത്തെക്കുറിച്ചും തങ്ങളുടെ ചുറ്റുപാടുമുള്ള പഴകിയ മതിൽക്കെട്ടുകളുടെ മഹോന്നതമായ ശ്രേഷ്ഠതയെക്കുറിച്ചും അഭിമാനമുണ്ട്. ഏതെങ്കിലുമൊരു മഹത്തായ ചൈതന്യം, ഏതെങ്കിലും സത്യപ്രേമി, അവരുടെ വലയങ്ങളെ ഭേദിച്ചു കടക്കുകയും ഹൃദയത്തിന്റെ സൂര്യപ്രകാശവും ജീവിതത്തിന്റെ നിശ്വാസങ്ങളും കൊണ്ട് അതിനെ മുക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ അവർ ക്ഷോഭിക്കുകയും ശുണ്ഠിയെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ആശയങ്ങൾ ചലനമുണ്ടാക്കുന്നു. മുന്നോട്ടേക്കുള്ള എല്ലാ ചലനങ്ങളും ഭദ്രതയ്ക്ക് ആപത്താണെന്നാണ് അവർ കരുതുന്നത്."[1]

തന്റെ മതവിശ്വാസങ്ങളിൽ റാംമോഹൻ റായ് ചെലുത്തിയ വമ്പിച്ച സ്വാധീനത്തെ ടാഗോർ അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്: "നമ്മുടെ കാലഘട്ടത്തിൽ ഹിന്ദു-മുസ്ലീം-ക്രിസ്ത്യൻ സംസ്ക്കാരങ്ങളിലടങ്ങിയ ചൈതന്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ ഐക്യം കാണാനുള്ള വിശാലമനസ്ക്കത പ്രകടിപ്പിച്ച ഒന്നാമത്തെ മഹാനാണ് റാംമോഹൻ റായ്. നിഷേധത്തിന്റെയല്ല, പൂർണമായ ജ്ഞാനത്തിന്റെ, അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഇന്ത്യയുടെ സമഗ്രതയെ അദ്ദേഹം പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു. എന്റെ നാട്ടുകാർ പ്രായോഗികജീവിതത്തിൽ അദ്ദേഹത്തെ പരിത്യജിച്ചിരിക്കുകയാണ്. എങ്കിലും, ഞാനദ്ദേഹത്തെ പിന്തുടരുന്നു."[2] റാംമോഹൻ സ്ഥാപിച്ച ബ്രഹ്മസമാജമാണ് അദ്ദേഹത്തിന് തത്വചിന്തയുടെ പ്രാഥമികപാഠങ്ങൾ നൽകിയത്. എങ്കിലും, സമാജത്തിന്റെ ആചാരങ്ങളോ ചടങ്ങുകളോ ആശയങ്ങളോ തത്വചിന്ത പോലുമോ അദ്ദേഹത്തിനു സ്വീകാര്യമായിരുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ, ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കും മതത്തിന്റെ സ്ഥാപിതസാന്മാർഗിക നിയമങ്ങൾക്കും എതിരായ ഒരു കലാപമെന്ന നിലയ്ക്കാരംഭിച്ച ബ്രഹ്മസമാജം ക്രമത്തിൽ ഒരു വിഭാഗീയപ്രസ്ഥാനമായി അധഃപതിക്കുകയാണ് ചെയ്തത് എന്ന് അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കി. എല്ലാത്തരം വിഭാഗീയതകൾക്കും എതിരായ ഒരു നിലപാടിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം പരമാത്മാവിനെപ്പറ്റിയും ഈശ്വരനെപ്പറ്റിയും പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയും പ്രപ

1. Willmer Brothers(pub): Contemporary Indian Philosophy, P. 25.
2. Rabindranath Tagore: The Religion of Man, P. 17.

ഞ്ചവും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള തന്റെ സ്വന്തം ആശയങ്ങൾക്കു രൂപം നൽകിയത്.

ടാഗോറിന്റെ തത്വചിന്തകൻ പലപ്പോഴും നിഗൂഢതയുടെ ഉന്നതശൃംഗങ്ങളിലേക്കു പറന്നുപോകുന്നു. കാവ്യാത്മകതയുടെ സ്വർണാവരണമണിഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരമാത്മാവ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. പക്ഷേ, അത് അരൂപമോ നിർഗുണമോ ഏകമേവാദ്വിതീയമോ അല്ല, അനന്തങ്ങളായ സിദ്ധികളിലൂടെ പ്രപഞ്ചത്തിലും മനുഷ്യനിലും പ്രകടമാകുന്ന സരൂപയാഥാർഥ്യമാണ്. പ്രപഞ്ചം മിഥ്യയാണെന്നും ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യം എന്നും പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന ഏകതത്വവാദം ടാഗോറിനെ ആകർഷിച്ചില്ല. എന്തെന്നാൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, "അദ്വിതീയമായ ഏകം ശൂന്യതയാണ്. ദ്വിതീയമായ ആ മറ്റൊന്നാണ് അതിനെ യഥാർഥമാക്കുന്നത്."[3] ജീവിതത്തിന് സൗന്ദര്യം നൽകുന്ന പ്രാപഞ്ചിക വൈവിധ്യങ്ങളിലൂടെയാണ് പരമാത്മാവ് പ്രകടമാകുന്നത്. അതുകൊണ്ട്, വൈവിധ്യങ്ങൾ അയഥാർഥങ്ങളല്ല. അവയില്ലെങ്കിൽ പരമാത്മാവിനു നിലനിൽക്കാൻ കഴിയില്ല. ടാഗോർ എഴുതുന്നു: "നമ്മുടെ മാനുഷികാത്മാവിനാൽ ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്ന വ്യാവഹാരികലോകത്തിലേ മതത്തിനു പ്രസക്തിയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട്, ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കേവല സങ്കല്പം എന്റെ ചർച്ചാവിഷയമല്ല.... ദിവ്യമായ യാഥാർഥ്യത്തിന് എന്തു പേരിട്ടാലും ശരി, നമ്മുടെ മതചരിത്രത്തിൽ അതിന് ഏറ്റവും ഉന്നതമായ ഒരു സ്ഥാനം ലഭിച്ചിട്ടുള്ളത് അതിന്റെ മാനുഷികമായ സ്വഭാവം കൊണ്ടാണ്. ഈ മാനുഷികസ്വഭാവമാണ് പാപപുണ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയങ്ങൾക്ക് അർഥം കല്പിച്ചുകൊടുക്കുകയും മനുഷ്യന്റെ ആന്തരികപ്രകൃതിയുമായി ഇണങ്ങിച്ചേരുന്ന പൂർണതയെക്കുറിച്ചുള്ള എല്ലാ ആദർശങ്ങൾക്കും ശാശ്വതമായ ഒരു പശ്ചാത്തലമൊരുക്കിക്കൊടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്."[4] മാനുഷികരൂപത്തിലുള്ള പരമാത്മാവാണ് പ്രപഞ്ചത്തിലൂടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. "പ്രപഞ്ചം മനുഷ്യന്റെ പ്രകടരൂപമല്ലെങ്കിൽ പിന്നെ അതൊരു കൂറ്റൻ കാപട്യമാണ്"[5] എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വചിന്തകളുടെ കേന്ദ്രബിന്ദു മനുഷ്യനാണ്, ദൈവമല്ല. ദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സത്യം മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചുള്ള സത്യം തന്നെയാണ്. പ്രപഞ്ചമെന്നത് മനുഷ്യപ്രപഞ്ചമാണ്. ഒരിക്കൽ ഐൻസ്റ്റീനുമായി നടത്തിയ ഒരു വാദപ്രതിവാദത്തിനിടയിൽ അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി: "മനുഷ്യരാശിയുമായി ഒരുതരത്തിലും ബന്ധപ്പെടാത്ത ഏതെങ്കിലും തത്വമുണ്ടെ

3. Rabindranath Tagore: Fire Files, No. 52.

4. Tagore: The Religion of Man.

5. Tagore: Personality, P. 71.

ങ്കിൽ ആ തത്വം നമ്മെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം നിലനിൽക്കുന്നില്ല."[6] എല്ലാ തത്വങ്ങളും മനുഷ്യന് വേണ്ടിയാണ് നിലനിൽക്കുന്നത് എന്ന് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു.

മനുഷ്യന്റെ മതം

ടാഗോറിന്റെ മതം മനുഷ്യന്റെ മതമാണ്. "അനന്തമായത് മനുഷ്യ രാശിയാണ് എന്നു വിശദീകരിക്കുന്ന മതമാണ് – മനുഷ്യന്റെ മതമാണ് – എന്റെ മതം" എന്ന് അദ്ദേഹം അവകാശപ്പെടുന്നു. "നമ്മുടെ ദൈവവും മനുഷ്യൻ തന്നെ". ഒരു ഭാഗത്ത് അദ്ദേഹം മനുഷ്യനെ ദൈവമായി കാണാൻ ശ്രമിച്ചു. മറുഭാഗത്ത് ദൈവത്തെ മനുഷ്യനായി കാണാനും. "പൂർണതയുടെ ഏറ്റവും മഹത്തായ മാതൃകയാണ് ദൈവം" എന്നും "ആ മാതൃകയിലെത്തിച്ചേരാനുള്ള അവിരാമമായ പ്രയത്നമാണ് മനുഷ്യൻ" എന്നും അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു. പൂർണതയ്ക്കുവേണ്ടിയും വ്യക്തിത്വത്തെ മേൽക്കുമേൽ വളർത്താൻ വേണ്ടിയുമുള്ള മനുഷ്യപ്രയത്നത്തിലാണ് ഈശ്വരചൈതന്യം പ്രകടമാകുന്നത്. നാനാമുഖമായ മനുഷ്യപ്രയത്നത്തെയാണ് ടാഗോർ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. വ്യക്തി "ആസക്തി കൂടാതെയുള്ള തന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലും സയൻസിലും തത്വചിന്തയിലും സാഹിത്യത്തിലും കലയിലും ആരാധനയിലുമെല്ലാം പരമപുരുഷനെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കണം; അതാണവന്റെ മതം"[7] എന്ന് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. മറ്റൊരിടത്ത് അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു: "എന്റെ വളർച്ച ജ്ഞാനത്തിലും സ്നേഹത്തിലും പ്രവൃത്തിയിലും പരമപുരുഷനെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു. ഇതാണ് എന്റെ സാഫല്യം. നമ്മുടെ മനസ്സിൽ നിന്നും ഇച്ഛാശക്തിയിൽ നിന്നും പ്രവർത്തനത്തിൽ നിന്നും അപൂർണതയുടെ മൂടുപടം നീങ്ങിപ്പോകുന്നു. അങ്ങനെ നമ്മൾ പരമപുരുഷനുമായുള്ള നമ്മുടെ ബന്ധം വ്യക്തമാക്കുക കൂടി ചെയ്യുന്നു. ഇതാണ് മനുഷ്യന്റെ മതം." എല്ലാ മനുഷ്യരിലും ദിവ്യമായ ഒരു മഹത്വം ഒളിഞ്ഞുകിടക്കുന്നുണ്ടെന്നും അതു പ്രകടിപ്പിക്കാൻ കഴിയാതെ വരുന്നതാണ് ഏറ്റവും വലിയ നിർഭാഗ്യം എന്നും അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുന്നു.

ഈ വീക്ഷണഗതിക്ക് സ്വാർഥലോലുപമായ ഇടുങ്ങിയ വ്യക്തിത്വവാദവുമായി യാതൊരു ബന്ധവുമില്ല. പൂർണതയിലേക്കുള്ള മനുഷ്യന്റെ മുന്നേറ്റത്തിന് വ്യക്തിപരവും സാമൂഹികവുമായ രണ്ടു വശങ്ങളുണ്ടെന്ന് ടാഗോർ കരുതുന്നു. വ്യക്തിപരമായ പൂർണത സാമൂഹ്യമായ പൂർണതയുമായി അഭേദ്യമാംവിധം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭി

6. Tagore: Religion, P. 225.
7. Ibid.

പ്രായത്തിൽ "വ്യക്തിപരമായ നേട്ടം ഒരിക്കലും കേവലമല്ല. മനുഷ്യർക്കിടയിൽ ഏറ്റവും ഉന്നതമായ പദവിയിലെത്തിയവരുടെ ശക്തികൾ എല്ലാവരുടെയും ശക്തികളായിട്ടാണ് പ്രകടിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. അവയെ വേർതിരിക്കാൻ വയ്യ. മനുഷ്യൻ ഒരു വ്യക്തിയെന്ന നിലയ്ക്ക് ഒറ്റപ്പെട്ടു നിൽക്കുന്നേടത്ത്, പരസ്പരസഹകരണം ഗാഢമല്ലാത്തേടത്ത്, കാടത്തം മാത്രമേയുണ്ടാവൂ."[8]

ഇങ്ങനെ, ടാഗോറിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ പിന്നിൽ മനുഷ്യനും സമുദായവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണുള്ളത്. ഈശ്വരസാക്ഷാൽക്കാരത്തിനുള്ള മാർഗം മനുഷ്യന്റെ പൂർണത കൈവരുത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള പ്രവർത്തനമാണ്. മനുഷ്യന്റെ പൂർണതയാകട്ടെ, സമുദായത്തിന്റെ പൂർണതയുമായി അഭേദ്യമാംവിധം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ടാഗോറിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, ഈശ്വരവിശ്വാസം മനുഷ്യന്റെ ആന്തരികമായ നന്മകളിലും കഴിവുകളിലുമുള്ള വിശ്വാസവും ഈശ്വരഭക്തി മനുഷ്യസ്നേഹവുമാണ്.

ഭാരതീയചിന്തയിലെ കേവലങ്ങളും അമൂർത്തങ്ങളുമായ ആധ്യാത്മികസിദ്ധാന്തങ്ങളെ മനുഷ്യമഹത്വവുമായി കൂട്ടിയിണക്കാനാണ് ടാഗോർ പരിശ്രമിച്ചത്. ആ പരിശ്രമത്തിന്റെ ഉപാധികളായിരുന്നു സ്നേഹവും ഐക്യബോധവും. അദ്ദേഹമെഴുതി: "സ്നേഹത്തിന്റെ വെളിച്ചംകൊണ്ട് നമ്മുടെ ആത്മാവ് പ്രകാശമാനമായിത്തീരുമ്പോൾ അത് മറ്റുള്ളവരുടേതിൽ നിന്ന് ഭിന്നമാണെന്ന നിഷേധഭാവത്തിനു പ്രസക്തിയില്ലാതായിത്തീരുന്നു. ഭിന്നത അവസാനിക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യന് വസ്തുക്കളുടെ സത്യത്തെ അവയുടെ സാർവത്രികമായ ഐകരൂപ്യത്തിൽ കാണാൻ കഴിയുന്നു." പ്രാകൃതമനുഷ്യർക്കിടയിലുണ്ടായിരുന്ന ഐക്യബോധമാണ് ആധ്യാത്മികാഭിനിവേശങ്ങളുടേയും ദൈവസങ്കൽപ്പങ്ങളുടേയും ഉറവിടമെന്ന് അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. തന്റെ ഈ ആശയത്തെ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ വിശദീകരിച്ചു: "മനുഷ്യന് ആദ്യമായി തന്നെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധമുദിച്ചതു മുതൽക്കുതന്നെ തന്നിലൂടെ തന്റെ സമുദായത്തിൽ പ്രകടമായിത്തീർന്ന നിഗൂഢമായ ഐക്യവാഞ്ഛയെക്കുറിച്ചും ബോധമുണ്ടായി. വ്യക്തികൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ അതിസൂക്ഷ്മമായ ഒരു മാധ്യമമാണത്. അതിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം ദൈനംദിനജീവിതത്തിലെ എന്തെങ്കിലും പ്രയോജനമല്ല, അതിന്റെ തന്നെ അന്തിമസത്യമാണ്. അത് സംഖ്യകളുടെ ഒരു തുകയല്ല, ഒരു ജീവിതമൂല്യമാണ്. ഈ വ്യാപകമായ ഐക്യബോധത്തിന് ദൈവികമായ ഒരു സ്വഭാവമുണ്ടെന്നും വ്യക്തിപരമായി തനിക്കുള്ളതെല്ലാം ത്യാഗം ചെയ്യണമെന്ന്

8. Tagore: Letters from Russia, P. 146.

തന്നോടാവശ്യപ്പെടാൻ അതിനവകാശമുണ്ടെന്നും പരിമിതമായ സ്വന്തം ആത്മാവിനപ്പുറത്തുള്ള ഏറ്റവും ഉൽക്കൃഷ്ടമായ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന പരമോന്നതമായ ഒരർഥം അതിലടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെന്നും മനുഷ്യൻ എങ്ങനെയോ ധരിച്ചുവച്ചിരിക്കുന്നു." ഇതേ ആശയം തന്നെ അദ്ദേഹം മറ്റൊരുതരത്തിൽ വിശദീകരിക്കുകയുണ്ടായി: "മനുഷ്യർക്ക് സാമൂഹ്യമായ കമ്യൂണിസത്തിന്റെ വിശാലജീവിതത്തിൽ, സംഗീതത്തിലെന്നപോലെ, നിഗൂഢമായ ഐക്യം അനുഭവപ്പെടുന്നു. ഈ ഐക്യബോധത്തിൽ നിന്നാണ് അവർക്ക് തങ്ങളുടെ ദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധമുണ്ടായത്. ഇങ്ങനെ ഓരോ മതവും അതിന്റെ കുലഗോത്രദൈവത്തോടുകൂടിയാണ് ആരംഭിക്കുന്നത്."[9].

ബന്ധനങ്ങളിലൂടെ മോചനം

മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സത്തയുടെ ഉള്ളിലേക്കിറങ്ങിപ്പോവുകയോ ഐഹിക ജീവിതത്തിനപ്പുറത്തുള്ള ശൂന്യതയിലേക്കു പറന്നുപോവുകയോ ചെയ്യുന്ന ഒരാത്മീയവാദമായിരുന്നില്ല ടാഗോറിന്റേത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിഗൂഢതാവാദം വിരക്തിയെയോ സന്യാസത്തെയോ അനുകൂലിക്കുന്നില്ല. തന്റെ കാലഘട്ടത്തിലെ സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ സംഭവവികാസങ്ങളിൽ അത്യധികം ശ്രദ്ധയും താല്പര്യവുമുള്ള ഒരാളായിരുന്നതുകൊണ്ട് ജനങ്ങളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതവുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത ഒരാത്മീയവാദത്തിലേക്കു വഴുതിപ്പോകാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചില്ല. അദ്ദേഹം എഴുതി: "എനിക്ക് ഈ സുന്ദരമായ ലോകത്തിൽ നിന്ന് ഉടനെ മോചനം ലഭിക്കണമെന്ന യാതൊരാഗ്രഹവുമില്ല. ആകാശവും സമുദ്രവും ചക്രവാളവുമുള്ള അനുഗൃഹീതമായ ഈ ലോകത്തിൽ എന്റെ സഹോദരന്മാരായ മനുഷ്യരുടെ കൂടെ, അവരുടെയിടയിൽ തന്നെ, ജീവിക്കാനാണ് എനിക്ക് കൂടുതൽ താല്പര്യം."

രൂപവും വർണവും ഗന്ധവുമുള്ള പ്രകൃതിയും, ബുദ്ധി, മനസ്സ്, സ്നേഹം, ദയ മുതലായവയോടുകൂടിയ മനുഷ്യനും ടാഗോറിനെ സർവഥാ ആകർഷിച്ചു. അതുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ എഴുതിയത്: "ഈ ബന്ധനങ്ങളെ ഞാൻ പുച്ഛിക്കുന്നില്ല. അവ എന്റെ മനസ്സിനെ സ്വതന്ത്രമാക്കാനാണ് സഹായിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ എന്റെ സ്വന്തം ബന്ധനത്തിൽ നിന്നുതന്നെ അവ എന്നെ പുറത്തേക്കു വികസിപ്പിക്കുന്നു." അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രത്തിലെ മുഖ്യമായ ഒരാശയം താഴെ കൊടുത്ത മനോഹരമായ കവിതയിൽ വ്യക്തമായി കാണാം.

9. Tagore: Creative Unity, P. 22.

"എന്റെ മോക്ഷം വിരക്തിയിലല്ല; ആനന്ദത്തിന്റെ ആയിരം ശൃംഖലകളിൽ മോചനത്തിന്റെ ആലിംഗനം ഞാൻ അനുഭവിക്കുന്നു;

നിന്റെ വിവിധ വർണങ്ങളും സുഗന്ധവുമുള്ള വീഞ്ഞിൻധാരകൾ നീ എനിക്ക് വേണ്ടി പകർന്നുതരികയും ഈ മൺപാത്രം തുളുമ്പുവോളം നിറയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

നിന്റെ തീജ്വാലകൊണ്ട് എന്റെ ലോകം അതിന്റെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ നൂറു വിളക്കുകൾ കത്തിക്കുകയും അവയെ നിന്റെ ക്ഷേത്രമണ്ഡപത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയും ചെയ്യും.

ഇല്ല, ഞാനെന്റെ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ കവാടങ്ങൾ ഒരിക്കലും അടച്ചിടുകയില്ല; ദർശനത്തിന്റെയും ശ്രവണത്തിന്റെയും സ്പർശനത്തിന്റെയും ആനന്ദങ്ങൾ നിന്റെ ആനന്ദത്തെയാണ് ഉൾക്കൊള്ളുന്നത്.

ഉവ്വ്, എന്റെ എല്ലാ വ്യാമോഹങ്ങളും ആനന്ദത്തിന്റെ ദീപ്തിയായി മാറും. എന്റെ എല്ലാ ആശകളും സ്നേഹത്തിന്റെ കനികളായി മൂത്തുപഴുക്കും."[10]

ടാഗോർ അസാമാന്യപ്രതിഭയുള്ള ഒരു സാഹിത്യകാരനായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അമ്പതിലേറെ കഥാസമാഹാരങ്ങൾ, നൂറിലേറെ കഥകൾ, പന്ത്രണ്ടു നോവലുകൾ, മുപ്പതിലധികം നാടകങ്ങൾ, ഇരുനൂറോളം പ്രബന്ധങ്ങൾ, രണ്ടായിരത്തോളം കവിതകൾ - ഇവയെല്ലാം ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തിന്റെയും ഭാരതീയ സാഹിത്യത്തിന്റെയും ഭണ്ഡാരത്തിലേക്കുള്ള സംഭാവനകളാണ്. ഗീതാഞ്ജലിയുടെ കർത്താവെന്ന നിലയ്ക്ക് 1913ൽ അദ്ദേഹത്തിന് നോബൽ സമ്മാനം കിട്ടി.

വൈഷ്ണവ കവികളുടെ കാവ്യരൂപത്തെ ടാഗോർ അംഗീകരിച്ചു. കബീർ, ചൈതന്യൻ തുടങ്ങിയ ഭക്തിപ്രസ്ഥാന കവികളുടെ സ്വാധീനം അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതകളിൽ വ്യക്തമായി കാണാം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയങ്ങളിലും പ്രതിരൂപങ്ങളിലുമെല്ലാം ആത്മീയവാദത്തിന്റെയും നിഗൂഢതാവാദത്തിന്റേയും മുദ്ര വന്നിട്ടുണ്ടെന്നത് സംശയത്തിനിടയില്ലാത്ത വിധം സ്പഷ്ടമാണ്. എന്നിരിക്കലും, ആത്മീയവാദത്തിന്റെ നിഗൂഢതയിൽ പൊതിഞ്ഞ ആ ചിന്തകൾ ശൂന്യതയെയോ ഉദ്ദേശ്യരാഹിത്യത്തെയോ തേടിപ്പോകുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നോവലുകളും കഥകളും നാടകങ്ങളും കവിതകളുമെല്ലാം കാലഹരണപ്പെട്ട ആചാരനിയമങ്ങൾക്കും അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും സാമൂഹ്യാനീതികൾക്കും വിദേശീയഭരണാധികാരികളുടെ മർദനങ്ങൾക്കും എതിരായ ഒരു സാമൂഹ്യ പരിഷ്ക്കർത്താവിന്റെയും രാജസ്നേഹിയുടെയും വികാരവിചാരങ്ങളെയാണ് നമുക്ക് പകർന്നുതരുന്നത്. ദരിദ്രന്മാരെയും കീഴ്ജാതിക്കാരെയും ഇടി

10. Rabindranath Tagore, Gitanjali.

ച്ചമർത്തുകയും അതേസമയത്തുതന്നെ വലിയ ആർഭാടത്തോടെ പ്രാർഥനകളും ഭക്തിപ്രകടനങ്ങളും നടത്താൻവേണ്ടി ക്ഷേത്രങ്ങളെ ശരണം പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരുടെ നേരെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതകൾ പരിഹാസം പൊഴിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഈശ്വരദർശനത്തിന് അമ്പലത്തിലോ പള്ളിയിലോ പോകുന്നതുകൊണ്ട് യാതൊരു കാര്യവുമില്ല. കർഷകൻ നിലം ഉഴുതുമറിക്കുന്നേടത്തും റോഡുപണിക്കാരൻ കല്ലുകൾ ഉടയ്ക്കുന്നേടത്തുമാണ് അവനെ അന്വേഷിക്കേണ്ടത്. വെയിലത്തും മഴയത്തും അവൻ അവിടത്തന്നെയുണ്ടാവും. അവന്റെ വസ്ത്രങ്ങൾ പൊടിനിറഞ്ഞവയായിരിക്കും. "വൈദികത്വത്തിന്റെ പുറംകുപ്പായം എടുത്തുമാറ്റൂ. എന്നിട്ട് അവനെപ്പോലെ പൊടിനിറഞ്ഞ മണ്ണിലേക്ക് ഇറങ്ങിവരിക."[11]

ശാസ്ത്രവും മതവും

പരമമായ ഒരു ശക്തിവിശേഷത്തിൽ ടാഗോറിനു വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നു. എങ്കിലും, ശാസ്ത്രത്തെ അദ്ദേഹം അവഗണിച്ചില്ല. അദ്ദേഹം എഴുതി: "ശാസ്ത്രമേഖലയിൽ അനുസ്യൂതമായി ഗവേഷണങ്ങൾ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു രാജ്യത്തിൽ ശാസ്ത്രജ്ഞാനം കുറേശ്ശെ കുറേശ്ശെയായി ഇടവിടാതെ പരന്നുപിടിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. ഇതിന്റെ ഫലമായി നമ്മുടെ ഹൃദയങ്ങളിൽ ശാസ്ത്രീയചിന്തയ്ക്ക് പറ്റിയ ആരോഗ്യകരമായ ഒരന്തരീക്ഷമുണ്ടാവുന്നു." പക്ഷേ, "ആദ്യന്തവിഹീനനായ ആ ശക്തി" അല്ലെങ്കിൽ "സർവാത്മാവായ ഈശ്വരൻ" എല്ലാ ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും അതീതനാണെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. "നമ്മുടെ യുക്തിചിന്തയുടെ ലോകമാണ് ശാസ്ത്രലോകം. അതിന് അതിന്റേതായ മാഹാത്മ്യവും ഉപയോഗവും ആകർഷകത്വവുമുണ്ട്. അതിന് അർഹമായ മാന്യത നൽകാൻ നാം തയ്യാറാണുതാനും. എന്നാൽ, അത് നമുക്കുവേണ്ടി യഥാർഥലോകം കണ്ടുപിടിച്ചു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു എന്ന് അവകാശപ്പെടുകയും ലളിതമനസ്കരായ മനുഷ്യരുടെ ലോകത്തെ പുച്ഛിക്കുകയും ചെയ്യാൻ തുടങ്ങുമ്പോൾ അത് സ്വന്തം രാജാവിന്റെ സിംഹാസനം പിടിച്ചുപറ്റി അധികാരമത്തനായിത്തീർന്ന ഒരു സൈന്യാധിപനെപ്പോലെയാകുമെന്നു പറയാതിരിക്കാൻ വയ്യ. കാരണം, ലോകത്തിന്റെ യാഥാർഥ്യം മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തിലാണ് കിടക്കുന്നത്, യുക്തിവിചാരത്തിലല്ല. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ കഴിവുമൂലം ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ പ്രതിബന്ധങ്ങൾ കുറയുകയും ലോകത്തിലെങ്ങുമുള്ള ജനങ്ങൾ പരസ്പരം അടുക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. വ്യത്യസ്തരാഷ്ട്രങ്ങൾ പരസ്പരം അടുത്തു

11. Tagore: Gora

കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, ആന്തരമായ ഐക്യത്തിന്റെ കാര്യമോ? ബാഹ്യസൗകര്യങ്ങൾ കാരണം വിവിധ രാഷ്ട്രങ്ങളിലെ ജനങ്ങളും വിവിധ ജാതിക്കാരും തമ്മിൽ അടുത്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, അത് ഒരു ഒത്തുചേരൽ മാത്രമാണ്. ആന്തരികമായ ബന്ധംകൊണ്ട് ഒന്നായിത്തീരലല്ല.''

എന്നാൽ, ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കതീതമായ ഈ പരമശക്തി പ്രകൃതിയുടെ സാധാരണ പ്രവർത്തനങ്ങളിലോ മാനുഷികബന്ധങ്ങളുടെ ക്രമീകരണത്തിലോ ഒരു തരത്തിലും ഇടപെടുന്നില്ല എന്ന് ടാഗോർ ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു. അദ്ദേഹവും മഹാത്മാഗാന്ധിയും തമ്മിൽ നടന്ന ഒരു വാദപ്രതിവാദം ഈ വിഷയത്തെ സംബന്ധിച്ച രസകരമായ ചില കാര്യങ്ങൾ വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. 1934ൽ ബീഹാറിലുണ്ടായ ഭയങ്കരമായ ഭൂകമ്പം ആയിരക്കണക്കിലുള്ള ജനങ്ങളുടെ മരണത്തിനും കോടിക്കണക്കിൽ ഉറുപ്പിക വില വരുന്ന സ്വത്തുക്കളുടെ നാശത്തിനും ഇട വരുത്തുകയുണ്ടായി. ഈ അത്യാപത്തു മുഴുവൻ സംഭവിച്ചത് സവർണ ഹിന്ദുക്കൾ ദരിദ്രരായ ഹരിജനങ്ങളോടു കാണിച്ചുപോന്ന അനീതികളുടെയും അക്രമങ്ങളുടേയും നേർക്ക് ദൈവം കോപിച്ചതുകൊണ്ടാണെന്ന് ഗാന്ധി പ്രസ്താവിച്ചു. ആ പ്രസ്താവനയെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് ടാഗോർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. ഭൂകമ്പം പ്രകൃതിയുടെ ഒരു പ്രതിഭാസം മാത്രമാണെന്നും ഈശ്വരന് അതിൽ യാതൊരു പങ്കുമില്ലെന്നും. അദ്ദേഹം ചോദിച്ചു: കുറ്റക്കാരെ ശിക്ഷിക്കലാണ് ഉദ്ദേശ്യമെങ്കിൽ ഈശ്വരൻ നിരപരാധികളായ ജനങ്ങൾക്ക് ഇത്രയധികം കഷ്ടപ്പാടുണ്ടാക്കിത്തീർത്തതെന്തിനാണ്? നിരപരാധികളെ ശിക്ഷിക്കുന്ന ഈശ്വരൻ ഒരു യഥാർഥ ഈശ്വരനാവുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ഗാന്ധി വിട്ടുകൊടുത്തില്ല. അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു: ദൈവത്തിന്റെ അറിവ് കൂടാതെ യാതൊന്നും നടക്കില്ല; ഒരിലപോലും ഇളകില്ല. ദൈവത്തിന്റെ പ്രവൃത്തികളെ തർക്കശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിശദീകരിക്കാനോ ന്യായീകരിക്കാനോ സാധ്യമല്ല. ഈ വാദപ്രതിവാദം ടാഗോറിന്റെയും ഗാന്ധിയുടെയും മതപരമായ വീക്ഷണങ്ങളിലുള്ള വ്യത്യാസത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു.

സാർവലൗകികവാദി

ടാഗോർ ജാതിമതവ്യത്യാസങ്ങൾക്കതീതനായ ഒരു സാർവലൗകികവാദിയായിരുന്നു. തന്റെ ഈ ആശയം അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു: "ഇന്നെനിക്ക് ഹിന്ദുക്കൾക്കും മുസൽമാന്മാർക്കും ക്രിസ്ത്യാനികൾക്കും ബ്രഹ്മമതക്കാർക്കും എല്ലാവർക്കും ഒരുപോലെ അവകാശ

പ്പെട്ട ആ ദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മന്ത്രം തരൂ. ആ ദൈവത്തിന്റെ വാതിലുകൾ യാതൊരാളുടെ മുമ്പിലും - അവൻ ഏതു ജാതിയിൽ പെട്ടവാനായാലും ശരി - ഒരിക്കലും കൊട്ടിയടയ്ക്കപ്പെടുന്നില്ല. അവൻ ഹിന്ദുക്കളുടെ മാത്രം ദൈവമല്ല, ഇന്ത്യയുടെയാകെ ദൈവമാണ്."[12]

നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞതുപോലെ തിലകൻ, അരവിന്ദഘോഷ് തുടങ്ങിയ തീവ്രവാദികളുടെ രാജ്യസ്നേഹം ഹിന്ദു ദേശീയത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ളതായിരുന്നു. ടാഗോർ, നേരെമറിച്ച്, ജാതിമത വിദ്വേഷങ്ങൾക്കു സ്ഥാനമില്ലാത്ത ഒരു രാജ്യസ്നേഹത്തെയാണ് ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചത്. 'ജനഗണമന' എന്നു തുടങ്ങുന്ന ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയഗാനത്തിന്റെ കർത്താവാണദ്ദേഹം. ആ ഗാനത്തിലടങ്ങിയ ഒരാശയം ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിക്കാം: "നീ എല്ലാ ജനങ്ങളുടെയും മനസ്സുകളെ ഭരിക്കുന്നവനാണ്, നിന്റെ ശബ്ദം രാവും പകലും നാടുതോറും ചുറ്റി ഹിന്ദുക്കളെയും ബൗദ്ധരെയും സിക്കുകാരെയും ജൈനരെയും പാർസികളെയും മുസ്ലീങ്ങളെയും ക്രിസ്ത്യാനികളെയും എല്ലാം നിന്റെ സിംഹാസനത്തിനു ചുറ്റും വിളിച്ചുവരുത്തുന്നു. പൗരസ്ത്യരും പാശ്ചാത്യരും നിന്റെ ദേവാലയത്തിലേക്ക് വഴിപാടുകൾ കൊണ്ടുവരുന്നു. നീ വിജയിക്കട്ടെ, വിജയിക്കട്ടെ, വിജയിക്കട്ടെ!"

ടാഗോറിന്റെ രാജ്യസ്നേഹം ഇടുങ്ങിയ ദേശീയബോധമായിരുന്നില്ല. സാർവദേശീയത്വവുമായി ഒട്ടുംതന്നെ വൈരുധ്യമില്ലാത്ത ഒരു ദേശീയബോധമായിരുന്നു അത്. ലോകത്തിലെങ്ങുമുള്ള ജനങ്ങൾക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യവും സാഹോദര്യവും സമാധാനവും കൈവരണമെന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിലാഷം. അദ്ദേഹം എഴുതി: "ഓരോ രാജ്യവും സ്വന്തം ലക്ഷ്യത്തിലെത്തിച്ചേർന്നത് ഒരു വ്യത്യസ്തമാർഗത്തിലൂടെയാണ്. ഇത് ആ രാജ്യത്തിന്റെ നാഗരികതയ്ക്ക് ഒരു സവിശേഷപ്രാധാന്യം നൽകിയിരിക്കുന്നു. പക്ഷേ, അതിന്റെ ഫലങ്ങൾ എല്ലാവർക്കും നൽകപ്പെടുന്നു.... മനുഷ്യരാശിയിലെ വിവിധവംശങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രകൃതിസഹജമായ വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. അവയെ മാനിക്കുകയും നിലനിർത്തുകയും ചെയ്യേണ്ടതാവശ്യമാണ്. പക്ഷേ, ആ വ്യത്യാസങ്ങളെന്തൊക്കെത്തന്നെയായാലും നമ്മുടെ ഐക്യം സാക്ഷാൽക്കരിക്കാനും വൈരുധ്യങ്ങളുടെ നൂലാമാലയിൽ സത്യം കണ്ടെത്താനും പറ്റിയ ഒരു വിദ്യാഭ്യാസമാണ് നമുക്കാവശ്യം."

സാർവലൗകികമായ സാംസ്ക്കാരികബന്ധങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മതപുനരുദ്ധരണവാദികളുടേതിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായ ഒരു നിലപാടാണ് ടാഗോർ കൈക്കൊണ്ടത്. എല്ലാ സാംസ്ക്കാരികമൂല്യ

12. J. Nehru: Discovery of India.

ങ്ങൾക്കും – അവ ലോകത്തിന്റെ ഏതുഭാഗത്തു നിന്നു വന്നവയായാലും ശരി – അദ്ദേഹം തന്റെ മനസ്സിന്റെ വാതിൽ തുറന്നുകൊടുത്തു. വിദേശീയമാണെന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം യാതൊരു സംസ്ക്കാരത്തോടും അദ്ദേഹത്തിന് എതിർപ്പുണ്ടായിരുന്നില്ല. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "എനിക്ക് ഒരു സംസ്ക്കാരത്തോടും, അതിന്റെ വിദേശീയസ്വഭാവം കൊണ്ടുമാത്രം, അവിശ്വാസമില്ലെന്ന കാര്യം വ്യക്തമാക്കട്ടെ. മറിച്ച്, അത്തരം ബാഹ്യശക്തികളിൽ നിന്നുള്ള ആഘാതം നമ്മുടെ ബൗദ്ധികപ്രകൃതിയുടെ ഓജസ്സിന് ആവശ്യമാണെന്ന് ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു... യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരം നമ്മുടെയിടയിലേക്ക് വന്നപ്പോൾ അത് അതിന്റെ വിജ്ഞാനം മാത്രമല്ല, ഗതിവേഗവും കൊണ്ടുവന്നു". ജവഹർലാൽ നെഹ്റു ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, "മറ്റ് ഏത് ഇന്ത്യക്കാരനെക്കാളുമധികം അദ്ദേഹം (ടാഗോർ) കിഴക്കും പടിഞ്ഞാറും തമ്മിൽ രഞ്ജിപ്പുണ്ടാക്കാൻ സഹായിക്കുകയും അങ്ങനെ ഇന്ത്യൻ ദേശീയത്വത്തിന്റെ അടിത്തറ വിപുലമാക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും നല്ല സാർവലൗകികവാദി അദ്ദേഹമാണ്. അദ്ദേഹം സാർവദേശീയ സഹകരണത്തിൽ വിശ്വസിക്കുകയും അതിനുവേണ്ടി പരിശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇന്ത്യയുടെ സന്ദേശം മറ്റു രാജ്യങ്ങളിലെത്തിക്കുകയും മറ്റു രാജ്യങ്ങളുടെ സന്ദേശങ്ങൾ തന്റെ സ്വന്തം നാട്ടുകാർക്കിടയിലേക്ക് കൊണ്ടുവരികയും ചെയ്തു."[13]

എന്നാൽ, വൈദേശികജീവിതരീതികളുടെ പുറംപൂച്ചിൽ അദ്ദേഹം ഭ്രമിച്ചുവശായില്ല. 1941ൽ, തന്റെ എൺപതാം പിറന്നാൾദിവസം, തെല്ലൊരു വേദനയോടെ അദ്ദേഹം പറയുകയുണ്ടായി: "ബ്രിട്ടീഷ് സംസ്ക്കാരത്തിന്റെ ആകർഷകങ്ങളായ വശങ്ങളിൽ മയങ്ങിനിന്നപ്പോൾ അത് ചിരന്തനങ്ങളായ ജീവിതമൂല്യങ്ങളെ ഇത്രയും ക്രൂരമായ രീതിയിൽ വികൃതമാക്കിത്തീർക്കുമെന്ന് ഞാൻ ഒരിക്കലും കരുതിയില്ല. നമ്മുടെ നാട്ടിലെ ജനങ്ങളുടെ നേരെ ഒരു പരിഷ്ക്കൃതരാഷ്ട്രം കാണിക്കുന്ന വെറുപ്പിന്റെയും ക്രൂരതയുടെയും ചിഹ്നമാണ് ആ വൈകൃതമെന്ന് ഞാനിപ്പോൾ മനസ്സിലാക്കുന്നു."[13]

അതേ പ്രബന്ധത്തിൽ തന്നെ അദ്ദേഹം മുപ്പതുകളുടെ ആരംഭത്തിൽ തനിക്ക് മോസ്ക്കോവിലുണ്ടായ അനുഭവങ്ങളെപ്പറ്റിയും പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. "തങ്ങളുടെ രാജ്യത്തിൽ നിന്ന് രോഗം, നിരക്ഷരത, അറിവില്ലായ്മ, ദാരിദ്ര്യം എന്നിങ്ങനെയുള്ള നാണക്കേടിന്റെ എല്ലാ ബാഹ്യലക്ഷണങ്ങളെയും തുടച്ചുനീക്കാൻ വേണ്ടി റഷ്യക്കാർ അക്ഷീണമായ ഊർജസ്വലതയോടുകൂടി നടത്തുന്ന" പരിശ്രമങ്ങളെ അദ്ദേഹം പ്രശം

13. Tagore: Towards Universal Man. P. 355.

സിക്കുന്നു. "വംശപരമായ ദുരഭിപ്രായങ്ങളിൽ നിന്നു മോചനം നേടിക്കൊണ്ട് സോവിയറ്റുകൾ തങ്ങളുടെ ഭരണാതിർത്തികളിലൊട്ടുക്കും മനുഷ്യസാഹോദര്യത്തിന്റെ മഹച്ഛക്തിയെ ഉയർത്തിക്കെട്ടിയിരിക്കുന്നു. ഇത്രയും ദ്രുതഗതിയിൽ അവർ നേടിക്കഴിഞ്ഞ അത്ഭുതകരമായ പുരോഗതി എന്നിൽ ഒരേ സമയത്തു തന്നെ ആനന്ദവും അസൂയയും ഉളവാക്കുന്നു."

സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഗായകൻ

മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തിന്റെ വികാസത്തിനു വിലങ്ങുതടിയായി നിൽക്കുന്നത് കൊളോണിയലിസമാണ് എന്ന് അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കി. അതുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയുൾപ്പെടെയുള്ള എല്ലാ അടിമരാജ്യങ്ങളുടെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടി തന്റെ ശബ്ദമുയർത്തിയത്. 1937ൽ അദ്ദേഹമെഴുതിയ "ആഫ്രിക്കയ്ക്ക് ഒരു അർച്ചനാഗീതം" എന്ന ഹൃദയസ്പർശിയായ കവിത മർദനത്തിലാണ്ടുകിടന്ന ആഫ്രിക്കൻ ജനതയോട് അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്ന അഗാധമായ സഹാനുഭൂതിയെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു:

"പരിഷ്കൃതരുടെ പ്രാകൃതമായ ദുരാഗ്രഹം അവരുടെ നിർലജ്ജമായ
മൃഗീയതയെ നഗ്നമാക്കി തുറന്നു കാണിച്ചു.
നീ കരഞ്ഞു; നിന്റെ കരച്ചിൽ ഞെക്കി ഞെരിക്കപ്പെട്ടു.
കവർച്ചക്കാരുടെ ആണി തറച്ച ചെരുപ്പുകൾ
നിന്റെ അമർഷത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിന്മേൽ
മായ്ക്കാനാവാത്ത പാടുകൾ പതിച്ചപ്പോൾ
കാട്ടിലുള്ള നിന്റെ കാല്പാടുകൾ കണ്ണീരിലും ചോരയിലും
കുതിർന്നു മലിനമായി....
ഇന്ന് പശ്ചിമചക്രവാളത്തിൽ അസ്തമനാകാശം
പൊടി നിറഞ്ഞ കൊടുങ്കാറ്റുകൊണ്ട് ശ്വാസം മുട്ടുമ്പോൾ,
തമോമയമായ ഗുഹയിൽ നിന്ന്
പുറത്തേക്കിഴഞ്ഞു വരുന്ന മൃഗം
ഭയാനകങ്ങളായ അലർച്ചകൾ കൊണ്ട്
പകലിന്റെ മരണം പ്രഖ്യാപിക്കുമ്പോൾ,
ഹേ, അന്ത്യകാലകവേ! വരൂ!
മാനഭംഗം ചെയ്യപ്പെട്ട ആ സ്ത്രീയുടെ വാതിൽക്കൽ നിന്നുകൊണ്ട്
അവളോടു മാപ്പു ചോദിക്കൂ!
രോഗം പിടിപെട്ട ഒരു വൻകരയുടെ

സ്വബോധമില്ലാത്ത പേപറച്ചിലിന്നിടയിൽ
അതായിരിക്കട്ടെ അവസാനത്തെ മഹത്തായ വാക്ക്."

ഭൂതകാലത്തിന്റെ മഹത്വത്തെക്കുറിച്ചു പാടുകയും വർത്തമാനകാലത്തിന്റെ മാനക്കേടിനെപ്പറ്റി വിലപിക്കുകയും ചെയ്തതുകൊണ്ടു മാത്രം ടാഗോർ തൃപ്തിപ്പെട്ടില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാവന ഭാവിയുടെ ചക്രവാളങ്ങളെ അളന്നു പരിശോധിച്ചു. ഗീതാഞ്ജലി എന്ന സുപ്രസിദ്ധഗ്രന്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം തന്റെ സ്വപ്നത്തിലുള്ള ഇന്ത്യയെ നമുക്ക് ഒരുനോക്കു കാണിച്ചുതരുന്നു.

"നിർഭയമായ മനസ്സ് എവിടെയോ,
ശിരസ്സ് ഉയർത്തിപ്പിടിക്കപ്പെടുന്നത് എവിടെയോ,
ജ്ഞാനം സ്വതന്ത്രമായിരിക്കുന്നതെവിടെയോ,
ഇടുങ്ങിയ ഗൃഹഭിത്തികൾ കൊണ്ട് ലോകം കഷണം കഷണമാക്കി
മുറിക്കപ്പെടാത്തതെവിടെയോ,
വാക്കുകൾ സത്യത്തിന്റെ അഗാധതയിൽ നിന്നു
വരുന്നതെവിടെയോ,
വിവേകത്തിന്റെ തെളിനീരൊഴുക്ക് പഴകിയ ശീലങ്ങളുടെ
മടുപ്പൻമരുഭൂമിയിൽ വഴിതെറ്റാതിരിക്കുന്നതെവിടെയോ,
മനസ്സ് എന്നെന്നും വികസ്വരമായിരിക്കുന്ന ചിന്തയിലേക്കും
പ്രവൃത്തിയിലേക്കും നിന്നാൽ മുന്നോട്ടു
നയിക്കപ്പെടുന്നതെവിടെയോ,
സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ആ സ്വർഗത്തിലേക്ക്
പിതാവേ,
എന്റെ നാട് ഉണരേണമേ!"

1930ൽ തന്റെ നാട്ടുകാരോട് അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "അവർ നമ്മുടെ രാജ്യത്തെ കെട്ടിയിടാനുപയോഗിച്ച ശൃംഖലകളെ തുടരെത്തുടരെയുള്ള ആക്രമണം കൊണ്ടു പൊട്ടിച്ചു കളയണം. ഓരോ സമരവും ദുസ്സഹമായ ഒരു വേദനയാണ്. പക്ഷേ, അടിമത്തത്തിൽ നിന്നു മോചനം നേടാൻ വേറെ മാർഗമില്ല." ഇതേ ആവേശത്തോടെ 1941ൽ അദ്ദേഹം വീണ്ടും എഴുതി:

"പരിഷ്കൃതമെന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്ന ആ ഭരണം നമുക്ക് നൽകിയിട്ടുള്ളത് നിയമവും നീതിയും പൊലീസ് വാഴ്ചയ്ക്കുള്ള ഉപകരണങ്ങളുമാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള അഭിനിവേശം നഗ്നമായ ശക്തിപ്രകടനത്തിന്റെ മുമ്പിൽ വഴങ്ങിയിരിക്കുന്നു. മാനുഷികബന്ധങ്ങളിൽ

ഏറ്റവും വിലപിടിച്ച അംശങ്ങളുടെ അഭാവം പുരോഗതിയിലേക്കുള്ള നമ്മുടെ പാതയെ തടഞ്ഞുവെച്ചിരിക്കുന്നു."[14]

പക്ഷേ, മനുഷ്യനിലുള്ള വിശ്വാസം ഉപേക്ഷിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചില്ല. അതേ പ്രബന്ധത്തിൽ അദ്ദേഹം എഴുതി:

"ഭാഗ്യചക്രത്തിന്റെ പരിക്രമം തങ്ങളുടെ സാമ്രാജ്യമുപേക്ഷിച്ചു പോവാൻ ബ്രിട്ടീഷുകാരെ നിർബന്ധിക്കുന്ന ഒരു ദിവസം വരും."

തന്റെ ഈ പ്രവചനം യാഥാർഥ്യമായിത്തീർന്ന ദിവസം കാണാൻ മനുഷ്യസ്നേഹിയായ ആ മഹാകവി ജീവിച്ചില്ല. ഇന്ത്യ സ്വതന്ത്രയാവുന്നതിന് ആറുവർഷങ്ങൾക്ക് മുമ്പ് അദ്ദേഹം താൻ സ്നേഹിച്ച ലോകത്തോട് അന്ത്യയാത്ര പറഞ്ഞു.

14. Ibid. p. 357

39. ഇഖ്ബാൽ

ആധുനികഭാരതത്തിന്റെ തത്വചിന്താമണ്ഡലത്തിൽ സ്വന്തം വ്യക്തിമുദ്ര പതിച്ച മറ്റൊരു ദാർശനികകവിയാണ് ഷെയ്ക്ക് മുഹമ്മദ് ഇഖ്ബാൽ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വചിന്തയ്ക്ക് ടാഗോറിന്റേതുമായി വളരെയധികം സാമ്യമുണ്ട്. മുഖ്യമായ ചില വ്യത്യാസങ്ങളുമുണ്ട്. ഉപനിഷത്തുകളിലെ ആത്മീയവാദമാണ് ടാഗോറിനെ ആകർഷിച്ചതെങ്കിൽ ഖുർ–ആന്റെ അഗാധതയിലെ ഉറവുകളാണ് ഇഖ്ബാലിന്റെ ദാഹം തീർത്തത്. ടാഗോറിന്റെ കവിതകളിൽ കബീർ, ചൈതന്യൻ തുടങ്ങിയ വൈഷ്ണവകവികളുടെ സ്വാധീനം കാണാം. ഇഖ്ബാലിന് റൂമി, ഗാലിബ്, ഹാലി തുടങ്ങിയ കവികളോടാണ് കൂടുതൽ കടപ്പാട്. ഇഖ്ബാലും ടാഗോറും രണ്ടുപേരും സയൻസിന്റെ ആരാധകന്മാരായിരുന്നു. പ്രകൃതിയുടെയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും സൗന്ദര്യം രണ്ടുപേരെയും ആകർഷിച്ചു. ഐഹികജീവിതത്തിൽ നിന്ന് ഒളിച്ചോടി രക്ഷപെടാനോ ഭൂതകാലത്തിലേക്ക് മടങ്ങിപ്പോകാനോ ശ്രമിക്കുന്നതിനു പകരം ഭാവിയിലേക്ക് ഉറ്റുനോക്കിക്കൊണ്ട് ഭൂതകാലത്തിന്റെ ആത്മീയാദർശങ്ങളെ ആധുനികയുഗത്തിന് അനുയോജ്യമായ രീതിയിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയാണ് രണ്ടുപേരും ചെയ്തത്. പക്ഷേ, ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളിലുണ്ടായ വ്യത്യാസങ്ങൾ അവരുടെ കവിതകളിലും പ്രതിഫലിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു കാണാം.

1873ൽ പഞ്ചാബിലെ സിയാൽക്കോട്ടിൽ ജനിച്ച് ലാഹോറിൽ വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ഇഖ്ബാൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ ഒരു തത്വശാസ്ത്രാധ്യാപകനായി. വിപ്ലവാശയങ്ങൾ അലയടിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലമായിരുന്നു അത്. വിദേശീയഭരണത്തിനെതിരായ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ ഇഖ്ബാലിന്റെ യുവഹൃദയത്തെയും ഇളക്കിമറിച്ചു. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് അദ്ദേഹം 'തരാനയേഹിന്ദ്' (സാരേജഹാൻ സേ

അച്ഛാ ഹിന്ദോസ്താൻ ഹമാരാ), 'നയാ ശിവാലാ' (സച്കഹ്ദൂങ് അയ്ബിരഹമൻ ഗർ തു ബുരാ ന മാനേ) തുടങ്ങിയ ദേശാഭിമാനം തുളുമ്പുന്ന കവിതകൾ രചിച്ചത്. ജാതിമതഭേദങ്ങളെ വകവെയ്ക്കാതെ എല്ലാ ഇന്ത്യക്കാരും ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിനെതിരായ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ പങ്കെടുക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം ആഹ്വാനം ചെയ്തു. ഹിന്ദു-മുസ്ലീം മൈത്രിയായിരുന്നു ഇക്കാലത്ത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതകളിലെ മുഖ്യമായ ഒരു വിഷയം. പള്ളിയുടെയും അമ്പലത്തിന്റെയും പേരിൽ മതപരമായ വിദ്വേഷങ്ങൾ വെച്ചുപുലർത്തുന്നവരെ അദ്ദേഹം ആക്ഷേപിച്ചു. പള്ളിയും അമ്പലവും മണ്ണിൽ നിൽക്കുന്ന കെട്ടിടങ്ങളാണ്; മണ്ണാണ് അടിസ്ഥാനം; അതുകൊണ്ട്, പള്ളിയെക്കാളും അമ്പലത്തെക്കാളും കൂടുതൽ പവിത്രമായി കണക്കാക്കേണ്ടത് ഇന്ത്യയുടെ മണ്ണിനെയാണ് - ഇതാണ് ഒരു കവിതയിലെ ആശയം.

പഠിപ്പ് തുടരാൻ വേണ്ടി 1905ൽ അദ്ദേഹം യൂറോപ്പിലേക്കുപോയി. കേംബ്രിഡ്ജിൽ വെച്ച് പാശ്ചാത്യദർശനങ്ങളുമായി ഇടപഴകാൻ അദ്ദേഹത്തിന് ധാരാളം സൗകര്യം ലഭിച്ചു. എന്നാൽ, ഇസ്ലാമികദർശനത്തിലും ഇസ്ലാമിക സംസ്ക്കാരത്തിലുമാണ് അദ്ദേഹം കൂടുതൽ ശ്രദ്ധിച്ചത്. മ്യൂനിക്കിൽ നിന്ന് ഡോക്ടറേറ്റ് ബിരുദം നേടാൻ വേണ്ടി അദ്ദേഹം തയ്യാറാക്കിയ പ്രബന്ധം പേർസ്യൻ സാഹിത്യത്തിലെ നിഗൂഢതാവാദത്തെക്കുറിച്ചുള്ളതായിരുന്നു. 1908ൽ അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയിലേക്കു മടങ്ങി. 1938ൽ മരിക്കുന്നതുവരെ സൃഷ്ടിപരമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾ തുടർന്നു. അതോടൊപ്പം തന്നെ മുസ്ലീങ്ങളെ കൂടുതൽ ഉൽബുദ്ധരാക്കാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങളും നടത്തി.

കർമമാണ് ജീവിതം

യൂറോപ്പിലായിരുന്ന കാലത്ത് മൂന്നു കാര്യങ്ങളാണ് ഇഖ്ബാലിന്റെ ശ്രദ്ധയെ ആകർഷിച്ചത് എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ഒന്നാമത്, ജനങ്ങളുടെ കർമകുശലത; ആലസ്യം കൂടാതെ പ്രവൃത്തിയെടുക്കാനുള്ള സന്നദ്ധത. രണ്ടാമത്, പുരോഗതിക്കാവശ്യമായ അനുകൂലസാഹചര്യങ്ങളും അവസരങ്ങളും. അവസരങ്ങളുപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് സദാ കർമനിരതരായി എല്ലാത്തരം പ്രതിബന്ധങ്ങളെയും തട്ടിത്തകർത്തുകൊണ്ടു മുന്നോട്ടു പോകാൻ വെമ്പൽ കൊള്ളുന്ന ജനങ്ങളെയാണ് ഇഖ്ബാൽ യൂറോപ്പിൽ കണ്ടത്. മൂന്നാമത്തേത്, അത്രയധികം ആകർഷകമായി തോന്നിയില്ല: സയൻസിന്റെ വളർച്ചയുടെ ഫലമായി സുഖഭോഗങ്ങളുടെ ഉപാധികൾ ഇന്ത്യക്കാർക്ക് അനുമാനിക്കാൻ പോലും വയ്യാത്തവിധം അത്രയധികം വർധിച്ചിരിക്കുന്നു; പക്ഷേ, ഹൃദയം വികസിച്ചിട്ടില്ല. അതിന്റെ ഫലമായി

വ്യക്തികൾക്കിടയിലും രാഷ്ട്രങ്ങൾക്കിടയിലും ഇടവിടാത്ത മത്സരങ്ങ ളുണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഇക്കാര്യത്തിൽ ഇന്ത്യ യൂറോപ്പിനെ അനു കരിക്കുന്നത് ആപൽക്കരമായിരിക്കുമെന്ന് ഇഖ്ബാലിനു തോന്നി.

യൂറോപ്പിലുണ്ടായ ഈ അനുഭവങ്ങൾ ഇഖ്ബാലിന്റെ കവിതകളിൽ ധാരാളം പ്രതിഫലിച്ചു. കർമനിരതരാവാനും തടസ്സങ്ങളെ തട്ടിത്തകർത്തു കൊണ്ട് മുന്നേറാനും ജനങ്ങളെ ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്ന ഒട്ടനവധി കവിത കൾ അദ്ദേഹം രചിക്കുകയുണ്ടായി. ആപത്തുകളെ ഭയപ്പെടുന്നതാണ് ഏറ്റവും വലിയ പരാജയം. കർമത്തേക്കാൾ മഹത്തായ മറ്റൊരു തത്വ ശാസ്ത്രമില്ല. കർമമാർഗമാണ് ഇസ്ലാമിന്റെ മൗലികതത്വം എന്ന് ഇഖ്ബാൽ അവകാശപ്പെട്ടു. വൈരാഗ്യം, സമാധി, സന്യാസം മുതലായ തത്വങ്ങൾ പിന്നീട് സൂഫികളാണ് പ്രചരിപ്പിച്ചത്. അവ ഇസ്ലാമികതത്വ ങ്ങൾക്കെതിരാണ്. ലൗകികപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നിന്ന് ഒഴിഞ്ഞുമാറുകയും ജീവിതത്തിന്റെ നേരെ നിഷേധാത്മകമായ ഒരു ഭാവം കൈക്കൊള്ളു കയും ചെയ്ത സൂഫികളെ അദ്ദേഹം കഠിനമായി ആക്ഷേപിച്ചു. “നിഗൂ ഢതാവാദികളായ കവികൾ കർമശേഷിയെ നശിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു” എന്ന് അദ്ദേഹം ആവലാതിപ്പെട്ടു. മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സത്ത ഒരു വ്യാമോഹമ ല്ലെന്നും അതൊരു യാഥാർഥ്യമാണെന്നുമുള്ള അറിവിനെ ആശ്രയിച്ചാണ് കർമശേഷി നിലകൊള്ളുന്നത്. കർമമാണ് ജീവിതം. കർമരാഹിത്യം മര ണമത്രേ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഒരു കവിതയുടെ സാരാംശം ഇങ്ങനെയാണ്:

“ജീവിതത്തിന്റെ ഓജസ്സ് കർമത്തിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നു;
സൃഷ്ടിയിൽ ആനന്ദിക്കുക: അതാണ് ജീവിതനിയമം.
എഴുന്നേൽക്കുക, ഒരു പുതുലോകം കെട്ടിപ്പടുക്കുക!
തീജ്വാലകൾകൊണ്ട് നീ നിന്നെത്തന്നെ മൂടുക;
ഒരു അബ്രഹാമാവുക!
നിന്റെ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളെ അനുകൂലിക്കാത്ത ഈ ലോകത്തിനു
വഴങ്ങുന്നത്
യുദ്ധരംഗത്തുവെച്ച് ആയുധം വലിച്ചെറിയലാണ്.
ഉറച്ച സ്വഭാവമുള്ളവനും തന്നെത്താൻ കീഴടക്കിയവനുമായ
മനുഷ്യൻ
തന്റെ മുമ്പിൽ വിധി മുട്ടുകുത്തുന്നതുകാണും.
ലോകം അവന്റെ ഇഷ്ടത്തിനു വഴങ്ങുന്നില്ലെങ്കിൽ
അവൻ സ്വർഗത്തോടു യുദ്ധം വെട്ടാനൊരുമ്പെടും.
പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അസ്തിവാരങ്ങളെ അവൻ കിളച്ചു മറിക്കും;
എന്നിട്ട് അതിന്റെ അണുക്കളെ ഒരു പുതിയ മൂശയിൽ
വാർത്തെടുക്കും.

സ്വന്തം ഓജസ്സുകൊണ്ട് അവൻ തന്റെ ഹിതാനുവർത്തിയായ ഒരു പുതിയ ലോകത്തെ സൃഷ്ടിക്കും."

വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തിന്റെ വികാസം

"പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്മാവിൽ വിലയം പ്രാപിക്കലാണ് മനുഷ്യന്റെ അന്തിമലക്ഷ്യവും അവന്റെ മോക്ഷവും" എന്നാണ് സൂഫികൾ ഉൽബോധിപ്പിച്ചിരുന്നത്. ഇഖ്ബാൽ ഈ അഭിപ്രായത്തോടു യോജിച്ചില്ല. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തെ വികസിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നവർ ദൈവത്തിൽ ലയിക്കുകയില്ല, ദൈവത്തെ തങ്ങളിൽ ലയിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുക. അവർ തങ്ങളുടെ ഇച്ഛാശക്തിയെ ദൈവത്തിനു സമർപ്പിക്കുകയല്ല, ദൈവത്തിന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയെ തങ്ങളുടേതിലേക്ക് ആവാഹിക്കുകയാണ് ചെയ്യുക. ടാഗോറിനെപ്പോലെ തന്നെ ഇഖ്ബാലും വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തെ പരമാവധി വികസിപ്പിക്കുക എന്നതാണ് ഏറ്റവും മഹത്തായ ജീവിതലക്ഷ്യം എന്നു വിശ്വസിച്ചു. ആത്മസ്ഥൈര്യത്തിലൂടെയും വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തിന്റെ വികാസത്തിലൂടെയും മാത്രമേ മനുഷ്യന് ശക്തനും സ്വതന്ത്രനുമാകാൻ കഴിയൂ എന്ന് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. ഈ ആശയവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം 'ഖുദി'യെപ്പറ്റിയുള്ള തന്റെ സിദ്ധാന്തം ആവിഷ്ക്കരിച്ചത്. 'ഖുദി' എന്ന പദത്തിന് ചില വ്യാഖ്യാതാക്കൾ ആത്മാവ് എന്ന അർഥം കല്പിക്കാറുണ്ട്. എന്നാൽ, ഇഖ്ബാൽ മനുഷ്യന്റെ ആത്മാവിനെയും ശരീരത്തെയും വേറെ വേറെയായിട്ടല്ല, ഒന്നായിട്ടാണ് കണ്ടത്. ആത്മാവിന്റെ ഗുണങ്ങൾ തന്നെയാണ് ശരീരത്തിന്റെ ഗുണങ്ങൾ. ശരീരത്തിന്റെ ഗുണങ്ങളെ ആത്മാവിന്റെ ഗുണങ്ങളിൽ നിന്നു വേർതിരിക്കാൻ കഴിയില്ല. നിർഭയത, അഹംബോധം മുതലായ ഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ ഉൽകൃഷ്ടമായ വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യം എന്ന അർഥത്തിലാണ് ഇഖ്ബാൽ 'ഖുദി' എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നത്. വ്യക്തിയുടെ അന്തസ്സത്ത അല്ലെങ്കിൽ അഹംബോധമാണത്. തന്റെ സിദ്ധാന്തത്തെ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ വിശദീകരിക്കുന്നു:

"ജീവിതത്തെ അംഗീകരിക്കലാണ്, അതിനെ ചവിട്ടിത്തേക്കലല്ല, മനുഷ്യന്റെ ധാർമികവും മതപരവുമായ ആദർശം. ഈ ആദർശം സാക്ഷാൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നത് വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തിന്റെ വികാസത്തിലൂടെയാണ്. മറ്റുള്ളവരിൽ നിന്ന് അധികമധികം വ്യത്യസ്തനായിക്കൊണ്ട് കൂടുതൽ കൂടുതൽ താനായിത്തീരുന്നതിനാണ് വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യം എന്നുപറയുന്നത്. ഏറ്റവുമധികം വ്യത്യസ്തനായ വ്യക്തി ഈശ്വരനാണ്. അതുകൊണ്ട് മനുഷ്യൻ തന്നിലുള്ള ഈശ്വരീയ ഗുണങ്ങളെ വികസിപ്പിക്കണമെന്ന് ഖുർ-ആൻ ആജ്ഞാപിക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ ഈശ്വരനു

തുല്യനാവാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോഴാണ് അവന്റെ വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യം മറ്റുള്ള വരുടേതിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായിത്തീരുന്നത്. വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തിന്റെ വികാസത്തിന്റെ പരമസ്ഥാനമാണ് ഖുദി. ആ സ്ഥാനത്തെത്തുന്ന മനു ഷ്യന് തനിക്കു സമനായി താൻ മാത്രമേയുണ്ടാവൂ. ഈശ്വരന്റെ എത്ര ത്തോളമടുത്തെത്തുന്നുവോ അത്രത്തോളം അവൻ ശ്രേഷ്ഠനും മഹാ നുമായിത്തീരുന്നു. ഒടുവിലൊരു ദിവസം അവൻ ഈശ്വരനിൽ ലയിക്കു മെന്നല്ല ഇതിന്നർഥം; നേരെമറിച്ച്, സമയമെത്തിയാൽ അവൻ ഈശ്വ രനെ തന്നിൽ ലയിപ്പിക്കുമെന്നാണ്. യഥാർഥ മനുഷ്യനിൽ ഭൗതികപ ദാർഥം മാത്രമല്ല ഈശ്വരനും അന്തർലയിച്ചു കിടക്കുന്നു."[1]

പ്രതിബന്ധങ്ങളെ തട്ടിത്തകർത്തുകൊണ്ട് പുരോഗതിയിലേക്കു മുന്നേറാനുള്ള അദമ്യമായ ഇച്ഛയാണ് ജീവിതത്തിന്റെ മുഖ്യമായ ലക്ഷണം എന്ന് ഇഖ്ബാൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു: "എല്ലാറ്റിനെയും ആത്മ സാത്ക്കരിച്ചുകൊണ്ട് മുന്നേറലാണ് ജീവിതം." ഈ പ്രയാണത്തിൽ എല്ലാ തടസ്സങ്ങളും നീക്കം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. ജീവിതത്തിന്റെ രണ്ടാമത്തെ ലക്ഷണം "ആഗ്രഹങ്ങളെയും ആദർശങ്ങളെയും തുടർച്ചയായി സൃഷ്ടി ച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയെന്നതാണ്". ഒരഭിലാഷം സാധിത പ്രായമാകു മ്പോൾ പുതിയൊരഭിലാഷം ജന്മമെടുക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ഒന്നിനുശേഷം മറ്റൊന്നായി സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്ന ആഗ്രഹാഭിലാഷങ്ങളെ പൂർത്തീകരിച്ചു കൊണ്ടാണ് മനുഷ്യൻ പടിപടിയായി ലക്ഷ്യത്തിലേക്ക് നീങ്ങുന്നത്. "മനു ഷ്യന്റെ അഹംബോധം എല്ലാ മാർഗതടസ്സങ്ങളെയും നീക്കം ചെയ്തു കൊണ്ട് സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രാപിക്കുന്നു. അത് ഭാഗികമായി സ്വതന്ത്രമാണ്, ഭാഗികമായി പരതന്ത്രവും. ഏറ്റവും സ്വതന്ത്രനായ വ്യക്തിയെ - ഈശ്വ രനെ - സമീപിക്കുമ്പോൾ അത് പരിപൂർണസ്വാതന്ത്ര്യം നേടുന്നു."[2]

വ്യക്തിയും സമൂഹവും

ഇഖ്ബാലിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യം വികസിക്കു ന്നത് ശൂന്യമായ ഏകാന്തതയിലോ തപസ്വിയുടെ ഗുഹയിലോ അല്ല, സമുദായമധ്യത്തിലാണ്. "വ്യക്തി സമൂഹവുമായി ബന്ധിക്കപ്പെടുന്നത് ഒരനുഗ്രഹമാണ്; സമുദായത്തിനുള്ളിലാണ് അവന്റെ മൂല്യം പൂർണത പ്രാപിക്കുന്നത്" എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു. ബാഹ്യലോകവുമായുള്ള നിര ന്തര സമരത്തിലൂടെയാണ് ആന്തരികസത്ത പുഷ്ടിപ്പെടുന്നത്. ഈ പ്രക്രി യയിലൂടെയാണ് വ്യക്തിയുടെ അഹംബോധം കൂടുതൽ കൂടുതൽ സ്വത ന്ത്രമാവുകയും പരിപൂർണസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പ്രതീകമായ ദൈവത്തോ

1. Iqbal: The Secrets of the Self.
2. Ibid.

ടടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യ ത്തിന്റെ വികാസം ബാഹ്യപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വികാസവുമായി ബന്ധപ്പെ ട്ടിരിക്കുന്നു: "തന്റെ സ്വന്തം ഭാഗധേയത്തിന്റെ ചുറ്റുമുള്ള ലോകത്തിന്റെ യെന്നപോലെ മുഴുവൻ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും അഗാധങ്ങളായ അഭിലാ ഷങ്ങളിൽ മനുഷ്യൻ പങ്കെടുക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഇതു ചിലപ്പോൾ പ്രപ ഞ്ചത്തിന്റെ ശക്തികൾക്ക് സ്വയം വഴങ്ങിക്കൊടുത്തുകൊണ്ടായിരിക്കും; മറ്റു ചിലപ്പോൾ സർവശക്തിയുമുപയോഗിച്ച് പ്രാപഞ്ചികശക്തികളെ സ്വന്തം ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കും ഉദ്ദേശ്യങ്ങൾക്കും യോജിച്ചവിധം രൂപപ്പെടുത്തി ക്കൊണ്ടാവും. പുരോഗമനപരമായ ഈ പരിവർത്തനപ്രക്രിയയിൽ, മനു ഷ്യൻ മുൻകൈയെടുക്കുകയാണെങ്കിൽ, ഈശ്വരൻ അവന്റെ സഹപ്ര വർത്തകനായിത്തീരും. മനുഷ്യർ തങ്ങൾക്കുള്ളിലുള്ളത് മാറ്റിമറിക്കുന്ന തുവരെ ഈശ്വരൻ അവരുടെ സാഹചര്യങ്ങളിൽ മാറ്റം വരുത്തുകയില്ല എന്നു തീർച്ചയാണ്."[3]

അഹംബോധം അല്ലെങ്കിൽ വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യം ആണ് ഇഖ്ബാ ലിന്റെ തത്വശാസ്ത്രത്തിലെ കേന്ദ്രബിന്ദു. പക്ഷേ, വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യം ബാഹ്യസാഹചര്യങ്ങളിലും വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തിലും സ്വാധീനം ചെലു ത്തുന്നു. ഈ കർമപ്രതികർമങ്ങളിലൂടെയാണ് വ്യക്തിയുടെ അന്തസ്സത്ത വികസിക്കുന്നത്.

ഏതെങ്കിലും ദിവ്യശക്തി "മുൻകൂട്ടി നിർണയിച്ച പരിപാടിയുടെ ഐഹികമായ നിർവഹണമാണ് പ്രപഞ്ചം" എന്നും മറ്റുമുള്ള വാദങ്ങളെ ഇഖ്ബാൽ തിരസ്ക്കരിക്കുന്നു. "സ്വതന്ത്രമായും ക്രിയാത്മകമായും ചലി ച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന" ഒന്നാണ് പ്രപഞ്ചം എന്ന് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവി ക്കുന്നു. അഹംബോധമെന്നപോലെ പ്രപഞ്ചവും നിരന്തരമായ ചലന ത്തിനും പരിണാമത്തിനും വിധേയമാണ്. രണ്ടും കർമോന്മുഖമാണ്. പക്ഷേ, പ്രപഞ്ചത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ വിശകലനത്തിന് ആത്മീയവാദ ത്തിന്റെ മൂടുപടമുണ്ട്. എന്തെന്നാൽ, ഇഖ്ബാലിന്റെ പ്രപഞ്ചസങ്കല്പം പരമമായ അഹത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കല്പവുമായി കെട്ടുപിണഞ്ഞിരി ക്കുന്നു. "പരമമായ 'അഹം' പരിമേയങ്ങളായ എല്ലാ 'അഹ'ങ്ങളെയും, അവയുടെ അസ്തിത്വത്തെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടുതന്നെ, തന്നിൽ ഉൾക്കൊള്ളിക്കുന്നു." പരിപൂർണത പ്രാപിച്ച വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തി നാണ് ഇഖ്ബാൽ 'പരമമായ അഹം' എന്നു പറയുന്നത്. സർവജ്ഞത, സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള കഴിവ് മുതലായവയാണ് അതിന്റെ ഗുണങ്ങൾ. വ്യക്തി വൈശിഷ്ട്യം പരിപൂർണത പ്രാപിക്കുമ്പോൾ പോലും അത് 'പരമമായ അഹ'ത്തിൽ ചെന്നു ലയിക്കുകയില്ല എന്നും വ്യക്തിത്വം നഷ്ടപ്പെടാതെ നിലനിൽക്കുമെന്നും ഇഖ്ബാൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

3. Ibid, P. 16.

'പരമമായ അഹം' തുടങ്ങിയ സങ്കല്പങ്ങളെ മാത്രമല്ല കല, സാഹിത്യം മുതലായവയെയും പരിപൂർണതയിലേക്കുള്ള വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തിന്റെ പുരോഗതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഇഖ്ബാൽ പരിശോധിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

"ജീവിതമാണ് എല്ലാ മാനുഷിക പ്രവർത്തനങ്ങളുടെയും അന്തിമ ലക്ഷ്യം – ശ്രേഷ്ഠവും സുശക്തവും ആഹ്ലാദമയവുമായ ജീവിതം. എല്ലാ മാനുഷിക കലകളും ഈ അന്തിമലക്ഷ്യത്തിനു വിധേയമായിരിക്കണം. ജീവൻ നൽകാനുള്ള കഴിവിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് അവയുടെ മൂല്യം നിർണയിക്കപ്പെടേണ്ടത്. നമ്മിലുറങ്ങിക്കിടക്കുന്ന ഇച്ഛാശക്തിയെ ഉണർത്തുകയും ജീവിതത്തിലെ പരീക്ഷണങ്ങളെ പൗരുഷത്തോടെ നേരിടാനാവശ്യമായ മനക്കരുത്തുണ്ടാക്കിത്തരികയും ചെയ്യുന്ന കലയാണ് ഏറ്റവും ഉന്നതമായ കല. മയക്കം പിടിപ്പിക്കുകയും യാതൊന്നിന്റെ മേൽ വിജയം നേടുന്നതിനെയാണോ ജീവിതം ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത് ആ യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ നേർക്ക് കണ്ണടയ്ക്കാൻ നമ്മെ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന എല്ലാ കലകളും ക്ഷയത്തിന്റെയും മരണത്തിന്റെയും സന്ദേശങ്ങളാണ്. അവീൻ തിന്നുന്ന ഏർപ്പാട് കലയിൽ പാടില്ല. കല കലയ്ക്കു വേണ്ടി എന്ന സിദ്ധാന്തം നമ്മെ ജീവിതത്തിൽ നിന്നും ശക്തിയിൽ നിന്നും വഴിതെറ്റിച്ചുകൊണ്ടു പോകാനുള്ള അധഃപതനത്തിന്റെ കണ്ടുപിടിത്തമാണ്."

സ്നേഹത്തിന്റെ ശക്തി

പരിപൂർണ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്ന ലക്ഷ്യത്തിലേക്കുള്ള പ്രയാണത്തിൽ കലയും സാഹിത്യവും മാത്രമല്ല, സ്നേഹം, ധീരത, സഹനശക്തി, നിയമാനുസൃതമായ സമ്പാദ്യം കൊണ്ടു മാത്രമുള്ള ജീവിതം, സൃഷ്ടിപരങ്ങളായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ പങ്കെടുക്കൽ മുതലായ വ്യക്തിപരമായ ഗുണങ്ങളും ആവശ്യമാണ്. ഇവയെല്ലാം വ്യക്തിയുടെ ആന്തരികസത്തയെ പുഷ്ടിപ്പെടുത്താൻ സഹായിക്കുന്ന ഘടകങ്ങളാണെന്ന് ഇഖ്ബാൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. "സൂര്യനെയും നക്ഷത്രങ്ങളെയും കീഴടക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്നവൻ ആദ്യമായി ധർമത്തിന്റെ കല്പനയനുസരിക്കണ"മെന്നും "തന്നെത്താൻ കീഴടക്കാൻ കഴിയാത്തവൻ മറ്റുള്ളവരുടെ അടിമയായിത്തീരു"മെന്നും അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. സ്നേഹത്തിനാണ് അദ്ദേഹം ഏറ്റവും വലിയ പ്രാധാന്യം നൽകുന്നത്. കാരണം, പ്രപഞ്ചത്തെ നിലനിർത്തുന്ന ചൈതന്യമാണ് സ്നേഹം. മറ്റു മനുഷ്യരുമായുള്ള സൗഹാർദ്ദബന്ധങ്ങളെ ശക്തിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് വ്യക്തി തന്റെ ആന്തരികസത്തയെ പുഷ്ടിപ്പെടുത്തുന്നത്. വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തെ സാഫല്യത്തിലേക്ക് ഉയർത്തുന്നത് സ്നേഹമാണ്. സ്നേഹം വ്യക്തി വൈശിഷ്ട്യത്തെ ഉറ

പ്പിക്കുന്നു; അതിന്റെ ശക്തി ലോകത്തെ മുഴുവൻ ഭരിക്കുന്നു." നിക്കൾസ ന്നയച്ച ഒരു കത്തിൽ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ എഴുതി: "ഈ വാക്ക് ഞാനുപ യോഗിക്കുന്നത് വളരെ വ്യാപകമായ അർഥത്തിലാണ്. മറ്റുള്ളവരെ ആത്മ സാത്ക്കരിക്കുക, അല്ലെങ്കിൽ തന്നിൽ ലയിപ്പിക്കുക എന്നതാണിതിന്റെ അർഥം. ആദർശങ്ങളും മൂല്യങ്ങളും സൃഷ്ടിക്കുക, അവയെ സഫലമാ ക്കാൻ വേണ്ടി പ്രയത്നിക്കുക – ഇതാണ് അതിന്റെ ഏറ്റവും മഹത്തായ രൂപം. സ്നേഹിക്കുന്നവനെയും സ്നേഹിക്കപ്പെടുന്ന ആളെയും അത് വ്യക്തിത്വമുള്ളവരാക്കിമാറ്റുന്നു. രണ്ടുപേരും മറ്റുള്ളവരിൽ നിന്ന് ഭിന്ന രായിത്തീരുന്നു. ഏറ്റവും അനന്യമായ വ്യക്തിത്വത്തെ (അതായത് ഈശ്വ രനെ) പ്രാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നവന്റെ വ്യക്തിത്വവും അനന്യമായിത്തീ രുന്നു."

സ്നേഹം വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തെ പുഷ്ടിപ്പെടുത്തുക മാത്രമല്ല, സൃഷ്ടിപരമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് പ്രചോദനം നൽകുക കൂടി ചെയ്യുന്നു എന്ന് ഇഖ്ബാൽ കരുതുന്നു. സൃഷ്ടിപരമായ പ്രവർത്തനങ്ങ ളാണ് ജീവിതത്തിന് അർഥവും ലക്ഷ്യവും നൽകുന്നത്. സൃഷ്ടിപരമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെയാണ് പൂർണതയുടെ മാർഗതടസ്സങ്ങൾ നീക്കം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. തിന്മയും അധർമവുമാണ് ഏറ്റവും വലിയ പ്രതിബ ന്ധങ്ങൾ. അതുകൊണ്ട് തിന്മയ്ക്കും അധർമത്തിനുമെതിരായ സമര ങ്ങൾക്ക് വമ്പിച്ച പ്രാധാന്യമുണ്ട്. തിന്മയും അധർമവും പല രൂപങ്ങളും ധരിക്കാറുണ്ട്. കോളണി മേധാവികളും ജന്മികളും മുതലാളികളും നട ത്തുന്ന ചൂഷണങ്ങൾ തിന്മകളാണ്. ശക്തൻ അശക്തനെ മർദിക്കുന്നതു തിന്മയാണ്. ഇത്തരം തിന്മകൾക്കെതിരായി പോരാടാൻ ഇഖ്ബാൽ ഉൽബോധനം ചെയ്യുന്നു. ഒരു കവിതയിൽ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ എഴുതി:

"മുതലാളി തൊഴിലാളികളുടെ രക്തധമനികളിൽ നിന്ന് തനിക്കു വേണ്ടി മിഴിവുറ്റ മാണിക്യക്കല്ല് നിർമിക്കുന്നു;

ജന്മിയുടെ മർദനം ഗ്രാമീണരുടെ വയലുകളെ കൊള്ളയടിച്ചു നശി പ്പിക്കുന്നു;

വിപ്ലവം!"

മതവും സാമൂഹ്യപരിവർത്തനവും

സാമ്രാജ്യത്വവും സങ്കുചിതദേശീയവാദവും "നമ്മുടെ സ്വർഗം കവർന്നെടുക്കു"കയും സാഹോദര്യത്തെ നശിപ്പിക്കുകയും യുദ്ധത്തിന്റെ വിത്തുകൾ വിതയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്ന് അദ്ദേഹം തുറന്നുപറഞ്ഞു. രാജ്യത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടി പോരാടാൻ അദ്ദേഹം യുവാ ക്കളെ ഉൽബോധിപ്പിച്ചു.

“സ്വതന്ത്രമനുഷ്യന്റെ രക്തധമനികൾ ഇരുമ്പുധമനികൾ പോലെ ഉറപ്പുള്ളവയാണ്;

പരതന്ത്രന്റേതാകട്ടെ, മുന്തിരിവള്ളികൾപോലെ ദുർബലങ്ങളാണ്”.

വീണ്ടും മറ്റൊരു കവിതയിൽ:

“നിനക്ക് നിന്റെ സ്വന്തം മുന്തിരികളിൽ നിന്ന് തെളിഞ്ഞ മുന്തിരിച്ചാറു കുടിക്കണമെങ്കിൽ,

നിന്റെ ഭൂമിയിൽ നിനക്ക് അധികാരമുണ്ടായേ തീരൂ”.

ഇഖ്ബാലിന്റെ ചില കവിതകളിൽ സോഷ്യലിസ്റ്റാശയങ്ങൾ വ്യക്തമായി പ്രതിഫലിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു കാണാം. “ഞാൻ ഏതെങ്കിലും മുസ്ലീംരാജ്യത്തിന്റെ സർവാധിപതിയായാൽ ആദ്യമായി ചെയ്യുക ഒരു സോഷ്യലിസ്റ്റ് സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥ സ്ഥാപിക്കുകയായിരിക്കും” എന്ന് ഒരിക്കൽ അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി. നിലവിലുള്ള മർദനാദിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ മാറ്റിമറിക്കാനുള്ള പ്രയത്നത്തിലൂടെ മാത്രമേ മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യം പുഷ്ടിപ്പെടുകയുള്ളു എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിശ്വാസം. ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങൾ അടിമത്തത്തിലും ചൂഷണത്തിലും കിടന്നു ശ്വാസം മുട്ടുന്ന ഒരു സാഹചര്യത്തിൽ ദുഃഖം കർമഫലമാണെന്ന ന്യായം പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ദരിദ്രന്മാരോട് സംതൃപ്തരും നിശ്ചേഷ്ടരുമായിരിക്കാൻ ഉപദേശിക്കുന്ന മതം മനുഷ്യന്റെ പുരോഗതിക്ക് തടസ്സമാണെന്ന് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ അസംതൃപ്തിയും അസ്വസ്ഥതയുമാണ് പൗരുഷത്തിന്റെ ലക്ഷണങ്ങൾ. എന്തെന്നാൽ, സംതൃപ്തി കർമോന്മുഖതയെ മന്ദീഭവിപ്പിക്കുകയും അങ്ങനെ മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സത്തയെ മരവിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഇസ്ലാമിക നവോത്ഥാനത്തിന്റെ കവി

ഇഖ്ബാൽ പലപ്പോഴും മതഭക്തനായ ഒരു മുസ്ലീമിന്റെ ഭാഷയിലാണ് സംസാരിച്ചത്. മുസ്ലീങ്ങളെ പട്ടിണിയിൽ നിന്നും അജ്ഞതയിൽ നിന്നും മോചിപ്പിക്കുക എന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. പാശ്ചാത്യനാടുകളിലെ ഭൗതികവും സാംസ്കാരികവുമായ പുരോഗതിയും അഭൂതപൂർവ്വങ്ങളായ പരിവർത്തനങ്ങളും ശ്രദ്ധിക്കാൻ അദ്ദേഹം മുസ്ലീങ്ങളോടഭ്യർഥിച്ചു. അദ്ദേഹം എഴുതി:

“നമ്മൾ നൂറ്റാണ്ടുകളായി ബൗദ്ധികമായ ജാഡ്യത്തിൽ മയങ്ങിക്കിടന്നപ്പോൾ ഇസ്ലാമിന്റെ ദാർശനികന്മാർക്കും ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർക്കും അതീവതാല്പര്യമുണ്ടായിരുന്ന അതേ പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ച് യൂറോപ്പ് ഗൗരവമായി ചിന്തിക്കുകയായിരുന്നു. ദൈവശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മധ്യ

കാലത്തെ ചിന്താഗതികൾ മുഴുമിക്കപ്പെട്ടതിനുശേഷം മനുഷ്യന്റെ ചിന്താമണ്ഡലത്തിലും അനുഭവങ്ങളിലും അളവറ്റ പുരോഗതിയുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. മനുഷ്യന്റെ ശക്തി പ്രകൃതിയിലേക്കു വ്യാപിച്ചതോടുകൂടി അവന് തന്റെ ചുറ്റുപാടുകളുടെ ശക്തികളെ കീഴടക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു പുതിയ ബോധവും ഒരു പുതിയ വിശ്വാസവും കൈവന്നിട്ടുണ്ട്. പുതിയ വീക്ഷണഗതികൾ ഉയർന്നുവന്നിരിക്കുന്നു. പഴയ പ്രശ്നങ്ങൾ പുതിയ അനുഭവങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ പുനഃപരിശോധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പുതിയ പ്രശ്നങ്ങൾ തലപൊക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യന്റെ ബുദ്ധിശക്തി അതിന്റെ അടിസ്ഥാന ഘടകങ്ങളായ സ്ഥലം, കാലം, കാര്യകാരണബന്ധം എന്നിവയെ കവച്ചു കടന്നിരിക്കുന്നു എന്നു തോന്നിപ്പോകുന്നു. ശാസ്ത്രീയചിന്തയുടെ അഭിവൃദ്ധിയുടെ ഫലമായി ഗ്രാഹ്യതയെക്കുറിച്ചുള്ള നമ്മുടെ സങ്കല്പങ്ങൾക്കുപോലും മാറ്റം സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു.”

പക്ഷേ, ആധുനികമനുഷ്യനെ നേരിടുന്ന എല്ലാ പ്രശ്നങ്ങൾക്കുമുള്ള യഥാർഥപരിഹാരം മതമാണെന്ന് ഇഖ്ബാൽ വിശ്വസിച്ചു. മതമെന്നു വെച്ചാൽ ഇസ്ലാംമതമെന്നും. ഇസ്ലാം മതത്തെ മുറുക്കിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ടു തന്നെ ആധുനികപരിഷ്ക്കാരങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാനും ആധുനികമായ ജീവിതം നയിക്കാനും കഴിയുമെന്ന് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. മറ്റൊരു വിധം പറഞ്ഞാൽ, മതത്തെയും വ്യവസായവൽക്കരണത്തിന്റെ ഫലമായി പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിലുണ്ടായ പരിഷ്ക്കാരങ്ങളെയും കൂട്ടിയിണക്കാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്. അദ്ദേഹം എഴുതി:

“അനിയന്ത്രിതമായ വ്യക്തിവാദത്തോടുകൂടിയ ആധുനികപാശ്ചാത്യ മുതലാളിത്തത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ ഏഷ്യക്ക് സാധ്യമല്ല. നിങ്ങൾ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന മതം (അതായത് ഇസ്ലാം) വ്യക്തിയുടെ മൂല്യത്തെ അംഗീകരിക്കുകയും അവന്റെ സർവസ്വവും മനുഷ്യന്റെയും ദൈവത്തിന്റെയും സേവനത്തിനായി നീക്കിവെക്കാൻ അവനെ അഭ്യസിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതിന്റെ സാധ്യതകൾ ഇനിയും അവസാനിച്ചിട്ടില്ല. ജാതിയെയോ വർണത്തെയോ സമ്പാദിക്കപ്പെടുന്ന ഡിവിഡന്റിനെയോ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടല്ല, ജീവിതത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട്, മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹ്യപദവി നിർണയിക്കുന്ന ഒരു പുതിയ ലോകം - ദരിദ്രവർഗക്കാർ ധനികവർഗക്കാരുടെ മേൽ നികുതി ചുമത്തുന്ന, മനുഷ്യസമുദായം വയറുകളുടെ സമത്വത്തിനു പകരം ചേതനയുടെ സമത്വത്തിന്മേൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന, അയിത്തക്കാരന് രാജാവിന്റെ മകളെ വിവാഹം കഴിക്കാവുന്ന സ്വകാര്യസ്വത്തുടമസമ്പ്രദായം ട്രസ്റ്റുകളുടെ രൂപത്തിൽ മാത്രം നിലനിൽക്കുന്ന, യഥാർഥ സ്വത്തുൽപ്പാദകന്റെ

മേൽ ആധിപത്യം വഹിക്കാൻ കഴിയത്തക്കവണ്ണം കടന്നുകൂടാൻ മൂല ധനത്തെ അനുവദിക്കാത്ത, ഒരു പുതിയലോകം - കെട്ടിപ്പടുക്കാൻ ഇസ്ലാം മതത്തിന് ഇപ്പോഴും കഴിവുണ്ട്. പക്ഷേ, നിങ്ങളുടെ മതത്തിന്റെ ഈ മഹത്തായ ആദർശത്തെ മതപണ്ഡിതന്മാരുടെയും നീതിജ്ഞന്മാരു ടെയും മധ്യകാലവ്യാമോഹങ്ങളിൽ നിന്നു മോചിപ്പിക്കേണ്ടതുണ്ട്."[4]

വിഭജനത്തിന്റെ വക്താവ്

മുസ്ലീങ്ങളെ ഉദ്ദേശിച്ചുകൊണ്ടുള്ളവയായിരുന്നുവെങ്കിലും ഇത്തരം ആശയങ്ങൾ ജാതിമതഭേദങ്ങളുടെ അതിർത്തിവരമ്പുകളെ ഭേദിച്ചു കൊണ്ട് ഇന്ത്യയിലെ ബുദ്ധിജീവികളെ ആകർഷിച്ചു. ഇഖ്ബാൽ ഇന്ത്യ യുടെ മഹാകവിയായി വാഴ്ത്തപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. എന്നാൽ, ഇരുപതുക ളുടെ അവസാനമായപ്പോഴേക്കും ഒരുതരം നിരാശാബോധത്തിന്റെയും നിഷ്ഫലതാബോധത്തിന്റെയും നിഴൽപ്പാടുകൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ വീക്ഷ ണഗതിയെ സങ്കുചിതമാക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. 1930ൽ മുസ്ലീം ലീഗിന്റെ അധ്യക്ഷനായതിനുശേഷം അദ്ദേഹം സ്പഷ്ടരൂപത്തിൽ തന്നെ ഇസ്ലാ മിന്റെ വക്താവായിത്തീർന്നു. കഴിയുന്നേടത്തോളം രാജ്യങ്ങളിൽ ഇസ്ലാ മിന്റെ ഭരണം സ്ഥാപിക്കുകയും ഇസ്ലാമിക രാഷ്ട്രങ്ങളെയെല്ലാം ഒരേ ആദർശത്തിന്റെ തണലിൽ യോജിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നതായി ത്തീർന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. അദ്ദേഹമാണ് മുസ്ലീം ലീഗിന്റെ പാക്കിസ്താൻ വാദത്തിന് ദാർശനികവും ധാർമികവുമായ ഒരടിത്തറ നൽകിയത്. ഇന്ത്യയിലെ വിവിധ മതസമുദായങ്ങൾക്കിടയിൽ രഞ്ജിപ്പും സഹകരണവും വളർത്താനുള്ള എല്ലാ ശ്രമങ്ങളും പരാജയപ്പെടുകയേ യുള്ളൂ എന്ന് 1930ൽ അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. അതേ വർഷത്തിലാണ് മഹാത്മാഗാന്ധിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിനെതിരായ സിവിൽ നിയമലംഘന പ്രസ്ഥാനമാരംഭിച്ചത്. നിയമലംഘന പ്രസ്ഥാ നത്തിൽ ഇഖ്ബാൽ കണ്ടത് "നിരീശ്വരവാദപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ വിത്തുകളാണ്." അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു: "മനുഷ്യന്റെ വിശ്വാസം, അവന്റെ സംസ്ക്കാരം, അവന്റെ ചരിത്രപരമായ പാരമ്പര്യങ്ങൾ - ഇവ യാണ് യഥാർഥത്തിൽ ഗൗരവമർഹിക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾ. എന്റെ അഭിപ്രാ യത്തിൽ ഇവയ്ക്ക് വേണ്ടിയാണ് ജീവിക്കുകയും മരിക്കുകയും ചെയ്യേ ണ്ടത്. അല്ലാതെ മനുഷ്യന്റെ ചൈതന്യം താൽക്കാലികമായി മാത്രം ബന്ധപ്പെടുന്ന ഒരു തുണ്ടു ഭൂമിക്കു വേണ്ടിയല്ല." മതവിശ്വാസങ്ങളു ടെയും സംസ്ക്കാരത്തിന്റെയും കാര്യത്തിൽ മാത്രമല്ല, വംശം, ശരീര ഘടന എന്നിവയുടെ കാര്യത്തിൽ പോലും ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളും

4. Wm. Theodore de Bary: The Sources of Indian Tradition, P. 762.

വ്യത്യസ്തരാണെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിക്കാൻ തുടങ്ങി. 1937 ആയപ്പോഴേക്കും "രാജ്യത്തെ ജാതിയുടെയും മതത്തിന്റെയും ഭാഷയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ പുനർവിഭജിക്കാത്തേടത്തോളം കാലം ഇന്ത്യയിൽ സമാധാനമുണ്ടാവില്ല" എന്നദ്ദേഹം വിശ്വസിക്കാൻ തുടങ്ങി.

അങ്ങനെ ഒരുകാലത്ത് തന്റെ ദേശാഭിമാനപരങ്ങളായ ഗാനങ്ങൾകൊണ്ട് ഹിന്ദുക്കളെയും മുസ്ലീങ്ങളെയും ഒരുപോലെ ആവേശം കൊള്ളിച്ച മഹാകവി ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിനെതിരായിത്തീർന്നു. ഈശ്വരനെ തങ്ങളിൽ വിലയിപ്പിക്കാനും സമൂഹത്തെ മാറ്റിമറിച്ചുകൊണ്ട് വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തെ വളർത്താനും ജനങ്ങളോടാഹ്വാനം ചെയ്ത തത്വജ്ഞാനി ഒടുവിൽ ഹിന്ദുക്കളുടെയും മുസ്ലീങ്ങളുടെയും ശാരീരികഘടനകൾ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളുടെ കണ്ടുപിടിത്തക്കാരനായി മാറി. 'സാരേ ജഹാൻസേ അച്ഛാ ഹിന്ദോസ്താൻ ഹമാരാ' എന്നു പാടിയ കവി ഹിന്ദുക്കൾക്കും മുസ്ലീങ്ങൾക്കും ഒരിക്കലും യോജിച്ചു ജീവിക്കാൻ കഴിയില്ലെന്ന് വാദിച്ചുകൊണ്ട് ഇന്ത്യയുടെ വിഭജനത്തിനു പ്രചോദനം നൽകി.

എന്നിരിക്കിലും, ഇഖ്ബാലിന്റെ ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചും കവിതകളെക്കുറിച്ചും വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഒരു പഠനം നടത്തുമ്പോൾ അദ്ദേഹം ഭാരതീയസാഹിത്യത്തിനും ഭാരതീയചിന്തയ്ക്കും നൽകിയ വിലപിടിച്ച സംഭാവനകളും ഇന്ത്യക്കാർക്കിടയിൽ പൊതുവിലും മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രത്യേകിച്ചും ദേശാഭിമാനത്തിന്റെ സന്ദേശം പ്രചരിപ്പിക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ അദ്ദേഹം വഹിച്ച പുരോഗമനപരമായ പങ്കും അവഗണിക്കാനാവില്ല.

40. മഹാത്മാഗാന്ധി

ഒന്നാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിന്റെ അവസാനത്തോടുകൂടി ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യപ്രസ്ഥാനം ഒരു പുതിയ വഴിത്തിരിവിലെത്തി. യുദ്ധത്തിന്റെ ഫലമായുണ്ടായ അസംതൃപ്തിയും അസ്വാസ്ഥതയും, കോളനി വ്യവസ്ഥയുടെ കുഴപ്പം, ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്വത്തിനു നേരിട്ട അഭിമാനക്ഷതം, റഷ്യയിലെ സോഷ്യലിസ്റ്റ് വിപ്ലവം, ജാലിയൻവാലാബാഗിലെ കൂട്ടക്കൊലയോളമെത്തിയ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളുടെ കടുംകൈയുകൾ, ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പരന്നുപിടിച്ച സാമ്പത്തിക ക്ലേശം – ഇവയെല്ലാം ചേർന്ന് ഒരു പുതിയ രാഷ്ട്രീയാന്തരീക്ഷം സൃഷ്ടിച്ചു. ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് മോഹൻദാസ് കരംചന്ദ് ഗാന്ധി ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിലേക്ക് ഉയർന്നുവന്നത്.

ഗുജറാത്തിലെ ഒരു ചെറിയ നാട്ടുരാജ്യത്തിന്റെ പ്രധാനമന്ത്രിയായിരുന്ന കരംചന്ദ് ഗാന്ധിയുടെ ഇളയ പുത്രനായി 1869ൽ ജനിച്ച മോഹൻദാസ് ചെറുപ്രായത്തിൽ തന്നെ ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസത്തിനായി ഇംഗ്ലണ്ടിലേക്ക് അയക്കപ്പെട്ടു. ഒരു ബാരിസ്റ്ററാകാനുള്ള യോഗ്യത നേടിയതിനുശേഷം അദ്ദേഹം ഒരു വ്യാപാരസ്ഥാപനത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയായി തെക്കേ ആഫ്രിക്കയിലേക്ക് പോയി. തെക്കെ ആഫ്രിക്കയിൽ കുടിയേറിപ്പാർത്ത ഇന്ത്യക്കാർ വെള്ളക്കാരുടെ വർണവിവേചന നയത്തിൻകീഴിൽ അനുഭവിച്ചുപോന്ന മർദനങ്ങളും കഷ്ടപ്പാടുകളും അദ്ദേഹത്തെ വളരെയധികം വേദനിപ്പിച്ചു. ഏറെത്താമസിയാതെ അദ്ദേഹം രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനത്തിലേക്കിറങ്ങി. സംഘടിതമായ രീതിയിൽ മർദനങ്ങളെ നേരിടാൻ അദ്ദേഹം നാട്ടുകാരെ ഉൽബോധിപ്പിക്കുകയും അവരുടെ സമരങ്ങൾക്കു നേതൃത്വം നൽകുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആത്മാർഥതയും ധീരതയും വർണവിവേചനത്തിനെതിരായ സമരതന്ത്രങ്ങളും

അദ്ദേഹത്തെ ആഫ്രിക്കയിൽ മാത്രമല്ല, മറ്റു രാജ്യങ്ങളിലും പ്രസിദ്ധ നാക്കി. 1905ൽ ഇന്ത്യയിലേക്കു മടങ്ങിയപ്പോൾ അദ്ദേഹം ഏറ്റവും ജന സമ്മതരായ നേതാക്കളിലൊരാളായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു. 1920ൽ തില കന്റെ മരണത്തിനുശേഷം ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതൃത്വം അദ്ദേ ഹത്തിന്റെ കൈകളിലെത്തിച്ചേർന്നു.

ഗാന്ധിയും തിലകനും

യുദ്ധകാലത്ത് ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളോടനുവർത്തിക്കേണ്ട നയത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഗാന്ധിയും തിലകനും ഒരേ അഭിപ്രാ യക്കാരായിരുന്നില്ല. ബ്രിട്ടീഷുകാർ മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സിനെയും സംസ്ക്കാരത്തെയും കാത്തുരക്ഷിക്കാനാണ് യുദ്ധം ചെയ്യുന്നത് എന്നും സ്വയംഭരണത്തിനുവേണ്ടി നിലകൊള്ളുന്ന ഇന്ത്യക്കാരുടെ ഭാവി ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിനെ ആശ്രയിക്കുന്നു എന്നും അതുകൊണ്ട് ബ്രിട്ടനെ നിരുപാധികമായി സഹായിക്കേണ്ടത് ഇന്ത്യ യുടെ കടമയാണെന്നും ഗാന്ധി വാദിച്ചു. തിലകനാകട്ടെ, ഇന്ത്യക്ക് സ്വയം ഭരണമനുവദിക്കാത്ത ബ്രിട്ടനെ സഹായിക്കുന്നത് ശരിയല്ല എന്നാണഭി പ്രായപ്പെട്ടത്.

1920 ജനുവരിയിൽ തിലകനും ഗാന്ധിയും തമ്മിലുണ്ടായ ഒരു വാദ പ്രതിവാദം അവരുടെ വീക്ഷണഗതികളിലുള്ള വ്യത്യാസം കൂടുതൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. രാഷ്ട്രീയകാര്യങ്ങളിൽ ഏതു മാർഗമുപയോഗിച്ചാലും തെറ്റില്ലെന്നാണ് തിലകന്റെ അഭിപ്രായം എന്ന് ഗാന്ധി 'യങ്ങ് ഇന്ത്യ' എന്ന തന്റെ പത്രത്തിൽ എഴുതുകയുണ്ടായി. ഈ വിമർശനത്തിനു മറു പടിയായി 'അക്കോധേന ജിനേ കോധം' എന്ന ബുദ്ധന്റെ തത്വത്തെ ക്കാളധികം 'യേ യഥാ മാം പ്രപദ്യന്തേ താംസ്തഥൈവ ഭജാമ്യഹം' എന്ന ശ്രീകൃഷ്ണന്റെ തത്വത്തെയാണ് താനിഷ്ടപ്പെടുന്നത് എന്ന് തില കൻ പ്രസ്താവിച്ചു. ബുദ്ധന്റെയും ശ്രീകൃഷ്ണന്റെയും തത്വങ്ങളിൽ യാതൊരു വൈരുധ്യവുമില്ലെന്നും ക്രോധത്തെ അക്രോധം കൊണ്ടു ജയി ക്കണമെന്നാണ് ഭഗവദ്ഗീതയും ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്നത് എന്നുമായിരുന്നു ഗാന്ധിയുടെ അഭിപ്രായം. 'ശഠം പ്രതി ശാഠ്യം' എന്ന തിലകന്റെ മുദ്രാ വാക്യം ആപൽക്കരമാണെന്നും അതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് 'ശഠം പ്രത്യപി സത്യം' എന്ന നിയമമാണ് അനുസരിക്കേണ്ടത് എന്നും അദ്ദേഹം ഊന്നി പ്പറഞ്ഞു.

എന്നാൽ, 1920 ആഗസ്റ്റ് 1-ന് തിലകൻ മരണം പ്രാപിച്ചതിനു ശേഷം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യനെന്ന നിലയ്ക്കാണ് ഗാന്ധി സ്വാതന്ത്ര്യപ്രസ്ഥാ നത്തിന്റെ നേതൃത്വം ഏറ്റെടുത്തത്. അദ്ദേഹം എഴുതി: "നിലവിലുള്ള ഭരണക്രമത്തിന്റെ ദോഷം തിലകനെക്കാളധികം മനസ്സിലാക്കിയ മറ്റൊ

രാളുണ്ടെന്ന് എനിക്കു തോന്നുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും നല്ല ശിഷ്യ നെപ്പോലെ, അത്രയും സത്യസന്ധമായി, അദ്ദേഹത്തിന്റെ സന്ദേശം ജന ങ്ങൾക്കു നൽകുമെന്ന് ഞാൻ സവിനയം പ്രതിജ്ഞ ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ, എന്റെ മാർഗം തിലകന്റെ മാർഗമല്ല എന്നെനിക്ക് ബോധമുണ്ട്.... എന്റെ പരിമിതികളെപ്പറ്റി ഞാൻ മനസ്സിലാക്കാതിരിക്കുന്നില്ല. പാണ്ഡിത്യം എനി ക്കവകാശപ്പെടാൻ വയ്യ. എനിക്ക് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സംഘടനാശക്തിക ളില്ല. എനിക്ക് നയിക്കാൻ സുസംഘടിതവും അച്ചടക്കമുള്ളതുമായ ഒരു പാർട്ടിയില്ല. ഇരുപത്തിമൂന്നു കൊല്ലം അന്യരാജ്യങ്ങളിൽ കഴിച്ചുകൂട്ടിയ എനിക്ക് ഇന്ത്യയെപ്പറ്റി ലോകമാന്യനുണ്ടായിരുന്ന അനുഭവങ്ങളില്ല. ഞങ്ങൾക്ക് പൊതുവായി രണ്ട് കാര്യങ്ങൾ മാത്രമാണ് പൂർണമായ തോതിലുള്ളത് - രാജ്യസ്നേഹവും സ്വരാജിനു വേണ്ടിയുള്ള ഇടവി ടാത്ത പ്രയത്നവും."

നിസ്സഹകരണപ്രസ്ഥാനം

രാജ്യത്തിലെങ്ങും സാമ്രാജ്യത്വവിരുദ്ധ മനോഭാവവും സമരോത്സു കതയും കൊടുമ്പിരിക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു ഘട്ടമായിരുന്നു അത്. ജനങ്ങ ളുടെ മാനസികാവസ്ഥ ശരിക്കും മനസ്സിലാക്കിയ മഹാത്മാഗാന്ധി - രവീ ന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ നൽകിയ ഈ പേരിലാണ് അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധനായി ത്തീർന്നത് -മുതലാളികൾ, തൊഴിലാളികൾ, പണക്കാർ, ദരിദ്രന്മാർ, കൃഷിക്കാർ, സ്ത്രീകൾ, വിദ്യാർഥികൾ, അഭിഭാഷകർ എന്നിങ്ങനെയുള്ള വ്യത്യസ്തജനവിഭാഗങ്ങളെ യോജിപ്പിച്ചണിനിരത്താൻ ഒരു ദേശീയകർമ പദ്ധതിയാവിഷ്ക്കരിച്ചു. സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങളിൽ ഉറങ്ങിക്കിട ക്കുന്ന ശക്തികളെപ്പറ്റിയും അവരുടെ ദൗർബല്യങ്ങളെപ്പറ്റിയും ചരിത്ര നിർമാണത്തിൽ അവർക്കുള്ള പങ്കിനെപ്പറ്റിയും മറ്റേതൊരു ദേശീയനേ താവിനെക്കാളുമധികം ബോധവാനായിരുന്നു അദ്ദേഹം. ജനങ്ങളുമാ യുള്ള നിരന്തരസമ്പർക്കം കൊണ്ട് അവരുടെ നാഡിമിടിപ്പുകളറിയാനും അവരുടെ വികാരങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കാനുമുള്ള അത്ഭുതാവഹമായ കഴിവ് അദ്ദേഹം നേടിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. തെക്കെ ആഫ്രിക്കയിൽ വെച്ചുണ്ടായ അനുഭവങ്ങളും സത്യാഗ്രഹസമരങ്ങളും തന്റെ വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യം വിക സിപ്പിക്കാൻ മാത്രമല്ല, ജനങ്ങളെ ഉൽബുദ്ധരും കർമോന്മുഖരുമാക്കാനും പറ്റിയ ഉപാധികളാണെന്ന് അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ജന ങ്ങളുടെ സാമ്പത്തികമായ പിന്നോക്കനില, രാഷ്ട്രീയമായ അപക്വത, മത പരമായ വീക്ഷണഗതികൾ, അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ, സാമൂഹ്യാചാരങ്ങൾ മുതലായവ അദ്ദേഹത്തിന് സുപരിചിതങ്ങളായിരുന്നു. തന്റെ നേതൃ ത്വത്തിലുള്ള സാമ്രാജ്യത്വവിരുദ്ധസമരത്തിൽ പങ്കുചേരാൻ പ്രേരിതരായ ആളുകളിൽ ഭൂരിഭാഗത്തെ, പ്രത്യേകിച്ചും പിന്നോക്കജനവിഭാഗങ്ങളെ,

സ്വാധീനിക്കാൻ പറ്റിയ തരത്തിലാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ കർമപരിപാടി ആവിഷ്ക്കരിച്ചത്.

നിസ്സഹകരണം, ബഹിഷ്ക്കരണം, നിയമലംഘനം, നികുതിനിഷേധം മുതലായവയടങ്ങിയ ഈ കർമപരിപാടി ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ തിലകനും അരവിന്ദഘോഷും ആവിഷ്ക്കരിച്ച പരിപാടിയിൽ നിന്ന് വളരെയൊന്നും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നില്ല. എങ്കിലും, ഒന്നാം ലോകമഹായുദ്ധത്തെത്തുടർന്നുണ്ടായ പുതിയ സാഹചര്യങ്ങളിൽ അതിന് കൂടുതൽ വ്യാപകമായ പിന്തുണ ലഭിച്ചു. ഗാന്ധിയുടെ ഊർജസ്വലമായ നേതൃത്വത്തിൽ അത് സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തെ ഒരു യഥാർഥ ബഹുജനസമരമാക്കി മാറ്റാനുള്ള ഉപാധിയായിത്തീർന്നു. സ്കൂളുകളും കോളേജുകളും ബഹിഷ്ക്കരിച്ച് നിയമലംഘനപ്രസ്ഥാനത്തിൽ പങ്കെടുക്കാൻ അദ്ദേഹം വിദ്യാർഥികളെ ഉൽബോധിപ്പിച്ചു. കോടതികൾ ബഹിഷ്ക്കരിക്കാനും അങ്ങനെ ബ്രിട്ടീഷ് നീതിന്യായയന്ത്രത്തെ മരവിപ്പിക്കാനും അഭിഭാഷകരോടാവശ്യപ്പെട്ടു. അക്രമത്തിലും അനീതിയിലും അധിഷ്ഠിതമായ ഗവണ്മെന്റിന് നികുതി കൊടുക്കാൻ പാടില്ലെന്ന് കർഷകരെ ഉപദേശിച്ചു. നിലവിലുള്ള നിയമങ്ങളെ ലംഘിച്ചുകൊണ്ട് ഉപ്പു കുറുക്കാനും വിദേശവസ്ത്രഷോപ്പുകളും മദ്യഷാപ്പുകളും പിക്കറ്റു ചെയ്യാനും ജനങ്ങളോടാവശ്യപ്പെട്ടു. "രാക്ഷസീയഭരണകൂടം അടിച്ചേൽപ്പിക്കുന്ന നിയമരഹിതനിയമങ്ങളെ" വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് പതിനായിരക്കണക്കിലുള്ള സ്ത്രീപുരുഷന്മാർ ആവേശപൂർവ്വം സമരാങ്കണത്തിലിറങ്ങി. ഭരണാധികാരികൾ ജനങ്ങളുടെ ആവേശത്തള്ളൽ തടയാൻ ലാത്തിയും വെടിയുണ്ടകളും പ്രയോഗിച്ചു. ആയിരക്കണക്കിന് ആളുകൾ അറസ്റ്റ് ചെയ്യപ്പെട്ടു. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ തങ്ങളെ പിന്താങ്ങിയ യാഥാസ്ഥിതികരായ സ്ഥാപിതതാൽപ്പര്യക്കാരുടെയും ഉദ്യോഗസ്ഥ മേധാവികളുടെയും സഹായത്തോടുകൂടി ജനങ്ങളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തെ അടിച്ചമർത്താൻ മൃഗീയങ്ങളായ പല നടപടികളും കൈക്കൊണ്ടു. ഈ സംഭവവികാസങ്ങൾ മിതവാദികളായ രാഷ്ട്രീയ നേതാക്കന്മാരെ അമ്പരപ്പിക്കുകയും ഭയചകിതരാക്കുകയും ചെയ്തു. പലരും കോൺഗ്രസ്സിൽ നിന്നു രാജിവെച്ച് മറുചേരിയിൽ ചേരുകയോ വെറും കാഴ്ചക്കാരായി മാറുകയോ ചെയ്തു. പക്ഷേ, ജനങ്ങൾ, പ്രത്യേകിച്ചും യുവാക്കന്മാർ, കൂടുതൽ ആവേശത്തോടും കൂടുതൽ അർപ്പണമനോഭാവത്തോടും കൂടി സമരത്തിൽ പങ്കെടുക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. അങ്ങനെ, മഹാത്മാഗാന്ധിയുടെ നേതൃത്വത്തിലാരംഭിച്ച നിയമലംഘനപ്രസ്ഥാനം "ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിനെതിരായ സംഘടിതസമരത്തിന്റെ അനിഷേധ്യസ്വഭാവമാർജ്ജിച്ചു."[1]

1. Chirol: Indian Crisis.

എന്നാൽ, രാഷ്ട്രീയസമരത്തിന്റെ മുന്നേറ്റത്തെ വിലയിരുത്തുന്ന കാര്യത്തിൽ മഹാത്മാഗാന്ധിക്ക് സ്വന്തമായ ചില മാനദണ്ഡങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. മറ്റുള്ളവരുടെ അഭിപ്രായങ്ങളെയും വിമർശനങ്ങളെയും അവഗണിച്ചുകൊണ്ട് സ്വന്തം വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളെ മുറുകെപ്പിടിക്കുകയെന്നത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്വഭാവമായിരുന്നു. ശത്രുവിനു വേദന തട്ടാത്ത വിധത്തിൽ അഹിംസാത്മകമായ സമരം നടത്താനാണ് അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടത്. ഈ നിർദേശം പ്രായോഗികമാക്കുക എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. സമരത്തിനിടയിൽ ഐക്യസംസ്ഥാനത്തിലെ ചൗരീചര എന്ന ഒരു ചെറിയ ഗ്രാമത്തിലെ ജനങ്ങൾ ഭരണാധികാരികളുടെ മർദനം സഹിക്കാൻ കഴിയാതെ രോഷാകുലരായി ഒരു ചെറിയ പൊലീസ് സ്റ്റേഷന് തീ വെയ്ക്കുകയും ഏതാനും പൊലീസുകാരുടെ മരണത്തിനിടവരുത്തുകയും ചെയ്തു. ഗാന്ധി പെട്ടെന്ന് ഇന്ത്യയിലൊട്ടുക്കുമുള്ള സമരം പിൻവലിച്ചു. ജനങ്ങൾ അക്രമരഹിതമായ സമരം നടത്തുന്നതിൽ പരാജയപ്പെട്ടു എന്നതായിരുന്നു ഇതിന് അദ്ദേഹം നൽകിയ ന്യായീകരണം. 1922 ഫെബ്രുവരിയിൽ ബാർദോളിയിൽവെച്ചു കൂടിയ കോൺഗ്രസിന്റെ പ്രവർത്തക കമ്മിറ്റിയോഗം "ജനക്കൂട്ടത്തിന്റെ മനുഷ്യത്വരഹിതമായ പ്രവർത്തനങ്ങളെ" ആക്ഷേപിക്കുകയും ഗാന്ധിയുടെ നടപടി ശരിവെക്കുകയും ചെയ്തു. ഗാന്ധിയൻ സമീപനത്തിന്റെ ഒരു പരിണിതഫലമായിരുന്നു ഇത്. പക്ഷേ, ഈ നടപടി വിപ്ലവകാരികളായ യുവകോൺഗ്രസ് പ്രവർത്തകന്മാരെ ഒട്ടുംതന്നെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തിയില്ല. സുഭാഷ് ചന്ദ്രബോസ് പിന്നീടെഴുതിയതുപോലെ, "ജനങ്ങളുടെ ആവേശം തിളച്ചുമറിയാൻ തുടങ്ങിയപ്പോൾ പിന്മാറ്റത്തിന്റെ ആജ്ഞ പുറപ്പെടുവിക്കപ്പെട്ടത് ഒരു ദേശീയദുരന്തത്തിൽ കുറഞ്ഞ ഒന്നുമായിരുന്നില്ല."

ഗാന്ധിയുടെ സമീപനം ആത്മനിഷ്ഠമായിരുന്നു എങ്കിലും അതു വസ്തുനിഷ്ഠ യാഥാർഥ്യങ്ങൾക്കു തികച്ചും എതിരായിരുന്നു എന്നു കരുതുന്നതു ശരിയായിരിക്കുകയില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആദർശങ്ങൾ, അവയിൽ എന്തൊക്കെത്തന്നെ ദൗർബല്യങ്ങളുണ്ടായിരുന്നാലും, ഒരുഭാഗത്ത് മതവിശ്വാസങ്ങളെ മുറുക്കിപ്പിടിക്കുകയും മറുഭാഗത്ത് അതിവേഗം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ആധുനികലോകവുമായി ഇണങ്ങിച്ചേരാൻ ആഗ്രഹിക്കുകയും ചെയ്ത ഒരു ജനതയുടെ നിലവാരത്തിനു യോജിച്ചവയായിരുന്നു.

നിർമാണ പരിപാടികൾ

സമരത്തിന്റെ മുന്നേറ്റം തടയപ്പെടുന്ന ഘട്ടങ്ങളിൽ നിരാശതയും കർമരാഹിത്യവും ജനങ്ങളെ പിടികൂടുക സാധാരണമാണ്. 1905ലെ ബംഗാൾ വിഭജനകാലത്തെ സമരങ്ങൾ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടപ്പോൾ അതാ

ണുണ്ടായത്. എന്നാൽ, മഹാത്മാഗാന്ധിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ നിരാശതയ്ക്കോ കർമരാഹിത്യത്തിനോ സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അത് ഒരനുസ്യൂതമായ സമരമായിരുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യസമരമെന്നാൽ നിയമലംഘനപ്രസ്ഥാനം മാത്രമയിരുന്നില്ല. ജനങ്ങളുടെ ഉന്നമനത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള നിർമാണപരിപാടികൾ ഗാന്ധിയൻ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാനഭാഗമായിരുന്നു. ഖാദിപ്രചരണം, ഹിന്ദു- മുസ്ലീം മൈത്രി, ഹരിജനോദ്ധാരണം, മദ്യനിരോധനം, ദേശീയവിദ്യാഭ്യാസം, ഹിന്ദിപ്രചരണം, ഗ്രാമശുചീകരണം മുതലായവയായിരുന്നു നിർമാണപരിപാടികളിലെ മുഖ്യഇനങ്ങൾ. സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ പങ്കെടുക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്നവരെല്ലാം ഇത്തരം നിർമാണപരിപാടികളിലേർപ്പെടണമെന്ന് അദ്ദേഹം നിഷ്ക്കർഷിച്ചു. “സായുധസമരത്തിന് ആയുധപരിശീലനം ആവശ്യമായിരിക്കുന്നതുപോലെ തന്നെ ആയുധരഹിതമായ സമരത്തിന് നിർമാണപ്രവർത്തനങ്ങളിലുള്ള പരിശീലനവും ആവശ്യമാണ്” എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. കുടിൽവ്യവസായങ്ങൾ പുനരുദ്ധരിക്കൽ, ചർക്ക ഉപയോഗിക്കൽ, ഖാദി പ്രചരിപ്പിക്കൽ എന്നിവയിലടങ്ങിയ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാമ്പത്തികപരിപാടി അപരിഷ്ക്കൃതോൽപ്പാദനരീതികളിലും അധ്വാനത്തിന്റെ താഴ്ന്ന നിലവാരത്തിലുള്ള ഉൽപ്പാദനക്ഷമതയിലും അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു. എന്നാൽ, അത് സാമ്രാജ്യത്വചൂഷണത്തിന്റെ ഫലമായി വൻതോതിൽ വർധിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന തൊഴിലില്ലായ്മയുടെ കാഠിന്യം കുറയ്ക്കാനുള്ള ഒരുപാധി കൂടിയായിരുന്നു. 1921ൽ ഗാന്ധിപറഞ്ഞു: “ഭക്ഷണം നൽകാൻ കഴിവുള്ള തൊഴിലുകൾ നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കയാൽ ഇന്ത്യ വിശപ്പുകൊണ്ടു മരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്... മരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ജനലക്ഷങ്ങൾക്ക് ചർക്ക ഒരു ജീവിതോപാധിയാണ്. വിശപ്പ് ഇന്ത്യയെ ചർക്കയുടെ അടുത്തേക്ക് തള്ളി നീക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്”. ഖാദി പ്രചരണത്തോടൊപ്പം തന്നെ നാടൻ തുണിമില്ലുകൾ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. വിദേശങ്ങളിൽ നിന്ന് ഇറക്കുമതി ചെയ്യപ്പെടുന്ന തുണിത്തരങ്ങളും മറ്റ് ഉപഭോഗസാമഗ്രികളും ബഹിഷ്ക്കരിക്കാനും ‘സ്വേദേശീവ്രതം’ കൈക്കൊള്ളാനുമുള്ള ആഹ്വാനങ്ങൾ ഫലത്തിൽ ഇന്ത്യൻ വ്യവസായങ്ങളുടെ വളർച്ചയ്ക്ക് പ്രചോദനം നൽകുന്നവയായിരുന്നു. ജനങ്ങളുടെ ദേശാഭിമാനം ദേശീയ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വളർച്ചയെ ത്വരിതപ്പെടുത്താനാണ് സഹായിച്ചത്. ഹിന്ദു-മുസ്ലീം മൈത്രി, ഹിന്ദിപ്രചരണം തുടങ്ങിയ പരിപാടികൾ ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയൈക്യം കെട്ടിപ്പടുക്കാനുള്ള മാർഗങ്ങളായിരുന്നു. ഇത്തരം നിർമാണപരിപാടികൾ നടപ്പിൽ വരുത്തുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ സത്യസന്ധത, ധീരത, അപരിഗ്രഹം, അനാസക്തി മുതലായ

വ്യക്തിപരമായ ഗുണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സ്വഭാവശുദ്ധീകരണത്തിൽ ശ്രദ്ധിക്കണമെന്നും മഹാത്മാഗാന്ധി ഉൽബോധിപ്പിച്ചു.

ഹിന്ദുമതഭക്തി

ഗാന്ധി ചെറുപ്പം മുതൽക്കേ ഒരു മതവിശ്വാസിയായിരുന്നു. ജൈനമതസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കു പ്രാബല്യമുണ്ടായിരുന്ന ഒരു സാഹചര്യത്തിലാണ് അദ്ദേഹം വളർന്നത്. പതിമൂന്നാമത്തെ വയസ്സിൽ രാമായണം അദ്ദേഹത്തെ ആകർഷിച്ചു. ലണ്ടനിൽ വിദ്യാർഥിയായിരുന്ന കാലത്താണ് അദ്ദേഹം ഭഗവൽഗീത ആദ്യമായി വായിച്ചത്. ഗീത തന്റെ ശബ്ദകോശമാണെന്ന് അദ്ദേഹം അവകാശപ്പെടുകയുണ്ടായി. ജൈനസിദ്ധാന്തങ്ങളെന്നപോലെ തന്നെ രാമായണം, മഹാഭാരതം, ഭഗവത്ഗീത തുടങ്ങിയ പ്രാചീനഗ്രന്ഥങ്ങളും അഹിംസയുടെ പ്രാധാന്യത്തെയാണ് ഉൽഘോഷിക്കുന്നത് എന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. തോറോ, ടോൾസ്റ്റോയ് തുടങ്ങിയ പാശ്ചാത്യചിന്തകന്മാരുടെ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വായിച്ചപ്പോൾ ഈ വിശ്വാസം കൂടുതൽ ഉറയ്ക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. അഹിംസയിൽ ഊന്നിനിന്നുകൊണ്ട് ചുറ്റുപാടുമുള്ള അനീതികളെ എതിർക്കുകയാണ് മതവിശ്വാസികളുടെ കടമ എന്ന് അദ്ദേഹം കരുതാൻ തുടങ്ങി. ബൈബിളും അദ്ദേഹത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയുണ്ടായി. എങ്കിലും, അദ്ദേഹത്തിന്റെ മൗലികമായ വീക്ഷണഗതി ഹിന്ദുമതത്തിന്റേതായിരുന്നു. താനൊരു സനാതന ഹിന്ദുവാണെന്നുപോലും അദ്ദേഹം അവകാശപ്പെടുകയുണ്ടായി. തന്റെ അവകാശപ്രമാണങ്ങളെ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ വിശദീകരിച്ചു:

"ഞാൻ സ്വയം ഒരു സനാതനഹിന്ദുവാണെന്നു പറയുന്നതിനുള്ള കാരണമെന്തെന്നാൽ: 1. വേദങ്ങളിലും ഉപനിഷത്തുകളിലും പുരാണങ്ങളിലും ഹൈന്ദവങ്ങളെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന മറ്റെല്ലാ വിശുദ്ധ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലും തന്മൂലം അവതാരങ്ങളിലും പുനർജന്മത്തിലും ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു; 2. ഇന്ന് ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ള പരുക്കൻ അർഥത്തിലല്ലെങ്കിലും എന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ തികച്ചും വൈദികമായ വർണാശ്രമധർമത്തിൽ ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു; 3. ഇന്ന് പ്രചാരത്തിലുള്ളതിനേക്കാൾ കൂടുതൽ വിശാലമായ ഒരർഥത്തിലുള്ള ഗോസംരക്ഷണത്തിൽ ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു; 4. വിഗ്രഹാരാധനയിൽ എനിക്ക് അവിശ്വാസമില്ല."[2]

"അധഃകൃതജാതിക്കാർ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഒരു ഉപോൽപ്പന്നമാണ്; ജാതിവ്യവസ്ഥ നിലനിൽക്കുന്നിടത്തോളം കാലം അധഃകൃതജാ

2. M.K. Gandhi: Young India, October 8, 1921.

തിക്കാരും നിലനിൽക്കും" എന്നും "അധഃകൃതരുടെ മോചനത്തിന് ജാതി വ്യവസ്ഥയെ നശിപ്പിക്കുക എന്നതല്ലാതെ മറ്റൊരു മാർഗവുമില്ല" എന്നും 1933ൽ ഡോക്ടർ അംബേദ്ക്കർ പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി. ഈ പ്രസ്താവനയെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് ഗാന്ധി എഴുതി: "ശരീരത്തിൽ ഒരു വൃത്തികെട്ട മുഴയുണ്ടായതുകൊണ്ട് ശരീരം തന്നെ നശിപ്പിക്കണമെന്നു പറയുന്നതുപോലെ, അല്ലെങ്കിൽ കളകളുള്ളതുകൊണ്ട് വിളയാകെ നശിപ്പിക്കണമെന്നു പറയുന്നതുപോലെ, തെറ്റാണ് അധഃകൃതരുള്ളതുകൊണ്ട് ജാതിവ്യവസ്ഥയെ നശിപ്പിക്കണമെന്നു പറയുന്നതും. അതിനാൽ, നമ്മൾ മനസ്സിലാക്കുന്ന അർഥത്തിലുള്ള അധഃകൃതത്വം പൂർണമായി നശിപ്പിക്കേണ്ടതാവശ്യമാണ്. അതു നീക്കം ചെയ്യപ്പെടേണ്ട ഒരധികപ്പറ്റാണ്. അതു നീക്കം ചെയ്തില്ലെങ്കിൽ നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥയാകെ നശിച്ചുപോകും. അപ്പോൾ, അയിത്തം ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഫലമല്ല, ഹിന്ദുമതത്തിൽ അടിഞ്ഞുകൂടി അതിനെ ദ്രവിപ്പിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മേലാളർ - കീഴാളർ വ്യത്യാസത്തിന്റെ ഫലമാണ്. അയിത്തത്തിനെതിരായ സമരം, അങ്ങനെ, ഈ മേലാളർ - കീഴാളർ വ്യത്യാസത്തിനെതിരായ സമരമാണ്."

ജാതിവ്യവസ്ഥയെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടുതന്നെ ഉയർന്നവനെന്നും താണവനെന്നുമുള്ള വ്യത്യാസം നശിപ്പിക്കണമെന്നാണ് ഗാന്ധി ആഗ്രഹിച്ചത്. ഈ വ്യത്യാസം നശിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി തൊട്ടുകൂടായ്മയും തീണ്ടിക്കൂടായ്മയും അവസാനിപ്പിക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടു. അയിത്തമെന്ന മാലിന്യം തുടച്ചുനീക്കിക്കൊണ്ട് ഹിന്ദുമതത്തെ ശുദ്ധീകരിക്കുകയും ശക്തിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുക എന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വ്യത്യസ്തമതക്കാർ തമ്മിലുള്ള മിശ്രവിവാഹത്തെയോ മിശ്രഭോജനത്തെയോ അദ്ദേഹം അനുകൂലിച്ചില്ല. അദ്ദേഹം തുറന്നു സമ്മതിച്ചു: "മുഴുവൻ ലോകത്തോടും സൗഹാർദം പുലർത്തിക്കൊണ്ടാണ് ഞാൻ ജീവിക്കുന്നതെന്ന് ഞാനവകാശപ്പെടുന്നു. ഞാനൊരിക്കലും ഒരൊറ്റ മുഹമ്മദീയനോടോ ക്രിസ്ത്യാനിയോടോ ശണ്ഠകൂടിയിട്ടില്ല. പക്ഷേ, വർഷങ്ങളായി ഞാൻ മുഹമ്മദീയരുടെയോ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെയോ വീടുകളിൽ നിന്ന് പഴങ്ങളല്ലാതെ മറ്റൊന്നും കഴിച്ചിട്ടില്ല."[3] ഈ വിചിത്രമായ പെരുമാറ്റത്തെ ന്യായീകരിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം എഴുതിയതിങ്ങനെയാണ്: "എന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ദേശീയപുരോഗതിക്ക് മിശ്രഭോജനവും മിശ്രവിവാഹവും ആവശ്യമാണെന്ന ആശയം പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിൽ നിന്നു കടംവാങ്ങിയ ഒരു അന്ധവിശ്വാസമാണ്. ആരോഗ്യസംരക്ഷണത്തിനുള്ള മറ്റു ജീവിതാവശ്യങ്ങളെപ്പോലെ തന്നെ പ്രധാനമാണ് ഭക്ഷണം കഴിക്കുകയെന്ന പ്രക്രി

3. M.K. Gandhi: Communal Unity, P. 7.

യയും. മനുഷ്യൻ തന്റെ ഭക്ഷണപ്രക്രിയയെ, തനിക്കു തന്നെ ഹാനികരമായ വിധത്തിൽ, ഒരു ആചാരവും സുഖഭോഗവുമാക്കി മാറ്റിയിരുന്നില്ലെങ്കിൽ സ്വകാര്യജീവിതത്തിലെ മറ്റു പ്രവർത്തനങ്ങളെപ്പോലെ തന്നെ അതും സ്വീകാര്യമായി നിർവഹിക്കുമായിരുന്നു. വാസ്തവം പറഞ്ഞാൽ, ഹിന്ദുമതത്തിലെ ഏറ്റവും ഉന്നതമായ സംസ്ക്കാരം അങ്ങനെയാണ് ഭക്ഷണപ്രക്രിയയെ കണക്കാക്കിയിരുന്നത്. മറ്റാരുടെയും സാന്നിധ്യത്തിൽ ഭക്ഷണം കഴിക്കാത്ത ആയിരക്കണക്കിലുള്ള ഹിന്ദുക്കൾ ഇപ്പോഴും ജീവിച്ചിരിക്കുന്നുണ്ട്."[4]

ഹിന്ദുമതവും സാമൂഹ്യപരിവർത്തനവും

വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഇത്തരം പ്രഖ്യാപനങ്ങൾ ഗാന്ധിയുടെ വീക്ഷണഗതിയെ ഭാഗികമായി സ്വാധീനിച്ചിരുന്ന പരമ്പരാഗതവും മധ്യകാലോചിതവുമായ ഹൈന്ദവജീവിതരീതിയെയാണ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ വീക്ഷണഗതി തികച്ചും വിഭാഗീയമായിരുന്നു എന്നു കരുതുന്നതു ശരിയായിരിക്കുകയില്ല. ഹിന്ദുമതവിശ്വാസിയായിരുന്നുവെങ്കിലും മറ്റു മതക്കാരുടെ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളെ അദ്ദേഹം എതിർക്കുകയുണ്ടായില്ല. എന്നല്ല, തന്റെ പ്രാർഥനായോഗങ്ങളിലും പ്രസംഗങ്ങളിലും അന്യമതഗ്രന്ഥങ്ങളായ ഖുർ- ആന്റെയും ബൈബിളിന്റെയും പ്രാധാന്യത്തെ അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. ജനങ്ങൾ താന്താങ്ങളുടെ മതപ്രമാണങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് പരിശുദ്ധമായ ജീവിതം നയിക്കുകയും അതേസമയത്തു തന്നെ മറ്റു മതക്കാരുമായി സൗഹാർദത്തിലും മൈത്രിയിലും കഴിഞ്ഞുകൂടുകയും ചെയ്യണമെന്നാണ് അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടത്. ഹിന്ദുമതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട് നാടുവാഴി പ്രഭുത്വത്തെയും ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തെയും അനുകൂലിച്ച യാഥാസ്ഥിതിക ഹിന്ദുക്കളുടേതിൽ നിന്ന് വളരെ വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഹിന്ദുമതവിശ്വാസം നിശ്ചലമോ പിന്തിരിപ്പനോ ആയിരുന്നില്ല, ചലനാത്മകവും മുതലാളിത്തോല്പാദന ബന്ധങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിയായ പുതിയ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് യോജിച്ചതുമായിരുന്നു. പ്രാചീനമതഗ്രന്ഥങ്ങൾക്ക് അനശ്വരവും സനാതനവുമായ പരിപാവനത്വം കല്പിക്കാൻ അദ്ദേഹം തയ്യാറായിരുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ വാക്കുകളിൽ: "വേദങ്ങളും ഉപനിഷത്തുകളും സ്മൃതികളും പുരാണങ്ങളും ഇതിഹാസങ്ങളുമെല്ലാം ഒരേസമയത്ത് ഉത്ഭവിച്ചവയല്ല. വ്യത്യസ്തകാലഘട്ടങ്ങളുടെ ആവശ്യങ്ങളിൽ നിന്നാണ് അവ ഉയർന്നുവന്നത്. അതുകൊണ്ട് അവ പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായി കാണപ്പെടുന്നു. ഈ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ശാശ്വതസത്യങ്ങളെ പുതുതായി നിർവചിക്കുകയല്ല, അവ രചിക്കപ്പെട്ട കാല

4. Ibid, P. 6.

ങ്ങളിൽ ശാശ്വതസത്യങ്ങൾ പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ടതെങ്ങനെയെന്നു വ്യക്ത മാക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഒരു പ്രത്യേക കാലഘട്ടത്തിൽ വളരെ നല്ല തായിരുന്ന ഒരു നടപടിക്രമം മറ്റൊരു ഘട്ടത്തിൽ അന്ധമായി ആവർത്തി ക്കപ്പെട്ടാൽ അത് ജനങ്ങളെ നൈരാശ്യത്തിന്റെ ചളിക്കുണ്ടിൽ ആഴ്ത്തു കയേയുള്ളൂ." ഈ നിലപാടിൽ നിന്നുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം മതപരമായ അസഹിഷ്ണുതയെയും വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലായ്മയെയും കാലഹരണപ്പെട്ട നടപടിക്രമങ്ങളെയും വിമർശിച്ചു. മതവിദ്വേഷത്തെയും പഴഞ്ചൻ വിശ്വാ സങ്ങളെയും ന്യായീകരിക്കാൻ ശ്രമിച്ച യാഥാസ്ഥിതിക പണ്ഡിതന്മാരു ടെയും ഹിന്ദുമതസംരക്ഷകരായി രംഗപ്രവേശം ചെയ്ത രാഷ്ട്രീയ നേതാ ക്കന്മാരുടെയും വാദങ്ങളുടെ ആധികാരികതയെ അദ്ദേഹം വെല്ലുവിളിച്ചു. ഒരു യഥാർഥഹിന്ദുവിന് നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യ- രാഷ്ട്രീയ ഘടകങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കുക സാധ്യമല്ലെന്ന് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു.

ഇംഗ്ലണ്ടിൽ സ്വാതന്ത്ര്യം, ജനാധിപത്യം, മനുഷ്യസ്നേഹം മുതലായ മുദ്രാവാക്യങ്ങളുയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ട് സാമൂഹ്യ- രാഷ്ട്രീയപരിവർത്ത നങ്ങൾക്കു നേതൃത്വം നൽകിയ അതേ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ പിൻഗാമികൾ ഇന്ത്യയിൽ സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവുമായ അടിമത്തം നിലനിർത്താ നാണ് പണിപ്പെട്ടത്. സാമ്രാജ്യാധിപത്യത്തിന്റെ പിടിയുറപ്പിക്കുന്നതിനു വേണ്ടി അവർ എല്ലാത്തരം പിന്തിരിപ്പൻ ആശയങ്ങളേയും സാമൂഹ്യാ നാചാരങ്ങളെയും പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. 'ഭിന്നിപ്പിച്ചു ഭരിക്കുക' എന്ന തത്വ ത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ അവർ നിലവിലുള്ള മതവിദ്വേഷങ്ങളെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും സമർഥമായി ചൂഷണം ചെയ്യുകയും യാഥാസ്ഥി തിക നാടുവാഴി വിഭാഗങ്ങൾക്ക് പിന്തുണ നൽകുകയും ചെയ്തു. അവർക്കെതിരായി ജനങ്ങളെ അണിനിരത്താനാണ് ഗാന്ധിയുടെ മതപ രമായ ആശയങ്ങളും സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും പഴഞ്ചൻ നടപടിക്രമങ്ങൾക്കെതിരായ സമരങ്ങളും സഹായിച്ചത്. ആത്മനിഷ്ഠ മായി, ജാതിവ്യവസ്ഥയിലെ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളവസാനിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ഹിന്ദു മതത്തെ ശുദ്ധീകരിക്കാനും ശക്തിപ്പെടുത്താനുമാണ് അദ്ദേഹം ആഗ്ര ഹിച്ചത് എന്നത് ശരിയാണ്. അദ്ദേഹം എഴുതുകയുണ്ടായി: "തൊട്ടുകൂ ടായ്മ അവസാനിക്കുന്ന അതേ നിമിഷത്തിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥ ശുദ്ധീക രിക്കപ്പെടും. അതായത്, ഞാൻ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നതുപോലെ, അത് യഥാർഥവർണാശ്രമമായി, ഉയർന്നതോ താണതോ അല്ലാത്തതും ഓരോന്നും മറ്റുള്ളവയെപ്പോലെ തന്നെ ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ സമ്പൂർണശ രീരത്തിന് ആവശ്യമായതുമായ നാലു വിഭാഗങ്ങളായി, സ്വയം രൂപാന്ത രപ്പെടും."[5] എന്നാൽ, വസ്തുനിഷ്ഠമായി നോക്കിയാൽ അദ്ദേഹം തുട

5. M.K. Gandhi: Varnashrama Dharma, P. 40.

ങ്ങിവെച്ച അയിത്തോച്ചാടനസമരങ്ങളും ഹരിജനപ്രസ്ഥാനവും ജാതി വ്യവസ്ഥയെ ശക്തിപ്പെടുത്താനല്ല, നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ അടിത്തറയി ളക്കാനാണ് സഹായിച്ചത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സന്ദേശം രാജ്യത്തിന്റെ മുക്കിലും മൂലയിലും അതിവേഗം പരന്നുപിടിക്കുകയും അജ്ഞതയിലും അന്ധകാരത്തിലും ആണ്ടുകിടന്നിരുന്ന ജനലക്ഷങ്ങൾക്ക് ഒരു പുതിയ ആത്മവിശ്വാസം നൽകുകയും ചെയ്തു. അത് ജനങ്ങളുടെ ദേശാഭിമാ നത്തെ തട്ടിയുണർത്തുകയും അനീതിക്കും മർദനത്തിനുമെതിരായി പോരാടാൻ അവരെ ആവേശം കൊള്ളിക്കുകയും ചെയ്തു.

ഗാന്ധിയുടെ ആത്മീയവാദം

ദാർശനികരംഗത്തിൽ മഹാത്മാഗാന്ധി ഒരാത്മീയവാദിയായിരുന്നു. ഭൗതികവാദ-നിരീശ്വരവാദചിന്താഗതികളെ അദ്ദേഹം കഠിനമായി എതിർത്തു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ലോകം വസ്തുനി ഷ്ഠവും മനുഷ്യന്റെ ചേതനയിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന തുമായ ഒരു യാഥാർഥ്യമാണ്. പക്ഷേ, അതാവിർഭവിച്ചത് മൗലികമായ ഒരാത്മീയസത്തയിൽ നിന്നാണ്. ആ ആത്മീയസത്തയെ ആശ്രയിച്ചു കൊണ്ടാണ് പ്രാപഞ്ചികങ്ങളായ എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളും നിലകൊള്ളു ന്നത്. ഇന്ദ്രിയാതീതവും സർവവ്യാപിയും അനിർവചനീയവുമായ ആ സത്തയിൽ അദ്ദേഹത്തിന് അചഞ്ചലമായ വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നു. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: “എന്റെ ചുറ്റുമുള്ളതെല്ലാം അനവരതം മാറി മറ ഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത് ഞാൻ കാണുന്നു. ഈ മാറ്റങ്ങൾക്കെല്ലാമടിയിൽ മാറ്റമില്ലാത്ത, ജീവനുള്ള, ഒരു ശക്തിയെ, എല്ലാറ്റിനെയും കൂട്ടിയിണക്കി നിലനിർത്തുകയും സൃഷ്ടിക്കുകയും സംഹരിക്കുകയും വീണ്ടും സൃഷ്ടി ക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ശക്തിയെ, അസ്പഷ്ടമായിട്ടാണെങ്കിലും ഞാൻ ദർശിക്കുന്നു.” സചേതനാചേതനങ്ങളായ സർവചരാചരങ്ങളിലും നില നിൽക്കുന്ന ആ ശക്തിയാണ് ദൈവം.

നിരീശ്വരവാദിയുടെ ജീവിതത്തിന് ധാർമികമായ അടിത്തറയോ ഉള്ള ടക്കമോ ഉണ്ടാവുകയില്ലെന്നായിരുന്നു ഗാന്ധിയുടെ അഭിപ്രായം. പക്ഷേ, യുദ്ധത്തിന്റെ പേരിൽ നടത്തപ്പെടുന്ന കൊലപാതകങ്ങളും ക്ഷാമം, മഹാ മാരി മുതലായവ കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന കഷ്ടപ്പാടുകളും മൃഗീയങ്ങളായ മർദ നങ്ങളും നിറഞ്ഞ ഒരു സാഹചര്യത്തിൽ എല്ലാറ്റിനെയും നിയന്ത്രിക്കു കയും എല്ലാ മനുഷ്യരിലും സ്ഥിതിചെയ്യുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ദൈവി കശക്തിയിൽ എങ്ങനെ വിശ്വസിക്കാൻ കഴിയും? ഈ ചോദ്യത്തിനുള്ള ഗാന്ധിയുടെ മറുപടി വളരെ ലളിതമായിരുന്നു.

“ഈ ഭീകരതകളും കൊലപാതകങ്ങളും മനുഷ്യന്റെ മനസ്സാക്ഷിയെ വ്രണപ്പെടുത്തുന്നതുകൊണ്ട്; അവ തിന്മയെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു എന്ന്

മനുഷ്യൻ മനസ്സിലാക്കുന്നതുകൊണ്ട്; അവൻ തന്റെ മനസ്സിന്റെയും ഹൃദയത്തിന്റെയും അഗാധതകളിൽ അവയെ അപലപിക്കുന്നു എന്നതുകൊണ്ട്; മാത്രമല്ല, കപടസിദ്ധാന്തങ്ങളാൽ വഴിതെറ്റിക്കപ്പെടുകയോ കപടനേതാക്കന്മാരാൽ ദുഷിപ്പിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യാതിരിക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യന്റെ ഹൃദയത്തിൽ നന്മ ചെയ്യാനുള്ള പ്രചോദനവും അനുകമ്പയുടെ രൂപത്തിലുള്ള ദൈവികത്വത്തിന്റെ തിളക്കവും അനുഭവപ്പെടുന്നു. ഒരുനാൾ അത് പൂർണവികസിതമായ ഒരു പുഷ്പമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുമെന്ന് ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു. അതാണ് മനുഷ്യരാശിയുടെ ആശ."

മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, ദൈവമെന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്ന അചഞ്ചലവും അനിർവചനീയവും അപരിമേയവുമായ ആ ശക്തിയാണ് ജീവിതത്തെയാകെ നിയന്ത്രിക്കുകയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വ്യവസ്ഥാപിതസ്വഭാവത്തെ നിർണയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്. പ്രപഞ്ചം ദൈവമയമാണ് എന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന "ഈശാവാസ്യമിദം സർവം യത്കിഞ്ച ജഗത്യാം ജഗത്" എന്ന ഉപനിഷദ്വാക്യം ഗാന്ധിയെ വളരെയധികം ആകർഷിക്കുകയുണ്ടായി. സാമൂഹ്യയാഥാർഥ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് അകന്നുനിൽക്കുന്ന ഒരു ദൈവമായിരുന്നില്ല അദ്ദേഹത്തിന്റേത്. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, ഈശ്വരനെ സാക്ഷാൽക്കരിക്കുക എന്നുവെച്ചാൽ മനുഷ്യരാശിയുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുക എന്നർഥമായിരുന്നു. മനുഷ്യസമൂഹത്തിൽ നിന്നു വേറിട്ടു നിൽക്കുന്ന ഒരു ദൈവമില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിച്ചു. "ഈശ്വരനെ കാണാനുള്ള ഒരേയൊരു വഴി അവനെ അവന്റെ സൃഷ്ടിയിൽ കാണുകയും ആ സൃഷ്ടിയുമായി സാത്മ്യം പ്രാപിക്കുകയുമാണ്."[6]

ജീവിതത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം മോക്ഷമാണെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. പക്ഷേ, അതിനുള്ള വഴി ലോകത്തെ നിരാകരിക്കലല്ല. സുഖഭോഗങ്ങളിലാസക്തരാവുകയോ തിന്മക്ക് കീഴടങ്ങുകയോ ചെയ്യാതെ ഐഹികജീവിതം നയിക്കലാണ് സന്യാസത്തിന്റെ ഏറ്റവും ഉന്നതമായ രൂപം എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. അദ്ദേഹം എഴുതുകയുണ്ടായി: "എന്റെ ജനങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ഞാൻ ചെയ്യുന്ന സേവനം മാംസത്തിന്റെ ബന്ധനത്തിൽ നിന്ന് ആത്മാവിനെ മോചിപ്പിക്കാൻവേണ്ടി ഞാനനുഷ്ഠിക്കുന്ന ചിട്ടയുടെ ഒരു ഭാഗമാണ്. എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മോക്ഷത്തിലേക്കുള്ള മാർഗം കിടക്കുന്നത് മനുഷ്യസ്നേഹത്തിലാണ്. ജീവിക്കുന്ന എല്ലാറ്റിനോടും താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കാൻ ഞാനാഗ്രഹിക്കുന്നു."[7] ഈ വീക്ഷണഗതിയാണ് ദൈവമെന്ന സങ്കൽപ്പത്തെ വ്യക്തിയും സമൂഹവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെ നിർണയിക്കുന്ന ധാർമികമൂല്യങ്ങളാക്കി

6. M.K. Gandhi: Harijan, August 29, 1936.

7. Young India, April 4, 1920

മാറ്റാൻ അദ്ദേഹത്തെ സഹായിച്ചത്. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "എന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ ദൈവം സത്യവും സ്നേഹവുമാണ്; നീതിയും ധർമവുമാണ്. ദൈവം ഭയരാഹിത്യമാണ്, പ്രകാശത്തിന്റെയും ജീവിതത്തിന്റെയും ഉറവിടമാണ്. എന്നാൽ, അതേ സമയത്തുതന്നെ അവൻ ഇവയെക്കാളെല്ലാം ഉന്നതനും ഇവയ്ക്കെല്ലാം അതീതനുമാണ്. ദൈവം നിരീശ്വരവാദികളുടെ നിരീശ്വരത്വം പോലുമാണ്."[8]

സത്യമാണ് ദൈവം

ദൈവം സത്യമാണ് എന്ന സങ്കൽപ്പം ക്രമത്തിൽ സത്യം ദൈവമാണെന്ന സങ്കൽപ്പത്തിനു വഴിമാറിക്കൊടുത്തു. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "ഐക്യരൂപമുള്ള അനുഭവങ്ങളിൽ നിന്ന് സത്യമല്ലാതെ മറ്റൊരു ദൈവവുമില്ലെന്ന് എനിക്ക് ബോധ്യമായിരിക്കുന്നു." എന്നാൽ, സത്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ നിഗമനം വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർഥ്യത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നില്ല. ആത്മനിഷ്ഠവും അമൂർത്തവും യുക്തിരഹിതവുമായിരുന്നു അത്. ഗാന്ധിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ "ഒരു പരിശുദ്ധമായ ഹൃദയത്തിന് ഒരു പ്രത്യേകസമയത്ത് തോന്നുന്നതെന്തോ അതാണ് സത്യം. അതിൽ ഉറച്ചുനിന്നാൽ വെള്ളം ചേർക്കാത്ത സത്യത്തിലെത്തിച്ചേരാൻ കഴിയും." ആത്മനിഷ്ഠമായ ഈ നിലപാടിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം സത്യത്തെ സ്നേഹമായും സ്നേഹത്തെ അഹിംസയായും വ്യാഖ്യാനിച്ചത്. മനുഷ്യനോടുള്ള സ്നേഹമാണ് സത്യം കണ്ടെത്താനുള്ള ഒരേയൊരു മാർഗം എന്നദ്ദേഹം പ്രസ്താവിച്ചു. "സത്യത്തെ ദൈവമായി കാണാൻ നിങ്ങൾക്കാഗ്രഹമുണ്ടെങ്കിൽ അനിവാര്യമായ ഒരേയൊരു മാർഗം സ്നേഹമാണ്. അതായത്, അഹിംസയാണ്. ആത്യന്തികമായി, മാർഗവും ലക്ഷ്യവും പരസ്പരം മാറ്റിവെയ്ക്കാവുന്ന പദങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ട് സ്നേഹം ദൈവമാണെന്നു പറയാൻ ഞാൻ മടിക്കുന്നില്ല."[9]

അഹിംസ അല്ലെങ്കിൽ അക്രമരാഹിത്യം സാന്മാർഗിക നിയമത്തിന്റെ ഏറ്റവും ഉയർന്ന രൂപമാണെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. എന്തെന്നാൽ, "അഹിംസ പൂർണരൂപത്തിൽ നടപ്പിൽ വരുത്താൻ കഴിഞ്ഞാൽ മാത്രമേ സത്യം പൂർണമായി കണ്ടെത്താൻ സാധിക്കൂ." അദ്ദേഹം എഴുതി: "എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, സ്വരാജിനേക്കാൾ പ്രധാനമാണ് അഹിംസ.... അഹിംസയെ അംഗീകരിക്കുമ്പോൾ അതിനെ മറ്റെല്ലാറ്റിന്റെയും മുമ്പിൽ വെയ്ക്കണം. എന്നാൽ മാത്രമേ അത് അപ്രതിരോധ്യമായിത്തീരുകയുള്ളൂ."

---

8. Young India.

9. Tendulkar: The Mahatma, Vol. 2, P. 312.

തിന്മയ്ക്കെതിരായ അക്രമരാഹിത്യം

അഹിംസ നിഷേധാത്മകമായ ഒരു തത്വമല്ല. തിന്മയെ അക്രമരഹിതരായി എതിർക്കുക എന്നാണതിന്റെ അർഥം. അതിനാൽ ഭീരുത്വത്തിൽ നിന്നോ കർമരാഹിത്യത്തിൽ നിന്നോ അതുണ്ടാവുകയില്ല. ധീരമായി പ്രവർത്തനരംഗത്തിലിറങ്ങാൻ കഴിയുന്നവർക്കു മാത്രമേ അഹിംസയനുഷ്ഠിക്കാൻ കഴിയൂ. "മരിക്കാൻ പേടിയുള്ളവനും എതിർക്കാൻ ശക്തിയില്ലാത്തവനുമായ ഒരാൾക്ക് അഹിംസ പഠിപ്പിച്ചു കൊടുക്കാൻ കഴിയില്ല. അഹിംസയെന്തെന്നു മനസ്സിലാക്കിക്കൊടുക്കുന്നതിന് മുമ്പ് അവനെ സ്വന്തം കാലിൽ ഉറച്ചുനിൽക്കാനും ആക്രമിച്ചു കീഴടക്കാൻ ഒരുങ്ങിപ്പുറപ്പെട്ടു വരുന്നവനെ ചെറുക്കാൻ വേണ്ടി ജീവൻപോലും ബലി കഴിക്കാനും പഠിക്കണം. അങ്ങനെ ചെയ്യാതിരിക്കുക എന്നുവെച്ചാൽ അവന്റെ ഭീരുത്വത്തെ സ്ഥിരീകരിക്കുകയും അഹിംസയിൽ നിന്ന് അവനെ കൂടുതൽ അകറ്റുകയും ചെയ്യുക എന്നാണർഥം. തിരിച്ചടിക്കാൻ ഞാൻ ആരെയും സഹായിക്കുകയില്ലായിരിക്കാം. പക്ഷേ, ഒരു ഭീരുവിനെ കപടമായ അഹിംസയുടെ പിന്നിൽ അഭയം പ്രാപിക്കാൻ ഞാനൊരിക്കലും അനുവദിക്കുകയില്ല."[10] അദ്ദേഹം തുടർന്നു: "അഹിംസ എന്നു വെച്ചാൽ ദുഷ്ടന്റെ ഇച്ഛാശക്തിക്കു മുമ്പിൽ സവിനയം കീഴടങ്ങുക എന്നല്ല അർഥം. മർദകന്റെ ഇച്ഛാശക്തിക്കെതിരായി മുഴുവൻ കഴിവും ഉപയോഗിക്കുക എന്നാണതിന്റെ അർഥം. നമ്മുടെ സത്തയുടെ ഈ നിയമമനുസരിച്ച് പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒരു വ്യക്തിക്ക് അനീതിനിറഞ്ഞ ഒരു സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ മുഴുവൻ ശക്തിയെയും നേരിടാൻ കഴിയും."

തിന്മയെ അക്രമരഹിതമായി എതിർക്കാനുള്ള ഉപകരണമാണ് സത്യാഗ്രഹം. "സത്യാഗ്രഹി നേരിടാൻ ശ്രമിക്കുന്ന മർദകന് അവന്റെ ശരീരത്തിന്മേലും ഭൗതികസമ്പത്തിന്മേലും അധികാരം നേടാൻ കഴിയും; പക്ഷേ, അവന്റെ ആത്മാവിന്റെ മേൽ അധികാരം നേടാൻ ഒരിക്കലും കഴിയുകയില്ല. ഇതാണ് സത്യാഗ്രഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനസിദ്ധാന്തം. ശരീരത്തെ തടവിലിട്ടാലും ആത്മാവ് കീഴടക്കപ്പെടാതെ അജയ്യമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. ഈ മൗലികസത്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവിൽ നിന്നാണ് സത്യാഗ്രഹത്തിന്റെ ശാസ്ത്രം മുഴുവനും ഉത്ഭവിച്ചത്."[11]

പീഡകൾ സഹിക്കുകയെന്നത് തിന്മക്കെതിരായ ചെറുത്തുനിൽപ്പിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകമാണ്. കഷ്ടങ്ങൾ സഹിക്കാനുള്ള കഴിവിന് ഗാന്ധി ധാർമികവും മതപരവുമായ ഒരു പ്രാധാന്യം നൽകി: "ഒരു ജനതക്ക് മൗലിക പ്രാധാന്യമുള്ള കാര്യങ്ങൾ യുക്തികൊണ്ടു മാത്രം നേടാനാവില്ല; കഷ്ടപ്പാടുകൾ സഹിച്ചുകൊണ്ടേ അവയെ നേടാൻ കഴിയൂ."

10. Young india, August, 11, 1920
11. Young India, May 21, 1931.

ആത്മസാക്ഷാൽക്കാരത്തിന്റെ ഉപാധികൾ

ഗാന്ധിയുടെ വിശകലനത്തിൽ സത്യവും അഹിംസയും സ്നേഹവും സാന്മാർഗിക നിയമങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മതതത്വങ്ങളാണ്. ആത്മശുദ്ധിയും ധാർമികമായ പരിപൂർണതയും നേടാനുള്ള ഉപാധികളാണവ. ആത്മശുദ്ധിയും ധാർമികമായ പരിപൂർണതയും നേടാൻ വേണ്ടി ഇടവിടാതെ പരിശ്രമിക്കുകയെന്നത് ഓരോ സത്യാഗ്രഹിയുടെയും കടമയാണെന്ന് അദ്ദേഹം ഉൽബോധിപ്പിച്ചു. സത്യം, അഹിംസ, ത്യാഗം, അസ്തേയം, അപരിഗ്രഹം, ലഘുജീവിതം, ഈശ്വരവിശ്വാസം മുതലായവയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധാർമികാനുശാസനങ്ങൾ. സാമൂഹ്യയാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ആന്തരികവൈരുധ്യങ്ങളെയോ സാമൂഹ്യപരിവർത്തനത്തിന്റെ നിയമങ്ങളെയോ ശാസ്ത്രീയമായി അപഗ്രഥിക്കാനൊന്നും അദ്ദേഹം തയ്യാറായിരുന്നില്ല. ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളിലും വർഗചൂഷണവ്യവസ്ഥയിലും മൗലികങ്ങളായ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കാതെ തന്നെ വൈയക്തികമായ സ്വഭാവശുദ്ധിയിലൂടെയും ആധ്യാത്മികമായ ഉൽക്കർഷത്തിലൂടെയും മനുഷ്യനെ ഉദ്ധരിക്കാൻ കഴിയുമെന്നും വ്യക്തിയുടെ ധാർമിക നിലവാരമുയർത്തിക്കൊണ്ടു മാത്രമേ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കാൻ കഴിയൂ എന്നും അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. രാഷ്ട്രീയകാര്യങ്ങളിൽ പോലും മതപരമായ ഒരു സമീപനമാണ് അദ്ദേഹം കൈക്കൊണ്ടത്. സാമാന്യജനങ്ങളുടെ യഥാർഥ താല്പര്യങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കാൻ കഴിവുള്ള ഒരു ശക്തിയാണ് മതം എന്ന് അദ്ദേഹം പറയുകയുണ്ടായി. ജനങ്ങളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതവുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത മതം, അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, അർഥശൂന്യമാണ്. അതുപോലെതന്നെ മതത്തെ ഒഴിവാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനവും അർഥശ്യൂന്യമാണ്. അതുകൊണ്ടത്രേ രാഷ്ട്രീയമായ പ്രവർത്തനത്തിന്റെ പരിധിയിൽ മതത്തെക്കൂടി ഉൾപ്പെടുത്താൻ അദ്ദേഹം പരിശ്രമിച്ചത്. "മതത്തിന് രാഷ്ട്രീയ കാര്യങ്ങളുമായി ബന്ധമില്ലെന്നു പറയുന്നവർ മതത്തിന്റെ അർഥമെന്തെന്നു മനസ്സിലാക്കാത്തവരാണ്" എന്നും "മതത്തിന്റെ സത്തയെ രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളിക്കുന്നതിനുള്ള ഒരു യത്ന"മായിട്ടാണ് താൻ സത്യാഗ്രഹത്തിന്റെയും അഹിംസയുടെയും സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രയോഗിച്ചത് എന്നും അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി. മതപരവും ധാർമികവുമായ ഒരു കടമയെന്ന നിലയ്ക്കാണ് അദ്ദേഹം സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ സമരങ്ങളിൽ പങ്കെടുത്തത്.

വ്യക്തിയുടെ സ്വഭാവശുദ്ധീകരണത്തെയും ആത്മീയോന്നമനത്തെയും ലക്ഷ്യമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള ഈ ധാർമികവും മതപരവുമായ ആദർശങ്ങൾ എല്ലാ കാലഘട്ടങ്ങൾക്കും എല്ലാ സാമൂഹ്യസാഹചര്യ

ങ്ങൾക്കും പറ്റിയവയാണെന്ന് ഗാന്ധി വിശ്വസിച്ചു. പക്ഷേ, യഥാർഥ ത്തിൽ, ഇന്ത്യയുടെ നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങളിൽ അടിയന്തരമായ ചലനങ്ങളുണ്ടാക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് അവ ഉയർത്തിപ്പി ടിക്കപ്പെട്ടത്. ചരിത്രത്തിന്റെ ചില നിർണായകഘട്ടങ്ങൾ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ങ്ങളുടെ ആവിർഭാവത്തെ സഹായിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്നു ചൂണ്ടിക്കാ ണിച്ചുകൊണ്ട് ഏംഗൽസ് എഴുതുകയുണ്ടായി: “നമ്മുടെ പ്രത്യയശാ സ്ത്രക്കാരൻ തനിക്കിഷ്ടമുള്ളതുപോലെ കാര്യങ്ങൾ വളയ്ക്കുകയും ഒടി ക്കുകയും ചെയ്തു എന്നുവരാം. പക്ഷേ, അയാൾ വാതിൽക്കലൂടെ വലി ച്ചെറിയുന്ന ചരിത്രയാഥാർഥ്യം ജനവാതിലിലൂടെ വീണ്ടും അകത്തുക യറി വരുന്നു. എല്ലാ കാലത്തേക്കും എല്ലാ ലോകങ്ങൾക്കും പറ്റിയ തത്വ ങ്ങളും നിയമങ്ങളുമാണ് താൻ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത് എന്ന് അയാൾ വിചാ രിക്കുന്നു. പക്ഷേ, വാസ്തവത്തിൽ, തന്റെ കാലത്തെ യാഥാസ്ഥിതികമോ വിപ്ലവപരമോ ആയ പ്രവണതകളുടെ പ്രതിച്ഛായയെ രൂപപ്പെടുത്തുക മാത്രമാണ് അയാൾ ചെയ്യുന്നത്.”[12]

ഏംഗൽസിന്റെ ഈ നിഗമനം ഗാന്ധിയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ സംബന്ധിച്ചും ശരിയാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മതപരവും സാന്മാർഗികവു മായ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിനും സാമൂഹ്യപ രിഷ്ക്കരണ സംരംഭങ്ങൾക്കും ഉത്തേജനം നൽകി. അവ ആയിരക്കണ ക്കിലുള്ള യുവതികളെയും യുവാക്കന്മാരെയും ആത്മത്യാഗത്തിന്റെ പന്ഥാവിലേക്ക് തള്ളിവിട്ടു. ലളിതവും നിർമലവും സോദ്ദേശ്യവുമായ വൈയക്തിക ജീവിതത്തിന്റെ സൗന്ദര്യത്തിൽ അവരെ ഉൽസുകരാക്കു കയും സാർവത്രികമായ ഒരച്ചടക്കബോധം വളർത്താൻ സഹായിക്കു കയും ചെയ്തു. അക്രമരാഹിത്യം ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിനെതിരായ സമ രത്തിൽ സുശക്തമായ ഒരായുധമായിത്തീർന്നു. ഈ ആയുധമണിഞ്ഞു കൊണ്ടാണ് ആയിരക്കണക്കിലുള്ള സ്ത്രീപുരഷന്മാർ അറസ്റ്റു വരിക്കു കയും ലാത്തിച്ചാർജ്ജുകളെ നേരിടുകയും വെടിയുണ്ടകളേറ്റുവാങ്ങു കയും ചെയ്തത്.

വർഗസഹകരണത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രം

എന്നാൽ, അക്രമരാഹിത്യം സമരത്തിന്റെ ആയുധം മാത്രമായിരു ന്നില്ല. എതിരാളികളോടും നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളോടും സന്ധി ചെയ്യാനുള്ള സന്നദ്ധതയും അതിലടങ്ങിയിരുന്നു. വിപ്ലവപരങ്ങളായ എല്ലാ മാറ്റങ്ങൾക്കും അദ്ദേഹം എതിരായിരുന്നു. പരസ്പരധാരണയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പരിപാടിയായ പരിഷ്ക്കരണങ്ങളെ മാത്രമേ അദ്ദേഹം അംഗീകരിച്ചിരുന്നുള്ളൂ. കോൺഗ്രസ്സിന്റെ ദേശീയ ബൂർഷ്വാ

12. F. Engels: Anti Duhring, P. 135.

നേതൃത്വത്തിന് തികച്ചും സ്വീകാര്യമായ ഒരു നിലപാടായിരുന്നു ഇത്. ജനകീയസമരത്തിന്റെ സമ്മർദ്ദങ്ങളുപയോഗിച്ച് ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളിൽ നിന്ന് ആനുകൂല്യങ്ങൾ നേടാനും അതേ സമയത്തുതന്നെ ബഹുജനപ്രസ്ഥാനത്തെ തങ്ങളുടെ പിടിയിലൊതുക്കി നിയന്ത്രിക്കാനും ഇതുവരെ സഹായിച്ചു.

രാഷ്ട്രീയരംഗത്തിൽ മാത്രമല്ല, സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക രംഗങ്ങളിലും വ്യത്യസ്ത താല്പര്യങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ഒത്തുതീർപ്പുകളിലൂടെ ജനങ്ങളെ പുരോഗതിയിലേക്കു നയിക്കാൻ കഴിയുമെന്നാണ് ഗാന്ധി കരുതിയത്. തിന്മയ്ക്കെതിരായ സമരത്തിൽ അക്രമത്തിന്റെയും ബലപ്രയോഗത്തിന്റെയും മാർഗം സ്വീകരിക്കരുതെന്ന് അദ്ദേഹം നിഷ്ക്കർഷിച്ചു. പക്ഷേ, ഇത് മാർഗത്തിന്റെ മാത്രം പ്രശ്നമായിരുന്നില്ല. ലക്ഷ്യത്തിന്റെ പ്രശ്നവും ഇതിലടങ്ങിയിരുന്നു എന്നുകാണാം. ഉദാഹരണത്തിന്, അക്രമത്തെയും ബലപ്രയോഗത്തെയും ഒഴിവാക്കിക്കൊണ്ടുതന്നെ, അക്രമരഹിതമാർഗങ്ങളിലൂടെ, നാടുവാഴിത്ത- മുതലാളിത്ത ചൂഷണങ്ങൾ അവസാനിപ്പിക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടില്ല. മുതലാളിയും തൊഴിലാളിയും തമ്മിലും ഭൂവുടമയും കൃഷിക്കാരനും തമ്മിലുമുള്ള സമഞ്ജസമായ സഹകരണമാണ് താനാഗ്രഹിക്കുന്നതെന്ന് അദ്ദേഹം തുറന്നു പറയുകയുണ്ടായി. മുതലാളിയും തൊഴിലാളിയും തമ്മിലുണ്ടായിരിക്കേണ്ട ബന്ധത്തെപ്പറ്റി 1925ൽ അദ്ദേഹം എഴുതിയതിങ്ങനെയാണ്; "മൂലധനവും തൊഴിലും ഒന്നു മറ്റേതിനെ പൂരിപ്പിക്കുകയും സഹായിക്കുകയും ചെയ്യണമെന്നതാണ് എന്റെ ആദർശമെന്ന് ഞാനെല്ലായിപ്പോഴും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അവർ പരസ്പരം ഐക്യത്തിലും സഹകരണത്തിലും കഴിഞ്ഞുകൂടുന്ന ഒരു വലിയ കുടുംബമായിത്തീരണം. മുതലാളികൾ തൊഴിലാളികളുടെ ഭൗതികമായ ക്ഷേമത്തിൽ മാത്രമല്ല, ധാർമികമായ ക്ഷേമത്തിലും ശ്രദ്ധിക്കണം. മുതലാളികൾ തങ്ങളുടെ കീഴിലുള്ള തൊഴിലാളികളുടെ ക്ഷേമത്തിനുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ട്രസ്റ്റികളാണ്."[13]

മുതലാളികളും തൊഴിലാളികളും തമ്മിലെന്നപോലെ തന്നെ ജന്മികളും കുടിയാന്മാരും തമ്മിലും സൗഹാർദ്ദ ബന്ധങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കണമെന്ന് ഗാന്ധി ആഗ്രഹിച്ചു. ഇതിന് ജന്മികളുടെ മനോഭാവത്തിലും പെരുമാറ്റത്തിലും സാരമായ മാറ്റങ്ങൾ വരേണ്ടതുണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം സമ്മതിച്ചു. "കൃഷിക്കാർക്ക് ഭൂമിയിൽ സ്ഥിരാവകാശം നൽകുക, അവരുടെ ക്ഷേമത്തിൽ സജീവമായ താല്പര്യം കാണിക്കുക, അവരുടെ കുട്ടികൾക്ക് നല്ല നിലയിൽ നടത്തപ്പെടുന്ന വിദ്യാലയങ്ങളുണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കുക, രോഗികൾക്ക് ആശുപത്രികളും ശുശ്രൂഷാകേന്ദ്രങ്ങളുമുണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കുക, ഗ്രാമശുചീകരണത്തിൽ ശ്രദ്ധിക്കുക - ഇങ്ങനെ പലതരത്തിലും

13. Young India, August 20, 1925.

ജമീന്ദാർമാർ തങ്ങളുടെ വിവിധ സേവനങ്ങൾക്ക് ഒരു നിശ്ചിത കമ്മീഷൻ മാത്രം പ്രതിഫലമായെടുക്കുന്ന അവരുടെ യഥാർഥസുഹൃത്തുക്കളാണെന്ന് അവരെ ബോധ്യപ്പെടുത്തുക"[14] – ഇതെല്ലാം ചെയ്യാൻ അദ്ദേഹം ജമീന്ദാർമാരോടാവശ്യപ്പെട്ടു. അതേസമയത്തുതന്നെ അദ്ദേഹം കൃഷിക്കാരുടെ കടമകളെപ്പറ്റിയും പറഞ്ഞു: "കൃഷിക്കാർ ജമീന്ദാർമാരോടുള്ള തങ്ങളുടെ കടമകളെപ്പറ്റിയും പറഞ്ഞു: "കൃഷിക്കാർ ജമീന്ദാർമാരോടുള്ള തങ്ങളുടെ കടമകൾ നിഷ്കൃഷ്ടമായി നിറവേറ്റണമെന്ന കാര്യത്തിൽ കോൺഗ്രസുകാരും ശ്രദ്ധിക്കണം. നിയമപരമായി ആവശ്യമായ കടപ്പാടുകളെപ്പറ്റിയല്ല, ന്യായമെന്നു കൃഷിക്കാർ തന്നെ സമ്മതിക്കുന്ന കടപ്പാടുകളെപ്പറ്റിയാണ് ഞാൻ പറയുന്നത്. തങ്ങളുടെ കൈവശവസ്തുക്കളിൽ ജമീന്ദാർമാർക്ക് യാതൊരവകാശവുമില്ലെന്നും അവ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം വസ്തുക്കളാണെന്നുമുള്ള സിദ്ധാന്തം അവർ തിരസ്ക്കരിക്കണം. കൈയേറ്റങ്ങളിൽ നിന്ന് തങ്ങളുടെ അവകാശങ്ങളെ കാത്തുരക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് അവർ ജമീന്ദാർമാരുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള ഒരു കൂട്ടുകുടുംബത്തിലെ അംഗങ്ങളായിരിക്കുന്നു; അല്ലെങ്കിൽ അങ്ങനെയായിത്തീരണം."[15]

1934ൽ ജമീന്ദാർമാരുടെ ഒരു പ്രതിനിധിസംഘവുമായുള്ള കൂടിക്കാഴ്ചക്കിടയിൽ ഗാന്ധിപറഞ്ഞു: "ന്യായമായ കാരണം കൂടാതെ സ്വത്തുടമവർഗങ്ങളുടെ സമ്പത്തു പിടിച്ചെടുക്കുന്നതിനെ ഞാനനുകൂലിക്കുകയില്ലെന്ന് നിങ്ങൾക്ക് ഉറപ്പു നൽകുന്നു. നിങ്ങളുടെ ഹൃദയത്തെ സമീപിക്കുകയും കുടിയാന്മാർക്കുവേണ്ടിയുള്ള ട്രസ്റ്റികൾ എന്ന നിലയിൽ സ്വത്ത് കൈവശം വെയ്ക്കാനും പ്രാഥമികമായും അവരുടെ ക്ഷേമത്തിനുവേണ്ടി അതുപയോഗിക്കാനും തോന്നത്തക്കവിധത്തിൽ നിങ്ങളെ മനഃപരിവർത്തനം ചെയ്യുകയുമാണ് എന്റെ ഉദ്ദേശ്യം... വർഗസമരം ഇന്ത്യയുടെ മൗലികമായ അന്തഃസത്തയ്ക്കെതിരാണ്. എല്ലാവർക്കും തുല്യനീതിയെന്ന മൗലികാവശ്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള കമ്യൂണിസമായി രൂപാന്തരപ്പെടാൻ ആ അന്തഃസത്തയ്ക്കു കഴിവുണ്ട്. എന്റെ സ്വപ്നത്തിലുള്ള രാമരാജ്യം രാജകുമാരന്റെയും പിച്ചക്കാരന്റെയും അവകാശങ്ങൾക്ക് ഒരുപോലെ സംരക്ഷണം നൽകുന്നു. വർഗസമരം തടയാൻ വേണ്ടി ഞാനെന്റെ സ്വാധീനശക്തി മുഴുവൻ ഉപയോഗിക്കുമെന്ന് നിങ്ങൾക്കുറപ്പിക്കാം. അന്യായമായി നിങ്ങളെ നിങ്ങളുടെ സ്വത്തിൽ നിന്ന് അകറ്റാനുള്ള ഒരു ശ്രമമുണ്ടാകുന്നപക്ഷം ഞാൻ നിങ്ങളുടെ ഭാഗത്തു നിന്ന് സമരം ചെയ്യുന്നത് നിങ്ങൾക്ക് കാണാം."[16]

14. Young India, May 28, 1931.
15. Ibid.
16. M.K. Gandhi: Soccialism of My Conception, P.P. 245-46.

ട്രസ്റ്റീഷിപ്പ് സിദ്ധാന്തം

ഒരേസമയത്തുതന്നെ രാജാവിന്റെയും പിച്ചക്കാരന്റെയും അവകാശങ്ങളെ കാത്തുരക്ഷിക്കാനുള്ള ഈ വ്യഗ്രതയെയും തൊഴിലാളികളുടെയും കൃഷിക്കാരുടെയും ക്ഷേമത്തിനുവേണ്ടി ഉൽപ്പാദനോപകരണങ്ങൾ സ്വന്തമാക്കി വെയ്ക്കാൻ മുതലാളികളെയും ജന്മികളെയും അനുവദിക്കുന്ന 'ട്രസ്റ്റീഷിപ്പ് സിദ്ധാന്ത'ത്തെയും സ്ഥാപിതതാല്പര്യക്കാർ സമർഥമായി ഉപയോഗിച്ചു. ഗാന്ധിയുടെ അക്രമരാഹിത്യം തൊഴിലാളി-കർഷകപ്രസ്ഥാനങ്ങളെയും അക്രമത്തിലും ചൂഷണത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിൽ മൗലികമായ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്താൻവേണ്ടിയുള്ള പ്രക്ഷോഭങ്ങളെയും എതിർക്കുന്ന ഒരു സിദ്ധാന്തമാണെന്ന ധാരണ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ അവർ പരിശ്രമിച്ചു. ഈ സ്ഥിതിവിശേഷം മർദനങ്ങൾക്കെതിരായി പോരാടിക്കൊണ്ടിരുന്ന ചൂഷിതജനവിഭാഗങ്ങളെ മാത്രമല്ല, ഗാന്ധിയുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള കോൺഗ്രസിലെ ഇടതുപക്ഷ വിഭാഗങ്ങളെയും അസംതൃപ്തരാക്കി. സുഭാഷ്ചന്ദ്രബോസിനെയും ജവഹർലാൽ നെഹ്റുവിനെയും പോലുള്ള കോൺഗ്രസ് നേതാക്കന്മാർ "ഗാന്ധിയൻ" സിദ്ധാന്തങ്ങളിലടങ്ങിയ വൈരുധ്യങ്ങളെ" പരസ്യമായി തുറന്നുകാണിക്കാൻ തുടങ്ങി. നെഹ്റു എഴുതി: "വർഷങ്ങളായി ഈ ചോദ്യം എന്നെ അമ്പരപ്പിക്കുന്നു: കഷ്ടപ്പെടുന്ന മർദിതജനങ്ങളുടെ സ്ഥിതിയിൽ ഇത്രയധികം ഉൽക്കണ്ഠയും അവരോട് ഇത്രയധികം സ്നേഹവുമുള്ള അദ്ദേഹം അവരെ അനിവാര്യമായി സൃഷ്ടിച്ചുവിടുകയും ഇടിച്ചമർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ പിന്താങ്ങുന്നതെന്തിനാണ്? അക്രമരാഹിത്യത്തിൽ ഇത്രയധികം ആവേശം കാണിക്കുന്ന അദ്ദേഹം പൂർണമായും അക്രമത്തിന്റെയും മർദനത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹ്യഘടനയെ അനുകൂലിക്കുന്നതെന്തിനാണ്? അദ്ദേഹം ഇത്തരമൊരു സാമൂഹ്യഘടനയ്ക്കനുകൂലമാണെന്നു പറയുന്നത്, ഒരുപക്ഷേ, ശരിയായിരിക്കുകയില്ല. ഏറെക്കുറെ ഒരു ദാർശനികാരാജകവാദിയാണദ്ദേഹം. പക്ഷേ, ആദർശത്തിലുള്ള അരാജകമായ ഭരണവ്യവസ്ഥ ഇന്നും അതിവിദൂരതിലായതുകൊണ്ടും അത് എളുപ്പത്തിൽ സങ്കൽപ്പിക്കാൻ കഴിയാത്തതുകൊണ്ടും അദ്ദേഹം നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യക്രമത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നു."[17]

പുതിയ സാഹചര്യങ്ങളും പുതിയ ആശയങ്ങളും

തൊഴിലാളികൾ, കൃഷിക്കാർ തുടങ്ങിയ മർദിതജനവിഭാഗങ്ങളുടെ വർഗബോധവും രാഷ്ട്രീയബോധവും വളർന്നു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാതിരുന്ന ഒരു

17. Jawaharlal Nehru: An Autobiography, P. 515.

സാഹചര്യത്തിലാണ് വർഗസഹകരണത്തിന്റെയും ട്രസ്റ്റീഷിപ്പിന്റെയും സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കു പ്രചാരം നേടാൻ കഴിഞ്ഞത്. എന്നാൽ, ദേശീയപ്രസ്ഥാനം കൂടുതലുയർന്ന ഒരു ഘട്ടത്തിലേക്ക് വളരുകയും തൊഴിലാളികളുടെയും കൃഷിക്കാരുടെയും സംഘടിതശക്തി വർധിക്കുകയും ചെയ്തപ്പോൾ ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ദുർബലങ്ങളായിത്തീർന്നു. ഗാന്ധിയുടെ അഭിപ്രായങ്ങളും സമരമാർഗങ്ങളും അധികമധികം ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ഗാന്ധിയുടെ ആശയങ്ങളാൽ ഉൽബുദ്ധരാക്കപ്പെട്ടവരും അദ്ദേഹത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള സമരങ്ങളിൽ ആവേശപൂർവം പങ്കെടുക്കുകയും ചെയ്ത യുവാക്കന്മാരിൽ തന്നെ പലരും പുതിയ സമരമാർഗങ്ങളന്വേഷിക്കാൻ തുടങ്ങി. സോഷ്യലിസം, കമ്യൂണിസം, മാർക്സിസം തുടങ്ങിയ ആധുനികാശയങ്ങൾ അവരെ ആകർഷിച്ചു. മർദനവും ചൂഷണവുമില്ലാത്ത, വർഗരഹിതവും സമത്വസുന്ദരവുമായ ഒരു പുതിയ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയങ്ങൾ പരന്നുപിടിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഗാന്ധിയുടെ പല സിദ്ധാന്തങ്ങളും സമരമാർഗങ്ങളും രൂക്ഷമായ വിമർശനങ്ങൾക്കു വിധേയങ്ങളായി. ഏറ്റവുമധികം എതിർക്കപ്പെട്ടത് വർഗസഹകരണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ട്രസ്റ്റീഷിപ്പ് സിദ്ധാന്തമാണ്. ഉല്പാദനോപകരണങ്ങൾ കൈയടക്കി വെയ്ക്കുന്ന സ്ഥാപിതതാല്പര്യക്കാർക്ക് അധ്വാനിക്കുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ രക്ഷാകർത്താക്കളാകാൻ എങ്ങനെ സാധിക്കും എന്നവർ ചോദിച്ചു. നീതിയുടെയും സ്നേഹത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പുതിയൊരു സാമൂഹ്യജീവിതം കെട്ടിപ്പടുക്കണമെങ്കിൽ മുതലാളിത്തവും നാടുവാഴിത്തവുമവസാനിപ്പിച്ച് ഉൽപ്പാദനോപകരണങ്ങളെ പൊതുസ്വത്താക്കി മാറ്റണമെന്ന് അവർ വാദിച്ചു. ട്രസ്റ്റീഷിപ്പ് സിദ്ധാന്തം ജനങ്ങളുടെ വിപ്ലവബോധത്തെയും സമരങ്ങളെയും മന്ദീഭവിപ്പിക്കാനും അങ്ങനെ ഹിംസയിലും ചൂഷണത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ നിലനിർത്താനും സഹായിക്കുന്ന ഒരു പിന്തിരിപ്പൻ സിദ്ധാന്തമാണെന്ന് അവർ പ്രഖ്യാപിച്ചു.

സോഷ്യലിസത്തിന്റെ സ്വാധീനം

രാജ്യത്തിലെ സാമ്പത്തികബന്ധങ്ങളിലും രാഷ്ട്രീയ ചിന്താഗതികളിലുമുണ്ടായ ഈ മാറ്റങ്ങൾ ഗാന്ധിയുടെ അഭിപ്രായങ്ങളെ സ്വാധീനിക്കാതിരുന്നില്ല. സാമ്പത്തികസമത്വത്തെപ്പറ്റിയും പണക്കാരനും പാവപ്പെട്ടവനും തമ്മിലുള്ള വിടവു നികത്തേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെപ്പറ്റിയും അദ്ദേഹം അധികമധികം ഊന്നിപ്പറയാൻ തുടങ്ങി. അദ്ദേഹം എഴുതി: “സാമ്പത്തികസമത്വത്തിനു വേണ്ടി പരിശ്രമിക്കുക എന്നുവെച്ചാൽ മൂലധനവും തൊഴിലും തമ്മിലുള്ള ശാശ്വതമായ വൈരുധ്യം അവസാനിപ്പിക്കുക എന്നർഥമാണ്. ഒരുവശത്ത് രാഷ്ട്രത്തിന്റെ സമ്പത്തിന്റെ സിംഹ

ഭാഗവും കയ്യടക്കി വെച്ചിട്ടുള്ള ഒരുപിടി പണക്കാരെ കീഴോട്ടു താഴ്ത്തുകയും മറുവശത്ത് അരപ്പട്ടിണിക്കാരും നഗ്നരുമായ ജനലക്ഷങ്ങളെ മേല്പോട്ടുയർത്തുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് സമനില കൈവരുത്തുക എന്നാണതിന്റെ അർഥം. ധനികന്മാർക്കും പട്ടിണി കിടക്കുന്ന ജനലക്ഷങ്ങൾക്കുമിടയിൽ വിസ്തൃതമായ വിടവ് നിലനിൽക്കുന്നേടത്തോളം കാലം അക്രമരഹിതമായ ഒരു ഭരണസമ്പ്രദായം വ്യക്തമായും അസാധ്യമാണ്."[18] കമ്യൂണിസമെന്ന ആദർശത്തിനുവേണ്ടി ജീവിക്കുകയാണ് തന്റെ ഉദ്ദേശ്യം എന്നുപോലും അദ്ദേഹം ഉൽഘോഷിക്കുകയുണ്ടായി. വർഗരഹിതമായ ഒരു കമ്യൂണിസ്റ്റ് സമുദായം കെട്ടിപ്പടുക്കണം. അത് ഹിംസയും അക്രമങ്ങളും ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാവരുത് എന്നേയുള്ളൂ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ വാക്കുകളിൽ: "കമ്യൂണിസം എന്നുവെച്ചാൽ എന്താണർഥം? അന്തിമ വിശകലനത്തിൽ അതിന്റെ അർഥം വർഗരഹിതമായ സമുദായം എന്നാണ്. നടപ്പിൽ വരുത്താൻ ശ്രമിക്കേണ്ട ഒരാദർശമാണത്. അത് നടപ്പിൽ വരുത്താൻവേണ്ടി അക്രമമുപയോഗിക്കുമ്പോൾ മാത്രം അതുമായുള്ള ബന്ധം ഞാനുപേക്ഷിക്കും. നമ്മളെല്ലാവരും സമന്മാരായിട്ടാണ് ജനിച്ചത്. എന്നാൽ, നൂറ്റാണ്ടുകളായി നമ്മൾ ഈശ്വരന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയെ ചെറുത്തുനിൽക്കുകയാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ഉയർന്നവനും താണവനും തമ്മിലുള്ള അസമത്വം എന്ന ആശയം ഒരു പാപമാണ്. പക്ഷേ, തോക്കു ചൂണ്ടിക്കാട്ടിക്കൊണ്ട് മനുഷ്യഹൃദയത്തിലെ പാപം പരിഹരിക്കുന്നതിൽ ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. ആ മാർഗത്തിന് മനുഷ്യഹൃദയം വഴിപ്പെടുകയില്ല."[19]

ട്രസ്റ്റീഷിപ്പിന്റെ മേന്മയെക്കുറിച്ചും ആവശ്യകതയെക്കുറിച്ചുമുള്ള അഭിപ്രായങ്ങൾ ഉപേക്ഷിക്കാൻ അദ്ദേഹം ഇഷ്ടപ്പെട്ടില്ലെന്നതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, ധനികന്മാർ തങ്ങളുടെ സ്വത്തുക്കളും അധികാരശക്തികളുമെല്ലാം സ്വന്തം ഇഷ്ടത്തോടുകൂടി ഉപേക്ഷിക്കാൻ തയ്യാറാവണമെന്നും ഇല്ലെങ്കിൽ രക്തപങ്കിലമായ ഒരു സായുധവിപ്ലവം ഒരുനാൾ അനിവാര്യമായിത്തീരുമെന്നും അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു.[20] ട്രസ്റ്റികളെന്ന നിലയ്ക്ക് തങ്ങൾക്കത്യാവശ്യമായതു മാത്രമെടുത്ത് ബാക്കിയുള്ളതെല്ലാം ജനങ്ങളുടെ ക്ഷേമത്തിനുവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കുക എന്നതാണ് ധനികന്മാരുടെ കടമ. ഈ കടമ നിർവഹിക്കാൻ തയ്യാറില്ലാത്തവർക്കെതിരായി അക്രമരാഹിത്യത്തിന്റെ സമരമാർഗം ഉപയോഗിക്കണം എന്നാണദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടത്: "അങ്ങേയറ്റത്തെ പരിശ്രമങ്ങൾക്കുശേഷവും ധനികന്മാർ,

18. M.K. Gandhi: Cnstructive Programme, 1945 Edition.
19. Harijan, March 13, 1937
20. Ibid.

ശരിയായ അർഥത്തിൽ, ദരിദ്രന്മാരുടെ സംരക്ഷകന്മാരായിത്തീരാതിരിക്കുകയും ദരിദ്രന്മാർ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ഇടിച്ചമർത്തപ്പെടുകയും പട്ടിണികിടന്നു മരിക്കുകയും ചെയ്യുകയാണെങ്കിൽ പിന്നെ എന്താണ് ചെയ്യേണ്ടത്? ഈ വിഷമപ്രശ്നത്തിനു പരിഹാരം കാണാനുള്ള ശ്രമത്തിൽ അക്രമരഹതിമായ നിസ്സഹകരണവും സിവിൽ നിയമലംഘനവുമാണ് ശരിയും ഒരിക്കലും പരാജയപ്പെടാത്തതുമായ മാർഗം എന്ന നിഗമനത്തിലാണ് ഞാനെത്തിച്ചേർന്നത്. സ്വത്ത് കുന്നുകൂട്ടാൻ സാധിക്കില്ല. ഈ ജ്ഞാനം ദരിദ്രന്മാർക്കിടയിൽ കടന്നുകൂടി പ്രചരിക്കുകയാണെങ്കിൽ അവർ ശക്തന്മാരായിത്തീരുകയും തങ്ങളെ പട്ടിണിയുടെ വക്കത്തെത്തിച്ചു ഞെക്കിഞെരിക്കുന്ന അസമത്വങ്ങളിൽ നിന്ന് അക്രമരാഹിത്യത്തിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി മോചനം നേടേണ്ടതെങ്ങനെ എന്നു പഠിക്കുകയും ചെയ്യും."[21]

അക്രമരഹിതമായ സമരമാർഗം തന്നെ അനുഭവങ്ങളിലൂടെ കൂടുതൽ സുശക്തവും കൂടുതൽ ഫലപ്രദവുമായിത്തീർന്നു. ഒന്നാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിൽ അദ്ദേഹം ബ്രിട്ടീഷ് ഗവണ്മെന്റിനെ സഹായിച്ചു. ജനങ്ങളുടെ താല്പര്യങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കാൻ അതാവശ്യമാണെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. രണ്ടാം ലോകമഹായുദ്ധകാലത്ത്, നേരെമറിച്ച്, ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയാവശ്യങ്ങളനുവദിക്കാത്തിടത്തോളം കാലം ബ്രിട്ടനെ സഹായിക്കാൻ പാടില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. 1922ൽ ജനങ്ങളുടെ ഭാഗത്തുനിന്ന് നിസ്സാരങ്ങളായ ചില അക്രമങ്ങളുണ്ടായി എന്ന കാരണത്താൽ അദ്ദേഹം സ്വാതന്ത്ര്യസമരം പിൻവലിച്ചു. മുപ്പതുകൊല്ലങ്ങൾക്കുശേഷം, 1942 ആഗസ്റ്റിൽ, 'പ്രവർത്തിക്കുക അല്ലെങ്കിൽ മരിക്കുക' എന്ന മുദ്രാവാക്യമുയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം കൂടുതൽ വിപുലമായ ഒരു ബഹുജനസമരം അഴിച്ചുവിട്ടു. ഇക്കുറി ജനങ്ങളുടെ ഭാഗത്തുനിന്നുണ്ടായ അക്രമങ്ങളെയല്ല, ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളുടെ അക്രമങ്ങളെയാണ് അദ്ദേഹം നിശിതമായി ആക്ഷേപിച്ചത്.

ഗാന്ധിയുടെ മഹത്വം

അദ്ദേഹത്തിന്റെ മതപരമായ വീക്ഷണവും കൂടുതൽ ഓജസ്സുറ്റതായിത്തീർന്നു. ഹിന്ദുമതത്തിലുള്ള വിശ്വാസം അദ്ദേഹം ഒരിക്കലും ഉപേക്ഷിക്കുകയുണ്ടായില്ല. പക്ഷേ, ഈ വിശ്വാസം ഒട്ടും തന്നെ ഇടുങ്ങിയതായിരുന്നില്ല. അയിത്തം, ജാതിവ്യത്യാസം തുടങ്ങിയ അനാചാരങ്ങൾക്കെതിരായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമരങ്ങൾ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ശക്തി പ്രാപിച്ചു. മതസ്പർധകളും വർഗീയലഹളകളും അദ്ദേഹത്തെ വേദനി

21. Harijan, August 25, 1940.

പ്പിച്ചു. വിവിധ മതക്കാർ തമ്മിൽ ഐക്യവും സൗഹാർദവുമുളവാക്കുക എന്ന ഏകോദ്ദേശ്യത്തിനുവേണ്ടിയാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ അവസാനദിവസങ്ങൾ ചെലവഴിച്ചത്. അദ്ദേഹം എഴുതി: "ഹിന്ദുക്കൾക്കും മുസ്ലീങ്ങൾക്കും സഹകരിച്ചു ജീവിക്കാൻ കഴിയില്ലെന്നും മുസ്ലീങ്ങൾ ഒന്നുകിൽ ഇന്ത്യയ്ക്ക് പുറത്തുപോവുകയോ അല്ലെങ്കിൽ ഹിന്ദുക്കളുടെ അടിമകളായി കഴിഞ്ഞുകൂടുകയോ ചെയ്യണമെന്നും കരുതുന്ന ഒരു വിഭാഗം നമ്മുടെ രാജ്യത്തിലുണ്ട്. അതുപോലെ പാക്കിസ്ഥാനിൽ മുസ്ലീങ്ങൾ മാത്രമേ ഉണ്ടായിരിക്കാൻ പാടുള്ളു എന്നും കരുതപ്പെടുന്നു. വിഷംനിറഞ്ഞ ഒരു സിദ്ധാന്തമാണിത്. പാക്കിസ്താന്റെ വേരു കിടക്കുന്നത് ഈ സിദ്ധാന്തത്തിലാണ്". അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ തുടർന്നു: "ഈ സിദ്ധാന്തത്തെയും ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും ചെറുക്കാനും അതിനുള്ള ശ്രമത്തിൽ മുന്നേറുകയോ മരിക്കുകയോ ചെയ്യാനും ഞാൻ പ്രതിജ്ഞ എടുത്തിരിക്കുന്നു."

ഈ പ്രതിജ്ഞ അദ്ദേഹം നിറവേറ്റി. ഹിന്ദു-മുസ്ലീം മൈത്രിക്കുവേണ്ടിയുള്ള നിരന്തരമായ പരിശ്രമത്തിന്നിടയിൽ 1948 ജനുവരി 30ന് ഒരു ഹിന്ദുവർഗീയ ഭ്രാന്തനാൽ അദ്ദേഹം വധിക്കപ്പെട്ടു.

മഹാത്മാഗാന്ധിയുടെ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരിമിതികളും ദൗർബല്യങ്ങളും എന്തൊക്കെത്തന്നെയായാലും ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ അദ്ദേഹം വഹിച്ച മഹത്തായ പങ്ക് ഒരിക്കലും നിഷേധിക്കാനോ കുറച്ചുകാണാനോ സാധിക്കുകയില്ല. ജനങ്ങൾക്ക് തങ്ങളുടെ അവകാശങ്ങളെപ്പറ്റിയും ശക്തിയെപ്പറ്റിയും ക്രിയാത്മകമായ ജീവിതത്തിന്റെ അർഥത്തെപ്പററിയും ബോധമുണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കാൻ അദ്ദേഹം ഇടവിടാതെ പരിശ്രമിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിസ്വാർഥമായ ത്യാഗസന്നദ്ധത, സത്യത്തിലുള്ള അചഞ്ചലമായ വിശ്വാസം, സമുദായത്തിലെ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾക്കും മതസ്പർധകൾക്കും എതിരായി സൗഹാർദം കെട്ടിപ്പടുക്കാനുള്ള നിരന്തരമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾ, എല്ലാറ്റിലുമുപരി, അദ്ദേഹത്തിന്റെ വൈയക്തികമായ സ്വഭാവശുദ്ധി - ഇവയെല്ലാം ചേർന്ന് ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തിലെ ഒരു പ്രത്യേകഘട്ടത്തെ, സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള സമരത്തിന്റെ അവസാനത്തേതും നിർണായകവുമായ ഒരു കാലഘട്ടത്തെ, പ്രകാശമാനമാക്കി. മഹാകവി രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ അദ്ദേഹത്തെപ്പറ്റി എഴുതിയതിങ്ങനെയാണ്:

"അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രചോദനം ഇന്ത്യയിലൊട്ടുക്കും ഇന്ത്യയുടെ അതിർത്തികൾക്കു പുറത്തും സജീവമായി നിലനിൽക്കുന്നു. അത് സ്വാർഥതാല്പര്യങ്ങളുടെ പരിധിക്കപ്പുറത്തുള്ള ഒരു സത്യത്തിലേക്ക് നമ്മുടെ ബോധത്തെ ഉണർത്തിവിട്ടിരിക്കുന്നു. സേവനത്തിലൂടെയും

ആത്മാർപ്പണത്തിലൂടെയും മോചനം നേടാനുള്ള തുടർച്ചയായ ഒരാഹ്വാനമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതം. ഇന്ത്യയിൽ ജനിച്ചു കഴിഞ്ഞവരും ജനിക്കാൻ പോകുന്നവരുമായ എണ്ണമറ്റ ജനകോടികളുടെ ഹൃദയത്തിലാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാസം. മറ്റ് ആത്മാക്കളെ മനസ്സിലാക്കാൻ കെൽപ്പുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആത്മാവിന്റെ ഈ മഹത്വം നമ്മുടെ ചരിത്രത്തിൽ ഒരിക്കലും സംഭവിക്കാത്തത് സാധ്യമാക്കിത്തീർത്തിരിക്കുന്നു. ഇന്ത്യ വെറും ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ ഒരു വസ്തുതയല്ല, തങ്ങൾക്ക് ജീവിക്കാനും ചലിക്കാനും തങ്ങളുടെ സത്തയെ നിലനിർത്താനും സഹായിക്കുന്ന ഒരു ജീവനുള്ള സത്യമാണെന്ന മഹത്തായ യാഥാർഥ്യം സാധാരണജനങ്ങൾക്കുപോലും മനസ്സിലായിരിക്കുന്നു.”

41. മാർക്സിസത്തിന്റെ സ്വാധീനം

കഴിഞ്ഞ അധ്യായത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ, ഒന്നാം ലോകമഹായുദ്ധം മനുഷ്യജീവിതത്തിലെ എല്ലാ മേഖലകളിലും സാരമായ മാറ്റങ്ങളുളവാക്കി. റഷ്യയിലെ തൊഴിലാളി വിപ്ലവവും സോവിയറ്റ് യൂണിയന്റെ ആവിർഭാവവും സോഷ്യലിസ്റ്റ് ആശയങ്ങളുടെ അഭൂതപൂർവമായ പ്രചാരവുമായിരുന്നു ഏറ്റവും മുഖ്യമായ സംഭവവികാസങ്ങൾ. അതിനുമുമ്പു തന്നെ സോഷ്യലിസം എന്ന ആശയം ഇന്ത്യയിൽ തലപൊക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു എന്നത് ശരിയാണ്. ഉദാഹരണമായി, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ തന്നെ അധ്വാനിക്കുന്ന തൊഴിലാളികളുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള ഒരു സോഷ്യലിസ്റ്റ് സമുദായമായിരിക്കണം ഇന്ത്യയുടെ ലക്ഷ്യം എന്ന് സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ പ്രഖ്യാപിക്കുകയുണ്ടായി. 1912ൽ സ്വദേശാഭിമാനി കെ. രാമകൃഷ്ണപിള്ള മലയാളത്തിൽ കാറൽ മാർക്സിന്റെ ഒരു ജീവചരിത്രം പ്രസിദ്ധം ചെയ്തു. മാർക്സിനെപ്പറ്റി ഇന്ത്യയിൽ പ്രസിദ്ധം ചെയ്യപ്പെട്ട ഒന്നാമത്തെ ഗ്രന്ഥമാണത് എന്നു തോന്നുന്നു. എന്നാൽ, സോഷ്യലിസം എന്ന ആശയത്തെ ജീവനുള്ള ഒരു യഥാർഥ്യമാക്കി മാറ്റിയത് റഷ്യൻ വിപ്ലവത്തിൽ നിന്നുയർന്നുവന്ന തൊഴിലാളി വർഗസർവാധിപത്യമാണ്. ഈ യാഥാർഥ്യത്തിൽ നിന്നു പ്രചോദനം നേടിയ തൊഴിലാളികളുടെ സമരങ്ങളും അവയ്ക്കു നേതൃത്വം നൽകിയ കമ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനവും ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തെ പുതിയൊരു ഘട്ടത്തിലേക്കുയർത്തി. രാഷ്ട്രീയവും സാമ്പത്തികവും ആശയപരവുമായ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളിലും സോഷ്യലിസത്തിന്റെ സ്വാധീനം അനുഭവപ്പെടാൻ തുടങ്ങി.

വർഗസമരങ്ങളിൽ നിന്ന് ട്രേഡ്യൂണിയനിലേക്ക്

1908ൽ ബാലഗംഗാധരതിലകന്റെ അറസ്റ്റിൽ പ്രതിഷേധം രേഖപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടി ബോംബെയിലെ തൊഴിലാളികൾ ഒരു പണിമുടക്കം

നടത്തുകയുണ്ടായി. അതാണെന്നു തോന്നുന്നു ഇന്ത്യയിലെ തൊഴിലാളിവർഗം നടത്തിയ ആദ്യത്തെ രാഷ്ട്രീയസമരം. എന്നാൽ, ഒന്നാം ലോക മഹായുദ്ധത്തെത്തുടർന്നുണ്ടായ അസംതൃപ്തിയുടെയും അസ്വാസ്ഥ്യത്തിന്റെയും സാഹചര്യത്തിലാണ് അവർ സ്വന്തമായ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളും സ്വന്തമായ കർമപരിപാടികളുമുള്ള ഒരു സ്വതന്ത്രരാഷ്ട്രീയശക്തിയായി രംഗപ്രവേശം ചെയ്തത്. സ്വന്തം സാമ്പത്തികാവശ്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി മാത്രമല്ല, രാജ്യത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയാവശ്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയും അവർ സമരങ്ങൾ നടത്താൻ തുടങ്ങി. ജാലിയൻവാലാബാഗിലെ കൂട്ടക്കൊലകൾക്കെതിരായി അവർ നടത്തിയ പ്രതിഷേധസമരം എടുത്തുപറയത്തക്കതാണ്. 1919ലെ മൊൺടേഗു - ചെംസ്ഫോർഡ് ഭരണപരിഷ്ക്കാരങ്ങൾ അവരുടെ അസംതൃപ്തിയെ ആളിക്കത്തിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ഈ പുതിയ ഉണർവിനെക്കുറിച്ച് 1920ൽ ലെനിൻ ഇങ്ങനെ എഴുതി: “ബ്രിട്ടീഷിന്ത്യയാണ് ഈ രാജ്യങ്ങളുടെ മുന്നണിയിൽ നിൽക്കുന്നത്. ഒരുവശത്ത് വ്യാവസായിക തൊഴിലാളികളുടെയും റെയിൽവേ തൊഴിലാളികളുടെയും വളർച്ച, മറുവശത്ത് കൂടെക്കൂടെ കൂട്ടക്കൊലയും (അമൃത്സർ) പരസ്യമായ ചമ്മട്ടിപ്രയോഗവും മറ്റും നടത്തുന്ന ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ മൃഗീയഭീകരതകൾ - ഇവയുടെ ആധിക്യത്തിന്റെ അനുപാതമനുസരിച്ച് അവരുടെ വിപ്ലവവും പക്വമായിക്കൊണ്ട് വരികയാണ്.”[1]

മതവും ദേശീയപ്രസ്ഥാനവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്തായിരിക്കണമെന്നതാണ് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിലും ഇന്ത്യയിലെ രാഷ്ട്രീയനേതാക്കന്മാരെ അലട്ടിയ ഒരു മുഖ്യമായ പ്രശ്നം. വിഭാഗീയചിന്തകൾക്കു പ്രോത്സാഹനം നൽകിയ വർഗീയവാദത്തിന്റെയും ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളുടെയും തടസ്സങ്ങളെ നേരിട്ടുകൊണ്ട് ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തേണ്ടതെങ്ങനെ എന്നാണ് അവർ ആലോചിച്ചത്. സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണം, ഹിന്ദു-മുസ്ലീം മൈത്രി, അയിത്തോച്ചാടനം മുതലായ പരിപാടികൾ നടപ്പിൽ വരുത്തിക്കൊണ്ട് ജനങ്ങളെയാകെ യോജിപ്പിച്ചണിനിരത്താതെ ദേശീയലക്ഷ്യങ്ങൾ നേടാൻ കഴിയില്ലെന്ന് ഒരു വിഭാഗം നേതാക്കന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടപ്പോൾ മതവിദ്വേഷവും ജാതിമത്സരവും ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ സൃഷ്ടികളാണെന്നും ബ്രിട്ടീഷുഭരണമവസാനിപ്പിക്കാതെ ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യപ്രശ്നങ്ങളൊന്നും തന്നെ പരിഹരിക്കാൻ കഴിയില്ലെന്നും മറ്റൊരു വിഭാഗം വാദിച്ചു. രണ്ടാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിനുശേഷം അവർക്ക് പുതിയൊരു പ്രശ്നത്തെക്കൂടി നേരിടേണ്ടിവന്നു: ദേശീയപ്രസ്ഥാനവും തൊഴിലാളിപ്രസ്ഥാനവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം. അതേവരെ ഏറെക്കുറെ ശാന്തമായി അടങ്ങിയൊതുങ്ങിക്കഴിഞ്ഞിരുന്ന തൊഴിലാ

1. V. I. Lenin: Selected works, Vol. X, p. 731.

ളികൾ പെട്ടെന്ന് സമരരംഗത്തിറങ്ങിയപ്പോൾ മുതലാളികൾ മാത്രമല്ല, ദേശീയനേതൃത്വത്തിലുള്ള ഒരു വിഭാഗവും അന്തംവിട്ടു പോയി. തൊഴിലാളികൾ മുതലാളികൾക്കെതിരായി നടത്തുന്ന സമരങ്ങൾ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തെ ക്ഷീണിപ്പിക്കുമെന്ന് അവർ താക്കീതുനൽകി. മുതലാളികളും തൊഴിലാളികളും പരസ്പരം വിട്ടുവീഴ്ചകൾ ചെയ്തുകൊണ്ട് സഹകരിച്ചു ജീവിക്കണമെന്നാണ് മഹാത്മാഗാന്ധി ഉപദേശിച്ചത്. തൊഴിലാളികളുടെ ക്ഷേമത്തിനുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കാൻ മുതലാളികളോടും മുതലാളികളെ കുടുംബനാഥന്മാരെപ്പോലെ കണക്കാക്കാൻ തൊഴിലാളികളോടും അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടു. മറ്റൊരു വിഭാഗം ദേശീയനേതാക്കന്മാർ തൊഴിലാളികളോട് അനുഭാവം പ്രകടിപ്പിക്കുകയും അവരുടെ സമരങ്ങളിൽ സജീവമായി പങ്കെടുക്കുകയും ചെയ്തു. അടിയന്തരാവശ്യങ്ങൾക്കു വേണ്ടി തൊഴിലാളികൾ നടത്തുന്ന സമരങ്ങളെ പിന്താങ്ങണമെന്നും തൊഴിലാളി പ്രസ്ഥാനത്തെയും ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തെയും തമ്മിൽ കൂട്ടിയിണക്കണമെന്നും അവരഭിപ്രായപ്പെട്ടു. സി.ആർ. ദാസ് പറഞ്ഞു: "അവരുടെ (തൊഴിലാളികളുടെയും കൃഷിക്കാരുടെയും) പ്രത്യേകതാല്പര്യങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലും കൂടുതൽ ഉന്നതമായ ആദർശത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലും നമുക്കവരെ സംഘടിപ്പിക്കുക. ആദർശത്തിലെത്തണമെങ്കിൽ അവരുടെ പ്രത്യേകതാല്പര്യങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കുകയും അതേ സമയത്തുതന്നെ ആ പ്രത്യേകതാല്പര്യങ്ങൾ സ്വരാജ് എന്ന ലക്ഷ്യത്തോട് കൂറു കാണിക്കുകയും ചെയ്യണം." 1919ൽ കൂടിയ കോൺഗ്രസിന്റെ വാർഷിക സമ്മേളനത്തിൽ അധ്യക്ഷത വഹിച്ചുകൊണ്ട് മോത്തിലാൽ നെഹ്റു പ്രഖ്യാപിച്ചു. തൊഴിലാളികളുടെ ജീവിതം മെച്ചപ്പെടുത്തണമെന്നും അവർക്ക് വോട്ടവകാശം നൽകണമെന്നും. അടുത്തവർഷം ലാഹോറിൽവെച്ചു കൂടിയ കോൺഗ്രസ് സമ്മേളനം തൊഴിലാളി സംഘടനകൾ കെട്ടിപ്പടുക്കണമെന്ന പ്രമേയം പാസ്സാക്കി. 1920ൽ അഖിലേന്ത്യാ ട്രേഡ് യൂണിയൻ കോൺഗ്രസ് സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടു.

കമ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആവിർഭാവം

സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ സജീവമായ പങ്കു വഹിച്ച പുരോഗമനവാദികളായ പലരും - പ്രത്യേകിച്ചും യുവാക്കന്മാർ - മാർക്സിസ്റ്റാശയങ്ങളാൽ ആകർഷിക്കപ്പെട്ടതും ഇക്കാലത്താണ്. 1923 ആയപ്പോഴേക്കും ബോംബെ, മദ്രാസ്, കൽക്കത്ത, കാൺപൂർ, ലാഹോർ എന്നീ വ്യാവസായിക കേന്ദ്രങ്ങളിലെല്ലാം ചെറിയ കമ്യൂണിസ്റ്റ് ഗ്രൂപ്പുകൾ നിലവിൽ വന്നു. എസ്.എ. ഡാംഗേ, എസ്.വി. ഘാട്ടേ, മുസാഫർ അഹമ്മദ്, ശിങ്കാരവേലു ചെട്ടിയാർ, സക്ലത്വാല മുതലായവരായിരുന്നു ഇന്ത്യയിലെ

കമ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആദ്യകാലനേതാക്കന്മാർ. ജർമനിയിലും സോവിയറ്റ് യൂണിയനിലും കുടിയേറിപ്പാർത്ത രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തകർക്കിടയിലും കമ്യൂണിസ്റ്റ് ഗ്രൂപ്പുകൾ രൂപമെടുത്തു. മൂന്നാം ഇന്റർനാഷണലിന്റെ രണ്ടാം കോൺഗ്രസിൽ ദേശീയ-കൊളോണിയൽ പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ച് ലെനിനുമായി വാദപ്രതിവാദം നടത്തുകയും അടിമരാജ്യങ്ങളുടെ സാമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയ പ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെ നയതന്ത്രങ്ങൾ രൂപവൽക്കരിക്കാൻ സഹായിക്കുകയും ചെയ്ത എം.എൻ. റോയിയാണ് അക്കൂട്ടത്തിൽ ഏറ്റവും പ്രഗത്ഭൻ. മോത്തിലാൽ നെഹ്റു, ലാലാലജ്പത് റായ്, സി.ആർ. ദാസ് തുടങ്ങിയ ചില കോൺഗ്രസ് നേതാക്കന്മാർ, ആദ്യകാലത്ത് പ്രത്യേകിച്ചും, കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ അനുഭാവത്തോടുകൂടിയാണ് വീക്ഷിച്ചത്. കോൺഗ്രസ്സിനുള്ളിൽ കമ്യൂണിസ്റ്റാശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ അവരുടെ സഹകരണം പ്രയോജനപ്പെട്ടു.

കമ്യൂണിസ്റ്റുകാർ തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി വിവിധഭാഷകളിൽ പത്രങ്ങൾ പ്രസിദ്ധം ചെയ്തു. ഇംഗ്ലീഷിൽ 'സോഷ്യലിസ്റ്റ്, ബംഗാളിയിൽ ആദ്യം 'നവയുഗം' പിന്നീട് 'ഗണവാണി'യും, മറാഠിയിൽ 'കീർത്തി', ഉർദുവിൽ 'ഇങ്ക്വിലാബ്' എന്നിവയാണ് അവയിൽ പ്രധാനം. അതോടൊപ്പം തന്നെ നിരവധി ലഘുലേഖകളും ഏതാനും പുസ്തകങ്ങളും അവർ പ്രസിദ്ധം ചെയ്തു. ഡാംഗെയുടെ 'ലെനിനും ഗാന്ധിയും', എം.എൻ. റോയിയുടെ 'പരിവർത്തനകാലഘട്ടത്തിലെ ഇന്ത്യ' എന്നീ പുസ്തകങ്ങൾ പ്രത്യേകം എടുത്തു പറയത്തക്കവയാണ്. ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക സാഹചര്യങ്ങളെയും വർഗബന്ധങ്ങളെയും മാർക്സിസത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യാനും സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന് കോൺഗ്രസ്സിന്റേതിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായ ഒരു മാർഗം കണ്ടുപിടിക്കാനുമുള്ള പരിശ്രമങ്ങളായിരുന്നു അവ. തൊഴിലാളികളും ഇടത്തരക്കാരും മാത്രമല്ല, ലിബറൽ ചിന്താഗതിക്കാരായ ചില ധനികന്മാരും ഇത്തരം പ്രസിദ്ധീകരണ സംരംഭങ്ങൾക്കു പ്രോത്സാഹനം നൽകി. രഞ്ചദാസ് ദവാൻ ലോട്വാല എന്ന ഒരു മില്ലുടമസ്ഥന്റെ നിർലോഭമായ ധനസഹായത്തോടു കൂടിയാണ് ചില മാർക്സിസ്റ്റ് ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ പരിഭാഷകളും ഇന്ത്യയുടെ സാമ്പത്തിക- രാഷ്ട്രീയ പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള വിശകലനങ്ങളും പ്രസിദ്ധം ചെയ്യപ്പെട്ടത്. ഒട്ടനവധി മാർക്സിസ്റ്റ് ഗ്രന്ഥങ്ങളടങ്ങിയ തന്റെ ലൈബ്രറി അദ്ദേഹം ചെറുപ്പക്കാരായ രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തകന്മാരുടെ ഉപയോഗത്തിനുവേണ്ടി നീക്കിവച്ചു. ഇതിനിടയ്ക്കു തന്നെ വിവിധ സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ തൊഴിലാളികളുടെയും കൃഷിക്കാരുടെയും യുവജനങ്ങളുടെയും പല സംഘടനകളും ഉയർന്നുവന്നു. ഈ സംഘടനകളിൽ കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരും കോൺഗ്രസ്സിലെ ഇടതുപക്ഷക്കാരും സജീവമായി പങ്കെടുത്തു.

മാർക്സിസ്റ്റാശയങ്ങളുടെ പ്രചാരവും കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ ആവിർഭാവവും തൊഴിലാളി-കർഷക-യുവജനപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ മുന്നേറ്റവും സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ ഊക്കുവർധിപ്പിച്ചു. അവ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന് പുതിയൊരർഥവും പുതിയൊരു വ്യാപ്തിയും പുതിയൊരു ചൈതന്യവും നൽകി. സാമ്രാജ്യത്വത്തിനും നാടുവാഴിത്തത്തിനുമെതിരായ വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാത്ത ബഹുജനസമരങ്ങളിലൂടെ മാത്രമേ പൂർണ സ്വാതന്ത്ര്യം നേടാൻ കഴിയൂ എന്ന ബോധം പരന്നുപിടിക്കാൻ തുടങ്ങി. മഹാത്മാഗാന്ധിയുടെ അനുരഞ്ജനനയങ്ങളും അവയ്ക്ക് ന്യായീകരണം നൽകിയ രാഷ്ട്രീയ- സാമ്പത്തികസിദ്ധാന്തങ്ങളും ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടു. പരിപൂർണസ്വാതന്ത്ര്യം അന്തിമലക്ഷ്യമല്ല, ഒരു സോഷ്യലിസ്റ്റ് റിപ്പബ്ലിക്കിലേക്കുള്ള ചവിട്ടുപടി മാത്രമാണെന്നു പ്രഖ്യാപിക്കപ്പെട്ടു.

മാർക്സിസ്റ്റാശയങ്ങളുടെ പ്രചാരം

ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളും നാടൻ മുതലാളികൾക്കിടയിലെ പിന്തിരിപ്പൻ വിഭാഗങ്ങളും മാർക്സിസത്തിനും കമ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനത്തിനുമെതിരായി വെറുപ്പിന്റെയും വിദ്വേഷത്തിന്റെയും കോട്ടകൾ കെട്ടിയുയർത്താൻ ശ്രമിച്ചു. കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിൽ നിന്ന് ഒറ്റപ്പെടുത്താനും അവർക്കെതിരായി കടുത്ത മർദനങ്ങളഴിച്ചുവിടാനും വേണ്ടി പല തരത്തിലുള്ള തന്ത്രങ്ങളും പ്രയോഗിച്ചു. പ്രമുഖരായ കമ്യൂണിസ്റ്റു നേതാക്കന്മാരെയെല്ലാം മീററ് ഗൂഢാലോചനക്കേസിൽ കുടുക്കി അറസ്റ്റു ചെയ്തു. മാർക്സിസ്റ്റു ഗ്രന്ഥങ്ങൾ നിരോധിച്ചു. എന്നാൽ, ഇത്തരം അടവുകൾക്കൊന്നും മാർക്സിസ്റ്റു പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുന്നേറ്റത്തെ തടഞ്ഞുനിർത്താൻ കഴിഞ്ഞില്ല. നേരെമറിച്ച്, മാർക്സിസത്തിന്റെ സ്വാധീനം വർധിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. മർദനവും ചൂഷണവുമില്ലാത്ത പുതിയൊരു ഭാവിയെക്കുറിച്ചുള്ള അഭിവീക്ഷണം ഒട്ടനവധി ദേശാഭിമാനികളെ ആവേശഭരിതരാക്കി. ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് ഭീകരപ്രസ്ഥാനത്തിൽ വിശ്വസിച്ചിരുന്ന പല യുവാക്കന്മാരും പുതിയ സംഭവവികാസങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ തങ്ങളുടെ നയപരിപാടികളെ പുനഃപരിശോധിക്കാൻ മുതിർന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന്, 1929ൽ ഇന്ത്യൻ ലെജിസ്ലേറ്റീവ് അസംബ്ലിയിൽ ഗവണ്മെന്റ് ബഞ്ചുകളുടെ നേർക്ക് ബോംബെറിഞ്ഞതിന് അറസ്റ്റ് ചെയ്യപ്പെട്ട ഭഗത്സിങ്ങ് തന്റെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള ഹിന്ദുസ്ഥാൻ റിപ്പബ്ലിക്കൻ സോഷ്യലിസ്റ്റ് അസോസിയേഷന്റെ പരിപാടിയിൽ സാരമായ ചില മാറ്റങ്ങൾ വരുത്താൻ തയ്യാറായി. ജയിലിൽ നിന്നയച്ച ഒരു കത്തിൽ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ എഴുതി; “സംഘടിത തൊഴിലാളികളുടെയും കൃഷിക്കാരുടെയും ശക്തിയിൽ അധിഷ്ഠിതമായി നിന്നുകൊണ്ടു മാത്രമേ ഈ രാജ്യത്തിന് വിജയകരമായ സമരം നടത്താൻ കഴിയൂ. ബോംബു

കൊണ്ടും കൈത്തോക്കു കൊണ്ടും നമുക്ക് വലിയ നേട്ടങ്ങളൊന്നും ഉണ്ടാവുകയില്ലെന്നാണ് എന്റെ ഉറച്ച വിശ്വാസം. ഹിന്ദുസ്ഥാൻ റിപ്പബ്ലിക്കൻ സോഷ്യലിസ്റ്റ് അസോസിയേഷന്റെ ചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് ഇത് സ്പഷ്ടമാണ്. തൊഴിലാളികളെയും കൃഷിക്കാരെയും സംഘടിപ്പിക്കുക എന്നതായിരിക്കണം നമ്മുടെ മുഖ്യമായ ഉദ്ദേശ്യം." കഴുമരത്തിൽ കയറുന്നതിന് ഇരുപതു ദിവസം മുമ്പ് അദ്ദേഹം പഞ്ചാബിലെ ഗവർണർക്കെഴുതി: "മുതലാളികളും സാമ്രാജ്യവാദികളും നടത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ചൂഷണത്തിന്റെ നാളുകൾ എണ്ണപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഞങ്ങളോടൊപ്പമല്ല ഈ സമരമാരംഭിച്ചത്. ഞങ്ങളുടെ ജീവിതങ്ങളോടൊപ്പം ഇതവസാനിക്കാനും പോകുന്നില്ല. ചരിത്ര സംഭവങ്ങളുടെയും നിലവിലുള്ള സാഹചര്യങ്ങളുടെയും അനിവാര്യഫലമാണിത്. ഞങ്ങളുടെ എളിയ ത്യാഗങ്ങൾ ഈ ചങ്ങലയുടെ ഒരു കണ്ണി മാത്രമായിരിക്കും." ഭഗത്സിങ്ങ് തൂക്കിക്കൊല്ലപ്പെട്ടു. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയങ്ങളും ശുഭപ്രതീക്ഷയും നശിപ്പിക്കപ്പെടാൻ കഴിയാത്തവയായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മിക്ക കൂട്ടുകാരും മർദനം നടത്തുന്ന വ്യക്തികളെ കൊലചെയ്യുക എന്ന ഭീകരപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മാർഗമുപേക്ഷിച്ച് ബഹുജനസമരങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കുക എന്ന കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരുടെ നയമവലംബിക്കാൻ തുടങ്ങി. മാർക്സിസ്റ്റാശയങ്ങളുടെ പ്രചാരം തടയാൻ വേണ്ടി ബ്രിട്ടീഷുഭരണാധികാരികൾ കൈക്കൊണ്ട കർശനനടപടികൾ പരാജയപ്പെടുകയാണ് ചെയ്തത്. 1929ൽ ലെജിസ്ലേറ്റീവ് അസംബ്ലിയിൽ ചെയ്ത ഒരു പ്രസംഗത്തിൽ മോത്തിലാൽ നെഹ്റു ഭരണാധികാരികൾക്ക് മുന്നറിയിപ്പ് നൽകി: "കമ്പിവേലികളും കൃത്രിമമറകളും ഉയർത്തിക്കൊണ്ട് ഇന്ത്യയിലേക്ക് ആശയങ്ങൾ കടന്നുവരുന്നതിനെ തടയാൻ നിങ്ങൾക്കു സാധിക്കുമോ? നിങ്ങൾക്കതു സാധിച്ചിരുന്ന കാലം പോയിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു."

1929–30ലെ ഔദ്യോഗിക റിപ്പോർട്ടിൽ ഗവണ്മെന്റ് തന്നെ സമ്മതിച്ചു: "എന്തൊക്കെയായിട്ടും തൊഴിലാളികളുടെ വിവിധ ഭാഗങ്ങൾക്കിടയിലും ഒരുപരിധിവരെ ഗ്രാമീണർക്കിടയിലും കമ്യൂണിസ്റ്റാശയങ്ങൾ പ്രചരിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു.... ഒട്ടുവളരെ യുവജനസംഘടനകൾ കമ്യൂണിസ്റ്റ് ചിഹ്നങ്ങളും സിദ്ധാന്തങ്ങളും സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു എന്ന കാര്യം ശ്രദ്ധാർഹമാണ്."

പുതിയ സാഹചര്യങ്ങൾ

സാർവലൗകിക സംഭവവികാസങ്ങൾ മാർക്സിസ്റ്റാശയങ്ങളുടെ മുന്നേറ്റത്തിനു സഹായകരമായിരുന്നു. ലോകമുതലാളിത്തത്തിന്റെ അടിത്തറയിളക്കിയ അഗാധവും സാർവത്രികവുമായ ഒരു സാമ്പത്തികക്കു

ഴപ്പമാണ് 1929ൽ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടത്. ആയിരക്കണക്കിലുള്ള ഫാക്ടറിക ളുടെയും ബാങ്കുകളുടെയും തകർച്ച വൻതോതിലുള്ള തൊഴിലില്ലായ്മ, പരന്നുപിടിച്ച പട്ടിണി, ആത്മഹത്യകൾ, ലക്ഷക്കണക്കിലുള്ള കൃഷിക്കാ രുടെയും കച്ചവടക്കാരുടെയും പാപ്പരീകരണം – ഈ സംഭവവികാസ ങ്ങൾ മനുഷ്യന്റെ ഭൗതികജീവിതത്തിലെന്നപോലെതന്നെ ബൗദ്ധികവും ധാർമികവുമായ മണ്ഡലങ്ങളിലും സംഘട്ടനങ്ങളുളവാക്കി. സാങ്കേതി കവൈദഗ്ധ്യത്തിന്റെയോ ഉൽപ്പാദനക്ഷമതയുടെയോ അപര്യാപ്തത കൊണ്ടല്ല ആധിക്യം കൊണ്ടാണ് സാമ്പത്തികക്കുഴപ്പം പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ട തെന്ന വസ്തുത വിശേഷിച്ചും അമ്പരപ്പുളവാക്കുന്നതായിരുന്നു. മുത ലാളിത്തത്തിന്റെ ഭാവിയിൽ ജനങ്ങൾക്കുണ്ടായിരുന്ന വിശ്വാസത്തിന് മുമ്പൊരിക്കലുമുണ്ടായിട്ടില്ലാത്ത ഇളക്കം തട്ടി. നിരാശാവാദവും വിഷാ ദാത്മകതയും തല പൊക്കി. മതവിശ്വാസങ്ങൾക്ക് പുതിയൊരുത്തേജനം ലഭിച്ചു. ആത്മീയവാദികളായ ചിന്തകന്മാർ സയൻസിന് പിടികിട്ടാത്ത ആധ്യാത്മികസത്തയെപ്പറ്റി ഉൽഘോഷിക്കാൻ തുടങ്ങി.

പക്ഷേ, ഇതു ചിത്രത്തിന്റെ ഒരുവശം മാത്രമായിരുന്നു. അസ്വസ്ഥ തയും നിരാശാബോധവും പരന്നുപിടിച്ച ഈ വർഷങ്ങളിൽ തന്നെയാണ് ലോകത്തിലെങ്ങും മുതലാളിത്തത്തിനെതിരായ ആശയങ്ങളും സമര ങ്ങളും പൂർവാധികം ശക്തിപ്പെട്ടത്. ഇന്ത്യയിൽ സാമ്രാജ്യാധിപത്യത്തി നെതിരായ ദേശീയപ്രസ്ഥാനം പുതിയൊരു ഘട്ടത്തിലേക്ക് പ്രവേശിച്ചു. മഹാത്മാഗാന്ധിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ സിവിൽ നിയമലംഘനപ്രസ്ഥാനം പുനരാരംഭിച്ചു. അതോടൊപ്പം തന്നെ തൊഴിലാളികളുടെയും കൃഷിക്കാ രുടെയും പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ശക്തിപ്പെട്ടു. മർദനത്തിനും ചൂഷണത്തിനു മെതിരായ സമരങ്ങൾ പരന്നുപിടിച്ചു. മുതലാളിത്തരാജ്യങ്ങളുടെ എതിർപ്പുകളെ വകവെയ്ക്കാതെ മുന്നേറിക്കൊണ്ടിരുന്ന സോവിയറ്റ് യൂണിയന്റെ നേട്ടങ്ങൾ അവരെ ആവേശം കൊള്ളിച്ചു. ലോകമുതലാ ളിത്തം ഭീകരമായ കുഴപ്പത്തിലകപ്പെട്ട അതേകാലത്താണ് സോവിയറ്റ് യൂണിയനിൽ ഒന്നാമത്തെ പഞ്ചവത്സരസാമ്പത്തിക പദ്ധതി വിജയിച്ച തെന്ന വസ്തുത പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധാർഹമായിത്തീർന്നു. പട്ടിണിയും അജ്ഞതയും ചൂഷണവും മുതലാളിത്തത്തിന്റെ മറ്റു വൈരൂപ്യങ്ങളും കൂടാതെ അഭിവൃദ്ധിയിലേക്ക് മുന്നേറാൻ കഴിയുമെന്ന ശുഭാപ്തിവിശ്വാ സത്തിനു പുതിയൊരു പ്രചോദനം ലഭിച്ചു. ചിന്തിക്കുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങൾ തങ്ങളുയർത്തിപ്പിടിച്ചുപോന്ന പഴയ മൂല്യങ്ങളെപ്പറ്റിയും തങ്ങളുടെ അടി സ്ഥാനപരമായ സമീപനത്തെപ്പറ്റിയും പുനഃപരിശോധന ചെയ്യാൻ നിർബ ദ്ധരായി.

റഷ്യൻ വിപ്ലവത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങൾ

1927ൽ ജവഹർലാൽ നെഹ്റു സോവിയറ്റ് യൂണിയൻ സന്ദർശിക്കുകയും റഷ്യൻ വിപ്ലവത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങളെ വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ട് 'സോവിയറ്റ് റഷ്യ' എന്നൊരു ഗ്രന്ഥമെഴുതുകയും ചെയ്തു. 1930ൽ രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോറും സോവിയറ്റ് യൂണിയനിൽ പോയി അവിടെയുണ്ടായ പരിവർത്തനങ്ങളെ നേരിട്ടുകണ്ട് മനസ്സിലാക്കി. മോസ്കോവിൽ നിന്നയച്ച കത്തുകളിലൊന്നിൽ അദ്ദേഹം എഴുതി: "മൂകന്മാർക്ക് ശബ്ദം കിട്ടിയിരിക്കുന്നു. അജ്ഞന്മാർ തങ്ങളുടെ മനസ്സിന്റെ മറ മാറ്റിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അശരണന്മാർ സ്വന്തം ശക്തിയെക്കുറിച്ച് ബോധവാന്മാരായിരിക്കുന്നു. അധഃപതനത്തിന്റെ പടുകുണ്ടിൽ കിടന്നിരുന്നവർ സമൂഹത്തിന്റെ ഇരുണ്ട ഗുഹകളിൽ നിന്ന് പുറത്തുവന്ന് മറ്റുള്ളവരോടൊപ്പം സമത്വം അവകാശപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. എട്ടുവർഷങ്ങൾക്കിടയിൽ സോവിയറ്റ് യൂണിയനുണ്ടായ നേട്ടങ്ങളാണിവ."[2] മറ്റൊരു കത്തിൽ അദ്ദേഹമെഴുതി: "അജ്ഞതയിലും അപമാനഭാരത്തിലും ആണ്ടുകിടന്നിരുന്ന ലക്ഷക്കണക്കിനാളുകൾക്ക് പത്തുകൊല്ലങ്ങൾക്കുള്ളിൽ വിദ്യാഭ്യാസം മാത്രമല്ല, മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ അന്തസ്സും നേടാൻ കഴിഞ്ഞു എന്നത് എന്റെ സ്വന്തം കണ്ണുകൾകൊണ്ട് കണ്ടിട്ടില്ലായിരുന്നു എങ്കിൽ ഞാൻ ഒരിക്കലും വിശ്വസിക്കുമായിരുന്നില്ല."[3]

സാമ്പത്തികമായി പിന്നണിയിൽ കിടന്നിരുന്ന തങ്ങളുടെ രാജ്യത്തെ വ്യവസായവൽക്കരിക്കാനുള്ള സോവിയറ്റ് ജനതയുടെ നിസ്വാർഥപരിശ്രമങ്ങളെ ടാഗോർ ഹൃദയംഗമമായി അഭിനന്ദിച്ചു: "ആവിശക്തിയും വിദ്യുച്ഛക്തിയും ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടുള്ള യന്ത്രങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി രാജ്യത്തെയാകെ സുശക്തമാക്കാൻ അവർ ദൃഢപ്രതിജ്ഞ ചെയ്തിരിക്കുന്നു. സമയം നീട്ടിക്കൊണ്ടു പോകാൻ അവർ ധൈര്യപ്പെടുന്നില്ല. കാരണം, മുതലാളിത്തലോകത്തിന്റെ മുഴുവൻ എതിർപ്പുകളുടെയും മുമ്പിൽ സ്വന്തം കഴിവുകളെ മാത്രം ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ട് ആവുന്നത്ര വേഗത്തിൽ അവർക്ക് സ്വത്തുക്കളുൽപ്പാദിപ്പിച്ചേ മതിയാവൂ" കാർഷികപ്രശ്നം പരിഹരിക്കാൻ സോവിയറ്റ് യൂണിയൻ കൈക്കൊണ്ട മാർഗങ്ങൾ തന്റെ സ്വന്തം അഭിലാഷങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെടുന്നവയാണെന്ന് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിച്ചു. സോവിയറ്റ് യൂണിയന്റെ കാർഷിക പരിഷ്ക്കാരങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യത്തെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം എഴുതി: "ഒന്നാമതായി, ഭൂമിയുടെ ഉടമസ്ഥാവകാശം ധാർമികമായി ജന്മിക്കല്ല, കൃഷിക്കാരനാണ്. രണ്ടാമതായി, സഹകരണാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള കൂട്ടുകൃഷി കൊണ്ടല്ലാതെ കൃഷി ഒരിക്കലും പുരോഗമിക്കുകയില്ല."

2. Rabindranath Tagore: Letters From Russia, P. 40.

3. Ibid, P. 70.

മാർക്സിസത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം

ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾ ടാഗോറിന്റെ 'റഷ്യയിൽ നിന്നുള്ള കത്തുകൾ' നിരോധിച്ചു. എങ്കിലും സോഷ്യലിസത്തിന്റെ സ്വാധീനശക്തി തടയാൻ അവർക്ക് കഴിഞ്ഞില്ല. സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിലേർപ്പെട്ട യുവാക്കന്മാർക്ക് തങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു പുതിയ ബോധവും പുതിയൊരാത്മവിശ്വാസവും ലഭിച്ചു. സോവിയറ്റ് യൂണിയനിൽ കെട്ടിപ്പടുക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്ന പുതിയ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥ മാത്രമല്ല, മാർക്സിസ്റ്റാശയങ്ങളും അവരെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ആകർഷിക്കാൻ തുടങ്ങി. 'ഇന്ത്യയെ കണ്ടെത്തൽ' എന്ന തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ജവഹർലാൽ നെഹ്റു എഴുതി:

"മാർക്സിനെക്കുറിച്ചും ലെനിനെക്കുറിച്ചുമുള്ള പഠനം എന്റെ മനസ്സിൽ ശക്തിയായ ഒരു പ്രതികരണമുണ്ടാക്കുകയും ചരിത്രത്തെയും സമകാലീന സംഭവങ്ങളെയും ഒരു പുതിയ വെളിച്ചത്തിൽ കാണാൻ എന്നെ സഹായിക്കുകയും ചെയ്തു. ചരിത്രത്തിന്റെയും സമൂഹത്തിന്റെ പുരോഗതിയുടെയും നീണ്ട ശൃംഖലയ്ക്ക് ഒരർഥവും കാര്യകാരണബന്ധവും ഉണ്ടെന്നു തോന്നി. ഭാവിയുടെ വ്യക്തത കുറെയൊക്കെ നീങ്ങുകയും ചെയ്തു.... മാർക്സിസത്തിന്റെ ദാർശനിക വീക്ഷണത്തിലെ മിക്ക ഭാഗങ്ങളും എനിക്ക് വിഷമം കൂടാതെ സ്വീകരിക്കാൻ കഴിയും. അതിലെ ഏകതത്വവാദം, മനസ്സിന്റെയും ഭൗതികസത്തയുടെയും അദ്വൈതം, ഭൗതികസത്തയുടെ ചലനാത്മകത, പരിണാമ-വിപ്ലവങ്ങളിലൂടെയും ക്രിയാ-പ്രതിക്രിയകളിലൂടെയും പക്ഷം, പൂർവപക്ഷം, സമന്വയം എന്നിവയിലൂടെയുമുള്ള നിരന്തരമായ മാറ്റങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ദ്വന്ദ്വാത്മകവാദം എന്നിവയെല്ലാം."[4]

ആത്മകഥയിൽ അദ്ദേഹമെഴുതി: "സിദ്ധാന്തപരമായ കടുംപിടുത്തത്തിന്റെ അഭാവം, ഒരു സവിശേഷവീക്ഷണഗതിയും സമീപനരീതിയും, പ്രവർത്തനത്തോടുള്ള മനോഭാവം എന്നിവയിലാണ് മാർക്സിസത്തിന്റെ മൂല്യം മുഴുവനും സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത് എന്നെനിക്കു തോന്നുന്നു. ആ വീക്ഷണഗതി നമ്മുടെ സ്വന്തം കാലത്തിലെ സാമൂഹ്യപ്രതിഭാസങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കാൻ നമ്മെ സഹായിക്കുകയും പ്രവർത്തനത്തിനും മോചനത്തിനുമുള്ള മാർഗം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുതരികയും ചെയ്യുന്നു."[5]

സോവിയറ്റ് യൂണിയന്റെ നേട്ടങ്ങളും മാർക്സിസ്റ്റാശയങ്ങളും ജവഹർലാൽ നെഹ്റുവിനെപ്പോലുള്ള രാഷ്ട്രീയനേതാക്കന്മാരെയും രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോറിനെപ്പോലെയുള്ള സാഹിത്യനായകന്മാരെയും മാത്രമല്ല, രാധാകൃഷ്ണനെപ്പോലുള്ള പുരോഗമനവാദികളായ തത്വചിന്തകന്മാ

4. J. Nehru: The Discovery of india, P. 15.

5. Nehru: Autobiography.

രെയും ആകർഷിച്ചു. അവരിൽ പലരും മാർക്സിയൻ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ കലവറ കൂടാതെ അംഗീകരിക്കുകയല്ല, വിമർശനപരമായി പരിശോധിച്ചുകൊണ്ട് സ്വീകരിക്കാൻ പറ്റിയതു മാത്രം സ്വീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. മാർക്സിസത്തിലെ ഭൗതികവാദമോ ദ്വന്ദാത്മകമായ വീക്ഷണഗതിയോ അല്ല, സാമ്പത്തിക-സാമൂഹ്യപരിവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സിദ്ധാന്തങ്ങളാണ് അവരെ കൂടുതൽ ആകർഷിച്ചത്. ഉദാഹരണത്തിന്, 1942ൽ രാധാകൃഷ്ണൻ എഴുതിയതിങ്ങനെയാണ്:

"ഏറ്റവും കടുത്ത വിമർശകന്മാർക്കുപോലും നിഷേധിക്കാൻ കഴിയാത്ത ഒരു കാര്യമുണ്ട്: അമേരിക്കൻ വിപ്ലവത്തെക്കാളും ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവത്തെക്കാളും കൂടുതൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഗംഭീരമായ ഒരു പരീക്ഷണമാണ് സോവിയറ്റ് റഷ്യ. ചില സാമൂഹ്യചിന്തകന്മാർ ആവിഷ്ക്കരിച്ച സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഭൂമിയുടെ ആറിലൊരു ഭാഗത്തു നിവസിക്കുന്ന ഇരുപതു കോടിയോളം ജനങ്ങളടങ്ങിയ സമുദായത്തിന്റെയാകെ രാഷ്ട്രീയവും സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവുമായ ഘടന മുഴുവനും മാറ്റിപ്പണിയാനുള്ള ഒരു പരിശ്രമമാണത്. രണ്ടു ദശാബ്ദങ്ങൾക്കിടയിൽ ജന്മിയും മുതലാളിയും അപ്രത്യക്ഷരായിരിക്കുന്നു. വ്യക്തിപരമായ സ്വകാര്യസംരംഭങ്ങൾ കൃഷിക്കാരുടെയും കൈവേലക്കാരുടെയും ചെറുകിട സ്ഥാപനങ്ങളിൽ മാത്രമായി ഒതുക്കി നിർത്തപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു." മാർക്സിസ്റ്റ് സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഈ വമ്പിച്ച മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തപ്പെട്ടതെന്നു വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് അദ്ദേഹം തുടരുന്നു: "മനുഷ്യരാശിയുടെ യഥാർഥാവശ്യങ്ങൾക്കും ആധുനികസാങ്കേതിക മാർഗങ്ങളുപയോഗിക്കുന്ന ഉൽപ്പാദനവ്യവസ്ഥയ്ക്കും ഏറ്റവുമധികം യോജിച്ചതാണ് മാർക്സിസ്റ്റുകാരുടെ സോഷ്യലിസ്റ്റു പരിപാടി. സോഷ്യലിസമെന്ന ആവശ്യം ഒരു ധാർമികാവശ്യകതയാണ്."[6]

മാർക്സിസത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രം

എന്നാൽ, മാർക്സിസം ജനങ്ങളുടെ സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവുമായ പ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരിക്കാൻ എത്രതന്നെ പ്രയോജനകരമാണെങ്കിലും അതിന്റെ ദാർശനിക സിദ്ധാന്തങ്ങളോട് തനിക്കൊരിക്കലും യോജിക്കാൻ കഴിയില്ലെന്ന് രാധാകൃഷ്ണൻ തുറന്നുപറഞ്ഞു: "ദരിദ്രന്മാരുടെയും അധഃകൃതരുടെയും സ്ഥിതിയിലുള്ള ഉത്ക്കണ്ഠ, സമ്പത്തും അവസരവും കൂടുതൽ നീതിപൂർവമായി വിതരണം ചെയ്യണമെന്ന ആവശ്യം, സാമൂഹ്യസമത്വം വേണമെന്ന നിർബന്ധം എന്നീ കാര്യങ്ങളിൽ എല്ലാ ആത്മീയവാദികളും യോജിക്കുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യസന്ദേശം

6. S. Radhakrishnan: Religion and Society, P. 25.

അതു നൽകുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ, സാമൂഹ്യപരിപാടിയോട് നമുക്ക് സഹതാപമുണ്ട് എന്നതുകൊണ്ട് നമ്മൾ അനിവാര്യമായും മാർക്സിസത്തിന്റെ ജീവിതദർശനത്തോടും പരമയാഥാർഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അതിന്റെ നിരീശ്വരവാദപരമായ സങ്കല്പത്തോടും മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചുള്ള അതിന്റെ യഥാതഥവീക്ഷണത്തോടും വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തിന്റെ പവിത്രതയെക്കുറിച്ചുള്ള അതിന്റെ അവഗണനാഭാവത്തോടും യോജിച്ചുകൊള്ളണമെന്നില്ല. സാമൂഹ്യവിപ്ലവത്തിന്റെ ഫലപ്രദമായ ഒരുപകരണമെന്ന നിലയ്ക്ക് മാർക്സിസത്തോട് അനുഭാവം കാണിക്കുന്നതും അതിന്റെ ദാർശനികമായ പശ്ചാത്തലം അംഗീകരിക്കുന്നതും രണ്ടും രണ്ടാണ്."[7]

മാർക്സിസത്തിന്റെ സാമൂഹ്യസന്ദേശം അംഗീകരിക്കുകയും അതേ സമയത്തു തന്നെ അതിന്റെ അടിസ്ഥാനമായ തത്വചിന്തയെ നിരാകരിക്കുകയുമാണ് രാധാകൃഷ്ണൻ ചെയ്യുന്നത്. മാർക്സിസത്തിന്റെ ദാർശനികവീക്ഷണത്തിന്റെയും മനുഷ്യരാശിയോടുള്ള ധാർമികസമീപനത്തിന്റെയും പരിണതഫലമാണ് അതിന്റെ സാമൂഹ്യസന്ദേശം എന്ന വസ്തുത അദ്ദേഹം വിസ്മരിക്കുന്നു. "സോഷ്യലിസം ഒരു ധാർമികാവശ്യമാണ്" എന്നദ്ദേഹം സമ്മതിക്കുന്നു. പക്ഷേ, അതേസമയത്തുതന്നെ, മാർക്സിസത്തിലടങ്ങിയ ധാർമികമൂല്യത്തെ അദ്ദേഹം ചോദ്യം ചെയ്യുന്നു. ഈ നിലപാടിൽ ഒരു പന്തികേടില്ലേ?

മാർക്സിസത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രം നിരീശ്വരവാദപരമാണ് എന്നതു ശരിയാണ്. ദൈവമെന്ന സങ്കല്പത്തിന് അതിൽ സ്ഥാനമില്ല. പക്ഷേ, ദൈവത്തിന് സ്ഥാനം നൽകുന്നില്ല എന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം ഏതെങ്കിലുമൊരു തത്വശാസ്ത്രം ആത്മീയമൂല്യങ്ങളെയോ മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തെയോ നിഷേധിക്കുന്നു എന്നു പറയാൻ കഴിയുമോ? ഇല്ലെന്നാണ് ഭാരതീയചിന്തയുടെ ചരിത്രം വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗങ്ങളിൽ നമ്മൾ കണ്ടു കഴിഞ്ഞതുപോലെ മിക്ക പ്രാചീനഭാരതീയ ദർശനങ്ങളും – ഭൗതികവാദദർശനങ്ങളെന്നപോലെ തന്നെ ആത്മീയവാദദർശനങ്ങളും – ദൈവത്തിന് സ്ഥാനം നൽകുന്നില്ല. അല്ലെങ്കിൽ അവ ദൈവത്തിനു നൽകുന്ന സ്ഥാനം വളരെ അപ്രധാനമാണ്. എങ്കിലും, അവയെല്ലാം തന്നെ മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തെയും ഐഹികജീവിതത്തിലെ ധാർമികമൂല്യങ്ങളെയും ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നു.

നെഹ്റു ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ ഏകതത്വവാദത്തിൽ ഊന്നുന്ന അദ്വൈതവീക്ഷണമാണ് മാർക്സിസത്തിന്റേത്. മനസ്സും ഭൗതികസത്തയും തമ്മിൽ, ആത്മാവും ശരീരവും തമ്മിൽ, നികത്താനാവാത്ത വൈരുധ്യമോ ദ്വൈതഭാവമോ ഉണ്ടെന്ന് അത് കരുതുന്നില്ല. എന്നാൽ, മാർക്സിസത്തിന്റെ അദ്വൈതം ശങ്കരൻ, ഹെഗൽ മുതലായ ആത്മീയ

7. Ibid.

വാദികളുടേതിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ്. അതുയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നത് ആത്മീയവാദത്തെയല്ല, ഭൗതികവാദത്തെയാണ്. ഭൗതികവാദമെന്നുവെച്ചാൽ ഭൗതികസമ്പത്ത് കുന്നുകൂട്ടാനുള്ള ആഗ്രഹം എന്നോ ആത്മീയ മൂല്യങ്ങളുടെ നിഷേധം എന്നോ അല്ല അർഥം. പ്രപഞ്ചോൽപത്തിയെക്കുറിച്ചും പ്രപഞ്ചത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ സ്ഥാനമെന്തെന്നതിനെക്കുറിച്ചുമുള്ള ഒരു വീക്ഷണഗതിയാണത്. മാർക്സിസത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങൾക്കു വിധേയമാകുന്ന ജഗത്ത് മിഥ്യയല്ല, യാഥാർഥ്യമാണ്. നിത്യവും അനന്തവും അനശ്വരവും സദാ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമായ ഭൗതികസത്തയാണ് ഭൗതികവും മാനസികവുമായ എല്ലാ പ്രാപഞ്ചിക പ്രതിഭാസങ്ങളുടെയും അടിത്തറയെന്ന് അത് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. പ്രകൃതിക്കും പ്രപഞ്ചത്തിനും അതീതമായ യായൊരു ദിവ്യ പ്രതിഭാസത്തെയും അതംഗീകരിക്കുന്നില്ല. പ്രകൃതിയിൽ നിന്നും സമൂഹത്തിൽ നിന്നും ചരിത്രത്തിൽ നിന്നും മനുഷ്യനെ വേർതിരിച്ച് നിർത്താൻ കഴിയില്ല. മനുഷ്യനാണ് എല്ലാറ്റിന്റെയും കേന്ദ്രം എന്നും പ്രകൃതിയെയും സമൂഹത്തെയും ചരിത്രത്തെയും മാറ്റി മറിക്കാൻ കഴിവുള്ള മനുഷ്യന് ബൗദ്ധികവും കായികവും സാമൂഹ്യവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ പൂർണതയിലേക്ക് മുന്നേറാൻ കഴിയുമെന്നും അത് പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു.

പുതിയ ലക്ഷ്യവും പുതിയ ബോധവും

യൂറോപ്പിലെ മതപുനരുദ്ധാരണത്തിന്റെയും നവോത്ഥാനത്തിന്റെയും അതിനെത്തുടർന്നുണ്ടായ സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക വിപ്ലവങ്ങളുടെയും കാലഘട്ടത്തിലെ ദാർശനിക ചിന്തകളിലടങ്ങിയ മാനുഷിക മൂല്യങ്ങളുടെ യുക്തിയുക്തമായ പരിണാമമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് മാർക്സിസം ആവിർഭവിച്ചത്. മുതലാളിത്തോൽപ്പാദന രീതിയോടൊപ്പം പരന്നുപിടിക്കാൻ തുടങ്ങിയ അസമത്വങ്ങളിൽ നിന്നും അന്യതാബോധത്തിൽ നിന്നും മർദനം, ചൂഷണം തുടങ്ങിയ മറ്റു മൃഗീയതകളിൽ നിന്നും മനുഷ്യനെ മോചിപ്പിക്കാനുള്ള ഒരു ജനകീയപ്രസ്ഥാനത്തെയാണ് അത് പ്രതിനിധീകരിച്ചത്. മനുഷ്യന്റെ മോചനമായിരുന്നു ഭാരതീയദർശനങ്ങളുടെയും ലക്ഷ്യം. എന്നാൽ, ഐഹികദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നു മോചനം നേടണമെങ്കിൽ മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനല്ലാതാക്കിത്തീർക്കുന്ന സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങളെ മാറ്റുകയും വർഗവൈരുധ്യങ്ങളവസാനിപ്പിച്ച് വർഗരഹിതമായ ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥ കെട്ടിപ്പടുക്കുകയും ചെയ്യണമെന്ന് മാർക്സിസം സിദ്ധാന്തിച്ചു. ഇതാണ് സോഷ്യലിസത്തിന്റെ ധാർമികമായ കാതൽ. മനുഷ്യന്റെ നന്മയ്ക്കും അഭിവൃദ്ധിക്കും വേണ്ടി ഉപയോഗിക്കപ്പെടേണ്ട ഉൽപ്പാദനവിതരണോപകരണങ്ങളെ സ്വന്തം ലാഭത്തിനുവേണ്ടി സ്വകാര്യസ്വത്താക്കി വെയ്ക്കുന്ന ചൂഷകവർഗക്കാരുടെ സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീ

യ്യുമായ ആധിപത്യമവസാനിപ്പിച്ച് അധ്വാനിക്കുന്ന ജനങ്ങളുടെ ആധിപത്യമുറപ്പിക്കുകയെന്നതാണ് സോഷ്യലിസം സ്ഥാപിക്കാനുള്ള അവശ്യോപാധിയെന്നും മാർക്സിസം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു.

മുപ്പതുകളിലാണ് ഇത്തരം ആശയങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലെ പുരോഗമനവാദികളായ രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തകന്മാരെയും സമരോത്സുകരായ തൊഴിലാളിപ്രവർത്തകന്മാരെയും മുമ്പെന്നത്തേക്കാളുമധികം ആകർഷിച്ചത്. ഒരുവശത്ത് മർദനങ്ങൾക്കും ചൂഷണങ്ങൾക്കുമെതിരായി കൂടുതൽ വീറോടുകൂടിയ സമരങ്ങൾ നടത്താനും മറുവശത്ത് കോൺഗ്രസ് നേതാക്കന്മാരുടെ അനുരഞ്ജന മനോഭാവത്തെ എതിർക്കാനും അവ സഹായിച്ചു. എന്നാൽ, മാർക്സിസം ബഹുജനസമരങ്ങൾക്കു പ്രചോദനം നൽകിയ ഒരു ആശയസംഹിത മാത്രമായിരുന്നില്ല. അത് ജീവിതത്തിന് പുതിയൊരർഥവും പുതിയൊരു ലക്ഷ്യവും നൽകി. നെഹ്റുവിന്റെ വാക്കുകളിൽ: "വിശാലവും സർവതോമുഖവുമായ ഈ വീക്ഷണഗതിയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി, കാര്യങ്ങൾ ശരിക്കു മനസ്സിലാക്കുന്ന കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരൻ സാമൂഹ്യജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സജീവമായ ഒരു ബോധം വളർത്തിക്കൊണ്ടു വരുന്നു. അവനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, രാഷ്ട്രീയകാര്യങ്ങൾ വെറും അവസരവാദത്തിന്റെ പട്ടോലകളോ ഇരുട്ടിൽ തപ്പിത്തടയലോ അല്ലാതായിത്തീരുന്നു. അവൻ നേടിയെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ആദർശവും ഉദ്ദേശ്യലക്ഷ്യങ്ങളും അവന്റെ സമരങ്ങൾക്കും സ്വമനസ്സാലെ നേരിടുന്ന ത്യാഗങ്ങൾക്കും ഒരർഥമുണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കുന്നു. മനുഷ്യരാശിയുടെ വിധിയും ലക്ഷ്യവും സാക്ഷാൽക്കരിക്കാൻ വേണ്ടി മുന്നേറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മഹത്തായ സൈന്യത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമാണ് താൻ എന്ന് അവന് തോന്നാൻ തുടങ്ങുന്നു. ചരിത്രത്തോടൊപ്പം അടിവെച്ചടിവെച്ച് മുന്നോട്ടു നീങ്ങാനുള്ള ഒരു ബോധവും അയാൾക്കുണ്ടായിത്തീരുന്നു."

ദൗർബല്യങ്ങളും തടസ്സങ്ങളും

എന്നാൽ, സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങൾ അനികൂലമായിരുന്നുവെങ്കിലും ഇന്ത്യയിൽ മാർക്സിസ്റ്റാശയങ്ങളുടെ വളർച്ച അത്ര സുഗമമൊന്നുമായിരുന്നില്ല. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളും നാടൻ സ്ഥാപിതതാല്പര്യക്കാരും പിന്തിരിപ്പന്മാരായ രാഷ്ട്രീയനേതാക്കന്മാരും മാർക്സിസത്തിന്റെ സ്വാധീനത്തെ തടഞ്ഞുനിർത്താൻ ആവുന്നതും പരിശ്രമിച്ചു. മാർക്സിസ്റ്റു ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ പലതും നിരോധിക്കപ്പെട്ടു. അതേസമയത്തുതന്നെ മാർക്സിസത്തിന്റെ ശത്രുക്കളെഴുതിയ ഗ്രന്ഥങ്ങൾക്ക് വിപുലമായ പ്രചാരം നൽകപ്പെട്ടു. മാർക്സിസത്തിലേക്ക് ആകർഷിക്കപ്പെട്ടവർക്കുപോലും പലപ്പോഴും എതിരാളികളുടെ ഗ്രന്ഥങ്ങളെ ആശ്രയിക്കേണ്ടിവന്നു.

രണ്ടാമതായി, മാർക്സിയൻ തത്വങ്ങളെ പലതരത്തിലും വളച്ചൊടിക്കുകയും ദുർവ്യാഖ്യാനിക്കുകയും ചെയ്ത സ്റ്റാലിന്റെ ആധിപത്യം നിലനിന്നിരുന്ന കാലത്താണ് ഇന്ത്യയിൽ മാർക്സിസ്റ്റാശയങ്ങൾ പ്രചരിച്ചത്. കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരും കമ്യൂണിസ്റ്റാനുഭാവികളായ ബുദ്ധിജീവികളും യഥാർഥത്തിൽ സ്റ്റാലിനിസത്തെയാണ് മാർക്സിസത്തിന്റെ പേരിൽ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചത്. അവർ മാർക്സിസത്തെ സമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയ പ്രശ്നങ്ങളിൽ ഒതുക്കിനിർത്തുകയും അതിന്റെ അന്തസ്സത്തയായ മനുഷ്യസ്നേഹത്തെ അവഗണിക്കുകയും ചെയ്തു. സ്റ്റാലിനിസ്റ്റ് സ്വേച്ഛാധിപത്യത്തിന്റെ ഭീകരഭരണവും വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനെതിരായ കയ്യേറ്റങ്ങളും സോഷ്യലിസത്തിന്റെ വളർച്ചയുടെ അനിവാര്യോപാധികളാണെന്ന് അവർ വിശ്വസിച്ചു. സോഷ്യലിസം, എല്ലാറ്റിനുമുപരി, ഒരു ധാർമികാവശ്യമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ അവർക്കു കഴിഞ്ഞില്ല.

മൂന്നാമതായി, മാർക്സിസത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരുടെ സൈദ്ധാന്തികമായ മർക്കടമുഷ്ടിയും വിഭാഗീയ സമീപനവും ജനങ്ങളെയാകെ യോജിപ്പിച്ചണിനിരത്താനല്ല, കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരല്ലാത്ത ഒട്ടനവധി ദേശാഭിമാനികളെ ശത്രുക്കളാക്കി മാറ്റാനാണ് സഹായിച്ചത്. ഉദ്ധരണികളും ഫോർമുലകളുമായിരുന്നില്ല സമൂർത്തമായ സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക വ്യവസ്ഥയുടെ ശാസ്ത്രീയാപഗ്രഥനമായിരുന്നു ആവശ്യം. ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയ സവിശേഷതകളെയും സാംസ്കാരിക പാരമ്പര്യങ്ങളെയും വർഗബന്ധങ്ങളുടെ സങ്കീർണതകളെയും കണക്കിലെടുക്കാത്ത മുദ്രാവാക്യപ്രയോഗങ്ങൾ മാർക്സിസത്തിന്റെ സ്വാധീനശക്തി വർധിപ്പിക്കാൻ പറ്റിയവയായിരുന്നില്ല.

നാലാമതായി, മാർക്സിസത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അവഗാഹം കേവലം ഉപരിതല സ്പർശിയായിരുന്നതുകൊണ്ട് കമ്യൂണിസ്റ്റ് നേതാക്കന്മാർക്കു പലപ്പോഴും ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ സംഭവവികാസങ്ങളെ ശാസ്ത്രീയമായി അപഗ്രഥിച്ചു മനസ്സിലാക്കാനും ശരിയായ കർമപരിപാടികൾ ആവിഷ്ക്കരിക്കാനും സാധിക്കാതെ പോയി. തെറ്റായ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെയും പ്രവർത്തന പരിപാടികളുടെയും ഫലമായി അവർ ഒന്നിലധികം പ്രാവശ്യം സാമ്രാജ്യവിരുദ്ധ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുഖ്യധാരകളിൽ നിന്ന് അകന്നു നിൽക്കുകപോലും ചെയ്തു. ഈ തെറ്റുകൾ കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരുടെ ശാസ്ത്രീയ ചൈതന്യത്തെ ക്ഷതപ്പെടുത്താനും മാർക്സിസത്തിന്റെ വളർച്ചയെ തടയാനുമാണ് ഉപകരിച്ചത്.

ഇത്തരം പോരായ്മകളൊക്കെയുണ്ടായിട്ടും, മെല്ലെമെല്ലെയാണെങ്കിലും, മാർക്സിസം ഇന്ത്യയുടെ മണ്ണിൽ വേരൂന്നാൻ തുടങ്ങി. എന്തെന്നാൽ, ആധുനികഭാരതത്തിന്റെ ചരിത്രപരമായ ഒരാവശ്യകതയായിരുന്നു അത്.

42. ജവഹർലാൽ നെഹ്റു

സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും ജനാധിപത്യത്തിനും സോഷ്യലിസത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള സമരത്തിൽ ഇന്ത്യയിലെ ദശലക്ഷക്കണക്കിലുള്ള ജനങ്ങൾക്ക് ആവേശവും പ്രചോദനവും നൽകിയ ജവഹർലാൽ നെഹ്റുവിന്റെ ബഹുമുഖമായ പ്രതിഭ ചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾക്കും ആദർശങ്ങൾക്കും രൂപം നൽകിയ ദാർശനികങ്ങളായ അന്തർധാരകളെ അപഗ്രഥിച്ചു മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ അദ്ദേഹം ജനിച്ചുവളർന്ന ചുറ്റുപാടുകളിലേക്ക് ഒന്നു കണ്ണോടിച്ചു നോക്കേണ്ടതാവശ്യമാണ്. എന്തെന്നാൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദാർശനികമായ വീക്ഷണഗതി സാമൂഹ്യവും ചരിത്രപരവുമായ സാഹചര്യങ്ങളുടെ പ്രക്ഷുബ്ധാവസ്ഥയിൽ നിന്ന് ഒറ്റപ്പെട്ട സ്വസ്ഥവും അലസവുമായ ഒരു ജീവിതത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയായിരുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, സാമൂഹ്യസാഹഹചര്യങ്ങളെ മാറ്റി മറിക്കാനും വിശപ്പ്, രോഗം, അജ്ഞത മുതലായവയുടെ പിടിയിൽ നിന്ന് ജനങ്ങളെ മോചിപ്പിക്കാനുമുള്ള ഒരായുധമായിരുന്നു തത്വശാസ്ത്രം. ജനങ്ങളുടെ ക്രിയാത്മകമമായ ശക്തിയിലുള്ള അഗാധമായ വിശ്വാസമാണ് അതിന് ഓജസ്സും തീക്ഷ്ണതയും നൽകിയത്.

യുവത്വത്തിന്റെ സാഹചര്യങ്ങൾ

1889ൽ അലഹബാദിലെ ഒരു കുലീനകുംബത്തിലാണ് ജവഹർലാൽ ജനിച്ചത്. അച്ഛൻ, മോത്തിലാൽ നെഹ്റു, ധാരാളം പണം സമ്പാദിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു വക്കീലായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ധനികകുടുംബങ്ങളിലെ കുട്ടികൾക്കു ലഭിക്കാറുണ്ടായിരുന്ന എല്ലാ സുഖസൗകര്യങ്ങളും ലാളനകളും ജവഹർലാലിനെയും അനുഗ്രഹിച്ചു. എങ്കിലും, കുട്ടിക്കാ

ലത്തു തന്നെ രാഷ്ട്രീയകാര്യങ്ങളെപ്പറ്റിയും ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരിക പാരമ്പര്യത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള മുതിർന്നവരുടെ സംഭാഷണങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ ആകർഷിക്കുകയുണ്ടായി. വിവിധ വിഷയങ്ങളിലുള്ള ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വായിച്ചു പഠിക്കുന്നതിലും അദ്ദേഹത്തിന് താല്പര്യമുണ്ടായിരുന്നു. പതിനഞ്ചാമത്തെ വയസ്സിൽ ഉന്നത വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി അദ്ദേഹം ഇംഗ്ലണ്ടിലേക്കയക്കപ്പെട്ടു. ഇന്ത്യയിലെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന് പുതിയൊരു വേലിയേറ്റമുണ്ടാവാൻ തുടങ്ങിയ കാലമായിരുന്നു അത്. ബംഗാൾ വിഭജനവും അതിനേത്തുടർന്നുണ്ടായ പ്രക്ഷോഭസമരങ്ങളും കോൺഗ്രസിലെ മിതവാദികളും തീവ്രവാദികളും തമ്മിലുണ്ടായ സംഘട്ടനങ്ങളുമെല്ലാം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രദ്ധയെ ആകർഷിച്ചു. മോത്തിലാൽ നെഹ്റുവിന്റെ അനുഭാവം മിതവാദികളോടായിരുന്നു. എന്നാൽ, യുവാവായ ജവഹർലാലിനെ കൂടുതൽ ആകർഷിച്ചത് തിലകൻ, അരവിന്ദഘോഷ് തുടങ്ങിയ തീവ്രവാദികളാണ്. ആത്മകഥയിൽ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ അനുസ്മരിക്കുന്നു: "തിലകന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെപ്പറ്റിയും തടവുശിക്ഷയെപ്പറ്റിയും അരവിന്ദഘോഷിനെപ്പറ്റിയും ബംഗാളിലെ സാധാരണജനങ്ങൾ സ്വദേശിയുടെയും ബഹിഷ്ക്കരണത്തിന്റെയും പ്രതിജ്ഞകളെടുത്ത രീതിയെപ്പറ്റിയുമുള്ള വർത്തമാനങ്ങൾ ഇംഗ്ലണ്ടിൽ വസിച്ചിരുന്ന ഇന്ത്യക്കാരായ ഞങ്ങളെ ഇളക്കിമറിച്ചു. ഒരൊറ്റ ആളും ബാക്കിയില്ലാതെ എന്നുതന്നെ പറയാം, ഞങ്ങളെല്ലാവരും തിലകന്റെ അനുയായികളായി, അതായത് തീവ്രവാദികളായി. ഈ പേരിലാണ് പുതിയ കക്ഷി ഇന്ത്യയിൽ അറിയപ്പെട്ടത്."[1]

ഏഴുകൊല്ലം ഇംഗ്ലണ്ടിൽ കഴിച്ചുകൂട്ടിയതിനുശേഷം, 1912ൽ, ജവഹർലാൽ നെഹ്റു ഇന്ത്യയിലേക്ക് മടങ്ങുകയും അലഹബാദ് ഹൈക്കോർട്ടിൽ ഒരു വക്കീലായി പ്രാക്ടീസ് ആരംഭിക്കുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, ചരിത്രം അദ്ദേഹത്തെ ഭാരമേൽപ്പിച്ച പ്രവൃത്തി മറ്റൊന്നായിരുന്നു. ഒന്നാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിന്റെ തിരപ്പുറപ്പാട്, തിലകന്റെയും ആനിബസന്റിന്റെയും നേതൃത്വത്തിലാരംഭിച്ച ഹോംറൂൾ പ്രസ്ഥാനം, അറസ്റ്റുകളും മർദനങ്ങളും, ജാലിയൻവാലാബാഗിലെ കൂട്ടക്കൊല, അതിനെത്തുടർന്നുണ്ടായ രാജ്യവ്യാപകമായ പ്രതിഷേധ പ്രകടനങ്ങൾ - ഇവയെല്ലാം നെഹ്റുവിന്റെ മനസ്സിൽ ശക്തിയായ പ്രതികരണങ്ങളുണ്ടാക്കി. ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് ഗാന്ധിജി രംഗത്തുവന്നത്. അതോടെ ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിലെ ഒരു പുതിയ ഘട്ടം ഉദ്ഘാടനം ചെയ്യപ്പെട്ടു. ഗാന്ധിയുടെ ആഹ്വാനമനുസരിച്ച് ജവഹർലാൽ സിവിൽ നിയമലംഘനപ്രസ്ഥാനത്തിലേക്ക് കുതിച്ചുചാടുകയും ജീവിതത്തിലാദ്യമായി 1921ൽ

1. Jawaharlal Nehru: An Autobiography, P. 21.

ജയിൽവാസത്തിന്റെ സ്വാദനുഭവിക്കുകയും ചെയ്തു. നിസ്സഹകരണപ്ര സ്ഥാനം പിൻവലിക്കപ്പെട്ടതിനുശേഷം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രദ്ധ കർഷക പ്രസ്ഥാനത്തിലേക്ക് തിരിഞ്ഞു. പാവപ്പെട്ട കൃഷിക്കാരുടെ ജീവിതരീതി നേരിട്ടുകണ്ടു മനസ്സിലാക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിന് അവസരം ലഭിച്ചു. അവ രുടെ ദാരിദ്ര്യവും അധസ്ഥിതിയും നിരക്ഷരതയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ മന സ്സിൽ പുതിയ ചലനങ്ങളുണ്ടാക്കി. ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ കൃഷിക്കാരുടെ പട്ടിണിയും കഷ്ടപ്പാടും അജ്ഞതയും പരിഹരിക്കാതെ രാജ്യത്തിനു മോചനമില്ലെന്നും അതുകൊണ്ട് മർദനത്തിനും ചൂഷണത്തിനുമെതിരായ സമരങ്ങൾ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ ഭാഗമായിത്തീരണമെന്നും അദ്ദേഹ ത്തിനു ബോധ്യമായി. അങ്ങനെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയചക്രവാളം കൂടുതൽ വിശാലമാവാൻ തുടങ്ങി.

യൂറോപ്പിലെ അനുഭവപാഠങ്ങൾ

1926ൽ അദ്ദേഹം ഒരു യൂറോപ്യൻ പര്യടനം നടത്തി. ഇംഗ്ലണ്ടിൽ കൽക്കരി തൊഴിലാളികളുടെ ചരിത്രപ്രസിദ്ധമായ പണിമുടക്കം നടന്നു കൊണ്ടിരുന്ന കാലമായിരുന്നു അത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അനുഭാവം, സ്വാഭാ വികമായിത്തന്നെ, പണിമുടക്കിയ തൊഴിലാളികളോടായിരുന്നു. 1927ൽ ബ്രസ്സൽസിൽവെച്ച് കൂടിയ സാമ്രാജ്യത്വവിരുദ്ധസമ്മേളനത്തിൽ ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ പ്രതിനിധിയായി അദ്ദേഹം പങ്കെടുത്തു. റൊമേൻ റൊളാങ്ങ്, ഐൻസ്റ്റൈൻ, മദാം സൻയാത്സൻ എന്നിങ്ങനെ ഒട്ടനവധി ബുദ്ധിജീവികളും രാഷ്ട്രീയനേതാക്കന്മാരും പങ്കെടുത്ത ആ സമ്മേളനത്തിൽവെച്ചാണ് 'സാമ്രാജ്യാധിപത്യത്തിനെതിരായ ലീഗ്' രൂപ വൽക്കരിക്കപ്പെട്ടത്. ബ്രസ്സൽസ് സമ്മേളനവും ലീഗിന്റെ കമ്മിറ്റിയോഗ ങ്ങളും തനിക്ക് കൊളോണിയൽ ജനതകളുടെ സമരങ്ങളെപ്പറ്റിയും യൂറോപ്പിലെ സോഷ്യലിസ്റ്റ് - കമ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനങ്ങളെപ്പറ്റിയും തൊഴിലാളി പ്രസ്ഥാനങ്ങളെപ്പറ്റിയും മനസ്സിലാക്കാൻ അവസരം നൽകി യെന്ന് അദ്ദേഹം പിന്നീട് പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി. തൊഴിലാളി പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കന്മാർ രണ്ടാം ഇന്റർനാഷണലിൽ പെട്ട സോഷ്യലിസ്റ്റുകാരോ മൂന്നാം ഇന്റർനാഷണലിൽപെട്ട കമ്യൂണിസ്റ്റു കാരോ ആയിരുന്നു. സോഷ്യലിസ്റ്റുകാരെ അപേക്ഷിച്ച് കമ്യൂണിസ്റ്റുകാ രാണ് അദ്ദേഹത്തെ കൂടുതലാകർഷിച്ചത്. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു: “രണ്ടാം ഇന്റർനാഷണലിന്റെയും മൂന്നാം ഇന്റർനാഷണലിന്റെയും തൊഴിലാളി ലോകങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം എന്റെ അനുഭാവം രണ്ടാമതു പറഞ്ഞ കൂട്ടരോടായിരുന്നു. ഒന്നാം ലോകമഹായുദ്ധം മുതൽക്കുള്ള രണ്ടാം ഇന്റർനാഷണലിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ എന്നിൽ അങ്ങേയറ്റത്തെ അനിഷ്ടമാണ് ജനിപ്പിച്ചത്. ഇന്ത്യക്കാരായ ഞങ്ങൾക്കാണെങ്കിൽ രണ്ടാം

ഇന്റർനാഷണലിന്റെ ഉറച്ച അനുയായികളിലൊന്നിന്റെ – ബ്രിട്ടീഷ് ലേബർ പാർട്ടിയുടെ – മാർഗങ്ങളെപ്പറ്റി നേരിട്ടുള്ള ധാരാളം അനുഭവങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഞാൻ അനിവാര്യമായും സൗഹൃദത്തോടുകൂടി കമ്യൂണിസത്തിലേക്ക് തിരിഞ്ഞു. എന്തെന്നാൽ, അതിന് എന്തൊക്കെത്തന്നെ ദൗർബല്യങ്ങളുണ്ടായിരുന്നാലും ആത്മവഞ്ചനയോ സാമ്രാജ്യാധിപത്യത്തോട് പ്രതിപത്തിയോ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അതൊരു സൈദ്ധാന്തികമായ അംഗീകരണമായിരുന്നില്ല. കമ്യൂണിസത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മവശങ്ങളെപ്പറ്റി എനിക്ക് വളരെയൊന്നും അറിഞ്ഞുകൂടായിരുന്നു. എന്റെ പരിചയം അതിന്റെ സാമാന്യസ്വഭാവങ്ങളിൽ ഒതുങ്ങിനിൽക്കുന്നതായിരുന്നു. ഈ സാമാന്യസ്വഭാവങ്ങളും അതോടൊപ്പം റഷ്യയിൽ ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരുന്ന ഗംഭീരപരിവർത്തനങ്ങളും എന്നെ ആകർഷിച്ചു."[2]

കമ്യൂണിസത്തിന്റെ സാമാന്യ സ്വഭാവങ്ങളാൽ ആകർഷിക്കപ്പെട്ടുവെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന് കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരുടെ പെരുമാറ്റം തൃപ്തികരമായി തോന്നിയില്ല. ഇതദ്ദേഹം തുറന്നു പറയുന്നുണ്ട്: "കമ്യൂണിസ്റ്റുകാർ തങ്ങളുടെ സ്വേച്ഛാധിപത്യപരമായ മാർഗങ്ങൾകൊണ്ടും ആക്രമണപരവും ഏറെക്കുറെ അശ്ലീലവുമായ നടപടികൾകൊണ്ടും തങ്ങളോടു യോജിക്കാത്ത എല്ലാവരെയും തള്ളിപ്പറയുക എന്ന സ്വഭാവംകൊണ്ടും എന്നെ പലപ്പോഴും ക്ഷോഭിപ്പിച്ചു. ഈ പ്രതികരണം അവർ പറയുന്നതുപോലെ, എന്റെ ബൂർഷ്വാവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും പരിശീലനത്തിന്റെയും ഫലമാണെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല."[3]

ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുന്നേറ്റം

ഇന്ത്യയിൽ തിരിച്ചുവന്ന ഉടനെതന്നെ അദ്ദേഹം കുറേക്കൂടി വ്യക്തമായ കാഴ്ചപ്പാടോടും കൂടുതൽ ഉത്സാഹത്തോടും കൂടി സാമ്രാജ്യവിരുദ്ധപ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ മുഴുകി. സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന് അദ്ദേഹം പുതിയൊരർഥവും പുതിയൊരു ചൈതന്യവും നൽകി. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യം സ്വയമൊരു ലക്ഷ്യമല്ലാതായിത്തീർന്നു. ഇന്ത്യയുടെ ലക്ഷ്യം ഡൊമിനിയൻ പദവിയല്ല, പൂർണസ്വാതന്ത്ര്യമാണെന്നു പ്രഖ്യാപിച്ച ചരിത്രപ്രസിദ്ധമായ ലാഹോർ കോൺഗ്രസ്സിൽ അധ്യക്ഷതവഹിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കി: "ഞാൻ ഒരു സോഷ്യലിസ്റ്റും റിപ്പബ്ലിക്കനുമാണെന്നു തുറന്നു സമ്മതിക്കുന്നു. രാജാക്കന്മാരിലോ ചക്രവർത്തിമാരിലോ ആധുനിക വ്യവസായരാജാക്കന്മാരെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഇന്നത്തെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിലോ എനിക്ക് വിശ്വാസ

2. J. Nehru: An Autobiography, P. 163.

3. Ibid.

മില്ല. ഈ വ്യവസായരാജാക്കന്മാർക്ക് ജനങ്ങളുടെ ജീവിതത്തിന്റെയും ഭാഗധേയത്തിന്റെയും മേൽ പഴയകാലത്തെ രാജാക്കന്മാർക്കുണ്ടായിരുന്നതിലുമധികം അധികാരശക്തിയുണ്ട്. അവരുടെ നടപടിക്രമമാകട്ടെ, പഴയ നാടുവാഴി പ്രഭുക്കളുടേതിനേക്കാൾ പഴഞ്ചനുമാണ്."

സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിലെ പ്രക്ഷുബ്ധമായ ഒരു ഘട്ടമായിരുന്നു അത്. മഹാത്മാഗാന്ധിയുടെ നേതൃത്വത്തിലാരംഭിച്ച നിസ്സഹകരണപ്രസ്ഥാനം ജനങ്ങളെ ആവേശഭരിതരാക്കി. അടിയും വെടിയും കൊള്ളാനും അറസ്റ്റുവരിച്ചു തടവറകൾ നിറയ്ക്കാനും വേണ്ടി പതിനായിരക്കണക്കിലുള്ള സ്ത്രീപുരുഷന്മാർ മുന്നോട്ടുവന്നു. അശ്വാരൂഢമായ പൊലീസുകാരുടെ ഒരടി കൊണ്ടപ്പോൾ നെഹ്റു ഔദ്യോഗികമായ ക്രൂരതയുടെ സ്വാദ് നേരിട്ടനുഭവിച്ചു. എന്നാൽ, ഇത്തരം മർദനങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനസ്ഥൈര്യം കൂടുതൽ വർധിപ്പിക്കാനാണ് സഹായിച്ചത്. ജയിലിൽ കഴിച്ചുകൂട്ടിയ കാലത്ത് അദ്ദേഹം കത്തുകളുടെ രൂപത്തിൽ ഒരു ലോകചരിത്രമെഴുതിയുണ്ടാക്കി. ഇന്ത്യാചരിത്രത്തെ സാർവലൗകിക സംഭവവികാസങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് പരിശോധിക്കാനും ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തെ ലോകത്തിലൊട്ടുക്കുമുള്ള മർദിതജനതകളുടെ വിമോചനസമരത്തിന്റെ ഭാഗമായി കാണാനും ശ്രമിച്ച ആദ്യത്തെ ഇന്ത്യൻ ചരിത്രകാരൻ അദ്ദേഹമാണെന്നു തോന്നുന്നു. എന്നാൽ, ഒരു ചരിത്രപണ്ഡിതനെന്ന നിലയ്ക്കല്ല, മറിച്ച്, സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും പുതിയൊരു സാമൂഹ്യക്രമത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള സമരത്തിലെ കർമനിരതനായ യോദ്ധാവെന്ന നിലയ്ക്കാണ്, അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയുടെ ഭൂതകാലചരിത്രത്തിൽ ആണ്ടുമുങ്ങിയത്. ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന് ഒരു ചരിത്രപശ്ചാത്തലം നൽകുകയും സാമൂഹ്യപുരോഗതിയുടെയും മാറിമറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സമകാലിക സംഭവവികാസങ്ങളുടെയും അടിയിലുള്ള നിയാമകശക്തികളെ വെളിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുക എന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉന്നം.

സോഷ്യലിസത്തിലേക്ക്

സമാരാധ്യനായ ഒരു ദേശീയനേതാവായി ജയിലിൽ നിന്നു പുറത്തുവന്ന ഉടനെതന്നെ നെഹ്റു വീണ്ടും സമരങ്ങളുടെ തീവ്രതയിലേക്ക് കുതിച്ചുചാടി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സോഷ്യലിസ്റ്റാദർശം കൂടുതൽ ഉജ്വലവും കൂടുതൽ വ്യക്തവുമായിത്തീർന്നു. 1936ൽ ലഖ്നൊ കോൺഗ്രസ്സിൽവെച്ച് അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ ഉൽഘോഷിച്ചു: "ലോകത്തിന്റെയും ഇന്ത്യയുടെയും പ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരിക്കാനുള്ള ഒരേയൊരുമാർഗം സോഷ്യലിസമാണെന്ന് എനിക്ക് ബോധ്യമായിരിക്കുന്നു. സോഷ്യലിസമെന്ന പദം ഞാനുപയോഗിക്കുന്നത് അവ്യക്തവും മനുഷ്യസ്നേഹപരവുമായ അർഥത്തി

ലല്ല, ശാസ്ത്രീയവും സാമ്പത്തികവുമായ അർഥത്തിലാണ്." സോഷ്യലിസം ഒരു സാമ്പത്തികസിദ്ധാന്തമോ സാമൂഹ്യക്രമമോ മാത്രമല്ല, അതിലും കവിഞ്ഞ ഒന്നാണ്, എന്നുകൂടി അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു: "അതൊരു ജീവിതതത്വമാണ്; ആ നിലയ്ക്ക് അതെന്നെ ആകർഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. തൊഴിലില്ലായ്മയും അധഃപതനവും ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ അടിമത്തവും അവസാനിപ്പിക്കാൻ സോഷ്യലിസമല്ലാതെ മറ്റൊരു മാർഗവും ഞാൻ കാണുന്നില്ല. നമ്മുടെ രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹ്യഘടനകളിൽ വിപുലവും വിപ്ലവകരവുമായ പരിവർത്തനങ്ങൾ, ഭൂമിയിലും വ്യവസായത്തിലുമുള്ള സ്ഥാപിതതാല്പര്യങ്ങളും അതോടൊപ്പംതന്നെ ഇന്ത്യയിലെ നാട്ടുരാജ്യങ്ങളിലെ നാടുവാഴിത്തപരവും സ്വേച്ഛാധിപത്യപരവുമായ വ്യവസ്ഥിതിയും അവസാനിപ്പിക്കൽ - ഇതെല്ലാം അതിലുൾപ്പെടുന്നു. ഇതിന്റെ അർഥം ഒരു ചെറിയ പരിധിയൊഴിച്ചുള്ള എല്ലാ സ്വകാര്യസ്വത്തുടമയും അവസാനിപ്പിക്കുക എന്നാണ്; ലാഭത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഇന്നത്തെ സാമൂഹ്യക്രമത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് കൂടുതലുയർന്ന സഹകരണസേവനത്തിന്റെ ആദർശം സ്ഥാപിക്കുകയെന്നാണ്. അന്തിമമായി, നമ്മുടെ സഹജവാസനകളിലും ശീലങ്ങളിലും ആഗ്രഹാഭിലാഷങ്ങളിലും ഒരു മാറ്റം വരുത്തുക എന്നാണിതിന്നർഥം. ഇതിന്റെ അർഥം ഇന്നത്തെ മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥിതിയുടേതിൽ നിന്ന് തികച്ചും വിഭിന്നമായ ഒരു പുതിയ സംസ്ക്കാരം എന്നാണ്."[4]

ഇങ്ങനെ, നെഹ്റുവിന്റെ സോഷ്യലിസം ഒരു സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥ മാത്രമായിരുന്നില്ല, ഒരു ജീവിതതത്വശാസ്ത്രം കൂടിയായിരുന്നു. പട്ടിണി, തൊഴിലില്ലായ്മ, രോഗം, നിരക്ഷരത, കഷ്ടപ്പാട് മുതലായവയെ തുടച്ചുനീക്കുക മാത്രമല്ല, മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തെ സർവതോന്മുഖമായി വളർത്തുക എന്നതുകൂടി സോഷ്യലിസത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമത്രേ. 1939ൽ സുഭാഷ്ചന്ദ്രബോസ്സിനയച്ച ഒരു കത്തിൽ അദ്ദേഹം എഴുതി: "മനസ്ഥിതികൊണ്ടും പരിശീലനംകൊണ്ടും ഞാനൊരു വ്യക്തിവാദിയാണെന്നു തോന്നുന്നു. എന്നാൽ, ബൗദ്ധികമായി, എല്ലാ അർഥത്തിലും, ഞാനൊരു സോഷ്യലിസ്റ്റാണ്. സോഷ്യലിസം വ്യക്തിത്വത്തെ ഹനിക്കുകയോ അടിച്ചമർത്തുകയോ ചെയ്യുകയില്ലെന്നു ഞാൻ കരുതുന്നു. യഥാർത്ഥത്തിൽ, എണ്ണമറ്റ മനുഷ്യജീവികളെ സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ ബന്ധനത്തിൽ നിന്ന് അത് മോചിപ്പിക്കും എന്നതുകൊണ്ടാണ് ഞാനതിലേക്ക് ആകൃഷ്ടനായത്."[5]

മാർക്സിയൻ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പഠിക്കുകയും സാമൂഹ്യപുരോഗതിയുടെ നിയമങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കുകയും ജീവിതത്തോടും ജീവിതസാഹ

4. J. Nehru: India and the World, PP. 82-3.

5. J. Nehru: A Bunch of Letters, P. 853.

ചര്യങ്ങളോടും ശാസ്ത്രീയമായ ഒരു സമീപനം കൈക്കൊള്ളുകയും ചെയ്തതിന്റെ ഫലമാണ് നെഹ്റുവിന്റെ സാർവലൗകികവീക്ഷണഗതി. മുരട്ടുതത്വവാദത്തിന്റെ അഭാവത്തിലും യാഥാർഥ്യങ്ങളോടുള്ള ശാസ്ത്രീയസമീപനത്തിലുമാണ് മാർക്സിസത്തിന്റെ ശക്തി കിടക്കുന്നത് എന്നും ഈ സവിശേഷതകളാണ് സങ്കീർണങ്ങളായ സാമൂഹ്യ പ്രതിഭാസങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കാനും മനുഷ്യരാശിയുടെ നന്മയ്ക്കുവേണ്ടി അവയെ ഉപയോഗപ്പെടുത്താനും സഹായിക്കുന്നതെന്നും അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. ഫലശൂന്യമായ മുരട്ടുതത്വവാദത്തെയും അന്ധവും മൂഢവുമായ ഭക്തിയെയും അദ്ദേഹം കഠിനമായി വെറുത്തു. ഇന്ത്യയുടെ കെട്ടിപ്പിണഞ്ഞ യാഥാർഥ്യങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്തു മനസ്സിലാക്കുകയും ആ യാഥാർഥ്യങ്ങളെ മാറ്റാൻ പറ്റിയ പരിപാടികൾ നടപ്പിൽ വരുത്തുകയും ചെയ്യുന്നതിന് പകരം മാർക്സിസ്റ്റ് തത്വങ്ങളെ മന്ത്രംപോലെ ഉരുവിട്ടുനടന്ന കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരും അദ്ദേഹത്തിന്റെ രൂക്ഷമായ വിമർശനത്തിനു വിധേയരായി. അദ്ദേഹം തന്റെ ആത്മകഥയിലൊരിടത്ത് എഴുതിയതിങ്ങനെയാണ്: "സാധാരണഗതിയിൽ പറഞ്ഞാൽ, പട്ടിണിയുടെ വക്കത്തെത്തിയ നിരവധി ജനങ്ങളോടും തകർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സാമ്പത്തിക ഘടനയോടും കൂടിയ ഇന്ത്യയെപ്പോലെയുള്ള ഒരു രാജ്യത്തിൽ കമ്യൂണിസത്തിന് വിപുലമായ സ്വാധീനം ഉണ്ടാകേണ്ടതാണ്. ഒരർഥത്തിൽ അവ്യക്തമായ ആ സ്വാധീനശക്തി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടുതാനും. പക്ഷേ, കമ്യൂണിസ്റ്റുപാർട്ടിക്ക് അതുപയോഗപ്പെടുത്താൻ സാധിക്കുന്നില്ല. കാരണം, അവർ ദേശീയവികാരത്തിന്റെ നീരുറവകളിൽ നിന്ന് സ്വയം അകന്നുമാറി നിൽക്കുകയും ജനഹൃദയങ്ങളിൽ മാറ്റൊലിയുണ്ടാക്കാൻ കഴിവില്ലാത്ത ഭാഷയിൽ സംസാരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അങ്ങനെ കമ്യൂണിസം ചുറുചുറുക്കുള്ളതെങ്കിലും യഥാർഥമായ അടിവേരുകളില്ലാത്ത ഒരു ചെറിയ സംഘം മാത്രമായി നിലനിൽക്കുന്നു."[6]

ലക്ഷ്യവും മാർഗവും

ലക്ഷ്യത്തിന്റെയും മാർഗത്തിന്റെയും പ്രശ്നത്തിന് നെഹ്റുവിന്റെ വീക്ഷണഗതിയിൽ മുഖ്യമായ ഒരു സ്ഥാനമാണുള്ളത്. ലക്ഷ്യം മാർഗത്തെ ന്യായീകരിക്കുന്നു എന്ന വാദത്തോട് അദ്ദേഹത്തിന് യോജിപ്പില്ല. നല്ല ലക്ഷ്യത്തിന് നല്ല മാർഗം കൂടിയേ കഴിയൂ എന്നും ചീത്ത മാർഗത്തിൽ നിന്ന് ചീത്ത ഫലം മാത്രമേ ഉളവാവുകയുള്ളൂ എന്നും അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു: "നമ്മൾ ഉന്നംവെയ്ക്കുന്ന ലക്ഷ്യവും അതു നേടാൻവേണ്ടി അവലംബിക്കുന്ന മാർഗവും തമ്മിൽ വളരെയടുത്ത, അഭേദ്യമായ, ഒരു ബന്ധമുണ്ടെന്ന് ഞാൻ കരുതുന്നു. ലക്ഷ്യം ശരിയാണെ

6. J. Nehru: The Discovery of India, P. 530.

ങ്കിൽപോലും, മാർഗം തെറ്റാണെങ്കിൽ അത് ലക്ഷ്യത്തെ ദുഷിപ്പിക്കുകയോ തെറ്റായ വഴിയിലേക്ക് നമ്മെ തിരിച്ചുവിടുകയോ ചെയ്യും. അങ്ങനെ ലക്ഷ്യവും മാർഗവും തമ്മിൽ വേർപെടുത്താനാവാത്തവിധം അത്രയും ദൃഢമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. മൺമറഞ്ഞ അനവധി മഹാരഥന്മാർ പഠിപ്പിച്ച പഴയ പാഠമാണിത്. പക്ഷേ, നിർഭാഗ്യത്തിന് അത് മിക്കവാറും വിസ്മരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു."[7]

റഷ്യൻ വിപ്ലവവും സോവിയറ്റ് യൂണിയന്റെ ആവിർഭാവവും മനുഷ്യചരിത്രത്തിൽ ഒരു പുതിയ കാലഘട്ടം ഉദ്ഘാടനം ചെയ്തു എന്ന കാര്യത്തിൽ നെഹ്റുവിന് സംശയമുണ്ടായിരുന്നില്ല. എങ്കിലും, സോവിയറ്റ് സമുദായത്തിലെ നിഷേധാത്മകങ്ങളും മാർഗത്തിന്റെ വിശുദ്ധിയെ അവഗണിക്കുന്നവയുമായ ചില പ്രവണതകളെ അദ്ദേഹം വിമർശിച്ചു: "അവിടത്തെ സംഭവവികാസങ്ങൾ പലപ്പോഴും ഞാനിഷ്ടപ്പെടാത്തവയായിരുന്നു; അല്ലെങ്കിൽ, എനിക്ക് മസ്സിലാവാത്തവയായിരുന്നു; അവ അവസരവാദപരമോ ശക്തിരാഷ്ട്രീയവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയോ ആണെന്ന് എനിക്ക് തോന്നി."[8] മറ്റൊരിടത്ത് അദ്ദേഹം എഴുതി: "വളരെക്കാലമായി സോഷ്യലിസവും കമ്യൂണിസവും എന്നെ ആകർഷിച്ചുപോന്നിട്ടുണ്ട്. റഷ്യയും എന്നെ ആകർഷിക്കുകയുണ്ടായി. പക്ഷേ, സോവിയറ്റ് റഷ്യയിലെ പലതും - എല്ലാ എതിരഭിപ്രായങ്ങളെയും നിർദയമായി അടിച്ചമർത്തൽ, സാർവത്രികമായ പട്ടാളച്ചിട്ട, വിവിധനയങ്ങൾ നടപ്പിലാക്കുമ്പോൾ ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്ന അനാവശ്യമായ അക്രമങ്ങൾ (അങ്ങനെയാണ് ഞാൻ കരുതുന്നത്) - ഞാനിഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല."[9] ഇതിന്റെ അർഥം നെഹ്റു ഒരു സോവിയറ്റ് വിരോധിയായിരുന്നു എന്നല്ല. നേരെമറിച്ച്, സോവിയറ്റ് യൂണിയന്റെ ക്രിയാത്മകങ്ങളായ നേട്ടങ്ങളെ അദ്ദേഹം വളരെയധികം വിലമതിച്ചു. "സോവിയറ്റ് വിപ്ലവം മനുഷ്യസമുദായത്തെ ഒരു കുതിച്ചുചാട്ടത്തിലൂടെ മുന്നോട്ടുനയിക്കുകയും അണയ്ക്കപ്പെടാനാവാത്ത പ്രകാശമാനമായ ഒരു ദീപനാളം കൊളുത്തുകയും ലോകത്തിന് മുന്നേറി എത്തിച്ചേരാനുള്ള ഒരു പുതിയ നാഗരികതയുടെ അടിത്തറയിടുകയും ചെയ്തു"[10] എന്നദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി. ലഖ്നൗ കോൺഗ്രസിലെ അധ്യക്ഷപ്രസംഗത്തിൽ അദ്ദേഹം വീണ്ടും പറഞ്ഞു: "നമ്മുടെ മ്ലാനമായ കാലഘട്ടത്തിലെ ആശാവഹമായ ഒരു പ്രതിഭാസമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് പുതിയൊരു സാമൂഹ്യക്രമത്തിന്റെയും പുതിയൊരു നാഗരികതയുടെയും ശ്രേഷ്ഠവും കണ്ണഞ്ചിപ്പിക്കുന്നതുമായ ആ വിടർച്ചയെ

7. J. Nehru: Speeches, (1949-53) P. 396.

8. J. Nehru: The Discovery of India, P. 15

9. J. Nehru: An Autobiography, P. 361.

10. J. Nehru: The Discovery of India, P. 15

ഞാൻ നോക്കിക്കാണുന്നത്. ഭാവി ആശാവഹമാണെങ്കിൽ അതിനുള്ള കാരണം സോവിയറ്റ് റഷ്യയും സോവിയറ്റ് റഷ്യയുടെ സംഭാവനകളുമാണ്. സാർവലൗകികമായ ഒരു വിപത്ത് ഇടയ്ക്ക് കടന്നുവന്നില്ലെങ്കിൽ ഈ പുതിയ നാഗരികത മറുനാടുകളിലേക്ക് വ്യാപിക്കുകയും മുതലാളിത്തം ഊട്ടിവളർത്തുന്ന യുദ്ധങ്ങളും സംഘട്ടനങ്ങളും അവസാനിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുമെന്ന് എനിക്കുറപ്പുണ്ട്."[11]

കോൺഗ്രസ്സിലെ സംഘട്ടനങ്ങൾ

നെഹ്റുവിന്റെ ഇത്തരം പ്രസ്താവനകൾ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടി പോരാടിക്കൊണ്ടിരുന്ന ജനങ്ങളിൽ, പ്രത്യേകിച്ചും യുവതലമുറയിൽ, വമ്പിച്ച സ്വാധീനം ചെലുത്തി. അവർ മാർക്സിസത്തെപ്പറ്റിയും സോഷ്യലിസത്തെപ്പറ്റിയും സോവിയറ്റ് യൂണിയന്റെ നേട്ടങ്ങളെപ്പറ്റിയും കൂടുതൽ പഠിക്കാനും ചർച്ച ചെയ്യാനും തുടങ്ങി. ഈ പുതിയ പ്രവണത സ്ഥാപിത താല്പര്യക്കാരെ അമ്പരപ്പിക്കുകയും വിറളി പിടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. കോൺഗ്രസ്സിലെ വലതുപക്ഷ വിഭാഗക്കാരും തങ്ങളുടെ അസംതൃപ്തിയെ മറച്ചുവെച്ചില്ല. ഈ പോക്ക് തുടരുകയാണെങ്കിൽ ജവഹർലാൽ നെഹ്റുവിന്റെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള കോൺഗ്രസ്സ് വർക്കിംഗ് കമ്മിറ്റിയിൽ നിന്ന് രാജിവെച്ചു പോകാൻ തങ്ങൾ നിർബദ്ധരായിത്തീരുമെന്ന് വല്ലഭായിപട്ടേൽ, കൃപലാനി, രാജേന്ദ്രപ്രസാദ്, രാജഗോപാലാചാരി എന്നീ തലമുതിർന്ന കോൺഗ്രസ്സ് നേതാക്കന്മാർ ഭീഷണിപ്പെടുത്തുക കൂടി ചെയ്തു. തങ്ങളുടെ നിലപാട് വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് അവർ എഴുതി: "പ്രസിഡന്റും വർക്കിംഗ് കമ്മിറ്റിയിലെ സോഷ്യലിസ്റ്റുകാരായ മറ്റു മെമ്പർമാരും സോഷ്യലിസത്തെപ്പറ്റി പ്രചാരവേല ചെയ്യുകയും ഊന്നിപ്പറയുകയും ചെയ്യുന്നത്, കോൺഗ്രസ്സ് അതംഗീകരിച്ചിട്ടില്ലാത്ത സ്ഥിതിക്ക്, പ്രത്യേകിച്ചും ഈ ഘട്ടത്തിൽ, രാജ്യത്തിന്റെ ഉത്തമതാല്പര്യങ്ങൾക്കും നാമെല്ലാം പ്രഥമവും പ്രധാനവുമായി കണക്കാക്കുന്ന ദേശീയസ്വാതന്ത്ര്യ സമരത്തിന്റെ വിജയത്തിനും വിഘാതമായിത്തീരുമെന്ന് ഞങ്ങൾ കരുതുന്നു."[12]

കോൺഗ്രസ്സ് സംഘടനയുടെ ലക്ഷ്യം സോഷ്യലിസമായിരിക്കണമെന്ന് നെഹ്റു ആഗ്രഹിച്ചു. പക്ഷേ, അതത്ര എളുപ്പമുള്ള ഒരു കാര്യമായിരുന്നില്ല. കാരണം, കോൺഗ്രസ്സിലെ ജനസ്വാധീനമുള്ള നേതാക്കന്മാരിൽ ഭൂരിഭാഗവും നെഹ്റുവിന്റെ സോഷ്യലിസ്റ്റാശയങ്ങൾക്കെതിരായിരുന്നു. നെഹ്റു തന്നെ പറഞ്ഞു: "കോൺഗ്രസ് ഒരു സോഷ്യലിസ്റ്റ് സംഘടനയായിത്തീരണമെന്നും പുതിയൊരു നാഗരികതയ്ക്കുവേണ്ടി

11. J. Nehru: Presidential Address of the Lucknow Congress, 1936.
12. Quoted in Michael Brecher, Nehru, P. 224.

പരിശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ലോകത്തിലെ മറ്റു ശക്തികളുമായി അതു സഹകരിച്ചു പ്രവർത്തിക്കണമെന്നുമാണ് ഞാനാഗ്രഹിക്കുന്നത്. എന്നാൽ, കോൺഗ്രസ്സിലെ ഭൂരിഭാഗവും അത്രത്തോളം പോകാൻ തയ്യാറില്ലെന്ന് ഞാൻ മനസ്സിലാക്കുന്നു.... നമ്മുടെ ദേശീയമായ പശ്ചാത്തലം കാരണം സ്ഥാപിതതാല്പര്യങ്ങളെ ഭയപ്പെടുത്തിയേക്കാവുന്ന എന്തെങ്കിലുമൊരു നടപടി കൈക്കൊള്ളാൻ നമ്മളിൽ മിക്കവരും മടിക്കുന്നു. ഈ സ്ഥാപിത താല്പര്യക്കാരിൽ മിക്കവരും ഇപ്പോൾ നമുക്കെതിരാണ്. രാഷ്ട്രീയസമരത്തിൽ പോലും അവരിൽ നിന്ന് എതിർപ്പല്ലാതെ മറ്റെന്തെങ്കിലും പ്രതീക്ഷിക്കാൻ നമുക്ക് കഴിയുകയുമില്ല".

കോൺഗ്രസ്സിൽ നിന്നു തെറ്റിപ്പിരിഞ്ഞു പോകാനോ മഹാത്മാഗാന്ധിയെയും മറ്റു കോൺഗ്രസ് നേതാക്കന്മാരെയും വെറുപ്പിക്കാനോ നെഹ്റു ഒരിക്കലും ഇഷ്ടപ്പെട്ടില്ല. അതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം തന്റെ വിപ്ലവാശയങ്ങളെ കൈവിടാതെ തന്നെ ക്ഷമയോടും കരുതലോടും കൂടി മെല്ലെ മെല്ലെ മുന്നോട്ടുപോകാനാണ് തീരുമാനിച്ചത്. ഒരുഭാഗത്ത് കോൺഗ്രസ്സിന്റെ ചിന്താഗതിക്കനുസൃതമായി തന്റെ ആശയങ്ങളിൽ വിട്ടുവീഴ്ച ചെയ്യാനും മറുഭാഗത്ത് മാറിയ പരിതസ്ഥിതികൾക്കും ജനങ്ങളുടെ പ്രതീക്ഷകൾക്കും ഒത്തിണങ്ങിപ്പോകാൻ കോൺഗ്രസ്സിനെ പ്രേരിപ്പിക്കാനും അദ്ദേഹം പരിശ്രമിച്ചു. ഈ പരിശ്രമത്തിൽ അദ്ദേഹത്തിന് വിജയമുണ്ടായില്ലെന്നു പറയാൻ വയ്യ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സോഷ്യലിസ്റ്റാശയങ്ങളെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ജനങ്ങൾ പിന്താങ്ങാൻ തുടങ്ങി. കോൺഗ്രസ്സിനെക്കൊണ്ട് സാമ്രാജ്യാധിപത്യത്തിനും ഫാസിസത്തിനും യുദ്ധത്തിനും എതിരായ ഒരു സാർവലൗകികവീക്ഷണഗതി അംഗീകരിപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിന് സാധിച്ചു. അങ്ങനെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ഇന്ത്യയിലെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനം മുമ്പെന്നത്തേക്കാളുമധികം ശക്തിപ്പെട്ടു.

മതവും രാഷ്ട്രവും

സാമ്രാജ്യവാദികളും പിന്തിരിപ്പൻ സ്ഥാപിത താല്പര്യക്കാരും ജാതി-മത- വിഭാഗീയചിന്തകൾക്ക് എല്ലാത്തരം പ്രോത്സാഹനങ്ങളും നൽകിക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലമായിരുന്നു അത്. "ഹിന്ദി, ഹിന്ദു, ഹിന്ദുസ്ഥാൻ!" എന്ന മുദ്രാവാക്യവുമായി രംഗത്തുവന്ന യാഥാസ്ഥിതിക നേതാക്കന്മാർ "രാഷ്ട്രീയപ്രസ്ഥാനത്തെ ഹിന്ദുവൽക്കരിക്കാനും ഹിന്ദുമതത്തെ സൈന്യവൽക്കരിക്കാനും ശ്രമിച്ചു. ഇന്ത്യാരാജ്യം ഹിന്ദുക്കളുടേതു മാത്രമാണെന്ന് രാഷ്ട്രീയവിപ്ലവകാരിയും അതേസമയത്തുതന്നെ ഹിന്ദുമതനേതാവുമായ വിനായക ദാമോദർസവക്കർ പ്രഖ്യാപിച്ചു. "അവർക്ക് (അതായത് ഹിന്ദുക്കൾക്ക്) ഒരൊറ്റ സംസ്ക്കാരമാണുള്ളത്.

ഹിന്ദുക്കൾക്ക് മാത്രമേ പൊതുവായ ഒരു രാഷ്ട്രവും പൊതുവായ ഒരു സംസ്കാരവുമുള്ളു. അവർ ഇന്ത്യയെ മാതൃഭൂമിയും പിതൃഭൂമിയുമായി മാത്രമല്ല, തങ്ങളുടെ പുണ്യഭൂമിയായും അംഗീകരിക്കുന്നു. അവരുടേതു മാത്രമാണ് ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രം". രാഷ്ട്രീയ സ്വയം സേവകസംഘത്തിന്റെ നേതാവായ ഗോൽവാൽക്കർ ഒരു പടികൂടി മുന്നോട്ടുകടന്നു. ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലീങ്ങൾ ഒരു വിദേശീയവംശമാണെന്നും അതുകൊണ്ട് ഇവിടെ പൗരത്വമവകാശപ്പെടാൻ അവർക്കധികാരമില്ലെന്നും അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. 1939ൽ അദ്ദേഹം എഴുതി: ഹിന്ദുസ്ഥാനത്തിലെ അഹിന്ദുക്കൾ ഹിന്ദുസംസ്ക്കാരവും ഹിന്ദുഭാഷയും സ്വീകരിക്കണം. ഹിന്ദുമതത്തെ മാനിക്കാനും ആദരിക്കാനും പഠിക്കണം. ഹിന്ദുവംശത്തിന്റെയും ഹിന്ദു സംസ്ക്കാരത്തിന്റെയും മഹിമയെക്കുറിച്ചല്ലാതെ മറ്റൊന്നിനെക്കുറിച്ചുമുള്ള ചിന്തകൾ വെച്ചു പുലർത്താൻ പാടില്ല. എന്നുവെച്ചാൽ, അവർ ഈ രാജ്യത്തോടും ഈ രാജ്യത്തിന്റെ ചിരന്തനമായ പാരമ്പര്യങ്ങളോടുമുള്ള അസഹിഷ്ണുതയും നന്ദികേടും ഉപേക്ഷിച്ചാൽ മാത്രം പോരാ; സ്നേഹവും കൂറുമുള്ള ക്രിയാത്മകമായ ഒരു മനോഭാവം വളർത്തിക്കൊണ്ടുവരികയും വേണം. ഒറ്റവാക്കിൽ പറഞ്ഞാൽ അവർ വിദേശികൾ അല്ലാതായി തീരണം. ഇങ്ങനെയല്ലെങ്കിൽ യാതൊന്നും അവകാശപ്പെടാതെ, പ്രത്യേകാനുകൂല്യങ്ങൾക്കെന്നല്ല, യാതൊരവകാശത്തിനും അർഹതയില്ലാതെ, പൗരത്വാവകാശം പോലുമില്ലാതെ, ഹിന്ദുരാഷ്ട്രത്തിന് പൂർണമായും കീഴടങ്ങിക്കൊണ്ട്, അവർക്കിവിടെ ജീവിക്കാം.... ഇതല്ലാതെ അവർക്ക് സ്വീകരിക്കാവുന്ന മറ്റൊരു മാർഗവുമില്ല."[13]

ഇതിന് നേരെ എതിരായ ഒരു നിലപാടാണ് മുസ്ലീം സ്ഥാപിതതാല്പര്യക്കാരും മുസ്ലീം ലീഗുനേതാക്കന്മാരും കൈക്കൊണ്ടത്. അവർ "മുസ്ലീം സംസ്ക്കാര"ത്തെക്കുറിച്ചും ഇന്ത്യയിലെ "മുസ്ലീം രാഷ്ട്ര"ത്തെക്കുറിച്ചും ഹിന്ദു മുസ്ലീം സംസ്ക്കാരങ്ങളുടെ ഒരിക്കലും പൊരുത്തപ്പെടാത്ത വൈരുധ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള തങ്ങളുടെ സ്വന്തം വിഭാഗീയചിന്തകൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങി. അഖിലേന്ത്യാ മുസ്ലീം ലീഗിന്റെ നേതാവ്. മുഹമ്മദലിജിന്ന, 1940ൽ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞു: "ഇസ്ലാമിന്റെയും ഹിന്ദുമതത്തിന്റെയും യഥാർഥസ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കുന്നതിൽ നമ്മുടെ ഹിന്ദുസുഹൃത്തുക്കൾ പരാജയപ്പെടുന്നതെന്തുകൊണ്ടാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കാൻ വളരെ വിഷമമുണ്ട്. ശരിക്കുള്ള അർഥത്തിൽ അവ മതങ്ങളല്ല, പിന്നെയോ, വ്യത്യസ്തങ്ങളും വ്യതിരിക്തങ്ങളുമായ സാമൂഹ്യക്രമങ്ങളാണ്. ഹിന്ദുക്കൾക്കും മുസ്ലീങ്ങൾക്കും എന്നെങ്കിലും ഒരു പൊതു രാഷ്ട്രമായി രൂപപ്പെടാൻ കഴിയുമെന്ന വിചാരം സ്വപ്നം മാത്രമാണ്. ഒരേയൊരു ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രം എന്ന തെറ്റായ സങ്കല്പം വളരെയധികം അതി

13. M.S. Golwalkar: We or The Nationhoodd Defined, P. 55.

രുകടന്നുപോയി. നിങ്ങളുടെ മിക്ക കുഴപ്പങ്ങൾക്കും ഇതാണ് കാരണം. സമയം വൈകുന്നതിനുമുമ്പ് ഈ തെറ്റായ സങ്കല്പങ്ങൾ തിരുത്തിയി ല്ലെങ്കിൽ ഇന്ത്യ നാശത്തിലേക്ക് നയിക്കപ്പെടും."

ഇത്തരം ചിന്താഗതികളെ നെഹ്റു നിശിതമായി എതിർത്തു. സംസ്ക്കാരത്തെയും രാഷ്ട്രത്തെയും സംബന്ധിച്ചുള്ള മതപരമായ സങ്ക ല്പങ്ങൾ അശാസ്ത്രീയങ്ങളും ദ്രോഹകരങ്ങളുമാണെന്ന് അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. "മുസ്ലീം രാഷ്ട്ര"ത്തിനുവേണ്ടി വാദിക്കുന്നതിന്റെ അർഥം "രാഷ്ട്രം എന്ന ഒന്നില്ല, മതപരമായ ബന്ധം മാത്രമേയുള്ളൂ" എന്നാണ് എന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കി: "ഇതിന്റെ അർഥം ആധു നികാർത്ഥത്തിലുള്ള യാതൊരു രാഷ്ട്രത്തെയും വളരാൻ സമ്മതിക്കില്ല എന്നാണ്. ആധുനിക നാഗരികത ഉപേക്ഷിക്കണമെന്നും നമ്മൾ മധ്യ കാലജീവിത രീതികളിലേക്ക് മടങ്ങിപ്പോകണമെന്നുമാണ്. ഒരു സ്വേച്ഛാ ധിപത്യ ഗവണ്മെന്റ് എന്നോ അല്ലെങ്കിൽ ഒരു വിദേശീയഗവണ്മെന്റ് എന്നോ ആണ് അതിന്റെ വിവക്ഷ. സർവോപരി, അതിന്റെ അർഥം ഒരു വൈകാരികമാനസികാവസ്ഥയല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ലെന്നും യാഥാർഥ്യ ങ്ങളെ, വിശേഷിച്ചും സാമ്പത്തിക യാഥാർഥ്യങ്ങളെ, നേരിടാതിരിക്കാ നുള്ള അബോധമോ സുബോധമോ ആയ ഒരാഗ്രഹം എന്നുമാണ്."[14]

സാമുദായികവാദത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലം

ഇന്ത്യയിൽ സാംസ്ക്കാരികവും വംശസംബന്ധിയുമായ വ്യത്യാസ ങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്ന് നെഹ്റു സമ്മതിച്ചു. പക്ഷേ, അവയ്ക്ക് മതപരമായ വിഭാഗങ്ങളുമായി ബന്ധമൊന്നുമില്ല. "ഒരാൾ ഒരു മത ത്തിൽനിന്ന് മറ്റൊരു മതത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടാലും അയാ ളുടെ ചരിത്രപരമായ സംവിധാനത്തിലോ വംശസംബന്ധിയായ സ്വഭാ വവിശേഷങ്ങളിലോ മാറ്റമുണ്ടാകുന്നില്ല. സാംസ്ക്കാരികപശ്ചാത്തല ത്തിലും പറയത്തക്ക മാറ്റമൊന്നുമുണ്ടാകുന്നില്ല. സാംസ്ക്കാരിക മാതൃ കകൾ ദേശീയമാണ്, മതപരമല്ല. ആധുനികസാഹചര്യങ്ങളാകട്ടെ, ഒരു സാർവദേശീയമാതൃകയുടെ വളർച്ചയെ സഹായിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു."[15] അതുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പ്രഖ്യാപിച്ചത്: "ഏകീകൃതമായ ഒരു ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രം സാധ്യമാണെന്നു മാത്രമല്ല, മൗലികമായും സാംസ്ക്കാരികമായും അങ്ങനെയൊന്ന്, ഉപരിതലവ്യത്യാസങ്ങളെ കൂട്ടാ ക്കാതെ, നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട് എന്നുകൂടി ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു."

മതവ്യത്യാസങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വിഭാഗീയ ചിന്താഗതി കളുടെ ചരിത്രപശ്ചാത്തലം അപഗ്രഥിച്ചു നോക്കാനും അവയുടെ പിന്നി

14. J. Nehru: An Autobiography.
15. J. Nehru: Recent Essays and Writings.

ലുള്ള സാമ്പത്തികോദ്ദേശ്യങ്ങൾ കണ്ടുപിടിക്കാനുമാണ് നെഹ്റു ശ്രമിച്ചത്. ഉദ്യോഗങ്ങൾക്കും നിയമസഭാ സ്ഥാപനങ്ങളുടെ ഉയർന്ന ശതമാനങ്ങൾക്കുംവേണ്ടി സാമുദായികവാദികളായ രാഷ്ട്രീയ നേതാക്കന്മാർ - അവരുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഹിന്ദുക്കളുമുണ്ട്, മുസ്ലീങ്ങളുമുണ്ട് - നടത്തുന്ന സമരങ്ങളുടെ പിന്നിൽ മതപരമല്ലാത്ത പ്രശ്നങ്ങളാണുള്ളത്. എങ്കിലും, മതപരമായ പ്രശ്നങ്ങളിൽ അവ സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, ചില സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ ധനികവർഗക്കാർ പൊതുവിൽ ഹിന്ദുമതക്കാരാണ്. മുസ്ലീങ്ങൾ ദരിദ്രവർഗക്കാരും. അവർ തമ്മിൽ സംഘട്ടനങ്ങൾ പ്രധാനമായും സാമ്പത്തികമാണ്. എങ്കിലും അവയ്ക്ക് പലപ്പോഴും സാമുദായികമായ ഒരു നിറം നൽകപ്പെടുന്നു. നെഹ്റു എഴുതി:

“ഹിന്ദുക്കൾ, പൊതുവിൽ, കൂടുതൽ കഴിവുള്ള സമുദായമായിരുന്നു. അവരാണ് ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം ആദ്യം നേടിയത്. അതുകൊണ്ട് അവർക്കാണ് മിക്ക ഗവണ്മെന്റുദ്യോഗങ്ങളും ലഭിച്ചത്. അവർ കൂടുതൽ സമ്പന്നരുമായിരുന്നു. ഉൾനാടുകളിലെ പണമിടപാടുകാരനും ബാങ്കറുമായ വാണിജൻ ചെറുകിട നിലമുടമസ്ഥന്മാരെയും കുടിയാന്മാരെയും ചൂഷണം ചെയ്യുകയും ക്രമത്തിൽ അവരെ തെണ്ടികളാക്കി മാറ്റിക്കൊണ്ട് നിലമെല്ലാം തട്ടിയെടുത്ത് സ്വന്തമാക്കുകയും ചെയ്തു. വാണിജൻ ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളുമായ കൃഷിക്കാരെയും കുടിയാന്മാരെയും ഒരേതരത്തിലാണ് ചൂഷണം ചെയ്തത്. എങ്കിലും മുസ്ലീങ്ങളുടെ മേലുള്ള ചൂഷണത്തിന് ഒരു സാമുദായികച്ഛായ കൈവന്നു. പ്രത്യേകിച്ചും കൃഷിക്കാർ മുഖ്യമായും മുസ്ലീങ്ങളായിരുന്ന സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ. യന്ത്രനിർമിതമായ ചരക്കുകളുടെ പ്രചാരം കൂടുതൽ പ്രതികൂലമായി ബാധിച്ചത് മുസ്ലീങ്ങളെയായിരിക്കണം. കാരണം, കൈവേലക്കാരിലധികവും മുസ്ലീങ്ങളായിരുന്നു. ഈ ഘടകങ്ങളെല്ലാം ഇന്ത്യയിലെ രണ്ടു പ്രബലമതവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ പരസ്പരവിദ്വേഷം വളർത്തി. രാജ്യത്തെക്കാൾ മതത്തിനു പ്രാധാന്യം നൽകിയ മുസ്ലീം ദേശീയതത്വത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്താനും അവ സഹായിച്ചു.... സ്വന്തം സാമുദായികമാർഗങ്ങളിലൂടെ അവരെ നേരിടാൻ വേണ്ടി ഹിന്ദുസാമുദായികസംഘടനകളും പ്രാബല്യത്തിലേക്കുയർന്നു. യഥാർഥദേശീയവാദികളായി ഭാവിച്ച അവർ, വാസ്തവത്തിൽ, മറ്റേ കൂട്ടരെപ്പോലെ തന്നെ ഇടുങ്ങിയ മനസ്ഥിതിക്കാരും വിഭാഗീയചിന്താഗതിക്കാരുമായിരുന്നു.”[16]

എന്നാൽ, ഒരു സാമുദായികവാദം മറ്റേ സാമുദായികവാദത്തെ അവസാനിപ്പിച്ചില്ല. ഒന്നു മറ്റേതിനെ ഊട്ടിവളർത്തുകയാണ് ചെയ്തത്. ഹിന്ദുസാമുദായികവാദം മുസ്ലീം സാമുദായികവാദത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു.

16. J. Nehru: Glimpses of World History.

മറിച്ചു. രണ്ടു കൂട്ടരും പരസ്പരം അവിശ്വസിക്കാനും വെറുക്കാനും തുടങ്ങി. ഈ സാമുദായികവാദം പിന്തിരിപ്പന്മാരായ സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ നേതാക്കന്മാരുടെ കൈയിൽ സാമ്രാജ്യാധിപത്യത്തിനെതിരായ സമര ങ്ങളെ ശിഥിലമാക്കാനും ഉയർന്ന വർഗക്കാരുടെ സ്ഥാപിതതാല്പര്യ ങ്ങളെ കാത്തുരക്ഷിക്കാനുമുള്ള ഉപകരണമായിത്തീർന്നു. ഈ സ്ഥിതിയെ നേരിട്ടുകൊണ്ട് സാമ്രാജ്യവാദികൾക്കും സ്ഥാപിതതാല്പ ര്യങ്ങൾക്കുമെതിരായ ബഹുജനസമരങ്ങൾ ശക്തിപ്പെടുത്തണമെങ്കിൽ ഹിന്ദു-മുസ്ലീം ഐക്യം കൂടിയേ കഴിയൂ എന്ന് നെഹ്റു അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ഐക്യം കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിൽ ഉത്തരവാദിത്വം ഹിന്ദുക്കൾക്കാണ്. എന്തെ ന്നാൽ, അവരാണ് ഭൂരിപക്ഷസമുദായക്കാർ. മാത്രമല്ല, സാമ്പത്തികമായും വിദ്യാഭ്യാസപരമായും പൊതുവിൽ മുന്നിട്ടു നിൽക്കുന്നതും അവരാണ്.

ഹിന്ദുക്കൾ, മുസ്ലീങ്ങൾ, ക്രിസ്ത്യാനികൾ, സിഖുകാർ എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്തമതക്കാരായ ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ യോജിപ്പിലൂടെയും സാമ്രാജ്യാധിപത്യത്തിനെതിരായ സംഘടിതസമര ങ്ങളിലൂടെയും മാത്രമേ ഇന്ത്യയിൽ യഥാർഥമായ ദേശീയബോധം വള രുകയുള്ളൂ എന്നായിരുന്നു നെഹ്റുവിന്റെ അഭിപ്രായം. സാംസ്ക്കാരി കരംഗത്തിലും ജീവിതശൈലികളിലുമുള്ള വൈവിധ്യങ്ങളില്ലാതാവുക എന്നല്ല. പൊതുവായ ഒരു ദേശീയവീക്ഷണമുണ്ടാവുക എന്നാണതി നർഥം. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: “മന്ത്രംപോലെ ഉരുക്കഴിക്കുന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം ഹിന്ദു-മുസ്ലീം മൈത്രിയോ മറ്റെന്തെങ്കിലും ഐക്യമോ ഉണ്ടാ കുമെന്ന് ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. ഹിന്ദു- മുസ്ലീം ഐക്യം ഉണ്ടാകു മെന്ന കാര്യത്തിൽ എനിക്ക് സംശയമില്ല. പക്ഷേ, അതുണ്ടാവുക മുക ളിൽ നിന്നല്ല, ചുവട്ടിൽ നിന്നാണ്. എന്തെന്നാൽ, മുകളിലുള്ള പലരും ബ്രിട്ടീഷാധിപത്യത്തിൽ താല്പര്യമുള്ളവരാണ്. അതിന്റെ സഹായത്തോ ടുകൂടി തങ്ങളുടെ പ്രത്യേക താല്പര്യങ്ങൾ നിലനിർത്താൻ കഴിയുമെന്ന് അവരാശിക്കുന്നു. സാമൂഹ്യ- സാമ്പത്തികശക്തികൾ അനിവാര്യമായും മറ്റു പ്രശ്നങ്ങൾ മുന്നോട്ടു കൊണ്ടുവരും. അവ പല ചാലുകളിലും പിളർപ്പുകളുണ്ടാക്കും. പക്ഷേ, സാമുദായികമായ പിളർപ്പുകൾ അവസാ നിക്കും.”[17]

സാമുദായികവാദത്തിന്റെ ശക്തി

പക്ഷേ, നെഹ്റുവിന്റെ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസത്തെ വെല്ലുവിളിച്ചു കൊണ്ട് ഹിന്ദു-മുസ്ലീം പ്രശ്നം കൂടുതൽ രൂക്ഷവും കൂടുതൽ സങ്കീർണ വുമായിത്തീരുകയാണുണ്ടായത്. ഇന്ത്യയിൽ സാമുദായികവാദത്തിന്റെ

17. J. Nehru Recent Essays and Writings

വളർച്ച സവിശേഷവും മൂർത്തവുമായ ഒരു പ്രശ്നമായിരുന്നു. മൂർത്ത മായ ഒരു പരിഹാരമായിരുന്നു അതിനാവശ്യം. പക്ഷേ, ഒരു പോംവഴി കണ്ടെത്താൻ നെഹ്റുവിന് കഴിഞ്ഞില്ല. 1939 ഒക്ടോബർ 18ന് മുഹമ്മ ദലി ജിന്നയ്ക്ക് അയച്ച ഒരു കത്തിൽ അദ്ദേഹം തന്റെ പരാജയം തുറന്നു സമ്മതിച്ചു: "സൗഹാർദപരമായ രീതിയിൽ അത് (ഹിന്ദു-മുസ്ലീം പ്രശ്നം) പരിഹരിക്കാനുള്ള കാര്യമായ യാതൊരു സംഭാവനയും നൽകാൻ കഴി യാത്തതിൽ ഞാൻ സ്വയം ലജ്ജിക്കുന്നു.... എന്റെ മനസ്സ് മറ്റൊരുതല ത്തിലാണ് നീങ്ങുന്നത്. എന്റെ മിക്ക താല്പര്യങ്ങളും മറ്റു വഴികളിലാണ്. അതിനാൽ, ആ പ്രശ്നത്തെക്കുറിച്ച് വളരെയധികം ചിന്തിക്കുകയും അതിന്റെ ആന്തരാർഥങ്ങൾ പലതും മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ടെ ങ്കിലും ഞാൻ ഒരന്യനും ആന്തരികമായി വേറിട്ടു നിൽക്കുന്നവനുമാ ണെന്ന് തോന്നിപ്പോകുന്നു."[18]

രണ്ടാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിന്റെ കാലത്ത് ഹിന്ദു-മുസ്ലീം പ്രശ്നം കൂടുതൽ വഷളാവുകയും ഒടുവിലത് രാജ്യത്തിന്റെ വിഭജനത്തിന് കാര ണമായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. 1947ലെ അധികാരകൈമാറ്റത്തിന്റെ ഗതി ക്രമത്തിൽ ഇന്ത്യ, ഇന്ത്യയും പാക്കിസ്ഥാനും എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു രാജ്യ ങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടു. എന്നാൽ, വിഭജനത്തിനു ശേഷവും പ്രശ്നമ വസാനിച്ചില്ല. അത് പുതിയ രീതിയിൽ തുടർന്നു. രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ആരോ ഗ്യകരമായ വളർച്ചയ്ക്ക് അതൊരു നിത്യശല്യമായിത്തീർന്നു. 1955ൽ നെഹ്റു പറഞ്ഞു: "അവർ (സാമുദായികവാദികൾ) കഴിഞ്ഞുപോയ ഏതോ കാലത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ മാത്രമാണ്. അവർ തൂങ്ങിപ്പിടിച്ചു നിൽക്കുന്നത് ഭൂതകാലത്തിലോ വർത്തമാനകാലത്തിലോ അല്ല, മധ്യാ കാശത്തിലാണ്. ഭ്രാന്തന്മാരുൾപ്പെടെ എല്ലാവരെയും, എല്ലാറ്റിനെയും, ഇന്ത്യ സഹിക്കുന്നു. അങ്ങനെ അവരും നിലനിന്നു പ്രവർത്തിച്ചുകൊ ണ്ടിരിക്കുന്നു... എന്നാൽ അവരുടെ (സാമുദായികവാദികളുടെ) ചിന്താ ഗതി ആപൽക്കരമായ ഒരു ചിന്താഗതിയാണെന്നു മറക്കാതിരിക്കുക. വെറുപ്പു നിറഞ്ഞ ഒരു പോക്കാണിത്. ഈ പോക്ക് ഇന്നത്തെ ഇന്ത്യയ്ക്ക് ദോഷമാണ്. ഇത്തരത്തിലുള്ള സാമുദായികവാദം – അത് ഹിന്ദുവിന്റെയോ മുസ്ലീമിന്റെയോ ക്രിസ്ത്യാനിയുടെയോ സിഖുകാരന്റെയോ ആകട്ടെ – നമ്മൾ നിലനിർത്തുകയാണെങ്കിൽ ഇന്ത്യ ഇന്നത്തെ ഇന്ത്യയല്ലാതായി ത്തീരും. അത് ശിഥിലമായിത്തീരും."

മതവും ശാസ്ത്രവും

ചരിത്രത്തിൽ വ്യത്യസ്തമതങ്ങൾ വഹിച്ച സാംസ്ക്കാരികമായ പങ്കി നെയും അവ സൃഷ്ടിച്ച "സ്ത്രീപുരുഷന്മാരുടെ ഉൽകൃഷ്ടമാതൃക

18. J. Nehru: A Bunch of Old Letters, PP. 392-93.

കളെ"യും നെഹ്റു അവഗണിക്കുന്നില്ല. അവ "മനുഷ്യജീവിതത്തിനു സംഭാവന ചെയ്ത മൂല്യങ്ങൾ" വിലപിടിച്ചവയാണ്. ആ മൂല്യങ്ങൾ ഇന്നത്തെ യാഥാർഥ്യങ്ങൾക്കു പൊരുത്തപ്പെടുന്നവയല്ലായിരിക്കാം. പക്ഷേ, ചരിത്രത്തിന്റെ ചില സവിശേഷഘട്ടങ്ങളിൽ അവ തീർച്ചയായും പ്രയോജനകരങ്ങളായിരുന്നു. അദൃശ്യമേഖലകളിലെ അനുഭവങ്ങളെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ടാണെങ്കിലും അവ യഥാർഥജനസമൂഹത്തിന്റെ ഭദ്രതയെയും മനുഷ്യചിന്തയുടെ വികാസത്തെയും സഹായിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന കാര്യം നിഷേധിക്കാൻ വയ്യ. എന്നാൽ, അവയുടെ നേട്ടങ്ങൾ എന്തൊക്കെത്തന്നെയായാലും "അവ സത്യങ്ങളെ നിശ്ചിത രൂപങ്ങളുടെയും മുരട്ടുവാദങ്ങളുടെയും തുറുങ്കിലടയ്ക്കാൻ ശ്രമിക്കുകൂടി ചെയ്തു. മൗലികാർഥങ്ങൾ അതിവേഗം കളഞ്ഞുകുളിച്ച് വെറും ചടങ്ങുകൾ മാത്രമായി അവശേഷിച്ചു. കർമങ്ങളെയും നടപടിക്രമങ്ങളെയും അവ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. എല്ലാ ഭാഗത്തും ചുറ്റിനിൽക്കുന്ന അജ്ഞാതശക്തിയുടെ നിഗൂഢതയും ഭയാനകതയും അവന്റെ (മനുഷ്യന്റെ) മനസ്സിൽ ഉറപ്പിക്കാൻ അവ പരിശ്രമിച്ചു. അതോടൊപ്പം അജ്ഞാതമായതിനെ മാത്രമല്ല സാമൂഹ്യയത്നങ്ങളുടെ മുമ്പിലുള്ള തടസ്സങ്ങളെയും മനസ്സിലാക്കാനുള്ള അവന്റെ ശ്രമത്തെ നിരുത്സാഹപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. ചിന്തയും ജിജ്ഞാസയും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നതിനുപകരം അവ പ്രകൃതിക്കും സ്ഥാപിതമതങ്ങൾക്കും നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യക്രമത്തിനും നിലനിൽക്കുന്ന മറ്റെല്ലാറ്റിനും കീഴടങ്ങുക എന്ന തത്വശാസ്ത്രം പ്രചരിപ്പിച്ചു. എല്ലാറ്റിനെയും നിയന്ത്രിക്കുന്ന ഒരു അലൗകികമധ്യവർത്തിയിലുള്ള വിശ്വാസം സാമൂഹ്യതലത്തിൽ ഒരുതരം നിരുത്തരവാദിത്വമാണ് സൃഷ്ടിച്ചത്. വികാരവും അതിഭാവുകത്വവും യുക്തിചിന്തയുടെയും അന്വേഷണബുദ്ധിയുടെയും സ്ഥാനം ഏറ്റെടുത്തു."[19]

നെഹ്റുവിന്റെ സമീപനം ശാസ്ത്രീയമായിരുന്നു. വൈകാരികവും ആന്തരികവുമായ മതാനുഭവങ്ങളെപ്പോലും ശാസ്ത്രീയമായി അപഗ്രഥിച്ചു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുമെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. അതുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം ജനങ്ങളുടെയിടയിൽ നടമാടിക്കൊണ്ടിരുന്ന മതഭ്രാന്തുകളെയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും കാലഹരണപ്പെട്ട ചടങ്ങുകളെയും രൂക്ഷമായി എതിർത്തത്. ജ്യോത്സ്യം, മന്ത്രവാദം, യാഗം തുടങ്ങിയവയിലുള്ള വിശ്വാസങ്ങളെയും യഥാർഥജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കുന്നതിലുള്ള വൈമുഖ്യത്തെയും അദ്ദേഹം വിമർശിച്ചു. അദ്ദേഹം എഴുതി: "ചിന്തിക്കുന്ന മനുഷ്യർപോലും അംഗീകരിക്കുന്നതും ഞാൻ കണ്ടതുപോലെ പ്രായോഗികമായി അനുഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമായ മതം –

19. J. Nehru: The Discovery of India

ഹിന്ദുമതമോ ഇസ്ലാമോ, ബുദ്ധമതമോ ക്രിസ്തുമതമോ ഒന്നുംതന്നെ - എന്നെ ആകർഷിച്ചില്ല. അന്ധവിശ്വാസജഡിലങ്ങളായ ആചാരങ്ങളുമായും മുരട്ടുവാദപരങ്ങളായ സിദ്ധാന്തങ്ങളിലുള്ള വിശ്വാസങ്ങളുമായും അത് അഭേദ്യമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നും ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളോട് തീർച്ചയായും സയൻസിന്റേതല്ലാത്ത ഒരു സമീപനരീതിയാണ് അതിന്റെ പിന്നിലുള്ളതെന്നും എനിക്ക് തോന്നി. മന്ത്രവാദത്തിന്റെ ചില ഘടകങ്ങൾ, വിമർശനവിധേയമാകാത്ത വിശ്വാസശീലം, അലൗകികശക്തിയെ ശരണം പ്രാപിക്കൽ എന്നിവയെല്ലാം അതിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നു."[20] ഈ അഭിപ്രായം കൂടുതൽ വിശദമാക്കിക്കൊണ്ട് അദ്ദേഹം വീണ്ടും എഴുതി: "സാമൂഹ്യദോഷങ്ങൾ - തീർച്ചയായും അവയിൽ മിക്കവയും പരിഹരിക്കപ്പെടാവുന്നവയാണ് - ആദിപാപത്തിന്റേയോ മാറ്റമില്ലാത്ത മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെയോ സാമൂഹ്യഘടനയുടെയോ (ഇന്ത്യയിൽ) മുജ്ജന്മപാരമ്പര്യങ്ങളുടെയോ ഫലമാണെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. ഇങ്ങനെ മനുഷ്യൻ യുക്തിയുക്തമായും ശാസ്ത്രീയമായും ചിന്തിക്കാനുള്ള പരിശ്രമത്തിൽ നിന്നുപോലും വിട്ടുപോകുന്നു. അവൻ യുക്തിരാഹിത്യത്തെയും അന്ധവിശ്വാസത്തെയും അഭയം പ്രാപിക്കുകയും അസംഗതങ്ങളും നെറികെട്ടവയുമായ സാമൂഹ്യാചാരങ്ങൾ അനുഷ്ഠിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു."[21]

ആത്മീയവാദം, മിസ്റ്റിസിസം, അലൗകികശക്തികളിലുള്ള വിശ്വാസം, യുക്തിഹീനങ്ങളും അന്ധവിശ്വാസജടിലങ്ങളുമായ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ മുതലായ വേഷങ്ങളിലാണ് മതം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. എങ്കിലും, എല്ലാ മതവിശ്വാസികളും സ്ഥാപിതതാല്പര്യങ്ങൾക്കു പിന്തുണ നൽകുന്ന പിന്തിരിപ്പന്മാരായിക്കൊള്ളണമെന്നില്ല. ആത്മവിഭ്രാന്തിയിൽപെട്ടു പോയ മൂഢമതികളെന്നു പുച്ഛിച്ചു തള്ളപ്പെടാൻ കഴിയാത്ത നിസ്വാർഥരായ നിരവധി യോഗിവര്യന്മാർ ഇന്ത്യയിലുണ്ടായിട്ടുണ്ടെന്നു നെഹ്റു സമ്മതിക്കുന്നു - എന്നിരിക്കിലും, മിസ്റ്റിസിസം, പ്രത്യേകിച്ചും അതിന്റെ ഇടുങ്ങിയ അർഥത്തിൽ, അദ്ദേഹത്തെ ഒട്ടുംതന്നെ ആകർഷിച്ചില്ല. എന്തെന്നാൽ, അത് "മനസ്സിന്റെ കർക്കശമായ അച്ചടക്കമല്ല, മാനസികമായ കഴിവുകളുടെ പരിത്യാഗമാണ്."

അജ്ഞേയവാദത്തിന്റെ സ്വാധീനം

മാർക്സിസത്തിന്റെ വൈരുധ്യാധിഷ്ഠിതവും ചരിത്രപരവുമായ ഭൗതികവാദം നെഹ്റുവിനെ ആകർഷിക്കുകയുണ്ടായി. ചരിത്രത്തെയും സമൂഹത്തെയും സമകാലീനസംഭവങ്ങളെയും ശാസ്ത്രീയമായി അപ

20. Ibid, P. 10.

21. Ibid.

ഗ്രഥിച്ചു മനസ്സിലാക്കാൻ അതു സഹായകരമാണെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. എങ്കിലും, താനൊരു മാർകസിസ്റ്റാണെന്ന് അദ്ദേഹം അവകാശപ്പെട്ടില്ല. അജ്ഞേയവാദത്തിന്റെ ചില ഘടകങ്ങൾ ചിലപ്പോൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തകളെ സ്വാധീനിക്കാറുണ്ടായിരുന്നു. അദ്ദേഹം തന്നെ എഴുതുകയുണ്ടായി: "അത് (മാർക്സിസം) എന്നെ പൂർണമായി തൃപ്തിപ്പെടുത്തുകയോ എന്റെ മനസ്സിലെ എല്ലാ സംശയങ്ങൾക്കും മറുപടി നൽകുകയോ ചെയ്തില്ല. അപ്രതീക്ഷിതമായി അവ്യക്തവും ആത്മീയവാദപരവുമായ ഒരു സമീപനം, ഏതാണ്ട് വേദാന്തത്തിന്റേതുപോലുള്ള ഒരു സമീപനം, എന്റെ മനസ്സിൽ കടന്നുകൂടുന്നു. ഇത് മനസ്സും ഭൗതികസത്തയും തമ്മിലുള്ള ഒരു വ്യത്യാസമല്ല. മനസ്സിനപ്പുറത്തുള്ള എന്തോ ഒന്നിനെ സംബന്ധിക്കുന്നതാണിത്."[22] അജ്ഞേയതാവാദപരമായ ഈ സമീപനം കൂടുതൽ വിശദമാക്കിക്കൊണ്ട് അദ്ദേഹം എഴുതി:

"ആത്മാവ് എന്ന ഒന്നുണ്ടോ, മരണാനന്തര ജീവിതമുണ്ടോ എന്നൊന്നും എനിക്കറിഞ്ഞുകൂടാ. ഈ പ്രശ്നങ്ങൾ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവയായിരിക്കാം. എങ്കിലും, അവ എന്നെ ഒട്ടുംതന്നെ വിഷമിപ്പിക്കുന്നില്ല. ഞാൻ ജനിച്ചുവളർന്ന ചുറ്റുപാടുകൾ ആത്മാവിനെയും മരണാനന്തരജീവിതത്തെയും കാര്യകാരണബന്ധമുൾക്കൊള്ളുന്ന കർമനിയമത്തെയും പുനർജന്മത്തെയും എല്ലാം അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇവ എന്നെ ബാധിച്ചിട്ടുമുണ്ട്. അതുകൊണ്ട്, ഒരർഥത്തിൽ ഈ സങ്കല്പങ്ങളോട് അനുകൂലമായ ഒരു മനോഭാവമാണ് എനിക്കുള്ളത്. ശരീരത്തിന്റെ ഭൗതികമായ മരണത്തെ അതിജീവിക്കുന്ന ഒരാത്മാവുണ്ടായിരിക്കാം. ജീവിതവൃത്തികളെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളുടെ സിദ്ധാന്തം യുക്തിസഹമായി തോന്നാം. എങ്കിലും, അന്തിമമായ കാരണത്തെക്കുറിച്ചു ചിന്തിക്കുമ്പോൾ അത് കുഴപ്പങ്ങൾക്കു വഴിവെയ്ക്കുന്നു. ആത്മാവുണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കുകയാണെങ്കിൽ പുനർജന്മവാദത്തിലും യുക്തിയുണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും." ഒടുവിൽ അദ്ദേഹം എത്തിച്ചേരുന്ന അഭിപ്രായമിതാണ്: "മതപ്രമാണങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്ക് ഇത്തരം സിദ്ധാന്തങ്ങളിലും സങ്കല്പങ്ങളിലും ഒന്നുംതന്നെ ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. നമുക്ക് യാതൊരു വിവരവുമില്ലാത്ത അജ്ഞാതമായ ഒരു മേഖലയിലെ ബൗദ്ധികങ്ങളായ സങ്കല്പങ്ങൾ മാത്രമാണവ. അവ എന്റെ ജീവിതത്തെ ബാധിക്കുന്നില്ല. ഭാവിയിൽ അവ തെറ്റാണെന്നോ ശരിയാണെന്നോ തെളിയിക്കപ്പെട്ടാലും എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം യാതൊരു വ്യത്യാസവുമുണ്ടാവില്ല."

22. Ibid.

നെഹ്റുവിന്റെ ജീവിതവീക്ഷണം

ശ്രേഷ്ഠവും ഉന്നതവുമായ ഒരു ജീവിതലക്ഷ്യത്തിലുള്ള അദമ്യമായ വിശ്വാസമാണ് നെഹ്റുവിന്റെ ദാർശനികമായ സമീപനത്തെ ക്രമപ്പെടുത്തിയത് എന്നു തോന്നുന്നു. ആത്മകഥയിൽ അദ്ദേഹം റൊമേൻ റൊളാങ്ങിനെ ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ട്. റൊളാങ്ങിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ഏകാഗ്രമായ അഭിനിവേശത്തോടുകൂടി, നിർദയമായി, സത്യാന്വേഷണത്തിന് ഒരുങ്ങിപ്പുറപ്പെടുന്നവർ - ദേശാഭിമാനികളും മനുഷ്യസ്നേഹികളും സോഷ്യലിസ്റ്റുകാരും കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരും യുക്തിവാദികൾ പോലും - മതവിശ്വാസികളായി കണക്കാക്കപ്പെടേണ്ടവരാണ്. എന്തെന്നാൽ, നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യജീവിതത്തെ അപേക്ഷിച്ച് കൂടുതൽ ശ്രേഷ്ഠവും കൂടുതൽ ഉൽകൃഷ്ടവുമായ ഒരു ലക്ഷ്യത്തിനുവേണ്ടിയാണ് അവർ ജീവിക്കുകയും പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്. ഈ അർഥത്തിൽ താനൊരു മതവിശ്വാസിയാണെന്ന് കരുതപ്പെട്ടാൽ അതിൽ അസാംഗത്യമൊന്നുമില്ലെന്ന് നെഹ്റു പ്രസ്താവിച്ചു. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ നാനാമുഖമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് ഉന്നതമായ ഒരു ലക്ഷ്യമുണ്ടായിരുന്നു. മനുഷ്യന്റെ സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പുരോഗതി അവന്റെ ആത്മീയമായ ഉന്നമനത്തെ സഹായിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ളവയായിരിക്കണം എന്ന് അദ്ദേഹത്തിന് നിർബന്ധമുണ്ടായിരുന്നു. 1960ൽ അദ്ദേഹം എഴുതി: “ഏതെങ്കിലും മതത്തെയോ പ്രമാണത്തെയോ ഞാൻ കെട്ടിപ്പിടിക്കുന്നില്ല. എങ്കിലും, മനുഷ്യജീവികളുടെ ആന്തരികമായ ആത്മീയതയിൽ, അതിനെ മതമെന്നു വിളിച്ചാലും ഇല്ലെങ്കിലും, ഞാൻ തീർച്ചയായും വിശ്വസിക്കുന്നു. വ്യക്തിയുടെ ആന്തരികമായ അന്തസ്സിൽ ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു. ഓരോ വ്യക്തിയ്ക്കും തുല്യമായ അവസരം നൽകണമെന്ന് ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു. ഒരാദർശമെന്ന നിലയ്ക്ക് - അത് സാക്ഷാൽക്കരിക്കുക എളുപ്പമല്ലെങ്കിൽ കൂടി - വലിയ വ്യത്യാസങ്ങളൊന്നുമില്ലാത്ത സമത്വപൂർണമായ ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിൽ ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു. ദരിദ്രന്മാരുടെ ദാരിദ്ര്യത്തെ എന്നപോലെ തന്നെ ധനികന്മാരുടെ ആഭാസത്തരങ്ങളെയും ഞാൻ വെറുക്കുന്നു.”

ധാർമികമൂല്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള നെഹ്റുവിന്റെ സങ്കല്പങ്ങൾ ഉറവെടുത്തത് ശാസ്ത്രീയ വീക്ഷണത്തിൽ നിന്നോ ഗാന്ധിയൻ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളിൽ നിന്നോ മാർക്സിസത്തിൽ നിന്നോ അജ്ഞേയതാവാദപരമായ ആത്മീയാഭിലാഷങ്ങളിൽ നിന്നോ ഇവയുടെയെല്ലാം സമന്വയത്തിൽ നിന്നോ, എന്തിൽ നിന്നാണെന്ന് ഉറപ്പിച്ചുപറയുക എളുപ്പമല്ല. എന്നാൽ, ഉറവിടമെന്തായിരുന്നാലും ശരി, ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളോടുള്ള ധാർമികമായ ഒരു സമീപനം കൂടിയേ കഴിയൂ എന്ന് അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പ

റഞ്ഞു: "ജീവിതത്തോട് ഒരുതരം ധാർമികമായ സമീപനം ഞാൻ വളരെയധികം ഇഷ്ടപ്പെടുന്നു. അതിനെ യുക്തിയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ ന്യായീകരിക്കാൻ വിഷമമുണ്ട്. മാർഗശുദ്ധിയെക്കുറിച്ചുള്ള ഗാന്ധിജിയുടെ നിർബന്ധം എന്നെ ആകർഷിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ ഊന്നലാണ് പൊതുജീവിതത്തിന് അദ്ദേഹം നൽകിയ ഏറ്റവും മഹത്തായ ഒരു സംഭാവന എന്നു ഞാൻ കരുതുന്നു." മാർക്സിസ്റ്റ് തത്വശാസ്ത്രത്തിൽ കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടികൾ അതു നടപ്പിലാക്കിയ രീതിയിലെങ്കിലും, ഒഴിച്ചുകൂടാൻ പാടില്ലാത്ത ഈ ഊന്നലില്ലെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന് തോന്നി. തന്റെ സ്വന്തം നിലപാട് വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ എഴുതി: "ധാർമികമായ സമീപനം മാറ്റങ്ങൾക്കു വിധേയമാണെന്നും അത് വികസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന മനസ്സിനെയും മുന്നേറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന നാഗരികതയെയും ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നും എനിക്ക് ബോധ്യമായി. അതാതുകാലത്തെ മാനസിക കാലാവസ്ഥയാണ് അതിനെ വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തുന്നത്. എന്നിരുന്നാലും അതിലുപരിയായി എന്തോ ഉണ്ട്. കൂടുതൽ ശാശ്വതമുള്ള ചില അടിസ്ഥാനപ്രേരണകൾ അതിലടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. മറ്റുള്ളവരുടെ എന്നപോലെ കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരുടെയും പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഈ അടിസ്ഥാന പ്രേരണകൾ, അല്ലെങ്കിൽ തത്വങ്ങൾ, നിരാകരിക്കപ്പെടുന്നത് ഞാനിഷ്ടപ്പെട്ടില്ല. അങ്ങനെ എന്റെ മനസ്സിൽ രൂപംകൊണ്ടത് വിചിത്രമായ ഒരു സങ്കലനമാണ്. അത് യുക്തിപൂർവ്വം വിശദീകരിക്കാനോ അപഗ്രഥിക്കാനോ എനിക്കു കഴിഞ്ഞില്ല. എത്തിപ്പിടിക്കാനാവാത്ത ആ അടിസ്ഥാനപ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ച് അധികമൊന്നും ചിന്തിക്കാതിരിക്കാനും അതിനുപകരം ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ട് കൂടുതൽ ഇടുങ്ങിയതും കൂടുതൽ അടിയന്തരവുമായ അർഥത്തിൽ എന്ത് എങ്ങനെ ചെയ്യണമെന്ന് മനസ്സിലാക്കാനുമുള്ള ഒരു പൊതുപ്രവണതയാണുണ്ടായിരുന്നത്."[23].

ലക്ഷ്യബോധത്തിന്റെ ആവശ്യകത

രാജ്യത്തെ അഭിമുഖീകരിച്ച പ്രശ്നങ്ങളോട് ഗാന്ധിജിയും നെഹ്റുവും കൈക്കൊണ്ട സമീപനങ്ങൾ മൗലികമായും വ്യത്യസ്തങ്ങളായിരുന്നു. എന്നിട്ടും അവർ പരസ്പരം സ്വാധീനിച്ചു. മതത്തിന്റെയും ആത്മീയവാദത്തിന്റെയും പരിമിതികൾക്കുള്ളിൽ നിന്നുകൊണ്ടുതന്നെ പലപ്പോഴും നെഹ്റുവിന്റെ അഭിപ്രായങ്ങളോട് വിട്ടുവീഴ്ച ചെയ്യാനുള്ള സന്നദ്ധത ഗാന്ധിജി പ്രകടിപ്പിച്ചു. നെഹ്റുവാകട്ടെ, തന്റെ വ്യക്തിപരങ്ങളായ ആദർശങ്ങളും ആശയങ്ങളും പ്രചരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ

23. Ibid.

പ്രായോഗികപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഗാന്ധിജിയുടെ നേതൃത്വം സ്വീകരിച്ചു. ഗാന്ധിജിയുടെ അനുഗ്രഹത്തോടുകൂടിയാണ് അദ്ദേഹം സ്വതന്ത്രഭാരതത്തിലെ ഒന്നാമത്തെ പ്രധാനമന്ത്രിയായിത്തീർന്നത്. അതോടെ അദ്ദേഹത്തിന് തന്റെ ചിരന്തനങ്ങളായ അഭിലാഷങ്ങൾ നടപ്പിൽ വരുത്താനുള്ള പുതിയ സാഹചര്യങ്ങൾ കൈവന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യലബ്ധിക്കുശേഷം തന്നെ നേരിട്ട സങ്കീർണങ്ങളായ പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ചും അവയെ പരിഹരിച്ചു മുന്നോട്ടു പോകാനുള്ള മാർഗങ്ങളെക്കുറിച്ചും അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ എഴുതുകയുണ്ടായി:

"ഇന്ത്യയിൽ നാം വൈകിയിട്ടാണെങ്കിലും വ്യാവസായിക വിപ്ലവത്തിന്റെ അന്തിമഘട്ടത്തിലേക്ക് കടന്നിരിക്കുന്നു. ലോകത്തിന്റെ ചില ഭാഗങ്ങൾ ജറ്റ് യുഗത്തിലും നൂക്ലിയർ യുഗത്തിലും എത്തിയപ്പോഴാണ് നമ്മൾ ഇവിടെ എത്തിയത്. അങ്ങനെ, നമുക്ക് ഒരേ സമയത്തുതന്നെ വിപ്ലവകരങ്ങളായ ഈ രണ്ടുതരം മാറ്റങ്ങളും നടപ്പിൽ വരുത്തിക്കൊണ്ടു മുന്നേറേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. വലിയൊരു ഭാരമാണിത്. നമ്മൾ നമ്മുടെ ലക്ഷ്യമായി സോഷ്യലിസം അംഗീകരിച്ചത് അത് ശരിയും പ്രയോജനകരവുമാണ് എന്നതുകൊണ്ടു മാത്രമല്ല, നമ്മുടെ സാമ്പത്തിക പ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരിക്കുന്നതിന് മറ്റൊരു മാർഗവും ഇല്ല എന്നതുകൊണ്ടുകൂടിയാണ്. ത്വരിതമായ പുരോഗതി സമാധാനപരവും ജനാധിപത്യപരവുമായ മാർഗങ്ങളിലൂടെ സാധ്യമല്ലെന്നും അതിന് സ്വേച്ഛാധിപത്യപരവും അക്രമപരവുമായ മാർഗങ്ങൾ സ്വീകരിക്കണമെന്നും ചിലപ്പോൾ പറഞ്ഞുകേൾക്കാറുണ്ട്. ഈ അഭിപ്രായത്തോട് ഞാൻ യോജിക്കുന്നില്ല. ഇന്ത്യയിൽ ഇന്ന് ജനാധിപത്യപരമായ മാർഗങ്ങൾ പരിത്യജിക്കാനുള്ള ഏതു പരിശ്രമവും നമ്മെ ശിഥിലീകരണത്തിലേക്കു നയിക്കുകയും അങ്ങനെ പുരോഗതിയുടെ അടിയന്തര സാധ്യതകൾ നശിപ്പിക്കുകയും മാത്രമേ ചെയ്യുകയുള്ളൂ... നമ്മൾ ഏറ്റെടുത്തിട്ടുള്ള ഭാരിച്ച കടമ നിറവേറ്റണമെങ്കിൽ സാമാന്യജനതയുടെ പൂർണമായ സഹകരണം ആവശ്യമാണ്. അവർക്ക് സ്വീകാര്യമായതും ഫലം പ്രദാനം ചെയ്യുമെന്ന് ഉറപ്പു നൽകുന്നതുമായ ഒരു ലക്ഷ്യം ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചാൽ മാത്രമേ ആ സഹകരണം നമുക്ക് ലഭിക്കുകയുള്ളൂ. നമ്മൾ നടപ്പിൽ വരുത്താനാഗ്രഹിക്കുന്ന മാറ്റത്തിന് ജനങ്ങൾ ഭാരങ്ങൾ സഹിക്കേണ്ടിവരും. സഹിക്കാനുള്ള കഴിവ് ഏറ്റവുമധികം കുറഞ്ഞ ജനവിഭാഗങ്ങൾപോലും അവ സഹിക്കേണ്ടിവരും. തങ്ങൾക്ക് നന്മകൾ കൊണ്ടുവരുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ നിർമാണത്തിൽ തങ്ങളും പങ്കാളികളാണെന്നു ബോധ്യം വരാത്തിടത്തോളം കാലം അവർ ഭാരങ്ങൾ സഹിക്കുകയോ പൂർണമായ സഹകരണം നൽകുകയോ ചെയ്യുകയില്ല."

ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെയും സാങ്കേതികവിദ്യയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രമേ ഇന്ത്യയ്ക്ക് പുരോഗതി നേടാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ എന്ന് നെഹ്റു ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. അതേസമയത്തു തന്നെ ധാർമികവും ആത്മീയവുമായ പുരോഗതിയില്ലെങ്കിൽ ശാസ്ത്രീയവും ഭൗതികവുമായ നേട്ടങ്ങൾ നിഷ്പ്രയോജനമായിത്തീരുമെന്നും അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. മുഴുവൻ ശക്തിയും ഓജസ്സും ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് സാമ്പത്തികവും വ്യാവസായികവുമായ അഭിവൃദ്ധിയിലൂടെ മുന്നേറാൻ അദ്ദേഹം ജനങ്ങളെ ഉൽബോധിപ്പിച്ചു. "വിവേകവും സഹാനുഭൂതിയും സഹിഷ്ണുതയുമില്ലാത്ത വ്യാവസായിക-സാമ്പത്തികാഭിവൃദ്ധി പൊടിയും ചാരവും മാത്രമാണ്" എന്ന് അവരെ ഓർമിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. "ശാരീരവും ആത്മാവും തമ്മിൽ, പ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമായ മനുഷ്യനും സമൂഹത്തിന്റെ ഭാഗമായ മനുഷ്യനും തമ്മിൽ, സമതുലിതമായ ഒരവസ്ഥയാണ് ആവശ്യം എന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. മറ്റൊരുതരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ഭൗതികവും ശാസ്ത്രീയവും സാങ്കേതികവുമായ പുരോഗതിയോടൊപ്പം തന്നെ മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യവും ആന്തരികമായ മാനുഷികഗുണങ്ങളും വികസിക്കണം.

തത്വവും പ്രയോഗവും

സമാധാനപരമായ സഹവർത്തിത്വം, ചേരിചേരാനയം, ഘനവ്യവസായങ്ങൾക്കു പ്രാധാന്യം നൽകിക്കൊണ്ടുള്ള വ്യവസായവൽക്കരണം, പൊതുമേഖലയുടെ വികസനം, കാർഷികപരിഷ്കാരം, സാർവത്രികവും ആധുനികവുമായ വിദ്യാഭ്യാസം എന്നിങ്ങനെയുള്ള പരിപാടികളിലൂടെ ഇന്ത്യയുടെ ശക്തിയും സാർവദേശീയമായ അന്തസ്സും വർധിപ്പിക്കാൻ കഴിയുമെന്ന് നെഹ്റു വിശ്വസിച്ചു. വിദേശീയരും നാടന്മാരുമായ സ്ഥാപിതതാല്പര്യക്കാരുടെ പലതരം എതിർപ്പുകളെയും അദ്ദേഹത്തിന് നേരിടേണ്ടിവന്നു. പക്ഷേ, ഭൂരിപക്ഷം ജനങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാഗത്തായിരുന്നു. മരണത്തിന് കഷ്ടിച്ച് രണ്ടുമാസം മുമ്പ് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിച്ചു: "ഇന്ത്യയിൽ അധികാരത്തിലിരിക്കുന്നത് ആരായാലും ശരി, നമ്മുടെ ചേരിചേരാനയത്തിന്റെയും സമാധാനപരമായ സഹവർത്തിത്വത്തിന്റെയും സോഷ്യലിസത്തിലേക്കുള്ള ആസൂത്രിതവും ക്രമീകൃതവുമായ വികസനത്തിന്റെയും നയം നിലനിൽക്കും. എന്തെന്നാൽ, നമ്മുടെ ജനങ്ങളിൽ വമ്പിച്ച ഭൂരിപക്ഷത്തിന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയെയാണ് അത് പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത്."

ജനാധിപത്യപരമായ മാർഗങ്ങളിലൂടെ ആസൂത്രിത സാമ്പത്തിക പരിപാടികൾ നടപ്പിൽ വരുത്തിക്കൊണ്ട് ഇന്ത്യയിൽ ഒരു സോഷ്യലിസ്റ്റ് സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥ സ്ഥാപിക്കുക എന്നതായിരുന്നു നെഹ്റുവിന്റെ

ഉദ്ദേശ്യം. ജനാധിപത്യവും സോഷ്യലിസവും വേർതിരിക്കാനാവാത്ത വിധം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. 1963ൽ ജയ്പൂരിൽ വെച്ചു കൂടിയ അഖിലേന്ത്യാ കോൺഗ്രസ് കമ്മിറ്റിയുടെ യോഗത്തിൽ അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു: “ജനാധിപത്യത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ ഫലമാണ് സോഷ്യലിസം. സാമ്പത്തികജനാധിപത്യം ഉൾക്കൊള്ളുന്നില്ലെങ്കിൽ രാഷ്ട്രീയജനാധിപത്യത്തിന് യാതൊരർഥവുമില്ല്. സാമ്പത്തിക ജനാധിപത്യമാകട്ടെ, സോഷ്യലിസമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല.

പക്ഷേ, ലക്ഷ്യമെന്തായിരുന്നാലും, നെഹ്റുവിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ കെട്ടിപ്പടുക്കപ്പെട്ടത് സോഷ്യലിസമല്ല, മുതലാളിത്തമാണ്. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വളർച്ചയോടൊപ്പം സാമ്പത്തിക- സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിൽ കുത്തക മുതലാളികളുടെ പിടിമുറുക്കിക്കൊണ്ടുവന്നു. ധനികന്മാരും ദരിദ്രന്മാരും തമ്മിലുള്ള അന്തരം കുറയുകയല്ല, വർധിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ഈ സംഭവവികാസം നെഹ്റുവിനെ അസ്വസ്ഥനാക്കി. അദ്ദേഹം തുറന്നു സമ്മതിച്ചു: “കഴിഞ്ഞ ഏതാനും വർഷങ്ങളായി അത് (കുത്തകമുതലാളിത്തം) വളർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അത്രത്തോളം നമ്മൾ സോഷ്യലിസം എന്ന ലക്ഷ്യത്തിൽ നിന്ന് അകന്നുപോയിരിക്കുന്നു”.

മൂന്നു ദശാബ്ദക്കാലമായി താനുയർത്തിപ്പിടിച്ചുപോന്ന ലക്ഷ്യം, ഭരണവ്യവസ്ഥയുടെ തലപ്പത്തിരുന്നിട്ടും, നെഹ്റുവിന് നടപ്പിൽ വരുത്താൻ കഴിയാത്തതെന്തുകൊണ്ടാണ്? എന്തുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വ്യക്തിപരമായ ആഗ്രഹത്തെ വകവെയ്ക്കാതെ കുത്തകമുതലാളിത്തം ഇന്ത്യയുടെ സാമ്പത്തികസാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥയിൽ ആധിപത്യം നേടിയത്? ഈ ചോദ്യത്തിന് ഒറ്റവാക്കിൽ മറുപടിപറയുക എളുപ്പമല്ല. ലക്ഷ്യത്തിലെത്താനാവശ്യമായ സാമ്പത്തിക രാഷ്ട്രീയ പരിവർത്തനങ്ങൾ നടപ്പിൽ വരുത്താൻ അദ്ദേഹത്തിന് കഴിഞ്ഞില്ല എന്നത് സ്പഷ്ടമാണ്. ഒരുപക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ വൈയക്തികമായ അഭിലാഷത്തേക്കാൾ കരുത്തുള്ളവയായിരുന്നിരിക്കാം സാമൂഹ്യ- സാമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയ മേഖലകളിൽ ആധിപത്യം വഹിച്ച പ്രതിലോമശക്തികൾ, ഒരുപക്ഷേ, ഒരു ബൂർഷ്വാഭരണകൂടത്തിന്റെ തലവൻ എന്ന നിലയ്ക്ക് നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യക്രമത്തിലെ വൈരുധ്യങ്ങളെയും സംഘട്ടനങ്ങളെയും നിലനിർത്താനും അങ്ങനെ നിയമവും സമാധാനവും കാത്തുരക്ഷിക്കാനുമുള്ള ബാധ്യതയ്ക്ക് സോഷ്യലിസമെന്ന ലക്ഷ്യവുമായി പൊരുത്തമില്ലായിരുന്നിരിക്കാം. അല്ലെങ്കിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആദർശങ്ങളെയും സിദ്ധാന്തങ്ങളെയും ഔപചാരികമായി മാത്രം അംഗീകരിക്കുകയും ഫലത്തിൽ എതിർക്കുകയും ചെയ്ത സഹപ്രവർത്തകന്മാരുടെ സമ്മർദ്ദങ്ങൾക്ക്

കീഴടങ്ങേണ്ടിവന്നിരിക്കാം. അഥവാ യഥാർഥമായ ജനാധിപത്യത്തിലും സോഷ്യലിസത്തിലും വിശ്വസിക്കുന്ന ശക്തികൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയങ്ങളെ ഫലപ്രദമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് വ്യക്തമായ ഒരു കാഴ്ചപ്പാടോടു കൂടി ജനങ്ങളെ യോജിപ്പിച്ചണിനിരത്തുന്നതിന് പകരം സ്വയം ഭിന്നിച്ചുനിന്നുകൊണ്ട് ശത്രുക്കളെപ്പോലെ പരസ്പരം പോരാടുകയും അങ്ങനെ ലക്ഷ്യത്തിലേക്കുള്ള പോക്ക് തടഞ്ഞുനിർത്തുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ടാവാം.

എന്നാൽ, തത്വത്തിലും പ്രയോഗത്തിലും എന്തൊക്കെത്തന്നെ പോരായ്മകളുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും ജവഹർലാൽ നെഹ്റു ഇന്ത്യയിലെ യുവതലമുറയ്ക്ക് പുരോഗമനപരവും ശാസ്ത്രീയവുമായ ഒരു പുതിയ വീക്ഷണഗതി നൽകുകയും ദൈനംദിന ജീവിതത്തിന്റെ ഇടുങ്ങിയ പരിധികൾക്കപ്പുറത്തേക്ക് നോക്കാൻ അവരെ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധീരവും ആവേശകരവുമായ നേതൃത്വം സുന്ദരമായ ഒരു ഭാവി കെട്ടിപ്പടുക്കാൻ വെമ്പൽ കൊള്ളുന്ന കോടിക്കണക്കിലുള്ള ജനങ്ങൾക്ക് പ്രചോദനം നൽകിയെന്ന വസ്തുത നിഷേധിക്കാൻ വയ്യ.

43. സ്വാതന്ത്ര്യലബ്ധിക്കു ശേഷം

1947 ആഗസ്റ്റ് മാസത്തിൽ ഇന്ത്യ രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യം നേടി. 1950ൽ ഒരു റിപ്പബ്ലിക്കൻ ഭരണഘടന ഇവിടെ നടപ്പിൽവന്നു. ചരിത്രത്തിലെ ഒരു വഴിത്തിരിവായിരുന്നു അത്. കോടിക്കണക്കിലുള്ള ജനങ്ങളുടെ ചിരന്തനങ്ങളായ അഭിലാഷങ്ങൾക്ക് മൂർത്തമായ പ്രായോഗികരൂപം നൽകാനുള്ള പുതിയൊരു ഘട്ടം ഉദ്ഘാടനം ചെയ്യപ്പെട്ടു. ഇന്ത്യയുടെ സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവും സാംസ്കാരികവും ആത്മീയവുമായ പുരോഗതിയുടെ ഉപാധിയെന്ന നിലയ്ക്കാണ് രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യം സ്വാഗതം ചെയ്യപ്പെട്ടത്.

പുതിയ സാഹചര്യങ്ങൾ

എന്നാൽ, കൂടുതൽ മെച്ചപ്പെട്ട ഒരു പുതിയ സാമൂഹ്യ- സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥ കെട്ടിപ്പടുക്കാനുള്ള സാധ്യതകളെ യാഥാർഥ്യമാക്കി മാറ്റുക എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. കോളണി മേധാവിത്വത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങളും പ്രാക് മുതലാളിത്ത ചിന്താഗതികളും പരമ്പരാഗതങ്ങളായ മാമൂലുകളും അത്രയ്ക്ക് പ്രബലങ്ങളായിരുന്നു. വിദേശമൂലധനത്തിന്റെയും നാടുവാഴിത്തശക്തികളുടെയും സ്വാധീനം സാമൂഹ്യ- സാമ്പത്തികമേഖലകളിൽ മാത്രമല്ല മനുഷ്യരുടെ മാനസികമണ്ഡലത്തിലും നിർണായകമായി തുടർന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യപ്രഖ്യാപനം കൊണ്ടുമാത്രം സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയുടെ കൊളോണിയൽ- നാടുവാഴിത്തസ്വഭാവം അവസാനിപ്പിക്കുക സാധ്യമായിരുന്നില്ല. യുദ്ധത്തിന്റെ ഫലമായി കുഴഞ്ഞു താറുമാറായ വ്യാവസായിക- കാർഷികരംഗങ്ങളും രാജ്യത്തിന്റെ വിഭജനം മൂലമുണ്ടായ കുഴപ്പങ്ങളും സ്ഥിതിഗതികളെ കൂടുതൽ വഷളാക്കി. ഉൽപ്പാദനശക്തികളുടെ പിന്നോക്കാവസ്ഥയും അത്യാവശ്യസാധനങ്ങ

ളുടെ വിലവർധനവും തൊഴിലില്ലായ്മയും ക്ഷാമഭീഷണിയും എല്ലാം കൂടി ജനങ്ങളെ അസ്വസ്ഥരാക്കി.

പക്ഷേ, അതേസമയത്തുതന്നെ, സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ വിജയം ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ഒരു പുതിയ ഉണർവും ശുഭാപ്തിവിശ്വാസവും ഉള വാക്കി. തങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യങ്ങൾ നേടാനാവശ്യമായ മുഖ്യോപാധി സൃഷ്ടി ക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞു എന്ന് അവർ മനസ്സിലാക്കി. അവർ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണ ത്തിനെതിരായി നീണ്ട സമരങ്ങൾ നടത്തിയത് രാഷ്ട്രീയ സ്വാതന്ത്ര്യ ത്തിനുവേണ്ടി മാത്രമായിരുന്നില്ല. പൂർണസ്വാതന്ത്ര്യം സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവും സാംസ്കാരികവുമായ സ്വാതന്ത്ര്യങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളണ മെന്ന് അവർക്ക് നിർബന്ധമുണ്ടായിരുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യസമര കാലത്ത് സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങളുടെ പിന്തുണനേടാൻ കഴിഞ്ഞ എല്ലാ രാഷ്ട്രീയപാർട്ടികളും തങ്ങളുടെ പ്രമേയങ്ങളിലും പ്രചാരവേലകളിലും സാമ്പത്തികനീതി, അവസരസമത്വം, ഉപരിവർഗങ്ങളുടെ ചൂഷണത്തിൽ നിന്നുള്ള മോചനം മുതലായ ആവശ്യങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. “ജന ങ്ങളെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന സമ്പ്രദായം അവസാനിക്കണമെങ്കിൽ പട്ടി ണികിടക്കുന്ന ജനകോടികളുടെ സാമ്പത്തികസ്വാതന്ത്ര്യം രാഷ്ട്രീയസ്വാ തന്ത്ര്യത്തിൽ അടങ്ങിയിരിക്കണം” എന്ന് 1931ൽ കറാച്ചിയിൽ വെച്ചു കൂടിയ ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ സമ്മേളനം പ്രഖ്യാപി ക്കുകയുണ്ടായി. രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യം സാമ്പത്തിക സ്വാതന്ത്ര്യവും അവി ഭാജ്യങ്ങളായിട്ടാണ് കരുതപ്പെട്ടത്. ജവഹർലാൽ നെഹ്റുവിനെപ്പോലുള്ള കോൺഗ്രസ്സ് നേതാക്കന്മാരും കോൺഗ്രസ് സോഷ്യലിസ്റ്റ് പാർട്ടി, കമ്യൂ ണിസ്റ്റ് പാർട്ടി തുടങ്ങിയ പാർട്ടികളും പൂർണസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ സോഷ്യ ലിസത്തിലേക്കുള്ള ചവിട്ടുപടിയായിട്ടാണ് വ്യാഖ്യാനിച്ചിരുന്നത്. സ്വാത ന്ത്ര്യപ്രഖ്യാപനവും പുതിയ ഭരണഘടനയും ജനങ്ങളുടെ ആഗ്രഹങ്ങ ളെയും പ്രതീക്ഷകളെയും നിറവേറ്റാനുള്ള ഉപാധികളായിരുന്നു. ദേശീ യവും സാർവദേശീയവുമായ സാഹചര്യങ്ങളാകട്ടെ, തികച്ചും അനുകൂ ലങ്ങളുമായിരുന്നു. ജനകീയാഭിലാഷങ്ങളുടെ പൂർത്തീകരണത്തെ തട ഞ്ഞുനിർത്താൻ സാമ്രാജ്യത്വ-നാടുവാഴിത്തശക്തികൾക്ക് കഴിവില്ലാതാ യിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. സാർവലൗകികാടിസ്ഥാനത്തിൽ തന്നെ അവ അത്രയ്ക്ക് ദുർബലങ്ങളായി കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ലോകത്തിലെ ഏറ്റവുമ ധികം ജനസംഖ്യയുള്ള ചൈനയുൾപ്പെടെ ഒരു ഡസനിലധികം രാജ്യ ങ്ങളിൽ മുതലാളിത്തവും നാടുവാഴിത്തവും അവസാനിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള സോഷ്യലിസ്റ്റ് വ്യവസ്ഥകളുടെ ആവിർഭാവം, കോളണിമേധാവിത്വ ത്തിന്റെ പിടിയിൽ നിന്ന് ഏഷ്യയിലെയും ആഫ്രിക്കയിലെയും ഒട്ടനവധി രാജ്യങ്ങൾ നേടിയ മോചനം, ലോകത്തിലൊട്ടുക്കും തൊഴിലാളിപ്രസ്ഥാ നങ്ങളുടെ മുന്നേറ്റം, സയൻസിന്റെയും സാങ്കേതികവിദ്യയുടെയും അഭൂ

തപൂർവ്വമായ പുരോഗതി, ഉൽപ്പാദനശക്തികളെ മേൽക്കുമേൽ വളർത്താനുള്ള പുതിയ സാധ്യതകൾ - അനുകൂലസാഹചര്യങ്ങളെ കുറിക്കുന്ന ഈ സാർവലൗകിക സംഭവവികാസങ്ങൾ ഇന്ത്യയുടെ ഹൃദയത്തിലും സ്വാധീനം ചെലുത്തി.

ഈ അനുകൂലസാഹചര്യങ്ങളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് ഇന്ത്യയിലെ പുതിയ ഭരണാധികാരികൾ രാജ്യത്തിന്റെ പിന്നോക്കനില അവസാനിപ്പിക്കാനും സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക പുരോഗതിയിലൂടെ ജനങ്ങളുടെ പ്രതീക്ഷകൾ ഒരളവിലെങ്കിലും നിറവേറ്റാനും വേണ്ടിയുള്ള പഞ്ചവത്സരസാമ്പത്തിക പദ്ധതികൾ നടപ്പിൽ വരുത്താൻ തുടങ്ങിയത്. അടിസ്ഥാനവ്യവസായങ്ങൾക്ക് ഊന്നൽ കൊടുത്തുകൊണ്ടുള്ള വ്യവസായവൽക്കരണം, പൊതുമേഖലയുടെ വികസനം, കാർഷികപരിഷ്കരണങ്ങളുടെ തുടക്കം, ഗതാഗതവികസനം, പുതിയ യൂണിവേഴ്സിറ്റികളും മറ്റു വിദ്യാഭ്യാസ സാംസ്കാരിക സ്ഥാപനങ്ങളും - ഇതെല്ലാം നൂറ്റാണ്ടുകളായി പിന്നോക്കാവസ്ഥയിൽ കിടന്നിരുന്ന ജനങ്ങളെ അഭിവൃദ്ധിയുടെ പാതയിലേക്ക് തിരിച്ചുവിടാനുള്ള മാർഗങ്ങളായിരുന്നു. ഏതാനും വർഷങ്ങൾക്കുള്ളിൽ സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവും സാംസ്കാരികവുമായ വിവിധ മേഖലകളിൽ മുമ്പൊരിക്കലുമുണ്ടായിട്ടില്ലാത്ത പുരോഗതി കൈവരികയും ചെയ്തു. പഴയ സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയുടെ സ്ഥാനത്ത് പുതിയൊരു സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക വ്യവസ്ഥയുടെ പല ഘടകങ്ങളും പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു.

സാമ്പത്തികയാഥാർഥ്യങ്ങൾ

അവികസിതമായ ഒരു അർധനാടുവാഴിത്ത സമുദായത്തെ സുശക്തമായ ഒരു ആധുനികസമുദായമാക്കി മാറ്റുകയെന്നുവെച്ചാൽ വ്യവസായവും കൃഷിയും ഗതാഗതസൗകര്യങ്ങളും വിദ്യാഭ്യാസ സ്ഥാപനങ്ങളും വളർത്തുക എന്നു മാത്രമല്ല അർഥം. അവയോടൊപ്പം പുതിയ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളും പുതിയ ജീവിതരീതികളും പുതിയ ചിന്തകളും പുതിയ വീക്ഷണഗതികളും ആവിർഭവിക്കുന്നു. സനാതനങ്ങളെന്നു കരുതപ്പെട്ട പഴയ മൂല്യങ്ങൾ തകരുകയും വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യം, ജനാധിപത്യം, സോഷ്യലിസം തുടങ്ങിയ പുതിയ മൂല്യങ്ങൾ ഉയർന്നുവരികയും ചെയ്യുന്നു. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, സാമ്പത്തികാസൂത്രണം, വ്യവസായവൽക്കരണം, കാർഷികപരിഷ്ക്കാരം, വിദ്യാഭ്യാസ വിപുലീകരണം മുതലായവ അന്തിമമായ ലക്ഷ്യങ്ങളല്ല, ഉൽപ്പാദനാഭിവൃദ്ധിയുടെയും ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും സാങ്കേതികവിദ്യയുടെയും സാഹിത്യാദികലകളുടെയും അനുഗ്രഹങ്ങൾ എല്ലാ ജനങ്ങൾക്കും ഒരുപോലെ ലഭ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്ന ഒരു പുതിയ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥ കെട്ടിപ്പടുക്കാനുള്ള മാർഗ

ങ്ങളാണ്. ശരിക്കുപറഞ്ഞാൽ, സ്വാതന്ത്ര്യം, ജനാധിപത്യം, സോഷ്യലിസം മുതലായ മൂല്യങ്ങൾപോലും ലക്ഷ്യങ്ങളല്ല. സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവും സാംസ്കാരികവും ആത്മീയവുമായ എല്ലാത്തരം അടിമത്തങ്ങളിൽ നിന്നും ചൂഷണങ്ങളിൽ നിന്നും മോചിപ്പിക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യന്റെ സമഗ്രവും സർവതോമുഖവുമായ പുരോഗതിയാണ് ലക്ഷ്യം.

എന്നാൽ, ഈ ലക്ഷ്യം നേടാൻ പറ്റിയ തരത്തിലല്ല ഇന്ത്യയിൽ സാമൂഹ്യ- സാമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരിക പ്രവർത്തനങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. പുതിയ ഉൽപ്പാദനവിതരണ വ്യവസ്ഥകൾ വളരുന്നത് മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂട്ടിനുള്ളിലാണ്. സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ മുതലാളിത്തവും മുതലാളിത്തത്തിന്റെ മൂല്യങ്ങളുമാണ് ആധിപത്യം വഹിക്കുന്നത്. മനുഷ്യന് മനുഷ്യനെ ചൂഷണം ചെയ്യാൻ സ്വാതന്ത്ര്യം നൽകുന്ന സാമ്പത്തിക സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയാണ് മുതലാളിത്തം. സ്വത്തുൽപ്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് അധ്വാനിക്കുന്ന ജനങ്ങളുടെയോ രാജ്യത്തിന്റെയാകെയോ ക്ഷേമത്തെ ഉന്നംവെച്ചുകൊണ്ടല്ല, ഉൽപ്പാദനവിതരണോപാധികളുടെ ഉടമസ്ഥന്മാരായ മുതലാളികളുടെ ലാഭത്തിനുവേണ്ടിയാണ്. പണിയെടുക്കുന്ന തൊഴിലാളികൾക്ക് വ്യവസായസ്ഥാപനങ്ങളുടെ ഉടമസ്ഥതയിലോ നടത്തിപ്പിലോ യാതൊരു പങ്കുമില്ല. മുതലാളികളാണ്, അവസാനവിശകലനത്തിൽ, രാജ്യത്തിന്റെ ഭരണസംവിധാനത്തെപ്പോലും നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. “സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയുടെ പ്രവർത്തനം ജനങ്ങൾക്കു ഹാനികരമായ വിധത്തിൽ സ്വത്തുക്കളുടെയും ഉൽപ്പാദനോപകരണങ്ങളുടെയും കേന്ദ്രീകരണത്തെ സഹായിക്കരുത്” എന്ന് പുതിയ ഭരണഘടന അനുശാസിക്കുന്നുണ്ടെന്നതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, ഭരണഘടന എന്തുതന്നെ ആവശ്യപ്പെട്ടാലും മുതലാളിത്തം മുതലാളിത്തത്തിന്റെ നിയമങ്ങളെ മാത്രമേ അനുസരിക്കൂ. അസമത്വങ്ങൾ അതിന്റെ കൂടെപ്പിറപ്പാണ്. തൊഴിലാളികളുടെ അധ്വാനത്തിന്റെ ഗണ്യമായ ഭാഗം മുതലാളികളുടെ സ്വകാര്യസ്വത്താക്കി മാറ്റുകയും പരസ്പരമത്സരത്തിലൂടെ സ്വത്തുക്കളും ഉൽപ്പാദനോപകരണങ്ങളും കേന്ദ്രീകരിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നത് മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വളർച്ചയുടെ അനിഷേധ്യ നിയമമാണ്. ഈ നിയമമാണ് ഇന്ത്യയിലും പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. സാമ്പത്തികാസൂത്രണം ഇന്ത്യയിൽ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വളർച്ചയെ ത്വരിതപ്പെടുത്താനാണ് സഹായിച്ചത്. പൊതുമേഖലയ്ക്ക് പ്രത്യേകമായ പ്രാധാന്യം നൽകപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെന്നുള്ളതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, സ്വകാര്യമേഖലയിലെന്നപോലെ പൊതുമേഖലയിലും ഉൽപ്പാദനോപകരണങ്ങളുടെ ഉടമാവകാശത്തിലാകട്ടെ, ഉൽപ്പന്നങ്ങളുടെ വിതരണത്തിലാകട്ടെ, വ്യവസായങ്ങളുടെ നടത്തിപ്പിലാകട്ടെ, പണിയെടുക്കുന്ന തൊഴിലാളികൾക്ക് യാതൊരു പങ്കുമില്ല. അവർ അധ്വാനശക്തി വിറ്റ് ഉപജീവനം

കഴിക്കുന്ന വെറും കൂലിവേലക്കാർ മാത്രമാണ്. മുതലാളികളുടെ ലാഭം വർധിക്കുംതോറും തൊഴിലാളികളുടെ അസംതൃപ്തിയും വർധിച്ചുകൊണ്ടുവരുന്നു. ഈ സ്ഥിതിവിശേഷം അനിവാര്യമായും വർഗസമരങ്ങളെ മൂർഛിപ്പിക്കുന്നു.

മുതലാളികളും തൊഴിലാളികളും തമ്മിലുള്ള സമരങ്ങളോടൊപ്പം തന്നെ മുതലാളികളും മുതലാളികളും തമ്മിലുള്ള മത്സരങ്ങളും മൂർഛിക്കുന്നു. കൂടുതൽ ധനാഗമമാർഗങ്ങളും കൂടുതൽ ആദായകരമായ സാങ്കേതികവൈദഗ്ധ്യവും കൈവശമുള്ള വലിയ മുതലാളികൾ ചെറിയ മുതലാളികളെ പുറന്തള്ളിക്കൊണ്ട് ഉൽപ്പാദനോപകരണങ്ങളും മറ്റു വിഭവങ്ങളും സ്വന്തം കൈകളിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. വ്യാവസായികോൽപ്പാദനത്തിന്റെ ഗണ്യമായ ഭാഗം വിരലിന്മേലെണ്ണാവുന്ന ഒരു പിടി കുത്തകമുതലാളികളുടെ നിയന്ത്രണത്തിലായിത്തീരുന്നു. സ്വകാര്യമേഖലയിലെ വ്യവസായങ്ങളിൽ മാത്രമല്ല, സ്റ്റേറ്റുടമയിലുള്ള വ്യവസായങ്ങളിലും ഭരണകൂടത്തിലും വിദ്യാഭ്യാസ-സാംസ്ക്കാരിക സ്ഥാപനങ്ങളിലും സാമൂഹ്യരംഗത്തിലാകെയും സ്വാധീനം ചെലുത്താനുള്ള അവരുടെ കഴിവ് അനുദിനം വർധിക്കുന്നു. സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ കേന്ദ്രീകരണത്തോടൊപ്പം വിപുലവും സങ്കീർണവുമായ ഒരു ഉദ്യോഗസ്ഥമേധാവിത്വവും ശക്തിയാർജിക്കുന്നു.

സാമൂഹ്യവൈരുധ്യങ്ങൾ

വ്യവസായവൽക്കരണവും കാർഷിക പരിഷ്ക്കരണവും എത്രതന്നെ പരിമിതമാണെങ്കിലും അവ ഗ്രാമപ്രദേശങ്ങളിലെ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളിൽ അഭൂതപൂർവമായ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. മുതലാളിത്തഘടകങ്ങൾ ഉൾനാടുകളിൽ ആധിപത്യം വഹിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചരക്കുൽപ്പാദന വ്യവസ്ഥയുടെ വ്യാപ്തി വർധിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. ഇതിന്റെ അനിവാര്യഫലമായി കൃഷിക്കാരും വ്യവസായികളും തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യങ്ങൾ മാത്രമല്ല, ഉൾനാടുകളിലെ കൃഷിക്കാരും കർഷകത്തൊഴിലാളികളും തമ്മിലും ധനികകൃഷിക്കാരും ദരിദ്രകൃഷിക്കാരും തമ്മിലുമുള്ള വൈരുധ്യങ്ങളും മൂർഛിക്കുന്നു. കാർഷികോൽപ്പന്നങ്ങൾ വിൽക്കുന്ന കൃഷിക്കാരും വ്യാവസായികോൽപ്പന്നങ്ങൾ വിൽക്കുന്ന മുതലാളികളും തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യങ്ങൾ ഉൾനാടുകളും പട്ടണപ്രദേശങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യങ്ങളുടെ രൂപം ധരിക്കുന്നു. നൂറ്റാണ്ടുകളായി കർമത്തിലും പുനർജന്മത്തിലും വിശ്വസിച്ചുകൊണ്ട് ഏറെക്കുറെ പ്രശാന്തരായി കഴിഞ്ഞുകൂടിയിരുന്ന ഗ്രാമീണരുടെ ജീവിതമാകെ പെട്ടെന്ന് കലങ്ങിമറിയാൻ തുടങ്ങുന്നു. ഒരു ഭാഗത്ത് ഉൾനാടുകളിലെ ജനങ്ങൾ ജോലിയന്വേഷിച്ച് പട്ടണപ്രദേശങ്ങളിലേക്ക് പോവു

കയും അങ്ങനെ നാഗരികജീവിതം കൂടുതൽ സങ്കീർണമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മറുഭാഗത്ത് വ്യവസായവൽക്കരണവും ആധുനികസാങ്കേതികവിദ്യകളും ഗ്രാമീണജീവിതത്തിൽ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നു. ഗതാഗതസൗകര്യങ്ങളുടെ വളർച്ച പട്ടണവും ഗ്രാമവും തമ്മിലുള്ള ദൂരം കുറയ്ക്കുകയും ഗ്രാമീണരും പട്ടണവാസികളും തമ്മിലുള്ള സമ്പർക്കങ്ങൾ വർധിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ട്രാക്ടറുകൾ ആധുനികങ്ങളായ മറ്റു കാർഷികോപകരണങ്ങൾ, രാസവളങ്ങൾ, ജലസേചനപദ്ധതികൾ, വിദ്യുച്ഛക്തി, റേഡിയോ, സിനിമ, കാറും സ്കൂട്ടറും, പുസ്തകങ്ങൾ, വർത്തമാനപ്പത്രങ്ങൾ മുതലായവ ജനങ്ങളുടെ ജീവിതരീതിയിലും ചിന്താഗതിയിലും പരസ്പരബന്ധങ്ങളിലുമെല്ലാം മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു.

മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്കനുയോജ്യമായ തരത്തിലാണ് വിദ്യാഭ്യാസം സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ട്, മുതലാളിത്തത്തിന്റെ കുഴപ്പങ്ങളും അരാജകവാസനകളും വിദ്യാഭ്യാസരംഗത്തിലും പ്രതിഫലിക്കുന്നു. എല്ലാ കുട്ടികൾക്കും പ്രാഥമിക വിദ്യാഭ്യാസം നൽകണമെന്ന ഭരണഘടനയുടെ അനുശാസനത്തിന് യാതൊരു വിലയും ഇതുവരെ നൽകപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ഭൂരിപക്ഷം ജനങ്ങളും, പ്രത്യേകിച്ചും ദരിദ്രജനവിഭാഗങ്ങൾ, നിരക്ഷരതയിൽത്തന്നെ കഴിഞ്ഞുകൂടുന്നു. അഭ്യസ്തവിദ്യരുടെ എണ്ണം വർധിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നുള്ളതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, അവരെ മുഴുവനും ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിയത്തക്കവിധത്തിൽ തൊഴിൽ സൗകര്യങ്ങൾ വർധിച്ചിട്ടില്ല. ജോലിക്കുവേണ്ടി അഭ്യസ്തവിദ്യർക്കിടയിലുണ്ടാകുന്ന കിടമത്സരങ്ങൾ ചിലപ്പോൾ പ്രാദേശികതയുടെയും വർഗീയതയുടെയും സ്വഭാവങ്ങൾ കൈക്കൊള്ളുന്നു.

അസമമായ വ്യാവസായികപുരോഗതിയാണ് മുതലാളിത്തരീതിയിലുള്ള സാമ്പത്തികാസൂത്രണത്തിന്റെ ഒരു അനിവാര്യസ്വഭാവം. രാജ്യത്തിലെ ചില ഭാഗങ്ങൾ മുന്നണിയിലും മറ്റു ചില ഭാഗങ്ങൾ പിന്നണിയിലുമായി നിലകൊള്ളുന്നു. ഇതിന്റെ ഫലമായി കൂടുതൽ കൂടുതൽ ധനാഗമമാർഗങ്ങൾ സ്വന്തം കയ്യിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കാൻ വെമ്പൽ കൊള്ളുന്ന കേന്ദ്രഭരണവും കൂടുതൽ വിഭവങ്ങൾ നേടാനാഗ്രഹിക്കുന്ന സ്റ്റേറ്റുകളും തമ്മിലും സ്റ്റേറ്റുകൾ തമ്മിൽ തമ്മിലും സ്റ്റേറ്റുകളും പഞ്ചായത്തുകളും തമ്മിലുമുള്ള മത്സരങ്ങൾ മൂക്കുന്നു. ഈ മത്സരങ്ങൾ പലപ്പോഴും, ഭാഷ, ജാതി, മതം മുതലായ രംഗങ്ങളിലുള്ള സംഘട്ടനങ്ങളായി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നു.

സങ്കീർണതകളും അസമത്വങ്ങളും

ആസൂത്രിതമായ സാമ്പത്തികപുരോഗതിക്ക് പഴയ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ അടിത്തറയിളക്കാനേ കഴിഞ്ഞുള്ളൂ. അതിനെ പൂർണമായി

നശിപ്പിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. ആധുനികവ്യവസായങ്ങളുടെയും ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും ആധുനിക സാങ്കേതികവിദ്യകളുടെയും കൂടെത്തന്നെ പ്രാക് മുതലാളിത്തകാലഘട്ടത്തിലെ പ്രാകൃതങ്ങളായ ഉൽപ്പാദനരീതികളും പഴഞ്ചൻ ചിന്താഗതികളും നിലനിൽക്കുന്നു. ജ്യോതിഷം, മന്ത്രവാദം, സർവാത്മവാദം, ഗോത്രചിഹ്നവാദം തുടങ്ങിയ പ്രാചീനവിശ്വാസങ്ങൾ ആധുനികശാസ്ത്രീയ ചിന്തകളുമായും ജനാധിപത്യം, സോഷ്യലിസം തുടങ്ങിയ ആധുനികാശയങ്ങളുമായും കൂടിപ്പിണഞ്ഞു കിടക്കുന്നു. ജവഹർലാൽ നെഹ്റു ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, "ഈ കാലഘട്ടങ്ങളെല്ലാം നമ്മിലും നമ്മുടെ രാജ്യത്തിലും ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ ന്യൂക്ലിയർ സയൻസും അറ്റോമിക് എനർജിയും വളരുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, ചാണകയുഗവും നിലനിൽക്കുന്നു..... നമ്മൾ ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും സാങ്കേതികവിദ്യയുടെയും ലോകത്തിലേക്ക് കുതിച്ചുചാടുകയും പ്രകൃതിശക്തികളെ കൂടുതൽ നിയന്ത്രിക്കാൻ പറ്റിയതരത്തിൽ നമ്മുടെ വിജ്ഞാനത്തെ സംഘടിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പക്ഷേ, അതേസമയത്തു തന്നെ ദാരിദ്ര്യം, വികസനത്തിന്റെ പിന്നോക്കനില എന്നിവയാൽ മാത്രമല്ല, പരമ്പരാഗതങ്ങളായ ചില ആശയങ്ങൾ, ആചാരങ്ങൾ എന്നിവയാലും നമ്മൾ പിറകോട്ടു പിടിച്ചു വലിക്കപ്പെടുന്നു.... അങ്ങനെ നമ്മുടെ കാലഘട്ടത്തിന്റെ കുഴപ്പങ്ങൾക്കും വിക്ഷോഭങ്ങൾക്കുമിടയിൽ നമ്മൾ ഇരുഭാഗത്തേക്കും നോക്കിക്കൊണ്ടു നിൽക്കുകയാണ്; ഭാവിയിലേക്ക് മുന്നോട്ടും ഭൂതകാലത്തിലേക്ക് പിന്നോട്ടും. രണ്ടു ഭാഗത്തേക്കും നമ്മൾ പിടിച്ചുവലിക്കപ്പെടുന്നു."

സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ പുരോഗതി ഉൽപാദനമേഖലയിൽ വിപ്ലവങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുകയും ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രചാരം വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യബോധത്തിന്റെയും പഴയ രൂപങ്ങളെ മാറ്റിമറിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നത് ശരിയാണ്. മുന്നേറ്റത്തിന്റെ ഈ ഗതിക്രമത്തിൽ പല പഴയവിശ്വാസങ്ങളും പഴയ മൂല്യങ്ങളും തുടച്ചു നീക്കപ്പെടുന്നു എന്നതും വാസ്തവമാകുന്നു. പക്ഷേ, അതേസമയത്തു തന്നെ, രൂഢമൂലങ്ങളായ ചില പഴയ വിശ്വാസങ്ങളും അശാസ്ത്രീയങ്ങളായ ചിന്താഗതികളും വിട്ടു പോവാതെ പറ്റിപ്പിടിച്ചു നിൽക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ആളുകൾ പോലും ജ്യോത്സ്യന്മാരെയും മുറിവൈദ്യന്മാരെയും കാവിവസ്ത്രക്കാരെയും സമീപിക്കുന്നതുകാണാം. ഓപ്പറേഷൻ തിയേറ്ററിൽ പ്രവേശിക്കുന്ന ഡോക്ടർ ശസ്ത്രക്രിയക്കുള്ള ഉപകരണങ്ങൾ കൈയിലെടുക്കുന്നതിന് മുമ്പ് തന്റെ കാണപ്പെടാത്ത ദൈവത്തെ കണ്ണടച്ചു ധ്യാനിക്കുന്നു. എഞ്ചിനീയർ പാലത്തിന്റെ പണി തുടങ്ങുന്നതിനുമുമ്പ് ഗണപതിയെ പ്രസാദിപ്പിക്കാൻ തേങ്ങയുടച്ചു പൂജിക്കുന്നു. അഭ്യസ്തവിദ്യനായ രാഷ്ട്രീ

യനേതാവ് ഭാവിയെക്കുറിച്ചുള്ള ആശങ്ക തീർക്കാൻ ജ്യോത്സ്യനെ ശരണം പ്രാപിക്കുന്നു. ഉശിരൻ പ്രകടനങ്ങളും സമരങ്ങളും നടത്തുന്ന തൊഴിലാളികൾ അതേ ആവേശത്തോടുകൂടിത്തന്നെ ശബരിമല കയറുകയും നേർച്ചകളും വഴിപാടുകളും കഴിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ന്യൂക്ലിയർ യുഗവും ചാണകയുഗവും അത്രയ്ക്ക് കെട്ടിപ്പിണഞ്ഞാണ് കിടക്കുന്നത്.

മാനസിക സംഘട്ടനങ്ങൾ

ഇങ്ങനെ, മുതലാളിത്തത്തിന്റെ അതിർത്തിവരമ്പുകൾക്കുള്ളിൽ ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന അസമവും സങ്കീർണവുമായ സാമ്പത്തിക പുരോഗതി നാനാമുഖങ്ങളായ സാമൂഹ്യവൈരുധ്യങ്ങളെ മൂർഛിപ്പിക്കുകയും വ്യത്യസ്ത ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ സംഘട്ടനങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ വൈരുധ്യങ്ങളും സംഘട്ടനങ്ങളും മനുഷ്യന്റെ മസ്തിഷ്ക്കത്തിലും പ്രതിഫലിക്കുന്നു. സാമ്പത്തികാസമത്വങ്ങൾ, വർഗ സംഘട്ടനങ്ങൾ, ഉള്ളവരും ഇല്ലാത്തവരും തമ്മിലുള്ള അകൽച്ച, വരവും ചെലവും ഒപ്പിച്ചു കൊണ്ടുപോവാൻ വയ്യാതാക്കിത്തീർക്കുന്ന വിലവർധന, തൊഴിലില്ലായ്മ, കൈക്കൂലിയും കരിഞ്ചന്തയും അഴിമതികളും, ഭരണാധികാരികളുടെ വാക്കും പ്രവൃത്തിയും തമ്മിലുള്ള അന്തരം, ജനങ്ങളുടെ സ്വപ്നങ്ങളും ജീവിതയാഥാർഥ്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യം – ഇതെല്ലാം ധാർമികവും ആത്മായവുമായ കുഴപ്പങ്ങളുടെ ഉറവിടങ്ങളായിത്തീരുന്നു. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ഉച്ശൃംഖലമായ വ്യക്തിവാദം ഈ കുഴപ്പങ്ങളെ മൂർഛിപ്പിക്കാനേ സഹായിക്കുന്നുള്ളൂ. സാമൂഹ്യക്ഷേമത്തിനല്ല, വൈയക്തികമായ ഉയർച്ചയ്ക്കാണ് പ്രാധാന്യം കൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. പണവും പദവിയും അധികാരവുമുള്ളവൻ ആദരിക്കപ്പെടുന്നു. എന്താണ് എന്നു നോക്കിയല്ല, എന്തുണ്ട് എന്ന് നോക്കിയാണ്, മനുഷ്യൻ വിലമതിക്കപ്പെടുന്നത്. സമുദായത്തിൽ വിലയുള്ളവനാവാൻ വേണ്ടി ഓരോ വ്യക്തിയും മറ്റെല്ലാ വ്യക്തികൾക്കുമെതിരായി പോരാടുന്നു. ഉൽപ്പാദനോപകരണങ്ങൾ കേന്ദ്രീകരിക്കാനും ഉപഭോഗസാമഗ്രികൾ കുന്നു കൂട്ടാനുമുള്ള വെമ്പൽ, പണത്തിനും പദവിക്കും വേണ്ടിയുള്ള മത്സരങ്ങൾ, സ്വാർഥം, ദുര, അഹങ്കാരം മുതലായ വൈകൃതങ്ങൾ – ഇവ സാമൂഹ്യജീവിതത്തെ മലിനമാക്കുകയും മാനസികസംഘർഷങ്ങളെ മൂർഛിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ സംഘർഷങ്ങളിൽ നിന്ന് ഒരു ഭാഗത്ത് നിരാശതാബോധവും നിസ്സഹായതാബോധവും ഉടലെടുക്കുന്നു. മറുഭാഗത്ത് കോപവും വെറുപ്പും പരന്നുപിടിക്കുന്നു.

പക്ഷേ, ഇത് ചിത്രത്തിന്റെ ഒരു വശം മാത്രമാണ്, ചൂഷണത്തിന്റെയും മത്സരത്തിന്റെയും അസമത്വത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള

ഇന്നത്തെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിൽ മൗലികമായ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്താനും നീതിയുടെയും സമത്വത്തിന്റെയും സൗഹാർദ്ദത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പുതിയൊരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതി കെട്ടിപ്പടുക്കാനും കെൽപ്പുള്ള ശക്തികളും വളർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നുണ്ട്. വ്യവസായങ്ങളുടെ വളർച്ചയോടൊപ്പം കൂടുതൽ സംഘടിതരും രാഷ്ട്രീയമായി ഉൽബുദ്ധരുമായ തൊഴിലാളികളുടെ വർഗവും ശക്തിപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. പാവപ്പെട്ട കൃഷിക്കാർ, കർഷകതൊഴിലാളികൾ, ഇടത്തരക്കാർ മുതലായ ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ പ്രക്ഷോഭങ്ങളും സംഘടനാബോധവും ശക്തിപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. പുരോഗമനവാദികളായ ബുദ്ധിജീവികളുടെ ഒരു പുതിയ തലമുറ ഉയർന്നുവന്നിരിക്കുന്നു.

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ഇന്നത്തെ ഇന്ത്യ പഴമയും പുതുമയും തമ്മിലുള്ള ഒരു സമരത്തിന്റെ മധ്യത്തിലാണ്. കാലഹരണപ്പെട്ട ഭൂതകാലത്തിന്റെ മൂല്യങ്ങൾ തകർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു; അവയുടെ സ്ഥാനമേറ്റെടുക്കാൻ കെൽപ്പുള്ള ഭാവിയുടെ മൂല്യങ്ങൾ ഉറച്ചുകഴിഞ്ഞിട്ടുമില്ല. ഈ വിടവിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് വ്യത്യസ്തതാല്പര്യങ്ങൾ പരസ്പരം പോരാടിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. രാഷ്ട്രത്തെ നേരിടുന്ന പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് വ്യത്യസ്ത വർഗങ്ങളും വ്യത്യസ്ത ജനവിഭാഗങ്ങളും നിർദേശിക്കുന്ന പരിഹാരമാർഗങ്ങൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളാണ്. വ്യത്യസ്തജനവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള സാമൂഹ്യ- സാമ്പത്തികവൈരുധ്യങ്ങളോടൊപ്പം ആശയരംഗത്തിലുള്ള സംഘട്ടനങ്ങളും മൂർഛിക്കുന്നു.

വിഭാഗീയതകളുടെ വക്താക്കൾ

പിന്തിരിപ്പൻ സ്ഥാപിതതാല്പര്യക്കാർക്ക് ജനങ്ങളുടെ മനസ്സിനെ സ്വാധീനിക്കാനുള്ള കഴിവ് ഇപ്പോഴും നശിച്ചിട്ടില്ല. ജനങ്ങളുടെ അസംതൃപ്തിയെയും നിസ്സഹായതാബോധത്തെയും സമർഥമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് അവർ ശിഥിലീകരണപ്രവണതകളെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയും ജാതിയുടെയും മതത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വിഭാഗീയതകൾക്കും മത്സരങ്ങൾക്കും പ്രചോദനം നൽകുകയും ചെയ്യുന്നു. സാമുദായിക സംഘടനകളും മതസ്ഥാപനങ്ങളും സന്യാസിമഠങ്ങളും മതനിരപേക്ഷത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള യഥാർഥ ജനാധിപത്യത്തെയും ദേശീയൈക്യത്തെയും തുരങ്കം വെയ്ക്കുകയും പുതിയൊരു സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയ്ക്കു വേണ്ടിയുള്ള ജനകീയപ്രക്ഷോഭങ്ങളെ എതിർക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ആയിരക്കണക്കിലുള്ള പുരോഹിതന്മാരും വിവിധ ചിന്താഗതിക്കാരായ സന്യാസിമാരും ഭൂതകാലത്തിലേക്ക് മടങ്ങിപ്പോകാൻ ജനങ്ങളെ ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്നു. അവർ ഇന്ത്യയുടെ മതപരവും ദാർശനികവും സാംസ്കാരികവുമായ പാരമ്പര്യങ്ങ

ളിലെ പിന്തിരിപ്പൻ വശങ്ങളെ പിന്താങ്ങുകയും പുരോഗമനപ്രവണത കളെ നിഷേധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ആധുനിക ചിന്തയുമായി പൊരുത്തപ്പെടാത്ത മായ, പുനർജന്മം, കർമം, വർണാശ്രമധർമം മുതലായവയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രാചീനസിദ്ധാന്തങ്ങളെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ട് ജനങ്ങളിലുള്ള ക്രിയാത്മകശക്തികളുടെ വളർച്ചയെ തടഞ്ഞുനിർത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു. മതപരമായ വിഭാഗീയതകൾക്കും സങ്കുചിതത്വങ്ങൾക്കും പ്രോത്സാഹനം നൽകുകയും യജ്ഞം തുടങ്ങിയ മതചടങ്ങുകളെ പുനരുദ്ധരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മതപുനരുദ്ധാരണത്തിന്റെ പ്രചാരകന്മാർ ഇസ്ലാമികരാഷ്ട്രത്തെപ്പറ്റിയും ഹിന്ദുരാഷ്ട്രത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള സങ്കല്പങ്ങൾ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നു. രാഷ്ട്രീയസ്വയംസേവക സംഘത്തിന്റെ നേതാവായ ഗുരു ഗോൾവാൽക്കരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഇന്ത്യ ഹിന്ദുക്കളുടെ രാഷ്ട്രമാണ്; കാരണം, "അവർക്ക് പൊതുവായ രക്തമാണുള്ളത്. അവർക്ക് സാഹോദര്യമുണ്ട്. പൊതുവായ ഉറവിടവും പൊതുവായ രക്തവുമുള്ള ഒരു വംശമാണ് ഹിന്ദുക്കൾ."

എന്നാൽ, പൊതുവായ രക്തത്തെപ്പറ്റിയും സാഹോദര്യത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള ഇത്തരം ഉൽബോധനങ്ങളുടെ അർഥം എല്ലാ ഹിന്ദുക്കളും ജാതിവ്യത്യാസമോ ധനികദരിദ്രഭേദമോ കൂടാതെ സമന്മാരായിത്തീരണമെന്നോ എല്ലാവരും സഹോദരന്മാരെപ്പോലെ പരസ്പരം സ്നേഹിച്ചുകൊണ്ടു ജീവിക്കണമെന്നോ അല്ല. ഹിന്ദുമതം ദൈവത്താൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടതാണ് എന്നവകാശപ്പെടുന്ന സ്വാമി ഭാരതീകൃഷ്ണതീർഥൻ ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ജാതിഭേദങ്ങളും തൊട്ടുകൂടായ്മ, തീണ്ടിക്കൂടായ്മ തുടങ്ങിയ ആചാരങ്ങളും വേദവിധി പ്രകാരമുള്ളവയാണെന്നും എല്ലാവർക്കും ഒരുപോലെയുള്ള സ്ഥാനമോ പദവിയോ ഉണ്ടാവണമെന്ന വാദം ഹിന്ദുമതതത്വങ്ങൾക്ക് എതിരാണെന്നും അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു: "തീണ്ടൽ നാലുതരമുണ്ട്. ഒന്നാമത്തേത് ജാതശൗചം, അതായത് ജനനം മൂലമുണ്ടാകുന്ന തീണ്ടൽ; രണ്ടാമത്തേത് ക്ഷയശൗചം, അതായത് മരണം മൂലമുണ്ടാകുന്ന തീണ്ടൽ; മൂന്നാമത്തേത് തീണ്ടാരിമൂലമുണ്ടാകുന്ന തീണ്ടൽ; നാലാമത്തേത് ചണ്ഡാലന്മാർക്കും പ്രതിലോമവിവാഹങ്ങളിൽ നിന്നു ജനിച്ചവർക്കുമുള്ള തീണ്ടൽ. ഇവയെല്ലാം ഒരേ ശ്ലോകത്തിലാണ് പരാമർശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. തീണ്ടലുകളുടെ ദൂരം ക്രമപ്രകാരം രണ്ടടി, നാലടി, ഏഴടി, പതിനാറടി എന്നിങ്ങനെ നിജപ്പെട്ടിട്ടുമുണ്ട്. ഇതിന്റെ അർഥം, ഇതെല്ലാം ഒരേ വിഭാഗത്തിൽ പെട്ടവയാണെന്നും നിന്ദയുടെയോ അവജ്ഞയുടെയോ പ്രശ്നം ഉത്ഭവിക്കുന്നില്ല എന്നുമാണ്. തൊട്ടുകൂടായ്മ മാത്രമല്ല, തീണ്ടിക്കൂടായ്മയും ശാസ്ത്രത്താൽ തെളിയിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്."[1]

1. Swami Bharathi Krishna Thirtha: Sanatana Dharma.

ചാതുർവർണ്യം "സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങളിലൂടെ ഏറ്റവും വലിയ നന്മ കൈവരുത്തുന്നു" എന്നു വിശ്വസിക്കുന്ന കെ.എം. മുൻഷി ജാതിവ്യവസ്ഥയെ ന്യായീകരിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്: "പാരമ്പര്യം, ജനനം, മനോഭാവം, പ്രാപ്തി എന്നീ കാര്യങ്ങളിൽ എല്ലാ ജനങ്ങളും ഒരുപോലെയല്ല. പൊതുവിലുള്ള തൊഴിലിന്റെയും പൊതുതാല്പര്യങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ സമുദായത്തിൽ വിഭജനങ്ങളുണ്ടാവുക എന്നത് സ്വാഭാവികം മാത്രമാണ്." ജനങ്ങൾക്ക് "ഏറ്റവും വലിയ നന്മ" ഉണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കാനുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ മാർഗമിതാണ്: "മനോഭാവം, പാരമ്പര്യം, സാഹചര്യം എന്നിവയുടെ ഫലമായി ജനങ്ങൾ അഭിരുചികളിലും കഴിവുകളിലും വ്യത്യസ്തരാണ്. അവരെ നാലുതരക്കാരായി വിഭജിക്കാം: (1) പ്രകാശത്താൽ പ്രചോദിതരായ സാമൂഹ്യ നേതാക്കന്മാർ, (2) വീര്യത്തോടും ചുറുചുറുക്കോടും കൂടി പ്രവർത്തിക്കുന്നവരുടെ വർഗം, (3) വീര്യവും അതോടൊപ്പം അലസതയും ഉള്ളവരുടെ വർഗം, (4) അലസന്മാരുടെ വർഗം. പരസ്പരമത്സരം ഒഴിവാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ഒരു സമുദായം ഓരോ വർഗത്തിലെയും ഭൂരിപക്ഷക്കാരുടെ സ്വഭാവവും സാഹചര്യവും അഭിരുചിയും പരിശോധിച്ച് വ്യക്തിപരമായ അഹങ്കാരം വർധിക്കാനിടവരാത്ത തരത്തിൽ വ്യത്യസ്ത വർഗങ്ങളുടെ കടമകളും തൊഴിലുകളും വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തണം. സാമൂഹ്യാഭിപ്രായം ഓരോ വ്യക്തിക്കും അവന്റെ വർഗത്തിന്റേതായ ചുമതലകളും തൊഴിലുകളും നിശ്ചയിച്ചുകൊടുക്കുകയും അതേസമയത്തുതന്നെ അവന്റെ അത്യാർത്തിയും സുഖാസക്തിയും നിയന്ത്രിക്കുകയും ചെയ്യണമെന്നാണ് ഇതിന്റെ അർഥം."[2]

ഇതിന്റെ ശരിയായ അർഥം ഭൂതകാലത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങളെ മുറുക്കിപ്പിടിക്കണമെന്നു മാത്രമല്ല, സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയ ജീവിതത്തിന്റെ ജനാധിപത്യവൽക്കരണത്തെ തടയുകയും "അലസന്മാരുടെ വർഗ"ത്തെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന മേലാളന്മാരുടെ ആധിപത്യം നിർബാധം തുടരുകയും ചെയ്യണമെന്നു കൂടിയാണ്.

വേദാന്തവും സ്വകാര്യസ്വത്തും

ശാസ്ത്രീയ ഭൗതികവാദത്തിനും സോഷ്യലിസത്തിനും എതിരായി മാത്രമല്ല, പൊതുമേഖല, കാർഷികപരിഷ്ക്കരണം, സാമൂഹ്യനീതി മുതലായവയ്ക്കെതിരായും ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്ന മറ്റൊരായുധമാണ് ആത്മീയവാദം. ഉദാഹരണത്തിന്, വേദാന്തവും സ്വകാര്യസ്വത്തും അവിഭാജ്യങ്ങളാണെന്ന് സമ്പൂർമാനന്ദ് എഴുതുകയുണ്ടായി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭി

2. K.M. Munshi: Foundations of Indian Culture, P. 68.

പ്രായത്തിൽ വ്യവസായത്തിന്റെ പൊതുമേഖല ഒരു കമ്യൂണിസ്റ്റ് നടപടിയാണ്; കമ്യൂണിസത്തെ എതിർക്കേണ്ടത് എല്ലാ ഇന്ത്യക്കാരുടെയും കടമയുമാണ്. എന്തെന്നാൽ, "കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, അചേതനവും സ്വന്തം പ്രകൃതിയുടെ ആന്തരിക നിയമമനുസരിച്ച് സ്വയം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമായ ഭൗതികസത്തയാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിത്തറ. നേരെമറിച്ച്, ഇന്ത്യൻ ചിന്തകന്മാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ബ്രഹ്മമാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിത്തറ. ചൈതന്യമാണ് അതിന്റെ സ്വഭാവം. "അവിദ്യയിൽ നിന്നാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉൽപത്തി. എല്ലാ ചലനവും - വേണമെങ്കിൽ നമുക്കതിനെ പരിണാമം എന്നു വിളിക്കാം - ചേതനയുടെ അന്തസ്സത്തയെ മൂടിവെയ്ക്കുന്ന അവിദ്യയെ നശിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി വ്യക്തി നടത്തുന്ന ഇടവിടാത്ത പരിശ്രമങ്ങളുടെ ഫലമാണ്." അവിദ്യയെ നശിപ്പിക്കാനും വ്യക്തിയുടെ ആത്മാവിനെ "പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്മാവുമായി താദാത്മ്യപ്പെടുത്താ"നും വേണ്ടി നടത്തപ്പെടുന്ന ഈ വ്യക്തിപരമായ പരിശ്രമങ്ങളെ ഭരണകൂടം തടസ്സപ്പെടുത്തരുതെന്നാണ് സമ്പൂർണാനന്ദ് പറയുന്നത്: "വ്യക്തി സചേതനവും നിത്യവുമായ ഒരു അഹം ആണ്. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അഹമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ മഹത്തായ പ്രകാശത്തിന്റെ ഒരു കിരണമാണ് അവൻ. അതുകൊണ്ട്, അവന്റെ അവകാശങ്ങളെ അംഗീകരിക്കാൻ കൂട്ടാക്കാത്ത ഭരണകൂടത്തിന് ആപത്തുവന്നുചേരും."[3] കാട്ടിൽപോയി തപസ്സു ചെയ്യാനോ ദന്തഗോപുരത്തിലടച്ചിരുന്ന് ബ്രഹ്മത്തെ ധ്യാനിക്കാനോ ഉള്ള അവകാശത്തെപ്പറ്റിയല്ല അദ്ദേഹം പറയുന്നത്. വ്യക്തിയുടെ അവകാശങ്ങളിൽ "മൂലധനം നിക്ഷേപിക്കാനും വ്യവസായങ്ങൾ നടത്താനു"മുള്ള അവകാശവും ഉൾപ്പെടുന്നു എന്ന് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് "സ്വകാര്യമേഖല നിലനിർത്തേണ്ടത് പൊതുതാല്പര്യങ്ങൾക്ക് ആവശ്യമാണെന്നു കരുതപ്പെടുന്നത്."[4]

രാഷ്ട്രീയജീവിതത്തിലെന്നപോലെ വൈചാരിക മണ്ഡലത്തിലും സ്വന്തമായ വ്യക്തിമുദ്ര പതിച്ച രാജഗോപാലാചാരി പോലും തന്റെ രാഷ്ട്രീയാഭിപ്രായങ്ങളെ വേദാന്തവുമായി കൂട്ടിക്കലർത്താൻ ശ്രമിക്കുകയുണ്ടായി. "ഈശ്വരന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയെപ്പറ്റിയോ പരിപാടിയെപ്പറ്റിയോ സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റിയോ വിധിയെഴുതാനോ അവയെ മനസ്സിലാക്കാൻപോലുമോ മനുഷ്യന് കഴിവില്ല"[5] എന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിക്കുന്നു. പക്ഷേ, അതേസമയത്തു തന്നെ "അവനെ നിഷേധിക്കുന്നത് സംസ്ക്കാരത്തെ

3. Sampurnand: Indian Socialism.

4. Ibid.

5. C. Rajagopalachari: Satyameva Jayate, P. 236.

തന്നെ നിഷേധിക്കലാണ്'' എന്നും പറയുന്നു. ''എന്തെന്നാൽ, സംസ്ക്കാരം ഭൗതികപുരോഗതിയെയല്ല, ആത്മീയ പരിശ്രമങ്ങളെയും ആത്മനിയന്ത്രണത്തെയും ആത്മാർഥമായ സഹകരണത്തെയുമാണ് ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഇവയെല്ലാം തന്നെ ഒരു പരമശക്തിയിലുള്ള വിശ്വാസത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു."[6] പരമശക്തിയിൽ വിശ്വസിക്കുക എന്നുവെച്ചാൽ മനുഷ്യൻ തന്റെ "സ്വഭാവവും ജീവിതവും സനാതനങ്ങളായ സാന്മാർഗിക നിയമങ്ങൾക്കെതിരല്ലാത്തവിധത്തിൽ" രൂപപ്പെടുത്തണമെന്നാണ് അർഥം. സനാതനങ്ങളായ സാന്മാർഗിക നിയമങ്ങളിലൊന്ന് സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെ പരിപാവനതയെ അംഗീകരിക്കലാണെന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നു: "നിങ്ങൾ നിങ്ങളുടെ സ്വന്തമാണെന്നു കരുതുന്നവയെല്ലാം ഈശ്വരനാൽ നൽകപ്പെട്ടവയാണെന്നും അവ നിങ്ങൾക്കു നൽകിയത് നല്ല കാര്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി മാത്രം ഉപയോഗിക്കാനാണെന്നും മനസ്സിലാക്കുക. വ്യക്തിപരമായ സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെ സ്വഭാവവും സമുദായത്തിന്റെ ആവശ്യവും തമ്മിൽ ഇങ്ങനെയാണ് പൊരുത്തപ്പെടുന്നത്. വ്യക്തികളായ അംഗങ്ങൾ കൈവശം വെയ്ക്കുന്ന എല്ലാറ്റിൽ നിന്നും ഉണ്ടാകുന്ന നേട്ടങ്ങളുടെ മേൽ സമുദായത്തിനുള്ള അവകാശത്തെ നിഷേധിക്കാൻ വയ്യ. പക്ഷേ, സ്വകാര്യസ്വത്തും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അവകാശങ്ങളും ഇല്ലാതാക്കാനുള്ള നീക്കം ഉൽപ്പാദനം നടത്താനും അനാവശ്യചെലവുകൾ കൂടാതെ അതിനെ കാത്തുരക്ഷിക്കാനുമുള്ള പ്രചോദനത്തെ നശിപ്പിച്ചു കളയും." അതുകൊണ്ട്, സ്വകാര്യസ്വത്തിനെ "ആപൽക്കാരിയായ ഒരു ശത്രുവിനെപ്പോലെ കണക്കാക്കുകയല്ല, നേരെമറിച്ച്, അതിനെ എല്ലാവിധത്തിലും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയാണ് വേണ്ടത്". രാജഗോപാലാചാരിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ''സാമ്പത്തികവികസനത്തെ ത്വരിതപ്പെടുത്തുകയും അതോടൊപ്പം വ്യക്തികളുടെ മുൻകയ്യിനും അവരുടെ സ്ഥാപനങ്ങൾക്കും പൂർണമായ സ്വാതന്ത്ര്യം അനുവദിക്കുകയുമാണ്'' ഗവണ്മെന്റിന്റെ കർത്തവ്യം. പക്ഷേ, അതേ സ്വാതന്ത്ര്യം അധ്വാനിക്കുന്ന തൊഴിലാളിക്കും അനുവദിച്ചുകൊടുക്കണമെന്ന് വാദിക്കാൻ അദ്ദേഹം തയ്യാറില്ല. മറിച്ച്, "പണിമുടക്കാനുള്ള അവകാശത്തോടുകൂടിയ ആസൂത്രിത സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയുടെ അർഥം മനസ്സിലാക്കാൻ തന്നെ എനിക്ക് സാധിക്കുന്നില്ല" എന്നാണ് അദ്ദേഹം പറയുന്നത്. "അതുകൊണ്ട്, ഉൽപ്പാദനത്തിന് ആവശ്യമായിട്ടുള്ള എല്ലാറ്റിലും വെച്ച് ഏറ്റവും പ്രധാനമായ ഘടകത്തെ, അതായത്, മനുഷ്യശക്തിയെ, ഗവണ്മെന്റ് നിയന്ത്രിക്കണം. ഗവണ്മെന്റ് നിയമം നടപ്പിൽ വരുത്തണം. ഇതിൽ യാതൊരു വിട്ടുവീഴ്ചയും പാടില്ല."

6. Ibid.

ആത്മീയവാദത്തിന്റെ പുതിയ ധാരകൾ

എന്നാൽ, എല്ലാ ആത്മീയവാദികളും നിലവിലുള്ള സ്വത്തുടമബ ന്ധങ്ങളെയോ കാലഹരണപ്പെട്ട ജാതിവ്യവസ്ഥയെയോ നിലനിർത്തണ മെന്ന അഭിപ്രായക്കാരായിരുന്നില്ല. പഴയ മതവിശ്വാസങ്ങളെയും മതച ടങ്ങുകളെയും അതേപടി നിലനിർത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള പുനരുദ്ധാരണ പരിശ്രമങ്ങൾ മതത്തിന് തന്നെ ആപത്താണെന്നും അതുകൊണ്ട് ആധു നികലോകത്തിന് പറ്റിയ തരത്തിൽ വിശ്വാസങ്ങളിലും ആചാരങ്ങളിലും മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തേണ്ടതാവശ്യമാണെന്നും അവരിൽ പലരും വിശ്വസിച്ചു. വ്യവസായവൽക്കരണം, സാമ്പത്തിക സ്വാതന്ത്ര്യം, ചൂഷണങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മോചനം, സമാധാനം, സോഷ്യലിസം തുടങ്ങിയ ആധുനികാ വശ്യങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെടാത്ത തത്വചിന്തയ്ക്ക് ജനകീയാഭിലാഷ ങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ കഴിയില്ലെന്നും അതിനാൽ പഴയ ആശയ ങ്ങൾക്ക് പുതിയ രൂപങ്ങൾ നൽകേണ്ടതുണ്ടെന്നും അവർ മനസ്സിലാക്കി. തത്വചിന്തയെ ദന്തഗോപുരത്തിന്റെ ഔന്നത്യത്തിൽ നിന്നും അന്തർമു ഖത്വത്തിന്റെ അഗാധതകളിൽ നിന്നും ലൗകിക യാഥാർഥ്യങ്ങളിലേക്ക് തിരിച്ചുകൊണ്ടുവരണമെന്ന ഉൽബോധനങ്ങൾ തത്വചിന്തകന്മാരുടെ സമ്മേളനങ്ങളിൽ പോലും കേൾക്കാം. ഉദാഹരണത്തിന്, 1953ൽ ബറോ ഡയിൽ വെച്ചുകൂടിയ തത്വശാസ്ത്ര കോൺഗ്രസിന്റെ ഇരുപത്തെട്ടാം വാർഷിക സമ്മേളനത്തിൽ സുപ്രസിദ്ധ തത്വചിന്തകനായ കെ.സി. ഗുപ്ത ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിച്ചു:

“സജീവങ്ങളായ അനുഭവങ്ങളിലൂടെ - വർണങ്ങളുടെയും ശബ്ദ ങ്ങളുടെയും വിശപ്പിന്റെയും കഷ്ടപ്പാടിന്റെയും ചേറിന്റെയും ചളിയുടെയും അധികാരത്തിന്റെയും സമൃദ്ധിയുടെയും നിഷ്ഫലതയുടെയും നേട്ട ത്തിന്റെയും സൗന്ദര്യത്തിന്റെയും ശ്രേഷ്ഠതയുടെയും അനുഭവങ്ങളി ലൂടെ മാത്രമാണ് നമ്മൾ യാഥാർത്ഥ്യവുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നത്. അനുഭ വങ്ങളുടെ ലോകത്തിൽ നിന്ന് നോട്ടം പൂർണമായി പിൻവലിക്കുകയും ആത്മാവിനകത്തുള്ള അഗാധതകളിൽ യാഥാർഥ്യം കണ്ടെത്താൻ വേണ്ടി ഉള്ളിലേക്ക് ദൃഷ്ടി തിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന അന്വേഷകൻ ശൂന്യ തയിൽ ചെന്നവസാനിക്കും. ജീവിതാനുഭവങ്ങളിൽ നിന്ന് സ്വയം അക ന്നുപോവുകയും ഓജസ്സ് വീണ്ടെടുക്കാൻ വേണ്ടി ആ അനുഭവങ്ങളി ലേക്ക് തിരിച്ചുപോകാൻ കൂട്ടാക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന തത്വശാസ്ത്രം സ്വന്തം ലക്ഷ്യത്തെത്തന്നെ പരാജയപ്പെടുത്തുമെന്ന് തീർച്ചയാണ്.... ശുദ്ധമായ ചിന്തയുടെ പ്രവർത്തനംകൊണ്ടു മാത്രം സത്യം നേടൻ കഴി യില്ല. മുഖ്യവും മുന്തിനിൽക്കുന്നവയുമായ അനുഭവങ്ങളിലൂടെ വേണം

അതു നേടിയെടുക്കുക. ദൈനംദിന ജീവിതത്തിലെ ബഹുമുഖങ്ങളായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നിന്നുളവാകുന്ന സമഗ്രമായ അവഗാഹത്തിൽ ഊന്നു മ്പോൾ മാത്രമേ നമ്മുടെ തത്വദർശനം ഭദ്രമാവുകയുള്ളൂ."[7]

ആത്മീയവാദിയായ മറ്റൊരു തത്വശാസ്ത്ര പ്രൊഫസ്സർ, പി.ടി. രാജു, 1957ൽ ഇങ്ങനെ എഴുതി: "അടിസ്ഥാനപരങ്ങളായ സാമ്പത്തികാവശ്യ ങ്ങൾ, ആത്മീയാവശ്യങ്ങളേക്കാൾ ശക്തിയുള്ളവയാണ്. സാമ്പത്തികാ വശ്യങ്ങൾ നിർവഹിക്കപ്പെടാതിരിക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യൻ അവയുടെ യാഥാർഥ്യത്തെ കൂടുതൽ ശക്തിയോടെ അനുഭവിക്കുകയും ആത്മീയാ വശ്യങ്ങളെ അവഗണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ചിട ത്തോളം ഇത് സാമ്പത്തികമായ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസത്തിന്റെ കാലഘട്ട മാണ്. അതുകൊണ്ട് ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രം കരുതലോടെ പെരുമാറു കയും ഐഹികമൂല്യങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിയത്തക്കവിധം വിശാ ലമാവുകയും ഐഹികമൂല്യങ്ങൾക്ക് ലക്ഷ്യവും നേതൃത്വവും നൽകു കയും ചെയ്യണം.... തത്വശാസ്ത്രത്തെ സാമൂഹ്യമായി പ്രയോജനകര മാക്കിത്തീർക്കുകയും നമ്മുടെ പരമ്പരാഗതങ്ങളായ ആത്മീയദർശനങ്ങ ളിലടങ്ങിയ സുശക്തമായ വ്യക്തിവാദത്തെ രൂപഭേദപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യണം. മനുഷ്യൻ ഒരു സാമൂഹ്യജീവിയാണെന്ന ആശയത്തെ തത്വ ശാസ്ത്രത്തിൽ ഗൗരവമായി ഉൾക്കൊള്ളിക്കണം."[8]

സയൻസും മതവും

ആത്മീയവാദത്തിൽ ഉറച്ചുനിന്നുകൊണ്ടു തന്നെ സയൻസിന്റെയും സാങ്കേതികവിദ്യയുടെയും നേട്ടങ്ങളെയും അവയെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി ക്കൊണ്ട് ഭൗതികക്ഷേമം കെട്ടിപ്പടുക്കാനുള്ള ദേശീയപരിശ്രമങ്ങളെയും സ്വാഗതം ചെയ്യുന്ന തത്വചിന്തകന്മാരിൽ പ്രമുഖനാണ് രാധാകൃഷ്ണൻ. 1965ൽ ചെയ്ത ഒരു പ്രസംഗത്തിൽ അദ്ദേഹം പറയുകയുണ്ടായി: "രണ്ടാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിനുശേഷം ഏഷ്യയിലെയും ആഫ്രിക്കയിലെയും ഒട്ട നവധി രാജ്യങ്ങൾ സ്വതന്ത്രങ്ങളായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ, രാഷ്ട്രീ യസ്വാതന്ത്ര്യം ഒരു ലക്ഷ്യമല്ല. നമ്മൾ രാഷ്ട്രീയമായി സ്വതന്ത്രരായി രിക്കാം. പക്ഷേ, ജനങ്ങൾ പട്ടിണി കിടന്നുമരിക്കുന്നു എങ്കിൽ, അവർക്ക് ഉടുപ്പോ വീടോ വിദ്യാഭ്യാസമോ ഇല്ലെങ്കിൽ, അവർ അനാഥത്വത്തിലും രോഗത്തിലും ദാരിദ്ര്യത്തിലും അജ്ഞതയിലും കഴിഞ്ഞുകൂടുകയാണെ ങ്കിൽ, ആ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് വലിയ വിലയൊന്നുമില്ല. അതിനാൽ വളർച്ചയും ആത്മപ്രകാശനവും തടയപ്പെടാതിരിക്കണമെങ്കിൽ എല്ലാ

7. Indian Philosophical Congress, 28th Session, Baroda, 1953.
8. P.T. Raju: The Prabudha Bharata, August 1957.

വർക്കും ഭക്ഷണം, വസ്ത്രം, പാർപ്പിടം എന്നീ പ്രാഥമികാവശ്യങ്ങൾ ലഭിക്കണം. ഈ കാര്യങ്ങളെല്ലാം ശരിയാക്കാനുള്ള ഒരേയൊരു മാർഗം സയൻസും സാങ്കേതികവിദ്യയും വികസിപ്പിക്കുകയും അവയെ കൃഷി, വ്യവസായം, ചികിത്സ മുതലായവയിൽ പ്രയോഗിക്കുകയുമാണ്."[9] പക്ഷേ, ഭൗതികാഭിവൃദ്ധികൊണ്ടുമാത്രം തൃപ്തിപ്പെടാൻ പാടില്ല. ഭൗതികപ്രകൃതിക്കതീതമായ ഒരാത്മീയശക്തി മനുഷ്യനിൽ അന്തർലയിച്ചു കിടക്കുന്നുണ്ടെന്നും ആ ആത്മീയശക്തിയാണ് എല്ലാ പുരോഗതിയുടെയും അടിത്തറയെന്നും രാധാകൃഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു: "വസ്തുനിഷ്ഠമായ സംഭവ പരമ്പരയിലെ ഒരു ഘടകം മാത്രമാണ് താൻ എന്ന് മനുഷ്യൻ കരുതാൻ പാടില്ല. പ്രകൃതിക്കപ്പുറത്തുള്ള എന്തോ ഒന്ന് അവനിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുണ്ട്. പ്രകൃതിയെപ്പറ്റി വിധി കല്പിക്കാനും പ്രകൃതി ശരിക്ക് എങ്ങനെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു എന്ന് മനസ്സിലാക്കാനും അതാണവനെ സഹായിക്കുന്നത്... ശാസ്ത്രത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയായാലും ശരി, കലാപ്രവർത്തനങ്ങളായാലും ശരി, സാങ്കേതികാഭിവൃദ്ധിയായാലും ശരി, ഇതൊക്കെത്തന്നെ നിങ്ങൾ പ്രകൃതിയുടെ ഒരു ഭാഗം മാത്രമല്ലെന്ന ഒരു ബോധം നിങ്ങളിലുളവാക്കുന്നു. കൂടുതൽ വിശാലമായ ഒരർഥത്തിൽ പ്രകൃതിയുടേതല്ലാത്ത, പ്രകൃത്യതീതമായ, ഒരു ഘടകം നിങ്ങളിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ട്, ആ ഘടകത്തെ മനുഷ്യന്റെ ആന്തരികചൈതന്യം എന്നു വിളിക്കണം. നമുക്ക് ഈ ലോകത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ള എല്ലാ നേട്ടങ്ങൾക്കും ആ ആന്തരികചൈതന്യമാണ് കാരണം."[10]

ചരിത്രനിർമാണത്തിൽ മനുഷ്യന് ക്രിയാത്മകമായ ഒരു പങ്കുണ്ടെന്നും മനുഷ്യപ്രയത്നത്തിലൂടെ, പ്രകൃതാതീതശക്തികളുടെ ഇടപെടൽ കൂടാത തന്നെ, മനുഷ്യപ്രകൃതിയെ മാറ്റാൻ കഴിയുമെന്നും രാധാകൃഷ്ണൻ വിശ്വസിക്കുന്നു. 1957ൽ അദ്ദേഹം എഴുതി: "നമുക്ക് മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ ഒരു പുതുക്കിപ്പണിയൽ, ഭയത്തിൽ നിന്നും കഷ്ടപ്പാടുകളിൽ നിന്നും നൈരാശ്യത്തിൽ നിന്നും നിസ്സഹായതയിൽ നിന്നും നമ്മെ ഉയർത്തുകയും പുതിയ ലോകത്തിനുവേണ്ടി ധീരമായി പ്രവർത്തിക്കാൻ നമ്മെ ഒരുക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ക്രിയാത്മകമായ ഒരു പരിവർത്തനം, ആവശ്യമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. ഈ പുതിയ ലോകം ശാസ്ത്രവുമായും സാങ്കേതികവിദ്യയുമായും വളരെയധികം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു."[11] രാധാകൃഷ്ണൻ. തന്റെ മതവിശ്വാസങ്ങളെയോ ആത്മീയവാദത്തെയോ ഉപേക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നല്ല ഇതിനർത്ഥം. മറിച്ച്, മതവിശ്വാസങ്ങളെയും

9. Radhakrishnan: Speeches and Writings, P. 134.
10. Ibid.
11. Ibid.

ആത്മീയവാദത്തെയും ആധുനികശാസ്ത്രവുമായി ഇണക്കിച്ചേർക്കാനും അങ്ങനെ അവ തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യങ്ങളെ നീക്കം ചെയ്യാനുമാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നത്. മതത്തിന്റെയും ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ലക്ഷ്യം ഒന്നുതന്നെയാണ് എന്നാണദ്ദേഹം പറയുന്നത്: "ശാസ്ത്രത്തിന്റെ നിഗമനങ്ങളും മതതത്വങ്ങളും തമ്മിൽ യാതൊരു പൊരുത്തക്കേടുമില്ല. സമീപനങ്ങൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളാണെങ്കിലും സത്യാന്വേഷണമാണ് അവയുടെ പൊതുലക്ഷ്യം."[12]

മതത്തെ ശാസ്ത്രവുമായി കൂട്ടിയിണക്കാനുള്ള രാധാകൃഷ്ണന്റെ പരിശ്രമം വിജയകരമാണെന്നു പറയാൻ വയ്യ. എന്തെന്നാൽ, ശാസ്ത്രത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങളെ മാത്രമേ അദ്ദേഹം സ്വീകരിക്കുന്നുള്ളൂ. സത്യം കണ്ടെത്താനുള്ള ശാസ്ത്രീയ സമീപനത്തോട് അദ്ദേഹം യോജിക്കുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റേത് മതപരവും ആത്മീയവാദപരവുമായ സമീപനമാണ്. സമീപനത്തിൽ വ്യത്യാസമുള്ളതുകൊണ്ട് സത്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കൽപ്പങ്ങളും വ്യത്യസ്തങ്ങളായിത്തീരുന്നു. പരമമായ യാഥാർഥ്യം യുക്ത്യതീതമാണെന്നും അതിനാൽ അതിന്റെ സ്വഭാവം യുക്തിവിചാരംകൊണ്ടു നിർണയിക്കുക സാധ്യമല്ലെന്നും അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു.[13] ആ പരമമായ യാഥാർഥ്യം ദൈവമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ലെന്നും അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

ശാസ്ത്രീയചിന്തകളുടെ ദൗർബല്യം

ആത്മീയവാദികളായ മിക്ക ആധുനികചിന്തകന്മാരും ഭൗതികവാദത്തിനെതിരായ നിലപാടാണ് കൈക്കൊണ്ടിട്ടുള്ളത്. ഭൗതികവാദം മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തിന്റെയും ഉൽകൃഷ്ടഭാവങ്ങളുടെയും വളർച്ചയെ തടഞ്ഞുനിർത്തുമെന്നുപോലും അവരിൽ ചിലർ കരുതുന്നു. യാന്ത്രികഭൗതികവാദത്തിനെതിരായ ശാസ്ത്രീയഭൗതികവാദം മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ പുരോഗതിയെ ത്വരിതപ്പെടുത്താൻ സഹായിക്കുന്ന ഒരുപാധിയാണെന്ന് അവരംഗീകരിക്കുന്നില്ല.

രാഹുൽ സാംകൃത്യായൻ, എം.എൻ. റോയ്, ഡി.സി. കോസാംബി തുടങ്ങിയ പല ചിന്തകന്മാരും ഭൗതികവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ യാഥാർഥ്യത്തെ വിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള ചില പരിശ്രമങ്ങൾ നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, പൊതുവിൽ പറഞ്ഞാൽ, ശാസ്ത്രീയഭൗതികവാദത്തിന്റെയും മാർക്സിസം തുടങ്ങിയ ആധുനിക ചിന്തകളുടെയും സ്വാധീനം ഇന്ത്യയിൽ ഇപ്പോഴും ദുർബലമാണ്.

12. Ibid.
13. S. Radhakrishnan in the Indian Mind. P. 178.

ഫ്യൂഡലിസത്തിനും മുതലാളിത്തത്തിനും എതിരായ ജനാധിപത്യ ത്തിന്റെയും സോഷ്യലിസത്തിന്റെയും ശക്തികളുടെ വളർച്ചയോടൊപ്പം സാമൂഹ്യാശയങ്ങളുടെ മേഖലകളിലും മാറ്റങ്ങളുണ്ടാവാൻ തുടങ്ങിയി ട്ടുണ്ടെന്നതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, തൊഴിലാളികൾ, കൃഷിക്കാർ, ഇടത്ത രക്കാർ തുടങ്ങിയ അധ്വാനിക്കുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ സമരങ്ങൾ മുഖ്യ മായും സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക രംഗങ്ങളിൽ ഒതുങ്ങിനിൽക്കുകയാണ്. സാമൂഹ്യപരിവർത്തന പ്രക്രിയയിൽ ആശയങ്ങൾക്കു പൊതുവിലും തത്വചിന്തയ്ക്ക് പ്രത്യേകിച്ചും ഉള്ള പ്രാധാന്യം വേണ്ടത്ര അംഗീകരി ക്കപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്ക്കാരിക പാരമ്പര്യങ്ങളുടെ പുരോഗമനപരങ്ങളായ വശങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ട് സ്ഥാപിത താൽപ്പര്യക്കാരുടേതിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായ ഒരു പുതിയ ലോകവീ ക്ഷണഗതിയും ജീവിതതത്വശാസ്ത്രവും ആവിഷ്ക്കരിക്കാനുള്ള പരി ശ്രമങ്ങൾ ഇപ്പോഴും പ്രാരംഭദശയിലാണ്. എങ്കിലും വളർന്നുകൊണ്ടിരി ക്കുന്ന ഈ പുതിയ സാമൂഹ്യശക്തികളുടെ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം തുളു മ്പുന്ന അഭിലാഷങ്ങളും പ്രതീക്ഷകളും അറിവുനേടാനുള്ള ആഗ്രഹവും ഭാവിയുടെ ചൂണ്ടുപലകകളാണെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല.

44. ഭാരതീയചിന്ത എങ്ങോട്ട്?

ഭാരതീയചിന്ത ഒരു വഴിത്തിരിവിലാണിന്ന്. ഇനിയെങ്ങോട്ട്? ഭാവിയിലേക്ക് നോക്കുന്നതിന് മുമ്പ് നമ്മുടെ ഈ സംക്ഷിപ്തമായ ചരിത്രാവലോകനത്തിന്റെ മുഖ്യമായ നിഗമനങ്ങളിലേക്ക് ഒന്നു കണ്ണോടിക്കുന്നതു നന്നായിരിക്കും.

ഭാരതീയചിന്തയുടെ അടിവേരുകൾ

ഒന്നാമത്തെ നിഗമനം ഭാരതീയചിന്തയ്ക്ക് ഒരു ചരിത്രമുണ്ടെന്നതു തന്നെയാണ്. അത് മാറ്റങ്ങൾക്കു വിധേയമാവാത്ത അനാദിയായ സനാതനചിന്തയല്ല. നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ സംഘട്ടനങ്ങളിലൂടെയും സങ്കീർണതകളിലൂടെയും സമന്വയങ്ങളിലൂടെയുമാണ് അത് രൂപപ്പെടുകയും പുഷ്ടിപ്പെടുകയും ചെയ്തത്. അതിന്റെ അടിവേരുകൾ കിടക്കുന്നത് സഹസ്രാബ്ദങ്ങൾക്കപ്പുറത്താണ്. ആര്യന്മാർക്കുമുമ്പ് ഇന്ത്യയുടെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന കുലഗോത്രങ്ങളുടെ പ്രാകൃതചിന്തകളുടെയും ഋഗ്വേദസ്തോത്രങ്ങളിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്ന പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ അകൃത്രിമാശയങ്ങളുടെയും സമന്വയമാണ് അതിന്റെ ഉറവിടം. ഉൽപ്പാദനവ്യവസ്ഥയിലെ പ്രവൃത്തിവിഭജനത്തിന്റെയും പ്രാചീന സമൂഹത്തിലെ വർണവ്യവവസ്ഥയുടെയും തുടക്കത്തോടുകൂടി വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ദാർശനികചിന്തകൾ ഉയർന്നുവന്നത് ആ ഉറവിടത്തിൽ നിന്നാണ്.

മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനിൽ നിന്ന് അകറ്റിനിർത്തിയ ചൂഷണാധിഷ്ഠിതമായ വർണവ്യവസ്ഥയുടെ സങ്കുചിതത്വങ്ങളെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയും എല്ലാ മനുഷ്യരും - എന്നല്ല, സചേതനാചേതനങ്ങളായ സർവചരാചരങ്ങളും - ഒന്നാണെന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ഇന്ത്യയിൽ തത്വശാസ്ത്രചിന്തകൾ ആവിർഭവിച്ചത്. സത്ത്, അസത്ത്,

ജീവോൽപത്തി, ജീവിതവും മരണവും, ആത്മാവ്, ബ്രഹ്മം, അനന്തത, നശ്വരതയും അനശ്വരതയും, പ്രകൃതി, പ്രാപഞ്ചികപ്രതിഭാസങ്ങൾ, ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും തമ്മിലും മനുഷ്യനും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുമുള്ള ബന്ധങ്ങൾ - എല്ലാറ്റിനെപ്പറ്റിയും ഉപനിഷത്തുകളിലെ ചിന്തകന്മാർ ചർച്ച ചെയ്തു. മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ അർഥവും ലക്ഷ്യവും കണ്ടുപിടിക്കാനും ഐഹികദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നും വ്യാവഹാരിക ലോകത്തിന്റെ നിസ്സാരതകളിൽ നിന്നും മോചനം നേടിക്കൊണ്ട് സുഖവും സംതൃപ്തിയും പ്രാപിക്കാനും അവർ പരിശ്രമിച്ചു. ആ പരിശ്രമങ്ങളിൽ നിന്നാണ് വിഭിന്നങ്ങളായ പ്രാചീനദർശനങ്ങൾ ഉരുത്തിരിഞ്ഞു പുഷ്ടിപ്പെട്ടത്.

അപ്പോൾ, ദർശനങ്ങൾ ഗുഹകളിലോ കാടുകളിലോ കഴിച്ചുകൂട്ടിയ മഹർഷിമാരുടെ കേവലചിന്തകളല്ല. ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളുടെ പ്രതികരണങ്ങളാണവ. സാമൂഹ്യവും സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ സംഭവവികാസങ്ങളുമായി പ്രത്യക്ഷമായോ പരോക്ഷമായോ അവ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക യാഥാർഥ്യങ്ങളാണ് അവയുടെ അടിത്തറ. അടിത്തറയെ കൂടുതൽ ഉറപ്പിക്കാനോ അതിനെ മാറ്റിമറിച്ചുകൊണ്ട് മനുഷ്യജീവിതത്തെ മുന്നോട്ടു നയിക്കാനോ അവ പ്രചോദനം നൽകുന്നു. ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിലെ വിവിധഘട്ടങ്ങളിലുണ്ടായ സംഘട്ടനാത്മകങ്ങളായ സംഭവവികാസങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനങ്ങൾ അവയിൽ വ്യക്തമായി കാണാം. ഇന്ത്യാചരിത്രമാകട്ടെ, ലോകചരിത്രത്തിൽനിന്ന് ഒറ്റപ്പെട്ടതല്ല. പ്രാചീനകാലം മുതൽക്കുതന്നെ ഇന്ത്യ വിദേശരാജ്യങ്ങളുമായി ബന്ധം പുലർത്തിപ്പോന്നിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ശുദ്ധമായ ഭാരതീയ ചിന്ത എന്ന് ഒന്നുണ്ടാവാൻ വയ്യ. പ്രാചീനഗ്രീക്കുചിന്തകളും മധ്യകാലത്തെ ഇസ്ലാമിക ചിന്തകളും ക്രിസ്തുമതാശയങ്ങളും ശാസ്ത്രത്തിലും സാങ്കേതികവിദ്യയിലുമുണ്ടായ പുരോഗതിയും ആധുനികസാമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയപരിവർത്തനങ്ങളുമെല്ലാം ഭാരതീയചിന്തയിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ട് അങ്ങനെ, ഭാരതീയചിന്ത സാർവലൗകികചിന്തയുടെ ഒരു ഭാഗമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. ഇതിന്റെ അർഥം ഭാരതീയചിന്തയ്ക്ക് യാതൊരു പ്രത്യേകതയുമില്ലെന്നല്ല. നേരെമറിച്ച്, ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യവും ദേശീയവുമായ സവിശേഷതകളും ചരിത്രപരമായ പാരമ്പര്യങ്ങളും ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ വ്യത്യാസങ്ങളും അസമമായ വളർച്ചയും ജാതിവ്യവസ്ഥയും സാമുദായികവാദവും സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ സങ്കീർണതകളും മറ്റു പ്രത്യേകതകളും ഭാരതീയചിന്തയുടെ വളർച്ചയുടെ സവിശേഷ സാഹചര്യങ്ങളാണ്. ഈ സാഹചര്യങ്ങളെ കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ടു മാത്രമേ ആധുനികകാലഘട്ടത്തിനനുയോജ്യമായ പുതിയ ചിന്തകളെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ.

ഇന്ത്യയുടെ മഹത്തായ പാരമ്പര്യത്തെ പൂർണമായി നിഷേധിക്കുന്ന തത്വ ചിന്തകൾക്ക് ഇവിടെ ശക്തിയാർജിക്കാൻ കഴിയില്ല. പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും ചരിത്രത്തിന്റെയും സ്വാധീനം അത്ര സുശക്തമാണ്.

ഏകപക്ഷീയമായ സമീപനം

ഇന്ത്യയുടെ ദാർശനികപാരമ്പര്യത്തിലെ ചില പ്രത്യേക പ്രവണത കളെ മാത്രം ഏകപക്ഷീയമായി ഉയർത്തിക്കാണിക്കാനും അങ്ങനെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ ചരിത്രപഠനത്തെ വികൃതമാക്കാനുമുള്ള ഒരു വാസന പാശ്ചാത്യരും പൗരസ്ത്യരുമായ ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാരിൽ കാണാനുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന്, ആൽബർട്ട് ഷ്വൈറ്റ്സർ ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളെക്കുറി ച്ചുള്ള തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഐഹികജീവിതനിഷേധമാണ് ഭാരതീയചി ന്തയുടെ മുഖ്യമായ അന്തർധാര എന്നുവരെ പ്രഖ്യാപിക്കുകയുണ്ടായി. മന്ത്രവാദപരമായ മിസ്റ്റിസിസമാണ് ഭാരതീയതത്വചിന്തയുടെ തുടക്കം എന്നും അതിൽ നിന്നാണ് ലോകത്തെയും ജീവിതത്തെയും നിഷേധി ക്കുന്ന ദർശനങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നത് എന്നുമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭി പ്രായം.[1] ജീവിതത്തെ അംഗീകരിക്കുന്ന, ക്രിയാത്മകമായ, ഒരു ധാർമി കവ്യവസ്ഥയെയാണ് പാശ്ചാത്യചിന്ത ഊന്നുകയും ന്യായീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് എന്നും അതുകൊണ്ടാണ് അതിന്റെ ലോകവീക്ഷണത്തിൽ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം തുളുമ്പുന്നത് എന്നും നേരെമറിച്ച് ഭാരതീയചിന്ത യുടെ അടിസ്ഥാനം തന്നെ നിരാശാവാദമാണെന്നും അതുകൊണ്ടാണ് അത് ജീവിതത്തെ നിഷേധിക്കുന്ന നിഷ്ക്രിയമായ ഒരു ധാർമികവ്യവ സ്ഥയെ ന്യായീകരിക്കുന്നത് എന്നും മറ്റൊരിടത്ത് അദ്ദേഹം എഴുതുക യുണ്ടായി.[2] ചാർവാകദർശനമൊഴിച്ചുള്ള മറ്റെല്ലാ ഭാരതീയദർശനങ്ങളും മനുഷ്യന്റെ മതപരമായ അഭിലാഷങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ ഉദ്ദേശിച്ചു കൊണ്ടുള്ളവയാണെന്നും അതീന്ദ്രിയവും അലൗകികവുമായ ഒരു സ്ഥിതിവിശേഷം സാക്ഷാൽക്കരിക്കലാണ് അവയുടെ ലക്ഷ്യമെന്നും ദാസ്ഗുപ്ത പറയുന്നു.[3] ആധ്യാത്മിക പ്രവണതയാണ് ഭാരതീയചിന്ത യിൽ ആധിപത്യം വഹിക്കുന്നത് എന്നും അതാണ് ഭാരതീയസംസ്കാ രത്തെയാകെ നിറംപിടിപ്പിക്കുകയും ചിന്തകളെ രൂപപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തത് എന്നും ആധ്യാത്മികാനുഭവമാണ് ഭാരതീയസംസ്കാരത്തിന്റെ അടിത്തറയെന്നും രാധാകൃഷ്ണൻ പറയുന്നു.[4] അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭി

1. Albert Schweitzer: Indian Thought and its Development, P. 250.
2. Albert Schweitzer: Civilization and Ethics, P. 32.
3. Dasagupta: History of Indian Philosophy, P. 22.
4. Robert A. McDermott(Ed) : Basic Writings of S. Radhakrishnan, P. 85.

പ്രായത്തിൽ "ഈശ്വരന്റെ അനശ്വരസത്തയാണ് ഇന്ത്യയിലെ മുഖ്യമായ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യം."[5]

ആത്മീയവാദികളായ ചിന്തകന്മാരുടെയും യാഥാസ്ഥിതികരായ സ്ഥാപിത താല്പര്യക്കാരുടെയും അഭിപ്രായത്തിൽ ഭാരതീയതത്വചിന്ത എന്നുവെച്ചാൽ ആത്മീയവാദവും ആത്മീയവാദമെന്നുവെച്ചാൽ വേദാന്തവും വേദാന്തമെന്നുവെച്ചാൽ അദ്വൈതവേദാന്തവുമാണ്. "ഇന്നേവരെ ഭാരതീയചിന്തയെ സവിശേഷമായി പ്രതിനിധീകരിച്ചുപോന്നിട്ടുള്ളത് ആത്മീയവാദമാണ്"[6] എന്നു പി.ടി. രാജു ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു. "മുഴുവൻ ഭാരതീയസംസ്ക്കാരത്തിന്റെയും അടിത്തറ വേദാന്തമാണ്'[7] എന്നാണ് രാജഗോപാലാചാരിയുടെ അഭിപ്രായം കുബേരന്മാരായ സ്ഥാപിതതാല്പര്യക്കാരുടെ സാമ്പത്തിക സഹായത്തോടുകൂടി നടത്തപ്പെടുന്ന മതസ്ഥാപനങ്ങളും സന്യാസി മഠങ്ങളും അവയുടെ പ്രചാരകന്മാരും ആത്മീയവാദത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ട്, അടിയന്തിരങ്ങളായ സാമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയ പ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ നിന്ന് ജനങ്ങളുടെ ശ്രദ്ധയെ തിരിച്ചുവിടുന്നു. അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഇന്നത്തെ ഇന്തയിലെ മിക്ക കുഴപ്പങ്ങളുടെയും കാരണം മതവിശ്വാസങ്ങളുടെ അഭാവമാണ്.

എന്നാൽ, ആത്മീയവാദമോ ഐഹികജീവിതനിഷേധമോ ആണ് ഭാരതീയതത്വചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനം എന്ന വാദം ചരിത്രവസ്തുതകൾക്ക് ഒട്ടുംതന്നെ നിരക്കാത്തതാണ്. എന്തെന്നാൽ, നമ്മൾ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗങ്ങളിൽ കണ്ടുകഴിഞ്ഞതുപോലെ, പ്രാചീന ഭാരതീയദർശനങ്ങളിൽ ആത്മീയവാദമോ ഐഹികജീവിതനിഷേധമോ അല്ല, ഭൗതികവാദചിന്തകളും ജീവിതത്തോടുള്ള അഭിനിവേശവുമാണ് ആധിപത്യം വഹിക്കുന്നത്. പ്രാപഞ്ചികപ്രതിഭാസങ്ങളുടെയും ആന്തരികചേതനയുടെയും യഥാർഥ സ്വഭാവങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ധീരമായ അഭ്യൂഹങ്ങൾ, മനുഷ്യന്റെ ആന്തരികപ്രകൃതിയും ബാഹ്യപ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള വെമ്പൽ, മനുഷ്യനെ നേരിടുന്ന ഭൗതികവും ആധിഭൗതികവുമായ വിഷമപ്രശ്നങ്ങൾക്കു പരിഹാരം കാണാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങൾ, സമൂഹത്തിൽ ആധിപത്യം വഹിക്കുന്ന പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ വിധിവിലക്കുകളെയോ മാമൂൽവിശ്വാസങ്ങളെയോ ആശ്രയിക്കാതെ യുക്തിയെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള സത്യാന്വേഷണം, മനുഷ്യത്വത്തോടുള്ള ആദരവ്, ഭാവിയിലുള്ള ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം – ഇവയൊക്കെയാണ് പ്രാചീനതത്വചിന്തകളുടെ മുഖ്യസവിശേഷതകൾ.

5. Ibid.
6. P.T. Raju: Idealist Thought of India.
7. C. Rajagopalachari: Hinduism

യാഥാർഥ്യത്തോടുള്ള സമീപനത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വിഭിന്നങ്ങളായ വീക്ഷണഗതികളുണ്ടായിരുന്നു എന്നതുശരിയാണ്. ഏകദൈവവിശ്വാസവും ബഹുദൈവവിശ്വാസവും തമ്മിലും ദ്വൈതവാദവും ഏകതത്വവാദവും തമ്മിലും ആത്മീയവാദവും ഭൗതികവാദവും തമ്മിലുമുള്ള നീണ്ട സമരങ്ങളിലൂടെയാണ് പ്രാചീനദർശനങ്ങൾ രൂപപ്പെടുകയും പുഷ്ടിയാർജിക്കുകയും ചെയ്തത്.

ഭൗതികവാദവും ആത്മീയവാദവും

ചാർവാകമതം, അല്ലെങ്കിൽ ലോകായതം, ഒഴിച്ചുള്ള മറ്റെല്ലാ പ്രാചീനദർശനങ്ങളും ആത്മീയവാദപരമായിരുന്നു എന്ന വാദത്തിൽ വലിയ കഴമ്പുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല. ആത്മീയവാദത്തിന് തീർച്ചയായും സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, അതാണ് പ്രാചീനചിന്തകളിൽ ആധിപത്യം വഹിച്ചതെന്ന് പറയുന്നത് ശരിയല്ല. യഥാർഥത്തിൽ, ആദ്യകാലത്ത് പ്രത്യേകിച്ചും, ആത്മീയവാദത്തിനായിരുന്നില്ല, ഭൗതികവാദത്തിനായിരുന്നു, കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം. ലോകായതം, സ്വഭാവവാദം, യദൃച്ഛാവാദം തുടങ്ങിയ അതിപ്രാചീനങ്ങളായ ഭൗതികവാദചിന്തകൾക്ക്, അവയുടെ യാന്ത്രികവും ഏറെക്കുറെ പ്രാകൃതവുമായ സ്വഭാവം കാരണം, ജനങ്ങളെ വളരെയൊന്നും ആകർഷിക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ലെന്നതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, ആത്മീയവാദത്തിനും പൗരോഹിത്യത്തിനുമെതിരായ പ്രാഥമിക കലാപങ്ങളായിരുന്നു അവ എന്ന കാര്യം വിസ്മരിച്ചുകൂടാ. ഏറെക്കഴിയുന്നതിനു മുമ്പ് സൂക്ഷ്മവിശകലനത്തിന്റെയും യുക്തിയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള കൂടുതൽ സങ്കീർണങ്ങളായ സാംഖ്യം, ന്യായം, വൈശേഷികം തുടങ്ങിയ ഭൗതികവാദദർശനങ്ങൾ ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടു. അവയൊന്നും തന്നെ യാഥാർഥ്യത്തെ നിഷേധിക്കുകയോ ജീവിതത്തിൽ നിന്നുള്ള ഒളിച്ചോട്ടങ്ങൾക്കു പ്രേരണ നൽകുകയോ ചെയ്തില്ല. നേരെ മറിച്ച്, ഭൗതികോൽപ്പാദനത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്കും വൈദ്യശാസ്ത്രം, ജ്യോതിശാസ്ത്രം, അർഥശാസ്ത്രം മുതലായ പ്രാചീനശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും സാഹിത്യാദികലകൾക്കും അവ വമ്പിച്ച പ്രചോദനം നൽകി.

ബൗദ്ധദർശനവും ജൈനദർശനവും, അവയുടെ ശരിയായ അർഥത്തിൽ, ഭൗതികവാദമായിരുന്നില്ല. എങ്കിലും, ദൈവത്തെ അംഗീകരിക്കാത്തതുകൊണ്ട് അവ തീർച്ചയായും നിരീശ്വരവാദപരമായിരുന്നു. ആത്മീയവാദപരമായ നിരീശ്വരവാദം, അല്ലെങ്കിൽ നിരീശ്വരവാദപരമായ ആത്മീയവാദം എന്ന് അവയെ വിശേഷിപ്പിക്കാം. പക്ഷേ, ക്രമത്തിൽ അവയ്ക്ക് പല മാറ്റങ്ങളും സംഭവിച്ചു. ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ ശാഖകളെന്നു പറയാവുന്ന വിജ്ഞാനവാദവും യോഗാചാരവും വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാത്ത ആത്മീയവാദത്തിലാണ് ഊന്നിയത്. മറിച്ച് സൗത്രാന്തികം, വൈഭാഷികം എന്നീ

ശാഖകൾ ഭൗതികവാദത്തിലേക്കാണ് തിരിഞ്ഞത്. ബൗദ്ധ- ജൈനദർശനങ്ങളിലടങ്ങിയ വൈരുധ്യാധിഷ്ഠിത ചിന്തകളും മാറ്റത്തെക്കുറിച്ചും കാര്യകാരണബന്ധത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള നിഗമനങ്ങളും സപ്തഭംഗീന്യായവും മറ്റും ഭാരതീയദർശനത്തെയാകെ ഒരു പുതിയ ഘട്ടത്തിലേക്ക് ഉയർത്തി. പ്രാചീന പാശ്ചാത്യ ദർശനങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് ഗ്രീക്കുതത്വജ്ഞാനികളുടെ സഹജമായ ദ്വന്ദ്വാത്മകവാദത്തെപ്പറ്റി ഏംഗൽസ് എടുത്തുപറഞ്ഞത് പ്രാചീനബൗദ്ധ- ജൈനചിന്തകന്മാരെ സംബന്ധിച്ചും ശരിയാണെന്നു തോന്നുന്നു.

എന്നാൽ, പ്രാചീനഭൗതികവാദികൾക്ക് പ്രകൃതിയുടെയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും മനുഷ്യന്റെയും പരിണാമപ്രക്രിയകളെ നിർണയിക്കുന്ന നിയമങ്ങളെപ്പറ്റിയോ മാനസികപ്രക്രിയകളുടെ ക്രിയാത്മകമായ സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റിയോ ആന്തരികപ്രകൃതിയും ബാഹ്യപ്രകൃതിയും തമ്മിലും ചേതനയും സാമൂഹ്യജീവിതവും തമ്മിലുമുള്ള ബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയോ ശാസ്ത്രീയമായി അപഗ്രഥിച്ചു വിശകലനം ചെയ്യാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. അവരുടെ ഭൗതികവാദം അശാസ്ത്രീയവും അവ്യക്തവും അഭ്യൂഹാധിഷ്ഠിതവുമായിരുന്നു. ഇതിൽ അത്ഭുതപ്പെടാനൊന്നുമില്ല. എന്തെന്നാൽ, ശാസ്ത്രവും സാങ്കേതികവിദ്യയും പ്രാകൃതാവസ്ഥയിലായിരുന്ന ആ പ്രാചീനകാലത്ത് മനഃശാസ്ത്രം, ശരീരശാസ്ത്രം പ്രകൃതിശാസ്ത്രം, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം, രസായനശാസ്ത്രം മുതലായവയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി യാഥാർഥ്യത്തെ വിശകലനം ചെയ്തു പഠിക്കുക എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയുണ്ടായി: "ഇതേവരെയുള്ള ഭൗതികവാദത്തിന്റെ മുഖ്യമായ ദൗർബല്യമിതാണ്: ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതികളിലൂടെ ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തു അല്ലെങ്കിൽ യാഥാർഥ്യം ധ്യാനത്തിന്റെ വിഷയമായിട്ടാണ് മനസ്സിലാക്കപ്പെടുന്നത്. സംവേദനാത്മകമായ മാനുഷികപ്രവർത്തനത്തിന്റെ അല്ലെങ്കിൽ പ്രയോഗത്തിന്റെ, രൂപത്തിലല്ല. എന്നുവെച്ചാൽ ആത്മനിഷ്ഠമായിട്ടല്ല. അതുകൊണ്ട്, ഭൗതികവാദത്തിനെതിരായി ആത്മീയവാദം ക്രിയാത്മകമായ വശത്തെ അമൂർത്തമായ രൂപത്തിൽ വികസിപ്പിച്ചു. അതാകട്ടെ, സംവേദനാത്മകമായ ക്രിയാത്മകതയെ, അതിന്റെ യഥാർഥരൂപത്തിൽ മനസ്സിലാക്കുന്നുമില്ല."[8]

വേദാന്തത്തിന്റെ ഉൾപ്പിരിവുകൾ

ഉപനിഷത്തുകളിൽ ചിന്നിച്ചിതറി കിടന്ന ആത്മീയവാദചിന്തകളെ വേദാന്തമായി വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തിയത് ബാദരായണനാണ്. ബാദരായണന്റെ വേദാന്തത്തിൽ എന്തൊക്കെത്തന്നെ ന്യൂനതകളും അപര്യാപ്ത

8. Marx: Theses on Feuerbach.

തകളും ഉണ്ടായിരുന്നാലും അന്തർമുഖത്വമോ ജീവിതനിഷേധമോ അതിലൊരിടത്തും കാണാൻ കഴിയില്ല. അത് തീർച്ചയായും ആത്മീയവാദമായിരുന്നു. പക്ഷേ, 'അഹ'ത്തിന്റെ നിഗൂഢതകളിൽ ഒളിഞ്ഞിരുന്നുകൊണ്ട് പ്രാപഞ്ചികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ നിഷേധിക്കുകയോ നിരാകരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന ആത്മീയവാദമായിരുന്നില്ല. മറിച്ച്, വ്യക്തിയുടെ ആത്മാവിനെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്മാവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കാണാനുള്ള ഒരു പരിശ്രമമായിരുന്നു. സ്വന്തം വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തെ പ്രപഞ്ചത്തോളം വലുതാക്കാനും പൂർണതയിലേക്കുയർത്താനുമുള്ള മനുഷ്യന്റെ ഏറ്റവും ഉന്നതമായ അഭിലാഷത്തിന്റെ പ്രകടനമായിരുന്നു അത്. നെഹ്റു പ്രസ്താവിച്ചതുപോലെ, "ഒരുപക്ഷേ, അത് വൈയക്തികമായ പൂർണതയെക്കുറിച്ചുള്ള നൈതികഘടകത്തെ ആവശ്യത്തിലധികം ഊന്നുകയും അങ്ങനെ സാമൂഹ്യവീക്ഷണത്തിന് കോട്ടം തട്ടിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ടാവാം."[9] എന്നാലും, പ്രാചീനവേദാന്തിയുടേത് സങ്കുചിതവും സ്വന്തം ആത്മാവിനെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതുമായ ഒരു വീക്ഷണഗതിയായിരുന്നു എന്നുപറയാൻ വയ്യ. എന്തെന്നാൽ, "പരസ്പരം ആശ്രയിക്കുന്ന ഒരൊറ്റ സുഘടിതസ്വരൂപമായി മനുഷ്യരാശിയെയാകെ നോക്കിക്കാണാനുള്ള" ഒരു പരിശ്രമമായിരുന്നു അത്.

അപ്പോൾ, ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീന ചിന്തകന്മാർ എല്ലാവരും ഒരേ വീക്ഷണഗതിയെ താലോലിക്കുന്നവരായിരുന്നു എന്ന വാദത്തിന് ചരിത്രയാഥാർത്ഥ്യവുമായി യാതൊരു പൊരുത്തവുമില്ല. അവരെ മൊത്തത്തിൽ ഭൗതികവാദികളെന്നും ആത്മീയവാദികളെന്നും തരംതിരിക്കാം. പക്ഷേ, ഈ രണ്ടു ചിന്താഗതിക്കാർക്കിടയിൽ തന്നെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ഒട്ടനവധി വിഭാഗങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. ഈ വ്യത്യസ്തവിഭാഗങ്ങൾ തമ്മിലുണ്ടായ ആശയവിനിമയങ്ങളിലൂടെയും സംഘട്ടനങ്ങളിലൂടെയുമാണ് ഭാരതീയതത്വചിന്ത വികാസം പ്രാപിച്ചത്. ചില പ്രത്യേകഘട്ടങ്ങളിൽ, സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവുമായ കുഴപ്പങ്ങളുണ്ടാകുന്ന ഘട്ടങ്ങളിൽ വിശേഷിച്ചും, എല്ലാം നശ്വരമാണെന്നും അസ്തിത്വം തന്നെ ദുഃഖമാണെന്നും മറ്റുമുള്ള ചിന്താഗതികൾക്കും ജീവിതനിഷേധം, അന്തർമുഖത്വം, നിരാശാവാദം, മിസ്റ്റിസിസം മുതലായവയെ ശരണം പ്രാപിക്കാനുള്ള പ്രവണതകൾക്കുമാണ് മുൻതൂക്കമുണ്ടായിരുന്നത്. സമൂഹത്തിന്റെ തലപ്പത്തിരിക്കുന്ന ഉപരിവർഗക്കാർ തങ്ങളുടെ സ്ഥാപിതതാല്പര്യങ്ങളെ ഉറപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി ഇത്തരം പ്രവണതകളെ ബോധപൂർവ്വം ഉപയോഗപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിച്ചു എന്നതും ശരിയാണ്. പക്ഷേ, ഇത്തരം പ്രവണതകളായിരുന്നില്ല പ്രാചീനദർശനങ്ങളുടെ പൊതുസ്വഭാവം.

9. J. Nehru: The Discovery of India, P. 28.

പൊതുവിൽ നോക്കിയാൽ ജീവിതനിഷേധമല്ല, ജീവിതയാഥാർഥ്യത്തെ അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ട് ശുഭാപ്തിവിശ്വാസത്തോടെ ദുഃഖങ്ങളെയും ദുരിതങ്ങളെയും തരണംചെയ്തു മുന്നോട്ടു പോകാനുള്ള പ്രവണതയാണ് അവയിൽ മുന്നിട്ടു നിൽക്കുന്നത്.

മധ്യയുഗത്തിൽ പ്രാചീനദർശനങ്ങൾക്ക് അനേകം ഉൾപ്പിരിവുകളും ഒട്ടനവധി വ്യാഖ്യാനങ്ങളുമുണ്ടായി. ആത്മീയവാദത്തിനായിരുന്നു പ്രാധാന്യം. ആത്മീയവാദികൾക്കിടയിൽത്തന്നെ നീണ്ടുനിന്ന ചർച്ചകളും അഭിപ്രായസംഘട്ടനങ്ങളും നടന്നു. ശങ്കരാചാര്യരായിരുന്നു മധ്യകാലത്തെ ഏറ്റവും പ്രഗത്ഭനായ ദാർശനികൻ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അദ്വൈതചിന്തകൾ പ്രാചീനവേദാന്തത്തെ പുതിയൊരു ഘട്ടത്തിലേക്കുയർത്തി. സാംഖ്യം, വൈശേഷികം, ലോകായതം, ബൗദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങൾ മുതലായവയെല്ലാം ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ആത്മീയവാദത്തിന് ഒരുറച്ച അടിത്തറനൽകി. എന്നാൽ, ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവേദാന്തം മധ്യകാലത്തെ വേദാന്തദർശനങ്ങളിൽ ഒന്നു മാത്രമായിരുന്നു. അദ്വൈതവേദാന്തത്തെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് രാമാനുജൻ, മധ്വൻ, വല്ലഭൻ, നിംബാർക്കൻ തുടങ്ങിയ വേദാന്തികൾ തങ്ങളുടെ വിശിഷ്ടാദ്വൈതവും ദ്വൈതവും ദ്വൈതാദ്വൈതവും മറ്റും ആവിഷ്ക്കരിച്ചു. അവരെല്ലാം തന്നെ ആത്മീയവാദികളായിരുന്നു. ആത്മീയവാദികൾ മാത്രമല്ല, മതവിശ്വാസികളുമായിരുന്നു. പ്രാചീനദാർശനികന്മാരുടെ കേവലബ്രഹ്മത്തെ സഗുണബ്രഹ്മമായും സഗുണബ്രഹ്മത്തെ ദൈവമായും വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് അവർ മതവിശ്വാസങ്ങൾക്ക് പുതിയൊരടിസ്ഥാനം സൃഷ്ടിച്ചു. അങ്ങനെ, തത്വശാസ്ത്രവും ദൈവശാസ്ത്രവും തമ്മിൽ വലിയ അടിയന്തരമില്ലെന്നായി. സൂഫികളുടെ ഏകതത്വവാദവും ഏറെക്കുറെ ഏകദൈവവിശ്വാസം തന്നെയായിരുന്നു. സൂഫികളും പിൽക്കാല വേദാന്തികളുമാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന് അടിത്തറയിട്ടത്.

അന്തർമുഖത്വം, നിഷ്ക്രിയത്വം, ധ്യാനം, സന്ന്യാസം മുതലായവയായിരുന്നു മധ്യകാലത്തെ ആത്മീയവാദത്തിന്റെ ചില മുഖ്യസവിശേഷതകൾ. മതവിശ്വാസങ്ങൾക്കു വളരാൻ പറ്റിയ ആധ്യാത്മികപ്രവണതകളായിരുന്നു അവ. മതവും തത്വചിന്തയും പരസ്പരം കൂട്ടുപിടിച്ചുകൊണ്ടാണ് പുഷ്ടിപ്പെട്ടത്. പുതിയ സാങ്കേതിക വിദ്യകളുടെ അഭാവത്തിനും ഉൽപ്പാദനശക്തികളുടെ അപരിഷ്കൃത നിലവാരത്തിനും യോജിച്ച വിശ്വാസങ്ങളും ചിന്തകളുമായിരുന്നു അവ. അതിവൃഷ്ടി, അനാവൃഷ്ടി തുടങ്ങിയ പ്രകൃതികോപങ്ങളുടെയും പകർച്ചവ്യാധി, ദാരിദ്ര്യം, മർദനം തുടങ്ങിയ ഐഹിക ദുഃഖങ്ങളുടെയും മുമ്പിൽ മനുഷ്യൻ നിസ്സഹായനായിരുന്നു. പ്രകൃതിയുടെ പ്രതിഭാസങ്ങളെയോ ജാതിവ്യവസ്ഥയിലും മേലാളർ-കീഴാളർ ബന്ധങ്ങളിലും ഇഴുകിപ്പിടിച്ച സാമൂഹ്യജീ

വിതത്തെയോ തനിക്കനുകൂലമാക്കി മാറ്റാൻ അവന് കഴിവുണ്ടായിരുന്നില്ല. കർമം, പുനർജന്മം, സ്വർഗം, നരകം മുതലായവയിൽ വിശ്വാസമർപ്പിച്ചുകൊണ്ട് നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യക്രമത്തിന് കീഴടങ്ങുകയല്ലാതെ മറ്റു മാർഗമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ദൈവവിധിയെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പത്തിന്റെ മുമ്പിൽ മനുഷ്യന്റെ ഇച്ഛാശക്തിക്കു സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അങ്ങനെ, മതവിശ്വാസം ചൂഷണാധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക വ്യവസ്ഥയെ നിലനിർത്താനുള്ള ഒരുപകരണമായിത്തീർന്നു.

മതവിശ്വാസങ്ങളുടെ പങ്ക്

ഇതിന്റെ അർഥം മതം അതിന്റെ എല്ലാ രൂപങ്ങളിലും എല്ലാ കാലത്തും പിന്തിരിപ്പൻ സ്ഥാപിത താല്പര്യക്കാരുടെ ഒരായുധമായിരുന്നു എന്നോ അത് “മനഷ്യനെ ചെറുതാക്കുകയും അവന്റെ മഹത്വത്തെ ക്ഷതപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്ന മുഖ്യമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രോപാധികളിലൊന്നാണ്”[10] എന്നോ അല്ല. മധ്യകാലത്തുപോലും അങ്ങനെയായിരുന്നില്ല, മർദിതരും ചൂഷിതരുമായ ജനവിഭാഗങ്ങൾ സ്ഥാപിതതാല്പര്യങ്ങൽക്കെതിരായി നടത്തിയ ലൗകികസമരങ്ങൾ പലപ്പോഴും മതത്തിന്റെയും ആധ്യാത്മികതയുടെയും ആവരണമണിഞ്ഞവയായിരുന്നു. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിൽ ഇതുവളരെ പ്രകടമായി കാണാം. എല്ലാ മനുഷ്യരും ദൈവത്തിന്റെ സന്താനങ്ങളാണെന്നും അതുകൊണ്ട് എല്ലാവരു സമന്മാരാണെന്നും പ്രഖ്യാപിച്ച കബീറും ചൈതന്യവും മറ്റു ഭക്തിപ്രസ്ഥാന നേതാക്കന്മാരും യഥാർത്ഥത്തിൽ നിലവിലുള്ള അനീതികൾക്കും അസമത്വങ്ങൾക്കും എതിരായി പോരാടാൻ ജനങ്ങളെ ഉൽബുദ്ധരാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യ- സാമ്പത്തിക വ്യവസ്ഥയെ മാറ്റിമറിക്കാൻ അവർ ആഹ്വാനം ചെയ്തില്ലെന്നതു ശരിയാണ് അവരുടെ ആഹ്വാനങ്ങൾ മതപരവും ആത്മീയവുമായിരുന്നു. സാമ്പത്തികവൈരുധ്യങ്ങളെ അപഗ്രഥിച്ചു വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് അവയ്ക്ക് പരിഹാരം കാണാനല്ല, വ്യക്തികളുടെ ആധ്യാത്മികജീവിതത്തിൽ മാറ്റമുണ്ടാക്കാനാണ് അവർ പരിശ്രമിച്ചത്. പക്ഷേ, ആധ്യാത്മിക ജീവിതത്തിലെ ഐക്യവും സാഹോദര്യവും ഐഹികങ്ങളായ അസമത്വങ്ങൾക്കും അനീതികൾക്കും എതിരായ പുതിയ മൂല്യങ്ങളായിരുന്നു. ജാതി- മതവ്യത്യാസങ്ങൾക്കെതിരായി മനുഷ്യസാഹോദര്യം കെട്ടിപ്പടുക്കാനുള്ള ഉൽബോധനങ്ങൾ ഫലത്തിൽ നിലവിലുള്ള ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരായിരുന്നു. മനുഷ്യസ്നേഹത്തെക്കുറിച്ചും സമത്വത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള മതപരമായ സങ്കല്പങ്ങൾ കാലഹരണപ്പെട്ട സാമൂഹ്യ

10. Mitin in concept of Man Edited by Radhakrishnan and Raju

ബന്ധങ്ങളുടെ അടിത്തറയിളക്കാൻ കെൽപ്പുള്ളതായിരുന്നു. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പതാകയുയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ടാണ് ബംഗാൾ, പഞ്ചാബ് തുടങ്ങിയ ഉത്തരേന്ത്യൻ പ്രവിശ്യകളിലെ കൃഷിക്കാർ നാടുവാഴിത്തത്തിനെതിരായ ഒട്ടനവധി സമരങ്ങൾ നടത്തിയത്. പക്ഷേ, ഫ്യൂഡലിസത്തെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യാൻ കരുത്തുള്ള സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക ശക്തികൾ വളർന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കന്മാർക്ക് തങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യങ്ങൾ സാക്ഷാൽക്കരിക്കാൻ കഴിയാതെ പോയത്.

ആധുനികതയുടെ മൂല്യങ്ങൾ

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണ സംരംഭങ്ങൾ ഒരർഥത്തിൽ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ തുടർച്ചയായിരുന്നു എന്നുപറയാം. പക്ഷേ, സാഹചര്യങ്ങൾ കൂടുതൽ അനകൂലമായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പരിവർത്തനങ്ങളുടെ ഫലമായി മനുഷ്യന്റെ കഴിവുകളെക്കുറിച്ചുള്ള പുതിയൊരു ബോധം വളരാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഉൽപ്പാദനവിതരണങ്ങളും വിനിമയോപാധികളും ഗതാഗതസൗകര്യങ്ങളും കമ്പോളവികസനവും ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസവുമെല്ലാം ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കെന്നപോലെ കർമം, പുനർജന്മം മുതലായവയിലുള്ള വിശ്വാസങ്ങൾക്കും കടുത്ത പ്രഹരങ്ങളേൽപ്പിച്ചു. അവയുടെ സ്ഥാനത്ത് വ്യക്തിവാദം, മനുഷ്യസ്നേഹം, സ്വാതന്ത്ര്യം, ജനാധിപത്യം തുടങ്ങിയ പുതിയ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നു. ഈ പുതിയ മൂല്യങ്ങളുടെ വക്താക്കൾ ആത്മീയവാദത്തെ അയഥാർഥതകളുടെയും അഭ്യൂഹങ്ങളുടെയും അന്തരീക്ഷത്തിൽ നിന്ന് ലൗകികയാഥാർഥ്യങ്ങളിലേക്ക് ഇറക്കിക്കൊണ്ടുവരാൻ ശ്രമിച്ചു. പ്രപഞ്ചത്തിനപ്പുറത്തുള്ള ദൈവത്തെ അവർ ഐഹിക ജീവിതത്തിന് പ്രചോദനം നൽകുന്ന ദൈവമാക്കി മാറ്റി. പ്രപഞ്ചാതീതമായ ശക്തിവിശേഷം സത്യം സൗന്ദര്യം, സ്നേഹം, നന്മ മുതലായവയുടെ ആകെത്തുകയായിത്തീർന്നു. നിഷ്ക്രിയത്വവും അന്ധമായ അനുസരണവും ക്രിയാത്മകമായ വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തിനും മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പുതിയൊരു ബോധത്തിനും വഴിമാറിക്കൊടുത്തു.

ഈ പുതിയ മാനുഷികമൂല്യങ്ങൾ പലപ്പോഴും മതത്തിന്റെയും ആത്മീയവാദത്തിന്റെയും ആവരണമറിഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് രംഗത്തുവന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന്, വേദാന്തത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ടാണ് സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ സോഷ്യലിസത്തിനും അധ്വാനിക്കുന്ന ജനങ്ങളുടെ ഭരണവ്യവസ്ഥയ്ക്കും വേണ്ടി വാദിച്ചത്. ഇഖ്ബാലും ടാഗോറും ഗാന്ധിയുമെല്ലാം തികഞ്ഞ ആത്മീയവാദികളായിരുന്നു. എങ്കിലും, ഇന്ത്യയുടെ

രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹ്യവുമായ പുരോഗതിക്കു വേണ്ടിയാണ് അവർ എഴുതുകയും പ്രസംഗിക്കുകയും പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്തത്. അവരുടെ ആത്മീയവാദം സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിനും പുതിയൊരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ നിർമാണത്തിനും പ്രചോദനം നൽകുന്ന തരത്തിലുള്ളതായിരുന്നു.

ഇതിന്റെ അർഥം മതവും ആത്മീയവാദവും എല്ലായിപ്പോഴും പുരോഗമനപരമായ ഒരു പങ്കാണ് വഹിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്നല്ല. പിന്തിരിപ്പൻ സ്ഥാപിതതാല്പര്യങ്ങൾക്കു പിന്തുണ നൽകിയ ആത്മീയവാദികളും മതസ്ഥാപനങ്ങളും വഹിച്ചപങ്ക് ചെറുതൊന്നുമല്ല. മതത്തിന്റെ പേരിൽ സതി, അയിത്തം, ചൂഷണം തുടങ്ങിയ എല്ലാ നിഷ്ഠൂരതകളെയും ന്യായീകരിക്കാൻ വേണ്ടി നടത്തപ്പെട്ട ശ്രമങ്ങൾ കാണാതിരുന്നുകൂടാ. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, മനുഷ്യന്റെ ഉൽകൃഷ്ടതകളെ വളർത്താൻ ശ്രമിച്ച ആത്മീയവാദികളെയെന്നപോലെ തന്നെ മൃഗീയതകളെ നിലനിർത്താൻ ശ്രമിച്ച ആത്മീയവാദികളെയും കാണാം.

നിഷ്ഫലതാബോധത്തിന്റെ പ്രേരകശക്തികൾ

ഇന്നത്തെ ആത്മീയവാദികളായ തത്വചിന്തകന്മാരിൽ ചിലർ തങ്ങൾക്കു ചുറ്റും ഇരുട്ടിന്റെ ഒരു പരപ്പല്ലാതെ മറ്റൊന്നും കാണുന്നില്ലെന്നുള്ളത് എടുത്തുപറയത്തക്കതാണ്. ബാഹ്യപ്രപഞ്ചത്തെ മാറ്റാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങളുപേക്ഷിച്ച് സ്വന്തം അന്തരാത്മാവിനുള്ളിലേക്ക് ഇറങ്ങിപ്പോകാൻ, കർമലോകത്തിൽ നിന്ന് ധ്യാനലോകത്തിലേക്ക് തിരിയാൻ, അവർ ജനങ്ങളെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്ര കോൺഗ്രസിന്റെ മുപ്പതാം സമ്മേളനത്തിൽ അധ്യക്ഷത വഹിച്ചുകൊണ്ട് മഹാദേവൻ പറഞ്ഞു:

"കഴിഞ്ഞ അര ശതാബ്ദക്കാലത്തെ സംഭവ പരമ്പരകളെക്കുറിച്ചു ചിന്തിക്കുന്ന ഏതൊരാൾക്കും ഒരുതരം നിഷ്ഫലതാബോധം അനുഭവപ്പെടാതിരിക്കാനോ തന്നെ വലയം ചെയ്യുന്ന അന്ധകാരത്താൽ ബാധിക്കപ്പെടാതിരിക്കാനോ സാധ്യമല്ല.... അമിതമായ ബഹിർമുഖത്വമാണ് ആധുനികമനുഷ്യനെ പിടികൂടിയിരിക്കുന്ന മഹാരോഗം. അവൻ രക്ഷിക്കപ്പെടണമെങ്കിൽ ഭൗതികാധികാരശക്തിക്കു വേണ്ടിയുള്ള നിരർഥകമായ പരക്കംപാച്ചിലിൽ നിന്ന് അവനെ പിന്തിരിപ്പിക്കണം. ഒന്നിനുശേഷം മറ്റൊന്നായി സമ്പാദിച്ചുകൂട്ടുന്നതുകൊണ്ട് ഒരാൾക്ക് സുഖം നേടാൻ കഴിയില്ല. യഥാർഥമായ സുഖം ഉള്ളിലാണ്. വസ്തുക്കളുടെ ബാഹ്യഭാവം കണ്ടു വഴിതെറ്റാതെ അവയുടെ ആത്മാവിലേക്ക് നോക്കാനും അതിൽ തന്നെത്തന്നെ കണ്ടെത്താനും കഴിയുന്നവനു മാത്രമേ യതാർഥമായ സുഖമനുഭവിക്കാൻ കഴിയൂ."[11]

11. T.M.P. Mahadevan in Indo-Asian Culture, July 1956.

നമ്മുടെ ഇന്നത്തെ സാമൂഹ്യജീവിതം നിഷ്ഫലതാബോധത്തിന്റെയും മൗഢ്യത്തിന്റെയും ചുഴിയിൽ പെട്ടിരിക്കുകയാണെന്നത് സത്യമാണ്. രാജ്യം ഒരു പരിവർത്തനഘട്ടത്തിലാണ്. ജനങ്ങൾ ധാർമികവും ആത്മീയവുമായ ഒരു വിപൽഘട്ടത്തെ തരണംചെയ്തു കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. അവർക്ക് രക്ഷ കിട്ടാത്തത് അവരെ ബഹിർമുഖത്വത്തിൽ നിന്ന് അന്തർമുഖത്വത്തിലേക്ക് നയിക്കാൻ വേണ്ടത്ര മതപണ്ഡിതന്മാരോ തത്വചിന്തകന്മാരോ ഇല്ലാഞ്ഞിട്ടല്ല. വാസ്തവത്തിൽ, അന്തർമുഖത്വത്തിലേക്ക് തിരിയാനുള്ള വാസന തന്നെ ബാഹ്യമായ സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക തകർച്ചയുടെ ഫലമാണ്.

മധ്യയുഗത്തിൽ വ്യക്തിയുടെ ജീവിതം സമൂഹത്തിന്റെ ജീവിതവുമായി അഭേദ്യമാം വിധം ബന്ധപ്പെട്ടതായിരുന്നു. അപൂർണതകളും പരിമിതികളും എന്തൊക്കെത്തന്നെയുണ്ടായിരുന്നാലും ഓരോ വ്യക്തിക്കും ഗ്രാമസമുദായത്തിന്റെ, അല്ലെങ്കിൽ കൂട്ടുകുടുംബത്തിന്റെ, അല്ലെങ്കിൽ ജാതിയുടെ, അല്ലെങ്കിൽ ഗോത്രത്തിന്റെ, ഒരു ഭാഗമാണ് താൻ എന്ന ബോധമുണ്ടായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, ചൂഷിതനും മർദിതനുമാണെങ്കിലും അവന് ഒരു സുരക്ഷിതത്വബോധമുണ്ടായിരുന്നു. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വ്യവസായവൽക്കരണവും വ്യാപാരവും ഗതാഗതവും വാർത്താവിനിമയവും ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസവും എല്ലാം കൂടി പരമ്പരാഗതമായ ജീവിതരീതിയെയാകെ തകർത്തുകളഞ്ഞു. അരാജകത്വവും മത്സരവും നിറഞ്ഞ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിലെ ഓരോ അംഗവും ഒറ്റപ്പെട്ട ഒരു വ്യക്തിയായിത്തീർന്നു. ഓരോ വ്യക്തിയും താൻ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഉൽപ്പന്നങ്ങളിൽ നിന്നും ഉൽപ്പാദനോപകരണങ്ങളിൽ നിന്നും മറ്റു മനുഷ്യരിൽ നിന്നും തന്നിൽ നിന്നുതന്നെയും അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടു. പഴയ ലോകം തകർന്നു തരിപ്പണമാവുകയാണ്. ചിരകാലമായി അവർ പ്രതീക്ഷാപൂർവം സ്വപ്നംകണ്ടുകൊണ്ടിരുന്ന ഭാവനാലോകമാകട്ടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുമില്ല. ഇത്തരമൊരു പരിതസ്ഥിതിയിൽ അന്യതാബോധവും നിഷ്ഫലതാബോധവും മനുഷ്യനെ പിടികൂടുന്നുവെങ്കിൽ അതിലത്ഭുതപ്പെടാനൊന്നുമില്ല. താൻ പരിത്യക്തനും ഒറ്റപ്പെട്ടവനുമാണെന്ന് അവന് തോന്നാൻ തുടങ്ങുന്നു. മനുഷ്യനെ വെറുമൊരു വസ്തുവാക്കി മാറ്റുന്ന മുതലാളിത്തത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ ഒരു പ്രവണതയാണിത്. അധികമധികം ദുസ്സഹമായിത്തീരുന്ന അസമത്വങ്ങൾ, അനുദിനം മൂർഛിച്ചുകൊണ്ടു വരുന്ന വർഗവൈരുധ്യങ്ങൾ, ന്യൂനപക്ഷക്കാരായ പണപ്രഭുക്കളുടെ ധൂർത്തും അഹന്തയും അധികാരപ്രമത്തതയും, ഭൂരിപക്ഷക്കാരെ പിടികൂടുന്ന ദാരിദ്ര്യവും അധഃപതനവും, കൈക്കൂലി, കരിഞ്ചന്ത, അനീതി, അക്രമം - സാമൂഹ്യജീവിതമാകെ

ശിഥിലമാവുകയും മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സത്ത ഇടിച്ചു തകർക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ സ്ഥിതിയിൽ നിന്നു രക്ഷപെടാനുള്ള മാർഗം അന്തരാത്മാവിന്റെ നിഗൂഢതയെക്കുറിച്ച് ധ്യാനിക്കാൻ വേണ്ടി ജീവിതയാഥാർഥ്യങ്ങളിൽ നിന്നും സൃഷ്ടിപരമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നിന്നും ഒളിച്ചോടിപ്പോവലല്ല. യഥാർഥമായ സുഖം കിടക്കുന്നത് അന്തരാത്മാവിന്റെ നിഗൂഢതയിലല്ല, മനുഷ്യനെ നിരാശതയിലേക്കും നിഷ്ഫലതാബോധത്തിലേക്കും തള്ളിവിടുന്ന അക്രമങ്ങളും അനീതികളും അവസാനിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ള പരിശ്രമങ്ങളിലാണ്; മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സത്തയെ അപമാനിക്കുന്ന സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങളെ മാറ്റിമറിക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങളിലാണ്. ധാർമികമൂല്യങ്ങളോട് കൂറും അഭിനിവേശവുമുള്ളവർക്ക് ഇതല്ലാതെ മറ്റൊരു പോംവഴിയുമില്ല. കൂടുതൽ കാമ്യമായ ഒരു പുതിയ ജീവിതത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള ജനങ്ങളുടെ മൗലികാവകാശങ്ങളുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത ധാർമികമൂല്യങ്ങൾക്ക് ഇരുട്ടിന്റെ വലയത്തിൽനിന്നു മനുഷ്യനെ മോചിപ്പിക്കാൻ കഴിയില്ല. സാമൂഹ്യ- സാമ്പത്തിക സാഹചര്യങ്ങളെ കണക്കിലെടുക്കാത്ത ധാർമികമൂല്യങ്ങൾ നിരർഥകങ്ങളാണ്. അവയ്ക്ക് സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ ആധികാരികത നിലനിർത്താൻ കഴിയില്ല.

കുഴപ്പത്തിന്റെ കാരണം

ഭൗതികവാദത്തിന്റെ പ്രചാരവും ആധ്യാത്മികചിന്തകളുടെ കുറവുമാണ് ഇന്നത്തെ മിക്ക കുഴപ്പങ്ങൾക്കും കാരണമെന്നും ദൈവത്തിലും മതത്തിലും വിശ്വാസമില്ലാത്തവർക്ക് സമൂഹത്തിൽ സന്മാർഗികജീവിതം നയിക്കാനാവില്ലെന്നും വാദിക്കുന്നവരുണ്ട്. പക്ഷേ, ഈ വാദത്തിന് ചരിത്രവസ്തുതകളുമായി യാതൊരു പൊരുത്തവുമില്ല. ബുദ്ധനും മഹാവീരനും ദൈവവിശ്വാസികളായിരുന്നില്ല. നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ബ്രാഹ്മണമതത്തെ അവർ രൂക്ഷമായി വിമർശിക്കുകയും ചെയ്തു. എങ്കിലും, അവർ സന്മാർഗികമായി അധഃപതിച്ചവരായിരുന്നു എന്നുപറയാൻ കഴിയുമോ? ബുദ്ധമതമെന്നപോലെ തന്നെ ക്രിസ്തുമതവും ഇസ്ലാംമതവും നിലവിലുള്ള മതവിശ്വാസങ്ങളെ എതിർത്തുകൊണ്ടാണ് ആവിർഭവിച്ചത്. പക്ഷേ, ക്രമത്തിൽ എല്ലാ സ്ഥാപിതമതങ്ങളിലും അഴുക്കുകളും മനുഷ്യത്വത്തിനെതിരായ ബീഭത്സങ്ങളും അലിഞ്ഞുചേർന്നു. ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് 'ഇൻക്വിസിഷന്റെ' ക്രൂരതകളെ ഒഴിച്ചു നിർത്താൻ കഴിയുമോ? തൊട്ടുകൂടായ്മയും തീണ്ടിക്കൂടായ്മയും വിധവകളെ ചുട്ടുകരിക്കലും ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളായിരുന്നില്ലേ? മതവിശ്വാസികൾ മതവിശ്വാസികൾക്കെതിരായി നടത്തിയ കൂട്ട

ക്കൊലകളെപ്പറ്റി എന്തുപറയുന്നു? "മതസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ പേരിൽ അനാവശ്യമായും അന്യായമായും വളരെയധികം രക്തം ഒഴുക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്" എന്ന് രാധാകൃഷ്ണൻ തന്നെ തുറന്നുസമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, മതമെന്നുവെച്ചാൽ ഇതൊന്നുമല്ല എന്നും സത്യം, സ്നേഹം തുടങ്ങിയ ഉൽകൃഷ്ടതകളാണ് യഥാർഥമതമെന്നും ഇന്ദ്രിയാതീതമായ ഒരു പരമശക്തിയിലുള്ള വിശ്വാസമാണ് ഇത്തരം ഉൽകൃഷ്ടതകളുടെ അടിസ്ഥാനം എന്നും അദ്ദേഹം കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു. നിരീശ്വരവാദികൾക്ക് സാന്മാർഗിക ജീവിതം നയിക്കാനാവില്ലെന്ന പഴയവാദം തന്നെയാണിത്. ഇതു ശരിയല്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ ചുറ്റുപാടുമുള്ള വിശ്വാസികളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതത്തിലേക്ക് ഒന്നു കണ്ണോടിക്കുകയേ വേണ്ടൂ.

സ്വാതന്ത്ര്യലബ്ധിക്കുശേഷം അമ്പലങ്ങളുടെയും പള്ളികളുടെയും ഭക്തന്മാരുടെയും എണ്ണം കുറയുകയല്ല, വർധിക്കുകയാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ആയിരക്കണക്കിലുള്ള സ്വാമിജിമാരും ഗുരുജിമാരും മാതാജിമാരും മതത്തിന്റെയും ആധ്യാത്മികമൂല്യങ്ങളുടെയും ആവശ്യകതയെപ്പറ്റി ഇടവിടാതെ പ്രസംഗിക്കുകയും എഴുതുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. പക്ഷേ, അതോടൊപ്പം തന്നെ സ്വാർഥവും അസൂയയും മത്സരവും പണിത്തിനും പദവിക്കും വേണ്ടിയുള്ള പരക്കം പാച്ചിലും വർധിക്കുന്നു. കരിഞ്ചന്തയും അഴിമതികളും കൊള്ളകളും കൊലപാതകങ്ങളും പരന്നുപിടിക്കുന്നു. അന്യായവും അസാന്മാർഗികവുമായ മാർഗങ്ങളിലൂടെ സമൂഹത്തിന്റെ സ്വത്ത് സ്വന്തം കൈകളിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പണപ്രഭുക്കന്മാർ മതസ്ഥാപനങ്ങളെയും സന്യാസിമഠങ്ങളെയും ആശ്രമങ്ങളെയും സാമ്പത്തികസഹായങ്ങൾ നൽകി നിലനിർത്താൻ പ്രത്യേകമായ താല്പര്യം കാണിക്കുന്നു. ജനങ്ങളുടെ മതവിശ്വാസം വളർത്താൻ പാടുപെടുന്ന സ്വാമിജിമാരും ഗുരുജിമാരും ചൂഷണാധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹ്യക്രമത്തെ എതിർക്കുകയോ സമൂഹത്തിലെ മർദനങ്ങൾക്കും മൃഗീയതകൾക്കും എതിരായ സംഘടിതസമരങ്ങൾക്കു പ്രോത്സാഹനം നൽകുകയോ ചെയ്യുന്നില്ലെന്നുള്ളത് അർഥഗർഭമാണ്. അനീതിയുടെയും അസമത്വത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളവസാനിപ്പിച്ച് സ്നേഹത്തിന്റെയും സാഹോദര്യത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പുതിയ മാനുഷികബന്ധങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കണമെന്ന് അവരാവശ്യപ്പെടുന്നില്ല. നേരേമറിച്ച്, അറിഞ്ഞോ അറിയാതെയോ സ്ഥാപിതതാല്പര്യങ്ങളെ നിലനിർത്താനാണ് അവർ ശ്രമിക്കുന്നത്.

എന്നാൽ, എല്ലാ മതവിശ്വാസികളും സ്ഥാപിതതാല്പര്യങ്ങളെ നിലനിർത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നവരാണെന്നു കരുതുന്നത് അപകടമായിരിക്കും. സ്ഥാപിത താൽപ്പര്യങ്ങൾക്കെതിരായ സാധാരണജനങ്ങളും മതത്തിൽ

വിശ്വസിക്കാറുണ്ട്. ഐഹികങ്ങളായ ദുഃഖങ്ങളും ദുരിതങ്ങളും വേദനകളും സഹിക്കാൻ അത് അവർക്ക് കരുത്തുനൽകുന്നു. മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ മതം മർദിതന്റെ ദീർഘനിശ്വാസമാണ്; ഹൃദയമില്ലാത്ത ലോകത്തിന്റെ ഹൃദയമാണ്; ആത്മാവില്ലാത്ത പരിതസ്ഥിതിയുടെ ആത്മാവാണ്. അതുകൊണ്ട് മതവിശ്വാസങ്ങളെ നശിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതിനുപകരം അവ ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്തവയാക്കിത്തീർക്കുന്ന സാമൂഹ്യയാഥാർഥ്യങ്ങളെ മാറ്റുകയാണാവശ്യം.[12]

ധാർമികമൂല്യങ്ങളും ഭൗതികസാഹചര്യങ്ങളും

മധ്യയുഗത്തിലെ സാന്മാർഗികമൂല്യങ്ങൾ മതവിശ്വാസങ്ങളുമായി കെട്ടിപ്പിണഞ്ഞവയായിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, മേലാളർ - കീഴാളർ ബന്ധങ്ങളെ എന്നപോലെ തന്നെ അവയ്ക്കെതിരായ സമരങ്ങളെയും ന്യായീകരിക്കാൻ മതപ്രമാണങ്ങൾ ഉദ്ധരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഇതിന്റെ അർഥം ഇന്നത്തെ സാമൂഹ്യയാഥാർഥ്യങ്ങൾക്കെതിരായി പോരാടുന്നവർക്ക് മതവിശ്വാസം കൂടിയേ കഴിയൂവെന്നോ മതവിശ്വാസം ആ വിശ്വാസം ഇല്ലാത്തവർക്ക് സാന്മാർഗികബോധമുണ്ടാവുക സാധ്യമല്ലെന്നോ അല്ല, നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങളെ മാറ്റിമറിച്ചുകൊണ്ട് പുതിയ മാനുഷികബന്ധങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ള സമരത്തിൽ ആത്മബലിയർപ്പിക്കുന്ന നിരീശ്വരവാദികൾക്ക് യാതൊരു സാന്മാർഗികബോധവുമില്ലെന്നു പറയുന്നത് അസംബന്ധമായിരിക്കും. മരണത്തെ കൂട്ടാക്കാതെ മർദ്ദനങ്ങളെയും കഷ്ടപ്പാടുകളെയും നേരിടാൻ അവർക്ക് കരുത്തുനൽകുന്നത് നീതിബോധവും ധാർമികമൂല്യങ്ങളിലുള്ള ഉറച്ച വിശ്വാസവുമാണ്.

മാർക്സിസത്തിന്റെ പേരിൽ ധാർമികമൂല്യങ്ങളെ നിഷേധിക്കുന്ന ചില എഴുത്തുകാരുണ്ട്. മുതലാളിത്തസമുദായത്തിലെ എല്ലാ സദാചാരമൂല്യങ്ങളും ഭരണാധികാരിവർഗത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങളെ കാത്തുരക്ഷിക്കുന്നവയാണെന്നാണ് അവർ വാദിക്കുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന്, വില്യം ആഷ് എഴുതി: "സോഷ്യലിസം കെട്ടിപ്പടുക്കാനാവശ്യമായ സാഹചര്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിന് മുമ്പ് തൊഴിലാളിവർഗത്തിന് മനുഷ്യസ്നേഹപരമായ ഒരു സാന്മാർഗികബോധമുണ്ടാക്കാനുള്ള ശ്രമം വിപ്ലവം നടത്തുന്നതിന് മുമ്പ് അവരെ നിരായുധരാക്കാനുള്ള ഒരു മാർഗമാണ്. വെള്ളക്കാരായ ലിബറൽ ചിന്താഗതിക്കാർ ആഫ്രോ- അമേരിക്കൻ ജനങ്ങളോട് അഹിംസ ഉപദേശിക്കുന്നതുപോലെയാണത്."[13] തൊഴിലാളി

12. Marx and Engels: On Religion
13. William Ash: Science and Society, Summer, 1966.

കൾക്ക് വർഗസമരമല്ലാതെ മറ്റൊരു സാന്മാർഗികനിയമവുമില്ലെന്നുവരെ വാദിക്കുന്നുണ്ട്.

സാന്മാർഗികമൂല്യങ്ങളുടെ ഉത്ഭവത്തെപ്പറ്റിയും വികാസത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള തെറ്റായ ധാരണകളിൽ നിന്നാണ് ഇത്തരം അഭിപ്രായങ്ങൾ പൊന്തിവരുന്നത്. ധാർമികമൂല്യങ്ങൾ സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക വ്യവസ്ഥയുടെ വെറും പ്രതിഫലനങ്ങൾ മാത്രമല്ല. സാമൂഹ്യസാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയിൽ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്താൻ ശ്രമിക്കുന്ന മനുഷ്യന്റെ ആഗ്രഹാഭിലാഷങ്ങളെക്കൂടി അവ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു. മനുഷ്യന്റെ ബഹുമുഖങ്ങളായ പ്രവർത്തനങ്ങളേയും ചിന്തകളെയും ആഗ്രഹാഭിലാഷങ്ങളെയും ധാർമികമൂല്യങ്ങളെയും രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങൾക്കു മുഖ്യമായ ഒരു പങ്കുണ്ടെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. എന്നാൽ മനുഷ്യൻ സാഹചര്യങ്ങളുടെ സൃഷ്ടി മാത്രമല്ല, സൃഷ്ടികർത്താവുകൂടിയാണ്. സാഹചര്യങ്ങൾക്ക് കീഴ്വഴങ്ങിക്കൊണ്ടു ജീവിക്കാനെന്നപോലെ അവയെ തിരസ്ക്കരിക്കാനും അവന് സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട്. നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങളുടെ പരിധിക്കുള്ളിൽ നിന്നുകൊണ്ടുതന്നെ ചിന്തിക്കാനും പ്രവർത്തിക്കാനും സ്വന്തം ഭാവിരൂപപ്പെടുത്താനാവശ്യമായ അറിവുകൾ സമ്പാദിക്കാനും ആ അറിവുകളുപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് പുതിയ സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കാനും അവന് കഴിവുണ്ട്. ഇതാണ് മൃഗവും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള മുഖ്യമായ ഒരു വ്യത്യാസം. മൃഗം പ്രകൃതിശക്തികൾക്ക് ഇണങ്ങിക്കൊണ്ടും കീഴ്വഴങ്ങിക്കൊണ്ടുമാണ് ജീവിക്കുന്നത്. പ്രകൃതിയുടെയോ സമൂഹത്തിന്റെയോ നിയമങ്ങളെ ബോധപൂർവം തനിക്കനുകൂലമായി മാറ്റി മറിക്കാൻ അതിന് കഴിവില്ല. മനുഷ്യസമുദായത്തിലാകട്ടെ, “ബോധപൂർവമായ ഒരു ലക്ഷ്യമില്ലാതെ, സോദ്ദേശ്യമായിട്ടല്ലാതെ, യാതൊന്നും സംഭവിക്കുന്നില്ല”. മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയുണ്ടായി:

“മനുഷ്യർ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം ചരിത്രം സൃഷ്ടിക്കുന്നു. അതിന്റെ ഫലം എന്തുമാവട്ടെ. ഓരോ വ്യക്തിയും താൻ ബോധപൂർവം ആഗ്രഹിക്കുന്ന ലക്ഷ്യത്തെ പിന്തുടരുന്നു. വ്യത്യസ്തമാർഗങ്ങളിലൂടെ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഈ എണ്ണമറ്റ ഇച്ഛാശക്തികളും അവ ബാഹ്യലോകത്തിൽ ഉളവാക്കുന്ന ഫലങ്ങളുമാണ് ചരിത്രമായിത്തീരുന്നത്. അപ്പോൾ നിരവധി വ്യക്തികൾ ഇച്ഛിക്കുന്നതെന്താണെന്ന പ്രശ്നം കൂടിയാണിത്. ഇച്ഛാശക്തിയെ നിർണയിക്കുന്നത് വികാരപരമായ അഭിനിവേശമോ ബുദ്ധിപൂർവ്വകമായ തീരുമാനമോ ആണ്. പക്ഷേ, ആ അഭിനിവേശത്തെയോ തീരുമാനത്തെയോ നിർണയിക്കുന്ന അടിയന്തരപ്രേരണകൾ വളരെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായിരിക്കും. കുറെയൊക്കെ അവ ബാഹ്യവസ്തുക്കളായിരിക്കാം.

കുറെയൊക്കെ ആദർശാത്മകങ്ങളായ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളോ മഹത്വാകാംക്ഷയോ 'സത്യവും നീതിയും സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ഉത്സാഹമോ' വ്യക്തിപരമായ വെറുപ്പോ ആയിരിക്കാം. വെറും വൈയക്തികങ്ങളായ നാനാതരം വ്യാമോഹങ്ങൾ പോലുമാവാം."[14]

പാരമ്പര്യവും പുരോഗതിയും

എല്ലാ വ്യക്തികളും ബോധപൂർവ്വം ആഗ്രഹിക്കുന്ന എല്ലാ ലക്ഷ്യങ്ങളും പ്രായോഗികമായിക്കൊള്ളണമെന്നില്ല. അനുകൂലസാഹചര്യങ്ങളിൽ മാത്രമേ ഏതു ലക്ഷ്യവും പ്രായോഗികമായിത്തീരുകയുള്ളൂ. പ്രകൃതിയുടെയും ചരിത്രത്തിന്റെയും സമൂഹത്തിന്റെയും യാഥാർഥ്യങ്ങളെ കണക്കിലെടുക്കാത്ത സ്വപ്നങ്ങൾ വെറും സ്വപ്നങ്ങളായി നിലനിൽക്കുകയേയുള്ളൂ. ചരിത്രത്തിന്റെ ഒരു നിശ്ചിതഘട്ടത്തിനും ഉല്പാദനശക്തിയുടെ വളർച്ചയുടെ നിശ്ചിതനിലവാരത്തിനും അനുയോജ്യമായ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങൾക്കുള്ളിലാണ് മനുഷ്യൻ ജനിക്കുകയും വളരുകയും ചെയ്യുന്നത്. ഓരോ തലമുറയും മുൻതലമുറകളുടെ ഉല്പാദനക്കഴിവുകളെയും ചരിത്രപരമായ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെയും ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് ഭാവിയിലേക്ക് മുന്നേറുന്നത്. ഓരോ തലമുറയുടെയും അഭിവൃദ്ധിയുടെ സാഹചര്യങ്ങളെ നിർണയിക്കുന്നത് ഈ ചരിത്രപരമായ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളാണ്. മാർക്സ് എഴുതി:

"മനുഷ്യൻ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം ചരിത്രം സൃഷ്ടിക്കുന്നു. പക്ഷേ, അവർ തങ്ങൾക്കു തോന്നുന്നതുപോലെ അതങ്ങു സൃഷ്ടിച്ചു വിടുകയല്ല ചെയ്യുന്നത്. തങ്ങൾ സ്വയം തിരഞ്ഞെടുത്ത സാഹചര്യങ്ങളിലല്ല, ഭൂതകാലത്തിൽ നിന്നു പരമ്പരയായി ആവിർഭവിച്ചു നിലനിൽക്കുന്നവയും പ്രത്യക്ഷത്തിൽ അഭിമുഖീകരിക്കപ്പെടുന്നവയുമായ സാഹചര്യങ്ങളിലാണ് അവർ ചരിത്രം സൃഷ്ടിക്കുന്നത്."[15]

എന്നാൽ, നിലവിലുള്ള സാഹചര്യങ്ങൾകൊണ്ട് മനുഷ്യർ തൃപ്തിപ്പെടുന്നില്ല. അവൻ തന്റെ ആന്തരികമായ കഴിവുകളെ വികസിപ്പിക്കാൻ പറ്റിയതരത്തിൽ നിലവിലുള്ള സാഹചര്യങ്ങളെ മാറ്റിമറിച്ചു പുതിയ സാഹചര്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. അപ്പോൾ മനുഷ്യൻ സാഹചര്യങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിമാത്രമല്ല, സ്രഷ്ടാവുകൂടിയാണ്. സാഹചര്യങ്ങൾ മാറുമ്പോൾ നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ ഉറപ്പിച്ചുനിർത്താൻ സഹായിച്ച മൂല്യങ്ങൾക്കും മാറ്റം സംഭവിക്കുന്നു. പുതിയ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളോടൊപ്പം മനുഷ്യൻ പുതിയ മൂല്യങ്ങളെയും സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സാഹചര്യ

14. Marx and Engels: On Religion P. 255.
15. Marx and Engels: Selected Works, Vol. 1. P. 225.

ങ്ങളെയും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെയും മാറ്റാൻ വേണ്ടി മനുഷ്യൻ നടത്തിയ നീണ്ട സമരങ്ങൾക്കിടയിലാണ് സത്യം, സൗന്ദര്യം, സ്നേഹം, ദയ, നന്മ, സാഹോദര്യം, സ്വാതന്ത്ര്യം, ജനാധിപത്യം, സോഷ്യലിസം മുതലായ മൂല്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടത്.

നമ്മുടെ മനസ്സിനുപോലും എത്തിനോക്കാൻ കഴിയാത്ത അത്രയും പ്രാചീനമായ കാലം മുതൽക്കുതന്നെ ഭൂമിയിൽ സുഖവും സംതൃപ്തിയും കൈവരുത്താനും മാനുഷികങ്ങളായ ധാർമികമൂല്യങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ മാറ്റിപ്പണിയാനും മനുഷ്യൻ ശ്രമിച്ചുപോന്നിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ മഹനീയതകളെ ഞെക്കിഞെരിക്കുന്ന സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക-സാഹചര്യങ്ങളിൽ പലപ്പോഴും അവന്റെ ആഗ്രഹാഭിലാഷങ്ങൾ പുഷ്പിക്കാതെ മുരടിച്ചുകിടക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. എങ്കിലും അവൻ നിരാശനായില്ല. യഥാർഥജീവിതത്തിൽ നേടാൻ കഴിയാത്തതെല്ലാം അവൻ ആശയങ്ങളിലും സങ്കല്പങ്ങളിലും സ്വപ്നങ്ങളിലും ഉട്ടോപ്യകളിലും നിലനിർത്താൻ ശ്രമിച്ചു. സ്വപ്നങ്ങളും ഉട്ടോപ്യകളും യാഥാർഥ്യങ്ങളല്ല. പക്ഷേ, ഭാവിയേക്കുറിച്ചുള്ള ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം സൃഷ്ടിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അവയ്ക്ക് സമൂഹത്തിൽ വലിയ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. സ്വപ്നങ്ങൾ നൂറ്റാണ്ടുകളായി സാക്ഷാൽക്കരിക്കപ്പെടാതെ കിടന്നു എന്നത് ശരിയാണ്. ജീവിതം ദുരിതമയമായിത്തന്നെ തുടർന്നുപോന്നു. സങ്കല്പങ്ങളും സ്വപ്നങ്ങളും എത്രതന്നെ ഉൽകൃഷ്ടങ്ങളായിരുന്നാലും ക്രൂരങ്ങളായ സാഹചര്യങ്ങൾക്ക് മനുഷ്യന്റെ ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ മോചനത്തെ തടഞ്ഞുനിർത്താൻ കഴിഞ്ഞു.

പഴയ മൂല്യങ്ങളും പുതിയ കാലഘട്ടവും

എന്നാൽ, ഇന്നു സ്ഥിതിമാറിയിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യന്റെ ചിരന്തനങ്ങളായ സ്വപ്നങ്ങളെ യാഥാർഥ്യങ്ങളാക്കി മാറ്റാൻ കൂടുതൽ അനുകൂലങ്ങളായ സാഹചര്യങ്ങൾ ഉണ്ടായിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സമത്വത്തിന്റെയും സാഹോദര്യത്തിന്റെയും പരസ്പരസഹകരണത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ ആന്തരികമായ കഴിവുകളെ മേൽക്കുമേൽ വികസിപ്പിക്കാനുള്ള സാധ്യതകൾ ഉളവായിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഭൗതികോൽപ്പാദനശക്തികൾ അത്രയ്ക്ക് വളർന്നുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ശാസ്ത്രങ്ങളും സാങ്കേതികവിദ്യകളും അത്രയ്ക്ക് അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഈ നേട്ടങ്ങളെ വ്യവസായം, കൃഷി, വിദ്യാഭ്യാസം തുടങ്ങിയ രംഗങ്ങളിൽ ബുദ്ധിപൂർവം ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയാണെങ്കിൽ ഭൂമുഖത്തുനിന്ന് ദാരിദ്ര്യത്തെയും രോഗത്തെയും അവയുടെ കൂടപ്പിറപ്പുകളായ മറ്റു ബീഭ

ത്സകളെയും എന്നെന്നേക്കുമായി തുടച്ചുനീക്കാൻ സാധിക്കുമെന്നായിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, ഈ സാധ്യതകൾ ബുദ്ധിപൂർവം ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നില്ല. ന്യൂനപക്ഷക്കാരായ സ്ഥാപിതതാല്പര്യക്കാർ മനുഷ്യരാശിയുടെ നേട്ടങ്ങളെയെല്ലാം സ്വന്തം ലാഭത്തിനുവേണ്ടി കയ്യടക്കിവെയ്ക്കുന്നു. സ്ഥാപിതതാല്പര്യങ്ങളെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന സ്വാർഥമോഹികളായ ഭരണാധികാരികളുടെ വങ്കത്തങ്ങൾ മനുഷ്യന്റെ ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ പുരോഗതിയെ തടഞ്ഞുനിർത്തുന്നു. പക്ഷേ, സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങളും കൂടുതൽ ഉൽബുദ്ധരായിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. മർദനവും ചൂഷണവും ഹിംസയും വിദ്വേഷവുമില്ലാത്ത പുതിയൊരു സാമൂഹ്യഘടന കെട്ടിപ്പടുക്കാനും സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ പുതിയ രൂപങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കാനുമുള്ള അവരുടെ അഭിലാഷങ്ങൾ മുമ്പെന്നത്തേക്കാളുമധികം കരുത്താർജിച്ചു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ സ്ഥിരപ്രതിഷ്ഠ നേടിയ ഏതു മൂല്യത്തെയും സ്വന്തം ലാഭത്തിനുവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കാൻ സ്ഥാപിതതാല്പര്യങ്ങൾക്ക് കഴിവുണ്ട്. മാനുഷികമൂല്യങ്ങളുടെ പുറന്തോടുകൾക്കുള്ളിൽ അവർ മൃഗീയതകൾ കുത്തിനിറയ്ക്കുന്നു. സമത്വം, സ്വാതന്ത്ര്യം, സാഹോദര്യം തുടങ്ങിയ മുദ്രാവാക്യങ്ങളെ അവർ ബാങ്ക് അക്കൗണ്ടുകളാക്കി മാറ്റുന്നു. ഈ സ്ഥിതിയിൽ പഴയ മൂല്യങ്ങൾക്ക് പുതിയ ഉള്ളടക്കം നൽകാനോ അല്ലെങ്കിൽ അവയ്ക്ക് പകരം പുതിയ മൂല്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കാനോ ജനങ്ങൾ നിർബദ്ധരായിത്തീരുന്നു.

നമ്മുടെ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ പല ഘടകങ്ങളും കാലത്തിനു നിരക്കാത്തവിധം ജീർണിച്ചു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു എന്നതു ശരിയാണ്. ഇനിയങ്ങോട്ടുള്ള പുരോഗതിക്കു വിഘാതമായിത്തീരാനിടയുള്ളതുകൊണ്ട് അവ പുറന്തള്ളപ്പെടേണ്ടവയുമാണ്. എങ്കിലും നമുക്കിന്നും അംഗീകരിക്കാനും സ്വായത്തമാക്കാനും പറ്റിയ ചില ഘടകങ്ങളും അതിലടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ജവഹർലാൽ നെഹ്റു എഴുതി:

“ഇന്ത്യ അതിന്റെ ഭൂതകാലത്തിലെ പലതിനെയും വർത്തമാനകാലത്തിന്റെ മേൽ ആധിപത്യം ചെലുത്താനനുവദിക്കാതെ പൊട്ടിച്ചെറിയേണ്ടതുണ്ട്. ഭൂതകാലത്തിലെ ഉണക്കമരങ്ങൾ നമ്മുടെ ജീവിതത്തിന് ഒരു ഭാരമായിത്തീർന്നിരിക്കുകയാണ്. മരിച്ചുകഴിഞ്ഞവയും ഉപയോഗശൂന്യമായിത്തീർന്നവയുമായതെല്ലാം പോയേ തീരൂ. പക്ഷേ, ഇതിന്റെ അർഥം ഭൂതകാലത്തിലെ ക്രിയാത്മകവും ജീവസന്ദായകവുമായ ഘടകങ്ങളേക്കൂടി വിട്ടെറിയണമെന്നോ വിസ്മരിക്കണമെന്നോ അല്ല. നമ്മുടെ വംശത്തെ ചലനാത്മകമാക്കിയ ആദർശങ്ങൾ, യുഗങ്ങളിലൂടെയുള്ള ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ സ്വപ്നങ്ങൾ, പ്രാചീനന്മാരുടെ വിവേകശീലം,

നമ്മുടെ പൂർവികരുടെ ഉത്സാഹപൂർണമായ ശക്തിയും ജിജ്ഞാസയും സാഹസികബുദ്ധിയും, അവരുടെ ചിന്തയുടെ ധീരത, സാഹിത്യ-കലാ-സാംസ്ക്കാരിക മണ്ഡലങ്ങളിലെ മഹത്തായ നേട്ടങ്ങൾ, സത്യത്തോടും സൗന്ദര്യത്തോടും സ്വാതന്ത്ര്യത്തോടുമുള്ള അഭിനിവേശം അവരുയർത്തിപ്പിടിച്ച അടിസ്ഥാനമൂല്യങ്ങൾ, ജീവിതത്തിന്റെ നിഗൂഢമാർഗങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അവരുടെ ജ്ഞാനം, തങ്ങളുടേതല്ലാത്ത മാർഗങ്ങളോടുള്ള അവരുടെ സഹിഷ്ണുത, മറ്റു ജനതകളെയും അവരുടെ സാംസ്ക്കാരികനേട്ടങ്ങളേയും കണ്ടുപഠിക്കുന്നതിനും അവയെ തങ്ങളുടേതുമായി കൂട്ടിയിണക്കി വൈവിധ്യപൂർണമായ ഒരു മിശ്രസംസ്ക്കാരം വളർത്തിയെടുക്കുന്നതിനുമുള്ള അവരുടെ കഴിവ് - ഇതൊന്നും നമുക്കൊരിക്കലും മറക്കാൻ കഴിയുകയില്ല. നമ്മുടെ പുരാതനവംശത്തെ വളർത്തിക്കൊണ്ടുവന്നവയും നമ്മുടെ ഉപബോധമനസ്സിൽ ഇന്നും പതിഞ്ഞുകിടക്കുന്നവയുമായ അനുഭവകൂമ്പാരങ്ങളേയും നമുക്ക് മറക്കാനാവില്ല."

ഒരു സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തികഘടന തകരുകയും അതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് മറ്റൊരു സാമൂഹ്യസാമ്പത്തികഘടന ആവിർഭവിക്കുകയും ചെയ്തതിനുശേഷവും ക്രിയാത്മകമായ ഇത്തരം ഘടകങ്ങൾ നിലനിൽക്കും. എന്തെന്നാൽ, കാലഘട്ടങ്ങളേയും വർഗവ്യത്യാസങ്ങളേയും എല്ലാം അതിജീവിക്കുന്ന സാർവത്രികങ്ങളായ ചില മൂല്യങ്ങളെയും ശാശ്വതങ്ങളായ ചില സത്യങ്ങളെയും അവയുൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. ശാശ്വതമൂല്യം എന്നുവെച്ചാൽ യാതൊരു മാറ്റവും കൂടാതെ നിർജീവമായി നിലനിൽക്കുന്ന മൂല്യം എന്നോ അതിന്റെ യാന്ത്രികമായ ആവർത്തനം എന്നോ അല്ല അർഥം. രാധാകൃഷ്ണൻ വ്യക്തമാക്കിയതുപോലെ, "ജീവിതം അങ്ങനെ തുടർന്നുകൊണ്ടുപോകുന്നത് ഭൂതകാലത്തെ പുനരാവിഷ്ക്കരിച്ചുകൊണ്ടല്ല, മറിച്ച് അതിനെ അംഗീകരിക്കുകയും അതിന് ഒരു പുനർജന്മം നൽകുന്ന ഭാവിയിലേക്ക് അതിനെ നെയ്തെടുക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ്. ഓർമിക്കുകയും പുതുതായി സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുകയെന്നതാണ് മുഖ്യമായ കാര്യം"[16].

അപ്പോൾ, പാരമ്പര്യത്തെയാകെ നിഷേധിക്കുകയല്ല, അതിൽ ആരോഗ്യകരവും പുരോഗമനപരവുമായി എന്തെല്ലാമുണ്ടോ അതെല്ലാം അംഗീകരിച്ച് പുതിയ സാഹചര്യങ്ങളിലേക്ക് ഇണക്കിക്കൊണ്ടു വരികയാണാവശ്യം. നമ്മുടെ മാനസികമായ കഴിവുകളെ വളർത്താനും ചേതനയെ ഉയർത്താനും മാത്രമല്ല, നാം ലക്ഷ്യം വെയ്ക്കുന്ന പുതിയ സമുദായ

16. S. Radhakrishnan: Fragments of a confession in Paul Arthur Schilpp: The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan, P. 10.

ത്തിനും പുതിയ സംസ്ക്കാരത്തിനും ഉറപ്പുള്ള ഒരടിത്തറ നിർമിക്കാനും ഇതാവശ്യമാണ്.

വിപ്ലവവും സാന്മാർഗികമൂല്യങ്ങളും

മുതലാളിത്തത്തെ മൗലികമായും വിപ്ലവകരമായും മാറ്റിമറിച്ചു കൊണ്ടു മാത്രമേ സോഷ്യലിസം കെട്ടിപ്പടുക്കാൻ കഴിയൂ എന്നതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, മുതലാളിത്തത്തിലെ എല്ലാ ഘടകങ്ങളും തുടച്ചു നീക്കപ്പെടുന്നില്ല. ഒരർഥത്തിൽ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ തുടർച്ച കൂടിയാണ് സോഷ്യലിസം എന്നുപറയാം. എന്തെന്നാൽ, മുതലാളിത്തം വിപുലമായ തോതിൽ വളർത്തിക്കൊണ്ടുവന്ന് ഉൽപ്പാദനശക്തികളെയും ശാസ്ത്രത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങളേയും സാങ്കേതികജ്ഞാനത്തെയും എല്ലാം നശിപ്പിച്ചു കളയുകയല്ല, നേരേമറിച്ച് അവയെ മുതലാളിത്തബന്ധങ്ങളുടെ മതിൽക്കെട്ടുകളിൽ നിന്ന് മോചിപ്പിച്ച് പുതിയ സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങളിൽ കൂടുതലുയർന്ന നിലവാരത്തിലേക്ക് വളർത്തിക്കൊണ്ടുവരികയാണ് സോഷ്യലിസം ചെയ്യുന്നത്. അതുപോലെ തന്നെ നിലവിലുള്ള സാംസ്കാരികവും ആത്മീയവുമായ മൂല്യങ്ങളെയും ഏറ്റെടുത്ത് പുഷ്ടിപ്പെടുത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. സോഷ്യലിസ്റ്റ് സമുദായത്തിലെ ധാർമികമൂല്യങ്ങൾ നിലവിലുള്ള മൂല്യങ്ങളുടെ പൂർണമായ നിഷേധമല്ല, അവയുടെ തുടർച്ചയും വളർച്ചയുമാണ്. സാംസ്കാരികപാരമ്പര്യങ്ങളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് മനുഷ്യൻ പുതിയ സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക വ്യവസ്ഥയിൽ തന്റെ വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തെ വികസിപ്പിക്കുന്നത്.

വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെയും ഉപദേശങ്ങൾ വഴിയായും ജനങ്ങൾക്ക് മതബോധമുണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കുകയും അവർ സനാതനങ്ങളായ സാന്മാർഗിക നിയമങ്ങളനുസരിച്ച് ജീവിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്താൽ മനുഷ്യസമുദായം അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുമെന്നാണ് മതനേതാക്കന്മാരും ആത്മീയവാദികളും വിശ്വസിക്കുന്നത്. നേരെമറിച്ച്, നിലവിലുള്ള എല്ലാ സാന്മാർഗികമൂല്യങ്ങളും സ്ഥാപിതതാല്പര്യങ്ങളെ അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയാണെന്നും അതുകൊണ്ട് മുതലാളിത്തമവസാനിപ്പിച്ച് സോഷ്യലിസം സ്ഥാപിക്കുന്നതുവരെ എല്ലാ സാന്മാർഗികമൂല്യങ്ങളെയും എതിർക്കണമെന്നും യാന്ത്രികഭൗതികവാദികൾ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു. ഈരണ്ടു വീക്ഷണഗതികളും അശാസ്ത്രീയമാണ്. എന്തെന്നാൽ, നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞതുപോലെ സാന്മാർഗികമൂല്യങ്ങൾ സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക പരിവർത്തനങ്ങളുടെ പിന്നാലെ സ്വയംപ്രേരിതമായി ആവിർഭവിക്കുന്ന ഉപോൽപ്പന്നങ്ങളല്ല. മനുഷ്യനാണ് സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക പരിവർത്തനങ്ങളുടെ എന്നപോലെ സാന്മാർഗികമൂല്യങ്ങളുടെയും

സ്രഷ്ടാവ്. മാനുഷികബന്ധങ്ങളെ മനുഷ്യന്റെ താല്പര്യങ്ങൾക്കും സമൂഹത്തിന്റെ ഭദ്രതയ്ക്കും അനുയോജ്യമായ വിധത്തിൽ രൂപപ്പെടുത്തുകയും ക്രമീകരിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നതാണ് അവയുടെ പങ്ക്. ചൂഷണവും മർദനവുമില്ലാത്ത ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥ മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യത്തിന്റെയും ധാർമികമൂല്യങ്ങളുടെയും വികാസത്തിനു പറ്റിയ സാഹചര്യങ്ങൾ ഉളവാക്കും എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. നെഹ്റു എഴുതുകയുണ്ടായി: “എല്ലാവർക്കും സമാനമായ സാമ്പത്തികനീതിയും അവസരസമത്വവും നൽകുന്ന ഒരു വർഗരഹിതസമുദായം, കൂടുതലുയർന്ന ഭൗതികവും സാംസ്കാരികവുമായ നിലവാരങ്ങളിലേക്കും സഹകരണം, നിസ്വാർഥത, സേവനമനോഭാവം, ശരിയായ കാര്യങ്ങൾ ചെയ്യാനുള്ള ആഗ്രഹം, സന്മനോഭാവം, സ്നേഹം എന്നിങ്ങനെയുള്ള ആത്മീയമൂല്യങ്ങളുടെ ഉന്നതിയിലേക്കും മനുഷ്യരാശിയെ ഉയർത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള സംവിധാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഒരു സമുദായം, അന്തിമമായി ഒരു സാർവലൗകികവ്യവസ്ഥ - നമ്മുടെ അവസാനലക്ഷ്യം ഇതല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമാവാൻ വയ്യ.”[17]

ഒരു കാര്യം ഊന്നിപ്പറയേണ്ടതുണ്ട്. സമുദായത്തിന്റെ ഭൗതികാടിത്തറ മാറുന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം മനുഷ്യൻ നന്നായിക്കൊള്ളണമെന്നോ സാംസ്കാരികവും ആത്മീയവുമായ മൂല്യങ്ങൾ പുഷ്ടിപ്പെട്ടു കൊള്ളണമെന്നോ ഇല്ല. ബാഹ്യപ്രകൃതിയെ മാറ്റാൻ വേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങൾ നടത്തുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ മനുഷ്യൻ തന്റെ ആന്തരികപ്രകൃതിയിലും മാറ്റമുണ്ടാക്കാൻ ബോധപൂർവം പരിശ്രമിക്കേണ്ടതുണ്ട്. എന്നുവെച്ചാൽ, ചൂഷണാധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹ്യഘടനയെ മാറ്റിമറിക്കാനും വർഗരഹിതമായ ഒരു പുതിയ സമുദായം കെട്ടിപ്പടുക്കാനും വേണ്ടിയുള്ള സമരത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്ക് സത്യം, സ്നേഹം, സൗന്ദര്യം, നിസ്വാർഥത തുടങ്ങിയ മൂല്യങ്ങൾ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ഉൾക്കൊള്ളുകയും അങ്ങനെ മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിൽ തന്നെ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കുകയുമാണാവശ്യം. ഉള്ളിൽ മൃഗീയതകളെ വെച്ചുപുലർത്തുന്ന ഒരു വ്യക്തി പുറത്ത് മനുഷ്യത്വം കെട്ടിപ്പടുക്കാനൊരുങ്ങുന്നത് ആത്മവഞ്ചനയായിരിക്കും. നല്ല മനുഷ്യനേ നല്ല സമുദായം സൃഷ്ടിക്കാനാവൂ. ഇങ്ങനെ വ്യക്തിയുടെയും സമുദായത്തിന്റെയും അഭിവൃദ്ധിയെ കൂട്ടിയിണക്കുന്ന സമഗ്രമായ ഒരു വീക്ഷണഗതിയുടെ അഭാവമാണ് ആധുനികതത്വചിന്തയുടെ മുഖ്യമായ ഒരു ദൗർബല്യം എന്നു തോന്നുന്നു. അതിവേഗം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു ലോകത്തിൽ സമൂഹത്തിന്റെയും സമൂഹവും വ്യക്തിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെയും സങ്കീർണങ്ങളായ

17. Jawaharlal Nehru: An Autobiography.

പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് പരിഹാരം കാണാൻ പറ്റിയതരത്തിൽ മനുഷ്യജീവിതത്തിന് പുതിയൊരർഥവും പുതിയൊരു ഉള്ളടക്കവും പുതിയൊരു ലക്ഷ്യവും നൽകുകയാണ് തത്വചിന്തയുടെ കടമ. ഭാരതീയചിന്തയുടെ ചരിത്രം പഠിക്കുകയും അതിലെ ക്രിയാത്മകങ്ങളും ജീവസന്ദായകങ്ങളുമായ ഘടകങ്ങളെ പുഷ്ടിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നത് ഈ കടമ നിറവേറ്റാൻ സഹായകമായിരിക്കും.

എന്നാൽ തത്വശാസ്ത്രം, അതെത്ര തന്നെ ശരിയും ശാസ്ത്രീയവുമായാലും, പ്രവർത്തനത്തിനുള്ള ഒരു വഴികാട്ടി മാത്രമാണ്. ഭൂതകാലത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങൾ സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ട് വർത്തമാനകാലത്തെ ഭാവിയാക്കി രൂപാന്തരപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള ബോധപൂർവമായ സമരമാണ് പ്രധാനം. മാർക്സ് പറഞ്ഞതുപോലെ, "ഇതേവരെയുള്ള തത്വചിന്തകന്മാർ ലോകത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുക മാത്രമേ ചെയ്തിട്ടുള്ളൂ; അതിനെ മാറ്റുകയാണാവശ്യം."

❑❑

SELECT BIBLIOGRAPHY

Abid Husain, Indian Culture, Bombay, 1963.
............, The National Culture of India, Bombay, 1956.
Ahmed, Aziz, Studies in Islamic Culture.
Aiyappan and Balaratnam, society in India, Madras, 1956.
Aiyar, Krishnaswami, Shri Madhva and)Madhvism, -Madras.
Aiyangar, K. V. Rangaswami, Aspects of Ancient Indian Economic Thought, Madras, 1934.
Ambedkar, B. R., Gandhi, Ranade and Jinnah, Bombay, 1943.
Annie Besant and Bhagwan Das (Tr.), The Bhagavad Gita, Madras, 1940.
Ashraf, K. M., Life and Conditions of the People of Hindustan, 1959.
Avalon (Sir John Woodroffe), Shakti and Shakta, Madras, 1929.
............, The Serpent Power, London, 1931.
............, The Principles of Tantra, Madras, 1960.
Babbit, lrving (Tr.), Dhammapada, New York, 1936.
Balasubramaniam, K. M., Special Lecture:, on Saiva Siddhanta, Annamalai, 1959.
Banerjee, Saratchandra, The Sankhya Philosophy, Calcutta, 1907.
Barodia, Outline of Jainism, London, 1916.
Basham, A. L., The Wonder that was India, London, 1954.
..........., History and Doctrines of the Ajivakas, London, 1951.
Basu, Major B. D. (Ed.), Sacred Books of the Hindus, Allahabad, All Vols.
Belvalkar, S. K. and Ranade, R. D., History o Indian Philosophy, Poona, 1927.
Bernard Theos, Hindu Philosophy, Bombay, 1957.
Bhaduri, Sadananda, Studies in Nyaya - Vaiseshiha ‘Metaphysics, Poona, 1947.
Bhandarkar, R. G., Vaishnavism, Saivism and Minor Religious Systems, Strasbourg, 1913.
Bhattacharya, K. C,, Studies in Vcdantism, Culcutta, 1909.
Bhattacharya, V., The Basic Conception of Buddhism, Culcutta, 1934.
Bhattacharya, Haridas (E.d.), The Cultural History of India, 4 Vols.
Barua, B. M., A History of the Pre-Buddhistic Indian Philosophy, Calcutta, 1921.
Brajendranath Seal, The Positive Sciences of the Ancient Hindus Culcutta, 1958.

Brecher, Michael, Nehru.
Buch, M. A., Rise and Growth of Indian Militant Nationalism, Baroda, 1940.
Buhler (Tr.), The Laws of Manu (Sacred books of the East, Vol. XXV), Oxford, 1886.
Chakravarti, S. C., The Philosophy of the Upanishads, Culcutta, 1935.
Chatterjee, Jagdish Chandra, The Hindu Realism, Allahabad, 1912.
Chatterjee and Datta, An Introduction to Indian Philosophy, Culcutta, 1954.
Chatterjee Satish Chandra,The Nyaya Theory of Knowledge, Culcutta, 1950.
Chatterjee, Mohini M. (Tr..), Vivekachudamani of Sankracharya. - Madras, 1932.
Chattopadhyaya, Debiprasad, Lokayata, New Delhi, 1959.
Childe, Gordon, What Happened in History, London, 1954.
........., New Light on the Most Ancient East, London, 1954.
........., The Aryans, London, 1926.
Chintamani, C. Y., Indian Social Reform.
Colebrooke, H. T. (Tr.), The Sankhya Karika, Bombay, 1887.
Conze, Edward, Buddhism, Its Essence and Development, New York, 1954.
............., Buddhist Texts Through the Ages, New York, 1954.
Cowell, E. B. And Gough, A. E. (Tr.), The Sarvadarsana Samgraha, London, 1914.
Dange, S. A., India from Primitive Communism to Slavery, Bombay, 1949.
Dar, Basheer Ahmed, Religious Thought of Sayyed Ahmed Khan Lahore, 1957.
Das, Rasvihari, The Self and the Ideal, Culcutta, 1935.
Dasgupta, Surendranath, Indian Philosophy, 4 Vol. Cambridge.
............, Yoga as Philosophy and Religion, London, 1924.
............, Indian Idealism, Cambridge, 1933.
............, The Study of Patanjali, Culcutta, 1920.
Dasgupta, B., An Introduction to Tantric Buddhism, Culcutta, 1957.
Date, Vinayak Hari, Vedanta, Explained Vol. I, Bombay, 1954.
Davids Rhys, Buddhism, London, 1934.
................, The Buddhist India, Culcutta, 1950.
.... (Tr.), The Questions of King Malinda (Sacred Books of the East).

................(Tr.), Dialogues of the Buddha (Digha Nikaya), 3 Vols.
Desai, A. R., Social Background of Indian Nationalism, Bombay, 1948.
Deussen, Paul, Outlines of Indian philosophy, Berlin, 1907.
............, Philosophy of the Upanishads, Edinburgh, 1906.
Devaraj Channa, Slavery in Ancient India, New Delhi, 1960.
Dobb, Maurice, Studies in the Development of Capitalism.
Dubois Abbey, A., Hindu Manners and Customs and Ceremonies, 2 Vols., Oxford, 1897.
Durant, W., Our Oriental Heritage, New York, 1942.
Dutt, R. P., India Today.
Dutt, Manmatha Nath (Tr.), The Dharma Sutras, Culcutta, 1908.
............., Aspects of Mahayana Buddhism.
Ehrenfels, O. R., Mother Right in India, Hyderabad, 1941.
..........., Kadar of Cochin, Madras, 1952.
Englcs, F., Anti Duhring, Moscow, 1957.
.........., The Origin of the Family - Private Property and the State, Moscow, 1952.
..........., Dialectics of Nature, Moscow, 1954.
..........., Peasant War in Germany.
............, Ludwing Feuerbach.
Faruqhar, John Nicol, An Outline of the Religious Literature of India, Oxford, 1920.
.............Modern Religious Movements in India.
Ferreire, Totemism in India.
Frazer, J. G., The Golden Bough, London, 1949.
Gadgil, The Industrial Evolution of India.
Gambhirananda, Swami (Tr.), Brahma Sutra Bhashya of Shri Sankaracharya.
Gandhi, M. K., An Autobiography, Ahmedabad, 1927.
............, Socialism of My Conception.
............, Collected Works.
Garbe, Richard, The Sankhya Philosophy, Tr. by R.D. Vadekar, Poona.
..........., The Sankhya Pravachana Bhashya, Cambridge, 1895.
............, Aniruddha's Commentary and the Original Parts of Vedantin Mahadeva's Commentary on the Sankhya Sutras, Culcutta, 1892.
............., Philosophy in Ancient India.
Ghate, V.S., The Vedanta, Poona, 1926,
Ghosal, Upendranath, A History of Hindu Political Theories, London, 1927.

Ghose, M. N. (Tr.), Rig Veda, Culcutta, 1906.
Ghosh, Aurobindo, The Life Divine, Culcutta, 1947.
..........., The Human Cycle, Pondicherry, 1949.
..........., Essays on the Gita, Culcutta, 1950.
..........., The Ideal of Human Unity, Pondicherry, 1950.
..........., Speeches.
............, The Foundation of Indian Culture, 1959.
..........., The Synthesis of Yoga, Madras, 1948.
Ghosh, Jajineswar, Sankhya and Modern Thought, Culcutta, 1930.
Ghurye, G. S., Caste and Class in India, Bombay, 1932.
Gokhale, B. G., Indian Thought through the Ages, Bombay. 1961.
Gordon, D. H., The Prehistoric Background of Indian Culture, Bombay 1958.
Gough, A. E. (Tr.), The Vaiseshika Sutras of Kanada, Bombay, 1893.
............., Philosophy of the Upanishad, London, 1882,
Griffith, R. T. H. (Tr.), Rig Veda, Benaras, 1895.
Har Dutta Sarma, Vidyasudhakara (Tr.), The Tattva Kaumudi (Vachaspati Misra's Commentary on the Sankhya Karika). Poona, 1934.
Harrison, Selig S., India-the Most Dangerous Decade, Princeton, 1960.
Hasarat, Bikramjit, Dara Shikuh-Life and Works, Shantiniketan, 1963.
Hastings, James (Ed.), Encyclopaedia of Religion and Ethics, 12 Vol., Edinburgh, 1908 -18.
Hawell, E. B., The History of Aryan Rule in India, New York.
Heiman. Betty, Indian and Western Philosophy, London, 1937.
Hiriyanna, M., Outlines of Indian Philosophy, London, 1932.
............, Indian Philosophical Studies, Mysore, 1957.
............, The Essentials of Indian Philosophy, London, 1949.
...........(Tr.), The Vedantasara by Sadananda, Poona, 1929.
Hunter, The Indian Mussalmans.
Hussein, Yusuf, Glimpses of Medieval Indian Culture, Bombay. 1957. Iqbal, Mohammed, The Secrets of the Self.
Iyer, L. K. Ananthakrishna, The Cochin Tribes and Castes.
Iyer, Krishna and Balaratnam, Anthropology in India, Bombay, 1961.
Jayaswal, K. P., Hindu Polity, Culcutta, 1924.
Jha, Ganganath (Tr.), The Nyaya Philosophy of Gautama, Allahabad.
............, The Yogadarsana-The Sutras of Patanjali with the Bhashya of Vyasa, Bombay, 1907.
Johnston, E. H., Early Samkhya, London, 1937.
Kabir, Humayun, Abut Kalam Azad.

Kanakasabhai, V., The Tamils Eighteen Hundred Years Ago, Madras, 1956.

Kane, P. V., History of Dharmasastra, 2 Vols., Poona, 1930, 1941.

Keith, A. B., Indian Logic and Atomism.

.........., Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads, Cambridge, 1925.

............, The Sankhya System, New York, 1918.

Kellock, James, Mahadev Govind Ranade.

Krishna, K. B., Political and Social Thought of theBuddhist Writers, Vijayawada.

..........., Theories of Kingship in India, Vijayawada, 1960.

Krishnaswami, V. D., Stone Age in India.

Krishnamacharya, Pandit V., Vedantasara of Bhagavad Ramanuja, Madras, 1953.

Kosambi, D. D., An Introduction to the Study of Indian History, Bombay, 1956.

............, Exasperating Essays, Poona, 1957-

.............., The Culture and Civilization of Ancient India, London, 1965.

Kunhan Raja, C., -Manameyodaya, Madras, 1963.

............., Some Fundamental Problems in Indian Philosophy, 1960.

............., Poet-Philosophers of the Rigveda, Madras, 1963.

Lajpat Rai, Writings and Speeches, New Delhi, 1966.

Lenin, V. I., Materialism and Empirio-Criticism, Moscow, 1947.

................, Selected Works.

Macdonnel, A. A., History of Sanskrit Literature, London, 1905.

...............(Tr.), Hymns from the Rigveda, London, 1922.

Mackay, E., The Indus Civilization, London, 1935.

Macaliffe, Max Arthur, The Sikh Religion.

Mahadevan, T. M. P., Gaudapada, A Study in Early Vedanta. Madras, 1952.

............., The Philosophy of Advaita, Madras, 1938.

Maitra, S. K., Madhva Logic, Culcutta, 1936.

Majumdar D. N., Races and Culture of India, Allahabad, 1947.

Majumdar R. C. and Pusalkar, A. D. (Ed.), The History and Culture of the Indian People, All Vols.

Majumdar, R. C., Corporate Life in Ancient India, Culcutta, 1919.

............., Vedic Age, London, 1951.

Majumdar, B B., History of Political Thought from Rammohan to Dayanand.

Majumdar, Jatindrakumar (Ed.), Raja Ram Mohan Roy and Progressive Movement in India, Culcutta, 1941.

Malik, Hafeez, Muslim Nationalism in India and Pakistan.

Malinowski, A Scientific Theory of Culture and Other Essays.

Marshall, J., Mohenjodaro and the Indus Civilisation, London, 1931.

Marx, Karl, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, Moscow, 1961.

..............., Capital, Vols. I and III.

..............., Holy Family.

..............., Critique of Political Economy.

................, Articles on India, Bombay, 1943.

................, Notes, on Indian History.

Marx and Engels, German Ideology.

.............., Selected Works.

............., On Religion.

............., Correspondence.

Max Muller, The Six Systems of Indian Philosophy, London, 1928.

..............(Ed.), Sacred Books of the East.

Mehta, Mohanlal, Outline of Jaina Philosophy, Bangalore, 1954.

Mehta And Patwardhan, The Communal Tangle in India.

Mishra, Umesha, Conception of Matter according to Nyaya-Vaiseshika, Allahabad, 1936.   .

Morgan, L. H., Ancient Society.

Moreland, W. H., The Agrarian, System of Moslem India, Allahabad, 1929.

..........., Akbar to Aurangzeb.

Mukerjee, Hiren, India's Struggle for Freedom, Culcutta, 1948.

............, Gandhiji- A Study, Culcutta, 1958.

Mukhopadhyaya, P., Introduction to Vedanta Philosophy, Culcutta, 1928

Nagaraja Rao, P., Introduction to Vedanta, Bombay, 1958.

Namboodiripad, E. M. S., The Mahatma and the Ism.

Noor Nabi, Mohamed, Development of Muslim Religious Thought in India.

Natarajan, S., A Century of Social Reform in India, Bombay, 1959.

Nehru, Jawaharlal, Autobiography, Calcutta, 1956.

............., Glimpses of World History, London, 1934.

............., India Today and Tomorrow, New Delhi, 1960.

............., A Bunch of Old Letters.

.............., Recent Essays and Writings, 1937.

Nikhilananda, Swami, The Bhagavad Gita, New York , 1944.

Northrop, S. C. Filmer, The Meeting of East and West, New York, 1946.

Pal, B. C., Memoirs of My Life and Times in the Days of My Youth, Culcutta, 1932.

................, The New Spirit.

Panikkar, K. M., A Survey of Indian History, Bombay, 1947.

..............., Hindu Society at Crossroads, Bombay, 1956.

Peterson, Peter (Tr.), Hymns from the Rig Veda, Poona, 1924.

Pooniah, V., The Saiva Siddhanta Theory of Knowledge, Annamalainagar, 1952.

Powell, Baden, The Indian Village Community, London, 1896.

Prabhu, R. K., An Anthology of Modern Indian Eloquence, Culcutta, 1960.

Radhakrishnan, S., Eastern Religion and Western Thought, London, 1940.

.............., The Hindu View of Life, London, 1927.

............., Indian Philosophy, 2 Vols., London, 1923, 1927.

............., The Brahmasutra, London, 1960.

.............., The Philosophy of the Upanishads, London, 1935.

.............., The Principal Upanishads, London, 1953.

.............., Religion and Society, London, 1948.

............, Speeches of President Radhakrishnan.

.............(Ed-), History of Philosophy- Eastern and Western.

.............(Ed.), A Source Book in Indian Philosophy, London, 1957.

Raghavan, V., The Indian Heritage, 1956.

Raja Rao and Iqbal Singh, Changing India.

Raju, P. T., Idealist Thought of India, Cambridge, 1943.

............., Thought and Reality, London, 1937.

Ram Gopal, Indian Muslims, Bombay, 1959.

Ranade, M. G., Rise of the Maratha Power, New Delhi, 1961.

Rangacharya, Rao Bahadur, The Vedanta Sutras with theSri Bliashya of Ramanujacharya, Madras, 1919.

Rolland, Romain, Prophets of the New India, New York, 1930.

Roy, M.N., Crime and Karma, Culcutta, 1957.

Roy, M. N., Materialism, Culcutta, 1951.

Rhys Davids, Mrs., The Birth of Indian Psychology.

Russel, W. H., My Indian, Mutiny Diary.

Ruth, Reyna, The Concept of Maya, Bombay, 1962.

Sarkar, Benoy Kumar (Tr.), The Sukraniti, 1914.
Saran, K. M., Labour in Ancient India, Bombay, 1957.
Sarma, D.S., The Upanishads - An Anthology, Bombay, 1961!
............., Hinduism through the Ages.
............., Studies in the Renaissance of Hinduism, Bombay, 1944.
.............,What is Hinduism?, Madras, 1945.
Sastri. Dakshinaranjan, A Short History of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism, Culcutta, 1930.
Sastri, Shama, Kautilya's Arthasastra, Mysore, 1929.
Sastri, K. A. Nilakanta, Sources of Indian History, Bombay, 1964.
............., A History of South India.
Sen, Kshitimohan, Medieval Mysticism in India, London, 1930.
Sharma, N. T., Madhva's Teachings in His Own Words.
Srauss, Claude Levi, The Savage Mind, London, 1966.
............., Structural Anthropology, New York, 1963.
Sankrityayan, R., Darshan Digdarshan (Hindi).
Stern, A., Philosophy of History and the Problem of Values, 1962.
Schaff, A., A Philosophy of Man, London, 1963.
Sanghvi, Pandit Sukhlal, Tattvartha Sutra, Wardha, 1952.
Shastri, D, A Short History of Indian Materialism, Patna, 1930.
Stevenson, Mrs. Sinclair, The Heart of Jainism, London 1915.
Schweitzer, A!, Indian Thought and its Development, Bombay, 1960.
Srinivasa lyengar, P.T., Outlines of Indian Philosophy, Banares, l909.
Stephen, D. J., Studies in Early Indian Thought, Cambridge, 1918.
Spakovsky, A., Freedom - Determinism - lndeterminism, The Hague, 1963.
Saksena, S. K., Nature of Consciousness in Hindu Philosophy, Banares, 1944.
Sastri, D. N., Critique of Realism.
Satyaprakash, Foundations of Science in Ancient India, New Delhi, 1966.
Sinha, Jadunath, Indian Realism, London, 1932.
Sarma, Nagaraja, The Reign of Realism in Indian philosophy, Madras, 1937.
Satis Chandra Vaidyabhushana, A History of Indian: Logic, Culcutta, 1921.
Sitaramayya, Pattabbi, History of the Indian -National Congress.
Srinivas, M. N., Caste in Modern India, Bombay, 1962.
Srinivasachari, S. M., Advaita and Visishtadvaita, Bombay: 1961.
Sewell, Robert, A Forgotten Empire New Delhi, 1962.
Satchidanandamoorthy, K., Revelation and Reason in Advaita Vedanta, 1959.
Smith, W. C., Modern Islam in India.

Stanley, Rice, Hindu Customs and their Origins, London, 1937.
Spayer, J. S. (Tr.), The Jatakamala- Sacred Books of the Buddhists, Vol. 1, London, 1895.
Stcherbatsky, Buddhist Logic, 2 Vols., U S S R, 1932.
............., The Central Conception of Buddhism; London, 1923.
............., The Conception of Buddhist Nirvana, Leningrad, 1927.
Tagore, Rabindranath, Towards Universal Man, Bombay, 1961.
............., A Vision of India's History.
............., The Religion of Man.
............., Creative Unity.
............., Gitanjali.
............., Letters from Rassia.
............., The Personality.
Tara Chand, Society and State in the Mughal Period, New Delhi, 1961
............., Influence of Islam on Indian Culture.
Tara Chandra Das. Adivasis.
Tendulkar, The Mahatma.
Thomson, George, Studies in Ancient Greek Society, 2 Vols., London, 1949, 1955.
Tilak, Bal Gangadhar, The Bhagavad Gita Rahasya, Bombay, 1935.
............., Speeches and Writings.
Theodore De Bary, Sources of Indian Tradition, New York, 1958.
Thibault, George (Tr.), Vedanta Sutra:Ramanuja's Sree Bhashya.
Thamankar, D. V., Lokamanya Tilak, London, 1956.
Titus, T. Murray, Islam in India and Pakistan, Culcutta, 1959.
Tylor, Edward, Primitive Culture, 2 Parts.
Tucci Guiseppe, The Theory and Practice of Mandala, London, 1951.
Underhill, Contemporary Thought of India—Vaiseshika System.
Varadachari, K.C., Sri Ramanuja's Theory of Knowledge.
Vivekananda, Selections from Swami Vivekananda, 1957.
............., Complete Works.
Wheeler, Sir Mortimer, The Indus Civilization, London, 1960.
Williams, Monier, Indian Wisdom
Wilson, H.H. (Tr.), Rig Veda, Culcutta, 1927.
Watters, T., On Yuan Chuang's Travels in India, Delhi. 1961
Zachner, R- C., Hinduism, O U P, 1962.
Zeuner, F. E., Prehistory in India, Bombay, 1951.

സാങ്കേതികശബ്ദാവലി

അദ്വൈതം - Monism
അധ്യാസം - Superimposition
അനുമാനം - Inference
അനേകാന്തവാദം - Doctrine of the "manyness" of reality
അപരിഗ്രഹം - Non-possession
അപ് - Water
അഭാവം - Non-existence
അവയവങ്ങൾ - Members of a syllogism
അഷ്ടാംഗമാർഗം - Eight-fold path
അസത്കാര്യവാദം - Doctrine of non-existent effect
അസ്തേയം - Non-stealing
ആകാശം - Ether
ആത്മാവ് - Soul
ആരംഭവാദം - Doctrine of new Creation
ആശയവാദം - Idealism
ആസ്തികദർശനം - Orthodox Philosophy
ഉപമാനം - Analogy
ഏകദൈവവാദം - Monotheism
കർമം - Action
കാലം - Time
ക്ഷണികവാദം - Doctrine of momentariness
ഗുണം - Quality
ഗോത്രചിഹ്നം - Totem
ഛലം - Quibble
ജല്പം - Wrangling
തർക്കം - Confutation
തീവ്രവാദികൾ - Extremists
തേജസ് - Fire
ദിക് - Space
ദ്രവ്യം - Substance
ദ്വൈതാദ്വൈതം - Dualistic non-dualism
ദ്വൈതം - Dualism
നവപ്രസ്തരയുഗം - Neolithic age (New stone age)
നാസ്തികദർശനം - Heteredox Philosophy
നിർണയം - Ascertainment
പദാർഥങ്ങൾ - Categories
പരിണാമവാദം - Evolutionism
പുരാപ്രസ്തരയുഗം - Palaeolithic age (Old stone age)
പുരുഷൻ - Spirit
പൂർണാദ്വൈതം - Integral non-dualism
പൃഥ്വി - Earth
“പ്രതീത്യസമുൽപാദം” - "Dependent Origination"
പ്രത്യക്ഷം - Perception
പ്രധാനം - Matter
പ്രമാണം - Method of Valid Cognition

പ്രമേയം - Object of Cognition
പ്രസ്തരയുഗം - Stone age
പ്രാക്ചരിത്രം - Pre-history
പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസം - Primitive Communism
പ്രാചീനഭൗതികവാദികൾ - Early materialists
ബഹുദൈവവാദം - Polytheism
ബ്രഹ്മചര്യം - Celibacy
ബ്രഹ്മം - Absolute
ഭേദാഭേദം - Difference-cum-nondifference
മധ്യയുഗം - Middle ages
മനസ്സ് - Mind
മഹത്ത് - Intelligence
മിതവാദികൾ - Moderates
യദൃച്ഛാവാദം - Accidentalism
വർണം - Class
വാദം - Discussion
വായു - Air
വിതണ്ഡം - Cavil
വിശിഷ്ടാദ്വൈതം - Qualified monism
വിശേഷം - Particular
ശബ്ദം - Verbal testimony
ശുദ്ധാദ്വൈതം - Pure non-dualism
സത്കാര്യവാദം - Doctrine of the identity of cause and effect
സമവായം - Inherence
സർവാത്മവാദം - Animism
സാമാന്യം - Universal
സിദ്ധാന്തം - Established tenet
സിന്ധുതടസംസ്ക്കാരം - Indus Valley Civilisation
സ്യാദ്വാദ് - Doctrine of at "may be"
സ്വഭാവവാദം - Naturalism
ഹേത്വാഭാസം - Fallacy

●●