ആസ്തികൃവാദം

എം. പി. പോൾ

ആസ്തികവാദം

എം. പി. പോൾ

(മലയാളം: ലേഖനം)

The electronic versions have been created by making use of the production infrastructure of River Valley Technologies.

The electronic versions were generated from sources marked up in LaTeX in a computer running GNU/LINUX operating system. PDF was typeset using XeTeX from TeXLive 2020 and the cloud framework, Ithal (ഇതൾ). The base font used was traditional script of Rachana, contributed by KH Hussain, et al. and maintained by Rachana Institute of Typography. The font used for Latin script was Linux Libertine developed by Philipp H. Poll.

The electronic versions are released under the provisions of Creative Commons Attribution Non-commercial ShareAlike license for free download and usage.

Girl at a Mirror, a painting by Paulus Moreelse (1571–1638). The image is taken from Wikimedia Commons and is gratefully acknowledged.

Sayahna Foundation
JWRA 34, Jagathy, Trivandrum, India 695014
URL: www.sayahna.org

ഉള്ളടക്കം

1 പ്രാരംഭം 7

2 അവശ്യം ഭവ്യത 8

3 കാരണവാദം 9

4 സംഭാവ്യത 10

5 മനുഷ്യന്റെ ഭാവ്യത 11

6 നന്മ. 12

7 സഗുണത്വം 13

8 നിയതി 14

9 ഉൽപത്തിയും സാധാരണത്വവും 15

ആസ്തിക്യവാദം

മുഖവുര

ഉതിന്റെ ഗ്രന്ഥകർത്താവായ മി. എം. പി. പോൾ അസാമാന്യനായ ഒരു ചിന്തകനും ശക്തിമാനായ ഒരു ഗദ്യകാരനുമാണെന്ന്, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചില ആശയങ്ങളോട്ട് യോജിക്കുവാൻ എനിക്ക് നിവൃത്തിയില്ലാതെ വരുമ്പോഴും, മനസാ ഞാൻ സമ്മതിക്കാറുണ്ട്. തത്വശാസ്ത്രപരമായ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഗുണദോഷങ്ങൾ എന്തെല്ലാമെന്ന് വിമർശിക്കുന്നതിന് വേണ്ട വിജ്ഞാനം എനിക്കില്ലെന്ന് എനിക്കറിയാമെങ്കിലും യുവാവായ ഗ്രന്ഥകർത്താവിന്റെ ഉൽകൃഷ്ടമായ ഈ ഉദ്യമത്തിൽ എനിക്കുള്ള സന്തോഷത്തെ പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നതിനായി മാത്രം എന്റെ പേരിനെ ഞാൻ ഇതിനോട്ട് ഘടിപ്പിച്ചുകൊള്ളുന്നു.

“മനുഷ്യബുദ്ധി വ്യാപരിക്കുവാൻ തുടങ്ങുമ്പോൾ തന്നെ സ്വതസിദ്ധങ്ങളായ ചില പ്രമാണങ്ങളെ ആശ്രയിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.” സ്വതസിദ്ധങ്ങളെന്ന് വിചാരിക്കപ്പെടുന്ന രണ്ട് പ്രമാണങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഗ്രന്ഥകർത്താവ് ആസ്തിക്യത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്നത്. ഈ പ്രമാണങ്ങളിൽ ഒന്നാമത്തേത് “നമ്മുടെ അനുമാനശക്തിയും ഇന്ദ്രിയലബ്ധമായ സാക്ഷ്യവും വിശ്വാസയോഗ്യമാണ്” എന്നതും രണ്ടാമത്തേത് “കാരണം കൂടാതെ കാര്യം സംഭവിക്കയില്ല” എന്നുള്ളതുമാണ്. ഈ പ്രമാണങ്ങളെ നാം സ്വീകരിച്ച് കഴിഞ്ഞാൽ ഗ്രന്ഥകർത്താവിന്റെ നിഗമനം യുക്ത്യനുസാരവും അനിഷേധ്യവുമാകുന്നു.

ഈ പ്രമാണങ്ങളെ പ്രമാണങ്ങളായി സ്വീകരിക്കുന്നവനാണ് ഞാൻ. മനുഷ്യരുടെ വ്യാപാരങ്ങളെല്ലാം ഈ പ്രമാണങ്ങൾ യഥാർത്ഥങ്ങൾ ആയിരുന്നാൽ എപ്രകാരമൊ അപ്രകാരമാണ് നയിക്കപ്പെടുന്നത്. എന്നിരുന്നാലും ഈ പ്രമാണങ്ങളെ തിരസ്കരിക്കുന്ന തത്വവാദികളെ നാം കാണുന്നുണ്ട്. ഏതെങ്കിലും തത്വവാദി സ്ഥാപിച്ചിട്ടില്ലാത്തയാതൊരു അസംബന്ധവുമില്ല എന്ന് ആരോ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് എന്റെ ഓർമ്മയിൽ വരുന്നു. നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടേയും ബുദ്ധിവ്യാപാരങ്ങളുടേയും അവിശ്വസനീയത പ്രഖ്യാപനം ചെയ്യുന്ന തത്വവാദികൾ ഇല്ലാതില്ല. കാരണം കൂടാതെ കാര്യം സംഭവിക്കയില്ല എന്നുള്ള പ്രമാണമെങ്കിലും സർവ്വസമ്മതമായിരിക്കുമെന്ന് ഞാൻ വളരെ നാൾ വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ ബെർട്റാൻഡ് റസ്സൽ ഈയിടെ പ്രസിദ്ധം ചെയ്ത ഒരു പുസ്തകത്തിൽ (The Scientific Outlook) ഈ പ്രമാണവും നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതായി ഞാൻ കാണുകയുണ്ടായി. വിജ്ഞാനത്തിന്റെ സർവ്വപ്രമാണങ്ങളും ഇങ്ങനെ തിരസ്കരിക്കപ്പെട്ടാൽ ചുക്കാനൊടിഞ്ഞ കപ്പൽ സമുദ്രത്തിൽ ഭ്രമിക്കുന്നതുപോലെ മനുഷ്യരെല്ലാം ഉദ്ദേശഹീനന്മാരായി ഭ്രമിക്കുന്നവരായിരിക്കണം.

ഗ്രന്ഥകർത്താവ് സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്ന പ്രമാണങ്ങളെ നിഷേധിക്കുന്നവർക്ക് ഈ പുസ്തകം മുഴുവനും നിഷേധ്യമായിരിക്കും. ആത്തരക്കാർ മനുഷ്യരുടെ ഇടയിൽ ദുർല്ലഭമായിട്ടെ ഉള്ളു എന്നാണ് എനിക്ക് തോന്നുന്നത്. ഈ പ്രമാണങ്ങളെക്കുറിച്ച് തർക്കമില്ലാത്തവർക്ക് ഇതിലെ വാദരീതി ലളിതവും ഇതിലെ അനുമാനം അനുഷേധ്യവുമായിരിക്കുമെന്നാണെന്റെ അഭിപ്രായം. ആസ്തിക്യവാദം താത്വികമായി ഗ്രഹിക്കേണമെന്ന് താല്പര്യമുള്ളവർക്ക് ഈ പുസ്തകം പ്രയോജനകരമായിരിക്കുമെന്നുള്ളതിന് സംശയമില്ല.

അവസാനമായി പ്രശസ്തങ്ങളായ മനശ്ശക്തികളോടുകൂടിയ ഈ യുവഗ്രന്ഥകാരൻ ആസ്തിക്യാനുമേയങ്ങളായ പദ്ധതികളിൽനിന്ന് വ്യതിചലിക്കാതെ മഹത്തരങ്ങളായ ഗ്രന്ഥങ്ങളെ രചിച്ച് സർവ്വസമ്മതനായിത്തീരുമെന്ന് ഞാൻ ഹൃദയപൂർവ്വം ആശംസിച്ചുകൊള്ളുന്നു.

തിരുവനന്തപുരം, ഐ. സി. ചാക്കൊ.
1932 ഡിസംബർ 3-ാംനു

പ്രസ്താവന

ഈ ഗ്രന്ഥത്തിലെ അധികഭാഗവും ഞാൻ പ്രസാധനം ചെയ്യുന്ന 'ചെറുപുഷ്പ സന്ദേശം' മാസികയിൽ അതിന്റെ പത്രാധിപർ ശ്രീമാൻ എം. പി. പോൾ അവർകൾ എം. എ. ഖണ്ഡശ്ശഃ പ്രസിദ്ധം ചെയ്തിട്ടുള്ള ഏതാനും ലേഖനങ്ങളാണ്. പ്രസ്തുത ലേഖനങ്ങൾ വായിക്കുവാൻ സംഗതി വന്നിട്ടുള്ള പലേ മാന്യന്മാരുടെ അഭിപ്രായമനുസരിച്ച് അതുകളെല്ലാം കൂട്ടിസംഘടിപ്പിച്ചും മറ്റ് ചില ഭാഗങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെക്കൊണ്ട് എഴുതിച്ചേർപ്പിച്ചും ഇപ്പോൾ പുസ്തകരൂപത്തിൽ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തുന്നതാകുന്നു.

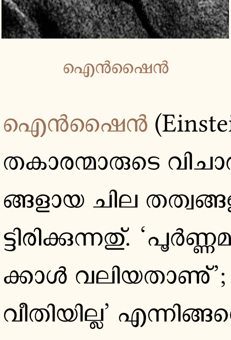
ബഹുജനങ്ങളുടെ പ്രോത്സാഹനമുണ്ടാകുന്ന പക്ഷം ഏതാദൃശങ്ങളായ മറ്റ് ഗ്രന്ഥങ്ങളും പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയാൽ കൊള്ളാമെന്നാഗ്രഹമുണ്ട്.

എന്റെ ഒരു മാന്യ സുഹൃത്തും പണ്ഡിതാഗ്രേസരനുമായ ശ്രീമാൻ ഐ. സി. ചാക്കൊ, അവർകൾ ബി. ഏ.; ബി. എസ്സി.; എ. ആർ. എസ്സ്. എം.; എ. ആർ. സി. എസ്സി.; എന്റെ അപേക്ഷയനുസരിച്ച് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിനുസാരവത്തായ ഒരു മുഖവും എഴുതി തന്നതിന്ന് ഞാൻ അദ്ദേഹത്തോട്ട് അതിമാത്രം കൃതജ്ഞനായിരിക്കുന്നു.

പ്രസാധകൻ.

1

പ്രാരംഭം



ഐൻസ്റ്റൈൻ

മനുഷ്യബുദ്ധി വ്യാപരിക്കുവാൻ തുടങ്ങുമ്പോൾ തന്നെ സ്വതസിദ്ധങ്ങളായ ചില പ്രമാണങ്ങളെ ആശ്രയിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ചിന്താഫലങ്ങളായ എല്ലാ ശാസ്ത്രങ്ങളുടേയും അസ്ഥിവാരം ഇങ്ങനെയുള്ള ചില പ്രമാണങ്ങളാകുന്നു. യൂക്ലിഡ് മുതൽ ഐൻസ്റ്റൈൻ (Einstein) വരെയുള്ള ക്ഷേത്രഗണിതകാരന്മാരുടെ വിചാരസൗധം സ്വയംപ്രകാശകങ്ങളായ ചില തത്വങ്ങളിന്മേലാണ് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ‘പൂർണ്ണമായ ഒരു വസ്തു തദംശത്തെക്കാൾ വലിയതാണ്’; ‘രേഖക്ക് നീളമുണ്ടെങ്കിലും വീതിയില്ല’ എന്നിങ്ങനെയുള്ള പ്രമാണങ്ങൾ സമ്മതിച്ചാൽ മാത്രമേ ക്ഷേത്രഗണിതശാസ്ത്രത്തിന്ന് മുന്നോട്ടുപോകുവാൻ നിവൃത്തിയുള്ളു. ഈ വക തത്വങ്ങൾ സ്വതസിദ്ധങ്ങളാകയാൽ ‘അവയുടെ ന്യായമെന്താണ്?’ ‘എന്തുകൊണ്ട് അംശം പൂർണ്ണ വസ്തുവേക്കാൾ വലിയതാവാൻ പാടില്ല?’ എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചോദ്യങ്ങൾ അസംബന്ധമായിരിക്കും. ഇത്തരം പ്രശ്നകാരന്മാർക്ക് വാദരംഗത്തിൽ യാതൊരു സ്ഥാനവുമില്ല.

ഈശ്വരൻ, ആത്മാവ് ഇത്യാദി വിഷയങ്ങളെ അധികരിയ്ക്കുന്നശാസ്ത്രങ്ങളിലും മേൽവിവരിച്ച തരത്തിലുള്ള ചില മൂലതത്വങ്ങളാണ് നാരായവേരായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത് ഈ തത്വങ്ങളെ സാമാന്യേന രണ്ടായി വേർതിരിക്കാം. (1) നമ്മുടെ അനുമാനശക്തിയും ഇന്ദ്രിയലബ്ധമായ സാക്ഷ്യവും വിശ്വാസയോഗ്യമാണ്. (2) കാരണം കൂടാതെ കാര്യം സംഭവിക്കുവാൻ തുടങ്ങുകയില്ല. ചിന്ത എന്ന് പറയപ്പെടുന്ന മനോവ്യാപാരം എപ്പോൾ എവിടെ ഉണ്ടോ, അവിടെ അതേസമയത്ത് ഈ രണ്ട് തത്വങ്ങളും പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. തലച്ചോറുകൂടാതെ ബുദ്ധിക്ക് പ്രവർത്തിക്കുവാൻ സാധിക്കാത്തതുപോലെ തന്നെ ഈ പ്രമാണങ്ങളെ ആശ്രയിക്കാതെ വിചാരപഥത്തിൽ ബുദ്ധിക്ക് ഒരു പടിയെങ്കിലും മുന്നോട്ട് പോകുവാൻ സാധിക്കുകയില്ല. അവയെ ആധാരമാക്കാതെ യുക്തിവാദം അസാദ്ധ്യമാണ്.

(1) നമ്മുടെ അനുമാനശക്തിയും ഇന്ദ്രിയലബ്ധമായ സാക്ഷ്യവും വിശ്വാസയോഗ്യമാണ്. അനുമാനം, ഇന്ദ്രിയലബ്ധമായ സാക്ഷ്യം, എന്നിവ രണ്ടും ഒരേവാക്യത്തിൽ സംയോജിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത് പ്രത്യേകോദ്ദേശത്തോട് കൂടിയാണ്. പഞ്ചേന്ദ്രിയമാർഗ്ഗേണ നമുക്ക് ലഭിക്കുന്ന ജ്ഞാനം ചിലപ്പോൾ അബദ്ധവും ആകാനിടയുള്ളതുകൊണ്ടത്രെ അനുമാനശക്തിയും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും സഹകരിച്ച് പ്രവർത്തിക്കേണ്ടതായ ആവശ്യം നേരിടുന്നത്. എല്ലാ മനുഷ്യരുടേയും ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ഒന്നുപോലെ വിശ്വാസയോഗ്യങ്ങളല്ല. ചില മദ്യപന്മാരുടെ നേത്രേന്ദ്രിയത്തിൽ വസ്തുക്കൾ ഇരട്ടിച്ചാണ് പ്രതിഫലിക്കുക. ചാലും വഴിയും ഒന്നുതന്നെയാണെന്ന് അവർ ഭ്രമിക്കുന്നു. ഒരാളെ രണ്ടാളുകളായി അവർ കാണുന്നു. എല്ലാവരുടെ ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ഒന്നുപോലെ വിശ്വാസയോഗ്യമാണെങ്കിൽ മദ്യപന്റെ കാഴ്ചയും പരമാർത്ഥമായിരിക്കണമല്ലൊ. തന്മൂലം ഇന്ദ്രിയം എന്ന പദംകൊണ്ട് വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നത് സമനിലയിൽ അവികലമായി വ്യാപരിക്കുന്ന ഒരു ശക്തിയാണ്. നീലക്കണ്ണാടിയിൽ കൂടി നോക്കുമ്പോൾ ലോകം മുഴുവനും നീലമയമായി തോന്നുന്നുണ്ടെന്ന് കരുതുന്നതും മദ്യപാനത്താലൊ മറ്റേതെങ്കിലും കാരണത്താലോ അവശമായിരിക്കുന്ന ഇന്ദ്രിയം യാഥാർത്ഥ്യ ഗ്രഹണത്തിന് പര്യാപ്തമാണെന്ന് കരുതുന്നതും തമ്മിൽ വലിയ ഭേദമില്ല. ഇനി, അനാതുരമായി സമസ്ഥിതിയിൽ വർത്തിക്കുന്ന ഇന്ദ്രിയം എപ്പോഴും വിശ്വാസ്യമാകണമെന്നുണ്ടോ എന്നാണ് ചിന്തിക്കേണ്ടത്. ഒരു ദൃഷ്ടാന്തമെടുക്കാം. വെള്ളം നിറച്ചിരിക്കുന്ന ഒരു കണ്ണാടിപ്പാത്രത്തിൽ നീളമുള്ള ഒരു പെൻസിൽ ഇടുക. പെൻസിലിന്റെ ഏതാനും ഭാഗം വെള്ളത്തിൽ മുങ്ങാതെ ഇരിക്കട്ടെ. കണ്ണാടിയിലൂടെ നോക്കിയാൽ നാം കാണുന്നത് സത്യാവസ്ഥയിൽനിന്ന് അല്പം വ്യത്യസ്തമായിട്ടാണ്. വെള്ളത്തിൽ മഗ്നമായിരിക്കുന്ന ഭാഗം മേൽഭാഗത്തിൽനിന്ന് അല്പം ഭിന്നിച്ചും ഏതാണ്ട് വളഞ്ഞും നമ്മുടെ ദൃഷ്ടികൾക്ക് വിഷയീഭവിക്കുന്നു. ഈ ഘട്ടത്തിൽ നമ്മുടെ കണ്ണുകളെ മാത്രം ആധാരമാക്കുന്നപക്ഷം തദ്വാരാ നമുക്ക് ലബ്ധമാകുന്ന അനുഭവം യഥാർജ്ഞാനമല്ലെന്ന് വരുന്നു. ഇപ്രകാരം തന്നെ സമദൂരത്തിൽ രണ്ട് നിരയായി ചില തൂണുകൾ നില്ക്കുന്നു എന്ന് വിചാരിക്കുക. ഒരറ്റത്തുനിന്ന് മറ്റെ അറ്റത്തേക്ക് നോക്കിയാൽ തൂണുകൾ പരസ്പരം അടുത്തടുത്ത് വരുന്നതായി നമുക്ക് തോന്നും. എന്നാൽ വാസ്തവത്തിൽ അവയ്ക്ക് തമ്മിലുള്ള അകലം ആദ്യന്തം അഭേദമാണുതാനും. നക്ഷത്രങ്ങൾ നിർബ്ബാധം പ്രകാശിക്കുന്ന രാത്രികാലത്തിൽ മേൽപ്പോട്ട് നോക്കിയാലും തത്തുല്യമായ അനുഭവമാണ് നമുക്കുണ്ടാകുന്നത്. പരസ്പരം തൊട്ടുനില്ക്കുന്നു എന്ന് തോന്നിക്കുന്ന നക്ഷത്രങ്ങൾക്ക് തമ്മിൽ വാസ്തവത്തിൽ അനേകം കോടി നാഴിക ദൂരമുണ്ടെന്ന് ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ കണക്കാക്കിയിരിക്കുന്നു. ഏതാദൃശ സന്ദർഭങ്ങളിൽ നമ്മുടെ നേത്രേന്ദ്രിയങ്ങൾ യഥാർത്ഥജ്ഞാനം സംഗ്രഹിയ്ക്കുന്നതിന് അപര്യാപ്തമാണെന്ന് കാണിക്കാവുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ടത്രെ അനുമാനശക്തി ഇന്ദ്രിയങ്ങളോടൊപ്പം പ്രവർത്തിക്കണമെന്ന് ഇവിടെ സിദ്ധാന്തിച്ചിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ അവ രണ്ടും സഹകരിച്ച് പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ അവയിൽനിന്ന് നമുക്ക് ലഭിക്കുന്ന ജ്ഞാനം പരമാർത്ഥമാണെന്ന് സമ്മതിച്ചേ കഴിയൂ. യുക്തിവാദം ചെയ്യുന്ന ആൾ യുക്തിയെ നിഷേധിക്കുന്നതും താൻ കയറിയിരിക്കുന്ന മരക്കൊമ്പുതന്നെ വെട്ടിവീഴ്ത്തുന്നതും തുല്യമൗഢ്യമാകുന്നു.

(2) കാരണം കൂടാതെ കാര്യം സംഭവിക്കയില്ല. എന്തുകൊണ്ട് സംഭവിച്ചുകൂടാ, എന്ന ചോദ്യം അസ്ഥാനത്തിലാണ്. ബുദ്ധിയുള്ള മനുഷ്യന് അത് വിഹിതമല്ലെന്ന് മാത്രമേ സമാധാനം പറയേണ്ടതുള്ളു. സംഭവിക്കുവാൻ തുടങ്ങുന്ന ഒരു വസ്തുവിന് അതിൽനിന്ന് വ്യതിരിക്തമായ കാരണം ഉണ്ടെന്ന് നാം സമ്മതിക്കാതിരുന്നാൽ നമ്മുടെ ചിന്താസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നാം ത്യജിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അനുമാനശക്തി എന്നൊന്നുണ്ടെങ്കിൽ കാര്യകാരണഭാവവും ഉണ്ടായിരിക്കണം. എല്ലാ ചിന്തയുടേയും മൂലതത്വം ഇതാണ്.

യുക്തിയെ ആധാരമാക്കി വാദം ചെയ്യുന്നവർ ഈ രണ്ട് തത്വങ്ങളും സമ്മതിയ്ക്കാതെ തരമില്ല. അവ സ്വതസ്സിദ്ധങ്ങളാണ്. അവയ്ക്ക് വേറെ തെളിവുകൾ ഇല്ല. അവയാണുചിന്തിക്കുവാനുള്ള അധികാരം നൽകുന്നത്. അവയെ നിഷേധിക്കുന്നവർക്ക് നിത്യമൗനം അവലംബിക്കുകയേ നിർവ്വാഹമുള്ളു. ആസ്തികന്മാരാകട്ടെ നാസ്തികന്മാരാകട്ടെ അവ വിസ്സമ്മതിക്കുന്നില്ല. അവ സ്വയംപ്രകാശങ്ങളാകകൊണ്ട് മനുഷ്യൻ എന്ന പേർ അർഹിക്കുന്ന ആരുംതന്നെ അവയെ നിഷേധിക്കുകയില്ല. ഈ മൂലതത്വങ്ങളെ അദ്ധ്യാഹരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇനിയത്തെ പുറപ്പാട്.

2

അവശ്യം ഭവ്യത

“എന്റെ അനുഭവസീമയിൽപ്പെടാത്ത യാതൊന്നും ഞാൻ വിശ്വസിയ്ക്കുന്നില്ല; വിശ്വസിയ്ക്കയുമില്ല. ഇന്ദ്രിയലബ്ധമായ സാക്ഷ്യംപോലും വിശ്വാസ്യമല്ല. ഇക്കാണുന്ന പ്രപഞ്ചം യഥാർത്ഥമാണൊ അല്ലയോ എന്നുള്ളകാര്യം സന്ദിഗ്ദ്ധമാണ്. ഇന്ദ്രിയ ഗോചരമായയവയൊ അല്ലാത്തവയൊ ആയ സർവ്വ വസ്തുക്കളെയും, ലോകത്തേയും ഈശ്വരനേയും ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നു.”—ഇപ്രകാരം ഒരാൾക്ക് അജ്ഞേയത്വവാദത്തിൽ അഭയം പ്രാപിക്കുവാൻ സാധിക്കയില്ലയൊ? സർവ്വവസ്തുക്കളും അജ്ഞേയങ്ങളാണെന്ന് സിദ്ധാന്തിച്ചുകൊണ്ട് ഒരു യുക്തിവാദിക്ക് നിഷേധകോടിയിൽ ഭദ്രമായി സ്ഥിതിചെയ്യുവാൻ പാടില്ലെന്നുണ്ടോ? കൊള്ളാം. മേൽപറഞ്ഞ സകലവും ആയാൾ നിഷേധിയ്ക്കട്ടെ. പോരെങ്കിൽ “എന്റെ പിതാമഹനേയും മാതാപിതാക്കന്മാരേയും എന്നെത്തന്നെയും ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നു” എന്നും പറഞ്ഞുകൊള്ളട്ടെ.

പക്ഷേ, എന്തെല്ലാം നിഷേധിച്ചാലും ആയാൾ അറിയാതെതന്നെ ഒരു കാര്യം സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. ലോകവും ഈശ്വരനും നിഷേധവാദിയുടെ ആസ്തികത്വം (Existence) പോലും സന്ദേഹ വിഷയങ്ങളാണെങ്കിലും ഒരു സംഗതി അസന്ദിഗ്ദ്ധമത്രെ. അതെന്താണ്? “ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നു” എന്ന്. “ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നു” എന്ന സംഗതി ആയാൾക്ക് നിഷേധിക്കുവാൻ പാടില്ല. നിഷേധം ബുദ്ധിയുടെ വ്യാപാരങ്ങളിൽ ഒന്നാണ്. സമ്മതി ചിന്തയുടെ ഫലമാണെങ്കിൽ നിഷേധവും അപ്രകാരം തന്നെ. ‘ഉണ്ട്’ എന്ന് പറയുവാൻ ചിന്ത ആവശ്യമാണെങ്കിൽ ‘ഇല്ല’ എന്ന് പറയുവാനും മനുഷ്യബുദ്ധി പ്രവർത്തിച്ചേ മതിയാവൂ. “ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നു” എന്ന് പറയുമ്പോൾ “ഞാൻ ചിന്തിക്കുന്നു” എന്നുള്ള പരമാർത്ഥവും അതിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നു. തന്മൂലം “ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നു എന്നുള്ള സംഗതി ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നു” എന്ന് പറയുന്നത് പൂർവ്വാപരവിരുദ്ധമാണ്. ഒരു വാക്യത്തിൽ എനിക്ക് ബുദ്ധി ഉണ്ടെന്നും ഇല്ലെന്നും പറയുന്നതുപോലെയാണ് അത്. “എനിക്ക് ബുദ്ധിയില്ലെന്ന് എന്റെ ബുദ്ധി പറയുന്നു” എന്നുള്ള പ്രസ്താവം ഭ്രാന്തന്മാരിൽനിന്ന് മാത്രമെ പുറപ്പെടുകയുള്ളൂ. ഈ പ്രസ്താവവും “ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നു എന്ന് ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നു” എന്നതും യുക്തിദർപ്പണത്തിൽ ഒന്നുപോലെയാണ് പ്രതിബിംബിക്കുന്നത്. തന്നിമിത്തം മറ്റേതെല്ലാം വസ്തുക്കൾ അയഥാർത്ഥമായിരുന്നാലും ‘ചിന്ത’ എന്ന് പറയപ്പെടുന്ന ഒന്നുണ്ടെന്ന് സ്പഷ്ടം.

ചിന്ത എന്നത് യഥാർത്ഥമാണെങ്കിൽ—പോരാ, യഥാർത്ഥമാണെന്നുള്ളത് സ്പഷ്ടമായതുകൊണ്ട്—ചിന്തനീയം എന്നതും യഥാർത്ഥമാണെന്ന് സിദ്ധം. ചിന്തനീയമായ വസ്തുക്കളുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമെ ചിന്ത സാർത്ഥകമാകയുള്ളൂ. ശൂന്യം (Nothingness) ചിന്താവിഷയമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ: ഇല്ലാത്ത വസ്തുവിന് നിഴലുണ്ടാകയില്ല. യഥാർത്ഥവസ്തുവിന്റെ ഛായയാണ് ചിന്ത. മറ്റുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, വിറകില്ലാതെ (മരമൊ, എണ്ണയൊ, ബാഷ്പമൊ എന്തെങ്കിലുമാകട്ടെ) അഗ്നി ജ്വലിക്കാത്തതുപോലെതന്നെ ചിന്തനീയമായ വസ്തു ഇല്ലാതെ ചിന്തയുമുണ്ടാകയില്ല. ഏവംമൂലം വിചാരം എന്നത് പരമാർത്ഥമായതുകൊണ്ട് വിചാരണീയമായ ഏതെങ്കിലും വസ്തുവും പരമാർത്ഥമായിരിക്കണമെന്ന് സമ്മതിച്ചേ കഴിയൂ. “വാസ്തവികമായ സംഗതികൾ മാത്രമേ വിചാരത്തിന് വിഷയീഭവിക്കുവാൻ പാട്ടുള്ളൂ എന്നുണ്ടോ? സംഭാവ്യ (Possible) മാത്രമായതും ഭവമല്ലാത്തതും (Non existent) ആയ വസ്തു ചിന്താവിഷയമാകാൻ പാടില്ലയൊ? ഉദാഹരണമായി, അറുപതടി ഉയരമുള്ള മനുഷ്യൻ ഇന്നോളം ഭൂമിയിൽ ഉണ്ടായിട്ടില്ല; എന്നാൽ അങ്ങനെ ഒരു മനുഷ്യനെ ചിന്താവിഷയമാക്കുന്നതിൽ എന്താണ് അസാംഗത്യം?”—എന്നൊരു സംശയം അവശേഷിക്കുന്നു. പക്ഷേ, അല്പം ആലോചിച്ചാൽ ഈ സന്ദേഹത്തിന് ഒരു നിവൃത്തിമാർഗ്ഗം കണ്ടെത്താം. ഭാവ്യം (Possible Existence) എന്നുപറയപ്പെടുന്നതിന്റെ നിദാനം ഭവ (Real Existence) മാണ്. മനുഷ്യത്വം, എന്നൊന്നുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമെ ‘അറുപതടി ഉയരമുള്ള, മനുഷ്യനെ സങ്കല്പിക്കുവാൻ നിവൃത്തിയുള്ളൂ. ചുവരില്ലാതെ ചിത്രമെഴുതുന്നതെങ്ങിനെ?’ ഭവത്തിന്റെ വ്യാപ്തി വർദ്ധിപ്പിക്കുമ്പോഴാണ് ഭാവ്യമെന്നത് സിദ്ധമാകുന്നത്. ഭവമായതുണ്ടെങ്കിലേ ഭാവ്യം ചിന്താവിഷയമാകയുള്ളൂ. ഭവമായത് യഥാർത്ഥമല്ലെങ്കിൽ ഭാവ്യം കേവലം ശൂന്യമായിപ്പരിണമിക്കുന്നു. ശൂന്യം ചിന്താവിഷയവുമല്ലല്ലൊ. തന്മൂലം ഭാവ്യത്തിന്ന് സ്വതസ്സിദ്ധമായ ആസ്തിക്യത്വമില്ലെന്നും യഥാർത്ഥമായ വസ്തു ഉള്ളതുകൊണ്ട് മാത്രമാണ് സങ്കല്പസൃഷ്ടി സാദ്ധ്യമാകുന്നതെന്നും വിശദമാകുന്നുണ്ടല്ലൊ. ഏതുവിധത്തിൽ നോക്കിയാലും ചിന്തനീയമായി, പരമാർത്ഥത്തിൽ ആസ്തികമായി, ഏതെങ്കിലും വസ്തുവൊ വസ്തുക്കളൊ ഉണ്ടെന്നുള്ള സംഗതി നിരപേക്ഷമാകുന്നു.

അങ്ങിനെയുള്ള വസ്തുക്കളെ നോക്കി രണ്ടായി വേർതിരിക്കാം. രണ്ടേരണ്ട് എനങ്ങൾ മാത്രം; മൂന്നാമതൊന്നില്ല. എല്ലാവസ്തുക്കളും ഒന്നുകിൽ അവശ്യംഭവ (Necessary) മായിരിക്കണം; അല്ലെങ്കിൽ നാവശ്യംഭവ (Contingent) മായിരിക്കണം. ‘ഞാൻ ഒരു മരമാണ്’; ‘ഞാൻ ഒരു മരമല്ല’—ഈ രണ്ട് പ്രസ്താവങ്ങളും ഒരേസമയത്ത് സാധുവായിരിക്കയില്ല. ഒന്ന് ശരിയാണെങ്കിൽ മറ്റത് തെറ്റായിരിക്കണം. ഒന്നുതെറ്റാണെങ്കിൽ മറ്റത് ശരി. ഗത്യന്തരമില്ലതന്നെ. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ: ഈ പ്രസ്താവങ്ങൾ രണ്ടും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളാണ്. അതുപോലെതന്നെ ആസ്തികമായ ഒരു വസ്തു ഒന്നുകിൽ അവശ്യം ഭവിക്കുന്നത്, അല്ലെങ്കിൽ അവശ്യം ഭവിക്കാത്തത്, ആയിരിക്കണം. ഭവമായ എല്ലാ വസ്തുക്കളും ഈ രണ്ട് എനങ്ങളിൽ ഏതെങ്കിലുമൊന്നിൽപ്പെട്ടേ മതിയാവൂ. അവയിൽ നിന്നൊഴിയുവാൻ യാതൊരു പഴുതുമില്ല. ഒരു വസ്തു ഒന്നുകിൽ ഉണ്ടായേ കഴിയൂ എന്ന നിർബ്ബന്ധമുള്ളതായിരിക്കണം, അല്ലെങ്കിൽ അങ്ങിനെ നിർബ്ബന്ധമില്ലാത്തതായിരിക്കണം. ഉണ്ടായേ കഴിയൂ എന്ന് നിർബ്ബന്ധമുള്ള വസ്തു, എന്നുവെച്ചാൽ അവശ്യംഭവമായ വസ്തു, ഇല്ല എന്ന് സങ്കല്പിക്കുവാൻപോലും നിർവ്വാഹമില്ല. അങ്ങിനെ സങ്കല്പിക്കുന്നതുതന്നെ പൂർവ്വാപരവിരുദ്ധമാണ്. അതിന്റെ ആസ്തികത്വം സ്വതസ്സിദ്ധവും അവശ്യമായതുകൊണ്ട് അങ്ങിനെ ഒരു വസ്തു ഇല്ല എന്ന് വിചാരിക്കുന്നത് യുക്ത്യാഭാസവുമായിരിക്കും. തന്മൂലം അവശ്യംഭവമായ വസ്തു ഇല്ല എന്ന് വിചാരിക്കുന്നതിൽ അസാംഗത്യമില്ല. അത് ഒന്നുകിൽ ഉള്ളതായിരിക്കാം; അല്ലെങ്കിൽ ഇല്ലാത്തതായിരിക്കാം. രണ്ടായാലും അതിന്റെ ആസ്തികത്വം അവശ്യമല്ല. അങ്ങിനെ ഒരു വസ്തു ഒരു കാലത്ത് ഉണ്ടായിട്ടില്ല എന്ന് സങ്കല്പിക്കുന്നതിൽ യുക്തിഭംഗമില്ല.

ഇപ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള ഓരോ വസ്തുവും നാവശ്യംഭവമാണ്. ഇതെഴുതുന്ന ഞാൻ ഭവിക്കുന്നതിന് മുമ്പ് ഭാവ്യഗണത്തിൽ മാത്രമെ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നുള്ളൂ. നൂറ് കൊല്ലങ്ങൾക്ക് മുമ്പ് ഞാൻ കേവലം ഭാവ്യനായിരുന്നു. ഞാൻ എന്നൊരാൾ ലോകത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടില്ല, ഇല്ല, ഉണ്ടാകയുമില്ല എന്ന് സങ്കല്പിക്കുന്നതിൽ എന്താണ് അസാംഗത്യം? എന്റെ അഭാവം വല്ലവർക്കും ആശ്ചര്യവിഷയമായിത്തോന്നുമൊ? ഒരിക്കലുമില്ല. ഞാൻ ഇപ്പോൾ ഉണ്ട് എന്നുള്ളത് ശരിതന്നെ. പക്ഷേ, ഞാൻ ഇല്ല എന്ന് വിചാരിക്കുന്നതിൽ പൂർവ്വാപരവിരുദ്ധതയില്ല. തന്മൂലം ഞാൻ അവശ്യംഭൂതനല്ല; നാവശ്യം ഭൂതനാണ്. അവ്വണ്ണം തന്നെ ഭൂതാത്മകമായ ഓരോ വസ്തുവും ഇല്ല എന്ന് വിചാരിക്കുന്നതിൽ യാതൊരു പൂർവ്വാപരവൈരുദ്ധ്യവുമില്ല. വാസ്തികവും അവശ്യവുമായ ഭവ്യത അവയ്ക്ക് ഒഴിച്ചുകൂടാത്തതല്ല. ഞാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഈ പേനയും കടലാസ്സും ഈ ഗ്രന്ഥം തന്നെയും അവശ്യം ഭവിച്ചവയല്ല. അവശ്യം ഭവിച്ചവയാണെങ്കിൽ അവ എന്നും ഉണ്ടാകുമായിരുന്നു. അവയുടെ ആസ്തികത്വത്തിന് അന്യനെ ആശ്രയിക്കേണ്ടിവരുമായിരുന്നില്ല. അപ്രകാരംതന്നെ ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള ഏത് വസ്തുവെങ്കിലും എടുത്ത് നോക്കിയാൽ അത് അവശ്യംഭവമല്ലെന്ന് അനുമാനം ചെയ്യാവുന്നതാണ്.

ഓരോ വസ്തുവും അവശ്യംഭവമല്ലെങ്കിൽ അത്തരം വസ്തുക്കളുടെ സഞ്ചയമായ ഈ പ്രപഞ്ചം സാകല്യേന അവശ്യം ഭവമാകാൻ പാടുണ്ടൊ എന്നാണ് ഇതിനുപരി ചിന്തിക്കുവാനുള്ളത്. ഒരു നാസ്തികന് അഭയം പ്രപിക്കുവാൻ ഇനി ഒരു പഴുത് മാത്രമേ ശേഷിച്ചിട്ടുള്ളൂ. ആയാൾക്ക് ഇപ്രകാരം ശഠിക്കാം:—“ഓരോ വസ്തുവും അവശ്യംഭവമല്ലെന്നുള്ളത് ശരിതന്നെ. എന്നാൽ അത്തരം വസ്തുക്കൾ പരസ്പരസംപൃക്തങ്ങളായി ഒത്തുചേരുമ്പോൾ, അതായത്: പ്രപഞ്ചം ഒന്നാകെ ചിന്താവിഷയമായെടുത്താൽ, ഓരോന്നിനും സാധിക്കാത്തത് സമൂഹത്തിന് സാധ്യമാകയില്ലെന്നുണ്ടൊ? ഒരു കുതിരക്ക് ഒരു ഭാരം വലിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞില്ലെങ്കിലും പന്ത്രണ്ട് കുതിരകൾ ഒത്തുചേരുമ്പോൾ ആ ഭാരം വലിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞെന്ന് വരാം. അതുപോലെതന്നെ ഓരോ വസ്തുവും നാവശ്യംഭവമാണെങ്കിലും പ്രപഞ്ചം അവശ്യംഭവമാണ്.” പ്രഥമവീക്ഷണത്തിൽ ഈ വാദം സാധുവാണെന്ന് തോന്നിയേക്കാം. പക്ഷേ, അല്പം ആലോചിച്ചാൽ അത് പൊള്ളയാണെന്ന് വെളിപ്പെടും. വ്യക്തിക്കില്ലാത്ത ഗുണം സമൂഹത്തിന് എങ്ങിനെ ലഭിച്ചു? സമൂഹമായതുകൊണ്ടൊ? അല്ല. സമൂഹത്തിന്റെ ഗുണം വ്യക്തികളിൽ നിന്നാണ് സിദ്ധമാകുന്നത്. ഓരോ കുതിരക്കും കുറെ ഭാരം വലിക്കുവാൻ ശക്തിയുള്ളതുകൊണ്ടാണ് പന്ത്രണ്ട് കുതിരകൾക്ക് ആ ഭാരം വലിക്കുവാൻ സാധിക്കുന്നത്. ഓരോന്നിനും സഹജമായും അവശ്യമായും ഇല്ലാത്തഗുണം സമൂഹത്തിന് ഉണ്ടാവാൻ വഴിയില്ല. ഒരു കല്ലിന് ഈ ഗ്രന്ഥം എഴുതുവാൻ സാധിക്കുകയില്ലെങ്കിൽ പതിനായിരം കല്ലുകൾക്ക് സാധിക്കുമെന്ന് വരികയില്ല. കല്ലുകളുടെ എണ്ണം കണക്കില്ലാതെ വർദ്ധിപ്പിച്ചാലും ഈ ഗ്രന്ഥം എഴുതുവാൻ ഞാൻതന്നെ വേണം. കാരണം ഗ്രന്ഥമെഴുതുകയെന്ന വിദ്യ കല്ലിന് സ്വയമേവ ഇല്ലാത്തതുതന്നെ. അവ്വിധംതന്നെ നാവശ്യംഭവമായ അസംഖ്യവസ്തുക്കളുടെ സംയോഗത്തിൽ നിന്ന് അവശ്യംഭവമായ ഒരു വസ്തു ഉൽപ്പന്നമാകയില്ല. വ്യക്തികളുടെ സാമാന്യഗുണമായ നാവശ്യംഭവ്യത സമൂഹത്തിനുള്ളതുകൊണ്ട് നാവശ്യംഭവമായ വസ്തുക്കളുടെ സമൂഹമായ ഈ പ്രപഞ്ചം അവശ്യംഭവമല്ലെന്ന് അനുമിക്കണം.

അവശ്യംഭവമല്ലാത്തൊരു വസ്തു സംഭൃതമായിത്തീർന്നതെങ്ങിനെ? അണ്ടിയൊ മാങ്ങയൊ മൂത്തത് എന്നുള്ള പ്രശ്നം എങ്ങിനെ ഉണ്ടായി എന്ന ചോദ്യത്തിന് വേറൊരു മാവിന്റെ അണ്ടിയിൽ നിന്നുണ്ടായി എന്ന് ഉത്തരം നൽകിയാൽ ചോദ്യത്തിന് സമാധാനമായില്ല. രണ്ടാമത്തെ മാവിന്റെ മറവിൽ അഭയം പ്രാപിച്ച ആളോട് ആ ചോദ്യംതന്നെ വീണ്ടും ചോദിച്ചാൽ മൂന്നാമതൊരു മാവിന്റെ മറവിൽ ഒളിക്കേണ്ടിവരും. ഇക്കണക്കിന് പ്രശ്നത്തിനൊരിക്കലും സമാധാനമുണ്ടാകയില്ല, കാര്യം (Effect) എത്രതന്നെ വർദ്ധിപ്പിച്ചാലും, എത്രതന്നെ പിന്നോക്കം കൊണ്ടുപോയാലും, അത് ഒരു കാരണ (Cause) മാകയില്ല. കാരണം കൂടാതെ കാര്യം സംഭവിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നതെങ്ങിനെ? ആവിയന്ത്രത്തിന്റെ ചക്രത്തെ തിരിയ്ക്കുന്നത് യാതൊന്നാണ്? “വേറൊരു ചക്രം;” ആ ചക്രത്തെയോ? “വേറൊന്നു.” അതിനെയോ? “വേറൊന്നു.” യന്ത്രം നടത്തുന്നയാൾ ഇങ്ങനെ സമാധാനം പറകയില്ല. ആവിയാണ് ചക്രം തിരിക്കുന്നതെന്ന് ആയാൾ തൽക്ഷണം ഉത്തരം നൽകും. സാമാന്യബുദ്ധിയുള്ളവരെല്ലാം അത് സമ്മതിക്കുകയും ചെയ്യും. അപ്രകാരംതന്നെ നാവശ്യംഭവമായ മറ്റൊരു വസ്തുവിൽ ആരോപിക്കുവാൻ നിവൃത്തിയില്ല. ഭവ്യത എന്ന ലക്ഷണം അവശ്യംഭവമല്ലാത്ത വസ്തുക്കൾക്ക് അത്യന്താപേക്ഷിതമല്ല. അങ്ങിനെയിരിക്കെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആസ്തികത്വം പ്രപഞ്ചത്തെത്തന്നെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുവാൻ നിർവ്വാഹമില്ല. ഉണ്ടായേ കഴിയൂ എന്ന നിർബ്ബന്ധമില്ലാത്ത ഒരു വസ്തു ‘ഉണ്ട്’ എന്ന അവസ്ഥയെ എങ്ങിനെ പ്രാപിച്ചു? അതിന് സ്വീയമല്ലാത്ത ഭവ്യത എന്ന ഗുണം എങ്ങിനെ ലഭിച്ചു? ഉണ്ടായേ കഴിയൂ എന്ന നിർബ്ബന്ധമുള്ള ഒരു വസ്തുവിനെ ആശ്രയിച്ചിട്ടായിരിക്കണം. അവശ്യംഭവമല്ലാത്ത ഒന്നിനെ ആശ്രയിച്ചിട്ടാവാൻ നിവൃത്തിയില്ല. തന്മൂലം ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ ഈ പ്രപഞ്ചം യഥാർത്ഥമാണെന്നുള്ളതുപോലെതന്നെ അവശ്യംഭവമായ ഒരു വസ്തു ഉണ്ടെന്നുള്ളതും യഥാർത്ഥമാണ്. നാം ഉപയോഗിക്കുന്ന മെഴുകുതിരിയുടെ വെളിച്ചം മൗലികമായി സൂര്യനിൽ നിന്ന് ലബ്ധമാകുന്നതുപോലെ, അവശ്യംഭവമല്ലാത്ത പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആസ്തികത്വം (ഉണ്ട് എന്ന അവസ്ഥ) അവശ്യംഭവമായ ഒരു വസ്തുവിൽനിന്ന് ലഭിച്ചേ കഴിയൂ. ഈ വസ്തുവിന്റെ ലക്ഷണങ്ങൾ വഴിയേ ചിന്തിക്കാം. എന്നാൽ ഒന്നുമാത്രമെ ഇവിടെ സ്ഥാപിക്കേണ്ടതായിട്ടുള്ളൂ. അന്യാപേക്ഷ കൂടാതെ അവശ്യംഭൂവായും, തന്നിമിത്തം സ്വയംഭൂവായും, അവശ്യംഭവമല്ലാത്ത സർവ്വവസ്തുക്കളുടേയും ആസ്തികത്വത്തിന് നിമിത്തമായും ഉള്ള ഒരു വസ്തു പരമാർത്ഥമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുണ്ട്. ആ വസ്തുവിനെയാണ് ആസ്തികന്മാർ ‘ഈശ്വരൻ’, ‘ദൈവം’, ‘അള്ളാ’, ‘പാപാത്മാവ്’ ഇത്യാദി പദങ്ങൾകൊണ്ട് വിവക്ഷിക്കുന്നത്.

ഈശ്വരനും പ്രപഞ്ചവും എന്നുവേണ്ട യാതൊന്നും യഥാർത്ഥമല്ല, എന്ന് തുടങ്ങിയശേഷം നാം എവിടെയാണ് എത്തിയിരിക്കുന്നതെന്ന് നോക്കുക. ആദ്യംതന്നെ ചിന്തയെന്നത് യഥാർത്ഥമാണെന്നും, തന്മൂലം ചിന്തനീയമായ വസ്തുക്കൾ ഉണ്ടെന്നും, അത്തരം വസ്തുക്കളിൽ രണ്ടെനങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നും, പ്രപഞ്ചം മുഴുവനും നാവശ്യംഭവമാണെന്നും, പ്രപഞ്ചത്തിന് ആസ്തികത്വം നൽകുന്ന അവശ്യംഭൂവായ ഒരു വസ്തു ഉണ്ടെന്നും നാം കണ്ട് കഴിഞ്ഞു. ഇതെഴുതുമ്പോൾ ‘ശാരദ’യിലെ ശാമുമേനോൻ രാമൻമേനവനയച്ച എതൃനോട്ടീസ്സാണ് കഥാപ്രിയനായ ഈ ലേഖകന്റെ ഓർമ്മയിൽ വരുന്നത്. “ശാരദ എടത്തിലെ കല്യാണി അമ്മയുടെ സന്താനമല്ലെന്ന് ഇതിനാൽ നിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു. ശാരദ താങ്കളുടെ പുത്രിയല്ലെന്ന് ഇതിനാൽ നിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു.” രണ്ട് നിഷേധം ഒരു സമ്മതത്തിന് തുല്യമാണെന്നുള്ള വ്യാകരണനിയമം ഹേതുവായി, നിഷേധിക്കുവാൻ ഉദ്ദേശിച്ച കാര്യങ്ങളെല്ലാം വാസ്തവത്തിൽ സമ്മതിക്കുകയാണ് നോട്ടീസ്സ് എഴുതിയ ആൾ ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. ‘ശാരദ താങ്കളുടെ പുത്രി അല്ല എന്ന് ഇതിനാൽ നിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു’—എന്നതിന്റെ അർത്ഥം വ്യാകരണദൃഷ്ട്യാ “ശാരദ താങ്കളുടെ പുത്രിയാണെന്ന് ഇതിനാൽ സമ്മതിച്ചിരിക്കുന്നു” എന്നാണ്. അപ്രകാരംതന്നെ ദൈവം ഇല്ല, ഇല്ല എന്ന് കോലാഹലം കൂട്ടുന്നവർ അനുമാനദൃഷ്ട്യാ ദൈവം ഉണ്ട്, ഉണ്ട്” എന്ന് സ്വയം പ്രഖ്യാപനം ചെയ്യുകയത്രെ ചെയ്യുന്നതെന്ന് വിശദമായല്ലൊ.

3

കാരണവാദം

അനുമാനോപാധിഷ്ഠിതമായ ശാസ്ത്രങ്ങളെല്ലാം ചില മൗലികതത്വങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ഉത്ഭവിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഈ ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ വാസ്തവികത ഓരോ അനുമാന ശൃംഖലയെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ ചങ്ങലയിലെ ഓരോ കണ്ണിയും ഓരോ തത്വമാണ്. എന്നാൽ പൂർവ്വാപരഭോജന ഈ തത്വങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യത്തിന് ഏറ്റക്കുറച്ചിലുകളുണ്ട്. ഉദാഹരണമായി രണ്ട് പ്രസ്താവങ്ങൾ എടുക്കുക:—(1) എല്ലാ ജന്തുക്കളും മൃത്യുവിന് അധീനങ്ങളാണ്; (2) തന്മൂലം മനുഷ്യർ മൃത്യുവിന് അധീനരാണ്. ഇവയിൽ രണ്ടാമത്തെ പ്രസ്താവം ആദ്യത്തേതിൽനിന്ന് അനുമിതമാകയാൽ, ഒന്നാമത്തെ പ്രസ്താവമാണ് മൗലിക തത്വം; അതിന്നാണ് പ്രാധാന്യം. ഇപ്രകാരം തന്നെ അനുമിതമായ മറ്റേത് പ്രസ്താവമെടുത്താലും, അതിനേക്കാൾ മൗലികമായ മറ്റൊരു തത്വത്തെ ആശ്രയിച്ചാൽ മാത്രമെ സാധുവാകയുള്ളു എന്ന് വിശദമാണ്. “മനുഷ്യൻ തന്റെ കർത്തവ്യം അനുഷ്ഠിക്കേണ്ടതാണ്” എന്ന വാക്യം എടുക്കുക. ഓ പ്രസ്താവം സാധുവാകുന്നതിന് മുമ്പ് “മനുഷ്യന് കർത്തവ്യമുണ്ട്” എന്നത് സാധുവായിരിക്കണം. ഒടുവിൽ പറഞ്ഞത് സാധുവാകുന്നതിന് മുമ്പ് “മനുഷ്യന് കർത്തവ്യം ഉണ്ടാവാൻ പാടുണ്ട്” എന്ന പ്രസ്താവം സാധുവായിരിക്കണം. മനുഷ്യന് കർത്തവ്യം ഉണ്ടാവാൻ പാടുണ്ടാവുന്നതിന് മുമ്പ് അവന് ധാർമ്മികമായ ഒരു നിബന്ധന അനുസരിക്കുവാൻ പാടുണ്ടായിരിക്കണം. അവന് ധാർമ്മിക നിബന്ധന അനുസരിക്കുവാൻ പാടുണ്ടാവുന്നതിന് മുമ്പ് ഭൗതികമല്ലാത്ത ഒരു നിബന്ധന അനുസരിപ്പാൻ അവന് കഴിവുണ്ടാവണം. ഭൗതികമല്ലാത്ത നിബന്ധന അവന് ഉണ്ടാവാൻ പാടുണ്ടാവുന്നതിന് മുമ്പ്, അത് അനുസരിക്കാതെ ധർമ്മഭ്രംശം ചെയ്യുന്നതിനോ അനുസരിച്ച് ധർമ്മാനുഷ്ഠാനം ചെയ്യുന്നതിനോ അവന് പാടുണ്ടായിരിക്കണം. ഇപ്രകാരം സ്വേച്ഛപോലെ അവന് പ്രവർത്തിപ്പാനോ പ്രവർത്തിക്കാതിരിപ്പാനോ പാടുണ്ടാവുന്നതിന് മുമ്പായി, ഒരേ സമയത്തു തന്നെ പ്രവർത്തിക്കുകയും പ്രവർത്തിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുവാൻ സാധിക്കയില്ലെങ്കിലും, രണ്ടും ചെയ്‌വാൻ അവന് കഴിവുണ്ടായിരിക്കണം. അങ്ങനെയെങ്കിൽ അവൻ സ്വതന്ത്രനായിരുന്നിരിക്കണം. അതിന് മുമ്പ് അവൻ വിവേകവാനായിരിക്കണം. അതിന് മുമ്പ് അവൻ സംഭാവ്യനായിരിക്കണം. അതിന് മുമ്പ് ആസ്തികത്വവും നാസ്തികത്വവും പരസ്പരവിരുദ്ധമായിരിക്കണം. അതിന് മുമ്പ് സകലവും നാസ്തികമല്ലാതിരിക്കണം. ഹേതുവാദിയായ ഒരാളുടെ ബുദ്ധി ഈ അനുമാന പഥത്തിലൂടെ അവശ്യം ചരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. മൗലിക തത്വത്തിൽ ചെന്നെത്താതെ ആയാളുടെ ബുദ്ധി സംതൃപ്തമാകയില്ല. എന്തെന്നാൽ:—‘കാരണംകൂടാതെ കാര്യം സംഭവിക്കുവാൻ തുടങ്ങുകയില്ല’ എന്ന തത്വമാണ് എല്ലാ ചിന്തയുടേയും അധിഷ്ഠാനം.

കാരണത്തിനും കാര്യത്തിനും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധം എന്ത്? അവ രണ്ടും ഭിന്നഭിന്നങ്ങളാണ്. ഒന്ന് കഴിഞ്ഞിട്ടാണ് മറ്റത് സംഭവിക്കുന്നത്. അവയ്ക്ക് തമ്മിലുള്ള കാലപൗർവ്വാപര്യം ഗ്രഹിക്കുവാൻ നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ പോലും പര്യാപ്തങ്ങളാണ്. മാത്രമല്ല, കാര്യം കാരണത്തേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമായിരിപ്പാൻ പാടില്ല, ഒരു പ്രവൃത്തി ചെയ്യുമ്പോൾ അതിന്റെ ഫലം ഉളവാകുന്നു. ഫലം പ്രവൃത്തിയിൽ നിന്നാണ് ഉളവാകുന്നത്. പ്രവൃത്തിയാകട്ടെ കാരണത്തിൽ നിന്ന് ഉത്ഭവിക്കുന്നു. കാരണത്തിന് അതിന്റെ സ്വഭാവത്തെ അതിക്രമിക്കുന്ന ശക്തിയുണ്ടാവാൻ പാടില്ല. ശക്തിയുടെ പ്രവർത്തനം ശക്തിയെ അതിക്രമിക്കുകയില്ല. പ്രവൃത്തം പ്രവർത്തനത്തേയും അതിശയിക്കുകയില്ല. തന്മൂലം പ്രവൃത്തഫലം പ്രവൃത്തത്തെ അതിശയിക്കുകയെന്നത് അസാദ്ധ്യമത്രെ. ഇപ്രകാരമാണ് കാര്യത്തിനും കാരണത്തിനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം.

[1] ആസ്തികമായ സർവ്വ വസ്തുക്കളും കാര്യങ്ങൾ (effects) ആയിരിപ്പാൻ പാടില്ല. ചില വസ്തുക്കൾ കാര്യങ്ങളാണെന്ന് സമ്മതിച്ചുകൊള്ളുന്നു. പക്ഷേ, എല്ലാ വസ്തുക്കളും ഫലങ്ങളാണെന്ന് പറയുന്നത് അയുക്തികമാണ്. എല്ലാ വസ്തുക്കളും സംഭൃതങ്ങളാണെങ്കിൽ അവയെല്ലാം കാര്യങ്ങളാണെന്ന് അനുമാനം ചെയ്യേണ്ടിവരും. എന്തെന്നാൽ: സംഭൃതമായ (ഉണ്ടാക്കപ്പെട്ട) വസ്തുക്കളെല്ലാം ഫലങ്ങളാണ്. പക്ഷേ, കാരണം കൂടാതെ അവ സംഭവിച്ചതെങ്ങിനെ? എല്ലാ വസ്തുക്കളും ഫലങ്ങളാണെങ്കിൽ അവയുടെ ഹേതു ഏതാണെന്നുള്ള ചോദ്യത്തിന് സമാധാനമില്ല. ആസ്തികത്വമുള്ള സർവ്വ വസ്തുക്കളും ഫലങ്ങളാണെന്ന് പറയുന്നത് കാരണം കൂടാതെ കാര്യം സംഭവിക്കുവാൻ തുടങ്ങുമെന്ന് പറയുന്നതിന് തുല്യമാണ്. ഇത് പരമാബദ്ധമല്ലയോ? തന്മൂലം ഫലമല്ലാത്ത—സംഭൃതമല്ലാത്ത—കാരണമാത്രമായ—ഒരു വസ്തു ഉണ്ടെന്നുള്ള അനുമാനം ഒഴിച്ചുകൂടാത്തതാകുന്നു.

---

1. All things that exist are not effects.

അനന്തമായ ഒരു കാരണശൃംഖലയെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ട് നാസ്തികവാദികൾ ഈ അനുമാനത്തിൽ നിന്ന് ഒഴിയുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. ഏ. യുടെ കാരണം ബീ; ബീ. യുടെ കാരണം സീ; സീ. യുടെ കാരണം ഡീ;—ഇങ്ങനെ അവർ കാരണശൃംഖലയെ നീട്ടിക്കൊണ്ട് പോകാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ഇതുകൊണ്ട് കാരണവാദത്തിന്റെ വിഷമസന്ധിയിൽനിന്ന് അവർക്ക് മോചനം ലഭിക്കുന്നുണ്ടോ? അനന്തമായ ഒരു ശൃംഖലയുണ്ടെന്നു തന്നെ വിചാരിക്കുക. എന്നാലും നൈമിത്തികമായ കാരണം കാണാതെ ബുദ്ധിക്ക് സ്വസ്ഥതയുണ്ടാകയില്ല. ഏ. യുടെ കാരണം എന്താണെന്ന് ചോദിച്ചാൽ ബീ. എന്ന് അവർ മറുപടി പറയുന്നു. എന്നാൽ ഇതുകൊണ്ട് ഹേതുവാദം അവസാനിക്കുന്നുണ്ടോ? ഇല്ല. ഏ. എന്ന ഒരു വസ്തുവിന്റെ കാരണം അറിയുന്നതിന് പകരം, ഏ, ബീ, എന്നീ രണ്ട് വസ്തുക്കളുടെ കാരണം ഇനിയും അറിയേണ്ടതായിട്ടാണിരിക്കുന്നത്. ബീ. യുടെ കാരണം സീ. ആണെന്ന് പറഞ്ഞാൽ മൂന്നുഫലങ്ങളുടെ ഹേതു അന്വേഷിക്കേണ്ടിവരുന്നു. ഇങ്ങനെ ഈ വാദം അനന്തമായി നീട്ടിക്കൊണ്ട് പോകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഒരു ഫലത്തിനുപകരം അനന്തഫലങ്ങളുടെ ഉത്ഭവത്തിന് ന്യായം പറയേണ്ടതായി വരുന്നു. “കാരണം കൂടാതെ കാര്യം സംഭവിക്കുവാൻ തുടങ്ങുകയില്ല” എന്ന മൗലിക തത്വത്തിൽ നിന്ന് പുറത്ത് ചാടാൻ നിവൃത്തിയില്ല. കാര്യത്തിന് ആസ്തികത്വം നല്കുന്നത് കാരണമാകയാൽ, കാരണം അസമ്പ്രാപ്യമായിരിക്കുന്നേടത്തോളം ഫലങ്ങളുടെ വാസ്തവികതയും ശൂന്യമായി ബ്ഭവിക്കുന്നു. തന്മൂലം കാര്യാത്മകമായ—യഥാർത്ഥമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതായ—ഈ പ്രപഞ്ചം വസ്തവികമാണെങ്കിൽ അതിന് ഒരു ആദിമ കാരണം ഉണ്ടായിരിക്കണമെന്ന് സമ്മതിക്കാതെ കഴികയില്ല. പ്രപഞ്ചം വാസ്തവികമാണെങ്കിൽ അതിന് ഒരു ആദിമ കാരണം ഉണ്ടായിരിക്കണമെന്ന് സമ്മതിക്കാതെ കഴികയില്ല. പ്രപഞ്ചം വാസ്തവികമാണെന്നതുപോലെ തന്നെ അസന്ദിഗ്ദ്ധമാണ് ആദിമകാരണത്തിന്റെ ആസ്തികത്വം. ഈ പ്രഥമകാരണത്തെയാണ് ആസ്തികബുദ്ധികൾ ഈശ്വരൻ എന്ന് വിളിക്കുന്നത്.

“എല്ലാ വസ്തുക്കൾക്കും കാരണമുണ്ടെങ്കിൽ ദൈവത്തെ ഉണ്ടാക്കിയത് ആരാണ്? ദൈവവും ഒരു വസ്തുവല്ലയോ?” എന്ന് ചിലർ ചോദിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ ചോദ്യം എത്രയും ബുദ്ധിഹീനമാണെന്ന് കാണുവാൻ അല്പം ആലോചിച്ചാൽ മതി. എല്ലാ വസ്തുക്കൾക്കും കാരണമുണ്ടെന്ന് ആസ്തികന്മാർ പറയുന്നില്ല. അവർ പറയുന്നത് നേരേ മറിച്ചാണ്. കാരണമില്ലാത്ത ഒരു വസ്തു അവശ്യം ഉണ്ടായിരിക്കണമെന്നാണ് അവർ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്. അവരുടെ സിദ്ധാന്തം എല്ലാ വസ്തുക്കൾ (things) ക്കും കാരണമുണ്ടെന്നല്ല, പ്രത്യുത, എല്ലാ കാര്യങ്ങൾ (effects) ക്കും കാരണമുണ്ടെന്നാണ്. പക്ഷേ, കാരണംകൂടാതെ കാര്യം ഉത്ഭവിക്കുവാൻ പാടില്ലാത്തതുകൊണ്ട്, എല്ലാ വസ്തുക്കളും കാര്യങ്ങളല്ലെന്നും അവയിൽ ഒരു വസ്തു കാരണമാത്രമാണെന്നുമത്രെ ഇവിടെ സിദ്ധാന്തിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഈ വസ്തു ആദിമകാരണമാണെന്ന് സിദ്ധമായതുകൊണ്ട്, “അതിനെ ഉണ്ടാക്കിയത് ആരാണ്?” എന്ന ചോദ്യം അസംബന്ധമാണ്. ആദിമകാരണത്തിന്റെ കാരണം എന്താണെന്നുള്ള പ്രശ്നം, “നിനക്ക് നിന്റെ അമ്മയേക്കാൾ എത്ര വയസ്സ് കൂടുതലുണ്ട്?” എന്ന് ചോദിക്കുന്നതിന് സമമാണ്. പ്രഥമകാരണത്തിന് വേറൊരു കാരണമുണ്ടെങ്കിൽ പ്രഥമ കാരണം പ്രഥമമല്ലെന്നുവരും. ഇത് പൂർവ്വാപരവിരുദ്ധമാകയാൽ, “പ്രഥമ കാരണം പ്രഥമമല്ലാത്തത് എന്തുകൊണ്ട്?—അതായത്: ദൈവത്തെ സൃഷ്ടിച്ചത് ആർ?—” എന്ന ചോദ്യം പ്രത്യക്ഷ മൗഢ്യമാണ്.

ആദിമ കാരണത്തിന്റെ വാസ്തവികത കാണിക്കുവാൻ വേറൊരു മാർഗ്ഗമുണ്ട്. എങ്ങനെയെന്നാൽ:

പ്രകൃതിയിൽ സദാപി മാറ്റം സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. സൂര്യചന്ദ്രന്മാർപോലും പ്രതിനിമിഷം രൂപാന്തരപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണിരിക്കുന്നത് മാറ്റം സംഭവിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽത്തന്നെ, മാറ്റം സംഭാവ്യമാണെന്ന് സങ്കല്പിക്കാവുന്നതാണ്. മാറ്റം എന്ന് പറയുന്നത് എന്താണ്? പഴയ ഒരു അവസ്ഥയിൽനിന്ന് പുതിയ ഒരു അവസ്ഥയെ പ്രാപിക്കുകയെന്നതാണ് മാറ്റം. പഴയ അവസ്ഥ ശൂന്യത്തിൽ ലയിക്കുന്നു. പുതിയ അവസ്ഥയാകട്ടെ മുമ്പുണ്ടായിരുന്നില്ല. മുമ്പുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽ അത് പുതിയതാണെന്ന് പറവാൻ വയ്യ. (വസ്തുക്കളെയല്ല, വസ്തുസ്ഥിതിയെയാണ് ഇവിടെ വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നത്.) പുതിയ അവസ്ഥ വാസ്തവിക (real) മാവുന്നതിനുമുമ്പ് അത് കേവലം പ്രവർത്തവ്യ (potential) മായിരുന്നു. അതിന്റെ കാരണത്തിന്റെ പ്രവർത്തമാനത (activity) യിൽ അത് അന്തർഭവിച്ചിരുന്നുവെന്ന് പറയാം.

പ്രവർത്തവ്യമാത്രമായ ഒരു അവസ്ഥയെ വാസ്തവികമാക്കുവാൻ ശക്തിയുള്ള കാരണത്തിന്റെ സ്വഭാവമാണ് ഇനി ചിന്തിക്കുവാനുള്ളത്. ഈ കാരണം വേറൊരു കാരണത്തിൽ പ്രവർത്തവ്യമായി ലയിച്ചിരുന്നുവോ? ഉദാഹരണമായി, ഒരു ആവിവണ്ടിയുടെ ചക്രം തിരിയുന്നത് എങ്ങനെയെന്ന് നോക്കുക. ചക്രംനിശ്ചലാവസ്ഥയിൽനിന്ന് വ്യത്യാസപ്പെട്ട് ചലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയെ പ്രാപിക്കുന്നു, ഈ വ്യത്യാസത്തിന്റെ കാരണമെന്ത്? ‘ലീവർ’ എന്ന് പറയപ്പെടുന്ന ഉപകരണമാണ് ചക്രത്തെ തിരിക്കുന്നതെന്ന് പറയാം. എന്നാൽ ലീവറിന്റെ പ്രവർത്തനം സ്വതസ്സിദ്ധമാണോ? അല്ല. അതിനെ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്നത് അച്ചുതണ്ടാണ്. അച്ചുതണ്ടിന്റെ പ്രവർത്തനം സ്വതസ്സിദ്ധമാണോ? അല്ല. ആവിയാണ് അച്ചുതണ്ടിനെ ഇളക്കുന്നത്. ആവി എങ്ങനെയുണ്ടായി? വെള്ളത്തിൽ ഊഷ്മാവിന്റെ പ്രവർത്തനം കൊണ്ട്. വെള്ളമോ? ഊഷ്മാവോ? ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ചക്രം, ലീവർ, അച്ചുതണ്ട് മുതലായവയുടെ ചലനം സ്വതസ്സിദ്ധമല്ലെന്നും, പ്രത്യുത, പരാസ്പദമാണെന്നും, ഈ ചലനം പ്രവർത്തമാന (active) മാവുന്നതിന് മുമ്പ് കേവലം പ്രവർത്തവ്യമായിരുന്നുവെന്നും വിശദമാവുന്നു.

പ്രവർത്തമാനത പ്രവർത്തവ്യതയേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമത്രെ. എന്തുകൊണ്ടാണ്? ശൂന്യാവസ്ഥയിൽനിന്ന് അത് കൂടുതൽ അകന്നിരിക്കുന്നതു കൊണ്ട്. ‘ഭവം’ എന്ന സോപാനത്തിൽ അത് ഒരു പടി മുകളിലാണ് നില്ക്കുന്നത്. പ്രവർത്തനമാനത പ്രവർത്തവ്യതയേക്കാൾ കൂടുതൽ വാസ്തവികമാണ്. മാത്രമല്ല, പ്രവർത്തവ്യമാത്രമായ ഒരു അവസ്ഥ വാസ്തവികമാവുന്നതിന് പ്രവർത്തമാനമായ ഒരു കാരണത്തെ ആശ്രയിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ആ കാരണം മറ്റൊരു കാരണത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നുവെങ്കിൽ, അതും കേവലം പ്രവർത്തവ്യമാണെന്ന് സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും. ഇങ്ങനെ പ്രവർത്തവ്യങ്ങളായ എത്ര കാരണങ്ങൾ സങ്കല്പിച്ചാലും സ്വയം പ്രവർത്തമാനമായ ഒരു കാരണത്തെ ആശ്രയിക്കാതെ പ്രവർത്തവ്യത വാസ്തവികമാകയില്ല. പ്രവർത്തവ്യമാത്രമായ കാരണങ്ങൾക്ക് തമ്മിലുള്ള പരാശ്രയം അനന്തമായിരിപ്പാൻ നിവൃത്തിയില്ല. അനന്തമാണെങ്കിൽ അത് അനാദിയുമായിരിക്കണം, അതായത്, അത് ഒരിക്കലും ആരംഭിച്ചിട്ടുണ്ടായിരിക്കയില്ല; അതായത്, അത് യഥാർത്ഥമല്ല. യഥാർത്ഥമാണെങ്കിൽ, അത് എപ്പോഴെങ്കിലും ഭവിക്കുവാൻ തുടങ്ങണമെങ്കിൽ, പ്രവർത്തവ്യമാത്രമല്ലാത്തതും സദാപി പ്രവർത്തനമാനവുമായ ഒരു കാരണത്തിൽ നിന്ന് മാത്രമേ അതിന് ആസ്തികത്വം ലഭിക്കുകയുള്ളൂ. ഈ കാരണത്തിന്റെ പ്രവർത്തമാനത പരാപേക്ഷകൂടാത്തതായതുകൊണ്ട് അത് സ്വയം പ്രവർത്തമാനമാണ്. സ്വയം പ്രവർത്തമാനമായതുകൊണ്ട് അതിന് മാറ്റം സംഭവിക്കുവാൻ പാടില്ല. തന്മൂലം മാറ്റം സംഭവിക്കാത്തതും സ്വയംപ്രവർത്തമാനവുമായ ഒരു ആദിമ കാരണമുണ്ടെന്ന് സിദ്ധം.

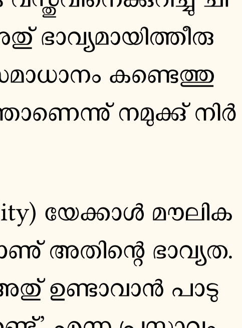
4

സംഭാവ്യത

ഇനിയത്തെ വാദമുഖം പ്രകാശിപ്പിയ്ക്കുന്നതിന് മുമ്പ്, ഭാവ്യത (Possibility) എന്ന ശബ്ദത്തെക്കുറിച്ച് കുറഞ്ഞൊന്ന് ചിന്തിയ്ക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഇത് പൂർണ്ണമായും സമ്യക്കായും ഗ്രഹിച്ചില്ലെങ്കിൽ തെറ്റിദ്ധാരണയ്ക്കിടയുള്ളതുകൊണ്ട്, വായനക്കാരുടെ സനിഷ്കർഷവും അവിഭക്തവുമായ ശ്രദ്ധയെ ക്ഷണിച്ചുകൊള്ളുന്നു.

ഭാവ്യത എന്ന് വെച്ചാൽ എന്താണ്? ഇതും ഭവവും ഒന്നുതന്നെയാണോ? അല്ലെങ്കിൽ ഭാവ്യത വെറും ശൂന്യമണോ? അതുമല്ലെങ്കിൽ ഭാവ്യത കേവലം ചിന്താജാതമാണോ? നാം ഒരു വസ്തുവിനെക്കുറിച്ച് ചിന്തിയ്ക്കുന്നതുകൊണ്ടാണോ അത് ഭാവ്യമായിത്തീരുന്നത്? ഈ പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് സമാധാനം കണ്ടെത്തുകയാണെങ്കിൽ ഭാവ്യത എന്താണെന്ന് നമുക്ക് നിർണ്ണയിക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കും.

ഒരു വസ്തുവിന്റെ സത്ത (reality) യേക്കാൾ മൗലികവും നിത്യവുമായ ഒരു തത്വമാണ് അതിന്റെ ഭാവ്യത. വസ്തു ഉണ്ടാവുന്നതിന് മുമ്പ് അത് ഉണ്ടാവാൻ പാടുള്ളതായിരിയ്ക്കണം. 'ഞാൻ ഉണ്ട്' എന്ന പ്രസ്താവം സത്യമായിത്തുടങ്ങിയിട്ട് ഇപ്പോൾ ഏകദേശം ഇരുപത്തിയെട്ട് കൊല്ലമേ ആയുള്ളു. എന്നാൽ 'ഞാൻ ഭാവ്യനാണ്' എന്ന തത്വം ഞാൻ ജനിയ്ക്കുന്നതിന് മുമ്പ് തന്നെ യുക്തിയുക്തമായിരുന്നു. ഞാൻ മരിച്ചതിന് ശേഷവും അത് യുക്തിയുക്തമായിത്തന്നെയിരിക്കും. ഞാൻ ഉണ്ടെങ്കിലും ശരി; ഇല്ലെങ്കിലും ശരി, 'ഞാൻ ഭാവ്യനാണ്' എന്നത് ഒരു നിത്യസത്യമാണ്. 'ഭവം' (existence) എന്ന ശബ്ദത്തിൽ 'ഭാവ്യത'യും അന്തർഭവിച്ചിരിയ്ക്കുന്നു. ഭവമായ ഒരു വസ്തുവിൽ ഭാവ്യതയും അതോടൊന്നിച്ചുതന്നെ സത്തയും സമ്മേളിയ്ക്കുന്നു. ഒരു വസ്തു ഭവിയ്ക്കുന്നതുകൊണ്ടല്ല അത് ഭാവ്യമായിത്തീരുന്നത്. പ്രത്യുത, ഭാവ്യമായതുകൊണ്ടാണ് അത് ഭവിയ്ക്കുന്നത്. ഭാവ്യം ഭവത്തേക്കാൾ വിസ്തൃതമാണ്. ഭവമായതൊക്കെയും ഭാവ്യമാണെങ്കിലും ഭാവ്യമായതൊക്കെയും ഭവമല്ലാത്തതുകൊണ്ടും ഭാവ്യവും ഭവവും ഭിന്നഭിന്നങ്ങളാണ്. പക്ഷേ, അവ തത്സമയം തന്നെ പരസ്പര സംപൃക്തങ്ങളുമാണ്. ഒരു വസ്തു ഭവിയ്ക്കണമെങ്കിൽ അത് ഭാവ്യമായിരിയ്ക്കണമെന്നതുപോലെതന്നെ, 'ഭവം' എന്നൊന്നില്ലെങ്കിൽ, ഭാവ്യത കേവലം ശൂന്യമാണ്. 'ഉണ്ട്' എന്നൊരു അവസ്ഥ യഥാർത്ഥമാണെങ്കിൽ മാത്രമേ 'ഉണ്ടാവാൻ പാടുണ്ട്' എന്ന അവസ്ഥ സാർത്ഥകമാകയുള്ളു. സർവ്വവും ശൂന്യമാണെങ്കിൽ, ഭാവ്യതയും ശൂന്യം തന്നെ. ഏതൊന്നെങ്കിലും ഉള്ളതുകൊണ്ടാണ് മറ്റുപലതും ഉണ്ടാവാൻ പാടുള്ളത്. ഇപ്രകാരമാണ് ഭവത്തിനും ഭാവ്യതയ്ക്കും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധം.



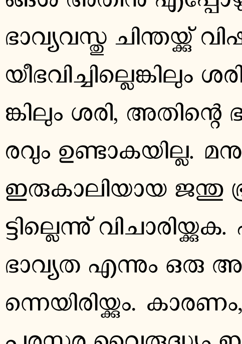
മിൽട്ടൻ

എന്നാൽ ഭാവ്യതയ്ക്ക് വാസ്തികമായ സത്തയില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അത് കേവലം ശൂന്യമാണെന്ന് നാം അനുമാനം ചെയ്താൽ അത് പരമാബദ്ധമായിരിയ്ക്കും. ശൂന്യം ജ്ഞേയമല്ല; അത് ഒരിയ്ക്കലും ചിന്താവിഷയമാവാൻ പാടില്ല. ഇരുട്ട് എന്ന് പറയപ്പെടുന്നത് ഒരു വസ്തുവാണെന്ന് ശിശുക്കളും മഹാകവികളും സങ്കല്പിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും, 'സ്പഷ്ടമായ അന്ധകാരം' (Palpable obscure) എന്ന് മിൽട്ടൻ ഒരേടത്ത് പ്രയോഗിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും, യുക്തിദൃഷ്ട്യാ അന്ധകാരം വെളിച്ചത്തിന്റെ അഭാവം മാത്രമാണ്; തന്നിമിത്തം അത് ശൂന്യമാണ്; തന്നിമിത്തം അത് ചിന്താവിഷയമല്ല; തന്നിമിത്തം ജ്ഞേയമല്ല. എന്നാൽ ഭാവ്യത വെറും ശൂന്യമല്ല. ഭാവ്യമായ ഒരു വസ്തുവിനെ നമുക്ക് സങ്കല്പിക്കുവാൻ കഴിയും. ഉദാഹരണമായി, മൂന്ന് കണ്ണുള്ള ഒരു മനുഷ്യനെ സങ്കല്പസൃഷ്ടി ചെയ്യുവാൻ യാതൊരു വിരോധവുമില്ല. അങ്ങനെയുള്ള ഒരു മനുഷ്യൻ ഇതേവരെ ഭവിച്ചിട്ടില്ലായിരിയ്ക്കാം. എന്നാൽ മൂന്ന് കണ്ണുള്ള ഒരു മനുഷ്യൻ ഭാവ്യനാണെന്ന് വിചാരിക്കുന്നതിൽ യുക്തിഭംഗമില്ല. രണ്ട് കണ്ണുള്ള മനുഷ്യൻ ഭാവ്യനാണെങ്കിൽ, മൂന്ന് കണ്ണുള്ള മനുഷ്യനും ഭാവ്യനാണ്. എന്നാൽ രണ്ട് കണ്ണുള്ള മനുഷ്യൻ ഭാവ്യൻ മാത്രമല്ല; ഭവിച്ചിട്ടുമുണ്ട്. മൂന്നു കണ്ണുള്ള മനുഷ്യൻ ഇതേവരെ ഭാവ്യമാത്രനായിത്തന്നെയിരിയ്ക്കുന്നു. എന്നാലും ഈ അപൂർവ്വമനുഷ്യൻ കേവലം ശൂന്യനാണെന്ന് പറയുവാൻ പാടില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ: ആയാളെ നമുക്ക് സങ്കല്പിക്കുവാൻ പാടുണ്ട്; നേരേമറിച്ച്, ശൂന്യം സാങ്കല്പികം പോലുമല്ല. ശൂന്യത്തിനില്ലാത്ത ഗുണങ്ങൾ ഭാവ്യവസ്തുവിനും ഉണ്ട്.

എന്നാൽ ഭാവ്യമാത്രമായ വസ്തു കേവലം സങ്കല്പസൃഷ്ടിയാണോ? നമ്മുടെ ചിന്തയിൽ നിന്നാണോ അത് ഉത്ഭവിക്കുന്നത്? അല്ല. നേരേമറിച്ച്, ഭാവ്യവസ്തുവിന്റെ ആഭ്യന്തരസ്വഭാവം നമ്മുടെ ചിന്തയെ നയിയ്ക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. നാം ചിന്തിയ്ക്കുന്നതുകൊണ്ടല്ല വൃത്തം വൃത്താകൃതിയിലിരിയ്ക്കുന്നത്. അത് വൃത്താകൃതിയിലാണെന്ന് സമ്മതിയ്ക്കുവാൻ നമ്മുടെ ബുദ്ധി നിർബ്ബന്ധിതമാവുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. മനുഷ്യബുദ്ധി എന്നൊന്ന് ഇല്ലെന്നുവരികിലും, വൃത്തം വൃത്തമായിത്തന്നെയിരിക്കും; ഭവ്യവസ്തു ഭാവ്യവസ്തുവായി സ്ഥിതിചെയ്യും; അതിന് സ്വകീയമായ ഗുണങ്ങൾ അതിന് എപ്പോഴും ഉണ്ടായിരിക്കുന്നതാണ്. ഭാവ്യവസ്തു ചിന്തയ്ക്ക് വിഷയീഭവിച്ചാലും ശരി, വിഷയീഭവിച്ചില്ലെങ്കിലും ശരി, ചിന്ത എന്നൊന്ന് ഇല്ലെങ്കിലും ശരി, അതിന്റെ ഭാവ്യതയ്ക്ക് യാതൊരു അന്തരവും ഉണ്ടാകയില്ല. മനുഷ്യൻ എന്ന് പറയപ്പെടുന്ന ഇരുകാലിയായ ജന്തു ഭൂമിയിൽ ഒരിയ്ക്കലും ഉണ്ടായിട്ടില്ലെന്ന് വിചാരിയ്ക്കുക. എന്നാലും മനുഷ്യന്റെ സംഭാവ്യത എന്നും ഒരു അപ്രതിഷേധ്യ സത്യമായിത്തന്നെയിരിയ്ക്കും. കാരണം, മനുഷ്യൻ എന്ന വസ്തുവിൽ പരസ്പര വൈരുദ്ധ്യം ഇല്ലെന്നുള്ളതുതന്നെ.

അസംഭാവ്യമല്ലാത്തതെല്ലാം ഭാവ്യമാണ്. അസംഭാവ്യത എന്ന് വെച്ചാൽ എന്താണ്? യാതൊന്നിൽ പരസ്പരവൈരുദ്ധ്യ (Contradiction) മുണ്ടോ, അത് അസംഭാവ്യമാണ്, അതായത്, ശൂന്യമാണ്. ചതുഷ്കോണാകൃതിയിലുള്ള വൃത്തം, വെളിച്ചം നിറഞ്ഞ അന്ധകാരം, ശരീരമില്ലാത്ത മനുഷ്യൻ; വളഞ്ഞ ഋജുരേഖ, എന്നിവയെല്ലാം അസംഭാവ്യങ്ങളാണ്. കാരണം എന്തെന്നാൽ: ഇവ ഓരോന്നിലും പരസ്പരവൈരുദ്ധ്യമുണ്ട്. ഇവ ഓരോന്നും സ്വയം നിഷേധകമാണ്; തന്മൂലം ഇവ കേവലം ശൂന്യമാണ്. എന്നാൽ പരസ്പരവൈരുദ്ധ്യമില്ലാത്ത വസ്തുക്കളെല്ലാം ഭാവ്യമാണ്. അങ്ങനെയുള്ള വസ്തുക്കളെല്ലാം ഭവിച്ചേ കഴിയൂ എന്ന് ഇവിടെ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നില്ല. അവ ഭവിയ്ക്കുവാൻ പാടില്ലെന്ന് പറയുന്നതിന് യാതൊരു കാരണവുമില്ലെന്ന് മാത്രമേ ഇവിടേ വിവക്ഷിയ്ക്കുന്നുള്ളു. തന്മൂലം 'നാലു കാലുള്ള മനുഷ്യൻ' സംഭാവ്യനാണെന്ന് വേണമെങ്കിൽ സമ്മതിയ്ക്കാം. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ: മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ സാരാംശം കാലിന്റെ എണ്ണത്തിലല്ല അടങ്ങിയിരിക്കുന്നത്. രണ്ട് കാലിന് പകരം നാലു കാലുണ്ടെന്ന് വെച്ച് മനുഷ്യന്റെ മനുഷ്യത്വം നശിയ്ക്കുന്നില്ല. നേരേമറിച്ച്, ഇതര ജന്തുക്കൾക്കും മനുഷ്യർക്കും പൊതുവെ ഉള്ള ശരീരം മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ അഭിന്നാംശമായതുകൊണ്ട്, ശരീരമില്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനാകയില്ല. തന്നിമിത്തം 'ശരീരമില്ലാത്ത മനുഷ്യൻ' സംഭാവ്യനാകയില്ല.

ഇക്കാരണത്താൽതന്നെ ദൈവം സംഭാവ്യനാണെന്ന് യുക്തിപൂർവ്വം സമർത്ഥിയ്ക്കാവുന്നതാണ്. ദൈവം ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നല്ല ഇവിടത്തെ വാദം. ദൈവം ഭാവ്യനാണോ അല്ലയോ എന്നമാത്രമാണ് ഇവിടെ ചിന്താവിഷയം. 'ദൈവം' എന്ന ശബ്ദത്തിന് നാം ഇതേവരെ എന്ത് അർത്ഥമാണ് കല്പിച്ചിട്ടുള്ളതെന്ന് വായനക്കാരെ അനുസ്മരിപ്പിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. അവശ്യംഭവവും ആദിമകാരണവുമായ വസ്തുവത്രെ ദൈവം എന്ന് മാത്രമാണ് നാം ഇതേവരെ അനുമാനം ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ഈ നിർവ്വചനത്തിൽ നാലു തത്വങ്ങൾ അന്തർഭവിച്ചിരിയ്ക്കുന്നു: (1) ദൈവം ഭവമാണ്; (2) ദൈവത്തിന്റെ ആസ്തികത്വം അവശ്യമാണ്. (3) ദൈവം ഒരു വസ്തുവാണ്; (4) ദൈവം ആദിമകാരണമാണ്. ഈ നാലു തത്വങ്ങളിൽ ഏതെങ്കിലുമൊന്നോ അല്ലെങ്കിൽ ഒരേ വസ്തുവിലുള്ള അവയുടെ സംയോഗമോ പൂർവ്വാപരവിരുദ്ധമാണെന്നുണ്ടെങ്കിൽ, ദൈവം അസംഭാവ്യനാണെന്ന് തീരുമാനിയ്ക്കാം. എന്നാൽ അങ്ങനെയൊരു പൂർവ്വാപരവൈരുദ്ധ്യം അവയിലുണ്ടോ എന്ന് പരിശോധിയ്ക്കുക. ദൈവം ഒരു വസ്തുവാണെന്ന് പറയുന്നതിൽ പൂർവ്വാപരവിരുദ്ധതയില്ല. ഈ വസ്തു ഭവമാണെന്ന് പറയുന്നതിലും പൂർവ്വാപരവിരുദ്ധതയില്ല. ഭവിച്ചിരിയ്ക്കുന്ന വസ്തുക്കളാണല്ലൊ നമ്മുടെ ചുറ്റിലും കാണപ്പെടുന്നത്. ഈ ഭവം അവശ്യമാണെന്ന് നിർവ്വചനത്തിൽനിന്ന് വെളിപ്പെടുന്നു. ആസ്തികത്വം മറ്റ് യാതൊന്നിൽനിന്നും ലഭിച്ചതല്ലെന്നും ഈ ഗുണം അതിന് സ്വകീയമായി ഉള്ളതാണെന്നും അത്രെ അവശ്യം ഭവ്യത എന്ന പദസമൂഹത്താൽ വിവക്ഷിതമായിരിയ്ക്കുന്നത്. ഇതിലും പരസ്പരവൈരുദ്ധ്യമില്ല. ഭവം, അവശ്യം എന്നീ പദങ്ങൾ പൂർവ്വാപരവിരുദ്ധങ്ങളല്ല. പ്രത്യുത, രണ്ടാമത്തെ പദം ആദ്യത്തേതിനെ ഒന്നുകൂടി ദൃഢതരമാക്കുന്നതേയുള്ളു. നാലാമതായി, അവശ്യംഭവമായ ഈ വസ്തു ആദിമകാരണമാണെന്ന് നിർവ്വചിയ്ക്കപ്പെട്ടിരിയ്ക്കുന്നു. ആസ്തികത്വം ദൈവത്തിന് അവശ്യമായും പരാപേക്ഷ കൂടാതേയും ഉണ്ടെങ്കിൽ അത്, അന്യവസ്തുക്കൾക്കുപ്രദാനം ചെയ്യുവാൻ—എന്നുവെച്ചാൽ, അന്യവസ്തുക്കളുടെ കാരണമാകുവാൻ—ദൈവത്തിന് കഴിവുണ്ട്. ഈ കാരണം ഒന്നാമത്തേതാണെങ്കിൽ ആദിമകാരണം എന്ന വിശേഷണം സ്വീകാര്യമാണ്. തന്മൂലം അവശ്യംഭവമായ ആദിമകാരണം പരസ്പരവിരുദ്ധമല്ലെന്ന് സിദ്ധം. പരസ്പരവിരുദ്ധമല്ലാത്തതെല്ലാം ഭാവ്യമാണ്. തന്മൂലം ദൈവം ഭാവ്യനാണ്.



ഡെക്കാട്ട്

ഇത്രയും മുഖവുരയായി പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ഇതിൽ നിന്ന് അനുമന്തവ്യമായ ആസ്തിക്യവാദത്തിൽ പ്രവേശിച്ചുകൊള്ളുന്നു. ലീബ്നിറ്റ്സ് എന്ന ചിന്തകൻ ഈ വാദം സമഗ്രമായി ക്രോഡീകരിച്ച് ഇപ്രകാരം സമർത്ഥിച്ചിരിയ്ക്കുന്നു:—"ദൈവം സംഭാവ്യനാണ്; തന്മൂലം ദൈവം ഉണ്ട്." പ്രഥമ ദൃഷ്ടിയിൽ ഈ വാദം ആശ്ചര്യകരമോ നിഷിദ്ധമോ ആയി തോന്നിയേക്കാം. "എന്ത്? ഒരു വസ്തു സംഭാവ്യമാണെന്നുവെച്ച് അത് ഉണ്ടാകണമെന്നോ? എന്നാൽ ഇരുപത് കൈയുള്ള മനുഷ്യൻ സംഭാവ്യനാണ്; തന്മൂലം അങ്ങനെയുള്ള മനുഷ്യൻ ഉണ്ട്. ഇക്കാരണത്താൽതന്നെ മലർന്ന് പറക്കുന്ന കാക്കയുമുണ്ട്. സൂര്യൻ പടിഞ്ഞാറ് ഉദിയ്ക്കുന്നതും കാണാം" എന്നിങ്ങനെയുള്ള ആക്ഷേപങ്ങൾ ഉണ്ടാവാനിടയുണ്ട്. പക്ഷേ, ഈ ആക്ഷേപങ്ങളൊന്നും പ്രസ്തുത വാദത്തെ ബാധിയ്ക്കുന്നില്ല. ദൈവം അവശ്യംഭവമായ ഒരു വസ്തുവായതുകൊണ്ടാണ് ലീബ്നിറ്റ്സിന്റെ വാദം സാധുവായിരിയ്ക്കുന്നത്. അവശ്യം ഭവമായ ഒരു വസ്തുവിൽ ഭാവ്യതയും സത്തയും ഏകീഭവിച്ചിരിയ്ക്കണം. ദൈവത്തിൽ മാത്രം സത്തയും ഭാവ്യതയും അഭിന്നമാണ്. മറ്റ് യാതൊരു വസ്തുവിലും ഈ സംയോഗം പൂർണ്ണവും അനാദ്യന്തവുമല്ല. 'മനുഷ്യൻ' എന്ന ശബ്ദത്തെ നിർവ്വചിയ്ക്കുകയാണെങ്കിൽ, സത്ത എന്നത് നിർവ്വചനത്തിൽ ഉൾപ്പെടുകയില്ല. "വിശേഷബുദ്ധിയുള്ള ജന്തു (rational animal)" എന്നാണ് സാധാരണ കണ്ടുവരാറുള്ള നിർവ്വചനം. വാസ്തവികമായ ആസ്തികത്വം മനുഷ്യശബ്ദത്തിൽ അഭിന്നമായി വേരൂന്നിയിട്ടില്ല. മനുഷ്യൻ എന്നും സംഭാവ്യനായിരിയ്ക്കണമെന്ന് മാത്രമേ പറയുവാൻ നിവൃത്തിയുള്ളു. മനുഷ്യൻ വാസ്തവികമായി സംഭവിച്ചാലും ഇല്ലെങ്കിലും, മനുഷ്യത്വത്തിന് യാതൊരു ഹാനിയും വരുവാനില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ: മനുഷ്യന്റെ സത്ത (real existence) അവശ്യംഭവ (necessary) മല്ല. എന്നാൽ 'ദൈവം' എന്ന ശബ്ദത്തിൽ വസ്തവികമായ സത്തയും അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നു. ദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാവനയിൽ സത്തയാണ് പ്രഥമഗണനീയം. സത്തയില്ലാത്ത മനുഷ്യത്വം ചിന്താവിഷയമാകാം. പക്ഷേ, സത്തയില്ലാത്ത ദൈവത്വം പരസ്പരവിരുദ്ധമാണ്; തന്മൂലം സത്തയില്ലാത്ത ദൈവത്വം അസംഭാവ്യമാണ്. തന്മൂലം ദൈവം സംഭാവ്യനാകണമെങ്കിൽ ദൈവത്തിന് സത്തയുണ്ടായിരിയ്ക്കണം. ദൈവം സംഭാവ്യനാണെന്ന് നാം അനുമാനം ചെയ്തുകഴിഞ്ഞു. തന്മൂലം ദൈവം സത്തയാണെന്നും അനുമാനം ചെയ്യാതെ നിവൃത്തിയില്ല. "ഒരു വസ്തുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണയിൽ അവശ്യമായി ഉൾപ്പെട്ടിരിയ്ക്കുന്ന സംഗതികളെല്ലാം ആ വസ്തുവിന് വാസ്തവികമായി ഉണ്ടെന്ന് സമ്മതിയ്ക്കണം" (Whatever is implied in the notion of a thing must be affirmed of it) എന്ന് ഡെക്കാട്ട് (Descartes) എന്ന ദാർശനികൻ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് ഈ ഘട്ടത്തിൽ പ്രത്യേകം സ്മർത്തവ്യമാണ്.

പൂർവ്വോക്തമായ വാദം വേറൊരു വിധത്തിൽ പ്രകടിപ്പിച്ചാൽ, ചില വായനക്കാർക്ക് കൂടുതൽ സമ്മതമായിരിയ്ക്കുമെന്ന് വിശ്വസിക്കുന്നു. സാധാരണ ഉപയോഗിയ്ക്കാറുള്ള താർക്കിക ഖണ്ഡിക നമുക്കും സ്വീകരിയ്ക്കാം.

'എല്ലാ മനുഷ്യരും മൃത്യുവിനു അധീനരാണ്.

രാമൻ മനുഷ്യനാണ്.

തന്മൂലം രാമൻ മൃത്യുവിനു അധീനനാണ്'—

എന്നീ വാദരീതി അവലംബിയ്ക്കുന്നപക്ഷം നമ്മുടെ വാദം താഴെ കാണുന്ന പ്രകാരം പ്രകാശിപ്പിയ്ക്കാവുന്നതാണ്:

1. സംഭാവ്യമായ വസ്തുക്കളിൽവെച്ച് എല്ലാംകൊണ്ടും ഏറ്റം മഹനീയമായവസ്തു സത്തയായിരിയ്ക്കണം. (ഉള്ളതായിരിയ്ക്കണം)
2. ദൈവം സംഭാവ്യമായ വസ്തുക്കളിൽ വെച്ച് എല്ലാംകൊണ്ടും ഏറ്റം മഹനീയമായ വസ്തുവാണ്.
3. തന്മൂലം ദൈവം സത്തയാണ് (ഉണ്ട്)

ഈ ഖണ്ഡികയിലെ ഒന്നും രണ്ടും പ്രമേയങ്ങൾ സമ്മതിച്ചാൽ മൂന്നാമത്ത വാക്യത്തിൽ അടങ്ങിയിരിയ്ക്കുന്ന അനുമാനം അപ്രഹിതമാണ്. ഒന്നും രണ്ടും പ്രമേയങ്ങൾ സാധുവാണോ എന്നാണ് ചിന്തിയ്ക്കുവാനുള്ളത്.

(1) ഒന്നാമത്തെ വാക്യം എടുക്കുക. "സംഭാവ്യമായ വസ്തുക്കളിൽവെച്ച് ഏറ്റം മഹനീയമായ വസ്തു സത്തയായിരിയ്ക്കണം." "സംഭാവ്യമായ വസ്തുക്കൾ" എന്നാണ് പ്രയോഗിച്ചിരിയ്ക്കുന്നത്; "സംഭാവ്യമാത്രമായ വസ്തുക്കൾ" എന്നല്ല. ഞാൻ എഴുതുവാൻ ഉപയോഗിയ്ക്കുന്ന ഈ പേന സംഭാവ്യമാണ്; ഈ കടലാസ്സും സംഭാവ്യമാണ്; മഷിയും സംഭാവ്യമാണ്. മാത്രമല്ല, ഇവയ്ക്കെല്ലാം വാസ്തവികമായ ആസ്തികത്വവും (real existence) ഉണ്ട്. തന്മൂലം സംഭാവ്യവസ്തുക്കളിൽ വെച്ച് ഏറ്റം മഹനീയമായ വസ്തുവിന് തീർച്ചയായും ആസ്തികത്വം ഉണ്ടായിരിയ്ക്കണം. ഏറ്റം മഹനീയമായ വസ്തുവിന് ആസ്തികത്വമില്ലെങ്കിൽ, ആസ്തികത്വമുള്ള എന്റെ പേനയോളം മഹനീയമല്ല ഏറ്റം മഹനീയമായ വസ്തു എന്ന് അനുമാനം ചെയ്യേണ്ടിവരും. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ: ആസ്തികത്വം എന്ന സംഗതിയിൽ എന്റെ പേനയ്ക്ക് ആസ്തികത്വമില്ലാത്ത വസ്തുക്കളേക്കാൾ മഹനീയതയുണ്ട്. തന്മൂലം എല്ലാംകൊണ്ടും ഏറ്റം മഹനീയമായ വസ്തു തീർച്ചയായും ആസ്തികമായിരിയ്ക്കണം. മാത്രമല്ല, മറ്റെല്ലാ വസ്തുക്കളേക്കാൾ അത് പരിപൂർണ്ണമായ ആസ്തികത്വത്തോടുകൂടിയതായിരിയ്ക്കണം. തന്മൂലം സംഭാവ്യവസ്തുക്കളിൽ വെച്ച് ഏറ്റം മഹനീയമായ വസ്തു സത്തയായിരിയ്ക്കണമെന്നുള്ളത് നിർവ്വിവാദമാണ്.

(2) രണ്ടാമത്തെ വാക്യത്തിൽ ദൈവം സംഭാവ്യവസ്തുക്കളിൽ വെച്ച് ഏറ്റം മഹനീയമാണെന്ന് പ്രസ്താവിയ്ക്കപ്പെട്ടിരിയ്ക്കുന്നു. ഇതും അനായാസേന തെളിയിയ്ക്കാവുന്നതാണ്. ദൈവം സംഭാവ്യമാണെന്ന് നാം സമർത്ഥിച്ചുകഴിഞ്ഞു. സംഭാവ്യവസ്തുക്കളിൽ വെച്ച് ഏറ്റം മഹനീയമാണ് ദൈവം എന്നുള്ളതിനും രണ്ടുപക്ഷമില്ല. ദൈവം ഏറ്റം മഹനീയമല്ലെങ്കിൽ ദൈവം ദൈവമാകയില്ല. ദൈവത്തേക്കാൾ മഹനീയമായി വേറൊന്നുണ്ടെങ്കിൽ 'ദൈവം' എന്ന ശബ്ദം നിരർത്ഥകമായിത്തീരുന്നു. ദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണയിൽ അത്യുന്നതതത്വവും അന്തർഭവിച്ചിരിക്കയാൽ, ഏറ്റം മഹനീയമല്ലാത്ത ദൈവം എന്ന് പറയുന്നത് പൂർവ്വാപരവിരുദ്ധമാണ്. മാത്രമല്ല, ദൈവത്തിന്റെ അവശ്യംഭവ്യത ആദിമകാരണം, എന്നിവയെല്ലാം ദൈവം സംഭാവ്യവസ്തുക്കളിൽ വെച്ച് ഏറ്റം മഹനീയമാണെന്നുള്ള പ്രമേയത്തെ പ്രബലപ്പെടുത്തുന്നുമുണ്ട്.

ഈ പ്രമേയങ്ങൾ രണ്ടും അനിഷേധ്യമായിരിയ്ക്കെ, ദൈവം ഉണ്ടെന്നുള്ള അനുമാനം യുക്തിസിദ്ധമത്രെ. ഈ വാദം തന്നെ ബീജഗണിതത്തിലെ അനുമാനരീതികൾ ഉൾപ്പെടുത്താവുന്നതാണ്. എങ്ങനെയെന്നാൽ:

$$a = 2$$

$$a = b$$

$$b = 2$$

സംഭാവ്യവസ്തുക്കളിൽ വെച്ച് ഏറ്റം മഹനീയമായ

വസ്തു (a) = സത്ത (2)

സംഭാവ്യവസ്തുക്കളിൽ വെച്ച് ഏറ്റം മഹനീയമായ

വസ്തു (a) = ദൈവം (b)

അതുകൊണ്ട്, ദൈവം (b) സത്ത (2) യാണ്.

ഇതിൽ രണ്ടാമത്തെ പ്രമേയത്തിലേ ഘടകങ്ങൾ പരസ്പരം മാറ്റപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിലും, വാദത്തിന് യാതൊരു മാറ്റവും സംഭവിയ്ക്കുന്നില്ല. ഏത് അനുമാനരീതി അവലംബിച്ചാലും ദൈവം സത്തയാണെന്നുള്ള അനുമാനം യുക്തിയുക്തമാണ്. അതാണ് യുക്തിവാദം.

5

മനുഷ്യന്റെ ഭാവ്യത

രണ്ട് ലോകങ്ങളാണ് ദർശന (Philosophy) ത്തിന് വിഷയങ്ങളായി ഭവിയ്ക്കുന്നത്. ഒന്ന് ചിന്താലോകം; മറ്റത് വാസ്തവിക ലോകം. ചിന്താലോകത്തിന്റെ ഉപാധി സത്യ (Truth) വും. വാസ്തവികലോകത്തിന്റെ ഉപാധി സത്ത (Fact) യും ആകുന്നു. എന്നാൽ ഇപ്രകാരം രണ്ട് മണ്ഡലങ്ങൾ നാം വേർതിരിയ്ക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അവയ്ക്ക് തമ്മിൽ ഗാഢഗാഢമായ സംബന്ധമുണ്ട്. യഥാർത്ഥലോകത്തിലെ വസ്തു, അഥവാ സത്ത, മനനം ചെയ്യപ്പെടുമ്പോൾ അത് സത്യമായി രൂപാന്തരീഭവിയ്ക്കുന്നു. തന്മൂലം സത്യം സത്തയുടെ വിചാരീഭൂതമായ അവസ്ഥയാണെന്ന് പറയാം. “മനുഷ്യൻ” എന്ന് വിളിക്കപ്പെടുന്ന ജന്തു ഒരു സത്തയാണ്. എന്നാൽ മനുഷ്യത്വം എന്നത് ഒരു സത്യമത്രെ. മനുഷ്യത്വം എന്ന് പറയപ്പെടുന്ന ഒരു സാധനം എങ്ങും കാണ്മാൻ സാധിയ്ക്കയില്ല. അത് ചിന്താലോകത്തിൽ മാത്രമേ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുള്ളു. എന്ന് വെച്ച് അത് കേവലം ചിന്താജാതമാണോ? അല്ല. നാം ചിന്തിയ്ക്കുന്നത് കൊണ്ടല്ല രണ്ടും രണ്ടും കൂടിയാൽ നാലായിത്തീരുന്നത്. നമ്മുടെ ബുദ്ധി സത്യത്തെ ഉല്പാദിപ്പിക്കുകയല്ല, പ്രത്യുത, സത്യം നമ്മുടെ ബുദ്ധിയെ നയിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. രണ്ടും രണ്ടും ചേർന്നാൽ നാലാണെന്നുള്ളത് ഒരു അനുക്തസത്യമാണ്. അതിനെ അംഗീകരിപ്പാൻ നമ്മുടെ ബുദ്ധിയ്ക്ക് ഒഴിച്ചുകൂടാത്ത ഒരു നിർബ്ബന്ധം നേരിടുന്നു. ഇപ്രകാരം തന്നെയാണ് എല്ലാ സത്യങ്ങളും. അതുകൊണ്ട് മനുഷ്യത്വം എന്ന സത്യവും വിചാരജാതമല്ല. എന്നിരുന്നാലും അതിന്റെ അധിഷ്ഠാനം വാസ്തവികമണ്ഡലമല്ല. പ്രത്യുത, വിചാരമണ്ഡലമാണെന്നുള്ള വസ്തുത സമ്മതിച്ചേ തീരൂ.

ഒരു സംഗതി സത്യമാണെന്ന് നാം പറയുന്നത് എന്തുകൊണ്ട്? ഉദാഹരണമായി, ഒന്നും ഒന്നും ചേർന്നാൽ രണ്ടാണെന്ന് നാം പറയുന്നു; അത് സത്യമാണെന്ന് നാം അറിയുന്നു. എങ്ങനെ? ഒന്നും ഒന്നും കൂടിയാൽ മൂന്നാവാൻ പാടില്ലാത്തത് എന്തുകൊണ്ട്? ഈ ചോദ്യത്തിന് ചിന്താലോകത്തിൽ ഒരു സമാധാനം കണ്ടെത്തുവാൻ സാധിയ്ക്കയില്ല. വാസ്തവികലോകത്തിൽ കടന്ന് നോക്കുമ്പോൾ മാത്രമെ അതിന് സമാധാനം കണ്ടുകിട്ടുകയുള്ളു. ഒരു വിരുതൻകുട്ടി പാഠശാലയിൽനിന്ന് തിരിച്ചെത്തിയ ശേഷം തന്റെ സാമർത്ഥ്യം അച്ഛനമ്മമാരെ കാണിപ്പാൻ രണ്ട് മാമ്പഴമെടുത്തു, “ഈ മാമ്പഴം മൂന്നെണ്ണമുണ്ടെന്ന് ഞാൻ തെളിയിയ്ക്കാം” എന്ന് പറയുകയും, മാമ്പഴം നിലത്തുവെച്ച് “ഒന്ന്—രണ്ട്—” എന്ന് ക്രമപ്രകാരം എണ്ണുകയും “ഒന്നും രണ്ടും മൂന്ന്” എന്ന് സമർത്ഥിയ്ക്കുകയും ചെയ്തപ്പോൾ, കുട്ടിയുടെ അച്ഛൻ “കൊള്ളാം! ഒരു മാമ്പഴം അമ്മയ്ക്ക് കൊടുക്കു. ഒന്നെനിയ്ക്കുവേണം. മൂന്നാമത്തെ മാമ്പഴം നീ എടുത്തുകൊള്ളു” എന്ന് പറഞ്ഞ കഥ വായനക്കാർ കേട്ടിട്ടുണ്ടല്ലോ. ഈ ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ ഒന്നും ഒന്നും രണ്ടാണ് മൂന്നല്ല എന്ന് തെളിയിയ്ക്കുവാൻ കുട്ടിയുടെ അച്ഛൻ തർക്കിയ്ക്കുവാൻ ഒരുമ്പെടുകയല്ല, നേരേ മറിച്ച് വാസ്തവികലോകത്തെ ശരണംഗമിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. വാസ്തവികലോകത്തിൽ ഒരു വസ്തുവിന് സ്വയമേവ ഏകത്വമുള്ളതായി നാം കാണുന്നു; അതായത്: ഒരു വസ്തു അതുതന്നെയാണ്; മറ്റൊന്നല്ല, എന്ന് നമുക്ക് ബോധപ്പെടുന്നു. യഥാർത്ഥവസ്തുക്കളുടെ ഏവംവിധമായ വ്യക്തിത്വമാണ് ഒന്നും ഒന്നും രണ്ടാകാനുള്ള കാരണം. ഇപ്രകാരം തന്നെ എല്ലാ സത്യങ്ങൾക്കും നിദാനമായിരിക്കുന്നത് യഥാർത്ഥലോകമാണ്. വാസ്തവികലോകമില്ലെങ്കിൽ, അതായത്: സത്തയായി യാതൊന്നുമില്ലെങ്കിൽ, സത്യത്തിന് അടിസ്ഥാനമുണ്ടാവുകയില്ല. സത്യം സത്തയുടെ ഒരു നിഴൽ അഥവാ പ്രതിധ്വനി മാത്രമാകുന്നു. ശബ്ദമില്ലെങ്കിൽ പ്രതിശബ്ദം ഉണ്ടാവാൻ പാടില്ലാത്തതുപോലെ തന്നെ സത്ത ഇല്ലെങ്കിൽ സത്യവും ഉണ്ടാവാൻ നിവൃത്തി ഇല്ല. സത്യത്തിന്റെ മാനദണ്ഡവും ആശ്രയസ്ഥാനവും ക്രോഡീകരണവും മൗലികമായ കാരണവും സത്തയിലാണ് നാം അന്വേഷിക്കേണ്ടത്.

അങ്ങനെ ഉള്ള സത്യങ്ങളിൽ ഒന്നാണ് ‘മനുഷ്യൻ ഭാവ്യനാണ്’ എന്ന പ്രസ്താവം. മനുഷ്യന്റെ ഭാവ്യത യുക്തി വിരുദ്ധമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അതൊരു സത്യമാണ്. മാത്രമല്ല, അത് ഒരു നിത്യസത്യവുമാണ്. മനുഷ്യൻ ഉണ്ടെങ്കിലും ശരി, ഇല്ലെങ്കിലും ശരി, മനുഷ്യൻ ഭാവ്യനാണെന്നുള്ളതിന്റെ സാധുത എന്നും അപ്രതിഷേധ്യമായിരിക്കുകയേ ഉള്ളു. കാരണം ഈ പ്രസ്താവത്തിൽ പരസ്പരവിരുദ്ധത ഇല്ലെന്നതു തന്നെ. ഭൂമുഖത്ത് മനുഷ്യർ ഇതേവരെ ഉണ്ടായിട്ടില്ല, ഇനി ഉണ്ടാവുകയുമില്ല, എന്ന് വിചാരിയ്ക്കുക. എന്നാലും ‘മനുഷ്യൻ ഭാവ്യനാണ്’ എന്ന പ്രസ്താവം സദാ സാധുവായിത്തന്നെ ഇരിയ്ക്കും.

മനുഷ്യന്റെ ഭാവ്യത ഒരു നിത്യസത്യമാകുവാനുള്ള കാരണമെന്ത്? മനുഷ്യൻ ഭവിച്ചിരിയ്ക്കുന്നത് കൊണ്ടാണോ അവൻ ഭാവ്യനാണെന്ന് നാം പറയുന്നത്? അല്ല. നേരേ മറിച്ച്, മനുഷ്യൻ ഭാവ്യനായതുകൊണ്ടാണ് അവൻ ഭവിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഭാവ്യത ഭവത്തേക്കാൾ മൗലികമാണെന്നത്രെ താർക്കികമതം. മാത്രമല്ല, മനുഷ്യന്റെ ആസ്തികത്വം (ഉണ്ടെന്നുള്ള സംഗതി) പരിച്ഛിന്നമാണ്; അത് ആവശ്യമല്ല, അനാദ്യന്തമല്ല. പരിമിതമായ സ്ഥലകാലങ്ങളിൽ മാത്രമെ അത് സാധുവായിരിയ്ക്കയുള്ളു. (‘ഞാൻ ഉണ്ട്’ എന്ന സംഗതി ഏതാനും കൊല്ലങ്ങളിൽ മാത്രമെ വാസ്തവികമാകയുള്ളു. ഞാൻ ജനിയ്ക്കുന്നതിന് മുമ്പും മരിച്ചതിന് ശേഷവും അതിന്റെ വാസ്തവികത ശൂന്യപ്രായമാണ്. നേരെമറിച്ച് “ഞാൻ ഉണ്ടാവാൻ പാടുള്ളവനാണ്” എന്ന പ്രസ്താവം സദാതനമായ ഒരു സത്യമത്രെ.) സദാതനമായ ഒരു സത്യത്തിന് പരിച്ഛിന്നമായ സത്ത കാരണമായിരിപ്പാൻ നിവൃത്തി ഇല്ല. അവശ്യമായ ഒരു സത്യത്തിന് നാവശ്യമായ ആസ്തികത്വം ഹേതുവാകയില്ല. എന്നാൽ മനുഷ്യന്റെ ആസ്തികത്വം അഥവാ സത്ത പരിച്ഛിന്നവും അനാവശ്യവുമാണ്. തന്മൂലം മനുഷ്യന്റെ ആസ്തികത്വം മനുഷ്യന്റെ ഭാവ്യത എന്ന നിത്യസത്യത്തിന്റെ കാരണമാവാൻ നിവൃത്തി ഇല്ല. നിത്യമായ ഒരു സത്യത്തിന് നിത്യമായ ഒരു സത്ത മാത്രമെ ഹേതുവാകയുള്ളു. മനുഷ്യന്റെ ഭാവ്യത സ്ഥലകാലാതീതവും അവശ്യമായതുകൊണ്ട് തന്നിദാനമായ സത്തയും സ്ഥലകാലങ്ങൾക്ക് വിധേയമല്ലാത്തതും അവശ്യവും ആയിരിയ്ക്കണമെന്ന് സിദ്ധം. അപ്രകാരമുള്ള സത്തയാണ് ദൈവം. തന്മൂലം മനുഷ്യൻ ഉണ്ടെങ്കിൽ ദൈവവും ഉണ്ട്, എന്ന് സയുക്തികം അനുമാനം ചെയ്യാവുന്നതാണ്.

ഈ അനുമാനശൃംഖലയിലെ ഘടകങ്ങൾ ഒന്നുകൂടി വിശദമാക്കാം. ‘മനുഷ്യൻ ഉണ്ട്’ എന്നുള്ള പ്രസ്താവം കൊണ്ടാണ് നാം പുറപ്പെടുന്നത്. മനുഷ്യനിൽ ആസ്തികത്വവും ഭാവ്യതയും ഏകീഭൂതമല്ലാത്തതുകൊണ്ട്, മനുഷ്യൻ ഉണ്ടാകുന്നതിന് മുമ്പ് അവൻ ഉണ്ടാവാൻ പാടുള്ളവനായിരിയ്ക്കണം; അതായത്: അവൻ ഭാവ്യനായിരിയ്ക്കണം. ‘മനുഷ്യൻ ഭാവ്യനാണ്’ എന്ന പ്രസ്താവം എല്ലാക്കാലങ്ങളിലും എല്ലാസ്ഥലങ്ങളിലും ഒന്നുപോലെ സാധുവാണ്. എന്നാൽ ‘മനുഷ്യൻ ഉണ്ട്’ എന്നുള്ളത് പരിച്ഛിന്നമായ ഒരു സംഗതിയത്രെ. കാര്യം കാരണത്തെക്കാൾ വലിയതാവാൻ പാടില്ലാത്തതുകൊണ്ട്, മനുഷ്യന്റെ പരിച്ഛിന്നമായ ആസ്തികത്വം അവന്റെ അപരിച്ഛിന്നമായ ഭാവ്യതയ്ക്ക് കാരണമാവാൻ പാടില്ല. തന്മൂലം അപരിച്ഛിന്നമായ ഒരു സത്യത്തിന് കുറഞ്ഞപക്ഷം തത്തുല്യമായ ഒരു കാരണമുണ്ടായിരിയ്ക്കേണ്ടതാണ്. സത്യത്തിന്റെ പരമമായ നിദാനം സത്തയാകകൊണ്ട് ഈ കാരണം സത്തയായിരിയ്ക്കണം. അപരിച്ഛിന്നമായ ഈ സത്തയാണ് നാം ദൈവമെന്ന് വിളിയ്ക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെ മനുഷ്യന്റെ സത്തയിൽനിന്ന് മനുഷ്യന്റെ ഭാവ്യതയും മനുഷ്യന്റെ ഭാവ്യതയിൽനിന്ന് ദൈവത്തിന്റെ ആസ്തികത്വവും നാം ക്രമാനുക്രമേണ അനുമാനം ചെയ്യുന്നു.

ഈ സത്തയാകട്ടെ ബുദ്ധിവിഹീനമായിരിക്കാൻ പാടില്ല. മനുഷ്യൻ ബുദ്ധിയുള്ള ജന്തുവാണ്. ബുദ്ധി ഇല്ലാത്ത ഒരു വസ്തു ബുദ്ധി ഉള്ള ഒന്നിന്റെ കാരണമായിരിയ്ക്കുവാൻ നിവൃത്തി ഇല്ല. ഹേതു ഫലത്തേക്കാൾ ഹീനമാണെന്ന് പറയുന്നത് അസംബന്ധമാണ്. ബുദ്ധിയുള്ള മനുഷ്യന്റെ ഭാവ്യതയ്ക്ക് ദൈവത്തിന്റെ ആസ്തികത്വമാണ് കാരണം, എന്നത് കൊണ്ട്, ദൈവം ബുദ്ധിമാനായിരിയ്ക്കണമെന്ന് സിദ്ധം. മാത്രമല്ല, അപരിമേയവും സദാതനവുമായ സത്ത സംയുക്ത (Compound) മായിരിപ്പാൻ പാടില്ല. സംയുക്തവസ്തുക്കൾ വിലയന (Dissolution) ത്തിന് അധീനങ്ങളാണ്. തന്നിമിത്തം അവ നശ്വരങ്ങളാണ്. ചിരന്തനമായ ഈശ്വര സത്ത വിവിധഘടകങ്ങളുടെ സംയോഗമല്ല. മനുഷ്യനിൽ ബുദ്ധിയും ഇതരാംശങ്ങളും സംയോജിയ്ക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിലും, നിത്യനും അപരിമേയനുമായ ദൈവത്തിൽ അപ്രകാരം ഒരു സംയോഗം ഉണ്ടെന്ന് പറയുന്നത് യുക്തിവിരുദ്ധമാണ്. ബുദ്ധി ഭൗതിക വസ്തുക്കളേക്കാൾ ഉൽകൃഷ്ടവുമാണല്ലോ. അതുകൊണ്ടാണ് ദൈവം ചിന്മയനാണെന്ന് സമർത്ഥിയ്ക്കപ്പെടുന്നത്.

6

നന്മ

മനുഷ്യാത്മാവിന്റെ ഇരിപ്പിടം എവിടെയെങ്കിലും (തലച്ചോറിലോ ഹൃദയത്തിലോ ആമാശയത്തിലോ) ആകട്ടെ; അതിന് രണ്ട് വ്യാപാരരംഗങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നുള്ളത് നിർവ്വിവാദമാണ്. ഇവയെ 'ബുദ്ധി' എന്നും 'മനസ്സ്' എന്നും വ്യാവർത്തനം ചെയ്യാം. രണ്ടിന്റേയും ആസ്ഥാനം ഒന്നുതന്നെയാണോ അല്ലയോ എന്ന് തൽക്കാലം ചിന്തിക്കേണ്ടതില്ല. അവയുടെ വ്യാപാരങ്ങൾ വ്യത്യസ്തമാണെന്ന് മാത്രമെ ഇവിടെ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നുള്ളു. ബുദ്ധിയുടെ വ്യാപാരം അറിയുക എന്നതാണ് മനസ്സിന്റെ വ്യാപാരമാകട്ടെ ഇച്ഛിക്കുക എന്നതത്രെ. ബുദ്ധികൊണ്ട് നാം ഗ്രഹിക്കുന്ന വസ്തുക്കളെ മനസ്സ് ആഗ്രഹിക്കുന്നു; അവയിലേക്ക് മനസ്സ് ആകർഷിക്കപ്പെടുന്നു.

നമ്മുടെ മനസ്സ് എപ്പോഴും ഏതോ ഒന്നിനെ ആരാഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. ഏതെങ്കിലുമൊന്നിനെയല്ല. ഏതെങ്കിലുമൊന്നിനെയാണെങ്കിൽ ഏതെങ്കിലുമൊന്നുകൊണ്ട് അത് തൃപ്തിപ്പെടേണ്ടതാണ്. പക്ഷേ, അതിന് ഒരിക്കലും തൃപ്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. നേത്രേന്ദ്രിയം അതിന് ആനന്ദം നൽകുന്ന വസ്തുക്കളെ മാത്രമേ ആഗ്രഹിക്കുന്നുള്ളു. ശ്രോത്രേന്ദ്രിയമാകട്ടെ കർണ്ണാനന്ദകരങ്ങളായവയെ മാത്രം ആഗ്രഹിക്കുന്നു. നാവ് സ്വാദുകരങ്ങളായ വസ്തുക്കളിൽ ആസക്തമാവുന്നു. പക്ഷേ, മനസ്സ് ഇവകൊണ്ട് മാത്രം തൃപ്തിപ്പെടുന്നില്ല. ഇന്ദ്രിയഗോചരമല്ലാത്ത വസ്തുക്കളിലും മനസ്സിന് താല്പര്യം ജനിക്കുന്നുണ്ട്. മനസ്സ് സുഖത്തെ അഥവാ ആനന്ദത്തെ ആഗ്രഹിക്കുന്നു. ഏതെങ്കിലും ഒരു സുഖത്തെയല്ല. കർണ്ണസുഖം കർണ്ണങ്ങൾക്ക് ഗോചരമായിരിക്കും. നയനാന്ദം നയനങ്ങൾക്ക് ഗോചരമായിരിക്കും. എന്നാൽ സൂക്ഷ്മാർത്ഥത്തിലുള്ള "സുഖം" യാതൊരിന്ദ്രിയത്തിനും ഗ്രഹിക്കുവാൻ സാധിക്കയില്ല. ബുദ്ധിക്ക് മാത്രമേ അത് നിരൂപിക്കുവാൻ കഴിവുള്ളു. ബുദ്ധിയാൽ നിരീക്ഷിതമായ സുഖം—ഇന്ദ്രിയാസ്പൃഷ്ടമായ ആനന്ദം—മനസ്സിന്റെ സ്പൃഹയ്ക്ക് വിഷയീഭവിക്കുന്നുണ്ട്.

ഇതിന്റെ രഹസ്യം ആരായുന്നതിനുമുമ്പ് മനസ്സിന്റെ സാമാന്യമായ ലക്ഷ്യം എന്താണെന്ന് ചിന്തിക്കുക തന്നെ. യാതൊന്നിലാണ് മനസ്സ് ആസക്തമായിത്തീരുന്നത്? മറ്റ് വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, നാം ആഗ്രഹിക്കുന്നത് എന്താണ്? നന്മ. നമുക്ക് നല്ലത് വരണമെന്നാണ് നാം ആഗ്രഹിക്കുന്നത്. എന്നാൽ നിഷിദ്ധമായത്—തിന്മ—ആഗ്രഹിക്കുന്നവരും അതിൽ പ്രസക്തിയുള്ളവരും ഇല്ലേന്നോ? ഉണ്ടായിരിക്കാം. എന്നാലും അവർ വിചാരിക്കുന്നത് തിന്മകൊണ്ട് അവർക്ക് നല്ലത് വരുമെന്നാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് അവർ അധർമ്മം പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. തിന്മ ആട്ടിൻതോൽ ധരിച്ച ചെന്നായെപ്പോലെ നന്മയുടെ വേഷം അവലംബിച്ച് അവർക്ക് ദർശനീയമായി ഭവിക്കുന്നു. അതിന്റെ പ്രലോഭനത്തിന് അവർ വശംഗതരാവുന്നു. തന്നിമിത്തം നന്മയിലോ നന്മയെന്ന് ഭാവിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തുവിലോ ആണ് മനസ്സിന് ആഗ്രഹം ജനിക്കുന്നതെന്ന് വിശദമാവുന്നുണ്ടല്ലോ. ബുദ്ധിയുടെ ലക്ഷ്യം ജ്ഞാനമാണെങ്കിൽ മനസ്സിന്റെ ലക്ഷ്യം നന്മയാണ്. മനസ്സിന്റെ ആഗ്രഹവിഷയത്തിന് വല്ല സീമയുമുണ്ടോ? ഇന്ന വസ്തുക്കളെ മാത്രമേ ആഗ്രഹിക്കാവൂ എന്ന് വല്ല നിയമവുമുണ്ടോ? നാം ഒരു വസ്തു ആഗ്രഹിക്കുകയോ സ്നേഹിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നതിനുമുമ്പ് അത് എന്താണെന്ന് അറിയണം. ബുദ്ധികൊണ്ട് അറിയുവാൻ പാടുള്ള വസ്തുക്കൾ മാത്രമേ നമുക്ക് സ്നേഹിക്കുവാൻ നിർവ്വാഹമുള്ളു. തന്മൂലം നമ്മുടെ ആഗ്രഹത്തിന്റെ മാനദണ്ഡം ജ്ഞാനമാകുന്നു. ബുദ്ധിയ്ക്ക് നിരീക്ഷിക്കുവാൻ പാടുള്ള സർവ്വവും—ജ്ഞേയമായ സർവ്വവും—മനസ്സിന്റെ തൃഷ്ണയ്ക്ക് വിഷയമാകാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ ബുദ്ധിയുടെ ലക്ഷ്യത്തിന് അവസാനമുണ്ടോ? ജ്ഞേയലോകം അനന്തമാണ്. ജ്ഞാനവിഷയത്തിന് അവസാനമില്ല; ഓരോരുത്തന്റേയും ജ്ഞാനം പരിമിതമായിരിക്കാം. പക്ഷേ, ജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയം—അതായത്: ജ്ഞേയം—അനാദ്യന്തവും അപരിമേയവുമാണ്. പരിപൂർണ്ണവും അനന്തവുമായ ഒരു സത്തയെ സങ്കല്പിക്കുവാൻ ബുദ്ധിയ്ക്ക് കഴിവുണ്ട്. ബുദ്ധിയ്ക്ക് വിഷയീഭവിക്കുന്ന സർവ്വവും സ്നേഹിക്കുവാൻ മനസ്സിന് സാദ്ധ്യമായതുകൊണ്ട്, പരിപൂർണ്ണമായ ഒരു സത്തയിൽ മനസ്സിന് സാദ്ധ്യമായതുകൊണ്ട്, പരിപൂർണ്ണമായ ഒരു സത്തയിൽ മനസ്സിന് ആസക്തി ഉണ്ടാവുന്നതിൽ അത്ഭുതപ്പെടുവാനില്ല. 'പരിപൂർണ്ണമായ സത്ത' എന്ന സങ്കല്പത്തിൽ അസാംഗത്യമൊന്നുമില്ല. പരിപൂർണ്ണതയ്ക്കും സത്തയ്ക്കും തമ്മിൽ പൂർവ്വാപരവൈരുദ്ധ്യം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട്, പരിപൂർണ്ണമായ സത്ത ഭവിക്കുവാൻ പാടുള്ളതാണ്. തന്മൂലം പരിപൂർണ്ണമായ സത്തയോടുകൂടിയ ഒരു വ്യക്തി ഭവിക്കുവാൻ പാടുള്ളതാണ്. തന്മൂലം പരിപൂർണ്ണമായ സത്തയോടുകൂടിയ ഒരു വ്യക്തി വിചാരത്തിന് വിഷയീഭവിക്കുവാൻ പാടുള്ളതാണ്. തന്മൂലം വിചാരത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം നിസ്സീമമാവാൻ പാടുള്ളതാണ്. തന്മൂലം മനസ്സിന്റെ ആഗ്രഹവിഷയവും നിസ്സീമമാവാൻ പാടുള്ളതാണ്. തന്മൂലം മനസ്സിന്റെ ആഗ്രഹവിഷയം പരിമിതമായ നന്മയേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമായ ഒന്നാവാൻ പാടുണ്ട്. തന്മൂലം മനസ്സിന്റെ ആഗ്രഹവിഷയം പരിമിതമായ നന്മയേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമായ ഒന്നാവാൻ പാടുണ്ട്. തന്മൂലം മനസ്സിന് പരിമിതമായ നന്മകൊണ്ട് സംതൃപ്തിയുണ്ടാകയില്ല. തന്മൂലം മനസ്സിന് സംതൃപ്തിയുണ്ടാക്കുവാൻ അപരിമിതമായ ഒന്നിന് മാത്രമേ കഴിവുള്ളൂ. തന്മൂലം മനസ്സ് പരിമിതമായ ഒന്നാണെങ്കിലും അതിന്റെ ലക്ഷ്യം അനാദ്യന്തമായ നന്മയാണെന്ന് സിദ്ധമാവുന്നു.

"മനസ്സിന് പരിപൂർണ്ണമായ നന്മയെ പ്രാപിക്കുവാൻ ആസക്തി ഉണ്ടായിരിക്കാം. എന്നുവെച്ച് പരിപൂർണ്ണമായ നന്മ വാസ്തവത്തിൽ ഉണ്ടായിരിക്കണമെന്ന് നിർബ്ബന്ധമുണ്ടോ? ഒരു വസ്തുവിനെ ആഗ്രഹിക്കുന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം ആ വസ്തു ഭവിക്കുമോ?" എന്നൊരു സംശയം അവശേഷിക്കുന്നു.

കൊള്ളാം. സന്ദേഹനിവൃത്തിക്കായി നമുക്ക് വാസ്തവികലോകത്തിൽ കടന്ന് നോക്കാം. മനുഷ്യസ്വഭാവം വാസ്തവികമായ ഒരു സത്തയാണ്; കേവലം സാങ്കല്പികമല്ല. തന്നിമിത്തം മനസ്സ് എന്ന് പറയപ്പെടുന്ന ഇച്ഛാശക്തിയും വാസ്തവികമായ ഒന്നാണ്. ഇച്ഛാശക്തി പരിപൂർണ്ണമായ നന്മയെ കാംക്ഷിക്കുന്നുവെന്നുള്ളതും വാസ്തവികമാണ്. ഈ ഔത്സുക്യം കേവലം ഒരു വ്യാമോഹമാണോ? ഇല്ലാത്ത ഒന്നിനെയാണോ നാം ആഗ്രഹിക്കുന്നത്? നമ്മുടെ മനസ്സിന്റെ ചലനം ശൂന്യത്തിലേക്കാണോ? സ്ഥൂലപദാർത്ഥങ്ങളുടെ ചലനം ഒരു സ്ഥലത്തുനിന്ന് മറ്റൊരു സ്ഥലത്തേയ്ക്കാണ് സംഭവിക്കുന്നത്. മനസ്സിന്റെ ചലനത്തെ സംബന്ധിച്ച് പറയുകയാണെങ്കിൽ, അത് ഒരു അവസ്ഥയിൽനിന്ന് മറ്റൊരു അവസ്ഥയെ പ്രാപിക്കുവാൻ താല്പര്യം പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നു. 'മറ്റൊരു അവസ്ഥ' ഇല്ലെങ്കിൽ ചലനവുമില്ല. ശൂന്യം മനസ്സിന്റെ ലക്ഷ്യമാവാൻ പാടില്ല. ശൂന്യം ലക്ഷ്യത്തിന്റെ അഭാവമാണ്. തന്മൂലം അത് മനസ്സിന്റെ ലക്ഷ്യമാകയില്ല. അത് അവാസ്തവികമാണ്. എന്നാൽ വാസ്തവികമായ ഏതോ ഒന്ന് മാത്രമേ മനസ്സിനെ ആകർഷിക്കുവാൻ പര്യാപ്തമാകയുള്ളു. ഈ 'ഏതോ ഒന്ന്' പരിമിതമായ ഒന്നാവാൻ പാടില്ല. പരിമിതമായ യാതൊന്നിനും മനസ്സിന് ശാശ്വത സന്തുഷ്ടി നൽകുവാൻ സാധിക്കയില്ല. തന്നിമിത്തം ഈ 'ഏതോ ഒന്ന്' അപരിമിതമായ—അളവില്ലാത്ത—ഒന്നാണെന്ന് സമ്മതിച്ചേ തീരൂ. മനസ്സിന്റെ ലക്ഷ്യം നന്മയായതുകൊണ്ട് ഈ അപരിമിതമായ ഏതോ ഒന്ന് അപരിമിതമായ ഒരു നന്മയാണെന്നു സിദ്ധം. അപരിമിതമായ നന്മ എന്ന് വച്ചാൽ ദൈവം എന്നർത്ഥം. തന്മൂലം, നമുക്ക് ഇച്ഛാശക്തിയുണ്ടെന്നതുപോലെതന്നെ വാസ്തവികമാണ് ദൈവം ഉണ്ടെന്നുള്ള തത്വവും. ദൈവത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽ, അന്തഃകരണത്തിന്റെ ഇച്ഛാശക്തി നിരർത്ഥകമായിത്തീരുന്നു. ദൈവമില്ലെങ്കിൽ നമ്മുടെ മനസ്സിന്റെ അഭിവാഞ്ഛ കാരണം കൂടാത്ത കാര്യമാണെന്ന് പറയേണ്ടിവരും. ഇത് അസംബന്ധമാണല്ലോ. പക്ഷേ, നമുക്ക് മനസ്സ് എന്ന് പറയപ്പെടുന്ന ശക്തി വാസ്തവത്തിൽ ഉള്ളതുകൊണ്ട് ദൈവവും വാസ്തവത്തിൽ ഉണ്ടെന്ന് അനുമാനം ചെയ്യാം. ഇരിമ്പ് അസ്വസ്ഥമായി ചലിക്കുന്നത് കണ്ടാൽ, അടുത്തെങ്ങാനും അയസ്കാന്തമുണ്ടെന്ന് തീരുമാനിക്കുന്നതിൽ അബദ്ധമില്ല. അപ്രകാരം തന്നെ നമ്മുടെ മനസ്സ് ഏതോ ഒരു നന്മയെ പ്രാപിച്ച് നിർവൃതി നേടുവാൻ അസ്വസ്ഥമായി കാണപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് നമ്മുടെ മനസ്സിന് വിഷയീഭവിക്കുവാൻ പര്യാപ്തവും അതിനെ സംതൃപ്തമാക്കത്തക്കവണ്ണം അപരിമേയവും അനശ്വരവുമായ ഒരു നന്മ വാസ്തവികമായി സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നെണ്ടെന്ന് സമ്മതിക്കാതെ തരമില്ല. അങ്ങനെയുള്ള നന്മയാണ് ദൈവം.

7
സഗുണത്വം

എന്റെ മുമ്പിൽ ഒരു പാത്രമായിരിക്കുന്നു. പാത്രത്തിൽ നാഴി വെള്ളമുണ്ട്. യുക്തിവാദചിന്തയാൽ ചിത്തഭ്രമം പിടിപെട്ടവനെപ്പോലെ ഞാൻ ഈ പാത്രത്തോട് ചോദിക്കുകയാണ്—"അല്ലയോ പാത്രമേ! നിന്റെ ഉള്ളിൽ നാഴിവെള്ളം മാത്രം ഉണ്ടാവാൻ സംഗതിയെന്ത്?" പാത്രം ഒന്നും മിണ്ടുന്നില്ല. എന്നാൽ അതിന് മിണ്ടുവാൻ കഴിയുമെങ്കിൽ അത് എന്തുപറയും? പാത്രത്തിന് പുറമേയുള്ള കാരണങ്ങളൊന്നും അന്വേഷിക്കാതെ അതിനെമാത്രം ശരണം ഗമിക്കുകയാണെങ്കിൽ, പാത്രത്തിൽ നാഴിവെള്ളം മാത്രം ഉള്ളതിന് രണ്ടുകാരണങ്ങളുണ്ടാവാം. ഒന്നുകിൽ വെള്ളം എന്ന് പറയപ്പെടുന്ന വസ്തു ലോകത്തിൽ ആകെക്കൂടി നാഴിമാത്രമേ ഉള്ളൂ; അല്ലെങ്കിൽ നാഴിവെള്ളം കൊള്ളുവാൻ മാത്രമേ എടമുള്ളൂ. ഈ രണ്ട് കാരണങ്ങളും ഒരേസമയത്ത് പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടെന്നും വരാം. ഇനി ഈ കാരണങ്ങൾ രണ്ടും വാസ്തവത്തിൽ സാധുവല്ലെന്ന് വിചാരിക്കുക. അതായത്: ലോകത്തിൽ നാഴിവെള്ളം മാത്രമല്ല ഉള്ളതെന്നും പാത്രത്തിൽ നാഴിയിലധികം കൊള്ളുമെന്നും സങ്കല്പിക്കുക. അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ പാത്രത്തിൽ നിന്ന് വ്യതിരിക്തവും ബാഹ്യവുമായ മൂന്നാമതൊരുകാരണം തേടേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. മുൻപറഞ്ഞ കാരണങ്ങൾ രണ്ടും സ്വീകാര്യമല്ലെങ്കിൽ, പാത്രത്തിൽ നാഴിവെള്ളം മാത്രം ഉണ്ടാവാനുള്ള കാരണം ബാഹ്യമായ ഒന്നായിരിക്കണം. ഒരാൾ—ഞാൻതന്നെ എന്ന് കരുതിക്കൊൾക—അതിൽ നാഴിവെള്ളം മാത്രമേ ഒഴിച്ചുള്ളൂ എന്ന് വിചാരിക്കുക. അല്ലെങ്കിൽ മഴപെയ്തപ്പോൾ നാഴിവെള്ളം മാത്രമേ പാത്രത്തിൽ വീണുള്ളൂ എന്ന് വിചാരിച്ചാലും പോരായ്കയില്ല. എങ്ങനെയായാലും ബാഹ്യമായ ഒരു കാരണത്തെ ആശ്രയിക്കാതെ തരമില്ലെന്ന് പ്രത്യക്ഷമാണല്ലൊ.

അപ്രകാരം തന്നെ, പ്രപഞ്ചത്തിൽ പലേ ഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ വിവിധവസ്തുക്കൾ നാം കാണുന്നു. ഒരേ എനത്തിലുള്ള വസ്തുക്കളിൽത്തന്നെ ചില ഗുണങ്ങൾ ഏറിയും കുറഞ്ഞും കാണപ്പെടുന്നു. എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും മനുഷ്യത്വമുണ്ടെങ്കിലും മനുഷ്യസഹജമായ ഗുണങ്ങൾ എല്ലാവരിലും ഒന്നുപോലെയോ ഒരേ പരിമാണത്തിലോ അല്ല കാണപ്പെടുന്നത്. ചിലർക്ക് ഒരു കുതിരയുടെ ശക്തിയുണ്ടായിരിക്കാം. മറ്റുചിലർക്ക് ഒരു ആടിന്റെ ശക്തിമാത്രമേ ഉള്ളൂ. ചിലർക്ക് പത്തുനാഴിക അകലെയുള്ള വസ്തുക്കൾ തിരിച്ചറിയാം. മറ്റ് ചിലർക്ക് മൂക്കിനുതാഴെയുള്ള വസ്തുക്കൾ മാത്രമേ കാണ്മാൻ സാധിക്കയുള്ളൂ; അതിനും കണ്ണട വേണം. സാത്വികഗുണങ്ങളിലും ഇതുപോലെയുള്ള ഉച്ചനീചങ്ങൾ കാണ്മാനുണ്ട്. ചില മനുഷ്യർ ഉൽകൃഷ്ടരാണ്. മറ്റ് ചിലർ അത്രതന്നെ ഉൽകൃഷ്ടരല്ല. ഇനിയും ചിലർ കേവലം അധമരാണ്; അതായത്: അവരുടെ ഔൽകൃഷ്ട്യം കൃശമാത്രമാണ്. സർവ്വതോമുഖമായ പരിപൂർണ്ണത യാതൊന്നിലും നാം കാണുന്നില്ല. പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള ഏതുവസ്തു എടുത്ത് നോക്കിയാലും, അതിനേക്കാൾ ഉപരിഷ്ടമായ മറ്റൊന്നിനെ നമുക്ക് സങ്കല്പിക്കുവാൻ സാധിക്കും. സൂര്യബിംബം മഹനീയം തന്നെ. പക്ഷേ, സൂര്യബിംബത്തിന് ഇപ്പോഴുള്ളതിന്റെ ഇരട്ടി വലുപ്പവും ചൂടും ദീപ്തിയും ഉണ്ടെങ്കിൽ അതിന്റെ മഹനീയത ദ്വിഗുണീഭവിക്കയില്ലയോ? അപ്പോൾ ഗ്രഹങ്ങൾ നശിച്ചുപോകുമെന്നോ? ഗ്രഹങ്ങളുടെ ഗുണങ്ങളും ഇരട്ടിപ്പിച്ചുകൊൾക. അല്ലെങ്കിൽ സൂര്യനിൽ നിന്നുള്ള അവയുടെ അകലം ഇരട്ടിച്ചാലും മതിയല്ലോ. ഇങ്ങനെ ഏതേത് വസ്തു പരിഗണനം ചെയ്താലും അത് സർവ്വവിധത്തിലും പരിപൂർണ്ണമാണെന്ന് പറയാവതല്ല. സാന്മാർഗ്ഗികഗുണങ്ങളും അവ്വണ്ണം തന്നെ. ഔൽകൃഷ്ട്യത്തിന്റെ പാരമ്യം യാതൊരു മനുഷ്യനിലും കാണപ്പെടുന്നതല്ല. എന്നാൽ പരിമിതമായ നന്മ അവനിൽ ഉണ്ടുതാനും.

പരിമിതമായ നന്മയോടുകൂടിയ ഒരാളെ ദൃഷ്ടാന്തമായി എടുക്കുക. പ്രതിപാദന സൗകര്യത്തിന്നായി ആയാൾക്ക് ഒരു പേരും കൊടുക്കാം—'അവുസേപ്പ്' എന്നാകട്ടെ. ആയാളുടെ നന്മ-ജ്ഞാനം, ശക്തി, സത്ത, ഇത്യാദി—100 ഡിഗ്രിയുണ്ടെന്നും വിചാരിക്കുക. ഒരു നൂറ് ഡിഗ്രി നന്മയുള്ള അവുസേപ്പിനോട്, നാം മുമ്പ് പാത്രത്തോട് ചോദിച്ചതുപോലെ, ഒരു ചോദ്യം ചെയ്യുകതന്നെ:—"എടോ അവുസേപ്പേ! തനിക്ക് നൂറ് ഡിഗ്രിമാത്രം നന്മയുണ്ടാവാൻ കാരണമെന്ത്?" ആയാൾ പകരം നമുക്കുതന്നെ സമാധാനം പറവാൻ ശ്രമിക്കാം. പാവപ്പെട്ട അവുസേപ്പിന്റെ പേരിൽ വലിയ തെറ്റൊന്നുമില്ലെന്നും ആയാളുടെ ഉദാസീനത കൊണ്ടല്ല ആയാളുടെ നന്മ നൂറുഡിഗ്രി മാത്രമായിപ്പോയതെന്നും വിചാരിക്കുക. അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ, ആയാളുടെ നന്മ നൂറ് ഡിഗ്രി മാത്രമാവാൻ എന്തായിരിക്കാം കാരണം? ഒന്നുകിൽ നന്മ എന്നത് ആകെക്കൂടി 100 ഡിഗ്രി മാത്രമേ ഉള്ളൂ; അല്ലെങ്കിൽ 100 ഡിഗ്രി നന്മ മാത്രമേ അവുസേപ്പിന് പ്രാപിക്കുവാൻ സാധിക്കയുള്ളൂ. ഇവ രണ്ടുമല്ലെങ്കിൽ ബാഹ്യമായ വേറെ ഏതെങ്കിലും കാരണം ഉണ്ടായിരിക്കണം. ഈ കാരണങ്ങളെ പ്രത്യേകം പരിശോധിക്കാം.

'ഒന്നുകിൽ നന്മ എന്നത് ആകെക്കൂടി നൂറുഡിഗ്രിമാത്രമേ ഉള്ളൂ.' നന്മ എന്നത് നൂറ് ഡിഗ്രിയല്ല, ആയിരമല്ല, പതിനായിരമല്ല, കോടാകോടിയല്ല; അത് അപരിമേയമത്രെ. അവുസേപ്പിന്റെ നന്മ പരിമിതമായിരിക്കാം. പക്ഷേ, നന്മ എന്നതിന് യാതൊരു പരിമാണവും കല്പിക്കുവാൻ സാധിക്കുകയില്ല. തന്മൂലം അവുസേപ്പിന്റെ നന്മ നൂറുഡിഗ്രിമാത്രമായതിന് ഇതല്ല കാരണം.

'അല്ലെങ്കിൽ നൂറുഡിഗ്രി നന്മ മാത്രമേ അവുസേപ്പിന് പ്രാപിക്കുവാൻ സാധിക്കയുള്ളൂ.' ഈ പ്രസ്താവത്തിന്റെ അയുക്തികത മുൻപറഞ്ഞതിനോടൊപ്പം പ്രത്യക്ഷമല്ലായിരിക്കാം. എന്നാലും അല്പമാലോചിച്ചാൽ ഇതും അസാധുവാണെന്ന് വിശദമാകും. അവുസേപ്പിന് നൂറ് ഡിഗ്രി നന്മ മാത്രമേ പ്രാപിക്കുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളൂ എങ്കിൽ നൂറുഡിഗ്രി നന്മ എന്നത് അവുസേപ്പിനെക്കുറിച്ചുള്ള, നിർവ്വചനത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തേണ്ടതാണ്. 'നൂറുഡിഗ്രി നന്മ കൊള്ളാവുന്ന പാത്രം, എന്നായിരിക്കും അവുസേപ്പിന്റെ നിർവ്വചനം. ആയാളുടെ നന്മ 101 ഡ്ഗ്രിയായിപ്പോയാൽ അവുസേപ്പ് അവുസേപ്പാകയില്ല. ദൃഷ്ടാന്തമായി, അവുസേപ്പിന്റെ മുഖത്ത് ഇപ്പോൾ പതിനായിരത്തൊന്ന് രോമമുണ്ടെന്ന് വിചാരിക്കുക. ആയാളുടെ മുഖത്ത് ഇനി ഒരു രോമം കൂടി മുളച്ചാൽ ആയാൾ പിന്നെ അവുസേപ്പല്ലെന്ന് അനുമാനം ചെയ്യേണ്ടിവരും. അവുസേപ്പ് സൂപ്പും നെയ്യും മറ്റും ധാരാളം ചെലുത്തി രണ്ടുറാത്തൽ കൂടി ഘനമുള്ളവനായിത്തീർന്നാൽ, പണ്ടത്തെ അവുസേപ്പിനെയല്ല പിന്നെ നാം കാണുന്നതെന്ന് പറയേണ്ടിവരും. ആയാൾ ഒരു പത്തുകൊല്ലം കൂടി ജീവിച്ചിരുന്ന് കുറേക്കൂടി നല്ലവനായിത്തീർന്നാൽ, ആയാളുടെ വ്യക്തിത്വം നശിച്ചുപോകുമെന്ന് അനുമാനിക്കേണ്ടിവരും. ഇത് പരമാബദ്ധമല്ലയോ? തന്നിമിത്തം, രണ്ടാമത്തെ കാരണവും സാധുവല്ലെന്ന് സിദ്ധമായി.

ഇനി എന്ത് ബാക്കിയുണ്ട്? അവുസേപ്പിൽനിന്ന് വ്യതിരിക്തവും ബാഹ്യവുമായ ഒരു കാരണത്തിന്റെ പ്രവർത്തനം ഹേതുവായിട്ടാണ് അവുസേപ്പിന് 100 ഡിഗ്രി നന്മയുണ്ടായതെന്ന് സമ്മതിച്ചേ കഴിയൂ. ഈ കാരണം എങ്ങനെയുള്ളതാണെന്നാണ് ഇനി അന്വേഷിക്കേണ്ടത്. അന്വേഷണവിഷയം നന്മയുടെ കാരണമായതുകൊണ്ട്, നൂറ് ഡിഗ്രിയിൽ ഒട്ടും കുറയാത്ത നന്മയെ ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കുവാൻ ശക്തിയുള്ളതായിരിക്കണം ഈ കാരണവും. ചുരുക്കിപ്പറയുകയാണെങ്കിൽ, ഈ കാരണം ഒന്നുകിൽ പരിമിതമായ നന്മയോടുകൂടിയതായിരിക്കണം. പരിമിതമായ നന്മയോടുകൂടിയതാണെങ്കിൽ, മുമ്പ് നാം ചെയ്ത പ്രശ്നങ്ങൾ പിന്നേയും ആവർത്തിക്കേണ്ടതായി വന്നുകൂടുന്നു. ഈ കാരണത്തിന്റെ കാരണവും വേറൊരു പരിമിതമായ നന്മയാണെങ്കിൽ, ഒരു നന്മയുടെ കാരണം അറിയുന്നതിനുപകരം പല നന്മകളുടെ കാരണം അറിയേണ്ടതായിട്ടാണ് ഇരിക്കുന്നത്. പരിമിതമായ നന്മയിലൊന്നിലും അവുസേപ്പിന്റെ നന്മയുടെ കാരണം പൂർണ്ണമായും ശാശ്വതമായും വെളിപ്പെടുന്നില്ല. തന്മൂലം അപരിമിതമായ നന്മ മാത്രമേ മറ്റ് നന്മകളുടെ കാരണമാവാൻ പര്യാപ്തമാകയുള്ളൂ. അപരിമിതമായ നന്മയുടെ അഭാവത്തിൽ പരിമിതമായ നന്മകളൊന്നും വാസ്തവികമാകയില്ല.

ഈ അപരിമിതമായനന്മ ചിന്താലോകത്തിൽ മാത്രമല്ല സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതെന്ന് അനുസ്മരിപ്പിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. അത് കേവലം ആദർശപരമോ സാങ്കല്പികമോ അല്ല; അത് എത്രയും വാസ്തവികമാകുന്നു. അവുസേപ്പ് മുതൽപേർക്ക് പരിമിതമായ നന്മയുണ്ടെന്നുള്ളത് വാസ്തവികമാണ്. തന്മൂലം അപരിമിതമായ നന്മയും യഥാർത്ഥമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഒന്നാണ്. ഈ അപരിമിതമായ നന്മയെയാകുന്നു നാം ദൈവമെന്ന് വിളിക്കുന്നത്.

പ്രസ്തുതവാദത്തെ മറ്റൊരുവിധത്തിൽ സംക്ഷിപ്തമായി പ്രകാശിപ്പിക്കാം. പ്രപഞ്ചത്തിൽ പരിമിതമായ നന്മയോടുകൂടിയ വിവിധവസ്തുക്കൾ കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഈ പരിമിതമായ നന്മ തന്നെയും പലേ തോതുകളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. അത്തരത്തിലുള്ള നന്മയോടുകൂടിയ ഒരു വസ്തു ചിന്താവിഷയമായി എടുത്ത് അതിന്റെ നന്മയുടെ കാരണമെന്താണെന്ന് ചോദിച്ചാൽ, രണ്ട് വിധത്തിൽ സമാധാനം നൽകാം. ഒന്നുകിൽ ഈ നന്മ സ്വയംഭവിച്ചതായിരിക്കണം; അല്ലെങ്കിൽ അത് അന്യമായ ഏതെങ്കിലും കാരണത്തിന്റെ പ്രവർത്തനംമൂലം ഉൽപ്പന്നമായതായിരിക്കണം. എന്നാൽ സ്വയംഭവിക്കുന്ന നന്മയ്ക്ക് യാതൊരു അതിർത്തിയുമില്ല. അത് പരാപേക്ഷകൂടാത്തതായതുകൊണ്ട് അതിനെ ഒരു പരിമിതിയ്ക്കുള്ളിൽ ഒതുക്കിനിർത്തുവാൻ ഒന്നുകൊണ്ടും സാധിക്കയില്ല. പരിമിതത എന്നത് നന്മയുടെ അഭാവത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. പരസ്പരവിരുദ്ധമായ രണ്ട് കാര്യങ്ങൾ ഒരേസമയത്ത് ഒരേകാരണത്തിൽനിന്ന് പുറപ്പെടുകയില്ല. അതുകൊണ്ട് സ്വയം ഭൂവായ നന്മ അതേ സമയത്തുതന്നെ പരിമിതമാണെന്ന് പറയുന്നത് പൂർവ്വാപര വിരുദ്ധമാണ്. ഒരേസമയത്ത് നന്മയെ സ്വയം ഉളവാക്കുകയും ഇല്ലാതാക്കുകയുംചെയ്യുകയെന്നത് ഒരുകാരണത്തിന് അസാദ്ധ്യമാണ്. തന്മൂലം സ്വയംഭൂവായ നന്മ അപരിമിതമായിരിക്കണം. പക്ഷേ, പരിമിതമായ നന്മമാത്രമേ പ്രപഞ്ചത്തിൽ നാം കാണുന്നുള്ളൂ. തന്മൂലം പ്രപഞ്ചവസ്തുക്കളുടെ നന്മ സ്വയംഭവിച്ചതല്ല. അത് പരാസ്പദമാണ്. അതിന്റെ കാരണം അന്യമാണ്. ഈ കാരണവും പരിമിതമാണെങ്കിൽ ഇതും ഒരു ഫലമാണെന്ന് വരുന്നു. മൗലികമായ ഹേതു ഇനിയും സമ്പ്രാപ്യമായിട്ടില്ല. എന്നാൽ അപരിമിതമായ നന്മയിലെത്തുമ്പോൾ കാരണം വിശദമായിക്കഴിഞ്ഞു.

അപരിമിതമായ നന്മയും അപൂർണ്ണതയും പരസ്പരനിഷേധകങ്ങളാകകൊണ്ട് അപരിമിതമായ നന്മയിൽ യാതൊരു ന്യൂനതയും ഉണ്ടാവാൻ പാടില്ല. കാണ്മാനുള്ള ശക്തി എന്ന് പറയുന്നത് ഒരു നന്മയാണല്ലൊ. എന്നാൽ നേത്രങ്ങളുടെ ശക്തി പരിമിതവും അപൂർണ്ണവുമാണ്. തന്മൂലം മനുഷ്യന് കണ്ണുണ്ടെന്നുവെച്ച് ദൈവത്തിനും മത്തങ്ങാപോലെയുള്ള കണ്ണുകളുണ്ടായിരിക്കണമെന്ന് പറയുന്നത് യുക്തിവിരുദ്ധമത്രെ. ഭൗതികമായ അവയവങ്ങൾ അപരിമിതമായ നന്മയ്ക്ക് യോജിക്കുന്നതല്ല. തന്മൂലം അനന്തമായ പരിപൂർണ്ണതയോടുകൂടിയ വ്യക്തി അഭൗതികമായിരിക്കണമെന്ന് സമ്മതിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

'നന്മ-നന്മ എന്ന് പലതവണ ഇവിടെ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്. നന്മയുടെ സ്ഥാനത്ത് തിന്മ എന്ന് ഉപയോഗിക്കരുതേ? പ്രപഞ്ചത്തിൽ പരിമിതമായ തിന്മ കാണുന്നതുകൊണ്ട്, അപരിമിതമായ തിന്മയോടുകൂടിയ ഒരു വ്യക്തിയുണ്ടെന്ന് സങ്കല്പിക്കരുതേ?' എന്ന് ഒരു ആക്ഷേപം പുറപ്പെട്ടേക്കാം. എന്നാൽ 'തിന്മ' എന്നത് എന്താണെന്ന് മനസ്സിലാക്കാത്തവരിൽ നിന്ന് മാത്രമേ ഈ ആക്ഷേപം പുറപ്പെടുകയുള്ളൂ. നന്മ എന്ന് പറയുന്നതിന്റെ ആഭ്യന്തരമായ തത്വം സത്തയാണ്. സത്തയുള്ളതൊക്കെയും നന്മയാണ്. തിന്മയാകട്ടെ അസത്തയത്രെ. അതിന് ആസ്തിക്യമില്ല. അന്ധകാരം ഒരു വസ്തുവാണെന്ന് പറയാമെങ്കിൽ തിന്മയും ഒരു വസ്തുവാണെന്ന് പറയാം. ശൈത്യം ഒരു വസ്തുവാണെങ്കിൽ തിന്മയും വസ്തുവാണ്. പക്ഷേ, ശൈത്യം ഒരു വസ്തുവല്ല. ചൂട് എന്ന സത്വ(energy)ത്തിന്റെ അഭാവത്തെയാണ് അത് വിവക്ഷിക്കുന്നത്. എന്നാൽ നാം തിന്മയെന്ന് പറയുന്നത് നന്മയുടെ അഭാവത്തെ മാത്രം ഉദ്ദേശിച്ചുകൊണ്ടാണോ? അല്ല. നന്മയുണ്ടാകേണ്ടേടത്ത് നന്മയില്ലാതിരിക്കുക (the absence of good where good ought to be) എന്നതാണ് തിന്മ. നന്മയുടെ അഭാവം മാത്രമല്ല, പിന്നെയോ? അത് ഉണ്ടാകേണ്ടതാണെന്നുകൂടി ഇവിടെ വിവക്ഷിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. സാമാന്യ വ്യവഹാരത്തിൽ ശൈത്യവും തിന്മയും ഗുണങ്ങളാണെന്ന് പറയപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും, സൂക്ഷ്മമാലോചിച്ചാൽ അവ രണ്ടും ഗുണങ്ങളുടെ അഭാവത്തെയാണ് ലക്ഷീകരിക്കുന്നതെന്ന് കാണാം. അതുകൊണ്ട് അപരിമിതമായ തിന്മയോടുകൂടിയ വ്യക്തിയെന്ന് പറയുന്നത് ശുദ്ധമേ അസംബന്ധമാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ: വ്യക്തിക്ക് സത്തയുണ്ട്; തിന്മയ്ക്ക് സത്തയില്ലതാനും. തന്മൂലം വസ്തുക്കളുടെ ഗുണങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കി ഇവിടെ ചെയ്തിട്ടുള്ള അനുമാനത്തെ ലോകത്തിൽ തിന്മയുണ്ടെന്നുള്ള സംഗതി ഒട്ടുംതന്നെ സ്പർശിക്കുന്നില്ല. നന്മ എന്തുകൊണ്ടാണ് ചിലരിൽ ന്യൂനമായി കാണപ്പെടുന്നതെന്നുള്ള വാദം ഇവിടെ അപ്രകൃതമാണ്. പരിമിതമായ നന്മ വാസ്തവത്തിൽ ഉള്ളതുകൊണ്ട് അപരിമിതമായ നന്മയും—അതായത്: ദൈവവും—വാസ്തവത്തിൽ ഉണ്ടെന്ന് മാത്രമാണ് ഇവിടെ സമർത്ഥിച്ചിരിക്കുന്നത്.

8

നിയതി

'നിയമം' എന്ന പദം പല വിധത്തിലും പല അർത്ഥത്തിലും പ്രയോഗിയ്ക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. രാജശാസനങ്ങളും നാട്ടുചട്ടങ്ങളും നിയമങ്ങളാണെന്ന് വക്കീലന്മാർ മാത്രമല്ല സാധാരണന്മാർ പോലും പറയാറുണ്ടല്ലൊ. സംസാരഭാഷയിൽ 'നിയമം കഴിയ്ക്കുക' എന്നും സാഹിത്യഭാഷയിൽ 'നിയമേന' എന്നും മറ്റും പറയുമ്പോൾ, നിയമം എന്ന വാക്കിന് 'പതിവ്' എന്നാണ് അർത്ഥം കല്പിയ്ക്കുന്നത്. ഇവയ്ക്ക് പുറമെ പ്രകൃതിയുടെ നിയമങ്ങൾ, പ്രപഞ്ചനിയമങ്ങൾ, സ്ഥൂലവസ്തുക്കളുടെ നിയമങ്ങൾ, എന്നിങ്ങനെയുള്ള പ്രയോഗങ്ങളിൽ പ്രപഞ്ചത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഐക്യരൂപ്യത്തിന്റെ നിദാനം എന്നാണ് നിയമശബ്ദത്തിന്റെ താല്പര്യം.

പ്രപഞ്ചനിയമങ്ങളുടെ സ്വഭാവമെന്ത്? 'സദൃശങ്ങളായ കാര്യങ്ങളുടെ അനുസ്യൂതമായ ആവർത്തനം' (the succession of similar phenomena) എന്നാണോ പ്രകൃതിനിയമം എന്ന പദത്തിന്റെ അർത്ഥം? ചിലർ ഏകദേശം ഇത്തരത്തിലാണ് നിയമശബ്ദം വ്യാഖ്യാനിയ്ക്കുന്നത്. ഏത് പോലെയെന്ന് വച്ചാൽ:— പണ്ട് പണ്ട് ഒരാൾ ഒരു തേങ്ങ കുഴിച്ചിട്ടപ്പോൾ ഒരു തെങ്ങിൻ തയ്യ് മുളച്ചുവന്നു. പത്തിരുപത് കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പ് ഒരാൾ ഒരു തേങ്ങ കുഴിച്ചിട്ടപ്പോൾ പിന്നേയും ഒരു തെങ്ങിൻതൈ മുളച്ചു. എന്റെ മുത്തശ്ശൻ തേങ്ങ കുഴിച്ചിട്ടു; പിന്നെയും തെങ്ങിൻ തയ്യ് മുളച്ചുവന്നു. ഞാനും ഒരു തേങ്ങ കുഴിച്ചിട്ടു; തെങ്ങിൻതൈ തന്നെയാണ് അതിൽ നിന്ന് മുളച്ചുവന്നത്. ഇങ്ങനെ തേങ്ങയിൽനിന്ന് തെങ്ങ് പല പ്രാവശ്യം മുളച്ചിട്ടുണ്ടെന്നുള്ള പരമാർത്ഥമാണ് നിയമം എന്ന പദത്താൽ വിവക്ഷിയ്ക്കപ്പെടുന്നതെന്ന് ചിലർ പറയുന്നു. തുല്യഫലങ്ങൾ തുടരെ ആവർത്തിയ്ക്കപ്പെടുക എന്നതാണ് നിയമമെന്ന് അവർ സിദ്ധാന്തിയ്ക്കുന്നു. പക്ഷേ, ഈ പ്രസ്താവത്തിൽ ഗുരുതരമായ ഒരു സ്ഖാലിത്യം ഒളിഞ്ഞു കിടക്കുന്നുണ്ട്. തുല്യഫലങ്ങൾ പുനരാവർത്തിയ്ക്കപ്പെടുന്നുണ്ടെന്നുള്ള സംഗതി ഒരു നിയമമല്ല; അത് കേവലം ഒരു അനുഭവമാണ്. ഈ പുനരാവർത്തനം നിയമമല്ല, പിന്നെയോ? നിയമത്തിന്റെ ഫലമത്രെ. നിയമത്തിന് ഹൈതവഭാവവും പുനരാവർത്തനത്തിന് കാര്യഭാവവുമാണുള്ളത്. അപ്രകാരമല്ലെങ്കിൽ നാളെ തേങ്ങയിൽ നിന്ന് മാവ് മുളയ്ക്കയില്ലെന്ന് നമുക്ക് എങ്ങനെ തീർച്ചയായി പറവാൻ സാധിയ്ക്കും? നാളത്തെ കാര്യം നമ്മുടെ അനുഭവത്തിൽ പെട്ടതല്ലല്ലൊ. നാളെ തെങ്ങ് കയറുമ്പോൾ തേങ്ങ മുകളിലേയ്ക്ക് പറന്ന് പോകയില്ലെന്ന് നാം എങ്ങനെ തീരുമാനിയ്ക്കും? ഇതേവരെ അങ്ങനെ ഒരു കാര്യം സംഭവിച്ചിട്ടില്ലെന്ന് വച്ച് നാളെ അത് സംഭവിയ്ക്കുവാൻ പാടില്ലെന്നുണ്ടോ? 'പാടില്ല' എന്ന് തീർത്ത് പറയണമെങ്കിൽ അവശ്യമായ ഒരു നിയമം അതിൽ അന്തർഭവിച്ചിട്ടുണ്ടായിരിയ്ക്കണം. അങ്ങനെയൊരു നിയമം ഉണ്ടെങ്കിൽ, കാര്യം ആവർത്തിക്കപ്പെട്ടാലും ശരി, ആവർത്തിക്കപ്പെട്ടില്ലെങ്കിലും ശരി ആ നിയമം എപ്പോഴും സത്യമായിരിയ്ക്കും. അങ്ങനെയുള്ള നിയമങ്ങൾ വാസ്തവത്തിൽ ഉള്ളതുകൊണ്ടാണ് ചില സംഗതികളെങ്കിലും പ്രത്യപൂർണ്ണം നമുക്ക് പറവാൻ സാധിയ്ക്കുന്നത്. തെങ്ങ് എന്ന് പറയപ്പെടുന്ന വൃക്ഷം ഇതേവരെ ഭൂമുഖത്ത് മുളച്ചിട്ടില്ല എന്ന് വിചാരിയ്ക്കുക. എന്നാലും "തെങ്ങ് എന്ന് പറയപ്പെടുന്ന മരം ഉണ്ടാവാൻ സംഗതി വരണമെങ്കിൽ അത് തേങ്ങയിൽ നിന്ന് മുളച്ചേ കഴിയൂ" എന്ന് നമുക്ക് നിർവ്വിശങ്കം പറയാവുന്നതാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ: നിയമത്തിന്റെ സ്വഭാവം ആവർത്തനവും തൽഫലമായ അനുഭവവുമല്ല. പ്രത്യുത, അവശ്യത്വ (necessity) മാകുന്നു. മറ്റുവിധത്തിൽ പറയുകയാണെങ്കിൽ ഇന്നവിധത്തിൽ മാത്രമേ വ്യാപരിയ്ക്കാവൂ എന്ന് വസ്തുക്കൾക്ക് നൽകപ്പെട്ടിരിയ്ക്കുന്ന ഒരു ശാസനമാണ് നിയമം. വസ്തുവിന്റെ സ്വഭാവ (the nature of the thing) മാണ് നിയമം എന്നുള്ള സമാധാനം എത്രകണ്ട് സാധുവാണെന്ന് വഴിയേ വിശദമാവുന്നതാണ്.

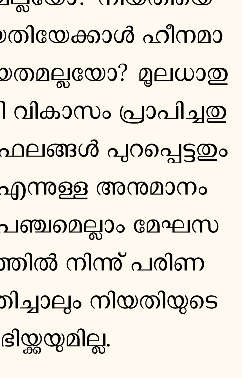
ഇനി ഈദൃശ നിയമങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനവും തൽപരിണാമവും എപ്രകാരമാണെന്ന് അന്വേഷിയ്ക്കുക തന്നെ. പ്രപഞ്ചം ക്രമവിധേയമാണ്. അതിന് നിയതമായ വ്യാപാരപദ്ധതികളും അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളുമുണ്ട്. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഈ ക്രമീകൃതമായ അവസ്ഥയ്ക്ക് 'നിയതി' എന്ന് നാമകരണം ചെയ്യാം. നിയതി പരിപൂർണ്ണമാണെന്നോ അതിൽ യാതൊരു ന്യൂനതയുമില്ലെന്നോ ഇവിടെ തെളിയിക്കേണ്ട ആവശ്യമില്ല. ക്രമീകൃതമായ ചില അവസ്ഥകൾ നാം നമ്മുടെ ചുറ്റിലും കാണുന്നുണ്ടെന്ന് മാത്രമേ ഇവിടെ അധ്യാഹരിയ്ക്കുന്നുള്ളൂ. ഈ നിയതാവസ്ഥയെ രണ്ട് എനങ്ങളായി വേർതിരിയ്ക്കാം; (1) സ്വകീയം; (2) പരാപേക്ഷിതം.

ഭിന്നഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ വസ്തുക്കൾ അന്യോന്യം സംയോജിപ്പിയ്ക്കപ്പെടുമ്പോഴാണ് പരാപേക്ഷിതമായ ക്രമീകരണം സംസിദ്ധമാകുന്നത്. കാര്യകാരണബന്ധമില്ലാത്ത ഭിന്നവസ്തുക്കളുടെ സംശ്രയം പ്രപഞ്ചത്തിൽ സുലഭമാണ്. പശു പുല്ല് തിന്നുന്നു. പുല്ലിന്റെ കാരണം പശുവല്ല പുല്ല് പശുവിന്റെ കാരണവുമല്ല. പുല്ലില്ലെങ്കിലും മറ്റുവല്ലതും തിന്ന് പശുവിന് ജീവിയ്ക്കുവാൻ കഴിയും. പശുവില്ലെങ്കിലും പുല്ല് മുളച്ചുകൊള്ളും. എന്നാൽ വാസ്തവത്തിൽ പുല്ല് പശുവിന് വലിയൊരു അനുഗ്രഹമായിട്ടാണ് തീർന്നിരിയ്ക്കുന്നത്. നമ്മുടെ അന്തരീക്ഷം മനുഷ്യരുടെ ജീവസന്ധാരണത്തിന് എത്രമാത്രം പര്യാപ്തമാണെന്ന് നോക്കുക. വായുവിൽ പ്രധാനമായി ഓക്സിജൻ, നൈട്രജൻ എന്നിങ്ങനെ രണ്ട് അംശങ്ങളാണുള്ളത്. നൈട്രജൻ മാത്രമേ വായുവിൽ ഉള്ളൂ എന്ന് വിചാരിയ്ക്കുക. എന്നാൽ മനുഷ്യർ ശ്വാസംമുട്ടി ചത്തുപോകും. നേരേമറിച്ച് വായുവിൽ ഓക്സിജൻ മാത്രമേ ഉള്ളൂ എങ്കിൽ, മനുഷ്യന്റെ ആയുസ്സ് താമസംവിനാ തീക്കൊള്ളിപോലെ എരിഞ്ഞുപോകും. ഈ ബാഷ്പങ്ങളുടെ സംയോഗമാകട്ടെ മനുഷ്യരുടെ പ്രാണധാരണത്തിന് അത്യന്തം ഉപയുക്തമാണു താനും. എന്നാൽ ഈ അന്തരീക്ഷം നാം സൃഷ്ടിച്ചതല്ല. അന്തരീക്ഷമല്ല നമ്മെ സൃഷ്ടിച്ചതും. സാഹചര്യങ്ങളാണ് ജീവികളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതെന്നുള്ള പരിണാമസിദ്ധാന്തം അബദ്ധമാണെന്ന് ഇനിയൊരവസരത്തിൽ തെളിയിയ്ക്കാം. ഈ സിദ്ധാന്തം പരിണാമവാദികൾ തന്നെ മിക്കവാറും ചവറ്റുകൊട്ടയിൽ തള്ളിയിട്ടതാണ്. അന്തരീക്ഷമല്ല നമ്മെ സൃഷ്ടിച്ചതെങ്കിൽ നാമും അന്തരീക്ഷവും ഇങ്ങനെ സംയോജിപ്പിയ്ക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതിൽ യാതൊരു ക്രമീകരണവുമില്ലെന്നോ? അപ്രകാരം തന്നെ അവയവി (oraganisms) കളുടെ ശരീരഘടന പരിശോധിച്ചാൽ ഭിന്നഭിന്ന ധർമ്മങ്ങളോടുകൂടിയ വിവിധാവയവങ്ങൾ പരസ്പരം സംശ്രിതങ്ങളായിരിയ്ക്കുന്നത് കാണാം. ഓരോ അവയവവും ലക്ഷോപലക്ഷം ജീവാണുക്കളുടെ അന്യോന്യ സംശ്രയത്താലാണ് പ്രവർത്തനം ചെയ്യുന്നത്. ഇവ്വണ്ണം നാനാത്വത്തിൽ ഏകത്വം വെളിപ്പെടുത്തുന്ന അവസ്ഥയാണ് പരാപേക്ഷിതമായ നിയതി.

സ്വകീയമായ നിയതിയാകട്ടെ ഓരോ വസ്തുവിനും പ്രത്യേകമുള്ള ഗുണങ്ങളെ പരാമർശിയ്ക്കുന്നു. ഒരു ചെറിയ ബീജത്തിൽ നിന്ന് മഹത്തായ ഒരു വൃക്ഷം പുറപ്പെടുന്നത് നോക്കുക. ആ വൃക്ഷത്തിനുള്ള സ്വകീയഗുണങ്ങൾ പുറപ്പെടുത്തുവാനുള്ള ശക്തി ബീജത്തിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിയ്ക്കുന്നു. ഇതിനും പരാപേക്ഷ വേണമെന്നുള്ളത് ശരിതന്നെ. വായുവിൽ നിന്നും മണ്ണിൽ നിന്നും സൂര്യനിൽ നിന്നും പോഷകാംശങ്ങൾ ഉപാഹരിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമെ അതിന് വളരുവാൻ പാടുള്ളൂ. പക്ഷേ, ഈ പോഷകാംശങ്ങൾക്ക് വൃക്ഷത്തിനുള്ള സ്വകീയ ഗുണങ്ങൾ സൃഷ്ടിയ്ക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കുകയില്ല. പ്രത്യേകബീജത്തിൽനിന്ന് മാത്രമേ പ്രത്യേക വൃക്ഷം പുറപ്പെടുകയുള്ളൂ. ബീജത്തിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിയ്ക്കുന്ന ശക്തിയാണ് ഒരു വൃക്ഷത്തിന് മറ്റ് വൃക്ഷങ്ങൾക്കില്ലാത്ത വിശേഷഗുണങ്ങൾ നൽകുന്നത്. ഇവിടേയും അത്ഭുതകരമായ ക്രമീകരണം അന്തർല്ലീനമായിക്കിടക്കുന്നു.

ഉഭയപക്ഷത്തിലും നിയതമായ ഒരവസ്ഥയാണ് നാം കാണുന്നത്. അതായത്: ഫലത്തെ ലക്ഷ്യമാക്കി ഉപകരണങ്ങൾ സജ്ജീകരിയ്ക്കപ്പെടുകയും സംയോജിയ്ക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്നു. പ്രകൃതിയുടെ വ്യാപാരം ലക്ഷ്യം കൂടാത്തതല്ല. ചില നിശ്ചിതഫലങ്ങൾ പുറപ്പെടുവിയ്ക്കുവാൻ പ്രകൃതി സദാ പ്രവർത്തനംചെയ്തുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്നു.

ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് ഇനിയും ഉപപാദിയ്ക്കേണ്ടതില്ല. പണ്ഡിതനും, പാമരനും, വേദാന്തിയും, ശാസ്ത്രജ്ഞനും, ആസ്തികനും നാസ്തികനും ഒന്നുപോലെ സമ്മതിയ്ക്കുന്ന ഒരു വസ്തുതയാണ് ഇത്. "ഇപ്പോൾ കാണുന്ന നാനാത്വം ഒരു കാലത്ത് ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. കേവലം മേഘസദൃശമായ (nebulous) ഒരു അവസ്ഥയിൽ നിന്നാണ് ഇക്കാണാവുന്ന വൈജാത്യങ്ങളെല്ലാം ഉണ്ടായത്" എന്ന് സമർത്ഥിച്ചാലും വാദമുഖത്തിന് യാതൊരു കോട്ടവും സംഭവിയ്ക്കുന്നില്ല. വികസിതാവസ്ഥയേക്കാൾ അത്ഭുതകരവും ക്രമീകൃതവുമാണ് മൂലധാതുവിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിയ്ക്കുന്ന ശക്തി. ഇപ്പോൾ കാണുന്ന ഫലങ്ങളെല്ലാം പുറപ്പെടുത്തുവാനുള്ള ശക്തി അതിൽ എന്നും നിലീനമായിരുന്നിരിയ്ക്കണം. ഈ ശക്തി വികസിതപ്രപഞ്ചത്തെപ്പോലെ തന്നെ അത്ഭുതകരമല്ലയോ? നിയതിയെ ഉൽപ്പാദിപ്പിച്ച മൂലധാതു നിയതിയേക്കാൾ ഹീനമാണോ? ഈ മൂലധാതുവും നിയതമല്ലയോ? മൂലധാതു ചില ഫലങ്ങളെ ലക്ഷ്യമാക്കി വികാസം പ്രാപിച്ചതുകൊണ്ടാണ് നാം കാണുന്ന ഫലങ്ങൾ പുറപ്പെട്ടതും പുറപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്നതും എന്നുള്ള അനുമാനം അനർഗ്ഗളമാണ്. തന്മൂലം പ്രപഞ്ചമെല്ലാം മേഘസങ്കാശമായ ഒരു ബാഷ്പപടലത്തിൽ നിന്ന് പരിണമിച്ചുണ്ടായതാണെന്ന് സമ്മതിച്ചാലും നിയതിയുടെ പിടിയിൽ നിന്ന് മോചനം ലഭിയ്ക്കുയുമില്ല.


ഹക്സ്ലി

നിയതി കേവലം യാദൃച്ഛികമാണെന്നത്രെ നിരീശ്വരന്മാർ വാദിയ്ക്കുന്നത്. ഈശ്വരനെ നാടുകടത്തുവാൻ അരയും തലയും മുറുക്കി നില്ക്കുന്നവർക്ക് പൂർവ്വാപരവൈരുദ്ധ്യം നിസ്സാരമാണ്. ശാസ്ത്രീയാന്വേഷണങ്ങളിൽ അതിമാത്രം കുശലബുദ്ധിത്വം പ്രദർശിപ്പിയ്ക്കുന്ന ചിലർപോലും ഇക്കാര്യത്തോട് അടുക്കുമ്പോൾ യുക്തിവിഹീനരായി കാണപ്പെടുന്നത് ബുദ്ധിയുടെ മറിമായം എന്നേ പറയേണ്ടൂ. ഹക്സ്ലി പറയുന്നത് കേട്ടാലും:—"വാസ്തവികമായ പ്രകൃതി അവശ്യമായ നിയമങ്ങളാൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതിന്റെ ഉത്ഭവം അഭേദ്യമായ അന്ധകാരത്തിലും നിശ്ശബ്ദതയിലുമാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്." പ്രകൃതി വാസ്തവികമാണെന്നും നിയങ്ങൾ അതിനെ നിയന്ത്രിയ്ക്കുന്നുണ്ടെന്നും അദ്ദേഹം സമ്മതിയ്ക്കുന്നു. പക്ഷേ, അതിന്റെ ഉത്ഭവം അന്ധകാരത്തിലും നിശ്ശബ്ദതയിലുമാണത്രെ. എന്നുവെച്ചാൽ, അന്ധകാരം, നിശ്ശബ്ദത എന്നീ രണ്ട് ശൂന്യ (Zero) ങ്ങൾ ചേർന്ന് യഥാർത്ഥമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഒരു സത്തയെ ഉല്പാദിപ്പിച്ചുവെന്നല്ലയോ അനുമാനം? ഇത് ഒരു കവിവാക്യമായിരുന്നുവെങ്കിൽ കവിയുടെ വ്യംഗ്യം എന്താണെന്ന് ഏകദേശമാനം ചെയ്യാമായിരുന്നു. ഒരു ശാസ്ത്രജ്ഞൻ ഇപ്രകാരം അസംബന്ധം പുലമ്പുന്നത് ആശ്ചര്യകരം തന്നെ! നിയതി യദൃച്ഛ (Chance) യുടെ ഫലമാണെന്ന് പറയുന്നതും മുൻപറഞ്ഞതിനേക്കാൾ മെച്ചമല്ല. യദൃച്ഛ എന്നുവെച്ചാൽ ക്രമീകരണത്തിന്റെ അഭാവം എന്നാണർത്ഥം. നിയതിയുടെ അഭാവമാണ് നിയതിയുടെ കാരണമെന്ന് പറയുന്നത് മിത്ഥ്യാജല്പനമത്രേ. അക്ഷരങ്ങൾ കൊത്തിയിട്ടുള്ള അച്ചുകൾ ഒരു തൊട്ടിയിലെടുത്ത് ഒന്നാകെ നിലത്ത് ചൊരിഞ്ഞപ്പോൾ, ആ അക്ഷരങ്ങൾ അകസ്മാൽ ക്രമീകരിയ്ക്കപ്പെട്ടു കാളിദാസ പ്രണീതമായ 'അഭിജ്ഞാന ശാകുന്തള'മായിത്തീർന്നുവെന്ന് പറഞ്ഞാൽ പോലും ഇത്രമാത്രം അസാംഗത്യമില്ല.

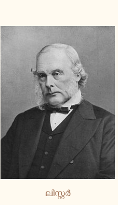
സ്ഥൂലപദാർത്ഥത്തിൽ സ്വയം അന്തർഭവിച്ചിരിയ്ക്കുന്ന ശക്തികളുടെ പ്രവർത്തനം ഹേതുവായിട്ടാണ് പ്രകൃതിനിയമങ്ങളും തൽഫലമായ നിയതാവസ്ഥയും ഉണ്ടായതെന്ന് ചിലർ പറയുന്നു. ഈ വാദം ഏതാണ്ട് ഇപ്രകാരമാണ്:—"സ്ഥൂലപദാർത്ഥ (matter) മൊഴികെ മറ്റ് യാതൊന്നും ജഗത്തിലില്ല; ഉണ്ടായിട്ടുമില്ല. അതായത്: വ്യാപ്തി (extension) യുള്ളതും ഇന്ദ്രിയഗോചരമായതുമായ വസ്തുമാത്രമേ യഥാർത്ഥമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുള്ളൂ. ഒരുകാലത്ത് പ്രപഞ്ചം പരിഭ്രമണം ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്ന അഗ്നിമയമായ ഒരു ബാഷ്പസഞ്ചയമായിരുന്നു. ഈ ബാഷ്പസഞ്ചയത്തിന്റെ അണുക്കളിൽ സ്വയമേവ സ്ഥിതി ചെയ്തിരുന്ന വിവിധശക്തികളുടെ സംഘട്ടനവും പ്രതിസംഘട്ടനവും ഹേതുവായി, ഇന്ന് നാം കാണുന്ന സചേതനവും അചേതനവുമായ സർവ്വപദാർത്ഥങ്ങളും ക്രമേണ പരിണതമായിത്തീർന്നു. ജീവജാലങ്ങൾ കേവലം അത്ഭുതകരമായ ഘടികാരങ്ങളാണ്; വിചാരം, മനസ്സ് എന്നിവയെല്ലാം സ്ഥൂലപദാർത്ഥത്തിന്റെ ചലനം മാത്രമാകുന്നു." ഇങ്ങനെയാണ് ചില അനാത്മവാദികളുടെ സിദ്ധാന്തം. സ്ഥൂലപദാർത്ഥമൊഴികെ മറ്റ് യാതൊന്നും വാസ്തവികമല്ലെന്നാണല്ലൊ ഇതിൽ നിന്ന് അർത്ഥമാക്കേണ്ടത്. എന്നാൽ സ്ഥൂലപദാർത്ഥമെന്യെ മറ്റ് യാതൊന്നും വാസ്തവികമല്ലെങ്കിൽ, ഈ സിദ്ധാന്തവും വാസ്തവികമല്ല. കാരണം ഈ സിദ്ധാന്തം ഇന്ദ്രിയഗോചരമല്ലെന്നത് തന്നെ. മാത്രമല്ല, ഈ ബാഷ്പപടലത്തിലെ അണുക്കൾക്ക് ചലിയ്ക്കുവാനുള്ള ശക്തി എങ്ങനെ ലഭിച്ചു? ഈ ചോദ്യത്തിന് സമാധാനമില്ല. ചലനം അണുക്കളിൽ സ്വയമേവ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുണ്ടെന്നാണ് അവർ പറയുന്നതിന്റെ താല്പര്യം. പക്ഷേ, സ്വതസ്സിദ്ധമായ ചലനം എന്ന് പറയുന്നത് അസംബന്ധമാണ്. സ്ഥൂലപദാർത്ഥം ചലിച്ചുകൊണ്ടിരിയ്ക്കണമെന്ന് യാതൊരു നിർബ്ബന്ധവുമില്ല. [ന്യൂട്ടന്റെ ചലന നിയമങ്ങൾ നോക്കുക.] ചലനവും നിശ്ചലാവസ്ഥയും അതിന് ഒന്നുപോലെ പ്രാപിയ്ക്കാം. മാത്രമല്ല, ഒരു വസ്തുവിന്റെ ചലനത്തിന് ലക്ഷ്യവും നിയന്ത്രണ (direction) വും ഉണ്ടായിരിയ്ക്കണം. ഈ ലക്ഷ്യവും നിയന്ത്രണവും നിർണ്ണയിക്കുന്നത് ആ വസ്തുവല്ല, അതിൽനിന്ന് ഭിന്നമായ മറ്റൊന്നാണ്. പരമാണുക്കളുടെ ചലനശക്തി എങ്ങനെ ഉണ്ടായി? സ്ഥൂലപദാർത്ഥത്തിന് പുറമെയുള്ള ഒന്നിനെ ആശ്രയിയ്ക്കാതെ നിർവ്വാഹമില്ല. അണുവിന്റെ സ്വഭാവം അങ്ങനെയായതുകൊണ്ടാണ് എന്ന് പറയുന്നത് അസംഗതമാണ്. ഈ സ്വഭാവം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി എന്ന് പിന്നേയും ചോദിയ്ക്കേണ്ടിവരുന്നു. സ്വയംഭൂവല്ലാത്ത ഒരു വസ്തുവിന് സ്വതസ്സിദ്ധമായ സ്വഭാവവും ഉണ്ടാകയില്ല. സ്ഥൂലപദാർത്ഥം അവശ്യം ഭവിച്ചതല്ലെന്ന് ഇതിനകം വിശദമായിട്ടുണ്ടല്ലൊ.

എന്തിന് അതും ഇതും പറയുന്നു? ഒന്നുകിൽ പ്രപഞ്ചത്തിൽ നിയതമായ യാതൊന്നുമില്ലെന്ന് പറഞ്ഞു അന്ധന്മാരുടെ ഗണത്തിൽ ചേരുക. അല്ലെങ്കിൽ, നിയതിയുണ്ടെങ്കിലും അതിന് യാതൊരു കാരണവുമില്ലെന്ന് പറഞ്ഞു. മൂഢന്മാരുടെ കൂട്ടത്തിൽ ചേരുക. അതുമെല്ലെങ്കിൽ, 'നിയതി ഉണ്ട്; അതിന് ഒരു കാരണവും ഉണ്ട്; പക്ഷേ, കാരണം എന്താണെന്ന് അറിവാൻ നിർവ്വാഹമില്ല' എന്ന് പറഞ്ഞ് അജ്ഞത്വം കൈവരിയ്ക്കുക. അല്ലെങ്കിൽ, എല്ലാ കാലങ്ങളിലും എല്ലാ ദേശങ്ങളിലുമുള്ള ഭൂരിപക്ഷം ജനങ്ങൾ അവലംബിച്ചിട്ടുള്ളതും മഹാവിജ്ഞന്മാർ ആദരിച്ചിട്ടുള്ളതുമായ ഒരു അനുമാന രീതി പിന്തുടരുക. അത് എന്തെന്നാൽ:

പ്രകൃതിയിൽ നിയതമായ അഥവാ ക്രമീകൃതമായ പലേ അവസ്ഥാന്തരങ്ങളുണ്ട്: ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, നിയതിയുണ്ട്. നിയതി ഉണ്ടാകണമെങ്കിൽ നിയമം ഉണ്ടായിരിയ്ക്കണം. നിയമം ഉണ്ടാകണമെങ്കിൽ നിയമനം ഉണ്ടായിരിയ്ക്കണം. നിയമനം ഉണ്ടാകണമെങ്കിൽ ഒരു നിയാമക ശക്തി ഉണ്ടായിരിയ്ക്കണം. ഈ നിയാമകശക്തി അഥവാ നിയന്താവ് ലക്ഷ്യംകൂടാതെയല്ല പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളത്. പ്രകൃതിയിൽ ഉപകരണങ്ങൾ സജ്ജീകരിയ്ക്കപ്പെടുന്നത് ഏതെങ്കിലും ഫലമോ ഫലങ്ങളോ ഉളവാക്കുന്നുണ്ട്. അങ്ങനെയൊരു ഉദ്ദേശമുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമേ ഭിന്നവസ്തുക്കളുടെ ഏകലക്ഷ്യോന്മുഖമായ പ്രവർത്തനത്തിന് കാരണമുണ്ടാകയുള്ളൂ. തന്മൂലം നിയാമകശക്തി ഫലോന്മുഖമായിട്ടാണ് പ്രവർത്തിയ്ക്കുന്നത്, അല്ലെങ്കിൽ പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഈ ഫലത്തെ പ്രസ്തുത ശക്തി മുൻകൂട്ടി വീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ടായിരിയ്ക്കണം. ഇല്ലെങ്കിൽ അതിന്റെ പ്രവർത്തനം ഉദ്ദേശംകൂടാത്തതാണെന്ന് പറയേണ്ടിവരും. പക്ഷേ, ഫലങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കി പരിശോധിയ്ക്കുമ്പോൾ ഒരു ലക്ഷ്യം കൂടാതെയല്ല പ്രസ്തുത ശക്തി വ്യാപരിച്ചിട്ടുള്ളതെന്ന് സമ്മതിയ്ക്കാത്ത തരമില്ല. അതുകൊണ്ട് നിയാമകശക്തി ലക്ഷ്യത്തെ അറിവാൻ പ്രാപ്തിയുള്ളതായിരിയ്ക്കണം. അതായത്: ബുദ്ധിയുള്ളതായിരിയ്ക്കണം. ഈ സംബുദ്ധമായ നിയാമകശക്തിയെയാണ് ആസ്തികന്മാർ ഈശ്വരൻ എന്ന് വിളിയ്ക്കുന്നത്.

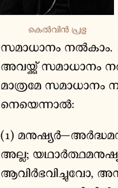
9

ഉൽപത്തിയും സാധാരണത്വവും



ലിസ്റ്റർ

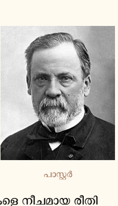
സ്ഥലകാലങ്ങളിൽ പരസ്പരം ഏറ്റം അകന്നിരിക്കുന്ന സമുദായങ്ങളിൽപോലും ഒരു സംഗതി സർവ്വസാമാന്യമായി കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. അദൃശ്യവും പ്രകൃത്യതീതവുമായ ഒരു ശക്തി അഥവാ ശക്തികളെ സങ്കല്പിക്കുന്നതിൽ മ്ലേച്ഛന്മാരും പരിഷ്കൃതന്മാരും, പാശ്ചാത്യരും പൗരസ്ത്യന്മാരും, കാടന്മാരും നാടന്മാരും തുല്യമനോഭാവം പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നു. അവരുടെ സങ്കല്പങ്ങൾക്ക് ഐക്യരൂപ്യമുണ്ടെന്നോ അവയെല്ലാം ഒന്നുതന്നെയാണെന്നോ അല്ല ഇപ്പറഞ്ഞതിന്റെ അർത്ഥം. വാസ്തവത്തിൽ അവരുടെ വിഭാവനങ്ങൾ ധ്രുവങ്ങൾ തമ്മിലെന്നപോലെ വ്യത്യസ്തങ്ങളാണെന്ന് വേണമെങ്കിൽ സമ്മതിക്കാം. എന്നാലും ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ ലോകം കൂടാതെ മറ്റൊരു ലോകമുണ്ടെന്നും പ്രകൃതിശക്തികൾക്ക് ഉപരിയായി ഒരു മഹച്ഛക്തി ഉണ്ടെന്നും നിരൂപിക്കുന്നത് അവർക്കെല്ലാവർക്കും പൊതുവെ ഉള്ള ഒരു സ്വഭാവമാണ്. ഭൂഗർഭത്തിൽ മനുഷ്യാവശിഷ്ടങ്ങൾ എവിടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുവോ, അവിടെയെല്ലാം മരിച്ചവരോടുള്ള ബഹുമാനം, ശവം മറവുചെയ്യുന്നതിലുള്ള ശുഷ്കാന്തി, മതാത്മകമായ നൃത്തം, മന്ത്രം എന്നിങ്ങനെയുള്ള പാരത്രികചിന്താലക്ഷ്യങ്ങൾ കാണാറുമുണ്ട്. എല്ലാ കാലഘട്ടങ്ങളിലും അവിടവിടെ ചില നാസ്തികന്മാർ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള വസ്തുത ഇതെഴുതുന്നയാൾ വിസ്മരിക്കുന്നില്ല. പക്ഷേ, ആസ്തിക്യം കഴിഞ്ഞിട്ടാണ് നാസ്തിക്യത്തിന്റെ പുറപ്പാട് എന്നുള്ളത് നിരാക്ഷേപമാകുന്നു. എന്തെങ്കിലും 'ഉണ്ട്' (അസ്തി) എന്ന് ആരെങ്കിലും പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞതിന് ശേഷമേ 'ഇല്ല' (നാസ്തി) എന്ന് മറ്റൊരുത്തന് പറയുവാൻ അവകാശമുള്ളൂ. ഇരുട്ട് വെളിച്ചത്തിന്റെ അഭാവത്തേയും ശൈത്യം ചൂടിന്റെ അഭാവത്തേയും കുറിക്കുന്നതുപോലെ, നാസ്തിക്യം ആസ്തിക്യത്തിന്റെ നിഷേധം മാത്രമാണ്. ഈ വാദം അങ്ങനെയിരിക്കട്ടെ. പ്രകൃതത്തിൽ ഗ്രന്ഥകാരൻ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്, അന്യോന്യസംബന്ധമില്ലാത്ത മനുഷ്യവർഗ്ഗങ്ങൾ പോലും അപരിമേയമായ ഏതോ ഒരു ശക്തിയെ സങ്കല്പിക്കുന്നതിൽ തുല്യാഭിപ്രായത്തോടുകൂടിയവരായിരുന്നു എന്ന് മാത്രമാണ്.



കെൽവിൻ പ്രഭു

സാർവ്വജനീനമായ ഈ അഭിപ്രായം എങ്ങനെ ഉദ്ഭവിച്ചു? മനുഷ്യർ ഒരു അദൃശ്യലോകത്തിൽ വിശ്വസിക്കുവാൻ തുടങ്ങിയത് എന്നുമുതല്ക്കാണ്? യാതൊന്നിന്റെ പ്രേരണയിലാണ്? ഈ ചോദ്യങ്ങൾക്ക് രണ്ട് വിധത്തിൽ സമാധാനം നൽകാം. രണ്ട് വിധത്തിൽ മനുഷ്യർ അവയ്ക്ക് സമാധാനം നൽകീട്ടുണ്ട്. രണ്ട് വിധത്തിൽ മാത്രമേ സമാധാനം നൽകുവാൻ പാടുള്ളൂ. എങ്ങിനെയെന്നാൽ:

(1) മനുഷ്യർ—അർദ്ധമനുഷ്യരോ വാനമനുഷ്യരോ അല്ല; യഥാർത്ഥമനുഷ്യർ—ലോകത്തിൽ എപ്പോൾ ആവിർഭവിച്ചുവോ, അന്നുമുതൽ അവർക്ക് അനന്തമായ ഒരു ശക്തിയിൽ വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നു. ഈ ശക്തി കാലക്രമത്തിൽ അർദ്ധവിസ്മൃതവും അനന്തരം പൂർണ്ണവിസ്മൃതവും ആയിപ്പോയി. തൽസ്ഥാനത്ത് വിശേഷഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ ഭിന്നശക്തികൾ അധിരോഹിച്ചു. ഏകദൈവത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് അനേകദേവന്മാരും ഉത്തമമായ ആരാധനക്രമത്തിനുപകരം നരബലി മുതലായ വികൃതാചാരങ്ങളും പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടുതുടങ്ങി. ദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാവന ഇപ്രകാരം സങ്കുചിതവും വ്യക്തിപരവും ആയിത്തീർന്നതോടെ, വിശ്വാസം ദുഷിക്കുന്നതിനും നൂതനമൂർത്തികൾ സങ്കല്പിക്കപ്പെടുന്നതിനും സംഗതിയായി. ഇങ്ങനെ വിശ്വാസം സാമാന്യത്തിൽ നിന്ന് വിശേഷത്തിലേയ്ക്ക് അധഃപതിച്ചുവെന്ന് ഒരു പക്ഷം.

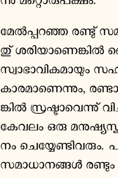


പാസ്റ്റർ

(2) രണ്ടാമത്തെ സമാധാനം മേൽവിവരിച്ചതിന് നേരേ വിപരീതമാണ്. എങ്ങനെയെന്നാൽ:—മനുഷ്യർക്ക് ആദ്യം അഭൗതികമായ ശക്തിയിൽ വിശ്വാസമേ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. കാലക്രമേണ അവർ എന്തോ കാരണവശാൽ കല്ല്, മരം മുതലായ വ്യക്തികളെ നീചമായ രീതിയിൽ ആരാധിച്ചുതുടങ്ങി. അനന്തരം അവരുടെ ബുദ്ധി വികസിച്ച് പരിഷ്കൃതമായിത്തീർന്നതോടെ അവരുടെ വിശ്വാസത്തിനും ഏതാണ്ടൊരു സംസ്കാരം സംഭവിച്ചു. നാനാമൂർത്തികൾ ഏകീഭവിച്ച് ഏതാനം ചില ദേവന്മാരായിത്തീർന്നു. ഈ ഋണീകരണം പിന്നെയും തുടർന്നുകൊണ്ടിരുന്നതിന്റെ ഫലമായി ഏകദൈവമേ ഉള്ളൂ എന്ന വിശ്വാസം ദൃഢീഭവിക്കുകയും പരിഷ്കാരം വർദ്ധിച്ചുവന്ന സ്ഥലങ്ങളിൽ നിന്ന് സാമന്തദേവന്മാരെല്ലാം നിഷ്കാസനം ചെയ്യപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഇങ്ങനെ വിശ്വാസം വിശേഷത്തിൽനിന്ന് സാമാന്യത്തിലേയ്ക്ക് ഉയരുകയാണ് ഉണ്ടായതെന്ന് മറ്റൊരുപക്ഷം.

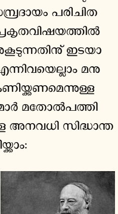
മേൽപ്രറഞ്ഞ രണ്ട് സമാധാനങ്ങളിൽ ആദ്യത്തേത് ശരിയാണെങ്കിൽ ദൈവവിശ്വാസം മനുഷ്യനിൽ സ്വാഭാവികമായും സഹജമായും ഉണ്ടാവുന്ന ഒരു വികാരമാണെന്നും, രണ്ടാമത്തേതാണ് യഥാർത്ഥമെങ്കിൽ സ്രഷ്ടാവെന്ന് വിചാരിക്കപ്പെടുന്ന ഈശ്വരൻ കേവലം ഒരു മനുഷ്യസൃഷ്ടിയാണെന്നും അനുമാനം ചെയ്യേണ്ടിവരും. പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ ഈ സമാധാനങ്ങൾ രണ്ടും ഒരേ സമയത്ത് വാസ്തവമാകാൻ തരമില്ല. ഒന്ന് ശരിയാണെങ്കിൽ മറ്റേത് തെറ്റായിരിക്കണം. രണ്ടിന്റെയും മിശ്രരൂപമാണ് ശരിയെന്ന് പറയുന്നത് അസാധുവാണ്. എണ്ണയും വെള്ളവും തമ്മിൽ സംയോജിച്ചാലും ഈ സമാധാനങ്ങൾ രണ്ടും മിശ്രീഭവിക്കുകയില്ല. ഏതെങ്കിലും ഒന്നുമാത്രമേ സാധുവാകാൻ വഴിയുള്ളൂ. ഏതാണ് സുബദ്ധം? അബദ്ധം ഏതാണ്?

നാസ്തികന്മാർ പ്രായേണ രണ്ടാമത്തെ സമാധാനമാണ് മുറുകെപിടിക്കുന്നത്. ആസ്തികന്മാർക്കാകട്ടെ ആദ്യത്തേതിനോടാണ് പ്രസക്തി.



വോൾട്ട്

ഈശ്വരവാദങ്ങളുടെ സാധുത നിർണ്ണയിക്കുവാൻ ചരിത്രപരമായ തെളിവുകളാണ് ആധാരമായിട്ടുള്ളത്. പക്ഷേ, പ്രസ്തുത കാര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചരിത്രരേഖകൾ അതിവദുർല്ലഭമോ ആണുതാനും. അങ്ങിനെയാവാനല്ലേ വഴിയുള്ളൂ? ആദിമമനുഷ്യരുടെ ചിന്താഗതിയാണ് വിവാദവിഷയം. ആദിമമനുഷ്യർക്കാകട്ടെ, അവരുടെ ചിന്തകളെ നാൾവഴി എഴുതിവെയ്ക്കുന്ന സമ്പ്രദായം പരിചിതമായിരുന്നില്ല. തന്നിമിത്തം പ്രകൃതവിഷയത്തിൽ അഭ്യൂഹങ്ങൾ ധാരാളം കടന്നുകൂടുന്നതിന് ഇടയായിട്ടുണ്ട്. ദൈവം, ആത്മാവ് എന്നിവയെല്ലാം മനുഷ്യനിർമ്മിതങ്ങളാണെന്ന് കണിയ്ക്കണമെന്നുള്ള ഉദ്ദേശത്തോടുകൂടി നാസ്തികന്മാർ മതോൽപത്തിയെക്കുറിച്ച് പുറപ്പെടുവിച്ചിട്ടുള്ള അനവധി സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ ചിലത് താഴെ ഉദ്ധരിയ്ക്കാം:



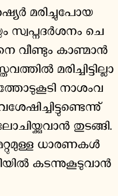
ജൂൾ

(1) പ്രാചീനമനുഷ്യരുടെ ബുദ്ധി കേവലം ശിശുപ്രായമായിരുന്നുവത്രെ. അവർ കണ്ണ് തുറന്ന് നാലുപാടും നോക്കിയപ്പോൾ ചന്ദ്രൻ, സൂര്യൻ, മേഘം മുതലായ വിചിത്രവസ്തുക്കൾ കണ്ട് അത്യധികം അത്ഭുതപ്പെട്ടു. ഇടി, മിന്നൽ മുതലായ പ്രകൃതിവ്യാപാരങ്ങൾ അവരെ ഏറ്റം ഭീതരാക്കി. ഭയപരതന്ത്രരായ ശിശുക്കൾ 'കോഖാൻ', 'അഞ്ചുകണ്ണൻ' തുടങ്ങിയ വികൃതശക്തികളെ സങ്കല്പസൃഷ്ടി ചെയ്യുന്നതുപോലെ, ആദിമമനുഷ്യൻ അചേതനവസ്തുക്കളിൽ ചൈതന്യം ആരോപിച്ച്, വിദ്യുച്ഛേയെ ഏതോ ശക്തിയുടെ ആയുധമായും ഇടിനാദം മറ്റേതോ ശക്തിയുടെ—അല്ലെങ്കിൽ വൈദ്യുതയുടെ തന്നെ—ശബ്ദമായും വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും, അവയിൽനിന്നുള്ള നാശങ്ങൾ നിവാരണം ചെയ്യുന്നതിന് ആ ശക്തികളെ പ്രീണിപ്പിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുകയും, ചെയ്തുതുടങ്ങി. ഇങ്ങനെ മനുഷ്യരുടെ അധമവികാരങ്ങളിലൊന്നായ ഭയത്തിൽനിന്നാണ് മതം ഉത്ഭവിച്ചതെന്നുള്ള വാദം 19-ാം ശതാബ്ദത്തിൽ പ്രബലമായിരുന്നു.

ഡേവി

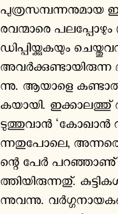
(2) മേല്പറഞ്ഞതിനോട് ഏകദേശം അനുരൂപമായ മറ്റൊരു വാദത്തെ ആദിത്യസിദ്ധാന്തമെന്ന് വിളിക്കാം. അതായത്:—ജീവികളുടെ സുഖദുഃഖങ്ങൾക്ക് സൂര്യനാണ് കാരണമെന്ന് പുരാതന മനുഷ്യർ അവധാരണം ചെയ്തു. സസ്യങ്ങളുടെ വളർച്ചയും ജന്തുക്കൾക്കാവശ്യമുള്ള ചൂടിനും കാരണഭൂതമായസൂര്യൻ തന്നെ ചില പ്പോൾ അവയെ തപിപ്പിക്കുന്ന ഉഗ്രമൂർത്തിയായും വർത്തിയ്ക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. അതുപോലെ തന്നെ മനുഷ്യരുടെ സുഖദുഃഖങ്ങൾ ഏതോ ശക്തികളുടെ പ്രവർത്തനംമൂലമാണെന്ന് ആദിമമനുഷ്യർ താരതമ്യേന സങ്കല്പിയ്ക്കുവാൻ തുടങ്ങി. ഈ സങ്കല്പത്തിന്റെ പരിണതരൂപമാണ് മതം.

(3) സ്വപ്നത്തിൽ നിന്നാണ് മതം ഉണ്ടായതെന്നും പക്ഷാന്തരമുണ്ട്. പ്രാകൃതമനുഷ്യർ മരിച്ചുപോയ ബന്ധുക്കളേയും പിതൃക്കളേയും സ്വപ്നദർശനം ചെയ്തുപോൾ. "മരിച്ചവരെ ഇങ്ങനെ വീണ്ടും കാണ്മാൻ സംഗതിയെന്ത്? അവർ വാസ്തവത്തിൽ മരിച്ചിട്ടില്ലായിരിയ്ക്കുമോ? അഥവാ, മരണത്തോടുകൂടി നാശംവരാത്ത ഒരംശം അവരിൽ അവശേഷിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് വരുമോ?" എന്നിങ്ങനെ ആലോചിയ്ക്കുവാൻ തുടങ്ങി. ആത്മാവ് നിത്യമാണെന്നും മറ്റുമുള്ള ധാരണകൾ ഇപ്രകാരമാണ് മനുഷ്യബുദ്ധിയിൽ കടന്നുകൂടുവാൻ നിമിത്തമത്രെ.



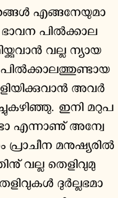
എച്ച്. ജി. വെൽസ്

(4) എച്ച്. ജി. വെൽസിന്റെ 'ലോകചരിത്ര സംക്ഷേപം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ കാണുന്ന മറ്റൊരു വാദം കൂടി ഉദ്ധരിയ്ക്കാം:—ഭൂമിയിലെ ആദിമനിവാസികൾ കൂട്ടംകൂട്ടമായിട്ടാണ് ജീവിച്ചിരുന്നത്. ഓരോ വർഗ്ഗത്തിനും ഓരോ നായകനുണ്ടായിരുന്നു. ആയാൾക്ക് സ്വവർഗ്ഗത്തിലുള്ള അംഗങ്ങളുടെ മേൽ രക്ഷാശിക്ഷകൾ നടത്തുന്നതിന് പൂർണ്ണാധികാരം ഉണ്ടായിരുന്നു. ബഹുഭാര്യനും ബഹുപുത്രസമ്പന്നനുമായ ഈ മ്ലേച്ഛനായകൻ അനന്തരവന്മാരെ പലപ്പോഴും ക്രൂരമായി മർദ്ദിയ്ക്കുകയും പീഡിപ്പിയ്ക്കുകയും ചെയ്യുവന്നതിനാൽ, ആയാളോട് അവർക്കുണ്ടായിരുന്ന ഭയം സീമാതീതമായിത്തീർന്നു. ആയാളെ കണ്ടാൽ അവർ കിട്ടുകിടെ വിറയ്ക്കുകയായി. ഇക്കാലത്ത് അമ്മമാർ കുട്ടികളെ ഭയപ്പെടുത്തുവാൻ 'കോഖാൻ വരുന്നു' എന്നും മറ്റും പറയുന്നതുപോലെ, അന്നത്തെ അമ്മമാർ വർഗ്ഗനായകന്റെ പേർ പറഞ്ഞാണ് കുട്ടികളുടെ തായാട്ട് അമർത്തിയിരുന്നത്. കുട്ടികൾ ഈ ഭയത്തോടുകൂടി വളർന്നുവന്നു. വർഗ്ഗനായകന്റെ ആയുഷ്കാലം കഴിഞ്ഞിട്ടും, ഈ ഭയം തീരെ വിട്ടുമാറിയില്ല. മരിച്ചുപോയ ആളെക്കുറിച്ചുള്ള ഭയം ദൃഢമായതോടെ മരണത്തിനപ്പുറമുള്ള കാര്യങ്ങൾ ഈ പ്രാകൃതമനുഷ്യരുടെ ചിന്താവിഷയങ്ങളായിത്തീർന്നു. പരേതനായ സംഘനേതാവ് ഭീതിജനകമായ ഒരു ആരാധനാപാത്രമായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടു. ഇപ്രകാരം നാനാമൂർത്തികൾ സങ്കല്പിക്കപ്പെടുന്നതിനും ഭിന്നമതങ്ങൾ ഉദ്ഭവിയ്ക്കുന്നതിനും സംഗതി വന്നു.



ആംപിർ

ഇവകൂടാതെ വേറെയും പല സിദ്ധാന്തങ്ങളുണ്ട്. പക്ഷേ, അവയെല്ലാം വെറും ഊഹത്തിന്മേൽ പണിയപ്പെട്ടിട്ടുള്ളവയാകയാൽ ഖണ്ഡനാർഹം പോലുമല്ല. അവയെ സാധൂകരിക്കുന്ന യാതൊരു ചരിത്രരേഖയും ഇന്നോളം ആരും കണ്ടെത്തിയിട്ടില്ല. ഈശ്വരവിശ്വാസം മനുഷ്യബുദ്ധിയുടെ ഒരു വ്യാമോഹം മാത്രമാണെന്ന് കാണിക്കുവാൻ നാസ്തികന്മാർ ചമച്ചിട്ടുള്ള ഊഹങ്ങളാണ് അവ. ചെന്യതെളിയുമ്പോൾ, അവർ ചോദിയ്ക്കുന്നത്, "ഊഹങ്ങൾ എങ്ങനേയുമാകട്ടെ. ദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാവന പിൽക്കാലത്തുണ്ടായതല്ലെന്ന് സമർത്ഥിയ്ക്കുവാൻ വല്ല ന്യായവുമുണ്ടോ?" എന്നാണ്. ശരി, പിൽക്കാലത്തുണ്ടായതാണെന്ന് ചരിത്രദൃഷ്ട്യാ തെളിയിക്കുവാൻ അവർ അശക്തരാണെന്ന് സമ്മതിച്ചുകഴിഞ്ഞു. ഇനി മറുപക്ഷത്തിൽ വല്ല ന്യായവുമുണ്ടോ എന്നാണ് അന്വേഷിയ്ക്കേണ്ടത്. ദൈവവിശ്വാസം പ്രാചീന മനുഷ്യരിൽ സഹജമായിരുന്നുവെന്നുള്ളതിന് വല്ല തെളിവുമുണ്ടോ? ഈ വിഷയത്തിൽ തെളിവുകൾ ദുർല്ലഭമാണെന്ന് മുമ്പ് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ. എന്നാൽ ലക്ഷ്യങ്ങൾ ദുർലഭമാണെന്നിരുന്നാലും ഉള്ളവയെല്ലാം ആസ്തികപക്ഷത്തിന് അനുകൂലമാണ്. അവയെ മൂന്നായി തരംതിരിയ്ക്കാം.

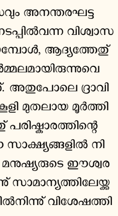


ഗാൽവാനി

(1) ആദ്യത്തെ സാക്ഷ്യം ഇന്നുള്ള മനുഷ്യരുടെ സ്വാനുഭവംതന്നെയത്രെ. യഥാർത്ഥമനുഷ്യർ അന്നും ഇന്നും പ്രധാന സംഗതികളിൽ ഒന്നുപോലെ തന്നെയാണ്. പ്രണയ ക്രോധാദിവികാരങ്ങളിൽ, നമുക്ക് അറിയാവുന്നേടത്തോളം, പുരാതനമനുഷ്യരും അധുനാതനമനുഷ്യനും തമ്മിൽ പറയത്തക്ക വ്യത്യാസമൊന്നുമില്ല. പ്രാഥമിക കാര്യങ്ങളിൽ മനുഷ്യരുടെ ചിന്താഗതിയ്ക്കും വികാരഗതിയ്ക്കും യാതൊരു വ്യതിയാനവും സംഭവിച്ചിട്ടില്ല. ആദിമമനുഷ്യന്റെ തലയോട് ആധുനികമനുഷ്യന്റെ തലയോടിൽ നിന്നും തിരിച്ചറിയുവാൻ ആർക്കും കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. തന്മൂലം തലയോടിന്റെ ഉള്ളിലുള്ള സാധനവും ഏതാണ്ട് ഒന്നുപോലെ തന്നെ ആയിരുന്നിരിയ്ക്കണം. അവരുടെ പ്രണയഗതി എങ്ങനെയായിരുന്നുവെന്നറിയണമെങ്കിൽ, ഇക്കാലത്തുള്ള പ്രണയികളുടെ ചേഷ്ടിതങ്ങൾ അവലോകനം ചെയ്താൽ മതി. അതുപോലെതന്നെ—പോരാ, അതിനേക്കാൾ ഉപരിയായി—ഈശ്വരവിശ്വാസംപോലെ സർവ്വപ്രധാനമായ ഒരു കാര്യത്തിൽ ഇന്നുള്ള ആളുകളുടെ വിചാരരീതി അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നവരുടെ ചിത്തഗതിയെ ദ്യഷ്ടാന്തീകരിയ്ക്കുമെന്ന് പറയുന്നതിൽ വലിയ അബദ്ധമില്ല. പ്രകൃതിനിരീക്ഷണം ചെയ്യുന്ന ഇന്നത്തെ ഒരു സാധാരണ മനുഷ്യൻ—പരമ്പരാസിദ്ധമായ വിശ്വാസമൊന്നുമില്ലാത്ത ഒരു ഗ്രാമീണൻ—വിവിധദേവന്മാരെ സങ്കല്പിക്കുന്നതായി നമുക്ക് വല്ലപ്പോഴും അനുഭവപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടോ? അവൻ പ്രകൃതിയ്ക്കപ്പുറം വല്ലതും കാണുന്നുണ്ടെങ്കിൽ, അനന്തമായ ഏതോ ഒരു ശക്തിയാണ്, ഭിന്നശക്തികളല്ല, അവന്റെ വിചാരവീഥിയെ അധിരോഹണം ചെയ്യുന്നത്. പ്രാചീനമനുഷ്യൻ കേവലം ഒരു ശിശുവായിരുന്നുവെന്ന് വിചാരിയ്ക്കുന്നതിൽപരം അബദ്ധം മറ്റൊന്നില്ല. ശിശുക്കൾ ഇന്നുമുണ്ട്, അന്നുമുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, അന്നുള്ളവർ എന്നും ശിശുക്കളായിട്ടല്ല ജീവിച്ചത്. തന്നിമിത്തം നമ്മുടെ ശിശുക്കളുടെ മനഃസ്ഥിതി പ്രായംചെന്ന പൂർവ്വന്മാരിൽ ആരോപിയ്ക്കുന്നത് മഹാ സാഹസമാണെന്ന് പറയേണ്ടിയിരിയ്ക്കുന്നു. പ്രകൃതിയുടെ രാമണീയകവും ശക്തിയും കണ്ട് മതിമറന്ന ഒരു നാടൻ ഇപ്പോൾ സൂര്യനേയും ചന്ദ്രനേയും മേഘങ്ങളേയും ഭിന്നഭിന്നമൂർത്തികളായി സങ്കല്പിയ്ക്കാതെ, നിശ്ചിതരൂപനല്ലെങ്കിലും മഹത്തരനായ ഒരു ജഗന്നിയന്താവിനെ പ്രകൃതിയിൽ നിരീക്ഷിയ്ക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ, അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നവരും തത്തുല്യമായ മനോഭാവങ്ങളോടെ വർത്തിച്ചിരുന്നുവെന്ന് പറയുന്നതിൽ എന്താണ് അസാംഗത്യം?

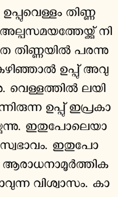
ന്യൂട്ടൺ

(2) ഇപ്പോഴും അവിടവിടെ കാണപ്പെടുന്ന മ്ലേച്ഛവർഗ്ഗങ്ങളുടെ മാനസികവ്യാപാരമാണ് രണ്ടാമത്തെ സാക്ഷ്യം. പുരാതനമനുഷ്യർ ഇന്നത്തെ കാടന്മാരെപ്പോലെ ആയിരുന്നുവെന്ന് വിചാരിയ്ക്കുന്നപക്ഷം, കാടന്മാർ ദൈവത്തെക്കുറിച്ച് എന്ത് സങ്കല്പിയ്ക്കുന്നുവെന്നുള്ള അന്വേഷണം പ്രാചീന മനുഷ്യരുടെ വിചാരഗതിയെ നിഴലിച്ചുകാണിയ്ക്കുവാൻ പര്യാപ്തമാണ്. അകൃത്രിമങ്ങളും പരിഷ്കാരദശകൾ തരണം ചെയ്യാതെ അഭേദമായി നിലനിന്നിട്ടുള്ളവയുമായ മിക്ക മ്ലേച്ഛസമുദായങ്ങളും ഏകദൈവത്തിലാണ് വിശ്വസിക്കുന്നത്. വാമനന്മാർ (Pygmies), ആസ്ത്രേലിയായിലേ ചില കാട്ടുമനുഷ്യർ എന്നിവരേക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണത്തിൽ നിന്ന് അവിഭക്തമായ ഒരു മഹാശക്തിയിൽ അവർക്ക് വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് തെളിയുന്നു. ആന്റമാൻ ദ്വീപിലേ പ്രാകൃതമനുഷ്യർക്കും തത്തുല്യമായ വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നുള്ളതിന് ബലവത്തായ ലക്ഷ്യങ്ങളുണ്ട്. ഒരു മ്ലേച്ഛസമുദായം പലേ അവസ്ഥാന്തരങ്ങൾ തരണം ചെയ്തിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ, ആ സമുദായത്തിന്റെ ആദിമദശകളിൽ അതിന്റെ ഈശ്വരവിശ്വാസം അകൃത്രിമവും നിർമ്മലവുമാണെന്നും, പരിഷ്കാരത്തിന്റെ അനന്തര ദശകളിലാണ് വിശ്വാസം ദുഷിതമായിട്ടുള്ളതെന്നും വിശദമാണ്. വൈദികകാലത്തുണ്ടായിരുന്ന ആര്യന്മാരുടെ വിശ്വാസവും അനന്തരഘട്ടമായ പൗരാണികകാലത്ത് നടപ്പിൽവന്ന വിശ്വാസവും തമ്മിൽ താരതമ്യം ചെയ്യുമ്പോൾ, ആദ്യത്തേത് രണ്ടാമത്തേതിനേക്കാൾ നിർമ്മലമായിരുന്നുവെന്ന് അനുമാനിയ്ക്കുവാനാണ്. അതുപോലെ ദ്രാവിഡന്മാരുടെ ഇടയിൽ കാളി, കൂളി മുതലായ മൂർത്തികൾക്ക് പ്രാബല്യം സിദ്ധിച്ചത് പരിഷ്കാരത്തിന്റെ അനന്തരദശകളിലാണ്. ഈ സാക്ഷ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് അനുമാനം ചെയ്യേണ്ടത്, മനുഷ്യരുടെ ഈശ്വരവിചാരം വിശേഷത്തിൽ നിന്ന് സാമാന്യത്തിലേയ്ക്കല്ല, നേരേമറിച്ച് സാമാന്യത്തിൽനിന്ന് വിശേഷത്തിലേയ്ക്കാണ് പ്രവഹിയ്ക്കുന്നതെന്നത്രെ.



മാക്സ്വെൽ

(3) മനുഷ്യർ ആദ്യം ഒരു അനന്തശക്തിയെയല്ല, പ്രത്യുത, ഭിന്നവ്യക്തികളെയാണ് ആരാധിച്ചിരുന്നതെന്ന് വിചാരിയ്ക്കുന്നതായാൽ, ഈ വ്യക്തികൾ അന്യോന്യം ലയിച്ച് ഏക ശക്തിയായിത്തീർന്നത് എങ്ങനെയാണെന്നുള്ള ഒരു ചോദ്യം ശേഷിക്കുന്നുണ്ട്. നാനാമൂർത്തികളെ സങ്കല്പിച്ചിരുന്ന് മനുഷ്യൻ അവയെ എല്ലാം ഉപേക്ഷിച്ച് ഒരു ശക്തിയിൽ മാത്രം വിശ്വസിയ്ക്കുവാൻ കാരണമെന്ത്? ഈ മാനസാന്തരം സംഭാവ്യമാണോ? മനുഷ്യബുദ്ധി വ്യക്തിപരമായി വ്യാപരിച്ച് തുടങ്ങിയാൽ, വ്യക്തിപരമായ വിശ്വാസം ഉപര്യുപരി ദൃഢതരമാവുകയാണ് വേണ്ടത്. ദേശപ്രതിപത്തി എങ്ങനെയാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതെന്ന് നോക്കുക. ഒരു ദേശത്തോട് നമുക്ക് സുസ്ഥിരമായ പ്രതിപത്തി ഉണ്ടായിക്കഴിഞ്ഞാൽ, ഈ പ്രതിപത്തിയ്ക്ക് കാലാന്തരത്തിൽ ദാർഢ്യം വർദ്ധിച്ചുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുവാനാണ് എളുപ്പം. ഏതുപോലെയെന്നാൽ:—ഒരു പാത്രത്തിൽനിന്ന് കറ ഉപ്പുവെള്ളം തിണ്ണയിൽ ഒഴിയ്ക്കുക. ഈ വെള്ളം അല്പസമയത്തേയ്ക്ക് നിശ്ചിതരൂപം അവലംബിയ്ക്കാതെ തിണ്ണയിൽ പരന്നുകൊണ്ടിരിയ്ക്കും. കുറച്ചുനേരം കഴിഞ്ഞാൽ ഉപ്പ് അവിടവിടെ ഘനീഭവിച്ച് തുടങ്ങുന്നു. വെള്ളത്തിൽ ലയിച്ചിരുന്നപ്പോൾ ഒന്നായിക്കിടന്നിരുന്ന ഉപ്പ് ഇപ്രകാരം പലേ സ്ഥലങ്ങളിൽ ഉറയ്ക്കുന്നു. ഇതുപോലെയാണ് സ്വരാജ്യ സ്നേഹത്തിന്റെ സ്വഭാവം. ഇതുപോലെതന്നെയാണ് സ്വന്തമായ ആരാധനാമൂർത്തികളുടെ പേരിൽ മനുഷ്യർക്കുണ്ടാവുന്ന വിശ്വാസം. കാലം കഴിയുന്തോറും ഈ വിശ്വാസം അധികമധികം ഘനീഭവിയ്ക്കുകയല്ലാതെ സാമാന്യത്തിലേയ്ക്ക് ഉയരുകയെന്നുള്ളത് മനുഷ്യസാധാരണമല്ല. അങ്ങനെ ഒരു മാനസാന്തരം സംഭവിച്ചതായി ചരിത്രത്തിൽ യാതൊരു ലക്ഷ്യവും ഇല്ലതന്നെ.



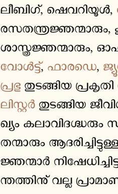
ഡാൾട്ടൺ

ഇത്രമാത്രമേ ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് നമുക്ക് അറിവാൻ നിർവ്വാഹമുള്ളൂ. നമ്മുടെ അറിവിൽ പെട്ടേടത്തോളം ആദിമമനുഷ്യർക്ക് ഒരു മഹാശക്തിയിൽ വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നും അനേകവും ബീഭത്സവുമായ ആരാധനാമൂർത്തികൾ പിൽക്കാലത്തുണ്ടായവയാണെന്നും സമ്മതിയ്ക്കാതെ തരമില്ല. ഈശ്വരവിശ്വാസത്തിന്റെ ഉത്ഭവം നീചവും മ്ലേച്ഛവുമായ വികാരങ്ങളിൽ നിന്നാണെന്ന് കാണിയ്ക്കുവാൻ വേണ്ടി നാസ്തികന്മാർ ഇന്നോളം കൊണ്ടുവന്നിട്ടുള്ള സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ചരിത്രദൃഷ്ട്യാ അയഥാർത്ഥവും യുക്തിദൃഷ്ട്യാ അസാധുവുമാണ്.

സാർവ്വത്രികവും സാർവദികവും സാർവ്വജനീനവുമായ ഈ ആസ്തിക്യബോധം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി? മനുഷ്യബുദ്ധി ഒരു മിഥ്യാസങ്കല്പത്തിൽ കിടന്ന് കഴങ്ങുകയായിരുന്നോ? കേവലം സാമൂഹ്യജീവിതം കൊണ്ടാണോ മനുഷ്യർ ഒരേ ഒരു മിഥ്യാ സങ്കല്പത്തിന് അടിമപ്പെട്ടത്?

സ്പിനോസാ

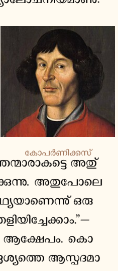
മനുഷ്യബുദ്ധി ഗുരുതരമായും പലപ്പോഴും വ്യതിചലിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് ആരും വിസമ്മതിയ്ക്കുന്നില്ല. വിശിഷ്യ ഒരേ സമുദായത്തിൽ ജീവിയ്ക്കുന്നവർ ചിലപ്പോൾ ഒരേ അബദ്ധത്തിന് വശംഗതരാകുവാൻ എളുപ്പമുണ്ടെന്നും സമ്മതിയ്ക്കാം. പക്ഷേ, ആസ്തിക്യബോധംപോലെ സർവസാധാരണമായ ഒരു സങ്കല്പം കേവലം മിഥ്യയാണെന്ന് വരട്ടെ—എന്നാൽ മനുഷ്യബുദ്ധി സത്യഗ്രഹണത്തിന് പര്യാപ്തമാണോ എന്ന തന്നെ സംശയിക്കേണ്ടതായിട്ടാണ് ഇരിക്കുന്നത്. സത്യം എന്നൊന്ന് ഉണ്ടെങ്കിൽ, മനുഷ്യന് അത് ഗ്രഹിക്കുവാൻ കഴിവുണ്ടെങ്കിൽ, അവന്റെ ജ്ഞാനം കേവലം വ്യാമോഹമല്ലെങ്കിൽ, അവന്റെ മനസ്സിന് സത്തയെ നിഴലിയ്ക്കുവാനുള്ള ശക്തിയുണ്ടെങ്കിൽ, അവന്റെ ചിന്താകുശലത്വം കേവലം വ്യർത്ഥമല്ലെങ്കിൽ, വിചാരം വസ്തുവിന്റെ ഛായയാണെങ്കിൽ, സ്വതന്ത്രവും അസ്വതന്ത്രവും പ്രാകൃതവും പരിഷ്കൃതവും ആയ സർവ വിചാരങ്ങളുടേയും കേന്ദ്രമായിത്തീർന്നിട്ടുള്ള ഒരു തത്വത്തിന് യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സ്പർശംപോലുമുണ്ടെങ്കിൽ, അർദ്ധനഗ്നരായ കാട്ടാളന്മാരും വിജ്ഞാനസോപാനത്തിൽ ഏറ്റം ഉയർന്നനില്പുന്ന ചിന്തകന്മാരും, സോക്രട്ടീസ്, പ്ലേറ്റോ, ശങ്കരാചാര്യർ, അരിസ്റ്റോട്ടിൽ, ഡെക്കാർട്ട്, സ്പിനോസാ, ക്യാന്റ് മുതലായ മനീഷികളും, കോപർണിക്കസ്, ഗലീലിയോ, കെപ്ലർ, ന്യൂട്ടൺ, ലാവെരിയർ, ഹെർഷൽ മുതലായ ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും ബെർസീലിയസ്, ന്യൂമാലിബിഗ്, ഷെവറിയൂൾ, ഡേവി, ഡാൾട്ടൺ തുടങ്ങിയ രസതന്ത്രജ്ഞന്മാരും, ക്യൂവിയർ തുടങ്ങിയ ഭൂഗർഭശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും, ഓഹാ, ആംപിർ, ഗാൽവാനി, വോൾട്ട്, ഫാരഡെ, ജൂൾ, മാക്സ്വെൽ, കെൽവിൻ പ്രഭു തുടങ്ങിയ പ്രകൃതി ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും, പാസ്റ്റർ, ലിസ്റ്റർ തുടങ്ങിയ ജീവിശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും അസംഖ്യം കലാവിദഗ്ദ്ധരും സാഹിത്യകാരന്മാരും പണ്ഡിതന്മാരും ആദരിച്ചിട്ടുള്ളതും ബുദ്ധൻ തുടങ്ങിയ വിജ്ഞന്മാർ നിഷേധിച്ചിട്ടില്ലാത്തതുമായ ഒരു സിദ്ധാന്തത്തിന് വല്ല പ്രാമാണ്യവുമുണ്ടെങ്കിൽ, ഇത്രമാത്രം ജനസമ്മതിയും സാർവ്വത്രികത്വവുമുള്ള ഒരു സങ്കല്പം നമ്മുടെ ബഹുമാനത്തേയും വിശ്വാസത്തേയും അർഹിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് പറയാതെ കഴികയില്ല.



ക്യാന്റ്

പക്ഷേ, പ്രസ്തുത വാദം തനിച്ചുനോക്കുമ്പോൾ ഒരു നിരീശ്വരന് മർക്കടമുഷ്ടിപിടിയ്ക്കുവാൻ അവകാശമുണ്ടെന്നുള്ള കാര്യം ഇവിടെ വിസ്മരിയ്ക്കുന്നില്ല. "ആരൊക്കെ എന്തൊക്കെ പറഞ്ഞാലും എനിയ്ക്ക് അത് സ്വീകാര്യമായി തോന്നുന്നില്ല; അന്യരുടെ അഭിപ്രായങ്ങൾ ആദരിയ്ക്കുവാൻ ഞാൻ തയ്യാറല്ല" എന്ന് അയാൾക്ക് പറയാവുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് തന്നെയാണ് സർവ്വസാധാരണത്വം ആസ്പദികരിച്ചുള്ള ഈ വാദം ഇവിടെ ഒടുക്കത്തിൽ മാത്രം എടുത്തുകാണിയ്ക്കുന്നത്. മുൻ ഭാഗങ്ങളിലുള്ള ന്യായങ്ങൾ ഹേതിസ്ഥമാക്കിയ ശേഷമാണ് ഇത് പര്യാലോചിയ്ക്കുന്നതെങ്കിൽ, ആസ്തിക്യസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ സാധുത നിർമ്മത്സരബുദ്ധിയായ ഏവനും അപ്രതിഷേധ്യമായി തോന്നാതിരിയ്ക്കുകയില്ല.

ഈ വാദ രീതിയെ പ്രതിഷേധിക്കുന്നവരുടെ ചില ആക്ഷേപങ്ങളും ഇവിടെ പര്യാലോചനീയമാണ്:

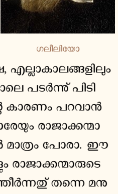


കോപർണിക്കസ്

1) "സൂര്യൻ ഭൂമിയെ പ്രദക്ഷിണം ചെയ്യുന്നുവെന്ന് ഒരു കാലത്ത് ജനങ്ങൾ പരക്കെ വിശ്വസിച്ചിരുന്നു: നിങ്ങൾ പൂജിക്കുന്ന അരിസ്റ്റോട്ടൽപോലും ഇപ്രകാരമാണ് വിശ്വസിച്ചിരുന്നത്. ആധുനിക ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരാകട്ടെ അത് തെറ്റാണെന്ന് തെളിയിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുപോലെ തന്നെ ദൈവവിശ്വാസവും മിഥ്യയാണെന്ന് ഒരു കാലത്ത് ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ തെളിയിച്ചേക്കാം."—ഇപ്രകാരമാണ് ഒന്നാമത്തെ ആക്ഷേപം. കൊള്ളാം. പക്ഷേ, കേവലം സാദൃശ്യത്തെ ആസ്പദമാക്കുന്ന ന്യായങ്ങൾ നല്ലവണ്ണം പരിശോധന ചെയ്യപ്പെടേണ്ടവയാണ്. "ഇതുപോലെതന്നെ" എന്ന് പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് കാര്യമായോ? "ഇതുപോലെ" തന്നെയാണോ ആസ്തിക്യസിദ്ധാന്തം? ഭൂമി സൂര്യനെ പ്രദക്ഷിണം ചെയ്യുന്നുവെന്നോ തീരുമാനിക്കുന്നത് ഇന്ദ്രിയദ്വാരാ ലഭിയ്ക്കുന്ന സാക്ഷ്യങ്ങളെ ആധാരമാക്കിയുള്ള അനുമാനത്താലാണ്. ഈ സാക്ഷ്യങ്ങൾ അപൂർണ്ണമാണെങ്കിൽ, അഥവാ അവയെക്കുറിച്ചുള്ള അനുമാനം അസമ്യക്കാണെങ്കിൽ, അബദ്ധമായ ധാരണങ്ങൾ പ്രബലപ്പെടാൻ ഇടയുണ്ട്. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് പ്രപഞ്ചത്തെ മാത്രമേ നിർദ്ധാരണം ചെയ്വാൻ സാധിക്കയുള്ളൂ. ഈ നിർദ്ധാരണം തന്നേയും പലപ്പോഴും അപൂർണ്ണമാണ്. കാലാന്തരത്തിൽ അത് ക്രമേണ പൂർണ്ണമായിത്തീർന്നുവെന്ന് വരാം. എന്നാൽ ആസ്തിക്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വാദം ഇപ്രകാരമല്ല. അത് പ്രപഞ്ചത്തെയല്ല പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ നിദാനമായ സത്തയെ ആണ് പുരസ്കരിക്കുന്നത്. ഭൗതികശാസ്ത്രം എത്രതന്നെ അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടാലും പരമമായ സത്ത അതിന് എന്നും അപ്രാപ്യമായിരിക്കുകയേയുള്ളൂ. നേരേമറിച്ച് ബുദ്ധിയുടെ വ്യാപാരരീതി സദാ അഭേദമായ്കൊണ്ട് ഈ വ്യാപാരരീതിയിൽ നിന്നുളവാകുന്ന ആസ്തിക്യബോധവും അഭേദമായിത്തന്നെയിരിയ്ക്കും. മനുഷ്യബുദ്ധിയുടെ ഘടനയ്ക്ക് സാരതരമായ ഒരു വ്യതിയാനം ഉണ്ടാകാതിരിയ്ക്കുന്ന കാലത്തോളം ആസ്തിക്യവാദത്തിന്റെ സാധുത അപ്രതിഷേധ്യമായിരിയ്ക്കും. അങ്ങനെ ഒരു വ്യതിയാനം മനുഷ്യബുദ്ധിയിൽ സംഭവിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് പരിണാമമതഭ്രാന്തന്മാർക്കുപോലും സമർത്ഥിയ്ക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. ബുദ്ധിയുടെ പ്രവൃത്തിരംഗം വിസ്തൃതമായിട്ടുണ്ടെന്നല്ലാതെ ബുദ്ധിയുടെ പ്രവൃത്തിക്ക് യാതൊരു മാറ്റവും ശാസ്ത്രാഭിവൃദ്ധികൊണ്ടുണ്ടായിട്ടില്ല.

സർ ഒലിവർ ലോഡ്ജ്

2) ആസ്തിക്യബോധം ഭയത്തിൽ നിന്നാണ് ഉളവായെന്നുള്ള ആക്ഷേപം ഇതിന് മുമ്പ് സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. മനുഷ്യന്റെ പ്രകൃതിജ്ഞാനം വർദ്ധിക്കുംതോറും ഭയം ഇല്ലാതാവുകയും ഈശ്വരവിശ്വാസം നശിക്കുകയും ചെയ്യുമെന്നാണ് ഈ ആക്ഷേപത്തിന്റെ ചുരുക്കം. ഭയം ഈശ്വരവിശ്വാസത്തെ പ്രബലപ്പെടുത്തീട്ടുണ്ടെന്നുള്ള കാര്യം ഞാൻ വിസമ്മതിയ്ക്കുന്നില്ല. പക്ഷേ, ഈശ്വരവിശ്വാസത്തിന്റെ കാരണമാണ് ഭയം എന്ന് പറവാൻ യാതൊരു ന്യായവും കാണുന്നില്ല. ഈ ആക്ഷേപം സാധുവാകണമെങ്കിൽ പ്രകൃതിജ്ഞാനം വർദ്ധിക്കുംതോറും ഈശ്വരവിശ്വാസം ഇല്ലാതാവുകയാണ് വേണ്ടത്. പക്ഷേ, സർവ്വസമ്മതന്മാരായ പ്രകൃതിശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ ചരിത്രം ഈ ആക്ഷേപത്തെ ദുർബ്ബലപ്പെടുത്തുന്നു. മുൻപറഞ്ഞ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പഴമക്കാരാണെന്ന് വല്ലവർക്കും ആക്ഷേപമുണ്ടെങ്കിൽ അവർ സർ ഒലിവർ ലോഡ്ജിന്റെ കൃതികൾ വായിയ്ക്കട്ടെ.

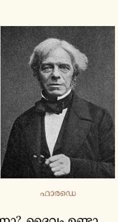


ഗലീലിയോ

3) ഈശ്വരവിശ്വാസം മതാചാര്യന്മാരുടെ തന്ത്രത്താലും രാജാക്കന്മാരുടെ പ്രാബല്യത്താലും സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടതാണെന്നത്രെ വേറൊരാക്ഷേപം. ഈ തന്ത്രവും പ്രാബല്യവും ചിലേടത്തും ചില കാലങ്ങളിലും പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടായിരിക്കാം. പക്ഷേ, എല്ലാകാലങ്ങളിലും എല്ലാ ദേശങ്ങളിലും ഒന്നുപോലെ പടർന്ന് പിടിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു വിശ്വാസത്തിന്റെ കാരണം പറവാൻ പുറപ്പെടുന്നവർ മതാചാര്യന്മാരേയും രാജാക്കന്മാരേയും കണ്ണടച്ച് ശകാരിച്ചാൽ മാത്രം പോരാ. ഈ മതാചാര്യന്മാരുടെ തന്ത്രങ്ങളും രാജാക്കന്മാരുടെ പ്രാബല്യവും ഫലവത്തായിത്തീർന്നത് തന്നെ മനുഷ്യരിൽ സ്വഭാവികമായി വേരൂന്നിയിട്ടുള്ള ആസ്തിക്യബോധം കൊണ്ടല്ലയോ? ഗ്രീസിൽ രാജാക്കന്മാർ ഭ്രഷ്ടരായ ഉടനെ ജനങ്ങൾ നിരീശ്വരന്മാരായിത്തീരുകയാണോ ചെയ്തത്? സോക്രട്ടീസ് മതാചാര്യന്മാരുടെ തന്ത്രങ്ങൾ പ്രതിഷേധിച്ചശേഷം നിരീശ്വരത്വം കൈവരിക്കുകയാണോ ചെയ്തത്? തന്ത്രശാലികളായ ആചാര്യന്മാരും സ്വാധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുവാൻ മതത്തെ കൂട്ടുപിടിച്ച രാജാക്കന്മാരും പണ്ട് ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നും ഇന്നും ഉണ്ടായിരിയ്ക്കാമെന്നും ഞാൻ സമ്മതിച്ചുകൊള്ളുന്നു. പക്ഷേ, ഇത്രമാത്രം സർവ്വസാധാരണമായ ഒരു വിശ്വാസത്തിന്റെ സമർത്ഥകാരണം മറ്റൊന്നായിരിക്കണമെന്ന് മാത്രമേ ഞാൻ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നുള്ളൂ.

കെപ്ലർ

4) "ആസ്തികന്മാരുടെ ദൈവം ഒന്നല്ലല്ലോ. ചിലർ ദൈവം സഗുണനാണെന്നും മറ്റുചിലർ ദൈവം നിർഗുണനാണെന്നും ചിലർ ദൈവം ഒന്നേയുള്ളുവെന്നും മറ്റുചിലർ അനേകദേവന്മാരുണ്ടെന്നും സമർത്ഥിയ്ക്കുന്നു. ആ സ്ഥിതിക്ക് ആസ്തിക്യവിശ്വാസത്തിന് എന്ത് സാധുതയാണുള്ളത്?" എന്ന് ഒരു കൂട്ടർ ചോദിക്കുന്നു. ശരി. പക്ഷേ, ഈ വൈപരീത്യത്തിൽത്തന്നെ ഒരു കാര്യം അസന്ദിഗ്ദ്ധമല്ലയോ? അതായത്, പ്രകൃത്യതീതമായ ഏതോ ശക്തിയുണ്ടെന്ന് അവരെല്ലാവരും വിശ്വസിയ്ക്കുന്നു. ദൈവം ഉണ്ടെന്നുള്ളതിന്റെ ന്യായം സുഗ്രഹമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് എല്ലാവരും ആസ്തിക്യത്തെ മുറുകെപ്പിടിയ്ക്കുന്നത്. എന്നാൽ ദൈവത്തിന്റെ സ്വഭാവം, എണ്ണം എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള ന്യായങ്ങൾ സാധാരണന്മാർക്ക് ദുർഗ്രഹമത്രെ. അതുകൊണ്ടാണ് അക്കാര്യത്തിൽ മേൽപറഞ്ഞ അഭിപ്രായവ്യത്യാസം കാണുന്നത്.

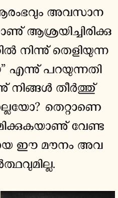


ഫാരഡെ

5) "മനുഷ്യരുടെ ആഗ്രഹങ്ങൾ പലപ്പോഴും അഭിപ്രായങ്ങളിൽ കലാശിയ്ക്കാറുണ്ട്. ദൈവം ഉണ്ടാകണമെന്ന് മനുഷ്യർ ആഗ്രഹിയ്ക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ദൈവമുണ്ടെന്ന് അവർ ശഠിയ്ക്കുന്നു" എന്നൊരാക്ഷേപവും ഈയുള്ളവൻ കേട്ടിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, സംഗതിയുടെ യാഥാർത്ഥ്യം ഇപ്രകാരമാണോ? ദൈവം ഉണ്ടാകണമെന്ന് മനുഷ്യർ ആഗ്രഹിക്കാമോ? മനുഷ്യൻ പ്രകൃത്യാ സ്വാതന്ത്ര്യപ്രിയനാണ്. പാരതന്ത്ര്യം അവന് ഇഷ്ടമല്ല. ഭരണകർത്താവ് എത്ര തന്നെ മഹാനായാലും അടിമത്വം അവന് പ്രാണസങ്കടമാണ്. തന്മൂലം നമ്മുടെ സ്വാഭാവികമായ ആഗ്രഹം ദൈവം ഉണ്ടാകണമെന്നല്ല, നേരെ മറിച്ചാണ്. എന്നിട്ടും മനുഷ്യർക്ക് ആസ്തിക്യവിശ്വാസം ഉണ്ടാകുന്നത് അവരുടെ ആഗ്രഹത്തെക്കവിയുന്ന ഒരു സത്യം അവരുടെ ബുദ്ധിയെ പ്രചോദിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ടല്ലെങ്കിൽ മറ്റെന്തുകൊണ്ടാണ്?

ഹെർഷൽ

6) "ദൈവം ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്ന് എനിയ്ക്കറിവാൻ വയ്യ" എന്ന് പറഞ്ഞ് ചിലർ വിനയം അഭിനയിച്ച് ആസ്തിക്യവാദത്തിൽ നിന്ന് ഒഴിയുവാൻ ശ്രമിയ്ക്കുന്നുണ്ട്. ഈ വിനയം വാസ്തവത്തിൽ ഔദ്ധത്യമാണെന്ന് അല്പം ആലോചിച്ചാൽ അവർക്കുതന്നെ മനസിലാകും. ലോകോത്തനന്മാരായ മഹാന്മാർ ഉൾപ്പെടെയുള്ള എല്ലാവരും ആദരിക്കുന്ന ഒരു സത്യത്തെ നിഷേധിക്കുവാൻ പുറപ്പെടുന്ന ഒരാൾ ന്യായം പറവാൻ ശ്രമിയ്ക്കാതെ അജ്ഞത്വത്തിൽ അഭയം പ്രാപിക്കുന്നത് യഥാർത്ഥത്തിൽ ആത്മാഭിമാനത്തിന്റെ വിജൃംഭണംകൊണ്ടാണെന്ന് വേണം വിചാരിപ്പാൻ. അത് അവർ തന്നെ അറിയുന്നുണ്ടോ എന്ന് സംശയിയ്ക്കുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ ഈ അജ്ഞത്വം യുക്തിസിദ്ധമല്ലെന്നും ചിന്തയുടെ ആരംഭവും അവസാനവും ആസ്തിക്യത്തെത്തന്നെയാണ് ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നതെന്നും രണ്ടാമദ്ധ്യായത്തിൽ നിന്ന് തെളിയുന്നതാണ്. "എനിയ്ക്കറിവാൻ വയ്യ" എന്ന് പറയുന്നതിന്റെ താല്പര്യം "ദൈവമുണ്ടെന്ന് നിങ്ങൾ തീർത്ത് പറയുന്നത് തെറ്റാണ്" എന്നല്ലയോ? തെറ്റാണെങ്കിൽ തെറ്റ് തീർക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് വേണ്ടത്. അതിന് പകരം ഉദ്ധതമായ ഈ മൗനം അവലംബിക്കുന്നതിൽ യാതൊരർത്ഥവുമില്ല.



ബെർസീലിയസ്

ഈ ആക്ഷേപങ്ങളിൽ നിന്ന് ഒരു കാര്യം ഗ്രഹിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ദുശ്ശാഠ്യവും തൊട്ടാവാടി ന്യായവും 'വിശ്വസി'കൾക്ക് മാത്രമല്ല ഉള്ളതെന്നും സ്വതന്ത്രചിന്തകന്മാർ എന്ന് അഭിമാനിക്കുന്നവർ വാസ്തവത്തിൽ ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിന്റേയും തൽസംബന്ധമായ ശാസ്ത്രങ്ങളുടേയും പാരതന്ത്ര്യത്തിൽനിന്ന് വിമുക്തരായിട്ടില്ലെന്നും മനസ്സിലാക്കുവാൻ പ്രയാസമില്ല. ശാസ്ത്രങ്ങൾ മനുഷ്യർക്ക് ഏറ്റം ഉപഗോഗപ്രദങ്ങൾ തന്നെ. പക്ഷേ, അവ മനുഷ്യബുദ്ധിയെ സ്വതന്ത്രമാക്കുന്നതിനുപകരം അതിനെ സങ്കുചിതമാക്കിച്ചെയ്താൽ അവയിൽനിന്നുള്ള ഗുണമോ ദോഷമോ ഏതാണ് അധികമെന്ന് നിർണ്ണയിക്കുവാൻ പണി. ഇതാണ് ആധുനിക ലോകത്തിന്റെ രോഗബീജം. ശാസ്ത്രങ്ങൾ ബുദ്ധിയുടെ ചിന്താസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ കവർന്നെടുത്തിരിയ്ക്കുന്നു. മൂക്കിന് താഴെയുള്ള തൊഴികെ മറ്റ് യാതൊന്നും യഥാർത്ഥമല്ലെന്ന് പറയുവാൻ അവ മനുഷ്യരെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. തന്മൂലം അഗ്നിയെക്കുറിച്ചുള്ള പഴഞ്ചൊല്ല് പ്രപഞ്ചശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും ബാധകമാണ്—A good servant, but a bad master.

□

എം. പി. പോൾ

മേനച്ചേരി പൗലോസ് പോൾ എന്ന എം. പി. പോൾ (മേയ് 1, 1904– ജൂലൈ 12, 1952). മലയാളത്തിലെ ശ്രദ്ധേയനായ സാഹിത്യ നിരൂപകനായിരുന്നു. മലയാളത്തിൽ പുരോഗമന സാഹിത്യ പ്രസ്ഥാനത്തിനു തുടക്കം കുറിക്കുന്നതിൽ മഹത്തായ പങ്കുവഹിച്ചു. എഴുത്തുകാർക്ക് അർഹമായ പ്രതിഫലം ലഭിക്കാതിരുന്ന കാലത്ത് സാഹിത്യകാരന്മാർക്കായി സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണം സംഘം രൂപവത്കരിക്കുന്നതിനു മുൻകൈയ്യെടുത്തു. സംഘത്തിന്റെ ആദ്യ പ്രസിഡണ്ടുമായിരുന്നു അദ്ദേഹം. മതസ്ഥാപനങ്ങളുടെ വിശേഷിച്ചും ക്രൈസ്തവ സഭാ നേതൃത്വത്തിന്റെ യാഥാസ്ഥിതിക നിലപാടുകൾക്കെതിരെ ശക്തമായ വിമർശനങ്ങൾ നടത്തിയിരുന്ന അദ്ദേഹത്തിന് തന്മൂലം ജീവിതകാലം മുഴുവൻ സഭയുടെ എതിർപ്പു നേരിടേണ്ടിവന്നു. മഹാത്മാഗാന്ധിയുടെ പ്രിയപ്പെട്ട എഴുത്തുകാരിൽ ഒരാളായിരുന്നു അദ്ദേഹം.

ജനനം, ബാല്യം

1904-ൽ എറണാകുളം ജില്ലയിലെ പുത്തൻപള്ളിയാണു പോളിന്റെ ജന്മദേശം.

ഔദ്യോഗിക ജീവിതം

കോളജ് അദ്ധ്യാപകൻ എന്ന നിലയിലും പേരെടുത്തിരുന്നു എം. പി. പോൾ. തിരുച്ചിറപ്പള്ളി കോളേജിലാണ് ആദ്യം ജോലി ചെയ്തത്. അന്ന് ഐ. സി. എസ്. പരീക്ഷയിൽ ഒൻപതാമത്തെ റാങ്ക് കിട്ടിയിരുന്നു, എന്നാൽ ആദ്യത്തെ ആറു പേർക്കു മാത്രമേ ജോലി ലഭിച്ചിരുന്നുള്ളൂ. അതിനാൽ അദ്ദേഹം തൃശ്ശൂർ വന്നു. സെന്റ് തോമസ് കോളേജ്, തൃശ്ശൂർ, എസ്. ബി. കോളേജ് ചങ്ങനാശേരി എന്നിവിടങ്ങളിൽ ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷാധ്യാപകനായി ജോലി ചെയ്തു. തുടർന്ന് "എം. പി. പോൾസ് ട്യൂട്ടോറിയൽ കോളജ്" എന്ന പേരിൽ സമാന്തര വിദ്യാഭ്യാസ സ്ഥാപനം നടത്തി. കേരളത്തിൽ ഏറ്റവും ശ്രദ്ധനേടിയ സമാന്തര വിദ്യാഭ്യാസ സംരംഭമായിരുന്നു അത്.

സഭയുമായുണ്ടായ പിണക്കം

സ്വന്തം അഭിപ്രായങ്ങൾ വെട്ടിത്തുറന്നു പറയുന്ന പ്രകൃതക്കാരനായിരുന്നു പ്രൊഫസ്സർ പോൾ. അക്കാലത്ത് പ്രേമവിവാഹം കഴിച്ചു എന്നതൊഴിച്ചാൽ കത്തോലിക്കാ സഭയുടെ ആചാരവിശ്വാസങ്ങളെ എതിർത്തതായി യാതൊരു തെളിവുകളുമില്ല. അദ്ദേഹം തൃശ്ശൂർ സെന്റ്. തോമസ് കോളേജിൽ ആംഗലേയ ഭാഷാധ്യാപകനായി ജോലി നോക്കവേ ആണ് സഭയുമായി തെറ്റാനുണ്ടായ ആദ്യത്തെ സംഭവം. അന്ന് പ്രിൻസിപ്പാൾ ആയിരുന്നത് ഫാ. പാലോക്കാരൻ ആയിരുന്നു. സാഹിത്യകാരനായിരുന്നതിനാൽ പ്രിൻസിപ്പാളിന് പ്രൊ. പോളിനെ വലിയ കാര്യമായിരുന്നു. എന്നാൽ അന്ന് കോളേജിൽ കൃത്യമായ ഗ്രേഡിങ്ങ് സംവിധാനമോ, അതിനനുസരിച്ചുള്ള നിയമനമോ ഉദ്യോഗകയറ്റമോ നിലവിലില്ലായിരുന്നു. ശമ്പളവും തുച്ഛമായിരുന്നു. അദ്ധ്യാപകർ പുറമേ ട്യൂഷൻ ഏർപ്പെടുത്തിയാണ് കഴിഞ്ഞു കൂടിയിരുന്നത്. ശമ്പളം കൃത്യമായ തീയതിയിൽ ലഭിക്കുകയും ഇല്ലായിരുന്നു. പ്രിൻസിപ്പാളിന്റെ വിശ്വസ്തനുമായിരുന്ന ഹെഡ് ക്ലാർക്കായിരുന്നു ഇതിനെല്ലാം പിന്നിൽ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. പോൾ ഇതിനെതിരെ സംസാരിച്ചു. ശമ്പളം കൃത്യമായ തീയതിയിൽ വിതരണം ചെയ്യണമെന്ന് വ്യവസ്ഥയുണ്ടാക്കി. പിന്നീട് അതിന് വ്യക്തതയും സുതാര്യതയും വേണമെന്ന് പറഞ്ഞു് ആർ, എവിടെ വച്ച് എന്ന് ശമ്പളം തരും എന്നു ചോദിച്ച് പ്രിൻസിപ്പാളിന് കത്തുമയച്ചു. ഈ സംഭവത്തോടേ പോൾ കോളേജിൽ അനഭിമതനായിത്തീർന്നു. പിന്നീട് ഇന്ത്യാ ഗവർണ്മെന്റ് ശമ്പളം പിടിച്ചിരുന്നു എന്ന പേരിൽ അദ്ധ്യാപകരുടെ ശമ്പളത്തിൽ കുറവ് വരുത്താൻ പ്രിൻസിപ്പാൾ അച്ചൻ മറ്റാരോടും ചോദിക്കാതെ തീരുമാനം എടുത്തു. അതിൻ പ്രകാരം കോളേജിന്റെ ഉന്നമനത്തിനായി അദ്ധ്യാപകർ ത്യാഗം അനുഷ്ഠിക്കണം എന്നായിരുന്നു. ഇതിനെതിരായി കോളേജിൽ അദ്ധ്യാപകർക്കിടയിൽ മുറുമുറുപ്പുണ്ടായി. ഈ സമയത്ത് ഏറ്റവും ധീരമായ തീരുമാനമെടുത്തത് പോൾ ആയിരുന്നു. അദ്ദേഹം പ്രിൻസിപ്പൾ അച്ചന് ഒരു കത്തെഴുതി. അതിൽ താൻ ജോലിക്ക് ചേർന്നത് ശമ്പളം സംബന്ധിച്ച് വ്യക്തമായ ഒരു ഉടമ്പടി അനുസരിച്ചായിരുന്നു എന്നും അതിനാൽ തന്നോട്ട് ആലോചിക്കാതെ അതിൽ വ്യത്യാസം വരുത്തുവാൻ പറ്റില്ല എന്നും. മറ്റുള്ളവർ അടിച്ചേൽപ്പിക്കുന്നത് ത്യാഗം ആവില്ല എന്നുമായിരുന്നു കത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം. പിന്നീട് അദ്ദേഹത്തിന് നിർബന്ധ ബുദ്ധിക്കാരനായ പ്രിൻസിപ്പാളിന്റെ മുന്നിൽ സ്വന്തം അഭിമാനം തൃഗം ചെയ്യാതിരിക്കാൻ രാജി വയ്ക്കേണ്ടി വന്നു. പക്ഷേ, സഭാധികാരത്തിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ കുറ്റക്കാരൻ പോൾ ആയിരുന്നു, അദ്ദേഹം സഭാവിരുദ്ധനായി മുദ്രയടിക്കപ്പെട്ടു.

പ്രൊഫ. പോളും ചങ്ങനാശ്ശേരി സെന്റ്. ബർക്ക് മെൻസ് കോളേജ് പ്രിൻസിപ്പാളുമായാണ് അദ്ദേഹത്തിന് പിന്നീട് ഇടയേണ്ടി വന്നത്. കോളേജ് ഭരണത്തിൽ അഭിപ്രായം ചോദിച്ചു പിന്നാലെ നടന്നിരുന്ന പ്രിൻസിപ്പാൾ ഫാ. റൊമയോ തോമാസിനോട്ട് സ്വന്തം അഭിപ്രായം വെട്ടിത്തുറന്ന് പറഞ്ഞതാണ് അവിടെ അദ്ദേഹത്തെ അനഭിമതനാക്കിയത്. അദ്ദേഹത്തെ അസമയത്ത് കുടിക്കാഴ്ചക്ക് വിളിച്ച പ്രിൻസിപ്പാളിനോട്ട് സാധ്യമല്ല എന്ന് തീർത്തു പറയുകയുണ്ടായി. ഇതിനു ശേഷം അദ്ദേഹത്തെ കോളേജിൽ നിന്ന് പുറത്താക്കിയെങ്കിലും അന്നത്തെ മെത്രാനായ ഡോ. കാളാശ്ശേരിയുടെ മധ്യസ്ഥതയിൽ രമ്യതയിൽ തീർത്തിരുന്നു. എന്നാൽ പ്രിൻസിപ്പാൾ വ്യക്തി വിരോധം മനസ്സിൽ സൂക്ഷിച്ച് വച്ച് പിന്നീട് ചങ്ങനാശ്ശേരി വിട്ട് ദീർഘകാലം പുറത്ത് പോകുന്ന അദ്ധ്യാപകർ തന്നെ അറിയിക്കണം എന്ന നിയമത്തിൻ വീഴ്ച വരുത്തി എന്നാരോപിച്ച് പരീക്ഷാ ബോർഡ് ചെയർമാനായ അദ്ദേഹത്തെ കൊച്ചിയിൽ സഹപ്രവർത്തകരോട്ട് ഒത്ത് സമ്മേളിച്ചു എന്നാരോപിച്ച് കലാലയത്തിൽ നിന്ന് പുറത്താക്കി. ആദർശശാലിയായ പോൾ മുട്ടുകുത്താൻ തയ്യാറാവാത്തതു കൊണ്ടു മാത്രമാണ് ബലിയാടാക്കപ്പെട്ടത്. എന്നാൽ ഒരു പ്രതിസന്ധി ഘട്ടത്തിൽ തന്നെ പുറത്താക്കിയ കോളേജിന്റെ സഹായത്തിനായി എത്താൻ പോളിന് മടിയുണ്ടായില്ല. തിരുവിതാംകൂർ ദിവാനായിരുന്ന സർ സി. പി. രാമസ്വാമി അയ്യർ, സെന്റ്. ബെർക്കുമാൻസിനോട്ട് പകരം വീട്ടാനായി അവിടത്തെ ആംഗലേയ വിഭാഗം പ്രൊഫസ്സർ ആയിരുന്ന സഹസ്രനാമയ്യരെ നിർബന്ധപൂർവ്വം രാജി വയ്പ്പിച്ചു. രാമസ്വാമി അയ്യരെ ഭയം ആയിരുന്ന മറ്റാരും ആ സ്ഥാനത്തേയ്ക്ക് വരാനും തയ്യാറായില്ല. വകുപ്പു മേധാവി ഇല്ല എങ്കിൽ കലാലയത്തിന്റെ സർവ്വകലാശാല ബന്ധം നിലയ്ക്കുമെന്ന അവസ്ഥയിൽ അദ്ദേഹം ജോലിയിൽ പ്രവേശിച്ചു. കോളേജിനെ പ്രതിസന്ധിയിൽ നിന്ന് രക്ഷിച്ചു.

ശ്രീ പോളിന്റെ ധീരമായ നിലപാടുകൾക്ക് കത്തോലിക്ക പുരോഹിത സഭ കനത്ത വിലയാണ് ആവശ്യപ്പെട്ടത്. കള്ള പ്രചരണങ്ങൾ അഴിച്ചു വിട്ട് പോളിനെതിരെ സാമുദായിക ഭ്രഷ്ട് വരെ ആവശ്യപ്പെട്ടു. ഇതിനായി പള്ളിയും ധ്യാനകേന്ദ്രങ്ങളും നിർലോഭം ഉപയോഗിച്ചു. ഈ വിരോധം അദ്ദേഹത്തിന്റെ മരണശേഷവും തുടർന്നു. 1952-ൽ അദ്ദേഹം അന്തരിച്ചപ്പോൾ പള്ളിവക ശ്മശാനത്തിൽ മൃതദേഹം സംസ്കരിക്കാൻ സഭാ നേതൃത്വം വിസമ്മതിച്ചു. സഭാ വിരോധികൾക്കും പാഷണ്ഡികൾക്കും നീക്കിവച്ചിരിക്കുന്ന തെമ്മാടിക്കുഴിയിൽ പോളിനെ സംസ്കാരിക്കാനായിരുന്നു സഭാ നേതൃത്വത്തിന്റെ തീരുമാനം.

സാഹിത്യ മേഖല

നവകേരളം എന്ന പേരിൽ ആഴ്ചപ്പതിപ്പും ചെറുപുഷ്പം എന്ന പേരിൽ മാസികയും പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്നു. കേരളാ പുരോഗമന സാഹിത്യ സംഘടനയുടെ അധ്യക്ഷനായി കുറച്ചുകാലം പ്രവർത്തിച്ചെങ്കിലും അഭിപ്രായ വ്യത്യാസങ്ങളെത്തുടർന്ന് പിന്നീട് സംഘടനയിൽ നിന്നും അകലം പാലിച്ചു. കേരള സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘത്തിന്റെ സ്ഥാപക അദ്ധ്യക്ഷന്മാരിൽ ഒരാളായും പ്രവർത്തിച്ചു. ഈ സംഘം പിന്നീട് നാഷണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാളുമായി ചേർന്ന ശേഷം വിജയകരമായി സ്ഥാപനമായിത്തിർന്നു. 1960 മുതൽ മലയാള സാഹിത്യത്തിന്റെ സുവർണ്ണ കാലമായി പരിണമിക്കുകയും ചെയ്തു.

മലയാള സാഹിത്യ വിമർശനത്തിന് ആധുനിക പരിപ്രേക്ഷ്യം നൽകിയത് പോളായിരുന്നു. വിശ്വസാഹിത്യത്തിൽ അഗാധമായ അറിവുണ്ടായിരുന്ന അദ്ദേഹം പാശ്ചാത്യ സാഹിത്യ വിമർശന ശൈലികൾ മലയാളത്തിലേക്കും പറിച്ചുനട്ടു. പ്രൌഢവും സരസവുമായ ഗദ്യശൈലിക്കുടമയായിരുന്നു പോൾ. ഇംഗ്ലീഷ് അദ്ധ്യാപകനായിരുന്ന അദ്ദേഹം ഇംഗ്ലീഷ്-മലയാളം നിഘണ്ടുവിനു രൂപം നൽകാൻ ശ്രമിച്ചെങ്കിലും അതിനു മുൻപു മരണമടഞ്ഞു.

പുസ്തകങ്ങൾ

- നോവൽ സാഹിത്യം
- ചെറുകഥാ പ്രസ്ഥാനം
- സാഹിത്യ വിചാരം
- സൗന്ദര്യ നിരീക്ഷണം
- കാവ്യദർശനം
- ഗദ്യഗതി
- കലയും കാലവും

അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്മാരകങ്ങൾ

1953-ൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്മാരകമായി കോട്ടയത്തെ നാട്ടകത്ത് ഒരു അച്ചടിശാല സഹകരണ സംഘം ആരംഭിച്ചു.

പിൻകുറിപ്പ്

- മുപ്പതു മുതൽ നാല്പതു മിനിട്ടിനകം വായിച്ചു തീർക്കാവുന്ന ഉള്ളടക്കമാണു് സായാഹ്ന പുറത്തിറക്കുന്ന ഈ ഫോൺ പിഡിഎഫുകളിൽ ഉള്ളതു്. ഇതു വായിക്കുവാനായി ഒരിക്കലും ഒരു കമ്പ്യൂട്ടറോ ഡെസ്ക്ടോപ് ആപ്ലിക്കേഷനുകളൊ ആവശ്യമില്ല.
- ആധുനിക മനുഷ്യന്റെ സന്തതസഹചാരിയായ സ്മാർട്ട് ഫോണുകളുടെ സ്ക്രീനിൽ തന്നെ വായിക്കുവാൻ തക്ക രീതിയിലാണു ഈ പിഡിഎഫുകൾ വിന്യസിച്ചിരിക്കുന്നതു്. ഫോണിന്റെ വീതിക്കു നിജപ്പെടുത്തിയ രീതിയിലാണു് മാർജിനുകൾ ചിട്ടപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നതു്.
- പിഡിഎഫ് പ്രമാണങ്ങൾ വായിക്കുവാനുള്ള പ്രയോഗങ്ങൾ എല്ലാതരം സ്മാർട്ട്ഫോണുകളിലും ഇന്നു ലഭ്യമാണു്. എന്നിരിക്കിലും സൗജന്യമായി കിട്ടുന്ന അഡോബി അക്രോബാറ്റ് റീഡർ ആണു് ഇവയിൽ ഏറ്റവും മുന്തിയതു്. അതുകൊണ്ടു് അഡോബി റീഡർ ഇൻസ്റ്റാൾ ചെയ്യുകയും അതിൽ ഈ ഫോൺ പിഡിഎഫുകൾ വായിക്കുകയും ചെയ്യുക.
- സ്വതന്ത്രപ്രസാധനം ആഗ്രഹിക്കുന്ന/ഇഷ്ടപ്പെടുന്ന ആർക്കുവേണമെങ്കിലും സായാഹ്നയിലൂടെ സ്വന്തം കൃതികൾ പ്രസാധനം ചെയ്യാവുന്നതാണു്. 30 മുതൽ 60 മിനിട്ടുകൾക്കകം വായിച്ചുതീർക്കാവുന്ന ഉള്ളടക്കം – കഥകൾ, അനുഭവക്കുറിപ്പുകൾ, ലേഖനങ്ങൾ, അഭിമുഖങ്ങൾ, സിനിമാനിരൂപണങ്ങൾ, കവിതകൾ – എന്നു തുടങ്ങി എന്തുവേണമെങ്കിലും അയയ്ക്കാവുന്നതാണു്. അയയ്ക്കേണ്ട വിലാസം: <editors@sayahna.org>.
- പ്രതികരണങ്ങൾ <editors@sayahna.org> എന്ന ഇമെയിലിലിലേയ്ക്കോ, ഈ വെബ് പേജിൽ കമന്റുകളായോ ചേർക്കുക. നിർദ്ദേശങ്ങളും വിമർശനങ്ങളും എപ്പോഴും സ്വീകാര്യമാണു്. അവ സായാഹ്നപ്രവർത്തകർക്കു് കൂടുതൽ ഉത്തേജനം നൽകുന്നതാണു്.

സായാഹ്ന ഫൗണ്ടേഷൻ, ജഗതി, തിരുവനന്തപുരം 695014