Y1:1:6:2:NS3259
Damodaran.



MUL
195556

MURUGA
NO. 3 BOMMU
ELEPHANTG
DRAS-1

Madras University Libra

Call Number

Accession Number

Available for loan from

This book should be returned on or
the date last marked below.

25 AUG 1965
30 OCT 1983
20-11-1983
12-1-1984

O.61

ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവ്

പ്രസാധകന്മാർ
സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ
സംഘം ലിമിറ്റഡ്, കോട്ടയം

[Malayalam]

INDIAYUDE ATMAVU

BY

K. DAMODARAN

First Impression August 1957
Second ,, February 1959

RIGHTS RESERVED

PRINTED AT THE INDIA PRESS, KOTTAYAM
Copies 1000

PUBLISHERS
SAHITHYA PRAVARTHAKA C. S. LTD., KOTTAYAM

NATIONAL BOOKSTALL
KOTTAYAM KERALA STATE

Rs. 5·00

ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവ്

കെ. ദാമോദരൻ

UNIVERSITY LIBRARY
- 1 APR 1964
MADRAS

നാഷനൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ
കോട്ടയം തിരുവനന്തപുരം എറണാകുളം തൃശ്ശൂർ

വില ക. 5.00

കെ. ദാമോദരന്റെ

കൃതികൾ

മനുഷ്യൻ
ധനശാസ്ത്രപ്രവേശിക
ധനശാസ്ത്രതത്വങ്ങൾ
ഉറുപ്പിക
നാണയപ്രശ്നം
ഇന്ത്യയുടെ സാമ്പത്തികപ്രശ്നം
ചൈനയിലെ വിപ്ലവം
സാമൂഹ്യപരിവർത്തനങ്ങൾ
പാട്ടബാക്കി
എന്താണ് സാഹിത്യം?
മാർക്സിസം (10 ഭാഗങ്ങൾ)
ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവ്

195556
Y1:1:6:2:N5
32J9

S895 B610 65/58-59

മുഖവുര

"സംഗച്ഛധ്വം സംവദധ്വം
സം വോ മനാംസി ജാനതാം
ദേവാ ഭാഗം യഥാ പൂർവ്വേ
സംജാനാനോ ഉപാസതേ"—ഋഗ്വേദം

"ഒന്നിച്ചു സഞ്ചരിക്കുക, ഒന്നിച്ചിരിക്കുക; നിങ്ങളുടെ ഹൃദയങ്ങളെല്ലാം ഒന്നായിരിക്കട്ടെ! ഗ്രാമത്തിന്റെ ഐക്യം പരിഗണിച്ചുകൊണ്ട് നിങ്ങളുടെ കൂട്ടായ സ്വത്തുക്കൾ, പണ്ടു ദൈവങ്ങൾ ചെയ്തിരുന്നതുപോലെ, തുല്യമായി പങ്കിട്ടെടുത്തനുഭവിക്കുക!"

കൂട്ടായ അധ്വാനത്തിന്റേയും കൂട്ടായ പൊതുസ്വത്തുക്കളുടേയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഐകമത്യത്തോടുകൂടി കൂട്ടായി ജീവിച്ചിരുന്ന പ്രാചിനായ്മനുഷ്യരുടെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെയാണ് ഋഗ്വേദത്തിലെ ഈ മന്ത്രം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത്.

അന്നത്തെ ഉൽപ്പാദനവ്യവസ്ഥ പ്രാകൃതമായിരുന്നു. വാസ്തവം പറഞ്ഞാൽ, ഉൽപ്പാദനവ്യവസ്ഥയുടെ പ്രാകൃതത്വമാണ്, കൂട്ടായ പ്രവർത്തനവും പൊതുവുടമയും അത്യാവശ്യമാക്കിത്തീർത്തത്.

ചരിത്രം ആവർത്തിക്കുകയാണ്. ഉൽപ്പാദനോപകരണങ്ങളുടെ പൊതുവുടമയെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിലേയ്ക്ക് നമ്മുടെ രാജ്യം നിങ്ങിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്.

എന്നാൽ, ഇതു ചരിത്രത്തിന്റെ വെറുമൊരാവർത്തനം മാത്രമല്ല. ഇന്നത്തെ പൊതുവുടമയുടെ അടിസ്ഥാനം ഉൽപ്പാദനശക്തികളുടെ പ്രാകൃതത്വമല്ല, അവയുടെ അഭിവൃദ്ധിയാണു്. ഈ പൊതുവുടമവ്യവസ്ഥയിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നതോ, ഭൗതികവും സാംസ്കാരികവുമായ എല്ലാത്തരം ഐശ്വര്യങ്ങളും!

പഴയ പൊതുവുടമയിൽനിന്നു് പുതിയ പൊതുവുടമയിലേയ്ക്കു് അയ്യായിരത്തിലധികം കൊല്ലങ്ങളുടെ ദൂരമുണ്ടു്. ഈ നീണ്ട യാത്രയ്ക്കിടയിൽ ഇന്ത്യ സൃഷ്ടിച്ച ദാർശനികവും സാംസ്കാരികവുമായ പാരമ്പര്യം ഇന്നു നമുക്കാവശ്യമാണു്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, ആ മഹത്തായ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങളുപയോഗിച്ചുകൊണ്ടുമാത്രമേ പുതിയ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയിലേയ്ക്കു മുന്നേറാൻ നമുക്കു സാധിക്കുകയുള്ളു.

അതുകൊണ്ടാണു് ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരികപൈതൃകത്തിലേയ്ക്കു് ഒന്നെത്തിനോക്കാൻ ഞാൻ പരിശ്രമിക്കുന്നതു്.

കെ. ദാമോദരൻ

ഉള്ളടക്കം

1	മണ്ണിന്നടിയിലെ അത്ഭുതങ്ങൾ	9
2	ആര്യന്മാരുടെ വിജയം	22
3	പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ സാമൂഹ്യ–രാഷ്ട്രീയ പരിവർത്തനങ്ങൾ	32
4	തത്വചിന്തയുടെ ആരംഭം	47
5	ആസ്തികരും നാസ്തികരും	69
6	ലോകായതദർശനം	76
7	സാംഖ്യദർശനം	87
8	യോഗദർശനം	97
9	വൈശേഷികദർശനം	102
10	ന്യായദർശനം	110
11	മീമാംസ	115
12	ജൈന–ബുദ്ധമതങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലം	121
13	ജൈനദർശനം	129
14	ബൗദ്ധദർശനം	136
15	ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ വളർച്ചയും അധഃപതനവും	149
16	പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ സാഹിത്യവും കലയും ശാസ്ത്രവും	156
17	ഇന്ത്യയിലെ ഫ്യൂഡലിസം	166
18	ഹിന്ദുമതം	178
19	ശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈതവാദം	189
20	വിശിഷ്ടാദ്വൈതവും ദ്വൈതവും	205
21	ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥയിൽ പുതിയ സാമൂഹ്യശക്തികൾ	215

22	ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം	227
23	ബ്രിട്ടീഷുഭരണം	242
24	ആയിരത്തെണ്ണൂറമ്പത്തിയേഴ്	255
25	ദേശീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ മതപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ	264
26	സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ	278
27	ശ്രീനാരായണഗുരു	290
28	ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുന്നേറ്റം	298
29	ലോകമാന്യതിലകനും അരവിന്ദഘോഷും	304
30	രവീന്ദ്രനാഥടാഗോർ	317
31	മഹാത്മാഗാന്ധി	326
32	ദാർശനികരംഗത്തിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ	339
33	പുതിയൊരു തത്വശാസ്ത്രത്തിലേയ്ക്ക്	347

UNIVERSITY LIBRARY
- 1 APR 1984
MADRAS

ഒന്നാം

മണ്ണിനടിയിലെ അത്ഭുതങ്ങൾ

ആര്യന്മാരുടെ ആഗമനത്തോടുകൂടിയാണ് ഇന്ത്യാചരിത്രം ആരംഭിക്കുന്നതു് എന്നും, അതിനു മുമ്പുള്ളതെല്ലാം ഇരുട്ടുമൂടിക്കിടക്കുന്ന ചരിത്രാതീതകാലമാണെന്നും വിശ്വസിച്ചുപോന്ന ചില ചരിത്രകാരന്മാരുണ്ടായിരുന്നു. ആര്യന്മാർ ഇന്ത്യയിൽ കടിയേറിപ്പാർത്തകാലംമുതൽക്കു് സനാതനവും ശാശ്വതവുമായ ഒരു സംസ്കാരം ഇവിടെ നിലനിന്നുപോന്നിട്ടുണ്ടെന്നും, ഐഹികങ്ങളായ നിസ്സാരതകളിൽനിന്നെല്ലാമകന്നു് വനാന്തരങ്ങളിലിരുന്നു് ഫലമൂലങ്ങൾ ഭുജിച്ചുകൊണ്ടു തപസ്സുചെയ്ത ഋഷിപുംഗവന്മാരാണു് ആ സംസ്കാരത്തിന്റെ ജനയിതാക്കളെന്നും അവർ വാദിച്ചുപോന്നു. എന്നാൽ, അടുത്തകാലത്തായി നടത്തപ്പെട്ട ചരിത്രാന്വേഷണങ്ങളുടേയും ഉത്ഖനനഗവേഷണങ്ങളുടേയും മുമ്പിൽ ഇത്തരം വാദങ്ങൾക്കും വിശ്വാസങ്ങൾക്കും നില്പുക്കള്ളിയില്ലാതായിട്ടുണ്ടു്. ഒന്നാമതു്, ജനങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽനിന്നല്ലാതെ വ്യക്തികളുടെ തപശ്ചര്യ്കളിൽനിന്നു് യാതൊരു സംസ്കാരവും ലോകചരിത്രത്തിലൊരിടത്തും ഇതേവരെയുണ്ടായിട്ടില്ല. രണ്ടാമതു്, ആര്യന്മാരുടെ സംസ്കാരം ഒരിക്കലും സ്ഥിരമായി നിന്നിട്ടില്ല; ജനങ്ങളുടെ ഭൗതികജീവിതത്തിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളോടൊപ്പം അതു വളരുകയും മാറുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ടു്. മൂന്നാമതു്, ആര്യന്മാരുടെ സംസ്കാരം അതിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന സംസ്കാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടും കെട്ടിപ്പിണഞ്ഞുമാണു് വളർന്നിട്ടുള്ളതു്.

ആര്യന്മാർ വരുന്നതിനു് എത്രയോ മുമ്പുതന്നെ ഇന്ത്യ

ഒരു ചരിത്രവും ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങൾക്കൊരു സാമൂഹ്യജീവിതവും ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നു് സംശയത്തിന്നിടയില്ലാത്തവിധം തെളിഞ്ഞുകഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ഉത്ഖനനശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ അടുത്തകാലത്തെ ഗവേഷണങ്ങളുടെ ഫലമായി ഇന്ത്യയിലെ ആദിമനിവാസികളുടെ ഔതികസംസ്കാരത്തിന്റെ പല അവശിഷ്ടങ്ങളും കണ്ടുകിട്ടിയിരിക്കുന്നു. ഈ അവശിഷ്ടങ്ങളിൽ ചിലതിന്നു് രണ്ടുലക്ഷത്തിലധികംകൊല്ലത്തെ പഴക്കമുണ്ടെന്നു് ചില ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ അനുമാനിക്കുന്നു.

ശിലായുഗവും ലോഹയുഗവും

ബലൂചിസ്ഥാൻ, സിൻഡ്, രാജസ്ഥാൻ, തിരുനെൽവേലി തുടങ്ങിയ വിഭിന്നങ്ങളായ പല സംസ്ഥാനങ്ങളിൽനിന്നും കല്ലുകൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെട്ട പ്രാകൃതങ്ങളായ ചില ഉപകരണങ്ങൾ ലഭിച്ചിട്ടുണ്ടു്. ഒറ്റനോട്ടത്തിൽ അവ വെറും കല്ലിൻകഷണങ്ങളാണെന്നേ തോന്നൂ. എങ്കിലും, സൂക്ഷിച്ചുനോക്കിയാൽ അവയിൽ മനുഷ്യന്റെ കൈപ്പാടുകൾ കാണാം. നമ്മുടെ പൂർവ്വികന്മാർ സഹസ്രാബ്ദങ്ങൾക്കു മുമ്പു് ഉപയോഗിച്ച ആയുധങ്ങളാണവ.

ഇന്ത്യയിലെ അതിപ്രാചീനരായ ഈ ആദിമമനുഷ്യരുടെ ജീവിതമെങ്ങനെയായിരുന്നു? അവക്കു പിന്നീടെന്തു സംഭവിച്ചു? ആക്കാര്യമൊന്നും ഉറപ്പിച്ചുപറയാൻ വയ്യ. എങ്കിലും അവരുടെ രക്തം ഇന്നും നമ്മുടെ ധമനികളിൽ ഒഴുകിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നുണ്ടു് എന്നനുമാനിക്കുന്നതിൽ തെറ്റുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല.

ആയിരമായിരം കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പാണതു്. മെഷീൻഗണ്ണും ആറ്റംബോംബുമില്ല. കമ്പിത്തപാലും ആകാശവിമാനവുമില്ല, വൻകിടയന്ത്രങ്ങളും സിനിമാശാലകളുമില്ല—കഠിനവും ദുർഭരവുമായ ഒരു പ്രാകൃതജീവിതമായിരുന്നു അതു്—പ്രകൃതിശക്തികളുടേയും കാട്ടുമൃഗങ്ങളുടേയും ആക്രമണങ്ങളുടെ മുമ്പിൽ നിസ്സഹായതയോടെ ചൂളിപ്പോകുന്ന ഒരു ദയനീയ ജീവിതം!

എങ്കിലും, ആ പ്രാകൃതമനുഷ്യർ നിരാശരാവുകയോ ജീവിതത്തിൽനിന്നൊളിച്ചോടിപ്പോവുകയോ ചെയ്തില്ല. ഭക്ഷ

ണത്തിന്നാവശ്യമായ ഫലമൂലങ്ങളും പക്ഷിമൃഗാദികളുടെ മാംസവും സമ്പാദിക്കുവാൻ അവർ നന്നേ വിഷമിക്കേണ്ടിവന്നുവെന്നതു ശരിയാണു്. എങ്കിലും അവർ ജീവിച്ചു. ജീവിതത്തോടുള്ള പ്രതിപത്തി അവരെ കർമ്മോത്സുകരാക്കി. പരുപരുത്ത കല്ലിൻകഷണങ്ങളെ ആയുധങ്ങളാക്കി മാറ്റിക്കൊണ്ടു് ശുഭാപ്തിവിശ്വാസത്തോടുകൂടി അവർ ചരിത്രത്തിന്റെ പടിവാതില്ലുലേയ്ക്കു് കൂട്ടംകൂട്ടമായി മാർച്ചുചെയ്തു.

മെല്ലെമെല്ലെ തങ്ങളുടെ ആയുധങ്ങളെ അവർ പരിഷ്കരിച്ചു. കല്ലിൻകഷണങ്ങളെ ചെത്തിമിനുക്കിയും മിനുക്കിമൂർച്ചിച്ചും കൂടുതൽ നല്ല ഉപകരണങ്ങളുണ്ടാക്കി. അങ്ങനെ അവർ ജീവിതായോധനത്തിൽ ഒരു പടികൂടി മുന്നോട്ടുവെച്ചു. ഗോർഡൻ ചൈൽഡിന്റെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, "പരിതഃസ്ഥിതികളുടെ നേരെ ആക്രമണപരമായ ഒരു മനോഭാവം" അവരിൽ വളരാൻ തുടങ്ങി. അവർ ധാന്യങ്ങളും കായ്കനികളും കൃഷിചെയ്യാനും മൺപാത്രങ്ങളും മരംകൊണ്ടുള്ള പലതരം സാമഗ്രികളും ഉപയോഗിക്കാനും വില്ലും അമ്പുമുപയോഗിച്ചു് കുറേക്കൂടി എളുപ്പത്തിൽ കാട്ടുമൃഗങ്ങളെ വേട്ടയാടാനും പഠിച്ചു. ക്രമത്തിൽ ചില മൃഗങ്ങളെ പിടിച്ചു മെരുക്കാൻ തുടങ്ങി. പ്രാകൃതമനുഷ്യരുടെ ജീവിതത്തിൽ അതൊരു വിപ്ലവമായിരുന്നു. ഈ മാറ്റങ്ങളെല്ലാമുണ്ടായതു് ഏതാണ്ടു പതിനായിരം കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പാണെന്നു് ചില ഗവേഷകന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

പരിഷ്കരിക്കാത്ത പരുപരുത്ത കല്ലിൻകഷണങ്ങളെ ആയുധങ്ങളാക്കി ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന കാലത്തിന്നു് പ്രാചീനശിലായുഗമെന്നും കല്ലുകൊണ്ടു നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട പരിഷ്കൃതങ്ങളായ ആയുധങ്ങളുപയോഗിച്ചിരുന്ന കാലത്തിന്നു് നവീനശിലായുഗമെന്നുമാണു് ചരിത്രകാരന്മാർ പേരിട്ടിട്ടുള്ളതു്.

പ്രാചീനശിലായുഗത്തേയും നവീനശിലായുഗത്തേയും പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ഒട്ടനവധി ആയുധങ്ങളും ഉപകരണങ്ങളും ഇന്ത്യയുടെ നാനാഭാഗങ്ങളിൽനിന്നും കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ടു്. തെക്കേയിന്ത്യയിലെ നർമ്മദാതീരങ്ങളിൽനിന്നും പഞ്ചിമഘട്ടത്തിന്റെ താഴ്വാരങ്ങളിൽനിന്നും ലഭിച്ച പല ഉപകരണങ്ങളും പ്രാചീനശിലായുഗത്തിലെ പ്രാകൃതമനുഷ്യ.

രുപയോഗിച്ചവയാണു്. ബല്ലാരിജില്ലയിലും മൈസൂരിലും നടത്തപ്പെട്ട ഗവേഷണങ്ങളിൽനിന്നു് നവീനശിലായുഗത്തിലെ മനുഷ്യരുപയോഗിച്ച അനേകം ഉപകരണങ്ങൾ കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ടു്. മിർസാപൂരിൽനിന്നു് നവീനശിലായുഗത്തിനേറതായ ചില ശവകുടീരങ്ങൾ കുഴിച്ചെടുക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടു്. വേട്ടയ്ക്കുള്ള പലതരം ആയുധങ്ങൾ, ഉളികൾ, നെയ്ത്തുതറികളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ, മൺപാത്രങ്ങൾ മുതലായവയും കല്ലുകൊണ്ടുള്ള ഉപകരണങ്ങളിന്മേൽ കൊത്തിവരയ്ക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യരുടേയും മൃഗങ്ങളുടേയും വേട്ടയാടലിനേറയും മറ്റും ചിത്രങ്ങളും ശിലായുഗത്തിലെ ജനങ്ങളുടെ ജീവിതരീതിയിലേയ്ക്കു് ചുഴിഞ്ഞുനോക്കാൻ സഹായിക്കുന്നവയാണു്. ഇന്നും നാമാവശേഷമായിട്ടില്ലാത്ത ചില ഗോത്രവർഗ്ഗക്കാർ വില്ലും അമ്പും കല്ലുകൊണ്ടുള്ള ഉപകരണങ്ങളുമായി അടുത്തകാലംവരേയും ശിലായുഗത്തിലാണു് ജീവിച്ചുപോന്നിട്ടുള്ളതു്.

മറെറല്ലാരാജ്യങ്ങളിലുമെന്നപോലെ ഇന്ത്യയിലും ആദിമനിവാസികൾ കല്ലുകൊണ്ടുള്ള ഉപകരണങ്ങളാണുപയോഗിച്ചിരുന്നതു്. കാലക്രമത്തിലവ ലോഹംകൊണ്ടുള്ള ഉപകരണങ്ങൾക്കു് വഴിമാറിക്കൊടുത്തു. ചെമ്പുകൊണ്ടും പിച്ചളകൊണ്ടുമുള്ള നാനാതരം പണിയായുധങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി.

കല്ലുകൊണ്ടുള്ള ഉപകരണങ്ങളിൽനിന്നു് ലോഹോപകരണങ്ങളിലേയ്ക്കുള്ള മുന്നേറ്റം പ്രാചീനമനുഷ്യരുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലുണ്ടായ മറെറാരു വിപ്ലവത്തെയാണു് കുറിക്കുന്നതു്. വേടന്മാരുടെ കഷ്ടപ്പെട്ടുകൊണ്ടുള്ള പ്രാകൃതജീവിതത്തിനേറ സ്ഥാനത്തു് കൃഷിപ്പണി, കന്നുകാലികളെ മേയ്ക്കൽ, കൈത്തൊഴിലുകൾ എന്നിങ്ങനെ വിവിധതരത്തിലുള്ള ഉല്പാദനങ്ങൾ നടത്താനാവശ്യമായ പ്രവൃത്തിവിഭജനം ആവിർഭവിച്ചു. വ്യക്തികൾക്കും സമുദായങ്ങൾക്കും തമ്മിൽത്തമ്മിൽ ഉല്പന്നങ്ങൾ കൈമാറാമെന്നായി. സമ്പത്തുക്കൾ വർദ്ധിച്ചു. കൂട്ടായ ഉല്പാദനത്തിനേറയും കൂട്ടായ ഉപഭോഗത്തിനേറയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ സ്വകാര്യസ്വത്തു് തലപൊക്കി. സമുദായത്തിലെ

ചില വിഭാഗക്കാർ സ്വത്തുള്ളവരും മറ്റുള്ളവർ സ്വത്തില്ലാത്തവരുമായിത്തീർന്നു.

സിന്ധുതടസംസ്കാരം

ലോഹയുഗത്തിലെ ഏറ്റവും അത്ഭുതകരങ്ങളും ഏറ്റവും ആകർഷകങ്ങളുമായ സ്മാരകങ്ങൾ വടക്കുപടിഞ്ഞാറെ ഇന്ത്യയിൽനിന്നും ഇപ്പോൾ പാക്കിസ്ഥാൻ എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന ഭാഗങ്ങളിൽനിന്നുമാണ് ലഭിച്ചിട്ടുള്ളത്. പഞ്ചാബിൽ ലാഹോറിൽനിന്ന് നൂറോളം നാഴിക തെക്കുപടിഞ്ഞാറായി കിടക്കുന്ന ഹരപ്പയിലും തെക്കുഭാഗത്തായി കറാച്ചിയിൽനിന്ന് നൂറുനാഴിക അകലെ കിടക്കുന്ന മോഹൻജദാരോവിലും നടത്തപ്പെട്ട ഉത്ഖനനഗവേഷണങ്ങൾ അയ്യായിരം കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പ് ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന പ്രാചീന ലോഹസംസ്കാരത്തിന്റെ വിവിധവശങ്ങളിലേയ്ക്ക് പുതിയൊരു വെളിച്ചം വീശിത്തന്നിരിക്കുന്നു. മോഹൻജദാരോവിൽനിന്ന് 400 നാഴികയിലധികം വടക്കുകിഴക്കായിട്ടാണ് ഹരപ്പ കിടക്കുന്നത്. ഈ രണ്ടു പട്ടണങ്ങൾക്കുമിടയിലായി ചെറുതും വലുതുമായ മറ്റു നാല്പതോളം പട്ടണങ്ങളുടേയും ഒട്ടനവധി ഗ്രാമങ്ങളുടേയും അവശിഷ്ടങ്ങളും ലഭിച്ചുകഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പിച്ചളകൊണ്ടും ചെമ്പുകൊണ്ടുമുള്ള മഴു, പിച്ചളകൊണ്ടുള്ള ഈച്ചുവാൾ, ഉളി, മത്സ്യംപിടിക്കാനുള്ള ചൂണ്ടൽ, ക്ഷൗരക്കത്തികൾ, ചെമ്പുകൊണ്ടുള്ള വാളുകൾ, പിച്ചളകൊണ്ടും ചെമ്പുകൊണ്ടുമുള്ള കുന്തങ്ങളും അമ്പുകളും, ചെമ്പുപാത്രങ്ങളും, പിച്ചളപ്പാത്രങ്ങളും, തുലാസ്സുകളും തൂക്കക്കട്ടികളും— ഇങ്ങനെ പലതും ഉത്ഖനനശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ കണ്ടുപിടുത്തങ്ങളിലുൾപ്പെടുന്നു.

ലോഹോപകരണങ്ങൾ കുറച്ചൊന്നുമല്ല, ധാരാളമായിത്തന്നെ കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. അതിനാൽ, അവ മറ്റുരാജ്യങ്ങളിൽനിന്നു കൊണ്ടുവരപ്പെട്ടവയല്ലെന്നും ഇന്ത്യയിൽത്തന്നെ ഉണ്ടാക്കപ്പെട്ടവയാണെന്നും ന്യായമായി വിശ്വസിക്കാം.

സിന്ധുനദീതീരങ്ങളിൽ പാർത്തിരുന്ന ഈ ആദിമനിവാസികളിൽപ്പലരും ആയുസ്സാക്കുപോലും അസൂയ ജനിപ്പിക്കത്തക്കവിധം ചുറുപാടും മതിലുകളോടുകൂടിയ കുറേൻഭവന

ങ്ങളിലാണ പാത്തിരുന്നത്. മതിൽക്കെട്ടുകളിന്മേൽ പലേടത്തും ഇനിയും വായിച്ചു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത എഴുത്തുകളുണ്ട്. വിസ്തൃതമായ തെരുവുകളും ഒറ്റവരിയിൽ നിരനിരയായി വീടുകളും തെക്കുവടക്കായും കിഴക്കുപടിഞ്ഞാറായും വിലങ്ങനെ വൃത്തിയിൽ മുറിച്ചുകടക്കുന്ന സമാന്തരങ്ങളായ റോഡുകളുംനിറഞ്ഞ മോഹൻജദാരോപട്ടണം നഗരാസൂത്രണത്തിന്നൊരു മാതൃകയായിരുന്നു. ചളിവെള്ളം ഒട്ടുംതന്നെ കെട്ടിനില്ക്കാത്തവിധത്തിൽ നഗരം ശുചിയാക്കിവെയ്ക്കാനുള്ള അഴുക്കുചാൽപദ്ധതികളും പൊതുക്കളിസ്ഥലങ്ങളും ഗവേഷകന്മാരുടെ പരിശോധനയ്ക്കു വിധേയമായിട്ടുണ്ട്. ഇഷ്ടികകൊണ്ടു പടുത്തുണ്ടാക്കപ്പെട്ട വീടുകൾ ധാരാളം സ്ഥലസൗകര്യമുള്ളവയാണ്. അവയ്ക്ക് നല്ല വിശാലമായ മുറ്റങ്ങളും കല്ലുപാകിയ കുളിമുറികളും കോവണികളും മേൽത്തട്ടുകളുമുണ്ട്. ഓരോ വീട്ടിന്നും സ്വന്തമായി കിണറുണ്ട്. ചില കിണറുകളിലെ വെള്ളം ഇന്നും വറ്റിയിട്ടില്ല! ഒരു പട്ടക്കാരൻകെട്ടിടത്തിൽ ധാന്യശേഖരണത്തിന്നുള്ള നിലവറകളും കണ്ടെത്തപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പട്ടണത്തിന്റെ മദ്ധ്യത്തിൽ ഒരു ക്ഷേത്രമുണ്ട്. അതിന്നു തൊട്ടടുത്തു കാണുന്ന മറ്റൊരു കെട്ടിടമായിരിക്കാം പുരോഹിതന്റെ പാർപ്പിടം. ഹരപ്പയിൽനിന്നു ലഭിച്ച സാമഗ്രികളിൽ 170 അടി നീളവും 130 അടി വീതിയുമുള്ളതും ഇഷ്ടികകൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെട്ടതുമായ ഒരു വലിയ നിലവറയും ചിത്രപ്പണികളോടുകൂടിയ മൺപാത്രങ്ങളും മുകൾഭാഗത്തു ചെമ്പുതകിടുകളടിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു കാളവണ്ടിയുടെ കൂടും ചില സ്വർണ്ണാഭരണങ്ങളും കല്ലുമാലകളും ശിലാവിഗ്രഹങ്ങളും മറ്റും മറ്റുമുൾപ്പെടുന്നു.

ജനങ്ങളിൽ വലിയൊരു വിഭാഗം കാർഷികജീവിതത്തെയാണവലംബിച്ചിരുന്നത്. നിലമുഴുതു ശരിപ്പെടുത്തുവാനുള്ള കലപ്പകളും മറ്റു കാർഷികോപകരണങ്ങളും അവക്കുണ്ടായിരുന്നു. ചെമ്പുകൊണ്ടും പിച്ചളകൊണ്ടുമുള്ള കലപ്പകളും മറ്റനവധി കാഷ്ികോപകരണങ്ങളും കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ബാർലി, ഗോതമ്പ് മുതലായ ധാന്യങ്ങളും വസ്തുക്കളുണ്ടാക്കാനുള്ള പരുത്തിയും കൃഷിചെയ്യാൻ അവർ പഠിച്ചിരുന്നു. അവക്ക് നല്ല തോട്ടങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ഈ പട്ടണങ്ങളെ നില

നിൽക്കാൻ വേണ്ടത്ര ധാന്യം തൊട്ടടുത്തുള്ള ഗ്രാമങ്ങളിൽ ഉല്പാദിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു എന്നു തീർച്ചയാണു്. കൊയ്ത്തു കഴിഞ്ഞാൽ അവർ പാട്ടപാട്ടം, നൃത്തംവെയ്ക്കും, മരവും മൃഗത്തോലുമുപയോഗിച്ചുണ്ടാക്കിയ ചെണ്ടകൊട്ടി ആഹ്ലാദിക്കും. അവരുടെ കൈവിരുതു സൃഷ്ടിച്ച ചെണ്ടയാണു് നമ്മുടെ നാട്ടിൽ ഇന്നും ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നതു്.

ഈ പ്രാചീനനഗരങ്ങളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങളിൽനിന്നു് ഗവേഷകന്മാർ ആട്ടു്, പന്നി, ഒട്ടകം, ആന, കുതിര, എരുമ മുതലായ മൃഗങ്ങളുടെ എല്ലുകൾ കണ്ടെടുത്തിട്ടുണ്ടു്. ആയ്മ്മാക്കുമുമ്പുതന്നെ നമ്മുടെ പൂർവ്വികർ മൃഗങ്ങളെ പോറ്റി വളർത്തിയിരുന്നു എന്നു് ഇതു തെളിയിക്കുന്നു. അവർ പശു, എരുമ, ആട്ടു് എന്നീ മൃഗങ്ങളുടെ പാലുപയോഗിച്ചിരുന്നുവെന്നും നായയേയും പൂച്ചയേയും വീട്ടുമൃഗങ്ങളായി പോറ്റി വളർത്തിയിരുന്നുവെന്നും ഗവേഷകന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. തീവണ്ടികളോ ലോറികളോ ഇല്ലാതിരുന്ന ആ പ്രാചീനകാലത്തു് കച്ചവടാവശ്യങ്ങൾക്കു് ഒഴിച്ചുകൂടാത്ത വാഹനങ്ങളായിരുന്നു ഒട്ടകവും കുതിരയുമെന്നു് ഓർക്കേണ്ടതുണ്ടു്. മോഹൻജദാരോവിലേയും ഹരപ്പയിലേയും ജനങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ വ്യാപാരത്തിനു് പ്രധാനമായൊരു പങ്കുണ്ടായിരുന്നു. കച്ചവടക്കാർ തോണിയുണ്ടാക്കി ദൂരദേശങ്ങളിലേയ്ക്കു് യാത്രചെയ്തിരുന്നു. ഇന്ത്യയുടെ ഫലസമൃദ്ധമായ ഭൂമിയും വിഭവങ്ങളും അന്നുമുതല്ക്കുതന്നെ അന്യനാട്ടുകാരെ ആകർഷിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു.

മോഹൻജദാരോ, ഹരപ്പ എന്നീ പട്ടണങ്ങൾ കച്ചവടത്തിനേറെയും കൈത്തൊഴിലിനേറെയും കേന്ദ്രങ്ങളായിരുന്നു. മോഹൻജദാരോവിൽ കൊട്ടാരത്തോടു് സാദൃശ്യംവഹിക്കുന്ന ഒരു കൂറ്റൻകെട്ടിടത്തിനടുത്തായി ലോഹപ്പണിക്കുള്ള ഒരു വർക്ക്ഷാപ്പുണ്ടു്. അതിന്റെ തെക്കുഭാഗത്തു് മാർക്കറ്റു കിടക്കുന്നു. കാർഷികോല്പന്നങ്ങൾ കൈമാറ്റംചെയ്യാനുള്ള ഒരു വലിയ കെട്ടിടവുമുണ്ടു്.

പരുത്തിയിൽനിന്നു് നൂലുണ്ടാക്കാനും നൂലുപയോഗിച്ചു് തുണിനെയ്യുവാനും ഇന്ത്യയിലെ ആ പ്രാചീനനിവാസികൾ പഠിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. മേത്തരം പരുത്തിനൂൽകൊണ്ടു നെയ്ത

ട്ടത്തു് ചുകപ്പുചായം മുക്കിയ ഒരു തുണിയുടെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ ഒരു വെള്ളിപ്പാത്രത്തിന്നുള്ളിൽനിന്നു് കണ്ടുകിട്ടിയിരിക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻപരുത്തി മെസപ്പൊട്ടേമിയയിൽ 'സിന്ധു' എന്ന പേരിലാണറിയപ്പെട്ടിരുന്നതെന്നും പിന്നീടതു് ഗ്രീക്കു ഭാഷയിൽ 'സിൻറൺ' ആയി മാറിയെന്നും എഡിൻബറോ സർവ്വകലാശാലയിലെ പുരാതനവസ്തുഗവേണാധ്യാപകനായ സ്റ്റുവർട്ടു് പിഗ്ഗോട്ടു് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

ചിത്രപ്പണികളോടുകൂടിയ മൺപാത്രങ്ങളുണ്ടാക്കുക, പരുത്തിനൂലുപയോഗിച്ചു് വസ്ത്രങ്ങൾനെയ്യുക, ചൂളവെച്ചു് ഇഷ്ടികകൾ നിർമ്മിക്കുക, ഭംഗിയുള്ള ആഭരണങ്ങളുണ്ടാക്കുക—ഇങ്ങനെ പലതരം കൈവേലകൾ അവർക്കറിയാമായിരുന്നു. ഗവേഷകന്മാർ കണ്ടെടുത്തിട്ടുള്ള ചിത്രപ്പണികളോടുകൂടിയ മൺപാത്രങ്ങളും കളിവണ്ടികളും മറ്റു കളിക്കോപ്പുകളും പിച്ചളകൊണ്ടു മനോഹരമായി കൊത്തിയുണ്ടാക്കിയ നൃത്തരൂപങ്ങളും ആ പ്രാചീനജനങ്ങളുടെ കലാപരമായ മുന്നേറ്റത്തെയാണു തെളിയിക്കുന്നതു്.

ഉത്ഖനനശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ പരിശ്രമഫലമായി ലഭിച്ച ഈ സംസ്കാരാവശിഷ്ടങ്ങൾ ഒരു കാര്യം നിസ്സംശയമായി തെളിയിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ പ്രാകൃതവും അപരിഷ്കൃതവുമായ ജീവിതക്രമങ്ങളിൽനിന്നു് സംസ്കാരത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തിലേയ്ക്കു് ആദ്യമായി കാലെടുത്തുവെച്ചവർ ആര്യന്മാരായിരുന്നില്ല; ആര്യന്മാർ വരുന്നതിനു മുമ്പുതന്നെ സംസ്കാരത്തിന്റെ ആരംഭദശയിലെത്തിയ ആദിമനിവാസികൾ ഇന്ത്യയിലുണ്ടായിരുന്നു. ദ്രാവിഡന്മാർ എന്ന പേരിലാണു് അവർ പൊതുവിൽ അറിയപ്പെടുന്നതു്.

വർഗ്ഗസമരത്തിന്റെ ആരംഭം

ആര്യന്മാക്കു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ഈ പ്രാചീനദ്രാവിഡരുടെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥ പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസത്തേക്കാൾ ഉയർന്ന ഒരു നിലയിലെത്തിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നുവെന്നാണു് ഹരപ്പയുടേയും മോഹൻജദാരോവിന്റേയും അവശിഷ്ടങ്ങൾ കാണിക്കുന്നതു്. ലോഹംകൊണ്ടുള്ള പണിയായുധങ്ങളും യുദ്ധസാമഗ്രികളും മറ്റുപകരണങ്ങളും, മൃഗങ്ങളെ പോറ്റിവളർത്തൽ, ജല

സേചനപദ്ധതികളുപയോഗിച്ചു കൃഷിചെയ്യൽ, കാർഷിക വൃത്തിയിൽനിന്നു സ്വതന്ത്രമായി സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ട കൈത്തൊഴിലുകളിലും കൈവേലകളിലുമുള്ള വൈദഗ്ധ്യം, പട്ടണങ്ങൾക്കുള്ളിലും പട്ടണങ്ങൾ തമ്മിൽത്തമ്മിലുമുള്ള കച്ചവടം—ഇതെല്ലാം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതു്, സമുദായം വർഗ്ഗങ്ങളായി പിരിഞ്ഞതിനുശേഷമുള്ള ഒരു സ്ഥിതിവിശേഷത്തെയാണു്. ഉല്പാദനശക്തികളുടെ വളർച്ചയുടെ ഫലമായുണ്ടായ സ്വകാര്യസ്വത്തുക്കളുടെ വർദ്ധനവും വൈവിധ്യവും സാമൂഹ്യാസമത്വങ്ങൾക്കും വർഗ്ഗവിഭജനത്തിനും വഴിതെളിയിച്ചു കഴിഞ്ഞതിരുന്നു.

കെട്ടിടങ്ങളുടെ മട്ട പരിശോധിച്ചാലും ഇതു വ്യക്തമാവും. ധനികന്മാർ, കൈവേലക്കാരും ചെറുകച്ചവടക്കാരുമായ ഇടത്തരക്കാർ, അടിമകളും മറ്റു ദരിദ്രരും—ഈ ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കെല്ലാം പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം തരത്തിലുള്ള വീടുകളുണ്ടു്. ധനികന്മാരുടെ വസതികൾക്കുമുമ്പിൽ കാവൽക്കാർക്കു വേണ്ടിയുണ്ടാക്കപ്പെട്ട പടിപ്പുരകൾ കാണാം. വെള്ളം കൊണ്ടുവന്നു് ചുറ്റുപാടുകളെ വൃത്തിയാക്കുന്ന അഴുക്കുചാൽപദ്ധതികൾ ധനികഭവനങ്ങളുടെ അരികേമാത്രമാണുള്ളതു്. ദരിദ്രന്മാക്കു് അഴുക്കുചാൽപദ്ധതികളും ജലസേചനസൗകര്യങ്ങളുമില്ല. പാത്രങ്ങളിൽ വെള്ളം കോരിക്കൊണ്ടുവന്നു് ചിലപ്പോളൊക്കെ കഴുകി വെടുപ്പാക്കിയെന്നുവരും; അത്രമാത്രം.

ഏണസ്റ്റു് മക്കേ 'സിന്ധുതടസംസ്കാരം' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

"ഈ ഉത്ഖനനങ്ങൾക്കിടയിൽ ചെറുതും വലുതുമായ അനേകം വീടുകൾ കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പണക്കാരായ സ്ഥാപിതതാല്പര്യക്കാരുടേയും കച്ചവടക്കാരുടേയും, വർഗ്ഗങ്ങളും ധാരാളം കൈവേലക്കാരും, അസംഖ്യം അടിമകളും, അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നുവെന്നു് ഇതു തെളിയിക്കുന്നു."

പട്ടണങ്ങളിലെ അഴുക്കുചാലുകൾ വൃത്തിയാക്കുക, നിരത്തുകൾ ശുചീകരിക്കുക മുതലായ ജോലികളെല്ലാം അടിമകളാണു ചെയ്തിരുന്നതു്. മക്കേ അവരെ "മുനിസിപ്പാൽജോലിക്കാർ" എന്നു വിളിക്കുന്നു. ബാബിലോണിയ, ഈജിപ്തു് തുടങ്ങിയ പ്രാചീനരാജ്യങ്ങളിലെന്നപോലെ ഇന്ത്യയിലും ഭവന

നിർമ്മാണം തുടങ്ങിയ പ്രവൃത്തികളെല്ലാം അടിമകളുടെ അദ്ധ്വാനമുപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണു നടത്തപ്പെട്ടിരുന്നതു് എന്നു വിശ്വസിക്കുന്നതിൽ തെറ്റില്ല.

വർഗ്ഗവിഭജനമുള്ളേടത്തു് ഭരണകൂടവുമുണ്ടാവും. മർദ്ദിതവർഗ്ഗക്കാരുടെ പ്രക്ഷോഭങ്ങളെ അടിച്ചമർത്താനുള്ള ഒരുപകരണമെന്നനിലയ്ക്കാണു് എല്ലായിടത്തും ഭരണകൂടങ്ങൾ പൊന്തിവന്നിട്ടുള്ളതു്. പ്രാചീനസിന്ധ്യയിലും ഭരണകൂടമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നു് ഗവേഷകന്മാർ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ടു്. ആ ഭരണകൂടത്തിന്റെ സ്വഭാവമെന്തായിരുന്നുവെന്നതിനെപ്പറ്റി കൂടുതൽ ഗവേഷണങ്ങൾ ആവശ്യമായിരിക്കാം. സുമറിലും ഈജിപ്തിലും അക്കാഡിലും മറ്റുമുണ്ടായിരുന്നതുപോലുള്ള സ്വേച്ഛാധിപതികളായ ഭരണത്തലവന്മാരാണു് പ്രാചീനസിന്ധ്യയിൽ ഭരണം നടത്തിപ്പോന്നതു് എന്നു് ചില ഗവേഷകന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഉദാഹരണത്തിനു്, സുപ്രസിദ്ധ ഗവേഷകനായ എം. വീലർ 'ഇൻഡസ് സിവിലൈസേഷൻ' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ പറയുന്നതിങ്ങനെയാണു്:

"ഹരപ്പയിലെ ഭരണത്തലവന്മാരുടെ അധികാരശക്തിയുടെ അടിത്തറ എന്തുതന്നെയായിരുന്നാലും ശരി—മതപരമായ ഘടകം അതിൽ മുന്നിട്ടുനിന്നിരുന്നുവെന്നു് ന്യായമായും ഊഹിക്കാം—സുമറിലേയും അക്കാഡിലേയും പുരോഹിതന്മാരുടേതിൽനിന്നു് വളരെയൊന്നും വ്യത്യസ്തമല്ലാത്തരത്തിലാണു് അവർ ഭരണം നടത്തിപ്പോന്നതു്." "പൂർണ്ണവും സ്വേച്ഛാധിപത്യപരവുമായ അധികാരാവകാശങ്ങളോടുകൂടിയ പുരോഹിതരാജാക്കന്മാരാൽ ഭരിക്കപ്പെട്ട ഒരു രാഷ്ട്ര"മായിരുന്ന അതെന്നു് പിഗ്ഗോട്ടും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. കൊട്ടാരങ്ങളുടെ മതിൽക്കെട്ടുകളിന്മേൽ കൊത്തിയെഴുതപ്പെട്ട രേഖകൾ വായിച്ചു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നതോടുകൂടി ഇക്കാര്യത്തിൽ കൂടുതൽ വെളിച്ചംകിട്ടുമെന്നു് നമുക്കാശിക്കുക.

ആദിമനിവാസികളുടെ മതവും ദൈവവും

ഇന്ത്യയിലെ ഈ പ്രാചീനനിവാസികളുടെ മതവിശ്വാസങ്ങൾ ഏതുതരത്തിലുള്ളവയായിരുന്നു? അവരുടെ ദൈവങ്ങളുടെ സ്വഭാവമെന്തായിരുന്നു?

പ്രാചീനശിലായുഗത്തിലെ പ്രാകൃതന്മാർ ആധുനികമനുഷ്യരെപ്പോലെ ഈശ്വരനിലും പ്രാർത്ഥനകളിലും വിശ്വസിച്ചിരുന്നില്ല എന്നു തീർച്ചയാണു്. അവരൊരിക്കലും ആത്മീയവാദികളായിരുന്നില്ല. പരബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റിയല്ല, ഭക്ഷണത്തിനുള്ള ഫലമൂലാദികളെപ്പറ്റിയും പക്ഷിമൃഗാദികളുടെ മാംസത്തെപ്പറ്റിയുമാണു് അവർ ചിന്തിച്ചിരുന്നതു്. ജോർജ്ജ് തോംസൺ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു:

"നമുക്കറിയാവുന്ന ഏറ്റവും അടിത്തട്ടിലുള്ള കാടന്മാർക്കു് ദൈവങ്ങളില്ല. പ്രാർത്ഥനകളെപ്പറ്റിയോ യാഗങ്ങളെപ്പറ്റിയോ അവർക്കു യാതൊന്നുമറിഞ്ഞുകൂടാ. ഇതുപോലെത്തന്നെ പരിഷ്കൃതജനതകളുടെ ചരിത്രാതീതകാലത്തേയ്ക്കു തുളച്ചുകടക്കാൻ കഴിയുമ്പോഴെല്ലാം ദൈവങ്ങളും പ്രാർത്ഥനകളും യാഗങ്ങളുമൊന്നുമില്ലാത്ത ഒരു നിലവാരത്തിൽ നമ്മളെത്തിച്ചേരുന്നു."

ഭൗതികജീവിതത്തെ കൂടുതൽ കാമ്യവും കൂടുതൽ ആഹ്ലാദമയവുമാക്കുക—ഇതായിരുന്നു പ്രാകൃതമനുഷ്യരുടെ ജീവിതോദ്ദേശ്യം. ഈ ജീവിതോദ്ദേശ്യമാണു് അവരെ കർമ്മോന്മുഖരാക്കിയതു്. പക്ഷേ, ജീവിതം കഠിനമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടു് മാനുഷികമായ കഴിവില്ലായ്മയെ നികത്താൻവേണ്ടി ക്രമത്തിലവർ അമാനുഷികമായ ശക്തികളുടെ സഹായം തേടി. പ്രകൃതിയിൽ കാണപ്പെട്ട മരങ്ങളേയും പക്ഷിമൃഗാദികളേയുമെല്ലാം അവർ തങ്ങളേക്കാൾ ശക്തിയുള്ള ദൈവങ്ങളായിട്ടാണു കണക്കാക്കിയതു്. പ്രകൃതിശക്തികളെ ചൊല്പടിയിലാക്കാൻ സയൻസിന്റെ സഹായമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടവർ പാട്ടുപാടുകയും നൃത്തംവെയ്ക്കുകയും ചെയ്തു. വേടപ്പണികൊണ്ടുപജീവനം കഴിച്ചിരുന്ന അപരിഷ്കൃതജനങ്ങൾ ചിലകാട്ടുമൃഗങ്ങളേയും സർപ്പങ്ങളേയും പൂജിക്കുകയും അരയാൽമരംപോലുള്ള വൃക്ഷങ്ങളെ ആരാധിക്കുകയും തന്ത്രമന്ത്രങ്ങളിൽ വിശ്വസിക്കുകയും ചെയ്തുപോന്നു. ഉല്പാദനശക്തികൾ വളരുകയും കൃഷിക്കു പ്രാധാന്യം ലഭിക്കുകയും ചെയ്തപ്പോൾ ദൈവങ്ങളുടെ സ്വഭാവത്തിന്നും മാറ്റമുണ്ടായി. കാളിയും ഭഗവതിയും മറ്റും കുലദൈവങ്ങളായിത്തീർന്നതു് ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണു്.

ഹരപ്പയിൽനിന്നും മോഹൻജദാരോവിൽനിന്നും കണ്ടു കിട്ടിയ ഒട്ടനവധി സ്ത്രീപ്രതിമകൾ പ്രാചീനേന്ത്യയുടെ മത വിശ്വാസങ്ങളിലേയ്ക്കു വെളിച്ചം വീശുന്നുണ്ട്. ഈ പ്രതിമകളിൽ ചിലതു് കുട്ടികളുടെ കളിപ്പാട്ടങ്ങളായിരിക്കാം. പക്ഷേ, മുഴുവനും അങ്ങനെയാവാനിടയില്ലെന്നാണു് ഇന്ത്യയിലെ ഉത്ഖനനവകുപ്പിന്റെ ഡയറക്ടർ ജനറലായിരുന്ന സർ ജോൺ മാർഷൽ ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നതു്. ഒരു മൂത്തിയുടെ മടിയിൽ ചെറിയൊരു കുട്ടിയുണ്ടു്. മറ്റൊരു മൂത്തി ഗർഭവതിയായ ഒരു സ്ത്രീദൈവത്തിനേറ്റതാണു്. സന്താനലാഭത്തിനുവേണ്ടി സ്ത്രീകൾ അത്തരം മൂത്തികളെ പൂജിച്ചിരുന്നുവെന്നാണു് മാർഷൽ അനുമാനിക്കുന്നതു്. ഹരപ്പയിൽനിന്നു് നഗ്നയായ ഒരു സ്ത്രീദൈവത്തിന്റെ ബിംബം കിട്ടിയിട്ടുണ്ടു്. കാലുകൾ അകത്തിവെച്ചിരിക്കുന്നു. ഗർഭാശയത്തിൽനിന്നു് ഒരു ചെടി മുളച്ചു പൊന്തിയിരിക്കുന്നു. കുട്ടികളുണ്ടാവണമെന്നാഗ്രഹിക്കുന്നവർ മാത്രമല്ലാ, കൃഷി നന്നാവണമെന്നാഗ്രഹിക്കുന്നവരും ഈ ദേവിയെയാണു പൂജിച്ചിരുന്നതു്. യോഗികളെപ്പോലെ പദ്മാസനത്തിലിരിക്കുന്ന മൂന്നു ശിരസ്സുകളുള്ള ഒരു പുരുഷദൈവത്തിന്റെ ബിംബവും കിട്ടിയിട്ടുണ്ടു്. ശിവന്റെ പ്രതിമയാണതെന്നു് മാർഷൽ ഊഹിക്കുന്നു. ശിവനുപുറമെ മരം, വെള്ളം, തീ മുതലായവയേയും നരി, ആന, പോത്തു് മുതലായവയേയും അവർ പൂജിച്ചിരുന്നുവെന്നതിനു തെളിവുകളുണ്ടു്. ലിംഗപൂജയും സാധാരണമായിരുന്നു. എന്നാൽ, ഏറ്റവുമധികം പ്രാധാന്യം അമ്മദൈവങ്ങൾക്കുതന്നെയായിരുന്നു.

ഭാരതീയസംസ്കാരത്തിന്റെ അസ്തിവാരം

ഇങ്ങനെ നാലായിരമോ അയ്യായിരമോ കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പുതന്നെ ഇന്ത്യയുടെ മണ്ണിൽനിന്നും ഇന്ത്യയുടെ സാമ്പത്തിക സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങളിൽനിന്നും ഉടലെടുത്ത ഒരു സംസ്കാരം നമുക്കുണ്ടായിരുന്നു. ക്രിസ്ത്വാബ്ദത്തിനുമുമ്പു് രണ്ടാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ മദ്ധ്യത്തിൽ ഹിന്ദുകുഷ്—പാമീർ പർവ്വതനിരകളിൽനിന്നു് അപരിഷ്കൃതരായ ആര്യന്മാർ സംഘം സംഘമായിറങ്ങിവന്നു് ഇന്ത്യയെ ആക്രമിച്ചതിനെത്തുടർന്നാണു് ഈ സംസ്കാരത്തിനുടവുതട്ടിയതു്.

ആക്രമണങ്ങളുടേയും സംഘട്ടനങ്ങളുടേയും ഫലമായി പർവ്വതപ്രദേശങ്ങളിലേയ്ക്കും കാടുകളിലേയ്ക്കും ആട്ടിയോടിക്കപ്പെട്ട ആദിമനിവാസികളിൽ പലരും നാമാവശേഷമായിരിക്കുന്നു. ഫലപുഷ്ടിയുള്ള സമതലപ്രദേശങ്ങളിൽ പാർപ്പുറപ്പിക്കാൻ കഴിഞ്ഞവർ സംസ്കാരസമ്പന്നരായി അവശേഷിക്കുകയും ചെയ്തു. അവരുടെ പിൻഗാമികൾ മദ്ധ്യേന്ത്യയിലും ദക്ഷിണേന്ത്യയിലും ഇന്നും ജീവിച്ചിരിക്കുന്നുണ്ട്. തങ്ങളുടെ അതിപ്രാചീനങ്ങളായ ആചാരവിശേഷങ്ങളിൽ പലതും ഇന്നും അവർ നിലനിർത്തിപ്പോരുന്നുണ്ട്. ആരാധനാസമ്പ്രദായങ്ങളിൽ മാത്രമല്ലാ ഭാഷ, സാഹിത്യം മുതലായവയിലും ആ പഴയ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ കാണാം. തെക്കേയിന്ത്യയിലെ ഭാഷകളിൽ മാത്രമല്ല, വടക്കെ ഇന്ത്യയിലെ മദ്ധ്യപ്രദേശ്, ഹിമാചലപ്രദേശ്, ഛോട്ടാ നാഗ്പൂർ മുതലായ സ്ഥലങ്ങളിലെ ഗോത്രവർഗ്ഗക്കാർ സംസാരിക്കുന്ന ഭാഷകളിലും ആര്യന്മാക്കുമുമ്പുണ്ടായിരുന്ന പ്രാചീനഭാഷയുടെ പല സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളും നിലനിർത്തപ്പെട്ടവരുന്നുണ്ട്". അപ്പോൾ, ആര്യന്മാക്കുമുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ഇന്ത്യയുടെ പ്രാചീനസംസ്കാരം തികച്ചും മണ്ണടിഞ്ഞുപോയെന്നു കരുതുന്നതു ശരിയല്ല. ഇഷ്ടികകൊണ്ടുള്ള കെട്ടിടങ്ങൾ തകർന്നുപോയിട്ടുണ്ടാവാം; ഓവുചാലുകൾ ഉപയോഗശൂന്യമായിട്ടുണ്ടാവാം. എങ്കിലും ആ പ്രാചീനസംസ്കാരത്തിന്റെ പല ഘടകങ്ങളും ആര്യസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗങ്ങളായി ലയിച്ചുചേർന്നുകൊണ്ട് ഇന്നും ജീവിച്ചിരിക്കുന്നുണ്ടെന്നു കാണാം. ഗോർഡൻചൈൽഡ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, "കരുസവിശേഷമായ ചുറുചുറുക്കോടെ മനുഷ്യജീവിതം സമ്പൂർണ്ണമായി ഇണങ്ങിച്ചേർന്നുനില്ക്കുന്നതിന്റെ പ്രതിനിധ്യമാണ് സിന്ധുതടസംസ്കാരം വഹിക്കുന്നതു്. വളരെക്കാലത്തെ ക്ഷമയോടുകൂടിയ പ്രയത്നത്തിന്റെ ഫലമായേ അങ്ങനെയൊരു ഇണക്കം സാധിക്കൂ. അതു നിലനില്ക്കുകയും ചെയ്തു. ഇതിനുകം അതു സവിശേഷം ഭാരതീയമായ്ഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ആധുനിക ഭാരതീയസംസ്കാരത്തിന്റെ അസ്തിവാരമായിത്തീർന്നതും അതാണു്."

രണ്ട്

ആര്യന്മാരുടെ വിജയം

ആര്യന്മാരും അനാര്യന്മാരും

ആര്യൻ എന്ന വാക്കിന്നു് കുലീനൻ അല്ലെങ്കിൽ ഉയർന്ന കുലത്തിലുള്ളവൻ എന്നാണർത്ഥം. തങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലെ ആദിമനിവാസികളെക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠന്മാരും കുലീനന്മാരുമാണെന്ന വിശ്വസിച്ചിരുന്ന ആര്യന്മാർ സ്വയം സ്വീകരിച്ച പേരാണതു്. വടക്കെ ഇന്ത്യയിലെ പരിഷ്കൃതരായ പ്രാചീനനിവാസികളെ ആക്രമിച്ചു കീഴടക്കിയതിന്നുശേഷം മാത്രമാണു് പുതിയ നിവാസികൾ ആര്യന്മാർ എന്ന പേരിലറിയപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയതു്. ഇന്ത്യയിലെ ആദിമനിവാസികളെ അവർ ംലേച്ഛന്മാർ എന്നും ദസ്യുക്കൾ എന്നും ദാസന്മാർ എന്നും വിളിച്ചു. ദാസൻ എന്ന പദത്തിന്നു് ആദ്യം ശത്രു എന്നർത്ഥമായിരുന്നു. കീഴടക്കപ്പെട്ട ആദിമനിവാസികളെക്കൊണ്ടു് ആര്യന്മാർ തങ്ങളുടെ ഭൃത്യവേലകൾ ചെയ്യിക്കാൻ തുടങ്ങിയതിന്നുശേഷമാണു് ദാസൻ എന്ന വാക്കിന്നു് അടിമ എന്ന പുതിയൊരർത്ഥമുണ്ടായതു്.

ക്രി. മു. രണ്ടാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭകാലത്തു് വടക്കുപടിഞ്ഞാറെ ഇന്ത്യയിലുണ്ടായിരുന്ന ജനങ്ങളെപ്പറ്റി ആര്യന്മാരുടെ വേദങ്ങൾതന്നെ പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ടു്. അവർ 'വിശ്'ക(ഗോത്രങ്ങ)ളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അവർ 'കൃഷ്ണത്വച്'മാ(കറുത്ത നിറമുള്ളവ)രും പരന്ന മൂക്കുള്ളവരുമായിരുന്നു. അവരുടെയിടയിൽ ധനികന്മാരായ വണിക്കുകളുണ്ടായിരുന്നു. അവർ 'അയശിപുര'ങ്ങളിൽ (മതിൽക്കെട്ടുകളോടുകൂടിയ ഭവനങ്ങളിൽ) ആണു് പാർത്തിരുന്നതു്. അവർ കരിയും നുകവുമുപയോഗിച്ചു് കൃഷിചെയ്തിരുന്നു. കന്നുകാലികളെ പോറ്റിവളർത്തിയിരുന്നു. രോമംകൊണ്ടും പരുത്തികൊണ്ടുമുള്ള തുണിത്തരങ്ങൾ നെയ്യുണ്ടാക്കിയിരുന്നു. മൺപാത്ര

ങ്ങളും ചെമ്പുപാത്രങ്ങളും സ്വർണ്ണംകൊണ്ടും വെള്ളികൊണ്ടുമുള്ള ആഭരണങ്ങളും ചെമ്പുകൊണ്ടുള്ള പലതരം ആയുധങ്ങളും അവർക്കുണ്ടായിരുന്നു.

ദസ്യുക്കളുടെ സംസ്കാരം ആര്യന്മാരുടേതിനേക്കാൾ ഉയർന്നതായിരുന്നുവെന്നതിന്നു് ഋഗ്വേദംതന്നെ സാക്ഷ്യംവഹിക്കുന്നുണ്ടു്. അവരുടെ കോട്ടകൾ വളരെ പ്രബലങ്ങളാണെന്നു വർണ്ണിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അവരുടെ മതവിശ്വാസങ്ങളും കൂടുതൽ ഉയർന്ന നിലവാരത്തിലെത്തിയിരുന്നു. പ്രകൃതിശക്തികളായിരുന്നില്ല അവരുടെ പ്രധാന ദൈവങ്ങൾ. ശിവപൂജയും ലിംഗപൂജയും ദേവീപൂജയുമാണവർക്കുണ്ടായിരുന്നതു്. ആര്യന്മാരുടെ ദൈവങ്ങളെ സ്തുതിക്കാത്തവരും പുരോഹിതന്മാർക്കു് ദാനംകൊടുക്കാത്തവരുമായിട്ടാണു് അവർ വേദങ്ങളിൽ വർണ്ണിക്കപ്പെട്ടതു്.

പരിഷ്കൃതരായ ഈ ആദിമനിവാസികളുമായി ഇടവിടാതെ യുദ്ധംചെയ്തിക്കൊണ്ടാണു് ആര്യന്മാർ ആദ്യം പഞ്ചാബിലെ ഫലഭൂയിഷ്ഠമായ നദീതീരപ്രദേശങ്ങളിലും, പിന്നീടു് മെല്ലെ മെല്ലെ ഗംഗാതീരങ്ങളിലും പാർപ്പുറപ്പിച്ചതു്. വടക്കുപടിഞ്ഞാറെ ഇന്ത്യയെ ആര്യാവർത്തമാക്കി മാറ്റാൻവേണ്ടി നടത്തപ്പെട്ട രക്തപങ്കിലമായ അനേകം യുദ്ധങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രാചീനസാഹിത്യകൃതികൾ വിവരിക്കുന്നുണ്ടു്.

മോഹൻജദാരോ–ഹരപ്പാ സംസ്കാരങ്ങൾ ക്രി. മു. 1500 വരെ നിലനിന്നിരുന്നുവെന്നതിന്നു തെളിവുകളുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു്, ക്രി. മു. 2500–ാമാണ്ടോടുകൂടി ഇന്ത്യയിൽ പ്രവേശിച്ച ആര്യന്മാർ ക്രി. മു. 1500–ാമാണ്ടോടുകൂടി മാത്രമാണു് പ്രബലരായ ദസ്യുക്കളെ തോല്പിച്ചു് പഞ്ചനദം ജയിച്ചു് യമുനാതടത്തിലെത്തിയതെന്നനുമാനിക്കാം.

ഭൗതികജീവിതത്തിന്റെ ആരാധകന്മാർ

ചിലർ തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്നതുപോലെ ആര്യന്മാർ ലൗകികജീവിതത്തിൽനിന്നെല്ലാമകന്നൊഴിഞ്ഞു് പരബ്രഹ്മത്തെമാത്രം സ്മരിച്ചുകൊണ്ടു് വനാന്തരങ്ങളിൽ കഴിച്ചുകൂട്ടിയ മഹർഷിമാരായിരുന്നില്ല. മരണാനന്തരജീവിതത്തെപ്പറ്റി സ്വപ്നംകാണുകയല്ല, ഭൗതികജീവിതം അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുത്താനുള്ളമാർഗ്ഗ

ങ്ങളാരായുകയാണവർ ചെയ്തതു്. അഹിംസയല്ല, മൂർച്ചയേറിയ അമ്പും വില്ലുമാണവരുടെ കൈയിലുണ്ടായിരുന്നതു്. അവർ അന്തർമുക്കുകളായ ആത്മീയവാദികളായിരുന്നില്ല. അവർ പശുമാംസം ഭക്ഷിച്ചിരുന്നു. അവക്കു് എഴുതാനും വായിക്കാനും അറിഞ്ഞുകൂടായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ ആദിമനിവാസികളെപ്പോലെ ലിപികളുപയോഗിക്കാൻ അവർ പഠിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. അവർ തികച്ചും അപരിഷ്കൃതരായിരുന്നു.

പക്ഷേ, അവർ ജീവിക്കാനാഗ്രഹിച്ചു. അതുകൊണ്ടവർ മരണത്തെ വകവെച്ചില്ല. അവർ കൂട്ടം കൂട്ടമായിച്ചെന്നു് അനായ്മ്മാരായ ആദിമനിവാസികളുടെ കന്നുകാലികളേയും മറ്റു സ്വത്തുക്കളേയും കൊള്ളയടിച്ചു. ആദിമനിവാസികളുമായി ഇടതടവില്ലാതെ യുദ്ധങ്ങൾ നടത്തി. യുദ്ധങ്ങളിൽ കൃതിരകളെ ഉപയോഗിക്കാനവർ പഠിച്ചിരുന്നു. ആദിമനിവാസികളേതിനേക്കാൾ പരിഷ്കരിച്ച അമ്പും വില്ലും അവക്കുണ്ടായിരുന്നു. ഇരുമ്പുകവചത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വർണ്ണനകൾ ഋഗ്വേദത്തിലുള്ളതുകൊണ്ടു് ഇരുമ്പുപണിയിൽ അവർ വൈദഗ്ധ്യം നേടിയിരുന്നു എന്നു വിശ്വസിക്കാം. എച്ചു്. ജി. വെൽസു് തന്റെ 'ലോകചരിത്രസംഗ്രഹ'ത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതു നോക്കുക:

"ആയ്മ്മാർ കാളകളെ പൂട്ടി നിലമുഴുതു് ഗോതമ്പു കൃഷി ചെയ്തിരുന്നുവെങ്കിലും ആ കൃഷിസ്ഥലങ്ങൾക്കരികെ താമസമുറപ്പിച്ചിരുന്നില്ല. വിള കൊയ്തെടുത്താൽ അവർ താമസം മാറും. അവരുടെ കൈയിൽ പിച്ചള എന്ന ലോഹമുണ്ടായിരുന്നു. ഏകദേശം 1500–മാണ്ടിനടുത്തു് അവർ ഇരുമ്പും കൈവശമാക്കി. അവരായിരിക്കാം ആദ്യം ഇരുമ്പുണ്ടാക്കുന്ന വിദ്യ കണ്ടുപിടിച്ചതു്. ഏതാണ്ടു് ആ കാലത്തുതന്നെയായിരിക്കാം, അവക്കു കൃതിരയെ കിട്ടിയതും."

ആയുധങ്ങളുടെ ശക്തിയിൽ അവർ പൂർണ്ണമായി വിശ്വസിച്ചിരുന്നുവെന്നു് ഋഗ്വേദത്തിൽ കാണുന്ന അവരുടെ ചില പാട്ടുകൾ തെളിയിക്കുന്നുണ്ടു്. പ്രതിബന്ധങ്ങളെ തട്ടിത്തകർത്തുകൊണ്ടു് ജീവിക്കാനും യുദ്ധങ്ങളിൽ വിജയംനേടാനുമുള്ള വെമ്പൽ ആ പാട്ടുകളിൽ ഉടനീളം പ്രതിഫലിച്ചുകാണാം. നോക്കുക:

"പടച്ചട്ടയണിഞ്ഞ പടയാളി സമരാങ്കണത്തിലിറങ്ങുമ്പോൾ അവന്റെ മുഖം ഇടിമുഴക്കംനിറഞ്ഞ മേഘംപോലാകുന്നു.

ശരീരത്തിനു് തെല്ലും മുറിവുപറ്റാതെ നീ വിജയിയാവട്ടെ!

പടച്ചട്ടയുടെ കരുത്തു് നിന്നെ രക്ഷിക്കട്ടെ!

വില്ലുകൊണ്ടു് നാം കന്നുകാലികളെ നേടും!

വില്ലുകൊണ്ടു് നാം യുദ്ധത്തിൽ വിജയം നേടും!

വില്ലുകൊണ്ടുതന്നെ നാം വമ്പിച്ച സമരങ്ങളിലെല്ലാം വിജയംനേടും.

വില്ലു് ശത്രുവിനെ നശിപ്പിക്കും; വില്ലുകൊണ്ടു് നാം നാടുകൾ പിടിച്ചടക്കും.

പ്രിയസുഹൃത്തായ വില്ലിനെ പുണർന്നുപിടിച്ചുകൊണ്ടു്, എന്തോ മന്ത്രിക്കാനെന്നപോലെ, ഞാൺ ചെവികളോടടുക്കുന്നു.

നമ്മെ വിജയത്തിലേക്കു നയിക്കുന്ന ആ തന്ത്രവില്ലിൽ നീളെ എത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ടു് ഒരു പെൺകിടാവിനെപ്പോലെ ചെവിയിൽ സീൽക്കാരശബ്ദം പുറപ്പെടുവിക്കുന്നു!"

മരണസമയത്തുപോലും ആത്മശാന്തിക്കുള്ള പ്രാർത്ഥനയല്ല, അധികാരത്തിനും സമരത്തിനുംവേണ്ടിയുള്ള പ്രതിജ്ഞയാണവർ നടത്തിയിരുന്നതു്. പുരുഷൻ മരിക്കുമ്പോൾ അയാളുടെ കൈയിൽ ഒരു അമ്പും വില്ലും പിടിപ്പിക്കും. ശവസംസ്കാരത്തിനുമുമ്പു് താഴെ കൊട്ടക്കുന്ന അർത്ഥം വരുന്ന ഒരു ശ്ലോകോച്ചാരണത്തോടെ അതു തിരിച്ചെടുക്കും:

"നമ്മുടെ അധികാരത്തിനും ഐശ്വര്യത്തിനും ശക്തിക്കുംവേണ്ടി, മരിച്ചവന്റെ കൈയിൽനിന്നും ഞാൻ ഈ വില്ലെടുക്കുന്നു.

നീ അന്ത്യവിശ്രമംകൊള്ളുന്ന ഈ സ്ഥലത്തുപോലും ഞങ്ങൾ ധീരരായ പടയാളികളെപ്പോലെ ശത്രുക്കളുടെ എല്ലാ ആക്രമണങ്ങളേയും പരാജയപ്പെടുത്തുന്നവരായിത്തീരട്ടെ!"

മരണത്തിന്റെ കരിനിഴലിൽവെച്ചുപോലും യുദ്ധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ചിന്തയ്ക്കു് പ്രാധാന്യം നല്കുന്ന ഈ പ്രതിജ്ഞാ

മന്ത്രം പ്രാചീനായ്മന്മാരുടെ സമരശ്ലോരതയെ തികച്ചും വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.

ദൈവങ്ങളുടെ ഉപയോഗം

പക്ഷേ, ആയ്മന്മാരുടെ വരവിനു മുമ്പുതന്നെ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഒരു ഘട്ടംവരെ വളർന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്ന അനായ്മസമുദായത്തെ എതിർത്തുതോൽപ്പിക്കുക അത്ര എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ശത്രുധ്വംസനത്തിനു് ആയ്മന്മാക്ക് ദൈവത്തേക്കുടെ സഹായത്തിനു വിളിക്കേണ്ടിവന്നു. ഋഗ്വേദത്തിൽ പലേടത്തും ആവർത്തിച്ചുകാണുന്ന ഒരു പ്രാർത്ഥനയിതാണു്:

"ഞങ്ങൾ നാല്വഭാഗത്തും ദാസന്മാരുടെ ഗോത്രങ്ങളാൽ ചുറ്റപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അവർ യാഗം ചെയ്യുന്നില്ല; അവർ യാതൊന്നിലും വിശ്വസിക്കുന്നില്ല; അവരുടെ ആചാരങ്ങൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളാണു്; അവർ മനുഷ്യരല്ല! അല്ലയോ ശത്രുക്കളുടെ നാശകർത്താവേ, അവരെ കൊല്ലുക! ദാസന്മാരുടെ വംശത്തെ നശിപ്പിക്കുക." (ഋഗ്വേദം—1–22–8)

തങ്ങളെ യുദ്ധത്തിൽ സഹായിക്കുന്ന പ്രധാന ദൈവം ഇന്ദ്രനാണെന്നായിരുന്നു അവരുടെ വിശ്വാസം. അതുകൊണ്ട് ഇന്ദ്രന്റെ ശക്തിയെ അവർ വീണ്ടും വീണ്ടും പാടിപ്പുകഴ്ത്തുന്നു:

"പലരുടേയും അപേക്ഷകളനുസരിച്ചു് ദേവേന്ദ്രൻ തന്റെ സേനകളോടുകൂടിവന്നു, ഭൂമിയെ അധിവസിച്ചിരുന്ന ദസ്യുക്കളെ ഇടിമിന്നൽകൊണ്ടു നശിപ്പിച്ചശേഷം വയലുകളെല്ലാം തന്റെ വെളുത്ത ചങ്ങാതിമാക്ക് (ആയ്മന്മാക്ക്) വീതിച്ചുകൊടുത്തു. ദേവേന്ദ്രൻ സൂര്യനെ ഉദിപ്പിക്കുകയും മഴപെയ്യിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു." (ഋഗ്വേദം—1–100–8)

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

ശത്രുക്കളുമായുള്ള യുദ്ധത്തിൽ പ്രധാനമായും ഇന്ദ്രനോ

ടാണു് സഹായമഭ്യർത്ഥിക്കുന്നതു്. ചില പ്രാർത്ഥനകൾ കേൾക്കുക:

"ഇന്ദ്ര! ഇമ്പവും കുസലില്ലായ്മയും പൂണ്ട ഭവാൻ കൂട്ടമിട്ട മായാവികളുടെനേക്കു് തീക്ഷ്ണമായ ഒളിമിന്നുന്ന ഇടിവാൾ അയച്ചപ്പോൾ, വമ്പിച്ച ദ്യോവിന്റെ കൊട്ടമുടി കുലുങ്ങിപ്പോയി! ഭവാൻ സ്വയം ആക്രമിച്ചു് ശംബരനെ * പിളർത്തി. അവിടന്നാണല്ലോ ഒലിക്കൂട്ടിക്കൊണ്ടു് വെള്ളത്തെ വായുവിന്റേയും പതംവരുത്തുന്ന പകലവന്റേയും മുകളിലെത്തിക്കുന്നതു്; പിന്മാറാത്ത ശത്രുവധപ്രവണമായ തിരുവുള്ളംകൊണ്ടു് അതു് ഇന്നും ചെയ്യുവരുന്നു. ആരുണ്ടു് അങ്ങയ്ക്കുമീതെ!

ഇന്ദ്ര! സുഖത്താൽ വളരുന്ന യശസ്സും ശത്രുധഷ്കമായി മഹത്തായി തഴച്ച ബലവും ഞങ്ങൾക്കു കൈവരുത്തുക; ഞങ്ങളെ ധനവാന്മാരാക്കി രക്ഷിക്കുക; വിദ്വാന്മാരെ പാലിക്കുക; ഞങ്ങൾക്കു് നല്ല സന്താനങ്ങളും അന്നവും തന്നരുളുക." (ഋ. 1, സൂ. 54.)

"ഇന്ദ്ര! അങ്ങു് തൊണ്ണൂറുനദികളുടെ അപ്പുറത്തു് യജ്ഞവിഹീനരെ നിലംപൊത്തിച്ചു് കുഴിയിൽത്തള്ളി.

വജ്രിൻ! അവിടന്നു് ഞങ്ങളെ ഈ ദുർഗ്ഗതിയിൽനിന്നും യുദ്ധംവന്നാൽ പാപത്തിൽനിന്നും രക്ഷിക്കണം. ഞങ്ങൾക്കു് അന്നത്തിനും യശസ്സിനും സൂനൃതോക്തിക്കുംവേണ്ടി തേരുകൾ, കുതിരകൾ മുതലായ ധനവും തന്നരുളണം!

ധനങ്ങൾകൊണ്ടു പൂജിക്കപ്പെടേണ്ടവനേ! അങ്ങയുടെ ആ സന്മനസ്സു് ഞങ്ങളെ വിട്ടുപോകരുതു്. അന്നങ്ങൾ ഞങ്ങളെ ചുഴലട്ടെ! മഘവാവേ, ധനപതിയായ ഭവാൻ ഞങ്ങളെ ശോകങ്ങളിൽ കൊണ്ടാക്കിയാലും! അങ്ങയെ സ്തുതിച്ചുപോരുന്ന ഞങ്ങൾ ഇമ്പംകൊള്ളുമാറാകട്ടെ!" (ഒന്നാമഷ്ടകം, അ. 18, സൂ. 121.)

"അവിടന്നു് പറന്നിരുന്ന പർവ്വതങ്ങളെ അനങ്ങാതെയാക്കി; മേഘജാലങ്ങളുടെ ഒഴുകൽ താഴത്തേയ്ക്കാക്കി; വിശ്വംഭരയായ ഭൂവിനെ താങ്ങി; ദ്യോവിനെ ഉപായംകൊണ്ടു് വീഴാതുറപ്പിച്ചു!

* ശംബരൻ ദസ്യുക്കളുടെ ഒരു പ്രതാപശാലിയായ നായകനായിരുന്നുവെന്നൂഹിക്കാം.

ഇന്ദ്ര! രക്ഷിതാവായ ഭവാനെ ഞങ്ങൾ വിളിക്കുന്നു: ഇന്ദ്ര! കമ്മവും അന്നവും തരുവാനാണല്ലോ ഭവാൻ. ഇന്ദ്ര! വിവിധരക്ഷകൾകൊണ്ടു് ഞങ്ങളെ പാലിച്ചാലും! വൃഷാവായ ഇന്ദ്ര! ഞങ്ങളെ വലിയ ധനികന്മാരാക്കിയാലും!'' (രണ്ടാമഷ്ടകം, അ. 2, സൂ. 17.)

ഹരപ്പയിലും മോഹൻജദാരോവിലും മററുമുണ്ടായിരുന്ന ദ്രാവിഡരുടെ പ്രബലങ്ങളായ ദുർഗ്ഗങ്ങളെ ആര്യന്മാർ ഇടിച്ചു തകർത്തതു് ഇന്ദ്രന്റെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണു്! അതുകൊണ്ടാണു് ദേവേന്ദ്രനു പുരന്ദരൻ എന്ന പേരുണ്ടായതു്.

വരുണനാണു് ആര്യന്മാരുടെ മറ്റൊരു പ്രധാനദൈവം. വരുണൻ മഹാപ്രതാപിയായ ഒരു ദൈവമാണു്! രണ്ടുലോകങ്ങളേയും അകററി ആകാശത്തെ മേലോട്ടയർത്തുകയും അങ്ങനെ ഭൂമിയേയും സ്വർഗ്ഗത്തേയും വേർതിരിച്ചുവെയ്ക്കുകയും ചെയ്തതു വരുണനാണു്. നദികൾ കടലിൽച്ചെന്നുചേരുന്നതും എന്നിട്ടും സമുദ്രങ്ങൾ കവിഞ്ഞൊഴുകാതിരിക്കുന്നതും വരുണന്റെ പ്രഭാവംകൊണ്ടാണു്. മനുഷ്യരുടേയും ദേവന്മാരുടേയും രാജാവായും ലോകഗതിയുടെ നിയന്താവായുമാണു് വരുണൻ ഋഗ്വേദത്തിൽ ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതു്. ചില പ്രാർത്ഥനകൾ കേൾക്കുക:

''വരുണൻ വൃക്ഷാഗ്രങ്ങളിൽ അന്തരീക്ഷവും കുതിരകളിൽ ബലവും പൈക്കളിൽ പാലും ഹൃദയങ്ങളിൽ കമ്മവും വെള്ളത്തിൽ തിയ്യും പരത്തി. സൂര്യനെ ആകാശത്തും സോമനെ മലയിലും നിർത്തി!

വരുണൻ വാനാഴികൾക്കും അന്തരീക്ഷത്തിനുംവേണ്ടി മേഘത്തിന്റെ വായ കുനിയിച്ചു. അതിനാൽ, സർവ്വഭുവനപ്പെരുമാൾ, നനയുന്നവൻ യവത്തെയെന്നപോലെ, മന്നിനെ കുതിർക്കുന്നു.

ഭൂവിനേയും അന്തരീക്ഷത്തേയും ദ്യോവിനേയും കുതിർക്കുന്ന വരുണൻ ജലത്തെ ഇച്ഛിക്കുമ്പോഴെല്ലാം മലകൾ മുകിലുട്ടക്കും; ബലിഷ്ഠരായ വീരന്മാർ ഇളക്കിവിടും! (മരുത്തുകൾ മേഘങ്ങളെ ഇളക്കിവിടും.)

അത്യൽക്കൃഷ്ടപ്രജ്ഞനായ ദേവന്റെ ഈ ബുദ്ധിവൈ

ഭവം ആരും തള്ളുില്ല; ഒറ്റസ്സമുദ്രത്തെപ്പോലും വെള്ളംകൊണ്ടു നിറയ്ക്കുന്നില്ലല്ലോ പ്രവഹിക്കുന്ന നദികൾ!

വരുണ! ഞങ്ങൾ അയ്മ്മാവിന്നോ, മിത്രന്നോ, സഖാവിന്നോ, ഭ്രാതാവിന്നോ, അയൽവീട്ടുകാരന്നോ പറയാൻ കൊള്ളാത്ത വല്ല കുറവും ചെയ്തിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ അതു ഭവാൻ അഴിച്ചുനീക്കണം!" (നാലാമഷ്ടകം, മ. 5, അ. 6, സൂ. 85.)

"വരുണൻ ചുറ്റും ഒളിവീശുന്ന പൊന്നിൻചട്ടയിട്ടു മുഴപ്പുറ്റ തിരുമൈ മറയ്ക്കുന്നു.

ഹിംസൈഷികൾ ആ ദേവനെ ഹിംസിയ്ക്കുില്ല; ജനദ്രോഹികൾ ദ്രോഹിയ്ക്കുില്ല; പാപങ്ങൾ സ്പർശിയ്ക്കുില്ല!

അദ്ദേഹം സർവ്വത്ര മനുഷ്യക്കു് തികഞ്ഞ ഭക്ഷണം നൽകി; ഞങ്ങളുടെ വയറുകൾക്കും.

എന്റെ നിനവുകൾ ആ ബഹുദർശനീയന്റെ നേക്കു്, ഗോക്കൾ തൊഴുത്തിലേയ്ക്കുന്നപോലെ, പിന്തിരിയാതെ നീങ്ങുന്നു.

വരുണ! എന്റെ വിളി കേൾക്കുക! ഇന്നു് സുഖിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുക. രക്ഷയ്ക്കായി ഞാൻ അങ്ങയുടെ നേക്കു് ശബ്ദിക്കുന്നു.

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

മറെറാരു പ്രധാന ദൈവമാണു് അഗ്നി. അഗ്നിയെപ്പററി ഋഗ്വേദത്തിലുള്ള ഒരു ഭാഗം ഇതാ:

"അഗ്നേ! നേരെ കൊണ്ടുനടക്കുന്നവനേ! അങ്ങയെ സമീപിച്ചു് നല്ലതെല്ലാം ചെയ്യു്, ഹവിസ്സുപ്പിക്കുന്ന ഞങ്ങൾ, ഭൂലോം വീയ്മുള്ള അന്നംകൊണ്ടു്, ദേവപൂജാരഹിതരായ ദ്രോഹികളെ അമത്തുമാറാകണം...!

അഗ്നേ! അങ്ങു് കമ്മമേറിയ ഗോപ്രദാത്രിയായ ഭൂമിയെ സ്നോതാവിന്നു് എന്നേയ്ക്കുമായി കിട്ടിച്ചാലും! ഞങ്ങൾക്കു് മകനും അവന്റെ മകനും ജനിക്കുമാറാകണം. അഗ്നേ! അങ്ങയുടെ ആ മനസ്സു് ഞങ്ങളിലെത്തട്ടെ!" (രണ്ടാമഷ്ടകം, അ. 1, സൂ. 1)

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

ഈ ദൈവങ്ങളുടേയും അതോടൊപ്പംതന്നെ മൂർച്ചയേറിയ ആയുധങ്ങളുടേയും സഹായത്തോടെ അവർ അനാര്യന്മാരായ ആദിമനിവാസികൾക്കെതിരായി അനേകം യുദ്ധങ്ങൾ നടത്തി. കീഴടക്കപ്പെട്ട ആദിമനിവാസികളിലൊരുഭാഗം കൊല്ലപ്പെടുകയോ വനാന്തരങ്ങളിലേയ്ക്ക് ആട്ടിയോടിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്തു. അധ്വാനിക്കാൻ കഴിവുള്ളവർ അടിമകളാക്കപ്പെട്ടു. ചിലർ കീഴടങ്ങാൻ കൂട്ടാക്കാതെ ചെറുത്തുനിന്നു.

ദസ്യുക്കൾ തോറ്റതെന്തുകൊണ്ട്?

അപരിഷ്കൃതരായ ആര്യന്മാർ തങ്ങളേക്കാൾ പരിഷ്കൃതരായ ദസ്യുക്കളെ തോല്പിച്ചു കീഴടക്കിയതെങ്ങനെയാണ്? ശ്രീ. ധർമ്മാനന്ദകോസംബി തന്റെ 'ഭഗവാൻ ബുദ്ധൻ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഈ ചോദ്യത്തിനു മറുപടി പറയുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം പറയുന്നതിതാണ്:

"ഒരേതരം ആചാരങ്ങളോടുകൂടിയ ഒരു ജനസമുദായം ആദിമകാലങ്ങളിൽ സുഖസമ്പൽസമൃദ്ധികളോടുകൂടി ജീവിതം നയിക്കുന്നു. കാലക്രമത്തിൽ അവരിൽ ഒരു ചെറിയ വർഗ്ഗക്കാർക്ക് അധികാരം മുഴുവൻ സിദ്ധിക്കുന്നു. അവർ സുഖസമൃദ്ധികളോടുകൂടി കഴിയുമ്പോൾ അധികാരലാഭത്തിനുവേണ്ടി പരസ്പരം മത്സരിക്കുന്നു. തന്മൂലം സാധാരണജനങ്ങളുടെമേൽ കൂടുതലായ നികുതിഭാരം ചുമത്താനിടയാവുകയും, അതുകൊണ്ട് ജനങ്ങൾക്ക് അധികാരികളോടു വിദ്വേഷം വർദ്ധിക്കാനിടയാവുകയും ചെയ്യുന്നു. അപ്പോൾ അവരേക്കാൾ അപരിഷ്കൃതരായ വിദേശികൾക്ക് ഒരുമിച്ചുചേരാനുള്ള പഴുതു കിട്ടുന്നു. അവർ ഒത്തുചേർന്ന് ആക്രമിച്ചു രാജ്യം കീഴടക്കുന്നു. 13-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ചെങ്കിസ്ഖാൻ മൊഗളന്മാരെ ഒരുമിച്ചു ചേർത്ത് എത്ര സാമ്രാജ്യങ്ങൾ സ്വാധീനമാക്കി? അപ്രകാരം ആര്യന്മാരും പരസ്പരം കലഹിച്ചിരുന്ന ദാസന്മാരെ അനായാസേന കീഴടക്കിയതിൽ ആശ്ചര്യപ്പെടാൻ യാതൊന്നുമില്ല.

ദാസവർഗ്ഗക്കാർ ചെറിയ ചെറിയ പട്ടണങ്ങളിൽ വസി

ച്ചിരുന്നു. പട്ടണവാസികളായിരുന്ന അവർ പരസ്പരശത്രുതാ
ത്തോടെ വർത്തിച്ചിരുന്നു. ദാസന്മാരിൽ ദിവോദാസൻ ഇന്ദ്ര
നുമായി ചേർന്നുവെന്നു് ഋഗ്വേദത്തിൽ പലേടത്തും പറഞ്ഞു
കാണുന്നു. ദാസന്മാരുടെ നേതൃതാവു് വൃത്രൻ എന്ന ഒരു ബ്രാഹ്മ
ണനിൽ വന്നുചേർന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബന്ധുവായ താഷ്ടാ
വു് ഇന്ദ്രനു് ഒരു പ്രത്യേകതരം യന്ത്രം (വജ്രായുധം) സജ്ജമാ
ക്കി സമർപ്പിച്ചു. അതിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി ഇന്ദ്രൻ ദാ
സന്മാരുടെ നഗരങ്ങൾ നശിപ്പിക്കയും ഒടുവിൽ വൃത്രബ്രാഹ്മ
ണനെ നിഗ്രഹിക്കയും ചെയ്തു.''

മൂന്നു

പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ സാമൂഹ്യ–രാഷ്ട്രീയപരിവർത്തനങ്ങൾ

ആര്യന്മാർ തങ്ങളേക്കാൾ പരിഷ്കൃതരായ അനാര്യന്മാരെ കീഴടക്കുകയും അവരിൽ വലിയൊരു വിഭാഗത്തെ അടിമകളാക്കി മാറ്റുകയും ചെയ്തുവെന്നതു ശരിതന്നെ. എങ്കിലും മൂർച്ചയേറിയ ആയുധങ്ങൾക്കു് സാമൂഹ്യവളർച്ചയുടെ ഗതിക്രമത്തെ തടഞ്ഞുനിർത്താൻ സാധിച്ചില്ല; അനാര്യന്മാരുടെ പരിഷ്കൃതമായ സാമൂഹ്യജീവിതക്രമങ്ങളെ പാടേ തുടച്ചുനീക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. നേരേമറിച്ചു് ആ ജീവിതക്രമങ്ങളിൽ പലതും സ്വീകരിച്ചു സ്വന്തമാക്കുകയാണു് ആര്യന്മാർ ചെയ്തതു്. യുദ്ധങ്ങൾവഴിയായിക്കിട്ടിയ സ്വത്തുക്കൾ മാത്രമായിരുന്നില്ല അവരുടെ അഭിവൃദ്ധിക്കുള്ള അടിസ്ഥാനം. അനാര്യന്മാരുമായുള്ള സാമീപ്യസമ്പർക്കങ്ങളും അവരുടെ വളർച്ചയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തി.

അപ്പോൾ ശുദ്ധമായ ആര്യസംസ്കാരം എന്നൊന്നില്ല. അനാര്യന്മാരായ ആദിമനിവാസികളുടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ കലർപ്പുകളോടുകൂടിയാണു് ആര്യസംസ്കാരം മൊട്ടിട്ടുവളരാൻ തുടങ്ങിയതു്.

പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ സാമൂഹ്യജീവിതം

വേദങ്ങൾ, പ്രാചീനശിലാരേഖകൾ, കൊത്തുപണികൾ, പ്രാർത്ഥനാഗീതങ്ങൾ, നിയമസംഹിതകൾ മുതലായവയിൽനിന്നു് പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ സാമൂഹ്യജീവിതക്രമത്തെപ്പറ്റി ഒട്ടൊക്കെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ കഴിയും. അവരുടെയിടയിൽ ആദ്യകാലത്തു് രാജാവും പ്രജയുമുണ്ടായിരുന്നില്ല; മർദ്ദകനും മർദ്ദിതനുമുണ്ടായിരുന്നില്ല; ജന്മിയും മുതലാളിയുമുണ്ടാ

യിരുന്നില്ല; കോടതിയും ജയിലും പട്ടാളവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല; മനുഷ്യോപയോഗത്തിനുള്ള സമ്പത്തുക്കളെ ആരും തങ്ങളുടെ സ്വന്തമാക്കി കൈയടക്കിയിരുന്നില്ല. ഉള്ളതു് എല്ലാവർക്കുംകൂടിയുള്ളതായിരുന്നു. എല്ലാവരും കൂടിച്ചേർന്നു് അദ്ധ്വാനിച്ചുണ്ടാക്കുന്ന വിഭവങ്ങൾ എല്ലാവരും കൂടിച്ചേർന്നു് അനുഭവിക്കും. പ്രാകൃതവും പിന്നോക്കനിലയിലുള്ളതുമായ ഉല്പാദനരീതിക്കു് യോജിച്ച പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് സമുദായമായിരുന്നു അതു്. ഉല്പന്നങ്ങളുടെ സമൃദ്ധിയല്ല, ഉല്പാദനത്തിന്റെ ദാരിദ്ര്യമാണു്, ഈ പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് സമുദായത്തെ നിലനിർത്തിയതു്. വ്യക്തിപരമായ ഉല്പാദനവും വ്യക്തിപരമായ ഉപഭോഗവും അന്നത്തെ പ്രാകൃതമായ ഉല്പാദനരീതിക്കു പറ്റിയതായിരുന്നില്ല. ഉല്പാദനരീതിയുടെ പ്രാകൃതാവസ്ഥയാണു് കിട്ടായ ഉപഭോഗവും ആവശ്യമാക്കിത്തീർത്തതു്. ഈ സാമൂഹ്യാവശ്യമാണു്. മനുഷ്യർതമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെ നിർണ്ണയിച്ചതു്. ഈ പ്രാചീനസാമൂഹ്യഘടനയുടെ വൈചിത്ര്യങ്ങളെപ്പറ്റി ഏംഗൽസ് എഴുതുന്നു:

"ഈ ഗോത്രഭരണഘടന അതിന്റെ ബാലസദൃശമായ ലാളിത്യംകൊണ്ടു് ആശ്ചര്യകരമായ ഒരു ഭരണഘടനയാണു്. പട്ടാളമില്ല, പോലീസ്സില്ല, പ്രഭുക്കളില്ല, രാജാക്കന്മാരില്ല, കോടതികളില്ല, ജഡ്ജിമാരില്ല, ജയിലുകളില്ല, കേസ്സുകളില്ല—എന്നിട്ടും എല്ലാ കാര്യങ്ങളും ക്രമത്തിലങ്ങനെ നടന്നുപോകുന്നു. കശപിശകളും തർക്കങ്ങളും തീർക്കുന്നതു് 'ജന'ങ്ങളോ ടൈബുകളോ, അല്ലെങ്കിൽ 'ജന'ങ്ങൾ തമ്മിൽത്തമ്മിലോ ആണു്; എന്നുവെച്ചാൽ, കശപിശയിൽ ബന്ധപ്പെട്ട ജനസമുദായം മുഴുവനുംകൂടിയാണു്. അവസാനത്തേതും അപൂർവ്വവുമായ നടപടി എന്നനിലയ്ക്കു് രക്തപ്രതികാരഭീഷണികൂടിയുമുണ്ടു്. ഇന്നത്തെ മരണശിക്ഷ സംസ്കാരയുഗത്തിന്റെ മറ്റെല്ലാമെച്ചങ്ങളും പോരായ്മകളുമടങ്ങിയ പരിഷ്കൃതമായ പ്രതികാരമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. ഇന്നത്തെ കാലത്തെ അപേക്ഷിച്ചു് എത്രയോ കാര്യങ്ങൾ കിട്ടായി തീരുമാനിക്കേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. ഒട്ടധികം കുടുംബങ്ങൾ ഒന്നിച്ചുചേർന്നു് പൊതുവെയാണു് തറവാട്ടു പുലർത്തുന്നതു്. അതുതന്നെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് രീതിയിലും. ഗണത്തിൽപ്പെട്ടവർ മുഴുവനുംകൂടിയാണു് നിലത്തിന്റെ

ഉടമവഹിക്കുന്നതു്. ചെറിയ കൂടിയിരുപ്പുകൾ മാത്രം, തറവാട്ടുകൾക്കു താല്ക്കാലികമായി തിരിച്ചുവെയ്ക്കും. ഇങ്ങനെയൊക്കെയായാലും ശാഖോപശാഖകളോടുകൂടിയതും ആലാമാല പിടിച്ചതുമായ നമ്മുടെഭരണഘടനാസാമഗ്രികളുടെ കണികപോലും ആവശ്യമില്ല. പ്രശ്നങ്ങൾക്കു് തീരുമാനം കണ്ടെത്തുന്നതു് അവയിൽ ബന്ധപ്പെട്ടവർതന്നെയാണു്. മിക്ക സന്ദർഭങ്ങളിലും നൂറാണ്ടുകളിലെ ആചാരമര്യാദയനുസരിച്ചു തീരുമാനമുണ്ടാവുക പതിവാണു്. ദരിദ്രന്മാരും ആവശ്യക്കാരുമുണ്ടാവാനിടമേയില്ല. കൂട്ടുമയിലുള്ള തറവാട്ടുകൾക്കും 'ജന'ങ്ങൾക്കും, പ്രായംചെന്നവരോടും രോഗികളോടും പടയിൽ അംഗഭംഗം വന്നവരോടുമുള്ള കടമകളെന്തെന്നറിയാം. സ്ത്രീകളടക്കം എല്ലാവരും സമന്മാരാണു്; സ്വതന്ത്രരാണു്."

ഉല്പാദനരീതിയിൽ മെല്ലെമെല്ലെ പല മാറ്റങ്ങളും വന്നുചേർന്നു. പുതിയപുതിയ ഉല്പാദനോപകരണങ്ങൾ കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ടു. ആട്ടമാട്ടകളെ മേച്ചുനടന്നിരുന്ന ആയ്ഗണങ്ങൾ ക്രമത്തിൽ സിന്ധു-ഗംഗാതീരങ്ങളിൽ പാർപ്പുറപ്പിച്ചു് കൃഷിചെയ്യാൻ പഠിച്ചു. ഉല്പാദനരീതിയിലുണ്ടായ ഈ മാറ്റങ്ങളുടെ ഫലമായി സമ്പത്തുക്കൾ വർദ്ധിക്കാൻ തുടങ്ങി.

മാതൃമേധാവിതത്വത്തിൽനിന്നും പിതൃമേധാവിതത്വത്തിലേയ്ക്കും

മാതൃമേധാവിതത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള കൂട്ടുകുടുംബങ്ങളാണു് ആദ്യകാലത്തുണ്ടായിരുന്നതു്. പിന്നീടു് സമ്പത്തുക്കൾ വർദ്ധിച്ചപ്പോൾ സ്ത്രീയുടെ മേധാവിതമവസാനിക്കുകയും പുരുഷന്റെ മേധാവിതമുറപ്പിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. പിതൃമേധാവിതത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരുതരം കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥയാവിർഭവിച്ചു—പുരുഷന്നുമാത്രം പാരമ്പര്യസ്വത്തവകാശമനുവദിക്കുന്ന ഒരുതരം കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥ. ഇൻഡ്യയിലിന്നും നിലനിൽക്കുന്ന പിതൃമേധവിതസമ്പ്രദായം ഈ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ അവശിഷ്ടമാണു്. അച്ഛൻ, അമ്മ, മക്കൾ എന്നിങ്ങനെ ചെറിയൊരു ഘടകത്തിലൊതുങ്ങുന്ന കുടുംബവ്യവസ്ഥയിൽനിന്നും വിഭിന്ന

മാണിതു്. എല്ലാ സ്വത്തുക്കളും കൂട്ടുകുടുംബങ്ങളുടെ പൊതു സ്വത്തായിരുന്നു. കൂട്ടായി അദ്ധ്വാനിക്കുക, കൂട്ടായി അനുഭവിക്കുക, പൊതുവായ ആചാരാചാരങ്ങളും പൊതുവായ ജീവിതരീതിയും—ഇതായിരുന്നു സമ്പ്രദായം.

പിതൃമേധാവിത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഈ കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥ അതിനുമുമ്പുണ്ടായിരുന്ന മാതൃമേധാവിത്വത്തിനും പിന്നീടുണ്ടായ ആധുനിക കുടുംബവ്യവസ്ഥയ്ക്കും ഇടയിലുള്ള ഒരു പരിവർത്തനഘട്ടത്തെയാണു കുറിക്കുന്നതു്. 'കുടുംബത്തിന്റെ ഉത്ഭവം' എന്ന തന്റെ സുപ്രസിദ്ധഗ്രന്ഥത്തിൽ ഏംഗൽസ് എഴുതുന്നു:

"സദ്ഗ (സൗഹൃദം) എന്നും ബ്രാറർസോ (സാഹോദര്യം) എന്നുമുള്ള പേരുകളിൽ സർബുകളുടേയും ബൾഗേറിയക്കാരുടേയും ഇടയിലും, കുറച്ചുകൂടി വ്യത്യസ്തമായ നിലയിൽ പൗരസ്ത്യജനസമുദായങ്ങൾക്കിടയിലും, നാമിന്നു കാണുന്ന പിതൃമേധാവിത്വപരമായ കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥ യൂഥവിവാഹസമ്പ്രദായത്തിൽനിന്നു വളർന്നുവന്നതും മാതൃമേധാവിത്വത്തിനും ആധുനികലോകത്തിലെ കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥയ്ക്കും ഇടയിലുള്ളതുമായ ഒരു പരിവർത്തനഘട്ടമായിരുന്നുവെന്നു് മാക്സിം കോവാലേവ്സ്കി തെളിയിച്ചിട്ടുണ്ടു്. പൗരാണികലോകത്തിലെ പരിഷ്കൃതജനവിഭാഗങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം—അതായതു്, ആര്യന്മാർ, സെമിറ്റുകാർ എന്നിവരെ സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം—ഇതു തെളിയിക്കപ്പെട്ടകഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്."

ഈ കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനമെന്തായിരുന്നു? കൂട്ടായ അദ്ധ്വാനത്തിനും കൂട്ടായ ഉപഭോഗത്തിനും വഴിതെളിയിച്ച ഉല്പാദനരംഗമേതായിരുന്നു?

മാർക്സ് പറയുന്നു:

"കൈകൊണ്ടുതന്നെ നടത്തപ്പെട്ടിരുന്ന പ്രത്യേകതരത്തിലുള്ള നെയ്ത്തു്, നൂൽനൂൽപ്പു്, കൃഷി എന്നിങ്ങനെ ആയുന്മാരെ സ്വയം സമൃദ്ധരാക്കാൻ സഹായിച്ച ഗാർഹികവ്യവസായത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിന്മേലാണു് ഈ കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥ നിലനിന്നുപോന്നതു്."

ഈ പഴയ കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥയുടെ പല പ്രതിധ്വനി

കളും വേദങ്ങളിൽ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടു്. കൂട്ടായ ജീവിതത്തേയും കൂട്ടായ പ്രവൃത്തിയേയും കുറിക്കുന്ന പദങ്ങൾ സുലഭമായി കാണാം.

ഇന്ത്യയിലെത്തിയതിനുശേഷവും വളരെക്കാലം കന്നുകാലികളെ മേച്ചുകൊണ്ടു് ചുറ്റിത്തിരിയുന്ന ഒരു ജീവിതമാണു് ആര്യന്മാർ നയിച്ചതു്. ക്രമത്തിൽ ഫലപുഷ്ടിയുള്ള സ്ഥലങ്ങളിൽ സ്ഥിരവാസമാരംഭിച്ചു. പാൽ, വെണ്ണ, ഇറച്ചി, ഇവയായിരുന്നു അവരുടെ പ്രധാന ഭക്ഷണം. പശു, ആടു് തുടങ്ങിയ കന്നുകാലികൾ പൊതു ഉടമയിലായിരുന്നു. കന്നുകാലികൾക്കു് പൊതു മേച്ചിൽസ്ഥലങ്ങളും പൊതു തൊഴുത്തുകളുമുണ്ടായിരുന്നു. പൊതുകലവറയിൽ വെണ്ണ, ധാന്യങ്ങൾ മുതലായവ സംഭരിച്ചുവെയ്ക്കും—ഈ കൂട്ടുകുടുംബത്തിലെ അംഗങ്ങളെല്ലാം പരസ്പരം രക്തബന്ധമുള്ളവരായിരുന്നു.

ഉല്പാദനവിതരണങ്ങൾക്കു നേതൃത്വം നല്കാൻ കെല്പും പ്രാപ്തിയുമുള്ള ഒരു വ്യക്തിയെ ഗണത്തിന്റെ തലവനായി തെരഞ്ഞെടുക്കുക പതിവായിരുന്നു. ആ തലവന്റെ നേതൃത്വത്തിലാണു് കായ്ങ്ങളെല്ലാം നടന്നിരുന്നതു്. എങ്കിലും, ഗണത്തിനുള്ളിൽ എല്ലാവരും സമന്മാരായിരുന്നു.

പൊതുഭരണകായ്ങ്ങൾ നടത്താൻ രാജാവല്ല, സഭയും സമിതിയുമാണുണ്ടായിരുന്നതു്. സമിതി കൂടുന്നതിനുമുമ്പായി എല്ലാവരേയും വിവരമറിയിക്കും. യോഗത്തിൽ തലവനും മാത്രമല്ല, സാധാരണവ്യക്തികൾക്കും അഭിപ്രായപ്രകടനത്തിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നു. ഒരുതരത്തിലുള്ള ജനാധിപത്യഭരണമാണു് നിലനിന്നിരുന്നതു്.

ഉള്ളവരും ഇല്ലാത്തവരും

സ്വത്തുക്കൾ വർദ്ധിക്കുകയും ഉല്പാദനശക്തികൾ വളരുകയും ചെയ്തതോടെ കൂട്ടുടമാവകാശത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയ്ക്കു് ഉടവുതട്ടി. കൈവേലകൾ, ലോഹംകൊണ്ടുള്ള പണിത്തരങ്ങൾ, കൃഷി എന്നിവ അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടതോടെ കൈയൂക്കേറിയവരുടെ കൈയിൽ ഉല്പാദനോപകരണങ്ങൾ കേന്ദ്രീകരിക്കാൻ തുടങ്ങി. ചരക്കുകളുടെ കൈമാറ്റങ്ങൾ പരന്നുപിടിച്ചു. അങ്ങനെ സ്വകായ്യസ്വത്തു

സമ്പ്രദായം നിലവിൽവന്നു. മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, "ഒരേ ഗണത്തിന്നുള്ളിൽത്തന്നെയുണ്ടായ സ്വത്തുടമവ്യത്യാസങ്ങൾ ഗണത്തിലെ അംഗങ്ങളുടെ ഐക്യത്തെ തകർക്കുകയും അവർക്കിടയിൽ സ്പർദ്ധകളെ സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്തു."

ഉല്പാദനശക്തികൾ വളരുകയും സ്വത്തുക്കൾ വർദ്ധിക്കുകയും ചെയ്തപ്പോൾ സമുദായത്തിന്റെ നടത്തിപ്പിന്നു് പ്രവൃത്തിവിഭജനം ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. ഓരോ സാമൂഹ്യരംഗത്തിലും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം നേതൃത്വം വേണമെന്നായി. അങ്ങനെ ഓരോ പ്രവൃത്തിക്കും പറ്റിയ തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട നേതാക്കന്മാർ ഉയർന്നുവന്നു. യുദ്ധങ്ങൾക്കു നേതൃത്വം നല്കുന്ന ക്ഷത്രിയൻ, കൃഷിക്കു പറ്റിയ കാലം കണ്ടുപിടിക്കുകയും പ്രകൃതിയുടേയും ദൈവത്തിന്റേയും കോപങ്ങളിൽനിന്നു് സമുദായത്തെ രക്ഷിക്കാനാവശ്യമായ ക്രിയകൾ നടത്തുകയും ചെയ്യുന്ന പുരോഹിതനായ ബ്രാഹ്മണൻ—ഇവരാണു് സമുദായത്തിന്റെ നേതൃത്വം വഹിച്ചതു്. ഈ പ്രവൃത്തിവിഭജനം സാമൂഹ്യോല്പാദനത്തെ വീണ്ടും അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുത്തി. ആവശ്യം കഴിച്ചു് മിച്ചമായി കിട്ടിത്തുടങ്ങിയ ഉല്പന്നങ്ങൾ കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെട്ടു.

ആദ്യകാലത്തു് തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട നേതാക്കന്മാരുടെ നിയന്ത്രണത്തിലാണു് പൊതുസാമൂഹ്യസ്വത്തുക്കളുടെ മേൽനോട്ടം നടത്തപ്പെട്ടതു്. ക്രമേണ ഈ തലവന്മാരുടേയും പുരോഹിതന്മാരുടേയും കൈയിൽ സ്വത്തുക്കളും അധികാരങ്ങളും കേന്ദ്രീകരിക്കാൻ തുടങ്ങി. ആവശ്യത്തിൽക്കവിഞ്ഞു് മിച്ചമായ വിഭവങ്ങളുണ്ടാക്കാൻ കഴിയത്തക്കവണ്ണം ഉല്പാദനശക്തികൾ വളർന്നപ്പോൾ അവർക്കു് മറ്റുള്ളവരെക്കൊണ്ടു പണിയെടുപ്പിച്ചു് കൂടുതൽ സ്വത്തുക്കൾ നേടാൻ കഴിയുമെന്നായി. ഈ ഭൗതികപരിതഃസ്ഥിതികളിൽനിന്നാണു് അടിമത്തവ്യവസ്ഥ ആവിർഭവിച്ചതു്.

എംഗൽസ് എഴുതുന്നു:

"കന്നുകാലിവളർത്തൽ, കൃഷി, കൈത്തൊഴിൽ തുടങ്ങിയ വിവിധരംഗങ്ങളിലുണ്ടായ ഉല്പാദനവർദ്ധനമൂലം സമുദായത്തിന്റെ നിലനില്പിന്നാവശ്യമായതിലുമധികം ഉല്പാദിപ്പിക്കുവാൻ മനുഷ്യാധ്വാനത്തിന്നു സാധിക്കുമെന്നായി.

പക്ഷേ, അതോടൊപ്പംഗണത്തിലെ ഓരോ അംഗവും ചെയ്യേണ്ട ജോലിയും വർദ്ധിച്ചു. പുതിയ അധ്വാനശക്തികൾ ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. യുദ്ധങ്ങളാണു് ഈ ആവശ്യങ്ങൾ നികത്തിയതു്. യുദ്ധത്തടവുകാർ അടിമകളാക്കി മാറ്റപ്പെട്ടു. മനുഷ്യാധ്വാനത്തിന്റെ ഉല്പാദനക്ഷമതയും അതോടൊപ്പം സ്വത്തുക്കളും വർദ്ധിക്കുകയും ഉല്പാദനരംഗങ്ങൾ വിപുലമായിത്തീരുകയും ചെയ്തതോടുകൂടി നിലവിലുള്ള ചരിത്രപരമായ പരിതഃസ്ഥിതികളിൽ പ്രവൃത്തിവിഭജനത്തെത്തുടർന്നു് അടിമത്തവ്യവസ്ഥ നിലവിൽ വരിക്കയെന്നതു് അനിവാര്യമായിരുന്നു. അങ്ങനെ സമുദായത്തിലെ ഒന്നാമത്തെ പ്രവൃത്തിവിഭജനത്തിൽനിന്നാണു് അടിമകളെന്നും ചൂഷിതരെന്നും ചൂഷകരെന്നുമുള്ള വർഗ്ഗവിഭജനം ഉയർന്നുവന്നതു്."

പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസം പെട്ടെന്നൊരുദിവസംകൊണ്ടല്ല, വളരെ നീണ്ട കാലംകൊണ്ടാണു് തകർന്നതു്. ക്രി. മു. ഒന്നാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭത്തിലാണു്, എന്നുവെച്ചാൽ 1000 ബി. സി. മുതൽ 700 ബി. സി. വരെ ഇടയിലാണു്, പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസത്തിന്റെ തകർച്ച പൂർത്തിയാവുകയും അടിമത്തത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ പുതിയ ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥ തലയുയർത്തുകയും ചെയ്തതു്.

ഭരണവ്യവസ്ഥയിലെ മാറ്റങ്ങൾ

വർഗ്ഗവിഭജനവും വർഗ്ഗചൂഷണവും പഴയ ഗണഗോത്രസംഘടനയെ താറുമാറാക്കി. സഭയും സമിതിയും അധഃപതിച്ചു. കൂട്ടായി അദ്ധ്വാനിക്കുകയും കൂട്ടായി അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്ന സമ്പ്രദായത്തിന്റെ സ്ഥാനത്തു് സ്വത്തുള്ളവരും സ്വത്തില്ലാത്തവരും തമ്മിലുള്ള മത്സരങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. സ്വത്തില്ലാത്ത മർദ്ദിതന്മാർ അസംതൃപ്തരായി. അവരുടെ പ്രക്ഷോഭങ്ങളെ അടിച്ചമർത്താൻ സ്വത്തുടമവർഗ്ഗക്കാർക്കു് ഒരു മർദ്ദനോപകരണം ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. ഈ ആവശ്യത്തിൽനിന്നാണു് പ്രാചീനേന്ത്യയിൽ രാജാക്കന്മാരും അവരുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള ഭരണകൂടങ്ങളും പൊന്തിവന്നതു്. ഗണങ്ങളുടെ മേധാവിത്വം വഹിച്ചുപോന്നവരോ തലമുറ തലമുറയായി ഭരണകാര്യങ്ങൾ നടത്തിപ്പോന്നവരോ ആയ തലവന്മാർ

മെല്ലെ മെല്ലെ രാജാക്കന്മാരായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു. ആദ്യകാലത്തെ രാജാക്കന്മാർ തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ടവരായിരുന്നു. പക്ഷേ, ക്രമത്തിലവർ പിന്തുടർച്ചാവകാശത്തോടുകൂടിയ ഭരണാധികാരികളായി മാറി.

രക്തബന്ധമായിരുന്ന ഗണങ്ങളിലെ അംഗങ്ങളെ പരസ്പരം അടുപ്പിച്ചതു്. സാമ്പത്തികാസമത്വങ്ങളും വർഗ്ഗവിഭജനങ്ങളും ആവിർഭവിച്ചതോടുകൂടി ഗണത്തിനുള്ളിലെ രക്തബന്ധം അപ്രധാനമാവുകയും ഭൂപ്രദേശങ്ങളുടെ അതിർത്തിവിഭജനത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ ജനവിഭാഗങ്ങൾ ഉയർന്നുവരികയും ചെയ്തു. മത്സ്യ, മഗധ, ശൂരസേന മുതലായ രാജ്യങ്ങൾ ഈ കാലത്താണുയർന്നുവന്നതു്. ക്രി. മു. ഒന്നാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ മദ്ധ്യകാലമായപ്പോഴേയ്ക്കും ഗംഗാതീരപ്രദേശങ്ങളിൽ കുരു, പാഞ്ചാലം, അംഗം, വംഗം, അവന്തി, കോസലം, കാശി, മിഥില തുടങ്ങിയ ഒരു ഡജനോളം രാജ്യങ്ങളാവിർഭവിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു.

ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ ആര്യന്മാരുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അവ്യക്തമായ പല സൂചനകളും ഋഗ്വേദത്തിൽത്തന്നെ കാണാം. ഗ്രാമം, വിഷയം, ജനം, രാഷ്ട്രം എന്നിങ്ങനെ നാല്പടികളായിട്ടാണു് അവർ ജീവിച്ചിരുന്നതു്. പല കുലങ്ങളും ഒന്നിച്ചു താമസിക്കുന്ന ഇടമാണു് ഗ്രാമം. പല ഗ്രാമങ്ങൾ കൂടിച്ചേർന്നതു് വിഷയം. പല വിഷയങ്ങൾ ചേർന്നു സമുദായത്തിനു് ജനം എന്നു പറയുന്നു.

രാഷ്ട്രത്തിന്റെ തലവൻ രാജാവു്; രാജാവിന്റെ കീഴിൽ അടിമകളുടേയും മറ്റു സ്വത്തുക്കളുടേയും ഉടമസ്ഥരായ കുലീനന്മാർ; അവരുടെയിടയിൽത്തന്നെ പിന്തുടർച്ചാവകാശത്തോടുകൂടിയവരും ബ്രാഹ്മണർ എന്ന പേരിലറിയപ്പെട്ടവരുമായ പുരോഹിതകുടുംബങ്ങൾ—ഇവരൊക്കെക്കൂടിയാണു് അടിമത്തത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ പുതിയ സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയുടെ മേൽനോട്ടം വഹിച്ചതു്. സാമൂഹ്യവും ഭരണപരവുമായ ഈ മാറ്റങ്ങൾ ഉല്പാദനശക്തികളുടെ വളർച്ചയെ വളരെയധികം സഹായിച്ചു.

കൃഷിയിൽ അടിമകളുടെ അദ്ധ്വാനം ധാരാളമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. സ്വത്തുടമസ്ഥന്മാരായ കുലീനന്മാ

രുടെ നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള നിർമ്മാണശാലകളിൽ കൈവേലക്കാർ ആയുധങ്ങളും ആഭരണങ്ങളും വസ്ത്രങ്ങളും മറ്റും ഉണ്ടാക്കിത്തുടങ്ങി. ഉപഭോഗവസ്തുക്കൾ വർദ്ധിച്ചപ്പോൾ കൊള്ളക്കൊടുക്കകളും വർദ്ധിച്ചു. ചെറിയ ചെറിയ പട്ടണങ്ങൾ പൊന്തിവന്നു. ക്രമേണ വിവിധസാമഗ്രികൾ നിർമ്മിക്കുന്ന പട്ടണങ്ങൾതമ്മിൽ കച്ചവടമാരംഭിച്ചു. ജനങ്ങളുടെ ജീവിതം അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടു.

ചാതുർവ്വർണ്യം

പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ അടിമത്തവ്യവസ്ഥ ഒരു സവിശേഷരീതിയിലുള്ള സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയായിരുന്നു. വർണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥ എന്ന പേരിലാണ് അതറിയപ്പെടുന്നതു്. ഗണഗോത്രങ്ങളുടെ തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട തലവന്മാരിൽനിന്നും പുരോഹിതന്മാരിൽനിന്നും ഉയർന്നുവന്ന പിൻതുടർച്ചാവകാശത്തോടുകൂടിയ കുലീനന്മാർ—ബ്രാഹ്മണരും ക്ഷത്രിയരും—ഇവരാണു് സമുദായത്തിന്റെ മേൽത്തട്ടിലുള്ള സ്വത്തുടമവർഗ്ഗങ്ങൾ. കൃഷി, കച്ചവടം, കൈവേല മുതലായവയിലേർപ്പെട്ട വൈശ്യന്മാർ—ഇവർ സ്വതന്ത്രരായിട്ടാണു് കണക്കാക്കപ്പെട്ടതു്—ഏറ്റവും കീഴേ ശൂദ്രന്മാർ—ഇവർ മൂന്നു വർണ്ണങ്ങൾക്കും പണിയെടുക്കുന്ന അടിമകളാണു്. ഇങ്ങനെ നാലു വർണ്ണങ്ങളായിട്ടാണു് പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ വർഗ്ഗവിഭജനം ഉരുപ്പിടിച്ചതു്.

ഓരോ വർണ്ണത്തിനും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം ചുമതലകളും ധർമ്മങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. ഈ പ്രവൃത്തിവിഭജനമാണു് സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിൽ നാലു വർണ്ണങ്ങളേയും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെടുത്തുകയും അങ്ങനെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെത്തന്നെ ഉറപ്പിക്കുകയും ചെയ്തതു്.

ബ്രാഹ്മണർക്കു് ഏറ്റവും ഉയർന്ന സ്ഥാനമാണു് നല്കപ്പെട്ടതു്. അവരായിരുന്നു സാമൂഹ്യാചാരങ്ങളുടേയും മതത്തിന്റേയും സംരക്ഷകന്മാർ. വേദങ്ങൾ പഠിക്കുകയും പഠിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുക, മതപരമായ ചടങ്ങുകളും പൗരോഹിത്യവും നടത്തുക, യാഗംചെയ്യുക, ദാനം സ്വീകരിക്കുക എന്നിവയാണു് ബ്രാഹ്മണരുടെ ധർമ്മം. അവർ ദൈവതുല്യന്മാരാണു്; ഭൂമിയിലെ

മഹേശ്വരന്മാരാണ്. ദൈവത്തിന്റെപേരിൽ മനുഷ്യനെ പീഡനംചെയ്യാനും സ്വകായ്വസ്വത്തുക്കൾ കൊള്ളയടിക്കാനും ഏറ്റവുമുയർന്ന സുഖജീവിതം നയിക്കാനും അവർക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നു. പ്രജാപരിപാലനം, വേദപഠനം, ദാനം, ശത്രുസംഹാരം എന്നിവയെല്ലാമാണ് ക്ഷത്രിയധർമ്മം. മൃഗസംരക്ഷണം, പഠനം, കച്ചവടം ഇവ വൈശ്യധർമ്മമാണ്. ഈ മൂന്നു വർണ്ണങ്ങളുടെ (ബ്രാഹ്മണ ക്ഷത്രിയ വൈശ്യന്മാരുടെ) പാദശുശ്രൂഷ—അതും യാതൊരു അസൂയയോ എതിർപ്പോ കൂടാതെ—ചെയ്യുക എന്ന ഒരൊറ്റ ധർമ്മമാണ് ശൂദ്രനു വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. (മനുസ്മൃതി 1–ാം അദ്ധ്യായം, 88—91 ശ്ലോകങ്ങൾ.)

ഏറ്റവും കീഴ്ത്തട്ടിലുള്ള വർണ്ണമാണ് ശൂദ്രൻ. ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ എല്ലാ സുഖഭോഗങ്ങളേയും സ്വന്തം താല്പര്യത്തിനുവേണ്ടി നിയന്ത്രിക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണൻ ശൂദ്രനുമായി അടുത്തിടപഴകിയാൽ മതി, അശുദ്ധമാവും. ശൂദ്രനു ദൈവത്തെ പൂജിക്കാൻ പാടില്ല. വേദങ്ങളും നിയമങ്ങളും പഠിക്കാൻ പാടില്ല. മറ്റു മൂന്നു വർണ്ണങ്ങൾക്കും സ്വന്തമായ ദൈവങ്ങളും, പൂജാവിധികളും പ്രാർത്ഥനാസ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. ശൂദ്രനുമാത്രം യാതൊന്നുമില്ല. അവർ മതത്തിനു പുറത്താണ്. അവർക്ക് സമുദായത്തിന്റെ പൊതുസ്വത്തുക്കളിൽ യാതൊരധികാരവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. കന്നുകാലികൾ, വീട്ടുസാമഗ്രികൾ മുതലായവയെപ്പോലെതന്നെ അടിമകളായ ശൂദ്രന്മാരും ധനികവർഗ്ഗക്കാരുടെ സ്വകായ്വസ്വത്തുക്കളായിട്ടാണ് കണക്കാക്കപ്പെട്ടത്.

വർണ്ണങ്ങളിൽനിന്നു് അടിമത്തത്തിലേയ്ക്കു്

വേദങ്ങളുടെകാലത്തുതന്നെ വർണ്ണങ്ങൾ ആവിർഭവിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസ്റ്റുസമുദായത്തിലെ പ്രവൃത്തിവിഭജനമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് അവയാവിർഭവിച്ചത്. സമുദായത്തിന്റെ നാലവയവങ്ങൾ എന്ന നിലയ്ക്കാണ് അവ കണക്കാക്കപ്പെട്ടത്.

ധാരാളം പാലുള്ള പശുക്കളുണ്ടാവട്ടെ എന്നു പ്രാർത്ഥിക്കുന്നതോടൊപ്പമാണ് ബുദ്ധിമാന്മാരും ആത്മീയജ്ഞാനമുള്ള

വരുമായ ബ്രാഹ്മണരുണ്ടാവട്ടെയെന്നും, അന്യം വില്ലുമുപയോഗിക്കാൻ സാമർത്ഥ്യമുള്ള ശക്തന്മാരായ പടയാളികളും രാജന്യന്മാരുമുണ്ടാകട്ടെ എന്നും ആര്യന്മാർ പ്രാർത്ഥിച്ചതു്.

എന്നാൽ, ആദ്യകാലത്തെ വർണ്ണവ്യത്യാസങ്ങൾ പ്രവൃത്തിവിഭജനങ്ങൾ മാത്രമായിരുന്നു, വർഗ്ഗവ്യത്യാസങ്ങളായിരുന്നില്ല. പിന്നീടു് ഉല്പാദനശക്തികൾ വളരുകയും ഓരോരുത്തനും തന്റെ സ്വന്തം ആവശ്യത്തിൽക്കവിഞ്ഞ മിച്ചമായ ഉല്പന്നങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കാൻ കഴിയുമെന്ന നിലയുളവാകുകയും സമുദായത്തിലെ ന്യൂനപക്ഷത്തിന്റെ കൈയിൽ സകായ്വസമ്പത്തുക്കൾ കേന്ദ്രീകരിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തപ്പോഴാണു് വർണ്ണവ്യത്യാസങ്ങൾ അടിമത്തവ്യവസ്ഥയായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടതു്. അതുകൊണ്ടു് പിന്നീടുണ്ടായ മനുസ്മൃതി, നാരദീയസ്മൃതി, കൗടില്യന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ പ്രാചീന സാഹിത്യകൃതികളാണു് മർദ്ദകനും മർദ്ദിതനും തമ്മിൽ, ഉടമയും അടിമയും തമ്മിൽ, ഉള്ള അകൽച്ചയേയും വർഗ്ഗസമരങ്ങളേയും വളരെ വ്യക്തമായി പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നതു്.

മനുസ്മൃതി ഏഴുതരം അടിമകളെപ്പറ്റിയാണു് പ്രതിപാദിക്കുന്നതു്. നാരദീയസ്മൃതിയാകട്ടെ, യജമാനന്റെ വീട്ടിൽ ജനിച്ചവൻ, വിലയ്ക്കു വാങ്ങപ്പെട്ടവൻ, പിൻതുടർച്ചയായി സമ്പാദിക്കപ്പെട്ടവൻ, കടത്തിൽനിന്നും മോചിപ്പിക്കപ്പെട്ടവൻ, യുദ്ധത്തടവുകാരൻ തുടങ്ങി 15 തരം അടിമകളെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ടു്.

അടിമകളെ സ്മരിക്കേണ്ട നിയമങ്ങളെന്തൊക്കെയാണെന്നും ഏതെല്ലാം ഘട്ടത്തിലാണു് അവർ മോചിപ്പിക്കപ്പെടുകയെന്നും മറ്റും നാരദീയസ്മൃതിയിൽ സവിസ്തരം വിവരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടു്.

ഇന്ത്യയിലെ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികപരിതഃസ്ഥിതികളിൽ നിന്നുളവായ ഈ അടിമത്തവ്യവസ്ഥയാണു് വർണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥ എന്നപേരിൽ അറിയപ്പെടുന്നതു്.

ഇന്ത്യൻ അടിമത്തത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകൾ

ഗ്രീസ്സു്, റോം തുടങ്ങിയ പ്രാചീന യൂറോപ്യൻരാജ്യങ്ങളിലെ അടിമത്തവ്യവസ്ഥയും ഇന്ത്യയിലെ അടിമത്തവ്യവ

സ്ഥയും ഒരുപോലെയായിരുന്നില്ല. ഈ വ്യത്യാസത്തിന്നു പ്രധാനമായ കാരണം ഇന്ത്യയിലെ പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസ്റ്റു വ്യവസ്ഥ യൂറോപ്യൻരാജ്യങ്ങളിലെപ്പോലെ, പരിപൂർണ്ണമായി നശിപ്പിക്കപ്പെട്ടില്ലെന്നുള്ളതാണു്. അടിമത്തസമ്പ്രദായം ആവിർഭവിച്ചതിന്നുശേഷവും ഇന്ത്യൻപ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ നശിക്കാതെ നിലനിന്നു. അടിമത്തവ്യവസ്ഥയോടൊപ്പംതന്നെ കൃഷിക്കാരുടെ സ്വയംസമ്പൂർണ്ണങ്ങളായ ഗ്രാമസംഘടനകളും ഒരുവശത്തു് നിലനിന്നുപോന്നു. അതുകൊണ്ടു് ഗ്രീസിലും റോമിലും കാണപ്പെട്ടമാതിരി വിപുലമായ തോതിൽ വലിയ വലിയ കൃഷിസ്ഥലങ്ങളിൽ നൂറുകണക്കിലും ആയിരക്കണക്കിലുമുള്ള അടിമകളെക്കൊണ്ടു പണിയെടുപ്പിക്കുകയെന്ന ഉല്പാദനരീതിയല്ല ഇന്ത്യയിൽ പ്രാധാന്യം വഹിച്ചതു്. ഇന്ത്യയിൽ അടിമകൾക്കു് സ്വന്തമായ താമസസ്ഥലവും കുടുംബവും അത്യാവശ്യമായ ജീവിതസാമഗ്രികളും ഉണ്ടായിരുന്നു. പിതൃമേധാവിത്വപരമായ ജീവിതമാണവർ നയിച്ചതു്.

പ്രാചീനേന്ത്യയിൽ അടിമകൾ പ്രധാനമായും വീട്ടുവേലകൾക്കുവേണ്ടിയാണു് ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടതു്. ഭേദപ്പെട്ട കുടുംബങ്ങൾക്കെല്ലാം കന്നുകാലികൾ, വീട്ടുസാമഗ്രികൾ തുടങ്ങിയ മറ്റു സ്വത്തുക്കളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ധാരാളം അടിമകളുണ്ടായിരുന്നു. അടിച്ചുവാരുക, വെള്ളംകോരുക, പാത്രം മോറുക, നെല്ലുകുത്തുക, ഭക്ഷണം പാകംചെയ്യുക, യജമാനന്റെ കാൽകഴുകിക്കൊടുക്കുക, ഭക്ഷണത്തിന്നുശേഷം യജമാനനെ വീശിയുറക്കുക മുതലായ വീട്ടുവേലകൾക്കു് അടിമസ്ത്രീകളാണു് ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നതു്. കൂടുതൽ കഠിനമായ വേലയ്ക്കു് പുരുഷന്മാരായ അടിമകളും ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ട. അടിച്ചുപരുക്കേല്പിച്ചും ചങ്ങലയിട്ടു വലിച്ചും അടിമകളുടെ അദ്ധ്വാനത്തെ ചൂഷണംചെയ്യാൻ യജമാനന്മാക്കു് യാതൊരു സങ്കോചവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. കൃഷി, കൈത്തൊഴിൽ മുതലായവയിലും അടിമവേല ധാരാളം ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ട. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ മറ്റു പ്രാചീനരാജ്യങ്ങളിലെന്നപോലെ ഇന്ത്യയിലും അടിമകളെ ചൂഷണംചെയ്യുകൊണ്ടാണു് ധനികവർഗ്ഗക്കാരായ ഉടമകൾ തടിച്ചുകൊഴുത്തതു്.

ധനികവഗ്ഗക്കാരുടെ മർദ്ദനവും ചൂഷണവും ഉറപ്പിക്കാൻവേണ്ടി ഇന്ത്യയിലെ അടിമത്തവ്യവസ്ഥയ്ക്കു് മതപരമായ ഒരു ദിവ്യരൂപം നല്കപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ വർണ്ണാശ്രമങ്ങൾക്കു് ധാർമ്മികമായ പിൻബലം ലഭിച്ചു. "ചാതുർവ്വർണ്ണ്യം മയാ സൃഷ്ടം ഗുണകർമ്മവിഭാഗശഃ" എന്നാണു് ഭഗവൽഗീതയിൽ ശ്രീകൃഷ്ണഭഗവാൻതന്നെ പറയുന്നതു്. പക്ഷേ, വർണ്ണാശ്രമങ്ങൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ ഏതെങ്കിലും അവതാരപുരുഷന്മാരാലോ, ബുദ്ധിമാന്മാരാലോ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതല്ല. ചരിത്രത്തിന്റെ വളർച്ചയുടെ ഒരു സവിശേഷഘട്ടത്തിൽ യഥാർത്ഥമായ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ നിന്നുയർന്നുവന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥയാണതു്. യഥാർത്ഥമായ സാമ്പത്തിക-സാമൂഹ്യപരിതഃസ്ഥിതികളെയാണതു് പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നതു്. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ ഭൗതികാവശ്യമാണു് വർണ്ണാശ്രമങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചതു്.

അദ്ധ്വാനിക്കുന്ന ബഹുജനങ്ങളെ ചൂഷണംചെയ്യുന്ന ബ്രാഹ്മണരുടേയും ക്ഷത്രിയരുടേയും സാമ്പത്തികതാല്പര്യങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കുക, തടവുകാരായി പിടിക്കപ്പെട്ട അനാര്യന്മാരുടെമേൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുക—ഇതായിരുന്നു വർണ്ണാശ്രമത്തിന്റെ പ്രധാനമായ ഉദ്ദേശം. ഉടമകളുടെ സ്ഥാപിതതാല്പര്യങ്ങളെ കാത്തുരക്ഷിക്കാനുതകുന്നവിധത്തിലാണു് ഓരോ വർണ്ണത്തിന്റെയും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകമായ കടമകളും ധർമ്മങ്ങളും നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ടതു്. ഭരിപക്ഷക്കാരുടെ അദ്ധ്വാനത്തെ ചൂഷണംചെയ്യാൻവേണ്ടി ധനികവഗ്ഗക്കാർ കെട്ടിപ്പടുത്ത ഈ പ്രാചീനവർണ്ണവ്യവസ്ഥയിൽ സ്വകാര്യസ്വത്തു് കാത്തുരക്ഷിക്കാനുള്ള ശ്രദ്ധ എത്ര അതിരുകവിഞ്ഞതായിരുന്നുവെന്നു് മനുസ്മൃതിയിലെ ശ്ലോകങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ടു്. ധനികരുടെ സ്വത്തുക്കൾ മോഷ്ടിക്കുന്നവരുടെ കൈ മുറിച്ചുകളയണം, അവരെ കൊന്നുകളയണം, എന്നും മറ്റുമാണു് മനു അനുശാസിക്കുന്നതു്. (അദ്ധ്യായം 8 ശ്ലോകം 320—22.)

രാജാ പ്രത്യക്ഷദൈവതം

സ്വത്തുടമവഗ്ഗക്കാരുടെ പ്രതിനിധിയെന്ന നിലയ്ക്കാണു് രാജാവു് ഭരണം നടത്തിയതു്. രാജാവിന്റെ ഏറ്റവും ഉയർന്ന ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരെല്ലാം സ്വത്തുടമവഗ്ഗക്കാരിൽപ്പെട്ട

കുലീനന്മാരായിരുന്നു. ഭരണകാര്യങ്ങളിൽ കൂടിയാലോചനകൾ നടത്താൻവേണ്ടി കുലീനന്മാക്കിടയിൽനിന്നു് ഏഴോ എട്ടോ മന്ത്രിമാരെ രാജാവു് നിയമിക്കും. വിദ്വാന്മാരുമായി കൂടിയാലോചിച്ചുകൊണ്ടേ പ്രധാനമായ രാജ്യകാര്യങ്ങൾ നടത്താൻ പാടുള്ളൂ. ബ്രാഹ്മണരുടെ സ്വാധീനശക്തി അതിരുകവിഞ്ഞതായിരുന്നു.

ഭരണകൂടത്തിന്റെ അധികാരമുറപ്പിക്കാൻവേണ്ടി മതം ധാരാളമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടു. ചെങ്കോലിന്റെ മർദ്ദനമുറകൾക്കു് ദിവ്യതയുടെ പിൻബലം നല്കപ്പെട്ടു. മനുഷ്യരൂപത്തിലുള്ള ദൈവമാണു് രാജാവു്. അതുകൊണ്ടു് കൂട്ടിയാണെങ്കിൽക്കൂടി–അദ്ദേഹത്തെ ആരും അവഗണിക്കരുതു്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ എല്ലാ കല്പനകളേയും മടികൂടാതെ അനുസരിക്കണം. അനുസരിക്കാത്തവർ കഠിനമായ ശിക്ഷയ്ക്കു പാത്രമാവും. സാധാരണ അഗ്നി മനുഷ്യനെ മാത്രമേ ദഹിപ്പിക്കൂ. രാജാവിന്റെ അഗ്നിയാകട്ടെ, പശു, സ്വത്തുക്കൾ മുതലായവയുൾപ്പടെ കുടുംബത്തേയും കുലത്തേയും ആകെ ദഹിപ്പിക്കുന്നു.

വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ ശിക്ഷാവിധികൾ

സമുദായത്തിലെ അസമതലങ്ങളേയും വർണ്ണവ്യത്യാസങ്ങളേയും കാത്തുരക്ഷിക്കുക എന്നതായിരുന്നു രാജാവിന്റെ പ്രധാനമായ ജോലി. വർണ്ണഭേദമനുസരിച്ചു് ജനങ്ങളുടെ അവകാശാധികാരങ്ങൾക്കും വ്യത്യാസമുണ്ടായിരുന്നു. ഒരേ കുറ്റത്തിനുതന്നെ ബ്രാഹ്മണനും ശൂദ്രനും നൽകപ്പെട്ട ശിക്ഷകൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളായിരുന്നു. മനുസ്മൃതി എട്ടാമദ്ധ്യായത്തിൽ വാക്പാരുഷ്യം (ചീത്തപറയൽ), ദണ്ഡപാരുഷ്യം (അടിപിടി), മോഷണം, വ്യഭിചാരം തുടങ്ങിയ കുറ്റങ്ങൾ ചെയ്യുന്നവക്കു് നൽകേണ്ട ശിക്ഷാവിധികളെപ്പറ്റി സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ടു്: ശൂദ്രൻ ബ്രാഹ്മണനെ അധിക്ഷേപിച്ചാൽ നാവു മുറിച്ചുകളയണം; പേരും ജാതിയും പറഞ്ഞു നിന്ദിക്കുന്ന ശൂദ്രന്റെ വായിൽ പത്തുവിരലം നീളമുള്ള ചുട്ടപഴുത്ത ഇരുമ്പുകമ്പി കുത്തിക്കടത്തണം; ബ്രാഹ്മണനോടു് ഗർവ്വിഷ്ഠനായി മറുപടിപറയുന്ന ശൂദ്രന്റെമേൽ തിളച്ച എണ്ണയൊഴിക്കണം; ശൂദ്രൻ ബ്രാഹ്മണന്റെ ഒപ്പമിരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചാൽമതി, കടി

പ്രദേശം ചേരിച്ചുകളയണം; ബ്രാഹ്മണനെ കൈയേറ്റംചെയ്താൽ ഏതവയവം കൊണ്ടാണോ അതു ചെയ്തതു്, ആ അവയവം മുറിച്ചുകളയണം; കൊല്ലുകയുമാവാം.

എന്നാൽ ബ്രാഹ്മണൻ തെറ്റുചെയ്താലോ? ചില ചില കുറ്റങ്ങൾക്കു് നിസ്സാരമായ ശിക്ഷകൾ ബ്രാഹ്മണന്നും വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെന്നുള്ളതു നേരാണു്. പക്ഷേ. ശൂദ്രന്റേതുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുമ്പോൾ ബ്രാഹ്മണന്റെ ശിക്ഷ ഏറ്റവും തുച്ഛമാണു്. എത്ര വലിയ കുറ്റംചെയ്താലും ബ്രാഹ്മണനെ വധിക്കാൻ പാടില്ല. രാജാവു് ബ്രാഹ്മണവധത്തെപ്പറ്റി മനസ്സിൽ ആലോചിക്കുകപോലും ചെയ്യരുതു്. ബ്രാഹ്മണവധം വമ്പിച്ച അനർത്ഥങ്ങളുണ്ടാക്കിത്തീർക്കും.

വർണ്ണവ്യവസ്ഥ നിലനിർത്തുകയാണു് ഈ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ശിക്ഷാവിധികളുടെ ഉദ്ദേശ്യമെന്നു് മനു തുറന്നുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. താഴ്ന്നവർണ്ണംഉയർന്ന വർണ്ണത്തിന്റെ സ്ഥാനം ഒരിക്കലും കൈയേറാൻപാടില്ല. അടിമത്തത്തിലടിയുറച്ച ചൂഷണവ്യവസ്ഥയേയും ഉടമവർഗ്ഗക്കാരുടെ സ്ഥാപിതതാല്പര്യങ്ങളേയും കാത്തുരക്ഷിക്കണം. അവയ്ക്കെതിരായി തലയുയർത്തുന്ന ദരിദ്രപ്പരിഷകളെ ഇടിച്ചമർത്തണം—ഈ ഉദ്ദേശ്യത്തിന്നുവേണ്ടിയാണു് പ്രാചീനേന്ത്യയിൽ ഭരണകൂടം ഉയർന്നുവന്നതു്.

പണിയെടുക്കുന്ന ബഹുഭൂരിപക്ഷക്കാരെസ്സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം വർണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥയും അതിന്റെ ഭരണകൂടവും ദുസ്സഹമായ ഒരു ഭാരമായിരുന്നു എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. എങ്കിലും അടിമവ്യവസ്ഥ ചരിത്രത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്കു് ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്ത ഒരുപാധിയായിരുന്നു. അടിമത്തവ്യവസ്ഥയാണു് പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ സാഹിത്യാദികലകൾക്കും വൈദ്യശാസ്ത്രം, തത്വശാസ്ത്രം, ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രം മുതലായവയ്ക്കും പ്രചോദനം നൽകിയതു്.

നാല്

തത്വചിന്തയുടെ ആരംഭം

ആര്യന്മാരും അനാര്യന്മാരും തമ്മിൽ സംഘട്ടനങ്ങളുണ്ടായപ്പോൾ ആര്യന്മാരുടെ ദൈവങ്ങളും അനാര്യന്മാരുടെ ദൈവങ്ങളും തമ്മിലും സംഘട്ടനങ്ങളുണ്ടായി. ഇരുകൂട്ടരും തമ്മിൽ സന്ധിയും രഞ്ജിപ്പുമുണ്ടായപ്പോൾ അവരുടെ ദൈവങ്ങൾ തമ്മിലും രഞ്ജിപ്പുണ്ടായി. രണ്ടുകൂട്ടരും ഭൗതികജീവിതത്തിൽ വിജയംനേടാൻ വേണ്ടിയാണു് ദൈവങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചതു്.

ദൈവങ്ങളിൽനിന്നു ദൈവത്തിലേയ്ക്കു്

വേദങ്ങളിൽ ദേവന്മാക്കാണു് പ്രാധാന്യം; ദേവികൾക്കല്ല. ഇന്ദ്രൻ, മിത്രൻ, വരുണൻ, സൂര്യൻ, പ്രജാപതി മുതലായ പുരുഷദൈവങ്ങളാണു് പൂജിക്കപ്പെട്ടപോന്നതു്. പിന്നീടു്, കാലക്രമത്തിൽ ഭഗവതി, ദുർഗ്ഗ, കാളി, സരസ്വതി, ലക്ഷ്മി മുതലായ അമ്മദൈവങ്ങൾക്കും സ്ഥാനം ലഭിച്ചു. ഇന്ത്യയിലെ ആദിമനിവാസികൾക്കിടയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഈ അമ്മദൈവങ്ങൾക്കു് പ്രാമാണ്യം ലഭിച്ചതു് ആര്യന്മാരും അനാര്യന്മാരും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങൾ വളർന്നതിന്റെ ഫലമായിട്ടാണു്.

ആദ്യകാലത്തെ ആര്യന്മാക്കു് അനേകം ദൈവങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ക്രമത്തിൽ ഈ സ്ഥിതിക്കൊരു മാറ്റം വരികയും ഏകദൈവവിശ്വാസം പരന്നുപിടിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു. ഗോത്രങ്ങളുടേയും ഗണങ്ങളുടേയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് വ്യവസ്ഥയുടെ സ്ഥാനത്തു് നിശ്ചിതാതിർത്തികളോടുകൂടിയ ഭൂപ്രദേശങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയാവിർഭവിക്കുകയും വിഭിന്നങ്ങളായ ഗണങ്ങൾക്കു് ദേശീയാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരുതരം ഐക്യം കൈവരികയും ചെയ്തതിന്റെ ഫലമായിരുന്നു അതു്. ശതപഥബ്രാഹ്മണം തുറന്നുപറയുന്നതുപോലെ, "മനുഷ്യരുടെ പ്രവ

ത്തനരീതി എങ്ങനെയോ അങ്ങനെതന്നെയാണ് ദൈവങ്ങളും പ്രവർത്തിച്ചതു്."

കേന്ദ്രീകൃതങ്ങളായ ഭരണകൂടങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നതോടുകൂടി കേന്ദ്രീകൃതമായ ദൈവശക്തിയും ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. ഭൂമിയിലെ ഏകച്ഛത്രാധിപതിക്കു സമാനനായി സ്വർഗ്ഗത്തിലും ഒരു ഏകച്ഛത്രാധിപതിയുണ്ടെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെട്ടു. അങ്ങനെയാണ് ബഹുദൈവവിശ്വാസത്തിന്റെ സ്ഥാനത്തു് ഏകദൈവവിശ്വാസം ഉരുപ്പിടിച്ചതു്. ഋഗ്വേദത്തിന്റെ അവസാനഘട്ടത്തിൽത്തന്നെ ഈ മാറ്റങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. അഗ്നി, യമൻ, സൂര്യൻ മുതലായ വിഭിന്നദൈവങ്ങളെല്ലാം യഥാർത്ഥത്തിൽ ഒരേ ദൈവംതന്നെയാണെന്ന വിശ്വാസം ആവിർഭവിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. "ഏകം സദ്വിപ്രാ ബഹുധാ വദന്തി അഗ്നിം യമം മാതരിശ്വാനമാഹുഃ" എന്നും മറ്റുമുള്ള ഋഗ്വേദമന്ത്രങ്ങൾ ഇതിനു തെളിവാണു്.

ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ കാലമായപ്പോഴേയ്ക്കും വൈദികകാലഘട്ടത്തിലെ ദൈവങ്ങളുടെ സ്ഥിതി തികച്ചും ദയനീയമായിത്തീർന്നു. ചില ദൈവങ്ങൾ എന്നെന്നേയ്ക്കുമായി അന്തർധാനം ചെയ്തു. മറ്റു ചിലവ പേരിനു പിന്നേയും നിലനിന്നുവെങ്കിലും, യാതൊരു ദിവ്യശക്തിയുമില്ലാത്തവയായി അധഃപതിച്ചു. പ്രാകൃതങ്ങളായ പ്രകൃതിദൈവങ്ങൾ പുതിയ ദൈവങ്ങൾക്കു വഴിമാറിക്കൊടുത്തു. ദേവേന്ദ്രനുണ്ടായ പരിവർത്തനം ഈ മാറ്റത്തെയാണു് കുറിക്കുന്നതു്. ആദ്യകാലത്തെ ഇന്ദ്രൻ ഇടിയുടേയും മിന്നലിന്റേയും ദൈവമായിരുന്നു; എല്ലാ ഭൗതികശത്രുക്കളുടേയും കോട്ടകൾ ഇടിച്ചുതകർത്ത പുരന്ദരനായിരുന്നു; മഴ പെയ്യിക്കാനും കന്നുകാലികളെ കാത്തുരക്ഷിക്കാനും കൃഷി നന്നാക്കാനുമുള്ള അധികാരം ആ ദൈവത്തിന്റെ കൃത്യകയായിരുന്നു. എന്നാൽ, ക്രമത്തിൽ അദ്ദേഹം പടയാളികളായ ക്ഷത്രിയന്മാരുടെ ദൈവമായി മാറി. രാജാക്കന്മാർ ദേവേന്ദ്രന്റെ പിൻഗാമികളാണെന്നു് കരുതപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. അതുകൊണ്ടുമായില്ല; ഒടുവിൽ മറ്റു പല ദൈവങ്ങളോടുമൊപ്പം ദേവേന്ദ്രനും സർവ്വശക്തനായ ഏകദൈവത്തിന്റെ വെറുമൊരു ദിക്പാലകനായി തരംതാഴ്ത്തപ്പെട്ടു.

ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിൽ, ആകെ എത്ര ദൈവങ്ങളുണ്ടെന്ന ചോദ്യത്തിന്നു് യാജ്ഞവല്ക്യൻ മറുപടി പറയുന്നുണ്ടു്. മുപ്പത്തിമൂന്നു ദൈവങ്ങളുണ്ടെന്നു വാദത്തെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മം എന്ന ഒരു ദൈവം മാത്രമേയുള്ളുവെന്നു് തീർത്തുപറയുകയാണദ്ദേഹം ചെയ്യുന്നതു്. മറ്റു ദൈവങ്ങളെല്ലാം ഒന്നുകിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പ്രതിഫലനങ്ങൾ മാത്രമാണു്; അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചുനിൽക്കുന്ന ഉപഗ്രഹങ്ങളാണു്. ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സഹായമില്ലാതെ അഗ്നി, വായു, ഇന്ദ്രൻ മുതലായ ദൈവങ്ങൾക്കു് ഒരു പുൽക്കൊടിയെപ്പോലും ചലിപ്പിക്കാനാവില്ലെന്നു് കേനോപനിഷത്തു് ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു. ബ്രഹ്മത്തെ ഭയപ്പെട്ടതുകൊണ്ടാണു് സൂര്യനും മറ്റു ദൈവങ്ങളും തങ്ങളുടെ കടമകൾ നിർവ്വഹിക്കുന്നതു് എന്നു് മറെറാരിടത്തു പ്രസ്താവിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടു്.

പുരോഹിതന്മാരുടെ പ്രാബല്യം

ദൈവങ്ങളെപ്പററിയുള്ള ധാരണകളിൽ മാത്രമല്ല, അവയെ ആരാധിക്കുന്ന സമ്പ്രദായങ്ങളിലും വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടായി. അനാഡംബരങ്ങളും നിഷ്കളങ്കങ്ങളുമായ സ്തോത്രങ്ങളുടേയും പ്രാർത്ഥനകളുടേയും പ്രകൃതിവർണ്ണനകളുടേയും സ്ഥാനത്തു് ആഡംബരപൂർണ്ണങ്ങളായ യാഗയജ്ഞാദികൾ സ്ഥലം പിടിച്ചു.

ഒരു സവിശേഷരീതിയിൽ സ്തോത്രമന്ത്രങ്ങളുച്ചരിച്ചുകൊണ്ടു് ഹോമം, ബലി മുതലായ നിശ്ചിതചടങ്ങുകളോടുകൂടി നടത്തപ്പെടുന്ന യാഗങ്ങൾക്കു് ദൈവങ്ങളേക്കാൾ ശക്തിയുണ്ടെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെട്ടു. എന്തെന്നാൽ, ദൈവങ്ങൾ ഇഷ്ടപ്പെട്ടാലുമില്ലെങ്കിലും തെറ്റുകൂടാതെ യാഗംനടത്തുന്നവനു് ഉദ്ദിഷ്ടകാര്യങ്ങൾ സാധിക്കാതിരിക്കില്ല. ഇങ്ങനെ മെല്ലെ മെല്ലെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും അനാചാരങ്ങളും ഇഴുകിപ്പിടിക്കാൻ തുടങ്ങി. യാഗങ്ങൾ നടത്താൻവേണ്ടി മന്ത്രങ്ങൾ ശരിക്കുച്ചരിക്കാനും ചടങ്ങുകൾ തെറ്റുകൂടാതെ നടത്താനുമറിയുന്ന പുരോഹിതന്മാരെ ക്ഷണിച്ചുവരുത്തും. അംഗിരസ്സു്, വിശ്വാമിത്രൻ, ഭരദ്വാജൻ, കണ്വൻ, വസിഷ്ഠൻ മുതലായ മഹർഷിമാർ ഇത്തരത്തിലുള്ള പുരോഹിത

ന്മാരായിരുന്നു. യാഗങ്ങളിൽനിന്നുള്ള സമ്പാദ്യങ്ങൾ ഈ പുരോഹിതന്മാരേയും വലിയ സമ്പന്നടമസ്ഥന്മാരാക്കിമാറ്റി.

അക്കാലത്തു് പുസ്തകങ്ങളുണ്ടായിരുന്നില്ല. മന്ത്രങ്ങളും സ്തോത്രങ്ങളുമെല്ലാം കാണാപ്പാഠം പഠിച്ചു് ഹൃദിസ്ഥമാക്കുകയായിരുന്നു പതിവു്. യാഗാവശ്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി പുരോഹിതന്മാർ അവയെ ശേഖരിച്ചു് കണ്ഠസ്ഥമാക്കുകയും തങ്ങളുടെ അനന്തരാവകാശികളായ പുതിയ തലമുറക്കാക്കു് പഠിപ്പിച്ചുകൊടുക്കുകയും ചെയ്യുപോന്നു. ഇങ്ങനെ തലമുറതലമുറയായി പ്രചരിച്ച മന്ത്രങ്ങളുടെ ക്രോഡീകരണത്തിന്നാണു് വേദങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നതു്.

അപ്പോൾ, വേദങ്ങൾക്കു് രണ്ടു ഘട്ടങ്ങളുണ്ടു്: ഒന്നാമത്തെ ഘട്ടത്തിൽ അവ രചിക്കപ്പെട്ടു. രണ്ടാമത്തെ ഘട്ടത്തിൽ അവ ശേഖരിക്കപ്പെടുകയും സംഗ്രഹിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. മന്ത്രസമുച്ചയങ്ങളുടെ ഈ സംഗ്രഹങ്ങൾക്കു് സംഹിതകൾ എന്നു പറയുന്നു.

ഋഗ്വേദം, സാമവേദം, യജുർവ്വേദം, അഥർവ്വവേദം എന്നിങ്ങനെ നാലു വേദങ്ങളുണ്ടു്. ഓരോ വേദത്തിനും വേറെ വേറെ സംഹിതയുമുണ്ടു്. ഓരോ സംഹിതയ്ക്കും അനേകം ബ്രാഹ്മണങ്ങളും ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെ അവസാനത്തിൽ ആരണ്യകങ്ങളുമുണ്ടു്. മന്ത്രങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും യജ്ഞങ്ങൾക്കാവശ്യമായ ചടങ്ങുകളുടേയും വിധിനിയമങ്ങളുടേയും മറ്റും വിവരണങ്ങളുമാണു് ബ്രാഹ്മണങ്ങളിലടങ്ങിയിട്ടുള്ളതു്. ഈ ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണു് പുരോഹിതന്മാർ ക്രി. മു. 8–ാംനൂറ്റാണ്ടിനും 5–ാംനൂറ്റാണ്ടിനുമിടയ്ക്കു് ആര്യന്മാരുടെ പ്രാകൃതമായ പ്രകൃതിപൂജയെ യാഗങ്ങളുടെ കൃത്രിമവും അന്ധവിശ്വാസജടിലവുമായ ഒരു പുതിയ വ്യവസ്ഥയാക്കി മാറ്റുകയും അതുവഴി സാധാരണജനങ്ങളുടെ മാനസികമണ്ഡലങ്ങളിൽ സ്വാധീനംചെലുത്തിക്കൊണ്ടു് സ്വന്തം പ്രതാപവും പ്രാമാണ്യവുമുറപ്പിക്കുകയും ചെയ്തതു്. ഇങ്ങനെമെല്ലെമെല്ലെ ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർ ദൈവങ്ങളുടെ പ്രതിനിധികളായി മാറി. ശതപഥബ്രാഹ്മണത്തിൽ ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടു്:

"യഥാർത്ഥത്തിൽ രണ്ടുതരത്തിലുള്ള ദൈവങ്ങളുണ്ട്: ദൈവങ്ങൾ ദൈവങ്ങൾതന്നെ. പവിത്രങ്ങളായ മന്ത്രങ്ങൾ പഠിച്ചവരും പഠിപ്പിക്കുന്നവരുമായ ബ്രാഹ്മണരാകട്ടെ, മനുഷ്യരൂപത്തിലുള്ള ദൈവങ്ങളാണ്. യാഗങ്ങൾ രണ്ടുതരത്തിലുണ്ട്: ഹോമാദിചടങ്ങുകൾ ദൈവങ്ങൾക്കുള്ള യജ്ഞമാണ്. മനുഷ്യദൈവങ്ങൾക്കുവേണ്ടി, അതായത്, പരിശുദ്ധമന്ത്രങ്ങൾ പഠിച്ചവരും പഠിപ്പിക്കുന്നവരുമായ ബ്രാഹ്മണർക്കുവേണ്ടി, ചെയ്യപ്പെടുന്ന യാഗമാണ് വഴിപാടുകളും ദാനങ്ങളും."

വയസ്സായാൽപ്പിന്നെ പുരോഹിതന്മാരിൽച്ചിലർ തപോവനങ്ങളിലിരുന്ന ചിന്തിക്കുകയും ധ്യാനിക്കുകയും ശിഷ്യന്മാർക്ക് വേദമന്ത്രങ്ങളും മറ്റും പഠിപ്പിച്ചുകൊടുക്കുകയും ചെയ്യുകപതിവായിരുന്നു. അവരുടെ ഉപയോഗത്തിനുവേണ്ടി സംഗ്രഹിക്കപ്പെട്ട മന്ത്രങ്ങളും അവയുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും യാഗങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വിവരണങ്ങളുമാണ് ആരണ്യകങ്ങളിൽ അടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്. ആരണ്യകങ്ങളുടെ അവസാനത്തിൽ ഉപനിഷത്തുകളാവിഷ്കരിക്കുന്നു. മിക്കവാറും എല്ലാ ആരണ്യകങ്ങളുടേയും അവസാനത്തിൽ ഉപനിഷത്തുക്കളുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന്, ഐതരേയോപനിഷത്ത് ഐതരേയാരണ്യകത്തിന്റേയും തൈത്തരീയോപനിഷത്ത് തൈത്തരീയാരണ്യകത്തിന്റേയും അവസാനഭാഗങ്ങളാണ്.

വിശ്വാസത്തിൽനിന്നു വിചാരത്തിലേയ്ക്ക്

ഒട്ടാകെ ഇരുനൂറിലധികം ഉപനിഷത്തുക്കളുണ്ടെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ബോമ്പേയിലെ നിർണ്ണയസാഗർ പ്രസ്സുകാർ 112 എണ്ണം അച്ചടിച്ചു പ്രസിദ്ധംചെയ്തിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, അവയിൽ ഈശം, ഛാന്ദോഗ്യം, ബൃഹദാരണ്യകം, ഐതരേയം, തൈത്തരീയം, പ്രശ്നം, കേനം, കഠം, മുണ്ഡകം, മാണ്ഡൂക്യം, കൗശീതകി, മൈത്രി, ശ്വേതാശ്വതരം എന്നീ പതിമൂന്നു ഉപനിഷത്തുക്കളാണ് പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവ. ഇവയെല്ലാം ഒരേകാലത്തു രചിക്കപ്പെട്ടവയല്ല. ഈശം, ഛാന്ദോഗ്യം, ബൃഹദാരണ്യകം എന്നിവ ക്രിസ്താബ്ദത്തിനുമുമ്പു് എഴുനൂറാമാണ്ടിനോടടുത്താണ് വിരചിക്കപ്പെട്ടതെങ്കിൽ

ശ്വേതാശ്വതരം, മൈത്രി, കൗശീതകി എന്നിവ ക്രി. മു. 200-നും 100നുമിടയിൽ രചിക്കപ്പെട്ടവയാണ്. മറ്റുള്ളവയെല്ലാം ക്രി. മു. 700നും 100നുമിടയിൽ ഉണ്ടായവയാണെന്നും കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഒരേ ഉപനിഷത്തിലെ വ്യത്യസ്ത ഖണ്ഡങ്ങൾപോലും വ്യത്യസ്തകാലങ്ങളിലായി വ്യത്യസ്തചിന്തകന്മാരാൽ രചിക്കപ്പെട്ടവയാണ്. അതുകൊണ്ട് അവയിൽ വ്യത്യസ്തങ്ങളും ചിലപ്പോൾ പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളുമായ ആശയങ്ങൾ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെന്നു കാണാം.

സാമ്പത്തികമായ വലിയൊരു മുന്നേറ്റത്തിന്റെ കാലഘട്ടമായിരുന്നു അതു്. അടിമവേലയുടെ അടിത്തറയിൽ സാമൂഹ്യോല്പാദനശക്തികൾ അതിവേഗം വളരാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. കൃഷി അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടു. തോല്പണി, മരപ്പണി, ലോഹപ്പണി മുതലായ പലതരം കൈത്തൊഴിലുകളും പുഷ്ടിപ്പെട്ടു. കലങ്ങളുടേയും ഗണങ്ങളുടേയും അതിത്തിവരമ്പുകളെ അതിലംഘിച്ചുകൊണ്ട് കൊള്ളക്കൊടുക്കകൾ പരന്നുപിടിച്ചു. വ്യത്യസ്തജനവിഭാഗങ്ങൾതമ്മിലും വ്യത്യസ്തപ്രദേശങ്ങൾതമ്മിലും പുതിയ ബന്ധങ്ങളാവിർഭവിച്ചു.

സാമ്പത്തികമായ ഈ പുരോഗതി ബുദ്ധിപരവും സാംസ്കാരികവുമായ പുതിയൊരുൽബുദ്ധതയ്ക്കു പ്രചോദനം നല്കി. സത്യാന്വേഷിയായ മനുഷ്യന് യാഗങ്ങളേയും ബലികളേയും അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ ബ്രാഹ്മണമതംകൊണ്ടുമാത്രം തൃപ്തിപ്പെടാൻ കഴിയില്ലെന്നായി. വിശ്വാസം വിചാരത്തിനു വഴിമാറിക്കൊടുത്തു. കായികാധ്വാനത്തിനു് അടിമകളെ ഉപയോഗിക്കാമെന്നായപ്പോൾ ന്യൂനപക്ഷക്കാരായ ഉയർന്നവർക്കാണ് താത്വികവും മാനസികവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ മുഴുകാർമെന്നായി. യാദൃച്ഛികമെന്നോണം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സംഭവപരമ്പരകളുടെ അർത്ഥത്തെക്കുറിച്ചും പ്രകൃതിയുടെ രഹസ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചും ജീവിതത്തിന്റെ നിഗൂഢതകളെക്കുറിച്ചും ആരാഞ്ഞറിയുവാൻ അവർക്കു സൗകര്യവും അവസരവും ലഭിച്ചു. എല്ലാറ്റിനും—പുരോഹിതന്മാരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ നടത്തപ്പെടുന്ന യജ്ഞങ്ങൾക്കുപോലും—ഒരർത്ഥം കണ്ടുപിടിക്കാൻ അവർ വെമ്പൽകൊണ്ടു. ആത്മാവു്, ഈശ്വരൻ, പ്രപഞ്ചം, മരണാനന്തരജീവിതം—എല്ലാറ്റിനെപ്പറ്റിയും അവർ

ചിന്തിക്കാനും ചോദ്യംചോദിക്കാനും ഉത്തരം കണ്ടുപിടിക്കാനും ശ്രമിച്ചു.

പ്രകൃതിരഹസ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചും മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചും അറിയാനും അങ്ങനെ ജീവിതത്തെ കൂടുതൽ പൂർണ്ണമാക്കാനുംവേണ്ടിയുള്ള പ്രാചീനാന്വേഷകരുടെ പരിശ്രമങ്ങളുടെ പ്രാരംഭങ്ങൾ വേദങ്ങളിൽത്തന്നെ കാണാം. ഉദാഹരണത്തിന്, ഋഗ്വേദത്തിലെ 'സൃഷ്ടിഗീതം' എന്ന മന്ത്രം നോക്കുക:

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

"അന്ന് മരണമോ അമരത്വമോ ഇല്ല; രാത്രിയും പകലും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമില്ല; അതൊന്നുമാത്രം സ്വാശ്രിതമായ ശക്തിയാൽ ശ്വസിച്ചു; അതിൽനിന്നന്യമായി യാതൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല.

"ആരംഭത്തിൽ എല്ലാം അന്ധകാരമയം; എല്ലാം അന്ധകാരത്തിലൊളിഞ്ഞുകിടന്ന അവ്യതിരിക്തമായ അമൂർത്തപ്രകൃതി. എല്ലാം ശൂന്യവും അരൂപവുമായിരുന്നു. ഏകമായ അതു ജനിച്ചതു് ഊഷ്മാവിന്റെ മഹാശക്തിനിമിത്തമാണ്.

"അതിനുശേഷം ആദ്യമായി ഇച്ഛയുണ്ടായി. മാനസികചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രഥമബീജമായ ഇച്ഛ. സ്വന്തം ഹൃദയാന്തർഭാഗങ്ങളിലേയ്ക്കുനോക്കിക്കൊണ്ട് ഋഷിമാർ സത്തിനു് അസത്തിനോടുള്ള ബന്ധത്തെ കണ്ടുപിടിച്ചു.

"അവയുടെ വിഭജനരേഖ വിലങ്ങനെ വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്നു. അതിനു മുകളിലെന്താണ്? ചുവട്ടിലെന്താണ്? സൃഷ്ടാക്കളുണ്ടായിരുന്നു; വമ്പിച്ച ശക്തികളുണ്ടായിരുന്നു. ഒരു ഭാഗത്തു് സ്വതന്ത്രകർമ്മം, മറുഭാഗത്തു് ക്രിയാശക്തി.

"അതെവിടെനിന്നു ജനിച്ചു? ഈ സൃഷ്ടി എവിടെനിന്നു വരുന്നു എന്നു് സത്യമായി ആരറിയുന്നു? ആർക്കു പറയാൻ കഴിയും? ലോകോല്പത്തിക്കുശേഷമാണ് ദേവന്മാരുണ്ടായതു്. അപ്പോൾ ആദ്യം അതെവിടെനിന്നുണ്ടായി? ആർക്കറിയാം?

"യാതൊന്നിൽനിന്നാണോ ഈ ലോകം സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതു്, ആ ആദിമൂലമാണോ എല്ലാം രൂപപ്പെട്ടത്തിയതു്? അതോ, അതല്ല രൂപപ്പെട്ടത്തിയതു് എന്നുണ്ടോ?

സർവ്വോന്നതമായ സ്വർഗ്ഗത്തിൽനിന്നു് ഈ ലോകത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതാരോ അവനുമാത്രമറിയാം; ഒരുപക്ഷേ, അവനുപോലും അറിഞ്ഞുകൂടാ."

അസതോ മാ സദ്ഗമയ!

"ഒരുപക്ഷേ, അവനുപോലും അറിഞ്ഞുകൂടാ!" പിന്നെ ആക്കാണതറിയാൻ കഴിയുക? എന്തായാലും അതു് അറിഞ്ഞേ മതിയാവൂ. പ്രാചീനാന്വേഷകർ പിന്നേയും ചോദ്യങ്ങൾ ചോദിക്കാനും ഉത്തരങ്ങൾ കണ്ടുപിടിക്കാനും ശ്രമിച്ചു. എന്താണീ പ്രപഞ്ചം? അതെങ്ങനെ ഉത്ഭവിച്ചു? അതിന്റെ പിന്നിലെന്താണു്? ചഞ്ചലമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പിന്നിൽ അചഞ്ചലമായ വല്ലതുമുണ്ടോ? എല്ലാം അത്ഭുതകരമായിത്തോന്നുന്നു. ഒന്നുംതന്നെ സ്ഥിരമായി നില്ക്കുന്നില്ല. എല്ലാം മാറിമറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. സൂര്യൻ ഉദിക്കുകയും അസ്തമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മഴ പെയ്യുന്നു. ഇടി വെട്ടുന്നു. മനുഷ്യൻ ജനിക്കുകയും വളരുകയും ഒടുവിൽ മരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതിനെല്ലാം പ്രത്യേകമായ വല്ല കാരണവുമുണ്ടോ? ഉണർന്നിരിക്കുമ്പോഴും ഉറങ്ങുമ്പോഴുള്ള മനുഷ്യന്റെ സ്ഥിതി വ്യത്യസ്തമാകുന്നതെങ്ങനെ? മരിക്കാതെകഴിക്കാൻ, ക്ഷണികവും നശ്വരവുമായ ജീവിതത്തെ ശാശ്വതമാക്കി മാറ്റാൻ വല്ല നിവൃത്തിയുമുണ്ടോ? ശരീരവും ജീവനും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസമെന്താണു്? മനുഷ്യൻ മരിച്ചാലും ജീവൻ നിലനില്ക്കുമോ? മനുഷ്യന്റെ ജീവനും ബാഹ്യലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്താണു്? ഇത്തരം പ്രശ്നങ്ങൾക്കു സമാധാനം കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള പ്രാചീനചിന്തകന്മാരുടെ തീവ്രാഭിലാഷത്തിൽനിന്നാണു് ഉപനിഷത്തുക്കൾ രൂപംകൊണ്ടതു്.

ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ ഋഷിമാരുടെ ചിന്തയെ ആകർഷിച്ച ഏറ്റവും പ്രധാനമായ വസ്തുതകളിലൊന്നിതാണു്: ലോകം പരിവർത്തനാത്മകമത്രേ. മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും പ്രപഞ്ചവും എല്ലാം പരിവർത്തനങ്ങൾക്കു വിധേയമാണു്. എല്ലാം അനു

നിമിഷം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. മാറി മാറി എവിടേയ്ക്കാണു പോകുന്നതു്? അപാരതയിലേയ്ക്കു്, അനന്തതയിലേയ്ക്കു്, പരമമായ സത്യത്തിലേയ്ക്കു്!

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

"അസതോ മാ സദ്ഗമയ,
തമസോ മാ ജ്യോതിർഗമയ,
മൃത്യോർ മാ അമൃതം ഗമയ..."

(ബൃഹദാരണ്യകം)

അസത്തിൽനിന്നു് സത്തിലേയ്ക്കു്, ഇരുട്ടിൽനിന്നു വെളിച്ചത്തിലേയ്ക്കു്, മരണത്തിൽനിന്നു് അമരത്വത്തിലേയ്ക്കു്, എന്നെ നയിച്ചാലും!

ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ പ്രാധാന്യം

ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ രചയിതാക്കളായ മഹർഷിമാർ ലൗകികകാംക്ഷങ്ങളുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത സർവ്വസംഗപരിത്യാഗികളൊന്നുമായിരുന്നില്ല. അവരിൽ പലർക്കും വന്യമായ സ്വത്തുക്കളുണ്ടായിരുന്നു. സുഖഭോഗങ്ങളെ അവരൊരിക്കലും വെറുത്തിരുന്നില്ല. അവരിൽ ചിലർക്കു് ഒന്നിലധികം ഭാര്യമാരുണ്ടായിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിനു്, ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ ഏറ്റവും വലിയ ചിന്തകന്മാരിലൊരാളായ യാജ്ഞവൽക്യന്റെ കാര്യമെടുക്കാം. അദ്ദേഹത്തിനു് മൈത്രേയി, കാത്യായനി എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു പത്നിമാരുണ്ടായിരുന്നവത്രേ.

പക്ഷേ, എന്തായാലും, ആ പ്രാചീനചിന്തകന്മാർ മതവിധികളേയോ പൂർവ്വപ്രമാണങ്ങളേയോ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളേയോ വകവെയ്ക്കാത്ത സത്യാന്വേഷികളായിരുന്നു. യുക്തിയുടെ തണലിലിരുന്നുകൊണ്ടു് മനുഷ്യനെപ്പറ്റിയും മനുഷ്യന്റെ ചുറ്റുപാടുകളെപ്പറ്റിയും പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയും പ്രപ

ഞ്ഞിന്നപ്പുറത്തുണ്ടെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെട്ടുന്ന മറ്റു ശക്തികളെപ്പറ്റിയും അവർ ചിന്തിച്ചു. വിശാലമായ ഭാവനാശക്തിയോടുകൂടി പ്രപഞ്ചരഹസ്യങ്ങളിലേയ്ക്കു ചുഴിഞ്ഞിറങ്ങാൻ അവർ ധൈര്യപ്പെട്ടു. ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥവും അന്തിമലക്ഷ്യവുമെന്തെന്നറിയാനുള്ള അടങ്ങാത്ത അഭിനിവേശം, പ്രകൃതിയുടേയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റേയും സത്യസ്ഥിതി കണ്ടറിയാനുള്ള തീവ്രാഭിലാഷം—ഇതാണു് ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ ഉടനീളം പ്രസ്ഫുരിക്കുന്നതു്. 'ഇന്ത്യയെ കണ്ടെത്തൽ' എന്ന തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പണ്ഡിറ്റ് ജവഹർലാൽ നെഹ്രു എഴുതുന്നു:

"അന്വേഷണത്തിന്റെ, മാനസികമായ സാഹസോദ്യമത്തിന്റെ, കാര്യങ്ങളുടെ സത്യസ്ഥിതി കണ്ടറിയാനുള്ള തീവ്രാഭിലാഷത്തിന്റെ, ഒരു ചൈതന്യം ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ പ്രസ്ഫുരത്തായുണ്ടു്. ഈ സത്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണം ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിഷയനിഷ്ഠമാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെയായിരുന്നില്ലെന്നതു് പറയേണ്ടതില്ല. എങ്കിലും ആ സമീപനക്രമത്തിൽ ശാസ്ത്രീയമാർഗ്ഗത്തിന്റെ ഒരംശമുണ്ടു്. പൂർവ്വപ്രമാണങ്ങളൊന്നും വഴിതടയാൻ അനുവദിക്കപ്പെട്ടുന്നില്ല. ഇന്നു് നമ്മുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ അത്ഥമോ സാംഗത്യമോ ഇല്ലാത്തതും നിസ്സാരവുമായതും വളരെക്കാണും. മുഖ്യമായി നിഷ്കർഷിക്കുന്നതു് ആത്മസാക്ഷാൽക്കാരത്തെയാണു്. ജീവാത്മാവിനേയും പരമാത്മാവിനേയും കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനത്തെ. ഇവ രണ്ടും സാരാംശത്തിൽ ഒന്നുതന്നെയാണത്രേ. പുറമേ കാണുന്ന ലോകത്തെ അസത്തു് ആയിട്ടല്ല, ആപേക്ഷികമായ സത്തയോടുകൂടിയതായിട്ടാണു്, ആന്തരയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഒരു ഭാവമായിട്ടാണു്, പരിഗണിക്കുന്നതു്."

ഒരേ ചോദ്യത്തിനു് രണ്ടു മറുപടികൾ

കേനോപനിഷത്തു് ആദ്യഭാഗത്തിൽത്തന്നെ ഈ ചോദ്യങ്ങളുന്നയിക്കുന്നു:

"ഉദ്ദിഷ്ടവിഷയത്തിലേയ്ക്കു പോകാൻ മനസ്സിനെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതാരാണു്? ശരീരത്തിനുള്ളിലെ പ്രാണൻ ആരാൽ നിയോഗിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണു് ഉദ്ദിഷ്ടവിഷയത്തിലേക്കു

പോകുന്നതു്? ആരുടെ പ്രവർത്തനംകൊണ്ടാണു് ജനങ്ങൾ ഈ വാക്യങ്ങളെല്ലാം ഉച്ചരിക്കുന്നതു്? കണ്ണുകളേയും കാതുകളേയും അതാതു പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നിയോഗിക്കുന്നതു് ഏതു ദേവന്മാരാണു്?''

''എന്തു കാരണംകൊണ്ടു ബ്രഹ്മം? നമ്മൾ എവിടെനിന്നു ജനിക്കുന്നു? ജീവിച്ചിരിക്കാൻ കഴിയുന്നതെന്തുകൊണ്ടു്?'' എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചോദ്യങ്ങളോടുകൂടിയാണു് ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്തു് ആരംഭിക്കുന്നതു്.

മറ്റൊരിടത്തു ചോദിക്കുന്നു:

''ആരുടെ ആജ്ഞയനുസരിച്ചാണു് മനസ്സു് സ്വസ്ഥാനത്തെ പ്രാപിക്കുന്നതു്? ആരുടെ കല്പനപ്രകാരമാണു് ജീവൻ വർത്തിക്കുന്നതു്? ഏതുദേവനായിരിക്കണം കണ്ണിനേയും കാതിനേയും നയിച്ചതു്?''

വീണ്ടുമൊരിടത്തു്:

''എന്തുകൊണ്ടു് വായുവിന്നു് ഇളകാതിരുന്നുകൂടാ? മനുഷ്യചിത്തത്തിന്നു് എന്തുകൊണ്ടു് വിശ്രമമില്ല? വെള്ളം ഒഴുകിപ്പോകുന്നതും ഒരു നിമിഷനേരത്തേയ്ക്കെങ്കിലും ഒഴുക്കു നിർത്താൻ അതിന്നു കഴിയാതിരിക്കുന്നതും എന്തുകൊണ്ടു്?''

ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങൾക്കു് ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ മഹർഷിമാരെല്ലാവരും ഒരുപോലെയല്ല മറുപടി പറയുന്നതു്. വ്യത്യസ്തമഹർഷിമാരുടെ മറുപടികൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളായിരുന്നു. ചിലർ അസത്തിൽനിന്നാണു് സത്തുണ്ടായതു് എന്നു വാദിച്ചപ്പോൾ മറ്റുചിലർ സത്തിൽ നിന്നല്ലാതെ സത്തുണ്ടാവുകയില്ലെന്നു വാദിച്ചു. ചിലർ അദ്വൈതവാദികളായിരുന്നു; മറ്റുചിലർ ദ്വൈതവാദികളും. പ്രത്യക്ഷപ്രപഞ്ചത്തിന്നപ്പുറത്തു് ഒരു ദിവ്യശക്തിയുണ്ടെന്നും അതാണു് സൃഷ്ടിസ്ഥിതിസംഹാരങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതെന്നും ചിലർ വാദിച്ചു; മറ്റുചിലർ അങ്ങനെ യാതൊരു ദിവ്യശക്തിയുമില്ലെന്നു പറഞ്ഞു. ശരീരത്തിൽനിന്നു സ്വതന്ത്രമായ ഒരു ജീവാത്മാവുണ്ടെന്നും അതിനെ ആശ്രയിച്ചാണു് ശരീരം നിലനില്ക്കുന്നതെന്നും ചിലർ വാദിച്ചപ്പോൾ മറ്റുചിലർ ശരീരത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം മാത്രമാണു് ജീവനെന്നും ശരീരം നശിക്കുന്നതോടൊപ്പം ജീവനും നശിക്കുമെന്നും പറഞ്ഞു. ഭൗതികശക്തികൾ ആത്മീയ

ശക്തിയെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുമെന്നു് ചിലർ വാദിച്ചപ്പോൾ ഭൗതികശക്തിയെ ആശ്രയിച്ചാണു് ആത്മീയശക്തി നിലനില്ക്കുന്നതെന്നു് മറ്റു ചിലർ വാദിച്ചു. ഇങ്ങനെ പ്രപഞ്ചത്തേയും മനുഷ്യജീവിതത്തേയും അവതമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളേയും വീക്ഷിക്കുന്ന രീതിയനുസരിച്ചു് തത്വചിന്തകന്മാർ രണ്ടായി തരംതിരിഞ്ഞു. ഒന്നാമത്തെ കൂട്ടർ ആത്മീയവാദികളെന്നും രണ്ടാമത്തെ കൂട്ടർ ഭൗതികവാദികളെന്നും അറിയപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ഏംഗൽസു് തന്റെ 'ലുഡ്വിഗു് ഫൊയർബേക്കു്' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ എഴുതുകയുണ്ടായി:

"എല്ലാ തത്വശാസ്ത്രങ്ങളുടേയും, പ്രത്യേകിച്ചും ആധുനികതത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ, വലുതും അടിസ്ഥാനപരവുമായ പ്രശ്നം ചിന്തയും വസ്തുവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെസ്സംബന്ധിച്ചുള്ളതാണു്. ഏറ്റവും പുരാതനമായ കാലത്തു് മനുഷ്യർ തങ്ങളുടെ ശരീരഘടനയെസ്സംബന്ധിച്ചു് തികച്ചും അജ്ഞരായിരുന്നു. ഉറക്കത്തിലുണ്ടാകുന്ന സ്വപ്നങ്ങളുടെ പ്രചോദനംമൂലം ചിന്തയും ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതിയും ശരീരത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളല്ലെന്നും നേരെമറിച്ചു്, ശരീരത്തിൽ കുടിയിരിക്കുകയും മരണസമയത്തു് വിട്ടുപിരിയുകയും ചെയ്യുന്ന വ്യക്തമായ ഒരാത്മാവിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളാണവയെന്നും അവർ വിശ്വസിച്ചുപോന്നു. ഈ കാലം മുതല്ക്കുതന്നെ ആത്മാവും ബാഹ്യലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചു ചിന്തിക്കുവാൻ മനുഷ്യർ നിർബ്ബന്ധരായിത്തീർന്നു...

"ഈ പ്രശ്നത്തിന്നു് തത്വജ്ഞാനികൾ നൽകിയ മറുപടികൾ അവരെ രണ്ടു വലിയ ചേരികളായി തരംതിരിച്ചു. പ്രകൃതിയല്ല, ആത്മാവാണു് പ്രാഥമികമായിട്ടുള്ളതെന്നു് ഉറപ്പിച്ചുപറയുകയും അങ്ങനെ, അവസാനവിശകലനത്തിൽ, ഒരു രൂപത്തിലല്ലെങ്കിൽ മറെറാരു രൂപത്തിൽ ലോകം സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവരാണെന്നു വിശ്വസിക്കുകയും ചെയ്തവർ ആത്മീയവാദികളുടെ ചേരിയിലുൾപ്പെട്ടു. പ്രകൃതിയാണു് പ്രാഥമികമായിട്ടുള്ളതു് എന്നു വിശ്വസിച്ചവരാകട്ടെ, ഭൗതികവാദത്തിന്റെ വിവിധവിഭാഗങ്ങളിലാണുൾപ്പെട്ടതു്."

ഇങ്ങനെ പ്രാചീനോന്മയിലെ തത്വശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ആത്മീയവാദികളെന്നും ഭൗതികവാദികളെന്നും രണ്ടായി തരം

തിരിഞ്ഞു. ഈ രണ്ടു വിഭാഗക്കാരും തമ്മിലുള്ള സമരത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ് ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചരിത്രം.

ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ ആത്മീയവാദത്തിന്റെയെന്നപോലെത്തന്നെ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ചിന്താഗതികളും കാണാം. എന്നാൽ, ആത്മീയവാദമാണ് മുന്നിട്ടുനില്ക്കുന്നത്. പക്ഷേ, രണ്ടായാലും, ബാഹ്യരൂപങ്ങൾകൊണ്ട് തൃപ്തിപ്പെടാതെ സത്യത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിലോളം ആണ്ടിറങ്ങിച്ചെന്ന് പ്രപഞ്ചരഹസ്യങ്ങളെ പരിശോധിക്കാനും വിശകലനംചെയ്യാനും അവർ കാണിച്ച വെമ്പൽ അത്ഭുതാവഹമത്രേ.

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉല്പത്തി

ഈശ്വരനെപ്പറ്റി പരസ്പരവിരുദ്ധമായ പല ആശയങ്ങളും ഉപനിഷത്തുക്കളിലടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ചിലേടത്ത് വസ്തുവിനു് ഈശ്വരനിൽനിന്നു വേറിട്ടുള്ള, സ്വതന്ത്രമായ, നിലനില്പുണ്ട്. ഈശ്വരൻ സ്രഷ്ടാവല്ല. മറു ചിലേടത്ത് ഈശ്വരനും വസ്തുവിനും വ്യത്യസ്തമായ നിലനില്പുണ്ടെങ്കിലും ഈശ്വരനാണ് സൃഷ്ടി നടത്തിയത്. വേറെ ചിലേടത്ത് ഈശ്വരൻ മാത്രമാണു സത്യം; സൃഷ്ടി എന്ന ഒന്നില്ല. ചില ഋഷിമാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഈശ്വരനാണ് പ്രാണൻ, ഈശ്വരനാണ് വാക്യം, ഈശ്വരനാണ് എല്ലാം. മണൽത്തരിമുതൽ സൂര്യൻവരെയുള്ള എല്ലാറ്റിലും ഈശ്വരൻ വിരാജിക്കുന്നു.

സൃഷ്ടിയെസ്സംബന്ധിച്ചും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ അഭിപ്രായങ്ങളുണ്ട്; ആത്മീയവാദപരവും ഭൗതികവാദപരവുമായ വീക്ഷണഗതികളുണ്ട്.

ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തു് പറയുന്നു:

"സുഹൃത്തുക്കളെ, ആദ്യം അതു് അദ്വിതീയമായ ഒരു ഭാവരൂപം മാത്രമായിരുന്നു. എന്നാൽ അദ്വിതീയമായ അഭാവരൂപമെന്ന നിലയ്ക്കും ചിലരതിനെ വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടുണ്ട്. അങ്ങനെ അസത്തിൽനിന്നു സത്തുണ്ടാ[illegible]നെ സംഭാവ്യമാണ്? അസത്തിൽ[illegible]ങ്ങനെയാണ്? അതിനാൽ ആദ്യമതു [illegible]രൂപം മാത്രമായിരുന്നിരിക്കണം.

MUL
195556
195556
Y1:1:6:2:N5
UNIVERSITY LIBRARY

ബഹുരൂപമായിത്തീരട്ടെ എന്നു്. അതു് അഗ്നിയെ സൃഷ്ടിച്ചു. അഗ്നി ഇച്ഛിച്ചു...അതു് ജലത്തെ സൃഷ്ടിച്ചു...ജലം അന്നത്തെ സൃഷ്ടിച്ചു."

തൈത്തരീയോപനിഷത്തു പറയുന്നു:

"ആത്മാവിൽനിന്നു് ആകാശം ഉത്ഭവിച്ചു. ആകാശത്തിൽനിന്നു വായു; വായുവിൽനിന്നു് അഗ്നി, അഗ്നിയിൽനിന്നു ജലം, ജലത്തിൽനിന്നു ഭൂമി, ഭൂമിയിൽനിന്നു് ഔഷധി, ഔഷധിയിൽനിന്നു് അന്നം, അന്നത്തിൽനിന്നു മനുഷ്യൻ. മനുഷ്യൻ അന്നമയനാണു്."

ആദ്യമുണ്ടായിരുന്നതു് ഒരു നീഹാരപുഞ്ജം മാത്രമാണെന്നും അതിൽനിന്നു പുകയുണ്ടായെന്നും പുകയിൽനിന്നു് സൂര്യൻ, വായു, അഗ്നി മുതലായവയെല്ലാമുണ്ടായെന്നും ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്തു പറയുന്നു.

ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തു പറയുന്നു:

"നവേഹകിഞ്ചനാഗ്രത്തസീദ്മൃത്യു നൈവേദ്യമാവൃതമാസീത്." അതായതു്, ഇവിടെ ആരംഭത്തിൽ യാതൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ബുഭുക്ഷാരൂപമായ മൃത്യുവാൽ എല്ലാം ആവൃതമായിരുന്നു.

ആത്മാവിൽനിന്നോ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നോ ആണു് ജഗത്തിന്റെ ഉല്പത്തി എന്നു വിശ്വസിക്കാത്ത ചില ഋഷിമാരെങ്കിലും ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നാണിതു കാണിക്കുന്നതു്. ആദ്യം മൃത്യു അല്ലെങ്കിൽ ജഡം; ജഡത്തിൽനിന്നു മനസ്സും ചൈതന്യവുമുണ്ടായി. മൃത്യുവിന്റെ മൃത്യു (അഭാവത്തിന്റെ അഭാവം, അല്ലെങ്കിൽ നിഷേധത്തിന്റെ നിഷേധം)—ഇങ്ങനെയാണു് ജഡത്തിൽനിന്നു ജീവനുണ്ടായതു്. ചൈതന്യത്തിന്റെ അഭാവമാണല്ലോ ജഡം. ആ അഭാവത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽനിന്നാണു് ചൈതന്യമുണ്ടായതു്. അങ്ങനെയാണെങ്കിൽപ്പിന്നെ സ്ഥാവരജംഗമങ്ങളേയും സൃഷ്ടിക്കുകയും കാത്തുരക്ഷിക്കുകയും ഒടുവിൽ സംഹരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരീശ്വരനു സ്ഥാനമെവിടെ?

പക്ഷേ, ഭൗതികവാദപരമായ ഇത്തരം പ്രവണതകൾ ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ വളരെ ദുർബ്ബലമായിട്ടേ കാണപ്പെട്ടുന്നുള്ളൂ. ബാഹ്യപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണമന്വേഷിക്കാൻ

തുടങ്ങിയ പല ഋഷിമാരും ഒടുവിൽ ചെന്നെത്തിയതു് സ്വന്തം ഹൃദയാന്തർഭാഗങ്ങളിലാണു്. എന്നുവെച്ചാൽ, അവർ അന്തർദ്രഷ്ടാക്കളായി മാറി.

എന്താണു് മൂലകാരണം? ഭൗതികാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള യാതൊരു തത്വംകൊണ്ടും ഈ ചോദ്യത്തിനു് തൃപ്തികരമായ മറുപടി പറയുവാൻ കഴിയില്ലെന്നു് പല ഋഷിമാരും ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. കാലം, സ്വഭാവം, നിയതി, യദൃച്ഛ, ഭൂതം, യോനി, പുരുഷൻ മുതലായവയൊന്നും മൂലകാരണങ്ങളല്ലെന്നും ഇവയ്ക്കെല്ലാമുപരിയായി ദേവന്റെ ആത്മശക്തി ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്ന എന്നും ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്തു് പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. ഈ ആത്മശക്തിയാണു് അചേതനങ്ങളും സചേതനങ്ങളുമായ എല്ലാ വസ്തുക്കളുടേയും മൂലകാരണം.

അഗ്നി, ജലം, ഭൂമി എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു ഭൂതങ്ങളുണ്ടെന്നു് ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തു പറയുന്നു. തൈത്തിരീയോപനിഷത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ആകാശം, വായു, അഗ്നി, ജലം, പൃഥ്വി എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചുഭൂതങ്ങളുണ്ടു്. എന്നാൽ ഈ ഭൗതികഘടകങ്ങളൊന്നുംതന്നെ മൂലകാരണമല്ല. മൂലകാരണം കണ്ടുപിടിക്കണമെങ്കിൽ ആത്മാവെന്താണെന്നു് മനസ്സിലാക്കണം.

ആത്മാവു് എന്നാൽ

ആത്മാവു് എന്നുവെച്ചാലെന്താണു്?

ആദ്യകാലത്തു് ആത്മാവു് എന്ന വാക്കിനു് പ്രാണൻ അല്ലെങ്കിൽ ശ്വാസം എന്ന മാത്രമായിരുന്ന അർത്ഥം. പിന്നീടതു് ശരീരവുമായി നേരിട്ട ബന്ധമില്ലെങ്കിൽപ്പോലും നിലനില്ക്കുന്ന ഒരു ശക്തിവിശേഷമായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി.

നമ്മളെല്ലാവരും ആശയവിനിമയം ചെയ്യുമ്പോൾ 'ഞാൻ' 'എന്റെ' എന്നിങ്ങനെയുള്ള വാക്കുകളുപയോഗിക്കാറുണ്ടല്ലോ. എന്താണീ 'ഞാൻ'? കൈയാണോ? അല്ല. 'എന്റെ' കൈ മുറിഞ്ഞുപോയാലും 'ഞാൻ' നിലനില്ക്കും. അതുകൊണ്ടു് എന്റെ അവയവങ്ങൾ ഞാനാവുകയില്ല. ശരീരമാണോ? ശരീരവുമല്ല. എന്റെ ശരീരം നശിച്ചാലും ഞാൻ

നിലനില്ക്കും. ആ 'ഞാനാ'ണു് സത്യമായിട്ടുള്ളതു്. അതാണാത്മാവു്.

ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനം നേടാൻവേണ്ടി ഉണർന്നിരിക്കുമ്പോഴും ഉറങ്ങുമ്പോഴുമുള്ള മനുഷ്യന്റെ അവസ്ഥാഭേദങ്ങളെ ഋഷിമാർ പരിശോധിച്ചു. ജാഗ്രത്തു്, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി, തുരീയം എന്നിങ്ങനെ നാലവസ്ഥകളുണ്ടു്. ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ, കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ, അന്തഃകരണം മുതലായവയെല്ലാം പ്രവർത്തിക്കുന്നു. സ്വപ്നാവസ്ഥ പ്രതിച്ഛായകളുടെ ഒരു ലോകമാണു്. അന്തഃകരണം മാത്രമേ അവിടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നുള്ളു. സ്വപ്നങ്ങൾക്കുപോലും സ്ഥാനമില്ലാത്ത ഗാഢനിദ്രയാണു് സുഷുപ്തി. സ്വപ്നരഹിതമായ ഗാഢനിദ്രയിൽ ബാഹ്യലോകത്തെപ്പറ്റിയുള്ള യാതൊരു ജ്ഞാനവുമില്ല. ആനന്ദമയമായ ഒരു സവിശേഷശക്തി മാത്രമേ അവിടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നുള്ളു. നാലാമത്തെ അവസ്ഥയാണു് തുരീയം എന്നു പറയുന്നതു്. മറ്റു മൂന്നവസ്ഥകളിൽനിന്നുമപ്പുറത്തുള്ള തുരീയാവസ്ഥയിൽ ജീവചൈതന്യം മാത്രമേയുള്ളു. അതാണു് ആത്മാവിന്റെ സഹജമായ അവസ്ഥാവിശേഷം.

ചില മഹർഷിമാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ശരീരത്തോടൊപ്പം ജനിക്കുന്ന ഒന്നല്ല ആത്മാവു്. ശരീരത്തോടൊപ്പം അതു നശിക്കുകയുമില്ല. കൗശീരാകി പറയുന്നു:

"ബുദ്ധിയുള്ളതു് (അതായതു്, ആത്മാവു്) ജനിച്ചതല്ല. അതു മരിക്കുകയുമില്ല. അതു് എവിടെനിന്നും വന്നതല്ല; അതു് ആരുമാകുന്നില്ല. ജനിക്കാത്ത, സ്ഥിരമായ, ശാശ്വതമായ, മൗലികമായ ആത്മാവു് കൊല്ലപ്പെടുന്നില്ല—ശരീരം കൊല്ലപ്പെട്ടാലും."

ഭഗവദ്ഗീതയിലെ "നൈനം ഛിന്ദന്തി ശസ്ത്രാണി, നൈനം ദഹതി പാവകഃ" എന്നും മറ്റുമുള്ള ശ്ലോകങ്ങളിൽ ഇതേ ആശയംതന്നെയാണു് ആവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളതു്.

ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിൽ ജനകൻ യാജ്ഞവൽക്യനോടു ചോദിക്കുന്നു:

"യാജ്ഞവൽക്യ, സൂര്യൻ അസ്തമിച്ചാൽ, ചന്ദ്രൻ അസ്തമിച്ചാൽ, തീ കെട്ടുപോയാൽ, ശബ്ദം നിരുദ്ധമായാൽ—

അത്തരമൊരവസ്ഥയിൽ ഏതു വെളിച്ചമാണു് മനുഷ്യനെ സഹായിക്കുക?''

യാജ്ഞവൽക്യന്റെ മറുപടി:

''അപ്പോൾ ആത്മാവു് അവന്റെ ജ്യോതിസ്സായിരിക്കും. ആത്മജ്യോതിസ്സിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണു് അവൻ ജീവിക്കുന്നതു്, നടക്കുന്നതു്, പ്രവർത്തിക്കുന്നതു്, ചുറ്റിത്തിരിയുന്നതു്.''

ജനകൻ വീണ്ടും ചോദിക്കുന്നു:

''ആത്മാവു് എന്നുവെച്ചാൽ എന്താണു്?''

മറുപടി:

''ബുദ്ധിക്കകത്തുള്ള ജ്യോതിസ്സാണതു്. ബുദ്ധി, മനസ്സു്, പ്രാണൻ, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ മുതലായവയെ സചേതനങ്ങളാക്കുന്നതു് യാതൊന്നാണോ, ഇഹലോകത്തിൽ വിചരിക്കുക, ചലിക്കുക, ചിന്തിക്കുക, സ്വപ്നം കാണുക എന്നിങ്ങനെയുള്ള അവിദ്യയുടെ പരിണാമസ്വരൂപമായി ജാഗ്രദവസ്ഥയിലുള്ള ജഗത്തിനെ അതിലംഘിച്ചുനില്ക്കുന്നതു് യാതൊന്നാണോ അതുതന്നെയാണു് ആത്മാവു്.''

ചരാചരങ്ങളെയെല്ലാം ആന്തരികമായി നിയന്ത്രിക്കുന്ന ശക്തിയേതെന്നു് ഉദ്ദാലകൻ യാജ്ഞവൽക്യനോടു ചോദിക്കുന്നു. യാജ്ഞവൽക്യൻ മറുപടി പറയുന്നതിങ്ങനെയാണു്:

''എല്ലാ വസ്തുക്കളിലും ജീവിക്കുകയും അതേസമയത്തുതന്നെ എല്ലാ വസ്തുക്കളിൽനിന്നും അതീതമായിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതു് യാതൊന്നാണോ, യാതൊന്നിനെ എല്ലാ വസ്തുക്കൾക്കും മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നില്ലയോ, എല്ലാ വസ്തുക്കളും യാതൊന്നിന്റെ ശരീരമാണോ, ഉള്ളിൽനിന്നു് എല്ലാ വസ്തുക്കളേയും നിയന്ത്രിക്കുന്നതു് യാതൊന്നാണോ, അതു നിന്റെ ആത്മാവാണു്. അതു് അനശ്വരമത്രേ.''

ഉദ്ദാലകൻ തന്റെ പുത്രനായ ശ്വേതകേതുവിനു പഠിപ്പിച്ചുകൊടുക്കുന്നു:

''സമസ്തപദാർത്ഥങ്ങളുടേയും സാരസ്വരൂപമായിട്ടുള്ളതു് യാതൊന്നാണോ, അതാണു് സത്യം. അതാണു് ആത്മാവു്. ഹേ, ശ്വേതകേതു, അതു നീയാണു്!''

അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി

വ്യക്തിയുടെ ആത്മാവിനെ് ജീവാത്മാവ് എന്നു പറയുന്നു. ചില മഹർഷിമാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ വ്യക്തിയുടെ ആത്മാവായ ജീവാത്മാവും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയാകെ ആത്മാവായ പരമാത്മാവും വ്യത്യസ്തമല്ല; രണ്ടും ഒന്നുതന്നെയാണെ്. കേവലമായ പരമാത്മാവാണെ് ബ്രഹ്മം.

ബ്രഹ്മം എന്ന വാക്കിനെ് എല്ലാ കാലത്തും ഒരേ അർത്ഥമല്ല കല്പിക്കപ്പെട്ടപോന്നിട്ടുള്ളതു്. 'പ്രധാനപ്പെട്ട ഉപനിഷത്തുക്കൾ' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ ഡാക്ടർ രാധാകൃഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു:

"ബ്രാഹ്മണങ്ങളിൽ ബ്രഹ്മം മതച്ചടങ്ങുകളെയാണു് പ്രതിനിധീകരിച്ചതു്. അതുകൊണ്ടു് അതു സവ്വശക്തമായി കണക്കാക്കപ്പെട്ട. 'ബ്രഹ്മ'ത്തെ അറിയുന്നവൻ പ്രപഞ്ചത്തെ അറിയുകയും നിയന്ത്രിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ബ്രഹ്മം പരമമായ തത്വവും പ്രപഞ്ചത്തെ നയിക്കുന്ന ശക്തിയുമായിത്തീരുന്നു. ബ്രഹ്മത്തേക്കാൾ പ്രാചീനമോ പ്രകാശമയമോ ആയ യാതൊന്നുമില്ല." (ശതപഥബ്രാഹ്മണം)

"പിന്നീട്ടുള്ള ചിന്തകളിൽ ബ്രഹ്മം എന്നതിനു ജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ വേദം എന്നർത്ഥമായിത്തീന്നു. വേദത്തിനു്, അതായതു് ബ്രഹ്മത്തിനു്, ദിവ്യതയപ്പിക്കപ്പെട്ടതുകൊണ്ടു് രണ്ടു വാക്കുകളും ഒരേ അർത്ഥത്തിലാണുപയോഗിക്കപ്പെട്ടതു്. ബ്രഹ്മം അല്ലെങ്കിൽ പവിത്രജ്ഞാനമാണു് ആദ്യമായി സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട വസ്തു. (ബ്രഹ്മ പ്രഥമജം) എന്നു കരുതപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. എന്നല്ല, അതു സൃഷ്ടിതത്വമായി, സവ്വചരാചരങ്ങളുടേയും നിലനില്പിനുള്ള കാരണമായി കണക്കാക്കപ്പെടാനും തുടങ്ങി. മനുഷ്യന്റെ അഭിവാഞ്ഛനിറഞ്ഞ ആത്മാവും, അതു നേടാനാഗ്രഹിക്കുന്ന പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്മാവും തമ്മിലുള്ള അടിസ്ഥാനപരമായ ബന്ധത്തെയാണു് ഈ വാക്കു കുറിക്കുന്നതു്."

"ബ്രഹ്മം അസത്യമെന്നു വാദിക്കുന്നവൻ താൻതന്നെയില്ലെന്നു വാദിക്കുന്നവനാണു്" എന്നു് തൈത്തരീയം പറയുന്നു. പക്ഷേ, എന്തൊന്നാണീ ബ്രഹ്മം? ഈ ചോദ്യത്തിനു പല മഹ

ഷിമാരും പലതരത്തിലാണ് മറുപടി പറയുന്നത്. തൈത്തരീയോപനിഷത്തു പറയുന്നു:

"ഈ ജീവജാലങ്ങളെല്ലാമുത്ഭവിച്ചതു് യാതൊന്നിൽ നിന്നാണോ, ജനിച്ചവയെല്ലാം യാതൊന്നിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണോ ജീവിക്കുന്നതു്, പ്രളയകാലത്തിൽ യാതൊന്നിലേയ്ക്കാണോ തിരിച്ചുപോകുന്നതു്, അതിനെ സവിശേഷമായി മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുക. അതുതന്നെയാണു് ബ്രഹ്മം."

ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ പറയുന്നു:

"എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളുടേയും രാജാവാണു് ആത്മാവു് അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മം. രഥചക്രത്തിന്റെ അച്ചുതണ്ടിലേയ്ക്കു് എല്ലാ ആരങ്ങളും ഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതുപോലെ ബ്രഹ്മത്തിൽ സർവ്വഭൂതങ്ങളും ദേവന്മാരും ലോകങ്ങളും ജീവാത്മാക്കളും സമർപ്പിതമായിരിക്കുന്നു."

തന്റെ പിതാവായ വരുണന്റെ ഉപദേശമനുസരിച്ചു് ഭൃഗുമഹർഷി ബ്രഹ്മത്തിന്റെ രൂപമെന്തെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ വേണ്ടി തപസ്സുചെയ്തു. എന്നിട്ടു് അന്നബ്രഹ്മം, പ്രാണബ്രഹ്മം, വിജ്ഞാനബ്രഹ്മം, ആനന്ദബ്രഹ്മം എന്നീ രൂപങ്ങളെപ്പറ്റി മനസ്സിലാക്കി. അന്നത്തെ നിന്ദിക്കരുതു്. കാരണം അന്നം ബ്രഹ്മമാണു്. അന്നത്തിൽനിന്നു് ജീവൻ, ജീവനിൽനിന്നു് മനസ്സു്, മനസ്സിൽനിന്നു് വിജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ ബുദ്ധി, വിജ്ഞാനത്തിൽനിന്നു് ആനന്ദം—ഈ വികാസക്രമത്തെയാണു് തൈത്തരീയം വിവരിക്കുന്നതു്.

ബൃഹദാരണ്യോപനിഷത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

"ഞാൻ ബ്രഹ്മമാണു് എന്നു് ആരറിയുന്നുവോ അവൻ എല്ലാമായിത്തീരുന്നു. അങ്ങനെ ആയിത്തീരുന്നതിൽനിന്നു് അവനെ തടുക്കുവാൻ ദൈവങ്ങൾക്കുപോലും സാധ്യമല്ല. കാരണം, അവൻ ആ ദൈവങ്ങളുടെ ആത്മാവായിത്തീരുന്നു. താനൊന്നും, ബ്രഹ്മം മറ്റൊന്നും, ആണെന്നു കരുതിക്കൊണ്ടു് സ്വന്തം ആത്മാവിനെയല്ലാതെ മറ്റൊരുദൈവത്തെ പൂജിക്കുന്നവനാരോ അവനു് യാതൊന്നുമറിഞ്ഞുകൂടാ. അവൻ ദൈവങ്ങളുടെ കീഴിലുള്ള ഒരു മൃഗത്തിനു സമനാണു്. അനേകം മൃഗങ്ങൾ ഒരുമനുഷ്യനെ സേവിക്കുന്നതുപോലെ ഓരോ മനു

ഷ്യനും ദൈവങ്ങളെ സേവിക്കുന്നു. ഒരൊറ്റ മൃഗത്തെയെങ്കിലും നീക്കംചെയ്താൽ അവനു് അപ്രിയമാകും. ഈ സ്ഥിതിക്കു് അനേകം മൃഗങ്ങളെ എട്ടത്തുകളഞ്ഞാലോ? അതുകൊണ്ടു് ഈ യാഥാർത്ഥ്യം മനുഷ്യക്കു മനസ്സിലാകുന്നതു് ദൈവങ്ങൾക്കിഷ്ടമല്ല."

മനുഷ്യാത്മാവുതന്നെയാണു് ബ്രഹ്മമെന്നും മനുഷ്യനിൽക്കവിഞ്ഞ മറ്റൊരു ദൈവമില്ലെന്നുമാണു് ഇതിന്റെ പച്ചയായ അർത്ഥം. മാത്രമല്ല, ദൈവങ്ങളെ പൂജിക്കുന്നവൻ വെറും മൃഗത്തിനു തുല്യനാണെന്നും!

ആത്മാവുതന്നെയാണു് ബ്രഹ്മം. ജീവാത്മാവുതന്നെയാണു് പരമാത്മാവു്. നിന്റെ ആത്മാവും സർവ്വചരാചരങ്ങളിലും സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന പരമാത്മാവും എല്ലാം ഒന്നുതന്നെയാണു്. എല്ലാം ബ്രഹ്മമയം. ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും രണ്ടാണെന്നു തോന്നുന്നതു് അജ്ഞതകൊണ്ടാണു്. അജ്ഞതയകറ്റുക. അപ്പോൾ മനസ്സിലാവും അതു നീയാണെന്നു്. "തത്വമസി. അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി."

ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള ഈ അദ്വൈതഭാവം ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ രണ്ടുതരത്തിലാണു് വീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നതു്. (1) പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണമാണു് ബ്രഹ്മം. (2) ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഒരു പ്രകടനരൂപംമാത്രമാണു് പ്രപഞ്ചം. ഒന്നാമത്തേതിനു സൃഷ്ടിവീക്ഷണഗതിയെന്നും രണ്ടാമത്തേതിനു് നിഷ്പ്രപഞ്ചവീക്ഷണഗതിയെന്നും പറയുന്നു.

ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ രണ്ടു വീക്ഷണഗതികൾ ലോകത്തെ നോക്കിക്കാണുന്ന രീതിയിലും വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടാക്കിയിട്ടുണ്ടു്. ഒന്നാമത്തെ വീക്ഷണഗതിക്കാർ ലോകം ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നുണ്ടായതാണെന്നു കരുതുന്നു. രണ്ടാമത്തെ കൂട്ടരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ലോകം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഒരു പ്രകടനരൂപം മാത്രമാണു്. ബ്രഹ്മം മാത്രമേ യഥാർത്ഥമായിട്ടുള്ളൂ.

മുണ്ഡകോപനിഷത്തു പറയുന്നു:

"അമൃതമായ ബ്രഹ്മംതന്നെയാണു് ഇതെല്ലാം. കിഴക്കും പടിഞ്ഞാറും തെക്കും വടക്കും മുകളിലും താഴെയും ബ്രഹ്മംതന്നെയാണു്. സർവ്വശ്രേഷ്ഠമായ ബ്രഹ്മം മാത്രമാണു് ഈ ദൃശ്യമായ ജഗത്തു്."

"സർവ്വം ഖല്പിദം ബ്രഹ്മ" (ഈ ലോകം മുഴുവനും ബ്രഹ്മമാണു്) എന്നു് ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തു പറയുന്നു.

ജീവിതത്തോടുള്ള അഭിനിവേശം

പ്രപഞ്ചവും സർവ്വചരാചരങ്ങളും ബ്രഹ്മമാണു് എന്നു പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥം ഇതെല്ലാം ഏതെങ്കിലുമൊരു ദൈവത്താൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയാണു് എന്നല്ല; പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഭൗതികതത്വത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നതോടൊപ്പം ഒന്നു മറ്റൊന്നിൽനിന്നു് പരിണമിച്ചുണ്ടായതാണു് എന്നുകൂടി ഉപനിഷത്തിലെ മഹർഷിമാർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. തേജസ്സിൽനിന്നു് ജലം, ജലത്തിൽനിന്നു് അന്നം, ഇങ്ങനെ കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളോടുകൂടി ഒന്നു മറ്റൊന്നിൽനിന്നു് ഉൽഭവിക്കുകയും ഒന്നു മറ്റൊന്നിൽ ലയിക്കുകയുംചെയ്യുന്നു എന്നവർ പ്രഖ്യാപിച്ചു.

ആദ്യം ശൂന്യവും നാമരൂപവിഹീനവുമായ ഒരവസ്ഥ. അതിൽനിന്നു് ഒന്നിനുശേഷം മറ്റൊന്നായി സർവ്വചരാചരങ്ങളും പരിണമിച്ചുണ്ടാകുന്നു. "അസദേവേദം അഗ്ര ആസീത് തത് സദാസീത്, തത് സമഭവത്" എന്നു് ഛാന്ദോഗ്യം പറയുന്നു.

ഈ പരിണാമക്രമത്തിൽ കൂടുതൽ ഉയർന്ന രൂപങ്ങൾക്കു് കൂടുതൽ കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നൽകേണ്ടതെങ്ങനെയെന്നു് ഉപനിഷത്തിലെ മഹർഷിമാർക്കറിയാമായിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിനു് കഠോപനിഷത്തു് പറയുന്നതു നോക്കുക:

"ആദിസത്തയേക്കാൾ ഉൽക്കൃഷ്ടമാണു് പ്രകൃതി. പ്രകൃതിയേക്കാൾ ഉൽക്കൃഷ്ടമാണു് പുരുഷൻ. പുരുഷനേക്കാൾ ഉൽക്കൃഷ്ടമായി മറ്റൊന്നുമില്ല."

മനുഷ്യതത്വത്തിന്റെ മഹനീയതയാണു് ഇവിടെ ഉൽഘോഷിക്കപ്പെട്ടതു്.

വ്യക്തിയും സമുദായവുംതമ്മിലും ജഡവും ജീവനുംതമ്മിലും ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവുംതമ്മിലുമുള്ള ബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയാണു് ഉപനിഷത്തിലെ മഹർഷിമാർ ചിന്തിക്കുകയും തങ്ങളുടെ ശിഷ്യന്മാരെ ഉപദേശിക്കുകയുംചെയ്തതു്. ചിലപ്പോളവർ ആത്മീയവാദികളും അന്തർദ്ധർമ്മകളുമായി കാണപ്പെടുന്നു. ജീവിതത്തിൽനിന്നു് ഒളിച്ചോടിപ്പോകാൻമാത്രം സഹാ-

യിക്കുന്ന ചിന്തകളുന്നയിക്കുകയും ഉപദേശങ്ങൾ നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. പക്ഷേ, കൂടുതൽ തെളിഞ്ഞുകാണുന്നതു് ജീവിതത്തോടുള്ള അഭിനിവേശവും മനുഷ്യന്റെ കഴിവുകളിലുള്ള വിശ്വാസവുമാണു്. നാമരൂപമയമായ ജഗത്തിന്റെ നിലനില്പിനെ അവിദ്യയെന്നും മായയെന്നും പറഞ്ഞു് അവർ തള്ളിക്കളയുന്നില്ല. ഭൗതികപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ അവരംഗീകരിക്കുന്നു. സർവ്വോപരി, ഭൗതികപ്രപഞ്ചം പരിണാമങ്ങൾക്കു വിധേയമാണെന്നും അവർ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു.

അഞ്ച്

ആസ്തികരും നാസ്തികരും

ക്രിസ്താബ്ദത്തിന്നുമുമ്പ് ഏഴാംനൂറ്റാണ്ടിന്നും രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്നുമിടയിലുള്ള കാലം ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിൽ സുപ്രധാനമായ ഒരു ഘട്ടമാണ്. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് വർണ്ണാശ്രമധർമ്മമെന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന അടിമത്തവ്യവസ്ഥയും, അടിമത്തവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഭരണകൂടങ്ങളും, ആവിർഭവിച്ചത്. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് കൈമാറ്റത്തിന്നുവേണ്ടിയുള്ള ചരക്കുല്പാദനം അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുകയും കച്ചവടക്കാർ സമുദായത്തിൽ പ്രാമാണ്യം വഹിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തത്. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് പലതരത്തിലുള്ള സ്വതന്ത്രചിന്തകളും കൃഷിയുടേയും അടിമകളുടേയും ഉടമസ്ഥന്മാരായ ബ്രാഹ്മണരുടെ മേധാവിത്വത്തിന്നെതിരായ പ്രക്ഷോഭങ്ങളും വളർന്നുവന്നത്. ഈ കാലഘട്ടത്തിൽത്തന്നെയാണ് ഭരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങളിൽ വമ്പിച്ച സ്വാധീനശക്തി ചെലുത്തിക്കൊണ്ട് ആത്മീയവാദപരവും ഭൗതികവാദപരവുമായ പലതരം തത്വശാസ്ത്രസമ്പ്രദായങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ടത്.

രാഷ്ട്രീയമായ മാറ്റങ്ങൾ

രക്തബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഗോത്രങ്ങളുടേയും ഗണങ്ങളുടേയും സ്ഥാനത്ത് നിശ്ചിതാതിർത്തികളോടുകൂടിയ രാജ്യങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നു. ക്രി. മു. ഒന്നാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ മധ്യകാലത്ത് ഗംഗാനദിയുടെ തീരപ്രദേശങ്ങളിൽ കുരു, പാഞ്ചാലം, അംഗം, വംഗം, അവന്തി, കോസലം, കാശി മിഥില എന്നിങ്ങനെ പത്തിരുപത് ചെറുരാജ്യങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. എല്ലാ രാജ്യങ്ങളും രാജാക്കന്മാരുടെ കീഴിലായിരുന്നില്ല. മഗധ, കോസലം, അവന്തി തുടങ്ങിയ രാജ്യങ്ങളിൽ രാജകീയഭരണമാണുണ്ടായിരുന്നതെങ്കിൽ മിഥില, കപിലവസ്തു

മുതലായവയിൽ തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട ഭരണസമിതികളുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള ജനാധിപത്യമാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്.

ക്രി. മു. 6–ാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ വടക്കേ ഇന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും വലിയ രാജ്യം ശൈശുനാഗവംശക്കാരായ ഭരണാധികാരികളുടെ കീഴിലുള്ള മഗധരാജ്യമായിരുന്നു. ബിംബിസാരന്റേയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പുത്രനായ അജാതശത്രുവിന്റേയും കാലത്തു് മഗധയുടെ പ്രതാപവും പ്രസിദ്ധിയും വളരെയധികം വർദ്ധിച്ചു. എന്നാൽ, ക്രി. മു. 5–ാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ ശൈശുനാഗവംശത്തെ തോല്പിച്ചു് മഹാപദ്മനന്ദൻ സിംഹാസനം കരസ്ഥമാക്കുകയും നന്ദവംശം എന്നപേരിൽ പുതിയൊരു രാജവംശം സ്ഥാപിക്കുകയുംചെയ്തു.

പഴയ ഗണഭരണവ്യവസ്ഥയിലെ പരസ്പരസൗഹാർദ്ദവും സമാധാനപരമായ സാമൂഹ്യജീവിതവും നാമാവശേഷമായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. രാജാക്കന്മാർ താന്താങ്ങളുടെ പ്രതാപവും ശക്തിയും വർദ്ധിപ്പിക്കുവാൻവേണ്ടി പരസ്പരം യുദ്ധംചെയ്യുകയും ഗൂഢാലോചനകൾ നടത്തുകയും ചെയ്തു. അതോടൊപ്പംതന്നെ വിദേശങ്ങളിൽനിന്നുള്ള ആക്രമണങ്ങളുമുണ്ടായി. ക്രി. മു. 6–ാംനൂറ്റാണ്ടുമുതൽക്കുതന്നെ പേർസ്യൻ ചക്രവർത്തിമാർ ഇന്ത്യയുടെ നേരെ ആക്രമണം നടത്താൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. 5–ാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭമായപ്പോഴേയ്ക്കും അവർ സിന്ധുനദീതീരത്തുള്ള ചില പ്രദേശങ്ങൾ കൈവശപ്പെടുത്തി. ഗ്രീസ്സിലെ അലക്സാണ്ടർ രാജാവു് പേർസ്യ കീഴടക്കിയശേഷം ക്രി. മു. 327–ൽ വലിയൊരു സൈന്യവുമായി വന്നു് സിന്ധുനദീതീരത്തിലുള്ള രാജ്യങ്ങളെ ആക്രമിച്ചു കീഴടക്കി. അവിടെനിന്നു കിഴക്കോട്ടു നീങ്ങണമെന്നു് അദ്ദേഹത്തിന്നാഗ്രഹമുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, വടക്കുപടിഞ്ഞാറെ ഇന്ത്യയിലെ ഗണങ്ങളുമായി യുദ്ധംചെയ്തു ക്ഷീണിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ പട്ടാളക്കാർ അതിന്നു തയ്യാറാവാതെ ലഹളയ്ക്കൊരുങ്ങി. അങ്ങനെ തന്റെ ദിഗ്വിജയമവസാനിപ്പിച്ചു് മടങ്ങിപ്പോകാൻ അലക്സാണ്ടർ നിർബന്ധനായി.

ഏറെക്കഴിയുന്നതിന്നുമുമ്പു് പഞ്ചാബിലും സിൻഡിലും ഗ്രീക്കുഭരണത്തിന്നെതിരായി ജനങ്ങൾ ലഹളയാരംഭിച്ചു. മഗ

ധയിൽനിന്നു വന്നെത്തിയ ചന്ദ്രഗുപ്തമൗര്യൻ ഈ ലഹളകളുടെ നേതൃത്വം കൈക്കലാക്കി. ക്രി. മു. 330-ാമാണ്ടോടുകൂടി ചന്ദ്രഗുപ്തൻ വടക്കുപടിഞ്ഞാറെ ഇന്ത്യയിൽ തന്റെ സ്വന്തം ഭരണമേർപ്പെടുത്തി, എന്നിട്ടദ്ദേഹം മഗധയുടെനേരെ തിരിഞ്ഞു. അവിടെ നാടുവാണിരുന്ന നന്ദവംശത്തെ തൊല്പിച്ചു് മൗര്യവംശം എന്ന പുതിയൊരു രാജവംശം സ്ഥാപിച്ചു.

ചന്ദ്രഗുപ്തന്റെ പൗത്രനായ അശോകന്റെ കാലത്താണു് മൗര്യവംശത്തിന്റെ ശക്തിയും പ്രതാപവും ഏറ്റവും ഉയർന്ന നിലയിലെത്തിയതു്. വടക്കേ ഇന്ത്യയിലെ ഭൂരിഭാഗം പ്രദേശങ്ങൾ മാത്രമല്ല, തെക്കെ ഇന്ത്യയിലെ കുറേഭാഗങ്ങളും മഗധ സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ കീഴിലായി. കിഴക്കു് ബംഗാൾ ഉൾക്കടൽ വരെയും പടിഞ്ഞാറു് അറബിക്കടൽവരെയും പരന്നുകിടന്നിരുന്ന ഒരു വിശാലമായ സാമ്രാജ്യമായിരുന്നു അതു്. പക്ഷേ, അശോകന്റെ മരണത്തിനുശേഷം മൗര്യസാമ്രാജ്യം ക്ഷയിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും അതിന്റെ സ്ഥാനത്തു് വീണ്ടും ചെറിയ ചെറിയ രാജ്യങ്ങൾ പൊന്തിവരികയും ചെയ്തു. ക്രി. മു. 185-ഓടുകൂടി മൗര്യവംശം നാമാവശേഷമായി.

തത്വശാസ്ത്രങ്ങളുടെ മുന്നേറ്റം

ക്രി. മു. 7-ാംനൂറ്റാണ്ടിനും 2-ാംനൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിലുള്ള ഈ കാലഘട്ടം ബൗദ്ധികവും തത്വശാസ്ത്രപരവുമായ വലിയൊരു മുന്നേറ്റത്തിന്റെ കാലഘട്ടമായിരുന്നു. മതവിശ്വാസങ്ങളുടേയും യജ്ഞാദി മതച്ചടങ്ങുകളുടേയും സ്വാധീനശക്തിക്കു വഴങ്ങാൻ കൂട്ടാക്കാത്ത പലതരം സ്വതന്ത്രചിന്തകളും ഇന്ത്യയിൽ തഴച്ചുവളരാൻ തുടങ്ങിയതു് ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണു്. ലോകായതം, സാംഖ്യം, യോഗം, മീമാംസ, വേദാന്തം, ബുദ്ധദർശനം, ജൈനദർശനം മുതലായ പലതരം തത്വശാസ്ത്രസമ്പ്രദായങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നു. ക്രമത്തിലവയ്ക്കു് വിഭിന്നങ്ങളായ ഭാഷ്യങ്ങളും വ്യാഖ്യാനങ്ങളുമുണ്ടായി. വ്യാഖ്യാതാക്കളുടെ ഇഷ്ടത്തിനനുസരിച്ചു് മൗലികചിന്തകളിൽ പല മാറ്റങ്ങളും വരുത്തപ്പെട്ടു. ചില വ്യാഖ്യാതാക്കൾ അവയിൽ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം വീക്ഷണഗതികൾ കുത്തിച്ചെലുത്താൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും കാണാം.

ബുദ്ധമതം, ജൈനമതം, ലോകായതം മുതലായവ, അവയുടെ ശരിയായ അർത്ഥത്തിൽ, മതങ്ങളായിരുന്നില്ല, മതങ്ങളെ വെല്ലുവിളിച്ച തത്വശാസ്ത്രങ്ങളായിരുന്നു. മതാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടേയും വേദങ്ങളുടേയും പ്രാമാണികതയെ അവയംഗീകരിച്ചിരുന്നില്ല. സാംഖ്യം, ന്യായം, വൈശേഷികം മുതലായ ദർശനങ്ങൾ, പുറമേയ്ക്കു്, അതായതു് ശ്രുപത്തിൽ, വേദങ്ങളുടെ അധീശത്വത്തേയും പ്രാമാണികതയേയും ചോദ്യംചെയ്യുകയുണ്ടായില്ലെങ്കിലും ഉള്ളടക്കത്തിൽ അവ വൈദികമതത്തോടുള്ള എതിർപ്പിനെയാണു് പ്രകടിപ്പിച്ചതു്.

ഷഡ്ദർശനങ്ങൾ എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന സാംഖ്യം, ന്യായം, വൈശേഷികം, യോഗം, മീമാംസ, വേദാന്തം എന്നീ ആറു തത്വശാസ്ത്രശാഖകളും അവയുടെ ഭാഷ്യങ്ങളും വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യ–സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയിൽ വളരെ നൂറ്റാണ്ടുകളോളംകാലം വമ്പിച്ച സ്വാധീനം ചെലുത്തിപ്പോന്നിട്ടുണ്ടു്. പഴയ വിശ്വാസങ്ങളേയും പ്രമാണങ്ങളേയും മുറുക്കിപ്പിടിക്കുന്നതിനുപകരം ജ്ഞാനവിഷയങ്ങളെ സയുക്തികമായും വിമർശനാത്മകമായും പരിശോധിക്കുകയാണവ ചെയ്യുന്നതു്. ആറു ദർശനങ്ങൾക്കും പൊതുവായ പല ആശയങ്ങളുമുണ്ടു്; എങ്കിലും അവയുടെ സമ്പ്രദായങ്ങളിലും നിഗമനങ്ങളിലും ഒട്ടേറെ വ്യത്യാസങ്ങളുമുണ്ടു്. ബഹുദൈവവാദം ഏകദൈവവാദം, ദൈവത്തിന്റെ നിലനില്പിനെത്തന്നെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പരമാണുവാദം, യാഥാർത്ഥ്യവാദം, വിജ്ഞാനവാദം മുതലായവയെല്ലാം അവയിലുൾപ്പെടുന്നു.

പരിവർത്തനാത്മകമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പിന്നിലുള്ള പരമസത്യമെന്താണെന്ന ചോദ്യത്തിനു് വ്യത്യസ്തദാർശനികന്മാർ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ മറുപടികളാണു് നല്കിയിട്ടുള്ളതു്. ഭൗതികവാദിയായ ധിഷണന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, മണ്ണു്, വെള്ളം, വായു, അഗ്നി എന്നീ നാലുഭൂതങ്ങൾ മാത്രമാണു് പരമമായ സത്യം. കപിലന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ സ്ഥൂലവസ്തുവിനു്, അതായതു് ജഡപ്രപഞ്ചത്തിനു്, ഉത്ഭവവും നാശവുമുണ്ടു്. അദൃശ്യമായ പ്രകൃതിയാണു് ശാശ്വതമായ സത്യം. പതഞ്ജലി മിക്കവാറും കപിലനോടു യോജിക്കുന്നു.

അദൃശ്യവും അവിഭാജ്യവുമായ പരമാണുവാണ് പരമസത്യ മെന്നാണ് കണാദന്റെ അഭിപ്രായം. ഗൗതമനും മഹാവീ രനും പൊതുവിൽ കണാദനോട് യോജിക്കുന്നു. ബുദ്ധന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ശാശ്വതമായി യാതൊന്നുമില്ല. എല്ലാം പ രിവർത്തനാത്മകമാണ്. ചില ദാർശനികന്മാർ എല്ലാറ്റിനും മുപരിയായി ബ്രഹ്മത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചു. മറ്റു ചിലർ ആ ത്മാവിനേയും ബ്രഹ്മത്തേയും എല്ലാം നിഷേധിച്ചു.

അപ്പോൾ, ഭാരതീയസംസ്കാരം ആത്മീയവാദത്തിലടിയുറച്ചതാണെന്ന വാദം ചരിത്രസത്യങ്ങൾക്കെതിരാണ്. ആത്മീയവാദമെന്നപോലെത്തന്നെ ഭൗതികവാദവും ആരം ഭംമുതല്ക്കുതന്നെ ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നുപോന്നിട്ടുണ്ട്. എന്നല്ല, ചില ചില ഘട്ടങ്ങളിൽ ഭൗതികവാദമാണ് മുന്നിട്ടുനിന്നി രുന്നതു് എന്നുകൂടി കാണാൻ കഴിയും.

പ്രാചീനകാലംമുതല്ക്കുതന്നെ ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തിൽ വലിയൊരു പങ്കു വഹിക്കാൻ തുടങ്ങിയ ഈ തത്വശാസ്ത്രസ മ്പ്രദായങ്ങളെ ആസ്തികദർശനങ്ങളെന്നും നാസ്തികദർശനങ്ങ ളെന്നും മൊത്തത്തിൽ രണ്ടായി തരംതിരിക്കാറുണ്ട്. വേദ ങ്ങളുടെ പ്രാമാണികതയേയും അപൗരുഷേയത്വത്തേയും അം ഗീകരിക്കുന്ന ദർശനങ്ങളെ ആസ്തികദർശനങ്ങളെന്നും, അ വയെ വകവെയ്ക്കാത്ത ദർശനങ്ങളെ നാസ്തികദർശനങ്ങളെ ന്നും വിളിക്കുന്നു. സാംഖ്യം, യോഗം, വേദാന്തം, മീമാംസ, ന്യായം, വൈശേഷികം എന്നിവ ആസ്തികദർശനങ്ങളാണ്. ലോകായതം, മാധ്യമികം, സൗത്രാന്തികം, വൈഭാഷികം, ജൈനം മുതലായവയാണ് നാസ്തികദർശനങ്ങൾ.

നാസ്തികവാദവും നിരീശ്വരവാദവും ഒന്നല്ല. സാംഖ്യം, വൈശേഷികം, മീമാംസ മുതലായ ദർശനങ്ങൾ ദൈവ ത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. നിരീശ്വരവാദത്തെ അവ ശരി വെയ്ക്കുന്നു. എങ്കിലും അവ നാസ്തികദർശനങ്ങളായിട്ടല്ല, ആ സ്തികദർശനങ്ങളായിട്ടാണ് കണക്കാക്കപ്പെട്ടുന്നതു്. കാരണം അവ വേദങ്ങളെ അംഗീകരിക്കുന്നു. നേരെമറിച്ചു്, ഭൗതിക വാദത്തിലടിയുറച്ച ലോകായതദർശനം നാസ്തികമാണ്— ഭൗതികവാദത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നു എന്നതുകൊണ്ടല്ല, വേദ ങ്ങളെ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല എന്നതുകൊണ്ടു്.

ഭൗതികവാദത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം

വൈദികകാലത്തുതന്നെ നാസ്തികന്മാരും ഭൗതികവാദികളുമായ പല ചിന്തകന്മാരുമുണ്ടായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻഭൗതികവാദികളുടെ ആദ്യത്തെ പ്രണേതാവായി കരുതപ്പെടുന്ന ബൃഹസ്പതി തുറന്നുപറയുകയുണ്ടായി: "ഞാൻ സ്വർഗ്ഗത്തിലും മോക്ഷത്തിലും വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. മറ്റൊരു ലോകത്തിൽ ആത്മാവ് ജീവിച്ചിരിക്കുമെന്ന് ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നില്ല." ഒരു ഭാഗത്തു് വൈദികതത്ത്വത്തെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ട് ബ്രാഹ്മണമതം ശക്തിപ്പെട്ടപ്പോൾ, മറുഭാഗത്തു് വേദങ്ങൾക്കും വൈദികച്ചടങ്ങുകൾക്കുമെതിരായ ചിന്തകളും വളർന്നുവന്നു. ക്രി. മു. എട്ടാംനൂറ്റാണ്ടിൽ പാർശ്വനാഥൻ എന്ന ചിന്തകൻ വേദങ്ങളുടെ പ്രാമാണ്യത്തേയും വൈദികദൈവങ്ങളേയും എതിർക്കുകയുണ്ടായെന്നു് 'ഔട്ട്ലൈൻ ഓഫ് ഇൻഡ്യൻ ഫിലോസഫി' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ ശ്രീ. ഹിരിയണ്ണ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. വേദങ്ങളെ അസംബന്ധങ്ങളും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളുമെന്നു പറഞ്ഞാക്ഷേപിച്ച കൗത്സൻ എന്നൊരാളെപ്പറ്റി ക്രി. മു. 6-ാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന യാസ്കമഹർഷിതന്റെ നിരുക്തത്തിൽ എടുത്തുപറയുന്നുണ്ടു്. ദിവ്യന്മാരായി കരുതപ്പെട്ടപോന്ന പുരോഹിതന്മാർ ആ കാലത്തുതന്നെ സ്വാർത്ഥമതികളായ വഞ്ചകന്മാരും പിന്തുലാട്ടക്കാരുമായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു എന്നാണല്ലോ ഇതു കാണിക്കുന്നതു്.

ക്രി. മു. നാലാംനൂറ്റാണ്ടിൽ മൗര്യരാജാക്കന്മാരുടെ കാലത്തു് ഭൗതികവാദചിന്തകളുടെ സ്വാധീനശക്തി വമ്പിച്ചതായിരുന്നു. ചന്ദ്രഗുപ്തമൗര്യന്റെ സചിവനായ ചാണക്യൻ (കൗടില്യൻ) എഴുതിയ 'അർത്ഥശാസ്ത്രം' എന്ന സുപ്രസിദ്ധഗ്രന്ഥത്തിൽ തത്വശാസ്ത്രത്തെപ്പറ്റി പറയുന്നഭാഗം ശ്രദ്ധേയമാണു്. സാംഖ്യം, യോഗം, ലോകായതം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു തത്വശാസ്ത്രശാഖകളെന്നും അവയിലടങ്ങിയ ഭൗതികവാദചിന്തകൾ വളരെ പ്രധാനമാണെന്നും അതുകൊണ്ടു് രാജാക്കന്മാർ അവയിൽ പ്രാവീണ്യം നേടണമെന്നും കൗടില്യൻ എടുത്തുപറയുന്നു.

ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തിൽ ഭൗതികവാദം പുരോഗമന പരമായ ഒരു പങ്കാണു് വഹിച്ചിട്ടുള്ളതു്. പണ്ഡിറ്റ് ജവഹർലാൽനെഹ്റു 'ഇന്ത്യയെക്കണ്ടെത്തൽ' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, "ജീവിതത്തിലും പ്രകൃതിയിലും ഒരത്യന്താഹ്ലാദം, ജീവിക്കുക എന്ന കർമ്മത്തിൽ ഒരു സന്തോഷം, കലയുടേയും സംഗീതത്തിന്റേയും ആട്ടത്തിന്റേയും പാട്ടിന്റേയും ചിത്രമെഴുത്തിന്റേയും നാട്യത്തിന്റേയും വളർച്ച എന്നിവ, എന്തിനു്, ലൈംഗികബന്ധത്തെക്കുറിച്ചു് പാണ്ഡിത്യാരോപംനിറഞ്ഞ ഒരന്വേഷണം പോലും, ഇന്ത്യയിൽ പരിഷ്കാരത്തിനു് വികാസമുണ്ടായ ഓരോ കാലഘട്ടത്തിലും നമുക്കു കാണാവുന്നതാണു്. പാരത്രികത്തേയോ ലോകനിസ്സാരതയേയോ ആധാരമാക്കിയുള്ള ഒരു സംസ്കാരം, അഥവാ ജീവിതനിരീക്ഷണം, ഉന്മേഷശാലിയും വൈചിത്ര്യപൂർണ്ണവുമായ ജീവിതത്തിന്റെ ഈ എല്ലാത്തരം പ്രധാനോപാധികളേയും ഉല്പാദിപ്പിക്കുമെന്നു് ഊഹിക്കുകപോലും സാദ്ധ്യമല്ല. മൗലികമായിത്തന്നെ, പാരത്രിക പരായണമായ ഒരു സംസ്കാരത്തിനു് ഇങ്ങനെ അനേകായിരത്താണ്ടു് നിലനിന്നുപോരിക അസാദ്ധ്യമാണെന്നു വ്യക്തമാണല്ലോ."

എന്നിട്ടും, ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിലെ പല ഘട്ടങ്ങളിലും, പ്രത്യേകിച്ചും, വർഗ്ഗസമരങ്ങൾ മൂർച്ഛിക്കുകയോ യുദ്ധം, അതിവൃഷ്ടി, അനാവൃഷ്ടി, സാമ്പത്തികവിഷമതകൾ മുതലായവയുടെ ഫലമായി ഭൗതികജീവിതത്തിൽ കുഴപ്പങ്ങൾ തുടങ്ങുകയോ ചെയ്യുമ്പോഴെല്ലാം യഥാർത്ഥജീവിതത്തിൽനിന്നു് പുറംതിരിഞ്ഞോടുവാനും ആത്മീയചിന്തകളെ കെട്ടിപ്പുണരുവാനും പലരും യത്നിക്കുകയുണ്ടായിട്ടുണ്ടു്. വാസ്തവത്തിൽ ആത്മീയവാദത്തിനു മുറിത്തഴയ്ക്കാൻ പറ്റിയ ഒരന്തരീക്ഷമാണതു്. ജവഹർലാൽ നെഹ്റുവിന്റെതന്നെ വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ,

"ഒരുപക്ഷേ, രാഷ്ട്രീയമോ സാമ്പത്തികമോ ആയ ഘടകങ്ങളുടെ ഫലമായ വ്യർത്ഥതാബോധമാവാം, സന്യാസത്തേയും ജീവിതനിഷേധത്തേയും സംബന്ധിച്ച ആശയങ്ങൾ ജനിപ്പിക്കുകയോ അവയ്ക്കു പ്രാധാന്യം നൽകുകയോ ചെയ്യുന്നതു്."

ആം

ലോകായതദർശനം

ലോകായതദർശനത്തിന്നു് ചാർവ്വാകദർശനം എന്നുകൂടി പേരുണ്ടു്. ചാർവ്വാകന്മാർ എന്നുവെച്ചാൽ ചാരുവായ(രമണീയമായ) വാകം (വചനം)കൊണ്ടു് ആളുകളെ വശീകരിക്കുന്നവർ എന്നാണത്രേ അർത്ഥം. ആത്മീയവാദികളായ എതിരാളികൾ ലോകായതികന്മാരെ ആക്ഷേപിക്കാൻവേണ്ടി കെട്ടിച്ചമച്ചുണ്ടാക്കിയ പദമാണിതു് എന്നു പറയപ്പെടുന്നു.

ഋഗ്വേദകാലത്തുതന്നെ ഭൗതികപദാർത്ഥമാണു് മൗലികമായ യാഥാർത്ഥ്യമെന്നു് ബൃഹസ്പതി എന്ന മഹർഷിവര്യൻ പ്രഖ്യാപിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. ചാർവ്വാകന്മാർ ബൃഹസ്പതിയുടെ ശിഷ്യന്മാരായിട്ടാണു് കരുതപ്പെടുന്നതു്. അവരുടെ ഉന്നത നേതാക്കന്മാരിലൊരാളായ ധിഷണൻ ബുദ്ധന്റെ കാലത്തിനു മുമ്പാണു് ജീവിച്ചിരുന്നതു്. ധിഷണന്റെ പ്രധാനപ്പെട്ട അനുയായികളിലൊരാളായ അജിതകേശകംബലി ബുദ്ധന്റെ സമകാലീനനായിരുന്നു.

ലോകായതമെന്നാൽ

ലോകത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ ദർശനമാണു് ലോകായതം. പരലോകം, ആത്മാവു്, സ്വർഗ്ഗം, നരകം, മോക്ഷം, മതം മുതലായവയെ ഒന്നും അംഗീകരിക്കാത്തവരെ ലോകായതികന്മാർ എന്നു പറയുന്നു. ജൈനതത്വജ്ഞാനിയായ ഹരിഭദ്രൻ ലോകായതദർശനത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ടു് ലോകം എന്നുവെച്ചാൽ ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ ചരാചരങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നു് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഹരിഭദ്രന്റെ ടീകാകാരനായ മണിഭദ്രൻ ലോകമെന്ന വാക്കിന്നു് ഭൗതികപദാർത്ഥങ്ങളുടെ സമൂഹം എന്നു് അർത്ഥം കല്പിക്കുന്നു. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ലോകായതം ഭൗതികവാദമാണു്.

പക്ഷേ, ലോകായതമെന്ന വാക്കിന്നു് മറെറാരർത്ഥംകൂടി

യുണ്ട്: ''ലോകേഷു ആയതോ ലോകായതഃ.'' എന്നുവെച്ചാൽ ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ സാധാരണജനങ്ങളുടെ ഇടയിൽ പ്രചരിക്കുന്ന തത്വശാസ്ത്രം.

ഇങ്ങനെ, ലോകായതം ഒരേസമയത്തുതന്നെ ഭൗതികദർശനവുമാണു്, സാധാരണജനങ്ങളുടെ ദർശനവുമാണു്.

അദ്ധ്വാനിച്ചു ജീവിക്കുന്നവരാണു് സാധാരണജനങ്ങൾ. അതുകൊണ്ടു് ലോകായതദർശനം മനുഷ്യാദ്ധ്വാനത്തിനു വമ്പിച്ച പ്രാധാന്യം നല്കി. ബാർഹസ്പത്യസൂത്രം, പ്രബോധചന്ദ്രോദയം മുതലായ പ്രാചീനഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ടു്. ലോകായതമതമനുസരിച്ചു് 'വാത്ത'യാണു് വിദ്യകളിൽ പ്രധാനം. കൗടില്യന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രം വ്യക്തമാക്കുന്നതുപോലെ കൃഷി, പശുപാലനം, വാണിജ്യം എന്നിവ ഉൾപ്പെടുന്നതാണു് 'വാത്ത' എന്നു പറയുന്നതു്. വാത്തയാണു് ലോകായതദർശനത്തിന്റെ അടിത്തറ.

നൃനപക്ഷക്കാരായ ഭരണാധികാരിവർഗ്ഗക്കാർക്കു് ഇത്തരം ശാരീരികപ്രവർത്തനങ്ങളോടു് പുച്ഛമായിരുന്നു. മറുള്ളവരുടെ അദ്ധ്വാനഫലങ്ങളെ ചൂഷണംചെയ്തു് ജീവിച്ചുപോന്ന അവർ പ്രധാനമായും മാനസികപ്രവർത്തനങ്ങളിലാണു് ശ്രദ്ധചെലുത്തിയിരുന്നതു്. ബ്രാഹ്മണർക്കു് കൃഷിപ്രവൃത്തി നിഷിദ്ധമാണെന്നു് മനു അനുശാസിക്കുന്നു. വേദജ്ഞാനവും കൃഷിപ്രവൃത്തിയും തമ്മിൽ പൊരുത്തമില്ലെന്നു് മറു പ്രാചീനഗ്രന്ഥങ്ങളും വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ടു്.

ശാരീരികപ്രവർത്തനങ്ങളിൽനിന്നകന്നുനില്ക്കുകയും അദ്ധ്വാനിക്കുന്നവരെ അകറ്റിനിർത്തുകയുംചെയ്തുപോന്ന ഭരണാധികാരിവർഗ്ഗക്കാർ ആത്മീയവാദത്തേയും പരബ്രഹ്മത്തേയും പൊക്കിപ്പിടിച്ചു. അദ്ധ്വാനിച്ചുജീവിച്ച ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ സാധാരണജനങ്ങളാകട്ടെ, ഭൗതികവാദത്തിലാണു് വിശ്വസിച്ചതു്. അവർ ആത്മീയവാദികളായിരുന്നില്ല, ലോകായതികന്മാരായിരുന്നു.

ചുട്ടുകരിക്കപ്പെട്ട ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

ലോകായതദർശനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള മൗലികഗ്രന്ഥങ്ങളൊന്നുംതന്നെ ആധുനികചരിത്രകാരന്മാർക്കു് കണ്ടെത്താൻ കഴി

ഞ്ഞിട്ടില്ല. എങ്കിലും ഒരുകാലത്തു് അവയ്ക്കു് നമ്മുടെ നാട്ടിൽ വിപുലമായ പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നകാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. 'ദിവ്യാവദാനം' എന്ന ബൗദ്ധഗ്രന്ഥത്തിൽ ലോകായതത്തിനു് ഭാഷ്യവും പ്രവചനവുമുണ്ടെന്നു് സ്പഷ്ടമായി പ്രസ്താവിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടു് എന്നു പ്രൊഫസ്സർ തുച്ചേ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ക്രിസ്താബ്ദത്തിനു് ഒന്നരനൂറ്റാണ്ടുമുമ്പു് ജീവിച്ചിരുന്ന പതഞ്ജലി ഒരു വ്യാകരണനിയമത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിനിടയ്ക്കു്, ലോകായതത്തിനു് ഭാഗുരി എന്നൊരു ഭാഷ്യമുണ്ടെന്നു പ്രസ്താവിക്കുന്നു.

ക്രി. മു. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ലോകായതദർശനവും അതിന്റെ ഭാഷ്യവും പ്രചരിച്ചിരുന്നുവെന്നു് ഇത്രയും പറഞ്ഞതിൽനിന്നുതന്നെ വ്യക്തമാവുമല്ലൊ. ക്രിസ്താബ്ദം 15–ാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന മാധവാചാര്യർ തന്റെ ഷഡ്ദർശനസംഗ്രഹത്തിൽ ലോകായതദർശനത്തെ പുച്ഛിക്കുകയും വികൃതമാക്കി ചിത്രീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ടു്. ക്രിസ്താബ്ദത്തിനു മുമ്പു് 7–ാംനൂറ്റാണ്ടിലോ 6–ാംനൂറ്റാണ്ടിലോ ആവിർഭവിച്ച ആ തത്വദർശനം ക്രിസ്താബ്ദത്തിനുശേഷം 15–ാംനൂറ്റാണ്ടിൽപ്പോലും എതിരാളികളുടെ ആക്ഷേപങ്ങൾക്കു വിധേയമായി എന്നതിൽനിന്നുതന്നെ അതു് ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ എത്ര വലിയൊരു പങ്കാണു് വഹിച്ചുതെന്നൂഹിക്കാം.

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

"നഷ്ടപ്പെട്ടപോയ ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ, ആദ്യകാലോപനിഷത്തുക്കളെത്തുടർന്നുണ്ടായ ഭൗതികവാദത്തെ സംബന്ധിച്ച സാഹിത്യം മുഴുവനും പെടും. അതിന്റെ വിമർശനങ്ങളിലും ഭൗതികവാദത്തെ ഖണ്ഡിക്കാനുള്ള വിസ്താരോദ്യമങ്ങളിലും മാത്രമേ ഇന്നു് അതിനെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രസ്താവങ്ങൾ കാണാനുള്ളു. എന്നാൽ, അനേകം നൂറ്റാണ്ടുകളോളം ഭൗതികവാദം ഇന്ത്യയിൽ വിശ്വസിക്കപ്പെട്ടപോന്നിട്ടുണ്ടെന്നും അക്കാലത്തു് അതു് ജനങ്ങളുടെമേൽ പ്രബലമായ സ്വാധീനത

ചെല്ലുത്തിയിരുന്നുവെന്നുള്ള കാര്യത്തിൽ സംശയത്തിനവകാശമില്ല....അപ്പോൾ, നാം ഈ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിമർശകരേയും അതിനെ പഴിക്കുന്നതിൽ തല്പരന്മാരേയും വേണം ആശ്രയിക്കുക എന്നുവരുന്നു. അവരാകട്ടെ, അതിന്റെനേരെ പരിഹാസം പൊഴിക്കാനും അതെത്രമേൽ അസംബന്ധമാണെന്നു തെളിയിക്കുവാനും ശ്രമിക്കുകയാണു്. അതെന്തായിരുന്നു എന്നു കണ്ടെത്താനുള്ള ദുർഭഗമായ ഒരു മാർഗ്ഗമാണതു്. എങ്കിലും അങ്ങനെ വിലകെട്ടതാനുള്ള അവരുടെ ഉല്ക്കണ്ഠതന്നെ, അവരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ അതെത്ര പ്രധാനമായിരുന്നു എന്നു തെളിയിക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ ഭൗതികവാദസാഹിത്യത്തിൽ ഏറിയകൂറും പില്ക്കാലങ്ങളിൽ പുരോഹിതന്മാരും മാമൂൽമതവിശ്വാസക്കാരായ മറ്റുള്ളവരും നശിപ്പിച്ചതാവാൻ മതി."

ഇന്ത്യൻതത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിനു നേരിട്ട ഒരു വമ്പിച്ച നഷ്ടമാണിതു്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ വിപുലമായ സ്വാധീനശക്തി ചെലുത്തിയ ലോകായതദർശനത്തെപ്പറ്റി പഠിക്കണമെങ്കിൽ, പ്രധാനമായും, എതിരാളികളുടെ ഉദ്ധരണികളെ ആശ്രയിക്കണമെന്നു വന്നിരിക്കുന്നു. ലോകായതമെന്നാൽ നെറികെട്ട സുഖഭോഗങ്ങളിലാറാടലാണു്, എല്ലാത്തരം സാന്മാർഗ്ഗികബോധങ്ങളേയും എതിർക്കലാണു്, കടംവാങ്ങിയിട്ടെങ്കിലും നെയ്യ് വാങ്ങിക്കഴിച്ചു കൃത്യാടലാണു് എന്നുംമറ്റുമുള്ള ആക്ഷേപങ്ങളേടേയും പരിഹാസങ്ങളേടേയും അടിയിൽ മുങ്ങിത്താഴ്ത്തിയിട്ടുവേണം സത്യം കണ്ടുപിടിക്കാൻ എന്നുവന്നിരിക്കുന്നു.

ഇതിന്റെ അർത്ഥം ലോകായതദർശനത്തെപ്പറ്റി നമുക്കു യാതൊന്നും പഠിക്കാൻ സാധിക്കയില്ല എന്നല്ല; ഒന്നാമതായി, ലോകായതത്തെ എതിർക്കാൻവേണ്ടി രചിക്കപ്പെട്ട ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽത്തന്നെ സത്യത്തിന്റെ അംശങ്ങളടങ്ങിയിട്ടുണ്ടു്. രണ്ടാമതായി, സത്യാന്വേഷികളായ ചില പണ്ഡിതന്മാരുടെ പരിശ്രമഫലമായി ലോകായതദർശനത്തിന്റെ ചില മൗലികസൂത്രങ്ങൾതന്നെ കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുമുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ഈ ദർശനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു സാമാന്യജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കാൻ ഇന്നു് നമുക്കു സാധിക്കും.

ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉപാധി

ലോകായതദർശനത്തിലെ ഏറ്റവും കാതലായ ഭാഗം ജ്ഞാനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സിദ്ധാന്തമാണ്. സത്യം കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള മാർഗ്ഗം പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനം മാത്രമാണ് എന്നു് അതു പ്രഖ്യാപിച്ചു. ആത്മീയവാദികളായ തത്വജ്ഞാനികളുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ, മുഖ്യമായി മൂന്നു പ്രമാണങ്ങളുണ്ട്: പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ശബ്ദം. വേദപ്രമാണത്തിന്നാണ് ശബ്ദമെന്നു പറയുന്നതു്. ചാർവ്വാകന്മാർ വേദങ്ങളുടെ പ്രാമാണികതയെ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് ശബ്ദപ്രമാണത്തിന്റെ പ്രശ്നമുത്ഭവിക്കുന്നില്ല. ബാക്കിയുള്ളതു് അനുമാനവും പ്രത്യക്ഷവുമാണു്. ധിഷണന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ പ്രാപ്തിജ്ഞാനത്തെ ആശ്രയിച്ചാണു് അനുമാനം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതു്. ഉദാഹരണത്തിന്നു് 'ധൂമാത് വഹ്നിഃ'' ധൂമത്തിൽനിന്നു പുകയുണ്ടാകുന്നു. തീയും പുകയും തമ്മിൽ ബന്ധമുണ്ടെന്നു് പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനംകൊണ്ടുതന്നെ മനസ്സിലാക്കാം. പക്ഷേ, ഇതിൽനിന്നു് തീയുള്ളേടത്തെല്ലാം പുകയുണ്ടാവുമെന്നോ പുകയുള്ളേടത്തെല്ലാം തീയുണ്ടാവുമെന്നോ അനുമാനിക്കാനൊരുങ്ങിയാൽ പലപ്പോഴും തെറ്റു പറ്റിയെന്നുവരും. അനുമാനം ഒരിക്കലും ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉപാധിയാവുകയില്ലെന്നു് ചാർവ്വാകന്മാർ തീർത്തുപറയുന്നില്ല. പ്രകൃതിയുടെ പല പ്രതിഭാസങ്ങളെസ്സംബന്ധിച്ചും അനുമാനം ശരിയായെന്നുവരാം: മറ്റു ചില പ്രതിഭാസങ്ങളെസ്സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം അതു തെറ്റിപ്പോയെന്നും വരാം. ഭൂതകാലത്തെപ്പറ്റിയും ഭാവികാലത്തെപ്പറ്റിയും അനുമാനങ്ങൾ നടത്താറുണ്ട്. ഭൂതകാലത്തെസ്സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം അനുമാനങ്ങളുപയോഗിക്കാമെന്നും ഭാവിയെസ്സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം അതു സാദ്ധ്യമല്ലെന്നുമാണവർ പറയുന്നതു്. അനുമാനം ചിലപ്പോൾ സത്യമാവും; ചിലപ്പോൾ മിഥ്യയുമാവും. അതുകൊണ്ടു്, അനുമാനം വിശ്വാസയോഗ്യമായ പ്രമാണമല്ല. നിരീക്ഷണത്തിന്നും നേരിട്ടുള്ള പരിശോധനയ്ക്കും വിധേയമാകാത്തതെല്ലാം സംശയാസ്പദങ്ങളത്രേ. അതിനാൽ, വിശ്വാസയോഗ്യമായ ഒരേ ഒരു പ്രമാണം പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനം മാത്രമാണു്. പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനമല്ലാതെ

സത്യം കണ്ടുപിടിക്കാൻ മറ്റു യാതൊരു വഴിയുമില്ല. മറ്റൊരു വിധം പറഞ്ഞാൽ, പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനത്തിനു വിധേയമല്ലാത്ത യാതൊന്നും സത്യമല്ല. ലോകം മാത്രമാണ് പ്രത്യക്ഷമായിട്ടുള്ളതു്. അതുകൊണ്ടു് ലോകംമാത്രമാണു് സത്യം.

മറ്റു ദാർശനികന്മാരിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി ലോകായതികന്മാർ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണത്തെ മാത്രം അംഗീകരിച്ചതെന്തുകൊണ്ടാണു്? പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനമൊഴിച്ചു് മറ്റൊന്നും സത്യമല്ലെന്നു വാദിച്ചതെന്തുകൊണ്ടാണു്? മണിഭദ്രൻ രണ്ടു കാരണങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ടു്: ഒന്നാമതായി സ്ഥാപിതതാല്പര്യക്കാരായ ബ്രാഹ്മണമേധാവികളുടെ മതപ്രചരണത്തെ എതിർക്കാൻ അതാവശ്യമായിരുന്നു. അനുമാനം, ശബ്ദം മുതലായ പ്രമാണങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടാണു് ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർ യാഗാദികർമ്മങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കുകയും സ്വർഗ്ഗത്തെപ്പറ്റിയും പരലോകത്തെപ്പറ്റിയും മറ്റുമുള്ള വ്യാമോഹങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നതു്. ഈ സ്ഥിതിയെ നേരിടാൻ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണമൊഴിച്ചുള്ള മറ്റു പ്രമാണങ്ങളെയെല്ലാം നിഷേധിക്കേണ്ടതാവശ്യമായിവന്നു.

രണ്ടാമതായി, അപ്രത്യക്ഷമായ കാര്യങ്ങൾ സത്യമാവാനിടയുണ്ടെന്നുവന്നാൽ ദരിദ്രന്മാർ തങ്ങളുടെ ദാരിദ്ര്യത്തെയും അടിമകൾ തങ്ങളുടെ അടിമത്തത്തെയും വിസ്മരിച്ചുപോയെന്നുവരാം. ദരിദ്രനു് ദാരിദ്ര്യവും അടിമയ്ക്കു് അടിമത്തവും പ്രത്യക്ഷമാണു്. അപ്രത്യക്ഷമായതു് സംഭാവ്യമാണെന്നു കരുതാൻ തുടങ്ങിയാൽ ദരിദ്രൻ ധനത്തെപ്പറ്റി സ്വപ്നംകാണാൻ തുടങ്ങും. ദരിദ്രൻ തന്റെ ദാരിദ്ര്യത്തെപ്പറ്റിയും അടിമ തന്റെ അടിമത്തത്തെപ്പറ്റിയും എല്ലായ്പ്പോഴും സചേതനനായിരുന്നാലേ ദാരിദ്ര്യത്തിനും അടിമത്തത്തിനുമെതിരായി പോരാടാൻ കഴിയൂ.

ബ്രാഹ്മണമേധാവിതത്തിനെതിരായ പ്രഹരങ്ങൾ

ജീവിതത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യത്തെസ്സംബന്ധിച്ചും ആത്മീയവാദികളുടേതിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായ ഒരു നിലപാടാണു് ചാർവ്വാകന്മാർ സ്വീകരിച്ചതു്. യാഥാസ്ഥിതികദാർശനിക

ന്മാർ ജീവിതത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം മോക്ഷമാണെന്നു പറഞ്ഞു. എല്ലാത്തരം പ്രാപഞ്ചികബന്ധങ്ങളിൽനിന്നും ആത്മാവിന്നു മോചനമുണ്ടാവുക; സുഖദുഃഖങ്ങളിൽനിന്നതീതമായ ഒരവസ്ഥയെ പ്രാപിക്കുക—ഇതാണു് മോക്ഷം. ചാർവ്വാകന്മാർ ഇതിനോടു യോജിക്കുന്നില്ല. മനുഷ്യന്നു് സുഖദുഃഖങ്ങളിൽനിന്നു സ്വതന്ത്രമായ ഒരവസ്ഥ സമ്പാദിക്കാൻ കഴിയുമെന്ന വാദത്തെ അവരെതിർക്കുന്നു. മനുഷ്യജീവിതത്തിൽ സുഖവുമുണ്ടു്, ദുഃഖവുമുണ്ടു്. ദുഃഖങ്ങളെ ആവുന്നതും കുറയ്ക്കുകയും സുഖത്തിന്റെ മാത്ര കഴിയുന്നത്ര വർദ്ധിപ്പിക്കുകയുമാണാവശ്യം. പരലോകത്തിന്നുവേണ്ടിയല്ല, ഇഹലോകജീവിതം കൂടുതൽ കൂടുതൽ സുഖമയമാക്കാൻവേണ്ടി യത്നിക്കുക—ഇതാണു് ഓരോ മനുഷ്യന്റേയും ധർമ്മം. ഇതാണു് ജീവിതലക്ഷ്യം.

മാധവാചാര്യരുടെ സർവ്വദർശനസംഗ്രഹത്തിൽ ലോകായതികന്മാരുടെ ആശയങ്ങളെപ്പറ്റിയും വിശ്വാസങ്ങളെപ്പറ്റിയും വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ടു്. ഇഹലോകത്തിൽ മാത്രമേ അവർ വിശ്വസിക്കുന്നുള്ളൂ. പരലോകം, പുനർജ്ജന്മം, സ്വർഗ്ഗം, നരകം മുതലായവയിലൊന്നും അവർക്കു വിശ്വാസമില്ല. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടികർത്താവായ ഒരു ദൈവത്തെ അവർക്കാവശ്യമില്ല. കരുണാനിധിയായ ഒരു ദൈവമുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽ ഭരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങൾ കഷ്ടപ്പെട്ടമായിരുന്നുവോ? നീതിമാനായ ഒരു ദൈവമുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽ ലോകത്തിൽ ഇത്രയധികം അസമത്വങ്ങളും പക്ഷപാതങ്ങളും ഉണ്ടാകുമായിരുന്നുവോ? ഇല്ല. അതുകൊണ്ടു് ദൈവമില്ലെന്ന തീർച്ചയാണു്. ദൈവമുണ്ടെന്ന വാദത്തെ യാതൊരു യുക്തികൊണ്ടും തെളിയിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നു ലോകായതികന്മാർ തീർത്തുപറയുന്നു.

ദൈവമില്ലെങ്കിൽപ്പിന്നെ, ദൈവത്തിന്റെ പേരിൽ നടത്തപ്പെടുന്ന യാഗങ്ങൾക്കും ബലികൾക്കും മറ്റും എന്തർത്ഥമാണുള്ളതു്? യാഗത്തിൽ കൊലചെയ്യപ്പെടുന്ന മൃഗം സ്വർഗ്ഗത്തിലെത്തുമെന്നു് പുരോഹിതന്മാർ പറയുന്നു. അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ അവർ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം മാതാപിതാക്കന്മാരെ ബലികഴിച്ചു് നേരിട്ടു സ്വർഗ്ഗത്തിലേയ്ക്കയയ്ക്കാത്തതെന്തുകൊണ്ടാണു്? ദേഹം ഭസ്മമായാൽ പിന്നെ മറെറാരുലോകത്തിലേയ്ക്കു പോകു

ന്നതെങ്ങനെയാണ്? യഥാർത്ഥത്തിൽ, ശരീരത്തിൽനിന്നു സ്വതന്ത്രമായ ഒരാത്മാവുണ്ടെന്ന വാദം തനി വിഡ്ഢിത്തമാണ്. മരണത്തോടുകൂടി എല്ലാം അവസാനിക്കുന്നു. ശ്രദ്ധഗതിക്കാരായ ആളുകളെ പറഞ്ഞു പണം തട്ടാനാഗ്രഹിക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണരുടെ തട്ടിപ്പുകൾ മാത്രമാണ് യാഗങ്ങളും മറ്റും. ഈ ലോകം മാത്രമാണ് യഥാർത്ഥമായിട്ടുള്ളതെന്നും ഇതിനപ്പുറത്തു പരലോകമോ സ്വർഗ്ഗനരകങ്ങളോ ഒന്നുമില്ലെന്നും മനസ്സിലാക്കുക. ഈ സത്യത്തിനെതിരായി വേദപ്രമാണങ്ങളെ ഉദ്ധരിക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണർ നുണപറയുന്നവരാണ്. വേദങ്ങളിൽ പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ പലതും കാണാം. അവ ദിവ്യങ്ങളല്ല, മനുഷ്യനിർമ്മിതങ്ങളാണ്. ശരിക്കു പറഞ്ഞാൽ ഭ്രാന്തന്മാരും ധൂർത്തന്മാരും രാക്ഷസന്മാരുംകൂടിയാണ് അവയെ നിർമ്മിച്ചതു്. "ത്രയോ വേദസ്യ കർത്താരോ ഭണ്ഡധൂർത്തനിശാചരാഃ"

അശ്വമേധയാഗത്തിൽ അശ്വത്തിന്റെ ശിശ്നം യജ്ഞകർത്താവിന്റെ പത്നി പിടിക്കണമെന്നു് വേദത്തിൽ പറയുന്നു. ലജ്ജാവഹമായ ഈ ചടങ്ങു വിധിച്ചവർ തീർച്ചയായും ഭണ്ഡന്മാർ (ഭ്രാന്തന്മാർ) ആകുന്നു. അപ്രസിദ്ധങ്ങളായ ജഭരി, തുർഹരി മുതലായ ശബ്ദങ്ങൾ പ്രയോഗിച്ചു് ജനങ്ങളെ വഞ്ചിക്കുന്നവർ ധൂർത്തന്മാരാണ്. യജ്ഞത്തിൽ ഹിംസിക്കപ്പെട്ട മൃഗത്തിന്റെ മാംസം യജ്ഞകർത്താവു് ഭക്ഷിക്കണമെന്നു വേദത്തിൽ പറയുന്നു. ഈ ചടങ്ങു വിധിച്ചവർ തീർച്ചയായും രാക്ഷസന്മാരായിരിക്കണം...

ലോകായതദർശനത്തിലെ ഇത്തരം ആശയങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരായി കടുത്ത പ്രഹരങ്ങളായിത്തീർന്നു. ബ്രാഹ്മണമതം കൂട്ടുതൽ ദ്രവിക്കാനും ജനങ്ങളിൽനിന്നു് അധികമധികം ഒറ്റപ്പെടാനും തുടങ്ങി.

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണം

ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരായ തീക്ഷ്ണമായ പരിഹാസശരങ്ങൾ മാത്രമല്ല, ഉയർന്ന നിലവാരത്തിലുള്ള തത്വചിന്തകളും ലോകായതത്തിലടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. സൃഷ്ടിസ്ഥിതിസംഹാരങ്ങളുടെ കർത്താവായ ദൈവത്തേയും ശരീരത്തിൽ

നിന്നു വിഭിന്നമായ ആത്മാവിനേയും നിഷേധിക്കുകമാത്രമല്ല അതു ചെയ്യുന്നതു്; പ്രപഞ്ചഘടനയെക്കുറിച്ചും, മനുഷ്യന്റെ ചൈതന്യത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള ഒരു വിശകലനം നൽകുകകൂടി ചെയ്യുന്നു. മറ്റു ദർശനങ്ങളെപ്പോലെതന്നെ ലോകായതദർശനവും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണമെന്തെന്നാരായുന്നുണ്ടു്.

എല്ലാറ്റിനും ഏകമായ ഒരു മൂലകാരണമുണ്ടെന്ന വാദത്തെ ചാർവ്വാകന്മാർ നിഷേധിക്കുന്നു. ഈശ്വരൻ എന്ന ഒന്നില്ല. ജഗത്തു മാത്രമാണുള്ളതു്. ലോകം വിചിത്രമാണു്. പക്ഷേ, ദൈവമല്ല ആ വൈചിത്ര്യത്തെ സൃഷ്ടിച്ചതു്. പഞ്ചസാരയുടെ മാധുര്യവും വേപ്പിലയുടെ കയ്പും പക്ഷിമൃഗാദികളുടെ ജന്മവാസനയും മറ്റും ദൈവം എന്ന ഒരു ശക്തിയാൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയല്ല. വസ്തുക്കളുടെ സഹജസ്വഭാവങ്ങളാണതെല്ലാം. നാലു മൂലപദാർത്ഥങ്ങളുടെ യാദൃച്ഛികസംയോഗത്തിൽനിന്നാണു് പ്രപഞ്ചമുത്ഭവിച്ചതു്. ലോകായതദർശനമനുസരിച്ചു് ഭൂമി, വായു, വെള്ളം, അഗ്നി എന്നീ നാലു ഭൂതങ്ങളാണു് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൗലികഘടകങ്ങൾ. ഈ മൗലികപദാർത്ഥങ്ങൾ കൂടിച്ചേർന്നിട്ടാണു് പ്രകൃതിയും സർവ്വചരാചരങ്ങളും ഉണ്ടായതു്. "ഭൗതികപദാർത്ഥത്തിൽനിന്നു് ജീവൻ വരുന്നു" എന്ന ബൃഹസ്പതിയുടെ നിഗമനത്തെ വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ടു് മൗലികപദാർത്ഥങ്ങൾ ഒരു സവിശേഷരീതിയിൽ ഒന്നിച്ചുചേരുമ്പോളാണു് മനുഷ്യനും മനുഷ്യചൈതന്യവുമുണ്ടാകുന്നതു്. ചില പ്രത്യേകപദാർത്ഥങ്ങൾ ഒന്നിച്ചുചേരുമ്പോൾ മദ്യമായിത്തീരുന്നില്ലേ? മദ്യത്തിനു ലഹരിയുണ്ടു്. പക്ഷേ, മദ്യത്തിലടങ്ങിയ ആ പദാർത്ഥങ്ങളെ ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്കെടുത്തുനോക്കിയാൽ ലഹരിയുണ്ടാവില്ല. അതുപോലെതന്നെ ഭൂമി, വെള്ളം, തീ, വായു എന്നീ നാലു മൗലികഘടകങ്ങൾ ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്കു നില്ക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യചൈതന്യമില്ല. എങ്കിലും, അവ ഒരു പ്രത്യേകതരത്തിൽ ഒന്നിച്ചുചേരുമ്പോൾ ചൈതന്യമുത്ഭവിക്കുന്നു. ജീവചൈതന്യമാണു് ആത്മാവു്. ശരീരം നിലനില്ക്കുന്നേടത്തോളംകാലം ആത്മാവും നിലനില്ക്കുന്നു. ശരീരം നശിക്കുമ്പോൾ ആത്മാവും നശിക്കും. ലോകായതദർശനമനുസരിച്ചു് സചേതനമായ ശരീരമാണു് കാണുകയും കേൾക്കുകയും ചിന്തിക്കുകയും അനുഭവിക്കുകയും മറ്റും ചെയ്യുന്നതു്.

"ഞാൻ തടിയനാണ്" "ഞാൻ മെലിഞ്ഞവനാണ്" "ഞാൻ കുറുത്തവനാണ്," എന്നും മറും നമ്മൾ പറയാറുണ്ട്. ഇവിടെ 'ഞാൻ' ചൈതന്യമുള്ള ശരീരമല്ലാതെ മറെറാന്നുമല്ല. തടി, മെലിവ്, കുറുപ്പ് മുതലായവയെല്ലാം ശരീരത്തിലാണടങ്ങിയിട്ടുള്ളതു്. "എൻെറ ശരീരം" എന്നും മറും പറയുന്നതു് ഔപചാരികമായിട്ടുമാത്രമാണു്, ഞാനും ശരീരവും വ്യത്യസ്തമാണു് എന്ന അർത്ഥത്തിലല്ല. "ഞാൻ തടിയനാണ്" എന്നതിലെ 'ഞാൻ' ശരീരത്തിൽനിന്നു വ്യതിരിക്തമായ മറ്റൊന്നല്ല. ചൈതന്യപൂർണ്ണമായ ദേഹംതന്നെയാണു് ആത്മാവു്. ദേഹം നശിക്കുമ്പോൾ ആത്മാവും നശിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ഒരു ചോദ്യമുണ്ടാവാം. അചേതനമായ ശരീരത്തിൽ ചൈതന്യമുണ്ടാകുന്നതെങ്ങനെയാണു്? നാലു മൂലപദാർത്ഥങ്ങളുടെ സവിശേഷമായ സംയോഗത്തിൽനിന്നാണു് ചൈതന്യമുണ്ടാകുന്നതു് എന്നു് ചാർവ്വാകന്മാർ മറുപടിപറയുന്നു. ബോധം, ചിന്താശക്തി മുതലായവ ഭൗതികപദാർത്ഥങ്ങളുടെ ഒരു സവിശേഷരീതിയിലുള്ള കൂടിച്ചേരലിൽനിന്നാണുണ്ടാകുന്നതു്. ശരീരത്തിൽനിന്നു വേറിട്ടുകൊണ്ടു് അവയ്ക്കു നിലനില്ക്കാൻ വയ്യ. ശരീരം നശിക്കുമ്പോൾ ബോധം, ചിന്താശക്തി മുതലായവയും നശിക്കുന്നു.

ലോകായതത്തിൻെറ ചരിത്രപ്രാധാന്യം

ആത്മീയവാദത്തേയും യാഗാദികർമ്മങ്ങളേയും വെല്ലുവിളിച്ച ഇത്തരം ഐഹികമായ ഭൗതികചിന്തകൾ ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരായ മൂർച്ചയേറിയ ആയുധങ്ങളായിത്തീർന്നു. അതുകൊണ്ടാണു്, പുരോഹിതന്മാരുടെ താല്പര്യങ്ങൾക്കെതിരായി കച്ചവടം വളർത്താൻ ശ്രമിച്ച വണിക്കുകളുടേയും മർദ്ദിതരും ചൂഷിതരുമായ മറു ബഹുജനങ്ങളുടേയുമിടയിൽ ലോകായതദർശനത്തിനു് വമ്പിച്ച സ്വാധീനവും പിൻബലവും ലഭിച്ചതു്. ചാർവ്വാകചിന്തകൾ സമുദായത്തിൽ ഒരു പ്രബലശക്തിയായിരുന്നുവെന്നു് ആത്മീയവാദിയായ ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണൻെറ നേതൃത്വത്തിൽ തയ്യാറാക്കപ്പെട്ട 'തത്വശാസ്ത്രചരിത്രം'തന്നെ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ടു്:

"ചാർവ്വാകന്മാരുടെ ശബ്ദം എതിർപ്പിൻെറ ശബ്ദമായി

രുന്നു. ചിന്താസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഷേധിച്ച നീണ്ട കാലത്തെ അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും പക്ഷപാതങ്ങൾക്കുമെതിരായ പ്രക്ഷോഭത്തിന്റെ ശബ്ദം.

"സ്വർഗ്ഗം, നരകം, ദൈവം മുതലായ ആശയങ്ങളാൽ തടയപ്പെടാതെ ജീവിതത്തിന്റെ സൗന്ദര്യങ്ങളാസ്വദിക്കാനുള്ള ഒരു ക്ഷണമായിരുന്നു അതു്. തത്വശാസ്ത്രരംഗത്തിൽ ചാർവ്വാകന്മാരുന്നയിച്ച ചോദ്യങ്ങളും സംശയങ്ങളും മറ്റു ചിന്തകന്മാരുടെ മുമ്പിൽ പല പ്രശ്നങ്ങളുമുണ്ടാക്കി, കൂടുതൽ ശ്രദ്ധയോടെ ചിന്തിക്കാൻ അവരെ നിർബന്ധിക്കുകയും അങ്ങനെ വലിയ മുരടുവാദചിന്താഗതികളിൽനിന്നു് അവരെ സംരക്ഷിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇന്ത്യയിലെ ഒരു തത്വജ്ഞാനിക്കും തന്റെ സ്വന്തം സിദ്ധാന്തം സ്ഥാപിക്കുന്നതിനുമുമ്പായി ചാർവ്വാകന്മാരെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തണമെന്നുവന്നു. ഇപ്രകാരം ചാർവ്വാകദർശനം ഇന്ത്യൻതത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്കുനല്കിയ സംഭാവന യഥാർത്ഥത്തിൽ വളരെ മഹത്തരമാണു്."

ഏഴ്

സാംഖ്യദർശനം

ഇന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും പ്രാചീനമായ ദർശനങ്ങളിലൊന്നാണ് സാംഖ്യം. കപിലമഹർഷിയാണ് അതിന്റെ പ്രണേതാവെന്ന വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. സാംഖ്യം എന്ന വാക്കിനു് ബുദ്ധി എന്നാണർത്ഥം. വേദങ്ങളെയും പ്രമാണങ്ങളെയും ആശ്രയിക്കാതെ ബുദ്ധിയേയും യുക്തിയേയും മാത്രമവലംബിച്ചുകൊണ്ടു് രൂപമെടുത്ത ദർശനമായതുകൊണ്ടാണ് കപിലദർശനത്തെ സാംഖ്യദർശനമെന്നു വിളിക്കുന്നതു്. അതാവിർഭവിച്ചതു് ക്രി. മു. 7–ാം നൂറ്റാണ്ടിലാണെന്നു ചിലരും അതല്ല ക്രി. മു. 6–ാം നൂറ്റാണ്ടിലാണെന്നു മറ്റു ചിലരും വാദിക്കുന്നു.

പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസവും ഗണങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ ഭരണസമ്പ്രദായങ്ങളും അവസാനിക്കാൻ തുടങ്ങിയ ഒരു കാലഘട്ടമായിരുന്നു അതു്. ആര്യന്മാർ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഒരുയർന്ന ഘട്ടത്തിലേയ്ക്കു് കാലെടുത്തുവെയ്ക്കാൻ തുടങ്ങുകയായിരുന്നു. വർഗ്ഗവിഭജനവും ഭരണകൂടവും ആവിർഭവിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. പ്രകൃതിവിഭവങ്ങളെ മനുഷ്യന്റെ നന്മയ്ക്കുവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കാനുള്ള സാങ്കേതികപരിശ്രമങ്ങൾ ആരംഭിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. മരംകൊണ്ടുള്ള പലതരം ഉപകരണങ്ങളും ചെറുകിടയന്ത്രങ്ങളും കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. കൃഷിയും കച്ചവടവും കൈത്തൊഴിലുകളും വളരാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. ഭൗതികവാദചിന്തകളുടെ വളർച്ചയ്ക്കു് സഹായകമായ പരിതഃസ്ഥിതികളായിരുന്നു ഇവ. ഈ പരിതഃസ്ഥിതികളിലാണ് പ്രപഞ്ചം ജഡപ്രകൃതിയിൽനിന്നുത്ഭവിച്ചതാണെന്നും ചൈതന്യം, ജീവൻ, ബോധം, ചിന്ത മുതലായവ ജഡപ്രകൃതിയുടെ സൃഷ്ടികളാണെന്നും സാംഖ്യന്മാർ പ്രഖ്യാപിച്ചതു്.

സാംഖ്യചിന്തകളുടെ ഉത്ഭവം

സാഖ്യദർശനത്തിന്റെ മൗലികഗ്രന്ഥങ്ങളെന്നു പറയപ്പെട്ടുന്നവ രണ്ടെണ്ണമാണു്: സാംഖ്യകാരികയും സാംഖ്യപ്രവചനസൂത്രവും. സാംഖ്യപ്രവചനസൂത്രം കപിലമഹർഷിപ്രണീതമാണെന്നു ചിലർ വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ടു്. പക്ഷേ, റിച്ചേർഡ് ഗാർബേ മുതലായ ആധുനികപണ്ഡിതന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ക്രിസ്ത്വബ്ദം 15–ാം നൂറ്റാണ്ടിലാണതു് രചിക്കപ്പെട്ടതു്. ഈശ്വരകൃഷ്ണസൂരിയുടെ സാംഖ്യകാരിക താരതമ്യേന കൂട്ടതൽ പ്രാചീനമാണു്. എങ്കിലും, അതു രചിക്കപ്പെട്ടതു് ക്രിസ്ത്വബ്ദം 2–ാം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പിലായിരിക്കാനിടയില്ല. സാംഖ്യകാരികയ്ക്കു് പ്രധാനമായി രണ്ടു ഭാഷ്യങ്ങളുണ്ടു്: ക്രി. 8-ാം നൂറ്റാണ്ടിനോടടുത്തു രചിക്കപ്പെട്ട ഗൗഡപാദന്റെ ഭാഷ്യവും 9–ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ രചിയ്ക്കപ്പെട്ട വാചസ്പതി മിശ്രന്റെ സാംഖ്യതത്വകൗമുദിയും. സാംഖ്യപ്രവചനസൂത്രത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനമായ ഭാഷ്യം വിജ്ഞാനഭിക്ഷുവിന്റെ സാംഖ്യപ്രവചനഭാഷ്യമാണു്. ക്രി. 16–ാം നൂറ്റാണ്ടിലാണതു രചിക്കപ്പെട്ടതു്.

ഈ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്നു് സാംഖ്യദർശനത്തിന്റെ മൂലരൂപമെന്തായിരുന്നുവെന്നു മനസ്സിലാക്കുക അത്ര എളുപ്പമല്ല. എന്തെന്നാൽ, ക്രിസ്ത്വബ്ദം 2–ാം നൂറ്റാണ്ടാകുമ്പോഴേയ്ക്കും സാംഖ്യത്തിന്റെ മൂലരൂപത്തിൽ പല മാറ്റങ്ങളും വന്നുചേർന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. 2–ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമെത്രയോ മുമ്പാണു് സാംഖ്യദർശനമാവിർഭവിച്ചതെന്നതിനു് ധാരാളം തെളിവുകളുണ്ടു്. 2300 കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പു് ജീവിച്ചിരുന്ന കൗടില്യൻ തന്റെ 'അർത്ഥശാസ്ത്ര'ത്തിൽ സാംഖ്യം, യോഗം, ലോകായതം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു ദർശനങ്ങളേപ്പറ്റി പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ടു്. ബുദ്ധനുശേഷമാണു് കപിലൻ ജീവിച്ചിരുന്നതു് എന്നു വിശ്വസിക്കുന്ന രാഹുൽസാംകൃത്യായൻതന്നെ ഇങ്ങനെയാണെഴുതുന്നതു്:

"ക്രിസ്ത്വബ്ദം ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ബൗദ്ധകവിയും ദാർശനികനുമായ അശ്വഘോഷൻ തന്റെ 'ബുദ്ധചരിതം' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ബുദ്ധനുമുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ആലാർകാലാം,

ഉദ്ദകരാമപുത്തൻ എന്നീ രണ്ട് ആചാര്യന്മാരിലൊരാൾ സാംഖ്യവാദി അല്ലെങ്കിൽ കപിലന്റെ അനുയായി ആയിരുന്നു എന്നു പറയുന്നു.''

സാംഖ്യദർശനമാണ് ബുദ്ധമതത്തിനു പ്രചോദനം നൽകിയതു് എന്നും സാംഖ്യപ്രണേതാവായ കപിലന്റെ സ്മരണയെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് 'കപിലവാസ്തു' എന്ന സ്ഥലപ്പേരുണ്ടായതെന്നും റിച്ചേർഡ് ഗാർബേ തന്റെ 'സാംഖ്യസൂത്രങ്ങൾക്ക് മാധവാചാര്യനെഴുതിയ വ്യാഖ്യാനത്തിനുള്ള അനിരുദ്ധന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിനു് ഒരവതാരിക' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു:

"'കപിലനെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരേയൊരു ഐതിഹ്യം' കപിലവാസ്തുവാണു്. കപിലന്റെ വാസസ്ഥാനമെന്നാണ് ആ വാക്കിന്റെ അർത്ഥം. ആ ആദിപണ്ഡിതനെ ആദരിക്കാൻവേണ്ടിയാണ് ആ സ്ഥലത്തിനു് അങ്ങനെയൊരു പേരിടപ്പെട്ടതു്. എന്നാൽ അദ്ദേഹം അവിടെയാണു് ജനിച്ചതെന്നോ അവിടെ ജീവിച്ചിരുന്നുവെന്നോ പറയാൻ തെളിവുകളില്ല... സാംഖ്യദർശനത്തെസ്സംബന്ധിച്ചു് നമുക്കു ലഭിച്ചിട്ടുള്ള ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ശ്രുതിയെ ആശ്രയിക്കുന്ന ഭാഗങ്ങളെല്ലാം പിന്നീടു് ആദിസാംഖ്യത്തോടു് കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടവയാണു്. ഇപ്രകാരം കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ട എല്ലാ വൈദികാംശങ്ങളേയും ഒഴിച്ചുനിർത്തിയാൽപ്പോലും സാംഖ്യദർശനത്തിനു് യാതൊരു കോട്ടവുമുണ്ടാവില്ല. മൗലികമായി സാംഖ്യദർശനം വേദങ്ങളുടെ സ്വാധീനശക്തിക്കു പുറത്തായിരുന്നു; ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ പിടിയിൽനിന്നു മുക്തമായിരുന്നു. മഹാഭാരതത്തിൽ സാംഖ്യം, യോഗം, പഞ്ചരാത്രം, പാശുപതം മുതലായ സമ്പ്രദായങ്ങളിൽനിന്നു സ്വതന്ത്രമായവിധത്തിലാണു് വേദങ്ങളെപ്പററി പ്രതിപാദിക്കുന്നതു്. 13711–ാം ശ്ലോകത്തിൽ സർവ്വവേദങ്ങളിൽനിന്നും (അതായതു്, സംഹിത, ബ്രാഹ്മണം മുതലായവയിൽനിന്നെല്ലാം) സ്വതന്ത്രമായ രണ്ടു സനാതനസമ്പ്രദായങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്കാണു് സാംഖ്യവും യോഗവും പ്രതിപാദിക്കപ്പെടുന്നതു്. പിന്നീടു് സാംഖ്യദർശനം ആസ്തികദർശനങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെടുത്തപ്പെട്ടവെങ്കിൽ അതിലടുത്തപ്പെട്ടവാനില്ല. സ്വത

സ്സിദ്ധമായ ഗുണവിശേഷങ്ങളോടുകൂടിയ സാംഖ്യം വേദാന്തത്തിന്റെ അദ്വൈതികതയുടെ മുമ്പിൽ തലകുനിച്ചില്ലെന്നാണതു തെളിയിക്കുന്നതു്...''

ഏതാണ്ടിതുതന്നെയാണു് സുപ്രസിദ്ധപണ്ഡിതനായ സിമ്മറും പറയുന്നതു്:

''സാംഖ്യതത്വങ്ങൾ വൈദികതത്ത്വത്തിന്റേയും ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റേയും പാരമ്പര്യത്തിലുൾപ്പെട്ടുന്നില്ല. രണ്ടുതരം ചിന്താഗതികളുടേയും വളർച്ച സ്വതന്ത്രമായിട്ടാണു്. സാംഖ്യത്തിനും യോഗത്തിനും ജൈനരുടെ യാന്ത്രികദർശനവുമായി ബന്ധമുണ്ടു്. എന്നാൽ, അവയുടെ ഉത്ഭവം പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ അവൈദികയുഗത്തിലാണു്. അതിനാൽ സാംഖ്യത്തിലേയും യോഗത്തിലേയും മൗലികചിന്തകർ വളരെ പുരാതനങ്ങളാണു്. ആസ്തികകൃതികളിൽ ഇവയുടെ ആവിർഭാവം വളരെ പിന്നീടാണുണ്ടായതു്.....''

സിമ്മറുടേയും ഗാർബേയുടേയും അഭിപ്രായത്തിൽ സാംഖ്യയോഗദർശനങ്ങളുടെ മൗലികചിന്തകൾ ആര്യന്മാക്കുമുമ്പു് ഇന്ത്യയിലുണ്ടായിരുന്ന ആദിവാസികളുടെ ചിന്തകളിൽനിന്നാണാവിർഭവിച്ചതു്. ക്രമത്തിലവ വ്യക്തമായ ദർശനങ്ങളായി രൂപംപ്രാപിച്ചു. ഈ ദർശനങ്ങളുടെ സ്വാധീനശക്തി വമ്പിച്ചതായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടു് മെല്ലെ മെല്ലെ അവ വൈദികനേതാക്കന്മാരാൽ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു. പക്ഷേ, അതോടൊപ്പംതന്നെ ആദ്യകാലത്തെ സാംഖ്യത്തിൽനിന്നു് മൗലികമായ ചില തത്വങ്ങൾ ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടുകയും നേരിയ തോതിലാണെങ്കിലും ആത്മീയവാദത്തിന്റേതായ ചില ചിന്താഗതികൾ അതിൽ കൂത്തിച്ചെലുത്തപ്പെടുകയുംചെയ്തു. അങ്ങനെ, ആദ്യകാലത്തെ സാംഖ്യവും ആസ്തികദർശനമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടതിനുശേഷമുള്ള സാംഖ്യവുംതമ്മിൽ ക്രമത്തിൽ പല വ്യത്യാസങ്ങളുമുണ്ടായി. ഈ യാഥാർത്ഥ്യം മനസ്സിൽവെച്ചുകൊണ്ടുവേണം സാംഖ്യകാരിക, സാംഖ്യപ്രവചനസൂത്രം മുതലായ 'മൗലിക'ഗ്രന്ഥങ്ങളും അവയുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും വായിക്കാൻ.

സാംഖ്യത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം

സാംഖ്യകാരികയിലെ "ദുഃഖത്രയാഭിഘാതാജ്ജിജ്ഞാസാ" എന്നുതുടങ്ങുന്ന ഒന്നാമത്തെ കാരികയിൽ സാംഖ്യദർശനത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യമെന്തെന്നു വ്യക്തമാക്കുന്നു. ആധ്യാത്മികം, ആധിദൈവികം, ആധിഭൗതികം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നുതരത്തിലുള്ള ദുഃഖങ്ങളുണ്ട്. ശരീരത്തിൽനിന്നും മനസ്സിന്റെ അസ്വാസ്ഥ്യത്തിൽനിന്നുമുണ്ടാകുന്ന ദുഃഖം ആധ്യാത്മികവും ഇടി, മിന്നൽ, അതിവൃഷ്ടി, അനാവൃഷ്ടി എന്നിങ്ങനെ പ്രകൃതികോപങ്ങളിൽനിന്നുമുണ്ടാകുന്ന ദുഃഖം ആധിദൈവികവും മറ്റു മനുഷ്യരിൽനിന്നും പക്ഷിമൃഗാദികളിൽനിന്നും മറ്റുമുണ്ടാകുന്ന ദുഃഖം ആധിഭൗതികവുമാണ്. ഈ ദുഃഖത്രയത്തിന്റെ നിവൃത്തിക്കുള്ള ഉപായമാണ് സാംഖ്യത്തിൽ വിവരിക്കുന്നത്. താൽക്കാലികനിവൃത്തി കിട്ടിയാൽ പോരാ. വിഭവസമൃദ്ധമായ ഒരു സദ്യയ്ക്ക് എന്നെന്നേയ്ക്കുമായി വിശപ്പുതീർക്കാൻ കഴിയില്ല. വിലപിടിച്ച മരുന്നുകൾക്കുപോലും എല്ലാക്കാലത്തേയ്ക്കുമായി രോഗങ്ങൾ മാറ്റാൻ കഴിയില്ല. ശാശ്വതമായ പോംവഴിയാണാവശ്യം, വൈദികപുരോഹിതന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ സ്വർഗ്ഗമാണ് പരമപുരുഷാർത്ഥം. യജ്ഞങ്ങൾവഴിയായി സ്വർഗ്ഗത്തിലെത്താമെന്നാണവർ പറയുന്നത്. ഈ അന്ധവിശ്വാസത്തിനെതിരായി സാംഖ്യകാരിക ശബ്ദമുയർത്തുന്നു. യാഗാദികർമ്മങ്ങളിലൂടെ ദുഃഖത്തിൽനിന്നു മോചനം നേടാൻ സാധിക്കുമെന്ന വാദത്തെ അതു കഠിനമായെതിർക്കുന്നു. യാഗങ്ങൾ ഹിംസാപ്രധാനങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ടവയ്ക്ക് അശുദ്ധിയുണ്ട്. വേദങ്ങൾ പറയുന്നമാതിരി അവ ഇഷ്ടസാധനങ്ങളല്ല, അനിഷ്ടഫലങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നവയത്രേ. അതുകൊണ്ട് ദുഃഖനിവൃത്തിക്ക് അവ പ്രയോജനപ്പെടുകയില്ല. സാംഖ്യമാർഗ്ഗംമാത്രമാണ് പോംവഴി. പ്രകൃതിപുരുഷന്മാരെ വേർതിരിച്ചുകാണിച്ചുതരുന്ന സാംഖ്യദർശനത്തെ ആശ്രയിക്കുന്ന മോക്ഷേച്ഛുക്കൾക്ക് ഒരിക്കലും ദുഃഖിക്കേണ്ടിവരില്ല എന്നു് ഈശ്വരകൃഷ്ണൻ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു.

ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉപാധികൾ

സാംഖ്യന്മാർ പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ശബ്ദം അല്ലെങ്കിൽ ആപ്തവാക്യം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു പ്രമാണങ്ങളെ അംഗീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി നേരിട്ടു നേടുന്ന ജ്ഞാനത്തിനു് പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനമെന്നു പറയുന്നു. ഒരു വസ്തുവിന്റെ പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനംകൊണ്ടു് മറെറാരു വസ്തുവിനെ ഊഹിക്കുന്നതു് അനുമാനമാകുന്നു. എല്ലാ അനുമാനങ്ങളിലും പക്ഷം, സാധ്യം, ഹേതു എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു ഘട്ടങ്ങളുണ്ടു്. പർവ്വതത്തിന്മേൽ പുക കാണുന്നതുകൊണ്ടു് അവിടെ തീയുണ്ടായിരിക്കണം എന്നനുമാനിക്കുമ്പോൾ പർവ്വതം പക്ഷവും തീ സാധ്യവും പുക ഹേതുവുമാകുന്നു. എല്ലാ അനുമാനങ്ങളും വ്യാപ്തിജ്ഞാനത്തെ ആശ്രയിക്കുന്നു. എവിടെയെല്ലാം ഹേതുവുണ്ടോ അവിടെയെല്ലാം സാധ്യവുമുണ്ടെന്നുള്ള ജ്ഞാനത്തെയാണു് വ്യാപ്തിജ്ഞാനമെന്നു പറയുന്നതു്. ഋഷികളുടെ ആപ്തവചനങ്ങളെ ശബ്ദപ്രമാണമെന്നു പറയുന്നു.

ഏതെങ്കിലുമൊരു വസ്തുവെ പ്രത്യക്ഷമായി ഗ്രഹിപ്പാൻ കഴിയില്ലെന്നുവെച്ചു് ആ വസ്തു ഇല്ലാത്തതാണെന്നു കരുതാൻ പാടില്ല. എന്തെന്നാൽ, പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനത്തെ തകരാറിലാക്കുന്ന പല തടസ്സങ്ങളുമുണ്ടു്. ഉദാഹരണത്തിനു് മേല്പോട്ടു പറന്നുപോകുന്ന ഒരു പക്ഷി അതിദൂരത്തിലെത്തുമ്പോൾ അപ്രത്യക്ഷമായിത്തീരുന്നു. നേത്രേന്ദ്രിയത്തിന്റെ അത്യന്ത സമീപത്തു് ഒരു കർപ്പൂരത്തരി വെച്ചുനോക്കിയാൽ അതു കാണാൻ കഴിയില്ല. അതിസൂക്ഷ്മങ്ങളായ പരമാണുക്കൾ ദൃഷ്ടിഗോചരങ്ങളല്ല. ചുമരിന്റെ മറുഭാഗത്തുള്ള വലിയ വസ്തുക്കളെപ്പോലും നേരിട്ടുകാണാൻ കഴിയില്ല. മറെറാന്നിൽ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ എന്തു പറഞ്ഞാലും കേട്ടവെന്നു വരില്ല. പശുവിൻപാലിൽ കുറെ ആട്ടിൻപാൽ കൂട്ടിക്കലർത്തിയാൽ അതിനെ വേറെ ഗ്രഹിപ്പാൻ കഴിയില്ല. ഇങ്ങനെ പ്രത്യക്ഷത്തെ പ്രതിബന്ധിക്കുന്ന പലതുമുണ്ടു്.

ബ്രഹ്മമല്ല, പ്രകൃതിയാണു് മൂലകാരണം

സാംഖ്യന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഒന്നുമില്ലായ്മയിൽനിന്നു് യാതൊന്നുമുണ്ടാവുകയില്ല. (നാവസ്തുനോ വസ്തുസിദ്ധിഃ)

സൃഷ്ടി എന്നതു് മുമ്പുണ്ടായിരുന്നതിന്റെ ഒരു പ്രകടനം അല്ലെങ്കിൽ രൂപഭേദം മാത്രമാണു്. പ്രപഞ്ചത്തിലെ ഓരോ പ്രതിഭാസത്തിനും അതിനേറെതായ കാരണമുണ്ടു്. ഓരോ കാരണവും അതിന്റെ അനിവാര്യമായ ഫലമുളവാക്കുന്നു. കാര്യവും കാരണവും തമ്മിൽ അഭേദ്യമാംവിധം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഉദാഹരണത്തിനു്, തൈരു് പാലിൽനിന്നേ ഉണ്ടാകൂ, വെള്ളത്തിൽനിന്നുണ്ടാവില്ല. കുശവൻ കളിമണ്ണിൽനിന്നാണു്, തുണിയിൽനിന്നല്ല, കുടമുണ്ടാക്കുന്നതു്. എള്ളിനുള്ളിൽ എണ്ണ എന്നപോലെ കാരണത്തിൽ കാര്യം സൂക്ഷ്മരൂപേണ ഇരിക്കുന്നുണ്ടു്. പുരുഷപ്രയത്നം കാര്യത്തെ പുതുതായി സൃഷ്ടിക്കുന്നില്ല; കാരണത്തിലോ കാരണഭൂതമായോ ഇരിക്കുന്ന കാര്യത്തെ അഭിവ്യക്തമാക്കുന്നതേയുള്ളു. സാംഖ്യന്മാരുടെ ഈ സിദ്ധാന്തത്തിനു് സത്കാര്യവാദം എന്നു പറയുന്നു. ദൃശ്യപ്രപഞ്ചം അതിസൂക്ഷ്മമായ അതിന്റെ കാരണത്തിൽനിന്നുദ്ഭവിച്ചതാണു്. ആ സൂക്ഷ്മകാരണത്തിനാണു് പ്രകൃതി എന്നു പറയുന്നതു്. സാംഖ്യന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ പ്രകൃതി അനാദിയാണു്. ലോകത്തിലുള്ള സകല വസ്തുക്കളും അനാദിയായിരിക്കുന്ന പ്രകൃതിയുടെ പരിണാമങ്ങളാണു്. എന്നാൽ, മൂലപ്രകൃതിയാകട്ടേ, മറെറാന്നിനേറെയും പരിണാമമല്ല.

മറെറാരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണം ദൈവമോ പരമാത്മാവോ ബ്രഹ്മമോ മറെറതെങ്കിലും ദിവ്യശക്തിയോ അല്ല. ഭൂലോകം ആരാലും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതല്ല. അതു ക്രമാനുഗതമായി പരിണമിച്ചുണ്ടായതാണു്. സാംഖ്യത്തിൽ സകലേശ്വരനുമില്ല, നിഷ്കലേശ്വരനുമില്ല. ഏകദൈവവാദവുമില്ല, അദ്വൈതവാദവുമില്ല. പ്രകൃതിക്കു പുറമേ പുരുഷൻ എന്ന സ്വതന്ത്രമായ മറെറാരു തത്വത്തെക്കൂടി സാംഖ്യം അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ടു് എന്നതു ശരിയാണു്. ഈശ്വരകൃഷ്ണനേറെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചില ഭാഷ്യകാരന്മാരുടേയും അഭിപ്രായത്തിൽ പ്രകൃതിയും പുരുഷനും തമ്മിലുള്ള പരസ്പരപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ നിരന്തരപരിണാമമാണു് പ്രപഞ്ചം. ഇതിൽനിന്നു സാംഖ്യദർശനം യൂറോപ്യൻ തത്വവിജ്ഞാനിയായ ദസ്ക്കാർട്ടിന്റെ തത്വശാസ്ത്രത്തോടു് പല നിലയ്ക്കും സാമ്യം വഹിക്കുന്നുണ്ടു് എന്നു ചില പണ്ഡിത

ന്മാർ വാദിക്കുന്നു. പക്ഷേ, പ്രധാനമായ ഒരു വ്യത്യാസമുണ്ട്. ദസ്ക്കാർട്ട് ദൈവത്തെ നിഷേധിക്കുന്നില്ല. സാംഖ്യം, നേരെമറിച്ച്, ദൈവത്തെ നിഷേധിക്കുന്നു. കർമ്മത്തിൽനിന്നാണ ഫലനിഷ്പത്തിയുണ്ടാകുന്നതെന്നും, അതുകൊണ്ട് ഈശ്വരനെ അംഗീകരിക്കേണ്ട യാതൊരാവശ്യവുമില്ലെന്നും സാംഖ്യകാരിക തുറന്നുപറയുന്നു. അതുകൊണ്ട്, "ഈശ്വരാസിദ്ധേ"—ഈശ്വരനില്ല! ജഡമായ പാൽ തൈരായിത്തീരുന്നതുപോലെ, വെള്ളം മഞ്ഞുകട്ടിയായിത്തീരുന്നതുപോലെ, ചേതനമായ ബ്രഹ്മത്തിനേറയോ ആത്മാവിനേറയോ യാതൊരു സഹായവുമില്ലാതെതന്നെ, പ്രകൃതിയിൽനിന്ന് വിശ്വമുണ്ടാകുന്നു എന്നാണ് സാംഖ്യം സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്.

പ്രകൃതിയുടെ പരിണാമങ്ങൾ

പ്രകൃതിക്ക് സത്വം, രജസ്സ്, തമസ്സ് ഇങ്ങനെ മൂന്നു ഗുണങ്ങളുണ്ട്. സത്വത്തിനേറ ആധിക്യംകൊണ്ട് ലാഘവവും പ്രകാശവും കൂട്ടതലുണ്ടാകുന്നു. രജസ്സിനേറ ആധിക്യംകൊണ്ട് ചലനവും സ്തംഭനവുമുണ്ടാകുന്നു. തമസ്സിനേറ ആധിക്യംകൊണ്ട് ഘനവും നിഷ്ക്രിയത്വവുമുണ്ടാകുന്നു. ഈ ഗുണങ്ങൾ പ്രകൃതിയുടെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളാണ്, അതിനേറ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾ മാത്രമല്ല. വസ്തുവേയും ഗുണത്തേയും തമ്മിൽ വേർതിരിക്കാൻ വയ്യ. വസ്തുവിനേറ അവിഭാജ്യഘടകമാണ് ഗുണം എന്നു പറയുന്നതാണ് ശരി.

ഈ മൂന്നു ഗുണങ്ങൾതമ്മിൽ വൈരുദ്ധ്യമുണ്ട്; പക്ഷേ, അതേസമയത്തുതന്നെ ഐക്യവുമുണ്ട്. സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങളുടെ ഐക്യം അല്ലെങ്കിൽ 'സാമ്യാവസ്ഥ'യാണ് പ്രകൃതി. ഗുണങ്ങൾ ഇടവിടാതെ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അതിൻ ഫലമായി പ്രകൃതിയിലും മാറ്റങ്ങളുണ്ടാകുന്നു. പ്രകൃതിയിൽ നിന്നു പരിണമിച്ചുണ്ടാകുന്ന വസ്തുക്കൾക്കും പ്രകൃതിയുടെ ഗുണങ്ങൾ—സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങൾ—ഉണ്ടായിരിക്കും.

താഴ്ന്ന ഘട്ടത്തിൽനിന്നു ഉയർന്ന ഘട്ടത്തിലേയ്ക്കുള്ള പ്രകൃതിയുടെ പരിണാമമാണ് ലോകം. ലോകത്തിനേറ ഭൗതികവും മാനസികവുമായ എല്ലാ ഘടകങ്ങളും പ്രകൃതിയിൽനിന്നു പരിണമിച്ചുണ്ടായവയാണ്. പ്രകൃതിയാണ് അടി

സ്ഥാനതത്വം. അതിൽനിന്ന് ഒന്നിനുശേഷം മറെറാന്നായി മഹത്തു് (അല്ലെങ്കിൽ ബുദ്ധി), അഹങ്കാരം (ഞാൻ എന്ന ഭാവം), മനസ്സു് എന്നിവയും ശ്രോത്രം, ത്വക്കു്, ചക്ഷുസ്സു്, ജിഹ്വ, ഘ്രാണം എന്നീ അഞ്ചു ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളും ശബ്ദം, സ്പർശം, രൂപം, രസം, ഗന്ധം എന്നീ അഞ്ചു തന്മാത്രകളും വാക്കു്, പാണി, പാദം, പായു, ഉപസ്ഥം എന്നീ അഞ്ചു കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളും പൃഥ്വി, അപ്പു്, തേജസ്സു്, വായു, ആകാശം എന്നീ അഞ്ചു മഹാഭൂതങ്ങളും ആവിർഭവിച്ചു. അതിനുപുറമെ പുരുഷനും. ഇവയെല്ലാം കൂടിയതാണു് ലോകം.

പുരുഷൻ എന്നതിനു് എല്ലാ ജീവികളിലുമുള്ള ഒരേ ഒരു ആത്മാവു് എന്നൊന്നും അർത്ഥമില്ല. സാംഖ്യദർശനമനുസരിച്ചു് പ്രകൃതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അസംഖ്യം പുരുഷന്മാരുണ്ടു്; എന്നുവെച്ചാൽ, അസംഖ്യം വ്യക്തികളുണ്ടു്. പ്രകൃതിയും പുരുഷനും തമ്മിലുള്ള പരസ്പരപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ നിരന്തരപരിണാമമാണു് പ്രപഞ്ചം. ഈ പരിണാമമാകട്ടെ, അനുസ്യൂതമായ ഒരു ഗതിക്രമവുമാണു്.

പ്രകൃതിയും പുരുഷനും

പ്രകൃതിയും പുരുഷനും—ഭൗതികപദാർത്ഥവും ആത്മാവും—രണ്ടും മൂലകാരണങ്ങളാണെന്നും രണ്ടും അനാദിയും ശാശ്വതവുമാണെന്നും രണ്ടിനും ഉത്ഭവമോ നാശമോ ഇല്ലെന്നുമാണു്, സാംഖ്യകാരികയിൽക്കൂടി വികസിച്ചുവന്ന സാംഖ്യദർശനം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നതു്. പക്ഷേ, ഇതിന്റെ അർത്ഥം പ്രകൃതിക്കും പുരുഷനും തുല്യപ്രാധാന്യമാണു് നല്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതു് എന്നല്ല. നേരേമറിച്ചാണു് സ്ഥിതി. സാംഖ്യദർശനത്തിൽ പുരുഷൻ അപ്രധാനമാണു്, ഉദാസീനമാണു്, നിഷ്ക്രിയമാണു്. പ്രകൃതിയിൽനിന്നു പരിണമിച്ചുണ്ടായ ഭൗതികഘടകങ്ങളുടെ സഹായംകൂടാതെ അതിനു് സ്വയം ഇച്ഛിക്കാനോ പ്രവർത്തിക്കാനോ കഴിയില്ല. ഇന്ദ്രിയാവയവങ്ങളുടെ സഹായംകൂടാതെ അതിനു് കാണാനോ കേൾക്കാനോ അനുഭവിക്കാനോ കഴിയില്ല. പ്രകൃതിയാണു് പ്രധാനം. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണു് പ്രാചീനകൃതികളിൽ സാംഖ്യത്തെ അചേതനകാരണവാദം, പ്രധാനകാരണവാദം എന്നും മറ്റും വിളിക്കു

ന്നതു്. സാംഖ്യതത്വങ്ങളെ എതിർക്കാൻവേണ്ടി ആത്മീയവാദികളുന്നയിച്ച വാദങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽത്തന്നെ ഇതു വ്യക്തമാവും. ഉദാഹരണത്തിനു്, "അചേതനം ജഗത്തിന്റെ കാരണമാവാൻ വയ്യ; എന്തെന്നാൽ, ജഗത്തിനു് ഒരു ഉദ്ദേശമുണ്ടു്, ബോധപൂർവ്വമായ സൃഷ്ടിയാണതു്." എന്നാണു് സാംഖ്യത്തെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ടു് ബാദരായണൻ പറയുന്നതു്. ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിനു് ശങ്കരാചാര്യരെഴുതിയ ഭാഷ്യത്തിലും ഇതുതന്നെ പറയുന്നു: "സാംഖ്യന്മാർ പ്രധാനത്തെ അല്ലെങ്കിൽ പ്രകൃതിയെ ജഗത്കാരണമായി പറയുന്നു. ഇതു ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ പ്രധാനം അചേതനമാണെന്നു് അവർതന്നെ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ടു്."

അചേതനമായ ജഡപ്രകൃതിയാണു് ജഗത്തിന്റെ മൂലകാരണമെന്നു് സാംഖ്യന്മാർ ഊന്നിപ്പറഞ്ഞിരുന്നുവെന്നാണല്ലോ ഇതിൽനിന്നു മനസ്സിലാക്കേണ്ടതു്. വാസ്തവത്തിൽ, അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണു് ബാദരായണനും ശങ്കരനും അതിനെ എതിർക്കാൻ മിനക്കെട്ടതു്. സാംഖ്യദർശനം, പ്രത്യേകിച്ചും ആദിസാംഖ്യം, ബാദരായണന്റേയും ശങ്കരന്റേയും വേദാന്തത്തിനെതിരായ തനി ഭൗതികവാദമായിരുന്നു. മതത്തിന്റെ വിധിനിഷേധങ്ങളുടേയും നിർജ്ജീവങ്ങളായ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടേയും സ്വശക്തനെന്നു കരുതപ്പെട്ടപോന്ന ഈശ്വരന്റെതന്നെയും സ്വാധീനശക്തിയിൽനിന്നു് തത്വജ്ഞാനത്തെ മോചിപ്പിക്കുകയും അതിനെ യുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പോഷിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തുവെന്നതിലാണു് കപിലന്റെ മാഹാത്മ്യം കിടക്കുന്നതു്. റിച്ചേർഡ് ഗാർബേ 'പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ തത്വശാസ്ത്രം' എന്ന തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, "ലോകചരിത്രത്തിലാദ്യമായി കപിലന്റെ സിദ്ധാന്തത്തിലാണു് മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ പൂർണ്ണമായ സ്വാതന്ത്ര്യവും സ്വന്തം ശക്തികളിലുള്ള അതിന്റെ പൂർണ്ണമായ വിശ്വാസവും പ്രകടിപ്പിക്കപ്പെട്ടതു്." അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണു് സാംഖ്യദർശനം ഭാരതീയതത്വചിന്തയുടെ ചരിത്രത്തിൽ അതിപ്രധാനമായ ഒരു പങ്കു വഹിച്ചതു്.

എട്ട്
യോഗദർശനം

സാംഖ്യത്തോട്ട് പലതരത്തിലും സാമ്യംവഹിക്കുന്ന മറ്റൊരു ദർശനമാണ് യോഗം. പതഞ്ജലിമഹർഷിയാണ് അതിന്റെ പ്രണേതാവ് എന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. അദ്ദേഹം ക്രി. മു. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് ജീവിച്ചിരുന്നതു് എന്നു ചില പണ്ഡിതന്മാരും, അതല്ല, ക്രി. മു. നാലാംനൂറ്റാണ്ടിലാണ് ജീവിച്ചിരുന്നതു് എന്നു മറ്റു ചില പണ്ഡിതന്മാരും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. പക്ഷേ, ഒരുകാര്യം എല്ലാവരും സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. യോഗസിദ്ധാന്തങ്ങളെ ആദ്യമായി ഉന്നയിച്ചതു് പതഞ്ജലിയല്ല. തനിക്കുമുമ്പുതന്നെ സമുദായത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിക്കൊണ്ടിരുന്ന യോഗദർശനസംബന്ധിയായ ചിന്തകളെ 194 സൂത്രങ്ങളിലായി സംഗ്രഹിക്കുകയും അങ്ങനെ ആ പഴയ ചിന്തകൾക്കു രൂപംകൊടുത്തുകൊണ്ടു് അവയെ ഒരു ദർശനമാക്കി ഉയർത്തുകയുമാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്തതു്.

യോഗത്തിന്റെ ഉത്ഭവം

യോഗദർശനചിന്തകൾ ആദ്യമായാവിർഭവിച്ചതു് വേദങ്ങൾക്കുമുമ്പാണെന്നും ആര്യന്മാക്കുമുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ആദിമനിവാസികളുടെ വിശ്വാസങ്ങളിലാണ് വൈദികകാലത്തെ യോഗസാധനകളുടെ ഉത്ഭവമാരായേണ്ടതു് എന്നും എസ്. കെ. ബെൽവാൽക്കറും ആർ. ഡി. റാനഡേയും കൂടിയെഴുതിയ 'ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചരിത്രം' വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. പതഞ്ജലിയുടെ നിർവ്വചനമനുസരിച്ചു് ചിത്തവൃത്തികളെ നിരോധിക്കുന്നതിനാണ് യോഗമെന്നു പറയുന്നതു്. (യോഗശ്ചിത്തവൃത്തിനിരോധഃ) ശരീരത്തിന്റേയും മനസ്സിന്റേയും ചില സവിശേഷങ്ങളായ അഭ്യാസങ്ങളും നിയന്ത്രണങ്ങളുമാണ് യോഗത്തിന്റെ ആദ്യരൂപം. ഈ മാർഗ്ഗത്തിലൂടെ ശാരീരികവും മാനസികവുമായ ശക്തികളെ ഉദ്ധരിക്കാൻ മാത്രമല്ല, പ്രകൃ

തിശക്തികളെ കീഴടക്കാൻകൂടി കഴിയുമെന്നായിരുന്നു പ്രാചീനഭാരതീയരുടെ വിശ്വാസം. ക്രമത്തിൽ ഈ പ്രാകൃതവിശ്വാസങ്ങൾ കൂട്ടുതൽ പരിഷ്കരിച്ച ഒരു രൂപം ധരിച്ചു. ശരീരത്തിനേറയും മനസ്സിനേറയും ശരിയായ നിയന്ത്രണങ്ങളും പരിശീലനങ്ങളുംവഴിയായി ഉന്നതങ്ങളായ ചില ബോധതലങ്ങളെ—ആനന്ദമയമായ, സച്ചിതാനന്ദമയമായ, അന്തർലീനാവസ്ഥയെ—പ്രാപിക്കാൻ കഴിയുമെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി.

യോഗസാധനകൾ

സാംഖ്യത്തിന്റെ ലക്ഷ്യംതന്നെയാണ് യോഗത്തിന്റേയും ലക്ഷ്യം. കപിലൻ താത്വികമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നതു് പ്രായോഗികമായി നേടാനാണു് പതഞ്ജലി ശ്രമിക്കുന്നതു്. സത്യം കണ്ടെത്തിയാൽമാത്രം പോരാ, അതു സ്വായത്തമാക്കുകകൂടി വേണം. അതുകൊണ്ടു് താത്വികമായ പഠനത്തോടൊപ്പം പ്രായോഗികമായ പരിശീലനങ്ങൾകൂടി വേണം. അതാണു് യോഗം ഊന്നുന്നതു്. ഈ പരിശീലനങ്ങൾക്ക് എട്ടു ഭാഗങ്ങൾ, അല്ലെങ്കിൽ അംഗങ്ങൾ ഉണ്ടു്. യമം, നിയമം, ആസനം, പ്രാണായാമം, പ്രത്യാഹാരം, ധാരണ, ധ്യാനം, സമാധി—ഇവയാണു് യോഗത്തിന്റെ അഷ്ടാംഗങ്ങൾ. ഈ എട്ടുതരം പരിശീലനങ്ങൾ വഴിയായി ജീവിതത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതിലൂടെയാണു് മനുഷ്യൻ താഴ്ന്ന ഘട്ടത്തിൽനിന്നു് ഉയർന്ഘട്ടത്തിലേയ്ക്കു വളരുന്നതു് എന്നു് സാംഖ്യം സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. യോഗസൂത്രത്തിന്റെ രണ്ടും മൂന്നും പാദങ്ങളിലായി ഈ എട്ടംഗങ്ങളെപ്പറ്റി വിസ്തരിച്ചുപറയുന്നുണ്ടു്.

ഒന്നും രണ്ടും അംഗങ്ങളാണു് ആദ്യമായി പരിശീലിക്കേണ്ടതു്. യമം ആത്മനിയന്ത്രണമാണു്, മനശ്ശക്തിയെ ശരിയായ വഴികളിലേയ്ക്കു തിരിച്ചുവിടലാണു്. ഇതു സാധിക്കണമെങ്കിൽ അഹിംസ, സത്യം, അസ്തേയം, ബ്രഹ്മചര്യം, അപരിഗ്രഹം എന്നിവയാവശ്യമാണു്. നിയമത്തിൽ ശൗചം (ശരീരശുദ്ധി), സന്തോഷം, തപസ്സു്, സ്വാധ്യായം, ഈശ്വരഭക്തി എന്നിവയടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ബാക്കിയുള്ള ആറംഗങ്ങൾ കൂട്ടുതൽ സാങ്കേതികപരിശീലനമുൾക്കൊള്ളുന്നവയാണു്. മന

സ്സിനെ നിയന്ത്രിക്കാൻവേണ്ടി ശരീരത്തെ നിയന്ത്രിക്കുകയാണവയുടെ ഉദ്ദേശം. ആസനത്തിൽ വിവിധതരത്തിലുള്ള ശാരീരികാഭ്യാസങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുന്നു. യോഗാസനങ്ങൾ എന്ന പേരിലാണവയറിയപ്പെടുന്നതു്. ശ്വാസോച്ഛ്വാസഗതികളെ വിച്ഛേദം ചെയ്യുന്നതിനാണു് പ്രാണായാമം എന്നു പറയുന്നതു്. ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ സ്വവിഷയങ്ങളിൽനിന്നു് പിന്തിരിപ്പിക്കുന്നതിനു് പ്രത്യാഹാരമെന്നും, മനസ്സിനെ ഏകാഗ്രമാക്കുന്നതിനു ധാരണയെന്നും, പ്രസ്തുത ഏകാഗ്രസ്ഥിതിയിൽ ചിത്തവൃത്തികളെ ഏകരൂപമാക്കിത്തീർക്കുന്നതിനു് ധ്യാനമെന്നും, ധ്യാനത്തിലൂടെ ധ്യേയത്തെക്കുറിച്ചുമാത്രമുള്ള ജ്ഞാനം പ്രകടിതമാക്കുന്നതിനു് സമാധിയെന്നും പറയുന്നു.

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

പൊതുവിൽ പറഞ്ഞാൽ, സാംഖ്യദർശനത്തിലെ ഭൗതികവീക്ഷണത്തേയും പരിണാമവാദത്തേയും പ്രകൃതിപുരുഷബന്ധത്തേപ്പറ്റിയുള്ള സിദ്ധാന്തത്തേയുമാണു്, താത്വികമായി യോഗദർശനവും അംഗീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു്. പക്ഷേ, ചെറിയൊരു വ്യത്യാസം കാണാം. സാംഖ്യദർശനത്തിൽ ഈശ്വരനു സ്ഥാനമേയില്ല. തികച്ചും നിരീശ്വരവാദപരമായ ഒരു ദർശനമാണതു്. യോഗത്തിലാകട്ടെ, പുരുഷനു പുറമെ ഈശ്വരൻ എന്ന ഒരു ഘടകംകൂടിയടങ്ങിയിട്ടുണ്ടു്. അഷ്ടാംഗങ്ങളിലൊന്നായ നിയമത്തിലെ ശൗചാദി ഗുണങ്ങളിൽ ഈശ്വരഭക്തികൂടി ഉൾപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇക്കാരണത്താലാണു് ചില പണ്ഡിതന്മാർ യോഗദർശനത്തെ സേശ്വരസാംഖ്യം എന്നു വിളിക്കുന്നതു്.

യോഗത്തിലെ ഈശ്വരൻ

എന്നാൽ, ആത്മീയവാദികളുടെ ഈശ്വരനും പതഞ്ജലിയുടെ ഈശ്വരനും ഒന്നല്ല. സൃഷ്ടികർത്താവായ ഒരീശ്വരനെ പതഞ്ജലി അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. രാഗദ്വേഷാദിമാലിന്യങ്ങളിൽനിന്നും ധർമ്മാധർമ്മകർമ്മങ്ങളിൽനിന്നും മുക്തനായ ഒരു വിശേഷവ്യക്തി മാത്രമാണു് യോഗദർശനത്തിലെ ഈശ്വ

രൻ. ഡാക്കായൂനിവർസിറ്റിയിലെ തത്വശാസ്ത്രവകുപ്പിന്റെ തലവനായിരുന്ന ഹരിദാസ് ഭട്ടാചാര്യ, 'ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരികപാരമ്പര്യം' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ എഴുതുന്നതു നോക്കുക:

"യോഗത്തിലെ ഈശ്വരനും വേദാന്തത്തിലെ ഈശ്വരനുംതമ്മിൽ വ്യത്യാസമുണ്ട്. യോഗത്തിലെ ഈശ്വരൻ അനേകം പുരുഷന്മാരിലൊന്നുമാത്രമാണ്. അതിന്റെ ശക്തിയെ പരിമിതിപ്പെടുത്തുന്ന മറ്റു പുരുഷന്മാരുമുണ്ട്. രണ്ടാമതായി, സാധാരണ അർത്ഥത്തിൽ, ഈശ്വരനു് ലോകത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയിൽ യാതൊരു പങ്കുമില്ല. സൃഷ്ടി പ്രകൃതിയുടെ പ്രവർത്തനമാണ്...യോഗത്തിലെ ഈശ്വരൻ ഒരു ഗുരുവെപ്പോലെയാണു്. ആദർശങ്ങളുടെ ഒരു മൂർത്തീകരണം മാത്രമാണതു്."

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

"യോഗദർശനത്തിലെ ദൈവം അതിലെ മറ്റു ഭാഗങ്ങളുമായി വളരെ അയഞ്ഞമട്ടിലാണു് കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതു്. മനുഷ്യാഭിലാഷങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യം ഈശ്വരനുമായി ഏകീഭവിക്കലല്ല, പുരുഷനെ പ്രകൃതിയിൽനിന്നു് പൂർണ്ണമായി വേർതിരിക്കലാണു്. പരമമായ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലെത്തിച്ചേരാനുള്ള അനേകം മാർഗ്ഗങ്ങളിലൊന്നുമാത്രമാണു് ഈശ്വരഭക്തി. ഈശ്വരൻ ഒരു പുരുഷവിശേഷംമാത്രമാണു്; മനുഷ്യരുടെ സ്രഷ്ടാവോ സംരക്ഷകനോ അല്ല. അവൻ മനുഷ്യരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കു സമ്മാനം നൽകുകയോ അവരെ ശിക്ഷിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല...ഈശ്വരനെപ്പറ്റി ഇത്തരത്തിലുള്ളൊരു ബോധം തീർച്ചയായും തൃപ്തികരമല്ല. യോഗദർശനം ഈശ്വരനെ അവതരിപ്പിച്ചതു് ഒരു ഫേഷനുവേണ്ടിയും പൊതുജനങ്ങളുടെ ശ്രദ്ധയാകർഷിക്കാൻവേണ്ടിയും മാത്രമാണു് എന്നു പറയാതിരിക്കാൻ നമുക്കു നിവൃത്തിയില്ല."

ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണൻ റിച്ചേർഡ് ഗാർബേയുടെ 'പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ തത്വശാസ്ത്രം' എന്ന പുസ്തകത്തിൽനിന്നു് ഒരു ഭാഗം ഉദ്ധരിക്കുന്നു:

"...ഈശ്വരനെ കൂട്ടിച്ചേർത്തുകൊണ്ടു് യോഗദർശനത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തിലും ലക്ഷ്യത്തിലും യാതൊരു മാറ്റവു

മുണ്ടായിട്ടില്ല. യോഗസൂത്രത്തിലെ ഒന്നാംപാദത്തിലെ 23 മുതൽ 27 വരെയുള്ള സൂത്രങ്ങളും രണ്ടാംപാദത്തിലെ 45-ാം സൂത്രവുമാണ് ഈശ്വരനെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. ഗ്രന്ഥത്തിലെ മറ്റു ഭാഗങ്ങളുമായി അവയ്ക്കു ബന്ധമൊന്നുമില്ല. എന്നല്ല, അവ യോഗദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെടാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു."

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

ഒമ്പതു്
വൈശേഷികദർശനം

കപിലന്റെ സാംഖ്യദർശനത്തേയും പതഞ്ജലിയുടെ യോഗദർശനത്തേയും അപേക്ഷിച്ചു് കൂടുതൽ വിജ്ഞാനപ്രദവും കൂടുതൽ ശാസ്ത്രീയവുമായ ഒരു തത്വശാസ്ത്രശാഖയാണു് വൈശേഷികം. 370 സൂത്രങ്ങളിലൂടെയാണു് അതു പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതു്. കണാദമഹർഷിയാണു് വൈശേഷികസൂത്രങ്ങളുടെ പ്രണേതാവു് എന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പരമാണുഘടനയെക്കുറിച്ചുള്ള സിദ്ധാന്തമാണു് അദ്ദേഹം തത്വശാസ്ത്രത്തിനു നൽകിയ മുഖ്യമായ സംഭാവന. അദ്ദേഹത്തെ പുച്ഛിക്കാൻവേണ്ടി 'പരമാണുക്കളെ ഭക്ഷിക്കുന്നവൻ' എന്ന അർത്ഥത്തിലുള്ള കണാദൻ എന്ന പേർ എതിരാളികൾ കെട്ടിച്ചമച്ചതാണെന്നും ശരിയായ പേർ അതായിരുന്നില്ലെന്നും ചില പണ്ഡിതന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നതു് ക്രി. മു. 3–ാം നൂറ്റാണ്ടിലാണെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. കണാദസൂത്രങ്ങളും അവയ്ക്കു ശങ്കരമിശ്രൻ എഴുതിയ ഭാഷ്യവും ഇംഗ്ലീഷിലേയ്ക്കു തർജ്ജമചെയ്തു നന്ദലാൽസിംഹയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ക്രിസ്തുവർഷത്തിനുമുമ്പു് 6–ാം നൂറ്റാണ്ടിനും 10–ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിലാണു് അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നതു്. ബുദ്ധനുശേഷമാണു് വൈദേശികദർശനമാവിർഭവിച്ചതെന്നു് രാഹുൽസാംകൃത്യായൻ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു. എന്തായാലും കണാദസൂത്രങ്ങൾക്കു് രണ്ടായിരത്തിലധികം കൊല്ലത്തെ പഴക്കമുണ്ടെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല.

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണം

പരമാണുക്കളാണു് ജഗത്തിന്റെ മൂലകാരണം എന്നാണു് വൈശേഷികദർശനം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നതു്. എന്താണു് പരമാണു? ഒരു വസ്തുവെടുത്തു് കഷണം കഷണമായി ഭാഗിച്ചാൽ ഒടുവിലതു രേണുവായി മാറും. രേണു പിന്നേയും ഭാഗിച്ചാൽ

പരുത്തിയാവും. പരുത്തി ഭാഗിച്ചാൽ അതിന്റെ ചെറിയ ഭാഗങ്ങൾ ലഭിക്കുന്നു. ഈ ഭാഗങ്ങളെ പിന്നേയും ഭാഗിച്ചു ഭാഗിച്ചു് അവസാനം ഇനിയൊട്ടും ഭാഗിക്കാൻ വയ്യ എന്നേടത്തോളമാകുമ്പോൾ അതിനു പരമാണു എന്നു പറയുന്നു.

കാണാവുന്ന ഏറ്റവും ചെറിയ അംശത്തിനു് അണു എന്നു പറയുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള എല്ലാ വസ്തുക്കളും അണുക്കളുടെ സമഷ്ടികളാണു്. അണു പിന്നേയും ഭാഗിച്ചാണു് പരമാണുക്കൾ ലഭിക്കുക. ഈ വിഭജനം ക്ഷിപ്രസാദ്ധ്യമല്ല. കാരണം, പരമാണു അത്യന്തം സൂക്ഷ്മമാണു്. അതുകൊണ്ടതു പ്രത്യക്ഷമല്ല, അദൃശ്യമാണു്. എങ്കിലും സാങ്കല്പികമായി ഭാഗിക്കാം. പരമാണുക്കളുടെ സമഷ്ടി അണു. അണുക്കളുടെ സമഷ്ടി വസ്തുക്കൾ. എല്ലാ വസ്തുക്കളുംകൂടിയുള്ളതു് ലോകം. ലോകത്തെ ഇങ്ങനെ ഭാഗിച്ചു ഭാഗിച്ചു നോക്കിയാൽ അവസാനം പരമാണുക്കൾ മാത്രമേ ഉണ്ടാവൂ. അതുകൊണ്ടാണു് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണം പരമാണുവാണു് എന്നു പറയുന്നതു്.

പ്രകൃതിയുടെ അടിസ്ഥാനയാഥാത്ഥ്യങ്ങളെന്തൊക്കെയാണു് എന്ന ചോദ്യത്തിനു് മറുപടി കണ്ടുപിടിക്കാനാണു് വൈശേഷികദർശനം പരിശ്രമിക്കുന്നതു്. പ്രകൃതിയുടെ വിവിധഘടകങ്ങളിലോരോന്നിനേറയും സവിശേഷമായ ഗുണങ്ങളെപ്പറ്റി പഠിച്ചാൽ മാത്രമേ പ്രകൃതിയുടെ യാഥാത്ഥ്യങ്ങളെപ്പറ്റി മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയൂ എന്നു് കണാദൻ വിശ്വസിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ വൈശേഷികദർശനമെന്ന പേരിലറിയപ്പെട്ടതു്.

പദാത്ഥത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനം

"ഇനി നമുക്കു് ധർമ്മത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കാം" (അഥാതോ ധർമ്മ വ്യാഖ്യാസ്യാമഃ) എന്ന സൂത്രത്തോടുകൂടിയാണു് വൈശേഷികം ആരംഭിക്കുന്നതു്. എന്താണു് ധർമ്മമെന്നുവെച്ചാൽ? അതു സംഘടിതമാണെന്നും ദൈവവിശ്വാസമാണെന്നും സനാതനങ്ങളും മാറ്റമില്ലാത്തവയുമായ വിധിനിഷേധങ്ങളാണെന്നും മറ്റുമുള്ള അഭിപ്രായങ്ങളോടു് കണാദൻ യോജിക്കുന്നില്ല.

അദ്ദേഹം പറയുന്നു,

"യാതൊന്നിൽനിന്നാണോ അഭ്യുദയവും നിഃശ്രേയസവും ഉണ്ടാകുന്നതു്, അതാണു് ധർമ്മം."

നിഃശ്രേയസം, അതായതു് പരമമായ നന്മ പദാർത്ഥങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനത്തിലൂടെയാണു് ലഭിക്കുന്നതു്.

ഒരു വസ്തുവേയോ അതിന്റെ ഏതെങ്കിലും ഭാഗത്തേയോ സൂചിപ്പിക്കുവാൻ കണാദൻ ഉപയോഗിച്ച പദമാണു് പദാർത്ഥം. ആകെ ആറു പദാർത്ഥങ്ങളുണ്ടു്: ദ്രവ്യം, ഗുണം, കർമ്മം, സാമാന്യം, വിശേഷം, സമവായം എന്നിവയാണവ. എല്ലാ വിശ്വതത്വങ്ങളും അവയിലുൾപ്പെടുന്നു. പിന്നീടു് അഭാവം എന്ന മറെറാരു പദാർത്ഥംകൂടി കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ ആകെ ഏഴു പദാർത്ഥങ്ങളായി.

ദ്രവ്യത്തെ ഒമ്പതായി വിഭജിച്ചിരിക്കുന്നു: ഭൂമി, വെള്ളം, അഗ്നി, വായു, ആകാശം, കാലം, സ്ഥലം (ദിക്കു്), ആത്മാവു്, മനസ്സു്—ഈ ഒമ്പതു ദ്രവ്യങ്ങളാണു് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിത്തറ, എല്ലാ ദ്രവ്യങ്ങളും ഭൗതികങ്ങളല്ല. പൃഥ്വി, ജലം, അഗ്നി, വായു എന്നിവ മൂലരൂപത്തിൽ അത്യന്തം സൂക്ഷ്മവും അവിഭാജ്യവും അഭേദ്യവുമായ പരമാണുക്കൾ ചേർന്നുണ്ടായ ഭൗതികതത്വങ്ങളാണു്. ആകാശം, കാലം, ദേശം, ആത്മാവു്, മനസ്സു് എന്നിവ അഭൗതികതത്വങ്ങളായിട്ടാണു് വിവരിക്കപ്പെടുന്നതു്. പക്ഷേ, ഒന്നുണ്ടു്: എല്ലാം ദ്രവ്യങ്ങളാണു്. അഗ്നിയെന്നപോലെതന്നെ ആത്മാവും പ്രത്യേകം ഗുണവിശേഷങ്ങളോടുകൂടിയ ദ്രവ്യം മാത്രമാണു്. ആത്മീയവാദികളെപ്പോലെ സ്ഥലകാലങ്ങൾ അയഥാർത്ഥങ്ങളാണെന്നു വൈശേഷികദാർശനികന്മാർ വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. എല്ലാ ദ്രവ്യങ്ങളും യഥാർത്ഥങ്ങളാണു്.

ഓരോ ദ്രവ്യത്തിനും അതിനേറതായ ഗുണങ്ങളുണ്ടു്. ഉദാഹരണത്തിനു് ഭൂമിക്കു് രൂപം, രസം, ഗന്ധം, സ്പർശം എന്നിവയ്ക്കുപുറമെ സംഖ്യ, പരിമാണം, പൃഥക്ത്വം, സംയോഗം, വിഭാഗം, പരത്വം, അപരത്വം, ഗുരുത്വം, ദ്രവ്യത്വം, സംസ്കാരം എന്നീ ഗുണങ്ങളുണ്ടു്. വെള്ളത്തിനു് രൂപം, രസം, സ്പർശം, ദ്രവ്യത്വം, സ്നിഗ്ധത മുതലായ ഗുണങ്ങളുണ്ടു്. ഒട്ടാകെ (1) രൂപം, (2)രസം, (3) ഗന്ധം, (4)സ്പർശം, (5) സംഖ്യ, (6)പരി

മാണം, (7) പൃഥക്ത്വം (വ്യത്യസ്തഭാവം), (8) സംയോഗം (ചേർച്ച), (9) വിഭാഗം, (10) പരത്വം (അന്യമായിരിക്കൽ), (11) അപരത്വം (അന്യമല്ലാതിരിക്കൽ), (12) ബുദ്ധി (ജ്ഞാനം), (13) സുഖം, (14) ദുഃഖം, (15) ഇച്ഛ, (16) ദ്വേഷം, (17) പ്രയത്നം, (18) ഗുരുത്വം (ഘനം), (19) ലഘുത്വം (20) ദ്രവ്യത്വം (തരളത), (21) സ്നേഹം (സംയോജകഗുണം) (22) സംസ്കാരം, (23) അദൃഷ്ടം (അലൗകികമായ ശക്തിവിശേഷം), (24) ശബ്ദം എന്നിങ്ങനെ ഇരുപത്തിനാലു ഗുണങ്ങളാണുള്ളതു്. ഗുണത്തിന്റെ സ്വഭാവവിശേഷം അതു് ദ്രവ്യങ്ങളിൽ ഉൾക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നുവെന്നുള്ളതാണു്. അതിനു സ്വന്തമായ ഗുണമില്ല. അതു സംയോഗത്തിന്നോ വിഭാഗത്തിന്നോ സ്വതന്ത്രമായ കാരണമായിത്തീരുന്നുമില്ല.

ക്രിയയെ അല്ലെങ്കിൽ ഗതിയെയാണു് കർമ്മമെന്നു പറയുന്നതു്. കർമ്മങ്ങൾ അഞ്ചുവിധത്തിലാണു്: (1) ഉൽക്ഷേപണം (മേല്പോട്ടുള്ള ഗതി), (2) അപക്ഷേപണം (താഴോട്ടുള്ള ഗതി), (3) ആകുഞ്ചനം (ശ്രുഷ്ടിക്കൽ), (4) പ്രസാരണം (വ്യാപ്തമായിത്തീരൽ), (5) ഗമനം (മുന്നോട്ടുള്ള ഗതി).

ഗുണമെന്നപോലെതന്നെ കർമ്മവും ദ്രവ്യത്തിൽമാത്രമേ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുള്ളു. അതുകൊണ്ടു് ദ്രവ്യത്തെ ഗുണകർമ്മങ്ങളുടെ സമവായ(നിത്യ)കാരണമെന്നു പറയുന്നു. പൃഥ്വിയിൽ ഗന്ധവും ജലത്തിൽ രസവും നിലകൊള്ളുന്നതു് സമവായബന്ധത്താലാണു്.

ഒന്നിലധികം വസ്തുക്കളിൽ പൊതുവിൽ കാണപ്പെടുന്ന സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾക്കാണു് സാമാന്യം എന്നു പറയുന്നതു്. ഉദാഹരണത്തിനു് ഒരു പശുവെ എടുക്കുക. അതൊരു വിശേഷജീവിയാണു്. പക്ഷേ, പശുത്വമെന്ന ഗുണം ആ പശുവിൽ മാത്രമല്ല, മറ്റു പശുക്കളിലും കാണാം. ഇവിടെ പശുത്വമെന്നതു് സാമാന്യമാണു്. ഓരോ പശുവും ഒരു വിശേഷമാണു്. അതേസമയത്തുതന്നെ ആ വിശേഷത്തിൽ സാമാന്യമടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. സാമാന്യത്തിൽ വിശേഷവും.

രണ്ടു വസ്തുക്കളുടെ താൽക്കാലികമായ കൂടിച്ചേരലിനു് സംയോഗമെന്നു പറയുന്നു. ഉദാഹരണത്തിനു്, അനേകം ഇലിഴകൾ ഒന്നിച്ചു കൂട്ടിവെച്ചാൽ അതൊരു സംയോഗബന്ധ

മാണ്. നേരേമറിച്ച്, ന്യൂലിഴകൾ വസ്തുമായിത്തീരുന്നവിധത്തിൽ ബന്ധിക്കപ്പെട്ടന്ന എന്നിരിക്കട്ടെ. അതൊരു സമവായബന്ധമാണ്.

ഇങ്ങനെ, ദ്രവ്യങ്ങളേയും പദാർത്ഥങ്ങളേയും വിശകലനം ചെയ്യുകയും ഓരോന്നിനേറയും സവിശേഷങ്ങളായ ഗുണവിശേഷങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് കണാദൻ പ്രപഞ്ചരഹസ്യങ്ങളെ ആരായാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. എല്ലാറ്റിനേറയും മൂലകാരണം പരമാണുവാണ് എന്നു വ്യക്തമാക്കുക മാത്രമല്ല അദ്ദേഹം ചെയ്യുന്നത്. ദ്രവ്യവും ഗുണവും തമ്മിലും ദ്രവ്യവും കർമ്മവും തമ്മിലും വിശേഷവും സാമാന്യവും തമ്മിലും കാര്യവും കാരണവും തമ്മിലുമുള്ള ബന്ധങ്ങളെപ്പററിയും അദ്ദേഹം വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്.

കണാദനും ഡിമോക്രിട്ടസ്സും

പരമാണുഘടനയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രാചീനപഠനം ഭാരതത്തിലല്ല, ഗ്രീസ്സിലാണ് ആദ്യമായി നടന്നത് എന്നു ചിലർ പറയാറുണ്ട്. ഇതു ശരിയല്ല. ഡിമോക്രിട്ടസ്സ് എന്ന പ്രാചീനഗ്രീക്കുതത്വജ്ഞാനിയും പരമാണുവെപ്പററിയുള്ള ഒരു സിദ്ധാന്തമുന്നയിച്ചുവെന്നതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിനുമുന്പുതന്നെ ഇന്ത്യൻതത്വശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പരമാണുഘടനയെപ്പററി പ്രതിപാദിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഡോക്ടർ വില്യം ഫ്ളെമിങ്ങ് തന്റെ 'തത്വശാസ്ത്രകോശ'ത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, "പരമാണുവാദത്തിന്റെ ഉത്ഭവം ഗ്രീസ്സിലല്ല, പൗരസ്ത്യദേശത്താണ്. ഇന്ത്യൻതത്വശാസ്ത്രത്തിൽ അതു കാണാൻ കഴിയും." ഈ പ്രാചീനപരിണാമവാദത്തെ ദൈവവിശ്വാസവുമായി കൂട്ടിയോജിപ്പിക്കുവാൻ ചിലർ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും യഥാർത്ഥത്തിലതിന്ന് ഭൗതികവാദവുമായിട്ടാണ് അടുപ്പമുള്ളതു് എന്നും ഫ്ളെമിങ്ങ് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

കണാദന്റെ പരമാണുവാദവും ഡിമോക്രിട്ടസ്സിന്റെ പരിണാമവാദവും തമ്മിൽ പ്രധാനമായ ചില വ്യത്യാസങ്ങൾ കാണാം. ഡിമോക്രിട്ടസ്സിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ എല്ലാ പരമാണുക്കളും ഒരേ തരത്തിലുള്ളവയാണ്. കണാദന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ പരമാണു(ദ്രവ്യങ്ങൾ), മുന്പു പ്രസ്താവിച്ചതു

പോലെ ഒമ്പതു തരത്തിലുണ്ട്. എല്ലാ ദ്രവ്യങ്ങളും ഭൗതികങ്ങളല്ല, പക്ഷേ, എല്ലാം ഒരുപോലെ ദ്രവ്യങ്ങളായിട്ടാണ് കണക്കാക്കപ്പെടുന്നതു്. അഗ്നിയെപ്പോലെതന്നെ ആത്മാവും പ്രത്യേകം ഗുണവിശേഷങ്ങളോടുകൂടിയ ദ്രവ്യംമാത്രമാണ്. എല്ലാ ദ്രവ്യങ്ങളും യഥാർത്ഥങ്ങളുമാണ്.

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

ഡിമോക്രിട്ടസ്സിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ പരമാണുവിനു് പരിമാണം മാത്രമേയുള്ളു. കണാദന്റെ അഭിപ്രായത്തിലാകട്ടെ, പരിമാണവുമുണ്ട്, പരിണാമവുമുണ്ട്. അതു നിർജ്ജീവമായി നിലനില്ക്കുന്ന ഒന്നല്ല. അതു മാറുകയും വളരുകയും ചെയ്യുന്നു. ദ്രവ്യത്തിന്റെ ഇരുപത്തിനാല് ഗുണങ്ങളെപ്പറ്റി മുമ്പു പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ.

വൈശേഷികം ആത്മീയദർശനമാണോ?

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പരമാണുരൂപമായ ഘടനയെക്കുറിച്ചുള്ള കണാദന്റെ ഈ സിദ്ധാന്തം ആത്മീയവാദമാണെന്നു പറയാൻ കഴിയുമോ? തീർച്ചയായുമില്ല. ഒരുതരം യാന്ത്രിക ഭൗതികവാദമാണതു്. സൂക്ഷ്മങ്ങളായ പരമാണുക്കളിൽനിന്നാണ് സമസ്തചരാചരങ്ങളുടേയും ഉല്പത്തി എന്നു് അതു പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. ഭൗതികവസ്തുക്കളുടെ സംയോഗവിയോഗങ്ങൾ വഴിയായിട്ടാണ്—മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, വസ്തുവിന്റെ ബാഹ്യബന്ധങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് — ലോകത്തിലെ

എല്ലാത്തരം പരിവർത്തനങ്ങളുമുണ്ടായിട്ടുള്ളതു്. പരമാണുക്കളുടെ സംയോഗവിയോഗങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണു് വസ്തുവിനു് വൃദ്ധിഹ്രാസങ്ങളുണ്ടാകുന്നതു്. പക്ഷേ, പുതിയ വസ്തു, പുതിയ ദ്രവ്യം, ഉണ്ടാകുന്നില്ല. മാർക്സിസം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ ഭൗതികപദാർത്ഥത്തിനു് അഭ്യന്തരമായ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും ചലനങ്ങളും മാറ്റങ്ങളുമുണ്ടെന്നു് കണാദനു കാണാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. രണ്ടായിരത്തിലധികം കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പു്, പ്രകൃതിശാസ്ത്രവും രസതന്ത്രശാസ്ത്രവും ഊർജ്ജതന്ത്രവും മറ്റും ഏറ്റവും അപരിഷ്കൃതാവസ്ഥയിലായിരുന്ന ആ പ്രാചീനകാലത്തു് അതു സാദ്ധ്യവുമായിരുന്നില്ല. എന്തായാലും ഇതു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാന ദൗർബ്ബല്യമാണു്. ഈ ദൗർബ്ബല്യമുണ്ടായിരുന്നതുകൊണ്ടാണു് ചൈതന്യത്തിന്റെ കാരണമായി മനസ്സിനപ്പുറമെ ആത്മാവെന്ന മറെറാരു ദ്രവ്യത്തെ അദ്ദേഹം വിഭാവനംചെയ്തതു്.

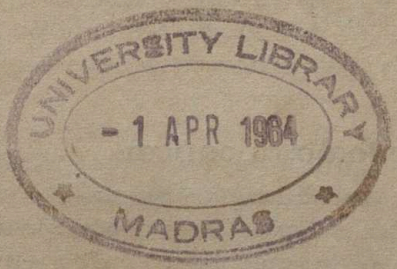
കണാദനെസ്സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം മനസ്സു് സചേതനമല്ല. ചൈതന്യമുണ്ടാകുന്നതു് ആത്മാവിന്റെ പ്രവർത്തനംവഴിയായിട്ടാണു്. പക്ഷേ, ഒരു കാര്യം ഇവിടെ വീണ്ടും എടുത്തുപറയേണ്ടതുണ്ടു്. കണാദന്റെ ആത്മാവു് ദൈവത്താൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതല്ല. ഭൗതികപരമാണുവിൽനിന്നു് വികസിച്ചുണ്ടായതുമല്ല. പരമാത്മാവിന്റെ ഭാഗവുമല്ല. മണ്ണു്, വെള്ളം, തീയു് തുടങ്ങിയ മൂലഭൂതങ്ങളെപ്പോലെതന്നെ ആത്മാവും അതിനേറെതായ സവിശേഷഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ ഒരു ദ്രവ്യമാണു്. ആത്മാവു്, അനാത്മാവു് എന്നിവയുടേയും വസ്തു, ചൈതന്യം എന്നിവയുടേയും സമന്വയത്തിനു് അദൃഷ്ടം എന്നൊരു ബാഹ്യശക്തിയേയും അദ്ദേഹം സങ്കല്പിച്ചുണ്ടാക്കിയിരിക്കുന്നു. അദൃഷ്ടമാണു് പരമാണുവിന്റെ ചലനത്തിനേറെയും മറു പ്രവർത്തനങ്ങളുടേയും കാരണം.

ഈ ദൗർബല്യത്തെ ചൂഷണംചെയ്തുകൊണ്ടാണു് പിന്നിട്ടുണ്ടായ വ്യാഖ്യാതാക്കൾ വൈശേഷികദർശനത്തെ ആത്മീയവാദത്തിലേയ്ക്കും ദൈവത്തിലേയ്ക്കും വലിച്ചിഴയ്ക്കാൻ ശ്രമിച്ചതു്. ഹിരിയണ്ണ തന്റെ 'ഔട്ട്ലൈൻ ഓഫ് ഇന്ത്യൻ ഫിലോസഫി' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ എഴുതുന്നു:

"കണാദന്റെ വൈശേഷികസൂത്രങ്ങൾ പത്തു് അദ്ധ്യാ

യങ്ങളിലായിട്ടാണ്. ഓരോന്നും രണ്ടു ഭാഗങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു...നിലവിലുള്ള ഏറ്റവും പഴക്കംചെന്ന വ്യാഖ്യാനം പ്രശസ്തപാദന്റേതാണ്. ഭാഷ്യമെന്നപേരിലാണതറിയപ്പെടുന്നതു്. അതു മിക്കവാറും ക്രിസ്താബ്ദത്തിനുശേഷം 5–ാംനൂറ്റാണ്ടിലാണ് രചിക്കപ്പെട്ടതു്. പക്ഷേ, വിശദീകരണത്തിൽ അതു് സൂത്രങ്ങളുടെ ക്രമത്തെ പിന്തുടരുന്നില്ല. ഒരു വ്യാഖ്യാനമെന്നതിനേക്കാളധികം അതൊരു പുനഃപ്രസ്താവനയാണ്. ഇങ്ങനെ പുനഃപ്രസ്താവിക്കുമ്പോൾ അതു മൂലദർശനത്തെ ഗണ്യമാംവിധം വികസിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഉദാഹരണത്തിനു്, സൃഷ്ടിയെപ്പറ്റിയുള്ള വ്യക്തമായ നിഗമനവും ദൈവത്തെ സ്രഷ്ടാവായി ചിത്രീകരിക്കലും വൈശേഷികദർശനത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിലാദ്യമായി ഈ വ്യാഖ്യാനത്തിലാണ് കാണപ്പെട്ടന്നതു്. ഇത്തരം വികാസങ്ങൾകാരണം ഈ കൃതിയെ ഒരു വ്യാഖ്യാനമെന്നതിനേക്കാളധികം ഒരു സ്വതന്ത്രകൃതിയായിട്ടാണ കണക്കാക്കേണ്ടതു്."

ആത്മീയവാദികളുടെ കൈകടത്തലിന്റെ ഫലമായി മറ്റു ദർശനങ്ങൾക്കു സംഭവിച്ച കോട്ടങ്ങൾ വൈശേഷികദർശനത്തിനും വന്നുചേർന്നിട്ടുണ്ട് എന്നാണിതു കാണിക്കുന്നതു്.



പത്തു്

ന്യായദർശനം

പ്രാചീനന്യായിലെ തക്ശാസ്ത്രമാണു് ന്യായം. ന്യായം എന്നതിന്റെ അർത്ഥംതന്നെ തക്ശാസ്ത്രം അഥവാ ഹേതുവാദശാസ്ത്രം എന്നാണു്. അനുവീക്ഷകീ (വിമർശനാത്മകമായ പഠനത്തിന്റെ ശാസ്ത്രം) എന്നപേരിലും അതറിയപ്പെടുന്നുണ്ടു്. അപഗ്രഥനാത്മകവും യാഥാർത്ഥ്യപ്രധാനവുമായ ഈ ദർശനം ജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയത്തേയും വിഷയിയേയും വിമർശനാത്മകമായും യുക്തിയുക്തമായും വിശകലനംചെയ്യുന്ന ഒരു പദ്ധതിയാണു്. ഗൗതമമഹർഷിയാണു് ഇതിന്റെ പ്രണേതാവു്. അക്ഷപാദൻ എന്നും അദ്ദേഹത്തിന്നു പേരുണ്ടു്. കൃത്യമായി ഏതുകാലത്താണു് അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നതു് എന്നു പറയാൻ പ്രയാസമാണു്. ഡാക്ടർ സതീശചന്ദ്രവിദ്യാഭൂഷൺ തന്റെ 'ഇന്ത്യൻ ലോജിക്കു്' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ന്യായാചാര്യനായ മേധാതിഥി ഗൗതമൻ ക്രി. മു. 550–ൽ ജീവിച്ചിരുന്നു എന്നു പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ടു്. മേധാതിഥി ഗൗതമനും അക്ഷപാദഗൗതമനും ഒരാൾതന്നെയാണോ എന്നറിഞ്ഞുകൂടാ. ഏതായാലും, ക്രി. മു. 320–ൽ, കൗടില്യന്റെ കാലത്തു് തർക്കവിദ്യയ്ക്കു് ധാരാളം പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്നു എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല.

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനം

വൈശേഷികത്തോടു് വളരെയധികം സാമ്യംവഹിക്കുന്ന ഒരു ദർശനമാണു് ന്യായം. വൈശേഷികമെന്നപോലെതന്നെ ന്യായവും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പരമാണ്വാരംഭനയെക്കുറിച്ചുള്ള സിദ്ധാന്തത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നു. ഈശ്വരനേയും വേദങ്ങളുടെ അപ്രമാദിത്വത്തേയും അതംഗീകരിക്കുന്നില്ല. വൈശേഷികത്തിന്നെന്നപോലെ ഊർജ്ജതന്ത്രപരമായി പ്രപഞ്ചത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന ന്യായദർശനത്തിലും ഭൗതികവാദ

ത്തിന്റെ പല പ്രവണതകളും കാണാം. ഭൂമി, വെള്ളം, അഗ്നി, വായു തുടങ്ങിയ മൂലഭൂതങ്ങളുടെ അടിത്തറയിന്മേലാണ് അതു കെട്ടിപ്പടുക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതു്. പ്രകൃതിനിയമങ്ങളോടു പൊരുത്തപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടു് മനുഷ്യജീവിതത്തെ പരിശോധിക്കുവാനും അങ്ങനെ ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയുള്ള യഥാർത്ഥജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കാനുമാണതു് ശ്രമിക്കുന്നതു്. അതുകൊണ്ടതന്നെയാണു് ആത്മീയവാദികൾ അതിനെ എതിർത്തുനശിപ്പിക്കുവാനും വികൃതമാക്കുവാനുംവേണ്ടി ആവുന്നത്ര പരിശ്രമിച്ചതു്. ഉദാഹരണത്തിനു്, ഹേതുശാസ്ത്രത്തെ ആശ്രയിക്കുന്ന വേദനിന്ദകരെ സമുദായഭ്രഷ്ടരാക്കണമെന്നു് മനുസ്മൃതി ഉൽഘോഷിക്കുന്നു. കഴിഞ്ഞ ജന്മത്തിൽ ഹേതുവാദശാസ്ത്രത്തിൽ വിശ്വസിച്ച മനുഷ്യൻ ഈ ജന്മത്തിൽ കുറുക്കനായി ജനിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്നു് മഹാഭാരതം ശാന്തിപർവ്വത്തിൽ ഭീഷ്മാചാര്യർ യുധിഷ്ഠിരനു പറഞ്ഞുകൊടുക്കുന്നതു നോക്കുക:

"ഞാനോ വിദ്വാനായിരുന്നു, യുക്തിയാൽ വേദനിന്ദകൻ
പാഴാമനപീക്ഷകീ തർക്കവിദ്യയിൽ കൂറുകൊണ്ടവൻ,
ഹേതുവാദങ്ങൾ വാദിച്ചോൻ ഹേതുസംസത്തിലോതുവോൻ,
ഏറിച്ചൊൽവോൻ ശകാരിപ്പോൻ ബ്രഹ്മവാക്യത്തിൽ [വിപ്രരെ,
നാസ്തികൻ സവ്വദൃഗ്ഭൂങ്കീ മൂർഖൻ പാണ്ഡിത്യഗർവ്വിതൻ
എനിക്കതിന്റെ ഫലമീ സൃഗാലത്വം ദ്വിജോത്തമ!"

ന്യായദർശനമനുസരിച്ചു് ബീജത്തിന്റെ അഭാവ(നിഷേധ)ത്തിൽനിന്നല്ല ചെടിയുടെ മുളയുണ്ടാകുന്നതു്. ബീജത്തിലടങ്ങിയ പദാർത്ഥത്തിന്റെ ഒരു സന്നിവേശം മാത്രമാണതു്. നൂതനമായി യാതൊന്നും ഉത്പാദിക്കുന്നില്ല. വസ്തുവിന്റെ പരിണാമത്തേയും ഗുണാത്മകമായ പരിവർത്തനത്തേയും ന്യായം അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ടു്. പക്ഷേ, ഈ പരിവർത്തനം ഒരു ബാഹ്യക്രിയമാത്രമാണു്. വസ്തുവിന്നകത്തു് സ്വയം യാതൊരു പരിവർത്തനവുമുണ്ടാകുന്നില്ല. വസ്തുവിന്റെ പരിവർത്തനം ബാഹ്യക്രിയകളുടെ ഫലമായിട്ടാണെങ്കിൽ ആ ബാഹ്യക്രിയകൾക്കു് ഒരു കാരണം വേണ്ടിവരുമല്ലോ. വസ്തുവിന്നു് ആത്മപരിവർത്തനമില്ല. ചൈതന്യമുണ്ടാകുന്നതു് ബാഹ്യശക്തി

കളുടെ പ്രവർത്തനംകൊണ്ടാണു്. ഈ ബാഹ്യശക്തിക്കു് അദൃഷ്ടമെന്നു പറയുന്നു. ഈ വാദഗതിയാണു് പിന്നീടു് ഈശ്വരനെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കല്പത്തിനു് ഇടംനല്കിയതു്.

ന്യായവൈശേഷികദർശനങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാതാക്കളായ പ്രശസ്തപാദർ, വാത്സ്യായനൻ മുതലായവർ ഈശ്വരനെ അംഗീകരിക്കുന്നവരാണു്. ശ്രീധരൻ, ഉദയനൻ മുതലായവർ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവായ ഒരു ഈശ്വരനുണ്ടെന്നു തെളിയിക്കാനാണു് മിനക്കെട്ടിരുന്നതു്. പക്ഷേ, ഒന്നു തീച്ചയാണു്: ന്യായവൈശേഷികദർശനങ്ങൾ, അവയുടെ ആരംഭകാലത്തു പ്രത്യേകിച്ചും, വസ്തുനിഷ്ഠമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയിൽ ഈശ്വരനു് യാതൊരു പങ്കും അനുവദിച്ചുകൊടുത്തിട്ടില്ല. ദ്രവ്യങ്ങളുടെ ഏറ്റവും ചെറിയ ഘടകങ്ങളായ പരമാണുക്കളുടെ സംയോഗവിയോഗങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണു് പ്രപഞ്ചത്തിലെ സർവ്വചരാചരങ്ങളും ആവിർഭവിച്ചതു് എന്നു് അവതീർത്തുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടാണു് റിച്ചേർഡ് ഗാർബേ തന്റെ 'പ്രാചീനേന്ത്യയുടെ തത്വശാസ്ത്രം' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഇങ്ങനെ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നതു്:

''ഈ രണ്ടു ദർശനങ്ങളുടേയും (അതായതു് ന്യായവൈശേഷികങ്ങളുടെ) അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഈശ്വരന്റെ സത്തയെ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. പിന്നീടുണ്ടായ കാലഘട്ടത്തിലാണു് ഇവ രണ്ടും ഈശ്വരവാദപരമായ ദർശനങ്ങളായി പരിണമിച്ചതു്.''

ന്യായവൈശേഷികങ്ങളനുസരിച്ചു് വസ്തുക്കൾക്കു് മനസ്സിനു പുറത്തു് സ്വതന്ത്രമായ നിലനില്പുണ്ടു്. അവയെപ്പറ്റിയുള്ള യഥാർത്ഥമായ ജ്ഞാനം നേടാൻ സാധിക്കുകയും ചെയ്യും. വിഷയിയും വിഷയവും തമ്മിൽ, അറിയുന്നവനും അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തുവും തമ്മിൽ, ഉള്ള അവിഭാജ്യമായ ബന്ധമാണു് ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉറവിടം. ബാഹ്യവസ്തു കൂടാതെ ജ്ഞാനമില്ല. വിഷയിയുടെ ജ്ഞാനം വിഷയത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നില്ലെന്നും ആന്തരികമായ അനുമാനമാണു് ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉറവിടമെന്നുമുള്ള ആത്മീയസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കെതിരായ ഒരു വാദമാണിതെന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലൊ.

അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തുവിന്റെ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളെ

പ്പറയില്ല, അറിയാനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങളെപ്പറയാണ് ന്യായദർശനം കൂടുതൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. ഈ ഉദ്ദേശത്തോടുകൂടി അതു താഴെപ്പറയുന്ന പതിനാറു തത്വങ്ങളുടെ യഥാർത്ഥമായ സ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കേണ്ടതാവശ്യമണെന്നുപറയുന്നു: 1. പ്രമാണം, 2. പ്രമേയം (അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തു), 3. സംശയം, 4. പ്രയോജനം, 5. ദൃഷ്ടാന്തം (ഉദാഹരണം), 6. സിദ്ധാന്തം, 7. അവയവം (ഭാഗങ്ങൾ), 8. തർക്കം, 9. നിർണ്ണയം, 10. വാദം, 11. ജല്പം, 12. വിതണ്ഡം, 13. ഹേത്വാഭാസം, 14. ചലം, 15. ജാതി, 16. നിഗ്രഹസ്ഥാനം.

യഥാർത്ഥ ജ്ഞാനത്തിലെത്തിച്ചേരുന്നതിനുള്ള മാർഗ്ഗത്തെയാണ് പ്രമാണമെന്നു പറയുന്നതു. പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ഉപമാനം, ശബ്ദം എന്നിവയാണ് പ്രമാണങ്ങൾ. അല്ലെങ്കിൽ ശരിയായ ജ്ഞാനത്തിനുള്ള ഉപാധികൾ.

ജ്ഞാനത്തിനുള്ള ഒരുപകരണമെന്ന നിലയ്ക്കു മനസ്സിനുള്ള പങ്കിനെ ന്യായദർശനം നിഷേധിക്കുന്നില്ല. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾവഴിക്കുള്ള നിരീക്ഷണംകൂടാതെ, എന്നുവെച്ചാൽ ബാഹ്യവസ്തുവും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം (ഇന്ദ്രിയാർത്ഥസന്നികർഷം) കൂടാതെ ജ്ഞാനം സാധ്യമല്ല എന്നമാത്രമാണതു പറയുന്നതു.

അനുമാനംവഴിയായി സത്യം കണ്ടുപിടിക്കാനാവശ്യമായ വാക്യങ്ങൾ അഞ്ചായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അവയ്ക്കു് അഞ്ചു് അവയവങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നു. പ്രതിജ്ഞ, ഹേതു, ഉദാഹരണം, ഉപനയം, നിഗമനം എന്നിവയാണ് അവയവങ്ങൾ. അവയവങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്ന രീതിയുടെ ഒരു ഉദാഹരണം താഴെ കൊടുക്കുന്നു:

1) പ്രതിജ്ഞ—ഇതു് ഒരഗ്നിപർവ്വതമാണു്. 2) ഹേതു—പുക കാണുന്നതുകൊണ്ടു്. 3) ഉദാഹരണം—പുക കാണുന്നേടത്തു് അഗ്നിയുണ്ടു്; അടുക്കളയിൽനിന്നെന്നപോലെ. 4) ഉപനയം—അപ്രകാരംതന്നെ ഈ പർവ്വതത്തിൽനിന്നും പുക പൊങ്ങുന്നുണ്ടു്. 5) നിഗമനം—അതുകൊണ്ടു് ഈ പർവ്വതം ഒരഗ്നിപർവ്വതമാണു്.

ന്യായദർശനികന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ നിരീക്ഷണം ജ്ഞാനത്തിന്റെ ആരംഭസ്ഥാനം മാത്രമാണു്. അതു്

സ്വയം ജ്ഞാനമാകുന്നില്ല. കാണലും മനസ്സിലാവലും ഒന്നല്ലല്ലോ.

ന്യായദർശനത്തിന്റെ സ്ഥാപകനായ ഗൗതമന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ശരിയായ ജ്ഞാനത്തിനു് മുഖ്യമായ അഞ്ചു പാധികളുണ്ടു്.

1. നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തു.

2. ബാഹ്യമായ ഉപാധി (ഉദാഹരണത്തിനു്, കണ്ണുകൊണ്ടു കാണണമെങ്കിൽ വെളിച്ചം വേണം.)

3. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ (ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണു് വസ്തുവിനെ നിരീക്ഷിക്കുന്നതു്.)

4. മനസ്സു് (മനസ്സിന്റെ സഹായംകൂടാതെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു് ക്രിയാത്മകമായി പ്രവർത്തിക്കാൻ കഴിയില്ല.)

5. നിരീക്ഷിക്കുന്ന ആൾ.

ഇവയിലേതെങ്കിലുമൊന്നു് ശരിയായി പ്രവർത്തിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ നിരീക്ഷണം തെറ്റും. ഉദാഹരണത്തിനു്, വെളിച്ചം മങ്ങിയതാണെങ്കിൽ ശരിക്കു കാണാനാവില്ല. കണ്ണിനു വല്ല കേടുമുണ്ടെങ്കിൽ, മഞ്ഞക്കാമലരോഗം പിടിപെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ, നിരീക്ഷണം ശരിയാവില്ല. മനസ്സു് മറ്റെവിടെയെങ്കിലും കേന്ദ്രീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ അപ്പോഴും നിരീക്ഷണം നടക്കില്ല.

ഇങ്ങനെ, അക്ഷപാദഗൗതമൻ തന്റെ സൂത്രങ്ങളിലൂടെ സത്യം കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള എല്ലാ തത്വങ്ങളേയും പല ഉദാഹരണങ്ങളോടുകൂടി വിസ്തരിച്ചു വിവരിക്കുന്നുണ്ടു്. യുക്തിയുടെ വെളിച്ചത്തിലാണു് എല്ലാം പരിശോധിക്കുന്നതു്. യുക്തിയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി വസ്തുനിഷ്ഠങ്ങളും പരിണാമാത്മകങ്ങളുമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ അപഗ്രഥിക്കുവാനും ആ അപഗ്രഥനരീതിയെത്തന്നെ യുക്തിക്കു വിധേയമാക്കുവാനും ശ്രമിച്ചുവെന്നതിലാണു് ന്യായദർശനത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം കിടക്കുന്നതു്.

പതിനൊന്ന്

മീമാംസ

മീമാംസകൾ രണ്ടെണ്ണമുണ്ട്: പൂർവ്വമീമാംസയും ഉത്തരമീമാംസയും. ഉത്തരമീമാംസ വേദാന്തമെന്നപേരിൽ ഒരു പ്രത്യേകദർശനമായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് പൂർവ്വമീമാംസയെറും മീമാംസയെന്ന പേരിലാണറിയപ്പെടുന്നതു്.

ജൈമിനിയാണു് മീമാംസയുടെ സ്ഥാപകൻ. അദ്ദേഹത്തിന്റെറ ജീവിതകാലമേതായിരുന്നുവെന്നു് ശരിക്കു നിണ്ണയിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണന്റെറ അഭിപ്രായത്തിൽ ക്രി. മു. നാലാംനൂറ്റാണ്ടിലാണു് അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നതു്. സൂത്രങ്ങളുടെ ഭാഷയും ശൈലിയും പരിശോധിച്ചാൽ ക്രി. മു. 6–ാംനൂറ്റാണ്ടിനും 2–ാംനൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിലാണു് അവ രചിക്കപ്പെട്ടതു് എന്നു മററു ചില പണ്ഡിതന്മാർ പറയുന്നു. എസ്. എൻ. ദാസഗുപ്തയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ക്രി. മു. 200–ാമാണ്ടിനോടടുത്താണു് മീമാംസാസൂത്രങ്ങൾ രചിക്കപ്പെട്ടതു്.

ക്രി. മു. 150–ാമാണ്ടിനോടടുത്തു ജീവിച്ചിരുന്ന പതഞ്ജലിയുടെ മഹാഭാഷ്യത്തിൽ മീമാംസയെപ്പററി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ജൈമിനിയുടെ പ്രധാനഭാഷ്യകാരൻ ശബരനാണു്. അദ്ദേഹം ക്രി. മു. ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലാണു് ജീവിച്ചിരുന്നതു് എന്നാണു് ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണന്റെറ അഭിപ്രായം.

ആരംഭകാലത്തു് ധർമ്മം, അർത്ഥം, കാമം എന്നീ മൂന്നു ജീവിതലക്ഷ്യങ്ങളെ മാത്രമേ മീമാംസ അംഗീകരിച്ചിരുന്നുള്ളു. പിന്നീടുണ്ടായ വ്യാഖ്യാതാക്കളാണു് മോക്ഷത്തെ അവയിലുൾപ്പെടുത്തിയതു്. ഈ ലക്ഷ്യങ്ങൾ നേടാനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങളെപ്പററിയാണു് മീമാംസ പ്രതിപാദിക്കുന്നതു്. ആകെ 12 അദ്ധ്യായങ്ങളിലായി 2500–ഓളം സൂത്രങ്ങളുണ്ട്. "അഥാതോ ധർമ്മജിജ്ഞാസാ" (ഇവിടെനിന്നു് ധർമ്മജിജ്ഞാസ ആരംഭിക്കുന്നു.) എന്ന സൂത്രത്തോടുകൂടിയാണു് അതാരംഭിക്കുന്നതു്.

ശബ്ദനിത്യസിദ്ധാന്തം

ജൈമിനിയുടെ ധർമ്മം പ്രധാനമായും വേദവിധികളെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. പ്രകൃതിശക്തികളെ ദൈവങ്ങളായി കണക്കാക്കിയ പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ സ്തുതികളും ഗീതങ്ങളുമാണല്ലോ വേദങ്ങളിലടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ മീമാംസകന്മാർ വേദങ്ങളെ ഒരുയന്ത്ര പതനത്തിൽവെച്ചാരാധിച്ചു. വേദങ്ങൾ ആരാലും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയല്ല. അവ മനുഷ്യനിർമ്മിതവുമല്ല, ദൈവനിർമ്മിതവുമല്ല. അവ അനാദിയാണ്, ശാശ്വതമാണ്. വേദങ്ങളിലടങ്ങിയ പരമസത്യം ശ്രുതിവഴിക്കാണ ലഭിക്കുന്നത്. ശ്രുതി വാക്കുകളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് വേദങ്ങളുടെ വാക്കുകളേയും ശബ്ദങ്ങളേയും പരിശോധിക്കുകയും വാക്കുകൾക്കും ശബ്ദങ്ങൾക്കുമപ്പുറത്തുള്ള ആശയങ്ങൾ കണ്ടുപിടിക്കുകയും ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. യുക്തിയുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയുള്ള ഇത്തരം പരിശോധനകളിലൂടെമാത്രമേ വേദങ്ങളുടെ ശരിയായ അർത്ഥവും പ്രാധാന്യവും മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയൂ എന്നു് മീമാംസകന്മാർ വിശ്വസിച്ചു. എന്നുവെച്ചാൽ, വേദങ്ങളുടെ പ്രാമാണികതയേയും അപ്രമേയതത്ത്വത്തേയും തെളിയിക്കാൻവേണ്ടി അവർ യുക്തിയുടെ സഹായം തേടി. ഉദാഹരണത്തിന്നു്, ജൈമിനി ആവിഷ്കരിച്ച ശബ്ദനിത്യസിദ്ധാന്തം നോക്കുക. വേദങ്ങൾ വാക്കുകൾകൊണ്ടു് രചിക്കപ്പെട്ടവയാണെന്നും ആ വാക്കുകൾ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടവയാണെന്നും അതുകൊണ്ടവ നിത്യങ്ങളൊ ശാശ്വതങ്ങളൊ ആകാനിടയില്ലെന്നുമുള്ള വാദങ്ങൾക്കു് അദ്ദേഹം മറുപടി പറയുകയാണു്: വാക്കുകൾ അല്ലെങ്കിൽ ശബ്ദങ്ങൾ നമ്മൾ കേൾക്കുന്ന ധ്വനികളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തങ്ങളാണു്. സംസാരിക്കുന്നവൻ നിർമ്മിക്കുകയും കേൾക്കുന്നവൻ ഗ്രഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ശബ്ദം അല്ലെങ്കിൽ ധ്വനി യഥാർത്ഥത്തിൽ വാക്കുകളല്ല. വാക്കുകളെ അഭിവ്യക്തമാക്കുന്ന ധ്വനി മാത്രമാണു്. വാക്കുകൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ ക, ഖ, തുടങ്ങിയ അക്ഷരങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ വർണ്ണങ്ങളാണു്. അക്ഷരങ്ങൾ നിത്യങ്ങളാണു്. വ്യത്യസ്തകാലങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തജനങ്ങൾ വ്യത്യസ്തരീതികളിൽ അവയെ ഉച്ചരിക്കുകയും പ്രകാശിപ്പിക്കുകയും

ചെയ്യുന്നു. ഒരു വസ്തുവിൽ പതിക്കുന്ന പ്രകാശം അതിനെ സൃഷ്ടിക്കുകയല്ല ചെയ്യുന്നതു്; അതിനെ അഭിവ്യക്തമാക്കുക മാത്രമാണു്, പ്രകാശിപ്പിക്കുകമാത്രമാണു്, ചെയ്യുന്നതു്. അപ്രകാരംതന്നെ, നമ്മുടെ ഉച്ചാരണം വേദശബ്ദങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുകയല്ല, പ്രകാശിപ്പിക്കുക മാത്രമാണു ചെയ്യുന്നതു്. അക്ഷരങ്ങളുടെ ശബ്ദത്തിന്നും ഉച്ചാരണത്തിന്നും മാറ്റമുണ്ടായേക്കാം. പക്ഷേ, അക്ഷരം മാറുന്നില്ല. ഒരേ അക്ഷരമാണു് വ്യത്യസ്തരീതികളിൽ ഉച്ചരിക്കപ്പെടുന്നതു്. അതുകൊണ്ടു് വാക്കുകൾ, അക്ഷരങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്കു്, ശാശ്വതമാണു്, നിത്യമാണു്.

കർമ്മത്തിന്റെ ശക്തി

മീമാംസകരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ വേദങ്ങൾ കർമ്മപ്രധാനമാണു്. കർമ്മമാണു് മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. കർമ്മമില്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാനം ഉപയോഗശൂന്യമാണു്. കർമ്മം കൂടാതെ മനുഷ്യനു് തന്റെ ലക്ഷ്യത്തിലെത്തിച്ചേരാൻ കഴിയില്ല. അതുകൊണ്ടാണവർ വേദങ്ങളിലെ യജ്ഞകർമ്മങ്ങൾക്കു വലിയ പ്രാധാന്യം നൽകിയതു്. വൈദികകാലത്തു് അഗ്നി, വരുണൻ, സൂര്യൻ മുതലായ ദൈവങ്ങളുടെ പ്രീതി സമ്പാദിക്കാൻവേണ്ടിയാണു് യജ്ഞങ്ങൾ നടത്തപ്പെട്ടതു്. ആ യജ്ഞകർമ്മങ്ങളെ പുനരുദ്ധരിക്കുന്നതോടൊപ്പംതന്നെ മീമാംസ അവയ്ക്കു പുതിയൊരർത്ഥം നൽകാൻ ശ്രമിച്ചു. ദൈവങ്ങൾക്കു സ്ഥാനമില്ലാതായി. ദൈവങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻവേണ്ടിയല്ല, ആത്മാവിനെ ശുദ്ധീകരിക്കാൻവേണ്ടിയുമല്ല, യാഗങ്ങൾ നടത്തേണ്ടതു്. പിന്നെയോ, യാഗങ്ങൾ നടത്തണമെന്നു വേദങ്ങൾ കല്പിക്കുന്നു; അതുകൊണ്ടവ നടത്തുകതന്നെ വേണം. കർമ്മം ചെയ്യുന്നതു് എന്തെങ്കിലും ഫലമുണ്ടാവണമെന്ന ഉദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടിയാവരുതു്, അതു ചെയ്തേ മതിയാവൂ എന്നുള്ളതുകൊണ്ടുമാത്രമായിരിക്കണം. പക്ഷേ, ഒന്നുണ്ടു്: ഏതു കർമ്മത്തിന്നും അതിനേറ്റതായ ഒരു ഫലമുണ്ടാവും. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഘടനയാകെ അത്തരത്തിലാണു്. ഇങ്ങനെ മീമാംസ യജ്ഞകർമ്മങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കുന്നതിലൂടെ 'കർമ്മത്തിന്നുവേണ്ടി കർമ്മം' എന്ന തത്ത്വത്തിലെത്തിച്ചേരുന്നു.

കർമ്മങ്ങൾക്കു് ഇത്രയധികം പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്ന മീമാംസകന്മാർ ദൈവങ്ങൾക്കു യാതൊരു സ്ഥാനവും നല്കുന്നി

ല്ലെന്നുള്ളതു് എടുത്തുപറയേണ്ടതുണ്ടു്. സതീശചന്ദ്രചാറ്റർജി യും ധീരേന്ദ്രമോഹൻദത്തുംകൂടിയെഴുതിയ 'ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിനു് ഒരു മുഖവുര' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, "അതിപ്രാധാന്യം നല്കപ്പെടുന്ന മാഗ്ഗം അതിനേറെതന്നെ ലക്ഷ്യമായിത്തീരുന്നതെങ്ങനെയെന്നതിനും ക്ഷേത്രങ്ങൾക്കും പ്രവാചകന്മാക്കും ഗ്രന്ഥങ്ങൾക്കുംവേണ്ടി ദൈവങ്ങൾ ബലികഴിക്കപ്പെടുന്നതെങ്ങനെയെന്നതിനും മനുഷ്യചരിത്രത്തിലുള്ള അനേകം ഉദാഹരണങ്ങളിലൊന്നാണു് മീമാംസ. വേദങ്ങളുടെ മേധാവിത്വത്തെ നിലനിത്താനുള്ള ഉൽക്കണ്ഠയിൽ മീമാംസ ഈശ്വരനെ സംശയാത്മകമായ ഒരു സ്ഥാനത്തേയ്ക്കു നീക്കംചെയ്യുന്നു."

ശരിക്കുനോക്കിയാൽ ഈശ്വരനു് സംശയാത്മകമായ ഒരു സ്ഥാനംപോലും മീമാംസയിലില്ലെന്നു കാണാം. സൃഷ്ടികർത്താവായ ഒരീശ്വരനെ പൂർണ്ണമായും നിഷേധിക്കുന്ന ഒരു ദർശനമാണതു്. പ്രപഞ്ചം യഥാർത്ഥമാണു്. അതു് ആരാലും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതല്ല. കർമ്മനിയമമനുസരിച്ചു രൂപവല്ക്കരിക്കപ്പെട്ട പ്രപഞ്ചത്തിനേറെ ഭൗതികഘടകങ്ങൾ ശാശ്വതങ്ങളാണു്. ന്യായവൈശേഷികദർശനങ്ങളെപ്പോലെ മീമാംസയും ദ്രവ്യങ്ങളുടെ ശാശ്വതത്വത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നു. ഈശ്വരനില്ലെങ്കിൽ പ്രപഞ്ചം ഉത്ഭവിക്കുകയും വികസിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതെങ്ങനെയെന്ന ചോദ്യത്തിനു് മീമാംസ മറുപടി പറയുന്നുണ്ടു്: ഓരോ കാരണത്തിലും ഒരു ശക്തിയടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ആ ശക്തിയാണു് കാര്യത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതു്. ആ ശക്തി തടയപ്പെട്ടാൽ കാരണത്തിൽനിന്നു കാര്യമുണ്ടാവുകയില്ല. ഉദാഹരണത്തിനു് ഒരു വിത്തെടുക്കുക. അതിൽ അദൃശ്യമായ ഒരു ശക്തിയുണ്ടു്. ആ ശക്തിയുടെ പ്രവർത്തനത്തിനേറെ ഫലമായിട്ടാണു് വിത്തു മുളയ്ക്കുന്നതു്. പക്ഷേ, ആ ശക്തി തടയപ്പെടുകയോ നശിപ്പിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്താൽ (ഉദാഹരണത്തിനു് വിത്തു ചട്ടിയിലിട്ടു വറുത്താൽ) മുള പൊട്ടുകയില്ല.

ആത്മാവിനു് സ്ഥാനമില്ലേ? ഉണ്ടു്. മീമാംസയിൽ കർത്താവും ഭോക്താവുമായ ആത്മാവു് ശാശ്വതമായി നിലനില്ക്കുന്നുണ്ടു്. പക്ഷേ, അതിനു പല പരിമിതികളുമുണ്ടു്. ഒന്നാമതു്, ഭൗതികശരീരംതന്നെ. ഭൗതികശരീരമാണു് ആത്മാ

വിന്റെ സുഖദുഃഖങ്ങളുടെ ഉപാധി. രണ്ടാമതു്, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ. ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി മാത്രമാണു് ആത്മാവു് ബാഹ്യലോകവുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നതു്. മൂന്നാമതു് ബാഹ്യലോകം. എല്ലാ വ്യക്തികളുടേയും ജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെ അടിത്തറയാണതു്. വ്യക്തിയും ബാഹ്യലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം യഥാർത്ഥമാണെന്നു് മീമാംസ ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു.

ബാഹ്യലോകത്തിനെന്നപോലെതന്നെ ആത്മാവിനും പരിണാമങ്ങളുണ്ടാകുന്നുണ്ടു്. അതു സ്ഥിരമായി നില്ക്കുന്നില്ല. പക്ഷേ, മാറ്റങ്ങളുണ്ടാകുന്നുവെങ്കിലും അതു നിത്യമാണു്, ശാശ്വതമാണു്.

മീമാംസയിലെ യാഥാർത്ഥ്യവാദം

പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയും ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയുമുള്ള യഥാർത്ഥജ്ഞാനം നേടുക സാദ്ധ്യമാണു്. ആദ്യകാലത്തെ മീമാംസകന്മാർ ശബ്ദപ്രമാണത്തിനുപുറമെ പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ഉപമാനം എന്നീ പ്രമാണങ്ങളെ അംഗീകരിച്ചിരുന്നു. പിന്നീടു് അർത്ഥാപത്തി, സംഭവം, അഭാവം അഥവാ അനുപലബ്ധി എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു പ്രമാണങ്ങൾകൂടി കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടു. "തടിച്ച ദേവദത്തൻ പകൽ ഭക്ഷിക്കുന്നില്ല; അതായതു് രാത്രിയാണു് ഭക്ഷിക്കുന്നതു്." ഇതാണു് അർത്ഥാപത്തിക്കുള്ള ഉദാഹരണം. ആയിരം പറഞ്ഞാൽ നൂറെണ്ണമെങ്കിലും യഥാർത്ഥത്തിലുണ്ടാകും എന്നു കരുതുന്നതാണു് സംഭവം. 'ഭൂമിയിൽ കുടമില്ല' എന്നതിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അവിടെ കുടം അനുപലബ്ധമാണു് എന്നു തെളിയിക്കുന്ന പ്രമാണമാണു് അഭാവം, അല്ലെങ്കിൽ അനുപലബ്ധി. ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഈ ഉപാധികളെപ്പറ്റി മീമാംസ വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ടു്.

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

"അവർ തികഞ്ഞ യാഥാർത്ഥ്യവാദികളും ആദ്ധ്യാത്മികവിദ്യയുടെ വിരോധികളും നിഷേധാത്മകസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ പക്ഷപാതികളും ആയിരുന്നു. സൃഷ്ടികർത്താവായ ഈശ്വ

രനോ സർവ്വജ്ഞനോ മുക്തപുരുഷനോ അവക്കുണ്ടായിരുന്നില്ല. വിശ്വത്തിൽ യാതൊരു രഹസ്യവാദവും നിലകൊള്ളുന്നില്ല. നമ്മുടെ സ്ഥൂലമായ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു കാണപ്പെടുന്നതല്ലാത്ത യാതൊന്നുംതന്നെയില്ല. അതിനാൽ, ഇവിടെ സ്വയംഭൂവായ ചിന്തകളില്ല, രചനാത്മകമായ സാക്ഷാൽക്കാരമില്ല, മാനസികപ്രതിബിംബങ്ങളില്ല. ഒരു കേവലമായ ചേതനയുണ്ട്. സ്മരണയുടെ ആധാരഭൂതം മാത്രമാണതു്...ശബ്ദനിത്യസിദ്ധാന്തത്തേയും അതിനോടു ബന്ധപ്പെട്ട ചിന്തകളേയും വേർതിരിച്ചു നിത്തിയാൽപ്പിന്നെ മീമാംസയും ബുദ്ധിവാദങ്ങളായ ന്യായവൈശേഷികദർശനങ്ങളും തമ്മിൽ യാതൊരന്തരവുമില്ല."

പക്ഷേ, ക്രമത്തിൽ മീമാംസയിലെ ഈ യാഥാർത്ഥ്യവാദം പിന്നോട്ടു തള്ളപ്പെടുകയും ശബ്ദനിത്യസിദ്ധാന്തത്തിനും യജ്ഞകർമ്മങ്ങൾക്കും മറ്റും അമിതമായ പ്രാധാന്യം നല്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ അതു് പുരോഹിതന്മാരുടെ കൈയിൽ സ്വന്തം സ്വാധീനശക്തി വർദ്ധിപ്പിക്കാനുള്ള ഒരുപകരണമായിത്തീർന്നു.

പന്ത്രണ്ട്

ജൈനബുദ്ധമതങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലം

ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ കാലംതൊട്ടാരംഭിച്ച ദാർശനിക ചിന്തകൾ ബുദ്ധനേറെയും മഹാവീരനേറെയും കാലമായപ്പോഴേയ്ക്കും ഉന്നതമായ ഒരു നിലവാരത്തിലെത്തി. സമകാലീനരായ ഈ രണ്ടു മഹാത്മാക്കൾ ജീവിക്കുകയും തങ്ങളുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തതു്, ബിംബിസാരനേറെയും അജാതശത്രുവിനേറെയും കാലത്താണു്. അശോകചക്രവർത്തിയുടെകാലത്തു് ബുദ്ധമതം ഔദ്യോഗികമതമായംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു.

ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നുപോന്ന സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ സ്വഭാവമെന്തായിരുന്നു? അതൊരു നാട്ടുവാഴിവ്യവസ്ഥയായിരുന്നു എന്നു ചില പണ്ഡിതന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. മറ്റു ചിലരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ബുദ്ധനു മുമ്പുതന്നെ ഇന്ത്യയിൽ മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയാരംഭിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഈ രണ്ടഭിപ്രായങ്ങളും ശരിയല്ല. ബുദ്ധനേറകാലത്തു് ഇന്ത്യയിലെല്ലായിടത്തും വർണ്ണാശ്രമധർമ്മങ്ങൾ എന്നറിയപ്പെട്ടിരുന്ന വർഗ്ഗവിഭജനംപോലും ആവിർഭവിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. പലേടത്തും ഗണങ്ങളുടെ കൂട്ടായ ഭരണമാണു് നിലനിന്നിരുന്നതു്. പക്ഷേ, സ്വകായ്യസ്വത്തുടമയുടെ വളച്ചുകാരണം പൊതുവുടമയും ജനാധിപത്യഭരണവും ശിഥിലഭിന്നമാവാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. പലേടത്തും രാജകീയഭരണത്തിൻ കീഴിൽ അടിമത്തവ്യവസ്ഥ അതിവേഗം വളരാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു.

ഉല്പാദനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം

രാജാക്കന്മാർ വലിയ സ്വത്തുടമസ്ഥന്മാരായിരുന്നുവെന്നതു് നേരാണു്. പക്ഷേ, ശരിയായ അർത്ഥത്തിൽ, അവർ

നാട്ടുവാഴികളായിരുന്നില്ല. അടിമത്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഉല്പാദനസമ്പ്രദായമാണു് അവരെ സ്വത്തുടമസ്ഥന്മാരാക്കിയതു്.

ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ ജനങ്ങൾ എങ്ങനെ ജീവിച്ചുപോന്നു; അവർ എന്തൊക്കെ, ഏതുരീതിയിൽ, ഏതുതരം ഉപകരണങ്ങൾകൊണ്ടു് ഉല്പാദിപ്പിച്ചു; അവരുടെ പരസ്പരബന്ധങ്ങൾ എങ്ങനെയുള്ളതായിരുന്നു എന്നൊക്കെ മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥങ്ങൾ കുറവാണു്. എങ്കിലും ചന്ദ്രഗുപ്തന്റെ മന്ത്രിയായിരുന്ന കൗടില്യന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിൽനിന്നും ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകാലത്തെ അനുസ്മരിക്കുന്ന ജാതകകഥകളിൽനിന്നും മനുസ്മൃതി, നാരദസ്മൃതി മുതലായ സ്മൃതികളിൽനിന്നും ചില ശിലാരേഖകളിൽനിന്നും അക്കാലത്തെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റി ഏറെക്കുറെ മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കും. ഈ ഗ്രന്ഥങ്ങളൊന്നുംതന്നെ ഫ്യൂഡൽ ബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രസ്താവിക്കുന്നില്ല. അടിമവ്യവസ്ഥയുടെ വളച്ചയെപ്പറ്റിയും അടിമകളും ഉടമകളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെ നിർണ്ണയിക്കുന്ന നിയമങ്ങളെപ്പറ്റിയുമാണു് അവ പ്രതിപാദിക്കുന്നതു്. "പോത്തു്, കാള, സ്വർണ്ണാഭരണം, ചന്ദനമരം എന്നിവയെപ്പോലെതന്നെ ദാസന്മാരും ഉടമകളുടെ സ്വത്തുകളാകുന്നു," എന്നു് ജാതകകഥകൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. വിവിധരൂപത്തിലുള്ള അടിമകളെപ്പറ്റി മനുസ്മൃതിയും നാരദസ്മൃതിയും പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ടു്. വിസ്തൃതമായ പ്രദേശങ്ങളെ കോളനികളാക്കി മാറ്റിക്കൊണ്ടു് അടിമകളുടേയും കൂലിവേലക്കാരുടേയും സഹായത്തോടുകൂടി കൃഷി നടത്തിയിരുന്നതെങ്ങനെയെന്നു് കൗടില്യന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രം വിവരിക്കുന്നു. ജാതകകഥകളെപ്പറ്റി പഠനം നടത്തിയ റിച്ചേർഡ് ഫിക്ക് പറയുന്നതു്, പണക്കാരായ ഭൂവുടമകളും കച്ചവടക്കാരും അടിമകളെ ചൂഷണം ചെയ്തുകൊണ്ടാണു് വമ്പിച്ച സ്വത്തുക്കൾ സമ്പാദിച്ചിരുന്നതു് എന്നാണു്. അടിമകളെക്കൊണ്ടും കൂലിവേലക്കാരെക്കൊണ്ടും ചെയ്യിക്കുന്ന കൃഷിപ്പണി മേൽനോട്ടം ചെയ്യാൻവേണ്ടി തങ്ങളുടെ വയലുകളിലേയ്ക്കു പോകുന്ന ബ്രാഹ്മണരെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ടു്. ആയിരമോ അതിലുംകൂടുതലോ 'കരിഷങ്ങൾ' (ഏക്ര?) വരുന്ന

വിശാലമായ എസ്റ്റേറ്റുകളെപ്പറ്റിയും, അടിമകളുടേയും കൂലിവേലക്കാരുടേയും സഹായത്തോടുകൂടി അഞ്ഞൂറിലധികം കരികളുപയോഗിച്ചു കൃഷി നടത്തിയിരുന്ന പണക്കാരായ ചില ബ്രാഹ്മണരെപ്പറ്റിയും ഡോക്ടർ രാധാകുമുദമുക്കർജ്ജി വിവരിക്കുന്നുണ്ട്.

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, അടിമത്തവ്യവസ്ഥ അതിവേഗം വളർന്നുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണ് ബുദ്ധനും മഹാവീരനും ജനിച്ചതു്. അവർക്കുശേഷവും കുറെക്കാലത്തേക്കു് അടിമത്തം അവസാനിക്കുകയല്ല, കൂടുതൽ പരന്നുപിടിക്കുകയാണുണ്ടായതു്. ബുദ്ധമതത്തെ ഔദ്യോഗികമതമായംഗീകരിച്ച അശോകചക്രവർത്തിപോലും അടിമത്തമവസാനിപ്പിക്കാനല്ല, അടിമകളോടു കൂടുതൽ ദയകാണിക്കാൻമാത്രമാണാവശ്യപ്പെട്ടതു്. അടിമകളോടും ഭൃത്യന്മാരോടും ദയകാണിക്കുക, മൃഗങ്ങളെ ബഹുമാനിക്കുക, വികാരങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുക, ദാനംചെയ്യുക മുതലായവയിലാണ് ധർമ്മം കിടക്കുന്നതു് എന്നദ്ദേഹം തന്റെ ഒമ്പതാമത്തെ ശിലാശാസനത്തിൽ പ്രഖ്യാപിച്ചിരുന്നു.

ഒരുകാര്യംശരിയാണു്: ഗ്രീസ്സ്, റോം തുടങ്ങിയ പ്രാചീനയൂറോപ്യൻരാജ്യങ്ങളിലുണ്ടായിരുന്നതുപോലെ അത്ര രൗദ്രമായ തരത്തിലും കലർപ്പറ്റ രീതിയിലുമല്ല ഇന്ത്യയിലെ അടിമത്തം വളർന്നുവന്നതു്. അടിമത്തത്തോടൊപ്പംതന്നെ പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസത്തിന്റെ പല അവശിഷ്ടങ്ങളും ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്നു. രാജാക്കന്മാർക്കു് സാമന്തന്മാർ കപ്പം കൊടുക്കണമെന്നും കൃഷിചെയ്യുന്നവർ വിളവിന്റെ നാലിലൊന്നോ ആറിലൊന്നോ കരമായി കൊടുക്കണമെന്നും മറ്റുമുള്ള വ്യവസ്ഥകളുമുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, അതു ഫ്യൂഡലിസമായിരുന്നില്ല. അടിമത്തമായിരുന്നു ഉല്പാദനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം.

സമുദായത്തിൽ മേധാവിത്വം പുലർത്തിപ്പോന്നതു് അപ്പോഴും പുരോഹിതവർഗ്ഗക്കാരായ ബ്രാഹ്മണരായിരുന്നു. ആദ്യമൊക്കെ അവർ രാജാക്കന്മാരെ അനുഗ്രഹിക്കുകയാണു് ചെയ്തതു്. കാരണം, അവരുടെ മതപരമായ മേധാവിത്വത്തിന്റെ തണലിലാണ് രാജാക്കന്മാർ വളർന്നതു്. എന്നാൽ, രാജാക്കന്മാരുടെ പദവിയും സ്വത്തുക്കളും വർദ്ധിച്ചപ്പോൾ ഈ സ്ഥിതി

മാറി. ബ്രാഹ്മണരും ക്ഷത്രിയന്മാരും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ മൂർച്ഛിക്കാൻ തുടങ്ങി. കൈമാറ്റത്തിന്റേയും കച്ചവടത്തിന്റേയും അഭിവൃദ്ധി ഈ സ്ഥിതിയെ കൂടുതൽ കൂഴപ്പം പിടിച്ചതാക്കിത്തീർത്തു.

കച്ചവടത്തിന്റെ അഭിവൃദ്ധി

വേദങ്ങളുടെ കാലത്തുതന്നെ കൈമാറ്റം ആവിർഭവിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. കൈമാറ്റത്തിനുള്ള മദ്ധ്യവർത്തിയെന്ന നിലയിൽ ആദ്യകാലത്തു് പശുക്കളാണു് ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നതു്. പശുവായിരുന്നു പണം. ക്രമത്തിൽ, കച്ചവടം വളരാൻ തുടങ്ങിയപ്പോൾ, ലോഹങ്ങൾകൊണ്ടുള്ള നാണ്യങ്ങൾ ഉപയോഗത്തിൽ വന്നു. നിഷ്കം എന്നൊരു നാണ്യത്തെപ്പറ്റി വേദങ്ങളിൽത്തന്നെ പറയുന്നുണ്ടു്. നാണ്യങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം കച്ചവടത്തിന്റെ വളർച്ചയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തി. കച്ചവടക്കാർ എന്ന ഒരു പ്രത്യേകജനവിഭാഗംതന്നെ ഉയർന്നുവന്നു. ആഭ്യന്തരവ്യാപാരം മാത്രമല്ല, വിദേശവ്യാപാരവും അക്കാലത്തുതന്നെ പുഷ്ടിപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു എന്നു് പല പണ്ഡിതന്മാരും വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ടു്. "പട്ടു്, മസ്ലിൻതുണി, വിശിഷ്ടതരങ്ങളായ വസ്ത്രങ്ങൾ, കത്തി മുതലായ ആയുധങ്ങൾ, പടച്ചട്ടയും കസവും ചിത്രത്തയ്യലുകളും പരുക്കൻ പരവതാനികളും സുഗന്ധദ്രവ്യങ്ങളും ഔഷധങ്ങളും ആനക്കൊമ്പും ആനക്കൊമ്പുകൊണ്ടുള്ള പണിത്തരങ്ങളും, ആഭരണങ്ങൾ, സ്വർണ്ണം (വെള്ളി ചുരുക്കമാണു്)—ഇവയിലാണു് കച്ചവടക്കാർ മുഖ്യമായി കൊള്ളക്കൊടുക്ക നടത്തിയിരുന്നതു്." എന്നു് റൈസ് ഡേവിഡ്സ് തന്റെ 'ബുദ്ധിസ്റ്റ് ഇന്ത്യ'യിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

കച്ചവടം വർദ്ധിച്ചപ്പോൾ ഉല്പാദനവും അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടു. ആൽ ആൽപ്പം ചായംമുക്കലും നെയ്ത്തും സ്വർണ്ണം, വെള്ളി, ചെമ്പു്, ഇരുമ്പു്, തകരം, പിച്ചള മുതലായ ലോഹങ്ങൾകൊണ്ടുള്ള വിലതരം പണികളും ശില്പവേലയും എല്ലാം അതിവേഗം പുഷ്ടിപ്പെട്ടു. അതോടൊപ്പംതന്നെ വ്യാപാരികളും സ്വതന്ത്രന്മാരായ കൈത്തൊഴിലുകാരും തങ്ങളുടെ സ്വന്തം സംഘടനകൾരൂപവൽക്കരിച്ചു. മരപ്പണിക്കാരുടേയും കല്പണി

ക്കാരുടെയും സംഘം, കമ്മാളരുടെ സംഘം, തോൽപ്പണിക്കാരുടെ സംഘം, ചായപ്പണിക്കാരുടെ സംഘം, പട്ടവസ്ത്രം നെയ്യുന്നവരുടെ സംഘം, എന്നിങ്ങനെ പലതരത്തിലുള്ള തൊഴിൽസംഘങ്ങളും നിലവിൽ വന്നു. ഗവമ്മേണ്ടു് തങ്ങളുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള നിർമ്മാണപ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും തങ്ങൾക്കാവശ്യമുള്ള സാമഗ്രികൾക്കും ഈ തൊഴിൽസംഘങ്ങളെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ആശ്രയിക്കാൻ തുടങ്ങി. അങ്ങനെ, മെല്ലെ മെല്ലെ, തൊഴിൽസംഘങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ ശ്രേണികൾ, സുശക്തങ്ങളായ സ്ഥാപനങ്ങളായിത്തീർന്നു. "ഈ തൊഴിൽസംഘങ്ങൾക്കു് ഹിതമല്ലാത്ത വല്ല നിയമവും ഏർപ്പെടുത്താൻ രാജാവിനെക്കൂടി അനുവദിച്ചിരുന്നില്ല—അത്രയ്ക്കു പ്രബലങ്ങളായിരുന്നു അവ. പുരോഹിതന്മാരെക്കഴിച്ചാൽപ്പിന്നെ രാജാവിന്റെ ഉൽക്കണ്ഠാപൂർണ്ണമായ ശ്രദ്ധയ്ക്കു വിഷയമാകേണ്ടതായിപ്പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു് സംഘത്തലവന്മാരെയാണു്" എന്നു് പ്രൊഫസ്സർ ഇ. വാഷ്ബേൺ ഹോപ്കിൻസ് 'കേംബ്രിജ് ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ഇന്ത്യ'യിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

സമുദായത്തിന്റെ നിയന്ത്രണം അപ്പോഴും കുലീനന്മാരായ ബ്രാഹ്മണരുടെ കൈയിലായിരുന്നു. അവരുടെ സ്മൃതിഗ്രന്ഥങ്ങൾ കച്ചവടക്കാരേയും തൊഴിൽസംഘത്തലവന്മാരേയും താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരായിട്ടാണു് കണക്കാക്കിയതു്. അവരുടെ നിയമങ്ങളും ആചാരങ്ങളും ചരക്കുൽപ്പാദനത്തിന്റേയും വ്യാപാരത്തിന്റേയും വളർച്ചയെ തടഞ്ഞുനിർത്താനാണു് പരിശ്രമിച്ചതു്. പക്ഷേ, അതത്ര എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. സ്മൃതികളിലെ മനോഹരങ്ങളായ ശ്ലോകങ്ങൾ സാമ്പത്തികനിയമങ്ങളുടെ മുമ്പിൽ ദുർബ്ബലങ്ങളായിരുന്നു. സാമ്പത്തികമായും രാഷ്ട്രീയമായും ധാരാളം ശക്തി സമ്പാദിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്ന കച്ചവടസംഘങ്ങളുടേയും തൊഴിൽസംഘങ്ങളുടേയും നേതാക്കന്മാർ സ്മൃതികളിലെ പല വ്യവസ്ഥകളേയും പരസ്യമായിത്തന്നെ വെല്ലുവിളിച്ചു. ആ വെല്ലുവിളിയെ നേരിടാൻ കുലീനന്മാരായ ബ്രാഹ്മണർ തങ്ങളുടെ ആവനാഴിയിലുള്ള എല്ലാ ശ്ലോകങ്ങളുമെടുത്തുപയോഗിക്കുകയുംചെയ്തു. കൃഷിക്കാരേയും അടിമകളേയും സ്വതന്ത്രന്മാരായ കൈത്തൊഴിൽസംഘക്കാരേയും

പണക്കാരായ കച്ചവടക്കാരേയും അവർ തങ്ങളുടെ എല്ലാ കഴിവുകളുമെടുത്തെതിക്കാൻ തുടങ്ങി.

സാമ്പത്തികവൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ

ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർ ഒരുകാലത്തു് പ്രയോജനകരവും പുരോഗമനപരവുമായ ഒരു പങ്കു വഹിക്കുകയുണ്ടായിട്ടുണ്ടെന്നു കാണ്മും അവിതർക്കിതമാണു്. ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥയുടെ വളർച്ചയെ അവർ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. തത്വശാസ്ത്രപരമായ സത്യാന്വേഷണത്തെ അവർ ഒരുയന്ന നിലവാരത്തിലേയ്ക്കു നയിച്ചു. പക്ഷേ, ഒരു ഘട്ടം കഴിഞ്ഞപ്പോഴേയ്ക്കും ഭൗതിക സാഹചര്യങ്ങളിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങൾ അവരെ ഒരു പിന്തിരിപ്പൻവർഗ്ഗമാക്കി മാറ്റിക്കളഞ്ഞു. നെയ്ത്തു്, ചായപ്പണി, ചെറുകിടയന്ത്രങ്ങൾ, ഖനനവേല, ശില്പവേല, ലോഹപ്പണി മുതലായവയെല്ലാം അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടതിനേറെയും സ്വത്തും അധികാരവുമുള്ള പുതിയ വർഗ്ഗങ്ങൾ ആവിർഭവിച്ചതിനേയും അത്ഥം അവക്കു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. ഈ സാമ്പത്തികപരിവർത്തനങ്ങളെ വകവെയ്ക്കാതെ തങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യമേധാവിത്വം ശാശ്വതമാണെന്നു വിശ്വസിക്കുകയാണവർ ചെയ്തതു്. അനാദിയും അവർണ്ണനീയവും സർവ്വചരാചരങ്ങളുടേയും മൂലകാരണവുമായ ബ്രഹ്മമെന്ന അജ്ഞാതശക്തിയുടെ തണലിലിരുന്നുകൊണ്ടു് അവർ ആത്മാവിന്റെ നിത്യതയെപ്പറ്റി പ്രസംഗിക്കുകയും യാഗങ്ങളും ബലികളും നടത്തിക്കൊണ്ടു് ഭരിപക്ഷക്കാരായ സാധാരണജനങ്ങളെ ചൂഷണംചെയ്യുകയും ചെയ്തു. ആത്മീയവും ഭൗതികവുമായ ഈ ചൂഷണങ്ങളെ ചെറുക്കുക എന്നതു് ചരിത്രത്തിന്റെ ഒഴിച്ചുകൂടാത്ത ഒരു കടമയായിത്തീർന്നു. ആ കടമ നിറവേറ്റപ്പെട്ടുകയുംചെയ്തു.

ഒരുഭാഗത്തു് ബ്രാഹ്മണരും ക്ഷത്രിയരുംതമ്മിലുള്ള മത്സരങ്ങൾ, മറ്റൊരുഭാഗത്തു് കച്ചവടക്കാരും ബ്രാഹ്മണരുംതമ്മിലുള്ള സമരങ്ങൾ, വേറൊരു ഭാഗത്തു് അടിമകളും ഉടമകളും തമ്മിലുള്ള സമരങ്ങൾ—ഇങ്ങനെ സമുദായത്തിലെ എല്ലാത്തരം വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും മൂർച്ഛിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലമായിരുന്നു അതു്. അടിമകൾ, കൈവേലക്കാർ, ചെറുകിടക്കാരായ സ്വത്തുടമസ്ഥന്മാർ, വൻകിടക്കാരായ കച്ചവടക്കാർ,

രാജാക്കന്മാർ എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ പല ജനവിഭാഗങ്ങളും ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരായി അസംതൃപ്തിയും വെറുപ്പും പ്രകടിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വം അത്രമേൽ ദൃഷിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും കുഴപ്പങ്ങളും നിറഞ്ഞ ഈ സാമൂഹ്യപരിതഃസ്ഥിതിയിൽ നിന്നാണ് ഗൗതമബുദ്ധനെപ്പോലെയും വർദ്ധമാനമഹാവിരനെപ്പോലെയുമുള്ള മഹാത്മാക്കൾ ഉയർന്നുവന്നതു്.

വൈദികതത്ത്വത്തെ വെല്ലുവിളിച്ച ചിന്തകന്മാർ

സാമ്പത്തിക–സാമൂഹ്യരംഗങ്ങളിലെന്നപോലെത്തന്നെ ചിന്താമണ്ഡലത്തിലും പുരോഗമനപരമായ വലിയൊരു മുന്നേറ്റത്തെ ഉൽഘാടനം ചെയ്ത കാലഘട്ടമായിരുന്നു അതു്. ബുദ്ധനും മഹാവീരനും മാത്രമല്ല മറ്റനേകം ദാർശനികനേതാക്കന്മാരും അക്കാലത്തുയർന്നുവരികയുണ്ടായി. ബുദ്ധന്റെ കാലത്തു് അറുപത്തിരണ്ടു് വ്യത്യസ്ത തത്ത്വശാസ്ത്രശാഖകളുണ്ടായിരുന്നുവെന്നു കണക്കാക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടു്. ശിരസ്സു മുണ്ഡനം ചെയ്യുകയും സ്വന്തം ശരീരത്തിന്മേൽ ക്രൂരമായ മർദ്ദനങ്ങളേല്പിക്കുകയും ഉടുതുണിബന്ധമില്ലാതെ നഗ്നന്മാരായി നടന്നു് ഭിക്ഷയാചിക്കുകയും ചെയ്ത യോഗിവര്യന്മാർ മുതൽ ലൗകികസുഖങ്ങളിലാറാടിക്കളിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ സത്യത്തിന്റെ മുഖത്തു നോക്കാൻ ധൈര്യപ്പെട്ട സന്ന്യാസിമാർവരെയുള്ള വിവിധതരക്കാരായ ചിന്തകന്മാരാണു് അവസ്സ രൂപംകൊടുത്തതു്. അവയിൽ മിക്കതും ഭൗതികവാദപരമായ അടിസ്ഥാനത്തിലാണു് പ്രകൃതിയേയും പ്രപഞ്ചത്തേയും നോക്കിക്കാണാൻ ശ്രമിച്ചതു്. അജിതകേശകംബളൻ, മഖലിഗോശാലൻ മുതലായ നിരീശ്വരവാദികളുടെ ചിന്തകളും ഉപദേശങ്ങളും സമുദായത്തിൽ വമ്പിച്ച കോളിളക്കങ്ങളുണ്ടാക്കി. അക്കാലത്തു് സമുദായത്തിൽ ബഹുമാന്യതനേടിയ ചില ദാർശനികന്മാരെപ്പറ്റി കോസലരാജാവായ പ്രസേനജിത്തു് ഒരിക്കൽ ബുദ്ധനോടു നേരിട്ടു പറഞ്ഞതു് രാഹുൽസാംകൃത്യായൻ തന്റെ 'വിശ്വദർശനങ്ങ'ളിൽ ഉദ്ധരിക്കുന്നു:

"അല്ലയോ ഗൗതമാ, ശ്രമണബ്രാഹ്മണസംഘത്തിന്റെ അധിപരും ഗണാധിപതികളും ഗണാചാര്യന്മാരും പ്രസിദ്ധ

യശഃസ്വികളും തീർത്ഥങ്കരന്മാരും നിരവധിജനങ്ങളാൽ സമ്മാനിതരുമായ പൂർണ്ണകാശ്യപൻ, മഖലിഗോശാലൻ, നിഗണ്ഠനാതപുത്തൻ, സഞ്ജയവേലഠിപുത്തൻ, പ്രക്രുധകാത്യായനൻ, അജിതകേശകംബളൻ എന്നിവർപോലും തങ്ങളുടെ പരമമായ ജ്ഞാനത്തെക്കുറിച്ച് അഭിമാനിക്കുന്നില്ല. പിന്നെയുണ്ടോ അല്പവയസ്കനും പുതുതായി പ്രവർജ്യ (സന്യാസം) സ്വീകരിച്ച ആളുമായ ഗൗതമനെപ്പറ്റി ആരെങ്കിലും അനേഷിക്കുന്നു!''

പ്രസേനജിത്തു് പേടിപ്പെട്ടത്തിയതുപോലെയല്ല സംഭവിച്ചതു്. ഗൗതമബുദ്ധൻ തന്റെ സമകാലീനനായ മറേതു ദാർശനികനേക്കാളുമധികം പ്രശസ്തിയാർജ്ജിച്ചു. രണ്ടായിരത്തഞ്ഞൂറു സംവത്സരങ്ങൾ കഴിഞ്ഞിട്ടും ആയിരമായിരം ആളുകൾ അദ്ദേഹത്തെ അനേഷിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു.

ഗൗതമൻ, മഹാവീരൻ എന്നിവരുടെകാലത്തും അതിനുമുമ്പും ബ്രാഹ്മണരുടെ തത്വശാസ്ത്രത്തേയും അവരുടെ സാമ്പത്തികമേധാവിത്വത്തെത്തന്നേയും എതിർത്ത മറെറത്രയോ ചിന്തകന്മാർ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടു്. പക്ഷേ, അവരുടെ ചിന്തകൾ ബഹുജനങ്ങളുടെയിടയിൽ വേണ്ടത്ര പരന്നുപിടിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. ബുദ്ധനും മഹാവീരനുമാണു് ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിന്നെതിരായ പ്രക്ഷോഭത്തെ ഒരു ബഹുജനപ്രസ്ഥാനമാക്കിമാറ്റിയതു്. ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിൻകീഴിൽ നിലനിന്നുപോന്നിരുന്ന യാഗം, ജന്തുബലി തുടങ്ങിയ മതച്ചടങ്ങുകൾ മാത്രമല്ല, വർണ്ണമേധാവിത്വംതന്നെ ചോദ്യംചെയ്യപ്പെട്ടു. അധഃകൃതവർഗ്ഗക്കാർ, അടിമകൾ തുടങ്ങി പണക്കാരായ കച്ചവടക്കാർവരെയുള്ള വിവിധജനവിഭാഗങ്ങൾ ആവേശത്തോടും ഉത്സാഹത്തോടുംകൂടി ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പിന്നിലണിനിരന്നു.

പതിമ്മൂന്നു്

ജൈനദർശനം

ജൈനന്മാർ നിരീശ്വരവാദികളാണു്. ദൈവത്തിന്നു് യാതൊരു സ്ഥാനവും നല്കാതെതന്നെ പ്രപഞ്ചരഹസ്യങ്ങളറിയാനും പരിപൂർണ്ണതയിലെത്തിച്ചേരാനും കഴിയുമെന്നാണവരുടെ അഭിപ്രായം.

എന്നാൽ, തീർത്ഥങ്കരന്മാർ എന്നപേരിലറിയപ്പെടുന്ന പ്രവാചകന്മാരെ അവരാരാധിക്കുന്നു. സ്വപ്രയത്നംകൊണ്ടു് എല്ലാത്തരം ബന്ധനങ്ങളിൽനിന്നും വിമുക്തരായ മഹാത്മാക്കളാണു് തീർത്ഥങ്കരന്മാർ. തീർത്ഥങ്കരന്മാരെപ്പോലെത്തന്നെ ഏതു മനുഷ്യനും വേണമെങ്കിൽ സ്വപ്രയത്നംകൊണ്ടു് കേവലജ്ഞാനവും കേവലാനന്ദവും നേടാൻ കഴിയും. സ്വന്തം പ്രയത്നംകൊണ്ടു് പൂർണ്ണത നേടാൻകഴിയുമെന്ന ഈ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം ജൈനദർശനത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകമാണു്.

ജൈനന്മാർ തങ്ങളുടെ അവസാനത്തെ (അല്ലെങ്കിൽ ഇരുപത്തിനാലാമത്തെ) തീർത്ഥങ്കരനായിട്ടാണു് വർദ്ധമാനമഹാവീരനെ കണക്കാക്കുന്നതു്. വർദ്ധമാനന്റെ തൊട്ടുമുൻഗാമി ക്രി. മു. 8-ാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ഇരുപത്തിമൂന്നാമത്തെ തീർത്ഥങ്കരനായ പാർശ്വനാഥനായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അനുയായികളായ നിഗന്ഥന്മാർ ക്രി. മു. 6-ാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ധാരാളം സ്വാധീനശക്തിയുണ്ടായിരുന്ന ഒരു സുശക്തവിഭാഗമായിരുന്നു. അവരുടെയിടയിൽ പ്രചരിച്ചിരുന്ന പഴയ തത്വങ്ങളെയും പഴയ വിശ്വാസങ്ങളെയും പുതിയ പരിതഃസ്ഥിതിക്കനുസരിച്ചു് പരിഷ്കരിക്കുകയും പുനസ്സംഘടിപ്പിക്കുകയും മാത്രമാണു് മഹാവീരൻ ചെയ്തതു്.

വർദ്ധമാനൻ വിദേഹത്തിന്റെ തലസ്ഥാനമായ വൈശാലിയിൽ ഒരു ക്ഷത്രിയഗോത്രത്തലവനായ സിദ്ധാർത്ഥന്റെ പുത്രനായി ക്രി. മു. 504-ൽ ജനിച്ചു. ബാല്യകാലത്തു് ഒരു രാജകുമാരനു കൈയെത്താവുന്ന എല്ലാ സുഖഭോഗങ്ങളും

അദ്ദേഹത്തെ അനുഗ്രഹിച്ചു. യൗവനകാലത്തു് വിവിധങ്ങളായ ലൗകികവ്യവഹാരങ്ങളിൽ മുഴുകിക്കഴിച്ചു. പക്ഷേ, 28–ാമത്തെ വയസ്സായപ്പോൾ പെട്ടെന്നു് അദ്ദേഹത്തെ ആത്മീയജീവിതം ആകഷ്ടിച്ചു. ഒരു പന്ത്രീരാണ്ടുകാലം അദ്ദേഹം സത്യത്തെ അന്വേഷിച്ചു ചുറ്റിത്തിരിയുകയും കടുത്ത തപശ്ചര്യ്യകളനുഷ്ഠിക്കുകയും ചെയ്തു. ഒടുവിലദ്ദേഹത്തിനു വെളിച്ചംകിട്ടി. അദ്ദേഹം തീർത്ഥങ്കരനായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു. അതുമുതല്ലു് മരണംവരെ അദ്ദേഹം തന്റെ ജൈനദർശനസിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു.

പ്രപഞ്ചയാഥാത്ഥ്യം

ജൈനദർശനമനുസരിച്ചു് പ്രപഞ്ചയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ മൊത്തത്തിൽ രണ്ടായി തരംതിരിക്കാം: ജീവനുള്ളവയും ജീവനില്ലാത്തവയും. രണ്ടും ശാശ്വതമാണു്. രണ്ടും സ്വതന്ത്രമായി നിലനില്ക്കുന്നു. പക്ഷേ, രണ്ടും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടവയാണു്. ഓരോ ജീവിയും ഓരോ ആത്മാവാണു്. പക്ഷേ, ആത്മാവിനു് ജീവനില്ലാത്ത പദാത്ഥവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടേ നിലനില്ക്കാൻ കഴിയൂ. അതുകൊണ്ടു് ജീവനെ, അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാവിനെ, മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ അജീവപദാർത്ഥങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതരത്തിൽ അതിനെ പരിശോധിക്കണം. അതുപോലെത്തന്നെ ജീവനുമായി, അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുമ്പോഴേ അജീവപദാത്ഥങ്ങളെ ശരിക്കു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയൂ.

അജീവങ്ങളെ, അല്ലെങ്കിൽ ജീവനില്ലാത്ത പദാത്ഥങ്ങളെ, ഭൗതികപദാത്ഥം (അല്ലെങ്കിൽ പുദ്ഗലം), കാലം, സ്ഥലം, ധർമ്മം, അധർമ്മം എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചായി വിഭജിക്കാവുന്നതാണു്. അപ്പോൾ ജൈനദർശനമനുസരിച്ചു് അജീവപദാത്ഥങ്ങളെന്നുവെച്ചാൽ വെറും ഭൗതികവസ്തുക്കൾ മാത്രമല്ല. കാലദേശാദികളും അവയിലുൾപ്പെടുന്നു. ചലനം, നിശ്ചലത എന്നീ അവസ്ഥകൾക്കാണു് ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളെന്നു പറയുന്നതു്. പുദ്ഗലത്തിന്റെ ഏറ്റവും ചെറിയ ഘടകത്തിനു് പരമാണു എന്നു പറയുന്നു. രണ്ടോ അധികമോ പരമാണുക്കൾ കൂടിച്ചേർന്നു് സംഘടങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ സ്കന്ധങ്ങളുണ്ടാ

വുന്നു. നമ്മുടെ ശരീരവും പ്രകൃതിയിൽ കാണപ്പെടുന്ന വസ്തുക്കളും എല്ലാം ഇങ്ങനെ ഭൗതികപരമാണുക്കൾ കൂടിച്ചേർന്നുണ്ടായവയാണ്. മനസ്സ്, ശ്വാസം, ശബ്ദം മുതലായവയ്ക്ക് ഭൗതികപദാർത്ഥത്തിൽനിന്നു വേറിട്ട നിലനില്പില്ലാൻ കഴിയില്ല. ഭൗതികപദാർത്ഥത്തിനു് സ്പർശം, രുചി, ഗന്ധം, നിറം എന്നിങ്ങനെ നാല്വ ഗുണങ്ങളുണ്ട്. ഈ ഗുണങ്ങൾ പരമാണുക്കളിലും കാണാം; പരമാണുക്കൾ ചേർന്നുണ്ടായ വസ്തുക്കളിലും കാണാം. പദാർത്ഥമില്ലാതെ ഗുണമില്ല; ഗുണമില്ലാതെ പദാർത്ഥവുമില്ല. പദാർത്ഥങ്ങളിൽനിന്നു് വ്യത്യാസപ്പെട്ടതാണ് ഗുണം എന്ന ആത്മീയവാദികളുടെ നിലപാടിനെ ജൈനന്മാർ എതിർക്കുന്നു.

സ്ഥിരതയും മാറ്റവും

പരമാണുക്കൾ കൂടിച്ചേർന്നുണ്ടായതും ഗുണങ്ങളോടുകൂടിയതുമായ വസ്തുക്കൾക്കു് ദാർശനികഭാഷയിൽ ദ്രവ്യങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നു. ഓരോ ദ്രവ്യത്തിലും രണ്ടുതരത്തിലുള്ള സ്വഭാവങ്ങളുണ്ട്: സ്ഥിരമായ സ്വഭാവങ്ങളും യാദൃച്ഛികമായ സ്വഭാവങ്ങളും. ദ്രവ്യം നിലനില്ക്കുന്നേടത്തോളം കാലം സ്ഥിരമായ സ്വഭാവങ്ങളും അതിൽ നിലനില്ക്കുന്നു. ഉദാഹരണത്തിനു്, ആത്മാവിന്റെ സ്ഥിരമായ സ്വഭാവമാണ് ബോധം. യാദൃച്ഛികമായ സ്വഭാവങ്ങൾ വരികയും പോവുകയും ചെയ്യുന്നു. ദുഃഖം, സുഖം മുതലായവ യാദൃച്ഛികസ്വഭാവങ്ങളാണ്. ഈ യാദൃച്ഛികസ്വഭാവങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് ദ്രവ്യത്തിനു മാറ്റമുണ്ടാകുന്നതു്. സ്ഥിരമായ സ്വഭാവത്തിനു് ഗുണം എന്നും യാദൃച്ഛികമായ സ്വഭാവത്തിനു് പര്യയം എന്നും പറയുന്നു. ഓരോ ദ്രവ്യത്തിനും ഗുണവുമുണ്ട്, പര്യയവുമുണ്ട്. ഗുണത്തിനു മാറ്റമില്ല, പര്യയത്തിനു മാറ്റമുണ്ട്. ഇതിൻഫലമായി ഓരോ ദ്രവ്യത്തിനും സ്ഥിരതയുമുണ്ട്, മാറ്റവുമുണ്ട്. സ്ഥിരമായ ഗുണം നിലനില്ക്കുന്നതിനെ വസ്തുക്കൾ മാറുകയും വളരുകയും ചെയ്യുന്നു. പൊതുവെയുള്ള ചില ഗുണങ്ങൾ കാണുമ്പോൾ, പഴയതും പുതിയതും ഒരേവസ്തുവിന്റെ രൂപങ്ങളാണെന്നു നാം പറയുന്നു. അതേസമയത്തുതന്നെ, പഴയതും പുതിയതും ഒന്നാണെന്നു പറയാൻ നിവൃത്തിയുമില്ല. ഇങ്ങനെ

സ്ഥിരവും മാറ്റമില്ലാത്തതുമായ ഒരു ബ്രഹ്മമുണ്ട് എന്ന വാദത്തേയും മാറ്റമില്ലാത്ത യാതൊന്നുമില്ല എന്ന വാദത്തേയും ജൈനന്മാർ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. രണ്ടു വാദങ്ങളും ഏകപക്ഷീയമാണെന്നാണ് അവരുടെ അഭിപ്രായം.

പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വിശകലനത്തിൽ ഒരുതരം ആപേക്ഷികതാത്തെയാണ് ജൈനന്മാർ അവലംബിക്കുന്നത്. ഏതെങ്കിലുമൊരു വസ്തുവെപ്പറ്റിയുള്ള നമ്മുടെ അഭിപ്രായം ഒരു പ്രത്യേകപരിതഃസ്ഥിതിയിൽ, ഒരു പ്രത്യേകവീക്ഷണകോണത്തിൽനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ ശരിയായിരിക്കാം; മറ്റൊരു പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ മറ്റൊരു വീക്ഷണകോണത്തിൽനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ അതു തെറ്റായിരിക്കും. ഈ തത്വത്തെ വ്യക്തമാക്കാൻവേണ്ടി ജൈനന്മാർ ആനയുടേയും കുരുടന്മാരുടേയും കഥ ഉദ്ധരിക്കുന്നു. ഒരു കുരുടൻ ആനയുടെ കാൽ പിടിച്ചുനോക്കി. മറ്റൊരു കുരുടൻ ചെവി പിടിച്ചുനോക്കി. മൂന്നാമത്തേവൻ വാൽ തൊട്ടുനോക്കി. ആന തൂണുപോലെയാണെന്നും മുറംപോലെയാണെന്നും ചൂൽപോലെയാണെന്നും അവർ താന്താങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കിയതുപോലെ അഭിപ്രായപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഓരോ കുരുടൻ പറഞ്ഞതിലും സത്യത്തിന്റെ അംശമുണ്ട്. അയാളുടെ ഭാഗത്തുനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ അതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, പൂർണ്ണമായ സത്യമല്ല. ഇതുപോലെതന്നെയാണ് പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ദാർശനികന്മാരുടെ നിഗമനങ്ങളും.

സ്യാദ്വാദം

എല്ലാ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളേയും 'ഉണ്ടാവുകയും ചെയ്യാം; ഇല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യാം' എന്ന വിശേഷണത്തോടുകൂടിമാത്രം അംഗീകരിക്കുന്ന ജൈനദാർശനികന്മാരുടെ ഈ വാദം 'സ്യാദ്വാദം' എന്ന പേരിലാണറിയപ്പെടുന്നത്. സ്യാദ്വാദത്തിന്റെ ഏഴവയവങ്ങൾ താഴെ പറയുന്നവയാണ്:

1. ഉണ്ടോ? ഉണ്ടാവാം. (സ്യാദ് അസ്തി)
2. ഇല്ലേ? ഇല്ലാതേയുമാവാം. (സ്യാദ് നാസ്തി)
3. ഉണ്ടായിരിക്കുകയും ഇല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യു

ന്നുണ്ടോ? ഉണ്ടായിരിക്കുകയും ഇല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യാം. (സ്യാദസ്തി ച നാസ്തി ച)

4. ഉണ്ടാവാമെന്നതിനെപ്പറ്റി എന്തു പറയണം? ഇല്ല, ഉണ്ടാവാമെന്നു പറയുക സാദ്ധ്യമല്ല.

5. ഉണ്ടാവാമെന്നത് വക്തവ്യമാണോ? അല്ല, ഉണ്ടാവാമെന്നത് അവക്തവ്യമാണ്.

6. ഇല്ലാതാവാമെന്നത് വക്തവ്യമാണോ? അല്ല, ഇല്ലാതാവാമെന്നത് അവക്തവ്യമാണ്.

7. ഉണ്ടാവുകയും ഇല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യാം എന്നത് വക്തവ്യമാണോ? അല്ല, ഉണ്ടാവുകയും ഇല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യാം എന്നത് അവക്തവ്യമാണ്.

ഒരുദാഹരണംകൊണ്ട് ഇതു് വ്യക്തമാക്കാം. ഒരു കുടത്തിന്റെ സത്തയെക്കുറിച്ചു ചോദിച്ചാൽ ഏഴു തരത്തിലുള്ള മറുപടികൾ ലഭിക്കും.

1. ഘടം ഇവിടെയുണ്ടോ? ഉണ്ടാകാം. (സ്യാദസ്തി)

2. ഘടം ഇവിടേയില്ലേ? ഇല്ലാതേയുമാവാം. (സ്യാദ് നാസ്തി)

3. ഘടം ഇവിടെ ഉണ്ടായിരിക്കുകയോ ഇല്ലാതിരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നുണ്ടോ? ഉണ്ടായിരിക്കുകയും ഇല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യാം. (സ്യാദ് അസ്തി ച നാസ്തി ച)

4. ഉണ്ടാവാമെന്നു പറയാമോ?ഇല്ല, ഉണ്ടാവാമെന്നത് അവക്തവ്യമാണ്.

5. ഘടം ഇവിടെ ഉണ്ടാവാമെന്നു പറയാമോ? ഇല്ല, ഘടം ഇവിടെ ഉണ്ടാവാമെന്നു പറയുക സാദ്ധ്യമല്ല.

6. ഘടം ഇവിടെ ഉണ്ടായിരിക്കയില്ലെന്നു പറയാമോ? ഇല്ല, ഘടം ഇവിടെ ഉണ്ടായിരിക്കുകയില്ലെന്നു പറയുക സാദ്ധ്യമല്ല.

7. ഘടം ഇവിടെ ഉണ്ടാവുകയും ചെയ്യാം, ഇല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യാം എന്നു പറയുക സാദ്ധ്യമാണോ? അല്ല, ഘടം

ഇവിടെ ഉണ്ടാവുകയും ചെയ്യാം ഇല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യാം എന്നു പറയുക സാധ്യമല്ല.

ചുരുക്കമിതാണ്: ഒരു വസ്തു ഒരു പ്രത്യേകകാലത്തിലും രൂപത്തിലും സ്ഥലത്തും നിലനില്ക്കുന്നു. പക്ഷേ, വസ്തു നിലനില്ക്കുമ്പോൾത്തന്നെ അതില്ലാതാവുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നുവെച്ചാൽ അതു് അനവരതം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു, ഭാവവും അഭാവവും അടങ്ങിയ പ്രപഞ്ചം ചലനാത്മകമത്രേ.

ജ്ഞാനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം

പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ശരിയായ ജ്ഞാനം (സമ്യക് ജ്ഞാനം) അതിപ്രധാനമായ ഒരാവശ്യമാണു്. പക്ഷേ, എന്തിനാണു് ജ്ഞാനം? ജ്ഞാനം ജ്ഞാനത്തിനുവേണ്ടിയുള്ളതല്ല. ശരിയായ ജ്ഞാനം ശരിയായ ജീവിതനിർവ്വഹണത്തിനു (സമ്യക് ചരിതം) വേണ്ടിയുള്ളതാണു്. സമ്യക് ചരിതമാകട്ടെ, പരിപൂർണ്ണതയിലേയ്ക്കുള്ള മനുഷ്യാത്മാവിന്റെ പുരോഗതിയെ തടയുന്ന ബന്ധങ്ങളിൽനിന്നു മോചനം നേടുന്നതിനു വേണ്ടിയുമാണു്.

കാമം, ക്രോധം, ലോഭം മുതലായ ദുർവ്വികാരങ്ങൾ ബന്ധങ്ങൾക്കു കാരണമായിത്തീരുന്നു. ഈ ദുർവ്വികാരങ്ങളാകട്ടെ, അജ്ഞതയിൽനിന്നാണുണ്ടാകുന്നതു്. അജ്ഞതയെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടേ നീക്കംചെയ്യാനാവൂ. ഇതാണു് യാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സമ്യക്ജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം. സമ്യക് ചരിതമെന്നുവെച്ചാൽ നന്മചെയ്യലും തിന്മയിൽനിന്നകന്നുനില്ക്കലുമാണു്. നന്മനിറഞ്ഞ ജീവിതം നയിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ജൈനന്മാർ അഹിംസ, സത്യം, അസ്തേയം, ബ്രഹ്മചര്യം, അപരിഗ്രഹം എന്നീ അഞ്ചു വ്രതങ്ങളനുഷ്ഠിക്കുന്നു. ഇവയിൽ അഹിംസയ്ക്കാണു് ഏറ്റവുമധികം പ്രാധാന്യം നൽകപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതു്.

ഇത്തരത്തിലുള്ള നല്ല ജീവിതം നയിക്കാൻ ദൈവവിശ്വാസികൾക്കേ സാധിക്കൂ, എന്ന അഭിപ്രായത്തോടു് ജൈനന്മാർ യോജിക്കുന്നില്ല. അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഘടനയിൽ ദൈവത്തിനും മറ്റു് അമാനുഷിക

ശക്തികൾക്കും യാതൊരു സ്ഥാനവുമില്ല. സമ്യക്ജ്ഞാനത്തിന്നു് സമ്യക്ദർശനമാണാവശ്യം. എന്നുവെച്ചാൽ, സർവ്വജ്ഞന്മാരും മുക്തന്മാരുമായ തീർത്ഥങ്കരന്മാരുടെ തത്വങ്ങളെ ശ്രദ്ധയോടുകൂടി പഠിക്കണം. അതാണു് സപ്രയത്നംകൊണ്ടു് മോചനം നേടാനുള്ള ആദ്യത്തെ പടി.

ഇങ്ങനെ സമ്യക്ദർശനം, സമ്യക്ജ്ഞാനം, സമ്യക് ചരിതം ഇവ മൂന്നും ജൈനദർശനത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളാണു്.

പതിനാലു്

ബുദ്ധദർശനം

ശാക്യനേതാവായ ശുദ്ധോദനന്റെ പുത്രനായി ഇന്നത്തെ നീപ്പാളിന്റെ അതിർത്തിയിലുള്ള ലുംബിനിവനത്തിൽ ക്രി. മു. 567–ൽ ഗൗതമബുദ്ധൻ ജനിച്ചു. കപിലവസ്തുവിൽ രാജ്യഭാരം നടത്തിപ്പോന്ന ശുദ്ധോദനൻ തന്റെ പുത്രനെ രാജോചിതമായ എല്ലാ സുഖസൗകര്യങ്ങളോടുംകൂടി വളർത്തി. പക്ഷേ, കൊട്ടാരത്തിലെ സുഖഭോഗങ്ങൾ ഗൗതമനെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തിയില്ല. ചുറ്റുപാടുമുള്ള ദുഃഖങ്ങളും വേദനകളും മരണങ്ങളും അദ്ദേഹത്തെ അസംതൃപ്തനാക്കി. 29–ാമത്തെ വയസ്സിൽ അദ്ദേഹം തന്റെ അരമനയേയും പ്രിയപ്പെട്ട ഭാര്യയേയും ഒരു വയസ്സുമാത്രം പ്രായമായ കുട്ടിയേയും എല്ലാം ഉപേക്ഷിച്ചു് ഒരു സന്യാസിയായി മാറി. ദുഃഖങ്ങളുടെ കാരണവും അവയിൽനിന്നു മോചനംനേടാനുള്ള മാർഗ്ഗവും അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ടു് അദ്ദേഹം പലേടത്തും ചുറ്റിത്തിരിഞ്ഞു. ഏഴു കൊല്ലക്കാലം സ്വന്തം ശരീരത്തെ പലവിധത്തിലും പീഡിപ്പിച്ചുകൊണ്ടു് യോഗാഭ്യാസങ്ങളും തപശ്ചര്യകളും നടത്തി. ശരീരപീഡനംകൊണ്ടു് അദ്ദേഹത്തിനു് ആത്മസംതൃപ്തി ലഭിച്ചില്ല. ഭക്ഷണം കഴിക്കാതിരിക്കുന്നതുകൊണ്ടു് ഗുണമില്ലെന്നു ബോധ്യമായപ്പോൾ അദ്ദേഹം ഭക്ഷണം കഴിച്ചു. വീണ്ടും കുറേക്കാലം സത്യമന്വേഷിച്ചുകൊണ്ടു ചുറ്റിത്തിരിയുകയും ധ്യാനിക്കുകയും ചെയ്തു. ഒടുവിലദ്ദേഹത്തിനു ജ്ഞാനോദയമുണ്ടായി. അദ്ദേഹം ബുദ്ധനായി. അതിനുശേഷം 79–ാമത്തെ വയസ്സിൽ മഹാപരിനിർവ്വാണം പ്രാപിക്കുന്നതുവരേയും അദ്ദേഹം രാജ്യത്തിന്റെ വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ ചുറ്റിസ്സഞ്ചരിച്ചുകൊണ്ടു് തന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചു.

ആര്യസത്യങ്ങൾ

പരലോകത്തിൽ സുഖം നേടാനല്ല, ഇഹലോകത്തിലെ ദുഃഖങ്ങളിൽനിന്നു മോചനം നേടാനാണു് ബുദ്ധൻ ജനങ്ങളെ

ഉപദേശിച്ചതു്. ദുഃഖങ്ങളുടേയും കഷ്ടപ്പാടുകളുടേയും നേരെ കണ്ണടച്ചതുകൊണ്ടു പ്രയോജനമില്ല. അവ നിലനില്ക്കുന്നു. ജീവിതം ദുഃഖങ്ങളെക്കൊണ്ടു നിറഞ്ഞതാണു്. പക്ഷേ, ബുദ്ധൻ ഒരു നിരാശാവാദിയായിരുന്നില്ല. ദുഃഖങ്ങളുണ്ടെന്നു മാത്രമല്ല, ആ ദുഃഖങ്ങളിൽനിന്നു മോചനം നേടാൻ കഴിയുമെന്നും അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു.

ദുഃഖത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെക്കുറിച്ചു ബുദ്ധൻ പറയുന്നു: "ജനനംതന്നെ ദുഃഖമാണു്. വാർദ്ധക്യവും മരണവും, ശോകം, രോദനം, മനസ്സിന്റെ അസ്വാസ്ഥ്യം, പരിഭ്രാന്തി എന്നിവയും ദുഃഖമാണു്. അപ്രിയമായതിനോടുള്ള ചേർച്ച, പ്രിയമായതിൽനിന്നുള്ള വേർപാടു്, ആഗ്രഹിച്ചിട്ടും ലഭ്യമല്ലാത്ത വസ്തു, ഇതെല്ലാം ദുഃഖമാകുന്നു."

തൃഷ്ണയാണു് ദുഃഖത്തിനുള്ള കാരണം. ഭോഗതൃഷ്ണ, ഭാവതൃഷ്ണ, വിഭവതൃഷ്ണ എന്നിവ അതിലുൾപ്പെടുന്നു. ദുഃഖമവസാനിപ്പിക്കണമെങ്കിൽ തൃഷ്ണയില്ലാതാവണം. തൃഷ്ണയെ നിരോധിക്കുന്നതിനാണു് ദുഃഖനിരോധമെന്നു പറയുന്നതു്. ദുഃഖത്തെ നിരോധിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണു്? അതിയായ കാമസുഖവും അതിയായ ശരീരപീഡനവും രണ്ടും പറ്റില്ല. രണ്ടിനുമിടയിലുള്ള മധ്യമമാർഗ്ഗത്തെയാണു് ബുദ്ധൻ അംഗീകരിച്ചതു്. ശരിയായ വീക്ഷണം, ശരിയായ സങ്കല്പം, ശരിയായ കർമ്മം, ശരിയായ വാക്കു്, ശരിയായ ജീവിതം, ശരിയായ പരിശ്രമം, ശരിയായ സ്മരണ, ശരിയായ സമാധി എന്നിവയടങ്ങുന്ന സുപ്രസിദ്ധമായ അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗമാണു് ആ മധ്യമമാർഗ്ഗം.

ദുഃഖം നിലനില്ക്കുന്നു; ദുഃഖത്തിനു കാരണമുണ്ടു്; ദുഃഖം മാറ്റാൻ കഴിയും; ദുഃഖം മാറ്റാനുള്ള അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗം—ഇവയെ നാലു് ആര്യസത്യങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നു.

പ്രതീത്യസമുല്പാദം

ദുഃഖങ്ങൾക്കു മാത്രമല്ല, എല്ലാറ്റിനും അവയുടേതായ കാരണങ്ങളുണ്ടു്. തന്നെത്താൻ യാതൊന്നുമുണ്ടാകുന്നില്ല. ലോകത്തിലുള്ള സർവ്വചരാചരങ്ങളും കാര്യകാരണങ്ങളാൽ ബന്ധപ്പെട്ടവയാണു്. കാരണമില്ലാതെ കാര്യമില്ല. വിത്തിൽനിന്നു മരമുണ്ടാകുന്നു. മരം വിത്തിന്റെ പരിണാമഫലമല്ലെന്നും

വിത്തിൽത്തന്നെയടങ്ങിയ മരത്തിന്റെ ആത്മപ്രകാശമാണെന്നുമുള്ള അഭിപ്രായത്തോട് ബുദ്ധൻ യോജിക്കുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഒരു വസ്തുവിന്റെ നാശത്തിൽനിന്നാണ് മറെറാരു വസ്തുവുണ്ടാകുന്നത്. പൂവ്സംഭവങ്ങളുടെ അനിവാര്യഫലമാണ് വർത്തമാനസംഭവങ്ങൾ. ഒന്നിന്റെ വിനാശത്തിൽനിന്നു് മറെറാന്നുണ്ടാകുന്നു എന്ന ഈ തത്വത്തിന്നു് ബുദ്ധദർശനത്തിൽ 'പ്രതീത്യസമുല്പാദം' എന്നാണു പറയുന്നതു്. ജഗത്തിന്റെ പരിണാമത്തെപ്പററിയുള്ള ഈ തത്വത്തെ വിവരിച്ചുകൊണ്ടു് രാഹുൽസാംകൃത്യായൻ എഴുതുന്നു:

"ഓരോ ഉല്പാദത്തിന്നും ഒരു പ്രത്യയമുണ്ടായിരിക്കും. പ്രത്യയവും ഹേതു(കാരണം)വും സമാനാർത്ഥപദങ്ങളാണെന്നു തോന്നുന്നു. എന്നാൽ, മറു ദാർശനികന്മാർ ഹേതു അല്ലെങ്കിൽ കാരണം എന്ന പദത്തിന്നു കല്പിക്കുന്ന അർത്ഥമല്ല ബുദ്ധൻ പ്രത്യയപദത്തിന്നു കല്പിച്ചിട്ടുള്ളതു്. പ്രത്യയത്തിൽനിന്നുള്ള ഉല്പാദം എന്നതിന്റെ അർത്ഥം പിന്നിടുന്നതിൽനിന്നുള്ള ഉല്പാദം—അതായതു്, ഒന്നു പിന്നിടുകയോ നശിച്ചുപോകയോ ചെയ്തശേഷം മറെറാന്നു് ഉണ്ടാവുക—എന്നാകുന്നു. ഒരു വസ്തുവോ സംഭവമോ ഉണ്ടാകുന്നതിനുമുമ്പുള്ള അടുത്ത ക്ഷണംവരെ ലുപ്തമായി കാണപ്പെടുന്ന ഒന്നിനെയാണു് ബുദ്ധൻ പ്രത്യയമെന്നു പറയുന്ന ഹേതുവായി കണക്കാക്കുന്നതു്. പ്രതീത്യസമുല്പാദം കാര്യകാരണനിയമത്തെ അവിച്ഛിന്നമായിട്ടല്ല, പ്രത്യൂത, ഒരു വിച്ഛിന്നപ്രവാഹമായിട്ടാണു് കരുതുന്നതു്. പ്രതീത്യസമുല്പാദത്തിന്റെ പ്രസൂത വിച്ഛിന്നപ്രവാഹത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാണു് പിന്നിടു് നാഗാർജ്ജുനൻ തന്റെ ശൂന്യവാദത്തെ വികസിപ്പിച്ചതു്."

ക്ഷണികവാദം

ഒരുഭാഗത്തു്, സ്വതന്ത്രമായ ഒരു യാഥാർത്ഥ്യം മറ്റൊന്നിനേയും ആശ്രയിക്കാതെ ശാശ്വതമായി നിലനില്ക്കുന്നു എന്ന വാദത്തേയും മറുഭാഗത്തു്, നിലനില്ക്കുന്നതെല്ലാം നശിക്കും എന്ന വാദത്തേയും ബുദ്ധൻ നിഷേധിക്കുന്നു. നടുവിലുള്ള വീക്ഷണഗതിയാണദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ചതു്. എന്നുവെച്ചാൽ

നമ്മൾ കാണുന്നതെല്ലാം നിലനില്ക്കുന്നു; പക്ഷേ, അവ മറ്റു ചിലതിനെ ആശ്രയിക്കുന്നു. അവയ്ക്കു ചില കാരണങ്ങളുണ്ട്; അവ മറ്റു ചിലതിന്റെ കാര്യങ്ങളാണ്; വേറെ ചിലതിന്റെ കാരണങ്ങളായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. നിരപേക്ഷമായ യാതൊന്നുമില്ല. ഒരു ചോദ്യത്തിനു മറുപടിയായി ബുദ്ധൻ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞതായിക്കാണുന്നു:

"നിരപേക്ഷമായ ഒന്നാണ് കേവലതത്വം എന്നതുകൊണ്ട് വിവക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളതെങ്കിൽ അതിന്റെ സത്തയെ അറിയപ്പെട്ട യാതൊരു ഹേതുവാദരീതികൊണ്ടും സ്ഥാപിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. മറ്റു വസ്തുക്കളോടു നിരപേക്ഷമായ വല്ലതിനും സത്തയുണ്ടെന്നു നമുക്കു എങ്ങനെ അറിയാം? നാം അറിയുന്ന ഈ പ്രപഞ്ചം മുഴുക്കെ പരസ്പരബന്ധങ്ങളുടെ ഒരു വ്യവസ്ഥയാണ്. നിരപേക്ഷമായതോ ആകാവുന്നതോ ആയ യാതൊന്നും നമുക്കറിഞ്ഞുകൂടാ."

ബുദ്ധദർശനമനുസരിച്ച് പ്രപഞ്ചത്തിലടങ്ങിയ സർവ്വ ചരാചരങ്ങളേയും സ്കന്ധം, ആയതനം, ധാതു എന്നിങ്ങനെ മൂന്നായി തരംതിരിക്കാം. രൂപം (മഹാഭൂതങ്ങൾ), വേദനം (സുഖദുഃഖാനുഭവങ്ങൾ), സംജ്ഞ (ബോധം), സംസ്കാരം, വിജ്ഞാനം (ചേതന അല്ലെങ്കിൽ മനസ്സ്) ഇങ്ങനെ അഞ്ചു സ്കന്ധങ്ങളുണ്ട്. സംജ്ഞ, വേദനം, വിജ്ഞാനം എന്നിവ പദാർത്ഥത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളാണ്. രൂപത്തിന്റെ അല്ലെങ്കിൽ മഹാഭൂതങ്ങളുടെ സമ്പർക്കംകൊണ്ടു മാത്രമാണവയുണ്ടാകുന്നതു. ഭൂമി, വെള്ളം, അഗ്നി, വായു എന്നിങ്ങനെ നാലു ഭൂതങ്ങളെ മാത്രമേ ബുദ്ധൻ അംഗീകരിക്കുന്നുള്ളൂ. ഭൗതികലോകവും നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയങ്ങളും നമ്മുടെ ശരീരങ്ങളുമെല്ലാം ഈ നാലു ഭൂതങ്ങളിൽനിന്നുണ്ടായവയാണ്. ചക്ഷുസ്സ്, ശ്രോത്രം, ഘ്രാണം, ജിഹ്വ, ശരീരം, മനസ്സ് എന്നീ ആറ് ഇന്ദ്രിയങ്ങളും അവയുടെ വിഷയങ്ങളായ രൂപം, ശബ്ദം, ഗന്ധം, രസം, സ്പർശം, ധർമ്മം എന്നിവയുംകൂടി ആകെ പന്ത്രണ്ടു് ആയതനങ്ങളുണ്ട്. ധാതുക്കൾ പതിനെട്ടെണ്ണമുണ്ട്: ആറ് ഇന്ദ്രിയങ്ങളും അവയുടെ ആറു വിഷയങ്ങളും ആ വിഷയങ്ങളുടെ സമ്പർക്കത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന ആറു വിജ്ഞാനങ്ങളും (ചക്ഷുർവിജ്ഞാനം, ശ്രോത്രവിജ്ഞാനം, ഘ്രാണ

വിജ്ഞാനം, ജിഹ്വാവിജ്ഞാനം, ശരീരവിജ്ഞാനം, മനോവിജ്ഞാനം) അവയിലുൾപ്പെട്ടതു. ഭൗതികവും മാനസികവുമായ ഈ മൗലികഘടകങ്ങളിൽനിന്നാണു് പ്രപഞ്ചത്തിലെ സർവ്വചരാചരങ്ങളും ആവിർഭവിച്ചതു്.

ഇവയൊന്നുംതന്നെ നിത്യമോ ശാശ്വതമോ അല്ല. എല്ലാം അനിത്യമാണു്, ക്ഷണികമാണു്. ലോകത്തിൽ യാതൊന്നുംതന്നെ സ്ഥിരമല്ലെന്നും എല്ലാം അനുനിമിഷം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നുവെന്നും ബുദ്ധൻ പ്രഖ്യാപിച്ചു. അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിച്ചതായി ധമ്മപദം രേഖപ്പെടുത്തുന്നു:

"നിലനില്ക്കുന്നതെല്ലാം ചില സവിശേഷകാരണങ്ങളിൽനിന്നും ഉപാധികളിൽനിന്നുമാണുണ്ടായിട്ടുള്ളതെന്നും എല്ലാവിധത്തിലും അവ അനിത്യങ്ങളാണെന്നും മനസ്സിലാക്കുക. നിത്യമായിത്തോന്നുന്നതു നശിക്കും! ഉയർച്ചയിലെത്തിയതു് വീണ്ടും താഴും; കൂടിച്ചേരുന്നതു് വീണ്ടും അകലും; ജനനമുള്ളെടത്തു് മരണംവരും."

എല്ലാറ്റിനും ഉത്ഭവവും നാശവുമുണ്ടു്. ഭാവത്തിന്റേയും അഭാവത്തിന്റേയും അവിരാമമായ പ്രവാഹമാണു് ജീവിതം. ചലനത്തിന്റേയും മാറ്റത്തിന്റേയും അനുക്രമമായ പ്രവാഹം പലപ്പോഴും അഭിന്നതയുടേയും മാറ്റമില്ലായ്മയുടേയും പ്രതീതിയുണ്ടാക്കിയെന്നുവരും. ഉദാഹരണത്തിനു്, പുഴ ഒഴുകുന്നതു നോക്കുക. വെള്ളം ഇടതടവില്ലാതെ ചലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണു്. അതുകൊണ്ടാണു് ഒരേ പുഴ രണ്ടുപ്രാവശ്യം കടക്കാൻ കഴിയില്ല എന്നു പറയുന്നതു്. എന്നിട്ടും പുഴ അങ്ങനെതന്നെ നില്ക്കുന്നതായി നമുക്കു തോന്നുന്നു. തീ കത്തുന്നതു നോക്കുക. ജ്വലിക്കുന്ന തീനാളം അനുനിമിഷം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണു്. അതൊരിക്കലും അതുതന്നെയായി നില്ക്കുന്നില്ല. എന്നിട്ടും അതിന്റെ ആകൃതിയും രൂപവുംകണ്ടു് അതു് ഒരൊറ്റ നാളമാണെന്നു നമ്മൾ വിചാരിക്കുന്നു.

അനാത്മവാദവും അനീശ്വരവാദവും

ബുദ്ധതത്വങ്ങൾ ഭൗതികമോ ആത്മീയമോ ആയ യാതൊരു മൂലപദാർത്ഥത്തേയും അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. എല്ലാ അസ്തിത്വങ്ങളേയും നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരുതരം ശൂന്യവാദ

മാണവയിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നതു്. പ്രപഞ്ചത്തിലെ സർവ്വചരാചരങ്ങളും ഇടവിടാതെ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു, ഉത്ഭവിച്ചുകൊണ്ടും നശിച്ചുകൊണ്ടുമിരിക്കുന്നു. ഈ ഗതിക്രമം കാര്യകാരണങ്ങളുടെ നിയമത്തിനു വിധേയമാണു്. യാതൊന്നും ഈ നിയമത്തിൽനിന്നതീതമല്ല. യാതൊന്നും ശാശ്വതമല്ല. മനുഷ്യനിൽ ആത്മാവെന്ന ഒരു ശാശ്വതവസ്തുവുണ്ടെന്നും അതു് ശരീരത്തിന്റെ മാറ്റങ്ങളേയും ജനനമരണാദികളേയും അതിക്രമിച്ചുകൊണ്ടു നിലനില്ക്കുന്നുവെന്നും ഒരു ശരീരത്തിൽനിന്നു മറ്റൊരു ശരീരത്തിലേയ്ക്കു പ്രവേശിക്കുമെന്നും മറ്റും വിശ്വസിച്ചിരുന്ന ചിന്തകന്മാർ അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നു. അത്തരമൊരാത്മാവില്ലെന്നു് ബുദ്ധൻ ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. ആത്മീയമായാലുംശരി ഭൗതികമായാലുംശരി, സ്ഥിരമായ യാതൊരു പദാർത്ഥവുമില്ല എന്നദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു.

അപ്പോൾ, അറിയപ്പെടാത്തതും ശാശ്വതമെന്നു കരുതപ്പെടുന്നതുമായ ഏതെങ്കിലും ദാർശനികപദാർത്ഥംകൊണ്ടു് പ്രപഞ്ചത്തേയും അതിന്റെ പ്രതിഭാസങ്ങളേയും മനസ്സിലാക്കാനാവില്ല. ഈ തത്വമനുസരിച്ചു് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവായ ഒരു ദൈവത്തിനു സ്ഥാനമില്ല. അനാഥപിണ്ഡികനോടു് ബുദ്ധൻ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞതായി അശ്വഘോഷൻ തന്റെ 'ബുദ്ധചരിതം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു:

"ഈ ലോകം ഈശ്വരന്റെ സൃഷ്ടിയാണെങ്കിൽ പിന്നെ പരിവർത്തനം, നാശം മുതലായവയൊന്നുണ്ടാകുമായിരുന്നില്ല. ദുഃഖം, ദുർവ്വിപാകം, ന്യായം, അന്യായം, പവിത്രം, അപവിത്രം മുതലായവയും ഉണ്ടാകുമായിരുന്നില്ല. കാരണം, ഇതെല്ലാം ഈശ്വരനിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നവയാണു് എന്നാണല്ലോ കരുതപ്പെടുന്നതു്. സചേതനപ്രാണികളിൽ കാണപ്പെടുന്ന ദുഃഖം, ആനന്ദം, പ്രേമം, വിദ്വേഷം എന്നിവ ഈശ്വരന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളാണെങ്കിൽ ആ ഈശ്വരനും ദുഃഖം, ആനന്ദം, പ്രേമം, വിദ്വേഷം മുതലായവ അനുഭവപ്പെടണം. അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ ആ ഈശ്വരൻ പരിപൂർണ്ണനാകുന്നതെങ്ങനെയാണു്?...ഈശ്വരൻ സ്രഷ്ടാവാണെങ്കിൽ ഒന്നുകിൽ സൃഷ്ടിക്കു് ഉദ്ദേശ്യമുണ്ടാവണം; അല്ലെങ്കിൽ യാതൊരുദ്ദേശ്യവുമുണ്ടാവില്ല. ഉദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടിയാണു് സൃഷ്ടി നടത്തുന്നതെങ്കിൽ ഈശ്വ

രൻ പരിപൂർണ്ണനല്ല. കാരണം, ഉദ്ദേശ്യമെന്നാൽ അഭാവത്തിന്റെ പൂർത്തീകരണമാണു്. യാതൊരുദ്ദേശ്യവുമില്ലാതെയാണു് സൃഷ്ടിനടത്തുന്നതെങ്കിൽ അദ്ദേഹം മുച്ചകുടിമാറാത്ത ഒരു പിഞ്ഞ കൂട്ടിയാണു്. ഈശ്വരൻ സ്രഷ്ടാവാണെങ്കിൽ മനുഷ്യൻ എല്ലായ്പോഴും ശ്രദ്ധാനതചിത്തനായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുമ്പിൽ ആത്മസമർപ്പണം ചെയ്യുന്നതെന്തിനാണു്? പ്രാർത്ഥിക്കുന്നതെന്തിനാണു്? ഇങ്ങനെ യുക്തിസഹജമായ കാരണങ്ങളാൽ ഈശ്വരനെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കല്പം മിഥ്യയാണെന്നു തെളിയുന്നു...”

ദൈവവിശ്വാസമില്ലെങ്കിൽ ഉത്തമജീവിതം നയിക്കാൻ സാധിക്കില്ലെന്ന പ്രചാരവേലയ്ക്കു് വമ്പിച്ച പ്രഹരമാണു് ബുദ്ധൻ തന്റെ മഹത്തായ ജീവിതത്തിലൂടെ നൽകിയതു്. ദൈവവിശ്വാസം പലപ്പോഴും ഉത്തമജീവിതം നയിക്കുന്നതിനെതിരായിത്തീരുന്നുവെന്നും ഈശ്വരനെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കല്പങ്ങൾ നിഷ്ക്രിയത്വം നിരുത്തരവാദിതത്വത്തിനും വഴിതെളിയിക്കുന്നുവെന്നും അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുകയുണ്ടായി.

ബ്രാഹ്മണമേധാവിതത്വത്തിനെതിരായ സാമൂഹ്യവിപ്ലവം

നന്മയിൽനിന്നു നന്മയുണ്ടാകുന്നു; തിന്മയിൽനിന്നു തിന്മയും—ഈ ലളിതമായ ജീവിതനിയമമാണു് അദ്ദേഹം എല്ലായിടത്തും പ്രചരിപ്പിച്ചതു്. എല്ലാ ജീവികളും ഈ നിയമത്താലാണു് ഭരിക്കപ്പെട്ടതു്. പക്ഷേ, ഈ നിയമം ശരിയാണെങ്കിൽ ദൈവങ്ങളോടു ചെയ്യുന്ന പ്രാർത്ഥനയ്ക്കും യാഗാദികർമ്മങ്ങൾക്കും എന്തർത്ഥമാണുള്ളതു്? എല്ലാറ്റിനും അതിന്റേതായ നിയമങ്ങളുണ്ടു്. വെള്ളം എല്ലായ്പോഴും കീഴ്പ്പോട്ടു മാത്രമാണല്ലോ ഒഴുകുന്നതു്. തീയ്യിനു ചൂടുണ്ടു്; മഞ്ഞിനു തണുപ്പുണ്ടു്. ഇന്ത്യയിലുള്ള എല്ലാ ദൈവങ്ങളോടും ഒന്നിച്ചു പ്രാർത്ഥിച്ചാൽക്കൂടി വെള്ളം മേലോട്ടൊഴുകുകയില്ല. തീയ്യിനു തണുപ്പും മഞ്ഞിനു ചൂടുമുണ്ടാവില്ല. ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ നിയമങ്ങളാണു് അവയെ അങ്ങനെയാക്കിയിട്ടുള്ളതു്. അതുകൊണ്ടു ദൈവങ്ങൾക്കു നൽകുന്ന യാഗകർമ്മാദികളും പ്രാർത്ഥനകളും ഉപയോഗശൂന്യങ്ങളാണു്. മനുഷ്യൻ നല്ല കർമ്മങ്ങൾ

ചെയ്താൽ നല്ല ഫലങ്ങളുണ്ടാവും. തിന്മ ചെയ്താൽ ഫലങ്ങളും ചീത്തയാവും. ഇന്ത്യയിലുള്ള എല്ലാ ദൈവങ്ങളും വിചാരിച്ചാൽക്കൂടി മറിച്ചാവുകയില്ല. നിർവ്വാണത്തിനു് അല്പംമുമ്പു് അദ്ദേഹം തന്റെ ഉത്തമശിഷ്യനായ ആനന്ദനോടു് ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞതായി കാണുന്നു:

"നിന്റെ മോചനത്തിനുവേണ്ടി നീതന്നെ പ്രയത്നിക്കണം. നമ്മൾ ദുഃഖിതരാവുന്നതു് നമ്മെക്കൊണ്ടുതന്നെയാണു്. ആ ദുഃഖത്തിൽനിന്നു പുറത്തുകടക്കാൻ നാംതന്നെ പ്രയത്നിക്കണം."

വർണ്ണമേധാവിതപം സാമൂഹ്യജീവിതത്തെ മലീമസമാക്കിക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണു് ബുദ്ധൻ ഇത്തരം ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചതു്. വർണ്ണാശ്രമധർമ്മങ്ങൾ ദിവ്യങ്ങളായിട്ടാണു് അക്കാലത്തു കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്നതു്. വൈദികചിന്തകളിൽ അവയ്ക്കു് ഉന്നതമായ സ്ഥാനം നൽകപ്പെട്ട. വേദങ്ങൾ ദൈവത്തിൽനിന്നുണ്ടായവയാണെന്നും വിധിക്കപ്പെട്ട. ബ്രാഹ്മണമേധാവിതപത്തെ എതിർക്കുക എന്നുവെച്ചാൽ വേദങ്ങളുടെ ദിവ്യതപത്തെ ചോദ്യംചെയ്യുക എന്നർത്ഥമായിരുന്നു. വേദങ്ങളുടെ ദിവ്യതപത്തെ എതിർക്കുക എന്നുവെച്ചാലോ, ദൈവത്തെ എതിർക്കുക എന്നും. ബുദ്ധൻ ബ്രാഹ്മണമേധാവിതപത്തേയും വേദങ്ങളുടെ ദിവ്യതപത്തേയും അതിന്റെ പിന്നിലുള്ള ദൈവങ്ങളേയും എല്ലാം എതിർത്തു. യുക്തിക്കു യോജിക്കാത്തതൊന്നും വിശ്വസിക്കരുതു് എന്നദ്ദേഹം ഉപദേശിച്ചു. തന്റെ സ്വന്തം ഉപദേശങ്ങൾക്കുപോലും ഇതു ബാധകമാണെന്നു് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി:

"സ്വർണ്ണത്തെ തീയ്യിൽ പഴുപ്പിച്ചു് തുണ്ടമാക്കി മാറ്റുരച്ചുനോക്കി പരിഗ്രഹിക്കുന്നതുപോലെ, എന്റെ ഉപദേശങ്ങളും പരിശോധിച്ചശേഷം മാത്രമേ സ്വീകരിക്കാൻ പാടുള്ളു."

ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വായിൽനിന്നു് ബ്രാഹ്മണരും കൈകളിൽനിന്നു് ക്ഷത്രിയരും തുടകളിൽനിന്നു് വൈശ്യരും കാലടികളിൽനിന്നു് ശൂദ്രരും ഉത്ഭവിച്ചു എന്നു് വൈദികന്മാരുടെ പുരുഷസൂക്തം പ്രഖ്യാപിച്ചിട്ടുണ്ടായിരുന്നു. സമുദായത്തിൽ തങ്ങൾ നിലനിർത്തിപ്പോന്ന മേധാവിതപത്തെ ന്യായീകരിക്കാൻവേണ്ടി ഈ വാദത്തെയാണു് ബ്രാഹ്മണർ ഉപയോഗി

ച്ചതു്. ഈ കെട്ടകഥയെ കളിയാക്കിക്കൊണ്ടു് ബുദ്ധൻ ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിച്ചതായി ദീഘനികായം രേഖപ്പെടുത്തുന്നു:

"ഇതു പറയുമ്പോൾ ബ്രാഹ്മണർ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം ഭൂതകാലത്തെ വിസ്മരിക്കുകയാണു് ചെയ്യുന്നതു്. ബ്രാഹ്മണരുടെ ഭാര്യമാക്കും തീണ്ടാരിയുണ്ടു്. അവർ ഗർഭം ധരിക്കുന്നു; കുഞ്ഞുങ്ങളെ പ്രസവിക്കുകയും മുലകൊടുത്തു വളർത്തുകയും ചെയ്യുന്നു, എന്നിട്ടും സ്ത്രീകൾ പ്രസവിച്ചുണ്ടായ ഈ ബ്രാഹ്മണരാണു് പറയുന്നതു്, തങ്ങൾ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വായിൽനിന്നുണ്ടായവരാണെന്നു്! തങ്ങൾ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സൃഷ്ടികളും പിന്തുടർച്ചാവകാശികളുമാണെന്നു്! ഇതു് തനി നുണയാണു്!"

ഏതു കുടുംബത്തിൽ ജനിച്ചു എന്നു നോക്കിയിട്ടല്ല, ഏതുതരത്തിലുള്ള കർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യുന്നു എന്നു നോക്കിയിട്ടാണു് ഉയർന്ന ജാതിക്കാരനെന്നോ താണജാതിക്കാരനെന്നോ നിശ്ചയിക്കേണ്ടതു് എന്നദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. ഉൽകൃഷ്ടസ്വഭാവമുള്ളവൻ ഉയർന്ന ജാതിക്കാരനാണു്. നികൃഷ്ടസ്വഭാവങ്ങളുള്ളവൻ താണജാതിക്കാരനും.

ജാതിമേധാവിത്വത്തെയും മറ്റസമത്വങ്ങളേയും അദ്ദേഹം വകവെച്ചില്ല. താൻ സ്ഥാപിച്ച ഭിക്ഷുസംഘങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം എല്ലാ ജാതിക്കാക്കും പ്രവേശനം നൽകി. ഏതുജാതിയിൽ ജനിച്ചാലും ഭിക്ഷുവിന്റേതായ നന്മയുടെ ജീവിതം നയിച്ചാൽ പരിപൂർണ്ണതയിലെത്താമെന്നു് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചു പറഞ്ഞു. നന്മ വേണമെങ്കിൽ കൊല്ലരുതു്, കക്കരുതു്, അന്യചിതമായ ലൈംഗികവൃത്തികളിലേർപ്പെടരുതു്, കളവു പറയരുതു്, മദ്യപിക്കരുതു്. ഓരോ ഭിക്ഷുവിന്നും ഈ ധർമ്മാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്തതാണെന്നു് അദ്ദേഹം നിഷ്കർഷിച്ചു.

ഈ പരിഷ്കരണങ്ങളുടെ ഫലമായി ബുദ്ധനു് സ്ഥാപിതതാല്പര്യക്കാരുടെ പലതരം എതിർപ്പുകളേയും നേരിടേണ്ടിവന്നു. അസഭ്യങ്ങളായ ആക്ഷേപങ്ങളും ശകാരങ്ങളും സഹിക്കേണ്ടിവന്നു. ഒരിക്കൽ ബ്രാഹ്മണരുടെ ഒരു ഗ്രാമത്തിൽ അദ്ദേഹത്തിന്നു ഭക്ഷണം കിട്ടുകയുണ്ടായില്ല. മറ്റൊരു ഗ്രാമത്തിൽ കൂടിക്കാനുള്ള വെള്ളംപോലും കിട്ടിയില്ല. എന്തിനധികം? അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവനെ അപകടത്തിലാക്കാനുള്ള

ശ്രദ്ധാലോചനകൾപോലും നടത്തപ്പെട്ടകയുണ്ടായി. ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണൻ തന്റെ 'ഇന്ത്യൻതത്വശാസ്ത്രം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ എഴുതുന്നു:

"പുരോഗതിയുടെ നേതാക്കന്മാർ എല്ലാ കാലഘട്ടങ്ങളിലും അസ്വാഭാവികമായ സംശയത്തോടുകൂടി വിദ്രോഹത്തിന്റേയും ലഹളയുടേയും നേതാക്കന്മാരായിട്ടാണ് കണക്കാക്കപ്പെടാറുള്ളത്. പരമ്പരാഗതമായ പുരോഹിതത്വത്തിന്നുപകരം ആത്മീയമായ ഭ്രാതൃത്വത്തേയും, ജനനത്തിന്റെ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾക്കുപകരം വ്യക്തിപരമായ നന്മയേയും, വൈദികമായ അരുളപ്പാടിന്നുപകരം യുക്തിയേയും, കർമ്മവിധികളെക്കൊണ്ടുള്ള ഭക്തിക്കുപകരം സാന്മാർഗ്ഗികജീവിതത്തേയും, ദൈവങ്ങൾക്കുപരിയായി പരിപൂർണ്ണതയിലെത്തുന്ന ഋഷികളേയും ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച ബുദ്ധൻ ഹിന്ദുപുരോഹിതന്മാരുടെ കോപാഗ്നിയെ ആളിക്കത്തിച്ചു. അവരദ്ദേഹത്തെ ഒരു സാമൂഹ്യവിരുദ്ധശക്തിയായി കണക്കാക്കി. ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ അനുയായികളും ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ മാപ്പുകൊടുക്കപ്പെടാൻ പാടില്ലാത്ത ദൈവനിന്ദകരായിത്തീർന്നതിനുള്ള കാരണം അവർ പ്രചരിപ്പിച്ച സാമൂഹ്യവിപ്ലവമാണ്."

പുതിയൊരു ജീവിതത്തിന്റെ ഉൽഘാടനം

ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാരുടെ എതിർപ്പുകളെ വകവെയ്ക്കാതെ ബുദ്ധമതതത്വങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലൊട്ടുക്കും അതിവേഗം പരന്നുപിടിച്ചു. ആരംഭംമുതല്ക്കേ ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിന്നെതിരായ ക്ഷത്രിയന്മാരും വൈശ്യന്മാരായ കച്ചവടക്കാരും അവയ്ക്കു പ്രോത്സാഹനങ്ങളും സഹായങ്ങളും നൽകി. എങ്കിലും, ബുദ്ധൻ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച പ്രസ്ഥാനം ഉയർന്നവർഗ്ഗക്കാരുടെ മാത്രം പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നില്ല. അതിന്റെ ധാർമ്മികവും ജനാധിപത്യപരവും പൗരോഹിത്യവിരുദ്ധവുമായ വശങ്ങൾ ബഹുജനങ്ങളെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ആകർഷിച്ചു. അങ്ങനെ അചിരേണ അതൊരു ജനകീയപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനമായി വികസിച്ചു. പുതിയൊരു ജീവിതരീതിയുടെ ഉൽഘാടനമായിരുന്നു അതു്. പണ്ഡിറ്റ് ജവഹർലാൽനെഹ്റു എഴുതുന്നു:

"ജനങ്ങളുടെയിടയിൽ പ്രചാരത്തിലിരുന്ന മതത്തേയും അന്ധവിശ്വാസത്തേയും ചടങ്ങുകളേയും പുരോഹിതപ്രാഭവത്തേയും അവയോടൊക്കെ ഒട്ടിനില്ക്കുന്ന നിക്ഷിപ്തതാല്പര്യങ്ങളേയും എതിർക്കാനുള്ള കരുത്തു് ബുദ്ധനുണ്ടായി. ആദ്ധ്യാത്മികതത്ത്വത്തിനേറയും ദൈവവാദത്തിനേറയും വീക്ഷണകോടിയേയും അത്ഭുതകർമ്മങ്ങളേയും വെളിപാടുകളേയും അതിമാനുഷമായവയുമായുള്ള ഇടപാടുകളേയും അദ്ദേഹം പഴിച്ചു. യുക്തി, ന്യായം, അനുഭവം എന്നിവയോടാണദ്ദേഹത്തിനേറ അഭ്യർത്ഥന; നീതിയിലാണദ്ദേഹത്തിനു നിഷ്കർഷ; മനശ്ശാസ്ത്രപരമായ—ആത്മാവില്ലാത്ത ഒരു മനശ്ശാസ്ത്രം—അപഗ്രഥനമാണു് അദ്ദേഹത്തിനേറ മാർഗ്ഗം; ആദ്ധ്യാത്മികചിന്തയുടെ പഴക്കവുവയുള്ള വായുവിൽ കഴിച്ചുകൂട്ടിയ ഒരാളെസ്സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം ബുദ്ധനേറ സമ്പ്രദായം മുഴക്കെ പർവ്വതപ്രാന്തങ്ങളിലെ പുത്തൻകാറിനേറ മൃദുലതയോടെയാണു് വന്നണയുന്നതു്."

ധനികവർഗ്ഗങ്ങളുടെ രക്ഷാധികാരം

പക്ഷേ, വിപ്ലവകരമായ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിൽ ആരംഭം മുതല്ക്കുതന്നെ ചില ദൗർബല്യങ്ങൾ ഇഴകിപ്പിടിച്ചിരുന്നു എന്നു കാണാം. നിലവിലുള്ള സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയുടെ അടിത്തറയെ ബുദ്ധൻ എതിർക്കുകയുണ്ടായില്ല. പ്രാകൃതകർമ്മണിസത്തിനേറ അവശിഷ്ടങ്ങളേയും ജനാധിപത്യഭരണവ്യവസ്ഥയേയും അദ്ദേഹം വാഴ്ത്തി എന്നതു ശരിയാണു്. അടിമകളോടു് ദയകാണിക്കണമെന്നു് അദ്ദേഹം ഉപദേശിച്ചുവെന്നതും ശരിയാണു്. പക്ഷേ, അടിമയും ഉടമയും തമ്മിലുള്ള സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളവസാനിപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹം ആഹ്വാനംചെയ്യുകയുണ്ടായില്ല. അന്നത്തെ സ്ഥിതിയിൽ അതു സാധ്യമായിരുന്നില്ലതാനും. എന്തെന്നാൽ, അടിമത്തവ്യവസ്ഥ അതിവേഗം വളർന്നുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടമായിരുന്നു അതു്. അതുകൊണ്ടു്, ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനേറ ക്ഷീണത്തേയും അധഃപതനത്തേയും ക്ഷത്രിയന്മാരും വ്യാപാരിവർഗ്ഗങ്ങളുമാണു് പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയതു്. ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരായ ജനകീയപ്രക്ഷോഭം ക്ഷത്രിയന്മാരുടേയും വ്യാപാ

രികളുടേയും താൽപര്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടു. ബുദ്ധന്റെ അഹിംസ, കർമ്മവാദം മുതലായ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ അതിനു സഹായകമായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. ധനികന്മാരായ ക്ഷത്രിയന്മാരും വൈശ്യന്മാരും ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ രക്ഷാധികാരികളായിച്ചമയുകയും ബുദ്ധന്റെ സ്തൂപങ്ങൾ പണിയിക്കുകയും സംഘത്തിനു് ഉദാരമായ സംഭാവനകൾ നൽകുകയുംചെയ്തു. ഇങ്ങനെ ബുദ്ധസിദ്ധാന്തങ്ങളെ വിപുലമായ തോതിൽ പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതോടൊപ്പംതന്നെ അവർ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം സ്വത്തുക്കളും വ്യാപാരവും വർദ്ധിപ്പിച്ചു. രാഹുൽ സാംകൃത്യായൻ തന്റെ 'വിശ്വദർശനം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു:

"ബുദ്ധദർശനം അതിന്റെ മൗലികരൂപമായ പ്രതീത്യസമുല്പാദം അല്ലെങ്കിൽ ക്ഷണികവാദം എന്ന നിലയ്ക്കു് അത്യന്തം വിപ്ലവാത്മകമായിരുന്നു. ജഗത്തു്, സമുദായം, മനുഷ്യൻ എന്നിങ്ങനെ സകലതും നിമിഷംപ്രതി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതാണെന്നു് അതു് ഉൽഘോഷിച്ചു. മടങ്ങിവരാത്തതായ 'തേഹി നോ ദിവസാ ഗതാഃ' (അക്കാലം ഇങ്ങിനിവരാത്തവിധത്തിൽ കഴിഞ്ഞുപോയി) എന്ന ആലോചനയിൽ മുഴുകിയിരിക്കാതെ മാറ്റങ്ങൾക്കനുസൃതമായി പ്രവർത്തിപ്പാനും സമുദായപരിവർത്തനത്തിനുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുവാൻ സദാ തയ്യാറായിരിപ്പാനും അതു് ആഹ്വാനം നൽകി...ഇപ്രകാരം ബുദ്ധന്റെ പ്രതീത്യസമുല്പാദത്തെ നോക്കിയാൽ ഒരുവശത്തു് ധനികവർഗ്ഗം പെട്ടെന്നു ഭയചകിതരായിത്തീരുമെങ്കിലും, പ്രതിസന്ധിയുടേയും കർമ്മത്തിന്റേയും ആശയങ്ങൾ അവർക്കുള്ള സ്ഥാനത്തെ സുരക്ഷിതമാക്കിത്തീർക്കുന്നുണ്ടു്. തന്നിമിത്തമായിരുന്നു ബുദ്ധന്റെ കൊടിയിൻകീഴിൽ വലിയ വലിയ രാജാക്കന്മാരും ചക്രവർത്തിമാരും കുബേരന്മാരും അണിനിരന്നതു്. ഇന്ത്യയ്ക്കു പുറത്തു് സിലോൺ, ചൈന, ജപ്പാൻ, ടിബറ്റു് എന്നിവിടങ്ങളിൽ രാജാക്കന്മാരായിരുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധർമ്മപ്രചരണത്തിനുവേണ്ടി മുൻകൈയെടുത്തു പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നതു്. പ്രസ്തുത ധർമ്മം സാമുദായികവിപ്ലവത്തിനുവേണ്ടിയുള്ളതല്ലെന്നും സാമുദായികവ്യവസ്ഥിതിയെ നിലനിർത്തുന്നതിനുവേണ്ടിയാണെന്നും അവർക്കു നല്ലപോലെ അറിയാമായിരുന്നു.

വർഗ്ഗങ്ങളുടേയും രാജ്യങ്ങളുടേയും അതിരുകൾ ലംഘിച്ച് ബുദ്ധന്റെ വിചാരങ്ങൾ രാജ്യവിസ്തൃതിക്കായി പ്രത്യക്ഷമായും പരോക്ഷമായും സഹായം നൽകി. സമുദായത്തിലുണ്ടായിരുന്ന സാമ്പത്തികവിഷമതകളെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടതന്നെ ബുദ്ധൻ വർണ്ണവ്യവസ്ഥയേയും ജാതിസമ്പ്രദായത്തിലുള്ള ഉച്ചനീചഭാവങ്ങളേയും അകറ്റുവാൻ ആഗ്രഹിച്ചു. തന്നിമിത്തം യഥാർത്ഥവിഷമങ്ങൾ പരിഹരിക്കപ്പെട്ടില്ല. പക്ഷേ, താഴ്ന്ന വർഗ്ഗക്കാർക്ക് ബുദ്ധമതത്തോട് അനുഭാവമുണ്ടായി. വർഗ്ഗതാൽപര്യത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി നോക്കിയാൽ ബുദ്ധമതം ശാസകവർഗ്ഗത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയുടെ മാധ്യസ്ഥ്യംപോലെയായിരുന്നു. വർഗ്ഗത്തിലുള്ള മൗലികമായ സ്വാർത്ഥത്തെ അകറ്റാതെതന്നെ അത് ന്യായപക്ഷപാതിയാണെന്ന് കാണിപ്പാൻ ശ്രമിച്ചു."

രണ്ടര നൂറ്റാണ്ടിനുശേഷം അശോകചക്രവർത്തി ബുദ്ധമതത്തെ ഔദ്യോഗികമതമായംഗീകരിച്ചു.

പതിനഞ്ച്

ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ വളർച്ചയും അധഃപതനവും

ബുദ്ധൻ തന്റെ നിഗമനങ്ങളെ ഒരു സംപൂർണ്ണദർശനമെന്നനിലയ്ക്ക് രൂപപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായില്ല. അദ്ദേഹം സ്വന്തമായി യാതൊരു ഗ്രന്ഥവും രചിച്ചിട്ടില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മരണത്തിനുശേഷം ശിഷ്യന്മാർ ഓർമ്മയിൽനിന്ന് എഴുതിത്തയ്യാറാക്കിയ തത്വങ്ങൾ ത്രിപിടകം (ജ്ഞാനത്തിന്റെ മൂന്നു കൊട്ടകൾ) എന്നപേരിലറിയപ്പെടുന്നു. ബുദ്ധന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളും ഉപദേശങ്ങളുമാണവയിലടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്. ഒന്നാമത്തേത് വിനയപിടകം. ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കളനുസരിക്കേണ്ട നിയമങ്ങളാണ് അതിലെ ഉള്ളടക്കം. രണ്ടാമത്തേത് സുത്തപിടകം. ബുദ്ധതത്വങ്ങളാണതിലടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്. മൂന്നാമത്തേത് അഭിധമ്മപിടകം. ബുദ്ധതത്വങ്ങളുടെ വിശകലനമാണതിലുള്ളത്. ഇവയെല്ലാം പാലിഭാഷയിലാണ്.

ബൗദ്ധദർശനത്തിലെ പിളർപ്പുകൾ

ബുദ്ധന്റെ മരണത്തിനുശേഷം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യന്മാർക്കിടയിൽ അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങൾ പൊന്തിവന്നു. അതിൻഫലമായി ബുദ്ധദർശനങ്ങൾ വിവിധശാഖകളായി പ്പിരിഞ്ഞു. വൈഭാഷികം, സൗത്രാന്തികം, യോഗാചാരം, മാധ്യമികം എന്നിവയാണ് അവയിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവ.

അസങ്ഗൻ, വസുബന്ധു എന്നീ ബുദ്ധശിഷ്യന്മാരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ വളർന്നുവന്ന യോഗാചാരത്തിലും അശ്വഘോഷൻ, നാഗാർജ്ജുനൻ മുതലായവരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ പുഷ്ടിപ്പെട്ട മാധ്യമികത്തിലും ആത്മീയവാദത്തിന്റെ പ്രവണതകളാണ് മുന്നിട്ടുനില്ക്കുന്നത്. മാധ്യമികം ഒരുതരം ശൂന്യവാദ

മാണു്. നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തുക്കൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നില്ലെന്നും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നതു് വെറും ഭ്രമമാത്രമാണെന്നും കേവലം ശൂന്യതമാത്രമാണവിടെയുള്ളതെന്നുമാണു് അതു വാദിക്കുന്നതു്. യോഗാചാരത്തിനു വിജ്ഞാനവാദം എന്നുകൂടി പേരുണ്ടു്. ബാഹ്യവസ്തുക്കൾ, അവയിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന ആശയങ്ങളാൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയാണു് എന്നാണതു വാദിക്കുന്നതു്. നേരേമറിച്ചു് വൈഭാഷികം, സൗത്രാന്തികം എന്നീ ബുദ്ധദർശനശാഖകളിൽ വൈരുദ്ധ്യവാദത്തിന്റെ പല അംശങ്ങളും കാണാം. ജഗത്തിൽ സ്വയംഭൂവായി യാതൊന്നുമില്ലെന്നും ഒന്നു മറ്റൊന്നുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നും പ്രകൃതി ചലനാത്മകമാണെന്നും വസ്തുവിന്റെ മാറ്റത്തിനിടയിൽ ഗുണാത്മകമായ പരിവർത്തനങ്ങൾ ഉണ്ടാകുകയും പഴയതിൽനിന്നു് പുതിയതു് ആവിർഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുവെന്നും മറ്റുമുള്ള വൈരുദ്ധ്യവാദതത്വങ്ങൾ അവയിലടങ്ങിയിട്ടുണ്ടു്. വിപരീതങ്ങളുടെ സമന്വയം, അവയുടെ വൈരുദ്ധ്യം, വൈരുദ്ധ്യത്തിലൂടെയുള്ള വളർച്ച മുതലായവയെപ്പറ്റിയും, അവ്യക്തരൂപത്തിലാണെങ്കിലും, പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടു്.

ബുദ്ധതത്വങ്ങളുടെ അനുയായികളും വ്യാഖ്യാതാക്കളുമായ ദിങ്നാഗൻ (ക്രി. 4–ാംനൂറ്റാണ്ടു്), ധർമ്മകീർത്തി (7–ാം നൂറ്റാണ്ടു്), ധർമ്മോത്തരൻ (9–ാം നൂറ്റാണ്ടു്) മുതലായ ദാർശനികന്മാർ ബുദ്ധന്റെ വൈരുദ്ധ്യവാദപരമായ ചിന്തകളെ കൂടുതൽ പരിപുഷ്ടമാക്കുകയുണ്ടായി. പക്ഷേ, അതോടൊപ്പംതന്നെ ആത്മീയവാദപ്രവണതകളേയും കൂടുതൽ വളർത്തുകയാണവർ ചെയ്തതു്.

എല്ലാ വസ്തുക്കളും ഇടവിടാതെ ചലിക്കുകയും മാറുകയും രൂപാന്തരപ്പെടുകയും ചെയ്യുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണെങ്കിൽ ഏതെങ്കിലുമൊരു വസ്തുവെ ശരിക്കു മനസ്സിലാക്കുന്നതെങ്ങനെയാണു്? ഈ ചോദ്യത്തിനു മറുപടി കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടു് കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയും നിരീക്ഷണം, നിഗമനം എന്നിവയുടെ സ്വഭാവങ്ങളെപ്പറ്റിയും ബാഹ്യവസ്തുവും മാനസികപ്രവർത്തനവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയും വിലപിടിച്ച പല തത്വങ്ങളും അവരുന്നയിച്ചു.

ജ്ഞാനം യഥാർത്ഥമാണോ?

നിരീക്ഷണത്തിന്നു് രണ്ടു ഘടകങ്ങളുണ്ടു്: ഇന്ദ്രിയവും മനസ്സും. പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണു് നമ്മൾ വസ്തുക്കളെപ്പറ്റി മനസ്സിലാക്കുന്നതു്. പക്ഷേ, എല്ലാ വസ്തുക്കളും ഇടവിടാതെ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണു്. നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തുവിന്നു് നൈമിഷികവും ക്ഷണികവുമായ നിലനില്പേയുള്ളു. അതു് ഇന്ദ്രിയഗ്രാഹ്യമാകുമ്പോഴേയ്ക്കും നാമതിനെ മറ്റു ചിലതുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നു. ഒരുനിമിഷത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന വസ്തു അടുത്ത നിമിഷത്തിലും അതുതന്നെയാണെന്നു തോന്നാം. പക്ഷേ, യഥാർത്ഥത്തിൽ രണ്ടും ഒന്നല്ല. വസ്തുവിന്റെ നൈമിഷികവും ക്ഷണികവുമായ ഘട്ടത്തെ അതിന്റെ ഭൂതവുമായും ഭാവിയുമായും ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുമാത്രമേ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയൂ. പക്ഷേ, അതോടെ ആ ക്ഷണികഘട്ടത്തിന്റെ സ്വഭാവം നശിക്കുന്നു. മനസ്സിന്റെ ക്രിയാത്മകമായ ഭാവനകൊണ്ടു മാത്രമാണു് വസ്തുവെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതു്. അപ്പോൾ യാഥാർത്ഥ്യവും ജ്ഞാനവും ഒന്നല്ല. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ നിരീക്ഷണം സഹായിക്കുന്നുവെന്നതു ശരിയാണു്. പക്ഷേ, അതു സ്വയം ജ്ഞാനമാകുന്നില്ല. മനസ്സിൽ വസ്തുവെപ്പറ്റിയുള്ള വ്യക്തമായ പ്രതിബിംബങ്ങൾ നിർമ്മിക്കപ്പെടുമ്പോളാണു് ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതു്. ഉദാഹരണത്തിന്നു് നാം ഒരിരമ്പം കേൾക്കുന്നുവെന്നിരിക്കട്ടെ. എന്തിന്റെ ശബ്ദമാണതു്? ഈച്ചകളുടെ ഇരമ്പിച്ചയാണോ? ദൂരത്തുനിന്നുള്ള വിസിലിന്റേയോ വിമാനത്തിന്റേയോ ശബ്ദമാണോ? ക്രിയാത്മകമായ ഭാവനയാണു് ഈ ചോദ്യത്തിന്നു മറുപടി പറയുന്നതു്. അപ്പോൾ യഥാർത്ഥമായിട്ടുള്ളതു് പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനം മാത്രമാണു്. വസ്തുവെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനമാകട്ടെ, സവിശേഷങ്ങളായ ചില മാനസികപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഫലമാണു്. ഈ വാദഗതിയിലൂടെ, വസ്തുവെപ്പറ്റിയോ അതിന്റെ ഗുണങ്ങളെപ്പറ്റിയോ ഉള്ള എല്ലാ ജ്ഞാനവും അയഥാർത്ഥമാണെന്നു് ദിങ്നാഗൻ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. എന്നല്ല, ചിന്തിച്ചു ചിന്തിച്ചു് മാനസികപ്രവർത്തനം മാത്രമേ ഉള്ളുവെന്നും വസ്തുനിഷ്ഠമായ

യാഥാർത്ഥ്യത്തിനു് നിലനില്പില്ലെന്നുംവരെ അദ്ദേഹം ചെന്നെത്തുന്നുണ്ടു്.

ധർമ്മകീർത്തിയാകട്ടെ, മനസ്സിനു പുറത്തു് യാഥാർത്ഥ്യമുണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കുന്നു. വസ്തുവും ഇന്ദ്രിയഗ്രാഹ്യമായ നിരീക്ഷണവും രണ്ടും യഥാർത്ഥമാണു്. ഇന്ദ്രിയഗ്രാഹ്യമായതിനെയാണു് ബുദ്ധി ഗ്രഹിക്കുന്നതു് എന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം അതു് അയഥാർത്ഥമായിക്കൊള്ളണമെന്നില്ല. പക്ഷേ, രണ്ടു നിരീക്ഷണങ്ങൾക്കുംതമ്മിൽ വ്യത്യാസമുണ്ടു്. ബാഹ്യവസ്തു ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ ഉണർത്തിവിടുകയും അവയ്ക്കു പ്രചോദനം നൽകുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി മനസ്സു് പ്രവർത്തിക്കുകയും വസ്തുവെപ്പറ്റിയുള്ള ആശയം സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെയാണു് ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതു്. പക്ഷേ, വസ്തുവിന്റെ ക്ഷണികസ്വഭാവം യഥാർത്ഥജ്ഞാനത്തെ അസാധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്നു.

വസ്തുവിന്റെ അവിഭാജ്യമായ കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റി ധർമ്മകീർത്തി ഊന്നിപ്പറയുന്നുണ്ടു്:

1. കാര്യം ആശയത്തിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. എന്നുവെച്ചാൽ, അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തുവും അറിയുന്നവനുംതമ്മിൽ ബന്ധപ്പെടുന്നു.

2. കാര്യം അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തുവിൽ മാത്രമല്ല, അതുപോലെയുള്ള, അതേ ജാതിയിലുള്ള, മറ്റു വസ്തുക്കളിലും അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. വസ്തുക്കൾതമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെയാണിതു കാണിക്കുന്നതു്.

ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീനതത്വജ്ഞാനികളെ സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം, തത്വശാസ്ത്രം മടിയന്മാരുടെ കസേലവേദാന്തമായിരുന്നില്ല. ജ്ഞാനം പ്രവർത്തനത്തിനുള്ള ഉപാധിയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണു് ജ്ഞാനവും പ്രവൃത്തിയും തമ്മിലുള്ള അവിഭാജ്യബന്ധത്തെപ്പറ്റി ധർമ്മകീർത്തി വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നതു്. തെറ്റായ അറിവു് ലക്ഷ്യത്തിലേയ്ക്കു നയിക്കുകയില്ല എന്നദ്ദേഹം തീർത്തുപറയുന്നു.

ധർമ്മോത്തരൻ ധർമ്മകീർത്തിയുടെ പല വാദങ്ങളോടും യോജിക്കുകയും അവയെ കൂടുതൽ പുഷ്ടിപ്പെടുത്തുകയുമാണു് ചെയ്തതു്.

ആത്മീയവാദത്തിന്റെ നഴഞ്ഞുകയറ്റം

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

"മാർക്സിയൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ വളർച്ചയിൽ ഹേഗലിന്റെ തത്വശാസ്ത്രം പ്രധാനമായ പങ്കു വഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും അതുപോലെത്തന്നെ ഹേഗലിന്റെ തത്വശാസ്ത്രത്തിലെ പൊരുത്തക്കേടുകൾ തീർക്കാൻ മാർക്സിയൻ തത്വശാസ്ത്രം അതിന്റേതായ പങ്കു വഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും നമുക്കറിയാം. ഹേഗലിന്റെ തത്വചിന്തയുടെ രൂപത്തിൽ തല കീഴ്ക്കാംതൂക്കാക്കി നിർത്തപ്പെട്ട യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മാർക്സ് വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ അതിന്റെ കാലിന്മേൽ പിടിച്ചു നിർത്തി എന്നു പറയപ്പെടാറുണ്ട്. ഹേഗലിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മനസ്സ് അല്ലെങ്കിൽ ആശയം ആണ് പ്രാഥമികം. അതിൽനിന്നുണ്ടായവയാണ് യാഥാർത്ഥ്യവും ഭൗതികപദാർത്ഥവും. മാർക്സിന്റെ അഭിപ്രായത്തിലാകട്ടെ, ഭൗതികപദാർത്ഥമാണ് പ്രാഥമികവസ്തു. അതിന്റെ വളർച്ചയുടെ ഏറ്റവും ഉയർന്നരൂപം മാത്രമാണ് മനസ്സ്. ബുദ്ധതത്വങ്ങൾ, അവയുടെ ഏറ്റവും ഉയർന്ന അവസാനരൂപത്തിൽ, മിക്കവാറും ഹേഗലിന്റെ ആത്മീയവാദത്തോട് സാമ്യം വഹിക്കുന്നു."

ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ മൗലികചിന്തകൾക്കു മാത്രമല്ല, പ്രായോഗികപ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിച്ചു. ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനും സാമൂഹ്യാനീതികൾക്കുമെതിരായി സമരംചെയ്ത ബുദ്ധൻ സമാധാനത്തിന്റേയും ക്ഷമയുടേയും അവതാരമൂർത്തിയായി മാറി. ത്യാഗം ചെയ്യാനും ആത്മസംയമനം ശീലിക്കാനും സാമൂഹ്യപരിഷ്കാരങ്ങൾക്കുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കാനും തന്റെ ശിഷ്യന്മാരെ ഉപദേശിച്ച ബുദ്ധൻ കേവ

ലമൊരു ധ്യാനിയായ ബുദ്ധനായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടു. യുക്തിയുടെ സ്ഥാനത്തു വീണ്ടും അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടു. കഷ്ടപ്പാടുകളിൽനിന്നുള്ള മോചനത്തിനു് ബുദ്ധപൂജയാണു് പോംവഴി എന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെട്ടു. കഷ്ടപ്പാടുകളും ദുഃഖങ്ങളും സാമൂഹ്യമായ കാരണങ്ങളിൽനിന്നല്ല, വ്യക്തികളുടെ അജ്ഞതയിൽനിന്നാണുണ്ടാകുന്നതു് എന്ന വിശ്വാസം പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ ക്രമത്തിൽ ഒരു കാലത്തു വിപ്ലവകരമായിരുന്ന ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ കർമ്മോന്മുഖതയും ഓജസ്സും ക്ഷയിക്കാൻ തുടങ്ങി.

തിരിച്ചടിയുടെ കാലം

അശോകൻ മരിച്ച ഉടനെത്തന്നെ ബ്രാഹ്മണമതം വീണ്ടും തലപൊക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയുണ്ടായി. പുഷ്യമിത്രന്റെ കാലത്തു് ബുദ്ധസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കെതിരായി പല ആക്രമണങ്ങളുമുണ്ടായി. കനിഷ്കന്റെ കാലത്തു് ബൗദ്ധദർശനം വീണ്ടും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. പക്ഷേ, അപ്പോഴേയ്ക്കും പഴയ ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ രൂപം മാറിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ബുദ്ധമതവും ബ്രാഹ്മണമതവും തമ്മിൽ ചില ഒത്തുതീർപ്പുകളെല്ലാമുണ്ടായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു.

ബുദ്ധമതവും ബ്രാഹ്മണമതവും തമ്മിൽ ഒത്തുതീർപ്പുകൾ മാത്രമല്ല, വമ്പിച്ച സമരങ്ങളുമുണ്ടായി. ക്രി. ഒന്നാംനൂറ്റാണ്ടിനും 7–ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിലുണ്ടായ ഈ ഒത്തുതീർപ്പുകളിലൂടെയും സമരങ്ങളിലൂടെയുമാണു് ഇന്ത്യൻതത്വശാസ്ത്രം വളരുകയും വികസിക്കുകയും ചെയ്തതു്.

ആത്മീയവാദത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ടു് ബൗദ്ധദർശനത്തെ വെല്ലുവിളിച്ച തത്വജ്ഞാനികളിൽ പ്രധാനി ക്രി. 7–ാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന കുമാരിലഭട്ടനാണു്. സനാതനമായ ജാതിവ്യവസ്ഥയേയും സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങളേയും എതിർക്കാൻ ബൗദ്ധന്മാക്കെന്തധികാരമാണുള്ളതു് എന്നദ്ദേഹം ശ്രുതിയെടുത്തുകൊണ്ടു് ചോദിച്ചു. തന്റെ തന്ത്രവാർത്തികയിൽ ബുദ്ധന്റെ നേർക്കു പരിഹാസം പൊഴിച്ചുകൊണ്ടു് അദ്ദേഹം എഴുതി:

"ഒരു ക്ഷത്രിയനായി ജനിച്ചിട്ടും ഭരിക്കുന്ന ജാതിയുടെ

ധർമ്മത്തിന്നെതിരായ ഉപദേശങ്ങൾ കൊടുക്കുകയും ഭിക്ഷ യാചിച്ചുകൊണ്ടു് ഉപജീവനം കഴിക്കുകയും ചെയ്ത ആ ബുദ്ധൻ മറ്റുള്ളവർക്കു നല്ല മാർഗ്ഗം പഠിപ്പിച്ചുകൊടുത്തതെങ്ങനെയാണു്? ആ ഉപദേശങ്ങളെ ആശ്രയിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണു്?... അതുകൊണ്ടു് ബുദ്ധൻ പഠിപ്പിച്ച അഹിംസ മുതലായ ഉൽക്കൃഷ്ടതത്വങ്ങൾ നായയുടെ തോൽകൊണ്ടുണ്ടാക്കിയ പാത്രത്തിലൊഴിച്ച പശുവിൻപാൽപോലെ അപവിത്രമാണു്; അവിശ്വാസ്യമാണു്, അസ്പൃകാര്യമാണു്."

താത്വികമായ ഇത്തരം ആക്രമണങ്ങളുടേയും സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥയിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളുടേയും മുമ്പിൽ ബൗദ്ധദർശനത്തിന്നു് തലയുയർത്തിനിൽക്കാൻ വയ്യാതായി. ക്രി. 8–ാംനൂറ്റാണ്ടിൽ അതിന്നു് ശങ്കരാചാര്യരുടെ കടുത്ത താത്വികപ്രഹരങ്ങളെ നേരിടേണ്ടിവന്നു. അതോടുകൂടിയാണു് ബൗദ്ധദർശനം സമരരംഗത്തിൽനിന്നു പിൻവാങ്ങിയതു്. പക്ഷേ, ഇന്ത്യയിൽ പരാജയപ്പെട്ടുവെങ്കിലും ചൈന, ജപ്പാൻ, സീലോൺ മുതലായ മറ്റു പല രാജ്യങ്ങളിലും ബുദ്ധമതത്തിന്റെ പതാക പാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകതന്നെ ചെയ്തു.

പതിനാറ്

പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ സാഹിത്യവും കലയും ശാസ്ത്രവും

ഉല്പാദനശക്തിയുടെ വളർച്ച ദാർശനികരംഗത്തിൽ മാത്രമല്ല, സാഹിത്യം, കല, ശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ മറെറല്ലാ സാംസ്കാരികരംഗങ്ങളിലും മാറെറങ്ങളുണ്ടാക്കി. പുരാണപ്രാമാണ്യത്തേയും ദിവ്യതയുടെ കള്ളമോന്തകളുണിഞ്ഞ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളേയും ആശ്രയിക്കാതെ യുക്തിയുടെ കൈപിടിച്ചുകൊണ്ടു വളർന്നുവന്ന ഭൗതികവാദപരമായ സ്വതന്ത്രചിന്തകൾ വസ്തുനിഷ്ഠവും സത്യാന്വേഷണപരവുമായ പലതരം പരീക്ഷണങ്ങൾക്കും വഴിതെളിയിച്ചു. ബുദ്ധിപരവും മാനസികവുമായ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളിലും സർഗ്ഗാത്മകമായ ഒരു പുതിയ ചൈതന്യം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. മനുഷ്യത്വത്തിന്നു മാധുര്യംകൂട്ടിയ അനേകം മഹൽഗ്രന്ഥങ്ങൾ രചിക്കപ്പെട്ടതു് ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണു്. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണു് നൂറ്റാണ്ടുകളെ ഇളക്കിമറിച്ച മഹാന്മാരായ ഒട്ടനവധി ചിന്തകന്മാർ പൊന്തിവന്നതു്.

രാമായണവും മഹാഭാരതവും

ഇന്ത്യൻജനതയുടെ ജീവിതത്തിൽ ഏറ്റവുമധികം സ്വാധീനശക്തി ചെലുത്തിയ രണ്ടു മഹാഗ്രന്ഥങ്ങളാണു് രാമായണവും മഹാഭാരതവും. ഇന്ത്യയിൽ കൂടിയേറിപ്പാർക്കുകയും നിലയുറപ്പിക്കുകയും ചെയ്ത ആദ്യകാലത്തെ ആര്യന്മാരുടെ ജീവിതാഭിലാഷങ്ങളേയും ആക്രമണങ്ങളേയും വിജയങ്ങളേയും ആഭ്യന്തരയുദ്ധങ്ങളേയുമാണവ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നതു്. ആരംഭത്തിലവ മതഗ്രന്ഥങ്ങളായിരുന്നില്ല; മരിച്ചു മണ്ണടിഞ്ഞ വീരപുരുഷന്മാരെപ്പററിയുള്ള നാടോടിക്കഥകളായിരുന്നു; ഭൗതികജീവിതത്തെ ഉല്ലാസപ്രദവും കർമ്മോന്മുഖവുമാക്കാൻ സഹായിച്ച വീരഗാഥകളായിരുന്നു. എന്നാൽ പിന്നീടു് യജ്ഞ

കമ്മങ്ങളിലും മറ്റും ഉപയോഗിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയതിനു ശേഷം പുരോഹിതപണ്ഡിതന്മാരുടെ സമർത്ഥമായ തൂലികകൾ അവയിൽ പല മാറ്റങ്ങളും വരുത്തി. പുതുതായി പലതും അവയിൽ കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ അവയ്ക്ക് ആദ്ധ്യാത്മികമായ ഒരു പശ്ചാത്തലം നൽകപ്പെട്ടു.

അയോദ്ധ്യയിലെ രാജാവായ ദശരഥന്റേയും രാജ്ഞിയായ കൗസല്യയുടേയും പുത്രനായ ശ്രീരാമന്റെ വീരകഥയാണ് രാമായണത്തിലെ ഉള്ളടക്കം. ദശരഥന്റെ രണ്ടാമത്തെ രാജ്ഞിയായ കൈകേയി തന്റെ സ്വന്തം പുത്രനായ ഭരതനെ രാജാവായി അഭിഷേകം ചെയ്യിക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്നു. കൈകേയിയുടെ ആവശ്യമനുസരിച്ച് ശ്രീരാമൻ തന്റെ പത്നിയായ സീതയോടും അനുജനായ ലക്ഷ്മണനോടുംകൂടി കാട്ടിലേയ്ക്കു പോകുന്നു. അവിടെവെച്ച് ലങ്കയിലെ രാക്ഷസരാജാവായ രാവണൻ സീതയെ അപഹരിച്ചുകൊണ്ടുപോകുന്നു. വാനരരാജാവായ സുഗ്രീവന്റേയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ മന്ത്രിയായ ഹനുമാന്റേയും സഹായത്തോടുകൂടി ശ്രീരാമൻ ലങ്കയിൽപോയി യുദ്ധംചെയ്ത് രാവണനെ കൊന്ന് തന്റെ പത്നിയെ വീണ്ടെടുക്കുകയും രാവണന്റെ സഹോദരനായ വിഭീഷണനെ ലങ്കയിലെ രാജാവായി അഭിഷേകംചെയ്ത് മടങ്ങിപ്പോരുകയും ചെയ്യുന്നു. പതിനാലുകൊല്ലത്തെ വനവാസത്തിനുശേഷം അദ്ദേഹം അയോദ്ധ്യയിലേയ്ക്കു മടങ്ങിപ്പോവുകയും അതുവരേയും ശ്രീരാമന്റെപേരിൽ ഭരണംനടത്തിപ്പോന്ന ഭരതനിൽനിന്ന് രാജ്യഭാരം ഏറ്റുവാങ്ങുകയും ചെയ്യുന്നു. ഏഴു കാണ്ഡങ്ങളിലായി വിവരിക്കപ്പെട്ടുന്ന ഈ കഥയിൽ പലേടത്തും അനേകം ദാർശനികതത്വങ്ങൾ സന്ദർഭോചിതമായി പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്; പല കഥാപാത്രങ്ങളുടേയും ഉപകഥകളുടേയും സഹായത്തോടുകൂടി അക്കാലത്തെ ഇന്ത്യയിലെ സാമൂഹ്യജീവിതം തന്മയത്വത്തോടുകൂടി ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുമുണ്ട്.

ധൃതരാഷ്ട്രരുടെ പുത്രന്മാരായ കൗരവന്മാരും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സഹോദരനായ പാണ്ഡുവിന്റെ പുത്രന്മാരായ പാണ്ഡവന്മാരും തമ്മിൽ രാജ്യത്തിന്റെ സിംഹാസനത്തിനുവേണ്ടി

നടന്ന ഭീകരമായ ഒരു യുദ്ധത്തെയാണു് മഹാഭാരതം വിവരിക്കുന്നതു്. ഇന്നത്തെ ദൽഹിക്കടുത്തുള്ള കുരുക്ഷേത്രമൈതാനത്തിൽവെച്ചു് നടത്തപ്പെട്ട പതിനെട്ടുദിവസത്തെ യുദ്ധത്തിനിടയിൽ ഇരുകക്ഷിയിലുംപെട്ട മിക്ക നേതാക്കന്മാരും മരണമടയുന്നു. ഒടുവിൽ പാണ്ഡവന്മാരുടെ നേതാവായ യുധിഷ്ഠിരൻ രാജാവായി അംഗീകരിക്കപ്പെടുന്നു. പക്ഷേ, അദ്ദേഹം രാജകീയമായ സുഖഭോഗങ്ങളനുഭവിക്കാൻ കൂട്ടാക്കാതെ സിംഹാസനമുപേക്ഷിച്ചു സ്വർഗ്ഗത്തിലേയ്ക്കു യാത്രപുറപ്പെടുകയാണു ചെയ്യുന്നതു്. രാജാക്കന്മാരും പുരോഹിതന്മാരും പണ്ഡിതന്മാരും സാധാരണക്കാരുമുൾപ്പെടെ ഇന്ത്യയുടെ നാനാഭാഗത്തുനിന്നുമായി പത്തുലക്ഷക്കണക്കിനുള്ള ജനങ്ങൾ മഹാഭാരതയുദ്ധത്തിൽ പങ്കെടുത്തുവെന്നാണു് വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നതു്. ഈ മൂലകഥയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള അനേകം ഉപകഥകളും പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടു്. നളന്റേയും ദമയന്തിയുടേയും കഥ, സാവിത്രിയുടേയും സത്യവാന്റേയും കഥ, ശകുന്തളയുടേയും ദുഷ്യന്തന്റേയും കഥ മുതലായവയാണു് ഈ ഉപാഖ്യാനങ്ങളിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവ.

മഹാഭാരതം ലോകത്തിലെ ഏറ്റവും മുന്തിനില്ക്കുന്ന പ്രാചീനഗ്രന്ഥങ്ങളിലൊന്നാണു്. സുന്ദരങ്ങളായ ഒട്ടനവധി പ്രതിരൂപങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹ്യവുമായ ജീവിതത്തിന്റെ അഗാധതകളിലേയ്ക്കിറങ്ങിച്ചെന്നു് യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്ന കലാപരവും സത്യാന്വേഷണപരവുമായ ഒരു വിജ്ഞാനകോശമാണതു്. ശരിക്കു പരിശോധിച്ചാൽ, ഏതെങ്കിലുമൊരു കവിയാൽ രചിക്കപ്പെട്ട ഒരൊറ്റപ്പുസ്തകമാണതെന്നു വിശ്വസിക്കാൻ വയ്യ. പല കാലത്തായി വിവിധകവികൾ രചിച്ച കൃതികളുടെ ഒരു ഭണ്ഡാരമാണതു്. ദർശനം, ധനശാസ്ത്രം, ഭരണവ്യവസ്ഥ, ദണ്ഡനീതി, സമുദായശാസ്ത്രം—ഇങ്ങനെ പലതിനെപ്പറ്റിയുമുള്ള പല പരാമർശങ്ങളും കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടു്. അങ്ങനെയാണു് ക്രമത്തിലതു് മനുഷ്യവിജ്ഞാനത്തിന്റെ ഒരു ഭണ്ഡാഗാരമായിത്തീർന്നതു്.

ഭാഷയും സാഹിത്യവും

വേദഭാഷ സംസാരിച്ചിരുന്ന പ്രാചീനാര്യന്മാർക്ക് എഴുത്തും വായനയും അറിഞ്ഞുകൂടായിരുന്നു. അറിയാനും പഠിക്കാനുമുള്ളതെല്ലാം ഹൃദിസ്ഥമാക്കിവെയ്ക്കുകയായിരുന്നു പതിവ്. എന്നാൽ ഉല്പാദനശക്തികൾ വളരുകയും കൊള്ളക്കൊടുക്കകൾ പരന്നുപിടിക്കുകയും ചെയ്തപ്പോൾ പഴയ വേദഭാഷ വണ്ണ്ലിപികളോടുകൂടിയ സംസ്കൃതഭാഷയായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടു. വാമൊഴി വരമൊഴിയായി വികസിച്ചു. സഹകായ്മസ്വത്തിന്റെ വളർച്ചയും വണ്ണ്ശ്രമങ്ങളെന്നപേരിലറിയപ്പെടുന്ന വർഗ്ഗവ്യത്യാസങ്ങളുമാണ് സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിന്നു പ്രചോദനം നൽകിയതു്. മേലാളരായ ബ്രാഹ്മണർക്കും ക്ഷത്രിയർക്കും തങ്ങളുടെ ഒഴിവുസമയം സാഹിത്യാദികലകൾക്കും ശാസ്ത്രീയഗവേഷണങ്ങൾക്കുംവേണ്ടി വിനിയോഗിക്കാൻ സാധിച്ചു. അങ്ങനെ സംസ്കൃതഭാഷയിൽ വ്യൽപ്പത്തിയും രചനാവൈദഗ്ധ്യവുമുള്ള ഒട്ടനവധി പണ്ഡിതന്മാരും കവികളും നാടകകൃത്തുക്കളും ഉയന്നുവന്നു. ഭാസൻ, ശൂദ്രകൻ, അശ്വഘോഷൻ മുതലായ മഹാകവികളും നാടകകൃത്തുക്കളും ജീവിച്ചിരുന്നതു് ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണു്. കാളിദാസന്റെ കാലമായപ്പോഴേയ്ക്കും പ്രാചീനസംസ്കൃതസാഹിത്യം ഏറ്റവും ഉന്നതമായ ഒരു നിലവാരത്തിലെത്തി.

സംസ്കൃതം, പ്രധാനമായും, മേലേക്കിടയിലുള്ള പണ്ഡിതന്മാരുടെ സാഹിത്യഭാഷയായിരുന്നു. സാധാരണക്കാരായ നാട്ടുകാർക്കിടയിൽ അതിന്നു് അത്ര പ്രചാരമൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അവർക്ക് തങ്ങളുടെ സ്വന്തമായ വ്യവഹാരഭാഷകളുണ്ടായിരുന്നു. സംസ്കൃതത്തിന്നു ധാരാളം ധാടിയും മോടിയുമുണ്ടായിരുന്ന കാലത്തുതന്നെ മാഗധി, പൈശാചി, ശൗരസേനി, ശകാരി, ചണ്ഡാലി, ശാബരി, ആഭീരി, തമിൾ തുടങ്ങിയ അനേകം ഭാഷകൾ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രചരിച്ചിരുന്നു. ജനങ്ങളുമായി കൂട്ടുതൽ സമ്പർക്കം പുലർത്തിയിരുന്ന ബുദ്ധൻ, മഹാവീരൻ മുതലായ ദാർശനികന്മാർ സംസ്കൃതത്തിലല്ല, നാടൻ ഭാഷകളിലാണു് തങ്ങളുടെ ഉപദേശങ്ങളും പ്രസംഗങ്ങളും നടത്തിയിരുന്നതു്. അശോകചക്രവർത്തി പണിയിച്ച സ്തംഭ

ങ്ങളിന്മേൽ കൊത്തിയെഴുതപ്പെട്ട ശിലാലിഖിതങ്ങൾ സംസ്കൃതത്തിലല്ല, നാടൻഭാഷകളിലാണു്. ഈ പ്രാചീനനാടൻഭാഷകളിൽനിന്നാണു്, സംസ്കൃതത്തിൽനിന്നല്ല, പിന്നീടുണ്ടായ ദേശീയഭാഷകൾ വളർന്നുവന്നതു്.

ഭാസൻ, ശൂദ്രകൻ, കാളിദാസൻ മുതലായ മഹാകവികളുടെ നാടകങ്ങളിൽ പലതും ഉത്സവാഘോഷങ്ങളിൽ വേഷംകെട്ടി കളിക്കാൻവേണ്ടി രചിക്കപ്പെട്ടവയാണു്. അതുകൊണ്ടു്, അവയിൽ സംസ്കൃതത്തിനുപുറമെ നാട്ടുകാക്കു മനസ്സിലാവുന്ന പ്രാകൃതഭാഷകളും സുലഭമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണർ, ക്ഷത്രിയർ തുടങ്ങിയ ഉയർന്ന വർഗ്ഗക്കാർ മാത്രമേ പണ്ഡിതോചിതമായ സംസ്കൃതഭാഷയിൽ സംസാരിക്കുന്നുള്ളു. അവരിൽത്തന്നെ സ്ത്രീകൾ—ചിലപ്പോൾ രാജ്ഞിമാർ പോലും—പ്രാകൃതത്തിലാണു സംസാരിക്കുന്നതു്. ദാസൻ, ചണ്ഡാലൻ, കള്ളൻ, പോലീസുകാരൻ മുതലായ കഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാം നാട്ടിൽ നടപ്പുള്ള വ്യവഹാരഭാഷകളാണുപയോഗിക്കുന്നതു്. സംസ്കൃതം സാഹിത്യഭാഷയായി ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ട കാലത്തുതന്നെ സാധാരണജനങ്ങൾക്കിടയിൽ മാറു ഭാഷകളാണു് പ്രചരിച്ചിരുന്നതു് എന്നാണിതു കാണിക്കുന്നതു്.

എങ്കിലും, സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിന്റെ സർവ്വതോമുഖമായ വളർച്ച പ്രാചീനഭാരതീയുടെ കലാപരമായ ഒരു മുന്നേറ്റത്തെയാണു കുറിക്കുന്നതു്. രണ്ടായിരത്തിലധികം കൊല്ലങ്ങൾ കഴിഞ്ഞിട്ടും അവ നശിക്കാതെ നിലനില്ക്കുന്നു എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം അവയുടെ മേന്മയെ വിളിച്ചുപറയുന്നുണ്ടു്.

സാഹിത്യഭാഷയുടെ വളർച്ചയോടൊപ്പം ഭാഷാശാസ്ത്രം, വ്യാകരണം മുതലായവയും ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. ക്രി. മു. അഞ്ചാംനൂറ്റാണ്ടിലോ നാലാംനൂറ്റാണ്ടിലോ ജീവിച്ചിരുന്ന സംസ്കൃതഭാഷാശാസ്ത്രജ്ഞനായ പാണിനിയാണു് അവയുടെ നിർമ്മാണത്തിനു നേതൃത്വം നൽകിയതു്. എട്ടദ്ധ്യായങ്ങളിലായി നാലായിരത്തോളം സൂത്രങ്ങളടങ്ങിയ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സുപ്രസിദ്ധമായ അഷ്ടാദ്ധ്യായി അക്കാലത്തെ ഭാഷയുടെ സർവ്വസ്പർശിയായ ഒരു ശാസ്ത്രീയവിശകലനമാണു്. പിന്നീടു് വരരുചി, കാത്യായനൻ (ക്രി. മു.3–ാംനൂറ്റാണ്ടിൽ), പതഞ്ജലി (ക്രി. മു. 2–ാംനൂറ്റാണ്ടിൽ) മുതലായ ഭാഷാശാസ്ത്രജ്ഞ

ന്മാർ പാണിനിയുടെ വ്യാകരണത്തിനു് ഭാഷ്യങ്ങളുണ്ടാക്കി. പ്രാകൃതം, ശൗരസേനി, മാഗധി, പൈശാചി തുടങ്ങിയ നാടൻഭാഷകളെ സംസ്കൃതവ്യാകരണത്തിന്റെ ദൃഷ്ടിയിലൂടെ പരിശോധിച്ചുകൊണ്ടു് ക്രി. മു. മൂന്നാംനൂറ്റാണ്ടിൽ വരരുചി ഒരു 'പ്രാകൃതവ്യാകരണ'വും നിർമ്മിക്കുകയുണ്ടായി. ഛന്ദസ്സുകളെപ്പറ്റിയുള്ള പിംഗളന്റെ സൂത്രങ്ങളും സംസ്കൃതവൃത്തങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ജയദേവന്റെ ഗ്രന്ഥവും എടുത്തുപറയത്തക്കവയാണു്. ഈ ഭാഷാശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങൾ അക്കാലത്തെ ഭാഷയുടേയും സാഹിത്യത്തിന്റേയും വളച്ചയ്ക്കു വലിയ പ്രചോദനം നൽകി എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ.

ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ അഭിവൃദ്ധി

വിവിധസാഹിത്യശാഖകളെപ്പറ്റിയുള്ള പലതരം ഗ്രന്ഥങ്ങളും അക്കാലത്തു രചിക്കപ്പെട്ടകയുണ്ടായി. ഭരതന്റെ നാട്യശാസ്ത്രത്തിൽ നാടകങ്ങളുടെ വിഭജനം, നടന്മാരുടെ അഭിനയം, വേഷവിധാനം, സംഭാഷണംനടത്തേണ്ട രീതി, അലങ്കാരങ്ങൾ, ശബ്ദാത്ഭുതങ്ങൾ മുതലായവയെക്കുറിച്ചെല്ലാം വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ടു്. നന്ദികേശ്വരന്റെ അഭിനയദർപ്പണമാണു് പ്രസിദ്ധിയാർജ്ജിച്ച മറ്റൊരു നാട്യശാസ്ത്രഗ്രന്ഥം. നൃത്തകലയുടെ സാങ്കേതികവശങ്ങളിൽ വൈദഗ്ധ്യം നേടിയ അനേകം നർത്തകന്മാരും നർത്തകികളും അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നു. നൃത്തം പഠിപ്പിക്കുന്നവർക്കു് ഗവർമ്മേണ്ടു് ചെലവിനു കൊടുക്കുക പതിവായിരുന്നു.

സമുദായത്തിന്റെ ഭരണക്രമത്തെപ്പറ്റിയും രാഷ്ട്രീയസാമൂഹ്യസിദ്ധാന്തങ്ങളെപ്പറ്റിയും പ്രതിപാദിക്കുന്ന ചില അമൂല്യഗ്രന്ഥങ്ങൾ അക്കാലത്തു് രചിക്കപ്പെട്ടകയുണ്ടായി. ദണ്ഡനീതി, നീതിസാരം, അർത്ഥശാസ്ത്രം മുതലായ പേരുകളിലാണു് അവയറിയപ്പെട്ടുന്നതു്. ഏറ്റവും വിലപിടിച്ച ഗ്രന്ഥം ക്രി. മു. നാലാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന കൗടില്യന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രമാണു്. അക്കാലത്തെ ജനങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയജീവിതത്തെപ്പറ്റി പഠിക്കാൻ നമ്മെ ഇത്രയധികം സഹായിക്കുന്ന മറ്റൊരു പുസ്തകമുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല. അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിൽ അർത്ഥമാണു് ഏറ്റവും പ്രധാനമായ പുരുഷാർത്ഥം.

ധർമ്മവും കാമവും അർത്ഥത്തെ ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നതു്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണു്, ആത്മീയവാദികളായ പുരോഹിതന്മാർ കൗടില്യന്റെ നിഗമനങ്ങളെ എതിർക്കാനും വളച്ചൊടിക്കാനുംവേണ്ടി കൊണ്ടുപിടിച്ചു പരിശ്രമിച്ചതു്. കാമന്ദന്റെ നീതിസാരം, മനുവിന്റെ മാനവധർമ്മശാസ്ത്രം മുതലായവയാണു് പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന മറ്റു ഗ്രന്ഥങ്ങൾ. വർണ്ണാശ്രമങ്ങളുടെ അടിത്തറയുറപ്പിക്കാൻ സഹായിച്ച മനുസ്മൃതി വളരെ നൂറ്റാണ്ടുകളോളംകാലം ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിപ്പോന്നിട്ടുണ്ടു്.

അർത്ഥം മാത്രമല്ല, കാമവും പ്രധാനമായിരുന്നു. വാത്സ്യായനന്റെ കാമശാസ്ത്രം കൗടില്യന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രംപോലെതന്നെ പ്രസിദ്ധമായിരുന്നു. ഉയർന്ന വർഗ്ഗക്കാർക്കു് കാമകലകളഭ്യസിക്കാൻ അതു സഹായം നൽകി. ശൃംഗാരകവിതകൾക്കു് ഉയർന്ന വർഗ്ഗക്കാർക്കിടയിൽ വലിയ പ്രചാരമാണുണ്ടായിരുന്നതു്.

ഇന്ത്യൻവൈദ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്ഥാപകൻ ധന്വന്തരിയാണു് എന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ, വിവിധങ്ങളായ രോഗങ്ങളെപ്പറ്റിയും അവയുടെ ചികിത്സയെപ്പറ്റിയും വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്ന ചരകസംഹിതയാണു് ഇന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും പഴക്കംചെന്ന വൈദ്യശാസ്ത്രഗ്രന്ഥം. ചരകൻ ജീവിച്ചിരുന്നതു് ക്രി. മു. 6–ാംനൂറ്റാണ്ടിനും 4–ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിലാണു്. സുശ്രുതസംഹിതയിൽ അംഗവിച്ഛേദം, ഉദരഭേദനം, വയറുകീറി കുട്ടിയെ എടുക്കൽ, കണ്ണു കീറി തിമിരംനീക്കൽ മുതലായ ശസ്ത്രക്രിയകളെപ്പറ്റിയും ശസ്ത്രക്രിയകൾക്കുള്ള ഉപകരണങ്ങളെപ്പറ്റിയും പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ടു്. യുദ്ധത്തിലും മറ്റും മുറിവേറ്റവരെ ശസ്ത്രക്രിയയുപയോഗിച്ചു് ചികിത്സിച്ചു സുഖപ്പെടുത്തുന്ന ഭിഷഗ്വരന്മാർ അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നുവത്രേ. അശോകന്റെകാലത്തു് രാജ്യത്തിന്റെ പല ഭാഗങ്ങളിലും ധർമ്മാസ്പത്രികളുണ്ടായിരുന്നു. ദരിദ്രന്മാർക്കു് സൗജന്യമായിട്ടാണത്രേ മരുന്നുകൾ നൽകപ്പെട്ടിരുന്നതു്.

ഗണിതശാസ്ത്രം, ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രം മുതലായ മറ്റു ശാസ്ത്രങ്ങളിലും പ്രാചീനഭാരതീയർ അസൂയാവഹമായ പ്രാമാണ്യം

നേടിയിരുന്നു. ആര്യഭടന്റെ ആര്യഭടീയത്തിൽ ഭൂമി ഗോളാകൃതിയിലുള്ളതാണെന്നും അതു് അതിന്റെ അച്ചുതണ്ടിന്മേൽ തിരിയുന്നുണ്ടെന്നും അതു് ഒരിടത്തുതന്നെ നില്ക്കുകയല്ല, സൂര്യനുചുറ്റും ചുറ്റിത്തിരിയുകയാണു ചെയ്യുന്നതു് എന്നും പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ടു്. സൂര്യചന്ദ്രന്മാരുടേയും നക്ഷത്രങ്ങളുടേയും ഗതികളിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റങ്ങളെ പരിശോധിച്ചുകൊണ്ടു് തിഥി, നക്ഷത്രം, കരണം, സൂര്യഗ്രഹണം മുതലായവയെപ്പറ്റി കണക്കുകൂട്ടിപ്പറയുവാൻ അക്കാലത്തെ ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർക്കു സാധിച്ചിരുന്നു. വരാഹമിഹിരന്റെ 'ബൃഹത്സംഹിത' എന്ന ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥം മൗലികഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ഒന്നായിട്ടാണു കരുതപ്പെട്ടിരുന്നതു്. ദശാംശവ്യവസ്ഥയും സൂന്യവും ഇന്ത്യയിലെ ഗണിതശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരാണു് ആദ്യമായി കണ്ടുപിടിച്ചതു് എന്നു് ഇപ്പോൾ പരക്കെ സമ്മതിക്കപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. സൂന്യം അല്ലെങ്കിൽ പൂജ്യം ക്രി. മു. 200–ാമാണ്ടിനോടടുത്തുതന്നെ കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. പ്രൊഫസ്സർ ജി. ബി. ഹാൽസ്റ്റെഡ് തന്റെ 'ഓൺ ദി ഫൗണ്ടേഷൻ ആൻഡ് ടെക്നിക്കു് ഓഫ് അരിത്മെറ്റിക്കു്' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ എഴുതുന്നു:

"ശൂന്യചിഹ്നത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയുടെ പ്രാധാന്യത്തെക്കുറിച്ചു് എത്ര പറഞ്ഞാലും അധികമാവില്ല. ബുൽബുദപ്രായമായ ഈ ശൂന്യത്തിന്നു് ഇങ്ങനെ ഒരു വീട്ടും പേരും ചിത്രവും ചിഹ്നവും മാത്രമല്ല ഉപകാരപ്രദമായ ശക്തിയും നൽകിയതു് അതിന്റെ പ്രഭവസ്ഥാനമായ ഹിന്ദുവംശത്തിന്റെ സഹജസ്വഭാവവിശേഷത്തിന്നു് അനുയോജ്യംതന്നെ....ഒറ്റനോട്ടത്തുനോക്കിയാൽ ഗണിതശാസ്ത്രപരമായ യാതൊരു സംസ്കൃതിയും ബുദ്ധിയുടേയും ശക്തിയുടേയും ഉൽഗതിക്കു് ഇതിനേക്കാൾ കഴിവുൾക്കൊണ്ടിട്ടില്ല."

നെപ്പോളിയന്റെകാലത്തു ജീവിച്ചിരുന്ന ലപ്ലാസ് എന്ന യൂറോപ്യൻശാസ്ത്രജ്ഞൻ ഇങ്ങനെ എഴുതി:

"എല്ലാ സംഖ്യകളും പത്തു് അക്കങ്ങളെക്കൊണ്ടു കുറിക്കുന്ന സൂത്രം നമുക്കു നൽകിയതു് ഇന്ത്യയാണു്. ഓരോ അക്കത്തിനും ഒരു സ്ഥാനവിലയും കേവലമായ മറ്റൊരു വിലയും ഉണ്ടു്. അത്യന്തം അഗാധവും സുപ്രധാനവുമായ ഒരാശയമാ

ണിതം. അതിന്റെ യഥാർത്ഥയോഗ്യതയെ നാം അവഗണിച്ചുകളയാൻ തക്കവണ്ണം ഇന്നു് അതത്രമേൽ സരളമായിത്തോന്നുന്നുവെങ്കിലും അതിന്റെ സാരള്യം ഏതുതരം കണക്കുകൂട്ടലിന്നും അതുണ്ടാക്കിത്തീർക്കുന്ന എളുപ്പം നമ്മുടെ സംഖ്യാവിദ്യയെ പ്രയോജനകരമായ കണ്ടുപിടുത്തങ്ങളുടെ മുന്നണിയിൽ നിർത്തുന്നു. പുരാതനകാലത്തുണ്ടായിട്ടുള്ളവരിൽ ഏറ്റവും വലിയ രണ്ടു മഹാന്മാരായ ആർക്കിമെഡീസ്സിന്റേയും അപ്പലോണിയസ്സിന്റേയും പ്രതിഭാവിലാസത്തിന്റെ പിടിയിൽപ്പോലും അതു പെട്ടിട്ടില്ലെന്നോർക്കുമ്പോൾ, ഈ നേട്ടത്തിന്റെ മഹനീയതയെ നാം ആദരിക്കും.''

രേഖാഗണിതം, ബീജഗണിതം, സംഖ്യാവിദ്യ മുതലായ ശാസ്ത്രങ്ങൾ ഇക്കാലത്താണെന്നവന്നതു്. ഈ വിവിധരംഗങ്ങളിൽ പ്രാചീനന്മാർക്കുണ്ടായ നേട്ടങ്ങളെക്കുറിച്ചു് 'ഇന്ത്യയെക്കണ്ടെത്തൽ' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ പണ്ഡിറ്റ് ജവഹർലാൽ നെഹ്റു ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു:

''ഗണിതശാസ്ത്രത്തിൽ പുരാതനന്മാർക്കുള്ള യുഗപരിവർത്തനഹേതുക്കളായ ചില കണ്ടുപിടുത്തങ്ങൾ നടത്തി—വിശേഷിച്ചു് 'സുന്ന'ത്തിന്റെ ചിഹ്നവും ദശാംശസ്ഥാനവ്യവസ്ഥയും ശൂന്യചിഹ്നത്തിന്റെ ഉപയോഗവും ബീജഗണിതത്തിൽ അവിജ്ഞാതസംഖ്യകളെ കുറിക്കാൻ അക്ഷരങ്ങളുടെ ഉപയോഗവും കണ്ടുപിടിച്ചതു്. കണ്ടുപിടുത്തത്തിന്റേയും അതിനെ പ്രയോഗത്തിൽ വരുത്തുന്നതിന്റേയും ഇടയിൽ വലിയൊരു ഇടക്കാലം എന്നുമുണ്ടായിരുന്നതിനാൽ ഇവയുടെ കാലം കണക്കാക്കുക പ്രയാസമത്രേ. എന്നാൽ, സംഖ്യാവിദ്യയുടേയും രേഖഗണിതത്തിന്റേയും ബീജഗണിതത്തിന്റേയും പ്രാരംഭങ്ങൾ ഏറ്റവും പുരാതനകാലംമുതൽതന്നെ മൊട്ടിട്ടിട്ടുണ്ടെന്നു വ്യക്തമാണു്. ഋഗ്വേദകാലത്തുപോലും ഇന്ത്യയിൽ സംഖ്യാവിദ്യയുടെ അടിസ്ഥാനം 'പത്തു്' ആയിരുന്നു. പുരാതനന്മാരുടെ കലാബോധവും സംഖ്യാബോധവും അസാധാരണമാണു്. വളരെ ഏറെവരുന്ന അക്കങ്ങൾക്കുപോലും അവക്കു് ഒരു സംഖ്യാനാമപരമ്പരയുണ്ടായിരുന്നു. ഗ്രീക്കുകാർ, റോമക്കാർ, പേർഷ്യക്കാർ, അറബികൾ എന്നിവക്കു് ആയിരത്തിൽ, ഏറിയാൽ പതിനായിരത്തിൽ, ($10^4 = 10,000$)

കവിഞ്ഞ സംഖ്യകൾക്ക് പേരുണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നു വിചാരിക്കണം. ഇന്ത്യയിലാകട്ടെ, ഓരോന്നിനും പ്രത്യേകമായി പതിനെട്ട സംഖ്യാനാമങ്ങൾ (10^{18}) ഉണ്ടായിരുന്നു. അതിലും നീണ്ട പട്ടികകൾകൂടിയുണ്ട്. ബുദ്ധന്റെ ബാല്യത്തിലെ വിദ്യാഭ്യാസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കഥയിൽ 10^{50} വരെയുള്ള സംഖ്യകളെ അദ്ദേഹം പേരെണ്ണിപ്പറഞ്ഞതായിക്കാണുന്നു."

ഭവനങ്ങളും നഗരങ്ങളും കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിന്റെ സാങ്കേതികവശങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്ന വാസ്തുവിദ്യയും വിവിധതരത്തിലുള്ള മൂർത്തികളെ കൊത്തിയുണ്ടാക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്നു വിവരിക്കുന്ന മൂർത്തികലയും അക്കാലത്തു് പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. ശില്പവിദ്യയ്ക്കു് വലിയൊരു മുന്നേറ്റമുണ്ടായി. മൗര്യന്മാരുടെ കാലത്തു് അനേകം സ്തൂപങ്ങളും വിഹാരങ്ങളും നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടു. അശോകന്റെ കാലത്തു നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട സാഞ്ചിയിലെ മനോഹരമായ സ്തൂപം ഇന്നും അഭിമാനത്തോടെ തലയുയർത്തിനില്ക്കുന്നുണ്ടു്. മഹാന്മാരായ ചിത്രകാരന്മാരുടേയും കൊത്തുപണിക്കാരുടേയും കൈവിരുതുകൾ അജന്താഗുഹകളിലും വടക്കുപടിഞ്ഞാറു് മഥുരമുതൽ തെക്കു് നാഗാർജ്ജുനകൊണ്ഡ, അമരാവതി മുതലായ കലാകേന്ദ്രങ്ങൾവരെ വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്ന പല സ്ഥലങ്ങളിലും ഇന്നും മായാതെ കിടക്കുന്നുണ്ടു്.

സാഹിത്യാദികലകളിലും ശാസ്ത്രങ്ങളിലും വൈദഗ്ധ്യം നേടാനാഗ്രഹിക്കുന്നവർക്കു് സർവ്വകലാശാലകളുണ്ടായിരുന്നു. ഇന്നത്തെ പേഷാവാറിന്നടുത്തുള്ള തക്ഷശിലയാണു് ഏറ്റവുമധികം പ്രസിദ്ധി നേടിയതു്. ദൂരദേശങ്ങളിൽനിന്നുപോലും ആളുകൾ ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്നുവേണ്ടി അവിടേയ്ക്കു പോവുക പതിവായിരുന്നു. പാണിനി അവിടെയാണത്രെ പഠിച്ചതു്.

പതിനേഴം

ഇന്ത്യയിലെ ഫ്യൂഡലിസം

അശോകന്റെ മരണത്തിന്നുശേഷം മൗര്യസാമ്രാജ്യം ക്രമത്തിൽ ക്ഷയിക്കാൻ തുടങ്ങി. വടക്കുകിഴക്ക് അഫ്ഗാനിസ്ഥാൻ, ബലൂചിസ്ഥാൻ, കാശ്മീർ മുതലായ രാജ്യങ്ങളും കിഴക്ക് ബ്രഹ്മപുത്രാനദിവരെയുള്ള പ്രദേശങ്ങളും തെക്ക് പെന്നാർ നദിവരെയുള്ള സ്ഥലങ്ങളുമുൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു വിപുലമായ സാമ്രാജ്യത്തെ നിലനിൽത്താനാവശ്യമായ പ്രാപ്തിയും കരുത്തും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിൻഗാമികൾക്കുണ്ടായിരുന്നില്ല. അതുകാരണം, അശോകന്റെ മേൽക്കോയ്മയംഗീകരിച്ചിരുന്ന പലരാജ്യങ്ങളും മൗര്യസാമ്രാജ്യത്തിൽനിന്നു വേറിട്ടുപോയി. ആദ്യം പോയതു് ഭോജന്മാർ, പാരിന്ദന്മാർ, ആന്ധ്രക്കാർ മുതലായവരുൾക്കൊള്ളുന്ന ഡെക്കാൻപ്രദേശമാണു്. നാസിക്ക് തലസ്ഥാനമാക്കിക്കൊണ്ടു് അവർ ശതവാഹനവംശമെന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന ഒരു പുതിയ രാജവംശം സ്ഥാപിച്ചു. ഏറെത്താമസിയാതെ ഒറിയയിലെ ജനങ്ങളും മൗര്യഭരണത്തിൽനിന്നു മോചനം നേടി. അങ്ങനെ മൗര്യസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ വിസ്താരം കുറഞ്ഞുകുറഞ്ഞുവന്നു. ക്രി. മു. 185–ൽ അവസാനത്തെ മൗര്യരാജാവായ ബൃഹദ്രഥനെ കൊലചെയ്തു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സേനാധിപതിയായ പുഷ്യമിത്രൻ സിംഹാസനം കരസ്ഥമാക്കുകയും ശുംഗവംശമെന്ന പുതിയൊരു രാജവംശം സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇന്നത്തെ ബീഹാറും ഉത്തരപ്രദേശവുമുൾക്കൊള്ളുന്ന ചെറിയൊരു സാമ്രാജ്യമാണദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ചതു്. ശുംഗവംശത്തിൽപ്പെട്ട പത്തു രാജാക്കന്മാർ ഒരാൾക്കുശേഷം മറെറാരാളായി ആകെ 112 കൊല്ലക്കാലം (ക്രി. മു. 184 മുതൽ 72 വരെ) ഭരണം നടത്തി. ക്രി. മു. 72–ൽ കണ്വന്മാർ മഗധയിൽ ശുംഗഭരണമവസാനിപ്പിച്ചു് പുതിയൊരു രാജവംശം സ്ഥാപിച്ചു. അതിന്നുശേഷം ക്രിസ്താബ്ദം മൂന്നാംനൂറാണ്ടിനോടടുത്തു് കുശാനന്മാർ മറെറാരു സാമ്രാജ്യം

സ്ഥാപിച്ചു. അവരുടെ ശക്തിയും പ്രതാപവും ഐശ്വര്യവും കനിഷ്കന്റെ കാലത്താണ്. (ക്രി. 78 മുതൽ 123 വരെ) ഉച്ചനിലയിലെത്തിയതു്. ഗാന്ധാരത്തിലെ പുരുഷപുരം(പെഷാവർ) ആയിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ തലസ്ഥാനം. പക്ഷേ, കാശ്മീരും പഞ്ചാബും പാറ്റ്നവരെയുള്ള ഗംഗാതീരപ്രദേശങ്ങളും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കല്പനകളനുസരിച്ചിരുന്നു. മഹായാനം ബുദ്ധഭക്തനുമായ ഒരു രാജാവായിട്ടാണു് അദ്ദേഹം അറിയപ്പെടുന്നതു്. വസുമിത്രൻ, അശ്വഘോഷൻ, നാഗാർജ്ജുനൻ മുതലായ കവികളും തത്വജ്ഞാനികളും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൊട്ടാരത്തെ അലങ്കരിച്ചിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മരണത്തിനുശേഷം കുശാനമേധാവിത്വമവസാനിച്ചു. ആഭ്യന്തരയുദ്ധങ്ങളും വിദേശീയാക്രമണങ്ങളുമാണു് ആ അവസാനത്തെ ത്വരിതപ്പെടുത്തിയതു്. അതിനുശേഷം മൂന്നാംനൂറ്റാണ്ടാകുമ്പോഴേയ്ക്കും ഇന്ത്യയുടെ വിവിധഭാഗങ്ങളിലായി അനേകം ചെറിയചെറിയ രാജ്യങ്ങൾ സ്ഥാപിതമായി. തെക്കേ ഇന്ത്യയിൽ ചോളം, കേരളം (അല്ലെങ്കിൽ ചേരം), പാണ്ഡ്യം എന്നീ രാജ്യങ്ങൾ ഉയർന്നുവരികയും പ്രശസ്തിയാർജ്ജിക്കുകയും ചെയ്തതു് ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണു്.

ഗുപ്തസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ ഉയർച്ചയും തകർച്ചയും

ക്രിസ്ത്വബ്ദം 320-ൽ ചന്ദ്രഗുപ്തൻ മഗധയുടെ സിംഹാസനം കരസ്ഥമാക്കിയതോടുകൂടിയാരംഭിച്ച ഗുപ്തസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ കാലഘട്ടം ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിലെ സുവർണ്ണയുഗമായിട്ടാണു് കരുതപ്പെടുന്നതു്. ചന്ദ്രഗുപ്തൻ (ക്രി. 320—330) സുശക്തനും പ്രതാപിയുമായ ഒരു രാജാവായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പുത്രൻ സമുദ്രഗുപ്തൻ (330—375) തന്റെ സാമ്രാജ്യത്തെ കിഴക്കു് ബ്രഹ്മപുത്രാനദിവരേയും പടിഞ്ഞാറു് യമുനാനദിവരേയും തെക്കു് നർമ്മദാനദിവരേയും വ്യാപിപ്പിച്ചു. സമുദ്രഗുപ്തൻ മരണമടഞ്ഞതിൽപ്പിന്നെ, ഒരാൾക്കുശേഷം മറെറാരാളായി, മൂന്നു ചക്രവർത്തിമാർ ഭരണം നടത്തി. അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ അപരിഷ്കൃതരായ ഹൂണന്മാർ ഇന്ത്യയെ ആക്രമിക്കുകയും വടക്കു് മഗധ മുതൽ തെക്കു് വിന്ധ്യാപർവ്വതംവരെയുള്ള പ്രദേശങ്ങളെ കൊള്ളയടിച്ചു നശിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തതോടുകൂടി ഗുപ്തസാമ്രാജ്യം

ഛിന്നഭിന്നമായി. അതിനുശേഷം 7–ാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ കനൗജിനെ കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ടു് ഹർഷൻ ഒരു പുതിയ സാമ്രാജ്യം സ്ഥാപിക്കാൻ പരിശ്രമിച്ചുനോക്കി. ആ പരിശ്രമത്തിൽ അദ്ദേഹം ഏറെക്കുറെ വിജയിക്കുകയും ചെയ്തു. ബഞ്ചാബു് മുതൽ ബംഗാൾ ഉൾക്കടൽവരെയുള്ള പ്രദേശങ്ങളിലേയ്ക്കു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭരണം വ്യാപിച്ചു. പക്ഷേ, ആ സാമ്രാജ്യം അരനൂറ്റാണ്ടുപോലും നിലനിന്നില്ല. ക്രിസ്താബ്ദം 647-ൽ ഹർഷൻ മരണംപ്രാപിച്ചതോടുകൂടി രാജ്യത്തിൽ വീണ്ടും അരാജകത്വം നടമാടാൻ തുടങ്ങി; ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിന്റെ ഐക്യം വീണ്ടും തകർന്നു. അതിനുശേഷം ക്രി. 13–ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ദെൽഹിയിൽ സുൽത്താന്മാരുടെ ഭരണം ആരംഭിക്കുന്നതുവരെയും ഏകീകൃതങ്ങളും വിസ്തൃതങ്ങളുമായ സാമ്രാജ്യങ്ങളൊന്നും തലയുയർത്തുകയുണ്ടായില്ല. ചാലുക്യന്മാർ, പല്ലവന്മാർ, പാണ്ഡ്യന്മാർ തുടങ്ങിയ വിവിധവംശങ്ങളുടെ നേതൃത്വത്തിൽ പരസ്പരം മല്ലടിക്കുന്ന ചെറിയ ചെറിയ രാജ്യങ്ങളാണു് ഭരണം നടത്തിപ്പോന്നതു്. സാമൂഹ്യവും സാമ്പത്തികവുമായ പല പരിവർത്തനങ്ങളേയും ഉൾക്കൊണ്ടതാണു് ഈ കാലഘട്ടമെന്നു് സുപ്രസിദ്ധ ചരിത്രകാരനായ വിൻസന്റ് സ്മിത്തു് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു:

"അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിലും ആറാം നൂറ്റാണ്ടിലുമുണ്ടായ അപരിഷ്കൃതവർഗ്ഗക്കാരുടെ ആക്രമണങ്ങൾ, ഇന്ത്യയുടെ അധികൃതവക്താക്കളാൽ അവഗണിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിലും, വടക്കേ ഇന്ത്യയുടേയും പടിഞ്ഞാറേ ഇന്ത്യയുടേയും രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹ്യവുമായ ചരിത്രത്തിലെ ഒരു പരിവർത്തനഘട്ടത്തെയാണു് കുറിക്കുന്നതു്. ഗുപ്തകാലത്തിലെ രാഷ്ട്രീയവ്യവസ്ഥ പരിപൂർണ്ണമായി തകരുകയും പുതിയ ഭരണവ്യവസ്ഥകൾ രൂപമെടുക്കുകയും ചെയ്തു."

ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ ആവിർഭാവം

ഗുപ്തസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ തകർച്ചയോടുകൂടി വർണ്ണാശ്രമധർമ്മങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയ്ക്കു് ഉലച്ചിൽ തട്ടി. സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ പുതിയ ഉല്പാദനശക്തികൾ തലയുയർത്തി. പുതിയ രൂപത്തിലുള്ള സാമൂ

ഹ്യബന്ധങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട. അങ്ങനെ ക്രിസ്തുബ്ദം 5–ാം നൂറ്റാണ്ടിനും 6–ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ ഇന്ത്യയിൽ ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥ ഉയർന്നുവന്നു.

വർണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽത്തന്നെ ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ പ്രാരംഭരൂപങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. പഴയ സാമൂഹ്യഘടനയിൽ വിപ്ലവകരമായ പൊട്ടിത്തെറികളൊന്നുമുണ്ടായില്ല. വർഗ്ഗങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള തുറന്ന യുദ്ധങ്ങളുടേയും വിപ്ലവങ്ങളുടേയും ഫലമായിട്ടല്ല ഇന്ത്യയിൽ ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥയാവിർഭവിച്ചതു്. അതുകൊണ്ടു് അടിമവ്യവസ്ഥയുടേയും പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസത്തിന്റെതന്നെയും അവശിഷ്ടങ്ങൾ ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥയിൽ നിലനിന്നുപോന്നു. ഇതു് ഫ്യൂഡൽ ഉല്പാദനരീതിയുടെ വളർച്ചയെത്തന്നെ കുറെയൊക്കെ തടസ്സപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു.

മഹാരാജാവിനോ ചക്രവർത്തിക്കോ കപ്പം കൊടുക്കുകയും അവരുടെ മേൽക്കോയ്മയെ അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്ത സാമന്തന്മാരുടെയും പ്രാദേശികരാജാക്കന്മാരുടേയും ഭരണമാണു് മൗര്യന്മാരുടേയും ഗുപ്തന്മാരുടേയും കാലത്തുണ്ടായിരുന്നതു്. ഈ പ്രാദേശികരാജാക്കന്മാർ താന്താങ്ങളുടെ അതിർത്തികൾക്കുള്ളിൽ ഇഷ്ടംപോലെ ഭരണം നടത്തിപ്പോന്നു. ഇതിനെ മുകളിൽനിന്നുള്ള ഫ്യൂഡലിസം എന്നു് ചില ചരിത്രകാരന്മാർ വിളിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥ പഴയതുതന്നെയായിരുന്നു. അടിയാളനും ജന്മിയുമെന്ന വർഗ്ഗവ്യവസ്ഥയാവിർഭവിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. നികുതികൾ രാജാക്കന്മാരുടെ പ്രതിനിധികളായ ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാർ നേരിട്ടാണു പിരിച്ചിരുന്നതു്. ക്രിസ്തുബ്ദം 5–ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ ഇന്ത്യ സന്ദർശിച്ച ഫാഹിയേൻ എന്ന ചൈനാക്കാരൻ അക്കാലത്തെ കാഷികവ്യവസ്ഥയെപ്പറ്റി ഇങ്ങനെ പറയുകയുണ്ടായി:

"രാജാവിന്റെ ഭൂമി കൃഷിചെയ്യുന്നവർ മാത്രം അതിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന ധാന്യത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം കൊടുക്കണം. അവർക്കു ഭൂമി വിട്ടുപോകണമെങ്കിൽ പോകാം; അവിടെത്തന്നെ താമസിക്കണമെങ്കിൽ താമസിക്കുകയും ചെയ്യാം."

ഇഷ്ടമുണ്ടെങ്കിൽമാത്രം കൃഷിചെയ്യാനും ഇഷ്ടമില്ലെങ്കിൽ കൃഷിപ്പണിയുപേക്ഷിച്ചു് മറ്റെന്തെങ്കിലും ജോലിയിലേർപ്പെ

ടാനും സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നാണദ്ദേഹം പറയുന്നത്. നിലവുമായി ബന്ധിക്കപ്പെട്ടകയും ഭൂവുടമകൾക്കുവേണ്ടി കൃഷിചെയ്യാൻ നിർബന്ധിക്കപ്പെട്ടകയും ചെയ്യുന്ന അടിയാള ന്മാർ അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നാണിതു കാണിക്കുന്നത്. ഇതു തീർച്ചയായും ഫ്യൂഡലിസമല്ല.

എന്നാൽ, ക്രിസ്ത്വബ്ദം 6–ാം നൂറ്റാണ്ടിലോ 7–ാം നൂറ്റാണ്ടിലോ രചിക്കപ്പെട്ട 'ശുക്രനീതിസാരം' ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥയുടെ പല സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളേയും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഗ്രാമങ്ങളെ അവയ്ക്കു പുറത്തുള്ള ലോകത്തിൽനിന്നു് ഒറ്റപ്പെട്ടത്തുവാൻ പറ്റിയ പല നിയമങ്ങളും അക്കാലത്തു നടപ്പിൽവന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഗ്രാമത്തിൽ പ്രവേശിക്കുന്നവരും അവിടെനിന്നു പുറത്തുപോകുന്നവരും ഗ്രാമഭരണാധികാരികളുടെ മുമ്പിൽ തങ്ങളുടെ പേരുകൾ റജിസ്റ്റർചെയ്യണമെന്നു് വ്യവസ്ഥയുണ്ടായിരുന്നു. വിദേശീയർക്കു് ഗ്രാമത്തിനുള്ളിൽ വളരെയധികംകാലം താമസിക്കാനനുവാദമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അകത്തുള്ളവർക്കു പുറത്തുകടക്കാനും പുറത്തുള്ളവർക്കു് അകത്തുവരാനും എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. രാജാവും നിലവും തമ്മിൽ അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്ന ബന്ധത്തെപ്പറ്റി 'ശുക്രനീതിസാരം' ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു:

"നിലനികുതികൾ, ചുങ്കങ്ങൾ, പലിശകൾ, കപ്പങ്ങൾ, പാട്ടങ്ങൾ മുതലായവ കാലതാമസംകൂടാതെ കൃത്യമായി രാജാവു് വസൂലാക്കണം. ഓരോ കൃഷിക്കാരനും അടച്ചുതീർക്കേണ്ട ഭാഗമെത്രയാണെന്നു നിശ്ചയിച്ചുകൊണ്ടുള്ള രേഖ രാജാവു് തന്റെ സ്വന്തം മുദ്രവെച്ചു കൊടുക്കണം. ഗ്രാമത്തിന്റെ ഭാഗമെത്രയാണെന്നു നിശ്ചയിച്ചതിനുശേഷം അതു് ഒരു ധനികനിൽനിന്നു് രാജാവു് മുൻകൂറായി വാങ്ങണം. (നിയമ്യഗ്രാമ ഭാഗമേകസ്മാദ്ധനികാദ്ധഹേത്) അല്ലെങ്കിൽ മാസംതോറുമോ ഋതുക്കൾതോറുമോ ആയി അടച്ചുതീർക്കുമെന്നതിനുള്ള ഒരുറപ്പുവാങ്ങണം. (വിഭാഗശോ ഗൃഹീതാപി മാസിമാസി ഋതൗ ഋതൗ). അതുമല്ലെങ്കിൽ രാജാവു് തനിക്കു ലഭിക്കുന്നതിന്റെ പതിനാറിലൊരു ഭാഗമോ പന്ത്രണ്ടിലൊരു ഭാഗമോ എട്ടിലൊരു ഭാഗമോ ആറിലൊരു ഭാഗമോ പ്രതിഫലമായി നല്കുമെന്ന വ്യവസ്ഥയിൽ ഗ്രാമപന്മാർ എന്ന പേരിലറിയ

പ്പെട്ടന്ന ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരെ നിയമിക്കണം. (ഈ ഗ്രാമപന്മാരാണ് രാജാവിന്റെ പേരിൽ കൃഷിക്കാർക്ക് ഭാഗപത്രം കൊടുക്കുകയും അവരിൽനിന്ന് രാജഭാഗം വസൂലാക്കുകയും ചെയ്തുപോന്നതു്).....കൃഷിചെയ്യുന്ന നിലങ്ങളിൽനിന്നുമാത്രമല്ല വീടുകൾ, പാപ്പിടങ്ങൾ മുതലായവയിൽനിന്നും നികുതി വസൂലാക്കണം. റോഡുകൾ സംരക്ഷിക്കാനും കേടുതീർക്കാനും വേണ്ടി അവയുപയോഗിക്കുന്നവരിൽനിന്നും ചുങ്കം വസൂലാക്കണം...''

ഇന്ത്യയുടെ കാർഷികവ്യവസ്ഥയിൽ ഫ്യൂഡൽബന്ധങ്ങളാവിർഭവിക്കാൻ തുടങ്ങി എന്നതിന്റെ സൂചനകളാണിവ എന്നു് എടുത്തുപറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. എല്ലാ ഭൂമിയും രാജാവിന്റേതാണു് എന്ന മൗര്യൻസിദ്ധാന്തത്തിനു് ഇളക്കം തട്ടിച്ച മാറ്റങ്ങളാണിവ. ഗ്രാമപന്മാർ രാജാവിനുവേണ്ടി രാജാവിന്റെ പ്രതിനിധികളെന്ന നിലയ്ക്കു് ഭരണം നടത്തും. വിളവിന്റെ ഒരു നിശ്ചിതഭാഗം നൽകണമെന്ന വ്യവസ്ഥയിന്മേൽ കൃഷിചെയ്യാൻ തയ്യാറുള്ളവർക്കു് അവർ ഭൂമി ഏല്പിച്ചുകൊടുക്കും. തങ്ങൾ വസൂലാക്കുന്നതിന്റെ ഒരു ഭാഗം രാജാവിനു കൊടുത്തു് ബാക്കിയെല്ലാം അവർ സ്വന്തമായി അനുഭവിക്കും. ഇങ്ങനെ ക്രമത്തിൽ അടിമകളെക്കൊണ്ടു പണിയെടുപ്പിക്കുക എന്ന സമ്പ്രദായം ക്ഷയിക്കുകയും അവരുടെ സ്ഥാനത്തു് അടിയാളന്മാർ ആവിർഭവിക്കുകയുംചെയ്തു.

പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ ഗ്രാമസമുദായം

ഔപചാരികമായി നോക്കിയാൽ നിലമെല്ലാം അപ്പോഴും പൊതുവുടമയിലായിരുന്നു. സ്വയംസംപൂർണ്ണങ്ങളായ ഗ്രാമസമുദായങ്ങളാണങ്ങനെയായിരുന്നതു്. ഗ്രാമപ്രധാനത്തായിരുന്ന ഭരണവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനഘടകം. പ്രാചീനകാലം മുതൽക്കേ നിലനിന്നുപോന്ന ഈ ഗ്രാമസമുദായങ്ങളുടെ സവിശേഷതകളെ മാർക്സ് തന്റെ 'മൂലധനം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു:

''ചെറുതും ഏറ്റവും പ്രാചീനവുമായ ആ ഇന്ത്യൻസമുദായങ്ങൾ—അവയിൽ ചിലതു് ഇന്നേവരെ തുടർന്നുപോന്നിട്ടുണ്ടു്—നിലത്തിന്മേലുള്ള പൊതുവുടമയേയും കൃഷിയേയും

കൈവേലകളേയും കൂട്ടിയിണക്കുന്നതിനേയും മാറാൻ വയ്യാത്ത ഒരു പ്രവൃത്തിവിഭജനത്തേയും ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നു...നൂറുമുതൽ അനേകായിരം ഏക്രവരെയടങ്ങുന്ന ഈ പ്രദേശങ്ങളോരോന്നും അതിന്നാവശ്യമുള്ളതെല്ലാം ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്ന പൂർണ്ണവും ഒതുങ്ങിയതുമായ ഒരു ഘടകമാണു്. ഉല്പന്നങ്ങളുടെ പ്രധാനഭാഗം സമുദായത്തിന്റെ നേരിട്ടുള്ള ഉപയോഗത്തിന്നുവേണ്ടിയുള്ളവയാണു്. അവ കൈമാറ്റത്തിന്നുവേണ്ടിയുള്ള ചരക്കുകളുടെ രൂപം ധരിക്കുന്നില്ല...മിച്ചമുള്ളതു മാത്രമാണു് ചരക്കുകളായിത്തീരുന്നതു്. അതിൽത്തന്നേയും ഒരു ഭാഗം സ്റ്റേറ്റിന്റെ കൈയിലെത്തിയതിന്നുശേഷം മാത്രമേ ചരക്കായിത്തീരുന്നുള്ളു...ഈ സമുദായങ്ങളുടെ ഭരണഘടന ഇന്ത്യയിലെ വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തരത്തിലാണു്. ഏറ്റവും ലളിതമായ രൂപത്തിൽ, നിലം പൊതുവായി കൃഷിചെയ്യപ്പെടുകയും ഉല്പന്നങ്ങൾ ഗ്രാമത്തിലെ അംഗങ്ങൾക്കിടയിൽ ഭാഗിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. അതേസമയത്തുതന്നെ സഹായകവ്യവസായങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്കു് ഓരോവീട്ടിലും നൂൽനൂല്പും നെയ്ത്തുമുണ്ടു്. ഇങ്ങനെ ഒരേതരത്തിലുള്ള പ്രവൃത്തിതന്നെ ചെയ്യുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ബഹുജനങ്ങളോടൊപ്പം ജഡ്ജിയും പോലീസ്സുകാരനും നികുതിപിരിവുകാരനും എല്ലാമായ 'ഗ്രാമപ്രധാനി'യേയും നമുക്കു കാണാൻകഴിയും. കൃഷിനൂടെ വരവുചെലവുകണക്കുകൾ വെയ്ക്കുകയും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട എല്ലാറ്റിന്റേയും റജിസ്റ്റർ സൂക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കണക്കപ്പിള്ള (അല്ലെങ്കിൽ കരണം), കുറ്റവാളികളെ ശിക്ഷിക്കുകയും ഗ്രാമത്തിലൂടെ കടന്നുപോകുന്ന വിദേശികളെ സംരക്ഷിക്കുകയും അവരെ അടുത്ത ഗ്രാമത്തിലേയ്ക്കു് അനുഗമിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മറ്റൊരുദ്യോഗസ്ഥൻ, അയൽപ്രദേശങ്ങളിൽനിന്നു് ഗ്രാമത്തിന്റെ അതിഥികളെ കാത്തുരക്ഷിക്കുന്ന ഉദ്യോഗസ്ഥൻ, പൊതുകുളത്തിൽനിന്നു് വെള്ളം കൃഷിക്കു കൊടുക്കുന്ന പ്രവൃത്തിക്കാരൻ, മതച്ചടങ്ങുകൾ നിർവ്വഹിക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണൻ, കുട്ടികളെ മണ്ണിലെഴുതിപ്പഠിപ്പിക്കുന്ന അദ്ധ്യാപകൻ, വിത്തുനടൽ, കൊയ്ത്തു് തുടങ്ങിയ എല്ലാ കാർഷികപ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും പറ്റിയ മുഹൂർത്തങ്ങളേയും അശുഭദിനങ്ങളേയും വിവരിച്ചുകൊടുക്കുന്ന ജ്യോത്സ്യൻ, എല്ലാത്തരം കാഷ്ടി

കോപകരണങ്ങളുടേയും കേടുപാടുകൾ തീർക്കുന്ന പെരുങ്കൊല്ലനും, ആശാരിയും, ഗ്രാമത്തിനാവശ്യമായ മൺപാത്രങ്ങളുണ്ടാക്കുന്ന കുശവൻ, ക്ഷുരകൻ, അലക്കുകാരൻ, തട്ടാൻ, അവിടെയും ഇവിടെയുമായി കവികൾ—ചില സമുദായങ്ങളിൽ തട്ടാന്മാരുടേയും മറ്റു ചിലേടങ്ങളിൽ അദ്ധ്യാപകന്മാരുടേയും ജോലികൾകൂടി കവികൾ നിർവ്വഹിക്കും—ഇവരെല്ലാമുണ്ടായിരുന്നു. ഒരു ഡജനോളം വരുന്ന ഈ വ്യക്തികളെല്ലാം സമുദായത്തിന്റെ പൊതുചെലവിലാണ് സംരക്ഷിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്...''

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

ഇൻഡ്യൻഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകൾ

വളരെയധികം കെട്ടിപ്പിണഞ്ഞ വിവിധബന്ധങ്ങളോടുകൂടിയ ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയായിരുന്നു ഇന്ത്യൻഫ്യൂഡലിസം. ഏറ്റവും മുകളിൽ മഹാരാജാവ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കീഴിൽ സാമന്തന്മാർ. ചിലപ്പോൾ സാമന്തന്മാർതന്നെ രാജാക്കന്മാരായി മാറും. സാമന്തന്മാരുടെ കീഴിൽ നാടുവാഴികൾ. നേരിട്ടദ്ധ്വാനിച്ചു കൃഷിചെയ്യുന്നവരും നാടുവാഴികളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങൾക്ക് പല രൂപങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. ചില ഗ്രാമസമുദായങ്ങൾ രാജാവിനുമാത്രം വിളവിന്റെ നിശ്ചിതഭാഗം കൊടുക്കും. മറ്റു സമുദായങ്ങൾക്ക് ഇടത്തട്ടുകാരായ നാടുവാഴികളെ ആശ്രയിക്കേണ്ടിവന്നു. നിശ്ചിതകാലത്തേയ്ക്ക്

കൃഷിചെയ്യാൻവേണ്ടി നാടുവാഴികളിൽനിന്നു ഭൂമി ഏറ്റുവാങ്ങുന്നവരുണ്ടായിരുന്നു. സ്വകായ്യസ്വത്തുള്ള സ്വതന്ത്രരായ കൃഷിക്കാരുമുണ്ടായിരുന്നു. നാടുവാഴികൾ പലപ്പോഴും പൊതുഭൂമികൾ തട്ടിയെടുത്തു സ്വന്തമാക്കുക പതിവായിരുന്നു. പൊതുഭൂമികളായിരുന്ന സ്ഥലങ്ങൾ സ്വന്തമാക്കി മറ്റുള്ളവർക്കു് പല നിബന്ധനകളോടും കൂടി പാട്ടത്തിനേല്പിച്ചുകൊടുത്തു് അവർ ധാരാളം സ്വത്തു സമ്പാദിച്ചു. തങ്ങൾ പൂഷണം ചെയ്ത സമ്പാദിക്കുന്നതിന്റെ ഒരു ഭാഗം അവർ സാമന്തന്മാക്കു കൊടുക്കും. സാമന്തന്മാർ രാജാവിനു കപ്പം കൊടുക്കും. സൈനികപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നേതൃത്വം വഹിക്കുകയോ രാജാവിനെ മറുതരത്തിൽ സഹായിക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന സാമന്തന്മാരും നാടുവാഴികളും കരങ്ങളിൽനിന്നും കപ്പങ്ങളിൽനിന്നും ഒഴിവാക്കപ്പെട്ടുക പതിവായിരുന്നു. ചിലപ്പോൾ രാജാക്കന്മാർ മാറും. രാഷ്ട്രീയമായ ഭരണമാറ്റങ്ങളുണ്ടാവും. പക്ഷേ, മുകളിൽ എന്തൊക്കെത്തന്നെ സംഭവിച്ചാലും ഗ്രാമസമുദായങ്ങൾക്കു മാറ്റമൊന്നുമുണ്ടാവില്ല. ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥയിലാകെ ഒരുതരം നിശ്ചലതയും മാന്ദ്യവുമാണുണ്ടായിരുന്നതു്.

യൂറോപ്യൻഫ്യൂഡലിസവും ഇന്ത്യൻഫ്യൂഡലിസവും തമ്മിൽ സാമ്യതകൾ മാത്രമല്ല, പ്രധാനമായ ചില വ്യത്യാസങ്ങളും കാണാം. ഉദാഹരണത്തിനു് ഇന്ത്യയിൽ തൊഴിൽപ്പാട്ടം എന്ന സമ്പ്രദായമുണ്ടായിരുന്നില്ല. സ്വാഭാവികമായ ധാന്യപ്പാട്ടം മാത്രമേയുണ്ടായിരുന്നുള്ളു. താമസിക്കാനും സ്വന്തമായി പണിയെടുക്കാനും ഒരു തുണ്ടം ഭൂമി ലഭിക്കുന്നതിനു പകരമായി പ്രഭുവിന്റെ എസ്റ്റേറ്റുകളിൽ പോയി സൗജന്യമായും നിർബന്ധമായും പണിയെടുത്തുകൊടുക്കുക എന്ന സമ്പ്രദായം യൂറോപ്പിൽ സുലഭമായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ എസ്റ്റേറ്റു കൃഷിസമ്പ്രദായം പരന്നുപിടിക്കുകയുണ്ടായില്ല. ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥയുടെ അവസാനകാലത്തു് ചില നിലുടമസ്ഥന്മാർ അടിയാളരെക്കൊണ്ടു് സ്വന്തം ഭൂമി കൃഷിചെയ്യിച്ചിരുന്നുവെന്നതു ശരിതന്നെ. പക്ഷേ, ഈ സമ്പ്രദായം ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥയുടെ അവിഭാജ്യഘടകമായിരുന്നില്ല.

മറ്റൊരു വ്യത്യാസം ഇന്ത്യൻ ഫ്യൂഡലിസത്തിൽ, മുമ്പു

പ്രസ്താവിച്ചതുപോലെ, പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയായ ഗ്രാമസമുദായത്തിന്റേയും അടിമത്തവ്യവസ്ഥയുടെ സൃഷ്ടിയായ ചാതുർവ്വർണ്ണ്യത്തിന്റേയും അവശിഷ്ടങ്ങൾ ഇഴകിപ്പിടിച്ചു നിലനിന്നുപോന്നുവെന്നതാണ്.

ജാതിവ്യവസ്ഥ

അടിമത്തവ്യവസ്ഥയുടെ തകർച്ചയ്ക്കുശേഷം ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥ ഉയർന്നുവന്നതോടുകൂടിയാണ് വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ സ്ഥാനത്ത് ജാതിവ്യവസ്ഥയാവിർഭവിച്ചത്.

ജാതിയും വർണ്ണവും ഒന്നല്ല. അടിമത്തവ്യവസ്ഥയിൽ ജാതികളുണ്ടായിരുന്നില്ല, വർണ്ണങ്ങളേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. നാലു വർണ്ണങ്ങളിൽ ബ്രാഹ്മണർമാത്രമേ പിന്നീട് ഒരു ജാതിയെന്ന നിലയ്ക്കു നിലനില്ക്കുകയുണ്ടായുള്ളൂ. മറ്റു മൂന്നു വർണ്ണങ്ങൾക്കും ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥയിൽ യാതൊരു സ്വാധീനശക്തിയും ചെലുത്താൻ കഴിഞ്ഞില്ല. എന്നാൽ അതിനുപകരം ഗ്രാമസമുദായത്തിലെ പ്രവൃത്തിവിഭജനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള അനേകം ജാതികളും ജാതികൾക്കുള്ളിലുള്ള അവാന്തരവിഭാഗങ്ങളും പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. പ്രവൃത്തിവിഭജനം പരമ്പരാഗതവും മാറ്റമില്ലാത്തതുമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥയുറച്ചപ്പോൾ ജാതികളും മാറ്റമില്ലാത്തവിധം സമുദായത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളായിത്തീർന്നു. 'ജോലി സ്വസ്ഥ'മായി മറ്റുള്ളവരെ ചൂഷണംചെയ്യുപജീവനം കഴിച്ച ഫ്യൂഡൽപ്രമാണിമാർ ദേഹംകൊണ്ടുള്ള അദ്ധ്വാനത്തെ നികൃഷ്ടവും ഹീനവുമായിട്ടാണു കരുതിയിരുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ഹീനമായ പ്രവൃത്തികൾ ചെയ്യുന്ന ജാതിക്കാർ ഹീനജാതിക്കാരും അയിത്തക്കാരുമായിട്ടാണ് കണക്കാക്കപ്പെട്ടത്. ചാതുർവ്വർണ്ണ്യം അടിമത്തത്തിന്റെ സവിശേഷതയാണെങ്കിൽ ഈ കെട്ടിപ്പിണഞ്ഞ ജാതിവ്യവസ്ഥ ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ പ്രത്യേകതയാണ്. രണ്ടിനുംതമ്മിൽ പ്രധാനമായ ഒരു വ്യത്യാസം കാണാം: വർണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥയിൽ അയിത്തത്തിനു സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അത്, പ്രത്യേകിച്ചും ആരംഭകാലത്ത്, ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥയെ വളർത്തുവാനാണ് സഹായിച്ചത്. നേരെമറിച്ച് ഇന്ത്യൻഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ ജാതി

വ്യവസ്ഥ തൊട്ടുകൂടായ്മയും തീണ്ടിക്കൂടായ്മയും അനാചാരങ്ങളും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും നിറഞ്ഞതായിരുന്നു. ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥയെ വളർത്താനല്ല, നിശ്ചലമാക്കാനാണു്, അതു പ്രയോജനപ്പെട്ടതു്.

മാന്ദ്യവും അധഃപതനവും

ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥയിലുണ്ടായ ഈ നിശ്ചലതയും മാന്ദ്യവും മനുഷ്യന്റെ മാനസികമണ്ഡലങ്ങളിലും പ്രതിഫലിച്ചു. വർണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥ ഭൂരിപക്ഷക്കാരെ അടിമകളും നിസ്സഹായരുമാക്കി മാറ്റിയെങ്കിലും അതിൻകീഴിൽ സാഹിത്യാദികലകൾക്കും ദർശനങ്ങൾക്കും ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും അദ്ഭുതപൂർവ്വമായ ഒരഭിവൃദ്ധിയുണ്ടായതെങ്ങനെ എന്നു് നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞുവല്ലോ. ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ കാലമായപ്പോഴേയ്ക്കും സ്ഥിതി മാറി. മാനസികവും ബുദ്ധിപരവുമായ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളേയും യാന്ത്രികമായ ഒരു മാന്ദ്യവും നിർജ്ജീവതയും പിടികൂടി.

കാളിദാസന്റെ കാലത്തോടുകൂടി (ക്രി. 4–5 നൂറ്റാണ്ടു്) സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിന്റെ വസന്തകാലമവസാനിച്ചു എന്നു പറയാം. വർണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥ തകരാൻതുടങ്ങിയതോടെ സംസ്കൃതം ജനങ്ങളിൽനിന്നു് അധികമധികം അകലാൻ തുടങ്ങി. പിന്നീടുണ്ടായ സാഹിത്യകൃതികളിൽ പ്രധാനമായും കലാസൗന്ദര്യമല്ല, വാക്കുകളെക്കൊണ്ടുള്ള കസർത്തുകളും വൈകാരികമായ അധഃപതനോന്മുഖതയും ശ്രൃംഖലാവാദത്തിന്റെ പ്രവണതകളും പഴയതിന്റെ വെറും ആവർത്തനങ്ങളുമാണു് നിലനിന്നുപോന്നതു്.

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

''പൊതുവിൽ പറഞ്ഞാൽ, സാംസ്കാരികപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ എല്ലാ തുറകളിലും അധഃപതനവും നാശവുമുണ്ടായ ഒരു കാലഘട്ടമാണിതു്. ബുദ്ധമതത്തിന്റേയും ജൈനമത

ത്തിന്റേയും പ്രാമാണ്യമവസാനിക്കുകയും അവ ക്രമത്തിൽ ചില പ്രത്യേക പ്രദേശങ്ങളിൽ മാത്രമായി ഒതുങ്ങിക്കഴിയാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു. താന്ത്രികസമ്പ്രദായങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം ബുദ്ധമതത്തെയെന്നപോലെത്തന്നെ ബ്രാഹ്മണമതത്തേയും ദുഷിപ്പിച്ചു. സാഹിത്യത്തിന്റെ സർഗ്ഗാത്മകത കുറയുകയും അതു് കൂടുതൽ യാന്ത്രികമായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. ശാസ്ത്രസംബന്ധിയായ ഗവേഷണങ്ങളുടെ നിർമ്മാണാത്മകതയ്ക്കു് ഉലച്ചിൽ തട്ടി. മൗലികമായ സ്മൃതികളുടെ കാലമവസാനിക്കുകയും അതിന്റെ സ്ഥാനത്തു് വ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ കാലമാവിർഭവിക്കുകയും ചെയ്തു. മതം, തത്വശാസ്ത്രം, നിയമം, സദാചാരം, സന്മാർഗ്ഗം എന്നിങ്ങനെയുള്ള എല്ലാ രംഗങ്ങളിലും നിർമ്മാണപ്രവർത്തനങ്ങളുടേതായ കാലഘട്ടം വ്യക്തമായും അവസാനിച്ചു എന്നു കാണാൻ പ്രയാസമില്ല. ഭൂതകാലത്തെ മനസ്സിലാക്കുകയും കഴിയുന്നത്ര നിഷ്കർഷയോടുകൂടി അതിനെ പിന്താങ്ങുകയും ചെയ്യുക—ഇതു മാത്രമാണു് ജനങ്ങൾക്കുവേണ്ടി അവശേഷിച്ചതു്.

പതിനെട്ട്

ഹിന്ദുമതം

പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസത്തിന്റെ തകച്ചുയുടേയും അടിമത്ത വ്യവസ്ഥയുടെ ആവിർഭാവത്തിന്റേറയും കാലത്താണ് ബ്രാഹ്മണമതവും വണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥയും ഉയന്നുവന്നതു്. ആദ്യ കാലത്തു് അവ സാമൂഹ്യവളർച്ചയെ സഹായിക്കുകയും ത്വരിതപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, അവ പുരോഹിതവർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്ഥാപിതതാൽപര്യങ്ങൾക്കാണു് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നൽകിയിരുന്നതു്. ഉല്പാദനശക്തികളുടെ വളർച്ചയുടെ ഫലമായി ക്ഷത്രിയന്മാരുടേയും വൈശ്യന്മാരുടേയും ശക്തി വർദ്ധിക്കുകയും അടിമത്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വലിയ സാമ്രാജ്യങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കേണ്ട ആവശ്യം നേരിടുകയും ചെയ്തപ്പോൾ ബ്രാഹ്മണമതം അപര്യാപ്തമായിത്തീന്നു. പുരോഹിതന്മാരുടെ മേധാവിത്വത്തേയും അധികാരത്തേയും എതിർക്കാതെ വലിയ അടിമത്തസ്റ്റേറുകൾ സ്ഥാപിക്കുക എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. ഈ പരിതഃസ്ഥിതിയിലാണു് ബ്രാഹ്മണമതത്തിനെതിരായി ബുദ്ധമതം തലയുയത്തിയതു്. അടിമത്തവ്യവസ്ഥയുടെ ഭരണാധികാരികൾ ബുദ്ധമതത്തെ ഔദ്യോഗികമായംഗീകരിക്കുകയും അതിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി തങ്ങളുടെ സ്വത്തുക്കളും കച്ചവടവും വികസിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു.

ബ്രാഹ്മണമതവും ഹിന്ദുമതവും

എന്നാൽ, അടിമകളെക്കൊണ്ടു പണിയെടുപ്പിക്കുന്ന സമ്പ്രദായം ക്ഷയിക്കുകയും അതിന്റെ സ്ഥാനത്തു് വിളവിന്റെ ഒരു ഭാഗം നല്കണമെന്ന നിബന്ധനയിന്മേൽ കൃഷിചെയ്യാൻ തയ്യാറുള്ളവർക്കു് ഭൂമി ഏല്പിച്ചുകൊടുക്കുന്ന ഫ്യൂഡൽ ഭൂവുടമബന്ധങ്ങൾ രൂപപ്പെടുകയും ചെയ്തപ്പോൾ ബ്രാഹ്മണമതവും ബുദ്ധമതവും ഒരുപോലെ അപര്യാപ്തമായിത്തീന്നു. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണു് ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ സ്ഥാനത്തു് ഹിന്ദു

മതം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടതു്. ഒരു ഭാഗത്തു് ക്ഷയിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്ന ബുദ്ധമതത്തിന്നും സാംഖ്യന്യായവൈശേഷികാദി ദർശനങ്ങൾക്കും എതിരായ താത്വികപ്രഹരങ്ങൾ, മറുവശത്തു് ജനങ്ങളുടെയിടയിൽ ശ്രുദ്ധമൂലങ്ങളായിരുന്ന വിശ്വാസങ്ങളുമായും ക്രിയാനുഷ്ഠാനങ്ങളുമായും ഇണങ്ങിച്ചേരൽ—ഈ ഗതിക്രമത്തിലൂടെയാണു് ഹിന്ദുമതം ആവിർഭവിച്ചതു്.

ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ബ്രാഹ്മണമതത്തേയും ഹിന്ദുമതത്തേയും തമ്മിൽ കൂട്ടിക്കുഴയ്ക്കാറുണ്ടു്. രണ്ടും ഒന്നാണെന്നു് അവർ കരുതുന്നു. എന്നാൽ, യഥാർത്ഥത്തിൽ, ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ കാലത്തു് ഹിന്ദുമതമുണ്ടായിരുന്നില്ല; ബ്രാഹ്മണമതമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളു. പ്രാചീനതത്വശാസ്ത്രകൃതികളിലൊന്നുംതന്നെ 'ഹിന്ദു' എന്ന ഒരു പദംപോലും കാണുകയില്ല. ക്രിസ്താബ്ദം എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടുമുതല്ക്കുമാത്രമാണു് ഈ വാക്കു് ഉപയോഗിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയതു്. പേർസ്യക്കാരാണത്രേ ആദ്യമായി അതുപയോഗിച്ചതു്. 'ഇൻഡ്'(സിന്ധു)നദിയുടെ അട്ടത്തു പാർക്കുന്നവരെ അവർ ഹിന്ദുക്കൾ എന്നു വിളിച്ചുപോന്നു. അക്കാലത്തുതന്നെയാണു് അറബികളുടെ ആക്രമണമുണ്ടായതു്. അറബികൾ മുസ്ലിംമതക്കാരായിരുന്നു. മുസ്ലിമിങ്ങളുടെ വിശ്വാസങ്ങളും ഹിന്ദുക്കളുടെ വിശ്വാസങ്ങളും വ്യത്യസ്തങ്ങളായിരുന്നു. ഹിന്ദുക്കളുടെ മതം ഹിന്ദുമതം എന്ന പേരിലറിയപ്പെടാൻ തുടങ്ങി.

മധ്യകാലത്തു് ഫ്യൂഡൽസാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ നിലനിർത്താനും ശക്തിപ്പെടുത്താനും സഹായിക്കുന്ന ഫ്യൂഡൽ ആശയസംഹിതയെന്ന നിലയ്ക്കാണു് ഹിന്ദുമതം രൂപമെടുത്തതു്. ബ്രാഹ്മണമതം അടിമത്തത്തിന്റെ ആശയസംഹിതയായിരുന്നുവെങ്കിൽ ഹിന്ദുമതം ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ ആശയസംഹിതയാണു്.

ഇന്ത്യയിലെ ഫ്യൂഡൽസമുദായത്തിന്റെ പ്രത്യേകത അതിൽ പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസത്തിന്റേയും അടിമത്തവ്യവസ്ഥയുടേയും പല അവശിഷ്ടങ്ങളും നിലനില്ക്കുന്നുവെന്നതാണെന്നു് കഴിഞ്ഞ അദ്ധ്യായത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. ഈ പ്രത്യേകതയുടെ ഫലമായി ഫ്യൂഡൽകാലഘട്ടത്തിൽ പ്രാചീനകാലത്തെ പലതരം മതവിശ്വാസങ്ങളും ആചാരങ്ങളും ഉടലെടുത്തു

ന്നുപോന്നു. പുരോഹിതന്മാരായ ബ്രാഹ്മണർ ഈ വിവിധങ്ങളായ വിശ്വാസങ്ങളേയും ആചാരങ്ങളേയും ഒരേകീകരിച്ച സമ്പ്രദായമാക്കി മാറ്റാൻ ശ്രമിച്ചു. ഇതിനായി അടിമത്തവ്യവസ്ഥയിലെ ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റേയും ബുദ്ധമതത്തിന്റേയും പല സിദ്ധാന്തങ്ങളേയും അവർ സമർത്ഥമാംവിധം ഉപയോഗപ്പെടുത്തി. ഉദാഹരണത്തിനു് ധർമ്മം, കർമ്മം, അഹിംസ മുതലായ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കു് വലിയ പ്രാധാന്യം നൽകപ്പെട്ടു. ഓരോ ജാതിക്കും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം ധർമ്മമുണ്ടെന്നു് അതു പഠിപ്പിച്ചു. പ്രാചീനബ്രാഹ്മണമതത്തിൽനിന്നും കടംവാങ്ങിയ ഒരു സിദ്ധാന്തമാണിതു്. പക്ഷേ, ഒന്നുണ്ടു്: അടിമത്തവ്യവസ്ഥയിലെ വർണ്ണാശ്രമങ്ങൾ പുതിയ സാമൂഹ്യപരിതഃസ്ഥിതികൾക്കു യോജിച്ച ജാതിവ്യവസ്ഥയായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരുന്നു.

കർമ്മത്തിനനുസരിച്ചു് മരണത്തിനുശേഷം ഉയർന്ന ജാതിയിലോ താഴ്ന്ന ജാതിയിലോ ജനിക്കേണ്ടിവരുമെന്നും സ്വന്തം പ്രവൃത്തിക്കനുസരിച്ചു് സ്വർഗ്ഗത്തിലോ നരകത്തിലോ എത്തുമെന്നും അവർ പഠിപ്പിച്ചു. ഫ്യൂഡൽസാമ്പത്തികാസമ്പ്രദായങ്ങളെ നിലനിർത്താനുള്ള ഒരുപായമായിരുന്നു ഇതു്.

അഹിംസ ബുദ്ധമതംമുതല്ക്കു പ്രചാരത്തിലുള്ളതാണു്. മർദ്ദിതവർഗ്ഗക്കാരുടെ സമരങ്ങളേയും പ്രക്ഷോഭങ്ങളേയും അടിച്ചമർത്താനുള്ള ഒരായുധമായിട്ടാണതുപയോഗിക്കപ്പെട്ടതു്.

ആദ്യകാലത്തെ ബ്രാഹ്മണർ മാംസഭുക്കുകളായിരുന്നു. പശുമാംസംപോലും അവർ ഭക്ഷിച്ചിരുന്നതായി കാണാം. എന്നാൽ ജൈന–ബുദ്ധമതങ്ങളുടെ സ്വാധീനശക്തിയുടെ ഫലമായി പുതിയ ഹിന്ദുമതത്തിൽ മാംസഭക്ഷണം നിഷിദ്ധമായിത്തീർന്നു. ബുദ്ധമതവും ബ്രാഹ്മണമതവും തമ്മിൽ യോജിക്കുകയും ഇണങ്ങിച്ചേരുകയും ചെയ്തതിന്റെ ഫലമായി ബ്രാഹ്മണരുടെ ജീവിതചര്യകളിൽ ഇതുപോലെ മറ്റു പല മാറ്റങ്ങളുമുണ്ടായി.

വേദങ്ങളും ഉപനിഷത്തുക്കളും മറ്റു മതഗ്രന്ഥങ്ങളും ബ്രാഹ്മണരുടെ രക്ഷാധികാരത്തിലായിരുന്നു. തങ്ങളുടെ ഉയർന്ന സ്ഥാനങ്ങളും സ്വത്തുക്കളും നിലനിർത്താൻ ഇതവരെ സഹായിച്ചു. "കർമ്മണ്യേവാധികാരസ്തേ മാ ഫലേഷു കദാചന,"

"അഹിംസാ പരമോ ധർമ്മഃ" മുതലായ മുദ്രാവാക്യങ്ങളും ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ മാഹാത്മ്യത്തെ കൊട്ടിഘോഷിക്കുന്ന തത്വോപദേശങ്ങളുമായി അവർ ഭരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങളോട് ദുഃഖങ്ങളും മർദ്ദനങ്ങളുമെല്ലാം പ്രതിഷേധംകൂടാതെ സഹിക്കാനാവശ്യപ്പെട്ടുകയും ലൗകികജീവിതത്തിൽ നിരാശതയും നിസ്സഹായതയും വാരിവിതറിക്കൊണ്ട് പരബ്രഹ്മത്തിനേറയും മോക്ഷത്തിനേറയുംനേർക്ക് കൈചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയും ചെയ്തു.

വിഷ്ണു, ശിവൻ എന്നീ രണ്ടു ദൈവങ്ങൾക്ക് ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ പുതിയൊരു പ്രാധാന്യം ലഭിച്ചു. ചിലർ വിഷ്ണുവിന്റെ ഭക്തന്മാരും മറ്റുചിലർ ശിവന്റെ ഭക്തന്മാരുമായി. വൈഷ്ണവന്മാരും ശൈവന്മാരും തമ്മിൽ പലതരത്തിലുള്ള അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങളും സമരങ്ങളുമുണ്ടായി. ശിവൻ വലിയ നിലമുടമസ്ഥന്മാരുടെ ദൈവവും വിഷ്ണു അല്ലെങ്കിൽ ശ്രീകൃഷ്ണൻ ചെറിയ ഉല്പാദകന്മാരുടെ ദൈവവുമായിരുന്നു എന്നു് ചില പണ്ഡിതന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടുന്നുണ്ടു്. ചെറുകിട ഉല്പാദകന്മാരും വൻകിട ഉല്പാദകന്മാരും തമ്മിലുള്ള സമരമാണത്രെ ശൈവന്മാരും വൈഷ്ണവന്മാരും തമ്മിലുള്ള സമരത്തിൽ പ്രതിഫലിച്ചതു്.

വിഷ്ണുവും ശിവനും മാത്രമല്ല, വിഷ്ണുവിന്റെ പത്തു് അവതാരങ്ങൾ മാത്രവുമല്ല, വേറെയും അനേകം ദൈവങ്ങൾ ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ ഉയിർത്തെഴുനേറ്റു. ഈ ദൈവങ്ങൾക്കെല്ലാം ഭാര്യമാരുമുണ്ടായിരുന്നു. വിഷ്ണുവിന്റെ ഭാര്യ ലക്ഷ്മി. ശിവന്റെ ഭാര്യ പാർവ്വതി. പുരുഷദൈവങ്ങൾക്കും സ്ത്രീദൈവങ്ങൾക്കും സാധാരണമനുഷ്യരുടേതായ എല്ലാ വികാരങ്ങളും അനുവദിക്കപ്പെട്ടു. അവക്കുവേണ്ടി മനോഹരങ്ങളായ അനേകം ക്ഷേത്രങ്ങൾ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടു. ബിംബാരാധന പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ഗാനങ്ങൾ, നൃത്തങ്ങൾ, വാദ്യഘോഷങ്ങൾ, ആനകൾ, പട്ടുവസ്ത്രങ്ങൾ, സ്വർണ്ണാഭരണങ്ങൾ, സദ്യകൾ, എഴുന്നള്ളത്തുകൾ—ഇങ്ങനെ നാടുവാഴിപ്രഭുവിനേറതായ എല്ലാത്തരം ധാടികളും ആഡംബരങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു.

ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണു് രാമായണവും മഹാഭാരതവും

ആത്മീയമായ പശ്ചാത്തലത്തോടുകൂടി മാറിയെഴുതപ്പെട്ടതു്. പഴയ വീരപുരുഷന്മാർ ദൈവങ്ങളും ദൈവങ്ങളുടെ അവതാരങ്ങളുമായി മാറി. വേറെയും ഒട്ടനവധി പുരാണങ്ങൾ പുതുതായി രചിക്കപ്പെട്ടു.

ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണു് മീമാംസയ്ക്കു് പുതിയ അർത്ഥങ്ങൾ കല്പിക്കപ്പെടുകയും കർമ്മാനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കും മതച്ചടങ്ങുകൾക്കും അമിതമായ പ്രാധാന്യം നല്കപ്പെടുകയും ചെയ്തതു്.

ആത്മീയവാദത്തിന്റെ മേധാവിത്വം

ഫ്യൂഡലിസത്തിൽ ആത്മീയവാദത്തിനാണു് മേധാവിത്വം. ഹിന്ദുമതത്തെ വളർത്തുവാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങളുടെ ഭാഗമെന്ന നിലയ്ക്കു് പുരോഗമനപരവും ഭൗതികവാദപരവുമായ ചിന്താഗതികൾ മറച്ചുവെയ്ക്കപ്പെടുകയും വളച്ചൊടിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. വേദങ്ങളിലും ഉപനിഷത്തുക്കളിലുമടങ്ങിയ ആത്മീയവാദപരമായ ചിന്തകൾ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കപ്പെട്ടു. ഉപനിഷത്തുക്കളും ഭഗവൽഗീതയും ബ്രഹ്മസൂത്രമെന്ന ഉപനിഷദ് വ്യാഖ്യാനവും പുതിയ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ താത്വികാടിത്തറകളായിത്തീർന്നു. പ്രസ്ഥാനത്രയം എന്ന പേരിലാണവയറിയപ്പെടുന്നതു്. ഇവയ്ക്കെല്ലാം ആത്മീയവാദത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഒട്ടനവധി ഭാഷ്യങ്ങളും വ്യാഖ്യാനങ്ങളുമുണ്ടായി.

ആത്മീയവാദം ഇന്ത്യയിലാദ്യമായി ആവിർഭവിച്ചതു് ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തിലല്ല. വർഗ്ഗവ്യത്യാസങ്ങളാവിർഭവിച്ച കാലംമുതല്ക്കേ അതു നിലനിന്നുപോന്നിട്ടുണ്ടു്. ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ ഭൗതികവാദപരമായ ചിന്തകളെന്നപോലെതന്നെ ആത്മീയവാദപരമായ ചിന്തകളുമുണ്ടു്.

ആത്മീയവാദം അപൂർണ്ണമാണു്. അശാസ്ത്രീയമാണു്. ഈ അപൂർണ്ണതയും അശാസ്ത്രീയതയും ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ ആത്മീയവാദത്തിലും കാണാം. പക്ഷേ, രണ്ടായിരത്തഞ്ഞൂറു കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പുണ്ടായ ഭാരതീയതത്വചിന്തകളിൽ ആധുനികശാസ്ത്രത്തിനേറെയായ ഗവേഷണരീതിയുണ്ടായിരുന്നില്ലെങ്കിൽ അതിൽ അത്ഭുതപ്പെടാനോ പരാതിപ്പെടാനോ എന്താണുള്ളതു്? പ്രധാനമായ കാര്യമതല്ല. ആ ആത്മീയവാദം കേവലം പിന്തിരിപ്പത്തമായിരുന്നില്ല. അതിൽ സത്യത്തിന്റെ ഒരംശമു

ണ്ടായിരുന്നു. അതു് സത്യാന്വേഷണപരമായിരുന്നു. എന്തൊക്കെത്തന്നെ അപൂർണ്ണതകളുണ്ടായിരുന്നാലും, പ്രകൃതിരഹസ്യങ്ങളേയും ജീവിതസത്യങ്ങളേയും കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള വെമ്പലിൽനിന്നാണു് അതുടലെടുത്തതു്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അതു് ജീവിതത്തിൽനിന്നുള്ള ഒരൊളിച്ചോട്ടമായിരുന്നില്ല. അതു് ശ്രുഭാപ്തിവിശ്വാസത്തിലധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു. ഈ ശ്രുഭാപ്തിവിശ്വാസം ബാദരായണന്റെ വേദാന്തസൂത്രങ്ങളിൽപ്പോലും അവിടേയും ഇവിടേയുമായി പ്രതിഫലിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു കാണാം. ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ കാലത്താണു് അതു തികച്ചും ജീവിതത്തിൽനിന്നുള്ള പിൻവലിയലായി മാറിയതു്.

ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രം

വേദാന്തസൂത്രങ്ങൾക്കു് ബ്രഹ്മസൂത്രം എന്നുകൂടി പേരുണ്ടു്. ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ അങ്ങിങ്ങായി ചിന്നിച്ചിതറിക്കിടക്കുന്ന ആദ്ധ്യാത്മികചിന്തകളെ പെറുക്കിയെടുത്തു് ക്രമപ്പെടുത്തുകയും ക്രോഡീകരിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടു് ക്രി. മു. നാലാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ബാദരായണൻ തയ്യാറാക്കിയ അഞ്ഞൂറ്റിനാല്പത്തഞ്ചു സൂത്രങ്ങളാണു് അതിന്റെ ഉള്ളടക്കം. പരമാത്മാവു്, ജീവാത്മാവു്, ജഗത്തു് എന്നിവയുടെ ബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയാണതു പ്രതിപാദിക്കുന്നതു്. അതു നാലുഭാഗങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഒന്നാമത്തെ ഭാഗത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റിയും, രണ്ടാമത്തെ ഭാഗത്തിൽ ജഗത്തു്, ജീവൻ എന്നിവയ്ക്കു് ബ്രഹ്മവുമായുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റിയും, മൂന്നാംഭാഗത്തിൽ ബ്രഹ്മവിദ്യ അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനംനേടാനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങളെപ്പറ്റിയും, നാലാംഭാഗത്തിൽ മരണത്തിനുശേഷമുള്ള ജീവാത്മാവിന്റെ സ്ഥിതിയെപ്പറ്റിയും, സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുന്നു. ഓരോ ഭാഗവും നാലു പാദങ്ങളായും ഓരോ പാദവും അധികരണങ്ങളായും വിഭജിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടു്.

"അഥാതോ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാ" എന്ന സൂത്രത്തോടുകൂടിയാരംഭിക്കുന്ന ഒന്നാം പാദത്തിൽത്തന്നെ ബ്രഹ്മമുണ്ടെന്നതിനുള്ള തെളിവുകൾ ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ കാണാമെന്നും ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നാണു് പ്രപഞ്ചവും സർവ്വചരാചരങ്ങളും ഉത്ഭവി

ച്ചതു് എന്നും അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുന്നു. എന്നാൽ ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മം, ഇച്ഛിക്കുകയും ആഗ്രഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ശക്തിയാണു്. പ്രപഞ്ചത്തിലെ കായ്കാരണബന്ധങ്ങളുടെ പിന്നിൽ ആ ഇച്ഛയും ആഗ്രഹവുമാണു് പ്രവർത്തിക്കുന്നതു്. ബ്രഹ്മം കർമ്മോന്മുഖമാണു്; ആനന്ദമയമാണു്. സൃഷ്ടിയിൽ ദുഃഖം കാണപ്പെടുന്നു എന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം ബ്രഹ്മം ആനന്ദമയമല്ലെന്നു പറയാൻ പാടില്ല. എന്തെന്നാൽ, സൃഷ്ടിയിൽ ദുഃഖത്തിന്നല്ല, സുഖത്തിന്നാണു പ്രാമുഖ്യം. ബ്രഹ്മത്തോടു ഭക്തിയുള്ളവർക്കും ബ്രഹ്മത്തെ ധ്യാനിക്കുന്നവർക്കും മാത്രമേ മോക്ഷം ലഭിക്കൂ എന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. ഭക്തിയില്ലാത്തവരെ ബ്രഹ്മം ഉപേക്ഷിക്കുകയില്ല. അവർക്കും മോക്ഷമുണ്ടു്. ലക്ഷ്യം ഒന്നുതന്നെയാണു്. അതുകൊണ്ടു് 'ഗതിസാമാന്യ'മനുസരിച്ചു് എല്ലാവർക്കും പുരോഗതിയുണ്ടു്. എല്ലാവർക്കും രക്ഷയുണ്ടു്. എല്ലാവരുടേയും ഹൃദയങ്ങളിലുള്ള ജ്യോതിസ്സാണു് ബ്രഹ്മം.

ഭഗവൽഗീത

ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥങ്ങളിലൊന്നായിത്തീർന്ന ഭഗവൽഗീത മഹാഭാരതത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമാണു്. കുരുക്ഷേത്രത്തിലെ യുദ്ധക്കളത്തിലെ കൊലയും ചോരയും ബീഭത്സതകളും കണ്ടു മനസ്സുമടുത്ത യുധിഷ്ഠിരസഹോദരനായ അർജ്ജുനനു് ശ്രീകൃഷ്ണൻ നൽകിയ ധർമ്മോപദേശങ്ങളാണു് അതിന്റെ ഉള്ളടക്കം. ക്രിസ്താബ്ദത്തിന്നുമുമ്പു് രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനോടടുത്താണു് അതു രചിക്കപ്പെട്ടതെന്നും എന്നാൽ ക്രിസ്താബ്ദത്തിന്നുശേഷം രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടായപ്പോൾ ആത്മീയവാദികളായ പണ്ഡിതന്മാരുടെ കൈവിരുതു് മൂലഗ്രന്ഥത്തിൽ പല മാറ്റങ്ങളും വരുത്തിക്കൊണ്ടു് അതിനെ തിരുത്തിയെഴുതുകയും പുതുതായി പലതും കൂട്ടിച്ചേർക്കുകയും ചെയ്തുവെന്നും ചില ആധുനികഗവേഷകന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

ഏതെങ്കിലുമൊരു പ്രത്യേകചിന്താഗതി പ്രചരിപ്പിക്കുവാനോ ഏതെങ്കിലുമൊരു പ്രത്യേക തത്വശാസ്ത്രസമ്പ്രദായം സ്ഥാപിക്കുവാനോ ഭഗവൽഗീത പരിശ്രമിക്കുന്നില്ല. അതു രചിക്കപ്പെട്ട കാലത്തു് നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന തത്വശാസ്ത്ര

സംബന്ധിയായ എല്ലാ ചിന്താഗതികളും അതിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ട്. വേദാന്തത്തിനെന്നപോലെതന്നെ സാംഖ്യദർശനത്തിനും കർമ്മയോഗത്തിനെന്നപോലെതന്നെ ജ്ഞാനയോഗത്തിനും ഭക്തിക്കെന്നപോലെതന്നെ സന്യാസത്തിനും അതിൽ സ്ഥാനമുണ്ട്. മഹർഷിമാരിൽ ഭൃഗുവിനെയാണ് ശ്രേഷ്ഠനായി കണക്കാക്കുന്നതെങ്കിൽ, സിദ്ധന്മാരിൽവെച്ച് ഏറ്റവും വലിയ മഹാൻ കപിലനാണെന്നു് അതു പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. എല്ലാത്തരം ഉപാസനകൾക്കും അതു് സ്ഥാനമനുവദിക്കുന്നു. എല്ലാ ദൈവങ്ങളേയും അതംഗീകരിക്കുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ വിവിധചിന്താഗതികളെ, വിവിധതത്വശാസ്ത്രങ്ങളെ, സമവായീകരിക്കാനും കൂട്ടിയിണക്കാനുമുള്ള ഒരുദ്യമമാണതിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നതു്.

അർജ്ജുനന്റെ വിഷാദം തീർക്കാനാവശ്യമായ ഉപദേശങ്ങളുടെ രൂപത്തിൽ പതിനെട്ടദ്ധ്യായങ്ങളിലായി വിവിധ വീക്ഷണഗതികളേയും വിവിധസമ്പ്രദായങ്ങളേയും അതു വിവരിക്കുന്നു. ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയും പരമാത്മാവിനെപ്പറ്റിയും ധാരാളം പറയുന്നുണ്ട്. ആത്മാവിനെ ശസ്ത്രങ്ങൾ ഛേദിക്കുന്നില്ല; അഗ്നി ദഹിപ്പിക്കുന്നില്ല; ജലം ശിഥിലമാക്കുന്നില്ല; വായു ശോഷിപ്പിക്കുന്നില്ല. വായു എപ്പോഴും ആകാശത്തിലിരിക്കുന്നതെപ്രകാരമോ അപ്രകാരംതന്നെ എല്ലാ ഭൂതങ്ങളും പരമാത്മാവിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ പരമാത്മാവു് കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളിലൂടെയും പ്രകൃതിനിയമങ്ങളിലൂടെയുമാണ് തന്റെ പരമാധികാരം പുലർത്തുന്നതു്. എന്നല്ല, പ്രകൃതി കാര്യങ്ങളിൽ ഈശ്വരനു കർത്തൃത്വമില്ല എന്നുപോലും പ്രസ്താവിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പതിമൂന്നാം അദ്ധ്യായം ഇരുപതാം ശ്ലോകത്തിൽ പറയുന്നതു നോക്കുക:

"പ്രകൃതിയും പുരുഷനും രണ്ടും അനാദിയാണ്. വികാരങ്ങളും ഗുണങ്ങളും പ്രകൃതിയിൽനിന്നു് ഉത്ഭവിച്ചവയാണെന്നു മനസ്സിലാക്കുക."

സാംഖ്യയോഗങ്ങളുടെ സ്വാധീനം

സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങൾ പ്രകൃതിയിൽനിന്നാണുണ്ടാകുന്നതു്. നാശമില്ലാത്ത ആത്മാവിനെ അതു് ദേഹത്തിൽ

ബന്ധിക്കുന്നു. പുരുഷൻ പ്രകൃതിയിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. കാര്യകാരണകർതൃത്വത്തിൽ പ്രകൃതിയാണ് ഹേതു. സുഖദുഃഖങ്ങളുടെ ഭോക്തൃത്വത്തിലാകട്ടെ, ഹേതു പുരുഷനാണ്. ആത്മാവിനെ ദേഹത്തിൽനിന്നും ദേഹത്തെ ആത്മാവിൽനിന്നും വേർതിരിച്ചറിയുകയാണാവശ്യം.

വീണ്ടും പറയുന്നു:

"പ്രകൃതിയാൽത്തന്നെ കർമ്മങ്ങളെല്ലാം ചെയ്യപ്പെടുന്നുവെന്നും ആത്മാവ് കർത്താവല്ലെന്നും ആർ കാണുന്നുവോ അവൻ ശരിക്കു കാണുന്നു."

വീണ്ടും,

"പ്രകൃതിയുടെ ഗുണങ്ങളാൽ ചെയ്യപ്പെടുന്ന എല്ലാ കർമ്മങ്ങളെക്കുറിച്ചും അഹങ്കാരത്താൽ അറിയപ്പെടാതിരിക്കുന്ന ആത്മാവോടുകൂടിയവൻ 'ഞാൻ കർത്താവാണു' എന്നു വിചാരിക്കുന്നു."

സാംഖ്യത്തെപ്പറ്റിമാത്രമല്ല, യോഗത്തെപ്പറ്റിയും ഗീത വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. അഞ്ചാം അദ്ധ്യായത്തിലൊരിടത്ത് ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

"അറിവില്ലാത്തവർ സാംഖ്യവും യോഗവും ഭിന്നങ്ങളാണെന്നു പറയുന്നു. അറിവുള്ളവർ അങ്ങനെ പറയുന്നില്ല. ഏതെങ്കിലുമൊന്നിനെ വേണ്ടവിധം അനുഷ്ഠിക്കുന്നവൻ രണ്ടിനേറെയും ഫലത്തെ അനുഭവിക്കുന്നു. സാംഖ്യവും യോഗവും ഒന്നുതന്നെയാണെന്നു കാണുന്നവൻ ശരിക്കു കാണുന്നു."

സാംഖ്യത്തെപ്പറ്റിയും യോഗത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള ഈ നീണ്ട വിവരണങ്ങളെ ചുണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊണ്ട് റിച്ചേർഡ് ഗാർബേ ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു:

"ഭഗവൽഗീതയിലെ തത്വശാസ്ത്രസംബന്ധിയായ നിഗമനങ്ങളുടെ അടിത്തറ ഏതാണ്ട് പൂർണ്ണമായിത്തന്നെ, സാംഖ്യയോഗങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനമാണ്. അവയെ അപേക്ഷിച്ച് വേദാന്തത്തിനു രണ്ടാംസ്ഥാനം മാത്രമേയുള്ളു. സാംഖ്യവും

യോഗവും പലപ്പോഴും പേരെടുത്തു പ്രസ്താവിക്കപ്പെട്ടിരുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ വേദാന്തത്തെപ്പറ്റി ഒരിക്കൽ മാത്രമേ (വേദാന്തകൃത്, 15–ാം അദ്ധ്യായം 15-ാം ശ്ലോകം) പ്രസ്താവിക്കുന്നുള്ളു. അതും ഉപനിഷത്തുക്കളുദ്ദേശിക്കുന്ന അർത്ഥത്തിൽ. അതുകൊണ്ട് നമുക്കു ലഭിച്ചിട്ടുള്ള ഗീതയിലെ തത്വശാസ്ത്രസമ്പ്രദായങ്ങളെപ്പറ്റി മാത്രമാലോചിക്കുകയും സാംഖ്യയോഗങ്ങളും വേദാന്തവും തമ്മിലുള്ള നികത്താനാവാത്ത വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ—ആ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ പരിഹരിക്കാൻ പഴയതും പുതിയതും തമ്മിൽ വേർതിരിച്ചുകാണുകയേ നിവൃത്തിയുള്ളു—പരിഗണിക്കുകയും ചെയ്താൽ ഭഗവൽഗീതയിലെ വേദാന്തത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഭാഗങ്ങൾ മൗലികകൃതിയിലുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നു തെളിയും. ഗീതയെ മതപരമായ വീക്ഷണഗതിയിലൂടെ പരിശോധിച്ചാലും തത്വശാസ്ത്രപരമായ വീക്ഷണഗതിയിലൂടെ പരിശോധിച്ചാലും ഫലം ഇതുതന്നെയായിരിക്കും."

ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ അടിത്തറ

ഇങ്ങനെ പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ ആശയങ്ങൾ പലതും അടങ്ങിയിട്ടുള്ളതിനാലാണ് ഭഗവൽഗീതയെ വ്യത്യസ്തചിന്തകന്മാർക്ക് വ്യത്യസ്തവീക്ഷണഗതിയോടുകൂടി വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ എളുപ്പമായിത്തീർന്നത്.

വാസ്തവത്തിൽ, ഭഗവൽഗീതയിലേയോ ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലേയോ ഉപനിഷത്തുക്കളിലെതന്നെയോ ദാർശനികചിന്തകളല്ല, അവയ്ക്ക് ഫൗണ്ടൽ കാലഘട്ടത്തിലുണ്ടായ ഭാഷ്യങ്ങളും വ്യാഖ്യാനങ്ങളുമാണ് ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ താത്വികാടിത്തറയായിത്തീർന്നത്. ശങ്കരൻ, രാമാനുജൻ, മാധ്വൻ, വല്ലഭൻ, ജീവഗോസ്വാമി മുതലായവരായിരുന്നു വ്യാഖ്യാതാക്കളിൽ പ്രമുഖർ. ജീവാത്മാവും ബ്രഹ്മവുംതമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്തെന്നാണ് എല്ലാവരും പരിശോധിച്ചത്. വ്യാഖ്യാതാക്കളുടെ വിഭിന്നങ്ങളായ വീക്ഷണഗതികളനുസരിച്ച് ആത്മീയവാദത്തിന്റെ ഇട്ടങ്ങിയ ചട്ടക്കൂട്ടിനുള്ളിൽ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ പല അഭിപ്രായങ്ങളും ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ ക്രമത്തിൽ, ഹിന്ദുമതം മാത്രമല്ല, ഭാരതീയതത്വജ്ഞാ

നമാകെത്തന്നെ ആദ്ധ്യാത്മികവാദത്തിലടിയുറച്ചതാണെന്ന ധാരണ സമർത്ഥമാംവിധം പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെട്ട.

വസ്തുനിഷ്ഠവും ഭൗതികവാദപരവുമായ എല്ലാത്തരം ചിന്താഗതികളേയും വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാതെ എതിർത്തുകൊണ്ടു് ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ഈ താത്വികാടിസ്ഥാനമുറപ്പിച്ച ദാർശനികന്മാരിൽ ഏറ്റവുമധികം പ്രശസ്തിയാർജ്ജിച്ച മഹാൻ അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റെ സ്ഥാപകനായ ശങ്കരാചാര്യരാണു്.

പത്തൊൻപതു്

ശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈതവാദം

ക്രിസ്ത്വബ്ദം 8-ാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ കേരളത്തിലെ കാലടി എന്ന സ്ഥലത്തെ ഒരു നമ്പൂതിരികുടുംബത്തിലാണു് ശങ്കരാചാര്യർ ജനിച്ചതു്. അദ്ദേഹത്തിനു് അഞ്ചുവയസ്സായപ്പോൾത്തന്നെ പിതാവായ ശിവഗുരു ചരമം പ്രാപിച്ചു എന്നു് ചില ചരിത്രകാരന്മാർ പറയുന്നു. അച്ഛൻ മരിച്ചതിനുശേഷമാണു് അദ്ദേഹം ജനിച്ചതു് എന്നു മറ്റുചിലർ പറയുന്നു. അതുമല്ല, അദ്ദേഹം ഒരു വിധവയുടെ പുത്രനായിരുന്നുവെന്നും അതുകാരണം അയൽവാസികളായ നമ്പൂതിരിമാരെല്ലാം അദ്ദേഹത്തെ ബഹിഷ്കരിക്കുകയുണ്ടായെന്നും വേറെ ചിലർ പറയുന്നു. സന്യാസിയായതിനുശേഷം, സന്യാസിക്കു യോജിക്കാത്തമട്ടിൽ, സ്വന്തം അമ്മയുടെ ശ്രാദ്ധച്ചടങ്ങുകളിൽ പങ്കുകൊണ്ടതിനാലാണു് അദ്ദേഹത്തിനു് യാഥാസ്ഥിതിക ബ്രാഹ്മണരുടെ എതിർപ്പുകളെ നേരിടേണ്ടിവന്നതു് എന്നാണു് വേറെ ചിലരുടെ അഭിപ്രായം. ഇതിലേതാണു് ശരി എന്നറിഞ്ഞുകൂടാ. ഏതായാലും, ഒരുകാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. സുപ്രസിദ്ധതത്ത്വശാസ്ത്രജ്ഞനായ ഗൗഡപാദന്റെ ശിഷ്യന്മാരിലൊരാളായ ഗോവിന്ദന്റെ കീഴിൽ വിദ്യാഭ്യാസം കഴിച്ച ശങ്കരൻ യുവത്വത്തിലേയ്ക്കു കാലെടുത്തുവെയ്ക്കുന്നതിനുമുമ്പുതന്നെ വേദോപനിഷത്തുക്കളിലും ദർശനങ്ങളിലും വലിയ പാണ്ഡിത്യം നേടിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. വളരെ കുറച്ചുകാലം മാത്രമേ അദ്ദേഹം ജീവിക്കുകയുണ്ടായുള്ളൂ. പക്ഷേ, അതിനിടയിൽ അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയുടെ ദാർശനികചിന്തകളിലാകെ ഒരു വമ്പിച്ച കോളിളക്കം സൃഷ്ടിക്കുകയും അസാമാന്യമായ പാണ്ഡിത്യത്തിന്റേയും മൂർച്ചയേറിയ യുക്തിയുടേയും സഹായത്തോടുകൂടി ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ താത്വികാടിത്തറയുറപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. 'ഇന്ത്യയെക്കണ്ടെത്തൽ' എന്ന തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ജവഹർലാൽ നെഹ്റു എഴുതുന്നു:

"ശങ്കരന്റെ ഭാവത്തിലും തത്വശാസ്ത്രത്തിലും തന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ ഓരോ ആളുടേയും പരമലക്ഷ്യമായ ആത്മമുക്തിക്കുവേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണത്തിനായി സാമാന്യമായ ലൗകികവ്യാപാരങ്ങളിൽനിന്നുള്ള പിൻവലിയലിന്റേയും ലോകനിരാസത്തിന്റേയും ഒരു ബോധമുണ്ടു്. ആത്മത്യാഗത്തേയും നിസ്സംഗതാത്തേയുംകുറിച്ചു് നിരന്തരമായ ഒരു നിഷ്കർഷയുണ്ടു്.

"എന്നിരുന്നാലും, ശങ്കരൻ വിസ്മയകരമായ ചൈതന്യവും വിപുലമായ കർമ്മോത്സുകതയും നിറഞ്ഞുതുളുമ്പുന്ന ഒരാളായിരുന്നു. തന്റെ പുറംതോടിലേയ്ക്കോ വസ്തുതന്തുവിലേയ്ക്കോ ഉൾവലിഞ്ഞു്, മറ്റുള്ളവർക്കു് എന്തു സംഭവിക്കുന്നു എന്നു നോക്കാൻ മിനക്കെടാതെ, സ്വന്തം വ്യക്തിപരമായ പരിപൂർണ്ണതയെ തേടുന്ന ഒരു പലായനപ്രിയനായിരുന്നില്ല അദ്ദേഹം. ഇന്ത്യയുടെ തെക്കേ അറ്റത്തു് മലയാളത്തിൽ പിറന്ന അദ്ദേഹം നിരവധി ജനങ്ങളെ കണ്ടും വാദിച്ചും ഉക്തിപ്രത്യുക്തികളിൽ മുഴുകിയും തർക്കിച്ചും കായ്ംപറഞ്ഞു ബോധ്യപ്പെടുത്തിയും തന്റെ സ്വന്തം അഭിനിവേശത്തിന്റെയും ജീവശ്ശക്തിയുടേയും ഓഹരി അവരിൽ പകർന്നു നിറച്ചുകൊണ്ടു് ഇന്ത്യയിൽ ഉടനീളം നിരന്തരം പര്യടനം ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്നു. തന്റെ സന്ദേശവാഹകത്വത്തെക്കുറിച്ചു് അതിരുദ്ധമായ ബോധമുള്ള ഒരാളായിരുന്നു അദ്ദേഹമെന്നു പ്രത്യക്ഷമാണു്... മുപ്പത്തിരണ്ടുകൊല്ലത്തെ ചുരുങ്ങിയ ജീവകാലത്തിനുള്ളിൽ അദ്ദേഹം അനേകം ദീർഘജീവിതങ്ങളിലെ ജോലി ചെയ്തു; ഇന്നുപോലും നമുക്കു് പ്രത്യക്ഷമായിരിക്കുമാറു് തന്റെ സുശക്തമായ മനസ്സിന്റേയും സമ്പന്നമായ വൈശിഷ്ട്യത്തിന്റേയും മുദ്ര ഇന്ത്യയുടെമേൽ അത്രകനക്കെ പതിപ്പിച്ചു. ഒരു തത്വജ്ഞാനിയും പണ്ഡിതനും ഒരു അജ്ഞേയവാദിയും ഒരു ശ്രുതദ്രഷ്ടാവും ഒരു കവിയും സിദ്ധനും സർവ്വോപരി പ്രായോഗികമതിയായ ഒരു പരിഷ്കർത്താവും ഒരു സംഘടനാകുശലനും—ഇവയുടെയൊക്കെ ഒരു വിചിത്രസങ്കലനമായിരുന്നു അദ്ദേഹം. ബ്രാഹ്മണമതത്തിനുള്ളിൽ ഇദംപ്രഥമമായി അദ്ദേഹം പത്തു ഭിന്നസമ്പ്രദായങ്ങൾ ഏർപ്പെടുത്തി. അവയിൽ നാലെണ്ണം ഇന്നും വളരെ സജീവമായിരിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം നാലു

മഹാമഠങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ചു. ഓരോന്നും ശേഷമുള്ളവയിൽനിന്നു് വളരെ ദൂരെയാണു്—മിക്കവാറും ഇന്ത്യയുടെ നാലു മൂലയിൽ. അവയിലൊന്നു് തെക്കു് മൈസൂരിലെ ശൃംഗേരിയിൽ, മറെറാന്നു് കിഴക്കേ തീരത്തുള്ള പുരിയിൽ, മൂന്നാമത്തേതു് പടിഞ്ഞാറൻ തീരത്തെ കത്യവാഡിലുള്ള ദ്വാരകയിൽ, നാലാമത്തേതു് ഹിമാലയത്തിൻെറ ഹൃദയത്തിൽ എന്നു പറയാവുന്ന ബദരീനാഥക്ഷേത്രത്തിലും. ദക്ഷിണദേശത്തിലെ ഉഷ്ണമേഖലയിൽനിന്നു വന്ന ഈ ബ്രാഹ്മണൻ മുപ്പത്തിരണ്ടാം വയസ്സിൽ ഹിമാലയത്തിൻെറ മഞ്ഞുമൂടിയ മുകൾപ്പരപ്പിലുള്ള കേദാരനാഥത്തിൽവെച്ചു മരിച്ചു."

വ്യാഖ്യാനങ്ങളോ സ്വതന്ത്രകൃതികളോ?

പ്രസ്ഥാനത്രയം എന്ന പേരിലറിയപ്പെട്ടന്ന ഉപനിഷത്തുക്കൾ, ഭഗവൽഗ്ഗീത, വേദാന്തസൂത്രങ്ങൾ എന്നിവയുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഭാഷ്യങ്ങളും, വിവേകചൂഡാമണി, സൗന്ദര്യലഹരി തുടങ്ങിയ ചില സ്വതന്ത്രകൃതികൾ, കുറേ കീർത്തനങ്ങൾ—ഇവയാണു് ശങ്കരാചാര്യരുടെ പ്രധാനകൃതികൾ. ഇവയിലൂടെയാണു് അദ്ദേഹം അദ്വൈതവേദാന്തമെന്ന പേരിലറിയപ്പെട്ടന്ന തൻെറ സിദ്ധാന്തങ്ങളുന്നയിച്ചതു്. പ്രധാനകൃതികൾ സ്വതന്ത്രങ്ങളല്ല; മുമ്പുതന്നെയുണ്ടായിരുന്ന ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഭാഷ്യങ്ങളുമാണു്. പക്ഷേ, യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെയും ഭാഷ്യങ്ങളിലൂടെയും തൻെറ സ്വന്തമായ അഭിപ്രായത്തെ മുന്നോട്ട വെയ്ക്കുകയാണദ്ദേഹം ചെയ്തതു്. മൂലകൃതികളിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ട തത്വങ്ങളുമായി അവയ്ക്കു പറയത്തക്ക പൊരുത്തമൊന്നുമില്ലെന്നും വ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ മൂലത്തെ കണക്കിലധികം വികൃതമാക്കിയിട്ടുണ്ടെന്നും മറും പല പണ്ഡിതന്മാരും ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ടു്. ഉദാഹരണത്തിന്നു്, സുരേന്ദ്രനാഥ് ദാസഗുപ്ത തൻെറ 'ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിൻെറ ചരിത്രം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ എഴുതുന്നു:

"ഭാഷാസംബന്ധിയായ ചപ്പടാച്ചികൾ എന്തൊക്കെത്തന്നെ കാണിച്ചാലും അവയ്ക്ക് (ഉപനിഷത്തുക്കൾക്കു്) ശങ്ക

രന്റെ സിദ്ധാന്തത്തെപിന്താങ്ങുന്ന ഒരർത്ഥം ഉണ്ടാവാമെന്നു് ബോധ്യപ്പെടുത്തിക്കാണിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല.''

മഹാഭാരതത്തിലെ ഭഗവൽഗ്ഗീത വാസ്തവത്തിൽ കർമ്മ പ്രധാനമാണെന്നും അതിനെ എതിർത്തുകൊണ്ടു് നിവൃത്തിമാർഗ്ഗപരമായ ഒരു വ്യാഖ്യാനം നൽകുകയാണു് ശങ്കരൻ ചെയ്തതെന്നും ലോകമാന്യതിലകൻ തന്റെ ഗീതാരഹസ്യത്തിൽ ആക്ഷേപിക്കുന്നു.

എന്നാൽ, ഡാക്ടർ എസ്സ്. രാധാകൃഷ്ണൻ തന്റെ 'ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പ്രസ്താവിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണു്:

''ശങ്കരന്റെ തത്വശാസ്ത്രം പഴയ തത്വങ്ങളുടെ തുടർച്ചയാണോ, പുനഃപ്രസ്താവനയാണോ അതോ, പഴയതിനോടു പുതുതായി ചിലതു കൂട്ടിച്ചേർക്കലാണോ എന്നു തീരുമാനിക്കുക വിഷമംപിടിച്ച പണിയാണു്. പഴയതിനെ പുതിയതിൽ നിന്നു് നമുക്കു വേർതിരിക്കാൻ വയ്യ. ജീവിതത്തിൽ പഴയതു പുതുതാണു്; പുതുതു് പഴയതും.''

ഏതായായും ഒരു കാര്യം തീർച്ചയാണു്: വേദാന്തത്തിന്റെ അടിത്തറകളായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്ന ഉപനിഷത്തുക്കൾ, ഭഗവൽഗ്ഗീത, ബ്രഹ്മസൂത്രം എന്നിവയിലടങ്ങിയ തത്വങ്ങളുടെ വെറുമൊരാവർത്തനം മാത്രമല്ല ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവാദം. പഴയ തത്വങ്ങളിൽ പലതിനേയും അദ്ദേഹം തിരുത്തിയെഴുതീട്ടുണ്ടു്. പുതുതായി പലതും കൂട്ടിച്ചേർത്തിട്ടുമുണ്ടു്.

വേദോപനിഷത്തുക്കളുടെ പ്രാമാണ്യം

ജ്ഞാനത്തിനു് വേദോപനിഷത്തുക്കളിൽനിന്നുപരിയായ യാതൊരു പ്രമാണവുമില്ലെന്നും ശ്രുതിസ്മൃത്യാദികൾക്കു പൊരുത്തപ്പെടാത്ത യാതൊരു സത്യവും സത്യമല്ലെന്നും ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞുകൊണ്ടാണു് ശങ്കരൻ തന്റെ അദ്വൈതസിദ്ധാന്തങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കുന്നതു്. താനുന്നയിക്കുന്ന തത്വങ്ങളാണു് ശരിയെന്നും മറ്റുള്ളതെല്ലാം തെറ്റാണെന്നും തെളിയിക്കുവാൻ അദ്ദേഹം മുഖ്യമായി ആശ്രയിക്കുന്നതു് വേദോപനിഷത്തുക്കളെയാണു്. സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ

പ്രകൃതിയിൽനിന്നാണ് പ്രപഞ്ചം വികസിച്ചുണ്ടായതെന്ന് വാദിക്കുന്ന സാംഖ്യദർശനത്തേയും പരമാണുക്കളുടെ സംയോഗത്തിൽനിന്നാണ് ലോകമുണ്ടായതു് എന്നു വാദിക്കുന്ന വൈശേഷികദർശനത്തേയും നൈമിഷികങ്ങളായ ഘടകങ്ങളാണ് ജഗത്തിന്റെ കാരണമെന്നു വാദിക്കുന്ന ബൗദ്ധദർശനത്തേയും അതുപോലെ തന്റെ കാലത്തു് നിലനിന്നിരുന്ന മറ്റു ദർശനങ്ങളേയും എതിത്തു ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് സർവ്വജ്ഞനും സർവ്വശക്തനും സർവ്വേശ്വരനുമായ പരബ്രഹ്മമാണ് ജഗത്തിന്റെ മൂലകാരണമെന്നും ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ലെന്നു് സ്ഥാപിക്കാൻവേണ്ടി അദ്ദേഹം ശ്രുതിസ്മൃതികളുടെ സഹായം തേടുന്നു. ഉദാഹരണത്തിനു്, ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ 'തർക്കാ പ്രതിഷ്ഠാനാദപ്യന്യഥാനുമേയമിതിചേദേവമപ്യപി മോക്ഷപ്രസംഗഃ,' 'ഏതേന ശിഷ്ടാഃ പരിഗ്രഹാ അപി വ്യാഖ്യാതാഃ' എന്നീ സൂത്രങ്ങളെ അദ്ദേഹം വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

"ബ്രഹ്മംതന്നെയാകുന്ന ജഗൽകാരണമെന്നു് വേദംകൊണ്ടു സിദ്ധമായതാകയാൽ വെറും തർക്കംകൊണ്ടുമാത്രം അതിനു ഹാനിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, വേദം പ്രമാണിക്കാതെയുള്ള കപിലകണാദാദികളുടെ ഭിന്നമായ ബുദ്ധികൊണ്ടു മാത്രം അന്യോന്യവിരുദ്ധമായി കല്പിക്കപ്പെട്ട തർക്കത്തിനു് സ്ഥാനംതന്നെയില്ല. മനു, വ്യാസൻ, വസിഷ്ഠൻ മുതലായ സൽപുരുഷന്മാർ അണു മുതലായവയാണ് ജഗത്തിന്റെ കാരണമെന്ന വാദത്തെ സ്വീകരിച്ചിട്ടില്ല. അണുപാദികാരണവാദത്തിനും പ്രകൃതിയാണ് ജഗൽക്കാരണമെന്ന വാദത്തിനും സാമ്യമുണ്ട്. അതിനാൽ ജഗൽക്കാരണം പ്രകൃതിയാണെന്നുള്ള വാദത്തെ അസ്വീകാര്യമായി തള്ളിക്കളഞ്ഞതുകൊണ്ടുതന്നെ അണുപാദികാരണവാദത്തേയും തള്ളിക്കളഞ്ഞിരിക്കുന്നു."

ശങ്കരൻ തന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യത്തിലെ രണ്ടാം പാദത്തിൽ 10 വരെയുള്ള സൂത്രങ്ങൾകൊണ്ട് സാംഖ്യദർശനത്തേയും 11 മുതൽ 17 വരെയുള്ള സൂത്രങ്ങൾകൊണ്ട് ന്യായവൈശേഷികദർശനങ്ങളേയും 18 മുതൽ 27 വരെയുള്ള സൂത്രങ്ങൾകൊണ്ട് ബൗദ്ധസിദ്ധാന്തങ്ങളേയും ഖണ്ഡിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

പരമാണുവിൽനിന്നു് പരിണമിച്ചുണ്ടായതാണു് ലോകം എന്ന ഭൗതികവാദപരമായ സിദ്ധാന്തത്തിനെതിരായിട്ടാണു് അദ്ദേഹം തന്റെ ഉഗ്രമായ വാക്ശരങ്ങൾ തൊട്ടുത്തുവിട്ടതു്. സൃഷ്ടിയുടെ ആരംഭത്തിൽ പരമാണുവിനെറ കമ്മ്തിന്നു് യാതൊരു കാരണവുമില്ല; അതുകൊണ്ടു് സമവായവും വേർപാടും ഉണ്ടാവാൻ നിവൃത്തിയില്ല. ചേർച്ചയും വേർപാടുമില്ലാത്തതുകൊണ്ടു് സൃഷ്ടിപ്രളയങ്ങളും ഉണ്ടാകാൻ പാടില്ല. ലോകസൃഷ്ടിക്കുവേണ്ടി പരമാണു ആദ്യമായി ചലിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നതെങ്ങനെയാണു്? അതിനെ ചലിപ്പിക്കാൻ മറേറതെങ്കിലുമൊരു ശക്തിയുടെ പ്രവർത്തനം ആവശ്യമല്ലേ? പരമാണുവിനെറ സഹജസ്വഭാവമാണു് ചലനം എന്നു മറുപടിപറഞ്ഞാൽ ശങ്കരനു തൃപ്തിയാവില്ല. കാരണം, സഹജസ്വഭാവമാണെങ്കിൽ പരമാണുക്കളുടെ ചലനം ഒരിക്കലും അവസാനിക്കുകയില്ലെന്നും അതുകൊണ്ടു് വൈശേഷികന്മാർതന്നെ അംഗീകരിക്കുന്ന പ്രളയമുണ്ടാവില്ലെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ന്യായവൈശേഷികങ്ങളിൽ ആത്മാവിനു സ്ഥാനമുണ്ടെന്നതു ശരിതന്നെ. പക്ഷേ, ആ ദർശനങ്ങളനുസരിച്ചു്, ആത്മാവു് ശരീരവുമായും പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളുമായും ബന്ധപ്പെട്ടപ്പോൾ മാത്രമേ ബോധവും ചൈതന്യവുമുദിക്കുകയുള്ളു. ഇവയൊന്നും തന്നെ സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പു് ഉണ്ടാവാൻ വയ്യല്ലോ. അതുകൊണ്ടു് പരമാണുവിനെറ ചലനത്തിനു് ആത്മാവിൽനിന്നുള്ള യാതൊരു പ്രേരണയും ലഭിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ന്യായവൈശേഷികങ്ങളെല്ലാം തെററാണെന്നു് ശങ്കരൻ ഊന്നിപ്പറയുന്നു. 'ഭാവേചോപലബ്ധേ' എന്ന സൂത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ടു് അദ്ദേഹം എഴുതുകയാണു്:

"മണ്ണാകുന്ന കാരണമുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമേ പാത്രം മുതലായ കാര്യമുണ്ടാവുകയുള്ളു. അതുപോലെ ബ്രഹ്മമാകുന്ന കാരണമുണ്ടായാൽ മാത്രമേ ജഗത്താകുന്ന കാര്യവും ഉണ്ടാവുകയുള്ളു."

എന്നാൽ, ഈ വാദങ്ങളെല്ലാംതന്നെ ശങ്കരാചാര്യരുടെ പരബ്രഹ്മത്തിനെതിരായും ഉപയോഗിക്കാവുന്നതാണു്. കാരണമില്ലാതെ കാര്യമില്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മത്തിനെറ കാരണമെന്താണു്? ബ്രഹ്മത്തിനുമുമ്പു് എന്താണുണ്ടായിരുന്നതു്? ഉത്തരമില്ലാത്ത ചോദ്യമാണിതു്. പക്ഷേ, ഉത്തരം കിട്ടാത്തേടത്തെല്ലാം

ശങ്കരൻ ശ്രുതികളെ അഭയംപ്രാപിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വേദാന്തസിദ്ധാന്തങ്ങൾ തർക്കത്തേയോ യുക്തിയേയോ അല്ല ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഉപനിഷൽപ്രതിപാദ്യങ്ങളാണ് എന്ന ഒറ്റക്കാരണം കൊണ്ടുതന്നെ അവയെ സത്യങ്ങളായി കണക്കാക്കിക്കൊള്ളണം!

ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ ശാങ്കരഭാഷ്യം

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

"ഉപനിഷത്തുക്കൾ നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞതുപോലെ, പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരേ വീക്ഷണഗതിയല്ല നൽകുന്നത്. അവയുടെ ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ പലരായിരുന്നു. അവരെല്ലാവരും ഒരേ കാലഘട്ടത്തിലല്ല ജീവിച്ചിരുന്നത്. അവരെല്ലാവരും പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരേ വീക്ഷണഗതിയുണ്ടായിരുന്നുവോ എന്നകാര്യം സംശയമാണ്. എന്നാൽ, പ്രപഞ്ചത്തെ, വ്യത്യസ്താഭിപ്രായങ്ങൾക്കൊന്നും ഇടംകൊടുക്കാതെ ഒരേ തരത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കണമെന്ന ശങ്കരന്റെ നിർബ്ബന്ധമുണ്ട്."

ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ ആത്മീയവാദചിന്തകളെന്നപോലെതന്നെ ഭൗതികവാദചിന്തകളുമടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ബ്രഹ്മം ശാശ്വതവും അനിത്യവുമാണെന്നും ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നാണ് ജഗത്തിന്റെ ഉല്പത്തിയെന്നും മറുമുള്ള വാദങ്ങൾക്കെതിരായ പല മന്ത്രങ്ങളും അവയിൽ കാണാം. ഉദാഹരണത്തിന്ന്, "നവേഹ കിഞ്ചനാഗ്ര ആസീന്മൃത്യുനൈവേദമാവൃതമാസീൽ" (ഇവിടെ ആരംഭത്തിൽ യാതൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല; ബുഭുക്ഷാരൂപമായ മൃത്യുവാൽ എല്ലാം ആവൃതമായിരുന്നു) എന്നും ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിലും, "ഇദമഗ്രേ അസത് വൈ ആസീത് തതോ വൈ സത് അജായത" (ആദ്യം ഇതു്

അസത്തായിരുന്നു; ആ അസത്തയിൽനിന്നാണു് സത്തയുണ്ടായതു്) എന്നു് തൈത്തരീയോപനിഷത്തിലും പറയുന്നുണ്ടു്. ഇത്തരം മന്ത്രങ്ങളെ തന്റെ പ്രിയപ്പെട്ട അദ്വൈതത്തിന്നുവേണ്ടി സ്വന്തം ഇഷ്ടമനുസരിച്ചു ദുർവ്യാഖ്യാനം ചെയ്യാനാണു് ശങ്കരൻ പരിശ്രമിക്കുന്നതു്. അസത്തു് എന്നുവെച്ചാൽ നിരാത്മകവും നിർവ്വസ്തുകവുമായ അസത്തല്ല, നേരെമറിച്ചു് ബ്രഹ്മം തന്നെയാണതു് എന്നാണദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നതു്! അദ്ദേഹത്തിന്റെതന്നെ വാക്കുകളിൽ,

"അസത്തെന്നു പറയുന്നതു്, വ്യാകൃതങ്ങളായ നാമരൂപവിശേഷങ്ങളോടുകൂടിയതിനു വിപരീതമായ രൂപത്തോടുകൂടിയ അവികൃതമായ ബ്രഹ്മത്തെയാണു്. അല്ലാതെ, തീരെ അസത്തായിട്ടുള്ളതിനെയല്ല."

ബ്രഹ്മ സത്യം ജഗന്മിഥ്യാ

ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ "അഥാതോ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാ" എന്നു തുടങ്ങുന്ന ഒന്നാമദ്ധ്യായത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽത്തന്നെ ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റി സവിസ്തരമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ടു്. എന്താണു് ബ്രഹ്മം? ജന്മാദ്യസ്യയതഃ—ജഗത്തിന്റെ ജന്മസ്ഥിതിലയങ്ങൾ യാതൊന്നോ ആതാണു് ബ്രഹ്മം. യാതൊന്നുഹേതുവായിട്ടു് ഈ ഭൂതങ്ങളുണ്ടാകുന്നു, യാതൊന്നുകാരണം ഉണ്ടായവ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു, യാതൊന്നിനെ പ്രാപിച്ചു ലയിക്കുന്നു, അതുതന്നെയാണു് ബ്രഹ്മം. ബ്രഹ്മം അനാദിയാണു്, അനന്തമാണു്, ശുദ്ധജ്ഞാനാത്മകമാണു്, സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമാണു്. ബ്രഹ്മം മാത്രമേ ഉള്ളു. ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ല. ബ്രഹ്മം മാത്രമാണു് സത്യം.

ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ലെങ്കിൽ, ബ്രഹ്മം മാത്രമാണു് സത്യമെങ്കിൽ, പ്രപഞ്ചമെന്താണു്? നമ്മുടെ ഈ ലോകത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന ചരാചരങ്ങളൊക്കെയെന്താണു്? വസ്തുനിഷ്ഠമായ ലോകം ഒരു നുണയാണോ? നുണയാണെന്നു ശങ്കരാചാര്യർ പറയുന്നില്ല. ജഗത്തു് ഉള്ളതുതന്നെ. പക്ഷേ, ആ ഉണ്മ, ജഗത്തിന്റെ സത്യം, ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നതു്. ബ്രഹ്മംമാത്രമാണു് പരമമായ സത്യം. ജഗത്തു് ആപേ

ക്ഷികസത്യം മാത്രമാണ്. "ഭേദവ്യപദേശാച്ച" എന്ന സൂത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് ശങ്കരൻ എഴുതുന്നു:

"'ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു് അന്യനായ ദ്രഷ്ടാവില്ല' (ബൃഹദാരണ്യം) എന്നുതുടങ്ങിയുള്ള ശ്രുതികൾ, വാസ്തവത്തിൽ, അന്യനായ ഒരു ദ്രഷ്ടാവോ ശ്രോതാവോ ഇല്ല എന്നു പറയുകതന്നെ ചെയ്യുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ, അതേസമയത്തു്, ആ പരമാത്മാവാകട്ടേ, അവിദ്യയാൽ കല്പിക്കപ്പെട്ടതായി, കർത്താവായി, ഭോക്താവായി, വിജ്ഞാനാത്മാവു് എന്ന പേരോടുകൂടിയിരിക്കുന്ന ജീവാത്മാവിങ്കൽനിന്നു് (ശരീരങ്കൽനിന്നു്) അന്യനാണു്. കൈയിൽ വാളും പരിചയുംധരിച്ചു് ആകാശത്തിലേയ്ക്കു കയറിപ്പോകുന്നതായിത്തോന്നുന്ന ഐന്ദ്രജാലികനിൽനിന്നു് അതേ ശ്രുപത്തിൽത്തന്നെ ഭൂമിയിൽ നില്ക്കുന്ന സാക്ഷാൽ ഐന്ദ്രജാലികൻ അന്യനാകുന്നതു് ഏതുവിധത്തിലാണോ അതുപോലെതന്നെ ശാരീരങ്കൽനിന്നു് അന്യനാണു് പരമേശ്വരൻ."

മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, ശുദ്ധജ്ഞാനാത്മകമായ ബ്രഹ്മം ഒന്നൊഴിച്ചു് രണ്ടാമതൊന്നു് എങ്ങുമില്ല. 'ഏകമേവാദ്വിതീയം.' നമ്മൾ കാണുന്ന ഈ ലോകം, സൃഷ്ടിയിലുള്ള നാനാത്വം, ഞാൻ, നീ എന്നുംമറ്റുമുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾ, ഇതൊന്നും വാസ്തവത്തിൽ യഥാർത്ഥങ്ങളല്ല. ഇതെല്ലാമുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നതു് ഐന്ദ്രജാലികമായ ഒരു ഭ്രമം മാത്രമാണു്. വാസ്തവത്തിൽ, ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും രണ്ടല്ല, ഒന്നുതന്നെയാണു്. എന്നിട്ടും അവ രണ്ടാണെന്നു തോന്നുന്നതെന്തുകൊണ്ടാണു്? അവിദ്യകൊണ്ടു്, അജ്ഞാനംകൊണ്ടു്, മായകൊണ്ടു്, എന്നാണു് ശങ്കരന്റെ മറുപടി. അദ്ദേഹം പറയുന്നു:

അവിദ്യയും മായയും

"അവിദ്യ ഒഴിഞ്ഞുപോകാത്തകാലത്തോളം ജീവന്റെ ജീവത്വം നശിക്കുന്നില്ല. അവിദ്യ ഒഴിയുമ്പോഴാകട്ടെ, ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമില്ലാതായിത്തീരുന്നു എന്നു് 'തത്ത്വമസി' എന്ന ശ്രുതിവാക്യം വ്യക്തമാക്കുന്നു. അവിദ്യ ബാധിക്കുമ്പോഴും അതു് ഒഴിഞ്ഞുപോകുമ്പോഴും വസ്തുവിനു് ഒരു മാറ്റവും വരുന്നില്ല. വസ്തുസ്വരൂപം അതുതന്നെ

യായിരിക്കുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്നു്, നിലത്തുകിടക്കുന്ന ഒരു കയറിൻകഷണത്തെ ഇരുട്ടത്തു് കണ്ടിട്ടു ഒരുത്തൻ അതു പാമ്പാണെന്നു വിചാരിച്ചു പേടിച്ചു വിറച്ചോടിപ്പോകുന്നു. ഭയപ്പെടേണ്ട, അതു പാമ്പല്ല, കയറാണു്, എന്നു മറ്റൊരാൾ വെളിപ്പെടുത്തുന്നുവെന്നിരിക്കട്ടെ. ആദ്യത്തേവൻ അതു കേട്ടിട്ടു് സർപ്പശങ്കയിൽനിന്നുണ്ടായ ഭയത്തേയും വിറയേയും ഓട്ടത്തേയും വെടിഞ്ഞേയ്ക്കാം. എന്നാൽ അഹിഭ്രാന്തികാലത്തും ആ ഭ്രാന്തി ഒഴിയുമ്പോഴും കയറാകുന്ന വസ്തുവിന്നു് യാതൊരു രൂപഭേദവുമുണ്ടാകുന്നില്ല.''

ഇതുതന്നെയാണു് ഗൗഡപാദന്റെ കാരികയ്ക്കുള്ള തന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിലും അദ്ദേഹം പറയുന്നതു്:

''കയർ സർപ്പമാണെന്നു സങ്കല്പിക്കപ്പെടുന്നു. യഥാർത്ഥത്തിൽ സർപ്പമില്ല. സർപ്പമാണെന്നു തോന്നുന്നതു് ഭ്രാന്തിയാണു്; വ്യാമോഹമാണു്. യഥാർത്ഥമായ ജ്ഞാനമുദിച്ചു് അതു സർപ്പമല്ല, കയറാണു് എന്നു മനസ്സിലാകുമ്പോൾ കയർസർപ്പം നിലനില്ക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് ഈ പ്രപഞ്ചമെന്നു സങ്കല്പിക്കപ്പെടുന്നതു് വെറും മായയാണു്.

കയറിനേറയും സർപ്പത്തിന്റേയും ഈ ഉദാഹരണംകൊണ്ടു് ലോകം സത്യവുമല്ല, അസത്യവുമല്ല, സദസദ്വിലക്ഷണമാണു് എന്നു തെളിയിക്കാനാണു് ശങ്കരൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നതു്. കയർ മാത്രമേ യഥാർത്ഥത്തിലുള്ളു എന്നതു ശരിയാണു്. എങ്കിലും സർപ്പമില്ല എന്നുറപ്പിച്ചു പറയാൻ കഴിയുമോ? ഇല്ല. കാരണം, സർപ്പരൂപത്തിലുള്ള ഒന്നു കാണപ്പെടുന്നുണ്ടു്. ഇല്ലാത്തതിനെ കാണുന്നതെങ്ങനെയാണു്? അപ്പോൾ, അതു് യഥാർത്ഥവുമല്ല, അയഥാർത്ഥവുമല്ല, എന്നുവേണം പറയാൻ. കാണിക്ക ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതുവരെ സർപ്പം നിലനില്ക്കുന്നു. ജ്ഞാനമുദിച്ചാലോ, സർപ്പം അപ്രത്യക്ഷമാവും. പിന്നെയവിടെ കയറേയുള്ളു. ഇതുതന്നെയാണു് ലോകത്തിനേറയും സ്ഥിതി. ലോകം സത്യവുമല്ല, അസത്യവുമല്ല. ജ്ഞാനമുണ്ടാകുമ്പോൾ, അതു ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നും ബ്രഹ്മം മാത്രമേ യഥാർത്ഥത്തിലുള്ളു എന്നും വ്യക്തമാവും.

സർപ്പത്തിന്റെ നിലനില്പു് കയറിനെ ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നതു്. നേരെമറിച്ചു് കയറിന്റെ നിലനില്പു് സർപ്പത്തെ

ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നില്ല. അതുപോലെതന്നെ ലോകം ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മമില്ലെങ്കിൽ ലോകമില്ല. എന്നാൽ, നേരെമറിച്ച്, ബ്രഹ്മം ലോകത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നില്ല. ലോകമില്ലെങ്കിലും ബ്രഹ്മം നിലനില്ക്കും.

ഒരു കാര്യം എടുത്തുപറയേണ്ടതുണ്ട്. ഭ്രാന്തി സൃഷ്ടിക്കുന്നവനു് ഭ്രാന്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. ഒരിന്ദ്രജാലക്കാരൻ തൊപ്പിയിൽ ഒരു നാണ്യംമാത്രമിട്ടു് നൊടിയിടകൊണ്ടു് അതിനെ അനേകം നാണ്യങ്ങളാക്കി മാററിക്കാണിച്ചതരുന്നു. അതു കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന നമുക്കു മാത്രമാണു്, കാഴ്ചക്കാർക്കു മാത്രമാണു്, ഭ്രാന്തിയുണ്ടാകുന്നതു്. ഇന്ദ്രജാലക്കാരനു് ഭ്രാന്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. നമുക്കു ഭ്രാന്തിയുണ്ടാകുന്നതു് അജ്ഞതയിൽനിന്നാണു്. അജ്ഞതയാണു് യഥാർത്ഥസ്ഥിതി മനസ്സിലാക്കുന്നതിൽനിന്നു് നമ്മെ തടഞ്ഞുനിർത്തുന്നതു്. ഏതെങ്കിലുമൊരു കാണിക്കു് സത്യം മനസ്സിലാക്കാനാവശ്യമായ ജ്ഞാനമുണ്ടായാൽ ആയാളെസ്സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം പിന്നെ ഭ്രാന്തിയുണ്ടാവില്ല. ഒരു നാണ്യത്തെ അനേകം നാണ്യങ്ങളായിട്ടല്ല, ഒരു നാണ്യം മാത്രമായിട്ടാണു് ആയാൾ കാണുക. അതുപോലെ, മായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഭാഗമാണെങ്കിലും അതു ബ്രഹ്മത്തെ ബാധിക്കുന്നില്ല. ബ്രഹ്മത്തിനു ഭ്രാന്തിയില്ല. ബ്രഹ്മം വഞ്ചിക്കപ്പെടുന്നില്ല. എന്നാൽ നേരേമറിച്ചു് അജ്ഞാനികൾ വഞ്ചിക്കപ്പെടുന്നു. ഒരു ബ്രഹ്മത്തിനു പകരം അവർ അനേകം വസ്തുക്കളെ കാണുന്നു. അജ്ഞത നീങ്ങിയാലോ, ബ്രഹ്മം മാത്രമാണു് സത്യം എന്നവക്കു ബോധ്യമാവും.

മായയാണു് അദ്വിതീയബ്രഹ്മസത്രൂപത്തെ മറച്ചുവെച്ചു് ദ്വൈതഭ്രമവും നാനാത്വഭ്രമവും സൃഷ്ടിക്കുന്നതു്. അവിദ്യ, അല്ലെങ്കിൽ അജ്ഞാനം കൊണ്ടാണു് വ്യത്യസ്തപ്രതിഭാസങ്ങളോടുകൂടിയ പ്രകൃതിയും പ്രപഞ്ചവും നിലനില്ക്കുന്നതു്. ജനനമരണങ്ങളും ജരാനരകളും സംസാരദുഃഖങ്ങളുമെല്ലാം ഈ അജ്ഞതയുടെ സന്താനങ്ങളാണു്. എല്ലാ ദുഃഖങ്ങളുടേയും വേരറുക്കണമെങ്കിൽ ആത്മാവുമാത്രമാണു് സത്യമെന്നും ആത്മാവും പരമാത്മാവും ഭിന്നങ്ങളല്ല എന്നുമുള്ള ജ്ഞാനമുണ്ടാകണം. താനും ബ്രഹ്മവും ഒന്നാണെന്നുള്ള ജ്ഞാനമുണ്ടാകുമ്പോൾ ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും ഒന്നായിത്തീരുന്നു. അതോടെ

രാഗാദിദോഷങ്ങളും ജനനമരണാദികളും ദുഃഖങ്ങളും എല്ലാം നശിക്കുന്നു. അപ്പോൾ മോക്ഷമായി എന്നു സാരം. അതിനാൽ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുവാൻ ശ്രമിക്കുക. മുണ്ഡകോപനിഷത്തിന്റെ വാക്കുകളിൽ, "ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നവൻ ബ്രഹ്മമായിത്തന്നെ ഭവിക്കുന്നു."

'ആത്മബോധം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ശങ്കരൻ ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു:

"ശരീരാദികൾ അവിദ്യകൊണ്ടു് സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയാണു്. അവ നിശ്ശ്വാസങ്ങൾപോലെ നശ്വരങ്ങളാണു്. അതുകൊണ്ടു് വിദ്യയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി 'ഞാൻ നിർമ്മലമായ ബ്രഹ്മമാണു്' എന്നു മനസ്സിലാക്കുക."

ഇതുതന്നെയാണു് വിവേകചൂഡാമണിയിലും അദ്ദേഹം പറയുന്നതു്:

"ബ്രഹ്മം മാത്രമാണു് സത്യമെന്നും ജഗത്തു മിഥ്യയാണെന്നും നിത്യാനിത്യവസ്തുക്കളെ വേർതിരിച്ചു വിവേചിച്ചുകൊണ്ടു മനസ്സിലാക്കുക."

വേദാന്തജ്ഞാനമാണു് ഇതിനുള്ള മാർഗ്ഗം. മനസ്സിനേയും പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളേയും നിയന്ത്രിച്ചു് പ്രാപഞ്ചികവസ്തുക്കളുമായുള്ള എല്ലാത്തരം ബന്ധങ്ങളുമുപേക്ഷിച്ചു് അവയെല്ലാം നശ്വരങ്ങളും വ്യർത്ഥങ്ങളും മിഥ്യകളുമാണെന്നും നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മം മാത്രമാണു് സത്യമെന്നും മനസ്സിലാക്കി ആത്മബ്രഹ്മൈക്യത്തിനുവേണ്ടി പരിശ്രമിക്കണം. ഇതാണു് പൂർണ്ണമായ ജ്ഞാനം. ഇതുതന്നെയാണു് സംസാരബന്ധങ്ങളിൽനിന്നുള്ള മോക്ഷവും.

ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ന്യായീകരണം

പരിവർത്തനമില്ലാത്ത ഒരേതരത്തിലുള്ള, ഉല്പാദനത്തിന്റെ ആവർത്തനമാണല്ലോ ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. അതുകൊണ്ടു്, എല്ലാം മാറുകയും വളരുകയും പുതിയ ഘട്ടങ്ങളിലേയ്ക്കുയരുകയും ചെയ്യുന്നുവെന്ന ശാസ്ത്രീയസത്യത്തെ ഫ്യൂഡലിസം അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. ശങ്കരാചാര്യരും യഥാർത്ഥമായ മാറ്റങ്ങളിൽ വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രദ്ധയും

ബുദ്ധവും മുക്തവുമായ പരബ്രഹ്മം എല്ലാ പരിവർത്തനങ്ങൾക്കുമതീതമാണ്. കയർ സർപ്പമായി മാറുന്നുണ്ട്. ഈ മായികമായ മാറ്റത്തിനു് വിവർത്തനം എന്നു പറയുന്നു. പാൽ തൈരായി മാറുന്നതുപോലെയുള്ള ഒരു പരിണാമമല്ല ഇതു്. സാംഖ്യന്മാരുടെ സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ചു് പ്രകൃതിയുടെ യഥാർത്ഥമായ പരിണാമത്തിലൂടെയാണു് പ്രപഞ്ചമുണ്ടാകുന്നതു്. ശങ്കരൻ വിശ്വസിക്കുന്നതു് പരിണാമവാദത്തിലല്ല, വിവർത്തനവാദത്തിലാണു്. അദ്ദേഹത്തെസ്സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം നിത്യബ്രഹ്മം മാത്രമാണു് യഥാർത്ഥമായിട്ടുള്ളതു്.

ബ്രഹ്മം മാത്രമാണു് സത്യമെങ്കിൽ, ഞാനും നീയും ലോകത്തിലെ സർവ്വചരാചരങ്ങളും ബ്രഹ്മമാണെങ്കിൽ, എല്ലാ വസ്തുക്കളേയും എല്ലാ മനുഷ്യരേയും ഒരുപോലെ കണക്കാക്കേണ്ടതല്ലേ? ബ്രാഹ്മണനിലും ശൂദ്രനിലും ഒരേ ആത്മാവല്ലേ ഉള്ളതു്? രണ്ടും ബ്രഹ്മമല്ലേ? അങ്ങനെയാണെങ്കിൽപ്പിന്നെ ഫ്യൂഡൽ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിലെ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളേയും ജാതിവ്യവസ്ഥയേയും ന്യായീകരിക്കാൻ കഴിയുമോ?

'സോഹം,' 'തത്ത്വമസി,' 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി,' 'സർവ്വം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ' എന്നു തുടങ്ങിയ മന്ത്രങ്ങളെ യുക്തിയുക്തമായി വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ടുപോവുകയാണെങ്കിൽ താനുദ്ദേശിച്ച സ്ഥലത്തല്ല ചെന്നെത്തുക എന്നു് ശങ്കരാചാര്യർക്കു നല്ലപോലെ അറിയാമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആത്മബ്രഹ്മൈക്യം ഉയർന്ന ജാതിക്കാരായ ജ്ഞാനികൾക്കു മാത്രമുള്ളതാണു് എന്നദ്ദേഹമുറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

"ഏകനായ ആത്മാവു് സ്ഥാവരജംഗമാത്മകങ്ങളായ സമസ്തഭൂതങ്ങളിലും പരോക്ഷനായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുവെങ്കിലും ചിത്തമാകുന്ന ഉപാധിയുടെ ഉൽക്കർഷം മേലേമേലെയുള്ള ജീവികളിൽ ക്രമേണ കവിഞ്ഞുകവിഞ്ഞു വരുന്നതുകൊണ്ടു്, ഏകരൂപിയും അപരിണാമിയും നിത്യനുമായ ആത്മാവു് ക്രമേണ ഉച്ചത്വം കൂടിയ ഉപാധികളെ പ്രാപിക്കുമ്പോൾ അതിൽ മഹത്വാതിശയവും ആധിപത്യാതിരേകവും ശക്ത്യാധിക്യവും ഉണ്ടാകുന്നു. സത്വം കൂടുന്തോറും ശരീരികൾക്കു് മഹത്വവും ഐശ്വര്യവും ശക്തിയും വർദ്ധിക്കും. സകല വസ്തു

ക്കളും ഈശ്വരവിവർത്തനവിധേയങ്ങളാണ്. മണ്ണ്, കുടം മുതലായവയിൽ സത്തയും സസ്യങ്ങളിൽ സുഖദുഃഖാനുഭവവും തിര്യക്കുകളിലും മനുഷ്യരിലും ബുദ്ധിയും മനുഷ്യരിൽ ജ്ഞാനാതിശയവും പ്രകാശിക്കുന്നു.''

ശൂദ്രനും ബ്രാഹ്മണനും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമുണ്ടെന്നും ശൂദ്രന്റെ മുഖത്തുനോക്കി 'തത്ത്വമസി' എന്നു പറഞ്ഞാലുള്ള ആപത്തെന്താണെന്നും ഇതിൽനിന്നു വ്യക്തമാകുന്നില്ലേ? ഇല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ 34–ാം സൂത്രംമുതൽ 38–ാം സൂത്രംവരെയുള്ള 'അപശൂദ്രാധികരണ'ത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് ശങ്കരാചാര്യർതന്നെ തുറന്നു പറയുന്നതു ശ്രദ്ധിക്കുക:

''ശൂദ്രനു് വേദാദ്ധ്യയനമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് വിദ്യകൾക്കധികാരമില്ല. വേദാദ്ധ്യയനം കഴിച്ച് വേദാർത്ഥം ഗ്രഹിച്ചവനെയാണ് വൈദികവിഷയങ്ങളിൽ അധികാരമുള്ളവനായി കണക്കാക്കുന്നതു്. വേദാദ്ധ്യയനത്തിനുമുമ്പു് ഉപനയനം കഴിക്കേണ്ടതാകകൊണ്ട് ശൂദ്രനു വേദാദ്ധ്യയനമില്ല. ഉപനയനം ത്രൈവർണ്ണികവിഷയമാണ്...ശൂദ്രനു സംസ്കാരമില്ല. ശൂദ്രൻ നാലാമത്തെ വർണ്ണമാണ്. ശൂദ്രൻ ത്രൈവർണ്ണികന്മാരെപ്പോലെ ദ്വിജാതിയല്ല, ഏകജാതിയാണ്. ശൂദ്രനു് ഉപനയനമില്ലെന്നു സാരം.''

''ശ്രവണാദ്ധ്യയനാർത്ഥപ്രതിഷേധാൽ സ്മൃതേശ്ച'' എന്ന 38–ാം സൂത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് ശങ്കരൻ എഴുതുകയാണ്:

''ശൂദ്രന്റെ വേദശ്രവണത്തേയും വേദാദ്ധ്യയനത്തേയും വേദാർത്ഥഗ്രഹണത്തേയും വേദവിഷയാനുഷ്ഠാനത്തേയും സ്മൃതി പ്രതിഷേധിക്കുന്നതുകൊണ്ടും ശൂദ്രനു് വിദ്യകൾക്കധികാരമില്ല. വേദോച്ചാരണം കേൾക്കുന്ന ശൂദ്രന്റെ കണ്ണുകളിൽ ഇയ്യവും ലാക്ഷയും ഉരുക്കിയൊഴിച്ചു നിറയ്ക്കണം എന്നതാണ് ശ്രവണപ്രതിഷേധം. 'ശൂദ്രൻ പാദയുക്തമായ, അല്ലെങ്കിൽ സഞ്ചാരസമൃദ്ധമായ, ഒരു ശ്മശാനമാണ്; അതുകൊണ്ട്, ശൂദ്രസമീപത്തിൽ അദ്ധ്യയനം ചെയ്യരുതു്.' ഇതു് ശ്രവണത്തെമാത്രമല്ല, ശൂദ്രാദ്ധ്യയനത്തേയും പ്രതിഷേധിക്കുന്നു. യാവനൊരുത്തന്റെ സമീപത്തിൽവെച്ചുപോലും അധ്യയനംചെയ്യാൻ പാടില്ലയോ, അവൻ പിന്നെ കേൾക്കാത്തതിനെ അദ്ധ്യയനം

ചെയ്യുന്നതെങ്ങനെ? വേദം ഉച്ചരിക്കുന്ന ശൂദ്രന്റെ നാവു മുറിച്ചുകളയണമെന്നും അതിനെ മറക്കാതെ ഗ്രഹിച്ചിട്ടുള്ളവന്റെ ശരീരം കീറണമെന്നും പറയുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ശൂദ്രന്ന വേദാർത്ഥഗ്രഹണവും വേദാർത്ഥാനുഷ്ഠാനവും നിഷേധിച്ചതായി വന്നുകൂടുന്നു. 'ശൂദ്രന്നു് വേദാർത്ഥജ്ഞാനം നൽകരുതു്; ത്രൈവർണ്ണികന്മാർക്കാണു് അദ്ധ്യയനജ്ഞാനദാനങ്ങൾ' എന്നു സ്പഷ്ടമായി എടുത്തു പറഞ്ഞിട്ടുമുണ്ടു്...'നാലു വർണ്ണങ്ങളേയും കേൾപ്പിക്കുക' എന്നിങ്ങനെ ഇതിഹാസപുരാണജ്ഞാനം നാലു ജാതിക്കും അധികാരമുള്ളതാണെന്നു സ്മൃതി പറയുന്നു. വേദപൂർവ്വകമായ അധികാരം ശൂദ്രക്കില്ല എന്നു് ഇതുകൊണ്ടും സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നു.''

ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ ദിവ്യത്വം

ഇങ്ങനെ ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവേദാന്തത്തിൽ പരസ്പരവിരുദ്ധമായ രണ്ടു വീക്ഷണഗതികൾക്കു സ്ഥാനം ലഭിച്ചു. ഒന്നാമത്തേതു് യഥാർത്ഥം അല്ലെങ്കിൽ പാരമാർത്ഥികം; രണ്ടാമത്തേതു് പ്രായോഗികം അല്ലെങ്കിൽ വ്യാവഹാരികം. ഒന്നാമത്തേതു് ബുദ്ധിമാന്മാരായ ജ്ഞാനികൾക്കുള്ളതാണു്. രണ്ടാമത്തേതു് ലോകം യഥാർത്ഥമാണെന്നു വിശ്വസിക്കുന്ന അജ്ഞാനികളായ സാധാരണക്കാർക്കും.

വേദാദ്ധ്യയനത്തിന്നധികാരമുള്ള ഉയർന്ന ജാതിക്കാർക്കിടയിൽനിന്നു മാത്രമേ ബുദ്ധിമാന്മാരായ ജ്ഞാനികൾ ഉണ്ടാവുകയുള്ളൂ എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലൊ. എന്നാൽ അവർക്കതന്നേയും സ്വന്തം ഭക്ഷണത്തിന്നും മറ്റു ഭൗതികാവശ്യങ്ങൾക്കും താഴ്ന്നജാതിക്കാരെ ആശ്രയിക്കേണ്ടിവരുന്നു. അതുകൊണ്ടു് താഴ്ന്ന ജാതിക്കാർ അദ്ധ്വാനിച്ചുണ്ടാക്കുന്ന നെല്ലും മറ്റു വിഭവങ്ങളും യഥാർത്ഥങ്ങളല്ലെന്നു കരുതി തള്ളിക്കളയേണ്ടതില്ല. എല്ലാ സുഖഭോഗങ്ങളിലും കിടന്നു കൈട്ടിമറിയാൻ ഉയർന്ന ജാതിക്കാർക്കധികാരമുണ്ടു്. ബ്രഹ്മവും ആത്മാവും ഒന്നാണെന്നുള്ള ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതുവരെ സ്മൃതിഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ വർണ്ണിക്കപ്പെട്ടതുപോലുള്ള ഗൃഹസ്ഥാശ്രമങ്ങളനുഷ്ഠിക്കണമെന്നാണു് ശങ്കരൻ ഉപദേശിക്കുന്നതു്. എന്നെന്നും ആ കർമ്മങ്ങളനുഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ടേയിരിക്കണമെന്നല്ല, ക്ഷീണം ചെയ്യു

ണ്ടാക്കിയ സ്വത്തുക്കളെല്ലാം അവസാനം മക്കൾക്കും അനന്തിരവന്മാക്കും ഏല്പിച്ചുകൊടുത്തു് കമ്മങ്ങളെ ആകമാനമുപേക്ഷിച്ചു് സന്യാസം സ്വീകരിക്കണം. എന്നാൽ മോക്ഷം ലഭിക്കും!

ഇങ്ങനെ, മീമാംസയിലെ ക്രിയാനുഷ്ഠാനങ്ങളെ എതിർക്കുന്ന ശങ്കരൻതന്നെ തന്നെപ്പോലെ ജ്ഞാനികളല്ലാത്ത സാധാരണക്കാക്കുവേണ്ടി പുതിയ കമ്മാനുഷ്ഠാനങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കുന്നു! ഏകമായ നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തെ വാഴ്ത്തുന്നതോടൊപ്പംതന്നെ സാധാരണക്കാരുടെ ഉപാസനകൾക്കുവേണ്ടി സഗുണദൈവങ്ങളേയും ബിംബാരാധനയേയും ശരിവെയ്ക്കുകയും പുരുഷന്മാരും സ്ത്രീകളുമായ ഒട്ടനവധി ദൈവങ്ങളേക്കുറിച്ചുള്ള സ്തോത്രങ്ങൾ രചിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു! ഇന്ത്യൻ ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ സവിശേഷതകൾക്കും പൂഷണാധിഷ്ഠിതമായ ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കും ശ്രുതിസ്മൃതികളാലനുഗ്രഹിക്കപ്പെട്ടന്ന പരിപാവനത്വവും ദിവ്യത്വവും നൽകുന്നു!

ഇരുപതു്

വിശിഷ്ടാദ്വൈതവും ദ്വൈതവും

രാമാനുജാചാര്യൻ ക്രിസ്ത്വബ്ദം 1027–ൽ തെക്കേ ഇന്ത്യയിലെ കാഞ്ചീവരത്തിന്നടുത്തുള്ള ശ്രീപെരുമ്പുതൂരിൽ ജനിച്ചു. കുട്ടിക്കാലംമുതൽക്കുതന്നെ ആൾവാർമാരെന്ന പേരിലറിയപ്പെട്ടിരുന്ന വൈഷ്ണവചിന്തകന്മാരുമായി ഇടപഴകാൻ അദ്ദേഹത്തിന്നു സാധിച്ചു. അവരുടെ കീഴിലാണു് അദ്ദേഹം വേദോപനിഷത്തുക്കളും വേദാന്തവും പഠിച്ചതു്. യുവാവായപ്പോൾ വിവാഹം കഴിച്ചുവെങ്കിലും ഗൃഹസ്ഥാശ്രമം ഒട്ടുംതന്നെ അദ്ദേഹത്തെ ആകർഷിച്ചില്ല. അതിനാൽ വീട്ടം ഗ്രാമവുമുപേക്ഷിച്ചു് അദ്ദേഹം ഒരു സന്യാസിയായി മാറുകയും ജീവിതസത്യമാരാഞ്ഞുകൊണ്ടു് പലേടത്തും ചുറ്റിസ്സഞ്ചരിക്കുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ കുറേക്കാലം കഴിച്ചുകൂട്ടിയതിന്നുശേഷം ശ്രീരംഗത്തു താമസിച്ചുകൊണ്ടു് ശിഷ്യന്മാരിൽ ചിലരുടെ സഹായത്തോടുകൂടി വേദാന്തസാരം, വേദാന്തസംഗ്രഹം, വേദാന്തദീപം മുതലായ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ രചിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനമായ ഗ്രന്ഥം ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ 'ശ്രീ'ഭാഷ്യമാണു്. അതിലാണദ്ദേഹം തന്റെ സ്വന്തമായ തത്ത്വശാസ്ത്രസമ്പ്രദായത്തിന്റെ പ്രധാനസിദ്ധാന്തങ്ങളുന്നയിച്ചതു്. കെയിത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ "ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ അദ്വൈതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം കണ്ടെത്താൻവേണ്ടി അതിന്നുമുമ്പു നടത്തപ്പെട്ട ഏതു പരിശ്രമത്തേക്കാളുമധികം ശ്രീഭാഷ്യമാണു് ഗുണത്തിലും പൂർണ്ണതയിലും എത്രയോ അധികം മുന്തിനില്ക്കുന്നതു്."

ഏകത്വത്തിൽ നാനാത്വം

രാമാനുജനും അദ്വൈതവാദിയാണു്. നിത്യവും സച്ചിദാനന്ദമയവുമായ ബ്രഹ്മമാണു് ഏകമായ സത്യം എന്നു് അദ്ദേഹവും വാദിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ആ ഏകത്വത്തിൽ നാനാത്വ

മടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ജഡവും ചൈതന്യവും—അബോധമായ ഭൗതികവസ്തുവും (അചിത്ത്) സബോധമായ ആത്മാവും (ചിത്ത്)–ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ബ്രഹ്മമാണ് ഏകമായ സത്യം എന്നാണദ്ദേഹം പറയുന്നത്. ചിത്തും അചിത്തും രണ്ടും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഭാഗങ്ങളാണ്. ശങ്കരാചാര്യർ നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തിലാണ് വിശ്വസിച്ചത്. രാമാനുജന്റെ ബ്രഹ്മം നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മമല്ല, സഗുണബ്രഹ്മമാണ്. അതിനു വിഭുതത്വവും സർവ്വശക്തിതത്വവും സർവ്വജ്ഞതത്വവുമുണ്ട്. അതിനു് ജ്ഞാനം, ശക്തി, ഐശ്വര്യം, തേജസ്സ്, കൃപ, വാത്സല്യം മുതലായ ഗുണങ്ങളുണ്ട്. ഈ വിശേഷണങ്ങളെ അംഗീകരിക്കുകയും അവയുടെ പ്രാധാന്യം ഊന്നിപ്പറയുകയും ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ടാണ് രാമാനുജന്റെ അദ്വൈതം വിശിഷ്ടാദ്വൈതമെന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്നതു്. വിശേഷണങ്ങളോടുകൂടിയ അദ്വൈതമാണ് വിശിഷ്ടാദ്വൈതം.

അബോധമായ ജഡപ്രകൃതിയും സബോധമായ ആത്മാവുമടങ്ങിയ ബ്രഹ്മമാണ് ജഗത്തിന്റെ കാരണം. എട്ടുകാലി തന്റെ ശരീരത്തിൽനിന്നു് വല കെട്ടിയുണ്ടാക്കുന്നതുപോലെ ബ്രഹ്മം തന്നിൽത്തന്നെയുള്ള അഹത്തിൽനിന്നു് ഭൗതികലോകത്തേയും ആത്മാംശത്തിൽനിന്നു് ജീവാത്മാക്കളേയും സൃഷ്ടിക്കുന്നു. അതിസൂക്ഷ്മമായ അണുവാണ് ആത്മാവു്. അതുകൊണ്ടതിനു് ഭൗതികമായ ഏതു് അബോധവസ്തുവിലും പ്രവേശിക്കാൻകഴിയും. അങ്ങനെയാണ് പ്രകൃതിയിൽ ജീവാത്മാവു് നിലനില്ക്കുന്നതു്.

സ്വതേ, നിത്യവും സചേതനവും പരിശുദ്ധവുമാണ് ജീവാത്മാവു്. ജഡത്തോടു ചേർന്നു് ശരീരത്തെ ധരിക്കേണ്ടിവരുമ്പോളാണ് അതിനു സുഖദുഃഖങ്ങളുണ്ടാകുന്നതു്. കർമ്മമാണ് ഈ അവസ്ഥയിലേയ്ക്കു് ജീവാത്മാവിനെ നയിക്കുന്നതു്. ആത്മാവിന്റെ അവിഭാജ്യഗുണങ്ങളാണ് ബോധവും ചൈതന്യവും. എന്നാൽ ശരീരത്തിലിരിക്കുന്നതുകൊണ്ടു് ആ ബോധവും ചൈതന്യവും ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളാലും ഭൗതികശരീരത്താലും പരിമിതമാക്കപ്പെടുന്നു. ആത്മാവിനു് ശരീരവുമായുള്ള ബന്ധം അതിന്റെ കർമ്മത്തിന്റെ ഫലമാണ്. ഓരോ

ആത്മാവിനും അതാതിന്റെ കർമ്മമനുസരിച്ചുള്ള ശരീരമാണ് ലഭിക്കുന്നത്.

മനുഷ്യന് ശരീരവും ആത്മാവുമുണ്ട്. രണ്ടും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഭാഗങ്ങളിൽനിന്നുണ്ടായവയാണ്. സചേതനാചേതനങ്ങളായ സർവ്വചരാചരങ്ങളും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഭാഗങ്ങളാണ്. ഇങ്ങനെ, ഈശ്വരൻ പല രൂപത്തിലുമായി സ്വയം പ്രകാശിക്കുന്നു. എല്ലാറ്റിലും ഈശ്വരന്റെ അംശമാണുള്ളത്. സ്വർണ്ണംകൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെട്ട എല്ലാ സാധനങ്ങളിലും സ്വർണ്ണമടങ്ങിയിട്ടുള്ളതുപോലെ, സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട എല്ലാ വസ്തുക്കളിലും ബ്രഹ്മമുണ്ട്. ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചാണവ നിലനിൽക്കുന്നത്.

ജഗത്ത് മിഥ്യയല്ല, സത്യമാണ്

ബാഹ്യലോകത്തേയും ബാഹ്യബന്ധങ്ങളേയും മാത്രമംഗീകരിക്കുന്ന വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർത്ഥ്യവാദത്തോടും ആശയത്തിനു പുറത്തു ലോകമില്ലെന്നു വാദിക്കുന്ന ആത്മനിഷ്ഠമായ ആദ്ധ്യാത്മികവാദത്തോടും രാമാനുജൻ യോജിക്കുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട നാനാതത്തോടുകൂടിയ ജഗത്ത് ബ്രഹ്മംപോലെത്തന്നെ യഥാർത്ഥമാണ്. അവയുടെ യാഥാർത്ഥ്യം ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്നേയുള്ളൂ. ഭൗതികപ്രപഞ്ചത്തിനും ജീവാത്മാക്കൾക്കും സ്വതന്ത്രമായ നിലനില്പുണ്ട്. അവയും ബ്രഹ്മവും ഒന്നല്ല. ബ്രഹ്മം സർവ്വതന്ത്രസ്വതന്ത്രമാണ്; എല്ലാ അപൂർണ്ണതകളിൽനിന്നും മുക്തമാണ്. നേരെമറിച്ച്, ഭൗതികപദാർത്ഥം അബോധമാണ്, അചേതനമാണ്. ജീവാത്മാക്കളാകട്ടെ, അജ്ഞാനത്തിനും ദുഃഖങ്ങൾക്കും വിധേയമായിരിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ഈ അപൂർണ്ണതകളും പരിമിതികളുമെല്ലാമുണ്ടെങ്കിലും അവ നിലനില്ക്കുന്നു. അവ മിഥ്യയല്ല.

ഇങ്ങനെ സൃഷ്ടിയും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട ലോകവും മായയാണെന്ന ശങ്കരന്റെ വാദത്തെ രാമാനുജൻ എതിർക്കുന്നു. എല്ലാ ജ്ഞാനവും യാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനമാണ്, യാഥാർത്ഥ്യം മായാഭ്രാന്തിയല്ല. കയറിൻകഷണം കാണുന്ന ഒരാൾ അതു പാമ്പാണെന്ന് തെറ്റിദ്ധരിച്ചേക്കാം. പക്ഷേ,

പാമ്പു് കേവലം അയഥാർത്ഥമാണു് എന്നു പറയാൻ കഴിയുമോ? ഇല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, കയറും സർപ്പവും ഒരേ ഭൂതങ്ങൾ—വെള്ളം, ഭൂമി, അഗ്നി എന്നീ മൗലികഘടകങ്ങൾ—കൂടിച്ചേർന്നുണ്ടായതാണു്. കയറിനെ പാമ്പെന്നു തെറ്റിദ്ധരിക്കുമ്പോഴും യഥാർത്ഥത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്ന ആ മൗലികഘടകങ്ങളെയാണു് നമ്മൾ കാണുന്നതു്. അയഥാർത്ഥമായ യാതൊന്നും കാണുന്നില്ല. ബ്രഹ്മം യഥാർത്ഥമാണു്. അതുകൊണ്ടു്, അതിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്ന ലോകവും യഥാർത്ഥമാണു്.

യാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനം പലപ്പോഴും അപൂർണ്ണമായിരിക്കാം; അല്ലെങ്കിൽ തെറ്റായിരിക്കാം. ഉദാഹരണത്തിനു്, മഞ്ഞപ്പിത്തമുള്ള ഒരാൾ വെളുത്ത ശംഖിനെ മഞ്ഞനിറത്തിലുള്ളതായി കാണുന്നു. കണ്ണിലെ മഞ്ഞ നയനേന്ദ്രിയത്തിൽനിന്നുള്ള രശ്മികളോടൊപ്പം ശംഖിന്മേൽ പതിക്കുകയും അതിൻഫലമായി ശംഖിന്റെ വെള്ളനിറം മഞ്ഞയായി കാണപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, "ഈ വാദം എത്രതന്നെ അശാസ്ത്രീയമാണെങ്കിലും ശരി, ജ്ഞാനം എല്ലായ്പോഴും യാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനമാണു് എന്ന തന്റെ വീക്ഷണഗതിയെ ഉപേക്ഷിക്കാൻ രാമാനുജൻ തയ്യാറില്ലെന്നാണിതു കാണിക്കുന്നതു്."

യാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനം നേടുക സാധ്യമാണു്. സത്തയും ജ്ഞാനവും തമ്മിൽ ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും തമ്മിൽ, നികത്താനാവാത്ത വൈരുദ്ധ്യമൊന്നുമില്ല. എന്നാൽ, യാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനമെന്നു പറയുമ്പോൾ മുഴുവൻ യാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള ജ്ഞാനമാണതെന്നു് അദ്ദേഹം ഉദ്ദേശിക്കുന്നില്ല. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ചില അംശങ്ങൾ ഗ്രഹിക്കപ്പെടുകയും മറ്റംശങ്ങൾ ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടുകയുമാണു ചെയ്യുന്നതു്. 'മഞ്ഞ'ശംഖിനെ കാണുന്നവൻ ശംഖിന്റെ വെള്ളനിറത്തെ കാണുന്നില്ല. എല്ലാ ജ്ഞാനവും യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഏതെങ്കിലും ചില അംശങ്ങളെ മാത്രമാണു് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നതു്. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ എല്ലാ അംശങ്ങളേയും പൂർണ്ണമായി മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നതുവരെ ജ്ഞാനവും അപൂർണ്ണമായിരിക്കും. പക്ഷേ, ഇതു സാധി

ക്കണമെങ്കിൽ ജ്ഞാതാവു് എല്ലാ ദോഷങ്ങളിൽനിന്നും മുക്തനായിത്തീരണം. ജീവാത്മാവിനു മുക്തിനേടാൻ കഴിയുമ്പോൾമാത്രമേ സമ്പൂർണ്ണമായ ജ്ഞാനമുദിക്കുകയുള്ളു.

രാമാനുജന്റെ ബ്രഹ്മം

ശങ്കരന്റെ ആത്മബ്രഹ്മൈക്യവാദത്തോടും അഭേദവാദത്തോടും രാമാനുജനു യോജിപ്പില്ല. ജീവാത്മാവു് പരമാത്മാവിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമാണു് എന്നദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറയുന്നു. പരമാത്മാവിന്റെ ഭാഗമാണു് ജീവാത്മാവു് എന്നതു ശരിതന്നെ. പക്ഷേ, ഭാഗവും പൂർണ്ണരൂപവും ഒന്നല്ലല്ലോ. അവ തമ്മിൽ ഭേദമുണ്ടു്. എന്നാൽ, അതേസമയത്തുതന്നെ, ഒന്നു മറ്റേതിന്റെ ഭാഗമായതുകൊണ്ടു് അഭേദവുമുണ്ടു്. ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവുംതമ്മിൽ അന്യതാവുമുണ്ടു്, അനന്യതാവുമുണ്ടു് എന്നാണു് രാമാനുജന്റെ വാദം.

വിഷയിയും വിഷയവും, ചിത്തും അചിത്തും, രണ്ടും യഥാർത്ഥമാണു്. അവതമ്മിൽ നിത്യവും ശാശ്വതവുമായ ബന്ധമുണ്ടു്. ആ ബന്ധവും യഥാർത്ഥമാണു്. ആ ബന്ധത്തിലൂടെയാണു് ബ്രഹ്മം പ്രകടമാകുന്നതു്. ഏകതാ നാനാതാത്തിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മമാണു് നിയന്താവു്. മനുഷ്യശരീരത്തെ ജീവാത്മാവു് നിയന്ത്രിക്കുന്നതുപോലെ പ്രകൃതിയേയും പ്രപഞ്ചത്തേയും സചേതനാചേതനങ്ങളായ ചരാചരങ്ങളേയും എല്ലാം ബ്രഹ്മം നിയന്ത്രിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മമില്ലെങ്കിൽ ലോകവുമില്ല, മനുഷ്യനുമില്ല, ചരാചരങ്ങളുമില്ല; ബ്രഹ്മമില്ലെങ്കിൽ യാതൊന്നുമില്ല. എല്ലാം ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു.

അചിത്തിനു മാറ്റങ്ങളുണ്ടാകും. കർമ്മംകാരണം ജീവാത്മാവിനും മാറ്റങ്ങളുണ്ടാകും. എന്നാൽ ശരീരത്തിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റങ്ങൾ ആത്മാവിനെ ബാധിക്കുന്നില്ല. അതുപോലെ, ലോകത്തിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റങ്ങളും മനുഷ്യനുണ്ടാകുന്ന സുഖദുഃഖങ്ങളും ബ്രഹ്മത്തേയും ബാധിക്കുന്നില്ല. അവയിൽനിന്നെല്ലാം സ്വതന്ത്രമാണു് ബ്രഹ്മം. ബ്രഹ്മത്തിനുമാത്രം യാതൊരു മാറ്റവുമില്ല. അതുകൊണ്ടാണു് ബ്രഹ്മം സത്യത്തിന്റെ സത്യം (സത്യസ്യ സത്യം) എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്നതു്.

UNIVERSITY LIBRARY

ഭക്തിയുടെ പ്രാധാന്യം

ജീവാത്മാവു് ജഡശരീരത്താലും കർമ്മത്താലും ബദ്ധമായിരിക്കുന്നു എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ. ഈ സ്ഥിതി മാറുന്നതിനാണു് രാമാനുജൻ മോക്ഷമെന്നു പറയുന്നതു്. ജീവാത്മാവിന്റെ സർവ്വകർമ്മനാശവും ജഡബന്ധനിവൃത്തിയുമാണു് മോക്ഷം. മോക്ഷത്തിനു് കർമ്മയോഗം, ജ്ഞാനയോഗം, ഭക്തിയോഗം എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്തമാർഗ്ഗങ്ങൾ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടു്. ഇവയിൽ ഭക്തിയെയാണു് രാമാനുജൻ ഊന്നുന്നതു്. കർമ്മംകൊണ്ടു് വിശുദ്ധിയും ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് പരിപക്വതയും ഭക്തിക്കുണ്ടായിത്തീരുന്നു. അതാണു് കർമ്മജ്ഞാനാദികളുടെ ഉപയോഗം.

എല്ലാ ജീവിതങ്ങളുടേയും കേന്ദ്രമായ ബ്രഹ്മത്തെ പ്രാപിക്കലാണു് ജീവാത്മാവിന്റെ ലക്ഷ്യം. എന്നാൽ, ജീവനും ശരീരവും തമ്മിൽ വ്യത്യാസം കാണാത്തവൻ ഇഹലോകത്തിലെ സുഖഭോഗങ്ങളിലും സംസാരബന്ധങ്ങളിലും കിടന്നു കെട്ടിമറിയാനാഗ്രഹിക്കുന്നു; താൻതന്നെയാണു് ശരീരമെന്നും ശരീരത്തിന്റെ ജനനമരണാദികൾ തന്റെ സ്വന്തം ജനനമരണാദികളാണെന്നും വിശ്വസിക്കുന്നു. ഈ അജ്ഞാനമാണു് കാമക്രോധമദമാത്സര്യങ്ങൾക്കു കാരണം. സംസാരബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള വ്യാമോഹങ്ങളിൽനിന്നു മോചനം നേടണമെങ്കിൽ ജീവൻ പ്രകൃതിയിൽനിന്നും ശരീരത്തിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായ ആത്മാവാണെന്നും ആത്മാവു് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഭാഗമാണെന്നും ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചാണതു നിലനില്ക്കുന്നതു് എന്നും മനസ്സിലാക്കണം.

വേദോപനിഷത്തുക്കളും ശാസ്ത്രങ്ങളും വായിച്ചു കാണാപ്പാഠം പഠിക്കുന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം ജ്ഞാനമുണ്ടാവില്ല. യഥാർത്ഥമായ ജ്ഞാനം ദൈവത്തെ ഭജിക്കുന്നതിലൂടെ മാത്രമേ ലഭിക്കുകയുള്ളൂ. നിഷ്കാമകർമ്മമാണു് ഭക്തിയുടെ ആരംഭം. ആത്മനിഷ്ഠമായ സുഖത്തേയോ വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഉപയോഗത്തേയോ പരിഗണിക്കാതെ, ഫലേച്ഛയെന്യേ, കർമ്മത്തിനുവേണ്ടി കർമ്മം ചെയ്യുകയാണാവശ്യം. ഇങ്ങനെ കർമ്മയോഗം ജ്ഞാനയോഗത്തിന്റെ ഒരു മാർഗ്ഗമായിത്തീരുന്നു. ഇത്തരത്തിലുള്ള ജ്ഞാനം

അഹങ്കാരമകറ്റാനും ഈശ്വരന്റെ ഇച്ഛാശക്തിക്കു മുമ്പിൽ തന്നെത്താനർപ്പിക്കാനും ജീവാത്മാവിനെ സഹായിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരമാണ് നിഷ്കാമകർമ്മം ദൈവഭക്തിയായി മാറുന്നത്. മറ്റെല്ലാം പരിത്യജിച്ചുകൊണ്ടുള്ള അഗാധവും പരിപക്വവും ഇടവിടാത്തതുമായ ഭക്തി ജീവാത്മാവിനെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽക്കാരത്തിലേയ്ക്കു നയിക്കുന്നു. ഇതാണ് മോക്ഷത്തിനുള്ള വഴി.

ഭക്തിമയമായ ജീവിതത്തിന്റെ പ്രാധാന്യമുന്നുന്ന രാമാനുജന്റെ ഈ തത്വശാസ്ത്രം ശങ്കരന്റെ പാണ്ഡിത്യപൂർണ്ണമായ തത്വശാസ്ത്രത്തിൽനിന്നു് എങ്ങനെ വ്യത്യസ്തമായിരിക്കുന്നു എന്നു ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊണ്ടു് ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണൻ തന്റെ 'ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്ര'ത്തിൽ എഴുതുന്നു:

"ശങ്കരന്റെ ബ്രഹ്മം വിറങ്ങലിച്ചതാണു്, നിശ്ചലമാണു്, മുൻകൈയെടുക്കാനോ സ്വാധീനം ചെലുത്താനോ ഒട്ടും തന്നെ കഴിവില്ലാത്തതാണു്. അതുകൊണ്ടതിനു് നമ്മുടെ ആരാധനയെ ആകർഷിക്കാൻ കഴിയുന്നില്ല. താനണത്തിവിട്ടുന്ന ബഹുമാനത്തെപ്പറ്റി ബോധമില്ലാത്ത താജ്മഹലിനെപ്പോലെ ശങ്കരന്റെ ബ്രഹ്മംതന്നെ ആരാധകന്മാരുടെ ഭയത്തിലും ഭക്തിയിലും ലേശംപോലും താല്പര്യം കാണിക്കാതെ നിലകൊള്ളുന്നു. മതത്തിന്റെ ലക്ഷ്യംതന്നെയാണു് തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റേയും ലക്ഷ്യമെന്നു കരുതുന്നവർക്കു് ശങ്കരന്റെ വീക്ഷണഗതി പാണ്ഡിത്യപൂർണ്ണമായ തെറ്റിന്റെ ഒരു മികച്ച ഉദാഹരണമായിത്തോന്നും."

നേരെമറിച്ചു്, രാമാനുജന്റെ വിശിഷ്ടാദ്വൈതത്തിനു് ജനങ്ങളെ കൂട്ടത്തൽ ആകർഷിക്കാൻ സാധിച്ചു. വൈഷ്ണവമതത്തിനു് ഒരു താത്വികാടിസ്ഥാനം നൽകുകയും രണ്ടു നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കുശേഷം രാമാനന്ദന്റെ നേതൃത്വത്തിലാരംഭിച്ച ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിനു പ്രചോദനം നൽകുകയും ചെയ്തതു് രാമാനുജന്റെ തത്വശാസ്ത്രസമ്പ്രദായമാണു്.

മാധ്വാചാര്യർ

ക്രിസ്താബ്ദം 1199–ൽ ഇന്ത്യയുടെ പടിഞ്ഞാറെ കരയിൽ കേരളത്തിന്റെ വടക്കുഭാഗത്തുള്ള ഉടുപ്പിക്കടുത്തു ജനിച്ചു്

വല്ലിയൊരു ദാർശനികനായി വളർന്ന മാധ്വാചാര്യരും ഒരു വേദാന്തിയായിരുന്നു. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റേതു് അദ്വൈതവാദമല്ല, വിശിഷ്ടാദ്വൈതവാദവുമല്ല, ദ്വൈതവാദമാണു്. ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിനു് അദ്ദേഹവും ഒരു ഭാഷ്യമെഴുതീട്ടുണ്ടു്. അതിനുപുറമെ തന്റെ വീക്ഷണഗതിയിലെ പ്രധാന നിഗമനങ്ങളെ വിവരിക്കുന്ന അനുവ്യാഖ്യാനം എന്ന മറെറാരു ഗ്രന്ഥവും അദ്ദേഹം എഴുതിയുണ്ടാക്കി. പിന്നീടു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യന്മാരായ ജയതീർത്ഥൻ, വ്യാസയതി മുതലായ പണ്ഡിതന്മാർ ഈ ഗ്രന്ഥങ്ങൾക്കു് പല വ്യാഖ്യാനങ്ങളുമെഴുതുകയുണ്ടായി. ഈ ഗ്രന്ഥങ്ങളെല്ലാംതന്നെ ശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈതസിദ്ധാന്തങ്ങളെ ഖണ്ഡിക്കുകയും ദ്വൈതവാദപരമായ വീക്ഷണഗതിക്കു രൂപംകൊടുക്കുകയുമാണു് പ്രധാനമായും ചെയ്യുന്നതു്.

രാമാനുജന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മൂന്നു നിത്യസത്യങ്ങളുണ്ടു്: ഈശ്വരനും ആത്മാവും ജഗത്തും. മൂന്നും സ്വതന്ത്രമായി നിലനില്ക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളാണു്. ശങ്കരന്റെ ആത്മൈക്യവാദത്തെ അദ്ദേഹം കഠിനമായി എതിർക്കുന്നു. ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും ഒന്നാണെങ്കിൽപ്പിന്നെ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയ്ക്കു്, ബ്രഹ്മത്തെ അറിയാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങൾക്കു്, യാതൊരർത്ഥവുമില്ല. നമ്മൾ ബ്രഹ്മമല്ലാത്തതുകൊണ്ടാണു് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വഭാവം നമ്മുടെ അന്വേഷണത്തിനു വിധേയമായിത്തീരുന്നതു്. അതുകൊണ്ടു് ആത്മാവും പരമാത്മാവും ഒന്നല്ല; രണ്ടും രണ്ടാണു്.

ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും രണ്ടുമില്ലാതെ ജ്ഞാനമില്ല. ജ്ഞാനത്തിനു് ജ്ഞാതാവായ വിഷയിയും ജ്ഞേയമായ വിഷയവുമുണ്ടാകണം. മറെറാരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, വസ്തുവിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യമംഗീകരിക്കാതെ ആശയത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യമംഗീകരിക്കുക സാധ്യമല്ല. അതുകൊണ്ടു് ജഗത്തു് മിഥ്യയല്ല, സത്യമാണു്.

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഭൗതികകാരണമായി മാധ്വൻ പ്രകൃതിയെ അംഗീകരിക്കുന്നു. പ്രകൃതിയാണു് ജഗത്തിന്റെ കാരണം. പ്രകൃതിയിലുണ്ടാകുന്ന പരിണാമങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണു് മറു വസ്തുക്കളെല്ലാമുത്ഭവിക്കുന്നതു്. പരിണാമിയായ

പ്രകൃതിയിൽനിന്നാണ് ലിംഗശരീരങ്ങൾ—സൂക്ഷ്മങ്ങളായ ശരീരങ്ങൾ—ആവിർഭവിക്കുന്നത്. സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങളുടെ ഉറവിടമാണ് പ്രകൃതി.

എന്നാൽ പ്രകൃതി ദൈവത്തിന്റെ നിയന്ത്രണത്തിലാണ്. ആത്മാവും ജഗത്തും യഥാർത്ഥങ്ങളാണെങ്കിൽക്കൂടി അവ ഈശ്വരനധീനമാണ്. ഈശ്വരനാണ് പരമസത്യം; ലോകം അതിന്റെ സൃഷ്ടിയാണ്. ഈശ്വരനാണ് ജഗത്തിന്നു യാഥാർത്ഥ്യം നൽകിയത് എന്നർത്ഥം. എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളിലും അന്തര്യാമിയായി ഈശ്വരൻ പ്രകാശിക്കുന്നു. വേദാദ്ധ്യയനംവഴിയായി ഈശ്വരന്റെ സ്വരൂപം ശരിക്കു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയും. അതുകൊണ്ട് വേദാദ്ധ്യയനം ആവശ്യമാണ്.

ബ്രഹ്മത്തിന്നുമാത്രമേ സ്വകർത്തൃത്വമുള്ളു. അതായത്, ഈശ്വരനാണ് എല്ലാം ചെയ്യുന്നത്. ഈ ജ്ഞാനത്തോടുകൂടിയല്ലാതെ ചെയ്യപ്പെടുന്ന കർമ്മം കർത്താവായ വ്യക്തിയുടെ അഹങ്കാരത്തിന്നു വഴിതെളിയിക്കും. അതുകൊണ്ട് കർമ്മത്തിന്റേയും സാന്മാർഗ്ഗികജീവിതത്തിന്റേയുമെല്ലാം അടിസ്ഥാനം യാഥാർഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ ജ്ഞാനമാണ്. ഈ ജ്ഞാനം നേടിക്കൊണ്ട് മോക്ഷത്തിന്നുവേണ്ടി പരിശ്രമിക്കുകയാണ് മനുഷ്യന്റെ കർത്തവ്യം.

എന്നാൽ, ഈശ്വരന്റെ കൃപയുണ്ടെങ്കിൽമാത്രമേ മനുഷ്യന്നു മുക്തി ലഭിക്കുകയുള്ളു. ഈശ്വരകൃപയല്ലാതെ മറ്റുമാർഗ്ഗമൊന്നുമില്ല. അതിനാൽ ഈശ്വരകൃപയ്ക്കുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുക. ഈശ്വരകൃപയോടുകൂടി മോക്ഷംനേടാൻ കഴിയുന്ന ഒരാൾക്ക് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഗുണങ്ങൾ തന്നിൽത്തന്നെ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു എന്നു കാണാൻ കഴിയും. ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മത്തെ സാക്ഷാൽക്കരിക്കുന്നവർ അനന്തവും അവർണ്ണനീയവുമായ ആനന്ദമനുഭവിക്കുന്നു.

മദ്ധ്യകാലത്തെ തത്വചിന്ത

മാധ്വാചാര്യർക്കുപുറമേ നിംബാർക്കൻ, വല്ലഭൻ തുടങ്ങിയ മറ്റുചില ആചാര്യന്മാരും താന്താങ്ങളുടെ പ്രത്യേകമായ ദർശനസമ്പ്രദായങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കുകയുണ്ടായി. നിംബാർക്കന്റെ സമ്പ്രദായം ദ്വൈതാദ്വൈതവാദമെന്ന പേരിലും വല്ലഭന്റേത്

വല്ലഭവേദാന്തമെന്ന പേരില്യം അറിയപ്പെട്ടന്നു. എന്നാൽ, വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്കും ഭാഷ്യങ്ങൾക്കും എന്തൊക്കെത്തന്നെ വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും, വേദാന്തദർശനം പൊതുവിൽ ആത്മീയവാദത്തിലാണടിയുറച്ചുനില്ക്കുന്നതു്. അതുകൊണ്ടാണു് വേദാന്തം ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ താത്വികാടിസ്ഥാനമായിത്തീന്നതു്. അതുകൊണ്ടതന്നെയാണു് ആത്മീയവാദികളായ ആധുനികതത്വശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ന്യായം, വൈശേഷികം മുതലായ ദർശനങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ചു് വേദാന്തത്തിന്നു കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നൽകുന്നതു്. ഇന്ത്യൻതത്വശാസ്ത്രമെന്നാൽ വേദാന്തമാണെന്നും വേദാന്തത്തിന്നല്ലാതെ മറെറാരു ദർശനത്തിന്നും ഇന്ത്യയിൽ സ്ഥാനമില്ലെന്നുമുള്ള ഒരു ധാരണ പരത്താൻപോലും അവർ പരിശ്രമിച്ചുനോക്കിയിട്ടുണ്ടു്. എന്നാൽ, ആത്മീയവാദത്തിന്നു് അതിരുകവിഞ്ഞ മേധാവിത്വമുണ്ടായിരുന്ന മധ്യകാലത്തുപോലും ഇന്ത്യയിൽ അവിടേയും ഇവിടേയുമായി, പ്രത്യേകിച്ചും സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങളുടെയിടയിൽ ഭൗതികവാദചിന്തകളും നിലനിന്നുപോന്നിരുന്നുവെന്നതാണു് വാസ്തവം. ഇന്ത്യൻതത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചരിത്രം മുൻവിധികൾകൂടാതെ നിഷ്പക്ഷമായി പരിശോധിക്കുന്ന ആർക്കും ഇതു വ്യക്തമാവും.

ഇരുപത്തൊന്നു്

ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥയിൽ പുതിയ സാമൂഹ്യശക്തികൾ

ക്രിസ്ത്വബ്ദം 8–ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽത്തന്നെ മുഹമ്മദ് ബിൻകാസിമിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ അറബികൾ ഇന്ത്യയെ ആക്രമിക്കുകയുണ്ടായി. ക്രീ. 1001–ാം 1024–ാം മിടയിൽ ഘസ്നിയിലെ മഹമൂദ്, ഒന്നിനുശേഷം മറ്റൊന്നായി 12 ആക്രമണങ്ങൾ നടത്തുകയും നിരവധി നിധികളുൾപ്പെടെ വമ്പിച്ച തുകകൾ വരുന്ന സ്വത്തുക്കൾ കൊള്ളയടിച്ചുകൊണ്ടുപോവുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ ക്രീ. 1192–ൽ മുഹമ്മദ് ഘൂരിയുടെ ആക്രമണത്തിനുശേഷം മാത്രമാണ് യഥാർത്ഥവും സ്ഥിരവുമായ മുസ്ലിംഭരണം ഇന്ത്യയിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടതു്. മുഹമ്മദ് ഘൂരിയുടെ മരണത്തിനുശേഷം ക്രീ. 1206–ൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അടിമയായ സേനാധിപതി കുത്തബുദ്ദീൻ ദൽഹിയിലെ ഒന്നാമത്തെ സുൽത്താനായി ഭരണാധികാരമേറ്റെടുത്തു. അടിമരാജവംശം, ഖിൽജി രാജവംശം, തുഗ്ലാക്ക്വംശം, സൈദ്വംശം, ലോഡിവംശം എന്നിങ്ങനെ വിവിധരാജവംശങ്ങളുടെ കീഴിലായി ദൽഹിയിലെ സുൽത്താൻഭരണം മൂന്നു നൂറ്റാണ്ടുകളോളംകാലം നിലനിന്നു.

സുൽത്താൻഭരണം

ദൽഹി സുൽത്താനത്തു് ഒരു മുസ്ലീം ഫ്യൂഡൽഭരണമായിരുന്നു. പ്രധാനപ്പെട്ട ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരെല്ലാം മുസ്ലീമിങ്ങളായിരുന്നു. ഹിന്ദുക്കൾക്കു് ഏറ്റവും താഴ്ന്നപടിയിലുള്ള ഉദ്യോഗങ്ങൾ മാത്രമാണു് ലഭിച്ചതു്. ഈ ഭരണത്തിൻകീഴിൽ നിലങ്ങളും മറ്റു സ്വത്തുക്കളുമെല്ലാം മുസ്ലീം നാട്ടുവാഴികളുടേയും മുസ്ലീം സേനാധിപതികളുടേയും കൈയിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കാൻ തുടങ്ങി. നേരിട്ടുല്പാദനംനടത്തുന്ന കൃഷിക്കാർ വിള

വിന്റെ ഗണ്യമായ ഭാഗംപാട്ടവുംനികുതിയുമായി കൊടുക്കാൻ നിർബ്ബന്ധരായി. കൃഷിക്കാരുടെ, പ്രത്യേകിച്ചും ഹിന്ദുകൃഷിക്കാരുടെ, അസംതൃപ്തി വർദ്ധിച്ചു.

സുൽത്താൻ അല്ലാവുദ്ദീൻ ഖിൽജി (ക്രി. 1296—1316) പ്രതാപിയായ ഒരു രാജാവായിരുന്നു. ഒരുഭാഗത്തു് തന്റെ ചൊല്പടിയിൽ നില്ക്കാൻ കൂട്ടാക്കാത്ത നാടുവാഴിപ്രഭുക്കൾക്കും സമരങ്ങളും ലഹളകളും നടത്താനൊരുമ്പെട്ട കൃഷിക്കാർക്കുമെതിരായും, മറുഭാഗത്തു് രാജ്യത്തിന്റെ അതിർത്തിപ്രദേശങ്ങളിലെത്തിക്കഴിഞ്ഞിരുന്ന ചെങ്കിസ്ഖാന്റെ അനുയായികളായ മംഗോളിയക്കെതിരായും, അദ്ദേഹം ഒരു വലിയ സൈന്യം സംഭരിച്ചു. ഈ സൈന്യത്തിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി അദ്ദേഹം തെക്കൻപ്രദേശങ്ങളിൽ ചോള–ചാലൂക്യരാജവംശങ്ങളുടെ തകർച്ചയിൽനിന്നു പൊന്തിവന്ന ചെറിയ ചെറിയ രാജ്യങ്ങളെയെല്ലാം കൊള്ളയടിച്ചു് മർദ്ദിച്ചമർത്തി തന്റെ വരുതിയിലാക്കുകയും, അങ്ങനെ നിർദ്ദയമായ മർദ്ദനസംവിധാനങ്ങളിലൂടെ തന്റെ ഭരണമുറപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മരണത്തിനുശേഷം മുഹമ്മദ്ബിൻ തുഗ്ലാക്കും (ക്രി. 1325—1351) ഇതേ പാരമ്പര്യംതന്നെയാണു് തുടർന്നതു്. ഇന്ത്യാരാജ്യം മുഴുവനും കീഴടക്കി ഭരിക്കണമെന്നായിരുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശ. പക്ഷേ, ദുർഭരണത്തിന്റെഫലമായി പരന്നുപിടിക്കാൻ തുടങ്ങിയ ക്ഷാമങ്ങളും പ്ലേഗുകളും പലേടത്തും പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ട കർഷകലഹളകളും ആ ആശയുടെ മുമ്പിൽ തടസ്സങ്ങൾ വലിച്ചിട്ടു. നാടുവാഴിപ്രഭുക്കളും അദ്ദേഹത്തിനെതിരായി തിരിഞ്ഞു. മുഹമ്മദ് തുഗ്ലാക്ക് മരിച്ചതിനുശേഷം ഫിറോസ് തുഗ്ലാക്ക് (ക്രി. 1351—1388) സുൽത്താനായി. തന്റെ പൂർവ്വികന്മാരുടെ ദുർഭരണത്തെ പൂർവ്വാധികം ദുസ്സഹമാക്കാനേ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചുള്ളു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിൻഗാമികൾ സിംഹാസനത്തിനും രാജകീയസ്വത്തുക്കൾക്കുംവേണ്ടി പരസ്പരം കലഹിക്കുകയും തുഗ്ലാക്ക്വംശത്തെ അധഃപതനത്തിലേയ്ക്കു നയിക്കുകയും ചെയ്തു. 1398–ൽ തിമൂർ ഇന്ത്യയെ ആക്രമിച്ചു; ആയിരക്കണക്കിലുള്ള ജനങ്ങളെ കൊന്നൊടുക്കിക്കൊണ്ടു് കിട്ടാവുന്നേടത്തോളം സ്വത്തുക്കൾ കൊള്ളയടിച്ചുകൊണ്ടുപോയി. അതിനുശേഷം ദൽഹിയിൽ

സൈദ്കാരുടേയും (ക്രി. 1414—1450) ലോഡികളുടേയും (ക്രി. 1451—1526) ഭരണമാണ് നടമാടിയത്. എന്നാൽ ദൽഹിക്കു ചുറ്റുമുള്ള ഏതാനും ചതുരശ്രനാഴിക സ്ഥലം മാത്രമേ അവരുടെ കീഴിലുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. സ്വതന്ത്രങ്ങളായിത്തീർന്ന ചെറിയ ചെറിയ ഫ്യൂഡൽരാജ്യങ്ങൾ അവരുടെ മേധാവിത്വമംഗീകരിക്കാൻ കൂട്ടാക്കിയില്ല. നാട്ടുവാഴിപ്രഭുക്കളുടെ ആഭ്യന്തരസമരങ്ങളും കൃഷിക്കാരുടെ ലഹളകളും സുൽത്താൻ വാഴ്ചയെ ബലഹീനമാക്കുകയും വിദേശീയാക്രമണങ്ങളെ ക്ഷണിച്ചുവരുത്തുകയും ചെയ്തു.

ക്രി. 1525–ൽ തിമൂറിന്റെ ഒരു പിൻഗാമിയും കാബൂളിലെ ഭരണാധികാരിയുമായ ബാബർ മദ്ധ്യേഷ്യയിൽനിന്നു ശേഖരിച്ച വലിയൊരു സൈന്യവുമായി ഇന്ത്യയെ ആക്രമിച്ചു. ദൽഹിയിലെ അവസാനത്തെ സുൽത്താനായ ഇബ്രാഹിം ലോഡിയുടേയും മേവാറിലെ റാണാ സംഗ്രാമസിംഹന്റേയും മറ്റും ധീരമായ എതിർപ്പുകളെ അദ്ദേഹത്തിന്നു നേരിടേണ്ടിവന്നു. എങ്കിലും, ക്രി. 1526–ൽ പാനിപത്തിലെ യുദ്ധത്തിൽവെച്ച് അദ്ദേഹം ലോഡിസുൽത്താനെ തോല്പിച്ച് ദൽഹിയുടെ സിംഹാസനം കരസ്ഥമാക്കുകയും മുഗൾസാമ്രാജ്യത്തിന്നു് അടിത്തറയിടുകയും ചെയ്തു. അതിനെത്തുടർന്ന് ചെറുതും വലുതുമായ പല യുദ്ധങ്ങളിലൂടെയും ഭീഷണികളിലൂടെയും വടക്കെ ഇന്ത്യയിലെ വിസ്തൃതമായ ഭാഗങ്ങളിലേയ്ക്കെല്ലാം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭരണം വ്യാപിച്ചു. ഇങ്ങനെയാണ് ഇന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും വലിയ ഫ്യൂഡൽസാമ്രാജ്യം നിലവിൽ വന്നതു്.

മുഗൾസാമ്രാജ്യം

ബാബറുടെ പൗത്രനായ അക്ബറുടെ കാലത്തു് (ക്രി. 1556—1605) മുഗൾസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ സ്വാധീനതയും പ്രതാപവും ഏറ്റവും ഉന്നതമായ ഒരു നിലവാരത്തിലെത്തി. മാൾവ, രജപുത്താന, ഗുജറാത്ത്, ബങ്കാൾ, ഔധ്, ബിഹാർ, സിൻഡ് മുതലായ രാജ്യങ്ങളെല്ലാം മുഗൾസാമ്രാജ്യത്തിൽ ലയിച്ചു. പരസ്പരം മത്സരിക്കുന്ന ഛിന്നഭിന്നമായ ചെറുചെറു രാജ്യങ്ങളുടെ സ്ഥാനത്തു് ഒരു കേന്ദ്രീകൃതമായ ഭരണ

വ്യവസ്ഥ കെട്ടിപ്പടുക്കാൻ അക്ബർക്കു് സാധിച്ചു. എല്ലാത്തരം ചരിത്രവാസനകളേയും എതിർത്തുകൊണ്ടു് തന്റെ വിപുലമായ സാമ്രാജ്യത്തെ അദ്ദേഹം പതിനഞ്ചു സംസ്ഥാനങ്ങളായി ഭാഗിക്കുകയും ഓരോ സംസ്ഥാനത്തിലും തന്റെ നേരിട്ട കീഴിൽ ഭരണംനടത്തുന്ന ഓരോ വൈസ്റോയിമാരെ നിയമിക്കുകയും ചെയ്തു.

ഹിന്ദുമതവിശ്വാസികളോടു് അദ്ദേഹം വളരെ സൗഹാർദ്ദത്തിലാണു് പെരുമാറിയതു്. അതിന്റെ സൂചനയെന്നോണം തന്റെ മുൻഗാമികൾ അമുസ്ലീമിങ്ങളുടെമേൽ ചുമത്തിയിരുന്ന 'ജെസിയ' എന്ന നിർബ്ബന്ധനികുതി അദ്ദേഹം എടുത്തുകളഞ്ഞു. ഭരണകാര്യങ്ങളിലും സൈന്യത്തിലും മുസ്ലീംനാട്ടുവാഴികൾക്കെന്നപോലെത്തന്നെ ഹിന്ദുനാട്ടുവാഴികൾക്കും ഉയർന്ന സ്ഥാനങ്ങൾ നൽകി. മുസ്ലീംപണ്ഡിതന്മാരോടൊപ്പംതന്നെ ഒട്ടനവധി ഹിന്ദുപണ്ഡിതന്മാരും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൊട്ടാരത്തെ അലങ്കരിച്ചിരുന്നു. ഹിന്ദുനാട്ടുവാഴികളുമായി വിവാഹബന്ധങ്ങളിലേർപ്പെടാൻപോലും അദ്ദേഹം മടിച്ചില്ല.

അക്ബർ പേർസ്യയിലെ ഷാ അബ്ബാസ് സഫലീകരിക്കയച്ച ഒരു കത്തിൽനിന്നു് അദ്ദേഹം മതസഹിഷ്ണുതയ്ക്കു് എത്രത്തോളം പ്രാധാന്യം നൽകിയിരുന്നു എന്നു മനസ്സിലാക്കാം. അദ്ദേഹമെഴുതി:

"ദൈവം നമുക്കേല്പിച്ചുതന്ന ദിവ്യനിധികളാണു് വ്യത്യസ്തസമുദായങ്ങൾ. ആനിലയ്ക്കുതന്നെ നമ്മളവരെസ്സേഹിക്കണം. ഓരോ മതവും ദൈവത്താൽ അനുഗ്രഹിക്കപ്പെട്ടതാണെന്നു് നമ്മൾ ദൃഢമായി വിശ്വസിക്കണം. സാവ്ത്രികമായ സഹിഷ്ണുതയുടെ പച്ചപിടിച്ച തോട്ടത്തിലുള്ള ആനന്ദമനുഭവിക്കാനായിരിക്കണം നമ്മുടെ ആത്മാർത്ഥമായ പരിശ്രമം. നിത്യനായ രാജാവു്", അതായതു് ദൈവം, യാതൊരുവ്യത്യാസവും പരിഗണിക്കാതെ എല്ലാ മനുഷ്യരിലും ഒരുപോലെ തന്റെ നന്മകൾ വിതറുന്നു. അതുകൊണ്ടു് 'ദൈവത്തിന്റെ നിഴലുക'ളായ രാജാക്കന്മാർ ഈ തത്വം ഒരിക്കലും കൈവിടരുതു്."

മുഗൾഭരണമുറപ്പിക്കുവാൻ ഈ സൗഹാർദ്ദനയം വളരെയധികം സഹായിച്ചുവെന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ.

നികുതിപിരിവുസമ്പ്രദായത്തിൽ അദ്ദേഹം ചില പരിഷ്കാരങ്ങൾ വരുത്തി. അതിന്നായി തന്റെ സാമ്രാജ്യത്തിലൊട്ടുക്കും ഒരേതരത്തിലുള്ള അളവും തൂക്കവും നടപ്പിൽ വരുത്തി. മേനിയുടെ തോതനുസരിച്ച് നിലങ്ങളെ മൂന്നുതരമാക്കി ഭാഗിക്കുകയും ഓരോ തരത്തിന്നും വ്യത്യസ്തമായ നികുതികൾ നിജപ്പെടുത്തുകയുംചെയ്തു. ഉല്പന്നത്തിന്റെ മൂന്നിലൊന്നായിരുന്ന ഗവൺമേണ്ടിന്റെ ഭാഗം. ഈ ഭാഗം ധാന്യമായി അടയ്ക്കുന്നതിന്നുപകരം പണമായിക്കൊട്ടക്കണമെന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥ നടപ്പിൽ വരുത്താൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചുനോക്കി. പക്ഷേ, കൃഷിക്കാരെ ഇതു തൃപ്തിപ്പെടുത്തിയില്ല. അതുകൊണ്ടിതു നടപ്പിൽ വരുത്തുക എളുപ്പമായിരുന്നില്ല.

അക്ബറുടെ കാലത്തു് പ്രധാനമായും രണ്ടു തുങ്ങളിലാണു് ഫ്യൂഡലിസം നിലനിന്നിരുന്നതു്. ഒന്നു്, ജാഗീർദാരി; യുദ്ധത്തിൽ നേതൃത്വം വഹിക്കുന്നതിന്നു പ്രതിഫലമായി നൽകപ്പെട്ട ഭൂമിയുടെ ഉടമസ്ഥന്മാർ; അവക്കായിരുന്നു കൂടുതൽ പ്രാബല്യവും പ്രമാണിത്തവും. രണ്ടു്, ജമീന്ദാരി: ചക്രവർത്തിയുടെ കീഴിൽ പിന്തുടർച്ചാവകാശത്തോടുകൂടിയ ഹിന്തുനാടുവാഴികളും (പഴയ രാജാക്കന്മാർ) മുസ്ലീംപുരോഹിതന്മാരും. മുസ്ലീമിങ്ങൾ ജനസംഖ്യയുടെ നാലിലൊന്നുമാത്രമായിരുന്നു. എങ്കിലും അവരുടെയിടയിലാണു് ഏറ്റവും വലിയ ജാഗീർദാർമാരുണ്ടായിരുന്നതു്. ഹിന്തുജാഗീർദാർമാരുടെ എണ്ണം താരതമ്യേന വളരെ കുറവായിരുന്നു. അക്ബറുടെ ഭരണത്തിന്റെ അവസാനകാലത്തുപോലും അവർ ഒട്ടാകെയുള്ള ജാഗീർദാർമാരുടെ ഇരുപതു ശതമാനത്തിലധികമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ജമീന്ദാർമാരുടേയും നാടുവാഴികളുടേയും ഇടയിൽ ധാരാളം ഹിന്തുക്കളുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ അവക്കു് ഭരണകാര്യങ്ങളിൽ ജാഗീർദാർമാരെപ്പോലെ നിർണ്ണായകമായ പങ്കൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. നിലനികുതി പിരിക്കാൻ പ്രത്യേകം ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരെ നിയമിക്കുക, സേനാനായകന്മാക്കു് സൗജന്യമായി നിലം വീതിച്ചുകൊടുക്കുന്നതിന്നു പകരം ശമ്പളം പണമായി കൊടുക്കുകമുതലായമാറ്റങ്ങളവലംബിച്ചുകൊണ്ടു്

ജാഗീർദാരിവ്യവസ്ഥയവസാനിപ്പിക്കാനും ഏകീകൃതമായ ഒരു ജമീന്ദാരിവ്യവസ്ഥയേർപ്പെടുത്താനും അക്ബർ പരിശ്രമിച്ചുനോക്കി. പക്ഷേ, ജാഗീർദാർമാരുടെ എതിർപ്പുമൂലം ഈ ഉദ്ദേശ്യം സഫലമായില്ല.

അക്ബറുടെപുത്രനായജഹാംഗീർ (ക്രി. 1605—1607) ജാഗീർദാറുമായി കൂട്ടുതൽ നല്ല ബന്ധം പുലർത്താനാണാഗ്രഹിച്ചതു്. പിതാവിന്റെ പരിഷ്കരണനടപടികൾ പലതും അദ്ദേഹത്തിന്നു പിടിച്ചില്ല. അക്ബറുടെ ദീർഘദൃഷ്ടിയോടുകൂടിയ നയത്തിൽനിന്നു വ്യതിചലിക്കാനാണു് അദ്ദേഹം മുതിന്നതു്.

മുഗൾഭരണത്തിന്റെ അന്ത്യം

ജഹാംഗീറിന്റെ മരണത്തിന്നുശേഷം ഷാജഹാൻ (ക്രി. 1627—1658) ചക്രവർത്തിയായി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലത്തു് മുഗൾഭരണവ്യവസ്ഥയിൽ അധഃപതനത്തിന്റെ ചില പ്രാരംഭലക്ഷണങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. നെറികെട്ട ചൂഷണങ്ങളുടെ ഫലമായി പതിനായിരക്കണക്കിലുള്ള കൃഷിക്കാർ പാപ്പരായി. ക്ഷാമംകൊണ്ടും പകർച്ചവ്യാധികൊണ്ടും ഗുജറാത്തിലേയും ഡക്കാനിലേയും ജനങ്ങളുടെ ഗണ്യമായ ഒരു ഭാഗം മരിച്ചുവീണു. നാട്ടിലെങ്ങും അസംതൃപ്തി പരന്നുപിടിച്ചു. ഈ ഘട്ടത്തിലാണു് ശിവാജിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ മഹാരാഷ്ട്രക്കാർ മുഗൾഭരണത്തിൽനിന്നു മോചനംനേടാൻവേണ്ടി സമരമാരംഭിച്ചതു്.

ഷാജഹാന്റെ പുത്രനായ അറംഗസീബിന്റെ കീഴിൽ (ക്രി. 1666—1707) മുഗൾസാമ്രാജ്യം കൂടുതൽ ക്ഷയോന്മുഖമായി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിൻഗാമികളായ ബഹദൂർ ഷാ, ജഹാന്ദർ ഷാ, മുഹമ്മദ് ഷാ മുതലായവരുടെ കാലത്തു് ലഹളകളും യുദ്ധങ്ങളും പലേടത്തും പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടു.

നവോത്ഥാനത്തിന്റെ കാലഘട്ടം

ക്രിസ്ത്വബ്ദം 14-ാംനൂറ്റാണ്ടിന്നും 17-ാംനൂറ്റാണ്ടിന്നുമിടയിലുള്ള കാലഘട്ടം യൂറോപ്പിലെന്നപോലെതന്നെ ഇന്ത്യയിലും വമ്പിച്ച സാമൂഹ്യപരിവർത്തനങ്ങളുണ്ടാക്കിയ ഒരു

കാലഘട്ടമാണ്. സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവും സാംസ്കാരികവുമായ എല്ലാ തുറകളിലും അഭൂതപൂർവ്വമായ ഒരു നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഹൃദയമിടിപ്പുകളുണ്ടാക്കിയ കാലഘട്ടമാണിത്. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് ഇന്ത്യയിലെ ഫ്യൂഡൽബന്ധങ്ങൾക്ക് ഇളക്കംതട്ടുകയും മുതലാളിത്തശക്തികൾ ആദ്യമായി തല പൊന്തിക്കാൻ തുടങ്ങുകയുംചെയ്തത്. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് ഇന്ത്യയിലാദ്യമായി ദേശീയജനവിഭാഗങ്ങളുടെ പ്രാരംഭഘടകങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും ദേശീയഭാഷകൾ രൂപം പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്തത്; ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് ഇന്ത്യ നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ നിദ്രാവസ്ഥയിൽനിന്ന് തട്ടിപ്പിടഞ്ഞെഴുന്നേറ്റ് മുമ്പൊരിക്കലുമുണ്ടായിട്ടില്ലാത്ത ഊർജ്ജസ്വലതയോടുകൂടി മാനസികപ്രബുദ്ധതയിലേയ്ക്കു കുതിച്ചുകയറാൻ തുടങ്ങിയത്.

ഇന്ത്യയിൽ മുതലാളിത്തരീതിയിലുള്ള കൊള്ളക്കൊടുക്കകളും ചരക്കുടമബന്ധങ്ങളും യൂറോപ്പിനെ അപേക്ഷിച്ച് വളരെ മന്ദഗതിയിലാണ് വളർന്നത്. പൂർണ്ണമായി അന്തർദ്ധാനം ചെയ്യാതെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ ഇഴകിപ്പിടിച്ചുനിന്ന പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസത്തിന്റേയും അടിമത്തത്തിന്റേയും അവശിഷ്ടങ്ങളും ഗ്രാമസമുദായത്തിന്റേയും ജാതിവ്യവസ്ഥയുടേയും പിരിമുറുക്കവും ആയിരിക്കാം ഇതിനുകാരണം. മുമ്പൊരദ്ധ്യായത്തിൽ വ്യക്തമാക്കിയതുപോലെ ഗ്രാമസമുദായമെന്നത് ഒരുതരം സ്വയംപര്യാപ്തമായ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയായിരുന്നു. അതിലെ അംഗങ്ങൾക്ക് മാർക്കറ്റുമായി വലിയ ബന്ധമൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ആവശ്യമായ സാമഗ്രികളെല്ലാം ഒന്നുകിൽ അവർതന്നെയുണ്ടാക്കും; അല്ലെങ്കിൽ കൈവേലക്കാരെക്കൊണ്ടുണ്ടാക്കിക്കും. ദാസന്മാരും ഭൃത്യരുമെന്ന നിലയ്ക്ക് മർദ്ദനമനുഭവിക്കുന്ന ഒരു വർഗ്ഗമായിരുന്നു കൈവേലക്കാർ. 'ഇന്ത്യയിൽ വ്യവസായങ്ങളുടെ വികാസം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പ്രൊഫസ്സർ സി. ആർ. ഗാഡ്ഗിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, "ഗ്രാമം ഒറ്റപ്പെട്ടതായിരുന്നു എന്ന സംഗതി സ്വയം പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒന്നായിത്തീരുന്നില്ല. കൈവേലക്കാർ ഗ്രാമത്തിലാണ് പാർത്തിരുന്നത് എന്നതും അത്ര പ്രധാനമായ കാര്യമല്ല. കൈവേലക്കാരിൽ ഭൂരിപക്ഷവും ഗ്രാമത്തിന്റെ ഭൃത്യ

ന്മാരായിരുന്നുവെന്നതാണ് ഇന്ത്യൻഗ്രാമത്തിന്റെ സവിശേഷസ്വഭാവം.'' സമുദായത്തിന്റെ ആവശ്യങ്ങളെല്ലാം അവർ നിവൃത്തിച്ചുകൊടുക്കണം. അതിനു പകരമായി കൊയ്ത്തുകാലത്തു് വിളയുടെ നിശ്ചിതമായ ഒരു ഭാഗം പ്രതിഫലം കിട്ടും. ഇതായിരുന്നു വ്യവസ്ഥ. ഈ വ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിലാണ് സമുദായത്തിന്റെ അടിത്തട്ടവരെ ഇറങ്ങിച്ചെന്നതും ഇന്ത്യയുടെ മധ്യകാലചരിത്രത്തെയാകെ ഇളക്കിമറിച്ചതുമായ ഒരു നവോത്ഥാനം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടതു്.

നാട്ടുവാഴികളും പട്ടണവാസികളും

കൈമാറ്റത്തിനുള്ള ചരക്കുകളിൽ ഭൂരിഭാഗവും കൈവേലക്കാരാണുണ്ടാക്കിയിരുന്നതു്. ഒന്നുകിൽ ഒറ്റയ്ക്കു്, അല്ലെങ്കിൽ വീട്ടിൽവെച്ചു്. ഏതാനും ശിഷ്യന്മാരുടെ സഹായത്തോടെ കുടിൽവ്യവസായം എന്ന നിലയ്ക്കാണു് അവർ ഉല്പാദനം നടത്തിപ്പോന്നതു്. ആധുനികയന്ത്രവ്യവസായങ്ങളൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലൊ. കൂട്ടായ ഉല്പാദനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള 'മാനുഫാക്ചർ'സമ്പ്രദായംപോല്യം യൂറോപ്പിലേതിനോളം വളർന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. അവിടേയും ഇവിടേയുമായി, കൊട്ടാരങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പട്ടണപ്രദേശങ്ങളിൽ പരുത്തിവസ്ത്രങ്ങൾ, സിൽക്കുകൾ, ആയുധങ്ങൾ, ആഭരണങ്ങൾ, വീട്ടുസാമഗ്രികൾ മുതലായവയുടെ നിർമ്മാണത്തിലേർപ്പെട്ട ഉല്പാദകന്മാരും അവരുടെ കാർഖാനകളും (വർക്ഷോപ്പുകൾ) ഉണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, അവർ പ്രധാനമായും മാർക്കറ്റിനുവേണ്ടിയല്ല, കൊട്ടാരങ്ങളുടേയും സൈന്യങ്ങളുടേയും ആവശ്യത്തിനുവേണ്ടിയാണു് ഉല്പാദനം നടത്തിയിരുന്നതു്. നെയ്ത്തിലും മറ്റുമേർപ്പെട്ട കൈവേലക്കാരുടെ ചെറിയൊരു ഭാഗം മാത്രമേ വിദേശമാർക്കറ്റുകൾക്കുവേണ്ടി ഉല്പാദനം നടത്തിയിരുന്നുള്ളൂ. ആഭ്യന്തരമാർക്കറ്റിന്റെ വളർച്ചയും ദുർബലമായിരുന്നു. ഇതുകാരണം ഇന്ത്യയിൽ വ്യവസായവും കാർഷികജീവിതവും തമ്മിലുള്ള വിഭജനം യൂറോപ്പിലേതിനോളം പൂർണ്ണമായിരുന്നില്ല. വ്യാവസായികജീവിതവും കാർഷികജീവിതവും അത്രമേൽ ബന്ധപ്പെട്ടതായിരുന്നു.

ഇന്ത്യയിലെ വ്യാവസായികോല്പാദനം അപ്പോഴും കൈ

വേലയുടേയും കൂടിൽവ്യവസായത്തിന്റേയും അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. എങ്കിലും, അത് ഉയർന്ന നിലവാരത്തിലുള്ളതായിരുന്നു. ഇന്ത്യക്കാരായ കൈവേലക്കാരുടെ അത്ഭുതകരമായ കൈവിരുതുകൾ വിദൂരങ്ങളായ പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളെ ആകർഷിക്കാൻ പര്യാപ്തമായിരുന്നു. വി. എഫ്. കാൽവെർട്ടൺ തന്റെ 'ദി എവേക്കനിങ്ങ് ഓഫ് അമേരിക്ക' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ എഴുതുന്നതു നോക്കുക:

"ഇന്ത്യയുടെ വ്യവസായങ്ങൾ പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളുടേതിനേക്കാൾ വളരെയധികം മെച്ചപ്പെട്ടവയായിരുന്നു. സമർത്ഥമായ മസ്തിഷ്കത്തിന്റേയും ഏറ്റവും നല്ല കഴിവുകളുടേയും നിർമ്മാണാത്മകമായ പ്രതിഭാശക്തിയുടേയും സന്താനങ്ങളായിരുന്നു അവ. അവർ ഉല്പാദനം നടത്തിയിരുന്നത് പാശ്ചാത്യനാവികസംരംഭങ്ങൾ തീരെ വളർന്നുകഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത ആ പ്രാചീന നൂറ്റാണ്ടുകളിലാണ് എന്നതത്രേ ആദ്യമായി ശ്രദ്ധിക്കേണ്ട സംഗതി....

"ഇന്ത്യയിൽ തുണിത്തരങ്ങളുടെ നിർമ്മാണമായിരുന്നു ഏറ്റവും പ്രധാനമായ വ്യവസായം. പലതരത്തിലുള്ള വസ്ത്രങ്ങൾ, പരുത്തി, സിൽക്കുകൾ മുതലായവയെല്ലാം അതിലുൾപ്പെട്ടിരുന്നു. അവ സാർവ്വദേശീയമായി ആദരിക്കപ്പെടുകയും ആഗ്രഹിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അതിനുപുറമെ പതിമൂന്ന്, പതിന്നാല്, പതിനഞ്ച് എന്നീ നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ ഇന്ത്യയിൽ ലോഹംകൊണ്ടും കല്ലുകൊണ്ടുമുള്ള പണിത്തരങ്ങൾ, പഞ്ചസാര, നീലം, കടലാസ്സ് മുതലായ വ്യവസായങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. ഇന്ത്യയുടെ മറ്റു ഭാഗങ്ങളിൽ മരംകൊണ്ടുള്ള പണിത്തരങ്ങൾ, മൺപാത്രനിർമ്മാണം, തോൽവ്യവസായം മുതലായവ പുഷ്ടിപ്പെട്ടിരുന്നു. പല പ്രദേശങ്ങളിലും ചായപ്പണി ഒരു മുഖ്യവ്യവസായമായിരുന്നു. ഒട്ടനവധി കേന്ദ്രങ്ങളിൽ സ്വർണ്ണനൂലുകൊണ്ടുള്ള പണിത്തരങ്ങളും ചിത്രവേലകളും വിവിധരൂപങ്ങളിലുള്ള പകിടയുടെ ഒരുയർന്ന നിലവാരത്തിലേയ്ക്കു വളർന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നു...."

നാട്ടുവാഴികൾക്ക് കൈവേലത്തരങ്ങളും ആഭരണങ്ങളും സുഖഭോഗസാമഗ്രികളും മറ്റുപകരണങ്ങളും ആവശ്യമായിരുന്നു. ഈ ആവശ്യത്തിൽനിന്നാണ് മദ്ധ്യകാലത്തെ പട്ടണ

ങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നതു്. പട്ടണങ്ങൾ അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടതോടും നാട്ടുവാഴികളുടെ കൈയിൽ കൂടുതൽ കൂടുതൽ സമ്പത്തുകൾ കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെട്ടു. സ്വന്തം സുഖഭോഗങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയും ക്ഷേത്രങ്ങൾ, കൊട്ടാരങ്ങൾ, സ്മാരകമന്ദിരങ്ങൾ മുതലായവയുടെ നിർമ്മാണങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയും അവർ വാരിക്കോരി ചെലവഴിക്കും. എന്നിട്ടും മിച്ചമായിത്തീരുന്നതു് വില്ലും. മെല്ലെ മെല്ലെ ചരക്കുകളുടെ കൈമാറ്റം വർദ്ധിച്ചു പട്ടണങ്ങൾ തമ്മിൽത്തമ്മിലുള്ള കൈമാറ്റബന്ധങ്ങളാവിർഭവിച്ചു. പട്ടണപ്രദേശങ്ങളിൽ കൈവേലകൊണ്ടുമാത്രം ഉപജീവനം കഴിക്കുന്ന പ്രത്യേകജനവിഭാഗങ്ങളുയർന്നുവന്നു. തൊഴിലിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ജാതികളായിട്ടാണു് അവർ വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരുന്നതു്. ഓരോ ജാതിക്കും അതിന്റെ പഞ്ചായത്തുണ്ടായിരുന്നു. കച്ചവടം ചെയ്യുന്നവർ ഒരു പ്രത്യേക ജാതിയായിത്തീർന്നു. പട്ടണങ്ങളിൽ മേധാവിത്വം വഹിച്ചതു് കൈവേലക്കാരും കച്ചവടക്കാരുമല്ല, നാട്ടുവാഴികൾതന്നെയാണു്. കച്ചവടക്കാരുടേയും കൈവേലക്കാരുടേയും ജീവിതവും നിലനില്പും നാട്ടുവാഴികളുടെ ചൊല്പടിക്കു കീഴിലായിരുന്നു. നാട്ടുവാഴികൾ കൈവേലക്കാരെ അങ്ങേയറ്റം ചൂഷണംചെയ്യുകയും അവരുടെ അദ്ധ്വാനത്തിൽനിന്നു് കിട്ടാവുന്നേടത്തോളം വിഭവങ്ങൾ വസൂലാക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്നു. അതിൻഫലമായി പട്ടണവാസികൾക്കിടയിൽ നാട്ടുവാഴികളോടുള്ള വെറുപ്പും വിദ്വേഷവും വർദ്ധിക്കാൻ തുടങ്ങി. കൈവേലയും കച്ചവടവും അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടതോടും പട്ടണവാസികളും നാട്ടുവാഴികളും തമ്മിലുള്ള മത്സരങ്ങളും വളർന്നുകൊണ്ടുവന്നു. വിദേശികളായ കച്ചവടക്കാരുടെ ആഗമനം ഈ സ്ഥിതിയെ കൂടുതൽ മൂർച്ഛിപ്പിച്ചു.

പുതിയ സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തികശക്തികൾ

1498-ൽ വാസ്കോഡിഗാമ ഇന്ത്യയിലെത്തി. അതിനെ തുടർന്നുകൊണ്ടു് 16-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭംമുതല്ക്കുതന്നെ പോർത്തുഗീസ്സുകാർ, ഡച്ചുകാർ, ഫ്രഞ്ചുകാർ, ബ്രിട്ടീഷുകാർ എന്നീ വിദേശികളുടെ കച്ചവടസംഘങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലേയ്ക്കു വരാൻ തുടങ്ങി. അക്ബറുടെ കാലത്തു് ഇന്ത്യയും

വിദേശരാജ്യങ്ങളുമായുള്ള കച്ചവടം പൂവ്വാധികം പുഷ്ടിപ്പെട്ട. ജഹാംഗീറിന്റെ കാലമായപ്പൊഴേയ്ക്കും പരസ്പരം മത്സരിച്ചുകൊണ്ട് ശക്തിപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്ന യൂറോപ്യൻ വ്യാപാരകമ്പനികൾക്ക് ഇന്ത്യയിൽ സ്വന്തം പാണ്ടികശാലകളും ഫാക്ടറികളും തുറക്കാൻ അനുവാദം ലഭിച്ചു. സാമ്പത്തികമായ വ്യാപാരബന്ധങ്ങളിൽനിന്നും കൂടുതൽ നേട്ടങ്ങളുണ്ടാവണമെങ്കിൽ രാഷ്ട്രീയമായ അധികാരംകൂടി ആവശ്യമാണെന്ന് അവർ മനസ്സിലാക്കി. അങ്ങനെ ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയമേധാവിത്വത്തിനുവേണ്ടി വിദേശികളുടെ വ്യാപാരകമ്പനികൾ സൈന്യങ്ങൾ സജ്ജീകരിക്കാനും പരസ്പരം പടവെട്ടാനും തുടങ്ങി. അതിനുവേണ്ടി ഇന്ത്യയിലെ നാടുവാഴിപ്രഭുക്കളുടെ ആഭ്യന്തരമത്സരങ്ങളേയും മറ്റു ദൗർബ്ബല്യങ്ങളേയും അവർ സമർത്ഥമായി ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്തു.

പോർത്തുഗീസ്സുകാർ, ഡച്ചുകാർ, ഫ്രഞ്ചുകാർ ബ്രിട്ടീഷുകാർ മുതലായ വിദേശീയരുടെ വ്യാപാരകമ്പനികൾ വന്നു കച്ചവടം ചെയ്യാൻ തുടങ്ങിയ കാലത്ത് ഇന്ത്യയിൽ ഒരു നാടൻ മുതലാളിവർഗ്ഗം, അതെത്രതന്നെ ദുർബ്ബലമായിരുന്നാലും ശരി, ഉടലെടുക്കാൻ തുടങ്ങിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നുവെന്ന് ജോൺ ബ്യൂചാമ്പ് തന്റെ 'ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷുസാമ്രാജ്യത്വം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു:

"പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ, മുഗൾ സാമ്രാജ്യം തകർന്നുകൊണ്ടിരുന്ന കാലത്ത്, ഇടത്തരക്കാരുടേതായ ഒരു പുതിയ വർഗ്ഗം ഉയർന്നുവരാൻ തുടങ്ങുന്നുണ്ടായിരുന്നു. ഉല്പാദനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഘടകമെന്ന നിലയ്ക്ക് ഗ്രാമം അപ്പോഴും അതിന്റെ സ്ഥാനം നിലനിർത്തിപ്പോന്നിരുന്നുവെന്നതു ശരിയാണ്. എങ്കിലും സ്വത്തുടമസ്ഥന്മാരായിക്കഴിഞ്ഞ ഒരു മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടത്തപ്പെട്ട ചരക്കുകളുടെ കൈമാറ്റത്തിന്റേയും വിതരണത്തിന്റേയും ഫലമായി പട്ടണപ്രദേശങ്ങളിലെ കച്ചവടകേന്ദ്രങ്ങൾ വളരാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. ഈ പട്ടണങ്ങൾ, പ്രാദേശികമായ ഉപയോഗത്തിനുപകരം കൈമാറ്റത്തിനും കയറ്റി അയയ്ക്കുന്നതിനും വേണ്ടി ഉല്പാദനം നടത്തുന്ന പലതരം കൈവേലക്കാരെ ആകർഷിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. മുഗൾസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ നാശത്തിൽ

നിന്നും പൊന്തിവന്ന പുതിയ രാജ്യങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയഘടനയുടെ അടിസ്ഥാനം ഫ്യൂഡലിസംതന്നെയായിരുന്നു. എങ്കിലും സാമ്പത്തികമായി അവയെ നിയന്ത്രിച്ചത് പ്രധാനമായും വ്യാപാരിവർഗ്ഗങ്ങളാണ്.''

ഈ നാടൻ മുതലാളിവർഗ്ഗത്തിന്റേയും വിദേശരാജ്യങ്ങളുമായുള്ള കച്ചവടത്തിന്റേയും പുരോഗതികാരണം ഇന്ത്യയിലെ തകരാൻതുടങ്ങിയ ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ സാമൂഹ്യപ്രാധാന്യത്തിന്നു് ഇടിവുതട്ടുകയും കൈവേലക്കാരും കച്ചവടക്കാരും സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ പ്രധാനഘടകങ്ങളാവാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, അപ്പോഴും, നിലവിലുള്ള ഫ്യൂഡൽ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങൾ വ്യവസായങ്ങളുടെ പുരോഗതിയെ തടഞ്ഞുനിർത്തുകയാണു ചെയ്തതു്. നവീനരീതിയിലുള്ള ഉല്പാദനത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്കു് പുതിയ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടേയും ആ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങൾക്കു പ്രചോദനംനല്കുന്ന പുതിയ ആശയങ്ങളുടേയും ആവിർഭാവം അനുപേക്ഷണീയമായിത്തീർന്നു: അവയാവിർഭവിക്കുകയും ചെയ്തു.

ഇരുപത്തിരണ്ട്

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം

ഏകീകൃതവും തികച്ചും കേന്ദ്രീകൃതവുമായ ഒരു ഭരണവ്യവസ്ഥയല്ല ഇന്ത്യയിലക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നതു്. മുഗൾഭരണം വളരെ വിസ്തൃതമായ ഒരു സാമ്രാജ്യമായിരുന്നുവെന്നതു് നേരാണു്. പ്രത്യേകിച്ചും, അക്ബർ, ജഹാംഗീർ, ഷാജഹാൻ മുതലായ ചക്രവർത്തിമാരുടെ കീഴിൽ അതു് ഏറെക്കുറെ കേന്ദ്രീകൃതമാവുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, അപ്പോഴും സാമ്രാജ്യത്തിന്നുള്ളിൽത്തന്നെ പലേടത്തും ഒരുതരം സ്വയംഭരണം നിലനിന്നുപോന്നിരുന്നു. മുഗൾഭരണത്തിന്നുമുമ്പു് സ്വതന്ത്രങ്ങളായിരുന്ന ചെറിയ ചെറിയ രാജ്യങ്ങളിൽ ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീമിങ്ങളുമായ നാട്ടുവാഴിപ്രഭുക്കളാണു് അപ്പോഴും മേധാവിത്വം നിലനിർത്തിപ്പോന്നിരുന്നതു്. അവർ കൂടെക്കൂടെസാമ്രാജ്യത്തിന്നെതിരായി ലഹളകളും യുദ്ധങ്ങളും നത്തിക്കൊണ്ടിരുന്നു. രാഷ്ട്രീയമായ കേന്ദ്രീകരണത്തിന്നേറയും പൊതു ദേശീയ ഭാഷകളുടേയും അഭാവം, വ്യാപാരത്തിന്നേറയും മുതലാളിത്ത രീതിയിലുള്ള ചരക്കുനിർമ്മാണവ്യവസ്ഥയുടേയും വളർച്ചയ്ക്കു തടസ്സമായിത്തീർന്നു.

ഹിന്ദി, ബംഗാളി, മറാത്തി, കർണ്ണാടകം, തെലുങ്കു്, മലയാളം മുതലായ നാട്ടഭാഷകൾ അതിന്നുമുമ്പുതന്നെ ആവിർഭവിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. പക്ഷേ, അവ പൊതുപ്രദേശങ്ങളിൽ ഏകീകരിക്കപ്പെട്ട ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ പൊതുവിലുള്ള ദേശീയഭാഷകളായി വളർന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. അവയിൽ മിക്കവയും പ്രാദേശികങ്ങളായ ഗ്രാമ്യഭാഷകളായിരുന്നു, ദേശീയഭാഷകളായിരുന്നില്ല. മിക്ക നാട്ടഭാഷകളും വാമൊഴികളായിരുന്നു, വരമൊഴികളായിരുന്നില്ല. 15–ാംനൂറ്റാണ്ടുവരേയും ഈ നാട്ടഭാഷകൾ സാഹിത്യഭാഷകളായി വളർന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല.

ബ്രാഹ്മണമേധാവിതത്വവും സംസ്കൃതമേധാവിതത്വവും

സംസ്കൃതമായിരുന്നു ഹിന്ദുമേധാവിവർഗ്ഗങ്ങളുടെ സാഹിത്യഭാഷ. ശാസ്ത്രം, മതം, നിയമം മുതലായവയെക്കുറിച്ചുള്ള കൃതികളെല്ലാം സംസ്കൃതത്തിലായിരുന്നു. മദ്ധ്യകാലത്തു് യൂറോപ്പിൽ ലാററിൻഭാഷയ്ക്കുണ്ടായിരുന്ന സ്ഥാനമാണു് ഇന്ത്യയിൽ സംസ്കൃതത്തിനുണ്ടായിരുന്നതു്. പള്ളിമേധാവികളായ പുരോഹിതന്മാരുടെ ഭാഷയായിരുന്നു ലാററിൻ. ഭൗതികജീവിതത്തിൽ വളരെക്കുറച്ചുപേക്കുമാത്രമേ അതുമായി ബന്ധമുണ്ടായിരുന്നുള്ളു. അതുപോലെ, ഇന്ത്യയിൽ സംസ്കൃതം ബ്രാഹ്മണപണ്ഡിതന്മാരുടേയും ഹിന്ദുരാജാക്കന്മാരെ സേവിച്ചുനിന്ന 'ഉയന്ന'ജാതിക്കാരായ സാഹിത്യകോവിദന്മാരുടേയും ഭാഷയായിരുന്നു.

പക്ഷേ, ശരിക്കുപറഞ്ഞാൽ സംസ്കൃതം വെറുമൊരു പണ്ഡിതഭാഷ മാത്രമായിരുന്നില്ല; വൈദികമേധാവിതത്തേയും അതിന്റെ തണലിൽ ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥയേയും അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കാനുള്ള ഒരുപകരണംകൂടിയായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണർ ഭ്രദേവന്മാരായിരുന്നു; എന്നുവെച്ചാൽ, ഭ്രസ്വത്തുക്കളുടെ ഉടമസ്ഥന്മാരായിരുന്നു; അല്ലെങ്കിൽ രാജാക്കന്മാരുടെ സേവകന്മാരും നാട്ടുവാഴികളുടെ ഉപദേശകന്മാരുമായിരുന്നു, അതുകൊണ്ടാണു് നാട്ടുഭാഷകളെ പുച്ഛിച്ചുംകൊണ്ടു് സംസ്കൃതത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കാനും സംസ്കൃതവ്യുല്പത്തിയെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ മാനദണ്ഡമാക്കാനും അവക്കു സൗകര്യം ലഭിച്ചതു്. സംസ്കൃതത്തിന്റെ പിന്നിൽ ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതൻ, ബ്രാഹ്മണന്റെ പിന്നിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥ, ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ പിന്നിൽ ഭ്രരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങളെ മർദ്ദിക്കുകയും ചവുട്ടിത്തേയ്ക്കുകയും ചെയ്ത ഫ്യൂഡൽസ്വത്തുടമബന്ധങ്ങൾ—ഇതായിരുന്നു സ്ഥിതി. സാധാരണക്കാരും താണജാതിക്കാരുമായ ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ പരന്നുപിടിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്ന പുരോഗമനപരങ്ങളായ ആശയങ്ങൾക്കെതിരായി അദ്വൈതസിദ്ധാന്തങ്ങളെ പൊക്കിപ്പിടിക്കുകയും അവയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി ജാതിവ്യവസ്ഥയേയും ഫ്യൂഡൽബന്ധങ്ങ

ളേയും ഉറപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നതാണ് അക്കാലത്ത് സംസ്കൃതം നിർവ്വഹിച്ച പങ്ക്.

മുസ്ലീം നാട്ടുവാഴികളുടേയും മുസ്ലീം ചക്രവർത്തികളുടേയും മേധാവിത്വമാവിർഭവിച്ചതോടുകൂടി മുസ്ലീംപുരോഹിതന്മാക്കും പേർസ്യൻഭാഷയ്ക്കും പ്രോത്സാഹനം നൽകപ്പെട്ടു. പക്ഷേ, അപ്പോഴും നാടൻഭാഷകൾ അവഗണിക്കപ്പെടുകയും പുച്ഛിക്കപ്പെടുകയുമാണ് ചെയ്തത്. മാത്രമല്ല, ഈ മാറ്റങ്ങളുടെ ഫലമായി, ഹിന്ദുമതത്തിലെ ജാതിവിഭജനത്തിനു പുറമെ ഹിന്ദുക്കൾ, മുസ്ലീമിങ്ങൾ, എന്ന മറ്റൊരു വിഭജനവും ഇന്ത്യയിലാവിർഭവിച്ചു.

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം— ഇന്ത്യയിലെ 'റിഫോർമേഷൻ'

ഉല്പാദനശക്തികളുടെ വളർച്ചയെ തടഞ്ഞുനിർത്താൻ ശ്രമിച്ച പുരോഹിതമേധാവിത്വത്തേയും ജാതിവിഭജനത്തേയും എതിർക്കേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. അനാചാരങ്ങളാലും പ്രാദേശികങ്ങളായ അതിർത്തിവരമ്പുകളാലും ഭിന്നിക്കപ്പെട്ടുകിടന്ന ജനങ്ങളെ ഏകീകരിക്കേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. ഗ്രാമ്യഭാഷകളേയും പ്രാദേശികഭാഷകളേയും പൊതുദേശീയഭാഷകളുടെ നിലവാരത്തിലേയ്ക്കുയർത്തേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. ഹിന്ദുക്കളെന്നോ മുസ്ലീമിങ്ങളെന്നോ വ്യത്യാസമില്ലാതെ ജനങ്ങളെയാകെ യോജിപ്പിക്കുകയും ഫ്യൂഡൽ ചൂഷണങ്ങളെ ചെറുക്കുകയും ചെയ്യേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. ഈ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികകടമകൾ നിറവേറ്റാൻവേണ്ടിയാണ് ഇന്ത്യയിലങ്ങോളമിങ്ങോളം പരന്നപോടിച്ചതും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്നതുമായ ജനകീയപ്രക്ഷോഭങ്ങൾ പൊന്തിവന്നത്.

മാർട്ടിൻ ലൂതറുടേയും തോമസ് മുൻസറുടേയും നേതൃത്വത്തിൽ മദ്ധ്യകാലത്തെ യൂറോപ്പിലുണ്ടായ റിഫോർമേഷൻ പ്രക്ഷോഭങ്ങളോട് പലനിലയ്ക്കും സാമ്യം വഹിക്കുന്ന ഒരു മത പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു ഇന്ത്യയിലെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം. പ്രധാനമായും വിഷ്ണുവിനോടും വിഷ്ണുവിന്റെ അവതാരങ്ങളായി കരുതപ്പെട്ടുന്ന രാമൻ, കൃഷ്ണൻ എന്നിവരോടുമുള്ള ഭക്തിയായിരുന്നു പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മതപരമായ കാതൽ.

അതുകൊണ്ടാണിതു് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനമെന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്നതു്.

പക്ഷേ, ഇതു് കേവലം മതപരമായ ഒരു പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനം മാത്രമായിരുന്നില്ല. പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളായ വിഷ്ണുഭക്തിയും വൈഷ്ണവസിദ്ധാന്തങ്ങളും അന്നു നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ഭൗതികസാമൂഹ്യപരിതസ്ഥിതികളുടെ ആത്മീയപ്രതിഫലനങ്ങളായിരുന്നു. അന്തർമുഖതത്ത്വത്തിലും ആത്മീയമായ തത്ത്വചിന്തകളിലും ഇഴകിപ്പിടിച്ച ഒരു രൂപം ദൈവവിശ്വാസമായിരുന്നു അതിന്റെ ബാഹ്യരൂപം. പക്ഷേ, അതിന്റെ ഉള്ളടക്കം ഫ്യൂഡൽമേധാവിത്വത്തിനും ജാതിമേധാവിത്വത്തിനുമെതിരായി ഇന്ത്യയിലെങ്ങും പരന്നു പിടിക്കാൻ തുടങ്ങിയ ദേശീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ സാംസ്കാരികപ്രതിഫലനമായിരുന്നു. ഈ പ്രസ്ഥാനമാണു് പുതുതായി രൂപമെടുക്കാൻ തുടങ്ങിയ ദേശീയജനവിഭാഗങ്ങളുടേയും ദേശീയഭാഷകളിലെ സാഹിത്യങ്ങളുടേയും വളർച്ചയ്ക്കു മുമ്പൊരിക്കലുമുണ്ടായിട്ടില്ലാത്ത ഉത്തേജനം നൽകിയതു്; ഈ പ്രസ്ഥാനമാണു് നാടുവാഴിപ്രഭുക്കളുടെ ധിക്കാരങ്ങൾക്കെതിരായി തലയുയർത്തിപ്പിടിക്കാൻ കച്ചവടക്കാർക്കും കൈവേലക്കാർക്കും ധൈര്യം നൽകിയതു്. വിഷ്ണുവിന്റെ മുമ്പിൽ ഉയർന്നവരും താഴ്ന്നവരുമില്ലെന്നും എല്ലാവരും സമന്മാരാണെന്നും ഉൽഘോഷിച്ചുകൊണ്ടു് പുരോഹിതമേധാവിത്വത്തിനും ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കുമെതിരായി ജനങ്ങളെ അണിനിരത്തിയ ഒരു പ്രസ്ഥാനമാണിതു്.

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കന്മാർ

രാമാനുജാചാര്യരുടേയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യനായ രാമാനന്ദന്റേയും വൈഷ്ണവസിദ്ധാന്തങ്ങളാണു് ഈ പുതിയ മതപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനത്തിനു പ്രചോദനം നൽകിയതു്. ഫ്യൂഡൽ സ്വത്തുടമബന്ധങ്ങൾക്കും ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കും ആത്മീയമായ ഒരു ന്യായീകരണം നൽകിയ ശങ്കരാചാര്യരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കെതിരായി രാമാനുജാചാര്യർ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വത്തെ നിഷേധിക്കുകയും ഭക്തിയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി ജീവാത്മാവിനു് പരമാത്മാവിനെ പ്രാപി

ക്കാൻ കഴിയുമെന്നു് വാദിച്ചുകൊണ്ടു് പുതിയ പ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെ അടിത്തറപാവുകയും ചെയ്തു. പതിന്നാലാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ രാമാനുജന്റെ ശിഷ്യനായ രാമാനന്ദൻ ആ അടിത്തറയെ കൂടുതൽ ജനകീയമാക്കി, അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയൊട്ടുക്കും ചുറ്റിസ്സഞ്ചരിച്ചു് ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിന്റെ യുക്തിഹീനതയെപ്പറ്റിയും ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളുടെ നിരർത്ഥകതയെപ്പറ്റിയും ഭക്തിയുടെ പ്രാധാന്യത്തെപ്പറ്റിയും പ്രസംഗിച്ചുകൊണ്ടു് ജനങ്ങളെ ഉൽബുദ്ധരാക്കി. 'ദൈവത്തെ പൂജിക്കുന്നവൻ ദൈവമാണു്' എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുദ്രാവാക്യം. അദ്ദേഹത്തിന്നു് പന്ത്രണ്ടു ശിഷ്യന്മാരുണ്ടായിരുന്നു. അവരിലൊരാൾ ചെരിപ്പുകുത്തിയായിരുന്നു(രവിദാസു്). മറ്റൊരാൾ അയിത്തജാതിക്കാരനായിരുന്നു (ധർമ്മൻ). വേറൊരാൾ ക്ഷുരകനായിരുന്നു (സേനൻ). മറ്റൊരാൾ താണജാതിയിൽപ്പെട്ട നെയ്ത്തുകാരനായിരുന്നു (കബീർ). വേറൊരാൾ ഇറച്ചിക്കച്ചവടക്കാരനായിരുന്നു (സദനൻ). ഇനിയൊരാൾ തുന്നൽക്കാരനായിരുന്നു (നാമദേവൻ).

ഇങ്ങനെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കന്മാർ മിക്കവരും ചെരുകച്ചവടക്കാരോ കൈവേലക്കാരോ മറ്റു 'താണ' ജാതിക്കാരോ ആയിരുന്നു. കബീർ ഒരു നെയ്ത്തുകാരനായിരുന്നു. ജനിച്ചതു് ബ്രാഹ്മണനായിട്ടാണെങ്കിലും, കുട്ടിക്കാലത്തുതന്നെ സ്വന്തം മാതാപിതാക്കന്മാരെ ഉപേക്ഷിച്ചുപോകാൻ നിർബന്ധനായ തുളസീദാസു് അലഞ്ഞുനടക്കുന്ന ഒരു പാട്ടുകാരന്റെ കീഴിലാണു് വിദ്യാഭ്യാസം കഴിച്ചതു്. ദാദു താണജാതിക്കാരനായ ഒരു നൽനൽപ്പുകാരനായിരുന്നു. നാനാക്കു് ഒരു ചെറുകച്ചവടക്കാരന്റെ മകനായിരുന്നു. മറാത്തി ഭക്തകവി നാമദേവൻ തുന്നൽക്കാരനായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിൻഗാമിയായ തുക്കാറാം താണജാതിക്കാരനായ ഒരു പീടികക്കാരനായിരുന്നു. ചൈതന്യൻ ഒരു ദരിദ്രകുടുംബത്തിലെ അംഗമായിരുന്നു. തമിഴകവി തിരുവള്ളുവർ പറയനായിരുന്നു. തെലുങ്കുകവി വേമണ്ണ അക്ഷരാഭ്യാസമില്ലാത്ത ഒരു കൃഷിക്കാരനായിരുന്നു. മലയാളകവി തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛൻ ഒരു ചക്കാലനായിരുന്നു. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കന്മാർ എല്ലായിടത്തും താണജാതിക്കാരായ കൈവേല

ക്കാരോ കച്ചവടക്കാരോ ആയിരുന്നു. ഒരിടത്തും അതു് ബ്രാഹ്മണരുടേയോ മറ്റുയന്ത്രജാതിക്കാരുടേയോ നേതൃത്വത്തിലായിരുന്നില്ല. മറ്റൊരു പ്രധാനമായ സവിശേഷത, ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കന്മാരെല്ലാവരുംതന്നെ സംസ്കൃതത്തിലോ പേർസ്യനിലോ അല്ല, ജനങ്ങളുടെ ദേശീയഭാഷകളിലാണു് തങ്ങളുടെ കൃതികൾ രചിച്ചതു് എന്നതാണു്. ചരിത്രത്തിന്റെ ഒരാവശ്യമായിത്തീർന്ന ജനവിഭാഗങ്ങളുടേയും ദേശീയഭാഷകളുടേയും വളർച്ചയ്ക്കു് ഇതു പ്രചോദനം നൽകി.

മതത്തിന്റെ പിന്നിൽ വർഗ്ഗസമരം

പട്ടണപ്രദേശങ്ങളിലെ കച്ചവടക്കാരുടേയും കൈവേലക്കാരുടേയും പ്രസ്ഥാനമെന്ന നിലയ്ക്കാണു് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ആരംഭിച്ചതു്. ഈ വിഭാഗക്കാരിൽനിന്നാണല്ലോ പിന്നീടു് ബൂഷ്വാവർഗ്ഗം വളർന്നുവന്നതു്. ഇക്കാര്യത്തിലും ഇന്ത്യയിലെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം യൂറോപ്പിലെ റിഫോർമേഷൻ പ്രസ്ഥാനത്തോടു സാമ്യംവഹിക്കുന്നുണ്ടു്. പട്ടണങ്ങളിലെ കൈവേലക്കാരിൽനിന്നും കച്ചവടക്കാരിൽനിന്നുമാണു് റിഫോർമേഷൻ പ്രസ്ഥാനവും ആരംഭിച്ചതു്. പക്ഷേ, അതിവേഗം അതു് കൃഷിക്കാക്കിടയിലും പരന്നുപിടിച്ചു. മാർട്ടിൻ ലൂതറുടേയും തോമസ് മുൻസറുടേയും മതപരിഷ്കരണപ്രക്ഷോഭങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണു് ക്രി. 1525–ൽ ജർമ്മനിയിൽ കർഷകലഹള പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടതെന്നു് ഏംഗൽസ് തന്റെ 'ജർമ്മനിയിലെ കർഷകസമരം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ടു്. ഇന്ത്യയിലെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനവും ക്രമത്തിൽ കർഷകപ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെ ആശയസംഹിതയായിത്തീർന്നു. മതപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ വേഷമണിഞ്ഞുകൊണ്ടാണു് ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനും മുസ്ലീം ഭരണാധികാരികൾക്കും വിദേശീയചൂഷകന്മാർക്കുമെതിരായ സാമൂഹ്യ–രാഷ്ട്രീയപ്രക്ഷോഭങ്ങൾ വളർന്നുവന്നതു്. ക്രി. 17–ാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ദെൽഹിയിലുയർന്നുവന്ന സിക്കുകാരുടെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിനും മഥുരയിൽ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ട സായുധകർഷകലഹളകൾക്കുംതമ്മിൽ അഭേദ്യമായ ബന്ധമുണ്ടു്. പഞ്ചാബിൽ മുസ്ലീമിങ്ങളായ ഫ്യൂഡൽമേധാവികൾക്കെതിരായിനടന്ന കർഷകസമരങ്ങളിൽ ഭക്തിപ്രസ്ഥാന

ത്തിന്റെ സജീവമായ പങ്കുണ്ടായിരുന്നു. ശിവാജിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ മഹാരാഷ്ട്രത്തെയാകെ ഇളക്കിമറിച്ച വിമോചനപ്രസ്ഥാനത്തിൽ ഭക്തകവി തുക്കാറാം കുറച്ചൊന്നുമല്ല സ്വാധീനം ചെലുത്തിയതു്.

യൂറോപ്പിലെ മതപരിഷ്കരണപ്രക്ഷോഭങ്ങളെപ്പറ്റി എംഗെൽസ് എഴുതുകയുണ്ടായി:

"16–ാംനൂറ്റാണ്ടിലെ മതയുദ്ധങ്ങളെന്നു പറയപ്പെടുന്ന യുദ്ധങ്ങളിൽ ഭൗതികമായ വർഗ്ഗതാല്പര്യങ്ങളാണു് വ്യക്തമായും പ്രവർത്തിച്ചതു്. പിന്നീടു് ഇംഗ്ലണ്ടിലും ഫ്രാൻസിലുമുണ്ടായ ഏറ്റുമുട്ടലുകളെപ്പോലെതന്നെ ആ സമരങ്ങളും വർഗ്ഗസമരങ്ങളാണു്. ആ കാലഘട്ടത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട വർഗ്ഗസമരങ്ങളുടെമേൽ മതത്തിന്റെ പാടുകളുണ്ടു്. വ്യത്യസ്തവർഗ്ഗങ്ങളുടെ താല്പര്യങ്ങളും അഭിലാഷങ്ങളും ആവശ്യങ്ങളും മതത്തിന്റെ മറയ്ക്കുള്ളിൽ പിന്നിൽ ഒളിഞ്ഞുകിടക്കുന്നു. പക്ഷേ, അതുകൊണ്ടു് യഥാർത്ഥസ്ഥിതിക്കു് യാതൊരു മാറ്റവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അന്നത്തെ പരിതഃസ്ഥിതികളാണു് ഈ സ്ഥിതിക്കു കാരണം.

ക്രി. 14–ാംനൂറ്റാണ്ടിനും 17–ാംനൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ ഇന്ത്യയിലുണ്ടായ മതപ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്കും ഇതു ബാധകമാണു്.

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങൾ

എല്ലായിടത്തും ഒരുപോലെ തുല്യശക്തിയോടുകൂടിയിട്ടല്ല, അസമമായിട്ടാണു് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം വളർന്നതു്. വ്യത്യസ്തപ്രദേശങ്ങളിൽ അതിനു വ്യത്യസ്തരൂപങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. എങ്കിലും, എല്ലായിടത്തും, അതിനു് നാലു് അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ഒന്നു്: ഹിന്ദുക്കളെന്നോ മുസ്ലീമിങ്ങളെന്നോ വ്യത്യാസമില്ലാതെ ഇന്ത്യയിലെ എല്ലാ ജനങ്ങളുടേയും മതപരമായ ഐക്യം. രണ്ടു്: ദൈവത്തിന്റെ മുമ്പിൽ എല്ലാവർക്കും സമത്വം. മൂന്നു്: ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരായ സമരം. നാലു്: മനുഷ്യനും ദൈവവും തമ്മിൽ ജാതിമേന്മയുടേയോ സമ്പത്തുക്കളുടേയോ അടിസ്ഥാനത്തിലല്ലാതെ വ്യക്തിപരമായ ഗുണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ബന്ധം. ഓരോ

മനുഷ്യാത്മാവും ഓരോ മഹനീയവസ്തുവാണെന്നും ഉയന്ന ജാതിക്കാരനെന്നു കരുതപ്പെട്ടുന്നവന്റെ ആത്മാവിനെന്നതുപോലെതന്നെ താണജാതിക്കാരനെന്നു പുച്ഛിക്കപ്പെട്ടുന്നവന്റെ ആത്മാവിനും മഹത്വമുണ്ടെന്നും അതു് എല്ലായിടത്തും പ്രഖ്യാപിച്ചു.

ഇന്ത്യയിലെ എല്ലാ ജനങ്ങളുടേയും ആത്മീയൈക്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പ്രഖ്യാപനം ആഭ്യന്തരവ്യാപാരത്തിന്റെ വളച്ചു് യെയാണു് പ്രതിഫലിപ്പിച്ചതു്. ഹിന്ദുക്കളെയെന്നപോലെതന്നെ മുസ്ലീമിങ്ങളേയും ചെറിയ ചെറിയ ഗ്രൂപ്പുകളായി വിഭജിച്ച ജാതിവ്യവസ്ഥയെ എതിർക്കുക എന്നതു് സാമൂഹ്യപുരോഗതിക്കാവശ്യമായിരുന്നു. ദൈവത്തിന്റെ മുമ്പിൽ എല്ലാവരും ഒരുപോലെയാണെന്ന വാദം ചൂഷണത്തിനെതിരായ കൃഷിക്കാരുടേയും കൈവേലക്കാരുടേയും സമത്വബോധത്തിന്റെ പ്രഖ്യാപനമായിരുന്നു. ജാതിയുടെ മേന്മയല്ല, വ്യക്തിയുടെ മേന്മയാണു്, പ്രാധാന്യം നൽകേണ്ടതു് എന്ന വാദമാകട്ടെ, സമുദായത്തിൽ വളരാൻ തുടങ്ങിയിരുന്ന മുതലാളിത്തഘടകങ്ങളുടെ വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യവാദത്തിന്റെ ആത്മീയപ്രതിഫലനമായിരുന്നു.

സാഹിത്യത്തിന്റെ സാമൂഹ്യപ്രാധാന്യം

രാമാനന്ദന്റെ ശിഷ്യനും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കന്മാരിൽവെച്ചു് ഏറ്റവും പ്രതിഭാശാലിയുമായ കബീറിന്റെ ചില പ്രധാന കവിതകൾ ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീമിങ്ങളും തമ്മിൽ യാതൊരു വ്യത്യാസവുമില്ലെന്നു് ദൃഢസ്വരത്തിൽ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നവയാണു്. ഒരു കവിതയുടെ സാരം ഇതത്രേ:

"സഹോദരാ, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ രണ്ടു യജമാനന്മാർ വന്നതു് എവിടെനിന്നാണു്,
അല്ലാഹ്, രാമൻ, കേശവൻ, ഹരി, ഹസ്രത്ത് ഈ പേരുകളെല്ലാം കണ്ടുപിടിച്ചതാരാണു്, പറയൂ;
മാധവനും മുഹമ്മദും ഒരാളാണു്, ബ്രഹ്മവും ആദാമും ഒന്നാണു്.
ഹിന്ദു എന്നാലെന്താണു്? തുർക്കിക്കാരനെന്നാലെന്താണു്?
രണ്ടുപേരും ഒരേഭൂമിയിൽ വസിക്കുന്നവരാണു്.

ഒരാൾ വേദം വായിക്കുന്നു; മറേറ ആൾ കുറാനും കുത്ത്ബയും. ഒരാൾ മൗലാനയാണു്; മറേറ ആൾ പണ്ഡിറ്റും.

ഒരേ മണ്ണുകൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെട്ട പാത്രങ്ങൾക്കു് വ്യത്യസ്ത നാമങ്ങളുണ്ടു്!

കബീർ പറയുന്നു: രണ്ടുകൂട്ടരും തെറ്റിദ്ധരിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു; രണ്ടുകൂട്ടരും ദൈവത്തെ കണ്ടിട്ടില്ല."

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

"പവിത്രങ്ങളായ സ്നാനസ്ഥലങ്ങളിൽ വെള്ളമല്ലാതെ മറെറാന്നുമില്ല.

എനിക്കറിയാം, അവ ഉപയോഗശൂന്യങ്ങളാണെന്നു്; ഞാനവയിൽ കുളിച്ചിട്ടുണ്ടു്.

ബിംബങ്ങൾ നിർജ്ജീവങ്ങളാണു്; അവയ്ക്കു മിണ്ടാൻവയ്യ.

പുരാണങ്ങൾ, കർമ്മം—എല്ലാം വെറും വാക്കുകൾ; ഞാൻ മറപൊന്തിച്ചു നോക്കിക്കണ്ടിട്ടുണ്ടു്.

കബീർ ഉച്ചരിക്കുന്നതു് അനുഭവത്തിന്റെ വാക്കുകളാണു്; മറ്റുള്ളതെല്ലാം അയഥാർത്ഥങ്ങളാണെന്നു് അവനു് നല്ലപോലെ അറിയാം."

ജാതിമേധാവിത്വത്തേയും മതവ്യത്യാസങ്ങളേയും അദ്ദേഹം എതിർക്കുന്നതു നോക്കുക:

"ഒരാൾ ശൂദ്രനായി ജനിക്കുകയും മരണംവരെ ശൂദ്രനായിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതെന്തുകൊണ്ടാണു്?

ഒരാൾ ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ തുലുണ്ടാക്കി അതു് സ്വയം ധരിക്കുന്നു.

ലോകം ആശയക്കുഴപ്പത്തിലാണു്.

നീ ബ്രാഹ്മണസ്ത്രീയിൽ ജനിച്ച ഒരു ബ്രാഹ്മണനാണെങ്കിൽ മറ്റൊരുതരത്തിൽ ജനിക്കാതിരുന്നതെന്തുകൊണ്ടു്?

നീ തുർക്കിക്കാരിയിൽ ജനിച്ച തുർക്കിക്കാരനാണെങ്കിൽ അമ്മയുടെ ഗർഭപാത്രത്തിൽവെച്ചുതന്നെ.....

ഒരു വെളുത്ത പശുവിനേയും ഒരു കറുത്ത പശുവിനേയും

കറന്നു കിട്ടിയ പാൽ കൂട്ടിക്കലത്തിയാൽ രണ്ടും തമ്മിൽ തിരിച്ചറിയാൻ നിനക്കു സാധിക്കുമോ?"

ഏതാണ്ടിതേമട്ടിൽത്തന്നെയാണു് മറ്റു ഭക്തകവികളും പാടിയതു്. ഉദാഹരണത്തിനു് കബീറിന്റെ ശിഷ്യനായ നാനാക്കു പാടിയതു കേൾക്കുക:

"ഓർമ്മിക്കുക!

കർമ്മമാണു് ജാതിയെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതു്. സ്വന്തം പ്രവൃത്തികളിലൂടെ മനുഷ്യൻ ഉയരുകയോ താഴുകയോ ചെയ്യുന്നു.

പരിശുദ്ധദൈവത്തോടു് ഭക്തിയുള്ളവർ ജനനമരണചക്രത്തിൽനിന്നു് മോചനംനേടുന്നു.

ജാതിവ്യത്യാസത്തെപ്പറ്റി വ്യാകുലപ്പെടേണ്ട.

മനസ്സിലാക്കുക!

ദൈവത്തിന്റെ പ്രകാശം എല്ലാവരിലുമുണ്ടു്, അവിടെ ജാതിയില്ല!"

ഹിന്ദുക്കളുടെയിടയിൽ മാത്രമല്ല, മുസ്ലീമിങ്ങളുടെയിടയിലും പരിഷ്കരണസംരംഭങ്ങൾ നടക്കുകയുണ്ടായി. ഒരു ഭാഗത്തു് കാസികൾ, മുല്ലകൾ മുതലായ ആത്മീയവാദികളുണ്ടായിരുന്നു. ഔദ്യോഗിക മുസ്ലീംമതത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളായിരുന്ന അവർ. ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ സ്വാധീനശക്തി നിലനിർത്താനാണു് അവരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടതു്. എന്നാൽ മറുഭാഗത്തു് ഇസ്ലാംമതത്തിന്റെ ഔദ്യോഗികരൂപങ്ങളേയും മുസ്ലീം പുരോഹിതന്മാരുടെ മേധാവിത്വത്തേയും എതിർക്കുന്ന സൂഫികളുമുണ്ടായിരുന്നു. കൃഷിക്കാരുടെ അസംതൃപ്തി വർദ്ധിക്കാൻ തുടങ്ങിയപ്പോഴാണു് സൂഫികളുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കു കൂടുതൽ പ്രചാരമുണ്ടായതു്. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തോടു് ഏറെക്കുറെ സാമ്യംവഹിക്കുന്ന ഒരു പ്രസ്ഥാനത്തിനു് അവർ പ്രചോദനം നല്കി. ദൈവത്തിൽ ലയിക്കലായിരുന്നു അവരുടെ ലക്ഷ്യം. എന്നാൽ, കുറാനും ഹദീസ്സും പഠിച്ചു് ജ്ഞാനം സമ്പാദിച്ചുകൊണ്ടുമാത്രമേ ദൈവത്തെ അറിയാൻ കഴിയൂ എന്നു് ഔദ്യോഗികമുസ്ലീംമതക്കാർ വാദിച്ചപ്പോൾ, അതിനെതിരായി ഹൃദയത്തിന്റെ നിഷ്കളങ്കതയാണാവശ്യമെന്നു് സൂഫികൾ പ്രഖ്യാപിച്ചു. സഹിഷ്ണുതയുടെ

പ്രാധാന്യമുണ്ടാക്കൊണ്ട് വ്യത്യസ്തമതങ്ങൾ ദൈവത്തെ അറിയാനുള്ള വ്യത്യസ്തമാർഗ്ഗങ്ങൾ മാത്രമാണെന്ന് അവർ ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. അവരുടെ പ്രധാനപ്പെട്ട നേതാക്കന്മാരിലൊരാളായ അബുൽഫാസൽ ഒരു കവിതയിൽ പറയുന്നു:

"അല്ലയോ ദൈവമേ! ഓരോ അമ്പലത്തിലും നിന്നെയന്വേഷിക്കുന്ന ജനങ്ങളെ ഞാൻ കാണുന്നു;
ഓരോ ഭാഷയിലും ജനങ്ങൾ നിന്നെ സ്തുതിക്കുന്നതു് ഞാൻ കേൾക്കുന്നു.
ഓരോ മതവും പറയുന്നു: 'നീ ഏകനാണു്, അതുല്യനാണു്.'
മുസ്ലീംപള്ളിയിലാണെങ്കിൽ, ജനങ്ങൾ വിശുദ്ധപ്രാർത്ഥന പിറുപിറുത്തുച്ചരിക്കുന്നു.
ക്രിസ്ത്യൻപള്ളിയിലാണെങ്കിൽ, നിന്നെ സ്നേഹിക്കുന്നവർ മണിയടിക്കുന്നു.
ചിലപ്പോൾ ഞാൻ ക്രിസ്ത്യൻപള്ളിയിൽ പോകുന്നു, ചിലപ്പോൾ മുസ്ലീംപള്ളിയിലും.
എന്നാൽ, എല്ലായിടത്തും നിന്നെമാത്രമാണു് ഞാനന്വേഷിക്കുന്നതു്..."

മുസ്ലീമിങ്ങളുടെയിടയിൽ അക്കാലത്തു് കച്ചവടക്കാരും കൈവേലക്കാരും താരതമ്യേന കുറവായിരുന്നു; കൃഷിക്കാർ ധാരാളമുണ്ടായിരുന്നു. അവരുടെയിടയിൽ ഉയർന്ന വർഗ്ഗക്കാരുടെ ഔദ്യോഗികമതത്തിന്റെ സ്വാധീനശക്തിയാണു് കൂടുതലുണ്ടായിരുന്നതു്. അതുകൊണ്ടു് സൂഫീപ്രസ്ഥാനം ഭക്തിപ്രസ്ഥാനംപോലെ വിപ്ലവകരമായിരുന്നില്ല. എങ്കിലും അതു് ഹിന്ദുക്കളേയും മുസ്ലീമിങ്ങളേയും യോജിപ്പിക്കാനും അവരുടെ ജീവിതരീതികളെ കൂട്ടിയിണക്കാനും വളരെയധികം സഹായിച്ചുവെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല.

ഫ്യൂഡൽ തകർച്ചയുടെ ആത്മീയപ്രതിഫലനം

ഭൗതികമായ ചുറ്റുപാടുകളിൽനിന്നകന്നുനിന്നുകൊണ്ടു് സാഹിത്യം നിർമ്മിക്കാൻ ആർക്കും സാദ്ധ്യമല്ല. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വേദാന്തമയമായ വിചാരപഥത്തിലും അവരുടെ കാലഘട്ടത്തിന്റെ ആശ്ലേഷം നിഴലിച്ചുകാണാം.

തുളസീദാസരാമായണത്തിന്റെ റഷ്യൻതർജ്ജമയുടെ മുഖവുരയിൽ എ. വി. ബാരാണിക്കോവ് തുളസീദാസന്റെ കാലഘട്ടത്തെ വിവരിച്ചുകൊണ്ട് ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു:

"ക്രൂരങ്ങളായ യുദ്ധങ്ങൾ, ജനങ്ങളെ കൊള്ളയടിക്കൽ, ഗ്രാമങ്ങളേയും നഗരങ്ങളേയും നശിപ്പിക്കൽ, ക്ഷാമങ്ങൾ, കട്ടത്ത മർദ്ദനങ്ങൾ, അതിരുകവിഞ്ഞ മുഗീയതകൾ മുതലായവയിന്മേലാണ് മുഗൾസാമ്രാജ്യം കെട്ടിപ്പടുക്കപ്പെട്ടതു്. ഈ ഭയാനകമായ കാലഘട്ടത്തിലാണ് തുളസീദാസ് തന്റെ കൃതിക്കാലവും യൗവനവും കഴിച്ചുകൂട്ടിയതു്."

ഈ ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്നു ജീവൻ നൽകിയതു്. ജാതിവ്യവസ്ഥയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കുമെതിരായി ശബ്ദമുയർത്തിക്കൊണ്ട് "ബ്രാഹ്മണനായാലും നെയ്ത്തുകാരനായാലും ഹിന്ദുവായാലും തുർക്കിക്കാരനായാലും എല്ലാവരും സമന്മാരാണ്" എന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുക മാത്രമല്ല അതു ചെയ്യുന്നതു്. ഫ്യൂഡൽബന്ധങ്ങൾ തകരാൻ തുടങ്ങിയ ആ കാലഘട്ടത്തിലെ ഭൗതികജീവിതത്തിന്റെ കഷ്ടപ്പാടുകളേയും ദുരിതങ്ങളേയുംകൂടി അതു തികച്ചും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുണ്ടു്. തുളസീദാസ് തന്റെ 'കവിതാവലി'യിൽ കഠോരവും ക്രൂരവുമായ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ കെട്ടുതികളെ ഉള്ളിൽത്തട്ടുംവിധം വരച്ചിട്ടിരിക്കുന്നു. "കാണപ്പെട്ടവരെയെല്ലാം ദുഃഖിതന്മാരായിട്ടാണ് കാണുന്നതു്. സുഖമുള്ള ആരേയും കാണാൻ കഴിയുന്നില്ല" എന്നും മറ്റും കബീർ വിലപിക്കുന്നുണ്ടു്. ജീവിതം ദുസ്സഹവും ദുർഭരവുമായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ടെന്ന മുറവിളി അക്കാലത്തെ മിക്ക കവികളുടേയും കൃതികളിൽ മുഴങ്ങിക്കേൾക്കാം. പക്ഷേ, ഭൗതികജീവിതത്തിൽ നിരാശരായവരോടു് പരലോകത്തിലേയ്ക്കു നോക്കാനാണവർ ഉപദേശിക്കുന്നതു്. ഭൗതികമായ എല്ലാ കഷ്ടപ്പാടുകൾക്കും ഒരുപശാന്തി മാത്രമേയുള്ളു. ബ്രഹ്മം അല്ലെങ്കിൽ രാമനാമം! ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കന്മാരിൽവെച്ചു് ഏറ്റവും വിപ്ലവകാരിയായ കബീറിനെപ്പോലും അന്തർമ്മുഖതയും ബ്രഹ്മവും ചിലപ്പോൾ പിടികൂടുന്നുണ്ടു്. പക്ഷേ, ഒന്നുണ്ടു്: കബീറിന്റെ ബ്രഹ്മം ജാതിഭേദങ്ങളും ഉച്ചനീചത്വങ്ങളും ഹിന്ദുമുസ്ലീം വ്യത്യാസങ്ങളും ഒന്നും ഇല്ലാത്ത ബ്രഹ്മമാണു്.

ഈ ദൗർബല്യം അവരുടെ കാലഘട്ടത്തിന്റെ പരിമിതികളെയാണു കുറിക്കുന്നതു്. ലൗകികജീവിതത്തിലെ സംഘട്ടനങ്ങളിലൂടെ ജനങ്ങളെ മുന്നോട്ടു നയിക്കാൻ കെൽപ്പുള്ള വിപ്ലവകാരിയായ ഒരു വർഗ്ഗത്തിന്റെ അഭാവമാണു് ഇവിടെ നമ്മൾ കാണുന്നതു്. ലോകചരിത്രത്തിൽ സ്വന്തം കാലിന്മേൽ നില്ക്കാൻ കെൽപ്പുള്ള ഒരു തൊഴിലാളിവർഗ്ഗവും തൊഴിലാളിവർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്വതന്ത്രമായ ഒരു വീക്ഷണഗതിയും ആവിർഭവിക്കുന്നതിന്റെ നാലോ അഞ്ചോ നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു മുമ്പാണു് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കന്മാർ ജീവിച്ചിരുന്നതു് എന്നുകൂടി നമ്മളോർക്കേണ്ടതുണ്ടു്.

സായുധലഹളകൾക്കു പ്രചോദനം നല്കിയ ആത്മീയപ്രസ്ഥാനം

ഇത്തരം പരിമിതികളും ദൗർബല്യങ്ങളുമുൾക്കൊണ്ടിരുന്നുവെങ്കിലും ക്രി. പതിനേഴും പതിനെട്ടും നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ നടന്ന ചില വമ്പിച്ച രാഷ്ട്രീയസമരങ്ങൾക്കു് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം പ്രചോദനം നൽകുകയുണ്ടായി. മുഗൾഭരണത്തിനെതിരായി മഹാരാഷ്ട്രത്തിലും പഞ്ചാബിലും നടന്ന സമരങ്ങൾ ഇതിനുദാഹരണമാണു്.

ക്രിസ്ത്വബ്ദം പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മദ്ധ്യത്തിലാണു് മഹാരാഷ്ട്രക്കാർ മുസ്ലീംഭരണാധികാരത്തിനെതിരായ സമരമാരംഭിച്ചതു്. ശിവാജി(ക്രി. 1627—1680)യാണു് അതിനു നേതൃത്വം നൽകിയതു്. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കളായ തുക്കാറാം, രാമദാസ് എന്നീ മഹാരാഷ്ട്രകവികളുടെ ഉപദേശങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിൽ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയുണ്ടായി. രാജ്യത്തെയാകെ യോജിപ്പിക്കുകയും സാധാരണക്കാരായ ബഹുജനങ്ങളെ സമരത്തിൽ പങ്കെടുപ്പിക്കുകയും ചെയ്യാതെ മുഗളന്മാരെ പരാജയപ്പെടുത്താൻ കഴിയില്ലെന്നു് അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധീരതയെപ്പോലെതന്നെ സംഘടനാസാമർത്ഥ്യവും അനിതരസാധാരണമായിരുന്നു. ഓറഞ്ചുനിറത്തിൽ ത്രികോണാകൃതിയിലുള്ളതും കാളിയുടെ ചിത്രത്തോടുകൂടിയതുമായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ

സമരപതാകയുടെ കീഴിൽ ചെറുകിടക്കാരായ ഒട്ടനവധി നാട്ടുവാഴികൾ അണിനിരന്നു. എന്നാൽ സമരത്തിൽഏറ്റവും സജീവമായ പങ്കു വഹിച്ചതു കൃഷിക്കാരാണു്. തങ്ങളുടെ പ്രതിഭാശാലിയായ പടനായകന്റെ കീഴിൽ ഒരുതരം ഗൊറില്ലാ യുദ്ധമാണവർ നടത്തിയതു്. മുഗൾപട്ടാളങ്ങളുടെമേൽ അപ്രതീക്ഷിതമാംവിധം പൊട്ടിവീണു് ഓക്കുപ്പറത്തു് ആക്രമണങ്ങൾ നടത്തും. ശത്രുസൈന്യങ്ങൾക്കു് കഴിയുന്നേടത്തോളം നാശനഷ്ടങ്ങൾ വരുത്തിക്കൊണ്ടു് പശ്ചിമഘട്ടത്തിലെ തിങ്ങിനിറഞ്ഞ വനാന്തർഭാഗങ്ങളിലേയ്ക്കു് അവർ പിന്മാറും. വീണ്ടും ആക്രമണങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കും. ഇങ്ങനെ ക്രി. 1674 ആയപ്പോഴേയ്ക്കും മഹാരാഷ്ട്രപ്രദേശങ്ങളുടെ ഭൂരിഭാഗവും മുഗൾഭരണാധികാരികളിൽനിന്നു മോചിപ്പിച്ചെടുക്കാനും ഒരു സ്വതന്ത്ര മഹാരാഷ്ട്രരാജ്യത്തിന്റെ ഭരണാധികാരിയായി സിംഹാസനാരോഹണം നടത്താനും ശിവാജിക്കു സാധിച്ചു.

സിക്കുകാരുടെ ഒന്നാമത്തെ ഗുരുവായി കരുതപ്പെടുന്ന നാനാക്കു് (ക്രി. 1460—1539) വെറുമൊരു ആത്മീയഗുരുവായിരുന്നില്ല. ക്രിസ്താബ്ദം പതിനാറാംനൂറ്റാണ്ടിൽ മുഗൾഭരണത്തിന്നെതിരായി പഞ്ചാബിൽ പരന്നുപിടിച്ച കച്ചവടക്കാരുടേയും കൈവേലക്കാരുടേയും ദരിദ്രകൃഷിക്കാരുടേയും വിമോചനപ്രക്ഷോഭണങ്ങൾക്കു് അദ്ദേഹമാണു് നേതൃത്വം നൽകിയതു്. ജാതിവ്യവസ്ഥയെ എതിർക്കുകയും ദൈവത്തിന്റെ മുമ്പിൽ എല്ലാ മനുഷ്യരും സമന്മാരാണെന്നു വാദിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടു് മുഗൾമേധാവിത്വത്തെ തട്ടിത്തകർക്കാൻ അദ്ദേഹം ജനങ്ങളോടാഹ്വാനം ചെയ്തു. 17—ാംനൂറ്റാണ്ടിൽ വർഗ്ഗസമരങ്ങൾ മൂർച്ഛിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ, സിക്കുപ്രസ്ഥാനം മുഗൾഭരണത്തിന്നെതിരായ സായുധകലാപങ്ങളുടെ രൂപം കൈക്കൊണ്ടു.

മഹാരാഷ്ട്രക്കാരുടെ സമരങ്ങളെന്നപോലെത്തന്നെ സിക്കുകാരുടെ സമരങ്ങളും ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ തകർച്ചയേയും മുഗൾസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ നാശത്തേയും ത്വരിതപ്പെടുത്തി.

ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിലെ ഒരു സവിശേഷപ്രസ്ഥാനം

സാഹിത്യത്തിലെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ക്രി. 14-ാംനൂറ്റാണ്ടിനും 17-ാംനൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ മാത്രമുണ്ടായ ഒരു സവിശേഷപ്രസ്ഥാനമല്ലെന്നും ഭാരതീയസാഹിത്യങ്ങളിൽ ആരംഭംമുതല്ക്കേ ഭക്തിരസമാണ് സ്ഥായിയായി നിലനിന്നു പോന്നിട്ടുള്ളതെന്നും ചിലർ വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതു ശരിയല്ല. പതിനാലാംനൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന സാഹിത്യങ്ങളിൽ ഭക്തിരസമല്ലാ വീരരസമാണ് മുഴച്ചുനില്ക്കുന്നതു്. ഹിന്ദിസാഹിത്യത്തിൽ തുളസീദാസനുമുമ്പ് വീരരസപ്രധാനമായ ഒരു കാലഘട്ടമാണുണ്ടായിരുന്നതു് എന്നു് ഹിന്ദി സാഹിത്യചരിത്രകാരന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛന്റെ രാമായണവും വാല്മീകിരാമായണവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളൊന്നു പരിശോധിച്ചുനോക്കു. വാത്മീകിയുടെ രാമൻ ദൈവമല്ല, ധീരനും സത്യസന്ധനുമായ ഒരു രാജകുമാരൻ മാത്രമാണ്. നേരെമറിച്ച് എഴുത്തച്ഛന്റെ രാമനോ, "ശ്രീരാമദേവൻ മനുഷ്യനല്ലോക്കെടോ നാരായണൻ പരമാത്മാ ജഗന്മയൻ!" മറ്റു ദേശീയസാഹിത്യകൃതികളുടെസ്ഥിതിയും വ്യത്യസ്തമല്ല. വീരപുരുഷാപദാനങ്ങൾക്കുപകരം, ഭക്തിരസപ്രധാനങ്ങളായ സാഹിത്യകൃതികൾ രചിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയതു് ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ തകർച്ചയുടെ കാലഘട്ടത്തിൽ മാത്രമാണ്. ആ കാലഘട്ടത്തിലാണ് ഭക്തിക്ക് അതിനുമുമ്പുണ്ടായിട്ടില്ലാത്ത പുതിയൊരർത്ഥവും സാമൂഹ്യപ്രാധാന്യവും ലഭിച്ചതു്. അപ്പോൾ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ഒരു സവിശേഷ കാലഘട്ടത്തിന്റെ പ്രസ്ഥാനമാണ്. ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ കൊള്ളരുതായ്മകൾകൊണ്ട് താറുമാറായ സാമൂഹ്യജീവിതത്തേയും പുതിയൊരു ജീവിതത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ജനങ്ങളുടെ അഭിലാഷങ്ങളേയും പ്രതിഫലിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ദേശീയജനവിഭാഗങ്ങളുടെ നവോത്ഥാനത്തിനു പ്രചോദനം നൽകുകയും ഫ്യൂഡൽമേധാവിത്വത്തിന്റെ തകർച്ചയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്ത ഒരു പ്രസ്ഥാനമാണതു്.

ഇരുപത്തിമൂന്നു്

ബ്രിട്ടീഷുഭരണം

അറംഗസീബിന്റെ മരണത്തിനുശേഷം മുഗൾസാമ്രാജ്യം ചരിത്രഭിന്നമായി. പേരിനു് ചില മുഗൾചക്രവത്തിമാർ ദൽഹിയിൽ വാണിരുന്നുവെന്നതു ശരിയാണു്. പക്ഷേ, മുഹമ്മദ്ഷാ, അഹമ്മദ്ഷാ, ആലംഗീർ രണ്ടാമൻ, ഷാ ആലം രണ്ടാമൻ, അക്ബർ രണ്ടാമൻ, ബഹദുർഷാ രണ്ടാമൻ മുതലായ 'ചക്രവത്തി'മാർ യഥാത്ഥത്തിൽ വെറും പാവ രാജാക്കന്മാർ മാത്രമായിരുന്നു. അവക്കു പഴയ ധാടിയും പ്രതാപവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അവരുടെ ഭരണകാലത്തു സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ വിസ്തൃതി അടിക്കടി കുറഞ്ഞുകുറഞ്ഞുവന്നു. സ്വതന്ത്രരായിത്തീർന്ന രാജാക്കന്മാരും സുൽത്താന്മാരും പഴയ മുഗൾഗവർണ്ണർമാരും സ്വന്തം അധികാരം ഉറപ്പിക്കാൻവേണ്ടി പരസ്പരം പടവെട്ടിക്കൊണ്ടിരുന്നു. യുദ്ധങ്ങളും കൊള്ളകളും ക്ഷാമങ്ങളും കുഴപ്പങ്ങളും സാമ്പത്തികത്തകർച്ചയും അരാജകത്വവും ഇടവിടാതെ നടമാടിക്കൊണ്ടിരുന്നു. വിദേശീയശക്തികൾക്കു് തങ്ങളുടെ മേധാവിത്വമുറപ്പിക്കാൻപറ്റിയ പരിതഃസ്ഥിതികളായിരുന്നു ഇവ. മാർക്സ് എഴുതുകയുണ്ടായി:

"ഇന്ത്യയിൽ ബ്രിട്ടീഷുമേധാവിത്വം സ്ഥാപിതമാവാനിടവന്നതെങ്ങനെയാണു്? മഹാനായ മുഗൾചക്രവത്തിയുടെ പരമാധികാരശക്തിയെ മുഗൾവൈസറോയിമാർ തകത്തു. വൈസറോയിമാരുടെ ശക്തിയെ മഹാരാഷ്ട്രക്കാർ തകത്തു. മഹാരാഷ്ട്രക്കാരുടെ ശക്തിയെ അഫ്ഘാൻകാർ തകത്തു. എല്ലാവരും എല്ലാവക്കുമെതിരായി സമരംചെയ്യുകൊണ്ടിരുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ ബ്രിട്ടിഷുകാർ ചാടിവീഴുകയും എല്ലാവരേയും കീഴടക്കുകയും ചെയ്തു. മുസ്ലീമും ഹിന്ദുവുംതമ്മിൽ മാത്രമല്ല, ഗണവും ഗണവും തമ്മിലും ജാതിയും ജാതിയും തമ്മിലും വിഭജനങ്ങൾ നിലനിത്തിപ്പോന്ന ഒരു രാജ്യം, ജനങ്ങൾ തമ്മിൽത്തമ്മിലുള്ള നിയമവിധേയമായ അകൽച്ചയു

ടേയും പൊതുവിൽ പരന്നുപിടിച്ച വെറുപ്പിന്റേയും ഫലമായി നിലനിന്നിരുന്ന ഒരുതരം സമനിലയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ചട്ടക്കൂടോടുകൂടിയ ഒരു സമുദായം—ഇത്തരമൊരു രാജ്യവും ഇത്തരമൊരു സമുദായവും ആക്രമണത്തിന്നിരയാവുക യെന്നതു സ്വാഭാവികം മാത്രമല്ലേ?"

കച്ചവടത്തിൽനിന്നും ആക്രമണങ്ങളിലേയ്ക്കും

വിദേശീയർ വരുന്നതിന്നുമുമ്പുതന്നെ ഇന്ത്യയിൽ ദേശീയമുതലാളിത്തത്തിന്റെ പ്രാരംഭഘടകങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നുവെന്നു് മുമ്പൊരദ്ധ്യായത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. എന്നാൽ, ആ പുതിയ മുതലാളിത്തഘടകങ്ങൾക്കു് യോജിക്കാനും ശക്തി സംഭരിക്കാനും രാഷ്ട്രീയാധികാരം കൈക്കലാക്കാനും കഴിയുന്നതിന്നുമുമ്പു്, കൂട്ടത്തിലുയർന്ന സാമ്പത്തികനിലവാരത്തിലെത്തിയ വിദേശീയരാഷ്ട്രങ്ങൾ ഇന്ത്യയെ ആക്രമിച്ചു. സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ മേധാവിത്വത്തിന്നുവേണ്ടി ആ വിദേശീയശക്തികൾ—പോർത്തുഗീസ്സുകാരും ഡച്ചുകാരും ഫ്രഞ്ചുകാരും ബ്രിട്ടീഷുകാരും—തമ്മിൽത്തമ്മിൽ, ചിലപ്പോൾ നേരിട്ടും ചിലപ്പോൾ ഏതെങ്കിലും ചില നാട്ടുവാഴിരാജാക്കന്മാരുടെ ഭാഗം പിടിച്ചും അനേകം യുദ്ധങ്ങൾ നടത്തി. ബ്രിട്ടീഷുകാരാണു് അവസാനം വിജയിച്ചതു്.

അങ്ങനെ, കച്ചവടംചെയ്യാൻ വന്നവർ ഇന്ത്യയുടെ ഭരണാധികാരികളായി മാറി. മനുഷ്യസമുദായത്തിലെ അഞ്ചിലൊരുഭാഗം വരുന്ന ഇന്ത്യക്കാർ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ചവിട്ടടിയിലായി! ബ്രിട്ടീഷുകവി കിപ്ലിങ്ങ് ഒരു കവിതയിൽ ഇങ്ങനെ ആഹ്ലാദിച്ചു:

> "ഒരിക്കൽ ഇരുന്നൂറു കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പു് വിനയവും മെരുക്കവുമുള്ള കച്ചവടക്കാരൻ വന്നു; അവന്റെ ഭയപ്പാടോടുകൂടിയ കാലടികൾ കൊണ്ടുചെന്നേടത്തുമാത്രം അവൻ നിന്നു; ഒടുവിൽ വെറും കച്ചവടം സാമ്രാജ്യമായി വളർന്നു...."

പക്ഷേ, വാസ്തവത്തിൽ, വെറും കച്ചവടമാണോ സാമ്രാ

ജ്യമായി വളർന്നത്? തീർച്ചയായുമല്ല. ഭീകരമായ യുദ്ധങ്ങൾ, നെറികെട്ട കൊള്ളകളും കൊലകളും, നിർല്ലജ്ജമായ കയ്ക്കൂലികളും വഞ്ചനകളും—ഇതെല്ലാം ലോഭംകൂടാതെ ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയിൽ തങ്ങളുടെ അധികാരം സ്ഥാപിച്ചത്.

എന്തായിട്ടും, ഇന്ത്യയെ കീഴടക്കുക അത്ര എളുപ്പമൊന്നുമായിരുന്നില്ല. പല ഭരണാധികാരികളും ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ മേധാവിത്വമംഗീകരിക്കാൻ കൂട്ടാക്കാതെ ചെറുത്തുനിന്നു. അവരിലൊരാളായിരുന്നു ബങ്കാളിലെ മുൻ ഗവർണ്ണരായിരുന്ന സിരാജദൗള. ബ്രിട്ടീഷുകാർ വലിയൊരു സൈന്യം സജ്ജീകരിച്ച് ക്രി. 1757–ൽ സിരാജുമായി യുദ്ധം പ്രഖ്യാപിച്ചു. പ്ലാസ്സിയിലെ യുദ്ധം എന്ന പേരിലാണിതറിയപ്പെടുന്നത്. സിരാജ് അനിതരസാധാരണമായ ധീരതയോടെ ബ്രിട്ടീഷുകാരെ നേരിട്ടു. പക്ഷേ, ഫലമുണ്ടായില്ല. ശത്രുക്കൾ സിരാജിന്റെ പടനായകന്മാരിലൊരാളായ മീർജാഫറെ കൈക്കുലി കൊടുത്തു വശത്താക്കി. അയാളുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാർ പ്ലാസ്സിയിൽ വിജയിച്ചത്.

പ്ലാസ്സിയിലെ വിജയം ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ നെഞ്ഞൂക്കു വർദ്ധിപ്പിച്ചു. ഏറെക്കഴിയുന്നതിനുമുമ്പായി ബങ്കാളും ബീഹാറും ഒറീസ്സയും കീഴക്കൻതീരവും അവരുടെ അധീനത്തിലായി. 1799–ൽ മൈസൂരിലെ കീഴടങ്ങാൻ കൂട്ടാക്കാത്ത ധീരനായ ടിപ്പുസുൽത്താനെ അവർ തോല്പിച്ചുവീഴ്ത്തി. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭമായപ്പോഴേയ്ക്കും അവർ ദൽഹിയുടെ പടിവാതിൽക്കലോളമെത്തി. 1818–ൽ അവർ ഇന്ത്യയുടെ ഒരു വലിയ ഭാഗത്തിന്റെ അധിപതികളായിത്തീർന്നു. ഭീരുക്കളായ ചില രാജാക്കന്മാരും സാമന്തന്മാരും യുദ്ധംകൂടാതെതന്നെ അവർക്കു കീഴടങ്ങി. എന്നാൽ, അപ്പോഴും, അവിടേയും ഇവിടേയുമായി ചിലർ കീഴടങ്ങാൻ കൂട്ടാക്കാതെ ചെറുത്തുനില്ക്കുകതന്നെ ചെയ്തു. പക്ഷേ, ഫലമൊന്നുമുണ്ടായില്ല.

പുതിയ കൈയേറക്കാരുടെ സവിശേഷത

ക്രിസ്തുവിന്റെ അനുയായികൾ ഇന്ത്യയിലാദ്യമായി വന്നത് പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിലെ വിദേശീയവ്യാപാരികളുടെ

വരവോടുകൂടിയല്ല. ക്രിസ്ത്വാബ്ദം ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽത്തന്നെ അവർ ഇന്ത്യയിലെത്തിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. പക്ഷേ, അവർ ഇന്ത്യയെ ആക്രമിക്കുകയല്ല, ഇന്ത്യയുടെ ഭാഗമായി മാറുകയാണു ചെയ്തതു്. ബ്രിട്ടീഷുകാർ വരുന്നതിനുമുമ്പു് വിവിധമതക്കാരായ ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീമിങ്ങളും ക്രിസ്ത്യാനികളുമെല്ലാം ഇന്ത്യക്കാരെന്ന നിലയ്ക്കാണു് ജീവിച്ചിരുന്നതു്. എല്ലാ മതവിശ്വാസികളും ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരികജീവിതത്തിൽ അലിഞ്ഞുചേരുകയാണുണ്ടായതു്. ഇസ്ലാംമതക്കാക്കു് പ്രത്യേകാവകാശങ്ങളനുവദിച്ചുകൊടുത്ത മുഗൾരാജാക്കന്മാർപോലും ഇന്ത്യക്കാരായിട്ടാണു് ഭരണം നടത്തിയതു്. 'ഇന്ത്യയെക്കണ്ടെത്തൽ' എന്ന തന്റെ സുപ്രസിദ്ധഗ്രന്ഥത്തിൽ ജവഹർലാൽനെഹ്റു എഴുതുന്നു:

"വടക്കുപടിഞ്ഞാറുനിന്നു് ഇന്ത്യയിലേയ്ക്കുവന്ന കൈയേറ്റക്കാർ, കൂടുതൽ പുരാതനങ്ങളായ കാലങ്ങളിൽവന്നു് അവരുടെ പൂർവ്വന്മാരെപ്പോലെത്തന്നെ ഇന്ത്യയിൽ ലയിച്ചു് അവളുടെ ജീവിതത്തിന്റെ ഒരംശമായിത്തീർന്നു. അവരുടെ രാജവംശങ്ങൾ ഇന്ത്യൻരാജവംശങ്ങളായി. സങ്കരവിവാഹങ്ങൾ മൂലം വളരെയേറെ വംശസങ്കരവും സംഭവിച്ചു....അവർ ഇന്ത്യയെ തങ്ങളുടെ ജന്മഭൂമിയായി കരുതി. അവക്കു് മാറു ബന്ധങ്ങൾ ഒന്നുമുണ്ടായിരുന്നുമില്ല. ഇന്ത്യ ഒരു സ്വതന്ത്രരാജ്യമായി തുടർന്നുപോന്നു.

"ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ വരവു് ജീവസ്സുശ്ശിയായ ഒരു മാറ്റമുണ്ടാക്കിത്തീർത്തു; പലതരത്തിലും പഴയ വ്യവസ്ഥയുടെ കടപുഴക്കി...ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയിൽ പുറനാട്ടുകാരും അന്യരും പൊരുത്തപ്പെടാത്തവരുമായി ശേഷിച്ചു; അങ്ങനെ അല്ലാതാവാൻ അവരൊട്ടു ശ്രമിച്ചതുമില്ല. സർവ്വോപരി, ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തിൽ ഇദംപ്രഥമമായി, അവളുടെ രാഷ്ട്രീയനിയന്ത്രണം പുറംദിക്കിൽനിന്നായി; അവളുടെ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയുടെ കേന്ദ്രം ദൂരത്തൊരു സ്ഥലത്തുമായി; അവർ ഇന്ത്യയെ ആധുനികയുഗത്തിലെ ഒരു ശരിക്കുള്ള കോളണിയാക്കി—ഇന്ത്യയുടെ ദീർഘചരിത്രത്തിൽ ആദ്യമായിട്ടു് അവൾ ഒരു അധീനരാജ്യമായി."

ഈ വ്യത്യാസത്തിനു കാരണമെന്താണു്?

ബ്രിട്ടീഷുകാക്കുമുമ്പു് ഇന്ത്യയെ ആക്രമിച്ചവരാരുംതന്നെ ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഫ്യൂഡൽ ഉല്പാദനരീതിയേക്കാൾ മെച്ചപ്പെട്ട ഒരു പുതിയ ഉല്പാദനരീതിയുടെ പ്രതിനിധികളായിരുന്നില്ല. സാമ്പത്തികമായി ഇന്ത്യയേക്കാൾ പിന്നണിയിലായ അപരിഷ്കൃതമോ അർദ്ധനാടോടിവാഴിത്തപരമോ ആയ പ്രദേശങ്ങളിൽനിന്നാണവർ വന്നതു്. അതിനാൽ, ഇന്ത്യയെ ആക്രമിച്ചു കീഴടക്കിയവരെല്ലാം നിലവിലുള്ള സാമ്പത്തികാടിത്തറയെ മാറ്റിമറിക്കുകയല്ല, അതിന്നുവിധേയമായി സ്വന്തം ജീവിതം ക്രമപ്പെടുത്തുകയാണു ചെയ്തതു്. മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, "അറബികൾ, തുർക്കിക്കാർ, തത്താർമാർ, മുഗളന്മാർ ഇങ്ങനെ ഒരു കൂട്ടക്രമശേഷം മറ്റൊരു കൂട്ടരായി ഇന്ത്യയെ ആക്രമിച്ചവരെല്ലാം അതിവേഗം ഇന്ത്യക്കാരായി പരിണമിക്കുകയാണുണ്ടായതു്. അപരിഷ്കൃതരായ ആക്രമണകാരികൾ, ചരിത്രത്തിന്റെ ഒരു ശാശ്വതനിയമംകാരണം, തങ്ങളാൽ കീഴടക്കപ്പെട്ടവരുടെ കൂടുതലുന്നതമായ സംസ്കാരത്താൽ സ്വയം കീഴടക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായതു്."

എന്നാൽ, ബ്രിട്ടീഷുകാരാകട്ടെ, ഇന്ത്യയിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്നതിനേക്കാൾ കൂടുതലുയർന്ന ഒരുല്പാദനരീതിയുടെ— മുതലാളിത്തോല്പാദനരീതിയുടെ — പ്രതിനിധികളായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണു് ഇന്ത്യയുടെ സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയെ മാറ്റിമറിക്കാൻ അവക്കു സാധിച്ചതു്. മാർക്സ് എഴുതുന്നു:

"ഇംഗ്ലണ്ടിന്നു് ഇന്ത്യയിൽ രണ്ടുതരത്തിലുള്ള കൃത്യങ്ങൾ നിർവ്വഹിക്കാനുണ്ടായിരുന്നു: ഒന്നു് സംഹാരപരവും മറ്റേതു് നിർമ്മാണപരവും—പഴയ ഏഷ്യാറ്റിക്കു് സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ നശിപ്പിക്കലും പാശ്ചാത്യസമുദായത്തിന്റെ ഭൗതികാടിത്തറ കെട്ടിപ്പടുക്കലും...നാടൻ ഗ്രാമസമുദായവ്യവസ്ഥയെ തട്ടിത്തകർത്തുകൊണ്ടും നാടൻവ്യവസായങ്ങളെ പിഴുതുകളഞ്ഞുകൊണ്ടും ബ്രിട്ടീഷുകാർ അതിനെ (ഇന്ത്യയിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ) നശിപ്പിച്ചു...."

വീണ്ടും,

"ബ്രിട്ടീഷുകൈയേറ്റക്കാരാണു്, ഇന്ത്യയിലെ കൈത്തറിവ്യവസായത്തെ തകർക്കുകയും നൂൽനൂല്പയന്ത്രത്തെ നശി

പ്പിക്കുകയും ചെയ്തതു്. ബ്രിട്ടീഷുവ്യവസ്ഥയും ബ്രിട്ടീഷുസയൻസും ആണു്, ഇന്ത്യയുടെ ഉപരിതലത്തിൽനിന്നാകെ കൃഷിയും വ്യവസായവും തമ്മിലുണ്ടായിരുന്ന ഐക്യത്തെ പിഴുതുകളഞ്ഞതു്."

പഴയ വ്യവസ്ഥയുടെ തകർച്ച

എന്നാൽ, ബ്രിട്ടീഷുവിജേതാക്കൾ ആദ്യംമുതല്ലുതന്നെ സംഹാരപരമായ കായ്ത്തിൽമാത്രമേ ശ്രദ്ധിച്ചുള്ളു. നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന പഴയ വ്യാവസായികോല്പാദനക്രമത്തേയും സാമൂഹ്യക്രമത്തേയും അവർ ബലാല്ക്കാരമായി നശിപ്പിച്ചു. പക്ഷേ, അതിന്റെ സ്ഥാനത്തു് ആധുനികരീതിയിലുള്ള വ്യാവസായികോല്പാദനത്തേയും സാമൂഹ്യജീവിതത്തേയും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കാൻ അവരിഷ്ടപ്പെട്ടില്ല. അതിൻഫലമായി ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യവും സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ എല്ലാ രംഗങ്ങളിലും മുമ്പൊരിക്കലുമുണ്ടായിട്ടില്ലാത്ത നിശ്ചലതയും നിർജ്ജീവതയും പരന്നുപിടിക്കാൻ തുടങ്ങി.

ബ്രിട്ടീഷുകാർ വരുന്നതിനുമുമ്പു് ഗ്രാമസമുദായമായിരുന്ന ഇന്ത്യയുടെ അടിസ്ഥാനസാമ്പത്തികഘടകം. കൃഷിചെയ്യുണ്ടാകുന്ന വിളവിന്റെ നിശ്ചിതമായ ഭാഗം ഗ്രാമത്തലവൻ വഴിയായോ പഞ്ചായത്തുവഴിയായോ ഗവമ്മേണ്ടിന്റെ ഖജാനയിലെത്തിച്ചേരും. ബ്രിട്ടീഷുകാർ വന്നപ്പോൾ ഈ സ്ഥിതി മാറി. ഭൂമിയിൽ വ്യക്തിപരമായ സ്വകായ്മസ്വത്തുടമബന്ധങ്ങളും അവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള നികുതിപിരിവു സമ്പ്രദായങ്ങളും ഏർപ്പെട്ടത്തപ്പെട്ടു.

മുമ്പു് ഉല്പന്നങ്ങളുടെ ഒരു നിശ്ചിതമായ ഭാഗമാണു് നികുതിയായടയ്ക്കപ്പെട്ടിരുന്നതു്. വിളവു മോശമായാൽ നികുതിയും ചുരുങ്ങും. അതിന്റെ സ്ഥാനത്തു് ഇപ്പോൾ കൊല്ലംതോറുമുണ്ടാകുന്ന വിളവെത്രയെന്നു പരിഗണിക്കാതെതന്നെ ഒരു നിശ്ചിതമായ സംഖ്യ പണമായി അടയ്ക്കണമെന്ന നിയമം നടപ്പിൽവന്നു. പണത്തിനു വിഷമമുള്ളവർ തങ്ങളുടെ ഭൂമി പണയംവെയ്ക്കാനോ വില്ക്കാനോ നിർബന്ധരായി. നിശ്ചിതമായ പണം നിശ്ചിതമായ സമയത്തു് ഖജാനയിലടയ്ക്കാത്തവരുടെ നിലം പരസ്യമായി ലേലംചെയ്തു വില്ക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി.

അങ്ങനെ നിലത്തിന്റെ കൈമാറ്റം വർദ്ധിച്ചു. സർ സൈദ് അഹമ്മദ്ഖാൻ 'ഇന്ത്യൻലഹളയുടെ കാരണങ്ങൾ' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ എഴുതുന്നു:

"പഴയകാലത്തു്, മുമ്പത്തെ ഭരണാധികാരികളുടെ കീഴിൽ ഭ്രസ്വത്തവകാശങ്ങളുടെ കൊള്ളക്കൊടുക്കകളും പണയം വെയ്ക്കലും ദാനംവഴിയായുള്ള കൈമാറ്റങ്ങളും എല്ലാം തീച്ച്യായും നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു; പക്ഷേ, വളരെ കുറച്ചേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളു. അതുതന്നെ കക്ഷികളുടെ സമ്മതത്തിനേറെയും ഇഷ്ടത്തിനേറെയും അടിസ്ഥാനത്തിലായിരുന്നതാനും. ബ്രിട്ടീഷു ഭരണത്തിന്റെ ആരംഭകാലത്താകട്ടേ, ഭ്രസ്വത്തുക്കളുടെ വില്പന, രാജ്യത്തെയാകെ, കീഴ്മേൽ മറിക്കത്തക്കവിധം, അത്രയധികം വർദ്ധിച്ചു."

ഇങ്ങനെയാണു് ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഗ്രാമസമുദായത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഇന്ത്യയുടെ പരമ്പരാഗതമായ കാർഷികവ്യവസ്ഥയെ തകർത്തുകളഞ്ഞതു്. ഈ തകർച്ചയുടെ ഫലമായി താലൂക്കുദാർമാർ, ജമീന്ദാർമാർ മുതലായവരുടെ മാത്രമല്ല, ഭ്രരിപക്ഷക്കാരായ കൃഷിക്കാരുടെയും ജീവിതവിഷമതകൾ വർദ്ധിക്കാൻ തുടങ്ങി. കർഷകത്തൊഴിലാളികളുടെ എണ്ണം പെരുകിപ്പെരുകിവന്നു. കൈവേലക്കാർ അധഃപതിച്ചു. കടമിടപാടുകൾ, പാപ്പരത്തം, ഇടതടവില്ലാതെയുള്ള ക്ഷാമങ്ങൾ, ഇങ്ങനെ സാമൂഹ്യജീവിതമാകെ തകർച്ചയിലേയ്ക്കു നീങ്ങാൻതുടങ്ങി.

ഇംഗ്ലണ്ടിലെ വ്യവസായവിപ്ലവം

ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയിൽ വന്നതു് വെറും കച്ചവടത്തിനുവേണ്ടിയാണു്. ഇന്ത്യയിൽനിന്നു് ചരക്കുകൾ വിലയ്ക്കുവാങ്ങി യൂറോപ്യൻരാജ്യങ്ങളിൽ കൊണ്ടുപോയി വിറ്റഴിച്ചു് ലാഭമുണ്ടാക്കുകയെന്നതായിരുന്നു അവരുടെ പ്രഖ്യാപിതോദ്ദേശ്യം. എന്നാൽ കച്ചവടത്തിന്റെപേരിൽ നിർല്ലജ്ജമായ കൊള്ളകളും കവർച്ചകളുമാണവർ നടത്തിയതു്. അങ്ങനെയാണവർ കൊല്ലംതോറും വമ്പിച്ച തുകകൾ ഇംഗ്ലണ്ടിലേയ്ക്കു കടത്തിക്കൊണ്ടിരുന്നതു്. ഈ കൊള്ളകളുടേയും പിടിച്ചുപറികളുടേയും ദൂരവ്യാപകങ്ങളായ ഫലങ്ങളെപ്പറ്റി ബ്രൂക്ക്

ആദംസ് എഴുതിയ 'ദി ലാ ഓഫ് സിവിലൈസേഷൻ ആൻഡ് ഡീക്കേ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽനിന്നു് ചില പ്രധാന ഭാഗങ്ങൾ ജവഹർലാൽ നെഹ്റു ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ടു്. ആദംസ് എഴുതുകയാണു്:

"പ്ലാസി കഴിഞ്ഞ ഉടനെത്തന്നെ ബെങ്കാളിലെ കൊള്ള മുതൽ ലണ്ടനിൽ എത്താൻ തുടങ്ങി. അതിന്റെ ഫലം പെട്ടെന്നാണുണ്ടായതെന്നു കാണുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, വ്യവസായവിപ്ലവം 1770–ാം കൊല്ലത്തിൽ ആരംഭിച്ചു എന്നു സംഗതിയിൽ എല്ലാ പ്രാമാണികന്മാരും യോജിക്കുന്നുണ്ടു്..... 1757–ലാണു് പ്ലാസിയിലെ യുദ്ധം നടന്നതു്. അതിനെത്തുടർന്നുണ്ടായ മാറ്റത്തിന്റെ വേഗത്തോടു തുല്യമായി മറ്റൊന്നും ഒരിക്കലും ഉണ്ടായിരുന്നിരിക്കയില്ല. 1760–ൽ 'ഫ്ളെയിങ് ഷട്ടൽ' പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. ധാതുദ്രവീകരണത്തിൽ മരത്തിന്റെ സ്ഥാനത്തു കല്ലരി വരാൻ തുടങ്ങി. 1764–ൽ ഹാർഗ്രീവ്സ് 'സ്പിന്നിങ്ങ് ജെന്നി' കണ്ടുപിടിച്ചു. 1776–ൽ ക്രോംപ്ടൻ 'മ്യൂൾ' എന്ന നൂൽനൂൽപ്പുയന്ത്രവിശേഷം കണ്ടുപിടിച്ചു. 1785–ൽ കാർട്ടൈറ്റ് 'പവർലൂമി'ന്റെ പേറന്റവകാശം സ്ഥാപിച്ചു. 1768–ൽ വാട്ട് ആവിയന്ത്രം പൂർത്തിയാക്കി... ഈ യന്ത്രങ്ങളൊക്കെ അക്കാലത്തെ ഏറിയേറിവരുന്ന വേഗത്തോടുകൂടിയ ഗതിവിശേഷങ്ങൾക്കു് ബഹിർഗ്ഗമനോപായങ്ങളായി ഉപയോഗപ്പെട്ടുവെങ്കിലും, വേഗാധിക്യത്തിന്റെ ഹേതു അവയായിരുന്നില്ല. കണ്ടുപിടുത്തങ്ങൾ സ്വയമേവ നിഷ്ക്രിയങ്ങളാകുന്നു....അവയെ പ്രവർത്തകങ്ങളാക്കിത്തീർക്കുന്നതിനു് വേണ്ടുന്ന ശക്തിസംഭാരം സമ്പാദിച്ചുകൂട്ടുവാൻ അവ കാത്തിരിക്കും. ആ സംഭാരം എപ്പോഴും പണത്തിന്റെ രൂപം അവലംബിച്ചേ പറ്റൂ; അതും നിക്ഷേപമായിവെച്ച പണമാവരുതു്, ചലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പണം. ഇന്ത്യൻസമ്പത്തിന്റെ ഇങ്ങോട്ടുള്ള പ്രവാഹത്തിനും അതിനെത്തുടർന്നുണ്ടായ വിശ്വാസ്യതാവിപുലനത്തിനും മുമ്പു് ഈ ആവശ്യത്തിനു വേണ്ടുന്ന ശക്തി നിലവിലുണ്ടായിരുന്നില്ല. ലോകത്തിന്റെ ആരംഭമുതൽക്കിങ്ങോട്ടു് യാതൊരു ധനനിക്ഷേപംകൊണ്ടും ഇന്ത്യൻകൊള്ളമുതലിൽനിന്നു് കൈവന്ന ആദായം ഉണ്ടായിട്ടില്ലെന്നു വരാവുന്നതാണു്."

അപ്പോൾ, ഇന്ത്യയുമായുള്ള 'കച്ചവട'മാണ് ഇംഗ്ലണ്ടിലെ വ്യവസായവിപ്ലവത്തിനു മുഖ്യമായ പ്രചോദനവും പ്രോത്സാഹനവും നൽകിയതു്. വ്യവസായവിപ്ലവമാകട്ടെ, ഇംഗ്ലണ്ടിലെ സാമൂഹ്യ–സാമ്പത്തികരംഗങ്ങളിൽ അഭൂതപൂർവ്വമായ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കി. വ്യാപാരികളായ മുതലാളികളെ പിന്നോട്ടു തള്ളിമാറ്റിക്കൊണ്ടു് വൈയവസായികമുതലാളികൾ ഒരു സുശക്തവർഗ്ഗമെന്ന നിലയ്ക്കു മുന്നോട്ടുവന്നു. അതിന്റെ ഫലമായി ഇംഗ്ലണ്ടും ഇന്ത്യയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളിലും മാറ്റങ്ങളുണ്ടായി.

ഇന്ത്യൻവ്യവസായത്തിന്റെ തകർച്ച

ക്രി. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇന്ത്യ പലതരത്തിലുള്ള സാമഗ്രികൾ മറുനാടുകളിലേയ്ക്കു കയറ്റിയയയ്ക്കുന്ന ഒരു രാജ്യമായിരുന്നു. ഇന്ത്യയുടെ മസ്ലിൻതുണികളും മറ്റു ഭംഗിയേറിയ തുണിത്തരങ്ങളും സുന്ദരങ്ങളായ കൈവേലത്തരങ്ങളും ലോകത്തെയാകെ ആകർഷിച്ചിരുന്നു. ഇംഗ്ലണ്ടിലെ വ്യവസായവിപ്ലവത്തിനുശേഷം സ്ഥിതി മാറി. ബ്രിട്ടീഷുകാർ പലതരത്തിലുള്ള സൂത്രങ്ങളും വ്യത്തികേടുകളുമുപയോഗിച്ചു് ഇന്ത്യൻവ്യവസായങ്ങളെ നശിപ്പിച്ചു. അതിനുവേണ്ടി അവരുപയോഗിച്ച മുഖ്യമായ മാർഗ്ഗങ്ങളെപ്പറ്റി മേജർ ബാബു 'ഇന്ത്യൻ വ്യവസായങ്ങളുടെ തകർച്ച' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിക്കുന്നു:

"ഇന്ത്യയിൽ രാഷ്ട്രീയമേധാവിത്വം നേടിയതിനുശേഷം ബ്രിട്ടീഷുകാർ താഴെ പറയുന്ന പ്രധാനമാർഗ്ഗങ്ങളുപയോഗിച്ചുകൊണ്ടു് ഇന്ത്യൻവ്യവസായങ്ങളെ നശിപ്പിച്ചു:

1. ബ്രിട്ടീഷുസ്വതന്ത്രവ്യാപാരം ഇന്ത്യയുടെമേൽ ബലാൽക്കാരമായി വെച്ചുകെട്ടൽ.

2. ഇന്ത്യൻ ചരക്കുകൾക്കു് ഇംഗ്ലണ്ടിൽ കനത്ത ചുങ്കങ്ങൾ ചുമത്തൽ.

3. ഇന്ത്യയിൽനിന്നു് അസംസ്കൃതസാമഗ്രികൾ കയറ്റിയയയ്ക്കൽ.

4. കടത്തുചുങ്കങ്ങളും കടൽച്ചുങ്കങ്ങളും.

5. ഇന്ത്യയിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാക്ക് പ്രത്യേകമായ ആനുകൂല്യങ്ങൾ നൽകൽ.

6. ഇന്ത്യയിൽ റെയിലുകൾ നിർമ്മിക്കൽ.

7. കച്ചവടരഹസ്യങ്ങൾ വെളിപ്പെടുത്താൻ ഇന്ത്യൻ കൈവേലക്കാരെ നിർബ്ബന്ധിക്കൽ.

8. പ്രദർശനങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കൽ."

ഈ നയത്തിന്റെ അർത്ഥമെന്താണെന്ന് ആർ. പാം ദത്ത് 'ഇന്ത്യ ഇന്നും നാളെയും' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ കണക്കുകളുദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് വ്യക്തമാക്കുന്നു:

"1814-നും, 1835-നും ഇടയിൽ ഇന്ത്യയിലേയ്ക്കുള്ള ബ്രിട്ടീഷുപരുത്തിതുണിത്തരങ്ങളുടെ കയറുമതി 10 ലക്ഷത്തോളം വാരയിൽനിന്ന് 5 കോടി 10 ലക്ഷം വാരയിലധികമായി. അതേസമയത്ത് ഇന്ത്യയിൽനിന്ന് ബ്രിട്ടനിലേയ്ക്കുള്ള പരുത്തിത്തുണിയുടെ കയറുമതി 12¼ ലക്ഷം പീസിൽനിന്ന് 3,06,000 പീസായി കുറഞ്ഞു. 1844 ആയപ്പോഴേയ്ക്കും അതു വീണ്ടും 63,000 പീസായി കുറഞ്ഞു. നൂറ്റാണ്ടുകളായി ലോകത്തിലേയ്ക്കു മുഴുവനും പരുത്തിച്ചരക്കുകൾ കയറ്റി അയച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഇന്ത്യ 1850 ആയപ്പോഴേയ്ക്കും ബ്രിട്ടനിൽനിന്ന് ഒട്ടാകെ കയറ്റി അയയ്ക്കുന്ന പരുത്തിച്ചരക്കുകളുടെ നാലിലൊരുഭാഗം ഇറക്കുമതിചെയ്യാൻ തുടങ്ങി."

ഇങ്ങനെ ക്രമത്തിലവർ ഇന്ത്യയെ ബ്രിട്ടീഷുവ്യവസായങ്ങൾക്കാവശ്യമായ അസംസ്കൃതസാമഗ്രികൾ വിളയിക്കുന്നതോട്ടവും ബ്രിട്ടീഷുപട്ടാളത്തിന്റെ താവളവുമാക്കി മാറ്റി. കാർഷികരംഗത്തിൽ ഉപയോഗത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ഉല്പാദനത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് മാക്കറുകൾക്കുവേണ്ടിയുള്ള, വിശേഷിച്ചും മറുനാടൻ മാക്കറുകൾക്കുവേണ്ടിയുള്ള, ഉല്പാദനമാരംഭിച്ചു. മെല്ലെമെല്ലെ ഫ്യൂഡൽ ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളുടെ സ്ഥാനത്ത് ചരക്കുല്പാദനബന്ധങ്ങളും മുതലാളിത്തോല്പാദനബന്ധങ്ങളും ആവിർഭവിക്കാൻ തുടങ്ങി.

മാറാം സ്വത്ര

ബ്രിട്ടീഷുഭരണംകൊണ്ട് കൈവേലക്കാക്ക് മാത്രമല്ല, കച്ചവടക്കാക്കും ദോഷമാണുണ്ടായത്. ഇഷ്ടമുള്ളേടത്തുനിന്ന്

നേരിട്ട ചരക്കുകൾ വരുത്താൻ അവക്കു സാധിക്കാതായി. അവർ ഈസ്റ്റിൻഡ്യാക്കമ്പനിയുടെ ഏജണ്ടുമാർ മാത്രമായി. ഒരു വ്യാപാരമെന്നനിലയ്ക്കു് അവർ നാമാവശേഷമാവാൻതുടങ്ങി.

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, നിലമുടമസ്ഥന്മാരായാലുംശരി, കൃഷിക്കാരായാലുംശരി, കച്ചവടക്കാരായാലുംശരി, കൈവേലക്കാരായാലുംശരി, ഇന്ത്യയിലെ എല്ലാ ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കും ബ്രിട്ടീഷുഭരണത്തിൻകീഴിൽ അധഃപതനമാണുണ്ടായതു്. മതപരവും വംശസംബന്ധിയും വിദ്യാഭ്യാസപരവും നിയമപരവുമായ പക്ഷപാതങ്ങൾ ഈ സ്ഥിതിയെ കൂടുതൽ വഷളാക്കിത്തീർത്തു.

ഉയന്ന ഉദ്യോഗങ്ങളിൽനിന്നെല്ലാം അവർ ഇന്ത്യക്കാരെ ഒഴിച്ചുനിർത്തുകയും അവർക്കുപകരം ബ്രിട്ടീഷ്കാരായ ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരെ നിയമിക്കുകയും ചെയ്തു. അവരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ ഇന്ത്യക്കാർ വെറും കൂലിക്കാരായി മാറി.

ഹിന്ദുമതത്തിനും ഇസ്ലാംമതത്തിനും എതിരായി അവർ ക്രിസ്തുമതത്തെ പൊക്കിപ്പിടിച്ചു. ഹിന്ദുക്കളുടേയും മുസ്ലീമിങ്ങളുടേയും മതവികാരങ്ങളെ വ്രണപ്പെടുത്താൻ അവർ പല നടപടികളും കൈക്കൊണ്ടു. ഇന്ത്യയെ ഒരു ക്രിസ്ത്യൻരാജ്യമാക്കിമാറുകയാണു് തങ്ങളുടെ ഉദ്ദേശ്യമെന്നു് കമ്പനിയുടെ ഡയറക്ടർബോർഡിന്റെ ചെയർമാൻ പരസ്യമായി പ്രഖ്യാപിച്ചു. അതിനുവേണ്ടി മിഷ്യനറിപ്രവർത്തനങ്ങൾക്കു് അവർ പ്രോത്സാഹനവും ധനസഹായവും നല്കി. ബ്രിട്ടീഷുഭരണം ഇന്ത്യയിലുറപ്പിക്കാൻവേണ്ടി പട്ടാളക്കാരും ജഡ്ജിമാരും ഗവർണ്ണർമാരും മറ്റും ചെയ്യുന്നതിനേക്കാൾ കൂടുതൽ ഇന്ത്യയിലെ മിഷ്യനറിമാരാണു് ചെയ്യുന്നതു് എന്നു് ബോംബേയിലെ ഭരണാധികാരിയായ ലോർഡ്റി പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി. "ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷ്ഭരണത്തെ ന്യായീകരിക്കുന്ന മഹത്തായ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അനൗദ്യോഗികവും അംഗീകരിക്കപ്പെടാത്തതുമായ ഒരു ശാഖ"യാണു് മിഷ്യനറിപ്രവർത്തനം എന്നാണു് ബങ്കാളിലെ ഭരണാധികാരിയായ സർ ചാർൽസ് എലിയട്ട് പറഞ്ഞതു്.

ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീമിങ്ങളും വളരെ സൗഹാർദ്ദത്തോടെ

കൂടിയാണു് അക്കാലത്തു് ജീവിച്ചിരുന്നതു്. 1835-ൽ ആഡാം എന്ന ഗ്രന്ഥകാരൻ ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തി:

"ഇവിടെ(ബംഗാളിൽ) ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീമിങ്ങളുംതമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധം പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒരു സാമുദായികപ്രശ്നമായിരുന്നിട്ടില്ല. പ്രാദേശികഭാഷയിലാണു് രണ്ടുകൂട്ടരും വിദ്യാഭ്യാസം നേടുന്നതു്. വീർഭൂമിയിലും ബർദ്വാനിലുമുള്ള ഹിന്ദുസ്കൂളിൽ 13 മുസ്ലീം അദ്ധ്യാപകന്മാരുണ്ടു്... മുസ്ലീം അദ്ധ്യാപകന്മാരുടെ കീഴിൽ മുസ്ലീംവിദ്യാർത്ഥികളെന്നപോലെത്തന്നെ ഹിന്ദുവിദ്യാർത്ഥികളുമുണ്ടു്. ഹിന്ദുവിദ്യാർത്ഥികളും മുസ്ലീംവിദ്യാർത്ഥികളും ഒരേസ്കൂളിൽ ഒരേഅദ്ധ്യാപകന്റെകീഴിൽ വിദ്യയഭ്യസിക്കുന്നു; ഒന്നിച്ചു കളിക്കുന്നു; ഒന്നിച്ചു നടക്കുന്നു..."

ഈ സ്ഥിതി മാറാൻവേണ്ടിയാണു് ബ്രിട്ടീഷുകാർ ആദ്യം മുതൽക്കേ ബോധപൂർവ്വം പരിശ്രമിച്ചതു്. ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ചവർക്കു് ഉദ്യോഗക്കയറ്റങ്ങൾ നല്കി. ഉദാഹരണത്തിന്നു്, ഹിന്ദുസിപ്പായിയോ മുസ്ലിംസിപ്പായിയോ ക്രിസ്ത്യൻസിപ്പായിയായി മാറിയാൽ ഹവിൽദാരാക്കപ്പെട്ടു. ഹവിൽദാരാണു് മതം മാറിയതെങ്കിൽ സുബേദാരാവും! മിഷ്യനറിപ്രവർത്തനങ്ങളെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നതോടൊപ്പംതന്നെ ഇന്ത്യയിലെ പഴയ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളേയും അനാചാരങ്ങളേയും ജാതിവിഭജനത്തേയും നിലനിർത്താൻ പറ്റിയ ഒരു നിയമവ്യവസ്ഥ അവർ നടപ്പിൽ വരുത്തി. കോടതികളിൽ ഹിന്ദുക്കൾക്കു് ഹിന്ദുനിയമങ്ങളും മുസ്ലീമിങ്ങൾക്കു് മുസ്ലിംനിയമങ്ങളും അവർ നിലനിർത്തി. നിലവിലുള്ള പഴകി ജീർണ്ണിച്ച സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ ആചാരങ്ങൾക്കു് അവർ നിയമപ്രാബല്യം നൽകി. "നമ്മുടെ കോടതികളും നമ്മുടെ നിയമനിർമ്മാണവും നിലവിലുള്ള ആചാരങ്ങളെ പൂർണ്ണമായും അംഗീകരിക്കുന്നു" എന്നു് സുപ്രസിദ്ധ നിയമശാസ്ത്രജ്ഞനായ ജെ. സി. 'ഹിന്ദുനിയമ'ത്തെപ്പറ്റിയുള്ള തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പ്രസ്താവിക്കുന്നു.

നിലവിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായത്തെ അവർ മാറ്റിമറിച്ചു; ഇംഗ്ലീഷുഭാഷയ്ക്കു് പ്രാമുഖ്യം നൽകിക്കൊണ്ടു് തങ്ങളുടെ ഭരണവ്യവസ്ഥയ്ക്കാവശ്യമായ ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരെ സൃഷ്ടി

ക്കുന്ന പുതിയൊരു വിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായമേപ്പെട്ടത്തി. ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയഭാഷകളുടേയും സാഹിത്യങ്ങളുടേയും വളച്ചയെ അവർ ബലാൽക്കാരമായി തടഞ്ഞുനിത്തി.

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

എന്നാൽ, അപമാനകരവും ആപൽക്കരവുമായ ഈ പരിതഃസ്ഥിതിയെ ഏറെക്കാലം വെച്ചുപൊറുപ്പിക്കാൻ ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങൾ തയ്യാറുണ്ടായിരുന്നില്ല. അവരുടെയിടയിൽ ബ്രിട്ടീഷുഭരണത്തിനെതിരായ അസംതൃപ്തിയും വെറുപ്പും നാൾക്കുനാൾ വർദ്ധിച്ചുകൊണ്ടുവന്നു. മെല്ലെമെല്ലെ അവർ സമരത്തിലേയ്ക്കു നീങ്ങി.

ഇരുപത്തിനാല്

ആയിരത്തെണ്ണൂറമ്പത്തിയേഴ്

വിദേശീയാധിപത്യത്തെ ഇന്ത്യൻജനത ഒരിക്കല്യും സ്വാഗതംചെയ്തിട്ടില്ല. നേരെമറിച്ച്, ആരംഭംമുതല്ക്കുതന്നെ ഇടവിട്ടിടവിട്ടുണ്ടായ സമരങ്ങളിലൂടേയും പ്രക്ഷോഭങ്ങളിലൂടേയും തങ്ങളുടെ അസംതൃപ്തിയും സ്വാതന്ത്ര്യബോധവും പ്രകടിപ്പിക്കുകയാണവർ ചെയ്തിട്ടുള്ളതു്.

ഇന്ത്യയിലെ പല പ്രദേശങ്ങളിലേയും ഫ്യൂഡൽരാജാക്കന്മാർ പരയത്തക്ക യുദ്ധങ്ങളൊന്നും നടത്താതെതന്നെ ബ്രിട്ടീഷുകൈയേറക്കാക്ക ലജ്ജാവഹമാംവിധം കീഴടങ്ങുകയും അവരുടെ സേവപിടിച്ചുകൊണ്ടു് തങ്ങളുടെ എതിരാളികളായ മറ്റു രാജാക്കന്മാരെ നശിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തുവെന്നതു ശരിയാണു്. എന്നാൽ, ചില രാജാക്കന്മാർ സ്തുത്യർഹമായ ധീരതയോടുകൂടി ബ്രിട്ടീഷാക്രമണങ്ങളെ അങ്ങേയറ്റം ചെറുത്തുനിന്നിട്ടുണ്ടെന്നുള്ളതും അതുപോലെത്തന്നെ ശരിയാണു്. ഭരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങളാണെങ്കിൽ, പല രൂപങ്ങളിലുമായി വിദേശീയാക്രമണത്തിനെതിരായ സമരങ്ങൾ ഇടവിടാതെ നടത്തിക്കൊണ്ടിരുന്നു.

1857–ന്റെ മുന്നോടികൾ

1757–ലെ പ്ലാസ്സിയുദ്ധത്തിന്നും, 1857–ലെ മഹത്തായ ദേശീയകലാപത്തിന്നുമിടയിൽ ഇന്ത്യയുടെ വിവിധഭാഗങ്ങളിലായി ബ്രിട്ടീഷുമേധാവിത്വത്തിന്നും ഫ്യൂഡൽ ചൂഷണത്തിന്നുമെതിരായ ഒട്ടനവധി കർഷകകലാപങ്ങളുണ്ടായി. പതിനെട്ടാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ, ബെങ്കാൾ സംസ്ഥാനത്തെയാകെ പിടിച്ചുകുലുക്കിയതും ബങ്കിംചന്ദ്രചാറ്റർജിയെപ്പോലുള്ള മഹാന്മാരായ സാഹിത്യകാരന്മാരെ ആവേശംകൊള്ളിച്ചതുമായ സന്ന്യാസിലഹള അവയിൽ വലിയ പ്രാധാന്യം വഹിക്കുന്നു. 19–ാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭ

ത്തിൽ ബറേലി, സഹരൻപൂർ, ദൽഹി, മീരത്ത്, മുരാദ ബാദ് തുടങ്ങിയ പല പ്രദേശങ്ങളിലും കർഷകലഹളകളുണ്ടായി. 1822–ന്നും 1827–ന്നും ഇടയിൽ പൂനയിലുണ്ടായ രാമോസിലഹളകൾ, 1831—1832–ലെ കോലേ ലഹള, 1831–ന്നും 1847–ന്നുമിടയിൽ ബെങ്കാളിലുണ്ടായ നീലംകൃഷിക്കാരുടെ ലഹളകൾ, 1844–ലെ സാവന്തവാഡി ലഹള, 1849, 1851, 1852, 1855 എന്നീ കൊല്ലങ്ങളിൽ മലബാറിലുണ്ടായ കർഷകലഹളകൾ, 1855—1856–ലെ മഹത്തായ സാന്താൽകലാപം —ഇതെല്ലാം ബ്രിട്ടീഷുഭരണാധികാരികളുടെ ചൂഷണത്തിന്നും മറ്റു മർദ്ദനമുറകൾക്കുമെതിരായ ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ ആത്മവീര്യത്തിന്റെ പ്രകടനങ്ങളായിരുന്നു.

കൃഷിക്കാരുടെയിടയിൽ മാത്രമല്ല, ബ്രിട്ടീഷുമേധാവികളുടെ കീഴിലുള്ള ഇന്ത്യൻപട്ടാളക്കാർക്കിടയിലും അപ്പപ്പോഴായി അനേകം ലഹളകളുണ്ടായി. 1764–ലാണ് ബെങ്കാൾ സൈന്യവിഭാഗത്തിലെ പട്ടാളക്കാർക്കിടയിൽ ആദ്യമായി ഒരു ലഹള പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടത്. ബ്രിട്ടീഷുകാർ അതിനെ നിർദ്ദയമായി അടിച്ചമർത്തുകയും അതിന്നു നേതൃത്വംനല്കിയ 24 ഇന്ത്യൻസിപ്പായികളെ വെടിവെച്ചുകൊല്ലുകയുംചെയ്തു. 1806–ൽ വെല്ലൂരിലെ പട്ടാളക്കാർ തങ്ങളുടെ ബ്രിട്ടീഷുമേലുദ്യോഗസ്ഥന്മാക്കെതിരായി ഒരു ധീരമായ കലാപം നടത്തി. അവർ ബലംപ്രയോഗിച്ച് വെല്ലൂർകോട്ട പിടിച്ചെടുക്കുകയും ചില യൂറോപ്യൻപട്ടാളക്കാരെ കൊലപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. ഠിപ്പുസുൽത്താന്റെ കുടുംബക്കാരുൾപ്പെടെ നാട്ടുകാരുടെ വിഭാഗം കലാപത്തിന്റെ ഭാഗത്തുചേർന്നു. പക്ഷേ, അപ്പോഴേയ്ക്കും അതു് അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടു. 1808–1809–ൽ മദിരാശി സൈന്യവിഭാഗത്തിലെ ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാർക്കിടയിൽ ലഹളയുണ്ടായി. 1824–ൽ ബർമ്മയെ കീഴടക്കാൻ പോകണമെന്ന കല്പനയ്ക്കെതിരായി കൽക്കത്തയ്ക്കടുത്തുള്ള ബാരക്ക്പൂരിലെ പട്ടാളക്കാർ ലഹളനടത്തി. 1840–ൽ ബ്രിട്ടൻ ചൈനയ്ക്കെതിരായി നടത്തിയ 'അവിൻയുദ്ധ'ത്തിൽ പങ്കെടുക്കാനാവശ്യപ്പെട്ടതിനെത്തുടർന്നു് ബ്രിട്ടീഷിൻഡ്യൻപട്ടാളത്തിലെ 2–ാംറെജിമെന്റും 41–ാംറെജിമെന്റും ലഹളകൂട്ടി. 1844 മുതൽ 1857 വരെയുള്ള 13 കൊല്ലങ്ങൾക്കിടയിൽ ഇന്ത്യൻപട്ടാളക്കാർക്കിടയിൽ നാല്പ

ലഹളകളുണ്ടായി. തുടരെത്തുടരെയുണ്ടായ ഈ സിപായി ലഹളകളുടെ ഏറ്റവും മൂർച്ഛിച്ച ഒരു രൂപമാണ് 1857–ൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്.

അപ്പോൾ, 1857, ചില ചരിത്രകാരന്മാർ കരുതുന്നതു പോലെ, ഒരു യാദൃച്ഛികസംഭവമായിരുന്നില്ല. സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവും മതപരവുമായ വിവിധരംഗങ്ങളിൽ ഇന്ത്യക്കാക്കെതിരായി ബ്രിട്ടീഷുഭരണമേധാവികൾ കൈക്കൊണ്ട നെറികെട്ട നടപടികൾകൊണ്ട് നീറിപ്പുകഞ്ഞ ഒരു പരിതഃസ്ഥിതിയുടെ പൊട്ടിത്തെറിക്കലായിരുന്നു അതു്. ആ പൊട്ടിത്തെറിക്കലാണ് ഇന്ത്യയുടെ ഒന്നാമത്തെ സായുധദേശീയ കലാപമെന്ന പേരിൽ ചരിത്രപ്രസിദ്ധമായിത്തീർന്നതു്.

മാർക്സ് എഴുതുന്നു:

"ഇതിനുമുമ്പും ഇന്ത്യൻപട്ടാളക്കാർക്കിടയിൽ ലഹളകളുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, ഇപ്പോഴത്തെ ലഹള സവിശേഷങ്ങളായ മാരകസ്വഭാവങ്ങളോടുകൂടിയതാണ്. ഇന്ത്യൻപട്ടാളവിഭാഗങ്ങൾ ആദ്യമായിട്ടാണ് തങ്ങളുടെ യൂറോപ്യൻ ആപ്പീസ്സർമാരെ കൊലചെയ്യുന്നതു്. ആദ്യമായിട്ടാണ് മുസൽമാന്മാരും ഹിന്ദുക്കളും, തങ്ങളുടെ പൂർവ്വൈരങ്ങളെല്ലാം മറന്നു് പൊതുയജമാനന്മാക്കെതിരായി യോജിക്കുന്നതു്. ആദ്യമായിട്ടാണ്, ഹിന്ദുക്കളുടെയിടയിലാരംഭിക്കുന്ന ലഹളകൾ ദൽഹിയുടെ സിംഹാസനത്തിൽ ഒരു മുസ്ലീംചക്രവർത്തിയെ വാഴിക്കുന്നതിൽച്ചെന്നവസാനിക്കുന്നതു്. ഏതെങ്കിലും ചില പ്രത്യേകപ്രദേശങ്ങളിൽമാത്രം ഒതുങ്ങിനില്ക്കാതെ ലഹള പരന്നുപിടിക്കുന്നതും ആദ്യമായിട്ടാണ്."

കലാപത്തിന്റെ ജനകീയസ്വഭാവം

വെടിയുണ്ട പൊതിയാൻ പശുവിന്റേയും പന്നിയുടേയും കൊഴുപ്പുപയോഗിക്കുന്നതിനെതിരായ പ്രതിഷേധപ്രകടനങ്ങളെന്നനിലയ്ക്കാണ് ലഹളയാരംഭിച്ചതു്. 1857 ജനുവരി മുതല്ക്കുതന്നെ പല 'ബാരക്കു'കളിലുംവെച്ച് ഇന്ത്യൻപട്ടാളക്കാർ യോഗങ്ങൾ കൂടുകയും കൊഴുപ്പുപയോഗിക്കുന്നതു തങ്ങളുടെ മതവിശ്വാസങ്ങൾക്കും ആത്മാഭിമാനത്തിനും ദേശീയമായ അന്തസ്സിനും എതിരാണെന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്തു.

ബ്രിട്ടീഷുകാർ നിർബ്ബന്ധമുപയോഗിക്കാനാണ് തുനിഞ്ഞതു്. 1857 മാച്ചു് 29-ാംനു 26 വയസ്സുമാത്രം പ്രായമായ മംഗൽ പാണ്ഡേ എന്നൊരു സിപായി തോക്കെടുത്തു യുദ്ധംചെയ്യാൻ സഖാക്കളെ ഉൽബോധിപ്പിച്ചു. ചില ബ്രിട്ടീഷുദ്യോഗസ്ഥന്മാർ പെട്ടെന്നു് അദ്ദേഹത്തിന്റെമേൽ ചാടിവീണു. ഒരു ദ്യോഗസ്ഥൻ മരിച്ചു. പാണ്ഡേ അറസ്റ്റുചെയ്യപ്പെടുകയും കോർട്ടുമാർഷ്യലിനുശേഷം ഏപ്രിൽ 8-ാംനു തൂക്കിക്കൊല്ലപ്പെടുകയും ചെയ്തു. കലാപം ആരംഭിച്ചുകഴിഞ്ഞു!

മെയ് 10-ാംനു മീററിലെ പട്ടാളക്കാർ പരസ്യമായ ലഹളയാരംഭിച്ചു. അന്നുതന്നെ യമുനാനദി കടന്നു് അവർ ദൽഹിയിലേയ്ക്കു മാർച്ചുചെയ്തു. അവസാനത്തെ മുഗൾചക്രവത്തിയായ ബഹദൂർഷാ ഭ്രതകാലത്തിന്റെ ഒരു നിഴലെന്ന നിലയ്ക്കു് ദൽഹിയിൽ കഴിച്ചുകൂട്ടുന്നുണ്ടായിരുന്നു. പെട്ടെന്നു് ആ നിഴലിനു ജീവൻവെച്ചു. ലഹളക്കാർ ദൽഹി പിടിച്ചെടുത്തു് ബഹദൂർഷായെ ഇന്ത്യയുടെ ചക്രവത്തിയായി പ്രഖ്യാപിച്ചു. ചാൾസ് ബാൾ തന്റെ 'ഇന്ത്യൻലഹള' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, മീററിലെ സിപ്പായികൾ ഒരു നിമിഷത്തിനുള്ളിൽ ഒരു നേതാവിനേയും ഒരു പതാകയേയും ഒരു ലക്ഷ്യത്തേയും കണ്ടെത്തി. ലഹള ഒരു വിപ്ലവയുദ്ധമായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടു."

ഒരു സിപായിലഹളയായിട്ടാണു് കലാപമാരംഭിച്ചതു്. പക്ഷേ, അതിവേഗം അതൊരു ജനകീയകലാപമായി മാറി. കൃഷിക്കാരും നാടുവാഴികളും കച്ചവടക്കാരും കൈവേലക്കാരും ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീമിങ്ങളും സ്ത്രീപുരുഷവ്യത്യാസംകൂടാതെ അതിൽ പങ്കെടുത്തു. പട്ടാളക്കാരും നാട്ടുകാരും തോളോടുതോൾചേർന്നു് പടവെട്ടി. ഹിന്ദുസന്യാസികളും നാട്ടുകാരുടെയിടയിൽ ചുററിസ്സഞ്ചരിച്ചുകൊണ്ടു് ബ്രിട്ടീഷുകാക്കെതിരായി ആയുധമെടുക്കാനാഹ്വാനംചെയ്തു, ബ്രിട്ടീഷുഭരണമവസാനിപ്പിച്ചു് കേന്ദ്രീകൃതവും സ്വതന്ത്രവുമായ ഒരു പുതിയ ഭരണം സ്ഥാപിക്കുക എന്നതായിരുന്നു കലാപത്തിന്റെ പരമമായ ലക്ഷ്യം. ജനറൽ സർ റോബർട്ടു് ഗാർഡിനർ എന്ന ബ്രിട്ടീഷുദ്യോഗസ്ഥൻ തന്റെ മേലുദ്യോഗസ്ഥന്മാക്കയച്ച സ്വകാര്യറിപ്പോർട്ടിൽ സമ്മതിച്ചതുപോലെ, "ഇന്ത്യൻലഹ

ളയെ വെറുമൊരു പട്ടാളലഹളയായിചിത്രീകരിക്കുന്നതു് വ്യക്തമായും ഒരു സാമൂഹ്യകലാപത്തിലേയ്ക്കു നയിക്കുന്ന ദുർഭരണത്തിന്റെ കാരണങ്ങളെ മൂടിവെയ്ക്കലായിരിക്കും."

ഹിന്ദുക്കൾക്കും മുസ്ലീമിങ്ങൾക്കുമിടയിൽ ഭിന്നിപ്പുകളുണ്ടാക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷുദ്യോഗസ്ഥന്മാർ ആവുന്നതും ശ്രമിച്ചുനോക്കി. പക്ഷേ, സാധിച്ചില്ല. നേരെമറിച്ചു് ദേശീയബോധത്തിന്റെ തള്ളിച്ച ഹിന്ദുമുസ്ലീം ഐക്യത്തെ കൂടുതൽ സുദൃഢമാക്കുകയാണു ചെയ്തതു്. ബ്രിട്ടീഷുകാക്കെതിരായ മുസ്ലീമിങ്ങളുടെ ലഹളയെ ഹിന്ദുക്കൾക്കെതിരായ ലഹളയാക്കി മാറ്റാനുള്ള ശ്രദ്ധാലോചനകളെ തുറന്നുകാണിച്ചുകൊണ്ടു് ബഹദൂർഷാ ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു:

"ഈ പരിശുദ്ധയുദ്ധം ബ്രിട്ടീഷുകാക്കെതിരായിട്ടുള്ളതാണു്. അതിനെ ഹിന്ദുക്കൾക്കെതിരാക്കി മാറ്റാൻ പാടില്ലെന്നു ഞാൻ കല്പിക്കുന്നു."

ഹിന്ദുക്കളോടുള്ള സൗഹാർദ്ദത്തിന്റെ സൂചനയെന്നനിലയ്ക്കു് 'ഈദ്' ആഘോഷത്തിൽ പശുക്കളെ കൊല്ലാൻ പാടില്ലെന്നു് അദ്ദേഹം മുസ്ലീമിങ്ങളോടാവശ്യപ്പെട്ടു. ബ്രിട്ടീഷുഭരണം നിലനില്ക്കുന്നതു് ഹിന്ദുക്കൾക്കും മുസ്ലീമിങ്ങൾക്കും ഒരുപോലെ ആപത്താണെന്നു കലാപകാരികൾ മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. ലക്ക്നോവിലെ ലഹളക്കാർ പുറപ്പെടുവിച്ച ഒരു വിജ്ഞാപനത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

"എല്ലാ ഹിന്ദുക്കൾക്കും മുസ്ലീമിങ്ങൾക്കും അറിയാം, ഓരോ മനുഷ്യനും നാലു കാര്യങ്ങൾ പ്രിയപ്പെട്ടവയാണെന്നു്. ഒന്നാമതു് മതം, രണ്ടാമതു് മാനം, മൂന്നാമതു് ജീവൻ, നാലാമതു് സ്വത്തുക്കൾ. ഈ നാലു കാര്യങ്ങളും ഒരു ദേശീയഗവർമ്മേണ്ടിന്റെ കീഴിൽ മാത്രമേ ഭദ്രമായിരിക്കുകയുള്ളു."

ജൂൺ 4-ാംനു ലക്ക്നോ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ പിടിയിൽ നിന്നു മോചിക്കപ്പെട്ടു. കലാപം അതിവേഗം പരന്നുപിടിച്ചു.

ദേശാഭിമാനത്തിന്റെ ആത്മവീര്യം

19 ദിവസംകൊണ്ടു് ഔധ്, റോഹിൽക്കണ്ഡ് എന്നീ പ്രദേശങ്ങളിൽ ബ്രിട്ടീഷുമേധാവിത്വമവസാനിച്ചു. കോൺപൂർ, ബുന്ദേൽഖണ്ഡ് മുതലായ പ്രദേശങ്ങളിൽ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പതാക പാറിക്കളിച്ചു. കൽക്കത്തമുതൽ പെഷാ

വർവരേയും ഹിമാലയപർവ്വതംമുതൽ നർമ്മദാനദിവരെയുള്ള വിസ്തൃതമായ പ്രദേശങ്ങളിൽനിന്നു് ബ്രിട്ടീഷുഭരണം തുടച്ചുനീക്കപ്പെട്ടു.

ഝാൻസിയിലെ റാണി ലക്ഷ്മീഭായി, ഫൈസബാദിലെ മൗലവി അഹമ്മദ്ഷാ, ഗൊറില്ലാസമരവിദഗ്ധനായ കുവാർസിങ്ങ്, അമർസിങ്ങ്, താന്തിയാതോപ്പി, നാനാസാഹേബ്, ഫിറോസ്ഷാ മുതലായവരായിരുന്നു കലാപത്തിന്റെ പ്രധാന നേതാക്കന്മാർ. അവരിൽ ചിലർ നാടുവാഴികളായിരുന്നുവെങ്കിൽ മറ്റുചിലർ ഇടത്തരക്കാരായ പടനായകന്മാരായിരുന്നു. വിവിധതരത്തിലാണെങ്കിലും അവരെല്ലാവരും ജനങ്ങളെ ആവേശം കൊള്ളിച്ചു. ഝാൻസിറാണിയുടെ പേർ പ്രത്യേകമായി എടുത്തു പറയത്തക്കതാണു്. അത്ഭുതകരമായ ധീരതയോടുകൂടിയാണു് അവർ ബ്രിട്ടീഷുപട്ടാളക്കാരെ നേരിട്ടതു്. തന്റെ കീഴിലുള്ള പട്ടാളക്കാരേയും ജനങ്ങളേയും ആവേശം കൊള്ളിച്ചുകൊണ്ടു് അവർ പടക്കളത്തിന്റെ മുന്നണിയിൽത്തന്നെ നിന്നു യുദ്ധംചെയ്തു. ഉഗ്രമായ യുദ്ധത്തിന്നിടയിൽ 1857 ജൂൺ 17-ാംനു- ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ വെടിയുണ്ടയേറ്റു് അവർ കുതിരപ്പുറത്തുനിന്നു വീഴുകയും അരമണിക്കൂറിന്നുള്ളിൽ മരണമടയുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, അതോടുകൂടി അവരുടെ പേർ അനശ്വരമായിത്തീർന്നു. ലക്ഷക്കണക്കിലുള്ള ജനങ്ങളുടെ ഹൃദയങ്ങളിലും നൂറുകണക്കിനുള്ള നാടോടിപ്പാട്ടുകളിലും അവരിന്നും ജീവിച്ചിരിക്കുന്നു.

രാഷ്ട്രീയവും തന്ത്രപരവുമായ കാരണങ്ങളാൽ ആദ്യമായിദൽഹി മടക്കിപ്പിടിക്കാനാണു് ബ്രിട്ടീഷുകാർ തങ്ങളുടെ എല്ലാ ശ്രദ്ധയും ശക്തിയും കേന്ദ്രീകരിച്ചതു്. പക്ഷേ, അതത്ര എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. ത്യാഗസുരഭിലമായ ദേശാഭിമാനത്തിന്റേയും സ്വാതന്ത്ര്യബോധത്തിന്റേയും മുമ്പിൽ അവരുടെ പരിഷ്കരിച്ച വെടിയുണ്ടകൾ വീണ്ടും വീണ്ടും പരാജയപ്പെട്ടു. നാലുമാസം നീണ്ടുനിന്ന ഇടവിടാത്ത യുദ്ധങ്ങൾക്കും അതിന്നു ശേഷം നഗരത്തിന്നുള്ളിൽ നടന്ന അഞ്ചുദിവസത്തെ ദ്വന്ദ്വയുദ്ധത്തിന്നുംശേഷം അവസാനം സെപ്തമ്പർ 24-ാംനു-യാണു് അവരുടെ പരിശ്രമം വിജയിച്ചതു്. എന്നാൽ, ലക്നോ വീണ്ടെടുത്തതു് 1858 മാച്ച് 20-ാംനു- മാത്രമാണു്.

അപ്പോഴും താന്തിയാതോപ്പിയുടെ ഗൊറില്ലാസൈന്യങ്ങൾ കീഴടങ്ങാൻ കൂട്ടാക്കാതെ ചെറുത്തുനില്ക്കുകയായിരുന്നു. 1858 ഏപ്രിൽ 7–ാംനു തോല്പിക്കപ്പെട്ടു. 18–ാംനു തൂക്കിക്കൊല്ലപ്പെട്ടകയും ചെയ്തു.

അതോടുകൂടി രണ്ടുകൊല്ലം നീണ്ടുനിന്നതും ബ്രിട്ടീഷുഭരണത്തെ അടിമുതൽ മുടിവരെ പിടിച്ചുകുലുക്കിയതുമായ ഇന്ത്യയുടെ ഒന്നാമത്തെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരം അടിച്ചമക്കപ്പെട്ടു.

സമരത്തിന്റെ നേതൃത്വം

സമരത്തിൽ മുന്നിട്ടനിന്നതു് കൃഷിക്കാരും പട്ടാളക്കാരും കൈവേലക്കാരും മറ്റു ദരിദ്രവിഭാഗങ്ങളുമാണു്. അവരുടെ ഉത്സാഹവും ആവേശവും അസാധാരണമായ ധീരോദാത്തതയുമാണു് പലപ്പോഴും നാട്ടുവാഴിരാജാക്കന്മാരെ മുന്നോട്ടനീക്കിയതു്. എന്നാൽ സമരത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട നേതാക്കന്മാർ നാട്ടുവാഴികളായിരുന്നു. തങ്ങളുടെ പൊയ്പ്പോയ അധികാരങ്ങൾ വീണ്ടെടുക്കണമെന്ന സ്വാർത്ഥോദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടിയാണു് അവരിൽ പലരും ബ്രിട്ടീഷുകാക്കെതിരായിത്തിരിഞ്ഞതു്. പക്ഷേ, നാട്ടുവാഴികൾ നേതൃത്വം വഹിച്ചുവെന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം 1857–ന്റെ ദേശീയസ്വഭാവം നഷ്ടപ്പെട്ടുന്നില്ല. ഈ വിരോധാഭാസം ലോകചരിത്രത്തിന്റെ മറ്റു ചില പേജുകളിലും കാണാം. ഉദാഹരണത്തിനു് മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, "ഫ്രാൻസിലെ രാജകീയഭരണത്തിനെതിരായ ആദ്യത്തെ അടി പുറപ്പെട്ടതു് കൃഷിക്കാരിൽനിന്നല്ല, നാട്ടുവാഴിപ്രഭുക്കളിൽനിന്നാണു്." 1857–ലെ ഇന്ത്യൻ സ്വാതന്ത്ര്യസമരം തുടങ്ങിവെച്ചതു പട്ടാളക്കാരാണു്. പക്ഷേ, അതു പട്ടാളക്കാരുടെമാത്രം സമരമായിരുന്നില്ല. ബ്രിട്ടീഷുകൈയേറ്റക്കാരെ ആട്ടിപ്പുറത്താക്കി സ്വാതന്ത്ര്യം നേടാൻവേണ്ടി വിപുലമായ ദേശീയാടിസ്ഥാനത്തിൽ ഇന്ത്യൻ ജനത നടത്തിയ സമരമായിരുന്നു അതു്.

ഭീരുക്കളും രാജ്യദ്രോഹികളുമായ ചില രാജാക്കന്മാർ ആദ്യംമുതല്ലുതന്നെ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ഭാഗത്തുറപ്പിച്ചുനിന്നു. പട്യാല, കപൂർത്തല, നീപ്പാൾ തുടങ്ങിയ ചില രാജ്യങ്ങളിലെ മഹാരാജാക്കന്മാർ ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയകലാപം അടിച്ചമ

ത്താൻവേണ്ടി നേരിട്ട സൈന്യങ്ങളെ നയിച്ചു. ചില രാജാക്കന്മാർ ആടിക്കളിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. ജനകീയസമ്മർദ്ദത്തിന്റെ ഫലമായി മറ്റു ചില രാജാക്കന്മാർ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ ഭാഗത്തുചേരാൻ നിർബ്ബന്ധരായി. സമരത്തിന്റെ ഗതിക്രമത്തിലെ ഒരു ഗൗരവംനിറഞ്ഞ ഘട്ടത്തിൽ ഗവണ്മെന്റ് ജനറൽ കാനിങ്ങ് ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി:

"സിന്ധിയ കലാപത്തിൽ ചേർന്നാൽ നാളെത്തന്നെ ഞാൻ കെട്ടുകെട്ടേണ്ടിവരും."

എന്നാൽ, അവസാനമവസാനം, പരാജയം തീർച്ചപ്പെട്ടന്തോറും കൂടുതൽ കൂടുതൽ രാജാക്കന്മാർ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തെ വഞ്ചിച്ചു് ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ഭാഗത്തുചേർന്നു. വടക്കുപടിഞ്ഞാറൻ അതിർത്തിസംസ്ഥാനത്തിലെ പൊളിറ്റിക്കൽ ഏജൻറായ ഗ്രേറ്റ് ഹെസിനു് 1857 ആഗസ്റ്റ് 19–ാംനു- ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്താൻ കഴിഞ്ഞു:

"രാജാക്കന്മാരിൽനിന്നു് അവരെല്ലാപ്പോഴും നമ്മുടെ ഭാഗത്താണു് നിന്നിട്ടുള്ളതെന്നും നമുക്കുവേണ്ടി അവക്കെന്തുചെയ്യാൻ കഴിയുമെന്നറിയണമെന്നും പ്രസ്താവിക്കുന്ന കത്തുകൾ എനിക്കുകിട്ടാൻ തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു."

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, നാടുവാഴിപ്രഭുക്കളുടെ വഞ്ചനയേയും ഭീരുത്വത്തേയും ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണു് ബ്രിട്ടീഷുഭരണാധികാരികൾ ഇന്ത്യയുടെ ഒന്നാമത്തെ ദേശീയസ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തെ അടിച്ചമർത്തിയതു്.

സമരം അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടുവെന്നതു ശരിയാണു്, പക്ഷേ, 1857–ൽ കൊളുത്തിയ സ്വാതന്ത്ര്യബോധത്തിന്റെ തീജ്ജ്വാല ഒരിക്കലും കെട്ടടങ്ങുകയുണ്ടായില്ല. അതിന്റെ വീരസ്മരണകൾ ജനസാമാന്യത്തിന്റെ ഹൃദയങ്ങളിൽനിന്നു് ഒരിക്കലും മാഞ്ഞുപോവുകയുണ്ടായില്ല. ബ്രിട്ടീഷുഭരണത്തിനെതിരായി വിജയംവരെ സമരം തുടരാൻ അതു പിന്നീടുണ്ടായ തലമുറകൾക്കു പ്രചോദനവും പ്രോത്സാഹനവും നൽകി.

1857–ൽത്തന്നെ ബ്രിട്ടീഷുഭരണം വല്ലാതെ ഞെരുക്കപ്പെടുകയും പിടിച്ചുകുലുക്കപ്പെടുകയുംചെയ്തു. വെടിയുണ്ടകൊണ്ടുമാത്രം ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവിനെ നേരിടാൻ കഴിയില്ലെന്നു് അവർക്കു ബോധ്യമായി. ഭരണരീതിയിലും അടവുകളിലും

അതിപ്രധാനമായ ചില മാറ്റങ്ങൾ വരുത്താൻ അവർ നിർബന്ധരായി. കമ്പനിഭരണത്തിനു പൂർണ്ണവിരാമമിടുവാനും ബ്രിട്ടീഷുപാർലിമെണ്ടിന്റെ ഭരണമാരംഭിക്കുവാനും തീരുമാനിക്കപ്പെട്ടു. ഇംഗ്ലണ്ടിലെ വിക്ടോറിയാരാജ്ഞി ഇന്ത്യയുടെ ചക്രവർത്തിനിയായി പ്രഖ്യാപിക്കപ്പെട്ടു. ജനങ്ങളെ അടിമപ്പെട്ടത്തിവെയ്ക്കാൻവേണ്ടി നാട്ടുവാഴിരാജാക്കന്മാരുടെ സൗഹാർദ്ദം നേടുക എന്ന പുതിയ നയം നടപ്പിൽവന്നു. ഇന്ത്യയുടെ ഭരണമേറ്റെടുത്തുകൊണ്ട് ചക്രവർത്തിനി പ്രഖ്യാപിച്ചു:

"നാട്ടരാജാക്കന്മാരുടെ അവകാശങ്ങളേയും അന്തസ്സിനേയും അഭിമാനത്തേയും നമ്മുടെ സ്വന്തം കാര്യമെന്നപോലെ നാം ആദരിക്കുന്നതാണു്."

നാട്ടുവാഴികളെ പ്രീണിപ്പിക്കാനും പാട്ടിൽപ്പിടിക്കാനും എളുപ്പമായിരുന്നു. പക്ഷേ, ഇന്ത്യയിൽ നാട്ടുവാഴികൾ മാത്രമല്ല ഉണ്ടായിരുന്നതു്. 1857–ന്റെ വീരപാരമ്പര്യമുൾക്കൊണ്ട ജനങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു—സ്വന്തം രാജ്യത്തെ വഞ്ചിക്കാനോ ബ്രിട്ടീഷുഭരണത്തിന്റെ മുമ്പിൽ മുട്ടുകുത്താനോ തയ്യാറില്ലാത്ത ജനങ്ങൾ. അവരാണു് ഇന്ത്യയുടെ ഭാവിയെ നിർണ്ണയിച്ചതു്.

ഇരുപത്തിയഞ്ച്

ദേശീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ മതപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ

ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷുഭരണം ആദ്യംമുതല്ലേ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ നിറഞ്ഞതായിരുന്നു. ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവിനെ കീഴടക്കുവാനും ഞെക്കിഞെരുക്കി നശിപ്പിക്കാനും അതു പരിശ്രമിച്ചു. പക്ഷേ, സ്വന്തം നാശത്തിന്റെ വിത്തുകൾ വിതയ്ക്കുകയാണതുചെയ്തതു്. വിദ്യാഭ്യാസപരിഷ്കാരത്തിലൂടെ സ്വന്തം മേന്മയെ ഉൽഘോഷിക്കുവാൻ അതാഗ്രഹിച്ചു. പക്ഷേ, ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ ദേശീയബോധത്തെ തട്ടിയുണർത്തുകയും പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രങ്ങളേയും നവീനതയുടേതായ സംസ്കാരത്തേയും സ്വന്തം രാജ്യത്തിന്റെ നന്മയ്ക്കുവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്ത ഒട്ടനവധി ബുദ്ധിജീവികളെ സൃഷ്ടിക്കുകയാണതു ചെയ്തതു്. ജനങ്ങളെ ആത്മീയമായി കീഴടക്കിക്കൊണ്ടു് സ്വന്തം ഭാഗത്തണിനിരത്താൻവേണ്ടി മിഷ്യനറിപ്രവർത്തനങ്ങളെ അതു പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. പക്ഷേ, മിഷ്യനറിമാരുടെ ജനസേവനവും, ഇന്ത്യൻഭാഷകളെപ്പറ്റിയും സാഹിത്യങ്ങളെപ്പറ്റിയുമുള്ള അവരുടെ ഗവേഷണങ്ങളും ഗ്രന്ഥങ്ങളും പുതിയൊരുണർവ്വിനെ കെട്ടഴിച്ചുവിടുകയാണു ചെയ്തതു്. ഇന്ത്യയിൽ മുതലാളിത്തോല്പാദനരീതിയുടേയും ആധുനികവ്യവസായങ്ങളുടേയും വളർച്ചയെ എല്ലാ ശക്തിയുമുപയോഗിച്ചു തടഞ്ഞുനിത്താൻ ബ്രിട്ടീഷുഭരണം ആദ്യംമുതല്ലുതന്നെ പരിശ്രമിച്ചു. പക്ഷേ, ആ പരിശ്രമങ്ങൾതന്നെ ഒരു ദേശീയമുതലാളിവർഗ്ഗത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തെ സഹായിക്കുകയാണു ചെയ്തതു്.

ആധുനികവ്യവസായങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം

പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയിൽ ചില റെയിൽപ്പാതകൾ പണിയാൻ

തുടങ്ങി. ബ്രിട്ടീഷുമുതലാളികളുടെ ചരക്കുകൾ ഉൾനാട്ടുകളുടെ വിദൂരതകളിലേയ്ക്കുപോലും അതിവേഗമെത്തിക്കുകയും അങ്ങനെ ഇന്ത്യയിൽ ബ്രിട്ടീഷുവ്യവസായങ്ങളുടെ മേധാവിത്വമുറപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുക, ആവശ്യമായ അസംസ്കൃതസാമഗ്രികൾ കാലവിളംബംകൂടാതെ തുറമുഖങ്ങളിലെത്തിക്കുക, ലഹളകളും കലാപങ്ങളും പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടന്നേടത്തേയ്ക്ക് ബ്രിട്ടീഷുസൈന്യങ്ങളെ എളുപ്പത്തിൽ കൊണ്ടുപോവുക—ഇതൊക്കെയായിരുന്നു ഉദ്ദേശ്യങ്ങൾ. പക്ഷേ, റെയിൽവേകളുടെ ആവിർഭാവം ദൂരവ്യാപകമായ ഫലങ്ങളാണുളവാക്കിയതു്. മാർക്സ് 'ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷുഭരണത്തിന്റെ ഭാവിഫലങ്ങൾ' എന്ന ലേഖനത്തിൽ ഇങ്ങനെ ദീർഘദർശനം ചെയ്യുകയുണ്ടായി:

"തങ്ങളുടെ വ്യവസായങ്ങൾക്കാവശ്യമായ പരുത്തിയും മറ്റു് അസംസ്കൃതസാമഗ്രികളും കുറഞ്ഞവിലയ്ക്കു തട്ടിയെടുക്കുക എന്ന ഒരേ ഒരുദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടിയാണു് ബ്രിട്ടീഷ് മിൽ ഉടമസ്ഥന്മാർ ഇന്ത്യയ്ക്കു് റെയിൽവേകൾ നല്ലാനാലോചിക്കുന്നതു് എന്നു് എനിക്കറിയാം. എന്നാൽ, ഇരുമ്പും കല്ലുരിയുമുള്ള ഒരു രാജ്യത്തിലെ ഗതാഗതത്തിൽ ഒരിക്കൽ നിങ്ങൾ യന്ത്രങ്ങളവതരിപ്പിച്ചാൽപ്പിന്നെ അവയുടെ പുനർനിർമ്മാണത്തെ തടയുവാൻ നിങ്ങൾക്കു സാധിക്കുകയില്ല. റെയിൽവേ ഗതാഗതത്തിനു് അടിയന്തിരവും അപ്പപ്പോൾ വേണ്ടതുമായ ആവശ്യങ്ങളെ നേരിടാൻവേണ്ട എല്ലാത്തരം വ്യാവസായിക സംരംഭങ്ങളും നടപ്പിലാക്കാതെ അതിവിപുലമായ ഒരു രാജ്യത്തിൽ ശാഖോപശാഖകളോടുകൂടിയ ഒരു റെയിൽവേവ്യവസ്ഥ നിലനിർത്താൻ നിങ്ങൾക്കു കഴിയുകയില്ല. എന്നല്ല, ഇതിൽനിന്നു് റെയിൽവേകളുമായി നേരിട്ടു ബന്ധമില്ലാത്ത വ്യവസായശാഖകളിൽപ്പോലും യന്ത്രങ്ങളുടെ ഉപയോഗം വളർന്നേതീരൂ. അതുകൊണ്ടു്, റെയിൽവേസമ്പ്രദായം ഇന്ത്യയിൽ തീച്ചയായും ആധുനികവ്യവസായത്തിന്റെ മുന്നോടിയായിത്തീരും. തികച്ചും പുതിയതായ തൊഴിലുമായി സഹായം ഇണങ്ങിച്ചേരുന്നതിനും യന്ത്രത്തെസ്സംബന്ധിച്ച അറിവു നേടുന്നതിനുമുള്ള സവിശേഷവാസനകൾ സമ്പാദിക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷധികാരികൾതന്നെ ഇന്ത്യക്കാരെ അനുവദിക്കുന്നതുകൊണ്ടു് ഇതു് കൂടെക്കൂടിതീച്ചയായിസംഭവിക്കും...റെയിൽവേസമ്പ്രദായത്തിന്റെ

ഫലമായുണ്ടാകുന്ന ആധുനികവ്യവസായം പരമ്പരാഗതമായ അദ്ധ്വാനവിഭജനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ളതും ഇന്ത്യയുടെ പുരോഗതിയുടേയും ശക്തിയുടേയും നിഷ്ക്രായകമായ വിലങ്ങുതടിയായി നിലക്കൊള്ളുന്നതുമായ ജാതിവ്യവസ്ഥയെ നശിപ്പിക്കും....''

പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യകാലമായപ്പോഴേയ്ക്കും ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ചായ, കാപ്പി, നീലം എന്നിവയുല്പാദിപ്പിക്കുന്ന തോട്ടവ്യവസായങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട കഴിഞ്ഞിരുന്നു. 1850–നും 1855–നുമിടയിൽ ഒരു പരുത്തിമില്ലും ഏതാനും ചണമില്ലുകളും ചില കൽക്കരിഖനികളും പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. 1880 ആകുമ്പോഴേയ്ക്കും പരുത്തിമില്ലുകളുടെ എണ്ണം 156 ആയി വർദ്ധിച്ചു. അവയിലധികവും ഇന്ത്യക്കാരുടെ നിയന്ത്രണത്തിലും ഉടമസ്ഥതയിലുമായിരുന്നു. മറ്റു വ്യവസായങ്ങളും മെല്ലെമെല്ലെ വളരാൻ തുടങ്ങി.''

ഈ ആധുനികോല്പാദനരീതിയുടെ വളർച്ചയെ തടഞ്ഞുനിർത്താൻ ശ്രമിച്ച ചില സാമൂഹ്യശക്തികൾ നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു. അവയ്ക്കെതിരായ പ്രക്ഷോഭങ്ങളും പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. രാജാറാംമോഹൻറോയിയുടെ നേതൃത്വത്തിലാരംഭിച്ച ദേശീയനവോത്ഥാനമാണ് ഈ ആവശ്യത്തെ ആദ്യമായി നേരിട്ടത്. മഹാകവി രവീന്ദ്രനാഥടാഗോറിന്റെ വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ, ''ഇന്ത്യയിൽ ആധുനികകാലഘട്ടത്തെ ഉൽഘാടനം ചെയ്തത് രാജാറാംമോഹൻറോയിയാണ്.''

രാജാറാംമോഹൻറോയി

ക്രിസ്താബ്ദം 1772–ൽ ബർദ്വാന്നടുത്ത് രാധാനഗർ എന്ന ഗ്രാമത്തിലാണ് രാംമോഹൻറോയി ജനിച്ചത്. ബങ്കാളിൽ മുതലാളിത്തോല്പാദനരീതിയുടെ പ്രാരംഭഘടകങ്ങൾ ആവിർഭവിക്കാൻ തുടങ്ങിയ കാലമായിരുന്നു അത്.

ജാതിവ്യത്യാസംകൊണ്ടും അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾകൊണ്ടും ജന്തുബലി, ബിംബാരാധന തുടങ്ങിയ അനാചാരങ്ങൾ

കൊണ്ടും മലീമസമായ ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയാണ് അപ്പോളും നിലനിന്നിരുന്നത്. ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ തകർച്ചയോടൊപ്പം ഹിന്ദുമതവും ജീർണ്ണിച്ചുവരികയായിരുന്നു. അനാചാരങ്ങളും ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളും നിറഞ്ഞ ഹിന്ദുമതം പുതുതായി ആവിർഭവിക്കാൻ തുടങ്ങിയ മുതലാളിത്തോല്പാദനരീതിയുടെ വളർച്ചയ്ക്ക് സഹായകമായിരുന്നില്ല. മനസ്സാക്ഷിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം, മതസ്വാതന്ത്ര്യം, വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യം, സ്വത്തു സമ്പാദിക്കാനും തൊഴിലാളികളെക്കൊണ്ടു പണിയെടുപ്പിക്കാനുമുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം—ഇതൊക്കെയാണ് ബൂർഷ്വാസിയുടെ ആവിർഭാവത്തോടുകൂടി എല്ലായിടത്തും ഉയർന്നുവന്ന ആവശ്യങ്ങൾ. ഈ ആവശ്യങ്ങളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന ചിന്താഗതികൾ ഇന്ത്യയിലും ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്തവയായിത്തീർന്നു. രാംമോഹൻറോയിയാണ് അവയ്ക്കാദ്യമായി രൂപംകൊടുത്തത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ്, അദ്ദേഹം ഇന്ത്യൻദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പിതാവ് എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്നതും.

പാറ്റ്നയിലെ ഒരു മുസ്ലീം ഹൈസ്കൂളിലാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ ആദ്യകാലത്തെ വിദ്യാഭ്യാസം കഴിച്ചതും. അവിടെവെച്ച് അറബിയും പേർഷ്യനും പഠിച്ചു. അറബിഭാഷയിൽ അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റേയും യൂക്ലിഡിന്റേയും ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വായിച്ചു. ഇസ്ലാംമതവും മുസ്ലീംസംസ്കാരവും അദ്ദേഹത്തിൽ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തി. 14–ാംവയസ്സുമുതൽ 16–ാംവയസ്സുവരെ അദ്ദേഹം കാശിയിലായിരുന്നു. അവിടെവെച്ച് അദ്ദേഹം സംസ്കൃതം പഠിച്ചു. സംസ്കൃതത്തിലുള്ള പ്രാചീനമതഗ്രന്ഥങ്ങൾ അദ്ദേഹം വായിച്ചു. 24–ാമത്തെ വയസ്സിൽ അദ്ദേഹം ഇംഗ്ലീഷ്, ഹിബ്രൂ, ഗ്രീക്ക്, ലാറ്റിൻ എന്നീ ഭാഷകളും പഠിച്ചു. ഇംഗ്ലീഷിലുള്ള ഒട്ടനവധി ഗ്രന്ഥങ്ങൾ അദ്ദേഹം വായിച്ചുതീർത്തു. ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവത്തിന്റെ നേതാക്കന്മാരെഴുതിയ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിൽ കുറച്ചൊന്നുമല്ല സ്വാധീനം ചെലുത്തിയതും. ശാസ്ത്രം, ചരിത്രം മുതലായവയെ അദ്ദേഹം നിഷ്കർഷിച്ചുപഠിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലോകവീക്ഷണഗതി കൂടുതൽ വിശാലമായിത്തീർന്നു. ക്രിസ്തുമതതത്വങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം അഗാധമായ പാണ്ഡിത്യം നേടി.

മതപരിഷ്കരണപ്രക്ഷോഭങ്ങൾ

ക്രിസ്തുമതവും ഇസ്ലാംമതവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഹൃദയത്തെ വളരെയധികം ആകർഷിച്ചുവെന്നതു ശരിയാണു്. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ വീക്ഷണഗതി ഹിന്ദുവിന്റേതായിരുന്നു. എന്നാൽ, നിലവിലുള്ള ഹിന്ദുമത വിശ്വാസങ്ങളേയും അവയോടൊട്ടിപ്പിടിച്ചുനിന്ന ബഹുദൈവവിശ്വാസം, പുനർജ്ജന്മവും അവതാരങ്ങളും, ബിംബാരാധന, ജന്തുബലി മുതലായവയേയും അംഗീകരിക്കാൻ അദ്ദേഹം തയ്യാറുണ്ടായിരുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഹിന്ദുമതം സാവ്ത്രികമായ മനുഷ്യസാഹോദര്യത്തിലടിയുറച്ചതായിരുന്നു. അന്ധവിശ്വാസങ്ങളേയും ദുരാചാരങ്ങളേയും തുടച്ചുനീക്കിക്കൊണ്ടു് ഹിന്ദുമതത്തെ ശുദ്ധീകരിക്കാനും അങ്ങനെ പുതിയ പരിതഃസ്ഥിതികൾക്കനുയോജ്യമായ വിധത്തിൽ ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയമതമാക്കി മാറ്റാനുമാണു് അദ്ദേഹം പരിശ്രമിച്ചതു്.

അദ്ദേഹം ഏകദൈവവിശ്വാസിയായിരുന്നു. ഏകദൈവവിശ്വാസം ഇന്ത്യയ്ക്കുപരിചിതമായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ രാംമോഹന്റെ ഏകദൈവവിശ്വാസം ഉപനിഷത്തുക്കളിലേയും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിലേയും ഏകദൈവവിശ്വാസത്തിൽ നിന്നു തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തെസ്സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം, ഏകദൈവവിശ്വാസം ഇന്ത്യയുടെ ഐക്യത്തിന്റെ ചിഹ്നമായിരുന്നു.

ബിംബാരാധനയ്ക്കെതിരായ രാംമോഹന്റെ ഒന്നാമത്തെ ബെങ്കാളിലേഖനം 1790–ൽ പ്രസിദ്ധം ചെയ്യപ്പെട്ടു. അന്നദ്ദേഹത്തിനു് 18 വയസ്സുമാത്രമേ പ്രായമുണ്ടായിരുന്നുള്ളു. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

"എന്റെ അച്ഛന്റെ മരണത്തിനുശേഷം ഞാൻ ബിംബാരാധനയെ ന്യായീകരിക്കുന്നവരെയെല്ലാം ശക്തിയായി എതിർക്കാൻ തുടങ്ങി. പ്രസിദ്ധീകരണകലയുപയോഗിച്ചുകൊണ്ടു് ഞാൻ മാതൃഭാഷയിലും വിദേശഭാഷകളിലും ബിംബാരാധകന്മാർക്കും അവരുടെ തെറ്റുകൾക്കുമെതിരായി അനേകം ലേഖനങ്ങളും ലഘുലേഖകളും പ്രസിദ്ധംചെയ്തു. ബ്രാഹ്മണ

രുടെ ബിംബാരാധന യഥാർത്ഥത്തിൽ അവരുടെതന്നെ പ്രാചീന ഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ തത്വങ്ങൾക്കെതിരാണെന്നു തെളിയിക്കാൻ ഞാൻ ശ്രമിച്ചു.''

ദേശീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ പ്രവാചകൻ

1803 മുതൽ 1814 വരെ റോയി ഈസ്റ്റിൻഡ്യാ കമ്പനിയുടെ കീഴിൽ ഒരു റെവന്യൂ ഉദ്യോഗസ്ഥനായിരുന്നു. 1814-ൽ കമ്പനിവക ജോലിയിൽനിന്നൊഴിഞ്ഞശേഷം അദ്ദേഹം കല്ക്കത്തയിൽ താമസിച്ചുകൊണ്ട് തന്റെ ആശയങ്ങളേയും ആദർശങ്ങളേയും കൂടുതൽ സജീവമായി പ്രചരിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങി.

പല ഭാഷകളും അദ്ദേഹത്തിന്നറിയാമായിരുന്നു. എന്നാൽ തന്റെ ആശയപ്രചരണത്തിന്നു് പ്രധാനമായും ബങ്കാളിഭാഷയെയാണു് അദ്ദേഹം ഉപയോഗിച്ചതു്. ഭംഗിയും മൂർച്ചയുമുള്ള ശൈലിയിൽ അദ്ദേഹം ഒട്ടനവധി ലേഖനങ്ങളും ലഘുലേഖകളുമെഴുതി. ബങ്കാളിഭാഷയുടെ വളർച്ചയെ ഇതു ത്വരിതപ്പെടുത്തി. അതുകൊണ്ടാണദ്ദേഹം 'ബങ്കാളി ഗദ്യസാഹിത്യത്തിന്റെ പിതാവു്'' എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്നതു്. ''രാംമോഹൻറോയി ബങ്കാളിസാഹിത്യത്തെ ഉറപ്പേറിയ ഒരസ്തിവാരത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു'' എന്നു് മഹാകവി ടാഗൂർ പ്രസ്താവിക്കുന്നു.

ഇന്ത്യയിലെ ദേശീയ പത്രപ്രവർത്തനത്തിന്റെ സ്ഥാപകനും റോയിയാണു്. 1821-ൽ ബങ്കാളിഭാഷയിൽ 'സംബദ് കൗമുദി' എന്ന പത്രവും 1822-ൽ പേർസ്യൻഭാഷയിൽ 'ഉൽ അക്ബർ' എന്ന പത്രവും അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ചു. ദേശീയ-ജനാധിപത്യവീക്ഷണഗതിയോടുകൂടിയ ആദ്യത്തെ ഇന്ത്യൻപത്രങ്ങളായിരുന്നു അവ. ദേശീയപത്രങ്ങളെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുക എന്നതായിരുന്നില്ല ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ നയം. അവർ ചില പത്രമർദ്ദനനടപടികൾ കൈക്കൊണ്ടു. അവയ്ക്കെതിരായി രാംമോഹൻ ശക്തിയായ പ്രക്ഷോഭം സംഘടിപ്പിക്കുകയും അവസാനം അവയെ പരാജയപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു.

ദേശീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചിറകുകളായിരുന്നു പത്രങ്ങൾ. അവയുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണു് അദ്ദേഹം

ആധുനികകാലഘട്ടത്തിന്റെ സന്ദേശത്തെ എല്ലായിടത്തുമെത്തിച്ചതു്. മദ്ധ്യകാലത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങളായ ജാതിവ്യവസ്ഥ, ബിംബാരാധന, ജന്തുബലി മുതലായ അനാചാരങ്ങളേയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളേയും അദ്ദേഹം വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാതെ എതിർത്തു. മനുഷ്യസാഹോദര്യത്തിന്റെ സാവ്വലൗകികപതാകയെ അദ്ദേഹം ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചു.

സതി അല്ലെങ്കിൽ ഉടന്തടിച്ചാട്ടം എന്ന ഒരു ക്രൂരമായ അനാചാരം അക്കാലത്തു് നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു. ഭർത്താവു മരിച്ചാൽ കൂടെ ഭാര്യയും ചിതയിൽച്ചാടി മരിക്കണമെന്നതായിരുന്ന വ്യവസ്ഥ. ഈ പൈശാചികാചാരത്തിനെതിരായി 1818 മുതല്ക്കുതന്നെ അദ്ദേഹം പ്രക്ഷോഭം സംഘടിപ്പിച്ചു മനുസ്മൃതി തുടങ്ങിയ പ്രാചീനനിയമങ്ങൾ സതിയെ അംഗീകരിക്കുന്നില്ലെന്നു് അനേകം തെളിവുകളോടുകൂടി അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഇടവിടാത്ത പ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണു് ഒടുവിൽ, 1829–ൽ, ബെൻറിക്കു് പ്രഭുവിന്റെ ഭരണകാലത്തു്, ഉടന്തടിച്ചാട്ടം നിയമവിരുദ്ധമാക്കപ്പെട്ടതു്.

സ്ത്രീകളുടെ അവശതകൾ പരിഹരിക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ അദ്ദേഹം പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധപതിപ്പിച്ചു. സ്വത്തവകാശങ്ങളിലും മറ്റും സ്ത്രീക്കും പുരുഷനും തുല്യമായ അവകാശങ്ങളുണ്ടായിരിക്കണമെന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. വിധവാവിവാഹം, ശൈശവവിവാഹനിരോധനം മുതലായ വസ്തുക്കൾക്കുവേണ്ടി അദ്ദേഹം ഉറച്ചുനിന്നു വാദിച്ചു.

സംസ്കൃതത്തേയും അറബിയേയും അദ്ധ്യയനഭാഷകളാക്കി നിലനിർത്തുകയും പ്രാചീനവിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായം തുടരുകയും ചെയ്യണമെന്നു വാദിച്ച ചില പണ്ഡിതന്മാർ അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നു. വാറൻ ഹേസ്റ്റിങ്സ്, മിൻറോപ്രഭു തുടങ്ങിയ ചില ഭരണാധികാരികൾ അവരെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, പഴയ വിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായം പുതിയ പരിതഃസ്ഥിതികൾക്കു യോജിച്ചതല്ലെന്നു് റാംമോഹൻ റോയി ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. ആധുനികമായ ശാസ്ത്രീയജനാധിപത്യചിന്തകളുടെ ഭണ്ഡാഗാരം തുറക്കാനുള്ള താക്കോൽ ഇംഗ്ലീഷുവിദ്യാഭ്യാസമാണു് എന്നദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു.

ചില ബ്രിട്ടീഷുഭരണാധികാരികൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തോട് യോജിക്കുന്നവരായിരുന്നു. ആധുനികശാസ്ത്രങ്ങൾ പഠിപ്പിക്കുന്ന വിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനങ്ങളേർപ്പെടുത്തണമെന്നഭ്യർത്ഥിച്ചുകൊണ്ട് 1823-ൽ അദ്ദേഹം ഗവർമ്മേണ്ടിന്നു് ഒരു മെമ്മോറാണ്ടം നൽകി. ഒരു പതിറ്റാണ്ടിന്നുശേഷം മെക്കാളേപ്രഭുവിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷുവിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനങ്ങളാവിർഭവിച്ചു.

ബ്രഹ്മസമാജം

മതപരമായ പരിഷ്കാരങ്ങൾക്കു് കേന്ദ്രീകൃതമായ രൂപം കൊടുക്കാൻവേണ്ടി 1828-ൽ അദ്ദേഹം ബ്രഹ്മസമാജം എന്ന ഒരു സംഘം സ്ഥാപിച്ചു. യാഥാസ്ഥിതികന്മാർ അതിനെ എതിർക്കാതിരുന്നില്ല. എങ്കിലും ബങ്കാളിലെ പ്രഗത്ഭന്മാരായ മിക്ക ബുദ്ധിജീവികളേയും അതാകർഷിച്ചു.

ഏറെക്കഴിയുന്നതിന്നുമുമ്പു്, 1830-ൽ ദൽഹി ചക്രവർത്തിയുടെ ആവശ്യാർത്ഥം അദ്ദേഹം ഇംഗ്ലണ്ടിലേയ്ക്കുപോയി. 1833-ൽ ബ്രിസ്റ്റളിൽവെച്ചു് അദ്ദേഹം അന്തരിച്ചു.

റാംമോഹൻറോയിയുടെ മരണത്തിന്നുശേഷം ദേവേന്ദ്രനാഥടാഗൂർ (1817—1905), കേശവചന്ദ്രസെൻ(1834—1884) തുടങ്ങിയ ചിന്തകന്മാർ ബ്രഹ്മസമാജത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കു നേതൃത്വം നൽകി.

ബ്രഹ്മസമാജം വെറുമൊരു മതപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനമായിരുന്നില്ല. സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പരിഷ്കാരങ്ങളും അതിന്റെ പരിപാടികളിലുൾപ്പെട്ടിരുന്നു. എന്നല്ല, മതപരിഷ്കരണംതന്നെയും ഭൗതികവും സാംസ്കാരികവുമായ ദേശീയമുന്നേറ്റത്തിന്നു വഴിതുറന്നുകൊടുക്കുകയാണു ചെയ്തതു്. ഭാവിയുടെ ആഹ്വാനത്തെ വകവെയ്ക്കാതെ ഭൂതകാലത്തെ അയവിറക്കിക്കൊണ്ടിരുന്ന മതാധികാരത്തിന്റെ തെരുക്കലിൽ നിന്നു് മനുഷ്യന്റെ മനസ്സാക്ഷിയെ മോചിപ്പിക്കുവാൻവേണ്ടിയാണു് അതു പരിശ്രമിച്ചതു്. വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യം, ദേശീയൈക്യം, സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങളുടേയും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടേയും ജനാധിപത്യവല്ക്കരണം മുതലായ തത്വങ്ങളുടെ പ്രചാരത്തിലൂടെ ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയബോധത്തിന്നു് സംഘടിതമായ രൂപം കൊടുത്ത ഈ പ്രസ്ഥാനമാണു് 1885-ൽ

ഇന്ത്യൻ നേഷനൽകോൺഗ്രസ്സിന്റെ ആവിർഭാവത്തിനു വഴി തെളിയിച്ചതു്. പക്ഷേ, അപ്പോഴേയ്ക്കും പുതിയ സാമ്പത്തിക–സാമൂഹ്യശക്തികളുടെ വളർച്ചയുടെ ഫലമായി ബ്രഹ്മസമാജം അപര്യാപ്തമായിത്തീർന്നു. സംഘടനയിലുണ്ടായ പിളർപ്പുകൾ അതിനെ കൂടുതൽ ക്ഷീണിപ്പിച്ചു. കാലക്രമത്തിൽ അതിന്റെ സ്വാധീനശക്തി വളരെയധികം കുറഞ്ഞുപോയി.

കൽക്കത്തയെ കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ടു് പ്രവർത്തിച്ച ബ്രഹ്മസമാജംപോലെത്തന്നെ, 1867–ൽ മതപരവും സാമൂഹ്യവുമായ പരിഷ്കാരങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയുള്ള പ്രാർത്ഥനാസമാജം എന്ന മറെറാരു സംഘടന ബോമ്പേയിലും സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടകയുണ്ടായി. മഹാദേവ ഗോവിന്ദറാനഡേയായിരുന്നു അതിന്റെ നേതാവു്. ബോമ്പേ ആധുനികവ്യവസായങ്ങളുടെ നേർക്കു നോക്കാൻതുടങ്ങിയ ഒരു കാലമായിരുന്നു അതു്. അതുകൊണ്ടു് റാനഡേയുടെ പരിപാടികൾക്കു് ബുദ്ധിജീവികളിൽ വലിയൊരു വിഭാഗത്തിന്റെ പിന്തുണ ലഭിച്ചു.

ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളവസാനിപ്പിക്കുക, വിധവാവിവാഹം നടപ്പിൽ വരുത്തുക, സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസം പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുക, ശൈശവവിവാഹം തടയുക—ഇവയായിരുന്നു പ്രാർത്ഥനാസമാജത്തിന്റെ പ്രധാനപരിപാടികൾ. ഇവിടേയും മതപരിഷ്കരണമാണു് സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണപരിപാടികളുടെ അടിസ്ഥാനമായിത്തീർന്നതു്.

റാനഡേ ഒരു സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താവുമാത്രമായിരുന്നില്ല. ദേശീയ ജനാധിപത്യവീക്ഷണഗതികളോടുകൂടിയ ഒരു സുപ്രസിദ്ധ ധനശാസ്ത്രജ്ഞനും ചരിത്രകാരനുമായിരുന്നു അദ്ദേഹം. പിന്നീടദ്ദേഹം ബോമ്പേ ഹൈക്കോടതിയിലെ ഒരു ജഡ്ജിയായിത്തീർന്നു.

1885–ൽ ഇന്ത്യൻനേഷനൽകോൺഗ്രസ്സ് സ്ഥാപിതമായപ്പോൾ അതിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ റാനഡേയുമുണ്ടായിരുന്നു.

പിന്നീടു് വലിയൊരു രാഷ്ട്രീയനേതാവായിത്തീർന്ന ഗോപാലകൃഷ്ണഗോഖലേ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യനായിരുന്നു.

ദയാനന്ദസരസ്വതിയും ആര്യസമാജവും

ക്രിസ്താബ്ദം 1875-ൽ ദയാനന്ദസരസ്വതി ബോമ്പേയിൽ സ്ഥാപിച്ച ആര്യസമാജം മറ്റു മതപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽനിന്നു് തുലോം വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. വേദങ്ങളുടെ പ്രാമാണികതയിലടിയുറച്ച ഒരു പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനത്തെയാണു് ദയാനന്ദൻ ഉൽഘാടനംചെയ്തതു്. വൈദികകാലത്തെ ഹോമം, യജ്ഞം മുതലായ മതച്ചടങ്ങുകളെ അദ്ദേഹം പുനരുദ്ധരിച്ചു. വേദങ്ങൾ ദൈവത്തിൽനിന്നുണ്ടായവയാണു്; അതുകൊണ്ടവയ്ക്കു തെറ്റുപറ്റുക വയ്യ—ഇതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിലപാടു്. ഇതേവരെയുണ്ടായതും ഇനിയുണ്ടാവാനിടയുള്ളതുമായ എല്ലാ ജ്ഞാനവും വേദങ്ങളിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നു എന്നും അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. യുക്തിയും വേദങ്ങളിലെ നിഗമനങ്ങളുംതമ്മിൽ പൊരുത്തക്കേടുണ്ടാകുമ്പോളെല്ലാം യുക്തിയെയാണാശ്രയിക്കേണ്ടതു് എന്നായിരുന്ന രാജാറാംമോഹൻ റോയിയുടെ അഭിപ്രായം. ദയാനന്ദസരസ്വതിയാകട്ടെ വേദങ്ങളിൽ അന്ധമായ വിശ്വാസമാണാവശ്യപ്പെട്ടതു്.

"വേദങ്ങളിലേയ്ക്കു മടങ്ങുക!" എന്ന ഈ മുദ്രാവാക്യത്തിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണു് അദ്ദേഹവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിലാരംഭിച്ച ആര്യസമാജവും ജനങ്ങളുടെ ദേശാഭിമാനത്തെ തട്ടിയുണർത്താൻ ശ്രമിച്ചതു്.

ദയാനന്ദനു് പുനർജ്ജന്മത്തിൽ വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ വൈദികമേധാവിത്വത്തേയും സമുദായത്തിൽ നിലനിന്നുപോന്ന ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളേയും അയിത്തം മുതലായ അനാചാരങ്ങളേയും അദ്ദേഹം എതിർത്തു. 'അയിത്തക്കാ'രായ താണജാതിക്കാർക്കും മറ്റുള്ളവർക്കും തുല്യമായ സ്ഥാനം ആര്യസമാജത്തിൽ അനുവദിക്കപ്പെട്ടു.

സ്ത്രീകൾക്കും പുരുഷന്മാർക്കും ഒരേതരത്തിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസം നൽകേണ്ടതാവശ്യമാണെന്നു് അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. സംസ്കൃതവും വേദോപനിഷത്തുക്കളും പഠിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെ അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. ആര്യസമാജത്തിന്റെകീഴിൽ പലേടത്തും ഹൈസ്കൂളുകളും കോളേജുകളും തുറക്കപ്പെട്ടു.

ദയാനന്ദസരസ്വതിയും ദേശീയൈക്യത്തിന്നുവേണ്ടിയാണു് നിലക്കൊണ്ടതു്. പക്ഷേ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദേശീയൈക്യത്തിൽ മുസ്ലീമിങ്ങൾക്കും ക്രിസ്ത്യാനികൾക്കും സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഇന്ത്യയുടെ ശത്രുക്കളായിട്ടാണു് അവർ കരുതപ്പെട്ടതു്. 'സത്യാർത്ഥപ്രകാശം' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ ഇസ്ലാംമതത്തേയും ക്രിസ്തുമതത്തേയും അദ്ദേഹം കഠിനമായി ആക്ഷേപിച്ചു. അതോടൊപ്പംതന്നെ മറ്റു മതങ്ങളിൽനിന്നു് ഹിന്ദുമതത്തിലേയ്ക്കുള്ള മതപരിവർത്തനത്തിന്നുവേണ്ടിയുള്ള ശുദ്ധിപ്രസ്ഥാനവും ആരംഭിച്ചു.

ഇങ്ങനെ ദേശീയബോധത്തിന്റെ സങ്കുചിതമായ ഒരു രൂപത്തെയാണു് ആദ്യംമുതൽക്കുതന്നെ ആര്യസമാജം പ്രതിനിധാനംചെയ്തതു്. എങ്കിലും ധാരാളം ദേശാഭിമാനികൾ അതിലേയ്ക്കാകർഷിക്കപ്പെട്ട.

ആരംഭത്തിൽ അതു പുരോഗമനപരമായ ചില പങ്കുകൾ വഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നകാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. പക്ഷേ, ദേശീയബോധം പരന്നുപിടിക്കുകയും രാഷ്ട്രീയപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ശക്തിപ്പെടുകയും ചെയ്യുംതോറും അതു കൂടുതൽ കൂടുതൽ പിന്തിരിപ്പനായി. യഥാർത്ഥമായ ദേശീയൈക്യത്തെ തുരങ്കംവെയ്ക്കുകയും ഹിന്ദുസാമുദായികവാദവും മുസ്ലീംസാമുദായികവാദവും തമ്മിലുള്ള മത്സരങ്ങളെ ആളിക്കത്തിക്കുകയുംചെയ്തുകൊണ്ടു് അതു് സാമൂഹ്യപുരോഗതിയെ തടയാൻ തുടങ്ങി.

മഹാത്മാഗാന്ധി 1924–ൽ തന്റെ 'യങ് ഇന്ത്യ'യിൽ ഇങ്ങനെ എഴുതി:

"ദയാനന്ദസരസ്വതിയെപ്പറ്റി എനിക്കു് അളവറ്റ ബഹുമാനമുണ്ടു്. അദ്ദേഹം ഹിന്ദുമതത്തിന്നു വലിയ ഗുണംചെയ്തിട്ടുണ്ടെന്നാണു് ഞാൻ വിചാരിക്കുന്നതു്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധീരതയെപ്പറ്റി രണ്ടു പക്ഷമില്ല. പക്ഷേ, അദ്ദേഹം തന്റെ ഹിന്ദുമതത്തെ സങ്കുചിതമാക്കിത്തീർത്തു. ആര്യസമാജക്കാരുടെ വേദപുസ്തകമായ 'സത്യാർത്ഥപ്രകാശം' ഞാൻ വായിച്ചിട്ടുണ്ടു്. ഞാൻ യറ്റ്വാദജെയിലിൽ വിശ്രമിച്ചിരുന്ന കാലത്തു് അതിന്റെ മൂന്നു പ്രതികൾ എന്റെ സ്നേഹിതന്മാർ എനിക്കയച്ചുതരികയുണ്ടായി. ഇത്ര മഹാനായ ഒരാൾ ഇതിലധികം ഇച്ഛാഭംഗമുണ്ടാക്കത്തക്കതായ ഒരു പുസ്തകം എഴുതിയതായി

ഞാൻ വായിച്ചിട്ടില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതാദർശം സത്യം മാത്രമാണെന്നാണു് അഭിമാനം. എന്നാൽ, അദ്ദേഹം ജയിൻ മതം, ഇസ്ലാംമതം, ക്രിസ്തുമതം, എന്നുവേണ്ട ഹിന്ദുമതംതന്നെയും അറിയാതെ വളരെ അബദ്ധമായിട്ടാണു് വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടുള്ളതു്. ഈ മതങ്ങളെപ്പറ്റി അല്പമെങ്കിലും വിവരമുള്ള ഒരാൾ ഈ മഹാനായ മതപരിഷ്കാരിക്കു് വലിയ അബദ്ധം പിണഞ്ഞിട്ടുണ്ടെന്നു് എളുപ്പത്തിൽ മനസ്സിലാക്കുന്നതായിരിക്കും. ലോകത്തിൽ സർവ്വമതങ്ങളിലുംവെച്ചു് ലേശവും പരമതവിദ്വേഷമില്ലാത്തതും ഏറ്റവും വിശാലവുമായ ഒരു മതത്തെ കുടിലമാക്കിത്തീർക്കുവാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ടു്. അദ്ദേഹം വിഗ്രഹാരാധനയ്ക്കു വിരോധിയാണെങ്കിലും, അഗ്രാഹ്യമായ വിധത്തിൽ വിഗ്രഹാരാധനയെ സ്ഥാപിക്കുവാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചിട്ടുണ്ടു്: കാരണം, അദ്ദേഹം വേദവാക്യത്തെ വിഗ്രഹീകരിക്കുകയും വേദത്തിൽ ശാസ്ത്രത്താൽ അറിയപ്പെടുന്നതെല്ലാം നിലനില്ക്കുന്നുണ്ടെന്നു തെളിയിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുകയുംചെയ്തിട്ടുണ്ടു്. എന്റെ താഴ്മയായ അഭിപ്രായത്തിൽ ആര്യസമാജം പോഷിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു് 'സത്യാർത്ഥപ്രകാശ'ത്തിന്റെ സഹജമായ യോഗ്യതകൊണ്ടല്ല, അതിന്റെ സ്ഥാപകന്റെ മഹത്ത്വം ശ്രേഷ്ഠവുമായ സ്വഭാവഗുണംകൊണ്ടാണു്. ആര്യസമാജക്കാരെ നിങ്ങൾ എവിടെ കാണുന്നുവോ, അവിടെ ജീവസ്സും ഉത്സാഹവും വിളയാടുന്നതായി കാണാം. എന്നാൽ, അതിന്റെ സ്ഥിതി ഇട്ടങ്ങിയതും അവരുടെ സ്വഭാവം വെറുപ്പിക്കത്തക്കതും ആകയാൽ അവർ പലപ്പോഴും മറ്റു മതക്കാരായി കലഹിക്കുകയോ അതിനു സാധിക്കാതെവരുമ്പോൾ തങ്ങൾതന്നെ കലഹിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നതാണു്."

സർ സയിദ് അഹമ്മദ്ഖാൻ

ഹിന്ദുക്കളുടെയിടയിൽ മാത്രമല്ല, മുസ്ലീമിങ്ങളുടെയിടയിലും ചില മതപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളുണ്ടായി. അവയിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നതു് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ സയിദ് അഹമ്മദ്ഖാന്റെ നേതൃത്വത്തിലാരംഭിച്ച പ്രസ്ഥാനമാണു്.

1857–ലെ ദേശീയകലാപം നടന്നുകൊണ്ടിരുന്ന കാലത്തു് സയിദ് അഹമ്മദ്ഖാനു് 40 വയസ്സു പ്രായമായിരുന്നു. വിപ്ലവകാരികളുടെ ഭാഗത്തല്ല, ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ഭാഗത്താണു്, അദ്ദേഹം നിലയുറപ്പിച്ചതു്. കലാപത്തിനുശേഷമുണ്ടായ മദ്ദനങ്ങളേയും പകവീട്ടലിനേയും നേരിടാനാവാതെ മുസ്ലീമിങ്ങൾ ആത്മീയതയുടെ പുറംതോടുകളിലേയ്ക്കു് കൂടുതൽ കൂടുതൽ ഉൾവലിയാൻ തുടങ്ങി. യാഥാസ്ഥിതികമായ ഈ ഉൾവലിയലിൽനിന്നും അവരെ പുറത്തുകൊണ്ടുവരാനും അങ്ങനെ അവരെ ഉദ്ധരിക്കാനുമാണു് സയിദ് അഹമ്മദ്ഖാൻ പരിശ്രമിച്ചതു്.

മതത്തിന്റെ പഴയ ചട്ടക്കൂടു് പുതിയ പരിതഃസ്ഥിതികൾക്കു യോജിച്ചതല്ല എന്നു് അദ്ദേഹം വ്യക്തമായി മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. അതുകൊണ്ടു് മുസ്ലീമിങ്ങളുടെയിടയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന പർദ്ദ മുതലായ അനാചാരങ്ങളെ അദ്ദേഹം എതിർത്തു. പഴയ വിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായത്തിന്റെ സ്ഥാനത്തു് പുതിയ ഇംഗ്ലീഷുവിദ്യാഭ്യാസം നടപ്പിൽവരുത്താനും യുറോപ്യൻ പരിഷ്കാരത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങളെ മുസ്ലീമിങ്ങൾക്കു വിവരിച്ചുകൊടുക്കുവാനും അദ്ദേഹം പരിശ്രമിച്ചു. ആധുനികപരിഷ്കാരത്തിലേയ്ക്കു് മുസ്ലീമിങ്ങളെ നയിക്കണമെങ്കിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ സഹായവും സഹകരണവും കൂടിയേകഴിയൂ എന്നദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. അതുകൊണ്ടാണു് ബ്രിട്ടീഷുഭരണത്തോടു് കൂറു കാണിക്കാൻ അദ്ദേഹം പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിച്ചതു്. ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണു് അദ്ദേഹം ആലിഗറിൽ ഒരു മുസ്ലീംകോളേജു് സ്ഥാപിച്ചതു്.

എന്നാൽ, സങ്കുചിതമായ അർത്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹവും ഒരു ദേശീയവാദിയായിരുന്നു. മുസ്ലീമിങ്ങളെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരണമെന്നല്ലാതെ ഹിന്ദുക്കളെ എതിർക്കണമെന്നു് അദ്ദേഹത്തിനുദ്ദേശ്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല. പൊതുവിലുള്ള രാഷ്ട്രീയാഭിവൃദ്ധിയിൽനിന്നു് വേറിട്ടനില്ക്കുന്ന ഒരു വർഗ്ഗീയവാദിയായിരുന്നില്ല അദ്ദേഹം. ഒരിടത്തദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി:

"ഹിന്ദു എന്നും മുഹമ്മദീയൻ എന്നുമുള്ള വാക്കുകൾ മതപരമായ വേർതിരിവിനുമാത്രം ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളവയാണെന്നോർക്കുക—ബാക്കി കാര്യങ്ങളിൽ, ഹിന്ദുവായാലും മുഹമ്മ

ദീയനായാലും, ക്രിസ്ത്യാനികൾപോലും, ഈ നാട്ടിൽ നിവസിക്കുന്നവരെല്ലാം, ഈയൊരു ദൃഷ്ടിയിൽ, ഒരൊറ്റ രാഷ്ട്രത്തിൽ ചേർന്നവരാകുന്നു."

പക്ഷേ, പ്രവൃത്തിയിൽ പൊതുപ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽനിന്നു മുസ്ലീമിങ്ങളെ വേറിട്ടുനിർത്തുന്നതിനുവേണ്ടിയാണു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രസ്ഥാനം ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടതു്. 1885-ൽ ഇന്ത്യൻ നേഷനൽ കോൺഗ്രസ്സു് രൂപമെടുത്തപ്പോൾ അതിൽ നിന്നു വേറിട്ടുനിൽക്കാൻ അദ്ദേഹംതന്നെ മുസ്ലീമിങ്ങളെ ഉപദേശിക്കുകയുണ്ടായി. ഈ വേറിട്ടുനില്പുലാണു് പിന്നീടു് വഗ്ദീയവാദമായി വളർന്നതു്.

ഇത്തരം ദൗർബ്ബല്യങ്ങളെല്ലാമുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽക്കൂടി, അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രസ്ഥാനം ആധുനികകാലഘട്ടത്തിനു യോജിച്ച ഭൗതികവും ശാസ്ത്രീയവുമായ ഒരു വീക്ഷണഗതി സമ്പാദിക്കാൻ മുസ്ലീമിങ്ങളെ ഏറെക്കുറെ സഹായിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നകാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല.

സ്വാമി ദയാനന്ദസരസ്വതിയുടേയും സയിദ് അഹമ്മദ് ഖാന്റേയും പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ശക്തിപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയകാലത്തുതന്നെ കൂടുതൽ വിശാലവും ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവിന്റെ അഗാധതയിലോളം ഇറങ്ങിച്ചെന്നതുമായ മറെറാരു പ്രസ്ഥാനവും ഉടലെടുക്കുകയുണ്ടായി. സ്വാമി വിവേകാനന്ദനാണു് അതിനു നേതൃത്വം നൽകിയതു്.

ഇരുപത്തിയാറ്

സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ

പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിലുണ്ടായ മത പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ ഏറ്റവും സജീവവും ഏറ്റവും പുരോഗമനപരവുമായ നിലയിൽ പങ്കുവഹിച്ചത് സ്വാമി വിവേകാനന്ദനാണ്. ക്രിസ്താബ്ദം 1863-ൽ കൽക്കത്തയിലെ ഒരിടത്തരം കുടുംബത്തിൽ അദ്ദേഹം ജനിച്ചു. മാതാപിതാക്കന്മാർ നരേന്ദ്രൻ എന്നാണദ്ദേഹത്തെ വിളിച്ചിരുന്നത്. വിദ്യാർത്ഥിയായിരുന്നകാലത്തുതന്നെ ബ്രഹ്മസമാജത്തിന്റെ നവീനാശയങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ ആകർഷിക്കുകയുണ്ടായി. 1881-ൽ കോളേജിൽ പഠിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നകാലത്ത് ഒരു ദിവസം തന്റെ അദ്ധ്യാപകനിൽനിന്ന് കൽക്കത്തയ്ക്കടുത്തുള്ള ദക്ഷിണേശ്വരത്ത് ശ്രീരാമകൃഷ്ണൻ എന്ന ഒരു പരമഹംസൻ ജീവിച്ചിരിക്കുന്നുണ്ടെന്നു മനസ്സിലാക്കി. പരമഹംസനെ ഒന്നു കാണാൻവേണ്ടി അദ്ദേഹം ദക്ഷിണേശ്വരത്തെത്തി. അവിടെയുള്ള കാളീക്ഷേത്രത്തിൽ അമ്പതുവയസ്സോളം പ്രായംചെന്ന ഒരു ശാന്തിക്കാരനുണ്ടായിരുന്നു. ആ ശാന്തിക്കാരനായിരുന്നു പരമഹംസൻ.

ശ്രീരാമകൃഷ്ണപരമഹംസൻ

വിവേകാനന്ദൻ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുമ്പിലേയ്ക്ക് പെട്ടെന്നൊരു ചോദ്യമെടുത്തെറിഞ്ഞു:

"അങ്ങ് ഈശ്വരനെ കണ്ടിട്ടുണ്ടോ?"

അമ്പരപ്പിക്കുന്ന ഒരു ചോദ്യം!

പരമഹംസൻ ശാന്തനായി മറുപടി പറഞ്ഞു:

"ഉവ്വ്; ഞാൻ നിന്നെ കാണുന്നതുപോലെത്തന്നെ ഈശ്വരനേയും കാണുന്നു—കൂടുതൽ സ്പഷ്ടതയോടുകൂടി. ഈശ്വരനെ കാണാം; സാക്ഷാൽക്കരിക്കാം. പക്ഷേ, ഇതെല്ലാം ആഗ്രഹിക്കണം? ഭാര്യയും കുട്ടികൾക്കും സ്വത്തുക്കൾക്കും

വേണ്ടി ആളുകൾ എത്ര ക്ലേശിക്കുന്നു, എത്ര കരയുന്നു? ഈശ്വര ദർശനത്തിനുവേണ്ടി നിഷ്കളങ്കമായി കണ്ണുനീർ ചൊരിഞ്ഞാൽ ഈശ്വരനെ കാണാം."

ഈ മറുപടി വിവേകാനന്ദന്റെ ഹൃദയത്തിൽച്ചെന്നു തറച്ചു. പിന്നെ അധികം താമസമുണ്ടായില്ല, അദ്ദേഹം ശ്രീരാമകൃഷ്ണപരമഹംസന്റെ ശിഷ്യത്വം സ്വീകരിക്കാൻ. ക്രി. 1881-ലാണിതുണ്ടായതു്.

1857-ലെ സായുധകലാപത്തിനുശേഷം ബ്രിട്ടീഷുഭരണാധികാരികൾ വിവിധമതാനുയായികളായ ജനവിഭാഗങ്ങളെ ഭിന്നിപ്പിച്ചുനിർത്താനും, അവക്കിടയിലുള്ള മതപരമായ മത്സരങ്ങളെ ആളിക്കത്തിക്കാനും ബോധപൂർവ്വം പരിശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന കാലമായിരുന്നു അതു്. ആ കാലത്താണു് "എല്ലാ മതങ്ങളും ഒരേ വൃക്ഷത്തിന്റെ ശാഖകളാണു്" എന്നു പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ടു് ജനങ്ങളെ യോജിപ്പിക്കാനുതകുന്ന ഒരു തത്വശാസ്ത്രവുമായി ശ്രീരാമകൃഷ്ണൻ മുന്നോട്ടുവന്നതു്. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു:

"മതത്തിന്റെ പേരിൽ എല്ലാവരും വഴക്കടിക്കുന്നതു് ഞാൻ കാണുന്നു. ഹിന്ദുക്കൾ, മുസൽമാന്മാർ, ബ്രാഹ്മണർ, ശാക്തന്മാർ, വൈഷ്ണവന്മാർ, ശൈവന്മാർ—എല്ലാവരും പരസ്പരം വഴക്കടിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണു്. അവരൊരിക്കലും ആലോചിക്കുന്നില്ല, കൃഷ്ണൻ എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്നവൻതന്നെയാണു് ശിവൻ എന്നു്; മൂലശക്തിയും യേശുവും അല്ലാഹും എല്ലാം അവൻതന്നെയാണെന്നു്; ഒരേ രാമൻ ആയിരം പേരുകളോടുകൂടിയവനാണെന്നു്."

എഴുത്തും വായനയുമറിയാത്ത ഒരു സാധാരണക്കാരനായിരുന്ന രാമകൃഷ്ണൻ. എങ്കിലും, അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിഷ്കളങ്കതയും താത്വികമായ ഉൾക്കാഴ്ചയും ഒട്ടനവധി ബുദ്ധിജീവികളെ ദക്ഷിണേശ്വരത്തേയ്ക്കാകർഷിച്ചു. കേശവചന്ദ്രസേനനെപ്പോലുള്ള പണ്ഡിതന്മാരും ബങ്കിംചന്ദ്രചാറ്റർജി, ഗിരീശ് ചന്ദ്രഘോഷ് തുടങ്ങിയ സാഹിത്യനായകന്മാരും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആരാധകന്മാരായിത്തീർന്നു. വിവേകാനന്ദൻ വിവരിക്കുന്നു:

"ഏറ്റവും അത്ഭുതകരമായ സംഗതി അദ്ദേഹം തന്റെ

ജീവിതപ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്തിയതു് പാശ്ചാത്യചിന്തകൾ കൊണ്ടുനിറഞ്ഞ ഒരു നഗരത്തിന്റെ തൊട്ടടുത്തായിരുന്നുവെന്നതാണു്. പാശ്ചാത്യാശയങ്ങളുടെ പിന്നാലെ ഭ്രാന്തുപിടിച്ചു പാഞ്ഞുകൊണ്ടിരുന്നതും ഇന്ത്യയിലെ മറേറതൊരു നഗരത്തേക്കാളും പാശ്ചാത്യവല്ക്കരിക്കപ്പെട്ടതുമായ ഒരു നഗരമായിരുന്നു അതു്. അവിടെ യാതൊരു പുസ്തകവായനയും കൂടാതെ അദ്ദേഹം ജീവിച്ചു; ഈ മഹാനായ ബുദ്ധിശാലി തന്റെ പേരെഴുതാൻപോലും പഠിച്ചിരുന്നില്ല. എന്നാൽ, നമ്മുടെ സർവ്വകലാശാലകളിലെ ഏറെറവുമധികം പ്രഗത്ഭരായ ഗ്രാജുവേറുകൾപോലും അദ്ദേഹത്തിൽ ഗംഭീരനായ ഒരു ബുദ്ധിജീവിയെയാണു ദർശിച്ചതു്."

രാമകൃഷ്ണന്റെ ശിഷ്യൻ

വിവേകാനന്ദൻതന്നെയും പ്രഗത്ഭനായ ഒരു ബുദ്ധിജീവിയായിരുന്നു. കോളേജിൽ വിദ്യാർത്ഥിയായിരുന്നകാലത്തുതന്നെ അദ്ദേഹം ആധുനികശാസ്ത്രങ്ങളിലും ലോകചരിത്രത്തിലും തത്വശാസ്ത്രങ്ങളിലും അസാമാന്യമായ പാണ്ഡിത്യം നേടിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ലോകമുതലാളിത്തം വളരുകയും ഒരു ലോകമാക്കറു് പടർന്നുപിടിക്കുകയും ഇന്ത്യൻമുതലാളിത്തം ആവിർഭവിക്കുകയും ചെയ്ത ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണു് അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നതു്. മുതലാളിത്തത്തിനേറതായ നവീനാശയങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ വളരെയധികം ആകർഷിച്ചു. പ്രഞ്ചുവിപ്ലവത്തിന്റെ നേതാവായ റോബസ്പീയറെ അദ്ദേഹം ആരാധിച്ചു. നെപ്പോളിയനെ ബഹുമാനിച്ചു. കൊളമ്പിയയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തെ അഭിനന്ദിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലോകവീക്ഷണഗതി വിശാലമായിരുന്നു. ലോകത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമെന്നനിലയ്ക്കു മാത്രമേ ഇന്ത്യയ്ക്കു പുരോഗതിയുണ്ടാവൂ എന്നും ലോകത്തിന്റെ ഒഴുക്കിനൊത്തു് ഇന്ത്യയും മുന്നോട്ടുപോകേണ്ടതാവശ്യമാണെന്നും അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. അദ്ദേഹം പറയുന്നു:

"ലോകംമുഴുവനും ഒന്നിച്ചു് അനുഗമിക്കാതെ യാതൊരു പുരോഗതിയും സാധ്യമല്ല. യാതൊരു പ്രശ്നത്തിനും വംശീയമോ ദേശീയമോ ഇട്ടുങ്ങിയതോ ആയ അടിസ്ഥാനത്തിൽ

പരിഹാരം കണ്ടെത്തുക സാധ്യമല്ലെന്നു് ദിവസംതോറും ഏറെയേറെ വ്യക്തമായി വരികയാണു്."

ശ്രീരാമകൃഷ്ണന്റെ ശിഷ്യത്വം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതത്തിനു് പുതിയൊരർത്ഥവും പുതിയൊരു ചൈതന്യവും നല്കി. മാഹാത്മ്യത്തിന്റെ കൊട്ടമുടിയിലേയ്ക്കു കയറിപ്പോകാനാവശ്യമായ കരുത്തും ആത്മവിശ്വാസവും അദ്ദേഹത്തിനു ലഭിച്ചു.

1886-ൽ ശ്രീരാമകൃഷ്ണൻ ചരമംപ്രാപിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സന്ദേശം നാട്ടുനീളെ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ജനങ്ങളെ സഹായിച്ചു് ഉദ്ധരിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്ന ഉദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടി സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ ശ്രീരാമകൃഷ്ണമഠം എന്നൊരാശ്രമം സ്ഥാപിച്ചു. മഠത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ രാമകൃഷ്ണന്റെ നിരവധി ശിഷ്യന്മാർ സജീവമായി ജനസേവനമാരംഭിച്ചു.

ഈശ്വരനിൽനിന്നു മനുഷ്യനിലേയ്ക്കു്

ശ്രീരാമകൃഷ്ണന്റെ മരണത്തിനുശേഷം ഏതാണ്ടു് അഞ്ചുകൊല്ലത്തോളംകാലം ഭിക്ഷയിൽനിന്നു ലഭിക്കുന്ന ഭക്ഷണംമാത്രം കഴിച്ചുകൊണ്ടു് അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയുടെ നാനാഭാഗങ്ങളിലും ചുറ്റിസ്സഞ്ചരിച്ചു. ഇന്ത്യയുടെ നാനാത്വത്തിലുള്ള ഐക്യം എത്ര മഹത്തരമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ ഈ സഞ്ചാരം അദ്ദേഹത്തെ സഹായിച്ചു. ജനങ്ങളുടെ ശക്തിയേയും ദൗർബ്ബല്യത്തേയും നേരിട്ടുകാണാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചു. ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ സാധാരണജനങ്ങൾ അജ്ഞതയിലും അന്ധവിശ്വാസത്തിലും മുങ്ങിക്കിടക്കുകയാണെന്നും, ബ്രിട്ടീഷുഭരണംകൊണ്ടും ഉയന്നവർഗ്ഗക്കാരുടെ മർദ്ദനങ്ങൾകൊണ്ടും അവരുടെ വ്യക്തിത്വം തകർന്നിരിക്കുന്നു എന്നും, അദ്ദേഹത്തിനു കാണാൻ കഴിഞ്ഞു. അവർക്കു് ആത്മവിശ്വാസം നൽകുകയും അവരെ ഉദ്ധരിക്കുകയും ചെയ്യാതെ രാജ്യത്തിനു ഭാവിയില്ലെന്നു് അദ്ദേഹത്തിനു ബോദ്ധ്യമായി. ജനങ്ങളുടെ പട്ടിണിമാറുക, അവരുടെ മാന്ദ്യവും ദൗർബ്ബല്യങ്ങളും തീർക്കുക, സ്ഥിരം കാലിന്മേൽ നില്ക്കാൻ അവരെ പ്രാപ്തരാക്കുക—ഇതു ചെയ്യാത്ത മതംകൊണ്ടു് എന്തു പ്രയോജനമാണു് എന്നദ്ദേഹം

സ്വയം ചോദിച്ചു. ഇന്ത്യയ്ക്കു മതമല്ല, ഭക്ഷണമാണു് കൂടുതൽ അത്യാവശ്യമായിട്ടുള്ളതു് എന്നദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെതന്നെ വാക്കുകളിൽ,

"അവർ നമ്മോടു ഭക്ഷണം ചോദിക്കുന്നു; പക്ഷേ, നമ്മളവർക്കു കല്ലാണെറിഞ്ഞുകൊടുക്കുന്നതു്. പട്ടിണികിടക്കുന്ന ഒരു ജനതയുടെ നേർക്കു് മതം നീട്ടിക്കാണിക്കുന്നതു് അവരെ അപമാനിക്കലാണു്. പട്ടിണിക്കാരനെ മതതത്വങ്ങൾ പഠിപ്പിയ്ക്കാനൊരുങ്ങുന്നതു് അവന്നൊരപമാനമാണു്."

അവിശ്വാസികളുടെ ആത്മാവിനെ രക്ഷിക്കാൻ പാടുപെടുന്ന മിഷ്യനറിമാരോടു് അദ്ദേഹം ചോദിച്ചു:

"നിങ്ങൾ അവരുടെ ശരീരങ്ങളെ പട്ടിണിയിൽനിന്നു രക്ഷിക്കാൻ ശ്രമിക്കാത്തതെന്തുകൊണ്ടാണു്?"

ജനങ്ങളുടെയിടയിൽ പ്രചരിച്ച എല്ലാത്തരം ദൗർബ്ബല്യങ്ങളേയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളേയും ജാതിമേധാവിത്വത്തേയും തൊട്ടുകൂടായ്മ, തീണ്ടിക്കൂടായ്മ തുടങ്ങിയ അനാചാരങ്ങളേയും അദ്ദേഹം കഠിനമായി എതിർത്തു. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു:

"നിങ്ങൾ അന്ധവിശ്വാസികളായ വങ്കന്മാരാവുകയെന്നതിനേക്കാൾ നിങ്ങളിലോരോരുത്തനും കൊടിയ നിരീശ്വരനായിക്കാണുകയാണെനിക്കു കൂടുതൽ ഇഷ്ടം. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, നിരീശ്വരവാദി ജീവിച്ചിരിക്കുന്നു; അവനെക്കൊണ്ടെന്തെങ്കിലും സാധിക്കാം. നേരേമറിച്ചു്, അന്ധവിശ്വാസം കടന്നുവരുമ്പോൾ തലച്ചോറു നശിച്ചുകഴിഞ്ഞു; മസ്തിഷ്കം മരവിക്കുകയാണു്; അധോഗതി ജീവനെ പിടികൂടിപ്പോയി."

ജനങ്ങൾക്കു് ആത്മവിശ്വാസം നൽകാനാണു് അദ്ദേഹം ഇടവിടാതെ പരിശ്രമിച്ചതു്. ദുർബ്ബലനാവരുതു്, ശക്തനാവുക; ഭീരുവാകരുതു്, ധീരനായിരിക്കുക—ഇതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആഹ്വാനം.

"യാതൊന്നിനും തടുക്കുവാൻവയ്യാത്തതും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ രഹസ്യങ്ങളിലേയ്ക്കും നിഗൂഢതകളിലേയ്ക്കും തുളഞ്ഞുചെല്ലാൻ ത്രാണിയുള്ളതും ഏതുവിധത്തിലും—സമുദ്രത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിലേയ്ക്കിറങ്ങിച്ചെല്ലുകയും മരണത്തെ അഭിമുഖമായി എതിരിടുകയും ചെയ്യണമെന്നുവന്നാൽക്കൂടി—സോദ്ദേശം

നിറവേറുന്നതുമായ അതിമഹത്തായ ഇച്ഛാശക്തികൾ, ഇരുമ്പുപോലത്തെ മാംസപേശികൾ, ഉരുക്കുപോലത്തെ നാഡീഞരമ്പുകൾ — ഇവയാണു് നമ്മുടെ നാട്ടിനു് ഇപ്പോൾ ആവശ്യം.''

ഭിക്ഷാംദേഹിയായി ചുറ്റിസ്സഞ്ചരിക്കുന്നതിനിടയിലാണു് ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങളുടെ ഭൗതികാഭിവൃദ്ധിക്കു് തന്റെ മതവിശ്വാസങ്ങളിൽ ഉന്നതമായ ഒരു സ്ഥാനം നൽകണമെന്നു് അദ്ദേഹം തീരുമാനിച്ചതു്. പിന്നീടെഴുതിയ ഒരു കത്തിൽ ഇതദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുകയുണ്ടായി:

''കന്യാകുമാരിയിൽ, കന്യാകുമാരിമാതാവിന്റെ ക്ഷേത്രത്തിൽ ഇന്ത്യയുടെ അറ്റത്തുള്ള ആ പാറക്കല്ലിന്മേലിരുന്നുകൊണ്ടു് ഞാൻ ഒരു പരിപാടിയെപ്പറ്റിയാലോചിച്ചു. പലേടത്തും അലഞ്ഞുതിരിഞ്ഞുകൊണ്ടു് ജനങ്ങൾക്കു മതതത്വങ്ങൾ പഠിപ്പിച്ചുകൊടുക്കുന്ന സന്യാസികളായ നമ്മൾ വളരെയധികംപേരുണ്ടു്—ഇതു തനിഭ്രാന്താണു്. നമ്മുടെ ഗുരുദേവൻ നമ്മോടു പറയാറുണ്ടായിരുന്നില്ലേ, 'ഒഴിഞ്ഞ വയർ മതത്തിനു പറ്റിയതല്ല' എന്നു്? ദരിദ്രന്മാരായ ഈ ജനങ്ങൾ മൃഗങ്ങളുടേതായ ജീവിതം നയിക്കുന്നതു് അജ്ഞതകൊണ്ടുമാത്രമാണു്. മറ്റുള്ളവർക്കു നന്മചെയ്യാൻ ദൃഢനിശ്ചയം ചെയ്തിട്ടുള്ള നിസ്വാർത്ഥരായ ചില സന്യാസിമാർ ഗ്രാമംതോറും ചുറ്റിസ്സഞ്ചരിച്ചു് ഭൂപടങ്ങളും ക്യാമറകളും ഗ്ലോബുകളും അതുപോലുള്ള മറ്റുപകരണങ്ങളും ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടും പ്രസംഗങ്ങൾവഴിക്കും ജനങ്ങൾക്കു വിദ്യാഭ്യാസം നൽകുകയും ചണ്ഡാളൻവരെയുള്ള എല്ലാവരുടേയും സ്ഥിതി നന്നാക്കാൻ പലവഴിക്കും പരിശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യാലെന്താണു തരക്കേടു്? കാലക്രമത്തിലതു് നല്ല ഫലമുളവാക്കില്ലേ? ഒരു രാഷ്ട്രമെന്ന നിലയ്ക്കു് നമ്മൾ നമ്മളുടെ വ്യക്തിതത്വത്തെ കളഞ്ഞുകുളിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ എല്ലാ കുഴപ്പങ്ങൾക്കും അതാണു കാരണം. നശിച്ചുപോയ വ്യക്തിതത്വത്തെ രാഷ്ട്രത്തിനു മടക്കിക്കൊടുക്കുകയും ജനസാമാന്യത്തെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരികയും ചെയ്യേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.''

ലോകത്തിൽനിന്നകന്നു് ആത്മാവിന്റെ പുറംതോടിലേയ്ക്കു് ഉൾവലിയാൻ നോക്കുന്ന മിസ്റ്റിസിസം തുടങ്ങിയ ആദ്ധ്യാ

ത്മികചിന്താഗതികളെ അദ്ദേഹം ആക്ഷേപിച്ചു. മനുഷ്യനായിരുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ മതത്തിലെ കേന്ദ്രബിന്ദു:

"നമുക്ക് നമ്മിൽത്തന്നെയുള്ള വിശ്വാസവും ദേശീയമായ ഒരാത്മാഭിമാനവും, പാവങ്ങൾക്ക ഭക്ഷണം നൽകാനും അവരെ അഭ്യസ്തവിദ്യരാക്കാനും അങ്ങനെ നമ്മുടെ ചുറുപാട്ടുള്ള കഷ്ടപ്പാടുകളെ ദൂരീകരിക്കാനുമുള്ള ശക്തി, ഇതെല്ലാം നമുക്കുണ്ടാക്കിത്തരുന്ന ഒരു മതമാണ് നമുക്കു വേണ്ടതു്. നിങ്ങൾക്കു ദൈവത്തെ കാണണമെന്നുണ്ടെങ്കിൽ മനുഷ്യനെ സേവിക്കുക!"

ഇപ്രകാരം, ദൈവത്തെ അന്വേഷിച്ചു കണ്ടുപിടിക്കുവാൻ പുറപ്പെട്ട സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ അവസാനം മനുഷ്യനിലാണു് ചെന്നെത്തിയതു്! മനുഷ്യനിൽ ഈശ്വരനെ ദർശിക്കാനാണു് അദ്ദേഹം ജനങ്ങളോടാവശ്യപ്പെട്ടതു്. പ്രപഞ്ചത്തിന്നപ്പുറത്തു് യാതൊരു ദൈവവുമില്ല, പ്രപഞ്ചംതന്നെയാണു് ബ്രഹ്മം, എന്നദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചു പറഞ്ഞു:

"ഈ പ്രപഞ്ചം പ്രപഞ്ചബാഹ്യനായ ഒരീശ്വരനാൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതല്ല; പുറമെ നില്ക്കുന്ന ഒരതിമേധാവിയുടെ കർമ്മവുമല്ല. അതു് സ്വയം സൃഷ്ടിക്കുകയും സ്വയം വിലയംപ്രാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഏകകേവലസത്തയാണു്, ബ്രഹ്മമാണു്."

വിവേകാനന്ദന്റെ അദ്വൈതം

എന്നിട്ടും താനൊരു ദൈവവിശ്വാസിയാണു് എന്നദ്ദേഹം സ്വയം വിശ്വസിച്ചു! ദൈവവിശ്വാസി മാത്രമല്ല, മതവിശ്വാസിയും! ഹിന്ദുമതത്തെപ്പറ്റിയാണു് അദ്ദേഹം എഴുതുകയും പ്രസംഗിക്കുകയും ചെയ്തതു്.

താനൊരു വേദാന്തിയാണെന്നു് അദ്ദേഹം പലവുരു പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ടു്. 'സോഹം', 'തത്ത്വമസി' മുതലായ ഉപനിഷദ്വാക്യങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ വളരെയധികം ആവേശംകൊള്ളിക്കുകയുണ്ടായി. വേദാന്തത്തിലെ അദ്വൈതവാദത്തോടായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിനു കൂടുതൽ അഭിനിവേശം. എന്നാൽ, ശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈതവാദം വിവേകാനന്ദന്റെ കൈയിലെത്തിയപ്പോൾ അതിന്റെ രൂപമാകെ മാറി. ശങ്കരന്റെ

അദ്വൈതം നിശ്ചലമാണു്, നിത്യവും സ്ഥിരവുമാണു്. വിവേകാനന്ദന്റെ അദ്വൈതത്തിൽ ചൈതന്യവും ചലനാത്മകതയും നിറഞ്ഞുതുളുമ്പുന്നു. "ചലനമാണു് ജീവന്റെ അടയാളം" എന്നദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു. ശങ്കരന്റെ ഏറ്റവും ശ്രുക്ഷ്മമായ എതിർപ്പിനു പാത്രമായതു് ക്ഷണികവാദിയായ ബുദ്ധനാണു്. എന്നാൽ, അതേ ബുദ്ധനെ ഒരു മാതൃകാപുരുഷനായിട്ടാണു് വിവേകാനന്ദൻ കണക്കാക്കിയതു്. ശങ്കരൻ വേദാന്തത്തെ അദ്വൈതത്തിലൊതുക്കിനിർത്തിക്കൊണ്ടു് മറ്റെല്ലാത്തരം തത്വചിന്തകളേയും എതിർത്തു. വിവേകാനന്ദനാകട്ടേ, ഇന്ത്യയുടെ എല്ലാ തത്വചിന്തകളേയും സമവായീകരിക്കാനും കൂട്ടിയിണക്കാനുമാണു് പരിശ്രമിച്ചതു്. ശങ്കരന്റെ വേദാന്തം ആദ്ധ്യാത്മികതയുടെ പുറംതോടിലേയ്ക്കു് ഉൾവലിയലാണു്; വിവേകാനന്ദന്റേതു് പ്രപഞ്ചത്തോളം വലുതാവലാണു്. മനുഷ്യലോകത്തെ മുഴുവൻ സ്വന്തം ആത്മാവായി കാണണമെന്നും ആ നിലയ്ക്കു പെരുമാറണമെന്നും ശാസിക്കുകയും മനുഷ്യന്റെ ഉൽക്കൃഷ്ടതയെ ആരാധിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന വേദാന്തമാണതു്. 'പ്രായോഗികവേദാന്തം' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ അദ്ദേഹം എഴുതി:

"സ്വർഗ്ഗമോ നരകമോ ഉണ്ടായാലെന്തു്, ഇല്ലാതിരുന്നാലെന്തു്; ആത്മാവുണ്ടെങ്കിലെന്തു്, ഇല്ലെങ്കിലെന്തു്? മാറാമില്ലാത്ത ഒരു ശക്തി ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നറിഞ്ഞിട്ടെന്തുവേണം? ലോകമിതാ കിടക്കുന്നു. അതു കഷ്ടപ്പാടു നിറഞ്ഞതാണു താനും. ബുദ്ധൻ ചെയ്തതുപോലെ ലോകത്തിലേയ്ക്കിറങ്ങിച്ചെല്ലുകയും ആ കഷ്ടപ്പാടുകൾ ലഘൂകരിക്കാൻ സമരംനടത്തുകയും ചെയ്യുക. അല്ലെങ്കിൽ ആ പരിശ്രമത്തിൽ മരിക്കുക. നിങ്ങൾ നിങ്ങളെത്തന്നെ മറക്കണം. ഇതാണു് ആദ്യമായി പഠിക്കാനുള്ള പാഠം. നിങ്ങൾ ദൈവവിശ്വാസിയായാലും ശരി, നിരീശ്വരവാദിയായാലും ശരി; സംശയവാദിയായാലും കൊള്ളാം, വേദാന്തിയായാലും കൊള്ളാം; ക്രിസ്ത്യാനിയായാലും ശരി; മുഹമ്മദീയനായാലും ശരി; എല്ലാവക്കും വ്യക്തമാകുന്ന ഒരേയൊരു പാഠം സങ്കുചിതമായ 'അഹ'ത്തെയെ നശിപ്പിക്കുകയും യഥാർത്ഥമായ വ്യക്തിത്വത്തെ കെട്ടിപ്പടുക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നതാണു്."

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ഇന്ത്യയുടെ മതപരവും ദാർശനികവുമായ വേരുറവുകളിൽനിന്നു് മഹത്തായ ഒരാത്മീയപ്രവാഹത്തെ തുറന്നുവിട്ടുകൊണ്ടു് ആധുനികജീവിതത്തിലെ മാലിന്യങ്ങളേയും ദൗർബല്യങ്ങളേയും കഴുകിക്കളയാനും അങ്ങനെ മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ മാഹാത്മ്യത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുവാനുമാണു് വിവേകാനന്ദൻ പരിശ്രമിച്ചതു്.

ഇന്ത്യയിൽ വർണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥയുടെ, എന്നുവെച്ചാൽ അടിമത്തവ്യവസ്ഥയുടെ, അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഉല്പാദനരീതി വളരാൻ തുടങ്ങിയ ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണു് ബാദരായണൻ ആദ്യമായി തന്റെ വേദാന്തസൂത്രങ്ങളെ ക്രോഡീകരിച്ചതു്. ശങ്കരാചാര്യർ ആ വേദാന്തസൂത്രങ്ങൾക്കു് ഫ്യൂഡൽ ഉല്പാദനരീതിക്കു യോജിച്ച ഒരു ഭാഷ്യമുണ്ടാക്കി. അതേ വേദാന്തത്തെ ആധുനിക മുതലാളിത്തോല്പാദനരീതിക്കനുയോജ്യമായവിധത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും മാററിമറിക്കുകയുമാണു് വിവേകാനന്ദൻ ചെയ്തതു്.

ജവഹർലാൽനെഹ്റു 'ഇന്ത്യയെക്കണ്ടെത്തൽ' എന്ന തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിലെഴുതുന്നു:

"ഭൂതകാലത്തിൽ അടിയുറച്ചുനില്ക്കുകയും ഇന്ത്യയുടെ പാരമ്പര്യത്തിൽ അഭിമാനംകൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നവെങ്കിലും, വിവേകാനന്ദൻ, ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളെ സമീപിക്കുന്നേടത്തു് ഒരാധുനികനും ഇന്ത്യയുടെ ഭൂതവർത്തമാനങ്ങളെ ഇണക്കിനിർത്തുന്ന ഒരു പാലവുമാകുന്നു. അദ്ദേഹം ബങ്കാളിയിലും ഇംഗ്ലീഷിലും ഒരൊന്നാന്തരം വാഗ്മിയാണു്. മനോഹരമായ ബങ്കാളിഗദ്യവും പദ്യവും രചിക്കുന്ന ഒരെഴുത്തുകാരനുമാണു്. ആകാരംകൊണ്ടു് ഒരുൽക്കൃഷ്ടമനുഷ്യൻ, പ്രൗഢൻ. നല്ല തന്റേടവും അന്തസ്സും നിറഞ്ഞുനില്ക്കുന്നു. തന്നെയും തന്റെ സ്വദേശത്തെയുംകുറിച്ചു് അശേഷം ചഞ്ചലിപ്പില്ല. അതേസമയത്തു് തേജസ്വിയായ ഒരു പ്രസ്ഫുരൽചൈതന്യവും ഇന്ത്യയെ മുന്നോട്ടനയിക്കാനുള്ള അത്യന്താഭിനിവേശവും തുളുമ്പിനില്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഉശിരു മങ്ങി ചുണകെട്ടുപോയ ഹൈന്ദവമനസ്സിനു് ഒരു ചൈതന്യസന്ദായകമായ ഔഷധംപോലെ അദ്ദേഹം വന്നണഞ്ഞു. അതിനു് ആത്മവിശ്വാസവും അതീതകാലങ്ങളിൽ അടിയുറച്ചുനില്ക്കാൻ ചില വേരുകളും നല്കി."

സോഷ്യലിസത്തിലേയ്ക്ക്

പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനമായപ്പോഴേയ്ക്കും മുതലാളിത്തത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങൾ മാത്രമല്ല, അതിന്റെ പിന്തിരിപ്പൻ സ്വഭാവങ്ങളും കൂടുതൽകൂടുതൽ വ്യക്തമാവാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. ഈ മാറ്റങ്ങൾ വിവേകാനന്ദന്റെ ആശയങ്ങളിലും പ്രത്യാഘാതങ്ങളുണ്ടാക്കി. 1893-ൽ ചിക്കാഗോവിൽവെച്ചു കൂടിയ സർവ്വമതമഹാസമ്മേളനത്തിൽ ഇന്ത്യയുടെ പ്രതിനിധിയായി പങ്കുകൊള്ളാൻവേണ്ടിയാണ് ആദ്യമായി അദ്ദേഹം അമേരിക്ക സന്ദർശിച്ചത്. അമേരിക്കയുടെ ആധുനികത അദ്ദേഹത്തെ ആകർഷിച്ചു. 'സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ജന്മഭൂമി' എന്നാണദ്ദേഹം ആ രാജ്യത്തെ സംബോധന ചെയ്തത്. ഇന്ത്യയുടെ ആത്മീയസംസ്കാരത്തേയും അമേരിക്കയുടെ ഭൗതികസംസ്കാരത്തേയും കൂട്ടിയിണക്കേണ്ടതാവശ്യമാണെന്ന് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. എന്നാൽ ഒരു ദശാബ്ദത്തിനുശേഷം വീണ്ടും അമേരിക്ക സന്ദർശിച്ചപ്പോൾ സ്ഥിതി മാറിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. അമേരിക്കയുടെ ഡോളർമേധാവിത്വം അദ്ദേഹത്തെ ക്ഷുഭിതനാക്കുകയാണുണ്ടായത്. അമേരിക്കയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി ഭാവിമനുഷ്യനു മോചനം നേടാൻ കഴിയുമെന്നു താൻ ആദ്യം കരുതിയതു വ്യാമോഹമായിപ്പോയി എന്നദ്ദേഹം പരസ്യമായി പ്രഖ്യാപിച്ചു.

യൂറോപ്യൻരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ സാമ്രാജ്യദാഹം അദ്ദേഹത്തെ വളരെയധികം വേദനിപ്പിച്ചു. നാലുഭാഗത്തുനിന്നും യുദ്ധത്തിന്റെ ഗന്ധമാണ് ഉയർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു് എന്നും യൂറോപ്പാകെ ഒരു യുദ്ധക്കളമായി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണു് എന്നും അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. യൂറോപ്പിൽ ചൂഷണിസ്സഞ്ചരിക്കുന്നതിനിടയിൽ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ദുഷ്ടതകളും ബീഭത്സതകളും കണ്ടു മനസ്സുമടുത്ത അദ്ദേഹം പുതിയ വിപ്ലവാശയങ്ങളാൽ ആകൃഷ്ടനായി. ഇംഗ്ലണ്ടിൽവെച്ചു് അദ്ദേഹം റഷ്യൻവിപ്ലവകാരിയായ ക്രോപോട്കിനുമായി കൂടിക്കാഴ്ച നടത്തി. യൂറോപ്യൻസോഷ്യലിസം അദ്ദേഹത്തിൽ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തി. ഗിരിജാശങ്കർരായ് ചൗധുരി എന്ന ഗ്രന്ഥകാരൻ 'വിവേകാനന്ദനും പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിലെ

ബംഗാളും' എന്ന തന്റെ പുസ്തകത്തിൽ വിവേകാനന്ദന്റെ ദീർഘദർശിത്വം നിറഞ്ഞ ഈ പ്രസ്താവനയെ ഉദ്ധരിക്കുന്നു:

"ശൂദ്രത്വത്തോടൊപ്പം ശൂദ്രന്നു പ്രാധാന്യം ലഭിക്കുന്ന ഒരു കാലം വരും. ശൂദ്രന്റേതായ ധർമ്മകർമ്മങ്ങളോടൊപ്പം എല്ലായിടത്തും ശൂദ്രന്മാർ സമുദായത്തിൽ ഏകാധിപത്യം സ്ഥാപിക്കും. അതിന്റെ പ്രാരംഭങ്ങളാണു് പാശ്ചാത്യലോകത്തിൽ മെല്ലെമെല്ലെ ഉദിച്ചുയർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു്. അതിന്റെ ഫലാഫലങ്ങളെക്കുറിച്ചു് എല്ലാവരും വ്യാകുലരാണു്! ഈ വിപ്ലവത്തിന്റെ കൊടിയടയാളങ്ങളാണു് സോഷ്യലിസം, അനാക്കിസം, നിഹിലിസം മുതലായ സമ്പ്രദായങ്ങൾ."

വിവേകാനന്ദൻ ശൂദ്രന്മാരെന്നു വിളിച്ചതു് ഒരു പ്രത്യേകജാതിയെയല്ല, അദ്ധ്വാനിക്കുന്ന ജനങ്ങളെയാണു്, എന്നു് ഇവിടെ എടുത്തുപറയേണ്ടതുണ്ടു്.

അദ്ദേഹം പിന്നേയും എഴുതി:

"ഞാനൊരു സോഷ്യലിസ്റ്റായതു് അതു കുറേമാറ്റം, പൂർണ്ണമായ, വ്യവസ്ഥയായതുകൊണ്ടല്ല, അപ്പം ഇല്ലാതിരിക്കുകയേക്കാൾ മെച്ചമാണല്ലോ ഒരപ്പത്തിന്റെ പാതി. മറ്റു സമ്പ്രദായങ്ങൾ പരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടുകയും അവയ്ക്കു പോരായ്മകളുണ്ടെന്നു കാണുകയും ചെയ്തുകഴിഞ്ഞു. ഇനി ഇതൊന്നു പരീക്ഷിച്ചുനോക്കുക—മറ്റൊന്നിനുമല്ലെങ്കിൽ അതിന്റെ പുതുമയ്ക്കുവേണ്ടിയെങ്കിലും."

ഇന്ത്യയിൽ മടങ്ങിയെത്തിയതിനുശേഷം സാധാരണജനങ്ങളിലുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിശ്വാസം പതിന്മടങ്ങു വർദ്ധിച്ചു. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു:

"ഇന്ത്യയ്ക്കുള്ള ഒരൊറ്റ ആശാകേന്ദ്രം സാമാന്യജനങ്ങളാണു്. ഉയർന്നുവർഗ്ഗക്കാർ കായികമായും ധാർമ്മികമായും മരിച്ചുകഴിഞ്ഞു."

ക്രിസ്താബ്ദം 1902–ൽ, തന്റെ 39–ാമത്തെ വയസ്സിൽ അദ്ദേഹം ചരമംപ്രാപിച്ച സമയത്തു്, ഇന്ത്യയിൽ തൊഴിലാളിസംഘടനകളോ, തൊഴിലാളിപ്രസ്ഥാനമോ ശക്തിപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. തൊഴിലാളിവർഗ്ഗം ആവിർഭവിച്ചുകഴിഞ്ഞിട്ടേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. എന്നിട്ടും, ക്രാന്തദർശിയായ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി:

"തൊഴിലാളികൾ പ്രവൃത്തി നിർത്തുകയാണെങ്കിൽ നിങ്ങൾക്കു ഭക്ഷണം, തുണി മുതലായതു കിട്ടുന്നതും നിൽക്കും. എന്നിട്ടും നിങ്ങളവരെ താണവർഗ്ഗക്കാരായി കണക്കാക്കുകയും നിങ്ങളുടെ സ്വന്തം സംസ്കാരത്തിൽ അഭിമാനംകൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നു! ജീവിതം നിലനിർത്താൻവേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങളിൽ കെട്ടപിണഞ്ഞതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കാൻ അവർക്കു സന്ദർഭം ലഭിച്ചിട്ടില്ല. ഇത്രകാലവും അവർ മനുഷ്യബുദ്ധിയാൽ നയിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ട്, ഒരേമട്ടിൽ, യന്ത്രങ്ങളേപ്പോലെ പ്രവർത്തിച്ചുപോന്നു. അഭ്യസ്തവിദ്യരുടെ സമർത്ഥമായ വിഭാഗം അവരുടെ അദ്ധ്വാനഫലത്തിന്റെ ഗണ്യമായ ഭാഗം എടുത്തുകൊണ്ടുപോന്നു. എല്ലാ രാജ്യങ്ങളിലും ഇതാണുണ്ടായതു്. എന്നാൽ കാലം മാറിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. താഴ്ന്നവർഗ്ഗക്കാർ പൊതുവിൽ ഇക്കാര്യത്തെപ്പറ്റി ബോധമുള്ളവരായിത്തീർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണു്. ഇതിനെതിരായി, തങ്ങളുടെ ന്യായമായ അവകാശങ്ങൾ പിടിച്ചെടുക്കുന്നതിനുവേണ്ടി, അവർ ഒരൈക്യമുന്നണി രൂപവൽക്കരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണു്. ഉയർന്ന വർഗ്ഗക്കാർക്കു് ഇനിമേലിൽ എത്രതന്നെ ശ്രമിച്ചാലും താഴ്ന്നവർഗ്ഗക്കാരെ ഇടിച്ചമർത്താൻ സാധിക്കുകയില്ല. ഉയർന്ന വർഗ്ഗക്കാരുടെ ക്ഷേമം കിടക്കുന്നതു് താഴ്ന്നവർഗ്ഗക്കാരെ, അവരുടെ ന്യായമായ അവകാശങ്ങൾ നേടുന്നതിനുവേണ്ടി സഹായിക്കുന്നതിലാണു്."

എത്ര ശരി!

ഇരുപത്തിയേഴ്

ശ്രീനാരായണഗുരു

സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ കേരളത്തിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ബീഭത്സതയെപ്പറ്റി ഒരിക്കലിങ്ങനെ പറയുകയുണ്ടായി: "മലബാർരാജ്യത്തു് ഞാൻ കണ്ടതിനേക്കാൾ വഷളായ മറെറന്തെങ്കിലും ഈ ലോകത്തിലുണ്ടോ? പാവപ്പെട്ട പറയനു് ഉയർന്ന ജാതിക്കാരൻ നടക്കുന്ന നിരത്തിലൂടെ നടക്കാനനുവാദമില്ല. എന്നാൽ, അവൻ തൻെറ പേർ ഒരു വികൃതമായ ഇംഗ്ലീഷുപേരാക്കി മാററിയാൽ എല്ലാം ശരിയായി. മുസ്ലീം പേരാക്കി മാററിയാലും കുഴപ്പം തീർന്നു. ഈ മലയാളികളൊക്കെ ഭ്രാന്തന്മാരാണെന്നും അവരുടെ വീടുകളെല്ലാം ഭ്രാന്താലയങ്ങളാണെന്നും തങ്ങളുടെ ഈ സ്വഭാവം മാറ്റുകയും കൂടുതൽ നന്നായി കാര്യങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്യുന്നതുവരെ അവർ ഇന്ത്യയിലെ മറെറാരു ജനവിഭാഗങ്ങളാൽ പുച്ഛത്തോടുകൂടിയാണു് വീക്ഷിക്കപ്പെടുക എന്നുമല്ലാതെ മറെറന്തൊരു നിഗമനത്തിലാണു് നിങ്ങളെത്തിച്ചേരുക?"

പത്തൊമ്പതാം നൂറാണ്ടിൻെറ അവസാനത്തിൽ മുതലാളിത്തോല്പാദനരീതിക്കു യോജിച്ച ദേശീയനവോത്ഥാനത്തിൻെറ അലകൾ കേരളത്തിലും അടിക്കാൻ തുടങ്ങുകയുണ്ടായി. പക്ഷേ, ജാതികളും ജാതികൾക്കുള്ളിലുള്ള ജാതികളും തൊട്ടുകൂടായ്മയും തീണ്ടിക്കൂടായ്മയും മറെറാരുവശത്തു് അനാചാരങ്ങളുംനിറഞ്ഞ ഒരു ഭ്രാന്താലയത്തിൽ ആധുനികമായ ദേശീയസംസ്കാരം തഴച്ചുവളരുന്നതെങ്ങനെയാണു്? ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ഒരുതരം മരവിപ്പും നിശ്ചലതയും സ്തംഭനവും സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഫ്യൂഡൽസാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളേയും അവയെ അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കുന്ന അന്ധവിശ്വാസജടിലമായ അനാചാരങ്ങളേയും എതിർക്കാതെ പുതിയ ഉല്പാദനരീതിക്കു തലപൊക്കാൻ കഴിയുന്നതെങ്ങനെയാണു്? ഈ സ്ഥിതി മാറുക എന്നതു്—ഭ്രാന്താലയത്തെ, അനീതിക്കും അസമത്വത്തിനുമെതിരായി

പോരാടുന്ന ദേശാഭിമാനികളായ ജനങ്ങളുടെ നാടാക്കി മാറ്റുക എന്നതു്—ചരിത്രത്തിന്റെ ആവശ്യമായിരുന്നു. ചരിത്രപരമായ ഈ കടമ നിറവേറ്റാൻ കേരളത്തിനു നേതൃത്വവും പ്രചോദനവും നൽകിയ മതപരിഷ്കർത്താക്കളിൽ ശ്രീനാരായണഗുരുവാണു് മുന്നിട്ടുനില്ക്കുന്നതു്. കേരളത്തിലെ ദേശീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഏറ്റവും മഹാനായ പ്രതിനിധിയാണദ്ദേഹം.

ക്രിസ്താബ്ദം 1854–ൽ ദക്ഷിണകേരളത്തിലെ വാരണപ്പിള്ളി എന്ന ഗ്രാമത്തിൽ ഒരീഴവഗൃഹത്തിലാണു് അദ്ദേഹം ജനിച്ചതു്. ഈഴവർ അക്കാലത്തു് 'തൊട്ടുകൂടാത്തവരും തീണ്ടിക്കൂടാത്തവരു'മായ താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരായിട്ടാണു് കരുതപ്പെട്ടിരുന്നതു്. എങ്കിലും ചെറുപ്പത്തിൽത്തന്നെ സംസ്കൃതത്തിലും തമിഴിലും മലയാളത്തിലും ഏറെക്കുറെ വൈദഗ്ധ്യം നേടാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചു. മതപരവും ദാർശനികവുമായ കാര്യങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്ന പലതരം പുസ്തകങ്ങളും അദ്ദേഹം വായിച്ചു പഠിച്ചു. അദ്വൈതമാണു് അദ്ദേഹത്തെ കൂടുതൽ ആകർഷിച്ചതു്. പക്ഷേ, സ്വന്തം ആത്മാവിന്റെ പുറംതോടിനുള്ളിൽ ചുരുങ്ങിക്കൂടുവാൻ അദ്ദേഹം തയ്യാറുണ്ടായിരുന്നില്ല. 1884-ൽ പിതാവു മരിച്ചതിനുശേഷം സഞ്ചരിക്കുകയും ജനങ്ങളുടെ ജീവിതരീതികൾ നേരിട്ടുകണ്ടു മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്തു.

ഫ്യൂഡൽസങ്കുചിതതത്വങ്ങളുടെ ചട്ടക്കൂട്ടിൽനിന്നു പുറത്തുകടന്നുകൊണ്ടു് ശ്രീനാരായണഗുരു "ഒരു ജാതി, ഒരു മതം, ഒരു ദൈവം മനുഷ്യനു്" എന്ന മുദ്രാവാക്യം മുഴക്കി. ദൈവത്തിന്റെ കീഴിലുള്ള എല്ലാ മനുഷ്യരും സമന്മാരാണെന്ന ഈ പ്രഖ്യാപനം ഫ്യൂഡൽ സംസ്കാരത്തെത്തകർത്തു് മുതലാളിത്തോല്പാദനരീതിക്കനുയോജ്യമായ ദേശീയസംസ്കാരത്തെ വളർത്താനുള്ള ഒരാഹ്വാനമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണു് ഈ മുദ്രാവാക്യം ബ്രാഹ്മണജന്മിമേധാവികളെ അരിശം കൊള്ളിച്ചതു്.

പക്ഷേ, എതിർപ്പുകളെയൊന്നും വകവെയ്ക്കാതെ തന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ പ്രധാനഭാഗം ജന്മിമേധാവിത്വത്തിനും

അനാചാരങ്ങൾക്കും അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കുമെതിരായ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്കുവേണ്ടി അദ്ദേഹം വിനിയോഗിച്ചു.

ജാതിവ്യവസ്ഥയോടുള്ള വെല്ലുവിളി

ബങ്കാളിൽ രാജാറാംമോഹൻറോയി ചെയ്തപോലെ ശ്രീനാരായണഗുരു ബിംബാരാധനയെ എതിർക്കുകയുണ്ടായില്ല. ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളേയും പ്രാകൃതദൈവങ്ങളേയും വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് പുതിയ ക്ഷേത്രങ്ങൾ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയാണദ്ദേഹം ചെയ്തത്. അക്കാലത്ത് ബ്രാഹ്മണനുമാത്രമേ ക്ഷേത്രം പ്രതിഷ്ഠിക്കാനവകാശമുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. ഈശ്വരനും മനുഷ്യനുമിടയിലുള്ള 'ഭൂദേവ'നായിരുന്നു ബ്രാഹ്മണൻ. ഏതു ജാതിയിൽ പെട്ടവനും ക്ഷേത്രം പ്രതിഷ്ഠിക്കാനവകാശമുണ്ടെന്നു പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ട് ശ്രീനാരായണഗുരു സ്ഥാപിച്ച നൂറോളം ക്ഷേത്രങ്ങൾ, വാസ്തവത്തിൽ ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തോടും ജാതിവ്യവസ്ഥയോടുമുള്ള വെല്ലുവിളികളായിരുന്നു.

കാടന്മാരുടെ കാലംമുതല്ക്കു നടന്നുവന്ന പ്രാകൃതിപൂജയും അപരിഷ്കൃതത്വത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങളായ കുട്ടിച്ചാത്തൻ, ചുടലമാടൻ, പൂതത്താൻ, വങ്കാരമാടൻ, മല്ലൻ, കരിങ്കാളി തുടങ്ങിയ മൂർത്തികളെ ആരാധിക്കലും കേരളീയസാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ മുരടിച്ചയുടേയും സ്തംഭനത്തിന്റേയും പ്രത്യേകതകളായിരുന്നു. എന്നാൽ, കേരളം ഒരു ദേശമെന്ന നിലയ്ക്ക് മുന്നോട്ടു വരാൻ തുടങ്ങിയപ്പോൾ, പ്രാകൃതദൈവങ്ങൾക്കും കുലദൈവങ്ങൾക്കും ഗ്രാമദൈവങ്ങൾക്കും പകരം ദേശീയപ്രാധാന്യമുള്ള, എന്നുവെച്ചാൽ കേരളത്തിലൊട്ടുക്കും പ്രചാരമുള്ള, പൊതുദൈവങ്ങൾക്കു പ്രാധാന്യം ലഭിച്ചു. പഴയ സാമൂഹ്യാചാരങ്ങളെയെന്നപോലെ പഴയ ദൈവങ്ങളേയും ശ്രീനാരായണഗുരു വെല്ലുവിളിച്ചു. തന്റെ ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ പഴയ ദൈവങ്ങളെയല്ല, പുതിയ ദൈവങ്ങളെയാണ് അദ്ദേഹം പ്രതിഷ്ഠിച്ചത്. കുട്ടിച്ചാത്തൻ, കരിങ്കാളി തുടങ്ങിയ പ്രാകൃതദൈവങ്ങൾക്കെതിരായ ഈ സമരം ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുന്നേറ്റത്തെയാണു കുറിക്കുന്നത്. ജാതിമേധാവിത്വത്തിനും കരിങ്കാളിക്കുട്ടിച്ചാത്തന്മാർക്കുമെതിരായ സമരങ്ങൾ,

അന്നത്തെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളായിരുന്നു.

ജനങ്ങളുടെ വിശ്വാസങ്ങളുടെ നിലവാരത്തെ കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ട് പലതരത്തിലുള്ള ക്ഷേത്രങ്ങളാണ് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടത്. ചിലതിൽ ബിംബങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ചിലതിൽ ബിംബങ്ങളില്ല. മറ്റു ചിലതിൽ ബിംബത്തിനുപകരം ഒരു കണ്ണാടി വെയ്ക്കും. ഒടുവിൽ ക്ഷേത്രനിർമ്മാണത്തെത്തന്നെ വളരെയൊന്നും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കാതെയായി. 1917-ൽ ഈഴവസമുദായാംഗങ്ങൾക്കു നൽകിയ ഒരു സന്ദേശത്തിൽ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിച്ചതായി കാണുന്നു:

"ഇനി ക്ഷേത്രനിർമ്മാണത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കരുത്. ക്ഷേത്രത്തിൽ ജനങ്ങൾക്കു വിശ്വാസം കുറഞ്ഞുവരികയാണ്. അമ്പലംകെട്ടുവാൻ പണം ചെലവിടരുത്. ദുർവ്യയമായി എന്നു് അവർ പശ്ചാത്തപിക്കുവാൻ ഇടയുണ്ട്. കാലത്തിനു് അത്രമാത്രം മാറ്റം വന്നിരിക്കുന്നു. എങ്കിലും, തല്ക്കാലം ക്ഷേത്രം വേണ്ടെന്നു പറഞ്ഞാൽ ജനങ്ങൾ കേൾക്കുകയില്ല. നിർബന്ധമാണെങ്കിൽ ചെറിയ ക്ഷേത്രം വെച്ചുകൊള്ളട്ടെ. പ്രധാനദേവാലയം വിദ്യാലയമായിരിക്കണം. പണം പിരിച്ചു് പള്ളിക്കൂടങ്ങൾ കെട്ടുവാനാണ് ഉത്സാഹിക്കേണ്ടതു്. ശുചിയും മറ്റും ഉണ്ടാക്കുവാൻ ക്ഷേത്രം കൊള്ളാം. ജാതിഭേദം കൂടാതെ ഒരു പൊതു ആരാധനാസ്ഥലത്തെങ്കിലും ജനങ്ങളെ ഒന്നിച്ചു ചേർക്കുവാൻ ക്ഷേത്രങ്ങൾവഴി കഴിയുമെന്നു തോന്നിയിരുന്നു. അനുഭവം നേരെമറിച്ചാണ്. ക്ഷേത്രം ജാതിവ്യത്യാസത്തെ അധികമാക്കുന്നു. ഇനി ജനങ്ങൾക്ക് വിദ്യാഭ്യാസം കൊടുപ്പാൻ ശ്രമിക്കണം. അവർക്ക് അറിവുണ്ടാകട്ടെ. അതുതന്നെയാണ് അവരെ നന്നാക്കുവാനുള്ള മരുന്ന്."

നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പരിപാടികൾ

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ കടന്നു പ്രഹരങ്ങൾ ഫ്യൂഡൽ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ മുഖ്യമായ പല മർമ്മങ്ങളിലും ചെന്നു കൊണ്ടു. പുതിയ രീതിയിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസത്തേയും സംസ്കാരത്തേയും അദ്ദേഹം പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. സ്ത്രീക

ളുടെഅടിമത്തത്തേയും തിരണ്ടുകുളിസ്സുദ്യ, താലികെട്ടുകല്യാണം തുടങ്ങിയ അനാചാരമയമായ ധൂർത്തുകളേയും അദ്ദേഹം എതിർത്തു. പ്രാകൃതമായ വിവാഹസമ്പ്രദായങ്ങൾക്കു പകരം ആധുനികയുഗത്തിനു യോജിച്ച വിവാഹസമ്പ്രദായങ്ങളേർപ്പെടുത്താൻ അദ്ദേഹം ആഹ്വാനംചെയ്തു. ഉദാഹരണത്തിനു് 1908–ൽ അദ്ദേഹം എഴുതി: "ഏകകാലത്തിൽ ഒരുത്തനു് ഒന്നിലധികം ഭാര്യമാരും ഒരുത്തിക്കു് ഒന്നിലധികം ഭർത്താക്കന്മാരും ഇപ്പോഴും ചില ദിക്കുകളിൽ കാണുന്നുണ്ടു്. ഈ ഏർപ്പാടു് മേലാൽ യഥേഷ്ടം നടപ്പാതിരിപ്പാൻ വേണ്ടതു് ആലോചിക്കണം." ഫ്യൂഡൽ വിവാഹരീതികൾ മാത്രമല്ല, ഫ്യൂഡൽ സ്വത്തവകാശക്രമങ്ങളും മാറണമെന്നു് അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടു. "സജ്ജനങ്ങളിൽ മരുമക്കത്തായം അനുസരിക്കുന്നവരുടെ ഇടയിൽ ഒരുത്തന്റെ സ്വന്തസമ്പാദ്യത്തിൽനിന്നു് ഒരംശത്തിനെങ്കിലും അവൻ മുറപ്രകാരം വിവാഹം കഴിച്ച ഭാര്യയും മക്കളും അവകാശികളായിരിക്കാൻ നിയമംവേണം," എന്നദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ മുരട്ടിൽ കത്തിവെയ്ക്കുന്ന പന്തിഭോജനം, മിശ്രവിവാഹം മുതലായവയെ അദ്ദേഹം പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. സർവ്വോപരി, പുതിയപുതിയ വ്യവസായങ്ങൾ വളർത്തണമെന്നു് അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആഭിമുഖ്യത്തിൽ നടന്ന വ്യവസായപ്രദർശനം കേരളത്തിൽ ആദ്യത്തേതായിരുന്നു എന്നു പ്രത്യേകം പ്രസ്താവ്യമാണു്.

അഭ്യസ്തവിദ്യരും ദേശീയസംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളുമായ ഡോക്ടർമാർ, വക്കീലന്മാർ, ജഡ്ജിമാർ മുതലായവരിൽ പലരും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാനശിഷ്യന്മാരായിത്തീർന്നു. എന്നാൽ പിന്നണിജാതിക്കാരിൽനിന്നാണു്, പ്രത്യേകിച്ചും ഈഴവരിൽനിന്നാണു്, അദ്ദേഹത്തിനു കൂടുതൽ ശിഷ്യന്മാരുണ്ടായതു്. കേരളത്തിന്റെ പ്രത്യേക പരിതഃസ്ഥിതികളിൽ ഇതു സ്വാഭാവികമായിരുന്നതാണും. ക്ഷേത്രങ്ങൾ പണിയാനാവശ്യമായ പണവും ഭൂസ്വത്തുക്കളും മറ്റും പണക്കാരായ ഈഴവപ്രമാണികളാണു് സംഭാവനചെയ്തിരുന്നതു്. പക്ഷേ, പണക്കാർ മാത്രമല്ല, അദ്ദേഹത്തെ ആരാധിച്ചതു്. കർഷകത്തൊഴിലാളികൾ, ചെറുകിട കൃഷിക്കാർ തുടങ്ങിയ

സാധുക്കളും ആയിരക്കണക്കായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിന്നിൽ അണിനിരന്നു.

അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരിഷ്കാരങ്ങൾ, യഥാർത്ഥത്തിൽ, ഒരു ജാതിക്കോ സമുദായത്തിനോ മാത്രമല്ല, കേരളത്തിന്റെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിനാകെ, പ്രാധാന്യമുള്ളവയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് വിവിധജാതികളിൽപ്പെട്ട പതിനായിരക്കണക്കിലുള്ള ദേശാഭിമാനികൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിന്നിലണിനിരന്നത്.

1928-ൽ അദ്ദേഹം ചരമം പ്രാപിച്ചപ്പോൾ കേരളത്തിന്റെ നാനാഭാഗങ്ങളിലും നടന്ന അനുശോചനയോഗങ്ങളിൽ എല്ലാ ജാതിക്കാരും പങ്കെടുക്കുകയുണ്ടായി.

ബ്രഹ്മവിദ്യ

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ കാലത്തുതന്നെ ഇന്ത്യയുടെ വിവിധഭാഗങ്ങളിലായി വേറെയും ചില മതപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളുണ്ടായി. പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനകാലമായപ്പോഴേയ്ക്കും ഭാരതധർമ്മമഹാമണ്ഡൽ, ദേവസമാജം, ബ്രഹ്മവിദ്യാസംഘം മുതലായ പല മതപരിഷ്കരണസംഘടനകളും ഉയർന്നുവന്നു. അവയിൽ ഏറ്റവുമധികം പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നതു് 1879-ൽ മദാം ബ്ലാവട്സ്കിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ഇംഗ്ലണ്ടിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടതും പിന്നീടു് ആനിബസന്റിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ഇന്ത്യയിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടതുമായ 'തിയോസഫി'(ബ്രഹ്മവിദ്യ)യാണു്. 1847-ൽ ഇംഗ്ലണ്ടിൽ ജനിച്ച ആനിബസന്റ് 1893-ലാണു് ബ്രഹ്മവിദ്യാപ്രചരണത്തിനുവേണ്ടി ഇന്ത്യയിൽ വന്നതു്. അതുമുതല്ക്കു് 1933-ൽ മരണംപ്രാപിക്കുന്നതുവരേയും ഇന്ത്യയെ അവർ സ്വന്തം നാടായിക്കരുതി. ജാതിമതഭേദമെന്യേയുള്ള മനുഷ്യസാഹോദര്യം പ്രചരിപ്പിക്കുക എന്നതായിരുന്നു ബ്രഹ്മവിദ്യക്കാരുടെ പ്രഖ്യാപിതോദ്ദേശം. എന്നാൽ ആഷ്സംസ്കാരവും ഹിന്ദുമതവുമാണു് അവരെ കൂടുതൽ ആകർഷിച്ചതു്. ഹിന്ദുമതത്തിലെ പുനർജ്ജന്മവാദം മുതലായ സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽപ്പോലും അവർക്കു വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, ഈ മതപ്രചരണത്തിലൂടെ ഇന്ത്യക്കാരുടെ ദേശീയബോധം

വളത്താനും ഇന്ത്യയുടെ ആദർശങ്ങളിലടിയുറച്ച പുതിയൊരു വിദ്യാഭ്യാസം പ്രചരിപ്പിക്കാനുമാണവർ പരിശ്രമിച്ചതു്. ആനിബസന്റായിരുന്ന ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ ഇന്ത്യയിലെ മിക്കഭാഗങ്ങളിലും പരന്നുപിടിച്ച 'ഹോം റൂൾ പ്രസ്ഥാന'ത്തിന്റെ നേതാവു്.

മതപരിഷ്കരണത്തിന്റെ പുരോഗമനസ്വഭാവം

പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിലും ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിലും ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയനവോത്ഥാനത്തിനു് ഉത്തേജനം നൽകിയ ഈ വിവിധങ്ങളായ മതപരിഷ്കരണ സംരംഭങ്ങളുടെയെല്ലാം ചട്ടക്കൂടു് ആത്മീയവും മധ്യകാലോചിതവും പിന്തിരിപ്പനുമാണു്. അവയുടെ നേതാക്കന്മാക്കു് പലതരം ബൗദ്ധപരിമിതികളുമുണ്ടായിരുന്നു. മർദ്ദനത്തിലും ചൂഷണത്തിലും കിടന്നു ഞെരുങ്ങുന്ന കർഷകത്തൊഴിലാളികൾ, കൈവേലക്കാർ തുടങ്ങിയ ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ സാധാരണ ജനങ്ങളെയാകെ ആകർഷിച്ചണിനിരത്താൻ കെല്പുള്ള സാമ്പത്തികപരിപാടികളൊന്നും അവക്കുണ്ടായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണു് വർഗ്ഗസമരങ്ങൾ മൂർച്ഛിക്കുകയും ബഹുജനപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ശക്തിപ്പെടുകയും ചെയ്തപ്പോൾ അവരുടെ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ നിർജ്ജീവങ്ങളും ഏറെക്കുറെ ഉപയോഗശൂന്യങ്ങളുമായിത്തീർന്നതു്.

എങ്കിലും അവയുടെ ഉള്ളടക്കം, പ്രത്യേകിച്ചും ആരംഭകാലത്തു്, വിദേശമേധാവിത്വത്തിനും ഫ്യൂഡലിസത്തിനും എതിരായിരുന്നു. കാലഹരണംവന്ന പഴയ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ തട്ടിത്തകർക്കാനും പുതിയ ഉല്പാദനബന്ധങ്ങൾക്കും പുതിയ ആശയങ്ങൾക്കും വേണ്ടി മുന്നേറാനും അവ ജനങ്ങൾക്കു പ്രചോദനം നൽകി. അതുകൊണ്ടവ പുരോഗമനപരങ്ങളാണു്.

ദേശീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഈ മതനേതാക്കന്മാർ വർത്തമാനകാലത്തിന്റെ അന്തസ്സും ഊർജ്ജസ്വലതയും ഉയർത്താൻവേണ്ടി ഭൂതകാലത്തിന്റെ സാംസ്കാരികപൈതൃകത്തെയാണു് എല്ലായിടത്തും ആശ്രയിച്ചതു്. സാംസ്കാരിക

മായ വേരുറവുകൾക്കുവേണ്ടി ഭൂതകാലത്തിന്റെ അഗാധതകളിലൂടെ ഊളിയിടുവാനും പുരാണങ്ങളുടേയും ഉപനിഷത്തുക്കളുടേയും പൈതൃകത്തെ, അതിന്റെ എല്ലാത്തരം വൈവിധ്യങ്ങളോടും മഹത്വങ്ങളോടുംകൂടി, ആധുനികജീവിതത്തോട് ഇണക്കിച്ചേർക്കാനുമാണവർ പരിശ്രമിച്ചത്. അവ്യക്തവും വേണ്ടത്ര രൂപപ്പെട്ടകഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്തതുമായ ഭാവികാലം അവരെ മുന്നോട്ടപിടിച്ചുവലിച്ചു. പക്ഷേ, അതേസമയത്തു്, ഭൂതകാലത്തെ പുനർജ്ജീവിപ്പിക്കുകയാണു് തങ്ങൾ ചെയ്യുന്നതെന്നു് അവർ വിശ്വസിച്ചു. ലോകത്തിന്റെ വിവിധഭാഗങ്ങളിലുണ്ടായിട്ടുള്ള എല്ലാ നവോത്ഥാനങ്ങളും സാംസ്കാരികമായ വേരുകൾക്കുവേണ്ടി ഇങ്ങനെ അന്വേഷിച്ചുപോയിട്ടുണ്ടെന്നു കാണാം. ഇംഗ്ലണ്ടിലെ മതപരിഷ്കരണസംരംഭങ്ങളിലും ഫ്രാൻസിലെ ബൂർഷ്വാനവോത്ഥാനത്തിലും ഈ പിന്തിരിഞ്ഞുനോട്ടമുണ്ടായിട്ടുണ്ടു്.

പക്ഷേ, ഭൂതകാലത്തെ പുനർജ്ജീവിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതിലൂടെ യഥാർത്ഥത്തിലവർ ഭാവിയെ സൃഷ്ടിക്കുകയാണു ചെയ്തതു്. ക്രിസ്റ്റോഫർ കോഡ്വെൽ തന്റെ ''സ്റ്റഡീസ് ഇൻ ഏ ഡൈയിങ്ങ് കൾച്ചർ' എന്നപുസ്തകത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ,

''താൻ ജനിച്ചതുതന്നെ ഈ ഭൂമിയിൽ ഭൂതകാലത്തെ രക്ഷിക്കാനോ പുനഃസ്ഥാപിക്കാനോ ആണെന്നു് അവൻ വിശ്വസിച്ചേക്കാം. പ്രവർത്തിച്ചുകഴിഞ്ഞതിനുശേഷമാണു് ഭാവികാലമാണു് നിലവിൽ വന്നിട്ടുള്ളതെന്നു് അവൻ കാണുന്നതു്. പ്രാചീനക്രിസ്തുമതത്തിലേയ്ക്കു 'മടങ്ങിപ്പോകുന്ന' മതപരിഷ്കർത്താവു് ബൂർഷ്വാ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റുമതത്തെയാണു് മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുവരുന്നതു്.''

ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുന്നേറ്റത്തിനു പ്രചോദനം നൽകിയ മതപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കും ഇതു ബാധകമാണു്.

ഇരുപത്തെട്ട്

ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെമുന്നേറ്റം

1857–ലെ ദേശീയകലാപംവരെ ഇന്ത്യയിലെ നാട്ടുരാജാക്കന്മാരുടെ ശക്തിയെ തകർക്കാനാണ് ബ്രിട്ടീഷുമേധാവികൾ ശ്രമിച്ചത്. അതിൽ അവർ ഏറെക്കുറെ വിജയിക്കുകയുംചെയ്തു. എന്നാൽ അതിനുശേഷം അവർ നാട്ടുരാജാക്കന്മാരേയും നാട്ടുവാഴികളേയും പ്രീണിപ്പിക്കുക എന്ന നയം സ്വീകരിച്ചു. ഫ്യൂഡൽ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ നിലനിർത്തുവാൻ അവർ ആവുന്നതും പരിശ്രമിച്ചു. നാട്ടുവാഴികളുടെ പിൻബലത്തോടുകൂടി അവർ തങ്ങളുടെ ചൂഷണവ്യവസ്ഥയെ കൂടുതൽ ശക്തമാക്കി. കൃഷിക്കാർ കൂടുതൽ പാപ്പരാവാൻതുടങ്ങി. 1850 വരെ ഇന്ത്യയിൽ ഭൂമിയില്ലാത്ത കൃഷിക്കാർ വിരളമായിരുന്നു. എന്നാൽ 1882 ആയപ്പോഴേയ്ക്കും ഭൂമിയില്ലാത്ത കൃഷിക്കാരുടെ എണ്ണം 75 ലക്ഷമായി. 1921 ആയപ്പോഴേയ്ക്കും അതു് 210 ലക്ഷമായി വർദ്ധിച്ചു. കൃഷി അധഃപതിച്ചു. കാർഷികക്കുഴപ്പത്തിന്റെ ഫലമായി കൂടക്കൂടെ ക്ഷാമങ്ങളും പട്ടിണിമരണങ്ങളും നടമാടാൻ തുടങ്ങി. ജനങ്ങളുടെ അസംതൃപ്തിയും രോഷവും വർദ്ധിച്ചുകൊണ്ടുവന്നു. ഈ അസംതൃപ്തിയിൽനിന്നാണ് 1875-ൽ തെക്കേയിന്ത്യയിൽ പലേടത്തും കാഷ്കിലഹളകൾ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടത്.

ഇന്ത്യൻ നാഷനൽ കോൺഗ്രസ്സ്

ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളിവർഗ്ഗം ഇന്ത്യൻവ്യവസായങ്ങളുടെ വളർച്ചയെ ഇഷ്ടപ്പെട്ടില്ല. അവയെ പലതരത്തിലും ഞെക്കിക്കൊല്ലാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. അതിന്റെ ഫലമായി സ്വാഭാവികമായും ബ്രിട്ടീഷുമുതലാളിവർഗ്ഗവും ഇന്ത്യൻജനതയുംതമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യം വളരാൻ തുടങ്ങി. ഈ വൈരുദ്ധ്യത്തിലൂടെ ഇന്ത്യക്കാരുടെ ഉടമസ്ഥതയിലുള്ള ചില വ്യവസായങ്ങളുയർന്നുവന്നു. ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടാരംഭിച്ചപ്പോഴേയ്ക്കും

ഇന്ത്യയിൽ പരുത്തിത്തുണിമില്ലുകളുടെ എണ്ണം ഇരുന്നൂറോളമായി. ഇങ്ങനെ 1850–നും 1900–നുമിടയിൽ ഇന്ത്യയിലാദ്യമായി ഒരു ദേശീയമുതലാളിവർഗ്ഗം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. അതോടൊപ്പം തൊഴിലാളികളും രംഗപ്രവേശംചെയ്തു. വക്കീൽമാർ, ഡോക്ടർമാർ, അദ്ധ്യാപകന്മാർ, ക്ലാർക്കുമാർ എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഇടത്തരക്കാരായ ബുദ്ധിജീവികൾ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ഉയർന്ന സ്ഥാനങ്ങൾ നേടാൻതുടങ്ങി. ഈ പുതിയ സാമൂഹ്യശക്തികളാണ് സംഘടിതമായ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്നു് അടിത്തറയിട്ടതു്.

ഇന്ത്യയിലെ വളർന്നുവരുന്ന വ്യവസായങ്ങളുടെ പുരോഗതിയെ തടയാനും അങ്ങനെ ലങ്കാഷയറിലെ മില്ലുടമകളെ സഹായിക്കാനുംവേണ്ടി 1882–ൽ ബ്രിട്ടീഷുതുണികളുടെമേലുണ്ടായിരുന്ന ഇറക്കുമതിച്ചുങ്കം എടുത്തുകളയപ്പെട്ടു. ഒരുകൊല്ലം കഴിഞ്ഞപ്പോഴേയ്ക്കും ഇന്ത്യയുടെ ആവശ്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി വാദിക്കാൻ ചില രാഷ്ട്രീയസംഘടനകൾ ഉയർന്നുവന്നു: ബങ്കാളിൽ എസ്. എൻ. ബാനർജിയുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള 'ഇന്ത്യൻ അസോസിയേഷൻ,' ബോംബെയിൽ ദാദാഭായി നവറോജിയുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള 'ബോംബെ അസോസിയേഷൻ,' പൂനയിൽ ചിപ്ലങ്കറുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള 'സാർവ്വജനികസഭ' എന്നിങ്ങനെ പലതും. 1885–ൽ ഇന്ത്യയിലെ വിവിധഭാഗങ്ങളിലുള്ള രാഷ്ട്രീയനേതാക്കന്മാരെല്ലാം ഒത്തുചേർന്നു് അഖിലേന്ത്യാ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള 'ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സു്' എന്ന സംഘടന രൂപവൽക്കരിച്ചു.

സമ്മേളനത്തിൽ അധ്യക്ഷതവഹിച്ച ഡബ്ളിയു. സി. ബാനർജ്ജി കോൺഗ്രസ്സിന്റെ ഉദ്ദേശങ്ങളെന്തൊക്കെയായിരിക്കണമെന്നു് നിർവ്വചിക്കുകയുണ്ടായി: ഒന്നാമതായി, ദേശീയപ്രവർത്തകന്മാർതമ്മിൽ സുദൃഢമായ ബന്ധംപുലർത്തുക; രണ്ടാമതായി, ജനങ്ങളുടെ മതപരവും ജാതീയവും പ്രാദേശികവുമായ സങ്കുചിതവീക്ഷണഗതികളവസാനിപ്പിക്കുകയും അവർക്കിടയിൽ ദേശീയൈക്യത്തിന്റെ ബോധം വളർത്തുകയുംചെയ്യുക; മൂന്നാമതായി, രാജ്യത്തെ നേരിട്ടുന്ന സജീവപ്രശ്നങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചു് അഭ്യസ്തവിദ്യരായ നേതാക്കന്മാർക്കിടയിൽ ചർച്ചകൾ നടത്തുകയും ആ ചർച്ചകളുടെ ഫലമായുണ്ടാകുന്ന

തീരുമാനങ്ങൾ രേഖപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുക; നാലാമതായി, അടുത്ത ഒരു കൊല്ലത്തേയ്ക്കുള്ള പരിപാടി തീർച്ചപ്പെടുത്തുക.

രാജഭക്തിയുടെ ഫലം

ആദ്യകാലത്തെ കോൺഗ്രസ്സിനു് വളരെ പരിമിതമായ ലക്ഷ്യവും പരിപാടിയുമാണുണ്ടായിരുന്നതെന്നു് ഇതിൽനിന്നു വ്യക്തമാവും. ഡബ്ളിയു. സി. ബാനർജി, സുരേന്ദ്രനാഥബാനർജ്ജി, ആനന്ദമോഹൻബോസ്, രാഷ്ബിഹാരിഘോഷ്, ദാദാഭായി നവറോജി, ഫിറോസ്ഷാ മേത്ത, ആർ. സി. ദത്ത്, ബദ്രുദ്ദീൻ ത്യാബ്ജി, റാനഡേ, ഗോപാലകൃഷ്ണഗോഖലെ, സുബ്രഹ്മണ്യയ്യർ, പണ്ഡിറ്റ് മാളവ്യ മുതലായവരായിരുന്ന ആദ്യകാലത്തെ കോൺഗ്രസ്സ് നേതാക്കന്മാർ. ഹ്യും, വെഡ്ഡർബേൺ തുടങ്ങിയ ചില ഇംഗ്ലീഷുകാരും നേതൃസ്ഥാനത്തുണ്ടായിരുന്നു. മിതവാദികൾ എന്ന പേരിലാണു് ഈ നേതാക്കന്മാർ പൊതുവിൽ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നതു്. ബ്രിട്ടീഷുഭരണത്തിൽനിന്നു് സ്വാതന്ത്ര്യം നേടുക എന്നൊരുദ്ദേശമേ അവർക്കുണ്ടായിരുന്നില്ല. എന്നല്ല, നേരേമറിച്ചു്, ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ജനാധിപത്യത്തിലും നീതിനിയമങ്ങളിലും അവർക്കു് അതിരുകവിഞ്ഞ വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നതാണു്. ഉദാഹരണത്തിനു് സുരേന്ദ്രനാഥബാനർജ്ജി 1895–ൽ പ്രസ്താവിച്ചതു നോക്കുക:

"പ്രചോദനങ്ങൾക്കും നേതൃത്വത്തിനും ഇംഗ്ലണ്ടിന്റെ നേർക്കാണു് നമ്മൾ നോക്കുന്നതു്...ഇംഗ്ലണ്ടാണു് നമ്മുടെ രാഷ്ട്രീയനേതാവു്...ഇംഗ്ലീഷുകാരുടെ നീതിബോധത്തിലും വിശാലമനസ്കതയിലും നമുക്കു വലിയ വിശ്വാസമുണ്ടു്. പാർലിമെണ്ടുകളുടെ മാതാവായ ബ്രിട്ടീഷുകോമൺസ്സഭയിൽ, ലോകത്തിലെ ഏറ്റവും വലിയ ആ പ്രതിനിധിസഭയിൽ, നമുക്കു് അതിരുകവിഞ്ഞ വിശ്വാസമുണ്ടു്. ഇംഗ്ലീഷുകാർ എവിടെയെല്ലാം തങ്ങളുടെ കൊടിപറപ്പിക്കുകയും തങ്ങളുടെ ഭരണം സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ടോ അവിടെയെല്ലാം പ്രാതിനിദ്ധ്യഭരണത്തിന്റെ മാതൃകയായിട്ടാണു് അവയെ രൂപവല്ക്കരിച്ചിട്ടുള്ളതു്..." ദാദാഭായിനവറോജിപോലും തങ്ങൾ രാജഭക്തരാണു് എന്നു് ഊന്നിപ്പറയുകയുണ്ടായി. ബ്രിട്ടീഷുഭരണാധികാരികളുടെ നീതിബോധം തങ്ങളെ ഒരിക്കലും

വഞ്ചിക്കുകയില്ലെന്നായിരുന്നു അവരുടെ വിശ്വാസം. ഒരു ഭാഗത്തു് തികച്ചും നിയമവിധേയമായ മാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെ ഇന്ത്യാക്കാരുടെ ആവശ്യങ്ങൾ എത്ര ന്യായമാണെന്നു് ബ്രിട്ടീഷുകാരെ ബോധ്യപ്പെടുത്തുകയും മറുഭാഗത്തു് വിദ്യാഭ്യാസപരമായി ഇന്ത്യാക്കാരെ വളർത്തിക്കൊണ്ടുവരികയും ചെയ്യുക എന്നതായിരുന്നു അവരുടെ മൗലികപരിപാടി. ഇന്ത്യക്കാർക്കു് കൂടുതൽ പ്രാതിനിദ്ധ്യമനുവദിക്കുന്ന നിയമസഭാപരിഷ്കാരങ്ങൾ നടപ്പിൽ വരുത്തുക, ഇന്ത്യൻവ്യവസായങ്ങൾക്കു് പ്രോത്സാഹനം നല്കുക, പബ്ലിക്കു് സർവ്വീസുകളിൽ ഇന്ത്യക്കാക്കു തുല്യാവകാശങ്ങളനുവദിക്കുക മുതലായ ആവശ്യങ്ങളാണു് അവരുന്നയിച്ചതു്.

എന്നാൽ, ഇത്തരം പരിമിതമായ ആവശ്യങ്ങൾപോലു മനുവദിക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷുഭരണാധികാരികൾ തയ്യാറായിരുന്നില്ല. നേരേമറിച്ചു്, അവർ തങ്ങളുടെ ചൂഷണവും മർദ്ദനസംവിധാനങ്ങളും കൂടുതൽ ശക്തമാക്കുകയാണു ചെയ്തതു്. ഒടുവിൽ, 1905–ൽ, വൈസറോയി കഴ്സൻപ്രഭു ബങ്കാൾസംസ്ഥാനത്തെ വിഭജിക്കാൻ തീരുമാനിച്ചതോടുകൂടി ജനങ്ങളുടെ അസംതൃപ്തി ആളിക്കത്താൻ തുടങ്ങി.

തീവ്രവാദികളും മിതവാദികളും

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തോടുകൂടിത്തന്നെ ബാലഗംഗാധരതിലകൻ, വിപിൻചന്ദ്രപാൽ, അരവിന്ദഘോഷ്, ലാലാലജപത്റായി തുടങ്ങിയ യുവതപ്തരക്തരായ തീവ്രവാദികളായ രാഷ്ട്രീയനേതാക്കന്മാർ മിതവാദികളായ നേതാക്കന്മാരുടെ നയത്തിൽ ആക്ഷേപവും അസംതൃപ്തിയും പ്രകടിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. രാജഭക്തിപ്രമേയങ്ങൾ കൊണ്ടും ഹരജിയയയ്ക്കലുകൾകൊണ്ടും പാർലിമെണ്ടിനോടുള്ള വിനീതാഭ്യർത്ഥനകൾകൊണ്ടും പ്രയോജനമില്ലെന്നും പാർലിമെണ്ടിനുപുറത്തു് ജനകീയപ്രക്ഷോഭണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സ്വദേശി, ബ്രിട്ടീഷുസാമാനബഹിഷ്കരണം, എന്നിങ്ങനെ കൂടുതൽ കാര്യക്ഷമമായ പരിപാടികളാവിഷ്കരിക്കേണ്ടതാവശ്യമാണെന്നും അവർ പ്രഖ്യാപിച്ചു.

കോൺഗ്രസ്സിന്നകത്തു് മിതവാദികളും തീവ്രവാദികളും തമ്മിലുണ്ടായ ഈ രാഷ്ട്രീയമത്സരം നാൾക്കുനാൾ വർദ്ധിച്ചുകൊണ്ടുവന്നു. 1907–ാമാണ്ടായപ്പോഴേയ്ക്കും അതു പരസ്യമായ ഭിന്നിപ്പിലും പിളർപ്പിലും ചെന്നെത്തി. ഈ സംഭവവികാസങ്ങളെപ്പറ്റി ജവഹർലാൽനെഹ്റു തന്റെ 'ഇന്ത്യയെക്കണ്ടെത്ത'ലിൽ ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു:

"1885–ൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട നാഷണൽകോൺഗ്രസ്സിന്നു് ആളായ്മ വന്നതോടുകൂടി പുതിയൊരുതരം നേതൃത്വം പ്രത്യക്ഷമായി—കൂടുതൽ പരാക്രമവും കൂസലില്ലായ്മയുമുള്ളതും, എണ്ണത്തിൽ വളരെയേറെ വരുന്ന താഴ്ന്ന ഇടത്തരക്കാരുടേയും വിദ്യാർത്ഥികളുടേയും യുവജനങ്ങളുടേയും പ്രാതിനിധ്യം വഹിക്കുന്നതുമായ ഒരു നേതൃത്വം. ബങ്കാൾവിഭജനത്തിന്നെതിരായിനടത്തിയ പ്രബലമായ പ്രക്ഷോഭണത്തിൽ പ്രാപ്തരും പരാക്രമികളുമായ ഇത്തരം അനേകം നേതാക്കൾ ബങ്കാളിൽ പൊന്തിവന്നു. എന്നാൽ, മഹാരാഷ്ട്രദേശീയനായ ബാലഗംഗാധരതിലകനായിരുന്നു ഈ പുതിയ യുഗത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ പ്രതിരൂപം. പഴയ നേതൃത്വത്തിന്നു പ്രതിനിധീഭവിച്ചതും ഒരു മഹാരാഷ്ട്രദേശീയൻതന്നെ—അതിപ്രാപ്തനും പ്രായംകുറഞ്ഞയാളുമായ ഗോപാലകൃഷ്ണഗോഖലെ. വിപ്ലവപരമായ മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ വായുമണ്ഡലത്തിൽ മാറ്റൊലി പൊങ്ങിച്ചു; ക്ഷോഭം പെരുകി, സംഘർഷം അനിവാര്യമായി. അതുകൂടാതെ കഴിക്കാൻ, സർവ്വാദൃതനും നാടാകെ അച്ഛനെപ്പോലെ കരുതുന്നയാളുമായ ദാദാഭായി നവറോജിയെ, കോൺഗ്രസ്സിന്റെ ആ പഴയ പിതാമഹനെ, വിശ്രമസ്ഥാനത്തുനിന്നു് മുന്നോട്ടേയ്ക്കു കൊണ്ടുവന്നു. പക്ഷേ, അതുകൊണ്ടുണ്ടായ ആശ്വാസം അല്പകാലമേ നിലനിന്നുള്ളു. 1907–ൽ ഏറ്റുമുട്ടലുണ്ടായി. പുറംകാഴ്ചയ്ക്കു് അതിന്റെ ഫലം, പഴയ മിതവാദിവിഭാഗത്തിന്നൊരു വിജയമായിരുന്നു. പക്ഷേ, സംഘടനാപരമായ നിയന്ത്രണത്തിന്റേയും കോൺഗ്രസ്സിന്റെ അന്നത്തെ ഇട്ടങ്ങിയ വോട്ടവകാശവ്യവസ്ഥയുടേയും ഫലമായിട്ടാണു് ഈ വിജയം നേടിയതു്. രാജ്യകാര്യങ്ങളിൽ മനസ്സുചെലുത്തുന്നവരായി ഇന്ത്യയിലുള്ള ജനങ്ങളിൽ ഒരു വലിയ ഭൂരിപക്ഷം

തിലകനെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കക്ഷിയെയും അനുകൂലിച്ചു എന്നതിനു സംശയമില്ല. കോൺഗ്രസ്സിന്റെ പ്രാധാന്യം വളരെയേറെ വിനഷ്ടമായി. മറ്റു പ്രവർത്തനങ്ങളിലായി ജനങ്ങൾക്കു താല്പര്യം. ബങ്കാളിൽ ഭീകരപ്രവർത്തനം പ്രത്യക്ഷമായി. റഷ്യക്കാരും ഐർലണ്ടുകാരുമായ വിപ്ലവകാരികൾ കാട്ടിയ മാതൃക അനുകരിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു."

ഇരുപത്തൊൻപതു്

ലോകമാന്യതിലകനും അരവിന്ദഘോഷും

1905–ലെ ബെങ്കാൾവിഭജനകാലത്തു് ബഹിഷ്കരണം, സ്വദേശി, ദേശീയവിദ്യാഭ്യാസം മുതലായ പരിപാടികളോടുകൂടി ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങളെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിലണിനിരത്തിയ രണ്ടു മഹാന്മാരായ നേതാക്കന്മാരാണു് ബാലഗംഗാധരതിലകനും അരവിന്ദഘോഷും. രണ്ടുപേരും പണ്ഡിതന്മാരായിരുന്നു, തത്വജ്ഞാനികളായിരുന്നു; രണ്ടുപേരും ഇന്ത്യയുടെ മഹത്തായ പാരമ്പര്യങ്ങളിൽ അഭിമാനംകൊണ്ടു. പക്ഷേ, രണ്ടുപേരുടേയും വീക്ഷണഗതികളിൽ മൗലികമായ ചില വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു.

1856–ൽ മഹാരാഷ്ട്രത്തിലെ രത്നഗിരി എന്ന സ്ഥലത്തു ജനിച്ച ബാലഗംഗാധരതിലകൻ 23–ാമത്തെ വയസ്സിൽ കോളേജുവിദ്യാഭ്യാസം പൂർത്തിയാക്കിയതിന്നുശേഷം ആദ്യം ഒരദ്ധ്യാപകനെന്ന നിലയിലും, പിന്നീടു് ഒരു പത്രപ്രവർത്തകനെന്ന നിലയിലും, ജനങ്ങളെ സേവിച്ചു. ബ്രിട്ടീഷുഭരണാധികാരികളുടെ അക്രമങ്ങളെ മൂർച്ചയേറിയ ഭാഷയിൽ ആക്ഷേപിച്ചുകൊണ്ടു് ലേഖനങ്ങളെഴുതിയതിന്നു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പത്രം കണ്ടുകെട്ടപ്പെടുകയും അദ്ദേഹം അറസ്റ്റുചെയ്യപ്പെടുകയുമുണ്ടായി. ജയിലിൽനിന്നു ജനതാമധ്യത്തിലേയ്ക്കു മടങ്ങിയെത്തിയതിന്നുശേഷം അദ്ദേഹം വീണ്ടും സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ മുഴുകി.

പാരമ്പര്യത്തിന്റെ കഴിവുകൾ

ജനങ്ങളുടെ ദേശീയബോധത്തേയും സമരോത്സുകതയേയും തട്ടിയുണർത്താൻ ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പാരമ്പര്യങ്ങൾക്കു കഴിവുണ്ടെന്നു് അദ്ദേഹം മനസ്സി

ലാക്കി. ഗണപതി–ഉത്സവം, ശിവാജി–ഉത്സവം മുതലായ ആ ഘോഷങ്ങളെ അദ്ദേഹം പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. 1893-ലാണ് ആദ്യമായി ഗണപതി–ഉത്സവം കൊണ്ടാടപ്പെട്ടതു്. ഹിന്ദുക്കളുടെവിശ്വാസമനുസരിച്ച് ഗണപതി ജ്ഞാനത്തിന്റേയും വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റേയും മൂർത്തിയാണ്. അതുകൊണ്ട് ധാരാളം ഹിന്ദുക്കൾ ഉത്സവത്തിൽ പങ്കുകൊള്ളാൻ തുടങ്ങി. ആദ്യകാലത്തു് ഗണപതിയുത്സവങ്ങൾ ഹിന്ദുമതോത്സവങ്ങളായിരുന്നു. തിലകൻതന്നെയും ഒരു തികഞ്ഞ ഹിന്ദുമതവിശ്വാസിയായിരുന്നു. എന്നാൽ, ക്രമത്തിലദ്ദേഹം മതപരമായ സങ്കുചിതത്വങ്ങളെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നതിനുപകരം അവയെ ദേശീയാഘോഷങ്ങളാക്കി മാറ്റാൻ ശ്രമിച്ചു. ദേശീയപ്രാധാന്യമുള്ള വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ചു് പ്രസംഗങ്ങളും പ്രചാരവേലകളും നടത്താൻ അവയുപയോഗിക്കപ്പെട്ടു.

1896–ൽ തുടങ്ങിയ ശിവാജിജന്മദിനാഘോഷം ആദ്യം മുതല്ക്കുതന്നെ ഒരു ദേശീയയോത്സവമായിരുന്നു. അതിന്റെ പ്രാധാന്യം വിവരിച്ചുകൊണ്ട് തന്റെ 'കേസരി' എന്ന പത്രത്തിൽ തിലകൻ ഇങ്ങനെ എഴുതി:

"ഈ പ്രവർത്തനം കോൺഗ്രസ്സുപ്രവർത്തനംപോലെ ബുദ്ധിമുട്ടുള്ളതോ ചെലവുള്ളതോ അല്ല. എന്നാൽ, അഭ്യസ്തവിദ്യർക്ക് ഈ ദേശീയോത്സവങ്ങളിലൂടെ കോൺഗ്രസ്സുകൊണ്ട് സാധിക്കാത്ത ഫലങ്ങൾ നേടാൻകഴിയും. ഉത്സവത്തിലെ 'യാത്ര'യ്ക്ക് വലിയ പൊതുയോഗങ്ങളുടെ രൂപം കൊടുക്കാൻ നിങ്ങൾക്കു സാധിക്കില്ലേ? ഈ ഉത്സവങ്ങളിലൂടെ ഗ്രാമങ്ങളിലെ ഏറ്റവുമധികം പാവപ്പെട്ടവരുടെ കുടിലുകളിലേയ്ക്കുപോലും രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനമെത്തിക്കാൻ കഴിയില്ലേ? മതപ്രസംഗങ്ങൾ കേൾക്കാൻ പോകുന്നതുപോലെ കൂട്ടംകൂട്ടമായി ജനങ്ങൾ കോൺഗ്രസ്സു സമ്മേളനങ്ങളിൽ പങ്കെടുക്കാൻ വരുന്നില്ലെന്നു് നമ്മൾ ചിലപ്പോൾ ആക്ഷേപം പറയാറുണ്ട്. എന്നാൽ, ജനങ്ങൾ സഹജമായി ഒത്തുചേരുന്നതു് എവിടെയാണ്? നമ്മുടെ പൂർവ്വികന്മാർ ജനങ്ങൾക്ക് ഒത്തുചേരാൻ പറ്റിയ സ്വാഭാവികമായ അവസരങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചുകഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, നമ്മുടെ അഭ്യസ്തവിദ്യർ അവയെ വിലവെയ്ക്കുന്നില്ല...സാധാരണക്കാരിൽനിന്നു് വ്യത്യസ്തമായ ഒരു വർഗ്ഗമാണ്

തങ്ങളെന്നു് അഭ്യസ്തവിദ്യർ കരുതുന്നു. ഇതിനേക്കാൾ വലിയ വിഡ്ഢിത്തം വേറെയില്ല. അഭ്യസ്തവിദ്യർ ജനങ്ങളുടെ ഭാഗത്താണു്. ജനങ്ങളോടൊപ്പമാണു് അവർ അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുകയോ അധഃപതിക്കുകയോ ചെയ്യുക. അതുകൊണ്ടു് ഇക്കാര്യത്തിൽ തങ്ങളുടെ കടമ മനസ്സിലാക്കി പ്രവർത്തിക്കാൻ ഞങ്ങളഭ്യർത്ഥിക്കുന്നു.''

ബെങ്കാൾവിഭജനകാലത്തു് പലപ്പോഴും ഉത്സവങ്ങളെ ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണു് തിലകൻ പതിനായിരക്കണക്കിലുള്ള ജനങ്ങളെ ബ്രിട്ടീഷുഭരണത്തിനെതിരായി അണിനിരത്തിയതു്.

ഗീതാരഹസ്യം'

ബെങ്കാൾവിഭജനപ്രക്ഷോഭണത്തെത്തുടർന്നു് 1908-ൽ തിലകൻ വീണ്ടും അറസ്റ്റുചെയ്യപ്പെടുകയും ആറുകൊല്ലത്തെ ശിക്ഷയനുഭവിക്കാൻ ബർമ്മയിലെ 'മാണ്ഡാലേ' എന്ന സ്ഥലത്തെ സെൻട്രൽജെയിലിലേയ്ക്കു് അയയ്ക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അവിടെ ഏകാന്തതയിൽ കഴിച്ചുകൂട്ടുന്നതിനിടയിലാണു് അദ്ദേഹം തന്റെ സുപ്രസിദ്ധമായ 'ഗീതാരഹസ്യം' എഴുതിയതു്. ഇരുപതുമാസത്തെ ജെയിൽജീവിതത്തിനുശേഷം അദ്ദേഹമെഴുതിയ ഒരു കത്തിൽ ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിച്ചിരുന്നു:

''ഞാൻ 'ഗീതാരഹസ്യം' എന്ന ഒരു പുസ്തകം ഇതാ എഴുതിക്കഴിഞ്ഞു. ഇതിൽ 15 അദ്ധ്യായങ്ങളുണ്ടു്. വലിയൊരു മുഖവുരയും എഴുതീട്ടുണ്ടു്. ഉദ്ദേശം 350 ഭാഗമുണ്ടാകും. ഇതിനെപ്പറ്റി ഞാൻ കഴിഞ്ഞ 20 കൊല്ലമായി ആലോചിച്ചുവരികയായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യതത്വജ്ഞാനികളുടെ പല ഗ്രന്ഥങ്ങളും ഇതിന്നായി ഞാൻ പരിശോധിച്ചുനോക്കി.''

തിലകന്റെ ഗീതാവ്യാഖ്യാനം മറ്റു പല വ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽനിന്നും തുലോം വ്യത്യസ്തമാണു്. ഗീതാധർമ്മത്തിന്റെ രഹസ്യം കർമ്മപരമാണു്, പ്രവൃത്തിപരമാണു്, എന്നദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. മനുഷ്യനെ കർമ്മോന്മുഖനാക്കുകയാണു്, എന്നുവെച്ചാൽ ശത്രുക്കൾക്കെതിരായ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ അവനു് ആവേശവും പ്രചോദനവും നൽകുകയാണു്, ഭഗവൽഗീത ചെയ്യുന്നതു് എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ

വിശ്വാസം. നിവൃത്തിപരമായ ജ്ഞാനം, യോഗം, ഭക്തി എന്നിവയുടെ മാഗ്ഗമാണ് ശ്രീകൃഷ്ണൻ അജ്ജുനനു് ഉപദേശിച്ചുകൊടുത്തതു് എന്നും കർമ്മമാഗ്ഗത്തെ കുറച്ചൊക്കെ പുകഴ്ത്തുന്നതു തന്നെ ഭക്തി, ജ്ഞാനയോഗങ്ങളുടെ മാഗ്ഗത്തെ ഊന്നാൻവേണ്ടി മാത്രമാണെന്നും വാദിച്ചവരെ എതിർത്തുകൊണ്ടു് അദ്ദേഹം എഴുതി:

"അജ്ജുനൻ സന്ന്യസിച്ചു് വൈരാഗ്യത്തോടെ ഭിക്ഷയെടുത്തു് കാട്ടിലേയ്ക്കോ, കൗപീനംധരിച്ചു് ഉണങ്ങിയ വേപ്പിലയും തിന്നുകൊണ്ടു് മരണപര്യന്തം യോഗാഭ്യാസംചെയ്യാനായി ഹിമാലയത്തിലേയ്ക്കോ പോകണമെന്നു് ശ്രീകൃഷ്ണന്റെ മനസ്സിലുണ്ടായിരുന്നില്ല. വില്ലിനും ശരത്തിനും പകരം അവന്റെ കൈയിൽ കുഴിതാളവും മൃദംഗവും വീണയുംകൊടുത്തു് അതുകളുടെ നാദഘോഷത്തിൽ ഭക്തിയോടെ ഭഗവന്നാമസംകീർത്തനംചെയ്തു് ആ പ്രേമാനന്ദപ്രവാഹത്തിന്റെ ധിറുതിയിൽ, കുരുക്ഷേത്രമാകുന്ന പുണ്യഭൂമിയുടെ മദ്ധ്യത്തിൽ, ഭാരതവർഷത്തിലന്നുണ്ടായിരുന്ന ക്ഷത്രിയവീരന്മാരാസകലം ഒന്നുചേന്നുനില്ക്കുന്നതിന്റെ മുമ്പിൽ, ബൃഹന്നളയെപ്പോലെ വീണ്ടും നൃത്തംചെയ്യണമെന്നും ശ്രീകൃഷ്ണനുദ്ദേശ്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല....അവിടവിടെ പലവിധത്തിലുള്ള കാരണങ്ങളേയും വിശദീകരിച്ചതിനുശേഷം 'തസ്മാൽ' (അതു ഹേതുവായിട്ടു്) എന്ന പദത്തെ—അനുമാനത്തെ കാണിക്കുന്ന ആ മഹത്വമുള്ള പദത്തെ—ചേർത്തു്, 'തസ്മാദ്യുദ്ധ്യസ്വ ഭാരത' (ഹേ അജ്ജുന, അതിനാൽ നീ യുദ്ധംചെയ്യുക), 'തസ്മാദുത്തിഷ്ഠ കൗന്തേയ യുദ്ധായ കൃതനിശ്ചയഃ' (അതിനാൽ യുദ്ധംചെയ്യാനുറച്ചുകൊണ്ടു് എഴുനേൽക്കുക) എന്നിങ്ങനെ വികല്പംകൂടാതെ കർമ്മപരമായ ഉപദേശമാണു് ഭഗവാൻ അർജ്ജുനനു നൽകിയതു്."

തിലകന്റെ വേദാന്തം

വേദാന്തത്തിൽ തിലകനു വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ വേദാന്തം ആത്മാവിന്റെ മടിത്തട്ടിലുള്ളിലെ നിശ്ചലതയിലേയ്ക്കും നിഷ്ക്രിയത്വത്തിലേയ്ക്കും ഒളിച്ചോടിപ്പോകലല്ല; പിന്നെയോ, ലൗകികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ ധീര

മായും ശാസ്ത്രീയമായും നേരിടാനാവശ്യമായ ജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കലാണ്. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

"വേദാന്തമെന്നുവച്ചാൽ പ്രപഞ്ചത്തെ ഉപേക്ഷിച്ച് മോക്ഷത്തെ സാധിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ദുഷ്പ്രയത്നമാണെന്ന് ഇയ്യിടെയായി പലർക്കും ഒരു ധാരണയുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. അതു തെറ്റാണ്. ലോകത്തിൽ, കണ്ണിനു കാണാവുന്നതിന്റെ അപ്പുറത്ത്, ഞാനാരെന്നും സൃഷ്ടിയുടെ ആദിയിലുള്ള മൂലതത്വം ഏതാണെന്നും ആ തത്വത്തിനും എനിക്കും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം എന്താണെന്നും മനസ്സിലായാൽ ഈ ജഗത്തിലുള്ള എന്റെ പരമലക്ഷ്യം ഏതാണെന്നു വ്യക്തമാവും. ആ ലക്ഷ്യം നേടാൻ ഏതുതരത്തിലുള്ള ജീവനക്രമമാഗ്രഹം സ്വീകരിക്കണം, ഏതു ലക്ഷ്യം ഏതു മാർഗ്ഗംകൊണ്ട് നേടാൻ കഴിയും, ഇത്യാദി ഗഹനങ്ങളായ പ്രശ്നങ്ങളെ ശാസ്ത്രീയമായി പര്യാലോചിക്കുകയാണ് വേദാന്തശാസ്ത്രം ചെയ്യുന്നത്. വാസ്തവം നോക്കുമ്പോൾ, പൊതുവിൽ നീതിശാസ്ത്രമെന്നുള്ളത്—അതായത്, പരസ്പരമുള്ള വ്യവഹാരങ്ങളിൽ മനുഷ്യർ എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കണമെന്ന വിഷയത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ശാസ്ത്രം—ഈ ഗഹനമായ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗംമാത്രമാണ്."

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, തിലകന്റെ വേദാന്തം ലൗകികജീവിതത്തിൽനിന്നുള്ള ഒളിച്ചോട്ടമല്ല, അതിനെ ധൈര്യത്തോടും സമചിത്തതയോടുംകൂടി നേരിടാനാവശ്യമായ ജ്ഞാനമാണ്. ലൗകികജീവിതം യഥാർത്ഥമാണെന്നും മനുഷ്യപ്രയത്നംകൊണ്ട് അതിനെ മാറ്റാൻ കഴിയുമെന്നും അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. ഇഹലോകജീവിതം ദുഃഖമയവും നിരാശാജനകവുമാണെന്നു വാദിക്കുന്ന ആത്മീയതത്വജ്ഞാനികളെ എതിർത്തുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

"സംസാരത്തിൽ സുഖത്തേക്കാൾ ദുഃഖമാണധികം എന്നു മഹാഭാരതത്തിൽ എവിടെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടോ അവിടെത്തന്നെ, 'നാടടക്കമുള്ള ദുഃഖത്തെക്കുറിച്ച് തൊഴിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു യോഗ്യമല്ല; അതിനെപ്പറ്റി പിറുപിറുത്തുകൊണ്ടിരിക്കാതെ അതിന്റെ പ്രതികാരാർത്ഥമായി തനിക്കെന്തെങ്കിലും ഒരുപായം തോന്നുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അതു ചെയ്യണം' എന്നു ബൃഹസ്പതിയോടു മനുവും ശുക്രനോടു നാരദനും പറഞ്ഞി

ട്ടുണ്ട്. സംസാരം ദുഃഖമയമാണെങ്കിൽക്കൂടി ജനങ്ങൾക്കുണ്ടാകുന്ന ആ ദുഃഖത്തെ ചുരുക്കാനുള്ള പ്രവൃത്തിയാണ് സമർത്ഥനായ മനുഷ്യൻ ചെയ്യേണ്ടതു് എന്ന തത്വം മഹാഭാരതകർത്താവിനും സമ്മതമാണെന്നു് ഇതിൽനിന്നു സ്പഷ്ടമായി."

'സ്വരാജ്യം എന്റെ ജന്മാവകാശം'

ജയിൽജീവിതത്തിന്റെ യാതനകൾകൊണ്ടു് ശരീരം വളരെയധികം ക്ഷീണിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നുവെങ്കിലും ശിക്ഷാവധി കഴിഞ്ഞു് അദ്ദേഹം പുറത്തുവന്നതു് പൂർവ്വാധികം ഉന്മേഷത്തോടും കർമ്മധീരതയോടുംകൂടിയാണു്. മറ്റുചില നേതാക്കന്മാരുമായിയോജിച്ചുകൊണ്ടു് അദ്ദേഹം ഹോംറൂൾപ്രസ്ഥാനം കെട്ടിപ്പടുത്തു. "സ്വരാജ്യം എന്റെ ജന്മാവകാശമാണു്: ഞാനതുനേടുകയും ചെയ്യും" എന്നദ്ദേഹം ദൃഢസ്വരത്തിൽ പ്രഖ്യാപിച്ചു. ഈ കർമ്മോത്സുകതയ്ക്കാവശ്യമായ കരുത്തു് ഭഗവൽഗീതയിൽനിന്നാണു് തനിക്കു ലഭിച്ചതു് എന്നദ്ദേഹം വിശ്വസിക്കുകയും ചെയ്തു.

ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിൽ ഒരു തലമുറയെ മുഴുവൻ ആവേശംകൊള്ളിച്ച ഒരു ഗ്രന്ഥമായിത്തീർന്ന തിലകന്റെ 'ഗീതാരഹസ്യം.' 1915-ലാണു് അതു് ആദ്യമായി അച്ചടിച്ചു പുറത്തുവന്നതു്. ഒന്നാംപതിപ്പു് 6000 കോപ്പി ഒരാഴ്ചയ്ക്കുള്ളിൽ വിറ്റുതീർന്നു എന്നാണു് പറയപ്പെട്ടതു്. ജനങ്ങളിൽ അതു് എത്രത്തോളം സ്വാധീനശക്തി ചെലുത്തി എന്നു് ഇതിൽനിന്നുതന്നെ മനസ്സിലാക്കാം.

തിലകൻ അവസാനംവരെയും ഒരു കർമ്മധീരനായിരുന്നു. 1920 ആഗസ്റ്റ് 1-ാംനു് അദ്ദേഹം ചരമംപ്രാപിച്ചു. മരിക്കുന്നതിന്റെ മൂന്നുദിവസങ്ങൾക്കുമുമ്പു് രോഗശയ്യമേൽ കിടന്നു് ബോധമില്ലാതെ 'പിച്ചും പേയും' പറയുന്നതിനിടയിൽപ്പോലും അദ്ദേഹം പറഞ്ഞതിതാണു്:

"സ്വരാജ്യംകിട്ടാതെ ഇന്ത്യ അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുകയില്ല. നമ്മുടെ നിലനില്പിനു് അതാവശ്യമാണു്."

അരവിന്ദഘോഷ്

തിലകന്റെ മരണസമയത്തു് അരവിന്ദഘോഷിനു് 48 വയസ്സായിരുന്നു. പക്ഷേ, അപ്പോഴേയ്ക്കും അദ്ദേഹം രാഷ്ട്രീയ

UNIVERSITY LIBR

ജീവിതത്തിൽനിന്നെല്ലാം വിരമിച്ച് ഒരു യോഗിയായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. തിലകൻ തന്റെ 16–ാമത്തെ വയസ്സിൽ പൂനാ ഹൈസ്കൂളിൽ പഠിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന കാലത്താണ് കൽക്കത്തയിൽ അരവിന്ദഘോഷ് ജനിച്ചത്.

ഇംഗ്ലീഷുബാലന്മാരും ആംഗ്ലോഇന്ത്യൻബാലന്മാരും മാത്രം പഠിച്ചുവന്ന ദാർജിലിങ്ങിലെ ലോറ്റോ കോൺവെന്റ് സ്കൂളിലാണ് അരവിന്ദൻ വിദ്യാഭ്യാസമാരംഭിച്ചത്. ഏഴാമത്തെ വയസ്സിൽ—1879-ൽ—അദ്ദേഹം ഉപരിപഠനാർത്ഥം ഇംഗ്ലണ്ടിലേയ്ക്കയയ്ക്കപ്പെട്ടു. 17–ാമത്തെ വയസ്സിൽ കേംബ്രിഡ്ജിലെ കിങ്സ് കോളേജിൽ ചേർന്നു. ഇംഗ്ലീഷ്, ബങ്കാളി എന്നിവയ്ക്കുപുറമെ ഗ്രീക്ക്, ലാറ്റിൻ, ഫ്രഞ്ച്, ജർമ്മൻ, ഇറ്റാലിയൻ, സ്പാനിഷ് എന്നീ ഭാഷകൾ പഠിച്ചു. 18–ാമത്തെ വയസ്സിൽ ഐ. സി. എസ്സ്. പരീക്ഷയ്ക്കു ചേർന്നു. കായികാഭ്യാസവിഷയത്തിൽ തോറ്റുപോയി. മറ്റെല്ലാവിഷയങ്ങളിലും സൂത്യർഹമായ വിജയം നേടിയെങ്കിലും കായികപരീക്ഷയിൽ തോറ്റതുകൊണ്ട് ഐ. സി. എസ്സ്. ബിരുദം കിട്ടിയില്ല. ലണ്ടനിൽനിന്നു മടങ്ങി നാട്ടിലെത്തിയതിനുശേഷം ബങ്കാൾ വിഭജനകാലംവരേയും ബറോഡയിലെ കോളേജിൽ ആദ്യം ഇംഗ്ലീഷു പ്രൊഫസ്സറായും പിന്നീട് വൈസ് പ്രിൻസിപ്പാലായും ജോലിയെടുത്തു.

തീവ്രവാദിയായ രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തകൻ

ഇംഗ്ലണ്ടിൽ പഠിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നകാലത്തുതന്നെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ആശയങ്ങൾ, അവ്യക്തമായിട്ടാണെങ്കിലും, അദ്ദേഹത്തെ ആകർഷിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. 'താമരയും കാരിയും' എന്ന പേരിൽ വിപ്ലവകാരികളുടെ ഒരു രഹസ്യസംഘടന അദ്ദേഹം സ്ഥാപിക്കുകയുണ്ടായി. പക്ഷേ, ഏറെക്കഴിയുന്നതിനുമുമ്പുതന്നെ അതു നാമാവശേഷമായി. ബറോഡയിലെത്തിയതിനുശേഷം അദ്ദേഹം രാഷ്ട്രീയകാര്യങ്ങളിൽ കൂടുതൽ താല്പര്യം കാണിക്കാൻ തുടങ്ങി. ആദ്യംമുതൽക്കുതന്നെ അദ്ദേഹമൊരു തീവ്രവാദിയായിരുന്നു. 1893-ൽ 'ഇന്ദുപ്രകാശ്' എന്ന പത്രത്തിൽ 'പഴയ വിളക്കുകൾക്കുപകരം പുതിയ വിളക്കുകൾ' എന്ന തലക്കെട്ടിലുള്ള ഒരു ലേഖനപരമ്പര

അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധംചെയ്തു. ആ ലേഖനങ്ങളിൽ പ്രാർത്ഥന, ഹരജി, പ്രതിഷേധം എന്നിവയെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ അന്നത്തെ കോൺഗ്രസ്സ്നയത്തെ കഠിനമായി ആക്ഷേപിക്കുകയും, 'സ്വാശ്രയത്തിന്റേയും നിഷ്ക്രിയതയുടേയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരു കർമ്മോന്മുഖമായ നേതൃത്വം ആവശ്യമായിരിക്കുന്നു' എന്നു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹം എഴുതി:

"സാധ്യമാണെങ്കിൽ, അല്ലെങ്കിൽ, മറ്റു യാതൊരു മാർഗ്ഗവുമില്ലെങ്കിൽ, ഹിംസയുപയോഗിച്ചു് സ്വാതന്ത്ര്യം നേടാൻ ഒരു രാജ്യത്തിന്നവകാശമുണ്ടു്. ഹിംസ ഉപയോഗിക്കണോ വേണ്ടയോ എന്നുള്ളതു് സാന്മാർഗ്ഗികപരിഗണനകളെയല്ല, ഏതാണു് ഏറ്റവും നല്ല നയം എന്നതിനെയാണു് ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നതു്."

കാശിയിൽവെച്ചു കൂടിയ കോൺഗ്രസ്സു സമ്മേളനത്തിൽ അദ്ദേഹം പങ്കെടുത്തു. അതിന്നുമുമ്പുതന്നെ അദ്ദേഹം ലോകമാന്യതിലകനുമായി പരിചയപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. ബങ്കാൾ വിഭജനപ്രക്ഷോഭണകാലത്തു്, 1906–ൽ കൽക്കത്തയിലെ നേഷനൽ കോളേജിന്റെ പ്രിൻസിപ്പാൽജോലിയും 'വന്ദേമാതരം' എന്ന പത്രത്തെസ്സംബന്ധിച്ച പ്രവർത്തനങ്ങളും ഏറ്റെടുക്കാൻവേണ്ടി അദ്ദേഹം ബങ്കാളിലേയ്ക്കുപോയി. അവിടെവെച്ചു് വിപ്ലവകാരികളുടെ ചില രഹസ്യസംഘടനകളുമായി അദ്ദേഹം സജീവമായി ബന്ധംപുലർത്തി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നിസ്സഹകരണം, സ്വദേശി, ബഹിഷ്കരണം, ദേശീയവിദ്യാഭ്യാസം എന്നിവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരു പുതിയ പരിപാടിക്കുവേണ്ടി 'വന്ദേമാതരം' പോരാടി.

ദേശീയതത്വത്തിന്റെ ആദ്ധ്യാത്മികത

ബങ്കാൾവിഭജനപ്രക്ഷോഭത്തിൽ അരവിന്ദഘോഷും തിലകനും സഹപ്രവർത്തകരായിരുന്നു. രണ്ടുപേരും സാമ്രാജ്യാധിപത്യത്തിനെതിരായ ബഹിഷ്കരണം, സ്വദേശി തുടങ്ങിയ ഉശിരൻപരിപാടികൾ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ബോംബും വെടിയുണ്ടയും ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഭീകരപ്രവർത്തനങ്ങളെ

ന്യായീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. രണ്ടുപേരും മതപരവും ആത്മീയവുമായ പാരമ്പര്യങ്ങളെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചു.

എന്നാൽ, അരവിന്ദഘോഷിന്റെ വീക്ഷണഗതി കൂടുതൽ ആദ്ധ്യാത്മികമായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആത്മീയവാദം ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഒരു ബാഹ്യരൂപം മാത്രമായിരുന്നില്ല. ജീവിതബന്ധങ്ങളുടെ യഥാർത്ഥമായ ഉള്ളടക്കത്തെപ്പോലും ആദ്ധ്യാത്മികമായ വീക്ഷണഗതിയിലൂടെ നോക്കിക്കാണാനാണു് അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചതു്. മതപരമായ ഉത്സവങ്ങൾക്കുപോലും ദേശീയമായ ഒരു ഉള്ളടക്കം നൽകാനാണു് തിലകൻ പരിശ്രമിച്ചതെങ്കിൽ, നേരെമറിച്ചു്, ദേശീയപ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽപ്പോലും ആദ്ധ്യാത്മികതയെ കണ്ടുപിടിക്കാനാണു് അരവിന്ദൻ പണിപ്പെട്ടതു്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ,"രാഷ്ട്രത്തിൽക്കൂടി, നമ്മുടെ പൗരസഹോദരന്മാരിൽക്കൂടി, ദൈവത്തെ സാക്ഷാൽക്കരിക്കാൻ പരിശ്രമിക്കുന്ന ഒരു മയാണു് ദേശീയതപം." മറെറാരു പ്രസംഗത്തിൽ അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു:

"ദേശീയതപം ഒരു രാഷ്ട്രീയപരിപാടി മാത്രമല്ല; അതു് ദൈവത്തിൽനിന്നാവിർഭവിച്ച ഒരു മതമാകുന്നു. അതു് നിങ്ങൾ അനുവർത്തിച്ചു ജീവിക്കേണ്ട ഒരു വിശ്വാസമാണു്. നിങ്ങൾ ഒരു ദേശീയവാദിയായിത്തീരണമെങ്കിൽ, ദേശീയതപമെന്ന ഈ പുതിയ മതത്തെ നിങ്ങൾ അനുസരിക്കുകയാണെങ്കിൽ, അതു് ഒരു മതബോധത്തോടെതന്നെ നിങ്ങൾ ചെയ്യണം. ദൈവത്തിന്റെ ഉപകരണങ്ങളാണു് നിങ്ങളെന്നോർക്കണം."

1908–ൽ ഒരു ബോംബുകേസ്സു സംബന്ധിച്ചു് അദ്ദേഹം അറസ്റ്റുചെയ്യപ്പെട്ടു. പക്ഷേ, ഒരു കൊല്ലത്തെ വിചാരണയ്ക്കുശേഷം, തെളിവില്ലായ്മയാൽ, കുറ്റക്കാരനല്ലെന്നുകണ്ടു് ജയിലിൽനിന്നു വിട്ടയയ്ക്കപ്പെട്ടു. വീണ്ടും അറസ്റ്റുചെയ്യപ്പെടുന്നതിനുമുമ്പായി 1910 ഏപ്രിൽമാസത്തിൽ അദ്ദേഹം ഫ്രഞ്ചുകാരുടെ അധീനത്തിലുള്ള പുതുശ്ശേരിയിലെത്തി രക്ഷപ്പെട്ടു.

രാഷ്ട്രീയജീവിതത്തിൽനിന്നും ആത്മീയവാദത്തിലേയ്ക്കും

പുതുശ്ശേരിയിലെത്തിയതിന്നുശേഷവും കുറച്ചുകാലം അദ്ദേഹം പുറത്തുള്ള വിപ്ലവകാരികളുമായി ബന്ധം പുലർത്തിക്കൊണ്ടിരുന്നു. എന്നാൽ, ക്രമത്തിൽ ക്രമത്തിൽ, അദ്ദേഹം ആത്മീയവാദത്തിന്റെ അഗാധതകളിലേയ്ക്കു് അധികമധികം ഉൾവലിഞ്ഞു് ആണ്ടിറങ്ങാൻ തുടങ്ങി. രാഷ്ട്രീയജീവിതത്തിലേയ്ക്കു് അദ്ദേഹത്തെ തിരിച്ചുകൊണ്ടുവരാൻവേണ്ടി ലാലാലജപത്റായി, സി. ആർ. ദാസ് മുതലായ നേതാക്കന്മാർ പുതുശ്ശേരിയിൽ പോയി നടത്തിയ നിവേദനത്തിന്നു് അദ്ദേഹമിങ്ങനെ മറുപടി പറഞ്ഞു:

"ഞാൻ ഒരു മഹാശക്തിയെ തിരയുകയാണു്. ആ ശക്തി കരഗതമായാൽ അതിനെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഞാൻ വീണ്ടും പ്രവർത്തനത്തിലിറങ്ങുന്നതാണു്."

ക്രമേണ അദ്ദേഹം ലൗകികജീവിതത്തിന്നു പിടികിട്ടാത്ത ഒരു യോഗിയായിത്തീർന്നു. തന്റെ ഈ പുതിയ ജീവിതാനുഭവത്തെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം എഴുതുകയുണ്ടായി:

"എന്റെ സ്വന്തം 'യോഗ'ത്തിന്റെ പരിണാമഫലം നിർവ്വാണപ്രാപ്തിയായിരുന്നു. മാനസികചലനമോ ജീവചലനമോ സ്പർശിച്ചു മലിനമാക്കാതെ, വിചാരത്തിന്നുമേലെ, വിചാരശൂന്യമായ ഒരവസ്ഥയിലേയ്ക്കു് അതു പെട്ടെന്നു് എന്നെ എടുത്തെറിഞ്ഞു. യാതൊരു 'അഹം'ബുദ്ധിയും അതിൽ ഉണ്ടായില്ല; യഥാർത്ഥലോകംതന്നെയും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. നിശ്ചലേന്ദ്രിയങ്ങളിൽക്കൂടി നോക്കുമ്പോൾ ഏതോ ഒന്നു കാണപ്പെട്ടു. അഥവാ, ആ നിശ്ശൂന്യനിശ്ശബ്ദതയിൽ ചില ശൂന്യരൂപങ്ങളുടെ—യഥാർത്ഥത്തിൽ ഉള്ളെഴുതിഞ്ഞ, ആന്തരസത്തയില്ലാത്ത, ചില നിഴലുകളുടെ—ഒരു ലോകം ഉണ്ടെന്നു തോന്നി. ഏകമോ അനേകമോ ആയ ഒന്നുംതന്നെയുണ്ടായിരുന്നില്ല. മുഴുക്കെ പരമമായ ആ ഒന്നു്, അതൊന്നുമാത്രം. രൂപരഹിതവും ബന്ധരഹിതവും അവർണ്യവും കേവലവും അചിന്ത്യവും പരമവുമായ അതു് ഏറ്റവും ഉയർന്ന യാഥാർത്ഥ്യമാണു്; ഏകമായ

യാഥാത്ഥ്യമാണ്. അതൊരു മാനസികാനുഭവമായിരുന്നില്ല; മേലെനിന്ന് ഒരു നിമിഷനേരത്തിൽ കണ്ട ഒന്നായിരുന്നില്ല. അതൊരനുഭവതത്പമായിരുന്നില്ല. അതു തികച്ചും യാഥാത്ഥ്യാത്മകമായിരുന്നു—ഉറപ്പിക്കാവുന്ന ഒരേയൊരു യാഥാർത്ഥ്യം! അതു് വിശാലമായ ഭൗതികലോകമായിരുന്നില്ല. ഒരു ഭൗതികലോകത്തിന്റെ സാദൃശ്യം തോന്നിക്കുന്ന ഈ ലോകത്തെയാസകലം വ്യാപിച്ചുനില്ക്കുന്നതും അതിൽത്തന്നെ നിലനില്ക്കുന്നതും അതിനെ ആഴ്ത്തുകയോ സ്വകീയപ്രവാഹത്തിൽ മൂടുകയോ ചെയ്യുന്നതുമായ ഒരു യാഥാത്ഥ്യമായിരുന്നു അതു്. അതൊഴിച്ചു് മറെറാരു യാഥാത്ഥ്യത്തിനും ഈ ലോകത്തിൽ നില്ക്കുവാൻ ഒട്ടുംതന്നെ സ്ഥലമവശേഷിച്ചിരുന്നില്ല. മറ്റു യാതൊന്നുംതന്നെ വാസ്തവികമോ സദ്ഭാവമുള്ളതോ കഴമ്പുള്ളതോ ആയിത്തോന്നുവാൻ അതൊട്ടനുവദിച്ചതുമില്ല. ഈ അനുഭവത്തിൽ, പക്ഷേ, ആഹ്ലാദജനകമോ ആനന്ദപ്രദമോ ആയി യാതൊന്നുംതന്നെ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അപ്പോൾ എനിക്കു് അങ്ങനെയൊന്നും തോന്നിയതുമില്ല. (കുറെ കൊല്ലങ്ങൾ കഴിഞ്ഞാണ് പരമമായ 'ആനന്ദം' എനിക്കനുഭവപ്പെട്ടതു്.) ഈ അനുഭവം എനിക്കു നൽകിയതു് അനിർവ്വചനീയമായ ശാന്തിയും അപാരമായ നിശ്ചലതയും അനന്തമായ വിമോചനവും സ്വാതന്ത്ര്യവുമായിരുന്നു. രാവും പകലും ഞാൻ ആ നിർവ്വാണത്തിൽ ജീവിച്ചു. ഹൃദയത്തിന്നുള്ളിലെ ആന്തരാനുഭവമായിരുന്നു അതു്. അതിനെക്കുറിച്ചുള്ള നിരന്തരസ്മരണയും മടങ്ങിവരാനുള്ള അതിന്റെ ശക്തിയും എന്നിൽ നിലനിന്നു, അവസാനം അതിലും മഹത്തരമായ ഒരു പരിബോധാവസ്ഥയിൽ അതു വിലയിക്കുവാൻതുടങ്ങി. അതിനിടയ്ക്കു് അനുഭവങ്ങൾക്കുമേൽ അനുഭവങ്ങൾ എത്തിച്ചേരുകയും നിർവ്വാണത്തിന്റെ ഈ ആദ്യാനുഭവത്തോട്ട സമ്മേളിക്കുകയും ചെയ്തു."

അരവിന്ദന്റെ ഗീതാരഹസ്യം

ലോകമാന്യതിലകനെയെന്നപോലെത്തന്നെ അരവിന്ദഘോഷിനേയും ഭഗവൽഗീത വളരെയധികം ആകർഷിക്കുകയുണ്ടായി; അദ്ദേഹവും ഗീതയെപ്പററി ധാരാളം എഴുതിയി

ട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഗീതയുടെ രഹസ്യം കർമ്മമല്ല, യോഗമാണ്. തിലകന്റെ ഗീതയിൽ ഭക്തിയും ജ്ഞാനവും യോഗവുമെല്ലാം കർമ്മത്തിനു മാറുകൂട്ടാനുള്ളവയാണ്; ലൗകികജീവിതത്തിലെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ ഊർജ്ജിതമാക്കാൻവേണ്ടിയുള്ളവയാണ്. അരവിന്ദന്റെ ഗീതയിലാകട്ടേ, നേരെമറിച്ച്, കർമ്മവും ജ്ഞാനവും ഭക്തിയുമെല്ലാം യോഗസാധനയ്ക്കുവേണ്ടിയുള്ളവയാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെതന്നെ വാക്കുകളിൽ, "പൂർണ്ണജ്ഞാനം, പൂർണ്ണകർമ്മം, പൂർണ്ണഭക്തി എന്നിവ മുഴുക്കെ ഉദ്ഗ്രഥിച്ചും പൂർണ്ണമായി സംയോജിപ്പിച്ചും മനോമണ്ഡലത്തിനപ്പുറത്തു് വിജ്ഞാനതലത്തിലേയ്ക്കുയർത്തിക്കുകയും അവിടെ അവയ്ക്കു പൂർണ്ണത കൈവരുത്തുകയുമാണു് ഈ യോഗപദ്ധതിയുടെ പ്രധാനതത്വം."

അദ്വൈതവേദാന്തികളെപ്പോലെ ഭൗതികലോകം മുഴുക്കെ മായയും വിഭ്രാന്തിയുമാണെന്നു് അദ്ദേഹം പറയുന്നില്ല. ഭൗതികപ്രപഞ്ചം നിലനില്ക്കുന്നു. പക്ഷേ, അതു് ആത്മീയമണ്ഡലത്തിലേയ്ക്കുള്ള ഒരു പരിണാമക്രമത്തിന്റെ ആരംഭം മാത്രമാണു്. അദ്ദേഹം എഴുതി:

"അന്നമയം, പ്രാണമയം, മനോമയം, വിജ്ഞാനമയം, ആനന്ദമയം എന്നിങ്ങനെ ആത്മാവിനു് അഞ്ചു് ഉറകൾ, അഥവാ കോശങ്ങൾ, ഉണ്ടു്. മനുഷ്യൻ കൂടുതൽകൂടുതൽ ഉയരുന്തോറും ആത്മീയപരിണാമത്തിലെ ഏറ്റവും ഉയർന്ന 'സിദ്ധി'യെ കൂടുതൽ കൂടുതലായി സമീപിക്കുന്നു. ഒരാൾ വിജ്ഞാനമയകോശത്തിൽ പ്രവേശിക്കയാണെങ്കിൽ 'ആനന്ദ'ത്തിലേയ്ക്കുള്ള പരിണാമം എളുപ്പമായി. അങ്ങനെയായാൽ, അയാൾ സ്ഥലകാലാതിവർത്തിയായ പരബ്രഹ്മത്തിൽ മാത്രമല്ലാ, ഈ ശരീരത്തിൽ, ഈ ജീവിതത്തിൽ, ഈ ഭൗതികലോകത്തിൽത്തന്നെ—അനന്തമായ ആനന്ദത്തിൽ നിലക്കൊള്ളുന്നു. 'സച്ചിദാനന്ദം' പൂർണ്ണമായി ഉൾഫുല്ലമാകയും ജീവിതത്തെ പ്രഭാപൂരിതമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ പരിശ്രമമാണു് എന്റെ യോഗപദ്ധതിയുടെ കേന്ദ്രരഹസ്യം."

ഇന്ത്യയുടെ ആത്മീയമായ ദാർശനികപാരമ്പര്യത്തിന്റെ അഗാധതകളിലേയ്ക്കു്, തിലകനും അരവിന്ദഘോഷും രണ്ടു

പേരും ഇറങ്ങിച്ചെന്നു. അടിമത്തത്തിലാണ്ടുകിടക്കുന്ന തന്റെ നാട്ടുകാരെ കമ്മോന്മുഖരാക്കാനും രാജ്യത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള സമരത്തിൽ അവരെ അണിനിരത്താനും തിലകൻ പുറത്തേയ്ക്കു തിരിച്ചുവന്നു. അരവിന്ദഘോഷ് തിരിച്ചുവന്നില്ല. 1950-ൽ ചരമംപ്രാപിക്കുന്നതുവരേയും സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽനിന്നു് ഒഴിഞ്ഞുനില്ക്കുകയാണു് അദ്ദേഹം ചെയ്തതു്.

മുഷ്ടു
രവീന്ദ്രനാഥടാഗോർ

ഹിന്ദുമതത്തിലെ പ്രാകൃതങ്ങളും മദ്ധ്യകാലോചിതങ്ങളുമായ അനാചാരങ്ങളോടും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളോടും പടവെട്ടിയ ദ്വാരകാനാഥടാഗോർ രാജാറാംമോഹൻറോയിയുടെ ഒരു സഹപ്രവർത്തകനായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിൻെറ പുത്രനായ ദേവേന്ദ്രനാഥടാഗോറും ബ്രഹ്മസമാജത്തിൻെറ ഒരുന്നതനേതാവായിത്തീർന്നു. ദേവേന്ദ്രനാഥടാഗോറിൻെറ പുത്രനാണ് 1861-ൽ കൽക്കത്തയിൽ ജനിച്ചു കവി, കലാകാരൻ, മനുഷ്യസ്നേഹി, തത്ത്വജ്ഞാനി, രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തകൻ, വിദ്യാഭ്യാസപ്രവർത്തകൻ, എന്നിങ്ങനെ പല നിലയിലും പ്രശസ്തനായിത്തീർന്ന രവീന്ദ്രനാഥടാഗോർ.

ഹിന്ദുമതപുനരുദ്ധാരണത്തിൻെറ നേരെ

പാണ്ഡിത്യത്തിൻേറയും പുരോഗമനപരങ്ങളായ ആശയങ്ങളുടേയും അനാചാരങ്ങൾക്കെതിരായ സാമൂഹ്യപ്രവർത്തനങ്ങളുടേയും ചുറ്റുപാടുകളിലാണ് രവീന്ദ്രനാഥടാഗോർ വളർന്നത്. കുട്ടിക്കാലത്തുതന്നെ ബ്രഹ്മസമാജം അദ്ദേഹത്തിൽ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തി. പിന്നീട് 'ചൈനയിലെ ഭാഷണങ്ങൾ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ തൻെറ വീക്ഷണഗതിയെ രൂപപ്പെടുത്തിയ മൂന്നു ഘടകങ്ങളെക്കുറിച്ചു അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി; ഒന്നാമത്തേതു്, പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിലെ ഏറ്റവും വലിയ ബങ്കാളിസാഹിത്യകാരനായ ബങ്കിംചന്ദ്രചാറ്റർജി; രണ്ടാമത്തേതു്, ബ്രഹ്മസമാജത്തിൻെറ ആശയങ്ങൾ; മൂന്നാമത്തേതു്, ഇന്ത്യയിലെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനവും 1885-ൽ ആരംഭിച്ച ഇന്ത്യൻനേഷനൽ കോൺഗ്രസ്സും.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൻെറ അവസാനത്തിൽ, ബ്രഹ്മസമാജത്തിൻെറ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഏറെക്കുറെ മന്ദീഭവിക്കാൻ തുടങ്ങിയകാലത്തു് ആത്മീയവാദത്തിലും ഹിന്ദുമതത്തിലും അടിയുറച്ച മറെറാരു പ്രസ്ഥാനം ശക്തിപ്പെട്ടുവരിക

യുണ്ടായി. വൈദികകാലത്തെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെ മുറുകെപ്പിടിച്ചുകൊണ്ട് ഹിന്ദുമതത്തെ പുനരുദ്ധരിക്കാനുള്ള ഒരു പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു അതു്. അതിന്റെ നേതാക്കന്മാരിൽ പലരും തീവ്രവാദപരമായ രാഷ്ട്രീയപ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ മുന്നിട്ടു നിന്നു. ഭരണാധികാരികളുടെ അക്രമങ്ങളെ ചെറുക്കാൻ ഹിംസയുപയോഗിക്കുന്നതിൽപ്പോലും തെറ്റില്ലെന്നു് അവർ വിശ്വസിച്ചു. വിദേശീയമായ എല്ലാത്തരം സാംസ്കാരികപ്രവണതകളേയും അവർ കഠിനമായി എതിർത്തു. ജനങ്ങളുടെ ഹൃദയങ്ങളിൽ സ്വാതന്ത്ര്യബോധവും ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരികപാരമ്പര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അഭിമാനവും നട്ടുപിടിപ്പിക്കാൻ അവർ പരിശ്രമിച്ചു. എന്നാൽ, അവരുടെ ദാർശനികമായ വീക്ഷണഗതി പിന്തിരിപ്പനായിരുന്നു. ആധുനികശാസ്ത്രങ്ങളുടെ കൈപിടിച്ചുകൊണ്ടു് മുന്നോട്ടുപോവാനല്ല, ഭൂതകാലത്തിന്റെ അപരിഷ്കൃതപ്രതലത്തിലേയ്ക്കു മടങ്ങിപ്പോകുവാനാണു് അവർ ആഹ്വാനം ചെയ്തതു്. ഹിന്ദുമതത്തിലെ എല്ലാ ആചാരങ്ങളേയും—നിർജ്ജീവങ്ങളും കാലഹരണം വന്നവയുമായ ആചാരങ്ങളെപ്പോലും—ചിട്ടയോടുകൂടി അനുഷ്ഠിക്കണമെന്നു് അവർ നിഷ്കർഷിച്ചു. ഈ ഹിന്ദുമതപുനരുദ്ധാരണപരിശ്രമങ്ങൾ, ഫലത്തിൽ, ഹിന്ദുക്കളേയും മുസ്ലീമിങ്ങളേയും തമ്മിൽ അകറ്റുകയും അങ്ങനെ തങ്ങളുടെ അവകാശാധികാരങ്ങൾക്കുവേണ്ടി യോജിച്ചു പോരാടുന്നതിൽനിന്നു് പൊതുജനങ്ങളെ തടഞ്ഞുനിർത്തുകയുമാണു ചെയ്തതു്. മറുപല കാര്യങ്ങളെസ്സംബന്ധിച്ചും ഒരു തികഞ്ഞ ജനാധിപത്യവാദിയായിരുന്ന ലോകമാന്യതിലകനെപ്പോലും ഈ യാഥാസ്ഥിതികചിന്താഗതി പിടികൂടുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ, ബങ്കിംചന്ദ്ര ചാറ്റർജി, അരവിന്ദഘോഷ്, ലജപത്റായി തുടങ്ങിയ ചില നേതാക്കന്മാരുടെ വീക്ഷണഗതികളിലാണു് അവ ഏറ്റവുമധികം നിഴലിച്ചിരുന്നതു്.

രവീന്ദ്രനാഥടാഗോർ ഈ ഹിന്ദുമതപുനരുദ്ധാരണസംരംഭങ്ങളിൽ ഒട്ടുംതന്നെ അഭിരുചി കാണിച്ചില്ല. നേരേമറിച്ചു് അവയെ എതിർക്കുകയാണദ്ദേഹം ചെയ്തതു്. ഭൂതകാലത്തിലല്ല, ഭാവിയിലാണു് അദ്ദേഹം തന്റെ ദൃഷ്ടിയുറപ്പിച്ചതു്. തന്റെ 'ഗോരാ' എന്ന സുപ്രസിദ്ധനോവലിൽ പഴയ വീക്ഷ

ണഗതിയും പുതിയ വീക്ഷണഗതിയും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടന ങ്ങളെ വളരെ തന്മയത്വത്തോടുകൂടി ചിത്രീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

ടാഗോറും ഗാന്ധിജിയും

ഇതിന്റെ അർത്ഥം അദ്ദേഹത്തിന്നു് യാതൊരു ദാർശനിക വീക്ഷണഗതിയും ഉണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നല്ല; തീർച്ചയായുമുണ്ടാ യിരുന്നു. ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരികവും ദാർശനികവുമായ പാ രമ്പര്യങ്ങളെ കൂടെക്കൂടെ അയവിറക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ ഒരിക്കലു മദ്ദേഹത്തിന്നു സങ്കോചമുണ്ടായിട്ടില്ല. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പി ന്നിൽ ഒരു മഹത്തായ ശക്തി പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു ണ്ടു് എന്ന ദൃഢവിശ്വാസവും അദ്ദേഹത്തിന്നുണ്ടായിരുന്നു. ഒന്നുമാത്രം: മഹത്തായ ആ ശക്തി, ആ കേവലമായ ബ്രഹ്മം, പ്രകൃതിയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലും മനുഷ്യർതമ്മിലുള്ള ബന്ധ ങ്ങളിലും കൈകടത്തുന്ന ഒരു ശക്തിയല്ല. മഹാകവിയും മഹാ ത്മാഗാന്ധിയും തമ്മിലുണ്ടായ ഒരു വാദപ്രതിവാദത്തെ ഇവി ടെയൊന്നനുസ്മരിക്കുന്നതു നന്നു്. 1934-ൽ ബീഹാറിൽ വലിയൊരു ഭൂകമ്പമുണ്ടായി. പതിനായിരക്കണക്കിലാളുകൾ മരിച്ചു. കോടിക്കണക്കിലുറുപ്പിക വിലപിടിച്ച സ്വത്തുക്കൾ നശിച്ചു. മഹാത്മാഗാന്ധി പറഞ്ഞു, സവർണ്ണഹിന്ദുക്കൾ ഹ രിജനങ്ങളോടുകാണിക്കുന്ന അനീതികൾക്കു് ദൈവം നൽകി യ ശിക്ഷയാണു് ഈ ഭൂകമ്പമെന്നു്. ദൈവത്തിന്നു് ഭൂകമ്പ ത്തിൽ യാതൊരു പങ്കുമില്ലെന്നും ഭൗതികശക്തികളുടെ പ്രവ ർത്തനംമൂലമാണതുണ്ടായതെന്നും മഹാകവി പറഞ്ഞു. ദൈവ ത്തിന്റെ ശിക്ഷയാണെങ്കിൽ, നിരപരാധരെപ്പോലും ശിക്ഷി ക്കുന്ന ആ ദൈവം എന്തൊരു ദൈവമാണു് എന്നദ്ദേഹം ചോ ദിച്ചു. ഗാന്ധിജിയും വിട്ടില്ല. ദൈവത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ യുക്തികൊണ്ടു തെളിയിക്കുക സാധ്യമല്ലെന്നും, ലോകത്തിൽ ഒരിലയിളകുന്നതുപോലും ദൈവത്തിന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയുടെ ഫലമായിട്ടാണെന്നു് താൻ ദൃഢമായി വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ടെ ന്നും, അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിച്ചു. ഈ വാദപ്രതിവാദത്തിൽനി ന്നു് രണ്ടു മഹാന്മാരുടേയും വീക്ഷണഗതികൾതമ്മിലുള്ള വ്യ ത്യാസം മനസ്സിലാക്കാം. ഗാന്ധിജിയുടെ വീക്ഷണഗതിയുടെ പിന്നിൽ യുക്തിക്കതീതനായ ഒരീശ്വരനുണ്ടു്; ടാഗോറിന്റെ

വീക്ഷണഗതി കൂട്ടതൽ ശാസ്ത്രീയമാണു്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഈശ്വരൻ ഭൗതികശാസ്ത്രങ്ങളേയും മനുഷ്യരുടെ ലൗകികജീവിതത്തേയും വെറുതെ വിടുന്നു.

മനുഷ്യൻ എന്തൊരത്ഭുതശക്തി!

ടാഗോർ ഈശ്വരവിശ്വാസിയാണു്, സംശയമില്ല. പക്ഷേ, മനുഷ്യനാണു് അദ്ദേഹത്തെ കൂട്ടതലാകർഷിച്ചതു്. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു:

"മനോഹരമായ ഈ ലോകത്തിൽനിന്നു് ഉടൻ മുക്തി ലഭിക്കണമെന്നു് എനിക്കാഗ്രഹമില്ല. ആകാശം, ചക്രവാളം, സമുദ്രം ഇവയാൽ അനുഗ്രഹീതമായ ഭൂമിയിൽ സ്വതന്ത്രം സഹോദരങ്ങളായ മനുഷ്യരുടെയിടയിൽ അവരോടൊപ്പം ജീവിക്കുന്നതിലാണു് എനിക്കു താല്പര്യം."

വീണ്ടും,

"എണ്ണമറ്റ ബന്ധനങ്ങൾക്കിടയിൽക്കിടന്നുതന്നെ ആനന്ദമയമായ മുക്തിയുടെ സ്വാദു് ഞാനനുഭവിച്ചുകൊള്ളാം."

തന്റെ സുപ്രസിദ്ധമായ 'ഗീതാഞ്ജലി'യിലെ ഒരു കവിതയിൽ അദ്ദേഹം എഴുതി:

"ഈ സങ്കീർത്തനങ്ങളും സാഹിത്യവും മന്ത്രോച്ചാരണങ്ങളും മതിയാക്കുക! കവാടങ്ങളും വാതായനങ്ങളും അടച്ചുബന്ധിച്ചുള്ള ഒരു ക്ഷേത്രത്തിന്റെ അന്ധകാരാവൃതമായ ഒരു കോണിൽ നീ ആരെയാണു് ആരാധിക്കുന്നതു്? നിന്റെ നയനം തുറക്കുക; നിന്റെ ദൈവം നിന്റെ മുമ്പിലില്ലെന്നു് അപ്പോൾ നിനക്കു കാണുവാൻ കഴിയും!

"കഠിനമായ നിലം ഉഴുതുന്ന ആ കർഷകനും, വീഥിനിർമ്മാണത്തിനു കല്ലുകൾ പൊട്ടിക്കുന്ന ആ തൊഴിലാളിയും എവിടെയുണ്ടോ, അവിടെയുണ്ടു് അദ്ദേഹം. അവിടന്നു് വെയിലിലും മഴയിലും അവരോടുകൂടിത്തന്നെയുണ്ടു്. അവിടത്തെ വസ്ത്രങ്ങൾ പൂഴിപുരണ്ടിരിക്കുന്നു. പവിത്രമായ നിന്റെ ആ വസ്ത്രത്തെ വലിച്ചെറിയുകയും, അവിടത്തെപ്പോലെ നീയും ധൂളിയാലാവൃതമായ ആ നിലത്തിൽ വന്നെത്തുകയുംചെയ്യുക.

"വിമുക്തിയോ? എവിടെയാണു് ആ വിമുക്തിയെ കണ്ടെത്തുക? നമ്മുടെ നാഥൻതന്നെയും സപ്രഹർഷം സൃഷ്ടി

യുടെ ശൃംഖലകളെസംസ്ഥീകരിക്കയാണു ചെയ്തിരിക്കുന്നതു്. അവിടന്നു് അനന്തമായും നമ്മോടെല്ലാവരോടും ബന്ധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

"നിന്റെ ധ്യാനങ്ങളിൽനിന്നും നീ പുറത്തുവരികയും അച്ചനയ്ക്കുള്ള നിന്റെ പുഷ്പങ്ങളേയും സുഗന്ധദ്രവ്യങ്ങളേയും മാറിവെയ്ക്കുകയും ചെയ്യുക. നിന്റെ വസ്ത്രങ്ങൾ ജീർണ്ണിക്കുകയും മലീമസമാകയും ചെയ്തിരുന്നാലെന്താ? അവിടത്തെ കണ്ടെത്തി, പ്രവൃത്തിയില്യം ഫാലദേശത്തെ സ്വേദകണങ്ങളിലും അവിടത്തോടൊപ്പം നിലകൊള്ളുക!"

അമ്പതിലധികം കഥാസമാഹാരങ്ങൾ, പന്ത്രണ്ടോളം നോവലുകൾ, നൂറിലധികം ചെറുകഥകൾ, മുപ്പതിലധികം നാടകങ്ങൾ, ഇരുന്നൂറിലധികം പ്രബന്ധങ്ങൾ—ഇങ്ങനെ അദ്ദേഹം പല വിഷയങ്ങളെപ്പറ്റിയും വളരെയധികം എഴുതിയിട്ടുണ്ടു്.

ടാഗോറിന്റെ മനുഷ്യസ്നേഹം

അദ്ദേഹത്തിന്റെ കലാസൃഷ്ടികളിൽ ആകാശവും ചക്രവാളവും സമുദ്രവുമുണ്ടു്. പുഞ്ചിരിതൂകുന്ന പുഷ്പങ്ങളും നൃത്തം വെയ്ക്കുന്ന നക്ഷത്രങ്ങളുമുണ്ടു്. പക്ഷേ, എല്ലാം മനുഷ്യനുവേണ്ടിയാണു്. മറ്റെല്ലാറ്റിനുമുപരിയായി മനുഷ്യസ്നേഹമാണു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളിൽ ഉടനീളം ഓളംവെട്ടുന്നതു്.

എന്നാൽ, അതൊരു കേവലമായ മനുഷ്യസ്നേഹമല്ല; അരൂപമായ മനുഷ്യസ്നേഹവുമല്ല. പിന്നെയോ, അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും അനാചാരങ്ങൾക്കും മർദ്ദനങ്ങൾക്കും ചൂഷണങ്ങൾക്കും എതിരായി പടവെട്ടുന്ന മനുഷ്യസ്നേഹമാണതു്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കഥാപാത്രങ്ങൾ ഹൃദലിസത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾക്കെതിരായി, കൊളോണിയൽമേധാവിത്വത്തിന്റെ ദുഷ്ടതകൾക്കെതിരായി, സംസാരിക്കുകയും പ്രവർത്തിക്കുകയും ജീവിക്കുകയും പടവെട്ടുകയും ചെയ്യുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതകളും കഥകളും ജനങ്ങളുടെ ദേശാഭിമാനത്തെ ഉയർത്തുകയും വീക്ഷണഗതിയെ വിശാലമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

അദ്ദേഹത്തിന്റെ പല കവിതകളുടെയും രൂപം പഴയ വൈഷ്ണവകവികളുടേതാണു്. കബീർ തുടങ്ങിയ ഭക്തകവി

കളുടെ ഗീതങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കലാസൃഷ്ടികളിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ട്. മിസ്റ്റിസിസവും ആദ്ധ്യാത്മികതയുംപുരണ്ട ബാഹ്യരൂപത്തെ അദ്ദേഹം യഥേഷ്ടമെടുത്തുപയോഗിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ഉള്ളടക്കം ദേശാഭിമാനപരമാണ്, മനുഷ്യസ്നേഹപരമാണ്.

ഇന്ത്യയുടെ ലക്ഷ്യം

ഭൂതകാലത്തിന്റേയും വർത്തമാനകാലത്തിന്റേയും യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുകമാത്രമല്ല അദ്ദേഹം ചെയ്യുന്നതു്. ചിലപ്പോഴൊക്കെ അദ്ദേഹം ഭാവിയിലേയ്ക്കു് ഒന്നെത്തിനോക്കുകകൂടി ചെയ്യുന്നു. തന്റെ രാജ്യം എവിടേയ്ക്കാണു് നയിക്കപ്പെടേണ്ടതു് എന്നതിനെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം ഗീതാഞ്ജലിയിലെ ഒരു കവിതയിൽ എഴുതുന്നതു നോക്കുക:

"എവിടെ മനസ്സു് ഭയരഹിതമായിരിക്കുകയും, ഉത്തമാംഗം സങ്കോചമെന്യേ ഉയരുകയും ചെയ്യുന്നുവോ,

ജ്ഞാനം എവിടെ സ്വതന്ത്രമായിരിക്കുന്നുവോ,

സങ്കുചിതങ്ങളായ ഗൃഹഭിത്തികളാൽ ലോകം ചെറുതുണ്ടങ്ങളായി എവിടെ വിഭജിക്കപ്പെടാതിരിക്കുന്നുവോ,

വാക്കുകൾ സത്യത്തിന്റെ അത്യഗാധതയിൽനിന്നു് എവിടെ പുറപ്പെട്ടുന്നുവോ,

അക്ഷീണമായ പ്രയത്നം അതിന്റെ കരങ്ങളെ പരിപൂർണ്ണതയ്ക്കായി എവിടെ നീട്ടുന്നുവോ,

യുക്തിയുടെ സുസ്പഷ്ടമായ സരസ്സു് എവിടെ മൃതപ്രായമായ ആചാരങ്ങളുടെ വരണ്ട മരുഭൂമിയിൽക്കൂടി പ്രവഹിച്ചു് അതിന്റെ ഗതിയെ നഷ്ടീഭവിപ്പിക്കാതിരിക്കുന്നുവോ,

എന്നെന്നും വികസിതമായ ചിന്തയിലേയ്ക്കും പ്രവൃത്തിയിലേയ്ക്കും ചിത്തത്തെ അവിടന്നു് എങ്ങോട്ടു നയിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നുവോ,

ആ സ്വാതന്ത്ര്യസ്വർഗ്ഗത്തിലേയ്ക്കു്, എന്റെ താതാ, എന്റെ രാജ്യമുണരട്ടെ!"

വീക്ഷണഗതിയുടെ വിശാലത

സാധാരണജനങ്ങൾക്കു പിടിയെത്താത്ത ദന്തഗോപുരത്തിന്റെ ശിഖരത്തിലിരുന്നുകൊണ്ടു് മനുഷ്യനെ ഭാവനയുടെ

ദൂരദർശിനിക്കുഴലിലൂടെ നോക്കിക്കാണുകയല്ല അദ്ദേഹം ചെയ്തതു്. നേരേമറിച്ചു്, അദ്ദേഹം തന്റെ സാഹിത്യം സൃഷ്ടിച്ചതു് ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ, അവരുടെ ജീവിതാഭിലാഷങ്ങളിലും സമരങ്ങളിലും പങ്കുകൊണ്ടാണു്. 1905—1908–ലെ രാഷ്ട്രീയസമരങ്ങളിലും അദ്ദേഹം സജീവമായി നേരിട്ട പങ്കെടുക്കുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ, സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ ആയുധമെന്നനിലയ്ക്കു് ഹിംസയെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ഉപയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങിയപ്പോൾ അദ്ദേഹം പ്രസ്ഥാനത്തിൽനിന്നു പിൻവലിയുകയും സാഹിത്യപരവും വിദ്യാഭ്യാസപരവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, അതിനു ശേഷവും അദ്ദേഹം തന്റെ സ്വന്തമായമാർഗ്ഗത്തിലൂടെ സാമ്രാജ്യമേധാവികളുടെ അക്രമങ്ങളെ എതിർക്കുകയും ജനങ്ങളുടെ ദേശീയബോധത്തെ ഉയർത്താൻ സഹായിക്കുകയുംചെയ്തു.

കാലം ചെല്ലുന്തോറും അദ്ദേഹത്തിന്റെ വീക്ഷണഗതി കൂടുതൽ വിശാലമാകാൻ തുടങ്ങി. 1930–നടുത്തു് അദ്ദേഹം ഒരു പാശ്ചാത്യപര്യടനം നടത്തി. അമേരിക്കയിൽ സഞ്ചരിക്കുന്നതിനിടയിൽ കാനഡക്കാർ അദ്ദേഹത്തെ പ്രസംഗത്തിനു ക്ഷണിച്ചപ്പോൾ അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു:

"നിങ്ങളുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ ഇന്ത്യക്കാർ നിസ്സാരന്മാരാണു്. അവർ കറുത്ത വർഗ്ഗക്കാരാണു്. അതിനാൽ ഒരു ഇന്ത്യക്കാരനായ എനിക്കു് നിങ്ങളുടെ രാജ്യത്തിൽ കടന്നുവരാൻ ഭയവും സങ്കോചവും തോന്നുന്നു."

'റഷ്യയിൽനിന്നുള്ള കത്തുകൾ'

1930–ൽ അദ്ദേഹം സോവിയറ്റ്യൂണിയൻ സന്ദർശിച്ചു. തന്റെ അനുഭവങ്ങളെപ്പറ്റി 'പ്രവാസി' എന്ന ബങ്കാളി മാസികയിൽ 'റഷ്യയിൽനിന്നുള്ള കത്തുകൾ' എന്നപേരിൽ അദ്ദേഹമൊരു ലേഖനപരമ്പര പ്രസിദ്ധംചെയ്തു. ഒരു കത്തിൽ അദ്ദേഹം എഴുതി:

"അവസാനം ഞാൻ റഷ്യയിലെത്തിയിരിക്കുന്നു. മറ്റു രാജ്യങ്ങളിൽനിന്നെല്ലാം വ്യത്യസ്തമായ, അത്ഭുതങ്ങൾ നിറഞ്ഞ, ഒരു നാടാണിതു്. അവർ, കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകാർ, ഒരു ജനതയെ മുഴുവൻ തട്ടിയുണർത്തിയിരിക്കുന്നു....അദ്ധ്വാനിക്കുന്ന

ജനങ്ങൾക്ക് എല്ലാത്തരം ജീവിതസൗകര്യങ്ങളും ലഭിക്കുന്നു; വിദ്യാഭ്യാസവും വിശ്രമത്തിനുള്ള അവകാശവും ലഭിക്കുന്നു.''

മറെറാരു കത്തിൽ അദ്ദേഹം എഴുതി:

''അജ്ഞതയുടെ അടിത്തട്ടിൽ, മർദ്ദിതരും അപമാനിതരുമായി കിടന്നിരുന്ന ലക്ഷക്കണക്കിലുള്ള ജനങ്ങളെ വെറും പത്തുകൊല്ലങ്ങൾക്കിടയിൽ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരാനും അവരെ അഭ്യസ്തവിദ്യരാക്കാൻമാത്രമല്ല, ആത്മാഭിമാനമുള്ള മനുഷ്യരാക്കി മാറാനും അവക്കു സാധിച്ചിരിക്കുന്നു എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം എൻെറ സ്വന്തം കണ്ണുകൊണ്ടു കണ്ടിട്ടില്ലായിരുന്നുവെങ്കിൽ ഞാനൊരിക്കലും വിശ്വസിക്കുമായിരുന്നില്ല.''

ഈ കത്തുകൾ യുവാക്കന്മാരെ ആവേശംകൊള്ളിക്കുകയും ലോകകാര്യങ്ങളേയും ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തേയും പുതിയൊരടിസ്ഥാനത്തിൽ നോക്കിക്കാണാൻ അവരെ പ്രേരിപ്പിക്കുകയുംചെയ്തു. അതു കണ്ടു പരിഭ്രമിച്ച ബ്രിട്ടീഷുഭരണാധികാരികൾ 'റഷ്യയിൽനിന്നുള്ള കത്തുകളു'ടെ ഇംഗ്ലീഷുപരിഭാഷ നിരോധിച്ചു. ഇന്ത്യ സ്വതന്ത്രയായതിനുശേഷംമാത്രമാണ് ആ നിരോധനം നീക്കംചെയ്യപ്പെട്ടതു്.

പക്ഷേ, അതു കാണാൻ അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നില്ല. 1941 ആഗസ്റ്റിൽ, തൻെറ 81–ാമത്തെ വയസ്സിൽ അദ്ദേഹം അന്തരിച്ചു.

ടാഗോറിനെപ്പററി നെഹ്റു

ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവിനു് രവീന്ദ്രനാഥടാഗോർ നൽകിയ സംഭാവനകളെപ്പററി ജവഹർലാൽ നെഹ്റു ഇങ്ങനെ എഴുതുകയുണ്ടായി:

''ഇന്ത്യയുടെ മനസ്സിൽ, വിശേഷിച്ചു് വഴിക്കുവഴി വളർന്നുവരുന്ന തലമുറകളുടെമേൽ, അദ്ദേഹം ചെലുത്തിയ സ്വാധീനത വമ്പിച്ചതാണു്. താൻതന്നെ എഴുതിപ്പോന്ന ഭാഷയായ ബങ്കാളിയെ മാത്രമല്ല, ഇന്ത്യയിലെ എല്ലാ ആധുനിക ഭാഷകളേയും, അദ്ദേഹത്തിൻെറ കൃതികളാണു് ഒട്ടൊക്കെ ആകൃതിപ്പെടുത്തിട്ടുള്ളതു്. പൗരസ്ത്യപാശ്ചാത്യാദർശങ്ങളുടെ സുഭഗസമ്മേളനം സാധിക്കുവാനും ഇന്ത്യൻദേശീയതത്ത്വത്തിൻെറ അടിസ്ഥാനങ്ങളെ വിശാലതരമാക്കുവാനും, മറേറതൊരു

ഇന്ത്യക്കാരനേക്കാളുമേറെ അദ്ദേഹം സംഹായിച്ചു. രാഷ്ട്രാന്തരീയസഹകരണത്തിൽ വിശ്വസിച്ചും അതിന്നുവേണ്ടി പ്രയത്നിച്ചും, ഇന്ത്യയുടെ സന്ദേശം ഇതരരാജ്യങ്ങളിൽ എത്തിച്ചും, അവയുടെ സന്ദേശങ്ങൾ തന്റെ സ്വന്തംജനങ്ങൾക്കായി കൊണ്ടുവന്നു നൽകിയും പോന്ന അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയുടെ സർവ്വാതിശായിയായ അന്താരാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തകനായിരുന്നു. എന്നാൽ, തന്റെ ഈ അന്താരാഷ്ട്രീയതാല്പര്യമൊക്കെ ഉണ്ടായിട്ടും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലുകൾ എന്നും ഇന്ത്യയുടെ മണ്ണിൽ ഊന്നിയുറച്ചുനിന്നു; അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനസ്സാകട്ടെ, ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ ജ്ഞാനം നിറഞ്ഞുവഴിയുന്നതുമായിരുന്നു. സാധാരണ വളർച്ചയുടെ ഗതിക്കു വിപരീതമായി, പ്രായം കൂടുംതോറും അദ്ദേഹം വീക്ഷാഗതിയിലും അഭിപ്രായങ്ങളിലും ഏറെയേറെ തീവ്രവാദിയായിത്തീർന്നു. സ്വതേ ഉറച്ച വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യവാദിയെങ്കിലും അദ്ദേഹം റഷ്യൻവിപ്ലവത്തിന്റെ മഹനീയനേട്ടങ്ങളുടെ ഒരാരാധകനായിത്തീർന്നു—വിശേഷിച്ചു വിദ്യാഭ്യാസം, സംസ്കാരം, ആരോഗ്യം, സമത്വബോധം എന്നിവയുടെ പ്രചാരണസംബന്ധിച്ചുണ്ടായ നേട്ടങ്ങളുടെ. ദേശീയതാല്പര്യം ഇട്ടങ്ങിക്കൊണ്ടേ വരുന്ന ഒരു സിദ്ധാന്തമാണു്; ആധിപത്യംവഹിക്കുന്ന ഒരു സാമ്രാജ്യതാല്പര്യമായി ഇടയുന്ന ദേശീയതാല്പര്യമാകട്ടെ, എല്ലാത്തരം വ്യർത്ഥതാബോധങ്ങളേയും മനോവികാരക്ഷുദ്രപ്പങ്ങളേയും സൃഷ്ടിക്കുകയുംചെയ്യുന്നു. ജനങ്ങളെ അവരുടെ ഇട്ടങ്ങിയ ചിന്താസരണികളിൽനിന്നു് കൂറേയൊക്കെ പുറത്തേയ്ക്കു തള്ളിനീക്കുകയും, അവരെക്കൊണ്ടു് മനുഷ്യത്വത്തെസ്സംബന്ധിച്ച വിശാലതരങ്ങളായ പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ചു് ചിന്തിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുവെന്നതാണു്, ടാഗോർ—മറെറാരു വിതാനത്തിൽ ഗാന്ധി ചെയ്തതുപോലെ—ഇന്ത്യയ്ക്കു ചെയ്തിട്ടുള്ള വമ്പിച്ച സേവനം. ഇന്ത്യയിലെ മഹാനായ മനുഷ്യതാവാദിയായിരുന്നു ടാഗോർ.

മുപ്പത്തൊന്നു്

മഹാത്മാ ഗാന്ധി

ലോകമാന്യതിലകന്റെ മരണത്തിനുശേഷം മറ്റൊരു മഹാൻ ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ നേതൃത്വമേറ്റെടുത്തു. 1869–ൽ ഗുജറാത്തിലെ പോർബന്ദർ എന്ന സ്ഥലത്തു ജനിച്ചു് ഹൈസ്കൂൾവിദ്യാഭ്യാസം പൂർത്തിയാക്കിയതിനുശേഷം ഒരു ബാരിസ്റ്ററാവാൻവേണ്ടി ഇംഗ്ലണ്ടിലേയ്ക്കുപോയ അദ്ദേഹം തന്റെ സവിശേഷമായ സത്യാന്വേഷണപരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹ്യവുമായ സമരങ്ങളുടെ നേതൃത്വത്തിലെത്തിച്ചേർന്നു. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു:

"ഞാൻ എന്നെത്തന്നെ അറിയാനും ഇഹലോകജീവിതത്തിൽത്തന്നെ മോക്ഷം നേടാനുംവേണ്ടി വെമ്പൽകൊള്ളുകയാണു്. എന്റെ ആത്മാവിനെ മാംസത്തിന്റെ ബന്ധനത്തിൽനിന്നു മോചിപ്പിക്കാനുള്ള പരിശീലനത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗംമാത്രമാണു് എന്റെ ദേശീയസേവനം. എന്നെസ്സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം, മോക്ഷത്തിലേയ്ക്കുള്ള മാർഗ്ഗം കിടക്കുന്നതു് എന്റെ രാജ്യത്തേയും അതുവഴി മനുഷ്യസമുദായത്തെയാകെയും സേവിക്കാനുള്ള ഇടവിടാത്ത പരിശ്രമങ്ങളിലൂടെയാണു്."

മഹാത്മാ ഗാന്ധി ഒരു തികഞ്ഞ മതവിശ്വാസിയായിരുന്നു. ഒരു സനാതനഹിന്ദു എന്ന പേരിലറിയപ്പെടാനാണു് അദ്ദേഹം ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നതു്. 1921 ഒക്ടോബർ 6–ാംനു-ലെ 'യങ്ങ് ഇന്ത്യ'യിൽ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ എഴുതുകയുണ്ടായി:

"ഞാൻ എന്നെ സ്വയമൊരു സനാതനഹിന്ദുവെന്നു വിളിക്കുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, (1) ഞാൻ വേദങ്ങളിലും, ഉപനിഷത്തുക്കളിലും, പുരാണങ്ങളിലും ഹിന്ദുമതഗ്രന്ഥങ്ങൾ എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന മറ്റെല്ലാറ്റിലും വിശ്വസിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, അവതാരത്തിലും, പുനർജ്ജന്മത്തിലും. (2) ജനങ്ങളുടെ ഇടയിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ള പ്രാകൃതമായ

അത്ഥത്തിലല്ലെങ്കിലും, എന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ തികച്ചും വേദാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരത്ഥത്തിൽ,ഞാൻവല്ലാശ്രമധർമ്മത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നു. (3) ജനങ്ങളുടെ ഇടയിൽ പ്രചാരമുള്ളതിനേക്കാൾ വളരെ വിപുലമായ ഒരത്ഥത്തിൽ ഞാൻ ഗോസംരക്ഷണത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നു. (4) ഞാൻ ബിംബാരാധനയിൽ അവിശ്വസിക്കുന്നില്ല."

പിന്തിരിപ്പന്മാക്കെതിരായ ഹിന്ദുമതം

ഈ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളിൽ മധ്യകാലോചിതമായ ചില ഘടകങ്ങൾ മുഴച്ചുനില്ക്കുന്നുണ്ടെന്നു കാണാം; പക്ഷേ, ഗാന്ധിജിയുടെഹിന്ദുമതം ഇന്നത്തെ ആയ്സമാജനേതാക്കന്മാരുടേയോ പിന്തിരിപ്പന്മാരായ മറ്റു മതപണ്ഡിതന്മാരുടേയോ ഹിന്ദുമതമായിരുന്നില്ല. മറ്റു മതങ്ങളുടെ നേരെയുള്ള എല്ലാ അസഹിഷ്ണുതകളേയും അദ്ദേഹം ആക്ഷേപിച്ചു. എല്ലാ മതങ്ങളും ഏറെക്കുറെ ശരിയാണെന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. തന്റെ പ്രാത്ഥനായോഗങ്ങളിൽ ഭഗവൽഗീതയിൽനിന്നുള്ള ശ്ലോകങ്ങളെ മാത്രമല്ല, കുറാനിലും, ബൈബിളിലുമുള്ള ഏതാനും വാക്യങ്ങളേയും അദ്ദേഹം ഉദ്ധരിച്ചിരുന്നു. മതസംബന്ധിയായ വഴക്കുകളേയും, അനാചാരങ്ങൾ അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ മുതലായവയേയും ന്യായീകരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചുകൊണ്ട് ഈശ്വരന്റെ ഏജൻറ്മാരായി നടക്കുന്ന ആധുനികശങ്കരാചാര്യന്മാരുടേയും ശാസ്ത്രിമാരുടേയും ദിവ്യത്വത്തെ അദ്ദേഹം വെല്ലുവിളിച്ചു:

"തങ്ങളാണ് ഹിന്ദുമതഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ ശരിയായ വ്യാഖ്യാതാക്കളെന്നുള്ള ഇന്നത്തെ ശങ്കരാചാര്യന്മാരുടേയും ശാസ്ത്രിമാരുടേയും അവകാശവാദത്തെ (അത്തരമൊരു അവകാശവാദത്തെ അവർ കൊണ്ടുവരുന്നുണ്ടെങ്കിൽ) ഞാൻ ഏറ്റവും ശക്തിയായി നിഷേധിക്കുന്നു."

വേദോപനിഷത്തുക്കളിലും മറ്റു മതഗ്രന്ഥങ്ങളിലും അമൂല്യങ്ങളായ പല തത്വങ്ങളും ജീവിതവ്യാഖ്യാനങ്ങളുമടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അവയ്ക്ക് ദൈവത്തിന്റെ കൈയൊപ്പൊന്നുമില്ലെന്നും, അവയെ എല്ലാ കാലഘട്ടങ്ങളിലും ഒരുപോലെ എടുത്തുപയോഗിക്കാൻ പറ്റില്ലെന്നും, അതുകൊണ്ട് അവ

യിൽ കാലോചിതമായ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തേണ്ടതാവശ്യമാണെന്നും, ഗാന്ധിജി അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. അദ്ദേഹത്തിന്റെതന്നെ വാക്കുകളിൽ, "വേദങ്ങളും ഉപനിഷത്തുക്കളും, സ്മൃതികളും പുരാണങ്ങളും, ഇതിഹാസങ്ങളുമെല്ലാം ഒരേസമയത്തല്ല ആവിർഭവിച്ചതു്. വ്യത്യസ്തകാലഘട്ടങ്ങളുടെ ആവശ്യങ്ങളിൽ നിന്നാണു് ഓരോന്നും വളർന്നുവന്നതു്. അതുകൊണ്ടു് അവ പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളാണെന്നു് നമുക്കു തോന്നിപ്പോകുന്നു. ഈ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ശാശ്വതങ്ങളായ സത്യങ്ങളെ പുതുതായി ആവിഷ്കരിക്കുകയല്ല ചെയ്യുന്നതു്. പിന്നെയോ? ആ പുസ്തകങ്ങൾ പ്രതിനിധാനംചെയ്യുന്ന വ്യത്യസ്ത കാലഘട്ടങ്ങളിൽ ആ സത്യങ്ങൾ പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ടതെങ്ങനെയെന്നു കാണിക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നതു്. ആ സവിശേഷകാലഘട്ടത്തിൽ അന്ധമായി ആവർത്തിക്കപ്പെട്ടാൽ അതു ജനങ്ങളെ നിരാശതയുടെ ചളിക്കുണ്ടിലേയ്ക്കു തള്ളിവിടും. ജന്തുബലി ഒരുകാലത്തു് നടപ്പിലുണ്ടായിരുന്നു എന്നതുകൊണ്ടു് ഇന്നും അതാവശ്യമാണോ? ഒരുകാലത്തു് നമ്മൾ കള്ളന്മാരുടെ കൈകാലുകൾ വെട്ടിക്കളഞ്ഞിരുന്നുവെന്നതുകൊണ്ടു്, ആ അപരിഷ്കൃതത്വത്തെ ഇന്നു പുനരുദ്ധരിക്കണോ? ശൈശവവിവാഹത്തെ നമ്മൾ പുനഃസ്ഥാപിക്കേണ്ടതുണ്ടോ? ഒരു കാലത്തു് മനുഷ്യസമുദായത്തിന്റെ ഒരു വിഭാഗത്തെ നമ്മൾ ദൂരെ തള്ളിമാറ്റിയിരുന്നു എന്നതുകൊണ്ടു് അവരുടെ പിൻഗാമികളെ ഇന്നും അയിത്തക്കാരായി അകറ്റിനിർത്തണോ?" അപ്പോൾ ഗാന്ധിജിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ, സനാതനമായ ഹിന്ദുധർമ്മമെന്നുവെച്ചാൽ, വേദോപനിഷത്തുക്കളിലും പുരാണേതിഹാസങ്ങളിലുമുള്ളതെല്ലാം അതേപടി സ്വീകരിക്കലല്ല; എന്തെന്നാൽ, അവയിൽ പലതും ഇന്നു പ്രായോഗികമല്ല; ശരിയുമല്ല. അതുകൊണ്ടു്, അവയിൽ പലതും ഇന്നത്തെ സ്ഥിതിക്കു പറ്റിയതരത്തിൽ മാറ്റേണ്ടതുണ്ടു്. ഇന്നത്തെ മനുഷ്യന്റെ ധർമ്മബോധത്തിനെതിരായ പഴയ ആചാരങ്ങളേയും സമ്പ്രദായങ്ങളേയുമെല്ലാം എതിർത്തു നശിപ്പിക്കേണ്ടതുണ്ടു്. ഗാന്ധിജിതന്നെ പറയുന്നു:

"എന്തെങ്കിലുമൊന്നിന്റെ ഉത്ഭവം വേദങ്ങളിൽനിന്നാണെങ്കിൽക്കൂടി അതു നമ്മുടെ സാന്മാർഗ്ഗികബോധത്തിനെതി

രാണെങ്കിൽ അതിനെ, വേദങ്ങളുടെതന്നെ സത്തായ സാരാംശത്തിന്നെതിരെന്നനിലയ്ക്കും, അതിനെക്കാളധികം അടിസ്ഥാനപരമായ സാന്മാർഗ്ഗികതതത്വങ്ങൾക്കെതിരെന്ന നിലയ്ക്കും, സംശയംകൂടാതെ തള്ളിക്കളയണം."

മതപരിഷ്കരണത്തിന്റെ അർത്ഥം

അയിത്തം, ജാതിമേധാവിത്വം, ജന്തുബലി, ശൈശവവിവാഹം, സ്ത്രീകളുടെ അസ്വതന്ത്രത, ദേവദാസിസമ്പ്രദായം മുതലായ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളേയും അനാചാരങ്ങളേയും സ്വന്തം താല്പര്യത്തിന്നുവേണ്ടി നിലനിത്താൻ വെമ്പൽകൊണ്ട നാട്ടുവാഴിമേധാവിത്വവും ഫ്യൂഡൽബന്ധങ്ങളെ അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കാനാഗ്രഹിച്ച സാമ്രാജ്യമേധാവിത്വവും ഇന്ത്യയിലെങ്ങും ബീഭത്സമാംവിധം നടമാടിക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടമായിരുന്നു അതു്. അതിനാൽ, അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും അനാചാരങ്ങൾക്കുമെതിരായ ഗാന്ധിജിയുടെ കുരിശുയുദ്ധം നേരിട്ടുചെന്നുകൊണ്ടതു് ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെയും സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെയും മർമ്മങ്ങളിലാണു്. ധർമ്മബോധത്തിനും സാന്മാർഗ്ഗികതതത്വങ്ങൾക്കും നിരക്കാത്ത അയിത്തം, ജാതിമേധാവിത്വം തുടങ്ങിയ അനാചാരങ്ങൾക്കെതിരായ സമരത്തിന്റെ ഒഴിച്ചുകൂടാൻവയ്യാത്ത ഒരു ഭാഗമാണിതെന്നു് അദ്ദേഹം വീണ്ടും വീണ്ടും ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. അങ്ങനെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണസംരംഭങ്ങൾ പിന്നണിയിൽക്കിടക്കുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങളെപ്പോലും തട്ടിയുണർത്തി; അവരുടെ ദേശാഭിമാനത്തേയും അനീതിക്കെതിരായി തലയുയർത്തിനില്ക്കാനുള്ള അഭിവാഞ്ഛയേയും ആളിക്കത്തിച്ചു. സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്നെതിരായ സമരത്തിന്റെ ഒരുഭാഗമെന്ന നിലയ്ക്കുതന്നെ, ഖദർ, സ്വദേശി, കുടിൽവ്യവസായം, ഹിന്ദി മുതലായവയുൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു നിർമ്മാണപരിപാടിയും ഗാന്ധിജി ആവിഷ്കരിച്ചു. ഖദറും, കുടിൽവ്യവസായങ്ങളും പരിപോഷിപ്പിക്കുവാനുള്ള പരിപാടിയിൽ മധ്യകാലത്തേയ്ക്കുള്ള ഒരു തിരിഞ്ഞുനോട്ടവും ആധുനികതയുടെ നേർക്കുള്ള ഒരെതിർപ്പും അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടു്. എങ്കിലും, അതു് ജനങ്ങളുമായി ഇടവിടാത്ത ബന്ധംപുലർത്താനും അവരുടെ ആത്മാഭിമാനത്തെ ഉയർത്താനും, സ്വാശ്രയ

ശീലത്തിന്റേയും ആത്മവിശ്വാസത്തിന്റേയും ബോധം അവരിലുളവാക്കുവാനും സഹായിച്ചു.

ജനങ്ങളുടെ ശക്തി മനസ്സിലാക്കിയ ദേശീയനേതാവു്

തനിക്കുമുമ്പുണ്ടായ മറ്റേതൊരു ദേശീയനേതാവിനെക്കാളുമധികം ജനങ്ങൾക്കു ചരിത്രത്തിലുള്ള സ്ഥാനമെന്തെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിഞ്ഞ ഒരു മഹാനാണു് ഗാന്ധിജി. തന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ വെള്ളക്കാരായ സാമ്രാജ്യവാദികളുടെ നിരങ്കുശമായ സ്വേച്ഛാധിപത്യത്തിനെതിരായി തെക്കെ ആഫ്രിക്കയിലെ ഇന്ത്യക്കാർ നടത്തിയ സത്യാഗ്രഹസമരത്തിന്റെ അനുഭവങ്ങളിൽനിന്നാണു് അദ്ദേഹം അതു മനസ്സിലാക്കിയതു്. തെക്കെ ആഫ്രിക്കയിൽനിന്നു മടങ്ങിവന്നതിനുശേഷം, 1915–ൽ, മദ്രാസ്സിൽവെച്ചു നൽകപ്പെട്ട ഒരു മംഗളപത്രത്തിനു മറുപടിയായി അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി: "ഈ മംഗളപത്രത്തിലുപയോഗിക്കപ്പെട്ട ഭാഷയുടെ പത്തിലൊരംശമെങ്കിലും ഞങ്ങൾ (ഗാന്ധിജിയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പത്നിയും—കെ. ദാ.) അർഹിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ തെക്കെ ആഫ്രിക്കയിലുള്ള നിങ്ങളുടെ കഷ്ടപ്പെടുന്ന ജനങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ജീവനെ ബലിയർപ്പിക്കുകയും അങ്ങനെ തങ്ങളുടെ പ്രവൃത്തി പൂർത്തിയാക്കുകയും ചെയ്തവരെപ്പറ്റി എത്തുഭാഷയാണു് നിങ്ങളുപയോഗിക്കുക? മാതൃഭൂമിയുടെ മാനംകാക്കാൻവേണ്ടി ലളിതമായ വിശ്വാസത്തോടുകൂടി എല്ലാത്തരം പരീക്ഷണഘട്ടങ്ങളേയും കഷ്ടപ്പാടുകളേയും മർദ്ദനങ്ങളേയും നേരിട്ട പതിനേഴോ പതിനെട്ടോ വയസ്സുമാത്രം പ്രായമായ നാഗപ്പൻ, നാരായണസ്വാമി എന്നീ കുട്ടികളെപ്പറ്റി എത്തുഭാഷയാണു് നിങ്ങളുപയോഗിക്കാനുദ്ദേശിക്കുന്നതു്? മാർട്ടീസ് ബർഗ്ഗ് ജയിലിൽനിന്നു് എല്ലും തൊലിയുമായി പനിപിടിച്ചുരുപത്തിൽ വിട്ടയയ്ക്കപ്പെടുകയും ആ പനിയുടെ പിടിയിൽപ്പെട്ടു് ഏതാണ്ടു് ഒരുമാസത്തിനുള്ളിൽ മരണമടയുകയുംചെയ്ത പതിനാറു വയസ്സുമാത്രം പ്രായമായ ആ മിടുക്കത്തി വള്ളിയമ്മാളെപ്പറ്റി എത്തുഭാഷയാണു് നിങ്ങളുപയോഗിക്കുക? മഹത്വംനിറഞ്ഞ ആ പുരുഷന്മാർക്കും സ്ത്രീകൾക്കും ഞാൻ ആവേശംനൽകി

എന്നാണ് നിങ്ങൾ പറയുന്നതു്. പക്ഷേ, എനിക്കതു് അംഗീകരിക്കാൻ വയ്യ. ലളിതഹൃദയരായ ആ സാധാരണക്കാരാണു് ശരിയായ നിലവാരത്തിലേയ്ക്കു് എന്നെ ആവേശംകൊള്ളിച്ചുയർത്തിയതു്. തങ്ങളുടെ മഹത്തായ ത്യാഗംകൊണ്ടും തങ്ങളുടെ മഹത്തായ ശ്രദ്ധകൊണ്ടും മഹാനായ ദൈവത്തിലുള്ള തങ്ങളുടെ മഹത്തായ വിശ്വാസംകൊണ്ടും അവരാണു് എനിക്കു ചെയ്യാൻ കഴിഞ്ഞതു ചെയ്യാൻ എന്നെ നിർബ്ബന്ധിച്ചതു്... നിങ്ങൾ ഞങ്ങളുടെമേൽ കെട്ടിവെയ്ക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്ന കിരീടം അവരാണർഹിക്കുന്നതു്.''

ഇതിന്റെ അർത്ഥം എല്ലായ്പ്പോഴും ജനങ്ങൾ ആഗ്രഹിക്കുന്നതരത്തിലുള്ള പരിപാടികളും മുദ്രാവാക്യങ്ങളുമാണു് അദ്ദേഹം ശ്രുപവല്ലരിച്ചിരുന്നതു് എന്നല്ല. നേരേമറിച്ചു്, പലപ്പോഴും ജനങ്ങൾ പ്രതീക്ഷിക്കാത്തതരത്തിലാണു് സമരങ്ങളുടേയും മറ്റു പ്രവർത്തനങ്ങളുടേയും ഗതിയെ അദ്ദേഹം തിരിച്ചുവിട്ടിരുന്നതു്. ആരാലും ഇളക്കപ്പെടാൻകഴിയാത്ത ചില വിശ്വാസങ്ങളും പ്രവർത്തനരീതികളും അദ്ദേഹത്തിന്നുണ്ടായിരുന്നു. ജവഹർലാൽനെഹ്റു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയുണ്ടായി:

''താൻ തെക്കെ ആഫ്രിക്കയിൽ കഴിച്ച ആദ്യകാലങ്ങളിൽ ഗാന്ധിജി ഒരു വമ്പിച്ച പരിവർത്തനത്തിന്നു വിധേയനായി. അതദ്ദേഹത്തെ വല്ലാതെ ഇളക്കിമറിക്കുകയും ജീവിതത്തെസ്സംബന്ധിച്ചുള്ള തന്റെ വീക്ഷാഗതിയെ മുഴുവൻ മാറ്റിക്കളകയും ചെയ്തു. അതിന്നുശേഷം ഇതേവരെ തന്റെ ആശയങ്ങൾക്കെല്ലാം ഒരുറച്ച അസ്തിവാരമാണു് അദ്ദേഹത്തിന്നുണ്ടായിട്ടുള്ളതു്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനസ്സു് തുറന്ന മനസ്സാണെന്നു പറയുവാൻ വയ്യ. തന്റെമുമ്പാകെ പുതിയ നിർദ്ദേശങ്ങൾ വെയ്ക്കുന്ന ആളുകൾക്കു പറയാനുള്ളതൊക്കെ അദ്ദേഹം ഏറെ വുമധികം ക്ഷമയോടും ശ്രദ്ധയോടുംകൂടി കേൾക്കുന്നു. എന്നാൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഒരു സമഗ്രാദമായ താല്പര്യത്തിന്നൊക്കെ പിന്നിൽ ഒരടിച്ച വാതിലിനോടാണു് നാം സംസാരിക്കുന്നതെന്നൊരു തോന്നൽ നമുക്കുണ്ടാകുന്നു. ശേഷമെല്ലാം അപ്രധാനങ്ങളായിത്തോന്നുമാറു് അദ്ദേഹം ചില ആശയങ്ങളോടു്, ഒരു കപ്പൽ നങ്കൂരത്തോടെന്നപോലെ അത്ര ഉറപ്പായി ബന്ധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. മറ്റു രണ്ടാംകിടക്കാര്യങ്ങളിൽ നിഷ്ക്ക

ഷിക്കുക ഒരു മാനസികവ്യതിചലനവും, ബൃഹത്തരമായ പദ്ധതിയെ വികൃതമാക്കിക്കാണിക്കലുമാവും. ആ നഷ്ടത്തെ മുറുകെപ്പിടിക്കുന്നതിന്റെ അവശ്യഫലമായിത്തന്നെ മുൻപറഞ്ഞ മറുകായ്ങ്ങൾ നേരെയായിക്കൊള്ളും. മാഗ്ഗങ്ങൾ ശരിയാണെങ്കിൽ ലക്ഷ്യം ശരിയായേ കഴിയൂ. അതാണു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയുടെ മുഖ്യമായ പശ്ചാത്തലമെന്നു് ഞാൻ വിചാരിക്കുന്നു.''

സാമ്രാജ്യതന്ത്രത്തിനെതിരായ സമരപരിപാടി

ഒന്നാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിന്റെ ഫലമായി ജനങ്ങളുടെ ജീവിതത്തോതിടിഞ്ഞു തകരുകയും നാട്ടിലെങ്ങും സാമ്രാജ്യവിരോധം അലയടിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്ത ഒരു ഘട്ടത്തിലാണു് ഗാന്ധിജി സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ നേതൃത്വം ഏറെറടുത്തതു്. ഇന്ത്യയിലെ വിവിധജനവിഭാഗങ്ങളെ—തൊഴിലാളികളേയും, കൃഷിക്കാരേയും, മുതലാളികളേയും, വിദ്യാർത്ഥികളേയും, അദ്ധ്യാപകന്മാരേയും, വക്കീൽമാരേയും, സ്ത്രീകളേയും കുട്ടികളേയും എല്ലാം—ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിൽ സജീവമായി പങ്കെടുപ്പിക്കാനുതകുന്ന ഒരു സമരപരിപാടി അദ്ദേഹം രൂപവൽക്കരിച്ചു. അങ്ങനെ, മുമ്പു് ബുദ്ധിജീവികളേയും സമുദായത്തിലെ ഉപരിതലത്തേയുംമാത്രമാകർഷിച്ചിരുന്ന ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തെ അദ്ദേഹം തികച്ചും ദേശീയാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരു ബഹുജനപ്രസ്ഥാനമാക്കി രൂപാന്തരപ്പെട്ടുത്തി. കൃഷിക്കാരോടു് നികുതിനിഷേധമാരംഭിക്കാൻ അദ്ദേഹമാവശ്യപ്പെട്ടു. അതു് ഗവൺമേണ്ടിന്റെ സാമ്പത്തികാടിത്തറയുടെ മുമ്പിൽ വലിയൊരു ഭീഷണിയായിത്തീർന്നു—ഗവൺമേണ്ടിനാവശ്യമായ ക്ലാർക്കുമാരേയും മറുദ്യോഗസ്ഥന്മാരേയും പടച്ചുവിടുന്ന വിദ്യാലയങ്ങളെ ബഹിഷ്കരിക്കാൻ അദ്ദേഹം വിദ്യാർത്ഥികളോടാഹ്വാനംചെയ്തു. ഗവൺമേണ്ടിന്റെ നീതിന്യായസ്ഥാപനങ്ങളെ നിശ്ചലമാക്കാൻ കഴിയത്തക്കവണ്ണം കോടതികളെ ഉപേക്ഷിച്ചു സമരരംഗത്തിലിറങ്ങാൻ അദ്ദേഹം വക്കീലന്മാരോടു് ആവശ്യപ്പെട്ടു. ഉപ്പുനിയമം ലംഘിക്കുവാനും മദ്യഷാപ്പുകളും വിദേശവസ്ത്രഷാപ്പുകളും പിക്കറു ചെയ്യുവാനും അദ്ദേഹം യുവാക്കന്മാരോടും സ്ത്രീകളോടും

ആഹ്വാനംചെയ്തു. ഗവൺമെണ്ടിന്റെ 'നിയമമല്ലാനിയമങ്ങളെ'ല്ലാം ബോധപൂർവ്വം ലംഘിക്കാൻ ജനങ്ങളോട് പൊതുവിൽ അദ്ദേഹം ആഹ്വാനംചെയ്തു. സത്യാഗ്രഹം, നിസ്സഹകരണം, വ്യക്തിപരമായും ബഹുജനാടിസ്ഥാനത്തിലുമുള്ള സിവിൽ നിയമലംഘനം, നികുതിനിഷേധം, ബഹുജനപ്രക്ഷോഭങ്ങളും പ്രകടനങ്ങളും, നിരാഹാരസമരങ്ങൾ—സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ ആവനാഴിയിലേയ്ക്ക് അദ്ദേഹം സംഭാവനചെയ്ത ഈ പുതിയ ആയുധങ്ങൾ ജനങ്ങളെ ആവേശംകൊള്ളിക്കുകയും ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തെ പുതിയൊരു ഘട്ടത്തിലേയ്ക്കുയർത്തുകയും ചെയ്തു. ശത്രുവുമായുള്ള സന്ധിയുടെ വാതിൽ എല്ലായ്പ്പോഴും തുറന്നിട്ടുകൊണ്ടുതന്നെ അദ്ദേഹം ലക്ഷക്കണക്കിലുള്ള ജനങ്ങളുടെ ഹൃദയങ്ങളിൽ 'ചെകുത്താൻ' ഗവൺമെണ്ടിനെതിരായ ഒടുങ്ങാത്ത അമർഷവും സ്വരാജിനുവേണ്ടിയുള്ള അടങ്ങാത്ത അഭിവാഞ്ഛയും ഓളംവെട്ടിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ പതിനായിരക്കണക്കിലുള്ള ജനങ്ങൾ, ധീരന്മാരും ദേശാഭിമാനികളുമായ പടയാളികളായി മാറി. മൃഗീയങ്ങളായ ലാത്തിച്ചാർജ്ജുകളെ വകവെയ്ക്കാതെ, വെടിയുണ്ടകളെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് നിരായുധരായ പുരുഷന്മാരും സ്ത്രീകളും, യുവാക്കന്മാരും കുട്ടികളും, തലയുയർത്തിക്കൊണ്ട് മുന്നോട്ട മാർച്ചുചെയ്കയും സാമ്രാജ്യമേധാവിത്വത്തിന്റെ ജയിൽമുറികൾ നിറയ്ക്കുകയും ചെയ്തു.

പഴയ ചട്ടക്കൂട്ടിൽ പുതിയ ഉള്ളടക്കം

സത്യം, അഹിംസ, ബ്രഹ്മചര്യം, അസ്തേയം, അപരിഗ്രഹം, ലഘുജീവിതം, ദൈവവിശ്വാസം മുതലായ ഗുണങ്ങൾ ഓരോ സത്യാഗ്രഹിക്കുമുണ്ടായിരിക്കണമെന്ന് ഗാന്ധിജി നിഷ്കർഷിച്ചിരുന്നു. ആത്മീയവും മതപരവുമായ ഒരു ചട്ടക്കൂടാണ് ഈ നിഷ്കർഷയ്ക്കുള്ളത്. നിലവിലുള്ള ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളിലും ഘടനാവ്യവസ്ഥയിലും യാതൊരു മാറ്റവുമുണ്ടാക്കാതെതന്നെ, വ്യക്തിയെ ആഭ്യന്തരമായും ധാർമ്മികമായും ആത്മീയമായും നന്നാക്കിത്തീർക്കുകയും അതുവഴി സാമൂഹ്യപരിതഃസ്ഥിതികളെ മാറ്റുകയും ചെയ്യുക എന്ന അപ്രായോഗികമായ ഒരു മാർഗ്ഗമാണ് ഗാന്ധിജി സ്വീകരിച്ചത്. പക്ഷേ, അത് ആയി

രക്കണക്കിലുള്ള യുവാക്കന്മാരുടെ ത്യാഗബോധത്തെ തട്ടിയുണർത്തുകയും ആദർശപരമായ ഒരു ജീവിതം നയിക്കാനുള്ള തീവ്രാഭിലാഷവും അതിന്നാവശ്യമായ അച്ചടക്കബോധവും അവരിലുളവാക്കുകയുംചെയ്തു.

ഗാന്ധിജിയുടെ അഹിംസ കേവലം നിഷേധാത്മകമായ ഒരു തത്ത്വമായിരുന്നില്ല. അതു് അഹിംസാത്മകമായ പ്രതിരോധമായിരുന്നു. അദ്ദേഹം എഴുതുകയുണ്ടായി: "അഹിംസ, അതിന്റെ സജീവമായ സ്ഥിതിയിൽ ബോധപൂർവ്വമായ ഒരു ത്യാഗമാണു്. തിന്മചെയ്യുന്നവന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയുടെ മുമ്പിൽ ക്ഷമയോടെ കീഴടങ്ങുക എന്നല്ല അതിന്നർത്ഥം; പിന്നെയോ, മർദ്ദകന്റെ ഇച്ഛാശക്തിക്കെതിരായി ഒരുവന്റെ മുഴുവൻ ആത്മാവിനെയും തിരിച്ചുവിടുക എന്നാണതിന്നർത്ഥം. ഈ നിയമമനുസരിച്ചു പ്രവർത്തിച്ചാൽ ഒരൊറ്റ വ്യക്തിക്കു് അനീതിനിറഞ്ഞ ഒരു സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ എല്ലാ ശക്തികളേയും ചെറുത്തുനില്ക്കുവാനും, അങ്ങനെ തന്റെ മാനത്തേയും തന്റെ മതത്തേയും തന്റെ ആത്മാവിനേയും രക്ഷിക്കുവാനും, ആ സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ തകർച്ചയ്ക്കോ ശുദ്ധീകരണത്തിന്നോ ആവശ്യമായ അടിത്തറപാകാനും കഴിയും." ഇപ്രകാരം ഗാന്ധിജിയുടെ അഹിംസ സാമ്രാജ്യാധിപത്യത്തിന്നെതിരായ ഒരായുധമായിത്തീർന്നു. മുതലാളിയെന്നോ, തൊഴിലാളിയെന്നോ വ്യത്യാസമില്ലാതെ, വിവിധജനവിഭാഗങ്ങളെ യോജിപ്പിച്ചണിനിരത്താനും, ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്താനും, അങ്ങനെ സമുദായത്തിലൊരു കലക്കം സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടു് നിലവിലുള്ള പരിതഃസ്ഥിതികളെ മാറ്റാനും, അതു പ്രയോജനപ്പെട്ടു. അതുകൊണ്ടതു് ഇന്ത്യയുടെ സാഹചര്യങ്ങളിൽ പുരോഗമനപരമായ ഒരു പങ്കു് നിർവ്വഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നകാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല.

ഗാന്ധിസത്തിന്റെ പരിമിതികൾ

എന്നാൽ നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ വിപ്ലവകരമാംവിധം മാറ്റിമറിക്കുവാൻ ഗാന്ധിജി ഒരിക്കലും ഇഷ്ടപ്പെട്ടില്ല. "അഹിംസയിൽ അതിരുകവിഞ്ഞ വിശ്വാസമുണ്ടായിട്ടും ഹിംസയിലധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹ്യക്രമത്തെ പിന്താ

ങ്ങുകയാണദ്ദേഹം ചെയ്തത്. ഈ വൈരുദ്ധ്യത്തെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊണ്ട് ജവഹർലാൽ എഴുതുകയുണ്ടായി: "അധഃസ്ഥിതന്റെനേരെ തനിക്കിത്രയൊക്കെ പ്രേമവും ഉല്ലണ്ഡയുമുണ്ടായിട്ടും അനിവാര്യമായി അവനെ സൃഷ്ടിക്കുകയും ചതയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ക്രമത്തെ എന്തിനദ്ദേഹം പിന്താങ്ങുന്നു? അഹിംസയിൽ തനിക്കിത്രയൊക്കെ തീവ്രാഭിവാഞ്ഛയുണ്ടായിട്ടും, തികച്ചും ഹിംസയിലും ഭീഷണിയിലും അടിയുറച്ചു നില്ക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹ്യവുമായ ഒരു ഘടനയ്ക്ക് എന്തിനനുകൂലനായിരിക്കുന്നു? അദ്ദേഹം അത്തരമൊരു ക്രമത്തിനു് അനുകൂലനാണെന്നു പറയുന്നതു് ഒരുപക്ഷേ, ശരിയായിരിക്കില്ല. താൻ ഏറെക്കുറെ തത്വസംബന്ധിയായ ഒരരാജകതാവാദിയാണു്. എന്നാൽ, ആദർശയോഗ്യമായ അരാജകസ്റ്റേറ്റ് ഇനിയും വിദൂരസ്ഥമാകയാലും എളുപ്പം വിഭാവനംചെയ്യുകസാദ്ധ്യമാകാത്തതിനാലും താൻ നിലവിലുള്ള ക്രമത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നു."

സത്യവും അഹിംസയും, ആരംഭംമുതല്ക്കുതന്നെ ഭീകരപ്രസ്ഥാനംപോലുള്ള വിപ്ലവപ്രവർത്തനങ്ങളെ നിരുത്സാഹപ്പെടുത്തുവാൻവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി. പലപ്പോഴും സാമ്രാജ്യാധിപത്യത്തിനെതിരായി പരന്നുപിടിച്ച ബഹുജനപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ വ്യാപ്തി പരിമിതപ്പെടുത്തുവാനും അവയുപയോഗിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിനു് 1920—1922-ലെ നിസ്സഹകരണപ്രസ്ഥാനം, എല്ലാത്തരം മർദ്ദനങ്ങളേയും പുല്ലാക്കിക്കൊണ്ട് ജനങ്ങൾ മുന്നേറിക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു സന്ദർഭത്തിൽ അഹിംസയുടെ പേരിലാണു് പിൻവലിക്കപ്പെട്ടതു്. ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയരംഗത്തിൽ ഒരു സ്വതന്ത്രശക്തിയെന്ന നിലയ്ക്കുള്ള തൊഴിലാളിവർഗ്ഗത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഊർജ്ജിതപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയപ്പോൾ ഗാന്ധിജിയുടെ വീക്ഷണഗതിയുടേയും സമരരീതികളുടേയും അപര്യാപ്തതയും ബൂർഷ്വാപരിമിതികളും അധികമധികം വെളിപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയെ പരിപൂർണ്ണമായും നശിപ്പിക്കേണ്ടതില്ലെന്നും മുതലാളികൾ 'ട്രസ്റ്റി'കളായി ജീവിച്ചാൽ മതിയെന്നുമുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം വളർന്നുവരുന്ന പുതിയ ശക്തികളെ തീരെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തിയില്ല. കാലഹര

ണംവന്ന ജന്മിത്തവ്യവസ്ഥയെ തുടച്ചുനീക്കേണ്ടതില്ലെന്ന അ ദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തം ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിനകത്തു് വ മ്പിച്ച എതിർപ്പുകളും പ്രതിഷേധങ്ങളുമുളവാക്കി.

വലിയ ജമീന്ദാർമാരുടെ ഒരു നിവേദകസംഘത്തോടു് ഗാന്ധിജി ഒരിക്കൽ ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി: "ന്യാ യമായ കാരണംകൂടാതെ സ്വത്തുള്ള കക്ഷികളുടെ സ്വകാര്യ സ്വത്തു് എടുത്തുകളയുന്നതിൽ ഞാൻ പങ്കാളിയാവില്ല. നി ങ്ങളുടെ ഹൃദയങ്ങളെ പ്രാപിച്ചു്, നിങ്ങളുടെ സ്വകാര്യസ്വ ത്തെല്ലാം നിങ്ങളുടെ കൂടിയാന്മാക്കുവേണ്ടി നിങ്ങളെക്കൊണ്ടു വിനിയോഗിപ്പിക്കുമാറു് നിങ്ങളെ മാനസാന്തരപ്പെടുത്തുക യാണു് എന്റെ ലക്ഷ്യം. എന്നാൽ നിങ്ങളുടെ സ്വത്തു് അ ന്യായമായി നിങ്ങളിൽനിന്നു് എടുത്തുകളയുവാൻ ഒരു ശ്രമമു ണ്ടാവുന്നപക്ഷം ഞാൻ നിങ്ങളുടെ ഭാഗംചേർന്നു പോരാടുന്നതു നിങ്ങൾക്കു കാണാം." 1934 ജൂലായ്മാസത്തിൽ അദ്ദേഹം പറയുകയുണ്ടായി: "ഇരുഭാഗത്തും ഒരു മനഃപരിവർത്തനമു ണ്ടായാൽ ജന്മികളും കൂടിയാന്മാരുംതമ്മിൽ കൂടുതൽ കാര്യമായ ബന്ധം ഏർപ്പെടുത്താൻകഴിയും. അങ്ങനെ ചെയ്താൽ രണ്ടുകൂ ട്ടർക്കും സമാധാനത്തോടും ഐക്യത്തോടുംകൂടി ജീവിക്കാം. താലൂക്ക്ദാരിസമ്പ്രദായത്തെ അവസാനിപ്പിച്ചുകളയുവാൻ ഞാൻ ഒരിക്കലും അനുകൂലനല്ല. അവസാനിപ്പിക്കണമെന്നു വിചാരിക്കുന്നവർക്കു് തങ്ങളുടെതന്നെ മനസ്സറിഞ്ഞുകൂടാ."

ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ എതിർപ്പു്

ഗാന്ധിജിയുടെ ഇത്തരം അഭിപ്രായങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തി ന്റെ അടുത്ത അനുയായികളെപ്പോലും അരിശംകൊള്ളിച്ചു. പണ്ഡിറ്റ് ജവഹർലാൽനെഹ്റു ഇങ്ങനെയാണെഴുതിയ തു്: "നിശിതബുദ്ധിയും ചവിട്ടിത്താഴ്ത്തപ്പെട്ടവരേയും മർദ്ദിത രേയും ഉയർത്തുവാനുള്ള തീവ്രാഭിവാഞ്ഛയും ഒക്കെ ഉണ്ടായി ട്ടും അദ്ദേഹം എന്തിനു് ഈ കഷ്ടപ്പാടും ദുർവ്യയവുമൊക്കെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഒരു സമ്പ്രദായത്തെ—അതും പ്രത്യക്ഷത്തിൽത്ത ന്നെ ക്ഷയിച്ചുവരുന്ന ഒരു സമ്പ്രദായത്തെ—അനുകൂലിക്കുന്നു? അദ്ദേഹം ഒരു പോംവഴി അന്വേഷിക്കുകയാണു്; നേരുത ന്നെ. പക്ഷേ, പഴമയിലേയ്ക്കുള്ള ആ വഴി സാക്ഷയിട്ടടച്ച

തല്ലേ? അതിന്നിടയിൽ അദ്ദേഹം പുരോഗതിയുടെ വഴിയിൽ വിലങ്ങടിച്ചുനില്ക്കുന്ന പഴയ ക്രമത്തിന്റെ എല്ലാ അവശിഷ്ടങ്ങളേയും—സാമന്തപ്രഭുത്വപരമായ നാട്ടരാജ്യങ്ങളേയും വലിയ ജമിന്ദാരികളേയും താലൂക്ക്ദാരികളേയും ഇന്നത്തെ മുതലാളിത്തസമ്പ്രദായത്തേയും എല്ലാം—അനുഗ്രഹിക്കുന്നു. ട്രസ്റ്റിസിദ്ധാന്തത്തിൽ വിശ്വസിക്കുക—ഒരു വ്യക്തിക്ക് അനിയന്ത്രിതാധികാരവും ധനവും നല്കുക, എന്നിട്ട് അവനതു തികച്ചും പൊതുനന്മയ്ക്കായി വിനിയോഗിക്കുമെന്നു പ്രതീക്ഷിക്കുക—യുക്തിസഹമാണോ? നമ്മളിൽ ഏറ്റവും നല്ലവർപോലും ഈവിധം വിശ്വസിക്കപ്പെടുവാൻതക്കവണ്ണം അത്ര പൂർണ്ണരാണോ? പ്ലാറ്റോവിന്റെ ദാർശനികരാജാക്കന്മാർക്കുപോലും ഈ ഭാരം യോഗ്യമാംവിധം വഹിക്കുക ദുസ്സഹമായേനെ. ഈ നന്മനിറഞ്ഞ അതിമാനുഷർപോലും തങ്ങളുടെമേലുണ്ടാകുന്നതു മറ്റുള്ളവർക്കു നല്ലതാണോ? പക്ഷേ, അതിമാനുഷരോ ദാർശനികരാജാക്കന്മാരോ ഒന്നുമില്ല. തങ്ങളുടെ സ്വന്തം പുരുഷപരമായ നന്മ, അഥവാ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം ആശയങ്ങളുടെ പുരോഗതി, പൊതുനന്മയിൽനിന്നു ഭിന്നമല്ല എന്നു വിചാരിക്കാതിരിക്കുവാൻകഴിയാത്ത ദുർബലരായ മനുഷ്യജന്തുക്കൾമാത്രം ജന്മം, പദവി, സാമ്പത്തികാധികാരം എന്നിവയുടെ ഭള്ള് ശാശ്വതീകരിക്കപ്പെടുന്നു. അതിന്റെ ഫലങ്ങളോ, പലവിധത്തിലും അത്യാപല്ക്കരങ്ങൾ."

ഗാന്ധിസത്തിന്റെ ഒസ്യത്ത്

ഗാന്ധിജിയുടെ തത്വശാസ്ത്രത്തിലും, വീക്ഷണഗതിയിലും പ്രായോഗികപ്രവർത്തനങ്ങളിലും ഇത്തരത്തിലുള്ള പല ന്യൂനതകളും ദൗർബ്ബല്യങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും, നാല്പതു കോടി ജനങ്ങളുടെ ആത്മചൈതന്യത്തെ വീണ്ടെടുക്കാനും ഉത്തേജിപ്പിക്കാനുംവേണ്ടി അദ്ദേഹം വഹിച്ച നിസ്തുലമായ പങ്ക് ചരിത്രത്തിൽ എന്നെന്നും മായാതെ കിടക്കുന്നതായിരിക്കും. തന്റെ സ്വന്തം വളർച്ചയ്ക്ക് മർദ്ദിതരായ ജനകോടികളെ സമുദ്ധരിക്കാനും സമുദായത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിൽ ഇടിച്ചു താഴ്ത്തപ്പെട്ടുകിടക്കുന്ന മൂകലക്ഷങ്ങളെ പിടിച്ചുയർത്തുവാനുംവേണ്ടി ഇടവിടാതെ പരിശ്രമിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം മന

സ്സിലാക്കിയിരുന്നു. ഈ മഹത്തായ ലക്ഷ്യത്തെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ ജീവിതകാലമത്രയും പ്രയത്നിച്ചത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രത്തിലും ലോകവീക്ഷണഗതിയിലും അശാസ്ത്രീയവും അപ്രായോഗികവുമായ പല വശങ്ങളുമുണ്ട്. പക്ഷേ, ജനങ്ങളോടുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഗാധമായ സ്നേഹം, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉജ്ജ്വലമായ ദേശാഭിമാനം, ഹിന്ദുമുസ്ലീംമൈത്രിക്കും സമുദായസൗഹാർദ്ദത്തിനുംവേണ്ടിയുള്ള തീവ്രാഭിലാഷം, ഇന്ത്യൻജനതയുടെ കഴിവിലുള്ള അചഞ്ചലമായ വിശ്വാസം, സ്വഭാവശുദ്ധിയിലുള്ള നിഷ്കർഷ മുതലായ ഗുണങ്ങൾ സാമൂഹ്യജീവിതത്തെ കൂടുതലുയർന്ന ഒരു പതനത്തിലേയ്ക്കു നയിക്കാൻ സഹായിക്കുന്നവയാണ്.

മുപ്പത്തിരണ്ടു്

ദാർശനികരംഗത്തിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ

യൂറോപ്പിലെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ, വ്യവസായങ്ങളും ശാസ്ത്രങ്ങളും സാങ്കേതികവൈദഗ്ധ്യങ്ങളും മറ്റും ഒരതിർത്തിവരെയെങ്കിലും വളരുകയും ആ പുതിയ ഉല്പാദനശക്തികളും പഴയ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുംതമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ മൂർച്ഛിച്ചുമൂർച്ഛിച്ചു് ഒരു വിപ്ലവത്തിന്റെ ഘട്ടത്തോളമെത്തിയ സന്ദർഭങ്ങളിൽ വിശേഷിച്ചും, ഭൗതികവാദപരമായ ആശയങ്ങൾക്കു് വലിയ പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നു എന്നു കാണാം. എന്നാൽഇന്ത്യയിൽ, ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ മേധാവിത്വംകാരണം, വ്യവസായങ്ങളുടേയും ആധുനികശാസ്ത്രങ്ങളുടേയും വളർച്ച വളരെ മന്ദഗതിയിലായിരുന്നു. പഴയഫ്യൂഡൽബന്ധങ്ങളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങളോടൊപ്പം സാമൂഹ്യസാംസ്കാരികരംഗങ്ങളിൽ ഒരുതരം സ്തംഭനത്തേയും മാന്ദ്യത്തേയും നിലനിർത്താനാണു് വിദേശീയമേധാവികൾ പരിശ്രമിച്ചതു്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാവാം ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾക്കും വിദേശീയചൂഷണത്തിനുമെതിരായ പതൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ദേശീയനവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ ഭൗതികവാദപരമോ നിരീശ്വരവാദപരമോ ആയ ചിന്താഗതികൾക്കു പറയത്തക്ക യാതൊരു പങ്കുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഈശ്വരനും മതവും വെല്ലുവിളിക്കപ്പെട്ടകയുണ്ടായില്ല. മതപരമായ അനാചാരങ്ങൾക്കും അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കുമെതിരായ പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനംമാത്രമാണുണ്ടായതു്. ആ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മിക്കനേതാക്കന്മാരും, വിവിധരൂപങ്ങളിലാണെങ്കിലും, 'ഏകമേവാദ്വിതീയ'മായ ഒരു കേവലശക്തിയിൽ വിശ്വാസമുള്ളവരായിരുന്നു.

എന്നാൽ, ഒന്നാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിനുശേഷം ഈ സ്ഥിതിയിൽ വലിയൊരു മാറ്റമുണ്ടായി. ഇന്ത്യൻവ്യവസാ

യങ്ങൾ അതിവേഗം വളരാൻതുടങ്ങി. അതോടൊപ്പം ഒരു തൊഴിലാളിവർഗ്ഗവും രംഗത്തുവന്നു. സോഷ്യലിസം, കമ്മ്യൂണിസം, മാർക്സിസം, യുക്തിവാദപരമായ ഭൗതികവാദം എന്നിങ്ങനെയുള്ള പല പുതിയ ആശയങ്ങളും പ്രചരിക്കാൻതുടങ്ങി. ശാസ്ത്രീയവും സാങ്കേതികവുമായ അഭിവൃദ്ധി ഇന്ത്യയുടെ ഒഴിച്ചുകൂടാൻവയ്യാത്ത ഒരാവശ്യമായിത്തീർന്നു.

1929–ൽ ആരംഭിച്ച സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ കുഴപ്പങ്ങൾ ദാർശനികവും സാംസ്കാരികവുമായ രംഗങ്ങളിലും പ്രതിഫലിച്ചു. പുതിയ പരിതഃസ്ഥിതികളിൽ ഇന്ത്യയുടെ പുരോഗതിക്കുള്ള മാർഗ്ഗമേതാണു്?—ഇതാണു് നമ്മുടെ തത്വശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരേയും മറ്റു ബുദ്ധിജീവികളേയും നേരിട്ട ഏറ്റവും മുഖ്യമായ പ്രശ്നം. ഇന്ത്യയ്ക്കു ഭൗതികച്ചും ആത്മീയവാദപരമായ ഒരു പാരമ്പര്യമാണുള്ളതെന്നും, അതുകൊണ്ടു് പുതിയ ഭൗതികസാഹചര്യങ്ങളുടെ സമ്മർദ്ദങ്ങൾക്കു വഴിപ്പെടാതെ ആത്മീയവാദത്തിലും ആദ്ധ്യാത്മികതയിലും മതത്തിലും അടിയുറച്ചുനില്ക്കയാണു് വേണ്ടതെന്നും ചില ചിന്തകന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ഇന്ത്യയുടെ പാരമ്പര്യം മുഴുക്കെ ആത്മീയമാണെന്നും പുരോഗതിയെ അതു തടഞ്ഞുനിർത്തുന്നുവെന്നും അതുകൊണ്ടു് ആ പാരമ്പര്യത്തെ പരിപൂർണ്ണമായും വലിച്ചെറിഞ്ഞു് പുതിയൊരദ്ധ്യായമാരംഭിക്കണമെന്നും മറ്റു ചിലർ വാദിച്ചു. ഇന്ത്യയ്ക്കു് ആത്മീയവാദപരമായ ഒരു പാരമ്പര്യംമാത്രമല്ല ഉള്ളതെന്നും, ഭൗതികവാദപരമായ ഒരു പാരമ്പര്യംകൂടിയുണ്ടെന്നും, വേറേ ചില പണ്ഡിതന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. 'ലോകായതം,' 'ഇന്ത്യൻ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ചരിത്രം' മുതലായ പുസ്തകങ്ങൾ പ്രസിദ്ധംചെയ്യപ്പെട്ടു. പ്രാചീനേന്ത്യയിൽ ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കുണ്ടായ വളർച്ചയെ എടുത്തുകാണിച്ചുകൊണ്ടു്, ഇന്ത്യ ഒരിക്കലും ശാസ്ത്രീയാഭിവൃദ്ധിക്കെതിരല്ലെന്നു് മറ്റു ചിലർ വാദിച്ചു. ഇന്ത്യയുടെ ദാർശനികപാരമ്പര്യത്തെ വിലയിരുത്തിക്കാണാനുള്ള പുതിയ പരിശ്രമങ്ങളാരംഭിച്ചു. ഇന്ത്യ സ്വതന്ത്രയായതിനുശേഷം ഈ പരിശ്രമങ്ങൾ കൂടുതൽ ഊർജ്ജിതമാവാൻ തുടങ്ങി. തത്വശാസ്ത്രവ്യാഖ്യാതാക്കളിലൊരാളായ ശ്രീ. പി. ടി. രാജു തന്റെ 'ഐഡ്യലിസ്റ്റിക് തോട്ട് ഓഫ് ഇൻഡ്യ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു:

"...എന്നാൽ, ഇന്നത്തെ കാലത്തു് നമ്മുടെ രാജ്യത്തിന്നു പറ്റിയ തത്വശാസ്ത്രമേതാണു് എന്നതാണു് ഇപ്പോഴത്തെ പ്രശ്നം. വൈശേഷികദർശനം വേദാന്തദർശനത്തേക്കാളധികം ഭൗതികവാദപരമാണെന്നും, അതുകൊണ്ടു് അതു പ്രചരിപ്പിക്കേണ്ടതാണെന്നുമുള്ള അഭിപ്രായമുണ്ടു്...കുട്ടികളുടെ ഉടുപ്പുകൾ യുവാക്കൾക്കു പറ്റുകയില്ല. അതുപോലെത്തന്നെ, വൈശേഷികമോ മറ്റേതെങ്കിലും പ്രാചീനദർശനമോ ഇന്നു നമുക്കു പറ്റുകയില്ല...കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുതിരായ ആഹ്വാനത്തിന്നു് ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ആവശ്യമില്ല. ഭൗതികതത്വത്തിൽ നിന്നു് ഒളിച്ചോടിപ്പോകുന്നതിന്നുപകരം, അതിനെ കീഴടക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെ ആത്മീയവാദവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുത്താൻവേണ്ടി ചില സമകാലികചിന്തകന്മാർ നടത്തുന്ന പരിശ്രമങ്ങളെ വായനക്കാർക്കു കാണാൻകഴിയും. ലോകത്തിന്റെ ചിന്തയുടെ ഏറ്റവും ഉയർന്ന നേട്ടമെന്നനിലയ്ക്കു് ആത്മീയവാദം സ്ഥിരീകരിക്കപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു."

എന്നാൽ, പക്ഷപാതപരങ്ങളായ ഇത്തരം അവഗണനകളും മുടിവെയ്ക്കലുകളും സത്യാന്വേഷികളായ ചില ചിന്തകന്മാരെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തിയില്ല. ഭൂതകാലത്തിലേയ്ക്കു നോക്കുമ്പോൾ കൂടുതൽ വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഒരു സമീപനരീതി സ്വീകരിക്കണമെന്നു് അവർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ആധുനികജീവിതത്തിന്നു പറ്റിയ തരത്തിൽ മതങ്ങളിലും ചിന്തകളിലും മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തുകയാണാവശ്യമെന്നു് വേറെ ചില ചിന്തകന്മാർ ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. ഉദാഹരണത്തിന്നു്, ഡോക്ടർ എസ്. രാധാകൃഷ്ണൻ പറഞ്ഞു:

"നമ്മുടെ യുഗത്തിൽ മുന്തിനില്ക്കുന്ന രണ്ടു സവിശേഷതകളുണ്ടു്: സയൻസും ജനാധിപത്യവും. അവ നിലനില്ക്കുകതന്നെ ചെയ്യും. യുക്തിസഹജമായ തെളിവുകളൊന്നുംകൂടാതെ വിശ്വാസത്തിന്റെ മോക്ഷങ്ങൾ സ്വീകരിക്കണമെന്നു് അഭ്യസ്തവിദ്യരായ ജനങ്ങളോടു് നമുക്കാവശ്യപ്പെടാൻ വയ്യ. സ്വീകരിക്കണമെന്നാവശ്യപ്പെടുന്നതെല്ലാംതന്നെ യുക്തിയാൽ ന്യായീകരിക്കപ്പെടുകയും ചിന്താങ്ങപ്പെടുകയും ചെയ്യണം. അല്ലെങ്കിൽ നമ്മുടെ മതവിശ്വാസങ്ങൾ സാങ്കല്പികമായ ചിന്തകൾ മാത്രമായി അധഃപതിക്കും. ആധുനികമനുഷ്യൻ തന്റെ

ബൗദ്ധികമായ മനസ്സാക്ഷിക്കും ശാസ്ത്രബോധത്തിനും സ്വീകാര്യമായ ഒരു മതത്തോടുകൂടി ജീവിക്കാനാണു് പഠിക്കേണ്ടതു്."

മറെറാരു പ്രസംഗത്തിൽ അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു:

"ബാഹ്യസംഭവങ്ങളിൽനിന്നോ ആശയങ്ങളിൽനിന്നോ വരുന്ന ഓരോ പുതിയ വെല്ലുവിളിക്കുമനുസരിച്ചു് ക്രിയാത്മകമായി മാറാൻ കഴിയുന്നേടത്തോളംകാലം ഏതു മതവ്യവസ്ഥയും ആരോഗ്യകരമാണു്, പുരോഗമനപരമാണു്. അങ്ങനെ ചെയ്യാൻ അതിനു കഴിവില്ലാതെവരുമ്പോൾ അതു് അധഃപതിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നു. പൊതുവിൽ പറഞ്ഞാൽ, പുതിയ വെല്ലുവിളികൾക്കനുയോജ്യമായ പ്രതികരണങ്ങൾ കണ്ടുപിടിക്കാൻ കഴിവില്ലാത്തതുകൊണ്ടാണു്, അവിശ്വാസത്തെ ഭയപ്പെട്ടുന്നവരാണെങ്കിലും പുതിയ ആശയഗതികളുടേയും വിമർശനങ്ങളുടേയും ആഘാതങ്ങളേറ്റു് വിശ്വാസമില്ലാത്തവരായിത്തീർന്നിട്ടുള്ള സാധാരണജനങ്ങളുടെ സ്വേച്ഛാനുസൃതമായ പിന്തുണ നിലനിർത്താൻ കഴിയാത്തതുകൊണ്ടാണു്, ഒരു സമുദായം തകർന്നുപോകുന്നതു്. നിലവിലുള്ള ശക്തികളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ കണക്കിലെടുക്കുകയും അവയെ ക്രിയാത്മകമായി നേരിടുകയും ചെയ്യുന്നില്ലെങ്കിൽ മതങ്ങൾ വാടി നശിച്ചുപോകാനാണിടയുള്ളതു്.

"നമ്മൾ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ യുഗത്തിലാണു് ജീവിക്കുന്നതു്. അതുകൊണ്ടു് അവിശ്വസനീയങ്ങളായ തത്വങ്ങളേയോ അന്തരാത്മാവിന്റെ വിളിപ്പാടുകളേയോ നമുക്കു സ്വീകരിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. ഇതു് മനുഷ്യസ്നേഹത്തിന്റെ ഒരു യുഗംകൂടിയാണു്. മാനുഷികമായ രോഗങ്ങളേയും സാമൂഹ്യമായ കുറവുകളേയും കാണാൻ കൂട്ടാക്കാത്ത മതങ്ങൾ ആധുനികമനുഷ്യനെ ആകർഷിക്കുകയില്ല. വിഭജനങ്ങളേയും ഭിന്നിപ്പുകളേയും തർക്കുത്തരത്തേയും ന്യായീകരിക്കുകയും ഐക്യത്തേയും പരസ്പരധാരണയേയും ഇണങ്ങിച്ചേരലിനേയും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മതങ്ങൾ മതശത്രുക്കളുടെ കൈയിൽ കളിക്കുന്നവയായിരിക്കും."

ഭൗതികജീവിതത്തിലുണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മാറ്റങ്ങളെ ശരിക്കു മനസ്സിലാക്കാനും വിലയിരുത്താനും കഴിവുള്ള

പുരോഗമനവാദിയായ ഒരാധുനികതത്വജ്ഞാനിയാണ് ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണൻ. പക്ഷേ, ശാസ്ത്രീയചിന്തകളുടെ പുരോഗതി ഇന്ത്യയുടെ മതപരവും ആത്മീയവുമായ പാരമ്പര്യത്തെ കടന്നാക്രമിക്കുന്നതിനെ അദ്ദേഹം ഇഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടദ്ദേഹം മതത്തേയും ശാസ്ത്രത്തേയും തമ്മിൽ, പുതിയ ഭൗതികജീവിതത്തേയും പഴയ ആത്മീയവാദത്തേയും തമ്മിൽ, കൂട്ടിയിണക്കാനും പൊരുത്തപ്പെടുത്താനും ശ്രമിക്കുന്നു.

മതം ഒരു പ്രതിലോമശക്തി

ആത്മീയവാദത്തിന്റേയും മതത്തിന്റേയും പുറന്തോടുകളെ ഒട്ടുംതന്നെ ആശ്രയിക്കാതെ ആധുനികതയെ സ്വാഗതം ചെയ്യുന്ന ഇന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും മഹാനായ ചിന്തകൻ ജവഹർലാൽ നെഹ്റുവാണ്. മുഖ്യമായും ഒരു തത്വജ്ഞാനി എന്ന നിലയ്ക്കല്ല അദ്ദേഹം അറിയപ്പെടുന്നത്. എങ്കിലും, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതവീക്ഷണഗതി തത്വജ്ഞാനിയായ ഒരു ശാസ്ത്രജ്ഞന്റേതാണ് എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. തന്റെ ആത്മകഥയിൽ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ എഴുതി:

"സാധാരണ മതമനോഭാവം ഈ ലോകത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കുന്നില്ല. അതു വ്യക്തമായ വിചിന്തനത്തിന്റെ ശത്രുവാണെന്നു് എനിക്കു തോന്നുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, അതു് സുനിശ്ചിതങ്ങളും സുസ്ഥിരങ്ങളുമായ ചില മതതത്വങ്ങളുടെയും സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെയും ചോദ്യംകൂടാത്ത അംഗീകരണത്തെ മാത്രമല്ല, വികാരവൈവശ്യത്തേയും മനഃക്ഷോഭങ്ങളേയും തീവ്രാഭിവാഞ്ഛകളേയുംകൂടി അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തീട്ടുള്ളതാകുന്നു. ആത്മീയമെന്നു ഞാൻ കരുതുന്നതിൽനിന്നും ആത്മാവിനെ സംബന്ധിച്ച സംഗതികളിൽനിന്നും അതു വളരെയകലെയാണ്. മുൻകൂട്ടി മനസ്സിലുറപ്പിച്ച അഭിപ്രായങ്ങളുമായി യാഥാർത്ഥ്യം ഇണങ്ങിയില്ലെങ്കിലോ എന്നുവിചാരിച്ചു് അതു കരുതിക്കൂട്ടിയോ അറിയാതെതന്നെയോ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ നേരെ കണ്ണടയ്ക്കുകയുംചെയ്യുന്നു. ഇതരാഭിപ്രായങ്ങളെയും ആശയങ്ങളെയും സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അതു് അസഹിഷ്ണുവും സങ്കുചിതവുമാണ്; അതുതന്നെ ചുറ്റിക്കറങ്ങുന്നതും അഹംഭാവിയുമാണ്; അതു പലപ്പോഴും അതിനെ

ചൂഷണംചെയ്യുകൊള്ളുവാൻ സ്വാർത്ഥികളേയും അവസരസേവകരേയും അനുവദിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

"ഇപ്പറഞ്ഞതിനു്, മതനിഷ്ഠരായ ആളുകൾ പലപ്പോഴും ധാർമ്മികതയുടെയും ആത്മീയതയുടെയും ഏറ്റവും ഉൽകൃഷ്ടമാതൃകകളായിരുന്നില്ലെന്നോ ഇന്നും അല്ലെന്നോ അർത്ഥമില്ല. എന്നാൽ, ധാർമ്മികതയേയും ആത്മീയതയേയും പാരത്രികത്തിൻെറയല്ല ഐഹികത്തിൻെറ മാനദണ്ഡങ്ങൾകൊണ്ടാണു് നിർണ്ണയിക്കേണ്ടതെങ്കിൽ, ഒരു ജനതയുടെ ധാർമ്മികവും ആത്മീയവുമായ പുരോഗതിയെ മതമനോഭാവം സഹായിക്കുന്നില്ല. തടസ്സപ്പെടുത്തുകകൂടി ചെയ്യുന്നുണ്ടെന്നു തീർച്ചയായും അതിനർത്ഥമാക്കണം. സാധാരണയായി മതം ഈശ്വരനെ, അഥവാ പരമതത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അസാമുദായികമായ ഒരന്വേഷണമായിത്തീരുന്നു. മതനിഷ്ഠനായ മനുഷ്യനു സമുദായനന്മയിലെക്കാൾ വളരെയേറെ താല്പര്യം സ്വന്തം മുക്തിയിലാണുതാനും. അഹംബുദ്ധിയെ അകറ്റുവാനാണു് ഭക്തൻെറ ശ്രമം; ആ ഉദ്യമത്തിൽ സാധാരണമായി അയാൾക്കു പിണയാറുള്ളതോ, അഹംബുദ്ധി നിറഞ്ഞുവഴിയുക എന്ന അവസ്ഥയും. ധാർമ്മികമാനദണ്ഡങ്ങൾ സാമുദായികാവശ്യങ്ങളുമായി ഒരു ബന്ധവുമില്ലാതെ, അത്യന്തദുർഗ്രഹമായ ഒരു പാപസിദ്ധാന്തത്തിൽ അടിയുറച്ചുനില്ക്കുകയാണു്. സംഘടിത മതം എല്ലായ്പ്പോഴും ഒരു നിക്ഷിപ്തതാല്പര്യമായും, അങ്ങനെ അനിവാര്യമായി മാറ്റത്തേയും പുരോഗതിയേയും എതിർക്കുന്ന ഒരു പ്രതിലോമശക്തിയായും തീരുന്നു."

മാർക്സിസത്തിൻെറ ശക്തി

മാർക്സിസം തന്നെ ആകർഷിച്ചതെങ്ങനെയെന്നു് അദ്ദേഹം വിവരിക്കുന്നു:

"മാർക്സിസത്തിൻെറ സിദ്ധാന്തവും തത്വദർശനവും എൻെറ മനസ്സിലെ അനേകം ഇരുട്ടറകളിൽ വെളിച്ചം പരത്തി. എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ചരിത്രത്തിനൊരു പുതിയ അർത്ഥമുണ്ടായിത്തീർന്നു. മാർക്സിസ്റ്റ് വ്യാഖ്യാനം അതിനുമേലൊരു ശക്തിയേറിയ വെളിച്ചം തിരിച്ചുവിട്ടു; എത്രമേൽ അബോധമാണെങ്കിലും, അതു പിന്നിലൊരു

ക്രമവും ഉദ്ദേശ്യവുമുള്ള ഒരു നാടകത്തിന്റെ വികാസമായി മാറി. ഭൂതകാലത്തിലെയും വർത്തമാനകാലത്തിലെയും ഭീമമായ ദുർവ്യയവും കഷ്ടപ്പാടുമൊക്കെയുണ്ടായിട്ടും, ഇടയിൽ അനേകം ആപത്തുകളുണ്ടെങ്കിലും, ഭാവി പ്രത്യാശാഭാസുരമാണു്. മാർക്സിസത്തിനു വിധിനിഷേധങ്ങളിൽനിന്നുള്ള സംപൂർണ്ണസ്വാതന്ത്ര്യവും അതിന്റെ ശാസ്ത്രീയമായ വീക്ഷണശീലവുമാണു് എനിക്കാകർഷകമായിത്തീർന്നതു്. റഷ്യയിലുംമറ്റും ഔദ്യോഗികകമ്മ്യൂണിസത്തിൽ ധാരാളം വിധിനിഷേധങ്ങളുണ്ടെന്നതും എതിരഭിപ്രായങ്ങളെ നായാടിപ്പിടിക്കാൻ കൂടെക്കൂടെ ഏർപ്പാടു ചെയ്യാറുണ്ടെന്നതും നേരുതന്നെ. അതു് പരിതാപകരമായിത്തോന്നുന്നു. എങ്കിലും, ഫലപ്രദമായ എതിർപ്പു് ഭയങ്കരമായ പരാജയത്തിൽ പര്യവസാനിച്ചേക്കാവുന്ന ഒരു സ്ഥിതിയിൽ, വമ്പിച്ച മാറ്റങ്ങളാണു് സോവ്യറ്റ് രാജ്യങ്ങളിൽ അതിവേഗം വന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതെന്നോർക്കുമ്പോൾ, അതു മനസ്സിലാക്കാൻ പ്രയാസമില്ല.

"ലോകമഹാസാമ്പത്തികവിഷമസന്ധിയും മാന്ദ്യവും മാർക്സിസ്റ്റ് വിശകലനത്തെ ന്യായീകരിക്കുന്നതായിത്തോന്നി. മറ്റെല്ലാ സമ്പ്രദായങ്ങളും സിദ്ധാന്തങ്ങളും ഇരുട്ടത്തു തപ്പിത്തടഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കെ, മാർക്സിസം ഒന്നുമാത്രമേ അതിനെ ഏറെക്കുറെ തൃപ്തികരമായി വിവരിക്കുകയും അതിനൊരു യഥാർത്ഥമായ പരിഹാരം നിർദ്ദേശിക്കുകയും ചെയ്തുള്ളൂ."

'ഡയലക്റ്റിക്കൽ മെറ്റീരിയലിസം' എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന മാർക്സിയൻതത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ വീക്ഷണഗതി പൊതുവിൽ തനിക്കു സ്വീകാര്യമാണെന്നു് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കയുണ്ടായി:

"മാർക്സിസ്റ്റ് തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ വീക്ഷാഗതിയിൽ വളരെയൊക്കെ എനിക്കു നിഷ്പ്രയാസം അംഗീകരിക്കാം—അതിന്റെ അദ്വൈതം, ദ്രഷ്ടാവിന്റെയും ദൃശ്യത്തിന്റെയും അഭിന്നത, ഭൂതഗതിവിജ്ഞാനീയം, പരിണാമവും ചാട്ടവും, പ്രവർത്തനപ്രതിപ്രവർത്തനങ്ങൾ കാര്യകാരണബന്ധം, പക്ഷപ്രതിപക്ഷസംയോഗങ്ങൾ, എന്നിവവഴിയായുള്ള അനുക്രമമാറ്റങ്ങളുടെ ന്യായശാസ്ത്രം എന്നിതെല്ലാം."

പണ്ഡിറ്റ് നെഹ്റുവിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ, അദ്ദേഹം തന്നെ സമ്മതിക്കുന്നതുപോലെ, ചിലപ്പോഴൊക്കെ ഗാന്ധി സത്തിന്റെ പരിമിതികളാൽ വലയംചെയ്യപ്പെട്ടവയാണ്. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിശാലമായ വീക്ഷണഗതി ഇന്നത്തെ തലമുറയെ ഓജസ്സുനിറഞ്ഞ പുതിയൊരു തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെനേർക്കു നോക്കാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചു എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല.

മുപ്പത്തിമൂന്നും

പുതിയൊരു തത്വശാസ്ത്രത്തിലേയ്ക്ക്

അങ്ങനെ, അയ്യായിരം കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പാരംഭിച്ച ഇന്ത്യയുടെ സത്യാന്വേഷണപരവും തത്വജ്ഞാനപരവുമായ വിജയയാത്ര പുതിയൊരു ഘട്ടത്തിലെത്തിയിരിക്കുകയാണു്. പുതിയൊരു തത്വശാസ്ത്രം ആരംഭിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണു്.

എന്നാൽ, യഥാർത്ഥത്തിലിതു് പഴയതിൽനിന്നെല്ലാം തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ ഒരു തത്വശാസ്ത്രമല്ല; നേരെമറിച്ചു് പഴയതിന്റെ ഒരു തുടർച്ചയാണു്. പഴയ സത്യങ്ങളും പഴയ തത്വങ്ങളും പുതിയ രൂപത്തിൽ, എന്നുവെച്ചാൽ, ആധുനികയുഗത്തിന്നു യോജിച്ചമട്ടിൽ, ഉയിർത്തെഴുന്നേറ്റുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണു്. അതു പുതുതാണു്; അതേസമയത്തുതന്നെ പഴയതിന്റെ തുടർച്ചയുമാണു്.

ക്രിസ്താബ്ദത്തിന്നുമുമ്പു് 7–ാം നൂറ്റാണ്ടിന്നുമിടയിലാണു് ഇന്ത്യയിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട മിക്ക ദർശനങ്ങളും രൂപപ്പെട്ടതു്. ലോകായതം, ന്യായം, വൈശേഷികം, യോഗം, സാംഖ്യം, മീമാംസ, വേദാന്തം, ജൈന–ബൗദ്ധ ദർശനങ്ങൾ മുതലായവയെല്ലാം ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണാവിർഭവിച്ചതു്. ബൃഹസ്പതി, ഗൗതമൻ, കണാദൻ, കപിലൻ, ജൈമിനി, പതഞ്ജലി, ബാദരായണൻ, വർദ്ധമാനൻ, ബുദ്ധൻ തുടങ്ങിയ പ്രൗഢരായ തത്വജ്ഞാനികളാണു് ഈ ദർശനങ്ങൾക്കടിത്തറയിട്ടതു്. നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞതുപോലെ, ഈ തത്വജ്ഞാനികളിൽ മിക്കവരും തനി ഭൗതികവാദികളോ അർദ്ധഭൗതികവാദികളോ ആയിരുന്നു. മിക്ക ദർശനങ്ങളിലും ഭൗതികവാദമാണു് മുന്നിട്ടു നിന്നിരുന്നതു്. ആത്മീയവാദവും അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നു. എങ്കിലും മുന്നിട്ടുനിന്നിരുന്ന സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ മേധാവിത്വം വഹിച്ചിരുന്നതു്, ഭൗതികവാദചിന്താഗതികളാണു്. സാംഖ്യം, ന്യായം, വൈശേഷികം തുടങ്ങിയ ഭൗതികദർശനങ്ങൾ വസ്തുനിഷ്ഠമായ

യഥാർത്ഥലോകത്തെ അംഗീകരിക്കുക മാത്രമല്ല, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പരമാണുഘടനയെ വെളിപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിക്കുകകൂടി ചെയ്തു. അഗ്നി, ജലം, വായു, ഭൂമി എന്നീ നാല് മൗലികഭൂതങ്ങളാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഘടകങ്ങളെന്ന് ചാർവ്വാകന്മാർ പ്രഖ്യാപിച്ചു. ഭൗതികശരീരം മനസ്സിനെ ആശ്രയിച്ചല്ല, നേരേമറിച്ച് മനസ്സ് ഭൗതികശരീരത്തെ ആശ്രയിച്ചാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതു് എന്നും അവർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു.

ഇന്ത്യയിലെ ഈ പ്രാചീനഭൗതികദർശനങ്ങളുടെ മറ്റൊരു പ്രധാനമായ സവിശേഷത അവയിലടങ്ങിയ ദ്വന്ദ്വമാനപരവും വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതവുമായ ചിന്താഗതികളാണ്. പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിൽ മാർക്സും ഏംഗൽസും വളർത്തിക്കൊണ്ടുവന്ന ഡയലക്ടിക്കൽ മെറ്റീരിയലിസം എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതമായ തത്വചിന്തകളോടു് അടുപ്പമുള്ള പല ആശയങ്ങളും അവയിലടങ്ങിയിരുന്നു.

വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതമായ മാർക്സിയൻ പരിശോധനാമാർഗ്ഗത്തിന്റെ പ്രധാന സവിശേഷതകളെന്തൊക്കെയാണു്?

ഒന്നു്: പ്രകൃതിയെന്നതു് പരസ്പരം ബന്ധമില്ലാത്ത, സ്വതന്ത്രസ്വതന്ത്രങ്ങളായ കുറേ വസ്തുക്കളുടെ വെറും കൂമ്പാരമല്ല. മറിച്ചു്, പരസ്പരം സജീവമായി ബന്ധപ്പെട്ടും ഒന്നു് മറ്റൊന്നിനെ ആശ്രയിച്ചും കിടക്കുന്ന നാനാശ്രൂപങ്ങളുടെ സമഗ്രമായ ഒരു സമുച്ചയമാണതു്. നാനാത്വത്തിലൂടെയാണു് ഏകത്വവും നിലനിൽക്കുന്നതു്.

രണ്ടു്: പ്രകൃതി സ്ഥിരമോ നിശ്ചലമോ അല്ല. അതു് സദാ ചലിക്കുകയും മാറുകയും വളരുകയും ചെയ്യുന്നു. ചിലതു് പുതുതായി വളർന്നുകൊണ്ടുവരികയും മറ്റുചിലതു് ചീഞ്ഞു മണ്ണടിയുകയും ചെയ്യുന്നു.

മൂന്നു്: മെല്ലെ മെല്ലെയുള്ള തുച്ഛവും അദൃശ്യവുമായ മാറ്റങ്ങളുടെ ഫലമായി ഒടുവിൽ പ്രത്യക്ഷവും മൗലികവുമായ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാകുന്നു. പരിണാമങ്ങളിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റങ്ങൾ ഗുണത്തിലും സ്വഭാവത്തിലുമുള്ള മാറ്റങ്ങളായിത്തീരുന്നു.

നാലു്: പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ആത്മീയഘട

കങ്ങളല്ല, ഭൗതികഘടകങ്ങളാണ്. ബോധം, ആശയം മുതലായവയെ ആശ്രയിച്ചല്ല ഭൗതികവസ്തുക്കൾ നിലനില്ക്കുന്നത്. സചേതനത്തിൽനിന്നു് അചേതനമുണ്ടാവുകയല്ല, നേരേമറിച്ചു് അചേതനത്തിൽനിന്നു് സചേതനമുണ്ടാവുകയാണു് ചെയ്യുന്നതു്.

ഡയലക്റ്റിക്കൽ മെറ്റീരിയലിസത്തിന്റെ ഈ പ്രധാനഘടകങ്ങളെ, അപൂർണ്ണമായും വളർച്ചയെത്താത്ത രൂപത്തിലുമാണെങ്കിലും, ഇന്ത്യയുടെ പ്രാചീനഭൗതികദർശനങ്ങളിൽ കണ്ടെത്താൻ കഴിയും. അവയിൽ അപൂർണ്ണതകളുണ്ടായിരുന്നുവെന്നതു ശരിയാണു്; തൊഴിലാളിവർഗ്ഗമോ തൊഴിലാളിവർഗ്ഗത്തിന്റെ ചിന്താഗതിയോ, അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നതും ശരിയാണു്. എന്നാൽ ആധുനികമായ വ്യവസായങ്ങൾക്കും സാങ്കേതികരീതികൾക്കും യോജിച്ച ആധുനികചിന്തകൾ, അവയുടെ വളർച്ചയെത്തിയ രൂപത്തിൽ, ആ പ്രാചീനദർശനങ്ങളിൽ കാണപ്പെടുന്നില്ലെങ്കിൽ അതിലത്ഭുതപ്പെടാനൊന്നുമില്ല. അത്ഭുതപ്പെടാനുള്ളതു്, അല്ലെങ്കിൽ അഭിമാനിക്കാനുള്ളതു്, ആ പ്രാചീനയുഗത്തിൽത്തന്നെ വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതമായ പരിശോധനാമാർഗ്ഗത്തിന്റെ മുഖ്യമായ സവിശേഷതകൾക്കു് ഇന്ത്യയുടെ തത്വചിന്തയിൽ സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നതാണു്.

ക്രിസ്തുബുദ്ധത്തിനുമുമ്പു് 7–ാം നൂറ്റാണ്ടിനും 2–ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിലുണ്ടായ ഈ പ്രാചീനോന്ത്യൻദർശനങ്ങൾ സൂത്രങ്ങളുടെ രൂപത്തിലാണു് രചിക്കപ്പെട്ടതു്. പിന്നീടു്, ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തിൽ, ആ സൂത്രങ്ങൾക്കു വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഭാഷ്യങ്ങളുമുണ്ടായി. ഈശ്വരകൃഷ്ണൻ, ഗൗഡപാദൻ, വാചസ്പതിമിശ്രൻ, വാത്സ്യായനൻ, ജയന്തൻ, പ്രശസ്തപാദൻ, ശങ്കരൻ മുതലായ ചിന്തകന്മാരുടേയും വ്യാഖ്യാതാക്കളുടേയും കാലഘട്ടമാണതു്. അവരിൽ മിക്കവരും ആത്മീയവാദത്തിന്റെ വീക്ഷണഗതിയിലൂടെയാണു് പഴയ സൂത്രങ്ങളെ സമീപിച്ചതു്. എന്നാൽ, ഈ കാലഘട്ടത്തിൽത്തന്നെ ആത്മീയവാദത്തെ വെല്ലുവിളിക്കുന്ന ഭൗതികവാദചിന്തകളും തലയുയർത്തുകയുണ്ടായി.

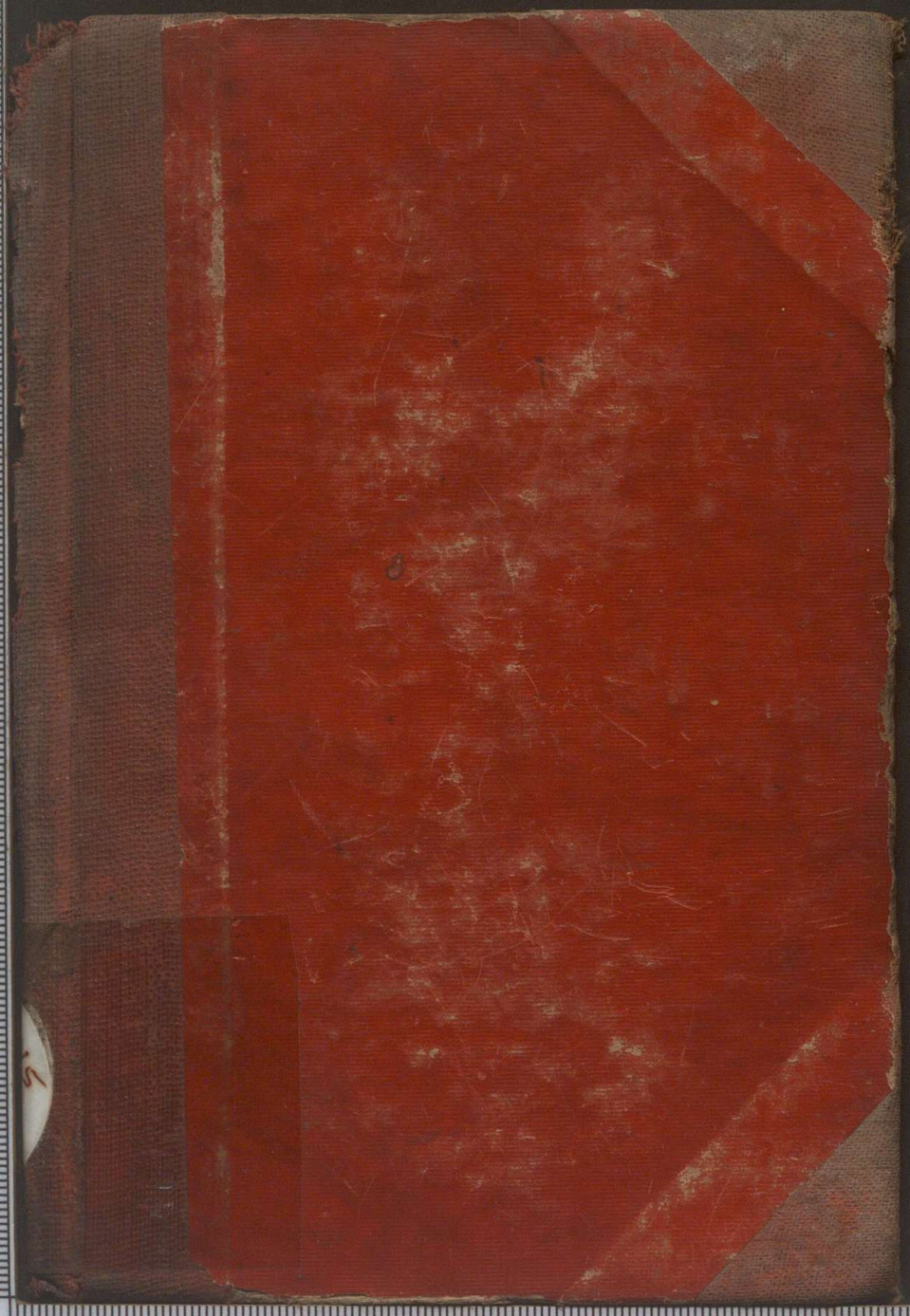
ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ ഏറ്റവും വലിയ ബുദ്ധിജീവിക

ളായിരുന്ന ദിങ്നാഗൻ (4–ാം നൂറ്റാണ്ടു്), ധർമ്മകീർത്തി (7–ാം നൂറ്റാണ്ടു്), ധർമ്മോത്തരൻ (9–ാം നൂറ്റാണ്ടു്) മുതലായവർ. അവർ തങ്ങളുടെ കൃതികളിൽ വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതമായ വീക്ഷണഗതിയെ കൂടുതൽ വളർത്തി. പക്ഷേ, അവർ ആത്മീയവാദികളായിരുന്നു. വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതമായ ഭൗതികവാദത്തെയല്ല, വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതമായ ആത്മീയവാദത്തെയാണു് അവർ വളർത്തിയതു്.

ഉല്പാദനശക്തികൾ വളർന്നുകഴിഞ്ഞിട്ടുള്ള ഇന്നത്തെ പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ, വ്യവസായങ്ങളുടെയും ശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും സാങ്കേതികവൈദഗ്ധ്യത്തിന്റേയും വളർച്ചയുടെ ഈ പുതിയ ഘട്ടത്തിൽ, ഇന്ത്യയുടെ മഹത്തായ പാരമ്പര്യങ്ങളെയെല്ലാം കൂടുതൽ വസ്തുനിഷ്ഠമായി വിലയിരുത്താനും കൂടുതൽ വളർത്താനുമുള്ള സാദ്ധ്യതകൾ ഉളവായിരിക്കുന്നു. ആ സാദ്ധ്യതകളെ ഉപയോഗിക്കാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങളിലൂടെ നമ്മുടെ രാജ്യത്തിന്റെ സർവ്വതോമുഖമായ പുരോഗതിയെ സഹായിക്കുന്ന പുതിയൊരു തത്വശാസ്ത്രം ഉയർന്നുവരാതിരിക്കുകയില്ല.

UNIVERSITY LIBRARY
1 APR 1984
MADRAS
195556
Y1:1:6:2:N5
32J9
MUL
195556

26 AUG 1964


Indic Digital Archive Foundation
gpura.org