കാരുണ്യവും ആധുനിക മലയാളഭാവനയും
തെരഞ്ഞെടുത്ത കവിതകളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം

കാലിക്കറ്റ് സർവകലാശാലയിൽ
ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനുവേണ്ടി
സമർപ്പിക്കുന്ന പ്രബന്ധം

രുഗ്മിണി കെ.



മലയാളഗവേഷണവിഭാഗം
മലബാർ ക്രിസ്ത്യൻ കോളേജ്, കോഴിക്കോട്

2022

ഡോ. ബിജു ജോസഫ്
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ
മലയാളവിഭാഗം
മലബാർ ക്രിസ്ത്യൻ കോളേജ്
കോഴിക്കോട്.

സാക്ഷ്യപത്രം

രുഗ്മിണി കെ., കോഴിക്കോട് മലബാർ ക്രിസ്ത്യൻ കോളേജ്, മലയാള ഗവേഷണവിഭാഗത്തിലൂടെ കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ, ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനുവേണ്ടി സമർപ്പിക്കുന്ന **കാരുണ്യവും ആധുനിക മലയാളഭാവനയും തെരഞ്ഞെടുത്ത കവിതകളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം** എന്ന പ്രബന്ധം എന്റെ മേൽനോട്ടത്തിലും ഉത്തരവാദിത്വത്തിലും തയ്യാറാക്കിയതാണെന്നും ഇത് മറ്റൊന്നിന്റെ പകർപ്പോ അനുകരണമോ അല്ലെന്നും ഇതിനാൽ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

കോഴിക്കോട്

തിയ്യതി : **ഡോ. ബിജു ജോസഫ്**

സത്യപ്രസ്താവന

രുഗ്മിണി കെ. എന്ന ഞാൻ കോഴിക്കോട് മലബാർ ക്രിസ്ത്യൻ കോളേജ്, മലയാളഗവേഷണവിഭാഗത്തിലൂടെ കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ, ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനുവേണ്ടി സമർപ്പിക്കുന്ന**കാരുണ്യവും ആധുനിക മലയാളഭാവനയും തെരഞ്ഞെടുത്ത കവിതകളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം** എന്ന പ്രബന്ധം ഡോ. ബിജു ജോസഫിന്റെ മേൽനോട്ടത്തിൽ തയ്യാറാക്കിയതാണെന്നും ഇതിനുമുമ്പ് ഏതെങ്കിലും ബിരുദത്തിനോ, ഫെല്ലോഷിപ്പിനോ അതുപോലുള്ള മറ്റേതെങ്കിലും അംഗീകാരത്തിനോ വേണ്ടി സമർപ്പിച്ചിട്ടില്ലെന്നും ഇതിനാൽ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

കോഴിക്കോട്

തിയ്യതി : **രുഗ്മിണി കെ.**

കൃതജ്ഞത

എനിക്ക് ഗവേഷണത്തിനുള്ള അവസരമൊരുക്കി മികച്ചരീതിയിൽ മാർഗ്ഗ നിർദ്ദേശം തന്ന ഡോ. ബിജു ജോസഫ് സാറിനോടുള്ള കൃതജ്ഞത ആദ്യമേ രേഖപ്പെടുത്തട്ടെ. അതോടൊപ്പംതന്നെ ഈ ഗവേഷണത്തിലേക്ക് എന്നെ നയിക്കു കയും ഒരുപാട് തിരക്കുകൾക്കിടയിലും അകമഴിഞ്ഞ് സഹായിക്കുകയും ചെയ്ത ഡോ. കെ.എം. അനിൽ സാറിനോടുള്ള നന്ദി വാക്കുകളിൽ ഒതുക്കാൻ കഴിയില്ല. ഗവേഷണകാലയളവിൽ മലബാർ ക്രിസ്ത്യൻ കോളേജിൽ വകുപ്പധ്യക്ഷരായി രുന്ന ഡോ. ബെറിൽഗിൽബർട്ട്, ഡോ. റോബർട്ട് എന്നീ അധ്യാപകരോടും നന്ദി അറിയിക്കുന്നു. ഗവേഷണകാലയളവിൽ ക്രിസ്ത്യൻ കോളേജിലെ മലയാളവി ഭാഗം അധ്യാപകരനായിരിക്കുകയും അകാലത്തിൽ നമ്മെവിട്ടുപിരിയുകയും ചെയ്ത ശ്രീജിത്ത് സാറിനേയും നന്ദിയോടെ സ്മരിക്കുന്നു. ഗവേഷണത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടത്തിൽവേണ്ട നിർദ്ദേശങ്ങൾ തന്ന ഡോ. പ്രദീപൻ പാമ്പീരിക്കുന്ന് സാറിനെ ഇവിടെ നന്ദിയോടെ സ്മരിക്കട്ടെ. ഈ ഗവേഷണത്തിന്റെ ഫലപ്രാ പ്തിക്ക് നിർദ്ദേശങ്ങൾ തന്നുസഹായിച്ച ഡോ. അനിൽ വള്ളത്തോൾ, ഡോ. സുനിൽ പി. ഇളയിടം, ഡോ. എം.ബി. മനോജ്, ഡോ. എൽ. സുഷമ, ഡോ. പി. പവിത്രൻ, ഡോ. ഷംഷാദ് ഹുസൈൻ, ഡോ. ഉണ്ണികൃഷ്ണപിള്ള ജെ., ഡോ. അപർണ ടി., ഡോ. ജയന്തി എന്നിവർക്കും എന്റെ ഹൃദയം നിറഞ്ഞ നന്ദി.

ഗവേഷണത്തിന്റെ നീണ്ടകാലയളവിൽ ത്യാഗപൂർണ്ണമനസ്സോടെ കൂടെനിന്ന എന്റെ കുടുംബത്തിന്- മധുവിനും ആമിക്കും ഫിദലിനും ഉള്ള നന്ദി വാക്കുകളിൽ ഒതുക്കുക വയ്യ. പ്രബന്ധം ഭംഗിയായി പ്രിന്റ്ചെയ്ത് ഒരുക്കിതന്ന ബിനാഫോട്ടോ സ്റ്റാറ്റിലെ ബാലുവേട്ടനും മറ്റു ജീവനക്കാർക്കും അകൈതവമായ നന്ദി. അതുപോ ലെ, പുസ്തകങ്ങൾ തന്നുസഹായിച്ച എല്ലാ ലൈബ്രറി ജീവനക്കാർക്കും നന്ദി അറിയിക്കുന്നു. ധൈഷണികസംവാദങ്ങളിലൂടെയും സ്നേഹനിർദ്ദേശങ്ങളിലൂ ടെയും കൂടുതൽ ആശയതെളിമ നൽകിയ എല്ലാ സുഹൃത്തുക്കൾക്കും നന്ദി രേഖ പ്പെടുത്തുന്നു.

രുഗ്മിണി കെ.

ഉള്ളടക്കം

പുറം

ആമുഖം 1 – 8

0.1 പരികല്പന

0.2 പഠനലക്ഷ്യം

0.3 പഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തിയും പ്രാധാന്യവും

0.4 പൂർവ്വപഠനങ്ങൾ

0.5 പഠനവ്യാപ്തി

0.6 പ്രബന്ധഘടന

0.7 പഠനത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രം

0.8 പഠനത്തിന്റെ പരിമിതിയും വിപുലീകരണ സാധ്യതയും

അധ്യായം 1 **കാരുണ്യസങ്കല്പനം : നിർവചനങ്ങളും ദാർശനിക ഉൾക്കാഴ്ചകളും** 9 – 128

1.1 കാരുണ്യം : നിർവ്വചനങ്ങൾ

1.2 ആധുനികത

1.3 ഭാവന

1.4 കാരുണ്യസങ്കല്പ്നങ്ങൾ : പ്രാചീനകൃതികളിൽ

1.4.1 ഋഗ്വേദത്തിൽ

1.4.2 രാമായണാവിഷ്കാരങ്ങളിൽ

1.4.3 തിരുക്കുറളിൽ

1.4.3.1 സർവ്വചരാചരകാരുണ്യം: തിരുക്കുറൾ സാരം

1.4.3.2 അപരോന്മുഖം:തിരുക്കുറൾ ദർശനം

1.5 കാരുണ്യസങ്കല്പനം: വിവിധ മതങ്ങളിൽ

1.5.1 കരുണ: ബുദ്ധമതഭാവന

1.5.2 ബ്രഹ്മവിഹാരങ്ങൾ

1.5.3 അഹിംസയിലധിഷ്ഠിതമായ കാരുണ്യം

1.6 സ്നേഹകാരുണ്യങ്ങൾ : ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെ കാതൽ

1.7 സാഹോദര്യവും കാരുണ്യവും : ഇസ്ലാംമതഭാവന

1.7.1. സക്കാത്ത്

1.8 കാരുണ്യസങ്കല്പനം : തത്വചിന്താധാരകളിൽ

1.8.1 ഗാന്ധിസത്തിൽ

1.8.2 സത്യം, അഹിംസ, കാരുണ്യം ഗാന്ധി

യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആധാരശില കൾ

1.9. മാർക്സിസത്തിലും വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്ത ത്തിലും

1.9.1 സമത്വം

1.9.2 സ്വാതന്ത്ര്യം

1.9.3 പാരസ്പര്യത്തിലെ നൈതികത

1.9.4 അപരോന്മുഖ ധാർമ്മികത

1.9.5 അന്യമല്ലാത്ത പ്രകൃതി

1.9.6 ഭരണകൂടം : കാരുണ്യരഹിതവ്യവസ്ഥ

1.9.7 സമത്വാധിഷ്ഠിത സാമൂഹികത

1.10 അംബേദ്കറിസത്തിൽ

1.10.1 ജാതിയിൽനിന്നും ജാതി ഉന്മൂലനത്തി ലേക്ക്

1.10.2 സമത്വം: കരുണയുടെ പ്രയോഗം എന്ന നിലയിൽ

1.10.3. സ്വാതന്ത്ര്യം: സാമൂഹികതയുടെ പ്രധാനപടി

1.10.4 സാഹോദര്യം:അപരോന്മുഖതയുടെ ഉയർന്ന തലം

1.10.5 ജനാധിപത്യം:സഹജീവിസ്നേഹത്തിന്റെ സാമൂഹികതലം

1.11 സംഗ്രഹം

അധ്യായം 2 **കേരളനവോത്ഥാനം : പ്രതിസന്ധികളും പ്രധാന ആശയങ്ങളും** 129 – 202

2.0 ആമുഖം

2.1 നവോത്ഥാനം

2.2. കേരളനവോത്ഥാനം

2.3 കേരളീയനവോത്ഥാനം നേരിട്ട പ്രധാനപ്രതിസന്ധി കൾ

2.3.1 ദൈവം/മനുഷ്യൻ

2.3.2 വിദ്യാഭ്യാസം/മതപരിവർത്തനം

2.3.3 അധീശഭാഷ/മാതൃഭാഷ

2.3.4 ജാതിമതവിരുദ്ധത/ജാതിമതസംഘാടനം

2.4 കേരളനവോത്ഥാനം: പ്രധാന ആശയങ്ങൾ

2.4.1 സ്വാതന്ത്ര്യം

2.4.2 സമത്വം

2.4.3 ജനാധിപത്യം

2.4.4. സാഹോദര്യം

2.4.5 കാരുണ്യം

2.5 സംഗ്രഹം

അധ്യായം 3 **നവോത്ഥാനാധുനിക കവികൾ: ശ്രീനാരായണ ഗുരുവും കുമാരനാശാനും** 203 – 338

3.0 ആമുഖം

3.1 ശ്രീനാരായണകവിതകളിലെ കാരുണ്യദർശനം

3.2 ദൈവവും മനുഷ്യനും

3.2.1 ഗുരുവിലെ ദ്രാവിഡദൈവഭാവനയും ശൈവകാരുണ്യാവിഷ്കാരങ്ങളും

3.2.1.1 ശിവശതകം

3.2.1.2 മറ്റു ശൈവകാരുണ്യ കാവ്യങ്ങൾ

3.2.1.3 ദൈവദശകം

3.2.1.3.1. തിരുക്കുറളും ദൈവദശ കവും ദൈവവും

3.3 മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും

3.3.1 ആത്മോപദേശശതകം

3.3.2 അനുകമ്പാദശകം

3.3.2.1 തിരുക്കുറളും അനുകമ്പാ ദശകവും

3.4 മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും

3.4.1 കാരുണ്യവാനായ കാല്പനികകവി

3.4.1.1. ജീവകാരുണ്യപഞ്ചകം

3.4.1.2 കാരുണ്യമാർന്ന പ്രകൃതികല്പന കൾ

3.4.1.2.1 ജനനീ നവരത്നമഞ്ജരി

3.5 കുമാരനാശാൻ കവിതകളിലെ കാരുണ്യദർശനം

3.5.1 കാരുണ്യവും ജാതിയും

3.5.1.1 സിംഹനാദം

3.5.1.2 സ്വാതന്ത്ര്യഗാഥ

3.5.1.3 ഒരു തീയക്കുട്ടിയുടെ വിചാരം

3.5.1.4 ദുരവസ്ഥ

3.5.1.5 ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി

3.6 കാരുണ്യവും അധികാരവും

3.6.1 കുടുംബമെന്ന അധികാരരൂപം

3.6.1.1 നളിനി

3.6.1.2 ലീല

3.6.1.3 കരുണ

3.6.1.4 ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത

3.6. 2 ജാതി/പുരുഷാധികാരത്തിനെതിരായ പ്രതിരോധതന്ത്രം

3.7 കരുണയും കാമനയും

3.8 സംഗ്രഹം

അധ്യായം 4 **പിൽക്കാല ആധുനിക കവികൾ: ചങ്ങമ്പുഴ മുതൽ സച്ചിദാനന്ദൻ വരെ** 339 – 434

4.0 ആമുഖം

4.1 ചങ്ങമ്പുഴകൃഷ്ണപിള്ള: ആത്മാനുകമ്പയുടെ കവി

4.1.1 രമണൻ

4.1.2 ആരാധകൻ

4.1.3 സ്പന്ദിക്കുന്ന അസ്ഥിമാടം

4.2 ആത്മാഭിരതിയും ആത്മാനുകമ്പയും

4.3. വ്യക്തിയും സമൂഹവും

4.3.1 വാഴക്കുല

4.4. പ്രകൃതിബിംബകല്പനകൾ

4.5 ഇടശ്ശേരിക്കവിതകളിലെ കാരുണ്യദർശനം

4.5.1 പൂതപ്പാട്ട്

4.5.2 ബിംബസാരന്റെ ഇടയൻ

4.5.3 ബുദ്ധനും ഞാനും നരിയും

4.5.4 കുടിയിറക്കൽ

4.6 ഒ.എൻ.വി. കവിതകളിലെ കാരുണ്യദർശനം

4.6.1 കുഞ്ഞേടത്തി

4.6.2 ഗോതമ്പുമണികൾ

4.6.3 സൂര്യഗീതം

4.6.4 സ്വയംവരം

4.7 സുഗതകുമാരികവിതകളിലെ കാരുണ്യദർശനം

4.7.1 മുത്തുച്ചിപ്പി

4.7.2 രാത്രിമഴ

4.7.3 കൃഷ്ണനീയെന്നെ അറിയില്ല

4.8 എ. അയ്യപ്പൻ കവിതകളിലെ കാരുണ്യദർശനം

4.8.1 അത്താഴം

4.8.2 ബുദ്ധനും ആട്ടിൻകുട്ടിയും

4.8.3 ബുദ്ധനും വേടനും

4.9 സച്ചിദാനന്ദൻ കവിതകളിലെ കാരുണ്യദർശനം

4.9.1 കയറ്റം

4.9.2 ബോധവതി

4.9.3 സത്യവാങ്മൂലം

4.10 സംഗ്രഹം

ഉപസംഹാരം 435 – 446

സഹായക ഗ്രന്ഥസൂചി 447 – 470

ചുരുക്കെഴുത്തു സൂചിക

മഹാത്മാ ഗാന്ധി	:	ഗാന്ധി
ഡോ. ഭീം റാവു അംബേദ്കർ	:	അംബേദ്കർ
ശ്രീനാരായണഗുരു	:	ഗുരു
ശിവശതകം	:	ശി. ശ
ആത്മോപദേശശതകം	:	ആ. ശ
അദ്വൈതദീപിക	:	അ. ദ.
അനുകമ്പാദശകം	:	അ.ദ
ജനനീനവരത്നമഞ്ജരി	:	ജ. മ.
കുമാരനാശാൻ	:	ആശാൻ
ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി	:	ച. ഭി.
വീണപൂവ്	:	വീ.പൂ.
ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത	:	ചി. സീ.
ചങ്ങമ്പുഴ കൃഷ്ണപിള്ള	:	ചങ്ങമ്പുഴ
ഇടശ്ശേരി ഗോവിന്ദ പിഷാരടി	:	ഇടശ്ശേരി
ഒ.എൻ.വി. കുറുപ്പ്	:	ഒ. എൻ. വി.

ആമുഖം

കാരുണ്യരഹിതമായ ഒരു കാലത്തിലൂടെയാണ് നാം കടന്നുപോകുന്നത്. പൂർണമായും വറ്റാത്ത ഒരുറവയായി അതുള്ളതുകൊണ്ടാണ് ഈ ലോകജീവിതം ഇങ്ങനെയെങ്കിലും നിലനിൽക്കുന്നത്. കാരുണ്യമറ്റ ഊഷരമായ ഒരു ലോകത്തിൽ ജീവിക്കുക എന്നത് മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ചു മാത്രമല്ല, പ്രകൃതിയിലെ മറ്റ് ജീവജാലങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചും വളരെ വിഷമകരമായ ഒരവസ്ഥയാണ്. ഈയൊരു പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് കാരുണ്യം എന്നആദർശം എങ്ങനെയാണ് ഒരു സമൂഹം കാലങ്ങളായി ഉൾക്കൊണ്ടതെന്നും സാഹിത്യത്തിൽ അത് എങ്ങനെ ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടു എന്നുമുള്ള ചിന്തകൾ പ്രസക്തമാവുന്നത്. മലയാളകവിതയിലെ അടയാളപ്പെടുത്തലുകളിലൂടെ കാരുണ്യം എന്ന ആദർശത്തെ കണ്ടെടുക്കാനും വീണ്ടെടുക്കാനുമുള്ള ഒരു ശ്രമമാണിവിടെ നടത്തുന്നത്.

വിഷമാവസ്ഥകളിൽ അനുതാപാർദ്രമാവാനുള്ള കഴിവിനെ കാരുണ്യം എന്നു പറയാം.ദയ, അനുകമ്പ, കൃപ എന്നെല്ലാം സമാനാർത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗിക്കുന്നു. ഭാരതീയചിന്തയിൽ പ്രാചീനകാലം മുതൽതന്നെ ഈയൊരു സങ്കല്പം അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. കാരുണ്യത്തെപ്പറ്റിപറയുമ്പോൾ കരുണരസത്തെപ്പറ്റിയും പറയേണ്ടതുണ്ട്. കാവ്യശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ ഉത്ഭവകാലം മുതൽതന്നെ കരുണരസത്തിനു പ്രാധാന്യം കൊടുത്തുകാണുന്നു. രസരാജൻ ശൃംഗാരമാണെന്ന് പറയുമ്പോൾ തന്നെ ശോകമെന്ന സ്ഥായിഭാവത്തിൽ നിന്ന് ഉദ്ഭൂതമാകുന്ന കരുണരസമാണ് അധികമായി ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ആദികാവ്യമായ രാമായണത്തിന്റെ ഉദ്ഭവംതന്നെ ശോകത്തിൽ നിന്നാണ്. കരുണമാണ് ഏകരസം എന്ന് ഭവഭൂതിയുടെ ഉത്തരരാമചരിതത്തിലും പറയുന്നു. പാശ്ചാത്യസാഹിത്യചിന്തകളിലും ശോകാന്തങ്ങൾക്ക് (Tragedy) ശുഭാന്തങ്ങളെ (comedy)ക്കാൾ പ്രാധാന്യം നൽകിയിട്ടുണ്ട്. അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെ ദുരന്തനാടകസങ്കല്പവും കഥാർസിസുമെല്ലാം ഇതുമായി സാമ്യംപുലർത്തുന്നു. കോമഡി താണതരം മനുഷ്യരെ മാത്യകയാക്കുന്ന സാഹിത്യരൂപമായും ട്രാജഡി ഉന്നതവ്യക്തികളെ മാത്യകയാക്കുന്ന സാഹിത്യമായും ആണ് അരിസ്റ്റോട്ടിൽ

വിശദീകരിക്കുന്നത്. ഇവിടെ കരുണരസത്തിൽനിന്നും ഭിന്നമായ കാരുണ്യം എന്ന സങ്കല്പനത്തെയാണ് വിശകലനവിധേയമാക്കുന്നത്. കരുണയുള്ളവരുടെ ഭാവം കാരുണ്യം എന്നു നിർവചിക്കാം.

ഋഗ്വേദം, തിരുക്കുറൾ, പലതരം രാമായണങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെയുള്ളവ പ്രാചീനകാലം മുതലുള്ള കാരുണ്യദർശനത്തിന്റെ പലമട്ടിലുള്ള ആവിഷ്കാരങ്ങളാണ്. ഇങ്ങനെ സാഹിത്യചർച്ചകളിൽ മാത്രമല്ല മനുഷ്യന്റെ അടിസ്ഥാനഭാവമെന്ന നിലയിൽ കാരുണ്യം എന്നത് കാലദേശങ്ങൾക്കതീതമായ ഒരു അനുഭൂതിയായി മാറുന്നു. കാരുണ്യം ഒരു ദർശനം എന്ന നിലയിൽ പല കാലത്തും പല രീതിയിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ബുദ്ധമതം, ക്രിസ്തുമതം, ഇസ്ലാംമതം എന്നീ മതസങ്കല്പങ്ങളിൽ കാരുണ്യം പ്രധാനമായി വരുന്നു. ഗാന്ധിയൻതത്വചിന്തയിലും മനുഷ്യസ്നേഹത്തിലധിഷ്ഠിതമായ കാരുണ്യദർശനത്തിന്റെ സ്വാധീനം കാണാം. അംബേദ്കറിസം, മാർക്സിസം അതിന്റെ തുടച്ചയായ വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തം എന്നിവയിലൊക്കെ കാരുണ്യത്തിന് അപരോന്മുഖത എന്ന തലത്തിലുള്ള തുടർജീവിതം കാണാം. സാഹിത്യത്തിൽ ഓരോ കാലത്തും അതിനനുസരിച്ചവിധം കാരുണ്യസങ്കല്പം ആവിഷ്കൃതമായിട്ടുണ്ട്. കാരുണ്യം ഒരു ദർശനമെന്ന നിലയിൽ എങ്ങനെ മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടു എന്ന് നവോത്ഥാന സാഹിത്യത്തിലൂന്നി അന്വേഷിക്കുകയാണിവിടെ. തുടർന്ന് ആധുനികതയിലുള്ള രചനകളിലും അതിന്റെ വ്യാപ്തി അന്വേഷിക്കുന്നു. പലകാലങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തമാനങ്ങളോടെ കാരുണ്യദർശനം എങ്ങനെ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടു എന്നും കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നു. ഏതു കാലത്തും ഈയൊരു മൂല്യസങ്കല്പത്തിന് എന്തെങ്കിലും പ്രസക്തിയുണ്ടോ? അത് ഏതെങ്കിലും തരത്തിൽ വീണ്ടെടുക്കപ്പെടുന്നുണ്ടോ? എന്നീ അന്വേഷണങ്ങൾ കൂടി നടത്തുന്നു.

0.1 പഠനലക്ഷ്യം

കാരുണ്യം എന്ന സങ്കല്പനത്തെ തത്വചിന്താപരമായി വിശദീകരിച്ചു കൊണ്ട് എങ്ങനെയാണത് മലയാള കവിതാസാഹിത്യത്തിൽ വിവിധ കാലങ്ങളിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടെതെന്ന് കണ്ടെത്തുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.

ഏതു കാലത്തും പ്രസക്തമായ ഒന്നായി കാരുണ്യത്തെ കണ്ടെടുക്കുക എന്നതും ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമാണ്.

0.2 പരികല്പന

കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ച ആശയങ്ങളിൽ തദ്ദേശീയമായി ഉയർന്നുവന്ന ഒന്നാണ് കാരുണ്യം എന്നത് . ഒരു ആധുനികാശയമെന്ന നിലയിൽ ആദ്യമായി മലയാളകവിതയിൽ കാരുണ്യത്തെ ആവിഷ്കരിച്ചത് ശ്രീനാരായണ ഗുരുവാണ്. തുടർന്ന് ആശാനിലൂടെയും പിന്നീടുവന്ന ആധുനിക കവികളിലൂടെയും അത് ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടു എന്നുള്ള പരികല്പനയെ മുൻനിർത്തിയാണ് ഈ പ്രബന്ധം നിർമ്മിച്ചിട്ടുള്ളത് കൂടാതെ, സാഹിത്യത്തിലൂടെ സമൂഹത്തെ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിയ്ക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒരാശയമെന്ന നിലയ്ക്കു എക്കാലത്തും പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒന്നാണ് കാരുണ്യം എന്നതും ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ അടിയടരായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒരു പരികല്പനയാണ്.

0.3പഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തിയും പ്രാധാന്യവും

എത്ര ആസുരമായ ഒരുകാലത്തും കാരുണ്യത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ജീവിത വീക്ഷണത്തിന് പ്രസക്തി നഷ്ടപ്പെടുകയില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അത്തരം ജീവിതവീക്ഷണം സാഹിത്യത്തിൽ എങ്ങനെ പ്രവർത്തിച്ചു എന്ന അന്വേഷണം വളരെ പ്രസക്തമാണ്. ഈയൊരു ദർശനത്തിന് ആഴത്തിലുള്ള ഒരു വേരോട്ടമാണ് നവോത്ഥാനസാഹിത്യത്തിൽ ലഭിച്ചത് അതുകൊണ്ടുതന്നെ നവോത്ഥാനത്തിലൂന്നി കൊണ്ടും അതിന്റെ തുടർച്ചകളെ അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ടുമുള്ള പഠനത്തിന് ഇന്നത്തെ ലോകാവസ്ഥയിൽ ഏറെ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ ഇതുവരെ കാരുണ്യം അടിസ്ഥാനമാക്കി ഒരു ഗവേഷണപ്രബന്ധവും വന്നിട്ടില്ല എന്നതും ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ പ്രസക്തിയും പ്രധാന്യവും വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നു.

0.4 പൂർവ്വ പഠനങ്ങൾ

കാരുണ്യം എന്ന ദർശനത്തെ ആധാരമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള സമഗ്രമായ പഠനങ്ങൾ മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ ഉണ്ടായതായി കാണുന്നില്ല. രാമപുരത്തു

വാര്യരുടെ കുചേലവൃത്തം വഞ്ചിപ്പാട്ടിനെഴുതിയ അവതാരികയിൽ കെ.ആർ. കൃഷ്ണപിള്ള അതിലെ കാരുണ്യത്തെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ഡോ:കെ. പ്രശോഭന്റെ ശ്രീനാരായണഗുരു ബഹുസ്വരതയുടെ ആചാര്യനും കവിയും, ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ സ്വാധീനത മലയാളകവിതയിൽഎന്നീ കൃതികളിൽ ഗുരുകൃതികളിലെ കാരുണ്യാംശത്തെകുറിച്ചുള്ള സൂചനകളുണ്ട്. ഡോ: ശുഭയുടെ ഗവേഷണപ്രബന്ധമായ ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ പ്രഭാവം ആശാൻകവിതയിൽ എന്നതിൽ ബുദ്ധതത്വങ്ങളെ സാമാന്യമായി വിവരിച്ച് അവയുടെ സ്വാധീനം ആശാൻ കൃതികളിൽ കണ്ടെത്തുന്നു. അതിൽ കാരുണ്യം പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഡോ: ബീന. കെ.ആറിന്റെ ബുദ്ധദർശനവും ആശാൻകവിതയും എന്ന ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിലും ബുദ്ധദർശനത്തെയും ആശാൻകവിതയെയും സാമാന്യമായി വിലയിരുത്തുന്നു. ഡോ:പി.പവിത്രന്റെ ഗവേഷണപ്രബന്ധമായ കുമാരനാശാന്റെ കാവ്യജീവിതത്തിന്റെ പരിണാമം മനഃശ്ശാസ്ത്രപരവും തത്വശാസ്ത്രപരവുമായ അന്വേഷണം എന്നതിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പുസ്തകമായ പ്രണയരാഷ്ട്രീയം എന്നതിലും ബുദ്ധദർശനത്തെ ആശാൻകവിതയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി ആധുനികചിന്താപദ്ധതികളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഡോ. കവിതാ രാമന്റെ ഉഴവുകാരനായ കവി എന്ന കൃതിയിൽ ഗുരു കവിതകളിലെ കാരുണ്യാംശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചില സൂചനകൾ ഉണ്ട്. അതിലെ ഏഴാമത്തെ ഭാഗമായ ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ അനുകമ്പാദർശനം എന്നതിൽ ഗുരുവിലെ അനുകമ്പയെ അപരം എന്നതില്ലാത്ത ആത്മസാഹോദര്യമായി കണ്ടെത്തുന്നു. ഡോ. സുനിൽ പി. ഇളയിടത്തിന്റെ ആത്മം അപരം അധിനിവേശം എന്ന കൃതിയിൽ ഗുരുവിന്റെ നവോത്ഥാനഇടപെടലുകളെയും ഗുരുകൃതികളിലെ അപരോന്മുഖതയെയും പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ഡോ. സുനിൽ പി. ഇളയിടവും റഫീഖ് ഇബ്രാഹിം തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണത്തിന്റെ പുസ്തകരൂപത്തിലും ഗുരുവിലെ അപരത്വത്തെ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. സുനിൽ പി. ഇളയിടത്തിന്റെ തന്നെ നീതിയുടെ പാർപ്പിടങ്ങൾ എന്ന കൃതിയിലെ ഗുരു: ആധുനികതയും ദൈവഭാവനയും എന്നതിലും സോദരത്വേന എന്ന ഭാഗത്തും ഗുരുവിലെ അപരത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച പ്രതിപാദനങ്ങൾ ഉണ്ട്. ഡോ. എൻ. ആർ. ഗ്രാമപ്രകാശ് സമ്പാദനവും പഠനനവും നിർവ്വഹിച്ച എരിയുന്ന മഹാവനങ്ങൾ ചിന്താവിഷ്ടയായ സീതയുടെ ശതാബ്ദി സ്മരണ എന്ന കൃതിയിലെ ഡോ.

അനിൽ കെ.എം. ന്റെ ഒരു ലേഖനമായ സ്വാതന്ത്ര്യം രാമനിൽനിന്ന് ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള ദൂരം എന്നതിൽ പ്രജ്ഞയും കരുണയും എന്ന ഭാഗത്ത് ആശാന്റെ ചിന്താവിഷ്ടയായ സീതയെ ആധാരമാക്കി ആശനിലെ അപരത്വത്തെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ഡോ.കെ.എം. അനിലിന്റെ തന്നെ പുസ്തകമായ കാലത്തിന്റെ ആകാശഗോപുരങ്ങൾ എന്നതിലെ നാലാമത്തെ ഭാഗം കാരുണ്യത്തിന്റെ ഉടലാഴം അനുകമ്പാദശകത്തിന്റെ അനുഭൂതി ലോകങ്ങൾ എന്നതൽ ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ അനുകമ്പാദശകത്തിലെ കാരുണ്യദർശനത്തെ പാശ്ചാത്യചിന്തകരുടെ ആശയങ്ങളെ മുൻനിർത്തി വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

0.5 പഠനവ്യാപ്തി

നവോത്ഥാനാധുനികത പ്രധാനമായിവരുന്ന നൂറുവർഷത്തിനകത്തെ തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികളെയാണ് ഇവിടെ പരിശോധിക്കുന്നത്. ശ്രീനാരായണഗുരു മുതൽ സച്ചിദാനന്ദൻവരെയുള്ളവരുടെ തെരഞ്ഞെടുത്തകൃതികൾ പരിശോധിക്കുന്നു. സൗകര്യത്തിനുവേണ്ടി 1890കൾ മുതൽ 1990 വരെയുള്ള കാല പരിധി നിശ്ചയിച്ചിട്ടുണ്ട്.

0.6പഠനരീതിശാസ്ത്രം

കാരുണ്യവും ആധുനികമലയാളഭാവനയും തെരെഞ്ഞെടുത്തകവിതകളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം എന്ന ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ കാരുണ്യം എന്നതിന്റെ വിശകലനത്തിന് വ്യത്യസ്തമതങ്ങളുടെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും ദർശനങ്ങൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധമതം, ക്രിസ്തുമതം, ഇസ്ലാംമതം എന്നീ മതങ്ങളും ഗാന്ധിസം, അംബേദ്കറിസം, മാർക്സിസം കൂടാതെ, ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തെ വിമർശനാത്മകമായി സമീപിക്കുന്ന ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട്സ്കൂൾ ചിന്തകളുടെ ആശയങ്ങൾ എന്നിവയും ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ വിശകലനത്തിന് ഉപയോഗിക്കുന്നു. വിവരണാത്മകവും അപഗ്രഥനാത്മകവും വിശകലനാത്മകവുമായ രീതികളെ ഈ പഠനത്തിനായി അവലംബിച്ചിട്ടുണ്ട്. പുസ്തകങ്ങൾ, ആനുകാലികങ്ങൾ, സംഭാഷണങ്ങൾ, കൂടിക്കാഴ്ച്ചകൾ, ചർച്ചകൾ, തപാൽ, ഫോൺ, ഇ-മെയിൽ, യൂട്യൂബ്, വെബ്സൈറ്റുകൾ എന്നിവ പഠനത്തിനായി ആശ്രയിച്ചിട്ടുണ്ട്.

0.7പ്രബന്ധ ഘടന

അധ്യായം - 1

കാരുണ്യസങ്കല്പനം : നിർവ്വചനങ്ങളും ദാർശനിക ഉൾക്കാഴ്ച്ചകളും

ആദ്യമായി കാരുണ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച സാമാന്യനിർവ്വചനം പരിശോധിക്കുന്നു. പിന്നീട് മൂന്ന് പ്രധാനഭാഗങ്ങളിലായി കാരുണ്യസങ്കല്പനത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. ഒന്നാമത്തെ ഭാഗമായ കാരുണ്യസങ്കല്പനം : പ്രാചീന കൃതികളിൽ എന്നതിൽ ഋഗ്വേദത്തിൽ, തിരുക്കുറളിൽ, രാമായണാവിഷ്കാരങ്ങളിൽ എന്നീ ഉപശീർഷകങ്ങളിലൂടെ കാരുണ്യത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. രണ്ടാം ഭാഗമായ കാരുണ്യസങ്കല്പനം: മതങ്ങളിൽ എന്നതിൽ ബുദ്ധമതത്തിൽ, ക്രിസ്തുമതത്തിൽ, ഇസ്ലാംമതത്തിൽ എന്നീ ഉപശീർഷകങ്ങളിലൂടെ പ്രസ്തുതമതങ്ങളിൽ കാരുണ്യത്തെ എങ്ങനെ പരിചരിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്ന് കണ്ടെത്തുന്നു. മൂന്നാംഭാഗം കാരുണ്യസങ്കല്പനം : തത്വചിന്താധാരകളിൽ എന്നതാണ്. ഇവിടെ ഗാന്ധിസത്തിലും മാർക്സിസത്തിലും വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തത്തിലും അംബേദ്കറിസത്തിലും എങ്ങനെയാണ് ഇതിനെ ഉൾക്കൊണ്ടത് എന്ന് പരിശോധിക്കുന്നു. നൂതനചിന്തകളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ ഈ ആശയത്തിന്റെ വർത്തമാനകാലപ്രസക്തി പരിശോധിക്കുന്നു.

അധ്യായം - 2

കേരളനവോത്ഥാനം : പ്രതിസന്ധികളും പ്രധാനആശയങ്ങളും

കേരളനവോത്ഥാനം നേരിട്ട പ്രതിസന്ധികൾ എന്നനിലയിൽ ദൈവം/മനുഷ്യൻ, വിദ്യാഭ്യാസം/മതപരിവർത്തനം അധീശഭാഷ/മാതൃഭാഷ ജാതി-മതവിരുദ്ധത/ജാതി-മതസംഘാടനം എന്നിവ ചർച്ചചെയ്യുന്നു. ഇവയെ മറികടക്കാൻ ഉപയുക്തമായ നവോത്ഥാന ആശയങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം,ജനാധിപത്യം,സാഹോദര്യം എന്നിവയും - ഇവയെ എല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന കാരുണ്യം എന്ന ആശയവും എങ്ങനെ പ്രവർത്തിച്ചുവെന്നും വിശകലനം ചെയ്യുന്നു.

അധ്യായം - 3

നവോത്ഥാനാധുനികകവികൾ: ശ്രീനാരായണഗുരുവും കുമാരനാശാനും

ഈ അധ്യായത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗത്ത് ശ്രീനാരായണഗുരു കവിതകളിലെ കാരുണ്യദർശനം സവിശേഷമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. ദൈവവും മനുഷ്യനും, മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും, മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് തലങ്ങളിലായിട്ടാണ് ഗുരുവിന്റെ കാരുണ്യ ദർശനത്തെ പരിശോധിക്കുന്നത്. ഗുരുവിലെ ദ്രാവിഡദൈവഭാവനയുംകവിസ്വത്വവും ഗുരുവിന്റെ ശൈവകാരുണ്യാവിഷ്കാരങ്ങളും കാരുണ്യമാർന്നപ്രകൃതി - ബിംബകല്പനകളും ഉപശീർഷകങ്ങളായി വരുന്നുണ്ട്. ശിവശതകം, ദൈവദശകം, ആത്മോപദേശ ശതകം, അനുകമ്പാദശകം, ജീവകാരുണ്യപഞ്ചകം എന്നീ കൃതികൾ വിശേഷമായും മറ്റ് കൃതികൾ സാമാന്യമായും പഠിക്കുന്നു. ഈ അധ്യായത്തിലെ അടുത്തഭാഗത്ത് കുമാരനാശാൻ കവിതകളിലെ കാരുണ്യാനുഭൂതികൾ ചർച്ചചെയ്യുന്നു. കവിതകളെ ആധുനികമായ തലത്തിലുള്ള ബൗദ്ധകാരുണ്യാവിഷ്കാരങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ ചർച്ചചെയ്യുന്നു. നളിനി, ദുരവസ്ഥ, ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി, ചിന്താവിഷ്ടയായസീത, കരുണ എന്നീ കാവ്യങ്ങൾ സവിശേഷമായും മറ്റ് കൃതികൾ സാമാന്യമായും പഠിക്കുന്നു. ജാതിയും കാരുണ്യവും, അധികാരവും കാരുണ്യവും, കരുണയും കാമനയും എന്നീ ശീർഷകങ്ങളിൽ കവിതകളെ വിശകലനവിധേയമാക്കുന്നു.

അധ്യായം - 4

പില്ക്കാല ആധുനിക കവികൾ : ചങ്ങമ്പുഴ മുതൽ സച്ചിദാനന്ദൻ വരെ

പില്ക്കാല ആധുനികകവികളുടെ രചനകളിലെ കാരുണ്യദർശനം ചർച്ച ചെയ്യുന്നു. കാരുണ്യം നഷ്ടപ്പെട്ടലോകത്തോടുള്ള അമർഷം, ഭരണകൂടവിമർശനം എന്നിവ പരിശോധിക്കുന്നു. ഇവിടെ ചങ്ങമ്പുഴകൃഷ്ണപിള്ള, ഇടശ്ശേരി ഗോവിന്ദൻനായർ, ഒ.എൻ.വി,സുഗതകുമാരി, എ. അയ്യപ്പൻ, സച്ചിദാനന്ദൻ എന്നീ കവികളുടെ തെരഞ്ഞടുത്തകൃതികൾ പരിശോധിക്കുന്നു. ചങ്ങമ്പുഴയുടെ രമണൻ, ആരാധകൻ, വാഴക്കുല, സ്പന്ദിക്കുന്ന അസ്ഥിമാടം, ഇടശ്ശേരിയുടെ പൂതപ്പാട്ട്, ബിംബസാരന്റെ ഇടയൻ, ബുദ്ധനും ഞാനും നരിയും, കുടിയിറക്കൽ എന്നീ കവിതകളും പരിശോധിക്കുന്നു. ഒ.എൻ.വി. കവിതകളായ കുഞ്ഞേടത്തി, കോതമ്പുമ

ണികൾ, സൂര്യഗീതം, ഭൂമിയ്ക്ക്ഒരുചരമഗീതം, സ്വയംവരം എന്നിവയും സുഗതകുമാരി കവിതകളായ മുത്തുച്ചിപ്പി, രാത്രിമഴ, കൃഷ്ണനീയെന്നെ അറിയില്ല എന്നിവയുംഎ.അയ്യപ്പന്റെ ബുദ്ധനും ആട്ടിൻകുട്ടിയും, ബുദ്ധനും വേടനും, അത്താഴം മുതലായ കവിതകളും ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.സച്ചിദാനന്ദന്റെ കയറ്റം, ബോധവതി, സത്യവാങ്മൂലം, എന്നീ കവിതകളും ഈ ഭാഗത്ത് വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. ജാതി/അധികാരരൂപങ്ങളിലെ വിഭജനത്തെയും ഹിംസാത്മകതയെയും പ്രതിരോധിക്കുന്ന തന്ത്രമെന്ന നിലയിലാണ് നവോത്ഥാനാധുനികതയിലെ മാനവികാശയങ്ങളെ ഇവിടെ വിലയിരുത്തുന്നത്. നവോത്ഥാനാധുനികത മുന്നോട്ടുവെച്ച മാനവികആദർശങ്ങളാണ് ഗുരു മുതൽ സച്ചിദാനന്ദൻ വരെയുള്ള കവികളെ പ്രചോദിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം, ജനാധിപത്യം, മതനിരപേക്ഷത എന്നീ ആശയങ്ങൾക്കും ഇവയിലെല്ലാം അടിയടരായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന കാരുണ്യം എന്ന ആശയരൂപത്തിനും ഈ കാവ്യങ്ങളിലെല്ലാം വളരെയധികം പ്രസക്തിയുള്ളതായി കാണാം.

0.8 പഠനത്തിന്റെ പരിമിതിയും വിപുലീകരണ സാധ്യതകളും

ഒരു നീണ്ട കാലഘട്ടത്തിലെ കാരുണ്യാവിഷ്കാരങ്ങളെ പഠനവിധേയമാക്കുകവഴി ഓരോ കാലത്തും കാരുണ്യാവിഷ്കാരങ്ങൾക്കു വന്നിട്ടുള്ള മാറ്റങ്ങളെ രേഖപ്പെടുത്താനായെങ്കിലും വിഷയവൈപുല്യം കാരണം ആഴത്തിലുള്ള പഠനം വേണ്ടത്ര നടത്താൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല എന്നത് ഇതിന്റെ ഒരു പരിമിതിയാണ്.

ഗുരുവിലൂടെ തെളിയുന്ന മലയാളഭാഷയുടെ സ്വത്വവും ഗുരുവിന്റെ കാല്പനികമായ ഭാഷാപ്രയോഗവും സംഗീതാത്മകതയും പ്രകൃതിബിംബകല്പനകളും ഗുരുവിന്റെ ആധുനികമായ പാരിസ്ഥിതികചിന്തകളുമൊക്കെ തുടർഗവേഷണങ്ങൾക്കുള്ള സാധ്യതകളാണ് തുറന്നുതരുന്നത്. ശ്രീനാരായണഗുരുവെന്ന ഒരു കാവ്യപ്രതിഭയെ കൂടുതൽ പഠിക്കേണ്ടതിലേക്കുള്ള വലിയൊരു തുറവിയാണ് ഈ ഗവേഷണം മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കുന്നത്. പുതിയകാലത്തിന്റെ ആസുരതയ്ക്കെതിരെ കാരുണ്യാനുഭൂതി ഉണർത്തുന്ന കൃതികളിലൂടെ എങ്ങനെ സാമൂഹ്യമാറ്റം ഉണ്ടാക്കാമെന്ന കൂടുതൽ മനഃശാസ്ത്രപരമായ അന്വേഷണങ്ങളും തുടർഗവേഷണസാധ്യതയുള്ള വിഷയങ്ങളാണ്. കഥ, നോവൽ, തുടങ്ങിയ മേഖലകളിലും ഈ രീതിയിൽ പഠിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്.

അധ്യായം 1

കാരുണ്യസങ്കല്പനം : നിർവ്വചനങ്ങളും ദാർശനികഉൾക്കാഴ്ചകളും

1.1 കാരുണ്യം : നിർവ്വചനങ്ങൾ

അന്യദുഃഖം കാണുമ്പോൾ അതിൽ വേദനിക്കാനും തന്നാൽ കഴിയുന്ന സഹായം ചെയ്യാനുമുള്ള സന്നദ്ധത എന്ന് കാരുണ്യത്തെ ലളിതമായി നിർവ്വചിക്കാം. സഹജീവികളോടുള്ള സഹതാപാർദ്രമായ അനുഭാവം എന്നർത്ഥം. കൃപ, ദയ, അനുകമ്പ, സഹാനുഭൂതി എന്നീ പദങ്ങളും സമാനാർത്ഥത്തിൽ ഉപയോഗിക്കാറുണ്ട്. കാരുണ്യം എന്നതിന് ''കരുണരസം; ദയ; കൃപ (കരുണന്റെ ഭാവം)'' (ശ്രീകണ്ഠേശ്വരം പത്മനാഭപിള്ള, 1990: പുറം 558) എന്നിങ്ങനെയാണ് ശബ്ദതാരാവലി അർത്ഥം കൊടുത്തിരിക്കുന്നത്.

കരുണയുള്ളവരിൽ ഉണ്ടാകുന്ന അനുഭൂതിയാണ് കാരുണ്യം എന്ന് ഒരു നിർവചനം പറയാം. വിഷമാവസ്ഥ അനുഭവിക്കുന്നവനിൽ/അനുഭവിക്കുന്നവളിൽ കരുണവും അനുഭാവപൂർവ്വം കാണുന്നവനിൽ/കാണുന്നവളിൽ കാരുണ്യവും ഉണ്ടാകുന്നു. കാരുണ്യം എന്ന പദത്തിന് സമാനമായി ഇംഗ്ലീഷിൽ 'Compassion' എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നു.[1]

വിശാലാർത്ഥത്തിൽ, തന്നിൽനിന്നു ഭിന്നമല്ല മറ്റൊന്നും എന്ന ബോധത്തോടെ ചെയ്യുന്ന പ്രവൃത്തിയിൽ കാരുണ്യം അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യർക്കിടയിൽ മാത്രമല്ല മനുഷ്യ-പ്രകൃതിബന്ധത്തിലും കാരുണ്യം പ്രവർത്തിക്കുന്നു.

''ഇഷ്ടനാശാദനിഷ്ടാപ്തേ: കരുണാഖ്യോരസോ ഭവേൽ'' (വാചസ്പതി ടി.സി. പരമേശ്വരൻ മൂസ്സത്(വ്യാഖ്യാ). 2008: പുറം 213) എന്ന് കരുണരസത്തെ അമരകോശം നിർവചിക്കുന്നു. ഇഷ്ടനാശം നിമിത്തവും അനിഷ്ടപ്രാപ്തികൊണ്ടും

---

[1] A strong feeling of sympathy for people who are suffering and a desire to help them: to feel/show compassion (Leonie Hey & Suzana Holloway, 1948: p.306)

കരുണരസം ഉണ്ടാകുന്നു എന്ന് സാരം. അതിന്റെ തുടർച്ചയായിത്തന്നെ പ്രഥമകാണ്ഡത്തിൽ ''..... കാരുണ്യം കരുണാഘൃണാ കൃപാ ദയാനുകമ്പാസ്വാദനുക്രോശോപ്യഥോ ഹസ:'' (വാചസ്പതി, ടി.സി. പരമേശ്വരൻമൂസ്സത്, വ്യാഖ്യാ. 2008:പുറം 217) എന്നു കൊടുത്തിരിക്കുന്നു. കാരുണ്യം എന്നതിന് കരുണന്റെ ഭാവം എന്നർത്ഥം കല്പിക്കുന്നു. കാരുണ്യമടക്കം ഏഴുശബ്ദങ്ങൾ - കരുണ, കരുണാ, ഘൃണാ, കൃപ, ദയാ, അനുകമ്പ, അനുക്രോശ: എന്നിവ സമാനാർത്ഥകമായി പറയുന്നു. കരുണരസം ആരിലുണ്ടോ അവരിൽ പ്രധാനമായി പ്രകാശിക്കുന്നതും ആ കരുണ രസത്തിന്റെതന്നെ അവാന്തരഭേദവുമായ ദയാരസം ആയാണ് കാരുണ്യം മുതലായ ഏഴുശബ്ദംകൊണ്ട് പറയുന്നത്.[2] ചെയ്യുക, പ്രവർത്തിക്കുക എന്നീ അർത്ഥങ്ങൾ വരുന്ന സംസ്കൃതഭാഷയിലെ കൃഞ്ധാതുവിൽനിന്നാണ് ഈ വാക്കിന്റെനിഷ്പത്തിഎന്ന് സിദ്ധാന്തകൗമുദി, ശബ്ദകല്പദ്രുമം എന്നീ സംസ്കൃതഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ പറയുന്നു.[3]

വിശാലമായ അർത്ഥത്തിൽ തന്നിൽനിന്നും അപരമായതിൽ അനുകമ്പാർദ്രമായിരിക്കാനുള്ള കഴിവിനെ കാരുണ്യം എന്ന നിലയിൽ കണ്ടുകൊണ്ടാണ് ഈ പ്രബന്ധം രൂപപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. കാരുണ്യത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തമായ അർത്ഥതലങ്ങളിലേക്ക് കടന്നുചെന്നുകൊണ്ടാണ് ആശയങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്തിട്ടു

---

2 കാരുണ്യം (അ-നഃപ്ര-ഏ) കരുണ: = കരുണരസമുള്ളവൻ, കാരുണ്യം = കരുണന്റെ ഭാവം. കരുണാ - ജനങ്ങളെ തന്റെ അധീനമാക്കി ചെയ്യുന്നത് (കൃവൃദാരിഭ്യഉന്), ഘൃണാ - ആഹ്ലാദിപ്പിക്കുന്നത് (ഘൃ സേചനേ) ..... കൃപാ (ക്രെപ കൃപായാം ഗതൗ - സംപ്രസാരണം - ദയാ - ഇതുനിമിത്തം രക്ഷിക്കുന്നു. (ദയ ദാനഗതി രക്ഷണ ഹിംസാദാനേഷു). അനുകമ്പാ - പരസങ്കടം കാണുമ്പോൾ മനസ്സിനെ ഇളക്കിത്തീർക്കുന്നത്) അനുകപി - കിഞ്ചിചുലനേ), അനുക്രോശ: (അ-പു-പ്ര-ഏ) ഇതുനിമിത്തം, ദീനന്മാരെ വിളിച്ചുവരുത്തുന്നു, ദീനന്മാരെക്കുറിച്ചു ദുഃഖിക്കുന്നു (ക്രൂശ ആഹ്വാനേ രോദനേ ച) ഇവ കരുണരസത്തിന്റെ പേർ. ശൃംഗാരാദികളുടെ കൂട്ടത്തിൽ പരിഗണന ചെയ്തു കരുണരസമാകുന്നു. ആ കരുണാരസം ഏവനിലുണ്ടോ അവനിൽ പ്രധാനമായി പ്രകാശിക്കുന്നതും ആ കരുണരസത്തിന്റെതന്നെ അവാന്തരഭേദവുമായ ദയാരസത്തെയാകുന്നു ഇവിടെ കാരുണ്യം ഇത്യാദി ഏഴുശബ്ദംകൊണ്ടു പറയപ്പെട്ടത്. അതിനാൽ ഇവ രണ്ടും രണ്ടാണെന്നു വിചാരിച്ചുപോകരുത് (വാചസ്പതി ടി.സി. പരമേശ്വരൻ മൂസ്സത്, 2008: പുറം 217).

3 करुणा पुं करोति मनः आनुकूल्याय।

कृ + कृ चुदादिभ्य उनन। उणां - ३१:४३

इष्टनाशाद निष्टाप्ते करुणाखो रसे भवेत।

(Sir, Raja Radhakantha deva, 1967: p. 46)

ള്ളത്. അമൂർത്തമായ ഒരു ആശയത്തെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ടുള്ള പ്രബന്ധമാക യാൽ പരമാവധി കുറിപ്പുകൾ നൽകിയും വിശദീകരിച്ചും അത്തരം അവ്യക്തത കളെ ദൂരീകരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്.

1.2 ആധുനികത

ആധുനികത എന്നതിനു അധുനാതുന, ഇപ്പോഴുള്ള, പുതിയ, ആധുനികീക രിക്കുക, നവീകരിക്കുക, കാലോചിതമായി പരിഷ്കരിക്കുക - (ശബ്ദതാരാവലി, 1990:പുറം 269). നവോത്ഥാനത്തിൽനിന്നു വളർന്നുവികസിച്ച പുതിയ ലോക ബോധം എന്ന നിലയിൽ വ്യവസായവൽക്കരണം, നാഗരികചിന്ത, മതേതരബോ ധം, ശാസ്ത്രീയാവബോധം, സ്വതന്ത്രചിന്ത, സമത്വബോധം, സാഹോദര്യം, മാനവി കത, സാർവ്വദേശീയത എല്ലാം ഇതിന്റെ ഭാഗമായി വികസിച്ചുവന്നു. പാരമ്പര്യ ത്തിൽനിന്നും നവീനതയിലേക്കുള്ള ഒരു മാറ്റം ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങ ളിലും സങ്കുചിതമായ ജാതി-മത-വർഗ-വർണ-ദേശ-ലിംഗബോധങ്ങളിൽനിന്നും ഉള്ള മനുഷ്യന്റെ മോചനവും ഉദാത്തമായ ഒരു വിശ്വമാനവികതയിലേക്കുള്ള ഉയർച്ചയുമാണ് ആധുനികത എന്നതിലൂടെ അർത്ഥമാക്കുന്നത്. കേരളത്തിൽ 19-ാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ ആധുനികതയുടെ ലക്ഷണങ്ങൾ സമൂഹത്തിൽ പ്രകടമായിതുട ങ്ങി. ആത്യന്തികമായി എല്ലാ മനുഷ്യരും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലും, സമത്വത്തിലും, സാഹോദര്യത്തിലും പുലരുന്ന ഒരു ലോകമാണ് ആധുനികത ലക്ഷ്യംവെച്ചത്. ആ ലക്ഷ്യം ഇനിയും പൂർത്തീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്ത ഒരു പദ്ധതിയായി നിൽക്കുന്നു എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇനിയും പൂർത്തീകരിച്ചിട്ടില്ലാത്ത ഒരു പദ്ധതിയാണ് ആധു നികത എന്ന ഹേബർമാസിന്റെ നിരീക്ഷണം ആധുനികതയെ സംബന്ധിച്ച് അർത്ഥവത്താണ്.[4] ഇത്രവർഷം മുതൽ ഇത്രവർഷംവരെ നിലനിന്ന ഒരു പ്രവണത എന്ന മട്ടിലല്ല ഇവിടെ ആധുനികതയെ കാണുന്നത്. മറിച്ച് മനുഷ്യജീവിതത്തെ നവീകരിക്കുന്ന ചില സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾ എന്നർത്ഥത്തിലാണ്. സാഹിത്യ ത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിൽ ഈ ലക്ഷ്യത്തെ സാക്ഷാത്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ 19-ാം

---

4 "Modernity is the child of enlightenment. It is anchored in reason and democracy... modernity as an unfinished project." – https://www.yourarticlelibrary.com.

നൂറ്റാണ്ടിൽനിന്നു തുടങ്ങി ഇന്നും നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. വിശാലമായ അർത്ഥത്തിൽ മനുഷ്യവിമോചനത്തിന്റെ ശാസ്ത്രമാണ് ആധുനികത എന്നുപറയാം.

1.3 ഭാവന

''ഭാവന (ഭാവനം എന്നും) - ഓർമ്മ, മുമ്പനുഭവിച്ചതിനെ മറക്കാതിരിക്കുന്നത്, മനസ്സിന് അനുഭവത്തിൽനിന്നോ സ്മൃതിയിൽനിന്നോ ഉളവാകുന്ന ഭാവവിശേഷം, ധ്യാനം, ബഹുമാനം, സങ്കല്പം'' മുതലായ അർത്ഥങ്ങളും (ശബ്ദതാരാവലി,1990: പുറം 1846). ഭാവന എന്നതുകൊണ്ട് മുമ്പനുഭവിച്ചതിനെ മറക്കാതിരിക്കുന്നതിനെയാണ് അമരകോശം പരമേശ്വരീവ്യാഖ്യാനം പറയുന്നത്. ''വിമർശോ ഭാവനാ ചൈവ വാസനാ ച നിഗദ്യതേ'' - 4 (വാചസ്പതി ടി.സി. പരമേശ്വരൻ മൂസ്സത്,2008: പുറം 815). മലയാളകവിതയിൽ പ്രവർത്തിച്ച മനുഷ്യഭാവന എന്നർത്ഥത്തിലാണിവിടെ മലയാളഭാവന എന്നുപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. ജർമ്മൻ തത്വചിന്തകനായ ഇമ്മാനുവൽ കാന്റ് ഭാവനയെ നിർവ്വചിക്കുന്നത് ''യഥാർത്ഥമായ പ്രകൃതി സമ്മാനിച്ച സാമഗ്രിയിൽനിന്നും ഒരു ദ്വിതീയ പ്രകൃതിയെ സൃഷ്ടിക്കാൻ പര്യാപ്തവും സുശക്തവുമായ ഒരു ഏജന്റാണ്''.[5]

കാല്പനിക കവിതയെ നിർവ്വചിച്ച വർഡ്സ്വർത്ത് ഭാവനയെ രൂപീകരണത്തിനുള്ള ഒരു സിദ്ധിയായി കണക്കാക്കുന്നു. ഒരു വസ്തുവിനെ രൂപാന്തരീകരണത്തിലൂടെ പുതിയതാക്കുന്നത് ഭാവനയാണ്. വ്യത്യസ്തമായ ബിംബങ്ങളെ അന്യോന്യം ബന്ധിപ്പിക്കുകയും നവീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് ഭാവനയാണ്. കാല്പനികനായ കോളറിഡ്ജും ഭാവനയെ നിർവചിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രാഥമികഭാവന, ദ്വിതീയഭാവന എന്ന രണ്ടുതരം ഭാവനയെക്കുറിച്ചു പറയുന്നു. പ്രാഥമികഭാവനഎന്നത് എല്ലാ മനുഷ്യർക്കുമുള്ള ഒരു സിദ്ധിയാണെങ്കിൽ ദ്വിതീയഭാവന കലാകാരന്മാർക്കുമാത്രമുള്ള ഒരു സവിശേഷസിദ്ധിയാണ്. പ്രകൃതിയിലെ സുന്ദരവും അക്ഷയവുമായ രൂപങ്ങൾ അനാവരണം ചെയ്യുന്നതിന് കവിയെ പ്രാപ്തനാ

---

[5] The imagination as a productive faculty of cognition is a powerful agent for creating as it were, a second nature out of the material supplied it by actual nature - Modern Tradition, Ed. Richard Ellmann & Charles Feidelson.1965:p.37

ക്കുന്നത് ദ്വിതീയഭാവനയാണ്. പുനഃസൃഷ്ടി ലക്ഷ്യമാക്കിക്കൊണ്ട് അത് ലയിപ്പിക്കുകയും രസിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അഥവാ, ഈ പ്രക്രിയയുടെ നിർവഹണം അസാധ്യമായിത്തീരുന്നിടത്ത് അത് എല്ലായ്പോഴും ആദർശവത്ക്കരിക്കുകയും ഏകീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.[6]

1.4 കാരുണ്യസങ്കല്പനങ്ങൾ പ്രാചീനകൃതികളിൽ

വ്യത്യസ്തമായ പ്രാചീനകൃതികളിലും മതഗ്രന്ഥങ്ങളിലുമൊക്കെ കാരുണ്യ സങ്കല്പനങ്ങൾ മാറി മാറി വരുന്നുണ്ട്. അതത് കാലഘട്ടത്തിന് ചേർന്ന രീതിയിലാണ് ഓരോന്നിലും വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്.

1.4.1 ഋഗ്വേദത്തിൽ

അറിവ് എന്നർത്ഥമുള്ള വിദ് എന്ന ധാതുവിൽനിന്നുണ്ടായതാണ് വേദം. ഭാരതീയസാഹിത്യത്തിന്റെ ഈടുവെയ്പുകളിൽ ഏറ്റവും പ്രാചീനമാണ് വേദങ്ങൾ. ഋഗ്വേദം, യജുർവേദം, സാമവേദം, അഥർവവേദം എന്ന നാലു വേദങ്ങളിൽ ഏറ്റവും പ്രാചീനമായതാണ് ഋഗ്വേദം. വേദങ്ങൾ അപുരുഷേയങ്ങൾ എന്നും വൈദികമതത്തിന്റെ ആധാരമെന്നും ബ്രാഹ്മണർക്ക് മാത്രം അവകാശപ്പെട്ടതെന്നുമെല്ലാം പറയാറുണ്ട്. വേദംകേട്ട ശൂദ്രന്റെ ചെവിയിൽ ഈയം ഉരുക്കിയൊഴിക്കുക എന്നൊക്കെയുള്ള പ്രാകൃതാചാരങ്ങൾ പിൽക്കാലത്തു രൂപപ്പെട്ടുവന്നവയാണെന്ന് കാണാൻ കഴിയും. കാരണം ശൂദ്രനായ വ്യാസനാണല്ലോ വേദം പകുത്തതുതന്നെ.[7] എന്നതിൽനിന്നും വേദത്തിന്റെ ബ്രാഹ്മണപ്രാമാണികത തകരുന്നുണ്ട്. വൈദിക മതം പ്രബലമായിത്തീർന്ന പിൽക്കാലങ്ങളിലായിരിക്കണം അത് ബ്രാഹ്മണസ്വത്തായി മാറിയത്. വേദങ്ങൾ അത് രചിക്കപ്പെട്ട കാലത്തെ ചരിത്രം അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു സാഹിത്യകൃതി എന്ന രീതിയിലാണ് വിലയിരുത്തപ്പെടേണ്ടത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇത് മനുഷ്യകുലത്തിന്റെ പൊതുസ്വത്ത് എന്ന നിലയിൽ

---

6 If dissolves, diffuses, dissipates, in order to recreated; or where this process is rendered impossible, yet still at all events it struggles to idealize and to unify. Samuel Taylor Coleridge, 1951: p-263

7 വ്യാസൻ വേദങ്ങളെ പിരിച്ചവൻ എന്ന് ശബ്ദാർത്ഥം (ശ്രീകണ്ഠേശ്വരം പത്മനാഭപിള്ള, 1990: പുറം 1634).

പരിഗണിക്കപ്പെടേണ്ട ഗ്രന്ഥങ്ങളാണ്. വേദങ്ങളിലേത്തന്നെ ഏറ്റവും പ്രാചീനമായ ഋഗ്വേദം പലതുകൊണ്ടും അങ്ങേയറ്റം പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. ലോകത്തിൽ വെച്ച് ഏറ്റവും പ്രാചീനമെന്ന് പറയപ്പെടുന്ന ബാബിലോണിയൻ ഇതിഹാസമായ ഗിൽഗമേഷ് എന്ന കൃതിക്ക് സമകാലീനമാണിതെന്ന് പണ്ഡിതർ അവകാശപ്പെടുന്നു.[8] ഇത്രയും പ്രാചീനമായ ഒരു ഗ്രന്ഥം ഇന്നും സമൂഹത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നു, വായിക്കപ്പെടുകയും ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നതുതന്നെ അതിന്റെ പ്രസക്തിയെ കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ അനന്തരഫലമെന്ന നിലയിലും പിന്നീട് പാശ്ചാത്യർ ഇന്ത്യൻ കൃതികൾ പഠിക്കാൻ തുടങ്ങിയതോടുകൂടിയുമാണ് ഇത്തരം ഗ്രന്ഥങ്ങൾ എല്ലാവർക്കും അഭിഗമ്യമായത്. വള്ളത്തോളിന്റെ ഋഗ്വേദവിവർത്തനം ഈ രംഗത്ത് അതുല്യമായ ഒരു സംഭാവനയാണ് വേദപഠനം താഴെത്തട്ടിലേക്കുകൂടി എത്തിക്കുക എന്നതുതന്നെയായിരുന്നു കവിയുടെ ലക്ഷ്യവും. വള്ളത്തോളിന്റെ ഋഗ്വേദവിവർത്തനം ഒന്ന്, രണ്ട് വാല്യങ്ങളെയാണിവിടെ വിശകലനത്തിന് ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത്.

ചരിത്രപരമായും മതപരമായും സംസ്കാരപരമായും സാഹിത്യപരമായും പ്രാധാന്യമുള്ള ഒരു ഇന്ത്യൻഗ്രന്ഥമാണ് ഋഗ്വേദം എന്നു പറയാം. മന്ത്രങ്ങളുടെ ഒരു സംഹിതയാണത്. ആകെ പത്തു മണ്ഡലങ്ങളുള്ളതിൽ രണ്ടുതൊട്ട് ഏഴുവരെയുള്ളവ ഓരോ, ഋഷികുലത്തിൽ രചിക്കപ്പെട്ടവയാണ്. രണ്ടാം മണ്ഡലം ഭാർഗ്ഗവകുലം, മൂന്ന് വിശ്വാമിത്രകുലം, നാല്-വാമദേവകുലം, അഞ്ച്-അത്രികുലം, ആറ്-ഭരദ്വാജകുലം, ഏഴ്-വാസിഷ്ഠകുലം എട്ടാംമണ്ഡലവും ആദ്യമണ്ഡലത്തിലെ അൻപതു സൂക്തങ്ങളും കണ്വകുലം എന്നറിയപ്പെടുന്നു. പത്താംമണ്ഡലം പിൽക്കാലത്ത് എഴുതിയിട്ടുള്ളവയാണെന്ന് കരുതപ്പെടുന്നു. ജാതിയെപ്പറ്റി സൂചനയുള്ള പുരുഷസൂക്തവും ഒരുപക്ഷേ പില്ക്കാലത്തെഴുതിയതാവാം. വേദങ്ങൾ അപൗരുഷേയങ്ങളാണെന്ന ബ്രാഹ്മണവിശ്വാസം അപ്രസക്തമാക്കുന്നതാണ്

[8] ''ക്രി.മു. 2500-ാമാണ്ടോടടുത്താണ് ആര്യന്മാർ ഭാരതത്തിൽ പ്രവേശിച്ചതെന്നും, ക്രി.മു.1500-ാമാണ്ടോടുകൂടിയാണ് അവർ പ്രബലന്മാരായ ദസ്യുക്കളെ അമർത്തി പഞ്ചനദം ജയിച്ചു യമുനാതടത്തിൽ എത്തിയതെന്നും നിർണയിക്കാം. ഋഗ്വേദത്തിലെ ആദ്യസൂക്തങ്ങൾ കാബൂൾ (കൂഭാ) നദീതീരത്തു വെച്ചെഴുതിയവയാകകൊണ്ടും, മന്ത്രനിർമ്മാണകാലം ക്രി.മു.2500-ാമാണ്ടു തുടങ്ങി 2000 വരെയാണെന്നും, അവയെ സംഹിതയാക്കിയത്. ക്രി.മു, 2000-ത്തിനും 1500 നും ഇടയ്ക്കാണെന്നും ഇപ്പോൾ പറയാവുന്നതാണ്.''അവതാരിക, വള്ളത്തോൾ വിവർത്തനം (കെ.എം.പണിക്കർ, 2016: പുറം 33)

ഇങ്ങനെ ഓരോ സൂക്തങ്ങളുടെയും തുടക്കത്തിൽ അതിന്റെ ഋഷിമാരുടെ പേരു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്. ആ സൂക്തത്തിന്റെ രചന അല്ലെങ്കിൽ അതിന്റെ ദർശനം പ്രസ്തുത ഋഷിയുടേതാണെന്നു വരുന്നു. ഇങ്ങനെ ഋഷികൾ ഹോമാദികർമ്മങ്ങൾക്കായി രചിച്ചുവന്ന സൂക്തങ്ങളെ പിൽക്കാലത്ത് സമാഹരിച്ച് ക്രമപ്പെടുത്തി വെച്ചതാകാം.

ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങൾ പ്രധാനമായും സ്തുതികളാണ്. ദേവന്മാരെ സ്തുതിച്ച് അവരെ പ്രീതിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടു ചെയ്യുന്ന പ്രാർത്ഥനകളാണ് അധികവും. മനുഷ്യൻ ദൈവീകകാരുണ്യത്തിനായി ചെയ്യുന്ന അർത്ഥനകളുടെ രൂപത്തിലാണ് ഇതിലെ സ്തുതികൾ രചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. മധ്യേഷ്യൻമരുഭൂമികളിൽനിന്നു വരുന്ന ഇടയകുലത്തിൽപ്പെട്ട ആര്യന്മാർ സജലവും സസ്യശ്യാമളവും ഫലമൂലാദികളാൽ സമൃദ്ധവുമായ ഇന്ത്യയിൽ പ്രവേശിക്കുമ്പോൾ അവർക്കുണ്ടായ അത്ഭുതാഹ്ലാദങ്ങൾ പല സ്ത്രോത്രങ്ങളിലും കാണാം. പ്രകൃതിയോട് അല്ലെങ്കിൽ പ്രകൃതിശക്തികളോടുള്ള മനുഷ്യന്റെ ഭയവും വിസ്മയഭാവവും അടങ്ങുന്നതാണ് മിക്ക സ്തുതികളും. നിഗൂഢവും അജ്ഞേയവുമായ ശക്തികളൊളിപ്പിച്ചുവെച്ചിരിക്കുന്ന പ്രകൃതിതങ്ങളോട് കനിയേണമേ എന്ന പ്രാർത്ഥന ഉടനീളം മുഴങ്ങുന്നത്കേൾക്കാം. സിന്ധുനദീതീരത്തെത്തുമ്പോൾ വലിയനദി ആദ്യമായി കാണുന്നതിന്റെ ആശ്ചര്യം തുളുമ്പുന്ന സ്ത്രോത്രങ്ങൾ കാണാം. ഋഗ്വേദത്തിൽ പ്രകൃതിയുമായി, പ്രകൃതിശക്തികളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ധാരാളം പദങ്ങൾ കാണാം. ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു പദമാണ് ഋതം എന്നത്. അതിന് ജലം, സത്യം, പ്രജ്ഞോൽപാദനം, രേതസ്സ്, യജ്ഞം എന്നൊക്കെയാണ് യാസ്കൻ അർത്ഥം കല്പിക്കുന്നത്. ആദ്യമണ്ഡലം രണ്ടാം സൂക്തത്തിലെ, മിത്രാവരുണരേ നിങ്ങളൃതാഢ്യരൃതവർദ്ധകർ എന്ന വരികളിലെ ഋതശബ്ദത്തിന് വെള്ളം, സത്യം, യജ്ഞം എന്നുതന്നെ സായണനും അർത്ഥം കല്പിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ഋതത്തിന് പല സന്ദർഭങ്ങളിലായി ജലം എന്നർത്ഥം കല്പിക്കുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യന്റെ ദൈവിക ആരാധനയുടെ തുടക്കത്തിൽ പ്രകൃതിശക്തികളെയാണല്ലോ ആരാധിച്ചിരുന്നത്. ഋഗ്വേദത്തിന്റെ ദേവതകൾ അധികവും പ്രകൃതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുനിൽക്കുന്നു. ഋഗ്വേദത്തിൽ ഭൂമി, ആകാശം, സ്വർഗ്ഗം ഇവ മൂന്നിനെ സംബന്ധിക്കുന്ന മുപ്പത്തിമൂന്നുദേവതകൾ സ്തുതിക്കപ്പെടുന്നു. ഇന്ദ്രൻ, വരുണൻ, അഗ്നി, മിത്രൻ, മരുത്തുകൾ എന്നിവർ പ്രധാനദേവന്മാർ. ജല

ത്തിന്റെ ദേവനായ വരുണൻ സർവ്വശക്തനായി സ്തുതിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇന്ദ്രനെയാണ് പ്രധാന ദേവനായി പറയുന്നതെങ്കിലും മനുഷ്യരുടെയും ദേവന്മാരുടെയും രാജാവായി വരുണനെ പറയുന്നു. വരുണനെ സഹസ്രാക്ഷനായി വാഴ്ത്തുന്നു. രണ്ടു ലോകങ്ങളെയുമകറ്റി ആകാശത്തെ മേല്പോട്ടുയർത്തി സ്വർഗ്ഗവും ഭൂമിയും വേർതിരിച്ചുവെച്ച വരുണന്റെ പ്രഭാവംകൊണ്ടാണ് നദികൾ കടലിൽ ചെന്നുചേരുന്നതെന്ന് പറയുന്നു. വരുണന്റെ ശക്തികൊണ്ടുതന്നെയാണ് സമുദ്രങ്ങൾ കവിഞ്ഞൊഴുകാത്തതും സൂര്യൻ ആകാശത്തിൽ തിളങ്ങുന്നതും. ഇങ്ങനെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഗതി നിയന്ത്രിക്കുന്ന സർവ്വശക്തനും സർവ്വജ്ഞനുമായ ദേവനായി ജലത്തിന്റെ ദേവനായ വരുണൻ വരുന്നു. ഇങ്ങനെ പ്രകൃതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കാര്യങ്ങളിൽ വരുണനു പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുകയും മനുഷ്യനുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കാര്യങ്ങളിൽ ഇന്ദ്രനു പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ദസ്യു (ഇന്ത്യയിലെ ആദിമനിവാസികളായ ദ്രാവിഡർ)ക്കളുമായുള്ള യുദ്ധത്തിൽ സഹായത്തിനായി കേഴുന്നത് മിന്നൽപ്പിണർ ആയുധമാക്കിയ ഇന്ദ്രനോടാണ്. വായുവാണ് ഇന്ദ്രന്റെ തേരാളി. ഇന്ദ്രൻ ഒരു സ്വർണ്ണരഥത്തിൽ കയറി ആകാശമാർഗ്ഗം സഞ്ചരിക്കുന്നു. ഇന്ദ്രന്റെ പരാക്രമങ്ങളും അപദാനങ്ങളും വർണ്ണിച്ചാൽ തീരാത്തമട്ടിലാണ് സൂക്തങ്ങളിൽ കാണാൻ കഴിയുക. അഗ്നിയും ഇന്ദ്രനും ഇരട്ടകളായി പറയുന്നുണ്ട്. ഇന്ദ്രൻ കഴിഞ്ഞാൽ അടുത്തസ്ഥാനം അഗ്നിയ്ക്കാണ്. മേഘങ്ങളിൽനിന്നു ജനിച്ച അഗ്നി മിന്നൽപ്പിണരായി ഭൂമിയിൽ എത്തുന്നുവെങ്കിലും മനുഷ്യർക്കു കാണാൻകഴിയാത്തവിധം മറയുന്നു. മാതരിശ്വാവ് അഗ്നിയെ വീണ്ടെടുത്ത് ഭൃഗുകുലത്തിന് നൽകുന്നതായി പറയുന്നു. അതോടെ അഗ്നിയെ പുതുതായി ജനിപ്പിക്കാൻ സാധിക്കുന്നു. അഗ്നിയെ അരണിയിൽ രണ്ടു കോലുരച്ചു ഉണ്ടാക്കുന്ന കർമ്മം ഋഗ്വേദത്തിൽ പലയിടത്തും വർണ്ണിക്കുന്നുണ്ട്. യജ്ഞയാഗങ്ങളിൽ ആദിയിലും അവസാനത്തിലും ഹോമിക്കുന്നതും ഹവിർഭാഗത്തിലും ഏറ്റവും വിശിഷ്ടമായതും അഗ്നിയ്ക്ക് അവകാശപ്പെട്ടതാണ്. യജ്ഞപുരോഹിതനായിട്ടാണ് അഗ്നിയെ വാഴ്ത്തുന്നത്. ഋഗ്വേദ മന്ത്രങ്ങളുടെ ആരംഭംതന്നെ അഗ്നിയെ സ്തുതിച്ചുകൊണ്ടാണ്.

> 'ഓം സ്തുതിപ്പൂ, ഞാൻ യജ്ഞപുരോഹിതനാ മഗ്നിദേവനെ,
> ഋത്വിക്കാകിയ ഹോതാവെ, സ്സുതരാം രത്നധാരിയെ 1

സ്തുത്യനഗ്നി പുരാണർഷിമാർക്കും പുതിയവർക്കുമേ,

ദേവവൃന്ദത്തെയിവിടെയ്ക്കാവഹിക്കട്ടെ നേർക്കവൻ, 2

അഗ്നിയെക്കൊണ്ടു നേടുന്നു,. നാൾതോറും പെരുകുന്നതായ്,

പുകഴ്ച്ചയും വീരജനപ്പരപ്പും ചേർന്നതാം ധനം' 3

(1-ാംമധ്യായം, മണ്ഡലം-1, അനുവാകം-1, സൂക്തം1)

(വള്ളത്തോൾ നാരായണമേനോൻ, 2016: പുറം-35)

ഇവിടെ എല്ലാവർക്കും എല്ലാംനല്കുന്ന കാരുണ്യമൂർത്തിയായ അഗ്നിയെ സ്തുതിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ അഗ്നിയെ പുരോഹിതനും രത്നധാരിയും എല്ലാ കീർത്തിയും ധനവും ചേരുന്ന ശക്തിയായും വാഴ്ത്തുന്നു. എല്ലാ സമ്പത്തിനും ശ്രേയസ്സിനും കാരണഭൂതനായ അഗ്നിയ്ക്ക്. ഹവിർഭാഗം അർപ്പിച്ച് അനുഗ്രഹത്തി നായുള്ള പ്രാർത്ഥനകൾ ധാരാളം കാണാം. അഗ്നി മുതലായ പ്രധാന മൂർത്തികളെ യൊക്കെത്തന്നെ ഭയങ്കര മൂർത്തികളായല്ല സ്നേഹമൂർത്തികളായാണ് കല്പിക്കു ന്നത്. മനുഷ്യരോട് (പ്രാർത്ഥിക്കുന്നവരോട്) സ്നേഹ-കാരുണ്യ ഭാവങ്ങളിൽ കഴി യുന്നതരത്തിലാണ് വർണ്ണനകൾ. അഗ്നിയെ ഗൃഹപതി, അതിഥി എന്നൊക്കെ സ്നേഹഭാവത്തിൽ സംബോധനചെയ്യുന്നുണ്ട്. ദേവന്മാരോട് ചങ്ങാത്തഭാവ ത്തിലും ബന്ധുഭാവത്തിലുമൊക്കെ സംവദിക്കുന്ന പലസന്ദർഭങ്ങളും കാണാം. സമത്വത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ദൈവ-മനുഷ്യ, പ്രകൃതി-മനുഷ്യപാരസ്പര്യം ഋഗ്വേദത്തിൽ പലയിടത്തും കാണാം. ഋഗ്വേദദേവതകളായിട്ടുള്ള ഇന്ദ്രൻ, വരുണൻ, അഗ്നി, സൂര്യൻ, മരുത്തുകൾ മുതലായ ദേവന്മാർക്ക് പിൽക്കാലത്ത് പല പരിണാമ ങ്ങളും സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്. ഋഗ്വേദത്തിലെ പ്രധാന ദേവനായ ഇന്ദ്രന് പിന്നീട് ആ സ്ഥാനം നഷ്ടമായി. അതുപോലെ വരുണനും അഗ്നിയും സൂര്യനുമൊന്നും ഋഗ്വേ ദകാലത്തിലേതുപോലെ ആരാധിക്കപ്പെടുന്നില്ല. എന്നാൽ ഋഗ്വേദത്തിലെ അപ്രധാ നമായ പല ദേവന്മാർക്കും പിന്നീട് പ്രാധാന്യം കൈവന്നു. ഋഗ്വേദത്തിൽ പരാ മർശിക്കപ്പെടാത്ത പല ദേവതകളും ആരാധ്യരായി വരുന്നതും കാണാം. ഋഗ്വേദ ത്തിൽ വലിയ സ്ഥാനമില്ലാതിരുന്ന വിഷ്ണുവിന് പിന്നീട് പ്രാമുഖ്യം ലഭിക്കുന്നു. ഋഗ്വേദത്തിൽ പരാമർശിക്കപ്പെടാത്ത ശിവൻ പിന്നീട് പ്രധാന ദേവനാകുന്നു. ലിംഗ പൂജയും ദേവീപൂജയും ഋഗ്വേദത്തിൽ പരാമർശിക്കുന്നില്ല. ദ്രാവിഡാരാധനാരീതി

യിൽ നിന്നും സ്വാംശീകരിച്ചതാവാമിതെന്ന് വ്യക്തമാണ്. ഇങ്ങനെ ഓരോ കാലത്ത് അതാത് ജനതയുടെ ജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് അവരുടെ ആരാധ നാരീതികളും ദൈവങ്ങളുമെല്ലാം ഉടലെടുക്കുന്നത്. ഇന്ത്യയിലേക്കെത്തിയ ആര്യ ന്മാർക്ക് ഇവിടത്തെ പ്രകൃതിയോടും അവരുടെ ശത്രുക്കളോടും ഏറ്റുമുട്ടേണ്ടിയിരു ന്നു. അതിനു സഹായത്തിനായി കേഴുന്ന അവർ തങ്ങളുടെ ദൈവസങ്കല്പ ങ്ങൾക്കു രൂപം കൊടുത്തു. സ്വാഭാവികമായും പ്രകൃതിശക്തികൾ തന്നെ ദൈവരൂ പങ്ങളായി വന്നു. അങ്ങനെ ജലവും അഗ്നിയും വായുവും മിന്നലും സൂര്യനും ദിക്കുകളുമൊക്കെ ദൈവഭാവനകൾക്ക് നിറം പകർന്നു. ആ ശക്തികളോടവർ കാരുണ്യത്തിനായപേക്ഷിച്ചു. ആ അപേക്ഷകൾ സാഹിത്യരൂപത്തിൽ അവതരിച്ചു. അങ്ങനെ മനോഹരകല്പനകൾ നിറഞ്ഞ കവിതകൾ രൂപംകൊണ്ടു. അവയ്ക്ക് പല ചിട്ടകളും ക്രമങ്ങളും നിയമങ്ങളും ഉണ്ടായി. പില്ക്കാലത്ത് വ്യത്യസ്ത വ്യാഖ്യാനങ്ങളും പലതരം നിയന്ത്രണങ്ങളും ഉണ്ടായിവന്നു. ഇതെല്ലാംതന്നെ ചരി ത്രപരമായി സംഭവിക്കുന്ന കാര്യങ്ങളായിട്ടുവേണം നോക്കിക്കാണാൻ. ഏതൊരു മതദർശനങ്ങളാവട്ടെ മറ്റുപ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളാവട്ടെ, സാഹിത്യകൃതികളാവട്ടെ, മനുഷ്യഭാവന സഞ്ചരിക്കുന്ന വഴികളായിട്ടുവേണം അവയെ മനസ്സിലാക്കാൻ.

ഋഗ്വേദകാലത്ത് കൃഷിക്ക് വലിയ പ്രാധാന്യം നൽകിയിരുന്നതായി സൂചന കളുണ്ട്. കൃഷിസ്ഥലത്തെ ഉർവരയെന്നും ക്ഷേത്രമെന്നും പറഞ്ഞിരുന്നു. യവവും മറ്റു ധാന്യങ്ങളും കൃഷിചെയ്തിരുന്നതായും കൃഷി ഏറ്റവും സാധാരണമായ തൊഴിലായിരുന്നതായും കാണാം. ആറും ഏഴും പന്ത്രണ്ടുമൊക്കെ കാളകളെ കെട്ടി ഉഴുന്ന വിവരണങ്ങളിൽനിന്നും കൃഷി വ്യാപകമായ തോതിൽ നടത്തിയിരു ന്നുവെന്ന് സിദ്ധിക്കുന്നു. എന്നാൽ ആര്യന്മാർ ഇന്ത്യയിലേക്കു വരുമ്പോൾ ഇവിടെ യുണ്ടായിരുന്നത് വ്യവസായങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം കൊടുത്തിരുന്ന, കോട്ടകളും മറ്റ് നാഗരികമായ സംവിധാനങ്ങളുമുള്ള ഒരു ജനതയായിരുന്നു (ഹാരപ്പൻ സംസ്കാ രം). അത്രയും പ്രബലരായ ഒരു ജനതയോടായിരുന്നു ആര്യന്മാർ വളരെക്കാലം ഏറ്റുമുട്ടിക്കൊണ്ടിരുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ യുദ്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ധാരാളം സൂചനകൾ ഋഗ്വേദത്തിൽ കാണാം. ശത്രുക്കളിൽനിന്നും തങ്ങളെ രക്ഷിക്കാനും ശത്രുവിനെ നശിപ്പിക്കാനും സഹായത്തിനപേക്ഷിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ദൈവകാരുണ്യം

യാചിച്ചുകൊണ്ടുള്ള മുറവിളികളാണ് ഋഗ്വേദത്തിലുടനീളം കേൾക്കാൻ കഴിയുക. ശത്രുവിനെ കീഴടക്കി ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കാൻ അവർക്ക് കഴിയുകയും ചെയ്തു. പ്രകൃതിയോടു മല്ലിട്ടു ജീവിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന, ഇരുമ്പ് ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന, കുതിരപ്പുറത്തു സഞ്ചരിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു വിഭാഗമായിരുന്നു എന്നത് അവർക്ക് അനുകൂലമായ സാഹചര്യങ്ങളായിരുന്നു. ഇങ്ങനെ ഇവിടെയുണ്ടായിരുന്ന ആദിമജനതയുടെമേൽ ആര്യന്മാർ നേടിയ വിജയം ഒരർത്ഥത്തിൽ അവരുടെ ദൈവങ്ങളുടെയും ദർശനങ്ങളുടെയും കൂടി വിജയമായി മാറി. ദൈവങ്ങളെ സമമായി കാണുന്ന ഒരു ദർശനം ഋഗ്വേദകാലത്ത് കാണാം. മനുഷ്യ-ദൈവസമഭാവന ഇവിടെ കാണാം. ഏറ്റവുമധികം സ്തുതിക്കപ്പെടുന്ന ദേവതയായ അഗ്നിയെപ്പറ്റി ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

> ''അഗ്നേ, അതിയുവാവേ, വരേണ്യനും തേജസ്വിയുമായ ഭവാൻ
> ഞങ്ങളുടെ ഹോതാവായിട്ടു തിളങ്ങുന്ന സ്തുതികേട്ടുകൊണ്ടിരുന്നാലും!
> വരേണ്യനായ ഭവാൻ അച്ഛൻ, ഞാൻ മകൻ, ബന്ധുബന്ധുവിനെയും
> സഖാവുസഖാവിനെയും സർവഥാ പ്രീതിപ്പെടുത്തുമല്ലോ''

(ഋഗ്വേദസംഹിത, ഒന്നാം വാല്യം, 2-ാം അധ്യായം, സൂക്തം-26)

(വള്ളത്തോൾ നാരായണമേനോൻ, 2016: പുറം-71).

ഇങ്ങനെ പല സന്ദർഭങ്ങളിലും തങ്ങളുടെ രക്ഷകനായ ദൈവത്തിന്റെ കനിവിനായി പ്രാർത്ഥിക്കുമ്പോൾ അഗ്നി ബന്ധുവായും സഖാവായും മാറുന്നത് കാണാം. അന്നവും വസ്ത്രവും തന്നരുളുന്ന കാരുണ്യവാനായും ശത്രുവിനെ നശിപ്പിക്കുന്ന ബലവാനായും അഗ്നി മാറുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യർ തമ്മിൽ മാത്രമല്ല ദൈവവും മനുഷ്യനും തമ്മിലും അഭേദത്വം കല്പിക്കുന്ന ഇത്തരം സന്ദർഭങ്ങൾ കാണാം. മനുഷ്യർ പ്രകൃതിശക്തികളെ ആരാധിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്ന ഒരു കാലത്തെയാണിവിടെ കാണാൻ കഴിയുക. പ്രകൃതിയോടുള്ള ഭയഭക്തിഭാവങ്ങൾ ആരാധനാരൂപം കൈക്കൊള്ളുകയും ദൈവോന്മുഖമാവുകയും ചെയ്തു എന്നു വേണം കരുതാൻ. വൈദീകമതം എന്ന സങ്കല്പവും വർണ്ണാശ്രമധർമ്മവുമൊക്കെ പില്ക്കാലത്ത് രൂപം കൊണ്ടുവന്നിട്ടുള്ളതാണ്. ദ്രാവിഡജനതയുടെ പല ദൈവാരാധനാരീതികളും വൈദികമതം സ്വീകരിക്കുന്നുമുണ്ട്. ശിവപൂജ, ലിംഗപൂജ, ദേവീപൂജ

അതെല്ലാം അങ്ങനെ വന്നതാണെന്ന് പറയാം. ഇങ്ങനെ മതങ്ങളും ദർശനങ്ങളും സംസ്കാരങ്ങളുമെല്ലാം രൂപം കൊള്ളുന്നത് പരസ്പരം കൊണ്ടും കൊടുത്തുമാണ്. അല്ലാതെ ആരുടെയും സ്വകാര്യസ്വത്തായി കൊണ്ടുനടക്കാനുള്ളതല്ല ഒന്നും. എല്ലാം തമ്മിൽ കലർന്ന് രൂപംകൊണ്ടുവന്നിട്ടുള്ളതാണ് ഇന്ന് നാം കാണുന്ന മനുഷ്യസംസ്കാരം. ഒന്ന് മറ്റൊന്നിന് വിരുദ്ധമായ പരസ്പരം വെള്ളം കടക്കാത്ത അറകളായല്ല മതങ്ങളെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെയുമൊന്നും കാണേണ്ടത്. മനുഷ്യപുരോഗതിക്കുവേണ്ടി ഉണ്ടായിട്ടുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെല്ലാംതന്നെ മനുഷ്യരുടെ സാഹോദര്യഭാവത്തെ പോഷിപ്പിക്കുന്നതും അപരത്തെ പരിഗണിക്കുന്നതുമായിരിക്കും. അങ്ങനെ മാത്രമേ ചരിത്രത്തിൽ അതിന് നിലനിൽപ്പുള്ളൂ. എന്ന് ഒരു മതം/പ്രത്യയശാസ്ത്രം അപരവിരോധത്തെ/വിദ്വേഷത്തെ അതിന്റെ നയമായി സ്വീകരിക്കുന്നുവോ അന്നുമുതൽ അത് നാശോന്മുഖമായിത്തീരും. അതിനകത്തുതന്നെയുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ അതിനെ നശിപ്പിക്കാൻ പര്യാപ്തമായിത്തീരും. മനുഷ്യന്റെ ഇതുവരെയുള്ള ചരിത്രം അതാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഋഗ്വേദം മതാത്മകമാണെന്ന് പറയാമെങ്കിലും അത് ഒരിക്കലും ഹിംസാത്മകമല്ല അത് കാരുണ്യത്തിന്റേതും പാരസ്പര്യത്തിന്റേതുമാണ്.

1.4.2 രാമായണാവിഷ്കാരങ്ങളിൽ

വാല്മീകി തന്റെ കാവ്യരചനകൊണ്ട് മുന്നോട്ടുവെച്ച കാരുണ്യാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു പാരമ്പര്യം മിക്കവാറും തമസ്കരിക്കപ്പെടുകയും എന്നാൽ അതിന്റെ ഹിംസാധിഷ്ഠിതമായ ബലിഷ്ഠമായ പാരമ്പര്യത്തെ ദേശീയപാരമ്പര്യമായി ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരികയുമാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത് എന്നാണ് ഇന്ന് നാം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ കാണാനാവുന്ന ഒരു കാര്യം. ഇവിടെ ഡോ.എം.ലീലാവതിയുടെ വാല്മീകിരാമായണം ഗദ്യവിവർത്തനം, ഭവഭൂതിയുടെ ഉത്തരരാമചരിതം(വിവർത്തനം), എഴുത്തച്ഛന്റെ അധ്യാത്മരാമായണം കിളിപ്പാട്ട് എന്നിവ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു.രാമായണകാവ്യത്തിന്റെ ആദിമധ്യാന്തം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ശോകവും ശോകത്തിൽ നിന്നുല്പന്നമാവുന്ന കരുണവും ആണ് പൊട്ടാത്ത നൂലിഴയായി കവി ചേർത്തുവെച്ചിരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ കാവ്യം വായിക്കുമ്പോൾ വായനക്കാരിൽ ഉല്പന്നമാവുന്നത് അഥവാ ഉല്പന്നമാവേണ്ടത് കാരു

ണ്യമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. കർക്കിടകമാസത്തിൽ എഴുത്തച്ഛന്റെ രാമായണം വായിക്കാറുണ്ടല്ലോ. എന്നാൽ എഴുത്തച്ഛൻ രാമായണത്തിൽ രാമഭക്തിയ്ക്കാണ് പ്രാധാന്യം എന്നതും ശ്രദ്ധിക്കണം. പരസ്പരം കൊക്കുരുമ്മിക്കൊണ്ടിരുന്ന ക്രൗഞ്ചമിഥുനങ്ങളിലൊന്നിനെ വേടൻ അമ്പെയ്തു വീഴ്ത്തിയപ്പോൾ ചോരപുരണ്ട് ഭൂമിയിൽ കിടന്നു പിടഞ്ഞുചാവുന്ന ആൺകിളിയെ നോക്കിയുള്ള പെൺകിളിയുടെ ദയനീയമായ കരച്ചിലാണല്ലോ തമസാനദിക്കരയിൽ നിന്ന വാല്മീകിയെ ശോകാർത്തനാക്കിയത്. ആ ശോകത്തിൽനിന്നും ഉത്ഭൂതമായ കാരുണ്യമാണ് വാല്മീകിയെ കവിയാക്കിയത്. ശോകാർത്തനായി അദ്ദേഹം ഉച്ചരിച്ച 'മാനിഷാദ' എന്നുതുടങ്ങുന്നവരികളാണല്ലോ രാമായണത്തിലെ ആദ്യശ്ലോകമായി വാർന്നുവീണത് [9]. "ഹിംസയുടെ നേർക്കുയരുന്ന 'അരുത്'എന്നതാണ് രാമായണത്തിന്റെ താക്കോൽ വാക്ക". (സുനിൽ പി. ഇളയിടം, രാമായണപ്രഭാഷണം യൂട്യൂബ്, 2017: ആഗസ്റ്റ് 4).

രാമായണകാവ്യം ജനിച്ചവഴി കവിതന്നെ കാവ്യാരംഭത്തിൽ പറയുന്നു. കാട്ടാളൻ വീഴ്ത്തിയ പക്ഷിയെ കണ്ട് ധർമ്മാത്മാവായ ഋഷിയുടെ കാരുണ്യം ഉറഞ്ഞൊഴുകി. കരയുന്ന ക്രൗഞ്ചപക്ഷിയുടെ രോദനം കേട്ടിട്ട് ഇത് അധർമ്മമെന്ന ചിന്തയിൽ കരുണാധീനമായ ഋഷി ഇപ്രകാരം ഉച്ചരിച്ചു. 'ഹേ നിഷാദ! ചിരകാലത്തേക്ക് നിനക്ക് പ്രതിഷ്ഠ ഉണ്ടാകാതെ പോകട്ടെ. ഈ ക്രൗഞ്ചമിഥുനത്തിൽ കാമമോഹിതമായ ഒന്നിനെ നീ വധിച്ചുവല്ലോ. ഇങ്ങനെ ഉച്ചരിച്ചതോടെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനസ്സിൽ ചിന്തയുളവായി. ആ പക്ഷിയുടെ അവസ്ഥയിൽ ശോകാർത്തനായ താൻ ഉച്ചരിച്ചുപോയതെന്താണ്? മഹാപ്രജ്ഞനായ അദ്ദേഹം മനസ്സുറപ്പിച്ച്

---

[9] "തഥാവിധം ദ്വിജം ദൃഷ്ടാ, നിഷേദേനനിപാതിതം
ഋഷേർധർമാന്യനാസ്തസ്യ കാരുണ്യം സമപദ്യത 13
തതഃകരുണ വേദിത്വാദധർമോ fയമിതിദ്വിജ:
നിശാമരുദതീം ക്രൗഞ്ചമിദം വചനമബ്രവീത് 14
മാനിഷാദ പ്രതിഷ്ഠാംത്വമഗമ ഃ ശാശ്വതീ; സമാ
യത് ക്രൗഞ്ചമിഥുനാദേകമവധീംകാമമോഹിതം 15
തസ്യേത്ഥം ബ്രുവതശ്ചിന്താ ബഭൂവഹൃദിവീക്ഷതഃ
ശോകാർതേനാസ്യശകുനേഃ കിമിദം വ്യാഹൃതം മയാ 16
ചിന്തയൻ സ മഹാപ്രാജ്ഞശ്ചകാരമതിമൻമതീം
ശിഷ്യം ചൈവാബ്രവീദ് വാക്യമിദം സമുനിപുംഗവഃ 18
പാദബദ്ധോfക്ഷര സമസ്തന്ത്രീലയസമന്വിത
ശോകാർത്തസ്യ പ്രവർത്തോമേ ശ്ലോകോഭവതു നാന്യഥാ"(പരിഭാഷ ഡോ.എം.ലീലാവതി, 2014: പുറം 85).

തന്റെ ശിഷ്യനോട് ഇപ്രകാരം പറഞ്ഞു: സമാക്ഷരപാദ ബന്ധത്തോടുകൂടിയതും തന്ത്രീലയസമന്വിതവുമായി ശോകാർത്തനായി ഞാൻ ഉച്ചരിച്ച വാക്യം ശ്ലോക മായി ഭവിക്കട്ടെ. അന്യഥാ ആകാതിരിക്കട്ടെ എന്നാണിവിടെ മുനിയുടെ വാക്കായി 13 മുതൽ 18 വരെയുള്ള ശ്ലോകങ്ങളിലൂടെ പറയുന്നത്. ശ്ലോകം അഥവാ കവിത ആയിരിക്കട്ടെ. ശാപം ആവാതിരിക്കട്ടെ എന്നതായിരിക്കാം 'ശ്ലോകോ ഭവതു നാന്യഥാ' എന്നതിലൂടെ കവിയുടെ വിവക്ഷിതം എന്ന് ഡോ.എം.ലീലാവതി പറയു ന്നുണ്ട്. (ഡോ.എം.ലീലാവതി, വിവ. 2014, പുറം-85).ഇങ്ങനെ കിളിയുടെ കരച്ചി ലിൽ ശോകാർത്തനായ കവി അറിയാതെ ഉച്ചരിച്ചുപോയ ശാപവാക്കുകൾ ശാപം അല്ലാതായിത്തീരുന്നിടത്ത് അത് മനോഹരമായ കവിതയായിത്തീരുന്നു എന്ന ത്തേക്കുമുള്ള ഇതിഹാസമായി മാറിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. ''രുദിതാനുസാരി കവി'' (കാളിദാസൻ,2001:പുറം 415)'', ''ശ്ലോകഃ ശോകത്വമാഗതഃ''(പരിഭാഷ, ഡോ. എം.ലീലാവതി, 2014: പുറം 85). എന്നിങ്ങനെയുള്ള സംസ്കൃതവാക്യങ്ങളെ സാധൂക രിക്കുന്ന സന്ദർഭമായി ഇതിനെ കാണാം. രാമായണം കാരുണ്യത്തിന്റെ ആഖ്യാനം എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ ഡോ.കെ.ജി.പൗലോസ്കാരുണ്യത്തിന്റെ കാവ്യമെന്ന നില യിൽ രാമായണത്തെ വിലയിരുത്തുന്നുണ്ട്.[10]

ഇവിടെ കവി കേട്ട പെൺകിളിയുടെ രോദനം യഥാർത്ഥത്തിൽ സീതയുടേ തുതന്നെയെന്നതാണ്. വാല്മീകിയുടെ ആശ്രമപരിസരത്തുതന്നെയാണ് സീത ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടുന്നത്. പരിത്യക്തയും ഗർഭഭാരത്തേക്കാൾ അപമാനഭാരം വഹി ക്കുന്നവളുമായ സീതയെ മുനി മകളെപ്പോലെ സംരക്ഷിക്കുന്നു. അവളുടെ ദുഃഖ ത്തിന്റെ ആഴംകാണാൻ കഴിഞ്ഞതും ഈ ഋഷികവിയ്ക്കുതന്നെ. അതിനാൽ രാമാ യണം എന്നത് സീതാദുഃഖത്തിൽ ശോകാർത്തനായി അവളിൽ കാരുണ്യമാർന്ന ഒരു കവിയുടെ ആഖ്യാനമാണ്. സീതയുടെ ദുഃഖത്തിൽ നിന്നും അപമാന ത്തിൽനിന്നും അവളെ മോചിപ്പിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെ തന്നെയായിരിക്കണം കവി രാമായണകാവ്യരചന നിർവ്വഹിക്കുന്നതും ലവ-കുശന്മാരെ അത് പാടിപഠിപ്പി

[10] ''ആ അന്തരീക്ഷത്തിനുതന്നെയുണ്ടൊരു വശ്യത! നദിയിലെ ജലത്തിന്റെ നൈർമ്മല്യത്തെ കവി നല്ല മനുഷ്യരുടെ മനസ്സിനോടാണ് ഉപമിക്കുന്നത്. ചില പദങ്ങൾ ശ്രദ്ധിക്കണം- 'ധർമ്മാ ത്മമനഃ മുനേഃ കാരുണ്യം സമപദ്യത' 'അധർമ്മോയമിതി, 'കരുണവേദിത്വാത്', 'ശോകാർത്തേ നാസ്യ ശകുനേഃ' സർവ്വം ശോകമയം! അന്വേൽക്കുന്നത് പക്ഷിയിൽ, ശോകമുയരുന്നത് കവി യിൽ, കരുണത്തിൽനിന്നേ കാരുണ്യം ഉണ്ടാകൂ; കരുണം അനുഭവിക്കുന്നവനിൽ - കിളിയിൽ' കാരുണ്യം കാണുന്നവനിൽ-കവിയിൽ.'' (ഡോ.കെ.ജി. പൗലോസ്, 2019, പുറം 46.).

ക്കുന്നതും. അതിന്റെ ഫലം കാണുകതന്നെ ചെയ്തു. സീതയെയും കൂട്ടി രാമസദസ്സിലെത്തിയപ്പോൾ കാരുണ്യവാനായ കവി സന്തോഷിച്ചിരിക്കണം. എന്നാൽ അങ്ങേയറ്റം ദുഃഖസാന്ദ്രമായത് അവിടെ സംഭവിക്കുന്നതിന് സാക്ഷിയാകേണ്ടിവന്നു. കവിയുടെ നിയന്ത്രണത്തിനുമപ്പുറത്തേക്ക് കഥാപാത്രം വളരുന്നതിന്റെ ദൃഷ്ടാന്തമായി സീത മാറുന്നു. സീതയെ ആദ്യന്തം ഒരു ദുഃഖപുത്രിയായി അവതരിപ്പിക്കുകയും അവസാനം അവളുടെ ജീവിതത്തിന്റെ അത്യന്തം ദുഃഖപര്യവസായിയായ ഒരു പരിസമാപ്തിയിലൂടെ അനുവാചകരിൽ കാരുണ്യാനുഭൂതി ഉല്പന്നമാക്കുന്നതിലും കവി വിജയിച്ചിട്ടുള്ളതായി കാണാം. ഒരിറ്റു കണ്ണീർ പൊഴിക്കാതെ, നിശ്ശബ്ദയായി രാമനെ ഒന്നു നോക്കിയശേഷം ഭൂമിയിൽ മറഞ്ഞ സീത ദുഃഖത്തിന്റെ അലകടലാണ് രാമനിലും മറ്റുള്ളവരിലും ഉണ്ടാക്കിയത്. ഇവിടെ രാമന്റെ കരുണാർദ്രമായ വിലാപം ഉയർന്നുകേൾക്കാം. സീതയെ ഓർത്ത് മറ്റുള്ളവർ വിലപിക്കുകയാണെങ്കിൽ പല സന്ദർഭങ്ങളിലും സീതയുടെ തന്നെ കരുണാർദ്രമായ വിലാപങ്ങൾ കവി കേൾപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. സീതാപഹരണത്തിനു ശേഷം സീതയുടെ അശോകവനികാവാസകാലത്ത് രാക്ഷസിമാരാൽ ചുറ്റപ്പെട്ട്, അവരുടെ ഭർത്സനങ്ങൾ കേട്ട് കഴിയുന്ന സീതയുടെ അവസ്ഥയെ വിവരിക്കുന്ന സന്ദർഭത്തിലെ സീതാവിലാപം ആരിലും കാരുണ്യം ജനിപ്പിക്കും.[11]

''വിഖ്യാതനും പ്രാജ്ഞനും കൃതജ്ഞനും വത്സലനും സദ്വൃത്തനുമായ രാമൻ എന്റെ ഭാഗ്യക്ഷയംകൊണ്ട് തന്നിൽ കാരുണ്യമില്ലാത്തവനായി തീർന്നുവോ എന്ന് ശങ്കിക്കുകയാണ് സീത. ജനസ്ഥാനത്തിൽ പതിനാലായിരം രാക്ഷസന്മാരെ ഒറ്റയ്ക്ക് നശിപ്പിച്ചവനായ അദ്ദേഹം എന്തുകൊണ്ടാണ് തന്റെ രക്ഷയ്ക്കെത്താത്തത്-എന്നിങ്ങനെ ഓരോന്ന് പറഞ്ഞ് കരയുകയും ദുഃഖം സഹിക്കാഞ്ഞ് നിലത്ത് കിടന്നുരുളുകയും വീണ്ടും പുലമ്പുകയും ഒക്കെ ചെയ്യുന്ന സീതാചിത്രം അത്യന്തം ദയനീയമാണ്. അവസാനം മരണമാണ് തനിക്കിനിയേക ആശ്രയമെന്നു ചിന്തിക്കുന്നു. പ്രിയതമനും ആത്മജ്ഞനുമായ രാമൻ ത്യജിച്ചവളും പാപിയായ രാവണന്റെ

---

[11] ''ഖ്യാതഃ പ്രാജ്ഞ!'' കൃതജ്ഞശ്ച സാനുക്രോശശ്ച രാഘവഃ
സവ്യത്തോ നിരനുകോശഃ ശങ്കേമദ്ഭാഗ്യസാക്ഷയാത്''(പരിഭാഷ,ഡോ.എം.ലീലാവതി, 2014:പുറം-1864)

അധീനത്തിൽപ്പെട്ടവളുമായ ഞാൻ പ്രാണൻ ത്യജിക്കുകതന്നെ വേണം'' - (ഡോ. എം.ലീലാവതി, 2014, പുറം 1869)

''മാനവ വീരനുമെന്നെ മറന്നിതു
കളവനിഹ വിരവിനൊടു ജീവനമദ്യ ഞാൻ
കാകുൽസ്ഥനും കരുണാഹീനനെത്രയും'' (എഴുത്തച്ഛൻ, 2013: പുറം 553)

എന്നാണ് അധ്യാത്മരാമായണം കിളിപ്പാട്ടിൽ ഈ ഭാഗം ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. അതുപോലെ യുദ്ധകാണ്ഡത്തിൽ 47,48 സർഗ്ഗങ്ങളിൽ ഇന്ദ്രജിത്തുമായുള്ള യുദ്ധത്തിൽ രാമലക്ഷ്മണന്മാർ ശരമേറ്റ് പ്രജ്ഞയറ്റുകിടക്കുന്നതുകണ്ട്, അവർ വധിക്കപ്പെട്ടു എന്ന് കരുതി സീതവിലപിക്കുന്ന സന്ദർഭവും അനുവാചകരുടെ കരളലിയിക്കുംവിധമുള്ളതാണ്.

1.4.2.1 രാമൻ എന്ന ആർദ്രസ്വത്വം

സീത മാത്രമല്ല വാല്മീകികവിയുടെ മനസ്സിനെ കരുണയാൽ ആർദ്രമാക്കിയത്. രാജാവായ രാമനിലെ മനുഷ്യസഹജമായ ദൗർബല്യങ്ങൾ കണ്ട കവി ആർദ്രതയോടുകൂടിത്തന്നെയാണ് രാമനെയും അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അല്ലാതെ ഇന്നു വന്നുചേർന്നിട്ടുള്ള ബലിഷ്ഠസങ്കല്പത്തിലല്ല. ക്രൗഞ്ചമിഥുനങ്ങൾ സീതാ-രാമൻമാരെത്തന്നെയാണ് പ്രതീകവൽക്കരിക്കുന്നത്. യശഃകാമമോഹിതനായ രാമന്റെ ജീവിതദുരന്തത്തിന്റെ ചിത്രണമാണ് രാമായണം. ഈ ലോകത്തിൽ ഗുണവാനും വീര്യവാനും ധർമ്മജ്ഞനും കൃതജ്ഞനും സത്യവാക്കും ദൃഢവ്രതനും ചാരിത്ര്യയുക്തനും വിദ്വാനും സമർത്ഥനും എല്ലാവർക്കും പ്രിയപ്പെട്ടവനുമായ മഹാൻ ആര് എന്ന ചോദ്യത്തിനുള്ള ഉത്തരമായാണ് രാമകഥ എഴുതപ്പെട്ടത് എന്നതും കാവ്യാരംഭത്തിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. ഇവിടെ പാശ്ചാത്യ ട്രാജഡികളിലെന്നപോലെ ഉത്തമനായ കഥാപാത്രത്തിന്റെ ചെറിയൊരു ദൗർബല്യം വലിയ ദുരന്തങ്ങൾക്കു കാരണമാകുന്ന മട്ടിലുള്ള ഒരാഖ്യാനമായും രാമായണത്തെ കാണാം. ഇത്തരം ദുരന്തങ്ങളാണ് അനുവാചകരിൽ ഭയകരുണങ്ങൾ ഉൽപാദിപ്പിക്കുകയും കഥാർസിസിനു വിധേയരാക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് എന്ന അരിസ്റ്റോട്ടി

ലിയൻ സിദ്ധാന്തം[12] ഇവിടെ ഓർക്കാം. ധ്വന്യാലോകലോചനത്തിൽ അഭിനവഗുപ്തൻ രാമായണത്തിന്റെ മുഖ്യരസം കരുണമാണെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.[13]

രാമായണത്തിൽ കരുണരസമാണ് ആദികവി നിബന്ധിച്ചിരിക്കുന്നത്. അതു കൊണ്ടുതന്നെയാണ് സീതയുടെ അത്യന്തവിയോഗംവരെ കവി വർണ്ണിക്കുന്നത്- എന്നാണിവിടെ അർത്ഥമാക്കുന്നത്. അങ്ങനെയല്ലാതിരുന്നെങ്കിൽ അഥവാ കരുണമല്ലായിരുന്നു കവിയുടെ ലക്ഷ്യമെങ്കിൽ രാവണവധത്തോടെയോ ശ്രീരാമപട്ടാഭിഷേകത്തോടെയോ കഥ അവസാനിപ്പിക്കുമായിരുന്നു എന്നും അവിടെ ധ്വന്യാലോകകാരൻ പറയുന്നുണ്ട്.

ഇങ്ങനെ മഹത്വപൂർണമായ ഒരു ജീവിതത്തെ എടുത്തുകാട്ടിക്കൊണ്ട് അതിൽ സംഭവിച്ചുപോകുന്ന ചെറിയ ദൗർബല്യങ്ങൾ എങ്ങനെ ആ ജീവിതത്തെ ദുരന്തപൂർണ്ണമാക്കുന്നു എന്നതിന്റെ ഒരു ചിത്രമാണ് രാമായണം കാഴ്ചവെക്കുന്നത്. നേരത്തെ പറഞ്ഞ രാമന്റെ യശോകാമം എങ്ങനെയാണ് രാമന്റെ ജീവിതത്തെത്തന്നെ തകർത്തെറിഞ്ഞത് എന്ന് വ്യക്തമാക്കുകകൂടി കവിയുടെ ഉദ്ദേശ്യമായിരിക്കണം. അധികാരമാണ് രാമനെ ദുഷിപ്പിച്ചത് എന്നത് അധികാരം കിട്ടുന്നതിന് മുമ്പും പിമ്പുമുള്ള രാമന്റെ ജീവിതത്തെ എടുത്തുനോക്കിയാൽ കാണാൻ കഴിയും. ഭരണകൂട വ്യവസ്ഥിതിയ്ക്കകത്തു നിൽക്കുമ്പോൾ വ്യക്തിതാല്പര്യങ്ങൾ അപ്രധാനമാവുകയും വ്യവസ്ഥിതിയുടെ താത്പര്യങ്ങൾ പ്രധാനമാവുകയും ചെയ്യുന്നു. അതിനാൽ രാമനും വ്യവസ്ഥിതിയുടെ ഒരു ഇരയായിരുന്നു എന്നതാണ് ശംബൂകവധ സന്ദർഭവും സീതാഅഗ്നിപ്രവേശസന്ദർഭവും സീതാപരിത്യാഗസന്ദർഭവുമൊക്കെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. പിന്നീട് ഉത്തരരാമചരിതത്തിൽ രാമനിലെ വ്യക്തിയും ഭരണാധികാരിയും തമ്മിലുള്ള അന്തഃസംഘർഷത്തെ ഭവഭൂതി വെളിച്ചത്തു

---

12 "പോയറ്റിക്സിൽ അരിസ്റ്റോട്ടിൽ ഇപ്രകാരം എഴുതുന്നു. ഭയകരുണങ്ങൾക്ക് അടിപ്പെട്ടു പോകാൻ സാധ്യതയുള്ളവരും വികാരലോലരും ഒരു സമാനാനുഭവത്തിലൂടെ കടന്നുപോകുന്നു - അവർ കഥാർസിസിനു വിധേയരാവുകയും ഹർഷമയമായ ഒരു മോചനം അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു".(ഡോ: നെല്ലിക്കൽ മുരളീധരൻ, 1999: പുറം - 41)

13 യഥാരാമായണേ യഥാ വാ മഹാഭാരതേ
"രാമായണോഹി കരുണോ രസഃ
സ്വയം ആദികവിനാനിബദ്ധഃ
ശോക:ശ്ലോകത്വമാഗത:
നിർവ്യൂഢശ്ച സ ഏവ സീതാത്യന്ത വിയോഗ പര്യന്തമേവ
സപ്രബന്ധമുപനിബന്ധതാ"
(ധ്വന്യാലോകം, ഉദ്യോതം,IV)(അഭിനവഗുപ്തൻ, 2017:പുറം -632,)

കൊണ്ടുവരുന്നുണ്ട്. സീതയെ സംബന്ധിച്ച അപവാദത്താൽ നെഞ്ചുപിളർന്ന് വില പിക്കുന്ന രാമനെ ഉത്തരരാമചരിതത്തിൽ കാണാം.

ഭരണകാര്യങ്ങൾ നിർവ്വഹിക്കേണ്ട രാജാവിന് വ്യക്തിതാല്പര്യങ്ങൾ നിഹ നിക്കേണ്ടിവന്നു. പ്രജാഹിതത്തിന് പരമപ്രാധാന്യം കല്പിച്ചപ്പോൾ സീതയെ നിഷ്കരുണം ഉപേക്ഷിക്കേണ്ടിവന്നു. ഇങ്ങനെ 'ജനഹിതം മാനിക്കാൻവേണ്ടി സ്നേഹത്തെയും ദയയെയും സ്വന്തം സുഖത്തെയും ജാനകിയെപ്പോലും ഉപേക്ഷി ക്കാൻ എനിക്ക് മടിയില്ല'[14] എന്നാണ് ഉത്തരരാമചരിതത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽത്തന്നെ വസിഷ്ഠനോടായുള്ള രാമന്റെ പ്രതിജ്ഞ. സമൂഹത്തിന്റെ ഇച്ഛയ്ക്കു മുന്നിൽ സ്വന്തം ഇച്ഛയെ കണ്ടില്ലെന്നു നടിക്കുന്ന രാമനെയാണ് ഭവഭൂതി ഉത്തരരാമചരിത ത്തിൽ കാണിച്ചുതരുന്നത്.

അധികാരി എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള രാമന്റെ പ്രതിജ്ഞാബദ്ധതയ്ക്കു മുന്നിൽ വ്യക്തിബന്ധങ്ങൾ കയ്യൊഴിയേണ്ടി വരുന്ന നിസ്സഹായാവസ്ഥയാണ് ഭവഭൂതി എടു ത്തുകാട്ടുന്നത്. വ്യക്തിയുടെ നീതിയും ഭരണകൂടത്തിന്റെ നീതിയും രണ്ടാവുന്ന തിന്റെ സംഘർഷമാണ് ഒരർത്ഥത്തിൽ ഉത്തരരാമചരിതം പറയാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഭരണകർത്താവും വ്യക്തിസ്വത്വവും തമ്മിലിടയുമ്പോൾ വ്യക്തിനിസ്സഹായനായി മാറുന്ന ചിത്രം സീതാപരിത്യാഗത്തിലും ശംബൂകവധത്തിലുമൊക്കെ കാണാം. പുരോഹിത നിർദ്ദേശപ്രകാരം ശൂദ്രതാപസനായ ശംബൂകനെ വധിക്കാൻ രാമൻ വാളെടുത്തുയർത്തിയപ്പോൾവാൾപിടിച്ച വലതുകരം വിറകൊള്ളുന്നു. അപ്പോൾ, 'വലതുകരമേ, നീ വിറയ്ക്കുന്നതെന്തിന്? ബ്രാഹ്മണന്റെ പുത്രനെ ജീവിപ്പിക്കാൻ ഈ ശൂദ്രമുനിയിൽ തുളച്ചുകയറുക, നിർഭരഗർഭഖിന്നയായ സീതയെ ഉപേക്ഷിച്ച നിനക്കെന്തു കരുണ?' എന്നാണ് രാമൻ ചോദിക്കുന്നത്[15].

---

[14] ''സ്നേഹം ദയാം സൗഖ്യം ച
യദിവാ ജാനകീ മപി
ആരാധനായ ലോകസ്യ
മുഞ്ജതോ നാസ്തി മേ വ്യഥാ(ഉത്തരരാമചരിതം, ചാത്തുക്കുട്ടി മന്നാടിയാർ, 1958:പുറം 34)''

[15] 'ഹേ ഹസ്ത ദക്ഷിണ മൃതസ്യശിരോർദ്വിജസ്യ
ജീ വാതവേ നിവിശ ശൂദ്രമുനൗ കൃപാണം
രാമസ്യ ബാഹുരസി നിർഭരഗർഭഖിന്ന-
സീതാവിവാസന പടോഃ കരുണാകുതസ്തേ' (ചാത്തുക്കുട്ടി മന്നാടിയാർ 1958: പുറം 40)

രാമന്റെ രണ്ടുമുഖങ്ങൾ ഉത്തരരാമചരിതത്തിൽ കാണാം. വനത്തിൽ പ്രകൃതിയോടിണങ്ങിക്കഴിഞ്ഞ രാമനിൽ ആർദ്രതയും സ്നേഹവും ലഘുത്വവുമാണ് മുന്നിട്ടു നിൽക്കുന്നതെങ്കിൽ രാജാവായി നഗരത്തിൽ കഴിയുന്ന രാമനിൽ മനസ്സിലെ ആർദ്രഭാവങ്ങളെല്ലാം വറ്റിപ്പോയ ഒരു നിസ്സഹായനെയാണ് കാണുന്നത്. പ്രകൃതിയിൽ ജീവിക്കുമ്പോൾ രാമൻ ആർദ്രചിത്തനും നാഗരികനായി മാറുമ്പോൾ നിരാർദ്രനുമായി മാറുന്നു. നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥിതിയുടെ നിരാർദ്രത വ്യക്തിയിലേക്കും വ്യാപിക്കുന്നതിന്റെ നിദർശനമായി ഇതിനെ കാണാം. ശൂദ്രനും സ്ത്രീക്കും ഇടമില്ലാത്ത വ്യവസ്ഥിതിയുടെ ഭാഗമായി നിൽക്കേണ്ടിവന്നതാണ് രാമനിലെ വ്യക്തിയെ മാറ്റിതീർത്തത്. ആശാന്റെ ചിന്താവിഷ്ടയായ സീതയിലും ഈ ആശയങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നത് കാണാം[16].

മനസ്സിന്റെ ആർദ്രതയെല്ലാം അധികാരവ്യവസ്ഥ ഊഷരമാക്കിത്തീർക്കുമെന്ന് നന്നായറിഞ്ഞവരാണ് ഈ കവികൾ. ഇങ്ങനെ ശൂദ്രനോടും സ്ത്രീയോടും കാരുണ്യമില്ലാത്ത ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയുടെ ഭാഗമായി നിൽക്കേണ്ടിവന്ന രാമന്റെ കരച്ചിലാണ് ഉത്തരരാമചരിതത്തിൽ ആവിഷ്കൃതമാകുന്നത്. ദുഃഖത്താൽ പിടയുന്ന രാമന്റെ മനസ്സ് ഇടയ്ക്കിടെ ഭവഭൂതി കാണിച്ചുതരുന്നുണ്ട്. ഉത്തരരാമചരിതത്തെ സംബന്ധിച്ച് കവി ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു- രസം ഒന്നേയുള്ളൂ, അത് കരുണം എന്ന്. സമുദ്രത്തിലെ വെള്ളത്തിൽനിന്ന് നുരയും പതയും ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെ മറ്റുള്ള രസങ്ങൾ എല്ലാം അതിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നു[17].

വാല്മീകി രാമായണത്തിൽ കരുണാർദ്രമായ ധാരാളം സന്ദർഭങ്ങൾ യുദ്ധരംഗത്തും അല്ലാതെയുമൊക്കെ നമുക്ക് കാണാവുന്നതാണ്. അഭിഷേകം തടഞ്ഞ് രാമനെ കാട്ടിലയയ്ക്കാനും ഭരതനെ രാജാവായി വാഴിക്കാനും കൈകേയി ആവ

---

16 'അരുതോർക്കിൽ, നൃപൻ വധിച്ചു നി-
ഷ്കരുണം ചെന്നൊരു ശൂദ്രയോഗിയെ
നിരൂപിക്കിൽ മയക്കി ഭൂപനെ
തരുണീ പാദജ ഗർഹിണീ ശ്രുതി-112' (കുമാരനാശാൻ, 2006: p31).

17 കരുണമൊരു രസം താൻ ഹേതുഭേദേന നാനാ-
പരിണതിയെ വഹിച്ചിടുന്നു തേ മാറിമാറി
തിരനുരച്ചുഴിയെന്നീരൂപഭേദങ്ങൾ കാണായ്
വരികിലുമവയെല്ലാം വെള്ളമത്രേ നിനച്ചാൽ (ചാത്തുക്കുട്ടി മന്നാടിയാർ, 1958 : പുറം 48)

ശ്യപ്പെടുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ ദശരഥന്റെ അവസ്ഥവർണിക്കുന്നത് കാരുണ്യജനകമാണ്. കൈകേയിയുടെ വാക്കുകൾ കേട്ട് തളർന്നുപോയ ദശരഥൻ പുലിയെ കണ്ട മാനിനെപ്പോലെയുള്ള അവസ്ഥയിലായി എന്ന് കവി പറയുന്നു. ചിത്തം തകർന്നവനായി വെറും നിലത്തിരുന്ന് നെടുവീർപ്പിടുന്നു. പിന്നെ ഓരോന്നു പറഞ്ഞ് വിലപിച്ച് കൈകേയിയുടെ കാരുണ്യത്തിനായി കേഴുന്നു. വൃദ്ധനും അന്ത്യമടുത്തിരിക്കുന്നവനും സന്തപ്തനും ദയനീയനുമായി നിന്നോട് യാചിക്കുന്ന എന്നിൽ നിനക്കു കാരുണ്യമുണ്ടാവണേ - എന്ന് കൈകൂപ്പി കാലുപിടിച്ചപേക്ഷിക്കുന്ന രംഗം ആരുടെയും കരളലിയിക്കും വിധമാണ്. വീണ്ടും വജ്രംപോലെ ഹൃദയം പിളർക്കുന്ന ശോകമയമായ വാക്കുകേട്ട് ആശ്വാസം കാണാതെ വലഞ്ഞ് രാമാ എന്ന് നിലവിളിച്ചുകൊണ്ട് വെട്ടിയിട്ട മരംപോലെ വീഴുന്ന രാജാവിനെ കാണാം. ഈ ഭാഗം അദ്ധ്യാത്മരാമായണം കിളിപ്പാട്ടിലും കരുണാർദ്രമാണ്. കൂടാതെ താരാവിലാപം, സീതാവിലാപം, മണ്ഡോദരീവിലാപം എന്നി സന്ദർഭങ്ങളും രണ്ടു കൃതികളിലും കാരുണ്യത്തെ ഉണർത്തുന്നതാണ്.

രാമന്റെ വനയാത്രാസന്ദർഭം ഉടനീളം കരളലിയിക്കും വിധമുള്ള രീതിയിലാണ് അദ്ധ്യാത്മരാമായണത്തിൽ എഴുത്തച്ഛൻ വിവരിച്ചിട്ടുള്ളത്. രാമൻ എല്ലാവരോടും യാത്ര പറയുന്ന സന്ദർഭങ്ങൾ-അമ്മമാരും ദശരഥനും അയോദ്ധ്യാവാസികളെല്ലാംതന്നെ കരഞ്ഞുവിളിച്ച് പിന്നാലെ വരുന്ന രംഗം കാരുണ്യത്താൽ ഹൃദയദ്രവീകരണക്ഷമമാണ്. അതുപോലെ രാമൻ അമ്മയെ പിരിയുന്ന രംഗം, അദ്ധ്യാത്മരാമായണത്തിലും വാല്മീകിരാമായണത്തിലും കരുണാർദ്രമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നു. രാമൻ തന്റെ വനയാത്ര അമ്മയെ അറിയിച്ച സന്ദർഭത്തിൽ കൗസല്യ മൂർച്ഛിച്ച് നിലത്തുവീഴുന്നു. ''കാട്ടിൽ മഴുകൊണ്ട് വെട്ടിയിട്ട മരക്കൊമ്പുപോലെ,.....സ്വർഗ്ഗത്തിൽനിന്നു നിപതിച്ച ഒരു ദേവതപോലെയും-32.'

ദുഃഖിക്കേണ്ടവളല്ലാത്ത അമ്മ ഒരു കദളിവാഴ വീഴുംപോലെ, മൂർച്ഛിച്ചു വീഴുന്നതുകണ്ട് രാമൻ അമ്മയെ എഴുന്നേൽപ്പിച്ചു-33

സഹിക്കാനാവാത്ത ആധിയിൽ പ്രജ്ഞയറ്റു വീണ അമ്മയെ ഭാരം വഹിച്ചു തളർന്നുവീണുപോയ പെൺകുതിര എന്നപോലെ പതുക്കെ എഴുന്നേല്പിച്ച് ദേഹ

ത്തിൽ പുരണ്ടപൊടി തുടച്ചുകൊണ്ട് തലോടി ആശ്വസിപ്പിച്ചു''-34 (ഡോ.എം.ലീലാവതി, വാല്മീകിരാമായണം, ഗദ്യവ്യാഖ്യാനം, 2014, പുറം 450) എന്നിങ്ങനെയുള്ള വർണനകൾ നോക്കുക. എല്ലാദുഃഖങ്ങളും ഉള്ളിലൊതുക്കി സ്നേഹമയിയായ സുമിത്ര തന്റെ മകൻ ലക്ഷ്മണനു നൽകുന്ന വിഖ്യാതമായ ആ ഉപദേശവും ആരുടെയും മനസ്സലിയിക്കും.

''രാമം ദശരഥം വിദ്ധി
മാം വിദ്ധി ജനകാത്മജാം
അയോദ്ധ്യാമടവീം വിദ്ധി
ഗച്ഛതാത യഥാസുഖം''

അയോദ്ധ്യാകാണ്ഡം(വാല്മീകി, 2014: പുറം40-80)

'രാമനെ നിത്യം ദശരഥനെന്നുള്ളിലാമോദമോടു-
നിരൂപിച്ചുകൊള്ളണം
എന്നെജ്ജനകാത്മജയെന്നുറച്ചുകൊൾ പിന്നെയ
യോദ്ധ്യയെന്നോർത്തീടവിയെ
മായാവിഹീനമീവണ്ണമുറപ്പിച്ചു പോയാലുമെങ്കിൽ,
സുഖമായ് വരികതേ' (തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛൻ, 1950, പുറം 58).

എന്നിങ്ങനെ ഈ സന്ദർഭത്തെ എഴുത്തച്ഛനും അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

കൗസല്യ രാമനെ ഉണ്ണാൻ ക്ഷണിക്കുമ്പോൾ ആരണ്യവാസത്തിനു ഉടനെ പുറപ്പെടണമെന്നു പറയുന്ന രാമനോട് തന്നെക്കൂടി കൊണ്ടുപോകണമെന്ന് ആവശ്യപ്പെടുന്ന കൗസല്യയെ കാണാം. അവസാനം കൗസല്യ രാമനെ യാത്രയാക്കുന്ന രംഗം എഴുത്തച്ഛനും ഏറ്റവും കരുണാർദ്രമായ രീതിയിൽ ആണ് ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. അമ്മ-മകൻ ബന്ധത്തിലെ കരുണാർദ്രവും ഊഷ്മളവുമായ ആവിഷ്കാരമായി അതു മാറുന്നു.

ഇങ്ങനെ വൈവിധ്യപൂർണ്ണവും അനാദ്യശ്യവുമായ ഒട്ടേറെ മനുഷ്യബന്ധങ്ങൾ അവയ്ക്കുള്ളിലെ ധർമ്മബോധത്തിന്റെയും ധർമ്മസങ്കടങ്ങളുടെയും അവ

സ്ഥകളെല്ലാം മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ കരുണാർദ്രതയെ എടുത്തുകാട്ടുന്നതാണ്. ഭാര്യ-ഭർതൃ, അമ്മ-മകൻ, ഗുരു-ശിഷ്യ, അച്ഛൻ-മകൻ ബന്ധങ്ങൾ എന്നുവേണ്ട സഹോദരബന്ധങ്ങൾ, സുഹൃദ്ബന്ധങ്ങൾ എന്തിന് തിരൃക്കുകളോടുള്ള ബന്ധ ങ്ങൾപോലും കാരുണ്യത്തിന്റെ നൂലിഴകളാൽ ബന്ധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതായി കാണാം. രാമനെ ദൈവാവതാരമായിട്ടാണ് എഴുത്തച്ഛൻ പാടിപുകഴ്ത്തിയിട്ടുള്ളതെങ്കിലും ഓരോ ദശാസന്ധികളിലും ധർമ്മസങ്കടത്തിൽപെട്ടുഴലുന്ന മനുഷ്യാത്മാവിന്റെ തേങ്ങലുകൾ തന്നെയാണ് രാമനിലും കാണാൻ കഴിയുന്നത്. വനയാത്ര, സീതാവി രഹം,സീതാപരിത്യാഗം, സീതാന്തർധാനം, ലക്ഷ്മണപരിത്യാഗം എന്നീ സന്ദർഭ ങ്ങളിലെല്ലാം രാമനിലെ ധർമ്മസങ്കടങ്ങളും കരുണാർദ്രമായ കരച്ചിലും കവി കേൾപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ലക്ഷ്മണപരിത്യാഗത്തിനു ശേഷം അങ്ങേയറ്റം ദുഃഖിതനായ രാമൻ-''ജീവനായ നിന്നെയുപേക്ഷിച്ചു ഞാനും ജീവിച്ചുവാണീടുമോ ഭൂമിയിലെത്ര കഷ്ടം'' (തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛൻ, 1950, പുറം 366) എന്നിങ്ങനെ ജീവിതാശകളെല്ലാം അസ്തമിച്ച് മഹാപ്രസ്ഥാനത്തിനൊരുങ്ങുന്ന രാമനെ കാണാം. ഇക്കാര്യമറിഞ്ഞ് ഭരതനും അയോധ്യാപുരവാസികളായ അനേകരും വിഭീഷണാദികളും ഹനുമാൻ മുതലായ കപിവീരന്മാരുമെല്ലാം അവിടെയെത്തുന്നു. രാമനെ പിരിഞ്ഞിരിക്കാനാ വാതെ കണ്ണീർവാർക്കുന്ന അവർക്കുവേണ്ടി വസിഷ്ഠൻ പറയുന്നു-

''ഇന്നിനിയിവർദുഃഖം തീർക്ക നീ കൃപയാലെ''

(തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛൻ, 1950, പുറം-366)

അതുകേട്ട്, അവരുടെ സങ്കടം തീർത്ത് കാരുണ്യത്തോടെ തന്റെ കൂടെകൊണ്ടുപോ കുന്ന രംഗം ഹൃദയാവർജ്ജകമാണ്. മനുഷ്യർ മാത്രമല്ല രാമന്റെ കൂടെ സരയൂതീര ത്തേക്ക് യാത്രയായത്. പക്ഷികൾ, പശുക്കൾ, മൃഗജാതികൾ എന്നിങ്ങനെയുള്ള തിരൃക്കുകളും കൂടി രാമനോടൊപ്പം സ്വർഗ്ഗംപൂകി. ഇവിടെ കാരുണ്യം മനുഷ്യ നിൽമാത്രം ഒതുങ്ങിനിൽക്കുന്നില്ല. പാരിസ്ഥിതികമായ തലത്തിലേക്കുകൂടി അത് ഒഴുകിയെത്തുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ രാമായണത്തിൽ കാണുന്ന സ്ത്രീയുടെ സവി ശേഷമായ കാരുണ്യം എടുത്തുപറയേണ്ടതാണ്. മനുഷ്യനോടും ചരാചരങ്ങളോ ടൊക്കെത്തന്നെ സ്ത്രീഹൃദയത്തിൽ ഉദിക്കുന്ന സ്നേഹവാത്സല്യ-കാരുണ്യ-ത്യാ ഗ-സമത്വഭാവങ്ങൾ രാമായണത്തിൽ ധാരാളംകാണാം. സീതയും സുമിത്രയും

കൗസല്യയും ഊർമ്മിളയും മണ്ഡോദരിയുമെല്ലാം സ്ത്രീയുടെ ഇത്തരം ഭാവവിശേഷങ്ങളുടെ നിദർശനങ്ങളായി വരുന്നവരാണ്. ഇങ്ങനെ സ്ത്രീ-പ്രകൃതി-പുരുഷ സംവർഗ്ഗങ്ങളുടെ ഏകീഭാവത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു കാരുണ്യസങ്കല്പത്തിന്റെയും വിശാലമായ ഒരു മാനുഷ്യകത്തിന്റെയും തത്വശാസ്ത്രമാണ് രാമായണ കഥ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത്. അല്ലാതെ ഹിംസാത്മകതയുടെ ഉള്ളടക്കമല്ല. കാട്ടാളനെ കവിയാക്കിയ കരുണയുടെ കവിതയിലൂടെയുള്ള സഞ്ചാരമാണ് രാമായണം എന്ന് പറയാം

1.4.3 തിരുക്കുറളിൽ

തിരുവള്ളുവരുടെ അനശ്വരകൃതിയായ തിരുക്കുറൾ മനുഷ്യജീവിതത്തെ വിഷയമാക്കി രചിക്കപ്പെട്ട കൃതിയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇതിൽ കാരുണ്യാംശത്തിന് വലിയ പ്രാധാന്യം കൊടുത്തിരിക്കുന്നു. ദ്രാവിഡവേദം, ഉത്തരവേദം, പൊയ്യാമൊഴി, ദൈവനൂൽ എന്നൊക്കെ അറിയപ്പെടുന്ന തിരുക്കുറളിന് മലയാളത്തിൽ ധാരാളം വിവർത്തനങ്ങളുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. വെണ്ണിക്കുളം ഗോപാലക്കുറുപ്പിന്റെ വിവർത്തനമാണിവിടെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത്. വെള്ളായണി സുധാകരനും കുമാരമംഗലം ശ്രീകുമാറും ചേർന്ന് നടത്തിയ തിരുക്കുറൾ പുനരാഖ്യാനത്തെയും ആശ്രയിച്ചിട്ടുണ്ട്. ക്രിസ്തുവർഷം തുടങ്ങുന്നതിനു മുമ്പാണ് തിരുക്കുറളിന്റെ രചനാകാലമെന്ന് പല പണ്ഡിതരും[18] അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. അക്കാലത്തെ തമിഴ്സംസ്കാരമാണിതിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നത്. തിരുക്കുറളിലെ ആദർശങ്ങൾ യാതൊരു മതത്തിന്റേതുമല്ലെങ്കിലും ബുദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളുടെ വലിയ സ്വാധീനം ഇതിൽ കാണാം. മാത്രമല്ല, മനു, ചാണക്യൻ, വാത്സ്യായനൻ, ഭർതൃഹരി എന്നിവരുടെ സ്വാധീനവും കാണാം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആര്യ-ദ്രാവിഡതത്വശാസ്ത്രങ്ങളുടെ ഒരു സംഗമസ്ഥാനമായി തിരുക്കുറളിനെ കാണാം. തിരുക്കുറളിലെ മൗലികതത്വങ്ങൾ ജൈനമതത്തിലെ അഹിംസയ്ക്കു പരമപ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്നതിനാൽ ജൈനമതാനുയായിയാണ് ഗ്രന്ഥകാരനെന്ന് കരുതുന്നു.

---

[18] ടി.പി. പളനിയപ്പാപിള്ള പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'തിരുക്കുറൾ-പൊരുൾപാൽ' എന്ന കൃതിയിൽ കുറളിന്റെ കാലം ബി.സി.ഒന്നാം ശതകമാണെന്നു സമർപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. ക്രി.പി.രണ്ടാം ശതാബ്ദത്തിലുണ്ടായ ചിന്താമണി, ചിലപ്പതികാരം, മണിമേഖല, കുണ്ഡലകോശി, വളയാപതി എന്നിവയിൽ തിരുക്കുറളിൽനിന്നുള്ള ഉദ്ധരണികൾ ചേർത്തുകാണുന്നു. (വെണ്ണിക്കുളം ഗോപാലക്കുറുപ്പ്, 1983: പുറം-9).

പ്രാചീനമായ തമിഴ് സംസ്കാരത്തെ പ്രതിബിംബിക്കുന്ന ഈ കൃതി മനുഷ്യജീവിതത്തെ സംബന്ധിച്ച ശാസ്ത്രം എന്നനിലയിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു. അറുത്തുപ്പാൽ (ധർമ്മപദ്ധതി, പൊരുൾപാൽ (അർത്ഥപദ്ധതി) കാമത്തുപ്പാൽ (കാമപദ്ധതി) എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് വിഭാഗങ്ങളാക്കി ഗ്രന്ഥത്തെ തിരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഓരോ വിഭാഗത്തെയും പല അധികാരങ്ങളാക്കി (അധ്യായങ്ങൾ) തിരിച്ച് ഓരോ അധികാരത്തിലും 10 കുറൾ (ഈരടി)വീതം നൽകിയിരിക്കുന്നു. ആകെ നൂറ്റിമുപ്പത്തിമൂന്ന് അധികാരങ്ങളാണുള്ളത്. ധർമ്മപദ്ധതിയിൽ ഒന്നാം അധികാരത്തിൽ ആദ്യമായി കടവുൾവാഴ്ത്ത് (ദൈവസ്തുതി) കാണാം. ഈശ്വരമാഹാത്മ്യം വർണ്ണിച്ചുകൊണ്ടാണ് കാവ്യാരംഭം. ഈശ്വരനെ ധർമ്മസാഗരമായി കല്പിക്കുന്നു. ഈശ്വരകാരുണ്യം നേടിയവർ ജന്മദുഃഖം അകന്നവരാണെന്നു പറയുന്നു. രണ്ടാം അധികാരത്തിൽ ജീവരശ്മികളെ പുലർത്തുന്നതും നിലനിർത്തുന്നതുമായ മഴയുടെ മഹത്വം വർണ്ണിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈശ്വരനു തൊട്ടടുത്ത സ്ഥാനമാണ് പ്രകൃതിയുടെ കനിവായ മഴയ്ക്ക് നൽകുന്നത്. മഴയില്ലെങ്കിൽ ജീവജാലങ്ങൾക്ക് നിലനില്പില്ല. ജീവജാലങ്ങൾ ഇല്ലെങ്കിൽ ലോകത്തിനും പ്രസക്തിയില്ല. ഈശ്വരപൂജ, ദാനധർമ്മങ്ങൾ, തപസ്സ് ഒന്നുമുണ്ടാകില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ ലോകം നിലനിർത്തുന്ന മഴയുടെ മഹത്വം മറ്റെന്തിനേക്കാളും പ്രധാനമാണ്.[19]

ജീവരാശികളെ നിലനിർത്തുന്ന മഴ പ്രകൃതിയുടെ കാരുണ്യമായി വാഴ്ത്തപ്പെടുന്നു. മഴ പെയ്തില്ലെങ്കിൽ ജീവിതത്തിന്റെ പ്രവാഹംതന്നെ ഇല്ലാതാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ഇഹലോകജീവിതത്തിന് ആധാരമായ ജലം നൽകുന്ന മഴയില്ലെങ്കിൽ ഗൃഹസ്ഥനോ സന്യാസിയോ ആകട്ടെ, ആർക്കും ഒന്നും സാധ്യമല്ല. ഈ ലോകത്തിന് അമരത്വം നൽകുന്നത് മഴതന്നെയെന്ന് കവി ഉറപ്പിക്കുന്നു. ഈശ്വരകാരുണ്യത്തിനു തുല്യമായി തന്നെ ഇതിനെ കവി കാണുന്നു.

---

[19] 'വാനിൻറുലകം വഴങ്കി വരുതലാൽ
താനമിഴ്തം എൻറുണരർ പാറ്റു'
(തിരുക്കുറൾ-11 അധികാരം-2, 1983: പുറം 21)
'മാരിയീലോകം പുലർത്തുന്നി, താകയാൽ
നീര 'മമൃത'മെന്നായി'- (വെണ്ണിക്കുളം, 1983: പുറം-34)

'വാഴ്ക്കൈതുണൈനലം (കളത്രധർമ്മം) എന്ന ആറാം അധികാരത്തിൽ,
തെയ്വന്തൊഴാഅൾ കൊഴുന, റ്റൊഴുതെഴുവാൾ
പെയ്യന പെയ്യും മഴൈ'

(തിരുക്കുറൾ-55 അധികാരം-6, 1983: പു.48)

എന്നത്,'ഉണരുമ്പോൾ ദൈവമായ്പ്രേയാനെ.....കൂപ്പുവോൾ
ഉരിയാടിയാൽ മഴ പെയ്യും - എന്ന്' (വെണ്ണിക്കുളം, 1983: പുറം 48).

വെണ്ണിക്കുളം വിവർത്തനം ചെയ്തിരിക്കുന്നു. പതിവ്രതയായ പത്നി ആകാശത്തു നോക്കി പെയ്യൂ-എന്ന് ആജ്ഞാപിച്ചാൽ അപ്പോൾത്തന്നെ മഴപെയ്യും. പാതിവ്രത്യത്തിന്റെ മഹത്വമായിട്ടാണ് കവി ഇതു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതെങ്കിലും ഇവിടെ പ്രകൃതി -സ്ത്രീ പാരസ്പര്യത്തെ കൂടി കാണാവുന്നതാണ്. ഇതിൽത്തന്നെ കവി പറയുന്നു:

'ചിറൈക്കാക്കും കാപ്പെവൻ ചെയ്യും മകളിർ
നിറൈകാക്കും കാപ്പേതലൈ'

(തിരുക്കുറൾ-57 അധികാരം-6)

പത്നിയെ കാന്തൻ മതിൽക്കെട്ടിനുള്ളിൽ ഭദ്രമായി കാക്കുന്നതുകൊണ്ട് എന്തു പ്രയോജനമാണുള്ളത്. സ്വന്തം പാതിവ്രത്യശുദ്ധിയിൽ അവൾ സ്വയം കാക്കുന്നതാണ് ഉചിതം എന്നർത്ഥം.[20]

ഭാര്യയ്ക്കു ഭർത്താവിന്റെ കാവൽ അല്ല വേണ്ടത് സ്വയം കാക്കുന്ന കാവൽ ആണ് അവൾക്ക് ഉൽകൃഷ്ടമായത് എന്നു സാരം. സ്ത്രീയ്ക്കു സ്ത്രീതന്നെ ശക്തി എന്നത് ഈ സ്ത്രീശാക്തീകരണത്തിന്റെ കാലത്തും തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നില്ല എന്ന വസ്തുതവെച്ചുനോക്കുമ്പോഴാണ് ഈ പ്രാചീനകൃതിയുടെ വലിപ്പം നമുക്കു മനസ്സിലാവുക. സ്ത്രീവിരുദ്ധമായ ധാരാളം പ്രസ്താവങ്ങൾ ഇതിൽ കാണാമെങ്കിലും ആ കാലത്തെ മുൻനിർത്തി നോക്കുമ്പോൾ അത് സ്വാഭാവികമാണ്. എന്നാൽ സ്ത്രീ-പ്രകൃതി ദ്വന്ദ്വങ്ങളെ പ്രാധാന്യത്തോടുകൂടി അവതരിപ്പിക്കുന്നതായി കാണാം. മറ്റൊരു പ്രാചീനതത്വശാസ്ത്രകൃതിയിലുമില്ലാത്ത വിധം അത്തര

[20] 'കാന്തയ്ക്കു കാന്തന്റെ കാവൽകൊണ്ടെന്തുവാൻ?
താന്തന്നെ കാപ്പതേ കാവൽ'- (വെണ്ണിക്കുളം ഗോപാലക്കുറുപ്പ്, 1983: പുറം-41.

മൊരു പാരസ്പര്യവും ജീവിതത്തെ സമഗ്രമായി അവതരിപ്പിക്കുന്ന രീതിയും അത്ഭുതാവഹമാണ്. ജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട എല്ലാമണ്ഡലങ്ങളെയും സ്പർശിച്ച് എല്ലായ്പോഴും അനുവർത്തിക്കേണ്ട തത്വവിചാരങ്ങൾ ചെയ്യുന്നു. ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ ജീവിതത്തിൽ അനുവർത്തിക്കേണ്ട എല്ലാ അംശങ്ങളെയും സൂക്ഷ്മമായി വിചിന്തനം ചെയ്യുന്നുണ്ടിതിൽ. പ്രകൃതി-മനുഷ്യ, സ്ത്രീ-പുരുഷ, ഭരണകൂട-ഭരണീയ ബന്ധങ്ങൾ, വ്യക്തി, കുടുംബം, സമൂഹം, ലോകം എന്നിങ്ങനെ വിശാലമാകുന്ന വ്യാവഹാരികതലങ്ങളിൽ മനുഷ്യന്റെ പെരുമാറ്റങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം കൃത്യമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നു.

മനുഷ്യജീവിതത്തിൽ കാരുണ്യം, സ്നേഹം, ദയ, ധാർമ്മികത, ക്ഷമ, ത്യാഗം, സത്യസന്ധത, ജ്ഞാനം, വിനയം എന്നീ സദ്ഗുണങ്ങൾ അനുവർത്തിക്കേണ്ടതിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെ പല സന്ദർഭങ്ങളിലായി എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്.

1.4.3.1 സർവ്വചരാചര കാരുണ്യം: തിരുക്കുറൾ സാരം

തിരുക്കുറളിന്റെ അന്തസാരം തന്നെ സർവ്വതിലുമുള്ള കാരുണ്യമാണെന്ന് പറയാം.

സന്യാസാശ്രമധർമ്മം പ്രതിപാദിക്കാൻ തുടങ്ങുന്ന ഇരുപത്തഞ്ചാം അധികാരത്തിനു പേര് നൽകിയിരിക്കുന്നത് അരുളുടൈമ (ജീവകാരുണ്യം) എന്നാണ്. ഗൃഹസ്ഥാശ്രമത്തിൽ സ്നേഹത്തിനാണ് പരമപ്രാധാന്യമെങ്കിൽ സന്യാസത്തിൽ കാരുണ്യത്തിനാണ് കൂടുതൽ സ്ഥാനം കല്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. സകലജീവജാലങ്ങളിലും കാരുണ്യമുള്ളവരായി വർത്തിക്കാൻ ഇവിടെ ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നു.

‘അരുട് ചെൽവം ചെൽവന്തുൾ ചെൽവം
പൊരുട് ചെൽവം
പുരിയാർ കണ്ണും ഉള’
(വെണ്ണിക്കുളം 1983: പുറം-152)

എന്നത് വെണ്ണിക്കുളം ഇങ്ങനെ വിവർത്തനം ചെയ്തിരിക്കുന്നു.

‘കരുണതാൻ മുഖ്യമാമൈശ്വര്യം, സമ്പത്തിൻ
പെരുമ നിസ്സാരർക്കു മുണ്ടാം’ (വെണ്ണിക്കുളം, 1983: പുറം 85)

ജ്ഞാനികളിൽ മാത്രം കാണുന്ന കാരുണ്യം എന്ന സമ്പത്താണ് സർവ്വസമ്പത്തുക്കളിലും ശ്രേഷ്ഠമായത്. ഭൗതികമായ സമ്പത്ത് ഏതു നിസ്സാരന്മാർക്കും ആർജ്ജിക്കാൻ കഴിയും എന്നു സാരം. തുടർന്നുവരുന്ന കുറളുകളിലെല്ലാം കാരുണ്യപരിശീലനത്തിന്റെ പ്രാധാന്യംതന്നെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ധർമ്മനിരതമായതും കാരുണ്യം നിറഞ്ഞതുമായ ജീവിതമാണ് വേണ്ടത്. ഏതുവഴിക്ക് ചിന്തിച്ചാലും ദയ ഒന്നുമാത്രമാണ് പരമമായ ആശ്രയം. പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ സമ്പ്രദായങ്ങൾ പരിശോധിച്ചുനോക്കുമ്പോൾ അറിയുന്നസത്യം എല്ലാറ്റിന്റെയും അവസാനം കാരുണ്യം മാത്രമേ ഉള്ളൂ എന്നതാണ്. അടുത്ത കുറളുകളിൽ പറയുന്നു. സഹജീവികളോട് കാരുണ്യം പുലർത്തുന്നവർക്ക് നരകജീവിതം ഉണ്ടാവുകയില്ല. ഇതരജീവികൾക്ക് ദോഷം ചെയ്യാത്ത കാരുണ്യവാന്മാർക്ക് ദുരിതങ്ങളുടെ അന്ധകാരം മൂടിയ നരകത്തിൽ പ്രവേശിക്കാതിരിക്കാൻ കഴിയും. സമസൃഷ്ടികളോട് കാരുണ്യപൂർവ്വം പെരുമാറുന്നവന് സ്വന്തംജീവിതത്തിൽ ഭയാശങ്കകൾ ഉണ്ടാകില്ല. ജീവഭയമോ പാപശങ്കയോ കൂടാതെ കഴിയാൻ അവർക്കു സാധിക്കുന്നു. കരുണയുള്ളവർക്ക് യാതൊരു ദുഃഖവും ഉണ്ടാവുകയില്ലെന്നുള്ളതിന് കാറ്റുനീളെ വീശുന്ന ഈ ലോകംതന്നെയാണ് സാക്ഷി. ഹൃദയത്തിൽ കാരുണ്യമുള്ളവർക്ക് വിശാലമായ ഈ ഭൂമിയിൽ ഒരിടത്തും ശത്രുപീഡാദുഃഖങ്ങൾ ഉണ്ടാകയില്ല. പ്രകൃതിയിൽ ഇളംകാറ്റു വീശുന്നത് എല്ലാവർക്കും ആശ്വാസദായകമാണ്. പ്രകൃതിയുടെ കാരുണ്യഭാവവും അഭേദത്വവും മാതൃകയാക്കാനാവാം ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നത്. തുടർന്ന് പറയുന്നു കാരുണ്യരഹിതമായി ക്രൂരകർമ്മങ്ങൾ ചെയ്ത് ജീവിക്കുന്നവർ കൊടും പാതകങ്ങൾ ചെയ്യുകവഴി ധർമ്മത്തെ നഷ്ടപ്പെടുത്തി ജീവിതത്തിന്റെ പരമലക്ഷ്യമായ മോക്ഷപ്രാപ്തിയെ വിസ്മരിച്ച് അന്ധകാരത്തിലാഴുന്നു. സന്യാസാശ്രമത്തിലെ മുഖ്യകാര്യമായ കരുണ മറന്നാൽ തുടർന്നും ജന്മം കൈക്കൊള്ളേണ്ടിവരും. അതിനാൽ കാരുണ്യഭാവം നശിക്കാതെ സൂക്ഷിച്ചാലേ മോക്ഷപ്രാപ്തി കൈവരിക്കുകയുള്ളൂ. അടുത്ത കുറളിൽ, സമ്പത്തില്ലാത്തവർക്ക് ഇഹലോക ജീവിതത്തിൽ ഭൗതികസുഖങ്ങൾ ലഭിക്കാത്തതുപോലെ, കാരുണ്യമില്ലാതെ ജീവിക്കുന്നവർക്ക് സ്വർലോകസുഖങ്ങളും ലഭിക്കുകയില്ല എന്നു പറയുന്നു. സ്വർഗ്ഗീയസുഖങ്ങൾ അനുഭവിക്കാനുള്ള ധനമാണ് കാരുണ്യം. സന്യാസിയ്ക്കു ജീവന്മുക്തി നേടണമെങ്കിൽ തീർത്തും കാരുണ്യവാനായിരിക്കണം. ധനമില്ലാത്തവർ എന്നെങ്കിലും

ഒരിക്കൽ ധനമുള്ളവരായി മാറാം. എന്നാൽ ഹൃദയത്തിൽ കാരുണ്യമറ്റവരാണെങ്കിൽ അവരുടെ ജീവിതലക്ഷ്യം നശിക്കയും മോക്ഷപ്രാപ്തി അപ്രാപ്യമാവുകയും ചെയ്യും എന്ന് തുടർന്നുള്ള കുറൾ പറയുന്നു. സമ്പത്ത് നശിച്ചാലും ഉണ്ടാക്കാവുന്നതാണ് എന്നാൽ അതിവിശിഷ്ടമായ കാരുണ്യം എന്ന സമ്പത്ത് നശിച്ചാൽ പിന്നീടതുണ്ടാവില്ല. അതുകൊണ്ട് എന്നും അധഃപതനത്തിൽ കഴിയേണ്ടിവരും.

'തെരുളാതാൻ മെയ്പ്പൊരുൾ കണ്ടറ്റാൽ തേരിൻ
അരുളാതാൻ ചെയ്യും അറം'

(തിരുക്കുറൾ-243, അധികാരം-25)

(1983: പുറം156).

എന്ന കുറളിലൂടെ, കാരുണ്യമില്ലാത്തവന്റെ ധർമ്മകർമ്മത്തെ അറിവില്ലാത്തവൻ കണ്ടെത്തുന്ന ശാസ്ത്രസത്യത്തെപോലെയാണെന്ന് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അവിവേകി ഉത്തമഗ്രന്ഥങ്ങളിലൂടെ ഒരിക്കലും സത്യജ്ഞാനം ആർജ്ജിക്കുന്നില്ല. അതുപോലെ ഹൃദയത്തിൽ കരുണയില്ലാത്തവൻ ധർമ്മം ചെയ്യാനിടയായാൽ, ആ ധർമ്മപ്രവൃത്തി ഫലശൂന്യമാണ്. ശാസ്ത്രബോധത്തിന് അറിവ് എപ്രകാരം ആവശ്യമാണോ ധർമ്മത്തിന് കാരുണ്യവും അപ്രകാരംതന്നെ. അനുകമ്പയില്ലാത്ത ധർമ്മം ഫലശൂന്യമാണ് എന്നർഥം.

'അനഭിജ്ഞൻ കാണുന്നതത്ത്വം പോൽ നിഷ്ഫല-
മലിവറ്റോൻ ചെയ്യുന്ന ധർമ്മം'- (വെണ്ണിക്കുളം, 1983: പുറം 66).

എന്നു വെണ്ണിക്കുളത്തിന്റെ വിവർത്തനം. ഈ അധികാരത്തിലെ അവസാനകുറളിൽ ഉന്നയിക്കുന്നത്, ശക്തർ അശക്തരോട് ഒരിക്കലും കാരുണ്യരഹിതമായി പെരുമാറരുതെന്നാണ്. ശക്തൻ അശക്തനോട് ദയാശൂന്യമായി പെരുമാറുമ്പോൾ തന്നെക്കാൾ ശക്തന്റെ മുന്നിൽ തന്റെ അവസ്ഥയും ചിന്തിക്കണം.ശക്തൻ അശക്തനോട് ക്രൂരത കാട്ടുമ്പോൾ തന്നെക്കാൾ ശക്തൻ ഉണ്ട് എന്ന് ചിന്തിച്ചാൽ അപ്രകാരം ചെയ്യുകയില്ല എന്ന് ഇവിടെ അർത്ഥമാക്കുന്നു.

ഇരുപത്തിയാറാം അധികാരമായ പുലാൽമറുത്തൽ (മാംസവർജ്ജനം) സമസൃഷ്ടികളോടുള്ള കാരുണ്യത്തെ ഊന്നിപ്പറയുന്നു. സഹജീവികളോടു കാരുണ്യം

പുലർത്തുന്നവൻ മാംസാഹാരം വർജ്ജിക്കണം. കാരണം, മാംസാഹാരം ലഭിക്കണമെങ്കിൽ കൊല കൂടിയേ തീരൂ. അന്യജീവികളിൽ ദയയും ആർദ്രതയും ഉള്ളവർക്ക് അതിനു കഴിയില്ല. അതിനാൽ ജീവകാരുണ്യമുള്ളവർ മാംസാഹാരികളാവുകയില്ല, അവർ തീർച്ചയായും മാംസം വർജ്ജിക്കുകതന്നെ വേണം. ഹിംസ എന്ന മഹാപാപത്തിൽനിന്നൊഴിയാൻ ഇതാവശ്യമാണ്.

ഇതിലെ ഒന്നാമത്തെ കുറളിൽ പറയുന്നത്, തന്റെ ശരീരം പുഷ്ടിപ്പെടുത്തുന്നതിനുവേണ്ടി മറ്റ് ശരീരങ്ങളെ ഭക്ഷിക്കുന്നവൻ എങ്ങനെ കരുണയുള്ളവനാവും എന്നതാണ്. തന്റെ മാംസം വളർത്താനായി മറ്റൊരു ജീവിയുടെ മാംസം ഭക്ഷിക്കുന്നവൻ, തികച്ചും കാരുണ്യരഹിതനാണ്. തന്റെ ദേഹം അനശ്വരമാണെന്ന ദൃഢചിന്തയാണിതിനു കാരണം. തന്റെ ശരീരവും നശ്വരമാണെന്ന തിരിച്ചറിവുള്ളവൻ ഒരിക്കലും മാംസാഹാരത്തിനുവേണ്ടി ജീവിഹിംസ ചെയ്യുകയില്ല. അതിന്റെ തുടർച്ചയായി പറയുന്നു- സമ്പത്തിനെ ഹൃദ്യമായി സൂക്ഷിക്കാത്തവന് അവ മൂലമുള്ളഗുണങ്ങൾ അനുഭവിക്കാൻ കഴിയാത്തതുപോലെ പരലോകസുഖം അനുഭവിക്കാനുതകുന്ന ധനമായ കാരുണ്യം മാംസഭോജിയിൽ ഉണ്ടാവുകയില്ല. സ്വർഗ്ഗലോകസുഖം അനുഭവിക്കാൻ കരുതിവെയ്ക്കേണ്ട വിശിഷ്ടധനമായ കരുണ മാംസാഹാരത്തിനുവേണ്ടി ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുകയാണ്. മാംസഭുക്കിന്റെ ഉദരത്തിൽ മാംസം ദഹിച്ചുതീരുന്നതുപോലെ മാംസഭോജിയുടെ ജീവിതവും നരകത്തിൽ തന്നെയാകുന്നു. മാംസഭോജനമാണ് പ്രാണിഹിംസയ്ക്ക് കാരണം. ഭക്ഷണത്തിനായി ആരും മാസം വാങ്ങുന്നില്ലെങ്കിൽ മാംസക്കച്ചവടം നില്ക്കും. കൊല്ലുന്നതുപോലെതന്നെ കൊല്ലിക്കുന്നതും പാപമാണ്. താനല്ലല്ലോ ഹിംസിക്കുന്നതിന് കാരണം എന്നു പറയാമെന്നല്ലാതെ, ജീവിഹിംസയുടെ അടിസ്ഥാന കാരണം മാംസഭോജിതന്നെയെന്ന് തുടർന്നുവരുന്ന കുറളിൽ പറയുന്നു. മാംസഭുക്കുകൾ മറ്റൊരു ജീവിയുടെ ജഡമാണ് ഭക്ഷിക്കുന്നത്. ദേഹി വിട്ടകന്ന ദേഹം അപ്പോൾ മുതൽ ചീഞ്ഞളിയാൻ തുടങ്ങും ആ മാംസം കഴിക്കുന്നവൻ മറ്റൊരു ശരീരത്തിലെ ചീഞ്ഞുനാറിയ വ്രണമാണ് ഭക്ഷിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ വെറുപ്പുളവാക്കുന്ന മാംസഭോജനം എന്ന പാപകർമ്മത്തിൽനിന്നും വിട്ടുനിൽക്കണം എന്നത് ആവർത്തിച്ചുറപ്പിക്കുന്നു. അറിവുള്ളവർ മാംസം ഭക്ഷിക്കാത്തത് അത് ചീഞ്ഞുനാറുന്ന പുണ്ണാണെന്ന് അറി

യുന്നത്കൊണ്ടാണ്. വിജ്ഞന്മാർ പ്രാണിഹിംസ ചെയ്യുകയോ മാംസം ഭക്ഷിക്കു കയോ ചെയ്യുന്നില്ല. തുടർന്ന് പറയുന്നു, മഹായാഗങ്ങൾ ചെയ്യുന്നതിനേക്കാൾ വലിയ സൽക്കർമ്മമാണ് ഒരു ജീവിയെയും കൊന്ന് മാംസം ഭക്ഷിക്കാതിരിക്കുന്ന ത്. ആയിരംയാഗകർമ്മങ്ങൾ നടത്തി കിട്ടുന്നതിനേക്കാൾ വലുതായ പുണ്യമാണ് ഇതിലൂടെ ലഭിക്കുന്നത് എന്നതും സൂചിതം. ഈ അധികാരത്തിലെ അവസാന കുറൾ ഇങ്ങനെയാണ്.

'കൊല്ലാൻ പുലാലൈ മറുത്താനൈ കൈകൂപ്പി
എല്ലാ ഉയിരും തൊഴും'

(തിരുക്കുറൾ-260, അധികാരം-26, പുറം-163).

അഹിംസയും മാംസാഹാര വർജ്ജനവും ശീലമാക്കുന്നവൻ വലിയ പുണ്യ ങ്ങൾ നേടിയവനാണ്. അങ്ങനെയുള്ള കാരുണ്യവാനെ ഈ ലോകം തന്നെ ഒന്നാകെ കൈകൂപ്പി വന്ദിക്കും. അങ്ങനെയുള്ളവൻ സമാരാധ്യൻ തന്നെയാവും എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ഈ അധികാരം അവസാനിപ്പിക്കുന്നു. ഹിംസിക്കാതെ, മറ്റുള്ളവർ കൊന്നതിനെ ഭക്ഷിക്കാതെയും ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യനെ എല്ലാവരും വന്ദിക്കും.[21] ഇവിടെ ഒന്നിനെയും ഹിംസിക്കാതിരിക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് മാംസഭ ക്ഷണം വർജ്ജിക്കണമെന്ന് പറയുന്നത്. അല്ലാതെ മാംസംഭക്ഷിക്കുന്നവരെ കൊല്ലണം എന്നല്ല.

മുപ്പത്തിരണ്ടാം അധികാരം 'ഇൻനാ ചെയ്യാമൈ' (ദ്രോഹം ചെയ്യായ്ക) എന്നതാണ്. സന്യാസനിഷ്ഠയുടെ ഭാഗമെന്ന നിലയിലാണിതു പറയുന്നതെങ്കിലും സകല മനുഷ്യർക്കും ബാധകമാണിതിലെ ആശയങ്ങൾ. തങ്ങൾക്കു ലഭിച്ച സിദ്ധി കൾ ഒരിക്കലും മറ്റുള്ളവരെ ദ്രോഹിക്കാൻ ഉപയോഗിക്കരുത്. തന്നോട് വൈരം കാട്ടി നിരന്തരം ദ്രോഹിക്കുന്നവരോടുപോലും തിരിച്ച് ദ്രോഹം ചെയ്യാതിരിക്കുക യാണ് മഹാത്മാക്കൾ ചെയ്യുക. ഒരാളിൽ ദ്രോഹചിന്ത ഉദിച്ചുകഴിഞ്ഞാൽ അത് സത്യാന്വേഷണത്തിന് തടസ്സമാകും. തന്നെ അകാരണമായി ദ്രോഹിച്ചവർക്കു നൽകേണ്ട ശിക്ഷ അവരെ നാണിപ്പിക്കുംവിധത്തിൽ സ്നേഹത്തോടെ വീണ്ടും

[21] ''കൊല്ലാതെ, മാംസം ഭുജിക്കാതെ വാഴ്വോനെ-
യെല്ലാ മനുഷ്യരും കൂപ്പും''- (വെണ്ണിക്കുളം, 1983:പുറം 67)

അവർക്ക് നന്മകൾ ചെയ്തുകൊടുക്കുക എന്നതാണ്. മറ്റു ജീവികളുടെ ദുഃഖങ്ങളെ സ്വന്തം ദുഃഖമായി കരുതി അതു പരിഹരിക്കുക എന്നതാണ് ജ്ഞാനികളുടെ ലക്ഷണം. അല്ലാത്ത ജ്ഞാനംകൊണ്ട് എന്താണ് പ്രയോജനം എന്ന് കവി ചോദിക്കുന്നു. ജ്ഞാനിയായ മനുഷ്യന് നന്മതിന്മകൾ വ്യവച്ഛേദിച്ചറിയാൻ കഴിയുമല്ലോ. അങ്ങനെ തിന്മയെന്ന് കണ്ടറിഞ്ഞ കർമ്മങ്ങൾ മറ്റുള്ളവരിൽ ചെയ്യാതിരിക്കാൻ ശ്രദ്ധിക്കണം. ഒരാളോടും ഒരിക്കലും ചെറുതായിപ്പോലും ദ്രോഹചിന്ത തോന്നരുത്. മനസ്സുകൊണ്ടോ പ്രവൃത്തികൊണ്ടോ ദ്രോഹം പാടില്ല. ദ്രോഹകർമ്മങ്ങൾ എല്ലാം പാപമാണെങ്കിലും അറിയാതെ ചെയ്തുപോകുന്നതിന് പരിഹാരമുണ്ടാക്കാം. എന്നാൽ ദ്രോഹമാണ് ചെയ്യുന്നത് എന്ന് അറിഞ്ഞുകൊണ്ട് ചെയ്യുന്ന കർമ്മം തികച്ചും പാപമാണ്. അതിന്റെ ഫലം അനുഭവിച്ചുതന്നെ തീരൂ. പുലർകാലത്ത് ഒരുവൻ അന്യരിൽ ചെയ്യുന്ന ദ്രോഹം അസ്തമയത്തിനു മുമ്പായി ചെയ്തവൻ അനുഭവിക്കും. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ദ്രോഹകർമ്മങ്ങളിൽനിന്നു സ്വയം ഒഴിഞ്ഞുനിൽക്കുകയാണ് ഏറ്റവും ഉത്തമം.[22] പരപീഡചെയ്യുന്നവർക്ക് അതുപോലെ ദുഃഖാനുഭവങ്ങൾ ഉണ്ടാകും. അതുകൊണ്ട് സുഖം ആഗ്രഹിക്കുന്നവർ ഒരിക്കലും മറ്റുള്ളവരെ ദുഃഖിപ്പിക്കുകയില്ല എന്നു സാരം.

1.4.3.2 അപരോന്മുഖം:തിരുക്കുറൾ ദർശനം

മുപ്പത്തിമൂന്നാം അധികാരം അഹിംസാതത്വത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ളതാണ്. 'കൊല്ലാമൈ' എന്ന് കവി ശീർഷകം കൊടുത്തിരിക്കുന്നു. അഹിംസാധർമ്മത്തിന്റെ പ്രാധാന്യമാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ വിവരിക്കുന്നത്. സന്യാസാശ്രമത്തിലെ പരമപ്രധാനമായ ഒരു ധർമ്മമായി ഇതിനെ കാണുന്നു. മറ്റൊന്നിന്റെ ജീവനെ ഹിംസിക്കാതിരിക്കുക എന്നുള്ള ധർമ്മസിദ്ധാന്തംതന്നെയാണ് അഹിംസ. അതിനെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പാതകകൃത്യമാണ് ഹിംസ. ഹിംസ പാടില്ലെന്ന് മാത്രമല്ല തനിക്കു കിട്ടിയ ഭക്ഷണം മറ്റുള്ളവർക്കു പകുത്തു കൊടുത്തു ഭക്ഷിക്കുക എന്നതാണ് ഉത്തമം. പരമപ്രധാനവും അപ്രമേയവുമായ ധർമ്മം അഹിംസയാണെന്നും

---

[22] 'നോയെല്ലാം നോയ്ചെയ്താർ മേലവാം, നോയ്ചെയ്യാർ
നോയിൻമൈ വേണ്ടു പവർ' (തിരുക്കുറൾ-320, അധികാരം-32, പുറം. 1970.
'പരപീഡചെയ്വോർക്കെ പരിതാപം, സൗഖ്യത്തെ-
ക്കരുതുന്നോരായതു ചെയ്യാ'- (വെണ്ണിക്കുളം, 1983: പുറം 75)

അതുകഴിഞ്ഞാൽ സത്യനിഷ്ഠയാണെന്നും പറയുന്നു. മോക്ഷപ്രാപ്തി ആഗ്രഹിക്കുന്നവർ ഒരു ജീവനെയും ഹിംസിക്കരുത്. ജനിമൃതികളാലുണ്ടാവുന്ന സ്വന്തം ദുഃഖത്തെ ഒഴിവാക്കി സന്യാസം സ്വീകരിക്കുന്നതിനേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമാണ് മറ്റു ജീവനെ ഹിംസിക്കുമ്പോഴുണ്ടാകുന്ന പാപഭയത്താൽ കഠിനമായി അനുഷ്ഠിക്കുന്ന അഹിംസ. അതിനാൽത്തന്നെ, സന്യാസത്തേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമാണ് അഹിംസാമാർഗ്ഗം എന്നു വ്യക്തമാക്കുന്നു. അഹിംസാവ്രതം നിഷ്ഠയോടെ പാലിക്കുന്നവരുടെ ആയുഷ്കാലം കുറയ്ക്കാൻ യമധർമ്മനും കഴിയുകയില്ല. അവർക്ക് അകാലമൃത്യു സംഭവിക്കുകയില്ല എന്നർത്ഥം. സ്വജീവൻ നഷ്ടപ്പെടുന്ന അവസ്ഥയിൽപോലും മറ്റൊരു ജീവനെ ഹനിക്കരുത് എന്നും നിഷ്കർഷിക്കുന്നു. ജന്തുബലി നടത്തുന്ന യാഗങ്ങളിലൂടെ ലഭിക്കുമെന്നു പറയുന്ന മേന്മകൾ വിലയേറിയതാണെന്ന് പറഞ്ഞാലും ഹിംസയിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന മേന്മ ഗൃഹസ്ഥാശ്രമിയ്ക്കും സന്യാസിക്കും ഒരുപോലെ പാപം നിറഞ്ഞതാണ്. ഹിംസ ജീവീതവൃത്തിയാക്കിയവർ ആ കർമ്മത്തിലെ പാപത്തെക്കുറിച്ചറിയാത്തവരാണെങ്കിലും അറിവുള്ളവർ അവരെ അധമൻമാരായി മാത്രമേ കാണൂ. ഹിംസാപാപം ജന്മാന്തരങ്ങളിലൂടെയും പിന്തുടരുമെന്ന് ഈ ഭാഗത്തെ അവസാനകുറളിൽ പറയുന്നു. ത്യാഗത്തിന്റെയും ജ്ഞാനത്തിന്റെയും പ്രാധാന്യത്തെ തൊട്ടടുത്ത അധികാരങ്ങളിൽ പറയുന്നു. യഥാർത്ഥമായ ജ്ഞാനത്തിലൂടെ ആത്മജ്ഞാനം (മെയ് ഉണർതൽ) കൈവരിച്ച് മോക്ഷപ്രാപ്തി കൈവരിക്കേണ്ടതിനെപ്പറ്റി വിസ്തരിക്കുന്നുണ്ട്. ധർമ്മപദ്ധതിയിലെ സന്യാസാശ്രമധർമ്മം വിവരിച്ചുകഴിഞ്ഞ്, അർത്ഥപദ്ധതി (പൊരുട്പാൽ) തുടങ്ങുന്നു. ഇതിൽ രാജാവ് അനുവർത്തിക്കേണ്ട കാര്യങ്ങളെ വിശദമായിതന്നെ പറയുന്നുണ്ട്. ഒരു രാജാവിനുണ്ടാകേണ്ട നീതി, ധർമ്മം, അറിവ്, വിവേകം, കർത്തവ്യനിരതത്വം എന്നിങ്ങനെ ധാരാളം വിശിഷ്ടഗുണങ്ങളെക്കുറിച്ച് എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്. പക്ഷപാതരഹിതവും നീതിനിഷ്ഠവുമായ ഭരണമാണ് സദ്ഭരണമായി പറയുന്നത്. കണ്ണോട്ടം എന്ന അധികാരത്തിൽ രാജാവിനുണ്ടാകേണ്ട കാരുണ്യത്തെക്കുറിച്ചു പറയുന്നു. രാജാവിന്റെ ദയാപൂർവ്വമായ പെരുമാറ്റമാണ് രാജ്യത്തിന്റെ നിലനില്പിന്നാധാരം.

'കണ്ണോട്ടം എൻനുങ്കഴിപെരുങ്കാരികൈ

ഉൺമൈയാൻ ഉണ്ടിവ്വുലകു' [23] (തിരുക്കുറൾ-571, അധികാരം-58, 1983: പുറം 348).

എന്തൊക്കെ ബാഹ്യസൗന്ദര്യങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നാലും അതിനേക്കാൾ വലിയ സൗന്ദര്യമാണ് പ്രജാവാത്സല്യമെന്ന ഗുണം. ആ സദ്ഗുണത്തിൽ മാത്ര മാണ് ഈ ഭൂമി നിലനിൽക്കുന്നത്. അതിനാൽ ലവലേശം കാരുണ്യം പ്രകടിപ്പി ക്കാത്തവർ ഇവിടെ നിലനിൽക്കുന്നത് ഭൂമിക്ക് ഭാരം തന്നെയാണ് എന്ന് തുടർന്ന് പറയുന്നു. സംഗീതത്തോട് ചേർന്നു നിൽക്കാത്ത രാഗം ആസ്വദിക്കാൻ കഴിയില്ല അതുപോലെ കരുണ ചേരാത്ത കണ്ണ് കണ്ണിന്റെ ഗുണവും ചെയ്യുന്നില്ല. കനിവില്ലാ ത്ത കണ്ണുകൾ മുഖത്ത് ഉള്ളതുപോലെ തോന്നിപ്പിക്കുമെങ്കിലും മറ്റൊരു പ്രയോജ നവും അതുകൊണ്ടുണ്ടാവില്ല. കണ്ണുകൾക്ക് ആഭരണം കാരുണ്യമാണ്. അല്ലാത്ത കണ്ണുകൾ പുണ്ണുകൾക്ക് സമമാണ്. കാരുണ്യമില്ലാത്ത മനുഷ്യർ ഉറച്ചുനിൽക്കുന്ന മരം പോലെയാകുന്നു. കനിവൂറുന്ന കണ്ണുള്ളവർ തനിക്കു ചുറ്റും ഉള്ളതിനെ കാണുകയും അവയോട് അനുതാപത്തോടെ പെരുമാറുകയും ചെയ്യും. എന്നാൽ കാരുണ്യമറ്റ കണ്ണുള്ളവർ യാതൊന്നും കാണാത്ത മരംപോലെയാണ്. കനിവില്ലാ ത്തവർ, അന്ധർക്കും സമമാണ്. കണ്ണുണ്ടെങ്കിലും വേണ്ടത് കാണാൻ കഴിയാത്ത വർ കണ്ണില്ലാത്തവൻ തന്നെ. കണ്ണുകൾ ഉള്ളവന് കനിവും ഉണ്ടാകണം. സ്വകർമ്മ ങ്ങൾ കനിവോടെ ചെയ്യുന്ന രാജാക്കന്മാരുടെ കീഴിൽ ഈ ലോകം മുഴുവൻ ഒതു ങ്ങിനിൽക്കും. ശിക്ഷാർഹമായ കഠിനകുറ്റങ്ങൾ ചെയ്യുന്നവരിൽപ്പോലും ദാക്ഷിണ്യ ത്തോടെ പൊറുക്കുക എന്നതാണ് രാജാവിന്റെ ഉത്തമഗുണമായി പറയുന്നത്. ഒരു രാജാവ് ഭരിക്കേണ്ടത് തനിക്കുവേണ്ടിയല്ല. ജനങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയാവണം എന്നതാ ണിവിടെ വ്യക്തമാക്കുന്ന കാര്യം.

അർത്ഥപ്രകരണത്തിന്റെ അവസാനഭാഗത്ത് മറ്റൊരു ദാർശനികകൃതിയിലും കാണാത്ത തരത്തിൽ കൃഷിയെ സബന്ധിക്കുന്ന മാഹാത്മ്യങ്ങൾ വിശദീകരിക്കു ന്നുണ്ട്. 'ഉഴവു' എന്ന ശീർഷകത്തിൽ കൊടുത്തിരിക്കുന്ന പത്ത് കുറളുകളിൽ

---

[23] ''ധർമ്മപാലകന്മാർതൻ ദാക്ഷിണ്യലാവണ്യത്താൽ
കർമ്മത്തിൻ സരണിയിൽ സഞ്ചരിക്കുന്നു ലോകം'' (വെണ്ണിക്കുളം, 1983: പുറം-112)

കൃഷിതൊഴിലിന്റെ പ്രാധാന്യവും മഹത്വവും വിവരിക്കുന്നു. സ്വതന്ത്രമാംവിധം ഉഴുതുണ്ട് ജീവിക്കുന്നവരാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ ജീവിക്കുന്നതെന്നും മറ്റുള്ളവരെല്ലാം അവരുടെ പിന്നാലെ തൊഴുതുണ്ടു ജീവിക്കുന്നവരാണെന്നും പറയുന്നു. മറ്റു തൊഴിലുകൾ ചെയ്യുന്നവർക്ക് ഭക്ഷണവിഭവങ്ങൾ നൽകി സംരക്ഷിക്കുന്ന കൃഷിക്കാരൻ ലോകജനതയ്ക്കാകമാനം അത്താണിയാണ്. സ്വയം അധ്വാനിച്ച് ഭക്ഷണം കഴിക്കുന്ന കർഷകന് ആരുടെ മുന്നിലും തല കുനിയ്ക്കേണ്ടിവരില്ല. കർഷകരാണ് ഒരു രാജ്യത്തിന്റെ ബലം. കൃഷി നടക്കാതായാൽ ദാരിദ്ര്യം വർദ്ധിക്കും. ഗാർഹിക ജീവിതം ദുഷ്കരമാകും, അരാജകത്വം മൂലം അധർമ്മം പെരുകും. സന്യാസധർമ്മങ്ങൾക്കും തടസ്സം നേരിടും. കൃഷിപ്പണികൾ സൂക്ഷ്മതയോടെ ചെയ്യുന്ന പോലെത്തന്നെ പ്രധാനമാണ് വിളകൾക്ക് കാവൽ നിൽക്കുന്നതും. കർഷകൻ കൂടെക്കൂടെ ചെല്ലാതിരുന്നാൽ കൃഷിഭൂമി ഭാര്യയെപ്പോലെ പരിഭവിക്കും.[24] കർഷകൻ തന്റെ കൃഷിഭൂമി ദിവസേന സന്ദർശിക്കാതെയും വിളകൾക്ക് വേണ്ട പരിചരണം നൽകാതെയുമിരുന്നാൽ കൃഷി നശിച്ചുപോകുമെന്നു സാരം. ആലസ്യത്താൽ മടിപിടിച്ച് ദരിദ്രരായിരിക്കുന്നവരെ കാണുമ്പോൾ ഭൂമിദേവി പരിഹസിക്കും. കാർഷിക വൃത്തി ചെയ്യാത്തവർ അപഹാസ്യരും ദരിദ്രരും ആകുമെന്നാണിവിടെ കവി ഊന്നിപ്പറയുന്നത്. കൃഷിയെക്കുറിച്ചു പറഞ്ഞതിന്റെ തുടർച്ചയായി ദാരിദ്ര്യത്തെപ്പറ്റിയാണ് പറയുന്നത്. ദ്രാവിഡതത്വശാസ്ത്രം സാധാരണക്കാരന്റെ തത്വശാസ്ത്രമാണ് എന്നതിനാലാവാം ഇത്തരം പ്രായോഗിക ജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കൃഷി മുതലായ കാര്യങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. ഈ ഭൂമിയിൽ മനുഷ്യവാസമുള്ളിടത്തോളം കാലം കൃഷിയുടെ പ്രാധാന്യം ഏറിത്തന്നെ നിൽക്കും. കർഷകരെ തെരുവിൽ മരിക്കാൻ വിടാതിരിക്കലാണ് ഒരു രാജ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഏറ്റവും പ്രഥമവും പ്രധാനവുമായ കാര്യം. ഭരണാധികാരികളുടെ വിവേകമില്ലായ്മയാണ് രാജ്യത്തെ മുഴുവൻ പട്ടിണിയിലേക്കും ദാരിദ്ര്യത്തിലേക്കും നയിക്കുക. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇത്തരം കൃതികളിലെ ആശയാദർശങ്ങൾക്ക് ഒരുകാലത്തും പ്രസക്തി

---

[24] 'ചെല്ലാൻ കിഴവൻ ഇരുപ്പിൻ നിലം പുല-
ന്തില്ലാളിൻ ഊടി വിടും' (തിരുക്കുറൾ-1039, അധികാരം-104, 1983, പുറം 614).
'കർഷകൻ കൂടെ കൂടെ ചെല്ലാഞ്ഞാൽ വിളനിലം
കമ്രാംഗിയാകും കാന്തയെന്നോണം പിണങ്ങിടും-' (വെണ്മണിക്കുളം, 1983, പുറം 173).

നഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല. മനുഷ്യജീവിതത്തെ സംബന്ധിച്ച സമഗ്രമായൊരു ദർശനമാണ് തിരുക്കുറൾ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത്. രണ്ടായിരത്തിലധികം പഴക്കമുള്ള ഈ നീതി ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന ജീവിതതത്വശാസ്ത്രത്തിന് ഇന്നും പ്രസക്തി നഷ്ടപ്പെട്ടിട്ടില്ല എന്നത് അത്ഭുതകരമായി തോന്നുന്നു. മാത്രമല്ല മോക്ഷത്തെ അപ്രധാനമായി വിട്ട് ധർമ്മം, അർത്ഥം, കാമം എന്നീ മൂന്നു ഭൗതികാ സ്പദങ്ങളെ മാത്രം വിശദീകരിക്കുകയും അതിൽത്തന്നെ ധർമ്മത്തിന് പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അർത്ഥകാമങ്ങളും നേടേണ്ടത് ധാർമ്മികമായിട്ടായിരി ക്കണമെന്നു നിഷ്കർഷിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ഭൗതികജീവിതത്തിൽ ധാർമ്മികതയുള്ള മനുഷ്യന് മോക്ഷത്തിന് അതുതന്നെ വഴിയെന്ന രീതിയിൽ ഉള്ള പ്രതിപാദനമാണി തിൽ. ഇതിലെ ധാർമ്മികതയുടെ അടിസ്ഥാനമായിരിക്കുന്നത് അപരോന്മുഖത്വം അഥവാ അപരനിൽ ഊന്നുന്ന കാരുണ്യവുമാണ്. ഏതുകാര്യത്തെ സംബന്ധിച്ച വിശദീകരണത്തിലും കവി ചെന്നെത്തുന്നത് മറ്റുള്ളവരെ/മറ്റുള്ളതിനെ പരിഗണി ക്കുക എന്ന ലളിതമായ ജീവിതതത്വശാസ്ത്രത്തിലാണ്. ജൈന-ബുദ്ധമതങ്ങളിലെ ആശയങ്ങളുടെ നല്ല സ്വാധീനം തന്നെയാണിവിടെ കാണാനാവുക. ഭൗതിക ജീവി തത്തിലൂന്നിക്കൊണ്ട് സാക്ഷാത്ക്കാരത്തിനു ശ്രമിക്കുക എന്നതും ഈ മതങ്ങളുടെ രീതിതന്നെ. സ്വന്തം മോക്ഷമല്ല, മറിച്ച് അപരനെ താനായി കാണുന്നതിലൂടെയുള്ള സമത്വാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ജീവിതസാഫല്യത്തെയാണ് ഈ കൃതി മുന്നോട്ടുവെ യ്ക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വ്യക്തിയും സമൂഹവും പരസ്പരം സഹായിച്ചു കൊണ്ട് പുരോഗമിക്കുന്ന ഒരു ആധുനികസോഷ്യലിസ്റ്റ് കാഴ്ചപ്പാടാണ് തിരുക്കുറ ളിൽ തെളിഞ്ഞുവരുന്നത് എന്നതിൽ തെറ്റില്ല. ജാതി-മത-വർഗ്ഗ-ലിംഗ വ്യത്യാസ ങ്ങൾക്കെല്ലാമപ്പുറം മനുഷ്യന്റെ നന്മയിലാണ് കവിയുടെ ഊന്നൽ. സമൂഹജീവി യായ ഏതൊരു മനുഷ്യനും ജീവിതത്തിൽ പ്രാവർത്തികമാക്കേണ്ട സന്ദേശങ്ങളാ ണിതിൽ. ''വ്യക്തിഗതമായ ജീവിതത്തെ മാത്രമല്ല, സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ സമ സ്തമേഖലകളെയും സ്പർശിക്കുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യതത്വശാസ്ത്രം (Social Philosophy)കൂടിയാണ് തിരുക്കുറൾ.'പരോപകാരാർത്ഥമിദം ശരീരം' എന്നാണ് തിരുവള്ളുവരുടെ ദർശനം'' (തിരുക്കുറൾ, അവതാരിക,അഡ്വ.ഏ.ബി.മോഹൻകു മാർ, 1983: പുറം-5) എന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത് തികച്ചും അർത്ഥവത്താണ്. ഏതു

മാർഗ്ഗത്തിലൂടെയും പണമുണ്ടാക്കി 'സോഷ്യൽസ്റ്റാറ്റസ്'നിലനിർത്തലാണ് ജീവിത വിജയമെന്ന് തെറ്റിദ്ധരിച്ച് പരക്കംപായുന്ന വർത്തമാനകാല മനുഷ്യന് ജീവിതമെന്തെന്ന് അറിയാൻ ഈ കൃതി ഉപകരിക്കും. അതുപോലെ സ്വധർമ്മം മറന്നു പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഭരണാധികാരികളും അവശ്യം വായിച്ചിരിക്കേണ്ട ഒരു തത്വശാസ്ത്രകൃതിയാണിത്. പ്രത്യേകിച്ചും ഇതിലെ അർത്ഥപ്രകരണം. ഇതിൽ അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്വാധീനം കാണാമെങ്കിലും അവിടെപ്പോലും കാരുണ്യത്തെ അന്തർധാരയായി സന്നിവേശിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. പ്രജകളോട് എങ്ങനെയായിരിക്കണം ഭരണാധികാരി ഇടപെടേണ്ടത് എന്ന് കൃത്യമായി ഇത് വിവരിച്ചുതരുന്നു. എല്ലാവിഭാഗം ജനങ്ങളേക്കാളും കർഷകന് വലിയസ്ഥാനം കല്പിക്കുകയും കർഷകദ്രോഹം രാജ്യത്തെ ആപത്തിലേക്കു നയിക്കുമെന്നും മുന്നറിയിപ്പു തരുന്നു. കെട്ടുറപ്പുള്ള സാമൂഹികജീവിതത്തിന് അടിത്തറയായിരിക്കുന്നത് കർഷകരാണ് എന്ന സത്യം ഭരണാധികാരികൾ തിരിച്ചറിയുന്നിടത്ത് ആ നാടിന്റെ പുരോഗതി ആരംഭിക്കുന്നു എന്ന് ഈ കൃതി നന്നായി ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ചുരുക്കത്തിൽ, ജീവിതത്തിലുടനീളം സമസ്തമേഖലകളിലും കാരുണ്യത്തിന് പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്ന ഒരു കൃതിയാണ് തിരുക്കുറൾ.

1.5 കാരുണ്യസങ്കല്പനം വിവിധ മതങ്ങളിൽ

കാരുണ്യസങ്കൽപ്പനം വിവിധ മതങ്ങളിൽ പല രീതിയിലാണ് ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ബുദ്ധമതം, ക്രിസ്തുമതം, ഇസ്ലാംമതം എന്നീ മതങ്ങളിലാണ് കൂടുതലും കാരുണ്യം ഭാവന ചെയ്തിട്ടുള്ളത്.

1.5.1 കരുണ: ബുദ്ധമതഭാവന

ഭാരതീയദർശനങ്ങളിൽ അസാധാരണമായ സ്വത്വം പ്രകടമാക്കിയിട്ടുള്ള ഒരു തത്വശാസ്ത്രമാണ് ബുദ്ധമതദർശനം. ക്രിസ്തുവിന് മുമ്പ് ആറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ രൂപംകൊണ്ട ഈ ദർശനത്തിന്നാധാരം ഗൗതമബുദ്ധന്റെ ജീവിതതത്വോപദേശങ്ങളാണ്. സംസ്കൃതകവിയായ അശ്വഘോഷന്റെ ബുദ്ധചരിതംമഹാകാവ്യം,സുന്ദരനന്ദം നാടകം, ശാരീപുത്രപ്രകരണം, വജ്രസൂചി മുതലായ കൃതികളിൽനിന്നും പിടകങ്ങളിൽനിന്നും ബുദ്ധനെയും ബുദ്ധമതത്തെയും സംബന്ധിച്ച തെളിവുകൾ

ലഭിക്കുന്നുണ്ട്. കൂടാതെ ശ്രീബുദ്ധനെപ്പറ്റി എഴുതിയിട്ടുള്ള ജാതകകഥകൾ, ബുദ്ധ വംശം മുതലായ കൃതികളും ചില തെളിവുകളാണ്. ക്രിസ്തുവിന് മുമ്പ് 634-ൽ നേപ്പാളിലെ കപിലവസ്തുവിൽ ജനിച്ച സിദ്ധാർത്ഥരാജകുമാരനാണ് പിൽക്കാലത്ത് ത്യാഗത്തിന്റെയും കാരുണ്യത്തിന്റെയും മൂർത്തീരൂപമായി മാറിയ ബുദ്ധനായതെന്ന് കരുതപ്പെടുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധർമ്മതത്വങ്ങൾ പിന്നീട് ബുദ്ധമതമായി അറിയപ്പെടുകയും ചെയ്തു. കൊട്ടാരത്തിലെ ഭൗതികസുഖസമൃദ്ധികളും ഏറ്റവും വിലപ്പെട്ട സ്നേഹബന്ധങ്ങളും പൊട്ടിച്ചെറിഞ്ഞാണ് സിദ്ധാർത്ഥൻ ലോകത്തിന്റെ ദുഃഖനിവാരണത്തിന്റെ മാർഗ്ഗം തേടി ഇറങ്ങിത്തിരിച്ചത്. അതിലേക്കദ്ദേഹത്തെ നയിച്ചത് ജീവിതത്തിന്റെ അവസ്ഥകളെ സംബന്ധിച്ച 4 കാഴ്ചകളായിരുന്നുവെന്ന് കരുതുന്നു. ഒന്നാമതായി ഒരു വൃദ്ധനെയും രണ്ടാമതായി ഒരു രോഗിയെയും മൂന്നാമതായി ഒരു ജഡത്തെയും നാലാമതായി ഒരു യോഗിയെയും കാണുന്നു. അതിലെ മൂന്ന് കാഴ്ചകളാണ് ജീവിതത്തിന്റെ പൊരുൾ തേടിക്കൊണ്ടിരുന്ന സിദ്ധാർത്ഥനിൽ. ശോകവും അതിൽനിന്ന് കരുണയും ഉണ്ടാക്കിയത് ദുഃഖസാന്ദ്രമായ ജീവിതത്തിന്റെ ദുഃഖനിവാരണത്തിനുള്ള മാർഗ്ഗംതേടിയുള്ള അന്വേഷണങ്ങളും കൊടുംതപശ്ചര്യകളും പിന്നീട് ബോധിച്ചുവട്ടിൽനിന്നും ആത്മബോധം സിദ്ധിച്ചവനായി, ബുദ്ധൻ എന്ന പ്രബോധകനായി ജനങ്ങളിലേയ്ക്കിറങ്ങുകയാണ്.'ആർത്തത്രാണനത്തിനായി ആഗതനായിരിക്കുന്നേൻ അഹം' (സമ്പാ: പ്രൊഫ. ഒ.എം. മാത്യു, 2017: പുറം-44) എന്നു വിളിച്ചു പറഞ്ഞതുകൊണ്ടാണ് ബുദ്ധൻ സാരാനാഥ് സ്തൂപത്തിന്റെ മുകളിൽ കയറിനിന്ന് ജനങ്ങളോട് തന്റെ ആദ്യപ്രഭാഷണം നടത്തുന്നത്.

ജീവിതത്തെ സംബന്ധിച്ച ഏറ്റവും ദുഃഖകരമായ 4 സത്യങ്ങൾ അദ്ദേഹം ജനങ്ങളെ അറിയിച്ചു. ജനനം, ജര, രോഗം, മരണം എന്നിവയാണവ. ഈ ദുഃഖങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുന്നത് തൃഷ്ണയാണ്. ആ തൃഷ്ണയുടെ അല്ലെങ്കിൽ ജീവിതദാഹത്തിന്റെ ശമനത്തിനായി അഷ്ടമാർഗ്ഗങ്ങൾ നിർദ്ദേശിച്ചു. സമ്യഗ്ദൃഷ്ടി, സമ്യഗ്സങ്കൽപം, സമ്യഗ് വാക്ക്,സമ്യഗ് കർമ്മം, സമ്യഗ് ജീവിതം, സമ്യഗ് വ്യായാമം, സമ്യഗ് സ്മൃതി, സമ്യഗ് സമാധി എന്നിവയാണവ. മനുഷ്യന്റെ വികാരപരമായ കെട്ടുകൾ പൊട്ടിച്ചെറിയുന്നിടത്തുനിന്ന് ആണ് നിർവ്വാണത്തിന്റ തുടക്കമെന്ന്

ബുദ്ധൻ പറയുന്നു. ഭാവിയോ അന്ത്യമോ ഇല്ലാത്ത, ചുറ്റിലും പ്രകാശമാനമായ ഒരു അവബോധമായി അതിനെ നിർവ്വചിക്കുന്നു. ബുദ്ധൻ ശീലിച്ചിരുന്ന ധ്യാനമുറകളെ 'ഭാവന'[25] എന്നാണ് പാലിഭാഷയിൽ പറഞ്ഞിരുന്നത്. രണ്ടുതരം ഭാവനയുണ്ട്. 1. സമതാഭാവന (സമാധി, മനസ്സിനെ ഏകാഗ്രമാക്കൽ) 2. വിപസ്സനാഭാവന (ഉൾക്കാഴ്ച, വിശേഷമായ കാഴ്ച) എന്നിവയാണ്. ബുദ്ധമതത്തിലെ നാല് ആര്യസത്യങ്ങൾ - ദുഃഖം, ദുഃഖസമുദയം, ദുഃഖനിവാരണം, ദുഃഖനിവാരണമാർഗ്ഗം എന്നിവയാണ്. ദുഃഖനിവാരണമാർഗ്ഗമാണ് അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗം.

1. **സമ്യഗ്ദൃഷ്ടി-** അനുഷ്ഠാനത്തിലെ ആദ്യപടിയാണ് ഇത്. യുക്തമായ ബോധം അഥവാ ആര്യസത്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവ് എന്നർഥം.

2. **സമ്യഗ്സങ്കല്പം-** എല്ലാവരോടും മൈത്രി പുലർത്തുകയും മറ്റുള്ളവരുടെ ക്ഷേമത്തിൽ താൽപര്യമുണ്ടാവുകയും ചെയ്യുക എന്നതാണിത്.

3. **സമ്യഗ് വാക്ക്-** സത്യസന്ധവും പ്രിയവും ദയാമയവുമായ വാക്കുകൾ ഉപയോഗിക്കുവാനുള്ള ആഹ്വാനമാണിത്.

4. **സമ്യഗ് കർമ്മം-** സൽപ്രവൃത്തികൾ അനുഷ്ഠിക്കുക-ഹിംസ, മോഷണം, വ്യഭിചാരം ഇവയിൽനിന്നും അകന്നുനിന്ന് ജനക്ഷേമകരമായ കർമ്മങ്ങൾ അനുഷ്ഠിക്കുക

5. **സമ്യഗ് ആജീവം-** ജനങ്ങൾക്ക് ദോഷകരമായിട്ടുള്ള കർമ്മങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടാതെ ശുദ്ധവും നിഷ്കപടവുമായ പ്രവൃത്തികൾ ചെയ്തു ജീവിക്കുക.

6. **സമ്യഗ് വ്യായാമം-** സദ്വിചാരങ്ങൾ വളർത്തിയും ദുർവ്വിചാരങ്ങൾ നശിപ്പിച്ചും ജീവിക്കുക.

7. **സമ്യഗ് സ്മൃതി-** ഇന്ദ്രിയബന്ധനങ്ങളിൽനിന്നും അവയോടുള്ള ആസക്തികളിൽനിന്നും എങ്ങനെ മുക്തി ലഭിക്കുമെന്ന ചിന്ത. ശരിയായ ചിന്തയാണിത്.

---

[25] ഭാവന - ചിന്തകൊണ്ട് വികാസം പ്രാപിക്കൽ എന്നിവിടെ അർഥമാക്കുന്നു.

8. **സമ്യഗ്സമാധി-** സ്വശരീരത്തിലോ മൈത്രി, കരുണ തുടങ്ങിയ മനോവൃത്തികളിലോ ഭൂമി, ജലം എന്നീ പദാർത്ഥങ്ങളിലോ മനസ്സിനെ പ്രതിഷ്ഠിച്ച് നാലുവിധം ധ്യാനങ്ങൾ അനുഷ്ഠിക്കുന്നതാണിത്. ഏകാഗ്രമായ ധ്യാനം കൊണ്ട് ലഭിക്കുന്ന സിദ്ധിയാണിത്.

1.5.2 ബ്രഹ്മവിഹാരങ്ങൾ

ബ്രഹ്മവിഹാരങ്ങളും സംഘസങ്കല്പവുമാണ് ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ധാർമ്മികാടിസ്ഥാനം. മാനസികഭാവങ്ങളായ മൈത്രി, കരുണ, മുദിത, ഉപേക്ഷ എന്നിവയാണ് ബ്രഹ്മവിഹാരങ്ങൾ എന്നറിയപ്പെടുന്നത്. മറ്റു ജീവജാലങ്ങളുടെ കഷ്ടതയും വേദനയും അകറ്റി അവർക്ക് സന്തോഷം പ്രദാനം ചെയ്യുക എന്നതാണ് ഇവകൊണ്ട് ഭാവന ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. ബുദ്ധമതത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട സങ്കല്പങ്ങളാണ് മൈത്രി, കരുണ, മുദിത, ഉപേക്ഷ എന്നിവ.

1.മൈത്രി

മനുഷ്യരെ മാത്രമല്ല സർവ്വജീവജാലങ്ങളെയും സ്നേഹിക്കാൻ പഠിപ്പിക്കുന്ന ചിത്തഭാവനയാണിത്. സാർവ്വത്രികമായ സ്നേഹം, ഉപാധികളില്ലാത്ത സ്നേഹം മൈത്രീഭാവമായി മാറുന്നു. അഹിംസയാണ് മൈത്രിയുടെ പ്രായോഗികരൂപം. വാക്കുകൊണ്ടോ പ്രവൃത്തികൊണ്ടോ മനസ്സുകൊണ്ടോ ഹിംസ ചെയ്യാതിരിക്കാനാണ് ബുദ്ധമതം അനുശാസിക്കുന്നത്. ശരിയായ അഹിംസ പരിശീലിക്കുന്നതിലൂടെ വൈയക്തികത അകലുകയും സ്വാർത്ഥത വഴിമാറുകയും ചെയ്യും. അപരനെ താനായി കാണലാണ് അത്. അവിടെ യഥാർത്ഥമായ മൈത്രി പിറക്കുന്നു- മൈത്രി, എന്നാൽ എല്ലാറ്റിനോടുമുള്ള ഏകീഭാവം എന്നു ചുരുക്കം.

2.കരുണ

ബ്രഹ്മവിഹാരത്തിലെ സുപ്രധാന ഘടകമാണിത്. അനുഭാവപൂർണ്ണമായ സന്താപത്തിന്റെ മൂർത്തീമദ്ഭാവമാണ് കരുണ. ഉദാരതയിൽനിന്നും ഉദിക്കുന്നതാണിത്. സന്മാർഗ്ഗികതയും ആർദ്രതയുമാണ് ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനമായി വരുന്നത്. അധഃസ്ഥിതരോടും ചവിട്ടിമെതിക്കപ്പെട്ടവരോടും മാത്രമല്ല എല്ലാ ജീവജാലങ്ങ

ളോടും സഹാനുഭൂതിയുള്ളവരായിരിക്കാനാണ് കരുണ അനുശാസിക്കുന്നത്. സ്നേഹാദ്രമായ ഹൃദയത്താൽ സമസ്ത ജീവജാലങ്ങളെയും തലോടുവാനാണ് കരുണ നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുന്നത്. അമ്പെയ്തു വീഴ്ത്തപ്പെട്ട കിളിയെ സ്നേഹത്തോടെ, ആർദ്രതയോടെ ശുശ്രൂഷിക്കുന്നതിൽ കരുണയുടെ പ്രായോഗികാവിഷ്കാരം കാണാവുന്നതാണ്. ബുദ്ധമതത്തിലെ സുപ്രധാന ഘടകമായ സ്നേഹാർദ്രതതന്നെയാണ് ഇതിന്നാധാരമായി നിൽക്കുന്നത്.

3. മുദിത

അനുഭാവപരമായ ആനന്ദമാണിത്. ഇതിൽ മുഖ്യ സ്വഭാവമായിരിക്കുന്നത് പ്രീതിയാണ്. അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗത്തിന്റെ പരിശീലനത്തിലൂടെ വളർത്തിയെടുക്കാവുന്ന ചിത്തവൃത്തിയാണിത്. ഇത് പക്ഷപാതത്തെ ഇല്ലാതാക്കുകയും അസൂയയെ നശിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യും. പരക്ഷേമോത്സുകതയാണിതിന്റെ മൂലഹേതുവായിരിക്കുന്നത്. അപരനെ സ്നേഹിക്കുക എന്നതിൽ കവിഞ്ഞൊന്നുമല്ല ബുദ്ധമതം.

4.ഉപേക്ഷ

മറ്റുള്ളവരുടെ വികാരങ്ങളിൽ സ്വയം പങ്കുകൊള്ളുന്നതാണ് ഉപേക്ഷ. മറ്റുള്ളവരെ ഭേദബുദ്ധി കൂടാതെ കാണുക എന്നതാണിതിന്റെ ധർമ്മം. അമ്പേറ്റകിളിയുടെ വേദന സ്വയം ഉൾക്കൊള്ളുകയും അനുതാപാർദ്രത തോന്നുകയും ചെയ്യുക. യാതൊരു സ്വാർത്ഥതയുമില്ലാതെ മുറിവേറ്റവരെ അശരണരെ രക്ഷിക്കാനുള്ള മനഃസ്ഥിതി. മറ്റുള്ളവരുടെ വികാരങ്ങളിൽ അവരോടൊപ്പം ഭാഗഭാക്കാകുക എന്നർത്ഥം. സ്വാർത്ഥലേശമില്ലാത്ത സമദർശനം തന്നെയാണ് ഉപേക്ഷ.

ഈ നാല് ചിത്തഭാവനകളെ എളുപ്പത്തിൽ മനസ്സിലാവുന്ന വിധത്തിൽ ഒരുദാഹരണത്തിലൂടെ അശ്വഘോഷൻ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. പുത്രവത്സലയായ ഒരമ്മയുടെ മനോഭാവത്തെയാണ് ഇതിനായി ഉദാഹരിക്കുന്നത്. അമ്മയ്ക്കു കുഞ്ഞിനോടുള്ള സ്നേഹമാണ് മൈത്രി. കുഞ്ഞ് രോഗബാധിതനാവുമ്പോൾ അമ്മയ്ക്കുണ്ടാകുന്ന അനുതാപാർദ്രമായ സമീപനം കരുണ. കുഞ്ഞ് രോഗമുക്തനാവുമ്പോൾ അമ്മയ്ക്കുണ്ടാവുന്ന സന്തോഷം മുദിത. വളർന്നുവരുമ്പോൾ കുഞ്ഞ് തന്നോടെന്ത് സമീപനമായിരിക്കും പുലർത്തുക എന്നൊന്നും ആലോചിക്കാതെ

സ്നേഹവും ലാളനയും ആവോളം നൽകി വളർത്തുന്ന അമ്മയുടെ സ്വാർത്ഥലേശ മില്ലാത്ത നിരുപാധികസ്നേഹമാണ് ഉപേക്ഷ.

ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ഏറ്റവും അടിസ്ഥാനമായ തത്വം കരുണയുടെ ഭാവം അഥവാ കാരുണ്യം തന്നെയാണ്. ബുദ്ധന് ദുഃഖമനുഭവിക്കുന്ന തന്റെ സഹജീവിക ളോട് തോന്നിയ കാരുണ്യത്തിൽനിന്നാണ് ഈയൊരു തത്വചിന്തയുടെ ഉത്ഭവം തന്നെ ഉണ്ടായിരിക്കുന്നത്. സർവ്വജീവജാലങ്ങളോടും തോന്നിയ അനുകമ്പയാണ് ബുദ്ധനെ ബുദ്ധത്വത്തിലേക്കു നയിച്ചത്. രോഗത്താൽ കഷ്ടപ്പെടുന്ന ഒരു മനു ഷ്യൻ, വാർദ്ധക്യംകൊണ്ട് കൂനിക്കൂടിയ മറ്റൊരു മനുഷ്യൻ, മൃതനായ ഒരു മനു ഷ്യൻ ഈ കാഴ്ചകളൊക്കെ അദ്ദേഹത്തിൽ ശോകം ജനിപ്പിച്ചു. ആ ശോക ത്തിൽനിന്ന് കരുണയും കരുണയിൽ നിന്ന് കാരുണ്യവും ഉണ്ടാകുന്നു. മനുഷ്യർ മാത്രമായിരുന്നില്ല അദ്ദേഹത്തിൽ അനുകമ്പ സൃഷ്ടിച്ചത്. ഒരിക്കൽ രാജകുമാരനാ യിരിക്കെ വനഭൂമി കാണാൻ പുറപ്പെട്ടപ്പോൾ കർഷകർ നിലം ഉഴുതുകൊണ്ടിരി ക്കുന്ന കാഴ്ച കാണാനിടയായി. അവിടെ കലപ്പയേറ്റ് അറ്റുപോയ ഇളം പുല്ലുകളും കൊല്ലപ്പെട്ട കൃമികീടാദികളും മറ്റ് സൂക്ഷ്മജീവികളുമൊക്കെ ചിതറിക്കിടക്കുന്ന കാഴ്ച കണ്ട് അദ്ദേഹം സ്വന്തം ആളുകൾ കൊല്ലപ്പെട്ടപോലെ ദുഃഖിച്ചതായി അശ്വ ഘോഷന്റെ ബുദ്ധചരിതത്തിൽ പറയുന്നു. മാത്രമല്ല കാറ്റും വെയിലും പൊടിയു മേറ്റ് നിറംകെട്ട് നിലമുഴുന്ന കർഷകരെയും നുകം വലിച്ചു തളർന്ന കാളകളെയും കണ്ട് അങ്ങേയറ്റം അനുകമ്പ തോന്നുകയും ചെയ്യുന്നു.[26]

''ലോകമേ തറവാട് തനിക്കീ ചെടികളും
പുൽകളും പുഴുക്കളും കൂടിത്തൻ കുടുംബക്കാർ''

(വള്ളത്തോൾ നാരായണമേനോൻ, 2003: പുറം 233.)

എന്ന് വള്ളത്തോൾ ഗാന്ധിയെപ്പറ്റി പാടിയത് ബുദ്ധനും ഏറ്റവുമധികം യോജി ക്കും. ഒരുപക്ഷേ, ബുദ്ധനിൽനിന്നു പ്രവഹിച്ച ആശയധാരതന്നെയാണ് പിൽക്കാല തത്വചിന്തകരും മതദർശനങ്ങളുമൊക്കെ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഏതെങ്കിലും വിധ ത്തിൽ, ബുദ്ധമതത്തിന്റെ സ്വാധീനമില്ലാത്ത മതദർശനങ്ങളും ദാർശനികരും കവി

[26]ബുദ്ധചരിതം, വിവ: മാധവൻ അയ്യപ്പത്ത്, കെ.കെ. യതീന്ദ്രൻ, 2011: പുറം 101.

കളും മാത്രമല്ല സാധാരണ മനുഷ്യരും ഒക്കെത്തന്നെ വളരെ കുറവാണ് എന്നു പറയാം.

1.5.3 അഹിംസയിലധിഷ്ഠിതമായ കാരുണ്യം

അഹിംസയായിരുന്നു ബുദ്ധന്റെ കാരുണ്യസങ്കല്പനത്തിന്റെ കാതൽ. ഒന്നിനെയും ഹിംസിക്കാതിരിക്കുക. വാക്കുകൊണ്ടോ പ്രവൃത്തികൊണ്ടോ ഒന്നിനെയും നോവിക്കാതിരിക്കുക. അന്ധമായവിശ്വാസങ്ങളും ബലി മുതലായ അനാചാരങ്ങളും ജാതീയതയുമൊക്കെ നടമാടിയിരുന്ന ഒരു കാലത്തു നിന്നുകൊണ്ടാണ് ബുദ്ധൻ ഭൂമിയിലെ ഏറ്റവും ചെറിയ ജീവിക്കുവേണ്ടി പോലും വാദിച്ചത്. ഒരിക്കൽ അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു - ''ഈ അനുഷ്ഠാനങ്ങളെല്ലാം അസംബന്ധമാണ് ഈ ലോകത്ത് ഒരേയൊരു ആദർശമേയുള്ളൂ. സകല മിഥ്യകളെയും തകർക്കുക; അതോടെ സത്യം മാത്രം ബാക്കിയാവും. മേഘങ്ങൾ മായുമ്പോൾ സൂര്യൻ തെളിയുന്നപോലെ അപ്പോൾ അഹത്തെ എങ്ങനെ മായ്ക്കാം? തികച്ചും നിസ്വാർത്ഥനായ് തീരുക. ഒരു ഉറുമ്പിനു വേണ്ടി പോലും ജീവൻ കളയാനുള്ള മനസ്സുണ്ടാക്കുക'' (വിവ: ദീപേഷ് കെ. രവീന്ദ്രനാഥ്, 2016: പുറം 97). മറ്റൊരിക്കൽ, ബിംബിസാരചക്രവർത്തിയുടെ ആജ്ഞപ്രകാരം ആരംഭിക്കാനിരുന്ന അജബലിയ്ക്കായി കൊണ്ടുപോകുന്ന ആട്ടിൻകൂട്ടത്തെ കണ്ട് അതിൽനിന്നൊരു ആട്ടിൻകുട്ടിയെ കയ്യിലെടുത്ത് മാറോടുചേർത്തുപിടിച്ച് രാജാവിനു മുന്നിലെത്തി എന്നിട്ടദ്ദേഹം പറഞ്ഞു-''ഒരു മൃഗത്തെ ബലി നൽകുന്നത് മഹത്തരമെങ്കിൽ ഒരു മനുഷ്യനെ ബലി നൽകുന്നത് അതിലും മഹത്തരം. ഇതാ എന്നെ ബലി നൽകൂ''-(വിവ: ദീപേഷ്, കെ.രവീന്ദ്രനാഥ് 2016: പുറം-97). ഈ സന്ദർഭത്തിൽ, മൃഗബലി വലിയൊരു അന്ധവിശ്വാസമാണെന്നും അതിലും വലിയ രണ്ട് അന്ധവിശ്വാസങ്ങളാണ് ഈശ്വരനും ആത്മാവുമെന്നും പറയുന്നുണ്ട്. ദൈവം എന്നത് പുരോഹിതന്മാരുടെ കണ്ടെത്തലാണ്, സത്യത്തിൽ ദൈവം ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിൽ ലോകത്തിൽ ഇത്രയധികം ദുഃഖങ്ങൾ ഉണ്ടാകുമായിരുന്നോ? പ്രപഞ്ചത്തിലെ കാര്യകാരണ നിയമത്തിന് ദൈവവും അടിമയല്ലേ? ഇങ്ങനെയൊരു ദൈവം ഒരു കാരണവശാലും തൃപ്തികരമല്ല. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അധിപനായ ദൈവം സ്വർഗ്ഗത്തിലിരുന്ന് ഭരിക്കുകയും ഇവിടെ നമ്മെ ദുരിതമനുഭവിക്കാനായി വിട്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒരു

നിമിഷം നമ്മെയൊന്ന് നോക്കാനുള്ള കരുണ പോലുമില്ല. നമ്മുടെ ജീവിതദുരിതങ്ങൾ ഇവിടംകൊണ്ടും തീരുന്നില്ല. മരണാനന്തരം ശിക്ഷകൾ നൽകുന്ന നരകത്തിലും പോകേണ്ടിവന്നേക്കാം. എന്നിട്ടും ആളുകൾ ദൈവത്തെ പ്രീതിപ്പെടുത്താനുള്ള പൂജകളും യജ്ഞങ്ങളും ചെയ്യുന്നു എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹം അവിടെ ചെയ്ത പ്രഭാഷണത്തിന്റെ രത്നചുരുക്കം. ഇങ്ങനെ ജന്തുബലിയുടെ മാത്രമല്ല മറ്റ് അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയുമെല്ലാം നിരർത്ഥകത വ്യക്തമാക്കിയതിന്റെ ഫലമായി ബിംബിസാരൻ ജന്തുഹിംസ നിരോധിക്കുകയും ബുദ്ധനോട് തന്റെ രാജഗുരുവായി രാജധാനിയിൽ താമസിക്കുവാൻ ആവശ്യപ്പെടുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ അതിനുള്ള ജ്ഞാനം തനിക്കായിട്ടില്ലെന്നും അതായിക്കഴിയുമ്പോൾ വീണ്ടും വന്ന് കണ്ടുകൊള്ളാമെന്നും പറഞ്ഞ് അവിടെനിന്നും പോവുകയാണുണ്ടായത്. ബുദ്ധന്റെ അഹിംസാവാദത്തിനുള്ള രാജകീയമായ അംഗീകാരമായിരുന്നു ബിംബിസാരന്റെ ബലി നിരോധിച്ചുകൊണ്ടുള്ള കല്പന. അശോകചക്രവർത്തി കലിംഗയുദ്ധത്തോടുകൂടി യുദ്ധം തന്നെയുപേക്ഷിച്ച് ബുദ്ധമതാനുയായിയാവുകയും ബുദ്ധമത പ്രചാരണമേറ്റെടുക്കുകയും ചെയ്തതും ബുദ്ധദർശനങ്ങളുടെ ശക്തമായ സ്വാധീനത്തിന് തെളിവാണ്. യുക്തിയിലും ജ്ഞാനത്തിലും കാരുണ്യത്തിലും അധിഷ്ഠിതവും ജാതിവിരുദ്ധവും അനുഷ്ഠാനവിരുദ്ധവും പൗരോഹിത്യവിരുദ്ധവുമായ ഈ ദർശനം പിന്നീട് ലോകമെങ്ങും വ്യാപിച്ചതിലും ഒട്ടും അത്ഭുതമില്ല. എന്നാലിന്ന് ബുദ്ധമതത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നവർപോലും ബുദ്ധൻ അനുശാസിച്ച സത്യത്തിന്റെയും അഹിംസയുടെയും സ്നേഹത്തിന്റെ കാരുണ്യത്തിന്റെയും സന്ദേശങ്ങൾ എത്രമാത്രം ഉൾക്കൊണ്ടിട്ടുണ്ട് എന്നത് ചിന്തിക്കേണ്ട വിഷയമാണ്. ഇന്നത്തെ ലോകസാഹചര്യങ്ങളിൽ ബുദ്ധനെപ്പോലെയുള്ള കാരുണ്യമൂർത്തികളുടെ സന്ദേശങ്ങൾക്ക് ഏറെ പ്രസക്തിയുണ്ട്.

ബ്രാഹ്മണമേൽക്കോയ്മയ്ക്കെതിരെയും ചാതുർവർണ്യത്തിലധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയ്ക്കെതിരെയും ശക്തമായി നിലകൊണ്ട ദാർശനികനായിരുന്നു ബുദ്ധൻ. സാമൂഹികമായ സാഹചര്യങ്ങൾ ജനങ്ങളുടെ മേൽ അധികാരരൂപത്തിൽ പ്രയോഗിക്കുകയല്ല വേണ്ടതെന്നും എല്ലാവർക്കും സുഖത്തിനായി വർത്തി

ക്കുകയാണ് വേണ്ടതെന്നും അദ്ദേഹം ചിന്തിച്ചു. അതിനുള്ള ചിന്താപദ്ധതികളാണ് തന്റെ ദർശനങ്ങളിലൂടെ അദ്ദേഹം ആവിഷ്കരിച്ചത്.

ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യം തള്ളിക്കളഞ്ഞ ചിന്താപദ്ധതികൾ വിശദീകരിച്ചു കൊണ്ട് സാധാരണ മനുഷ്യന്റെ ജീവിതത്തെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടു വരികയായിരുന്നു ബുദ്ധൻ ചെയ്തത്. കീഴാളരുടെ, സ്ത്രീകളുടെ, അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവരുടെ. മാറാ രോഗികളുടെ, സർവ്വജീവജാലങ്ങളുടെയും അഭയസ്ഥാനമാകുകയും സാർവ്വത്രിക മായ ധാർമ്മികത എല്ലാവർക്കും ലഭ്യമാക്കാൻ പ്രയത്നിക്കുകയും ചെയ്തു. എല്ലാ വർക്കും സ്വാതന്ത്ര്യവും സമത്വവും ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുന്നതിനും ദുർബ്ബലവിഭാഗ ങ്ങളെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടു വരുന്നതിനുമാണ് തന്റെ ധർമ്മമാർഗ്ഗം അദ്ദേഹം ഉപദേ ശിച്ചത്. തന്റെ ജീവൻപോലും അപകടത്തിലായേക്കാവുന്ന കഠിനമായ ധ്യാനത്തി ലൂടെയാണ് അദ്ദേഹം മറ്റുള്ളവർക്കായി ജീവിതത്തിന്റെ സത്യം തേടിയത്. അങ്ങനെ വളരെ നാളത്തെ അന്വേഷണത്തിനൊടുവിൽ ലഭിച്ച ജ്ഞാനോദയത്തി ലൂടെ കൈവന്ന അറിവിനെ തന്റെ ദർശനമായി ഈ ലോകത്തിനു നൽകുകയായി രുന്നു. അതിലൂടെ അന്നു നിലവിലിരുന്ന ജീവിതവ്യവസ്ഥിതയ്ക്ക് ഒരു ബദൽമാ തൃക സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് ബുദ്ധൻ ചെയ്തത്. തന്റെ ജീവിതത്തിലുടനീളം അദ്ദേഹം സാധാരണ മനുഷ്യർക്കുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുകയും സംസാരിക്കുകയു മായിരുന്നു. ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വത്തെത്തന്നെ ചോദ്യം ചെയ്തുകൊണ്ട് വേദം, ആത്മാവ് എന്നിവയെ നിരസിച്ചു. ദുഃഖനിവാരണത്തിന് സമൂഹമധ്യത്തിലേക്ക് ഇറ ങ്ങിച്ചെല്ലുന്നു. മനുഷ്യന്റെ കൈകൾ മിണ്ടാപ്രാണികളെ കൊല്ലാനുള്ളതല്ലെന്നും അത് വേദനിക്കുന്നവന്റെ കണ്ണീരൊപ്പാനുള്ളതാണെന്നും അദ്ദേഹം ഉദ്ബോധിപ്പി ച്ചു.

ജീവിക്കാനുള്ള ഇച്ഛയാണ് മനുഷ്യന്റെ ജീവിതത്തിന്നടിസ്ഥാനമെന്നും അതിലൂടെ മാത്രമേ ദുഃഖനിവാരണം സാധ്യമാകൂ എന്നും അനുശാസിച്ചു. അതി നായി അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗങ്ങൾ ഉപദേശിച്ചു. ഈശ്വരന്റെകൃപ എന്നൊന്നില്ല എന്നും മനുഷ്യന്റെ പ്രയത്നംകൊണ്ടും അഭ്യാസംകൊണ്ടുമാണ് എല്ലാ ബന്ധനങ്ങ ളിൽനിന്നു അവൻ മുക്തനാകുന്നത് എന്നുമുള്ള കാഴ്ചപ്പാടിൽനിന്നേ അർത്ഥ പൂർണ്ണമായ ജീവിതം സാധ്യമാകൂ. ഇതാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന

മായി വർത്തിക്കുന്നത്. അവനവന്റെയും മറ്റുള്ളവരുടെയും ദുഃഖനിവാരണമാണ് അഥവാ അപരോന്മുഖത്വത്തിലൂടെയുള്ള ആത്മവിമോചനമാണ് ബുദ്ധമതം മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കുന്നത്.

1.6 സ്നേഹകാരുണ്യങ്ങൾ: ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെ കാതൽ

ക്രിസ്തുമതദർശനം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ബൈബിൾ പുതിയനിയമത്തിന്റെ മൂലം 39 പുസ്തകങ്ങൾ അടങ്ങിയ ഹീബ്രു പഴയനിയമമാണ്. പഴയനിയമത്തിലെ ക്രിസ്തുവിന്റെ ജീവിതവൃത്താന്തങ്ങൾ വ്യത്യസ്തവ്യക്തികളിൽ ഉളവാക്കിയ അനുഭവങ്ങളുടെ വ്യക്തിപരമായ ആവിഷ്കാരമാണ് പുതിയനിയമസുവിശേഷങ്ങൾ എന്ന് കരുതപ്പെടുന്നു. പുതിയനിയമത്തിൽ മത്തായി, മാർക്കോസ്, ലൂക്കോസ്, യോഹന്നാൻ എന്നിവരുടേതായി നാലുസുവിശേഷങ്ങ[27]ളാണ് പ്രധാനമായുള്ളത്. അപ്പോസ്തലന്മാരുടെ പ്രവൃത്തികളും വിശുദ്ധപൗലോസ്, വിശുദ്ധപത്രോസ്, വിശുദ്ധയാക്കോബ്, വിശുദ്ധയോഹന്നാൻ, വിശുദ്ധയൂദാ എന്നിവരുടെ പ്രബോധനങ്ങളും ഭാവിയെപ്പറ്റിയുള്ള പ്രവചനമടങ്ങുന്ന വിശുദ്ധയോഹന്നാനുണ്ടായ വെളിപാട് എന്നിങ്ങനെ 27 പുസ്തകങ്ങളാണുള്ളത്. സുവിശേഷം എന്നതിന് സന്തോഷകരമായ വാർത്ത എന്നാണ് യവനഭാഷയിൽ അർത്ഥം. യേശുക്രിസ്തുവിന്റെ കാരുണ്യപ്രവർത്തനങ്ങളുടെയും പ്രബോധനങ്ങളുടെയും സന്തോഷദായകമായ വാർത്ത എന്നർത്ഥത്തിലാണ് സുവിശേഷം എന്ന് പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. സുവിശേഷങ്ങളിൽ ക്രിസ്തുവിന്റെ ജീവിതവും പ്രബോധനങ്ങളും സമാനമായ രീതിയിലാണുള്ളതെങ്കിലും ചില ഭേദങ്ങളും കാണാം. ക്രിസ്തുവിന്റെ ജനനം മുതൽ കുരിശുമരണംവരെയുള്ള കാര്യങ്ങളും പുനരുത്ഥാനവുമെല്ലാം ഇവയിൽ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ യേശു 12 വയസ്സു മുതൽ 30 വയസ്സുവരെ എവിടെയായിരുന്നു എന്നത് ഈ സുവിശേഷങ്ങളിൽ എവിടെയും പ്രതിപാദിക്കുന്നില്ല. ആ സമയത്ത് ക്രിസ്തു ഇന്ത്യയിലെ തക്ഷശിലസർവ്വകലാശാലയിൽ വിദ്യാർത്ഥിയായിരുന്നുവെന്നും കാശ്മീരിലെ ശിവയോഗിമാരുടെയും ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കളുടെയും അനുയായിയായി കഴിയുകയായിരുന്നു എന്നുമൊക്കെ അഭിപ്രായങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും അതി

[27] മത്തായി, മാർക്കോസ്, ലൂക്കോസ്, യോഹന്നാൻ എന്നിവരുടെ പേരിലാണ് സുവിശേഷങ്ങൾ എങ്കിലും അവയുടെ യഥാർത്ഥകർത്താക്കന്മാർ ആരായിരുന്നുവെന്നുള്ളത് ഇന്നും കൃത്യമായി പരിശോധിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല.

നൊന്നും കൃത്യമായ തെളിവുകൾ കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല.[28] യേശുവിന്റെ പ്രബോധനങ്ങളിലെ അദ്വൈതചിന്താസ്വാധീനവും മറ്റും ഇവിടെ ശ്രദ്ധേയമാണ്. യേശുവിന്റെ കാലത്ത് ജൂതന്മാർക്കിടയിൽ പൗരോഹിത്യത്തിന്റെയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളുടെയും നീരാളിപ്പിടുത്തം അത്യുച്ചാവസ്ഥയിലായിരുന്നു. ജൂതന്മാരിൽനിന്നുള്ള പ്രവാചകന്മാരും പുരോഹിതരും തമ്മിൽ നിരന്തരം പോരാട്ടങ്ങളും നടന്നുകൊണ്ടിരുന്നു. അതിനൊരന്ത്യം വരുത്തുകയായിരുന്നു യേശു തന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ ചെയ്തത്. കപടപൗരോഹിത്യത്തിന്റെ അധികാരങ്ങളെ തട്ടിത്തെറിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് യേശു ജനങ്ങൾക്ക് സത്യത്തിന്റെ വഴികാട്ടിയത്. യേശുവിന്റെ ജനങ്ങളോടുള്ള ആദ്യ പ്രബോധനം ഒരു ചെറിയ മലമുകളിൽ കയറിനിന്നായിരുന്നു. ഇത് ബുദ്ധന്റെ സാരനാഥിലെ പ്രഭാഷണത്തെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. ഗിരിപ്രഭാഷണം [29] എന്ന് അത് അറിയപ്പെട്ടു.

ആത്മാവിൽ ദരിദ്രർ, ദുഃഖിതർ, വിനീതർ, നീതി നിഷേധിക്കപ്പെട്ടവർ, കരുണയുള്ളവർ, നിർമ്മലർ, സമാധാനപ്രിയർ, നീതിയ്ക്കായ് ദാഹിക്കുന്നവർ, തന്നെ പ്രതി അവഹേളനം ഏൽക്കുന്നവർ എന്നിങ്ങനെ ഒൻപത് തരക്കാർ ദൈവാനുഗ്രഹത്തിന് അർഹരാണെന്ന് പറയുന്നു. ഇത് ഒൻപതുണ്ടെങ്കിലും അഷ്ടഐശ്വര്യങ്ങളായി അറിയപ്പെടുന്നു. ഇവിടെ ദൈവികകാരുണ്യത്തിന് പാത്രമാകുന്നതിന് തന്റെ ജനങ്ങളെ സജ്ജരാക്കുകയാണ് യേശു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാരോപദേശങ്ങളിൽ ദൈവസ്നേഹവും മനുഷ്യസ്നേഹവും കാരുണ്യവും ധാർമ്മികതയുമെല്ലാം പ്രകടമാണ്. അതോടൊപ്പംതന്നെ കപടമായ മതഭക്തിയെയും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങ

---

[28] (പ്രൊഫ. ഒ.എം. മാത്യു,2017:പുറം 125) ഇത് മറ്റൊരു ഗവേഷണത്തിനു സാധ്യതയുള്ള വിഷയമാണ്.

[29] ''അവൻ പുരുഷാരത്തെ കണ്ടാറെ മലമേൽ കയറി''

1. ഇരുന്നശേഷം ശിഷ്യന്മാർ 2.അടുക്കൽ വന്നു. അവൻ തിരുവായ്മൊഴിഞ്ഞു അവരോട് ഉപദേശിച്ചതെന്തെന്നാൽ;
3. ആത്മാവിൽ ദരിദ്രരായവർ ഭാഗ്യവാന്മാർ; സ്വർഗ്ഗരാജ്യം അവർക്കുള്ളത്
4. ദുഃഖിക്കുന്നവർ ഭാഗ്യവാന്മാർ; അവർക്കു ആശ്വാസം ലഭിക്കും.
5. സൗമ്യതയുള്ളവർ ഭാഗ്യവാന്മാർ; അവർ ഭൂമിയെ അവകാശമാക്കും.
6. നീതിയ്ക്കു വിശന്നു ദാഹിക്കുന്നവർ ഭാഗ്യവാന്മാർ; അവർക്കു തൃപ്തി വരും.
7. കരുണയുള്ളവർ ഭാഗ്യവാന്മാർ; അവർക്കു കരുണ ലഭിക്കും.
8. ഹൃദയശുദ്ധിയുള്ളവർ ഭാഗ്യവാന്മാർ; അവർ ദൈവത്തെ കാണും.
9. സമാധാനം ഉണ്ടാക്കുന്നവർ ഭാഗ്യവാന്മാർ; അവർ ദൈവത്തിന്റെ പുത്രന്മാർ എന്നു വിളിക്കപ്പെടും.
10. നീതി നിമിത്തം ഉപദ്രവിക്കപ്പെടുന്നവർ ഭാഗ്യവാന്മാർ; സ്വർഗ്ഗരാജ്യം അവർക്കുള്ളത്.'' (മത്തായി-5, പുറം-4)

ളെയും കഠിനമായി എതിർത്തു, കപടഭക്തരോട് ഒരിക്കൽ അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു' ''നിങ്ങൾക്കു ഹാ കഷ്ടം; നിങ്ങൾ തുളസി, ചതൂപ്പ, ജീരകം ഇവയിൽ പതാരം[30] കൊടുക്കയും ന്യായം, കരുണ, വിശ്വസ്തത ഇങ്ങനെ ന്യായപ്രമാണത്തിൽ ഘന മേറിയവ തൃജിച്ചുകളയുകയും ചെയ്യുന്നു.'' (മത്തായി 23:23,പുറം-25). ദൈവിക മായ ന്യായപ്രമാണങ്ങളെ അനുസരിക്കയും ദൈവകാരുണ്യത്തിന് പാത്രമാവു കയും ചെയ്യേണ്ടവനാണ് മനുഷ്യൻ എന്ന് പറയുമ്പോൾത്തന്നെ ന്യായപ്രമാണ ങ്ങൾ ജനങ്ങളെ വീർപ്പുമുട്ടിക്കാനുള്ളതല്ല എന്ന് ഉറച്ചു വിശ്വസിക്കയും ചെയ്തിരു ന്നു. ശബ്ബത്ത് മനുഷ്യനുവേണ്ടിയുള്ളതാണ്. മനുഷ്യൻ ശബ്ബത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള തല്ല[31] എന്ന പ്രസിദ്ധവാക്യം ഇത് തെളിയിക്കുന്നു. മനുഷ്യനാണ് പ്രധാനം എന്നും ന്യായപ്രമാണങ്ങൾ മനുഷ്യനുവേണ്ടിയുള്ളതാവണം എന്നും സ്ഥാപിക്കുന്നതാ യിരുന്നു യേശുവിന്റെ ഉദ്ബോധനങ്ങൾ. മനുഷ്യസ്നേഹവും അതിനു സമാന്തര മായ ദൈവസ്നേഹവുമാണ് ജീവിതത്തിന്റെ ആധാരതത്വങ്ങൾ എന്നദ്ദേഹം വിശ്വ സിച്ചു. ''കാണപ്പെട്ട മനുഷ്യനെ സ്നേഹിക്കുന്നവനേ കാണപ്പെടാത്ത ദൈവത്തെ സ്നേഹിക്കാനാവൂ'' എന്ന അനശ്വരവാക്യം അതാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ദൈവത്തെ മറയാക്കി പാവപ്പെട്ട ജനങ്ങളെ പറ്റിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന പുരോഹിതവർഗ്ഗ ത്തിനെ എല്ലാതരത്തിലും യേശു എതിർത്തു. ദൈവത്തിന്റെ ആലയത്തെ കള്ളന്മാ രുടെ സങ്കേതമാക്കി മാറ്റിയ കച്ചവടക്കാരേയും കമ്മട്ടക്കാരെയും ചമ്മട്ടികൊണ്ട് അടിച്ചോടിച്ച പ്രവൃത്തിയിൽ ദൈവസ്നേഹവും മനുഷ്യസ്നേഹവുമാണ് പ്രതിഫ ലിക്കുന്നത്. മനുഷ്യരിൽത്തന്നെ സമൂഹത്തിലെ അങ്ങേയറ്റത്തെ മനുഷ്യരെ, ഏറ്റവും ചെറിയവരെയായിരുന്നു യേശു കണ്ടത്. പാപികളെയും ചുങ്കക്കാരെയും

---

30 പതാരം - ദശാംശം കണക്കാക്കുക

31 ''ആ കാലത്ത് യേശു ശബ്ബത്തിൽ വിളഭൂമിയിൽ കൂടി കടന്നുപോയി; അവന്റെ ശിഷ്യന്മാർ വിശന്നിട്ടു കതിർ പറിച്ചു തിന്നുതുടങ്ങി.

പരീശൻ അതുകണ്ടിട്ടു: ഇതാ, ശബ്ബത്തിൽ വിഹിതമല്ലാത്തതും നിന്റെ ശിഷ്യന്മാർ ചെയ്യുന്നു എന്ന് അവനോട് പറഞ്ഞു.

അവൻ അവരോട് പറഞ്ഞത്: ദാവീദ് തനിക്കും കൂടെയുള്ളവർക്കും വിശന്നപ്പോൾ ചെയ്തത് എന്ത്? അവൻ ദേവാലയത്തിൽ ചെന്ന് പുരോഹിതന്മാർക്കു മാത്രമല്ലാതെ തനിക്കും കൂടെയു ള്ളവർക്കും തിന്മാൻ വിഹിതമില്ലാത്ത കാഴ്ചയപ്പം തിന്നു എന്നു നിങ്ങൾ വായിച്ചിട്ടില്ലയോ?

അല്ല. ശബ്ബത്തിൽ പുരോഹിതന്മാർ ദേവാലയത്തിൽ വെച്ച് ശബ്ബത്തിനെ ലംഘിക്കുന്നുവെ ങ്കിലും കുറ്റമില്ലാതെ ഇരിക്കുന്നു എന്ന് ന്യായപ്രമാണത്തിൽ വായിച്ചിട്ടില്ലയോ? എന്നാൽ ദൈവാലയത്തേക്കാൾ വലിയവൻ ഇവിടെ ഉണ്ടു എന്ന് ഞാൻ നിങ്ങളോട്പറയുന്നു. യാഗത്തി ലല്ല കരുണയിൽ അത്രേ ഞാൻ പ്രസാദിക്കുന്നു എന്നുള്ളത് എന്ത് എന്ന് നിങ്ങൾ അറിഞ്ഞി രുന്നു എങ്കിൽ കുറ്റമില്ലാത്തവരെ കുറ്റം വിധിക്കില്ലായിരുന്നു'' (മത്തായി-12(1-7), പുറം-12).

രോഗികളെയുമെല്ലാം സ്വന്തമായി കണ്ടു. അവരെ മാനസാന്തരപ്പെടുത്തുകയും സൗഖ്യപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. ഭൂമിയിൽ ഏറ്റവും ചെറിയവൻ സ്വർഗ്ഗരാജ്യത്തിൽ ഏറ്റവും വലിയവനാകുമെന്നും അദ്ദേഹം ഉദ്ബോധനം ചെയ്തു. 'ശിശുവിനെപ്പോലെ തന്നത്താൻ താഴ്ത്തുന്നവൻ സ്വർഗ്ഗരാജ്യത്തിൽ ഏറ്റവും വലിയവൻ ആകുന്നു.' (മത്തായി-18: 4 പുറം-19) വെന്ന് ഒരവസരത്തിൽ യേശു പറയുന്നു. ഒരു ധനവാൻ സ്വർഗ്ഗരാജ്യത്തിൽ പ്രവേശിക്കുന്നത് ഒട്ടകം സൂചിക്കുഴലിലൂടെ കടക്കുന്നതിനേക്കാൾ പ്രയാസമെന്ന പ്രസിദ്ധവാക്യവും മേൽപ്പറഞ്ഞ വാക്യവും ചേർത്തുവെച്ചാൽ അദ്ദേഹത്തിന് താഴ്ന്നവരോടും ഉയർന്നവരോടുള്ള മനോഭാവം എന്തായിരുന്നുവെന്നു വ്യക്തമാകുന്നു. കാനായിലെ കല്യാണത്തിന് വീഞ്ഞുവിളമ്പിയതും അഞ്ചപ്പംകൊണ്ട് അയ്യായിരം പേരെ ഊട്ടിയതുമെല്ലാം അത്ഭുതപ്രവൃത്തികൾ എന്നതിനപ്പുറം ഉള്ളതുകൊണ്ട് എല്ലാവർക്കും എന്നൊരു സമത്വഭാവന കൂടി കാണാം. ദരിദ്രരോടും പാപികളോടും പ്രത്യേകം കരുണകാണിക്കാൻ അദ്ദേഹം എപ്പോഴും ശ്രദ്ധിച്ചിരുന്നു. നിന്ദിതർക്കും പീഡിതർക്കും ചുങ്കക്കാർക്കും അദ്ദേഹം തന്റെ കാരുണ്യം പകർന്നു. ഒരിക്കൽ അദ്ദേഹം പാപികളോടും ചുങ്കക്കാരോടുമൊപ്പം ഭക്ഷണം കഴിക്കുന്നതുകണ്ട പരീശന്മാർ അതിനെ ചോദ്യം ചെയ്ത വേളയിൽ, ''ദീനക്കാർക്കല്ലാതെ സൗഖ്യമുള്ളവർക്കു വൈദ്യനെക്കൊണ്ടു ആവശ്യമില്ലാ. യാഗത്തിലല്ല കരുണയിൽ അത്രേ ഞാൻ പ്രസാദിക്കൂ എന്നുള്ളത് എന്ത് എന്ന് പോയി പഠിപ്പിൻ.....'' (മത്തായി-9:12,13, പുറം-9) എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹം മറുപടി പറഞ്ഞത്. വ്യഭിചാരക്കുറ്റത്തിന് മോശയുടെ ന്യായപ്രമാണമനുസരിച്ച് കല്ലെറിഞ്ഞുകൊല്ലാനായിരുന്നു ശിക്ഷ. മഗ്ദലനമറിയയെ കല്ലെറിയാൻ ആക്രോശിച്ച ആൾക്കൂട്ടത്തിനിടയിലേക്ക് കടന്നുചെന്ന യേശു അവരോട് കല്പിച്ചത് - 'നിങ്ങളിൽ കുറ്റമില്ലാത്തവൻ ഇവളെ കല്ലെറിയട്ടെ' എന്നാണ്. കല്ലെറിയാൻ നിന്നവർ എല്ലാം ആ ശാസന കേട്ട് പിരിഞ്ഞുപോയി. മറിയം ചെയ്ത തെറ്റുകളോർത്ത് കണ്ണീരൊഴുക്കി പ്രായശ്ചിത്തം ചെയ്ത് പാപമോചിതയമാവുകയും ക്രിസ്തുവിന്റെ കാരുണ്യത്തിന് പാത്രമാവുകയും ചെയ്തു. കണ്ണിനു പകരം കണ്ണും പല്ലിനു പകരം പല്ലും എന്നു ന്യായപ്രമാണമുള്ള ഒരു സമൂഹത്തോട് യേശു ദുഷ്ടന്മാരെ എതിർക്കരുത്, നിങ്ങളുടെ വലത്തെ ചെകിടത്ത് അടിക്കുന്നവന് ഇടത്തേതും കാണിച്ചുകൊടുക്കുക, ഒരുവൻ നിന്നോട് ഒരു നാഴിക വഴിപോകാൻ നിർബന്ധി

ച്ചാൽ അവനോടുകൂടി രണ്ടു നാഴിക പോവുക, യാചിക്കുന്നവനു നൽകുക, വായ്പ വാങ്ങാൻ ഇച്ഛിക്കുന്നവനെ ഒഴിഞ്ഞുകളയരുത് എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഉദ്ബോധനങ്ങളായിരുന്നു നടത്തിയത്. ശത്രുക്കളെപ്പോലും സ്നേഹിക്കാനും ഉപദ്രവിക്കുന്നവർക്കുവേണ്ടി പ്രാർത്ഥിക്കാനുംകൂടി ആ കാരുണ്യവാൻ ഉദ്ബോധിപ്പിക്കുന്നു (മത്തായി-5, 38-45, പുറം -5). പലവിധത്തിലുള്ള ആധികളും വ്യാധികളുമായി കഴിഞ്ഞിരുന്നവരെയെല്ലാം യേശു തന്റെ കാരുണ്യത്താൽ സുഖപ്പെടുത്തി. കുഷ്ഠരോഗികളെയും ചിത്തരോഗികളെയും പക്ഷവാതക്കാരെയും വർഷങ്ങളോളം രക്തസ്രാവത്തിൽ വലഞ്ഞവളെയും ഭൂതഗ്രസ്തരെയും ചന്ദ്രരോഗികളെയുമെല്ലാം തന്റെ കാരുണ്യമാർന്ന ശുശ്രൂഷയാൽ യേശു സുഖപ്പെടുത്തി. ഇതെല്ലാം യേശുവിന്റെ അദ്ഭുതപ്രവൃത്തികൾ എന്നതിനേക്കാൾ കാരുണ്യപ്രവൃത്തികളായാണ് കാണേണ്ടത് 'നിന്റെ വിശ്വാസം നിന്നെ രക്ഷിക്കട്ടെ'[32] എന്നായിരുന്നല്ലോ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രമാണം. പകയും വിദ്വേഷവും വെറുപ്പുമല്ല, സ്നേഹവും കരുണയും സഹായവുമായിരുന്നു യേശു തന്റെ ജനങ്ങളെ പഠിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. 'ഏഴല്ല എഴുപതുവട്ടം ക്ഷമിക്കാനാണ്' യേശു ഉപദേശിച്ചത്[33]. യേശുവിന് തന്റെ അന്ത്യനാളിൽ മുപ്പതു വെള്ളിക്കാശിനുവേണ്ടി ഒറ്റിക്കൊടുത്ത യൂദാസിനോട് പോലും കാരുണ്യം മാത്രമാണ് ഉണ്ടായത്. ശിഷ്യന്മാരോടൊത്തുള്ള തന്റെ അവസാനഅത്താഴവേളയിൽ അപ്പമെടുത്തു മുറിച്ച് തന്റെ ശരീരമെന്നും പാനപാത്രമെടുത്തു വാഴ്ത്തി അത് അനേകർക്കു വേണ്ടിയുള്ള പാപമോചനത്തിനായി ചൊരിയുന്ന തന്റെ രക്തമെന്നും പറഞ്ഞ് മറ്റുള്ളവർക്കായി അർപ്പിക്കുന്ന തന്റെ ജീവിതത്തെ പ്രതീകവൽക്കരിച്ചു. പിന്നീട് ശിഷ്യന്മാരോടൊപ്പം ഗെത്ത്ശെമന എന്ന തോട്ടത്തിൽ വിശ്രമിക്കവെ യൂദാസിനാൽ അടയാളം നൽകപ്പെട്ട് മഹാപുരോഹിതന്മാരും ആളുകളും കൂടി യേശുവിനെ പിടികൂടിയപ്പോൾ ശിഷ്യന്മാരിൽ ഒരാൾ വാൾ ഊരിയപ്പോൾ അതിനെ തടഞ്ഞുകൊണ്ട് യേശു പറഞ്ഞു 'വാൾ ഉറയിൽ ഇടുക; വാൾ എടുക്കുന്നവർ ഒക്കെയും വാളാൽ നശിച്ചുപോകും' (മത്തായി-26, 12 പുറം-30). കാരുണ്യത്തിന്റെ വഴിയിൽ ഹിംസയ്ക്കു യാതൊരു സ്ഥാനവുമില്ലെന്ന് യേശു പഠി

---

[32] He that believeth on me, the works that I do shall he do also "F.B.Meyer, p.41)

[33] ''പത്രോസ് അവന്റെ അടുക്കൽ വന്നു: കർത്താവേ, സഹോദരൻ എത്രവട്ടം എന്നോടു പിഴച്ചാൽ ഞാൻ ക്ഷമിക്കേണം? ഏഴുവട്ടമല്ല, എഴുപതുവട്ടം എന്ന് ഞാൻ നിന്നോടു പറയുന്നു'' (മത്തായി 18:21, 22) പുറം - 20.

പ്പിച്ചു. ബുദ്ധനെപ്പോലെത്തന്നെ കാരുണ്യത്തിന്റെയും അഹിംസയുടെയും പ്രവാചകനായിരുന്നു യേശു. ഉദാത്തമായ കാരുണ്യമായിരുന്നു യേശു തന്റെ ജീവിതത്തിലുടനീളം പ്രകടമാക്കിയത്. കുരിശിൽ വീണുപിടയുമ്പോഴും അദ്ദേഹം പ്രാർത്ഥിച്ചത് തനിക്കുവേണ്ടിയായിരുന്നില്ല. തന്നെ കുരിശിലേറ്റിയവർക്കുവേണ്ടിയായിരുന്നു. - 'പിതാവേ, ഇവർ ചെയ്യുന്നത് എന്തെന്നറിയായ്കയാൽ ഇവരോടു ക്ഷമിക്കേണമേ'- എന്നായിരുന്നു ആ പ്രാർത്ഥന. ഈ ലോകത്തിനുവേണ്ടിത്തന്നെയുള്ള പ്രാർത്ഥനയായി കാണാം. അത്തരത്തിൽ അളവറ്റ സ്നേഹത്തിൽനിന്നുമുളവാകുന്ന സഹനവും തന്മൂലമുള്ള കാരുണ്യവുമാണ് ക്രിസ്തുപ്രബോധനങ്ങളുടെ കാതൽ. യേശുവിന്റെ പ്രാർത്ഥനകൾ ദൈവികകാരുണ്യത്തിനായുള്ള അർത്ഥനകളായിരുന്നെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രവൃത്തികൾ ദുഃഖത്തിൽപ്പെട്ടുഴലുന്ന മനുഷ്യർക്കുവേണ്ടിയുള്ളതായിരുന്നു. ഏതു സാധാരണക്കാരനും മനസ്സിലാവുന്നതരത്തിൽ തന്റെ ഉപദേശങ്ങളും പ്രബോധനങ്ങളുമെല്ലാം ലളിതമാക്കി. എന്നാൽ എക്കാലത്തേക്കും പോന്ന മഹത്തായ സത്യങ്ങളായിരുന്നു. അതെല്ലാം എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ മഹത്തരങ്ങളുമായിരുന്നു. പുരോഹിതന്മാർ കയ്യടക്കിവെച്ചിരുന്ന ആത്മീയതയെ എല്ലാ മനുഷ്യരുടേതുമാക്കി ദൈവികാനുഭവം എല്ലാവർക്കും സാധ്യമാക്കി എന്നതാണ് യേശു ചെയ്ത ഏറ്റവും വിപ്ലവകരമായ പ്രവൃത്തി. ദൈവത്തെ സ്നേഹസമ്പന്നനും കാരുണ്യവാനുമായ പിതാവായും മനുഷ്യരെ ഏകോദര-സഹോദരങ്ങളായും കാണുന്നതരത്തിലുള്ള ഒരു ദൈവ-മനുഷ്യബന്ധത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കാൻ ക്രിസ്തുമതദർശനങ്ങൾക്കു കഴിഞ്ഞു. എന്നാൽ മതം സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ അതിലടങ്ങിയ കാരുണ്യം മുതലായ ധാർമ്മികമൂല്യങ്ങൾക്ക് പ്രസക്തി നഷ്ടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നത് വാസ്തവമാണ്.

1.7 സാഹോദര്യവും കാരുണ്യവും : ഇസ്ലാം മതഭാവന

ഇന്നുള്ള പ്രധാന മതദർശനങ്ങളിൽ ഏറ്റവും അവസാനം ഉണ്ടായിട്ടുള്ള ഒന്നാണ് ഇസ്ലാംമതദർശനം. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാവാം അത് മറ്റു മതങ്ങളെക്കാളധികം ഭൗതികജീവിതത്തെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നത്. കാരുണ്യത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ജീവിതദർശനമാണ് ഇസ്ലാം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. ഇസ്ലാമിന്റെ

വിശുദ്ധഗ്രന്ഥമായ ഖുറാൻ ഒരു കാരുണ്യപ്രബോധനഗ്രന്ഥമായിത്തന്നെ വായിക്കാവുന്നതാണ്. ഖുറാനിൽ 114 സൂറത്തുകൾ (അധ്യായങ്ങൾ) ഉള്ളതിൽ എല്ലാ അധ്യായങ്ങളുടെയും ആരംഭത്തിൽ നൽകിയിരിക്കുന്ന ഒരു വാക്യമാണ് 'ബിസ്മില്ലാഹിർ റഹ്മാനിർറഹീം' (പരമകാരുണികനും കരുണാനിധിയുമായ അല്ലാഹുവിന്റെ നാമത്തിൽ) എന്ന വാക്യം.[34] എല്ലാവരോടും എല്ലാറ്റിനോടുമുള്ള കാരുണ്യത്തിന്റെ കടലായാണ് ദൈവത്തെ സ്തുതിക്കുന്നത്. സർവ്വചരാചരങ്ങളോടുമുള്ള ദൈവത്തിന്റെ ശാശ്വതമായ കാരുണ്യഭാവത്തെയാണ് വിവിധ അധ്യായങ്ങളിൽ നിന്നും നമുക്ക് വായിച്ചെടുക്കാൻ കഴിയുന്നത്. ഖുറാനിലെ ഒന്നാം അധ്യായമായ 'അൽ-ഫാത്തിഹ' മുതൽതന്നെ ദൈവത്തെ അത്തരത്തിൽ നിർവ്വചിച്ചിരിക്കുന്നു. ദൈവിക കാരുണ്യത്തിനാണ് ഖുറാൻ ഏറ്റവുമധികം പ്രാധാന്യം നൽകിയിരിക്കുന്നത്. റഹീം എന്ന പദം ദൈവത്തെ സൂചിപ്പിക്കാൻ ഇരുനൂറ്റി ഇരുപത്തേഴ് തവണ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നുവെങ്കിൽ പ്രവാചകനെ വിശേഷിപ്പിക്കാൻ ഒരു തവണ മാത്രമാണ് ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്.[35] മുഹമ്മദ് നബിയ്ക്ക് ആദ്യമായി ലഭിച്ച ദൈവികസന്ദേശമായി പറയുന്നത് ഇതാണ് - ''അളവറ്റ ദയാപരനും കരുണാവാരിധിയുമായ ദൈവത്തിന്റെ നാമത്തിൽ വായിക്കുക നിന്നെ സൃഷ്ടിച്ച, നിന്റെ നാഥന്റെ നാമത്തിൽ രക്തപിണ്ഡത്തിൽനിന്ന് അവൻ മനുഷ്യനെ സൃഷ്ടിച്ചു. വായിക്കുക. നിന്റെ നാഥൻ അത്യുദാരനാകുന്നു. (തൂലികകൊണ്ടു പഠിപ്പിച്ചവൻ. മനുഷ്യനെ അവൻ അറിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്തത് പഠിപ്പിച്ചു.'' (ഖുർആൻ 96.1.5) ഇങ്ങനെ മനുഷ്യർക്കായി എല്ലാ അറിവുകളും നന്മകളും ചൊരിയുന്ന ദൈവാസ്തിക്യത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. എല്ലാ മനുഷ്യർക്കുമെന്നതിനേക്കാൾ സർവ്വചരാചരങ്ങൾക്കുമുള്ള കാരുണ്യപ്രവാഹമായിട്ടാണ് ദൈവത്തെ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. 'അല്ലാഹു അവന്റെ സൃഷ്ടികളോടു കാണിക്കുന്നതുപോലെ മനുഷ്യരും തങ്ങളുടെ സമസൃഷ്ടങ്ങളോടു

---

[34] 'റഹ്മാൻ' എന്ന ശബ്ദത്തിന്റെ അർത്ഥം ഇഹലോകത്തിൽ വച്ച് പാപികൾക്കും പുണ്യവാന്മാർക്കും ഒരുപോലെ കരുണ ചെയ്യുന്നവൻ എന്നും 'റഹീം' എന്നാൽ പുണ്യവാന്മാർക്കു മാത്രം പരലോകത്തുവെച്ച് കാരുണ്യം ചൊരിയുന്നവൻ എന്നുമാകുന്നു. (ഖുറാൻ, എ.ഡി: യു. സി.കെ.തങ്ങൾ, പുറം-12)

[35] നിങ്ങൾക്കിതാ നിങ്ങളിൽനിന്നുതന്നെയുള്ള ഒരു പ്രവാചകൻ ആഗതനായിരിക്കുന്നു. നിങ്ങൾ കഷ്ടപ്പെടുന്നത് അസഹ്യമായി അനുഭവപ്പെടുന്നവനും നിങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ അതീവ തൽപരനുമാണദ്ദേഹം. സത്യവിശ്വാസികളോട് ഏറെ കൃപയും കരുണയും ഉള്ളവനും (റഹീം), (ഖുറാൻ 9:128) ദൈവത്തെ സൂചിപ്പിക്കാൻ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത് എല്ലാ അധ്യായങ്ങളുടെയും ആരംഭത്തിലുള്ള 'ബിസ്മില്ലാഹിർറഹ്മാനിർറഹീം' എന്ന വാക്യത്തിലെ ഉൾപ്പെടെയാണ്. 227 തവണ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്.

കാരുണ്യം കാണിക്കാൻ ഖുറാൻ ആവശ്യപ്പെടുന്നു. കാരണം ആരുടെ കയ്യിൽനിന്നും നാവിൽനിന്നും മറ്റുള്ളവർക്കു പ്രയാസങ്ങൾ ഇല്ലാതാവുന്നുവോ അവനാണ് യഥാർത്ഥ വിശ്വാസി.' [36] അതായത് യഥാർത്ഥ മതവിശ്വാസിയുടെ ഏറ്റവും ഉത്തമഗുണമായി പറയുന്നത് കാരുണ്യം തന്നെ. പിൽക്കാലത്ത് ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെയൊക്കെ ആശയങ്ങളിൽ മുഴങ്ങിക്കേൾക്കുന്ന അപരത്വമെന്ന പ്രയോഗത്തിന്റെ വേരുകൾ ബുദ്ധനിലും ബൈബിളിലുമെന്ന പോലെ ഖുറാനിലും തെളിഞ്ഞുകിടപ്പുണ്ട്. പരിഗണനയിലെ തുല്യതയാണ് ഖുറാനിൽ പലയിടത്തും സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നു. ശപിക്കുന്നവനായിട്ടല്ല കാരുണ്യം മാത്രമായിട്ടാണ് ഞാൻ നിയുക്തനായത് [37] എന്ന് പ്രസ്താവന നബി നടത്തുന്നത് ഉഹ്ദ് യുദ്ധത്തിൽ അതിദയനീയമായി പരാജയപ്പെട്ട അവസരത്തിലാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബന്ധുജനങ്ങളിൽത്തന്നെ പലരും വധിക്കപ്പെടുകയും അദ്ദേഹത്തിനും പരിക്കേൽക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. നിരാശരായ അനുയായികൾ- 'അല്ലയോ, പ്രവാചകരേ, അങ്ങ് ബഹുദൈവാരാധകർക്കെതിരെ പ്രാർത്ഥന നടത്തിയാലും' (ടി.കെ. ഇബ്രാഹിം, 2014: പുറം 42) എന്ന് ആവശ്യപ്പെടുന്നു. അപ്പോഴാണ് അദ്ദേഹം ഈ പ്രസ്താവന നടത്തുന്നത്. അതുപോലെ മറ്റൊരവസരത്തിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നത്, തന്റെ ജനതയിലാരെയെങ്കിലും താൻ ശകാരിക്കുകയോ ശപിക്കുകയോ ചെയ്തിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ താനും ആദം സന്തതികളിലൊരുവനാണ് എന്നു മനസ്സിലാക്കണമെന്നും അവർക്ക് കോപം വരുന്നതുപോലെതന്നെ തനിക്കും കോപം വരുമെന്നും എന്നാൽ സർവ്വ ലോകർക്കും കാരുണ്യം നൽകുവാനായി മാത്രമാണ് താൻ നിയുക്തനായിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് അല്ലാഹുവേ, ഞാൻ അവരോട് ചെയ്തുപോയതെല്ലാം അന്ത്യദിനത്തിൽ അവർക്ക് അനുഗ്രഹവും കാരുണ്യവുമായി പരിവർത്തിപ്പിച്ചുകൊടുക്കേണമേ എന്നാണ്. ഇങ്ങനെ ചരാചരങ്ങൾക്കു വേണ്ടിയും അതിരില്ലാതൊഴുകുന്ന ദൈവികകാരുണ്യവും അതിൽനിന്നും ഉറവെടുത്ത മനുഷ്യമാതൃകയായി പ്രവാചക കാരുണ്യവും വരുന്നു. ''അബു-ഹുറെയ്റ ഉദ്ധരിച്ച ഒരു ഹദീസിൽ ഇപ്രകാരം പറയുന്നു:'സർവ്വ'സൃഷ്ടിജാലങ്ങൾക്കുമുള്ള സമ്മാനമായി നൽകപ്പെട്ട കാരുണ്യം മാത്രമാണ് ഞാൻ. കൂടാതെ സ്വന്തം പേരുകൾ എണ്ണിപ്പറഞ്ഞ കൂട്ടത്തിൽ; ഞാൻ

[36] ഖുറാൻ 2:286

[37] ബുഖാരി, മുസ്ലിം (ടി.കെ.ഇബ്രാഹിം, 2014:p-42)

മുഹമ്മദാണ്, അഹ്മദാണ്, മുഖസ്സി[38]യാണ് പശ്ചാത്താപത്തിന്റെ പ്രവാചകനാണ്; കാരുണ്യത്തിന്റെ പ്രവാചകനാണ് എന്നിങ്ങനെയും പറയുന്നുണ്ട്.''

ഭൂമിയിലെ സർവ്വസൃഷ്ടിജാലങ്ങൾക്കും തുല്യമായ പദവി നൽകി എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളെയും ദൈവസൃഷ്ടമായ ജനതകളായി കൽപ്പിക്കുന്ന ആശയമാണ് ഖുർആൻ പങ്കുവെക്കുന്നത്. അൻ ആം (കാലികൾ) എന്ന ആറാം സൂറത്തിൽ 'ഭൂമിയിലുള്ള ജീവികളും രണ്ട് ചിറകുകൾ കൊണ്ട് പറക്കുന്ന പക്ഷികളുമെല്ലാം നിങ്ങളെപ്പോലെയുള്ള സമുദായങ്ങൾ തന്നെയാണ്. നമ്മുടെ വ്യവസ്ഥയുടെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഒരു കുറവും നാം വരുത്തിയിട്ടില്ല. പിന്നീട് നിങ്ങളുടെ രക്ഷിതാവിങ്കലേക്ക് അവർ ഒരുമിച്ച് കൂട്ടപ്പെടുന്നതാണ്' (6:38, പു.215) എന്ന് പറയുന്നു. ഖുറാനിലെ 27 -ാം സൂറത്തിന് നൽകിയിരിക്കുന്ന പേര് അന്നംല് (ഉറുമ്പ്) എന്നാണ്. സുലൈമാൻ നബി ഉറുമ്പുകളുടെ താഴ്വരയിൽക്കൂടി സഞ്ചരിച്ച സമയത്തുണ്ടായ ചില സംഭവങ്ങളെക്കുറിച്ച് വിവരിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് ഇതിന് ഉറുമ്പ് എന്ന പേരിടാൻ ഇടയായിട്ടുള്ളത്. അങ്ങേയറ്റം നിസ്സാരമെന്ന് കരുതുന്ന ജീവികളോടുപോലും അളവറ്റ കാരുണ്യം കാണിക്കാനാണ് ഖുറാൻ പഠിപ്പിക്കുന്നത്. ഒരിക്കൽ മുഹമ്മദ്നബി ആരോ കരിച്ചുകളഞ്ഞതെന്ന് തോന്നിയ ഒരുറുമ്പ്പുറ്റ് കടന്നുപോകാനിടയായപ്പോൾ ആരാണിത് ചെയ്തതെന്ന് ആരായുകയും ചെയ്തയാളെ അനുചരന്മാർ പറഞ്ഞുകൊടുത്തപ്പോൾ 'അഗ്നിയുടെ നാഥനു മാത്രമേ അഗ്നികൊണ്ട് ശിക്ഷിക്കാൻ അധികാരമുള്ളൂ' എന്ന് കാരുണ്യപൂർവ്വം പറയുകയാണുണ്ടായത്.[39] ജീവനുള്ളവയെ കരിച്ചുകൊല്ലുന്നത് അദ്ദേഹം നിരോധിച്ചിരുന്നു. എല്ലാ ജീവികൾക്കും ജീവിക്കാനുള്ള അവകാശം തുല്യമാണെന്നതാണ് ഖുറാൻ നൽകുന്ന പാഠം.അതുപോലെ 'എന്റെ കാരുണ്യം എന്റെ കോപത്തെ അതിജയിച്ചിരിക്കുന്നു[40]'വെന്നും മറ്റൊരു സന്ദർഭത്തിൽ അല്ലാഹുവിന്റെ വാക്കായി നബി ഉദ്ധരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ദൈവികമായ കാരുണ്യം സർവ്വചരാചരങ്ങളിലും എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കുന്നുവോ-അതിനെ മാതൃകയാക്കിക്കൊണ്ടു തന്നെവേണം മനുഷ്യർക്കിടയിലും അത്

---

38 മുൻകാലപ്രവാചകരുടെ കാല്പാടുകൾ പിന്തുടരുന്നയാൾ.

39 സമ്പാ. ടി.കെ. ഇബ്രാഹിം, 2014: പുറം-47. ഒരുറുമ്പിനെപ്പോലും നോവിക്കരുതെന്ന് ബുദ്ധനും ആവശ്യപ്പെട്ടിരുന്നു. 'ഒരു പീഡയുറുമ്പിനും വരുത്തരുതെന്നുള്ളനുകമ്പയുംസദാ (ഗുരു)'

40 സമ്പാ: ടി.കെ. ഇബ്രാഹിം, പുറം-44.

പ്രവർത്തിക്കേണ്ടത് എന്നതാണ് ഖുർആൻ കാരുണ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച് മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന ദർശനം. 'എന്റെ കാരുണ്യത്തെ ഞാൻ 100 ഭാഗങ്ങളായി തിരിക്കുകയും 99 ഭാഗവും എന്റെ ഉടമസ്ഥതയിൽ സൂക്ഷിക്കുകയും ഒരു ഭാഗം സർവ്വചരാചരങ്ങൾക്കുമായി ഭൂമിയിലേക്ക് അയയ്ക്കുകയും ചെയ്തു.'[41] ഈ വിവരണത്തിൽ ദൈവത്തിന്റെ സമസൃഷ്ടിസ്നേഹമാണ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. ഖുർആൻ നൽകുന്ന വിവരണമനുസരിച്ച് ദൈവത്തിന്റെ ഏറ്റവും ഉൽകൃഷ്ടഗുണങ്ങളായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത് റഹ്മാനും റഹീമുമാണ്. കാരുണ്യം, ആർദ്രത, സ്നേഹം, ഉദാരത, കൃപ, ദയ എന്ന അർത്ഥത്തിലെല്ലാം ഈ വാക്കുകൾ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ദൈവത്തിൽനിന്നും പ്രവാചകനിലൂടെ മനുഷ്യരിൽ മാത്രമല്ല സർവ്വ വസ്തുക്കളിലും വ്യാപരിക്കുന്ന ഒന്നായി കാരുണ്യത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. 'കാരുണ്യം' എന്ന പദം ഖുറാനെ സൂചിപ്പിക്കാനായി 14 ഇടങ്ങളിൽ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു.[42] ഇസ്ലാമികവിശ്വാസത്തിലെ മതപരമായ നിർബന്ധങ്ങളിൽ ഒന്നാണ് അപരനോടുള്ള കരുതലിന്റെ തെളിവായിട്ടുള്ള സക്കാത്ത്.

1.7.1 സക്കാത്ത്[43]

ഇസ്ലാംമതം ദാനധർമ്മങ്ങൾക്ക് വളരെധികം പ്രാധാന്യം നൽകുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സക്കാത്തിനെ ഇസ്ലാമിക ജീവിതവ്യവസ്ഥയുടെ ഒരു അനിവാര്യ ഘടകമായി കാണുന്നു. സാമ്പത്തികസമത്വവും പരസ്പരസാഹോദര്യബോധവും വളർത്തുകയുമാണിതിന്റെ ലക്ഷ്യം. ഒരു മുസ്ലീം തന്റെ സമ്പാദ്യത്തിന്റെ ഒരംശം, (രണ്ടര ശതമാനമെങ്കിലും) ദരിദ്രരായ തന്റെ സഹോദരങ്ങളുടെ സംരക്ഷണത്തിനും ക്ഷേമത്തിനും വിട്ടുകൊടുക്കണമെന്ന് ഖുറാൻ പറയുന്നു.[44] അതയാളുടെ ഔദാര്യമായല്ല മതബാദ്ധ്യതയായാണ് പരിഗണിക്കുന്നത്. സക്കാത്ത്, സദഖ, ഹഖ് എന്നീ പേരുകളിലും ഇസ്ലാമിൽ ദാനം അറിയപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ സദഖ സ്വമേ

---

41 ടി.പു.

42 4:157, 7:52, 7:203, 10:57, 12:111, 16:64, 17:62, 27:77, 28:46, 28:86, 29:51, 31:3, 44:6, 45:20

43 സക്കാത്ത് എന്ന പദത്തിന്റെ അർത്ഥം 'വളർച്ചയെന്നും 'സംസ്കരണ'മെന്നുമൊക്കെയാണ്.

44 സക്കാത്ത് നൽകാൻ അനുശാസിക്കുന്ന ഖുറാൻ ആയത്തുകൾ-സൂറത്ത് രണ്ടിലെ 113, സൂറത്ത് രണ്ടിലെ 110, സൂറത്ത് അഞ്ചിലെ 55-ാം ആയത്ത് എന്നിവ. സക്കാത്ത് നൽകുന്നവനാണ് നിന്റെ യഥാർത്ഥ സുഹൃത്ത്, 'ദാനം അപകടത്തെ ഒഴിവാക്കുന്നു' എന്നിങ്ങനെ ഖുറാൻ അനുശാസിക്കുന്നു.

ധയാ ഉള്ള ദാനമായും സക്കാത്ത് നിർബന്ധദാനമായുമാണ് പരിഗണിക്കപ്പെടുന്ന ത്. അഗതികളും അശരണരുമായവരോടുള്ള കാരുണ്യമാണിതെങ്കിലും തികച്ചും അവർക്ക് അർഹതപ്പെട്ടതുമാണ് സക്കാത്ത്. സ്വീകരിക്കാൻ അർഹരായ എട്ട് വിഭാ ഗങ്ങളെപ്പറ്റി വിശുദ്ധ ഖുറാൻ പറയുന്നുണ്ട്.

1. ജീവിതത്തിൽ പ്രാഥമികാവശ്യങ്ങൾപോലും നിർവ്വഹിക്കാൻ പണമില്ലാതെ തികച്ചും പരാശ്രയരായി ജീവിക്കുന്നവർ.
2. ജീവിതത്തിൽ ധനാർജ്ജനത്തിന് മാർഗ്ഗമൊന്നുമില്ലാതെ വിഷമിക്കുന്ന അഗ തികൾ
3. സക്കാത്തിന്റെ ശേഖരണത്തിലും വിതരണത്തിലും ജോലിചെയ്യുന്ന ഉദ്യോ ഗസ്ഥർ
4. ഹൃദയം ഇണക്കപ്പെടേണ്ട ആളുകൾ
5. മോചനമാഗ്രഹിക്കുന്ന അടിമകൾ
6. കടബാധ്യതയിൽ അകപ്പെട്ടു വിഷമിക്കുന്നവർ
7. ദൈവിക മാർഗ്ഗത്തിനായി
8. യാത്രക്കാർക്ക്

ഈ സക്കാത്ത് നൽകേണ്ടത് ഒരു ഔദാര്യമായല്ല എന്നും വാങ്ങുന്നവന്റെ ആത്മാഭിമാനത്തെ അങ്ങേയറ്റം വിലകല്പിച്ചുകൊണ്ടുമാത്രമായിരിക്കണമെന്നും നിഷ്കർഷിക്കുന്നു. അതുപോലെ ദാതാവ് ഉപേക്ഷിക്കാൻ തയ്യാറായ വസ്തുക്ക ളല്ല ദാനം ചെയ്യേണ്ടത് എന്നും അയാൾ ഏറ്റവും ഇഷ്ടപ്പെടുന്നതും സ്വന്തമായി സൂക്ഷിക്കാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നതുമായവയാണ് ദാനം ചെയ്യേണ്ടത് എന്നും ഖുറാൻ പറയുന്നു.[45] അതായത് അപരനോടുള്ള കാരുണ്യം ഔദാര്യമല്ല, മറിച്ച് അതിന് അർഹരായവരുടെ അവകാശമായാണ് ഇസ്ലാം കാണുന്നത്.

പുരുഷകേന്ദ്രിതമായ ഒരു ജീവിതവ്യവസ്ഥ തന്നെയാണ് ഇസ്ലാം മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കുന്നതെങ്കിൽപ്പോലും സ്ത്രീയോട് നീതിയും അനുകമ്പയും പുലർത്തേണ്ട തിന്റെ ആവശ്യകത എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്. ഇസ്ലാമിനുമുമ്പ് അറേബ്യൻ സമൂഹ

[45] നിങ്ങൾ സ്നേഹിക്കുന്ന സാധനങ്ങളിൽനിന്നു (ദൈവമാർഗ്ഗത്തിൽ) ചെലവഴിക്കുന്നതുവരെ നിങ്ങൾ നന്മ പ്രാപിക്കുകയില്ല. (പ്രൊഫ: പി.കെ. മുഹമ്മദാലി, 2014: പുറം:130).

ത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന പെൺശിശുഹത്യ (പെൺകുഞ്ഞ് ജനിച്ച ഉടനെ ജീവനോടെ കുഴിച്ചുമൂടുന്ന പ്രാകൃതരീതി) മുഹമ്മദ്നബി അവസാനിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. അതുപോലെ അക്കാലങ്ങളിൽ യുദ്ധത്തിന്റെ ഭാഗമായുണ്ടായിരുന്ന കൊള്ളയും കവർച്ചയും കൊലയുമെല്ലാം അദ്ദേഹം നിരോധിച്ചു. അക്കാലത്ത് സൈനികർ വിളനിലങ്ങളും സമ്പത്തും മാത്രമല്ല ഗ്രാമങ്ങൾ മുഴുവനായിത്തന്നെ നശിപ്പിക്കുക പതിവായിരുന്നു. എന്നാൽ പ്രവാചകൻ മുഹമ്മദ് അതെല്ലാം വിലക്കുകതന്നെ ചെയ്തു. യുദ്ധത്തിൽ യോദ്ധാക്കളല്ലാത്തവരെ വധിക്കാൻ പാടില്ലെന്നും നിഷ്കർഷിച്ചു. സ്ത്രീകൾ, കുട്ടികൾ, രോഗികൾ, വൃദ്ധർ, അന്ധർ, പരിക്കേറ്റവർ, വികലാംഗർ, യാത്രക്കാർ, സന്യാസികൾ, സ്ഥിരബുദ്ധിയില്ലാത്തവർ, ആരാധനാനിമഗ്നർ തുടങ്ങിയ വിഭാഗങ്ങളെയൊന്നും ഉപദ്രവിക്കാൻ പാടില്ലെന്ന് വിധിച്ചു. അതുപോലെ ആരാധനാലയങ്ങൾ തകർക്കരുതെന്നും പരിക്കേറ്റ ആരെയും വധിക്കാൻ പാടില്ലെന്നും ഓടിപ്പോയ ആരെയും പിന്തുടർന്നു പിടിക്കുവാനോ വധിക്കുവാനോ പാടില്ലെന്നും വിധിച്ചു. മൃതദേഹത്തെ അപമാനിക്കാനോ അംഗച്ഛേദം ചെയ്യാനോ പാടില്ലെന്നും അദ്ദേഹം നിഷ്കർഷിച്ചു. ഇസ്ലാമിനു മുമ്പ് അറബികളും മറ്റു വിഭാഗങ്ങളുമെല്ലാം പ്രതികാരദാഹത്താൽ ശത്രുക്കളെ ജീവനോടെ ചുട്ടെരിക്കുക പതിവായിരുന്നു. അതെല്ലാം അദ്ദേഹം കർശനമായി വിലക്കി. യുദ്ധത്തിൽ വിജയിച്ചാൽ എതിരാളികൾക്കു മാപ്പുനൽകാനും അവരോടു കാരുണ്യവും വിട്ടുവീഴ്ചയും കാണിക്കാനും അനുയായികളെ പരിശീലിപ്പിച്ചു. യുദ്ധങ്ങൾ എപ്പോഴും വൻനാശങ്ങൾ വരുത്തിവെയ്ക്കാറുണ്ട്. എന്നാൽ മുഹമ്മദ്നബിയുടെ കാലത്ത് പത്തു വർഷങ്ങളിലായി ഇരുപക്ഷത്തുനിന്നും കൊല്ലപ്പെട്ടവരുടെ എണ്ണം 1284 മാത്രമായിരുന്നു.[46] ഇങ്ങനെ യുദ്ധത്തിൽപോലും നീതിയും കാരുണ്യവും പാലിച്ച് അനാവശ്യമായ ഹിംസകളെ ഒഴിവാക്കിക്കൊണ്ടാണ് മുഹമ്മദ്നബി തന്റെ കാലഘട്ടത്തിലെ കിരാതമായ പ്രവണതകളെ ഉച്ചാടനം ചെയ്തത്.

ഖുർ ആനിൽ അന്നിസാഅ് (സ്ത്രീകൾ) എന്ന പേരിൽ ഉള്ള ദീർഘമായ അധ്യായത്തിൽ സ്ത്രീകളുടെ സംരക്ഷണം പുരുഷന്റെ ചുമതലയായി പറയുന്നു

[46] പ്രവാചകന്റെ കാലത്ത് പത്തു വർഷങ്ങളിലായി നടന്ന യുദ്ധങ്ങളിൽ രക്തസാക്ഷികളായ മുസ്ലീങ്ങളുടെ സംഖ്യ 262 ആണ്. കൊല്ലപ്പെട്ട ശത്രുപക്ഷത്തിന്റെ എണ്ണം 1022 ഉം. (ടി.കെ. ഇബ്രാഹിം, 2014: പുറം-204).

ണ്ടെങ്കിലും മറ്റു മതഗ്രന്ഥങ്ങളിലൊന്നിലും കാണാത്തവിധത്തിൽ സ്ത്രീക്ക് പ്രാധാന്യം കൊടുത്തു കാണുന്നുമുണ്ട്. സ്ത്രീയുടെ സ്വത്തിനുള്ള അവകാശം, അനാഥരെയും അടിമസ്ത്രീകളെയും സംരക്ഷിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യം എന്നിങ്ങനെ സ്ത്രീകളോട് ആദരവും കാരുണ്യവും കാണിക്കേണ്ടതിനെക്കുറിച്ച് ഈ അധ്യായത്തിൽ സൂചനകളുണ്ട്. അനാഥസംരക്ഷണത്തെക്കുറിച്ച് പറയുന്നിടത്താണ് മൂന്നോ നാലോ സ്ത്രീകളെ വിവാഹംചെയ്യാം എന്ന് പറയുന്നത്.[47]അന്നത്തെ പ്രത്യേകമായ സാമൂഹികാവസ്ഥയിൽ(യുദ്ധം മൂലവും മറ്റും അനാഥകളായ സ്ത്രീകളെ സംരക്ഷിക്കുന്നതിനായി) മാത്രമാണ് ഈ പ്രസ്താവന എന്ന് കാണാം. അല്ലാതെ അത് മുസ്ലിം പുരുഷന്റെ അവകാശമെന്ന മട്ടിലല്ല. ഇങ്ങനെ സ്ത്രീകളോടു മാത്രമല്ല അനാഥരോടും അടിമകളോടുമെല്ലാം അങ്ങേയറ്റത്തെ കാരുണ്യവും നീതിയുമാണ് ഖുറാൻ നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്. 'യത്തീമു'കളുടെ സംരക്ഷണം ഖുറാനിൽ ഏറ്റവും പ്രാധാന്യത്തോടെ നിഷ്കർഷിക്കപ്പെടുന്നു. തീർച്ചയായും അനാഥകളുടെ സ്വത്തുക്കൾ അന്യായമായി തിന്നുന്നവർ അവരുടെ വയറുകളിൽ നിറയ്ക്കുന്നത് തീ മാത്രമാകുന്നു.പിന്നീട് അവർ നരകത്തിൽ കത്തിയെരിയുന്നതുമാണ് (4:10,പുറം.133). ഇങ്ങനെ ആത്യന്തികമായി ഹിംസയ്ക്കെതിരും മാനുഷികമായ സ്നേഹത്തിനും സാഹോദര്യത്തിനും കാരുണ്യത്തിനും വിലമതിക്കുന്നതുമായ ഒരു മതമായിട്ടാണ് ഇസ്ലാം നിലവിൽ വന്നത്. മനുഷ്യർക്കു മാത്രമല്ല പക്ഷികൾക്കും മൃഗങ്ങൾക്കും, ഏറ്റവുംചെറിയ ഉറുമ്പിനുപോലും കാരുണ്യമേകുന്ന ഒരു മതദർശനമായാണ് ഇസ്ലാം പിറവിയെടുത്തത്. എന്നാൽ ചിലർ അതേ മതദർശനത്തിന്റെ പേരിൽ തന്നെ ഇന്ന് വർഗ്ഗീയതയുടെയും തീവ്രവാദത്തിന്റെയും വഴിയിലൂടെ സഞ്ചരിച്ച് ഹിംസയെ കെട്ടഴിച്ചുവിട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. യഥാർഥമായ മതവിശ്വാസത്തിന് ഒരിക്കലും ഹിംസയുടെ പാതയിലൂടെ സഞ്ചരിക്കാനാവില്ല എന്നതാണ് സത്യം. എന്നാലിന്ന് അരങ്ങേറുന്ന മതത്തിന്റെ പേരിലുള്ള ഹിംസകളെല്ലാംതന്നെ സ്ഥാപിതതാൽപര്യത്തിൽനിന്നും ഉണ്ടാകുന്നതാണെന്നതിൽ

---

[47] അനാഥകളിൽ നിങ്ങൾ നീതി ചെയ്യുകയില്ലെന്ന് ആശങ്കയുണ്ടെങ്കിൽ നിങ്ങൾക്ക് നന്നായി തോന്നുന്ന രണ്ടോ മൂന്നോ നാലോ വനിതകളെ വീതം നിങ്ങൾ വിവാഹം ചെയ്തുകൊൾക. എന്നാൽ നീതി പാലിക്കയില്ലെന്ന് നിങ്ങൾക്കു ഭയമുണ്ടെങ്കിൽ ഒരു വനിതയെ മാത്രം വിവാഹം ചെയ്യുക. അല്ലെങ്കിൽ നിങ്ങളുടെ ഉടമയിലുള്ള അടിമസ്ത്രീകളെ മാത്രം (സ്വീകരിക്കുക). നിങ്ങൾ അനീതി കാണിക്കാതിരിക്കാൻ അതാണ് ഏറ്റവും ഉത്തമം (ഖുറാൻ 4:3 p.132).

യാതൊരു സംശയവുമില്ല. 'മതത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ബലപ്രയോഗമേ ഇല്ല' (2:256) (പുറം-77) എന്നാണ് ഖുർആൻ തീർത്തുപറയുന്നത്. ഇതിൽനിന്നും ഹിംസയുടെ മാർഗ്ഗമല്ല യഥാർഥമതത്തിന്റെ മാർഗ്ഗം എന്ന് വെളിപ്പെടുന്നു. 'അക്രമികളായ ജനതയെ അല്ലാഹു നേർവഴിയിലാക്കുകയില്ല'- (2:258) (പുറം-77) എന്നുകൂടി ഖുറാൻ പറഞ്ഞുവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്. എല്ലാ മനുഷ്യരെയും സമമായി കാണുന്ന സാഹോദര്യത്തിന്റെയും സമത്വത്തിന്റെയും കാരുണ്യത്തിന്റെയും സന്ദേശമാണ് ഖുറാൻ പകർന്നുതരുന്നത്. അതുകൊണ്ട് തന്നെയാവാം ഇസ്ലാമിനെ ആദ്യസോഷ്യലിസ്റ്റ്-കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് തത്വചിന്തയായി നിർവ്വചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്.[48]

1.8 കാരുണ്യസങ്കല്പനം: തത്വചിന്താധാരകളിൽ

1.8.1 ഗാന്ധിസത്തിൽ

അഹിംസ, ഗ്രാമസ്വരാജ്, സത്യാഗ്രഹം, സർവ്വോദയം മുതലായ രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവും തത്വങ്ങളടങ്ങുന്ന ദർശനമാണ് ഗാന്ധിസം. ഗാന്ധിയൻ ആശയലോകങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ഭാരതീയ തത്വചിന്തയും യൂറോപ്യൻ തത്വചിന്തയും ധാരാളം മതദർശനങ്ങളും മഹത്തായ ചല രചനകളുമെല്ലാം പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. മതം,ആത്മീയത, ധാർമ്മികത, യുക്തി എന്നിങ്ങനെ ജീവിതത്തിലെ സകലതും ആത്മസാക്ഷാത്കാരത്തിനുള്ള അന്വേഷണത്തോട് സമന്വയിച്ചിരിക്കണം എന്നൊരു കാഴ്ചപ്പാടായിരുന്നു ഗാന്ധിയുടേത്. നിത്യജീവിതത്തിൽ ആചരിക്കുന്നതെല്ലാം മതമാണെന്ന നിലപാടായിരുന്നു ഗാന്ധിയുടേത്. മതം എന്നതുകൊണ്ട് മറ്റുള്ളവർ ഉദ്ദേശിക്കുന്ന അർത്ഥത്തിലായിരുന്നില്ല ഗാന്ധി അത് പ്രയോഗിച്ചത്. സത്യവും അഹിംസയും ഇല്ലാത്തതൊന്നും മതമല്ലെന്ന് അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഗാന്ധിക്ക് മതം ആചാരപരമായിരുന്നില്ല, അനുഭവപരമായിരുന്നു. അപരനോടുള്ള കാരുണ്യത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു മതബോധമാണ് ഗാന്ധിയൻ ദർശനത്തിന്റെ ആധാരശില എന്നു കാണാം. ഈയൊരു ബോധത്തിലേക്ക്, അദ്ദേഹത്തെ എത്തിക്കുന്നതിൽ ചെറുപ്പം മുതലുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ മതാനുഭവങ്ങളും പിൽക്കാലജീവിതത്തിൽ നേരിട്ട ചില മതപരീക്ഷണങ്ങളും

[48] കടപ്പാട്, ഇസ്ലാമും സോഷ്യലിസവും - മുസ്ഹിർ ഹുസൈൻഖിദായി (ലഘുലേഖ) 1913.

വ്യത്യസ്ത മതാനുയായികളുമായുണ്ടായിരുന്ന ബന്ധങ്ങളുമെല്ലാം അതിന്റെതായ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. ചെറുപ്പത്തിൽ തന്റെ പിതാവിന്റെ സുഹൃത്തുക്കളായിരുന്ന മുസ്ലീം, പാഴ്സി, ജൈനമതവിഭാഗങ്ങളിൽപ്പെട്ട ആളുകളുമായുണ്ടായിരുന്ന അടുത്ത സമ്പർക്കത്തെപ്പറ്റി എന്റെ സത്യാന്വേഷണ പരീക്ഷണങ്ങളിൽ പറയുന്നുണ്ട്. (എം.കെ. ഗാന്ധി വിവ. ഡോ: ജോർജ്ജ് ഇരുമ്പയം, 1997: പുറം 30-31) ഇങ്ങനെ ചെറുപ്പത്തിൽതന്നെ എല്ലാ മതങ്ങളോടുമുള്ള ഒരു സമഭാവന അദ്ദേഹത്തിൽ ഉറച്ചു. അക്കാലം മുതൽ ഹിന്ദുമതഗ്രന്ഥങ്ങൾ നിഷ്ഠയോടെ വായിക്കുകയും സ്വായത്തമാക്കുകയും മറ്റും ചെയ്തിരുന്നു. ഭഗവത്ഗീത അദ്ദേഹത്തെ ഏറ്റവുമധികം സ്വാധീനിച്ചു. മാത്രമല്ല ഭാഗവതം, രാമായണം എന്നിവയോടും ആഭിമുഖ്യം തോന്നിയിരുന്നു. മനുസ്മൃതിയും അദ്ദേഹം വായിച്ചിരുന്നെങ്കിലും അതിലെ പല ആശയങ്ങളുമായും അദ്ദേഹത്തിനു യോജിക്കാൻ കഴിയുമായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ ഗീതയെ 'അനാസക്തി യോഗ'മെന്നാണ് ഗാന്ധി വിശേഷിപ്പിച്ചത്. അതിന്റെ നിഷ്കാമകർമ്മം എന്ന ആശയത്തോടായിരുന്നു ഗാന്ധിയ്ക്ക് കൂടുതൽ അടുപ്പംതോന്നിയത്. മറ്റു മതഗ്രന്ഥങ്ങളും അദ്ദേഹം വായിച്ചിരുന്നു. അതിൽനിന്നെല്ലാം ശരിയെന്നു തോന്നുന്ന കാര്യങ്ങൾ മാത്രം സ്വീകരിക്കുകയും അല്ലാത്തവ തള്ളിക്കളയുകയും ചെയ്തു. ആചാരപരമായല്ല ഗാന്ധി മതത്തെ കണ്ടത് എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ അദ്ദേഹം ഹൈന്ദവമായ ആചാരങ്ങളിൽ അത്ര നിഷ്ഠ ചെലുത്തിയിരുന്നില്ല. വിഗ്രഹാരാധനയോട് യാതൊരു താൽപര്യവും അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നില്ല. ക്ഷേത്രത്തിൽ പോകുന്നതിനോട് ചെറുപ്പത്തിൽത്തന്നെ വിമുഖത തോന്നി. പഠനത്തിനായി ഇംഗ്ലണ്ടിൽ പോകുന്നവേളയിൽ മതഭ്രഷ്ഠനാക്കുമെന്ന ഭീഷണിക്കുപോലും അദ്ദേഹം വഴങ്ങിയില്ല. ഇംഗ്ലണ്ടിലെ പഠനകാലത്ത് വ്യത്യസ്ത മതങ്ങളെ കൂടുതൽ അറിയാനുള്ള അവസരം ലഭിച്ചു. അവിടെവെച്ച് ബൈബിൾ വായനയിൽനിന്നു കിട്ടിയ അനുഭവത്തെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്.[49]ഇംഗ്ലണ്ടിലെ പഠനകാലത്തുതന്നെ അദ്ദേഹം ആർനോൾഡിന്റെ Light of Asia

[49] ''എന്നാൽ പുതിയ നിയമം വ്യത്യസ്തമായ ഒരനുഭവമാണ് എന്നിൽ ഉളവാക്കിയത്. വിശേഷിച്ചും ഗിരിപ്രഭാഷണം. എന്റെ ഹൃദയത്തിലേക്ക് നേരെ കടന്നുചെന്നു. ഗീതയുമായി ഞാനതിനെ താരതമ്യപ്പെടുത്തി. ബൈബിളിലെ 'എന്നാൽ ഞാൻ നിങ്ങളോടു പറയുന്നു ദുഷ്ടനെ എതിർക്കരുത്.വലതുകരണത്തടിക്കുന്നവന് മറ്റേകരണം കൂടി കാണിച്ചുകൊടുക്കുക. ആരെങ്കിലും നിന്റെ കോട്ട് എടുത്തുകൊണ്ട് പോവുകയാണെങ്കിൽ അവന് നിന്റെ വസ്ത്രംകൂടി കൊടുക്കുക.' എന്നീ ഭാഗങ്ങൾ എന്നെ അളവില്ലാത്തവിധം ആനന്ദിപ്പിച്ചു. അവ ശ്യാമഭട്ടിന്റെ

(ഏഷ്യയുടെ പ്രകാശം) വായിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സമയത്ത് യേശുവിന്റെ ജീവി തത്തെ ബുദ്ധന്റേതുമായി തട്ടിച്ചുനോക്കി തന്റെ ക്രിസ്ത്യൻ സുഹൃത്തുമായി സംസാരിച്ചതിനെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധന്റെ കാരുണ്യം മനുഷ്യവംശത്തിലേക്കു മാത്രം ഒതുങ്ങുന്നതല്ലെന്നും സർവ്വജീവജാലങ്ങളിലേക്കും വ്യാപിച്ചു നിൽക്കുന്ന താണെന്നും അദ്ദേഹത്തിന്റെ തോളിൽ ആട്ടിൻകുട്ടി സന്തോഷത്തോടെ ഇരിക്കുന്ന തിനെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കുമ്പോൾ ആരുടെ ഹൃദയത്തിലും സ്നേഹം നിറഞ്ഞുകവിയു മെന്നും യേശുവിന്റെ ജീവിതത്തിൽ ഇതുപോലെ സർവ്വജീവജാലങ്ങളോടുമുള്ള സ്നേഹം കാണപ്പെടുന്നില്ലെന്നും അദ്ദേഹം പറഞ്ഞത് തന്റെ സുഹൃത്തായ ക്രിസ്തീയ ഗൃഹനായികയെ വേദനിപ്പിച്ചതായി അദ്ദേഹം രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ഇങ്ങനെ എല്ലാ മതങ്ങളെയും പറ്റി പഠിക്കുകയും അവയെ താരതമ്യത്തിനു വിധേ യമാക്കുകയും അതിൽനിന്ന് തന്റേതായ ഒരു മതം രൂപപ്പെടുത്തുകയുമായിരുന്നു എന്ന് കാണാൻ കഴിയും. അവിടെ താനൊരു സനാതനഹിന്ദുവാണെന്ന് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചു പറയുകയും ചെയ്യും.[50]

ഹിന്ദുമതത്തെ ഏറ്റവും നന്നായി അറിയാൻ ശ്രമിക്കുകയും അതിൽ വിശ്വ സിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതിനകത്തെ 'അസ്പൃശ്യത'എന്ന ആശയ ത്തോട് ഗാന്ധി അങ്ങേയറ്റം എതിർപ്പു പ്രകടിപ്പിച്ചു. അത് തുടർന്നുപോകുന്നത് ഹിന്ദുമതത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഏറ്റവും കനത്ത അടിയായിരിക്കുമെന്നാണ് അദ്ദേഹം എല്ലാ ശക്തിയുമെടുത്ത് വാദിച്ചത്. ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ അടിത്തറ സ്നേഹമാണ് എ ന്നദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. അസ്പൃശ്യത സ്മൃതികളെ ദുഷിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്ന തെന്നും അന്ന് പാലിച്ചുവന്നിരുന്നതരത്തിലുള്ള അസ്പൃശ്യത ചെകുത്താന്റെ പണിയാണെന്നു വിളിക്കാൻ പോലും തനിക്ക് മടിയില്ലെന്നും അദ്ദേഹം വ്യക്തമാ

അല്പം വെള്ളത്തിനു പകരം മൃഷ്ടാന്നം നൽകുക തുടങ്ങിയ വാക്യങ്ങളെ ഓർമ്മിപ്പിച്ചു. എന്റെ യുവമനസ്സ് ഗീതോപദേശത്തെയും ലൈറ്റ് ഓഫ് ഏഷ്യയേയും ഗിരിപ്രഭാഷണ ത്തെയും ഏകീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തു. ത്യാഗമാണ് മതത്തിന്റെ ഏറ്റവും ഉയർന്ന രൂപം എന്നത് എനിക്ക് അത്യധികം ഹൃദ്യമായി തോന്നി'' (എം.കെ.ഗാന്ധി, 1993: പുറം 68 –69).

[50] ''സനാതന ഹിന്ദുവായാണ് ഞാൻ എന്നെ കണക്കാക്കുന്നത്, കാരണം ഞാൻ വേദങ്ങളിലും ഉപനിഷത്തുക്കളിലും പുരാണങ്ങളിലും വിശുദ്ധ പരിഷ്കരണകാരികൾ എഴുതിയവയിലും വിശ്വസിക്കുന്നു. ശാസ്ത്രങ്ങളെന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്ന എന്തിനേയും ആധികാരികമായി സ്വീകരിക്കാൻ ഈ വിശ്വാസം എന്നോടാവശ്യപ്പെടുന്നില്ല. മൗലികസദാചാരതത്വങ്ങൾക്ക് വിരുദ്ധമായ എന്തിനെയും ഞാൻ നിരാകരിക്കും''– (എം.കെ.ഗാന്ധി, യങ് ഇന്ത്യ, 1993: പുറം 220)

ക്കുകയുണ്ടായി. അയിത്തം അഥവാ അസ്പൃശ്യത മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനോടു ചെയ്യുന്ന ഏറ്റവും വലിയ ഹിംസയാണെന്ന ചിന്തയിൽനിന്നാണ് അദ്ദേഹം അതിനെ നഖശിഖാന്തം എതിർത്തത്. സാമൂഹികമായ നീതിയിൽ ഉറച്ചു വിശ്വ സിച്ച ഗാന്ധി തൊട്ടുകൂടായ്മയ്ക്കെതിരായി 1932-ൽ കോൺഗ്രസ്സിൽ ഒരു പ്രമേയം തന്നെ കൊണ്ടുവന്നു.[51] എല്ലാ മനുഷ്യരും തുല്യരാണെന്ന ഒരു നീതിബോധ ത്തിന്റെ തെളിച്ചം ആ പ്രമേയത്തിൽ കാണാൻ കഴിയും. പിന്നീട് ഇന്ത്യൻഭരണഘ ടന ഓരോ മനുഷ്യനും ഉറപ്പുനൽകുന്ന തുല്യമായ പൗരാവകാശനിയമത്തിന്റെ വേരുകൾ നമുക്കിവിടെ കാണാം. എന്നാൽ ഗാന്ധിയുടെ ഇത്തരം തുല്യതയിലധി ഷ്ഠിതമായ ചിന്താഗതികളെ അന്നത്തെ ചില യാഥാസ്ഥിതികർ ശക്തിയായി എതിർത്തുപോന്നിരുന്നു. തൊട്ടുകൂടായ്മ മുതലായ ആചാരങ്ങൾ മതഗ്രന്ഥങ്ങൾ തന്നെ അംഗീകരിച്ചുള്ളതാണെന്ന വാദത്തിന് മറുപടിയായി അദ്ദേഹം പറ ഞ്ഞു.''വേദങ്ങൾ, ഉപനിഷത്ത്, ഭഗവത്ഗീത, സ്മൃതികൾ മുതലായ മതഗ്രന്ഥങ്ങൾ തൊട്ടുകൂടായ്മ മതസങ്കല്പിതമാണെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നതായി എനിക്കു ബോധ്യ പ്പെട്ടാൽ... അതോടെ ഹിന്ദുമതവുമായി ഞാൻ എന്റെ ബന്ധങ്ങൾ അവസാനിപ്പി ക്കും. ഒരു അഴുകിയ ആപ്പിൾ വലിച്ചെറിയുന്നപോലെ ഞാനതിനെ വലിച്ചെറിയും.'' (സമ്പാ: രാമചന്ദ്ര ഗുഹ, 2016: p.136) ഇങ്ങനെ മതഗ്രന്ഥങ്ങൾക്കോ അതിന്റെ തത്വ ങ്ങൾക്കോ അല്ല ഗാന്ധി പ്രാധാന്യം കൊടുത്തത്. അതിന്റെ ധാർമ്മികതയിൽ ആണ് അദ്ദേഹം ഊന്നിയത്. ആ ധാർമ്മികതയാകട്ടെ കാരുണ്യത്തിലും സ്നേഹ ത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായിരിക്കണമെന്നും അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. തൊട്ടുകൂടാ യ്മക്കു മാത്രമല്ല, മറ്റേതൊരു സാമൂഹിക അനീതിയ്ക്കെതിരെയും തന്റെയുള്ളിലെ സത്യം, അഹിംസ, സ്നേഹം, പരിത്യാഗം, കാരുണ്യം എന്നീ ആദർശങ്ങളിൽ അടി യുറച്ചുനിന്നുകൊണ്ടാണ് ഗാന്ധി പോരാടിയത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മതം അതുകൊ ണ്ടുതന്നെ മറ്റുള്ളവരുടേതിൽനിന്നും തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. അത്

[51] ''ഇനിമുതൽ ഹിന്ദുക്കളിൽ ആരുംതന്നെ ജന്മംകൊണ്ട് തൊട്ടുകൂടാത്തവരായി കരുതപ്പെടുക യില്ല. ഇതിനുമുൻപ് അങ്ങനെ കരുതപ്പെട്ടവർക്ക് പൊതുകിണറുകൾ, പൊതുസ്കൂളുകൾ, പൊതുറോഡുകൾ, ഇതരസ്ഥാപനങ്ങൾ എന്നിവ ഉപയോഗിക്കാൻ മറ്റു ഹിന്ദുക്കളെപ്പോലെ ത്തന്നെ തുല്യാവകാശമുണ്ടായിരിക്കും. ഈ അവകാശത്തിനു നിയമത്തിന്റെ സാധുത നൽകാൻ കഴിവതും പെട്ടെന്ന് ശ്രമിക്കുന്നതാണ്. 'സ്വരാജ്' ജനസഭയുടെ ആദ്യനിയമനിർമ്മാ ണങ്ങളിലൊന്ന് ഇതു സംബന്ധിച്ചുള്ളതായിരിക്കും.'' (സമ്പാ: രാമചന്ദ്രഗുഹ, 2016: പുറം 135 -136)

ബാഹ്യാചാരങ്ങളിലല്ല ആന്തരികമായ ധാർമ്മികതയിൽ അടിയുറച്ചതായിരുന്നു വെന്ന് മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയും. എല്ലാവരെയും ഒന്നായി കാണുന്ന നന്മയിലധി ഷ്ഠിതമായ മതം മാത്രമാണ് യഥാർത്ഥമായതെന്നും അസത്യവും ഹിംസയും അനീതിയും പ്രചരിപ്പിക്കുന്ന മതങ്ങൾ നശിച്ചുപോകുമെന്നും അദ്ദേഹം കരുതി. ഒരു മതവും മറ്റൊരു മതത്തേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമോ നിന്ദ്യമോ അല്ലെന്നും മതം മനു ഷ്യനുവേണ്ടിയാകുമ്പോഴാണ് അത് പൂർണത കൈവരിക്കുന്നതെന്നും അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. തന്റെ മതവിശ്വാസം ഓരോ നിമിഷവും മനുഷ്യർക്ക് സേവനം ചെയ്യു ന്നതിൽ പ്രതിജ്ഞാബദ്ധമായിരിക്കുന്നു എന്ന് തെളിയിച്ചുകൊണ്ടാണദ്ദേഹം ജീവി ച്ചത്. താനൊരു ഹിന്ദുവാണെന്ന് പറയുമ്പോൾത്തന്നെ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിശ്വാസ സംഹിതയിൽ ധാരാളം ഹൈന്ദവാദർശങ്ങളുടെ സ്വാധീനം പ്രകടമായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സദാചാരസങ്കല്പങ്ങൾ ബുദ്ധമതവുമായി ചേർന്നുനിൽക്കുന്നതാ ണ്. അഹിംസയും പരിത്യാഗവും ജൈനമതവുമായും പൊതുസേവനത്വരയിൽ ക്രിസ്തുമതസ്വാധീനവും കാണാം. മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സിൽ ഉള്ള ഊന്നലിൽ നവോത്ഥാനകാല മനുഷ്യാവബോധത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുള്ളതായും കാണാം. അന്യമതങ്ങളെ സ്വന്തമെന്നപോലെ സ്നേഹിക്കുന്നതിലൂടെ തന്റെ ഹിന്ദുമതവി ശ്വാസം കൂടുതൽ വിശാലമായതായി അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്. മറ്റു മതങ്ങളെ ദ്വേഷിക്കുന്നതിലും സ്വന്തം മതത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്നതിലും യാതൊരർത്ഥവുമി ല്ലെന്നും അത് ഹിംസാത്മകമാണെന്നും അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. ''നമ്മുടെ മതത്തി ലേക്ക് കൂടുതൽ ആളുകൾ വരണമെന്ന് രഹസ്യമായിപ്പോലും നമ്മൾ ആഗ്രഹിക്ക രുത്. മറിച്ച് ഹിന്ദു നല്ലവനായ ഹിന്ദുവാകണമെന്നും മുസ്ലിം നല്ലവനായ മുസ്ലീമാക ണമെന്നും ക്രിസ്ത്യാനി നല്ലവനായ ക്രിസ്ത്യാനിയാകണമെന്നുമായിരിക്കണം നമ്മുടെ ആത്മാർത്ഥമായ പ്രാർത്ഥന. മതക്കൂട്ടായ്മയിലെ മൗലികസത്യം ഇതാ ണ്.[52]'' എന്നും അദ്ദേഹം പറയുകയുണ്ടായി. ഇങ്ങനെ മതം മനുഷ്യനെ കൂടുതൽ നല്ലവനായ മനുഷ്യനാക്കുന്നതിനല്ലാതെ മറ്റുള്ളവരെ ഹിംസിക്കുന്നതിനുള്ള ഉപാ ധിയാക്കുന്നതിനുള്ളതല്ലെന്ന് അദ്ദേഹം എപ്പോഴും സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. 'മത ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ അംഗീകാരമുണ്ടെന്നു പറയപ്പെടുന്ന ഓരോ സിദ്ധാന്തവും സത്യ

[52] 1928-ൽ സബർമതിയിൽവെച്ച് നടത്തിയ അന്താരാഷ്ട്രമത കൂട്ടായ്മയിൽവെച്ച് പറഞ്ഞത് (p.142)

ത്തിന്റെ അടകല്ലിൽവെച്ച് കരുണയുടെ ചുറ്റികയാൽ പരീക്ഷിക്കപ്പെടണം.' (സമ്പാ: രാമചന്ദ്രഗുഹ, 2016: പുറം 136). എന്നതുതന്നെയായിരുന്നു ഗാന്ധിയൻ തത്വചിന്തയിൽ മതത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ഏറ്റവും ആത്യന്തികമായ വിലയിരുത്തൽ.

1.8.2 ഗാന്ധിയൻ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആധാരശിലകൾ

സത്യം, അഹിംസ, കാരുണ്യം ഈ ആശയങ്ങൾ ഗാന്ധിയൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിൽ വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ്. 'സത്യവും അഹിംസയും ഇല്ലാത്തതൊന്നും മതമല്ലെന്ന[53] വാദ'ത്തിൽനിന്നും അപരനോടുള്ള കരുതലിന്റെ വഴിയിലേക്ക് അദ്ദേഹത്തെ നയിച്ച പ്രധാന പാതകൾ ഇവ രണ്ടുമായിരുന്നെന്ന് മനസ്സിലാക്കാം.

അസ്തിത്വത്തിന്റെ നിയമമാണ് സത്യംഎന്നും സത്യമാണ് ദൈവം എന്നും ഗാന്ധി ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. അഹിംസയാകട്ടെ അദ്ദേഹത്തിന് സകല സൃഷ്ടികളുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കാനുള്ള ബോധവുമാണ്. ഏറ്റവും നിസ്സാരമായ സൃഷ്ടിയെക്കൂടി തന്നെപ്പോലെതന്നെ സ്നേഹിക്കാൻ കഴിയുന്ന ആളിനേ സാർവ്വലൗകികവും സർവ്വവ്യാപിയുമായ സത്യാത്മാവിനെ കാണാനാവൂ എന്നദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. അങ്ങനെ സത്യത്തെ അനുഭവിക്കാൻ അഭിലഷിക്കുന്ന ഒരാൾക്ക് ജീവിതത്തിന്റെ യാതൊരു മണ്ഡലത്തിൽനിന്നും വിട്ടുനിൽക്കാനാവില്ലെന്നും അതുകൊണ്ടാണ് തന്റെ സത്യോപാസന തന്നെ രാഷ്ട്രീയമണ്ഡലത്തിലേക്കാകർഷിച്ചത് എന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്. സത്യാന്വേഷണത്തിനുള്ള ഉപകരണങ്ങൾ പ്രയോഗിക്കാൻ വളരെ ക്ലേശമുള്ളതാണെങ്കിലും ലളിതമാണെന്നും അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. അഹങ്കാരിയായ ഒരാൾക്ക് അവ പ്രയോഗിക്കുകയെന്നത് അസാധ്യമായനുഭവപ്പെട്ടേക്കാം. എന്നാൽ നിർദ്ദോഷിയായ ഒരു കുട്ടിക്ക് എളുപ്പവുമാകാം. സത്യാന്വേഷി മണൽത്തരിയേക്കാൾ എളിയവനാകണമെന്നും ആളുകൾ കാൽക്കീഴിലുള്ള മണൽത്തരിയെ ചവിട്ടിയമർത്തുന്നു. എന്നാൽ സത്യാന്വേഷിയാകട്ടെ, മണൽത്തരിയ്ക്കുകൂടി തന്നെ ചവിട്ടിയമർത്താൻ കഴിയുന്നത്ര വിനയം വരിക്കണമെന്നും അപ്പോൾ മാത്രമേ അയാൾക്ക് പരമസത്യത്തിന്റെ ഒരു മിന്നലാട്ടം കാണാൻ കഴിയു

---

[53] (Complete works of Mahatma Gandhi, Vol.3, 1993: p. 128) 'സത്യമാണ് ദൈവം, അഹിംസയാണ് സകല സൃഷ്ടികളുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കാനുള്ള ബോധം' എന്ന ആശയം ബുദ്ധമതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

കയുള്ളുവെന്നും ഗാന്ധി തന്റെ ആത്മകഥയുടെ ആമുഖത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്.[54] ഇങ്ങനെ തന്റെ ദൈവാനുഭവത്തെ സത്യാനുഭൂതിയായിത്തന്നെ കണ്ടെത്താൻ ഗാന്ധിയ്ക്കു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ദൈവം യുക്തിക്ക് അതീതനാണെങ്കിലും സത്യമായി അതിനെ അനുഭവിക്കാമെന്ന് അദ്ദേഹം സ്വയം കണ്ടെത്തുകയാണ്. മനുഷ്യന്റെ പരമമായ ലക്ഷ്യം ദൈവത്തെ കണ്ടെത്തുക എന്നതാണെന്നും ആ ലക്ഷ്യമാണ് മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവും മതപരവുമായ എല്ലാ പ്രവൃത്തികളെയും നയിക്കുന്നതെന്നും അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. മനുഷ്യരാശിക്കുവേണ്ടിയുള്ള സേവനത്തിൽ ഏർപ്പെടുകയാണ് അതിലേക്കുള്ള മാർഗ്ഗം. ദൈവത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയിൽ ദൈവത്തെ കാണാൻ ശ്രമിക്കുകയെന്നതാണ് ദൈവത്തെ കാണാനുള്ള ഏകപോംവഴിയായി ഗാന്ധി കണ്ടത്. മനുഷ്യനിൽനിന്നും വേർപെടുത്തിക്കൊണ്ട് ദൈവത്തെ കാണാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞില്ല. ഹിമാലയത്തിലെ ഗുഹയിൽ ദൈവമുണ്ടെന്ന് ബോധ്യപ്പെട്ടാൽ താൻ ഉടൻതന്നെ അങ്ങോട്ടുപോകാൻ ഒരുക്കമാണെന്നും എന്നാൽ മനുഷ്യനിൽനിന്നും വേർപെടുത്തിക്കൊണ്ട് ദൈവത്തെ കണ്ടെത്താൻ ഒരിക്കലും കഴിയില്ലെന്ന കാര്യം തനിക്ക് ഉറപ്പാണെന്നും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ദൈവം സർവ്വവ്യാപിയായ ഒന്നാണെന്നും അത് ഓരോ മനുഷ്യന്റെ ഉള്ളിലും ഉണരേണ്ട ഒരു ബോധമാണെന്നും വിശ്വസിച്ചു. ഇങ്ങനെ മതഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ അവഗാഹവും അതിനനുസരിച്ച് ജീവിതം നയിക്കുന്നതിലൂടെയുമല്ല, മറിച്ച് സത്യസന്ധവും കരുണനിറഞ്ഞതുമായ ജീവിതം നയിക്കുന്നതിലൂടെയാണ് മോക്ഷമാർഗ്ഗം തുറക്കുന്നത് എന്നതാണ് ഗാന്ധിയുടെ പക്ഷം. ഹൈന്ദവാചാര്യന്മാർ ആത്മസാക്ഷാത്ക്കാരമായാണ് മോക്ഷത്തെ കണ്ടതെങ്കിൽ ഗാന്ധി തന്റെ മോക്ഷമാർഗ്ഗമായി കണ്ടത് പൊതുസേവനമാണ് അഥവാ അപരനോടുള്ള കരുണയാണ്. കരുണയിലും അഹിംസയിലും അധിഷ്ഠിതമായ മതാത്മകജീവിതം തന്നെയാണ് ദക്ഷിണാഫ്രിക്കയിലെ പൊതുസേവനരംഗം മുതൽ ഇന്ത്യയിൽവെച്ച് ഒരു ഹിന്ദുമതഭ്രാന്തന്റെ തോക്കിനിരയാവുന്നതുവരെ അദ്ദേഹം പുലർത്തിപ്പോന്നത്.

---

[54] ''എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സത്യമാണ് പരമമായ തത്വം. അതിൽ മറ്റനേകം തത്വങ്ങൾ അടങ്ങുന്നു. ഈ സത്യം വാക്കിലെ സത്യസന്ധത മാത്രമല്ല വിചാരത്തിലേതുകൂടിയാണ്. നാം മനസ്സിലാക്കുന്ന ആപേക്ഷികസത്യമല്ല കേവലമായ സത്യം, സനാതനമായ തത്വം. ഈശ്വരൻ തന്നെയാണത്. ഈശ്വരന് അസംഖ്യം നിർവചനങ്ങളുണ്ട്. കാരണം ഈശ്വരന്റെ പ്രത്യക്ഷീഭാവങ്ങൾ അനവധിയാണ്. അവ എന്നെ അത്ഭുതഭയഭക്തികളിൽ ആഴ്ത്തുകയും ഒരു നിമിഷം സ്തംഭിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പക്ഷേ, ഞാൻ ദൈവത്തെ സത്യം മാത്രമായി ആരാധിക്കുന്നു. (എം.കെ. ഗാന്ധി, ആമുഖം, 1997: x viii)

അപരന്റെ നീതിയ്ക്കുവേണ്ടിയുള്ള അങ്ങേയറ്റത്തെ ഉത്കണ്ഠകളാണ്. സത്യാഗ്ര ഹസമരപരിപാടികളുടെ അടിയിൽ പ്രവർത്തിച്ചത്. അഹിംസയോടൊപ്പം സ്വയം സഹനവും സത്യാഗ്രഹത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു- ''മുറിവു സഹിക്കുക എന്നത് അഹിംസയുടെ അന്തഃസത്തയാണ് മറ്റുള്ളവരുടെ നേർക്കുള്ള ഹിംസയ്ക്കു പകര മായി തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതുമാണ്.'' (എം.കെ. ഗാന്ധി, 1997: പുറം 175).

മാനുഷികമായ നന്മയെ ലക്ഷ്യമാക്കി ചെയ്യാവുന്നതെന്തും ആത്യന്തിക മായി ചെന്നെത്തുന്നതും അത് അർത്ഥപൂർണമാവുന്നതും ദൈവസങ്കല്പത്തിലാ ണെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതിയിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാവാം ദൈവത്തിന്റെ പര്യായങ്ങളായി അദ്ദേഹം പ്രയോഗിക്കുന്ന പദങ്ങളിൽ - സർവ്വജ്ഞൻ, സർവ്വവ്യാ പി, അഹിംസയുടെ രക്ഷാകവചം, നീതിയുടെ സമുദ്ധാരകൻ, വെളിച്ചം, ബോധം, സ്നേഹം,ശാശ്വതത്വം, അന്തർശക്തി, ക്ഷമാമൂർത്തി, ദയാപരൻ, സർവ്വകാരുണി കൻ, നീതിസ്വരൂപൻ, അദ്വൈതൻ, ജീവനം, അന്തഃകരണം, അന്തർനാദം, സന്മാർഗ്ഗം, അഹിംസ, നിർഭയത്വം, ജീവനസാരം, നിയന്താവ്, കർമസാരം ഇവ യെല്ലാം ഉൾപ്പെട്ടത്.

ഇതിൽ ഗാന്ധിജി തന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളിലും, എഴുത്തുകളിലും ഏറ്റവും കൂടുതൽ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ള പദമാണ് അഹിംസ. അഹിംസ ധീരന്റെ ആയുധമാ ണെന്നും അത് അങ്ങേയറ്റത്തെ ഹിംസയേക്കാളും ശക്തമാണെന്നും അദ്ദേഹം പറ യുന്നു. ഹിംസ എന്നതുകൊണ്ട് കൊല എന്നതുമാത്രമല്ല അദ്ദേഹം ഉദ്ദേശിക്കുന്ന ത്. ചീത്തചിന്തകൾ, അനാവശ്യധൃതി, കള്ളംപറയൽ, വിദ്വേഷം, അന്യന് നല്ലത് വരരുതെന്ന ചിന്ത, ബഹുജനത്തിന് ഒന്നാകെ വേണ്ട വിഭവങ്ങൾ ഒരു വ്യക്തിയോ കൂട്ടമോ കയ്യടക്കൽ, ശരീരത്തോടുള്ള വിധേയത്വം ഇവയെല്ലാം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ ഹിംസയാണ്. അതുപോലെ സ്ത്രീകളോടുള്ള അനാദരവ്, ദലിതരോ ടുള്ള അയിത്തം, ബഹുജനഹിതത്തിന്നെതിരായ അധികാരപ്രയോഗം, വിശ്വാസപ രമായ ചൂഷണങ്ങൾ, പ്രതിജ്ഞാലംഘനം എന്നിവയും ഹിംസയുടെ ഭീമരൂപങ്ങളാ യിട്ടാണ് കരുതുന്നത്. അന്യനോടു ചെയ്യുന്ന ഓരോ കൊലപാതകവും മുറിപ്പാടും മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തോടു മുഴുവൻ തന്നെ ചെയ്യുന്നതാണെന്ന് ഗാന്ധി വിശ്വസിക്കുന്നു.

ഗാന്ധി അഹിംസാത്മകമായ ഒരു സമൂഹത്തെ രാഷ്ട്രീയത്തിൽ സങ്കല്പിച്ചപോലെ സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയിലും സങ്കല്പിച്ചതാണ് ട്രസ്റ്റിഷിപ്പ് സിദ്ധാന്തം. സമ്പന്നൻ സമൂഹത്തിന്റെ ട്രസ്റ്റിയാവണം എന്ന കാഴ്ചപ്പാട്, പക്ഷേ, ധാരാളം വിമർശനങ്ങൾക്ക് വഴിവെച്ചു. മുതലാളിത്തത്തിന് സമൂഹത്തിൽ ട്രസ്റ്റിഷിപ്പ് ഏൽപ്പിച്ചുകൊടുക്കുന്നത് ബാലിശമായി വിലയിരുത്തപ്പെട്ടു. എന്നാൽ സമത്വം, തുല്യനീതി, അഹിംസ എന്നീ സങ്കല്പങ്ങൾതന്നെയാണ് ഗാന്ധിയുടെ ഈ പരീക്ഷണത്തിനു പിന്നിലും പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്ന് പറയാം.

സ്ത്രീയെ സംബന്ധിക്കുന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകളിലും ഗാന്ധി ഒരു പടി മുൻപിലായിരുന്നു. 'അഹിംസയുടെ അവതാരമാണ് സ്ത്രീ'യെന്നും. സദാചാരശക്തിയാണ് ശക്തിയെങ്കിൽ സ്ത്രീക്ക് പുരുഷനേക്കാൾ മേന്മയേറുമെന്നും അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു. അതുപോലെ ചില മതഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ സ്ത്രീകൾക്കെതിരായ ചില പരാമർശങ്ങൾ കണ്ടെന്നിരിക്കും എന്നാൽ മറ്റൊരിടത്ത് അവരെ ബഹുമാന്യരും ആരാധനാപാത്രങ്ങളുമായി അവതരിപ്പിക്കാൻ നല്ലൊരു വിശ്വാസി രണ്ടാമത്തെ പരാമർശത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുകയാണ് ചെയ്യേണ്ടതെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു.

രണ്ടുവട്ടം വാറ്റിയെടുത്ത ഹിംസയാണ് ഭീരുത്വം. എന്നാൽ മാനവികതയ്ക്കുവേണ്ടത് അഹിംസാത്മകമായ, ധീരമായ പെരുമാറ്റരീതികൾ ആണെന്ന് ഗാന്ധി വിശ്വസിക്കുന്നു. സ്വാർത്ഥതയാണ് ഹിംസയ്ക്കുനിദാനം. അഹിംസ അനന്തമായ സ്നേഹവുമാണ്. സ്നേഹമുള്ളിടത്ത് ദൈവവുമുണ്ട്. അനകമ്പ, കാരുണ്യബോധം എന്നിവയിൽനിന്ന് സ്നേഹം ജനിക്കുന്നു. നിർമ്മലമായ ജീവിതം നയിക്കേണ്ടവന് തന്റെ ഉറച്ചവിശ്വാസം കൊണ്ട് ലഭിക്കുന്ന വിശിഷ്ടാനുഭൂതിയായി ഈശ്വരബോധം ലഭിക്കുകയും അത് വ്യക്തികളെ അഹിംസാത്മകമായ പൗരബോധത്തിലേക്കും അനുകമ്പാനിർഭരമായ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലേക്കും നയിക്കുമെന്നതാണ് ഗാന്ധിചിന്ത ഉറപ്പിക്കുന്നത്. പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ ദൈവകാരുണ്യം കാണുവാൻ ഗാന്ധിയ്ക്കുകഴിഞ്ഞിരുന്നു.[55]

[55] ''സൂര്യാസ്തമയവും ചന്ദ്രികയുടെ ഭംഗിയും അതിശയത്തോടെ ആസ്വദിക്കുമ്പോൾ അതിന്റെ സ്രഷ്ടാവിനോടുള്ള ആരാധനയിൽ ആത്മാവ് ത്രസിക്കുന്നു. ഈ സൃഷ്ടി

അഹിംസയുടെ ഏറ്റവും നല്ല പരീക്ഷണമായി കാരുണ്യത്തെ ഗാന്ധികാണുന്നു. അഹിംസയും കാരുണ്യവും തമ്മിൽ വേരും അതിൽനിന്ന് മുളച്ചുപൊന്തിയ മരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമുണ്ടെന്നും അഹിംസയുടെ മൂർത്തരൂപമാണ് കാരുണ്യം എന്നും ഗാന്ധി പറയുന്നു. അഹിംസയെയും കാരുണ്യത്തെയും ഒരുദാഹരണം കൊണ്ട് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. 'എന്നെ ആക്രമിക്കാൻ വരുന്ന ഒരാളെ അടിക്കുന്നതിൽനിന്നും ഞാൻ മാറിനിൽക്കേണ്ടത് അഹിംസയാകുകയോ അല്ലാതാകുകയോ ഇരുന്നേക്കാം. ഭയം മൂലാണ് ഞാനയാളെ തിരിച്ചടിക്കാതിരിക്കുന്നതെങ്കിൽ അത് അഹിംസയല്ല. കാരുണ്യത്തോടും പൂർണ്ണ അറിവോടുംകൂടിയാണ് ഞാനയാളെ തിരിച്ചടിക്കാതിരിക്കുന്നതെങ്കിൽ അതാണ് അഹിംസ. ഗാന്ധി ജാതിയെ എതിർത്തപ്പോൾ അതുവെച്ചുപുലർത്തിയവരെ സ്നേഹിച്ചതും അദ്ദേഹം ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാറിനെ എതിർത്തപ്പോൾ ബ്രിട്ടീഷുകാരനെ എതിർക്കാതിരുന്നതും അതുകൊണ്ടുതന്നെയാവാം. അഹിംസയുടെയും കാരുണ്യത്തിന്റെയും കാര്യത്തിൽ ബുദ്ധമതം ഗാന്ധിയ്ക്കു മാർഗ്ഗദർശകമായിരുന്നു. മനുഷ്യേതര ജീവനോടുപോലും ബുദ്ധൻ കാണിച്ചിരുന്ന കാരുണ്യം അദ്ദേഹത്തെ അതിശയിപ്പിച്ചു. ബുദ്ധന്റെ കാരുണ്യഭാവനയാണ് അദ്ദേഹം മനുഷ്യരാശിയ്ക്കു നൽകിയ ഏറ്റവും വിലപ്പെട്ട സംഭാവനയെന്ന് ഗാന്ധി കരുതി. ബുദ്ധന്റെ സ്നേഹവും കാരുണ്യവും ഏറ്റവും മഹോന്നതമായി കരുതുമ്പോഴും അഹിംസയുടെ ദാർശനികാടിത്തറ ഉപനിഷത്തത്ത്വങ്ങളിൽനിന്നും ഉരുവം കൊണ്ടതാണെന്ന് കരുതുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒരു ഹിന്ദുവായി ജനിച്ചതിനാലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പാരമ്പര്യത്തിൽ അതിന്റെ സ്വാധീനമുള്ളതിനാലും ആ മതത്തിന്റെ അഖണ്ഡതയിൽ അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ തന്റെ ധാർമ്മികബോധവുമായി എന്തെങ്കിലും അംശം പൊരുത്തപ്പെടാതിരുന്നാൽ അത് പരിത്യജിക്കാനും അദ്ദേഹം തയ്യാറായിരുന്നു. തന്റെ മതത്തിൽ എല്ലാ മതങ്ങളെക്കാളും സഹിഷ്ണുതയും എല്ലാമതങ്ങളിലുമുള്ളതിനേക്കാൾ ഉന്നതമായ നിലയിൽ അഹിംസയും അടങ്ങിയിരിക്കുന്നതായും അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. സകലജീവജാലങ്ങളോടുമുള്ള കാരുണ്യം ഉപനിഷത് കാലംതൊട്ട് പുലർത്തുന്നതായി അദ്ദേഹം കണ്ടു. ഹിന്ദുമതത്തിലെ പശുപൂജ അതിന്റെ ജീവകാരുണ്യ മനോഭാവ

കളിലെല്ലാം ഞാൻ ആ ശക്തിയെയും അതിന്റെ കരുണയെയും കാണാൻ ശ്രമിക്കുന്നു.'' എന്നതിൽ അതു വ്യക്തമാണ്. (എം.കെ. ഗാന്ധി, 1923: പു-378).

ത്തിന്റെ ഒരു വികാസഘട്ടമായാണദ്ദേഹം കണ്ടത്. പ്രപഞ്ചത്തിലെ ഒന്നിനെയും ഹനിക്കാൻ പാടില്ല എന്ന അഹിംസാ തത്വത്തിൽനിന്നും ഉണ്ടായിവന്ന ആ ഒരാചാരത്തിനു പോലും വന്നുചേർന്ന അർഥവൈപരീത്യം ഇന്ന് നമ്മളെ ഞെട്ടിക്കുകതന്നെ ചെയ്യും. പശുവിന്റെ പേരിൽ എത്ര മനുഷ്യരെ വേണമെങ്കിലും കൊന്നൊടുക്കാമെന്നതരത്തിലേക്ക് അഹിംസയുടെ നേരെ വിപരീതത്തിലേക്ക് ക്രൂരമായ ഹിംസാത്മകതയിലേക്ക് അത് മാറിപ്പോയി എന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. തന്റെ അഹിംസയുടെ ഏറ്റവും വലിയ പരീക്ഷണഘട്ടമായി ഗാന്ധി കരുതിയ ഹിന്ദു-മുസ്ലിം മൈത്രിയ്ക്കുവേണ്ടി അദ്ദേഹം നടത്തിയ പരിശ്രമങ്ങളെല്ലാം വ്യഥാവിലാവുകയായിരുന്നുവെന്ന് സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഭാരതം വലിയ അർത്ഥത്തിൽതന്നെ തെളിയിച്ചു. ഹിന്ദു-മുസ്ലീം മൈത്രിയ്ക്കായി ഗാന്ധി അവസാനംവരെ നിന്നതും സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം പാകിസ്ഥാന് അവകാശപ്പെട്ട നഷ്ടപരിഹാരതുക ഉടൻ നൽകണമെന്ന് ആവശ്യപ്പെട്ടതുമാണല്ലോ ഗാന്ധിവധത്തിന്റെ പ്രധാന പ്രേരണയായി പ്രവർത്തിച്ചത്. ഗാന്ധിയുടെ മതവിശ്വാസമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ നീതിബോധത്തിന്റെയും അഹിംസാപദ്ധതിയുടെയും അടിത്തറയായി വർത്തിച്ചിരുന്നതെങ്കിൽ അതേ മതവിശ്വാസം തന്നെ അത്യന്തം ഹിംസാത്മകമായിക്കൊണ്ട് അപരങ്ങളെ കൊന്നൊടുക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രമായി വേഗത്തിൽ മാറുന്ന കാഴ്ചയായിരുന്നു സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഭാരതം കണ്ടത്. ഇന്ത്യൻ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ ഒരു ജനതയെ മുഴുവൻ സാമ്രാജ്യത്വഹിംസകൾക്കെതിരായി അഹിംസാത്മകമായ സഹന സമരത്തിലേക്ക് അണിനിരത്താൻ കഴിഞ്ഞ ഗാന്ധിയ്ക്കു തന്നെ സ്വാതന്ത്ര്യലബ്ധിയോടെ അത്യന്തം ഹിംസാത്മകമായ കലാപങ്ങൾ അരങ്ങേറുന്നത് കാണേണ്ടിവന്നു. അത്തരം കലാപപ്രദേശങ്ങളിലൂടെ ഒറ്റയ്ക്ക് സഞ്ചരിച്ച് ഇരകളെ ആശ്വസിപ്പിച്ചും ബംഗാളിലെയും ദില്ലിയിലെയും മറ്റും കലാപങ്ങൾ അവസാനിപ്പിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി മരണംവരെ നിരാഹാരസമരം പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ടും ഇരകൾക്കുവേണ്ടി മരിക്കാനും അദ്ദേഹം തയ്യാറായി. തന്റെ മരണംകൊണ്ടാണെങ്കിലും നീതിയും അഹിംസയും സത്യവും സമത്വവും പാലിക്കപ്പെടണം എന്ന തരത്തിലുള്ള ഒരു അപരോൻമുഖത്വം ഗാന്ധി പ്രകടമാക്കിയിരുന്നു. തുടർന്ന് പഞ്ചാബിലെ കലാപബാധിത പ്രദേശങ്ങൾ സന്ദർശിക്കാനൊരുങ്ങവെയാണ് ഒരു ഹിന്ദുമതഭ്രാന്തനാൽ ആ അഹിംസാത്മകന്റെ ജീവൻ ഹിംസയ്ക്കിരയായത് എന്നതും ചരിത്രത്തിലെ

ഒരു വിരോധാഭാസമായിതീർന്നു. എന്നാൽ ജീവിതാവസാനംവരെ താൻ നീതി മാനും കാരുണ്യവാനുമായ ഒരു വിശ്വാസിയാണെന്ന് അദ്ദേഹം തെളിയിച്ചു. 'എന്റെ ജീവിതമാണ് എന്റെ സന്ദേശം' എന്നത് അക്ഷരാർത്ഥത്തിൽ തന്നെ ശരിയായിരു ന്നു. അദ്ദേഹം അവസാനമായി ഉച്ചരിച്ച 'ഹേ റാം' എന്ന പ്രാർത്ഥനപോലും തനി ക്കുവേണ്ടിയല്ല അദ്ദേഹം ഉച്ചരിച്ചിട്ടുണ്ടാവുക ഹിംസയ്ക്കും അനീതിയ്ക്കുമിര യായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു ജനതയ്ക്കായിരിക്കുമത് - യേശുവിന്റെ അവസാന പ്രാർത്ഥനപോലെ. ബൈബിളിന്റെയും ഭഗവത്ഗീതയുടെയുമൊക്കെ ആദർശ ങ്ങളും മറ്റ് മതതത്വശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളും ഒക്കെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ഗാന്ധി യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആധാരശിലകളായി നിൽക്കുന്നത് ബുദ്ധമത്തിന്റെ അഹിംസയും സത്യവും കാരുണ്യവും തന്നെ.

1.9 സമത്വപൂർണ്ണ അപരോന്മുഖത : മാർക്സിസത്തിലും വിമർശനാത്മക സിദ്ധാന്തത്തിലും

മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥിതിയുടെ രോഗാതുരതയിൽനിന്നും ഹിംസ യിൽനിന്നും മനുഷ്യവംശത്തിന്റെ വിമോചനത്തെ ലക്ഷ്യമാക്കി രൂപമെടുത്ത പ്രത്യ യശാസ്ത്രമാണ് മാർക്സിസം. മാർക്സിന്റെയും ഏംഗൽസിന്റെയും പ്രത്യയ ശാസ്ത്രവ്യവഹാരങ്ങളെ ഒരുമിച്ച് മാർക്സിസം എന്ന പേരിൽ വിളിക്കുന്നു. മാർക്സിനും ഏംഗൽസിനും മുമ്പുതന്നെ ഹെഗലിന്റെയും ഫോയർബാഹിന്റെയു മൊക്കെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഇത്തരം ചിന്താപദ്ധതികളുടെ പൂർവ്വരൂപങ്ങളായി നിലനി ന്നിരുന്നു. തങ്ങളുടെ പൂർവ്വഗാമികളായ ഒട്ടനവധി ചിന്തകന്മാരെ ഉപജീവിച്ചും വിമർശിച്ചും നവീകരിച്ചുംകൊണ്ടാണ് മാർക്സും ഏംഗൽസും തങ്ങളുടെ ശാസ്ത്രീയ സോഷ്യലിസത്തിന് രൂപംകൊടുക്കുന്നത്. 1845-ൽ 'ഗ്രേറ്റ് ബ്രിട്ടനിലെ തൊഴിലാളി വർഗങ്ങൾക്ക് സമർപ്പിച്ച ഏംഗൽസിന്റെ 'തൊഴിലാളി വർഗത്തിന്റെ അവസ്ഥ' എന്ന രചനമുതൽ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ കിരാതത്വത്തെ തുറന്നുകാട്ടുന്ന വയായിരുന്നു. അന്ന് മുതലാളിത്തത്തിന്റെ കൈപ്പടിയിലമർന്ന ഇംഗ്ലണ്ടിലെ തൊഴി ലാളികൾ അനുഭവിച്ചിരുന്ന യാതനകളെ അത് തുറുന്നകാട്ടി. മനുഷ്യന്റെ നീതി യ്ക്കുവേണ്ടി എക്കാലത്തും നിലകൊണ്ട മാർക്സും ഏംഗൽസും 1847-ൽ നീതിമാ ന്മാരുടെ സഖ്യം എന്ന ഒരു സംഘത്തിൽ ചേർന്ന് പ്രവർത്തിക്കുന്നു. പിന്നീട് അത്

Leage of the Communists (കമ്യൂണിസ്റ്റ് സഖ്യം) എന്ന പേരിൽ ഒരു സംഘടനയാ യി. ബൂർഷ്വാസിയെ തൂത്തെറിയൽ, തൊഴിലാളി വർഗ്ഗവാഴ്ച സ്ഥാപിക്കൽ, വർഗ വൈരുദ്ധ്യത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ പഴയ സമൂഹവ്യവസ്ഥ അവസാനിപ്പിക്കൽ, വർഗ്ഗരഹിതവും സ്വകാര്യസ്വത്തില്ലാത്തതുമായ ഒരു പുതിയ സമൂഹം സ്ഥാപിക്കൽ എന്നിവ ലക്ഷ്യമാക്കിയായിരുന്നു ഈ സംഘടന പ്രവർത്തിച്ചത്. ഈ സഖ്യ ത്തിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങളും നയങ്ങളും വിശദീകരിക്കുന്ന ഒരു പുതിയ മാനിഫെസ്റ്റോ എഴുതിയുണ്ടാക്കാൻ മാർക്സിനെയും ഏംഗൽസിനെയും ചുമതലപ്പെടുത്തുന്നു. അങ്ങനെ 1848-ൽ Manifesto of Communist Party എന്ന പേരിൽ 23 പേജുള്ള ഒരു രേഖ എഴുതി തയ്യാറാക്കപ്പെട്ടു. ഇതാണ് പിന്നീട് ചില മാറ്റങ്ങളോടെ കമ്യൂ ണിസ്റ്റ് മാനിഫെസ്റ്റോ എന്ന പേരിൽ ലോകമാകെയുള്ള ഭാഷകളിൽ പ്രചരിച്ചതും ലോകമാകെയുള്ള തൊഴിലാളിവർഗങ്ങളുടെ വിമോചനത്തിന്റെ വഴികാട്ടിയായി മാറിയതും. 1917-ലെ റഷ്യൻ വിപ്ലവത്തിനുമുൻപ് തന്നെ ഏതാണ്ട് 30 ഭാഷകളി ലായി നൂറുകണക്കിന് പതിപ്പുകൾ ഇറങ്ങിയെന്ന് പറയുന്നു. ''യൂറോപ്പിനെ ഒരു ഭൂതം പിടികൂടിയിരിക്കുന്നു (വേട്ടയാടുന്നു) - കമ്യൂണിസത്തിന്റെ ഭൂതം'' [56] (A spectre is huanting Euroupe - the Spectre of Communism) എന്ന ആദ്യ വാക്യം മുതൽ തൊഴിലാളികൾക്ക് നഷ്ടപ്പെടാൻ ചങ്ങലകളല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ല. അവർക്ക് നേടാനുള്ളതോ, ഒരു ലോകവും, എന്ന അവസാനവാക്യം വരെ പഴ ഞ്ചൊൽരൂപങ്ങൾക്ക് ലഭിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള ഒരു പ്രശസ്തി, ആഗോളതലത്തിൽ തന്നെ ലഭിക്കുകയുണ്ടായി. ലോകത്തെല്ലായിടത്തും യാതനയനുഭവിച്ചുകൊണ്ടി രുന്ന മനുഷ്യരെയാണ് അത് അഭിസംബോധന ചെയ്തത് എന്നുമാത്രമല്ല അതവ രുടെ വിമോചനത്തിന്റെ കാഹളം വിളിയായി അനുഭവപ്പെട്ടു എന്നതുമാണ് മാനി ഫെസ്റ്റോയുടെ സ്വീകാര്യതയ്ക്ക് ആക്കംകൂട്ടിയത്. പിന്നീടുവന്ന മാർക്സിന്റെ രച നകളിലൊക്കെതന്നെയും മാനവികമായ ഒരു ദർശനവും നമുക്കു കാണാം. മനു ഷ്യന്റെ ജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട എല്ലാ ജ്ഞാനമേഖലകളെയും മാർക്സിസം അഭിസംബോധന ചെയ്തു എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ നമ്മൾ ഇഷ്ടപ്പെട്ടാലും ഇല്ലെ ങ്കിലും അത് നമ്മുടെ ജീവിതത്തോടൊപ്പം സഞ്ചരിക്കുന്നു. ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ,

[56] മാർക്സ് ഏംഗൽസ്, 2011: പുറം 33.

ഹിംസയ്ക്കെതിരും കാരുണ്യാധിഷ്ഠിതവുമായ ഒരു മൂല്യമെന്ന നിലയിലാണ് മാർക്സിസത്തെയും അതിന്റെ തുടർച്ചയായ ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് സിദ്ധാന്തങ്ങളെ(വിമർശനാത്മക സിദ്ധാന്തങ്ങളെ)യും സമീപിക്കുന്നത്. മാർക്സിസത്തെ ഒരു രാഷ്ട്രീയപ്രയോഗം എന്ന നിലയിലല്ല ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രം എന്ന നിലയിൽ മാത്രമാണ് അപഗ്രഥനവിധേയമാക്കുന്നത്.

മനുഷ്യന്റെ ജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട യാതൊന്നും മാർക്സിസത്തിന് അന്യമല്ല എന്നതുതന്നെ അതിന്റെ പ്രസക്തിയെ കാണിക്കുന്നു, ജീവിതത്തിന്റെ ധാർമ്മികതയുമായി യാതൊരുതരത്തിലും ബന്ധപ്പെടുത്താൻ കഴിയാത്ത ഒരു ഭൗതികവാദി മാത്രമായി മാർക്സിനെ വിലയിരുത്താറുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിത ഭൗതികവാദവും, ചരിത്രത്തിന്റെ ഭൗതികവ്യാഖ്യാനവും ഒക്കെവെച്ചുകൊണ്ട് അത്തരത്തിലുള്ള ഒരു വായന സാധ്യമാണ്. എന്നാൽ, സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം, കാരുണ്യാധിഷ്ഠിതമായ നൈതികത എന്നിങ്ങനെയുള്ള ആധുനിക ജീവിതമൂല്യങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ് മാർക്സിസം നിലകൊള്ളുന്നത്. ചരിത്രം, സാമ്പത്തികശാസ്ത്രം, സ്ത്രീവാദം, പ്രകൃതിവാദം, ഭാഷാശാസ്ത്രം, മതം, രാഷ്ട്രീയം, നിയമം തുടങ്ങി ദൈവശാസ്ത്രം വരെയുള്ള വിവിധ മേഖലകളിലേക്കും മാർക്സിസം കടന്നുചെല്ലുന്നുണ്ട്. ഉൽപാദനോപകരണങ്ങളുടെ പൊതു ഉടമസ്ഥതയും സാമൂഹ്യസമത്വത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു വർഗരഹിത സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയാണ് കമ്യൂണിസം എന്നതിലൂടെ മാർക്സ് വിഭാവനം ചെയ്തത്. മാർക്സിസത്തെതന്നെ വിമർശനാത്മകമായി സമീപിക്കുന്ന ഒരു ചിന്താപദ്ധതിയാണ് വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തം അഥവാ ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട്സ്കൂൾ. ഇവിടെ മാർക്സിസം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന പ്രധാന ആശയങ്ങളെ പരിശോധിക്കുന്നു.

1.9.1 സമത്വം

സൈദ്ധാന്തികമായി സമത്വത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു സമുദായമായി മനുഷ്യർ മാറുന്നതിനെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന ഒരു ദർശനമാണ് മാർക്സിസം. മനുഷ്യർക്കിടയിലെ അസമത്വത്തിന് പ്രധാന ഹേതുവായി മാർക്സ് കാണുന്നത് സ്വകാര്യസ്വത്തിനെയാണ്. അതിനാൽ സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെ നിർമ്മാർജ്ജനവും

സ്വത്തിന്റെ പൊതുവുടമസ്ഥതയുമാണ് സമ്പൂർണ്ണ സമത്വം കൈവരിയ്ക്കുന്നതിന് മാർക്സ് നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്. മാർക്സിസമനുസരിച്ച് തൊഴിലാളി വിപ്ലവത്തിലൂടെ ഉൽപാദനോപകരണങ്ങളുടെ മേലുള്ള സ്വകാര്യ ഉടമസ്ഥാവകാശം അവസാനിപ്പിക്കുന്നു. രണ്ടുതരം സ്വകാര്യ ഉടമാവകാശങ്ങൾ ഇതോടെ അവസാനിക്കുന്നു. മുതലാളികളുടെ സ്വത്തുടമാവകാശവും കൃഷിക്കാരുടെ സ്വകാര്യസ്വത്തുടമവകാശവും സ്വത്ത് സമൂഹത്തിന്റെ പൊതു ഉടമസ്ഥതിയലാവുന്നതോടുകൂടി മനുഷ്യർ തമ്മിൽ പൂർണ്ണമായ സമത്വം കൈവരുന്നു. അങ്ങനെ എല്ലാത്തരം വർഗവ്യത്യാസവും അവസാനിക്കുന്നു. 'ഓരോരുത്തനിൽനിന്നും കഴിവനുസരിച്ച് ഓരോരുത്തനും ആവശ്യമനുസരിച്ച്' എന്ന തത്വത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഒരു കമ്യൂണിസ്റ്റ് സമുദായ ഘടന പ്രവർത്തിക്കുക.[57]

ഇങ്ങനെ മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനെ ചൂഷണം ചെയ്യാത്ത തികച്ചും വർഗ്ഗരഹിതവും സമത്വാധിഷ്ഠിതവുമായ ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയാണ് കമ്യൂണിസം. അടിമകളും ഉടമകളും, തൊഴിലാളിയും മുതലാളിയും കർഷകനും ജന്മിയും ഇങ്ങനെയുള്ള വർഗ്ഗ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ അവസാനിപ്പിക്കുകയും മനുഷ്യൻ എന്ന ഒറ്റ പദവിയിൽ എല്ലാവരും മാനിയ്ക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയാണ് അത് വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത്. ''പ്രയോഗത്തിലും മനഃസ്ഥിതിയിലും ഒറ്റസമുദായമായി മനുഷ്യർ ജീവിക്കുന്നത് വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന ഒരു ദർശന''മായി കമ്യൂണിസത്തെ മാർക്സ് കാണുന്നു. ''അസ്തിത്വവും അന്തഃസാരവും തമ്മിലും വസ്തുവൽക്കരണവും സ്വസ്ഥീകരണവും തമ്മിലും സ്വാതന്ത്ര്യവും അനിവാര്യതയും തമ്മിലും വ്യക്തിയും ജീവിവർഗ്ഗവും തമ്മിലും ഉള്ള ഒരുമിപ്പില്ലായ്മയുടെ ശരിയായ പരിഹാരം'' എന്ന മാക്സിന്റെ വാക്കുകൾ ഒരു സാമൂഹിക കാഴ്ചപ്പാടിൽനിന്ന് എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ട്. (2012:പുറം-610) സമൂഹത്തിലെ സ്ത്രീപുരുഷബ

---

[57] ''ഇതിനുമുമ്പ് എല്ലാ മനുഷ്യജ്ഞാനവും - മനുഷ്യന്റെ പ്രതിഭാശക്തിയിൽ നിരമ്മിക്കപ്പെട്ടതെല്ലാംതന്നെ - ഏതാനും ചിലർക്ക് മാത്രം സാങ്കേതിക വൈദഗ്ധ്യത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും നേട്ടങ്ങൾ കൈവരുത്തിക്കൊടുക്കാനും മറ്റുള്ളവരെ ഏറ്റവും അത്യാവശ്യമായ വെളിച്ചത്തിൽനിന്നും പുരോഗതിയിൽനിന്നും അകറ്റിനിർത്താനും വേണ്ടിയാണ് വിനിയോഗിക്കപ്പെട്ടപോന്നത്. ഇനിമുതൽ സാങ്കേതിക വൈദഗ്ധ്യത്തിന്റെ എല്ലാ ഇന്ദ്രജാലങ്ങളും സംസ്കാരത്തിന്റെ എല്ലാ നേട്ടങ്ങളും മുഴുവൻ ജനങ്ങളുടെയും സ്വത്തായിരിക്കും. മനുഷ്യന്റെ ചിന്തയും പ്രതിഭയും ഇനിയൊരിക്കലും ഹിംസയ്ക്കും ചൂഷണത്തിനും ഉള്ള ഉപകരണമാവുകയില്ല''- (1917-ലെ ഒക്ടോബർ വിപ്ലവത്തിനുശേഷമുള്ള ലെനിന്റെ വാക്കുകൾ) (സമ്പാ: കെ.ദാമോദരൻ, 2011: പുറം. 22).

ന്ധങ്ങളുൾപ്പെടെ സമത്വാധിഷ്ഠിതമായിരിക്കണമെന്നതാണ് മാർക്സിസത്തിന്റെ ഊന്നൽ. എന്നാലിന്ന് ലോകത്ത് കൂടുതൽ കൂടുതൽ പിടിമുറുക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മുതലാളിത്തത്തെയും അതിന്റെ ഭാഗമായി പെരുകുന്ന അസമത്വത്തെയും നാം കാണാതിരുന്നുകൂടാ. ''നമ്മുടെ കാലത്ത്, മാർക്സ് പ്രവചിച്ചതുപോലെ സമ്പത്തിന്റെ അസമത്വങ്ങൾ നാടകീയമാംവിധം ആഴമേറിയതായിരിക്കുന്നു. ഒരു മെക്സിക്കൻ ശതകോടീശ്വരന്റെ സമ്പത്ത് തന്റെ രാജ്യത്തെ ദരിദ്രരായ പതിനേഴു ദശലക്ഷം നാട്ടുകാരുടെ സമ്പത്തിന് തുല്യമാണിന്ന്. ചരിത്രം ഒരിക്കലും ദർശിച്ചിട്ടില്ലാത്തത്ര അഭിവൃദ്ധി മുതലാളിത്തം സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ട്. പക്ഷെ, അതിന്റെ വില, നൂറുകോടിക്കണക്കിന് പേരുടെ പാപ്പരാകുന്നതിനടുത്തെത്തിയെന്നത് ഒട്ടും കുറവല്ല- ഭീമാകാരമാർന്നതാണ് -'' (ടെറി ഈഗിൾടൺ, 2018:പുറം-34) എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട് മാർക്സിസം ഒരിക്കലും കാലാഹരണപ്പെട്ടിട്ടില്ലെന്ന് സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട് why Marx was right? എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് ചിന്തകനായ ടെറി ഈഗിൾടൺ. സോഷ്യലിസം അഥവാ സ്ഥിതിസമത്വവാദം എന്നതിൽ തന്നെ ഈ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ അന്തഃസത്ത തെളിഞ്ഞിരിപ്പുണ്ട്.

1.9.2 സ്വാതന്ത്ര്യം

മാർക്സിനുമുമ്പുതന്നെ സമൂഹത്തിലെ വർഗസമരത്തെ കുറിച്ച് പല ചിന്തകരും സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്[58]. എന്നാൽ ''ഇതുവരെ നിലനിന്ന എല്ലാ സമൂഹങ്ങളുടെയും ചരിത്രം വർഗസമരങ്ങളുടെ ചരിത്രമാണ്''[59] (മാർക്സ്, എംഗൽസ്, പുറം -36) എന്ന് അസന്ദിഗ്ദമായി പ്രസ്താവിക്കപ്പെട്ടത് കമ്യൂണിസ്റ്റ് മാനിഫെസ്റ്റോയിലാണ്. അടിമകളുടെ, അടിയാളരുടെ, കർഷകരുടെ, തൊഴിലാളികളുടെ അങ്ങനെ ചരിത്രത്തിൽ ചൂഷണമനുഭവിക്കുന്ന വിഭാഗങ്ങൾ ചൂഷിതർക്കെതിരെ നടത്തിയ സ്വാതന്ത്ര്യപോരാട്ടങ്ങളായിരുന്നു വർഗസമരങ്ങൾ എന്നു പറയാം. ചൂഷകരിൽനി

---

[58] 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലും 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിലും ജീവിച്ചിരുന്ന ആഡംസ്മിത്ത്, റിക്കാർഡോ തുടങ്ങിയ ധനശാസ്ത്രജ്ഞരും സമുദായം വർഗങ്ങളായി പരിഞ്ഞതിന്റെ സാമ്പത്തികാടിസ്ഥാനം വിവരിക്കുകയുണ്ടായി. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ തീയർ, ഗീസോ തുടങ്ങിയ ഫ്രഞ്ച് ചരിത്രകാരന്മാർ മുതലാളിവർഗ്ഗവും നാടുവാഴിവർഗവും തമ്മിലുള്ള വർഗസമരമാണ് ബൂർഷ്വാവിപ്ലവമെന്ന് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയുണ്ടായി. (കെ.ദാമോദരൻ, 2011: പു 116.

[59] സമ്പാ: ഡോ. കെ.എൻ. ഗണേഷ്, 2018: പുറം 15.

ന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിക്കലായിരുന്നു ഇത്തരം വിപ്ലവങ്ങൾ. എന്നാൽ മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന വർഗസമരങ്ങളിലെല്ലാം അക്ഷരാർത്ഥത്തിൽ അരങ്ങേറിയത് ഒരു ചൂഷണരീതിയുടെ സ്ഥാനത്ത് മറ്റൊരു ചൂഷണരീതി നടപ്പിൽ വരികയായിരുന്നു എന്നുള്ളതാണ്. എന്നാൽ മുതലാളിത്തത്തിനെതിരായ തൊഴിലാളികളുടെ വർഗ്ഗസമരത്തിൽ സംഭവിച്ചത് ചൂഷണസമ്പ്രദായം തന്നെ അവസാനിപ്പിക്കുകയും എല്ലാ മനുഷ്യരുടെയും എല്ലാതരത്തിലുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയുമായിരുന്നു. അസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ചങ്ങലക്കെട്ടുകളിൽനിന്നും മർദ്ദിതനെ മോചിപ്പിക്കുന്നതോടൊപ്പം മർദ്ദകനെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ലോകത്തേക്കുയർത്തുന്ന ഒരു സൈദ്ധാന്തിക പ്രയോഗമായിരുന്നു മാർക്സിസം. മുതലാളിത്ത ഭരണകൂടത്തിൽ ജനാധിപത്യത്തെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും പറ്റിയൊക്കെ വലിയ വാഗ്ദാനങ്ങൾ നൽകപ്പെട്ടുവെങ്കിലും ഫലത്തിൽ സാധാരണ ജനങ്ങൾ പലതരത്തിലുള്ള അസ്വാതന്ത്ര്യങ്ങൾക്കും ചൂഷണങ്ങൾക്കും വിധേയരായിക്കൊണ്ടിരിക്കും എന്നതാണ് വസ്തുത. മുതലാളിത്തത്തിൽ ഭരണകൂടം ഏറ്റവും വലിയ മർദ്ദനോപകരണമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് ലെനിൻ പറയുന്നത്. ''മുതലാളിത്ത പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ ഏറ്റവും ജനാധിപത്യപരമായ ഭരണത്തിൻ കീഴിൽക്കൂടി ഗവൺമെന്റ് രൂപീകരിക്കുന്നത് ജനങ്ങളല്ല, റോക്ക്ഷീൽഡ്മാരും സ്റ്റീൻസുകളും റോക്ക് ഫെല്ലർമാരും മോർഗൻമാരുമാണ്. മുതലാളിത്തത്തിൻ കീഴിലുള്ള ജനാധിപത്യം മുതലാളിത്ത ജനാധിപത്യമാണ് അതിന്റെ അടിസ്ഥാനം ചൂഷിതരായ ബഹുജനങ്ങളുടെ അവകാശങ്ങളെ കർശനമായി ചുരുക്കലാണ്, അതു ഭൂരിപക്ഷത്തിനെതിരായിട്ടുള്ളതാണ്. തൊഴിലാളി സർവ്വാധിപത്യത്തിൻകീഴിൽ മാത്രമാണ് ചൂഷിതർക്ക് യഥാർത്ഥ 'സ്വാതന്ത്ര്യ'ങ്ങളുണ്ടാവുന്നതും തൊഴിലാളികൾക്കും കർഷകർക്കും രാജ്യഭരണത്തിൽ യഥാർത്ഥത്തിൽ പങ്കെടുക്കാൻ സാധ്യമാകുന്നതും. മുതലാളിത്തത്തിനു കീഴിൽ ചൂഷിതകർക്ക് യഥാർത്ഥ 'സ്വാതന്ത്ര്യ'ങ്ങളില്ല, ഉണ്ടാകാൻ നിവൃത്തിയുമില്ല.'' (കെ.ദാമോദരൻ, 2011:പുറം-134).

ഭരണകൂടത്തിന്റെ അധികാരോപാധികളായ പട്ടാളം, പോലീസ്, ജയിലുകൾ എന്നിവയുപയോഗിച്ച് ജനങ്ങളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിയന്ത്രിക്കാൻ വളരെ ഏളുപ്പത്തിൽ കഴിയുന്നു. മുതലാളിത്തഭരണകൂടങ്ങളിൽ അത്തരം നീതിനിഷേധങ്ങളും

അസ്വാതന്ത്ര്യങ്ങളും നിരന്തരം സംഭവിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഒരു സോഷ്യലിസ്റ്റ് വ്യവസ്ഥയിൽ ജനങ്ങൾ കമ്യൂണിസ്റ്റ് സമുദായത്തിലേയ്ക്ക് എത്തിക്കഴിഞ്ഞാൽ അവിടെ വർഗരഹിതമായ ഒരു സമൂഹം സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുകയും യാതൊരു ഭരണകൂടത്തിന്റെയും ആവശ്യമില്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അവിടെ സ്റ്റേറ്റ് അന്തർധാനം ചെയ്യുന്നു.[60]

ഇങ്ങനെ സോഷ്യലിസത്തിന്റെ സമ്പൂർണവിജയത്തിൽ കേന്ദ്രീകൃതമായ പ്ലാനിങ്ങ്, ഉല്പാദനം, വിദ്യാഭ്യാസം, ആരോഗ്യം മുതലായവ സംഘടിപ്പിച്ചുനടത്താനുള്ള സ്ഥാപനങ്ങൾ മാത്രമേ നിലനിൽക്കുകയുള്ളൂ. മർദ്ദനോകരണമായ ഭരണകൂടമുണ്ടാവുകയില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ജനങ്ങളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ കൈകടത്താൻ, ആർക്കും അധികാരമുണ്ടായിരിക്കുകയുമില്ല. ഒരു ഉദാര-മുതലാളിത്ത സമൂഹത്തിൽ വ്യക്തികൾ സർവ്വതന്ത്രസ്വതന്ത്രരായിരിക്കും എന്നാൽ ഓരോരുത്തരും തങ്ങളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം മറ്റുള്ളവരുടെ കഴുത്തിന് പിടിക്കാനാണ് കൂടുതലും ഉപയോഗിക്കുക. കിടമത്സരത്തിന്റെ ഒരു ലോകത്ത് 'കയ്യൂക്കുള്ളവൻ കാര്യക്കാരൻ' എന്ന മട്ടിലായിരിക്കും സ്വാതന്ത്ര്യം ഉപയോഗിക്കപ്പെടുക. എന്നാൽ കമ്യൂണിസത്തിൽ മറ്റുള്ളവരുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പരിഗണനയിലായിരിക്കും സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യം നിലനിർത്തപ്പെടുക. വർഗങ്ങളും വർഗ്ഗവൈരങ്ങളുമുള്ള പഴയ ബൂർഷ്വാ സമൂഹത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത്, ഓരോരുത്തരും സ്വതന്ത്രമായി വളർന്നുവന്നാൽ മാത്രം എല്ലാവരും സ്വതന്ത്രമായി വളരുന്ന ഒരു സമൂഹം നമുക്കു ലഭിക്കുന്നതായിരിക്കും(മാർക്സ്, ഏംഗൽസ്, 2020:പുറം 63). ടെറിഈഗിൾടൺ ഇതിനെ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ''മറ്റുള്ളവരിലൂടെ മാത്രമേ നമുക്കന്തിമമായി നമ്മുടേതിലേക്കുതന്നെ വരാൻ കഴിയൂ, ഇതിനർത്ഥം വ്യക്തിഗത സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ സമ്പന്നമാക്കലെന്നാണ് അതിന്റെ ചുരുക്കലെന്നല്ല അതിനേക്കാൾ മികച്ച ഒരു ധാർമ്മികതയെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കാനാവില്ല. വ്യക്തിപരമായ ഒരു തലത്തിൽ, അതറിയപ്പെടുന്നത് സ്നേഹമെന്നാണ്.'' (ടെറി ഈഗിൾട്ടൺ, 2018:പുറം-111,).

---

[60] 'അടിച്ചമർത്തിവെയ്ക്കാൻ ഒരു സാമൂഹ്യവർഗവും ഇല്ലെന്ന നിലവരുമ്പോൾ - വർഗഭരണം തന്നെ അവസാനിക്കുമ്പോൾ - ഉല്പാദനത്തിലെ ഇന്നത്തെ അരാജകത്വത്തിൻ കീഴിൽ അതിന്റെ ഫലമായുണ്ടാകുന്ന വ്യക്തികളുടെ ജീവസന്ധാരണത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള അന്യോന്യമത്സരവും അവസാനിക്കുമ്പോൾ - മർദ്ദിക്കപ്പെടുവാൻ പിന്നെ ഒന്നും അവശേഷിക്കുന്നില്ല. അതോടുകൂടി ഒരു പ്രത്യേക മർദ്ദനയന്ത്രം - ഭരണകൂടം ആവശ്യമില്ലാതായിത്തീരുന്നു. അത് സ്വയം വാടിക്കരിഞ്ഞുപോകുന്നു.'' (സമ്പാ: കെ.ദാമോദരൻ, 2011: പുറം 136).

ഭൗതികതയുടെ മാത്രം പ്രത്യയശാസ്ത്രമായിട്ടാണ് മാർക്സിസം പൊതുവെ വിലയിരുത്തപ്പെടാറുള്ളത്. എന്നാൽ, ഇതുപോലുള്ള ധാരാളം സന്ദർഭങ്ങളിൽനിന്നും മാർക്സിസത്തിന്റെ ധാർമ്മികതയെ, അതിന്റെ നൈതികതയെക്കുറിച്ച് നമുക്ക് മനസ്സിലാക്കാനാവും. മുതലാളിത്തം ചവിട്ടിത്തേയ്ക്കുന്ന മനുഷ്യസ്നേഹത്തെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയുമൊക്കെ മാർക്സിസം തിരിച്ചെടുക്കുന്നുണ്ട്.

''ബൂർഷ്വാ സമൂഹത്തിൽ മൂലധനം സ്വതന്ത്രമാണ്; അതിനു വ്യക്തിത്വമുണ്ട്; അതേസമയം ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ പരാശ്രയനാണ്, അവന് യാതൊരു വ്യക്തിത്വവുമില്ല'' (മാർക്സ്, ഏംഗൽസ്, 2017: പുറം.55). മുതലാളിത്ത ഉല്പാദന വ്യവസ്ഥയിൽ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നാൽ സ്വതന്ത്രവ്യാപാരമെന്നാണ് അഥവാ ക്രയവിക്രയങ്ങൾക്കുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം. പൂർണസ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന മുതലാളിത്ത സ്വപ്നം ഒരിക്കലും സാക്ഷാൽക്കരിക്കാനാവില്ല. ബൂർഷ്വാസ്വാതന്ത്ര്യം കൂട്ടാൻ ശ്രമിക്കുന്തോറും കുടുതൽ നിയന്ത്രണവും ആവശ്യമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പൂർണസ്വാതന്ത്ര്യം എന്നത് ഒരു വ്യാമോഹം മാത്രമാകുന്നു. അവിടെ മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങൾ കൂടുതൽ സങ്കീർണ്ണവും ക്രൂരവുമായിത്തീരുന്നു. ചുരുക്കംപേരിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെടുന്ന മൂലധനം സമൂഹത്തിനു മുഴുവൻ ലഭ്യമാക്കുമ്പോഴേ യഥാർത്ഥ സ്വാതന്ത്ര്യം സമൂഹത്തിൽ പ്രാവർത്തികമാകൂ. കമ്യൂണിസം സ്വത്തിന്റെ അസമമായ വിതരണത്തെ ഇല്ലാതാക്കുകയും എല്ലാവരുടെയും തുല്യതയും നീതിയും ഉറപ്പുവരുത്തുന്നതിലൂടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ പൂർണമായ അർത്ഥത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. എല്ലാ മനുഷ്യരുടെയും ആവശ്യങ്ങൾ നിറവേറ്റപ്പെടുകയും അവർക്ക് തുല്യപരിഗണന ലഭിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോഴേ സ്വാതന്ത്ര്യം അതിന്റെ ലക്ഷ്യത്തിലെത്തുന്നുള്ളൂ. മാർക്സിസം സ്ത്രീയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും അങ്ങേയറ്റം പ്രാധാന്യത്തോടെ നോക്കിക്കാണുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീവിമോചനത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ബഹുദൂരം സഞ്ചരിച്ച ഒരു ആധുനിക പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് മാർക്സിസം.

1.9.2 സാഹോദര്യം

മുതലാളിത്തം ഹിംസയിലും കൊലയിലും കൊള്ളയിലും യുദ്ധത്തിലും അടിച്ചമർത്തലിലും ഭിന്നിപ്പിലും വിശ്വസിക്കുമ്പോൾ മാർക്സിസം വിശ്വാസമർപ്പി

ച്ചിരിക്കുന്നത് സാഹോദര്യത്തിലും അതിലൂടെ കൈവരുന്ന മാനസികമൂല്യങ്ങളിലുമാണ്. മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയിൽ മനുഷ്യൻ ആദരിക്കപ്പെടുന്നത് പണത്തിന്റെ മാനദണ്ഡംവെച്ചാണ്. ലാഭക്കൊതിയാണ് അതിന്റെ കേന്ദ്രം എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ മാനവികമായതെല്ലാം അവിടെ ചവിട്ടിയരക്കപ്പെടുന്നു. മനുഷ്യനെപ്പോലെത്തന്നെ പ്രകൃതിയും അവിടെ ചൂഷണം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ അതിരുകളില്ലാത്ത മനുഷ്യസാഹോദര്യത്തിലും പ്രകൃതിസ്നേഹത്തിലും അധിഷ്ഠിതമാണ് മാർക്സിസം. തൊഴിലാളികൾക്കു സ്വന്തം ചങ്ങലകളല്ലാതെ മറ്റൊന്നും നഷ്ടപ്പെടാനില്ല അവർക്കു നേടാനോ ഒരു ലോകമുണ്ടുതാനും. സർവ്വരാജ്യത്തൊഴിലാളികളെ സംഘടിക്കുവിൻ എന്നിങ്ങനെയുള്ള വാക്കുകളിലൂടെ ലോകം മുഴുവൻ അടിച്ച മർത്തലിന് വിധേയരായിക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു അടിസ്ഥാനവിഭാഗത്തെ സാഹോദര്യത്തിലൂടെ കൂട്ടിയിണക്കിക്കൊണ്ടാണ് കടന്നുവന്നത്. അങ്ങനെ സ്നേഹത്തിലും സാഹോദര്യത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു തൊഴിലാളി ഐക്യം ഉണ്ടായിവരികയും ലോകമെമ്പാടുമുള്ള തൊഴിലാളികൾ ചൂഷണാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരെ പോരാടുകയും ഒരു പരിധിവരെ തങ്ങളുടെ നില മെച്ചപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. ചൂഷണത്തിൽനിന്ന് തങ്ങളെതന്നെ മോചിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് സമൂഹത്തെയാകെ മോചിപ്പിക്കുന്നതിലേക്കു വഴിവെച്ചു. ലോകത്തരങ്ങേറിയ വിപ്ലവപ്രസ്ഥാനങ്ങളെല്ലാം തന്നെ അരങ്ങേറിയത് തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിലായിരുന്നു. മർദ്ദനത്തിനും ചൂഷണത്തിനും എല്ലാത്തരം ഹിംസകൾക്കുമെതിരെ പോരാടിക്കൊണ്ട് തങ്ങളെ മോചിപ്പിക്കുന്നതോടൊപ്പംതന്നെ സമൂഹത്തിന്റെ മോചനത്തിനു കാരണമായി. സമൂഹത്തിന്റെ സാമ്പത്തികാടിത്തറയിൽതന്നെ വലിയ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കിക്കൊണ്ടാണ് തൊഴിലാളിവർഗ്ഗസോഷ്യലിസ്റ്റ്വിപ്ലവം അരങ്ങേറിയത്. മാർക്സിസം മുന്നോട്ടുവെച്ച മനുഷ്യസാഹോദര്യത്തിലുള്ള വിശ്വാസമായിരുന്നു അതിനവരെ ശക്തരാക്കിയത്. അങ്ങിനെ ചരിത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നരീതിയിൽ നിന്നും ചരിത്രത്തെ മാറ്റിതീർക്കുക എന്ന തരത്തിലേക്ക് മാർക്സിസത്തിന് എത്തിച്ചേരാൻ കഴിഞ്ഞു. അതിന് സാധ്യമായത് പ്രധാനമായും ഈ സാഹോദര്യം ഭാവനയാണ്. വർഗബോധത്തിനപ്പുറത്തേക്ക് എല്ലാ മനുഷ്യരോടുമുള്ള സാഹോദര്യമാണത് മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. അറിയപ്പെടാത്ത ജനങ്ങളു

മായി നീയെനിക്ക് സാഹോദര്യംതന്നുഎന്ന പാബ്ലോനെരുദയുടെ വാക്കുകൾ ഇവിടെ ഓർമ്മിക്കാം.

1.9.3 പാരസ്പര്യത്തിലെ നൈതികത

മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ചതുപോലെ പ്രകൃതിയെ സംബന്ധിച്ചും മാർക്സിസത്തിന്റെ നിലപാടുകൾ ഒരിക്കലും ഹിംസാത്മകമല്ല. മുതലാളിത്തരീതിയിലുള്ള അമിതോല്പാദനവും അതുകൊണ്ടുപ്രകൃതി ചൂഷണവും ഹിംസയും ഇതിലില്ല. ലാഭക്കൊതിയും വിപണിമത്സരവും അമിതോല്പാദനവും സ്വകാര്യസ്വത്തും ഇല്ലാതാവുന്നു എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ പ്രകൃതിചൂഷണത്തിന്റെ തോത് വളരെ ചുരുങ്ങും. മാർക്സിന് പ്രകൃതിയെ സംബന്ധിച്ച് വ്യക്തമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. മാർക്സിന്റെ പ്രകൃതിയുടെ വൈരുദ്ധ്യാത്മകത എന്ന കൃതി പ്രകൃതി സൗഹൃദ സമീപനത്തെക്കുറിച്ചുള്ളതാണ്. മനുഷ്യനിൽനിന്നും അന്യമല്ലാത്ത ഒന്നായാണ് മാർക്സ് പ്രകൃതിയെ കണ്ടത്. പരിസ്ഥിതി നൈതികത എന്നത് മാർക്സിയൻ സമീപനങ്ങളിൽ പ്രധാനമാണ്. മാർക്സിന്റെ 'Metabolic Rift Theory' പാരിസ്ഥിതിക-സാമൂഹ്യശാസ്ത്രസമീപനത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ളതാണ്. ടി.ടി.ശ്രീകുമാറിന്റെ 'പുനർവായനകളിലെ മാർക്സിസം' എന്ന രചനയിൽ മെറ്റബോളിക് റിഫ്റ്റ് തിയറി വിശകലനവിധേയമാക്കിയ രണ്ട് ചിന്തകരെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ബെല്ലാമി ഫോസ്റ്റർ, ബുഖാറിൻ എന്നിവരാണവർ. ശക്തമായ ഒരു പാരിസ്ഥിതിക-സാമൂഹികശാസ്ത്രസമീപനം വികസിപ്പിക്കുന്നതിനു സഹായകമാണ് മാർക്സിന്റെ ഈ സിദ്ധാന്തമെന്ന ബെല്ലാമിഫോസ്റ്റർ ഉന്നയിക്കുന്നതായി ലേഖകൻ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ''സമൂഹവും പ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള മെറ്റബോളിസം' എന്ന മാർക്സിയൻ പരികല്പന പരിസ്ഥിതിയും ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥയും തമ്മിലുള്ള അടിസ്ഥാനപരമായ ബന്ധമായും മനുഷ്യജീവിതവും അതിന്റെ ബാഹ്യഉപാധികളുമായുള്ള ബന്ധമായും ബുഖാറിൻ വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. മാർക്സിന്റെ മനുഷ്യ-പ്രകൃതി മെറ്റബോളിസം ഒരർത്ഥത്തിൽ സാമൂഹിക പുനരുല്പാദനത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകമാണെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ നിന്നും കൂടുതൽ മുന്നോട്ടുപോവുക എന്നത് പ്രധാനമാണ്. പാരിസ്ഥിതിക

നൈതികത ഇല്ലാത്ത രാഷ്ട്രീയ പ്രയോഗം പ്രകൃതിവിരുദ്ധവും അതുകൊണ്ടു തന്നെ മനുഷ്യവിരുദ്ധവുമാണ്. അതിനെതിരെയുള്ള ഒരു പ്രതിരോധം മാർക്സിൽതന്നെയുണ്ട്.....'' (ടി.ടി.ശ്രീകുമാർ, 2019: പുറം 177).

മനുഷ്യനെ പ്രകൃതിയിൽനിന്ന് വേറിട്ട സത്വമുള്ള ഒന്നായിട്ടല്ല മാർക്സ് കണ്ടത്. പ്രകൃതിയുടെ തന്നെ ഭാഗമായിട്ടാണ്. "Nature is the inorganic body of human being' (പ്രകൃതി മനുഷ്യരുടെ അജൈവ ശരീരമാണ്)(സമ്പാ: ഡോ. കെ. എൻ. ഗണേഷ്, 2017: പുറം 54) എന്നു പറയുന്നതിൽ മനുഷ്യ-പ്രകൃതിബന്ധത്തിന്റെ ഇഴയടുപ്പം തെളിയുന്നുണ്ട്. ഈ ബന്ധത്തിന് കൂടുതൽ കൂടുതൽ പ്രസക്തിയുണ്ടെന്ന് വർത്തമാനകാല അവസ്ഥകൾ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയ്ക്കുമെതിരായ മുതലാളിത്ത തിന്മകളെ മാർക്സ് എതിർത്തത് എന്തുകൊണ്ടെന്ന് ഇന്ന് കൂടുതൽ വ്യക്തമാവുന്നുണ്ട്.

മാർക്സിസത്തിനും മറ്റു ദർശനങ്ങൾക്കും തമ്മിലുള്ള മൗലികമായ വ്യത്യാസമെന്തെന്ന് മാർക്സ് ഫോയർബാഹിനെ പറ്റിയുള്ള പതിനൊന്നു തീസീസുകളിൽ അവസാനത്തേതിൽ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. മറ്റുള്ളവ ലോകത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുകമാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നതെങ്കിൽ മാർക്സിസം ലോകത്തെ മാറ്റിതീർക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ കീഴിൽ ആർജ്ജിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള സകല വിജ്ഞാനത്തിന്റെയും ദൃഢമായ അടിത്തറയിൽ നിന്നുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് മാർക്സ് തന്റെ ദർശനം രൂപപ്പെടുത്തിയത്. മനുഷ്യചരിത്രത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും അതുവരെ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള വിലപ്പെട്ട വികാസങ്ങളെയെല്ലാം സ്വാംശീകരിച്ചുകൊണ്ടുമാണ് മാർക്സ് തന്റെതായ പരികല്പനകൾ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. ലോകത്തെ മാറ്റാനുള്ള പുതിയ വിപ്ലവദർശനമാണ് മാർക്സ് വികസിപ്പിച്ചത്. ഏംഗൽസും അതിൽ തന്റെതായ പങ്ക് നിർവ്വഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഏംഗൽസിന്റെ Anti Duhring (ഡ്യൂറിങ്ങിനെതിരെ), Dialectics of Nature (പ്രകൃതിയുടെ വൈരുദ്ധ്യാത്മകത) The origin of family, private property and state' (കുടുംബം, സ്വകാര്യസ്വത്ത്, ഭരണകൂടം എന്നിവയുടെ ഉദ്ഭവം) എന്നീ രചനകൾ കൂടുതൽ മെച്ചപ്പെട്ട ഒരു ഭൗതികലോകത്തെ സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള വഴികൾ ആരായുന്നവയാണ്. സത്വരമായ

ജീവന്റെ ഉൽപാദനവും പ്രത്യുൽപാദനവുമാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ നിർണ്ണായകഘടകം എന്ന് ഏംഗൽസ് വിശ്വസിച്ചു. ആദ്യത്തെ തൊഴിൽവിഭജനം നടന്നത് സ്ത്രീയ്ക്കും പുരുഷനും ഇടയിലാണെന്നും സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെ ഉത്ഭവത്തിലൂടെയാണ് അധീശത്വം ഉണ്ടായിവന്നതെന്നും ഏംഗൽസ് പറയുന്നുണ്ട്. മുതലാളിത്ത ചൂഷണവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് അവസാനം കാണുക എന്നതായിരുന്നു ഏംഗൽസ് പ്രധാനമായി കണ്ടത്. എല്ലാത്തരം ചൂഷണങ്ങളും അസമത്വങ്ങളും അവസാനിപ്പിക്കുക എന്നത് ഏറ്റവും മുഖ്യമായി കണ്ടു. മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിയെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്നത്, പുരുഷൻ സ്ത്രീയെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്നത് എല്ലാം വിമർശിക്കപ്പെട്ടു. പരിസ്ഥിതി പ്രസ്ഥാനങ്ങളും സ്ത്രീപ്രസ്ഥാനങ്ങളും വളർന്നു വികസിക്കുന്നതിനുമുമ്പുതന്നെ അദ്ദേഹം ഇത്തരം വാദഗതികൾ മുന്നോട്ടുവെച്ചു. സ്ത്രീയുടെ തുല്യാവകാശത്തെ ആദ്യമായി പ്രധാനമായി കണ്ടത് മാർക്സിസമാണ്. ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ പുരോഗമനത്തിന്റെ തോത് നിശ്ചയിക്കുന്നത് അതിലെ സ്ത്രീയുടെ പദവിയാണ് എന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞ്, സ്ത്രീയ്ക്ക് തുല്യതയുള്ള ഒരു സോഷ്യലിസ്റ്റ് സമൂഹത്തെ മുന്നോട്ടുവെച്ചത് മാർക്സും ഏംഗൽസുമടക്കമുള്ള ചിന്തകരാണ്.

ജീവൻ നിലനിർത്താനുള്ള ജലം, ഭക്ഷണം എന്നിവയൊക്കൊപ്പം ഔഷധസസ്യങ്ങളും സമാഹരിക്കുന്നതിന് പ്രകൃതിയെ ആശ്രയിക്കുന്നു. പുരുഷന്മാരേക്കാൾ സ്ത്രീകളാണ് ഇത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് പ്രകൃതിചൂഷണത്തിനെതിരെയുള്ള സമരങ്ങൾക്ക് പാരിസ്ഥിതിക സ്ത്രീവാദികൾ മുന്നിട്ടിറങ്ങുന്നത് എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്. (കുടുംബം, സ്വകാര്യസ്വത്ത്, ഭരണകൂടം എന്നിവയുടെ ഉദ്ഭവം) ഇങ്ങനെ പുരുഷാധിപത്യ ചൂഷണപ്രക്രിയയെ പരിസ്ഥിതിയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു. സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെയും ഭരണകൂടത്തിന്റെയും സ്ഥാപനരൂപങ്ങൾ പോലെതന്നെ മനുഷ്യചരിത്രത്തിലെ നിർണായകമായ ഒരു സ്ഥാപനസംവിധാനമായിട്ടാണ് കുടുംബത്തെ ഏംഗൽസ് അവതരിപ്പിച്ചത്. എന്നാൽ പിന്നീടുവന്ന മാർക്സിസ്റ്റ് പ്രയോഗത്തിലും മുഖ്യധാരാ മാർക്സിസത്തിന്റെ ചർച്ചകളിലും പ്രയോഗങ്ങളിലുമൊന്നും കുടുംബം ഒരു പരിഗണനാവിഷയമായി വന്നില്ല. കുടുംബം എന്ന സ്ഥാപനം വളരെ ഭദ്രമായി പാലിക്കപ്പെടേണ്ട ഒന്നായി മാറി.

കുടുംബം, ബൂർഷ്വാ സദാചാരം, വ്യക്തിസങ്കല്പം എന്നിവയിലൊക്കെ മുതലാളിത്ത ആധുനികതയുടെ യുക്തികളെത്തന്നെയാണ് മാർക്സിസ്റ്റുകളും കൈക്കൊണ്ടത്. മുതലാളിത്ത ആധുനികതയിൽ ചൂഷണം ചെയ്യപ്പെടുകയും പാർശ്വവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്ത സ്ത്രീ, പ്രകൃതി, തൊഴിലാളി എന്നീ സംവർഗങ്ങളെ സംബോധനചെയ്യാൻ ഏംഗൽസിനു സാധിച്ചിരുന്നു. ഈ അരികുവൽക്കൃത സ്വത്വങ്ങളുടെ വിമോചനത്തിലൂടെ മാത്രമേ മനുഷ്യവിമോചനം സാധ്യമാവൂ എന്നദ്ദേഹം കരുതിയിരുന്നു.

സ്ത്രീ, പ്രകൃതി, തൊഴിലാളി ത്രിത്വങ്ങളെത്തന്നെയാണ് മാർക്സും കൂടുതൽ വിശകലനവിധേയമാക്കിയത്. സ്ത്രീ-പുരുഷ ബന്ധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഏറ്റവും നീതിപൂർവ്വകമായ വിലയിരുത്തൽ ഉണ്ടായിട്ടുള്ളത് മാർക്സിൽനിന്നുതന്നെയാണ്. 1844-ൽ മാർക്സ് എഴുതിയ 'സാമ്പത്തിക തത്വശാസ്ത്ര കുറിപ്പുകൾ' എന്നതിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നു ''മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ ഏറ്റവും സ്വാഭാവികവും ആസന്നവും ആയ രൂപമാണ് സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധം. അവിടെ മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയുമായുള്ള ബന്ധമായിത്തീരുന്നു. സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തിലാണ് മനുഷ്യൻ ഏറ്റവും പ്രകൃതി സഹജവും സ്വാഭാവികവുമായ ബന്ധത്തിൽ പങ്കുചേരുന്നത്. ഈ ബന്ധം ഐന്ദ്രിയമായ രൂപത്തിലാണ് തെളിഞ്ഞുവരുന്നത്. ലളിതമായി പറഞ്ഞാൽ, പ്രകൃതി മാനുഷികസത്തയായും മാനുഷികസത്ത പ്രകൃതിയായും മാറിത്തീരുന്ന ഇടമാണ് സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധം.[61]'' സ്ത്രീക്കും പുരുഷനും തുല്യത കൈവരുന്ന സമൂഹത്തിൽ മാത്രമേ മാനുഷികതയ്ക്കു പൂർണമായി പ്രകാശിക്കാനാവൂ എന്നത് മാർക്സ് ഊന്നിപ്പറയുന്നു. മാനുഷികത പൂർണമായി പ്രകാശിതമാവുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ മാത്രമേ അന്യവൽക്കരണത്തെ മറികടന്ന് പ്രകൃതിയുടെ സഹജമായ ഭാവത്തിലേക്ക് മനുഷ്യനെ കൊണ്ടുപോവുകയുള്ളൂ. മാനുഷികതയുടെ മനുഷ്യ-പ്രകൃതിബന്ധത്തിന്റെ പൂർണതയായും അന്യവൽകൃതമല്ലാത്ത സാക്ഷാത്ക്കാരസ്ഥാനമായും സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധം മാറിത്തീരുന്നു. ശാരീരികമോ കേവലവ്യക്തികൾ തമ്മിലുള്ളതോ ആയ ബന്ധമല്ല മനുഷ്യന് തന്റെ നിലനില്പിനോട് പുലർത്താ

[61] മാർക്സ്, 1932: പുറം. 57.

വുന്ന ഏറ്റവും ഉന്നതവും സഹജവും ഐന്ദ്രിയവും നീതിപൂർണവുമായ ബന്ധ മായിട്ടാണ് സ്ത്രീപുരുഷബന്ധത്തെ കാണുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പരമമായ സാക്ഷാൽക്കാരസ്ഥാനമായിട്ടാണ് സ്ത്രീ-പുരുഷ ബന്ധത്തെ മാർക്സ് അവതരി പ്പിച്ചത്. നൈതികമായ ഒരു തലത്തിൽ ഇത് പ്രകൃതി-മനുഷ്യബന്ധം തന്നെയായി മാറുന്നു.

1.9.4 അപരോൻമുഖമായ ധാർമ്മികത

എല്ലാതരം ചൂഷണങ്ങളെയും അവസാനിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് വർഗരഹിതവും സമത്വാധിഷ്ഠിതവുമായ ഒരു സമൂഹം രൂപപ്പെടുത്തുക എന്ന ആധുനികമായ ഒരു പ്രപഞ്ചവീക്ഷണമാണ് മാർക്സിസം മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വിശാ ലമായ ഒരു അപരോന്മുഖതയാണ് മാർക്സിസം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. പ്രകൃതി യിലും മനുഷ്യജീവിതത്തിലും പാലിക്കപ്പെടേണ്ട ധാർമ്മികതയുടെ ശാസ്ത്രമാ യാണ് മാർക്സിസം പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. മാർക്സ് തന്റെ ദർശനം വികസിപ്പിച്ചത് അതുവരെയുള്ള മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെയാകമാനം വൈരുദ്ധ്യാത്മക മായും ഭൗതികാടിസ്ഥാനത്തിലും പരിശോധിച്ച് ശാസ്ത്രീയമായി പ്രയോഗിക്കാൻ കഴിയുന്ന രൂപത്തിലാണ്. മറ്റു ദർശനങ്ങൾ യഥാർത്ഥസാമൂഹ്യപ്രശ്നങ്ങളെ മറച്ചു വെയ്ക്കുകയും ചൂഷകവർഗ്ഗങ്ങളുടെ താൽപര്യങ്ങളെ പ്രതിനിധീകരിക്കുകയും ചെയ്തപ്പോൾ മാർക്സിസം ചൂഷിതരുടെ ഒപ്പം നിൽക്കുകയും സാർവ്വദേശീയ മായി യഥാർത്ഥ മനുഷ്യന്റെ വിമോചനത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയും ചെയ്തു. മുതലാളിത്ത ആധുനികത സൃഷ്ടിച്ച സാമൂഹ്യവൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ വിമർശനസ്ഥാ നമായി പകരംവെയ്ക്കാവുന്ന ഒരേയൊരു ദർശനമായി മാർക്സിസം നിലകൊണ്ടു. മാനവികതയും, ദേശീയതയും സാർവ്വദേശീയതയുമൊക്കെ മുന്നോട്ടുവെച്ചു കൊണ്ട് വന്ന മുതലാളിത്ത ആധുനുകതയിൽ ആഗോളീകരണം നടപ്പിലായപ്പോൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടത് പ്രധാനമായും രണ്ടു വർഗ്ഗങ്ങളാണ് ഇരകളും അധീശശക്തിക ളും. ഇങ്ങനെ എല്ലാ മനുഷ്യരും തുല്യരാകുന്ന ഒരു ലോകത്തിനു പകരം അത് മനുഷ്യരെ പലതായി വിഭജിച്ചു. ഒന്നിൽ നിന്നു ഭിന്നമായ അപരങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചു കൊണ്ടാണ് ആധുനികത മുന്നേറിയത്. എന്നാൽ ഈ ആധുനികതയുടെ വിമർശന സ്ഥാനമായ മാർക്സിസം സാർവ്വദേശീയമായ ഒരു മനുഷ്യനെ സൃഷ്ടി

ച്ചു. അധീശശക്തികളും ഇരകളുമില്ലാത്ത മാനവികതയുടെതായ ഒരു ലോകം അത് സ്വപ്നം കണ്ടു. സ്വയം വിമോചിതമാകുന്നതോടൊപ്പം അപരവിമോചനം കൂടി ലക്ഷ്യമാക്കുന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയായി മാത്രമേ അതിന് നിലനിൽക്കാനാവൂ[62]. അപരന്റെ വാക്കുകൾ സംഗീതംപോലെ ആസ്വദിക്കുന്ന ഒരു കാലം വരുമെന്ന മാർക്സിന്റെ പ്രതീക്ഷ വെറുതെയുണ്ടായതല്ലെന്നും അപരോന്മുഖമായിരിക്കുന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയുടെ ഏറ്റവും കാതലായ വാക്കുകളാണെന്നും വ്യക്തമാകുന്നു. ''അതിവേഗം ആവശ്യമില്ലാതായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു ഉൽപ്പാദന ഘടകമായ മനുഷ്യാധ്വാനത്തിന്റെയും ലോകത്തെ പ്രകൃതിവിഭവങ്ങളുടെയും (എന്നുകൂടി കൂട്ടിച്ചേർക്കട്ടെ) ചെലവിൽ മാത്രമാണ് അപരിമിതവും കൂടുതൽ കൂടുതൽ ഉന്നത സാങ്കേതികവിദ്യാബദ്ധവുമായ, അസ്ഥായിയായ, ലാഭത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള, സാമ്പത്തിക വളർച്ചയിലൂടെ ആഗോളസമ്പത്ത് ഉൽപാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. ഒറ്റയ്ക്കോ കൂട്ടായോ സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ഉദാരവാദത്തിന് ഇരുപത്തിയൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് പരിഹാരം ഉണ്ടാക്കാൻ കഴിയില്ല. മാർക്സിനെ ഗൗരവബുദ്ധ്യാ പരിഗണിക്കേണ്ട സമയം ഒരിക്കൽ കൂടി വന്നുചേർന്നിരിക്കുന്നു.'' (എറിക് ഹോബ്സ് ബോം, 2013: പുറം.466) എന്ന വാക്കുകളിൽ മാർക്സിസ്റ്റ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം മനുഷ്യസമുദായത്തിന്റെ പുതിയ പ്രതീക്ഷയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണെന്ന സൂചനയുണ്ട്. അപരവത്കൃത സ്വത്വങ്ങളില്ലാത്ത, പ്രകൃതി-മനുഷ്യ വിഭജനമില്ലാത്ത അഹിംസാത്മകമായ ഒരു ലോകക്രമം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് മാർക്സിസം എന്നതിൽ തർക്കമില്ല. ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് സ്കൂൾ ചിന്തകരുടെ വിമർശനാത്മകാസിദ്ധാന്തങ്ങൾ അത് കൂടുതൽ ശരിവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്.

മാർക്സിസംഅവസാനിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി അഥവാ എല്ലാവരും തുല്യരാവുന്നതിനുവേണ്ടിയാണ് മാർക്സിസ്റ്റുകൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്ന് പ്രമുഖ

---

62 ഭൗതികലോകത്തെ മാറ്റിതീർക്കുന്നതിലൂടെ മനുഷ്യർ സ്വയം മാറ്റിത്തീർക്കുന്നു. സ്വയം മാറ്റിത്തീർക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി അവർ ഭൗതികലോകത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കുന്നു. ഈ ഏർപ്പാടുകളെ സൂചിപ്പിക്കാനായി പ്രാക്സിസ് എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുകയാണ് മാർക്സ് ചെയ്തത്. സാമൂഹ്യജീവി എന്ന നിലയിൽ മനുഷ്യന്റെ ഉൺമ അനിവാര്യമായും ഈ ഏർപ്പാടുകളിൽ നിക്ഷിപ്തമാണ്. ഉൺമ, ഇവിടെ ഉണ്ടായിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയെയല്ല സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. മറിച്ച്, ഒരു ക്രിയയെയാണ്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ മനുഷ്യൻ എന്നതു തന്നെ ഒരു ക്രിയാപദമാണ്. എങ്ങനെയെല്ലാമാണോ മനുഷ്യൻ ഭൗതികലോകത്തെയും തന്നെത്തന്നെയും മാറ്റിത്തീർക്കുന്നത് ആ ക്രിയയെയാണ് അത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ ഏർപ്പാടുകൾക്ക് പുറത്ത് മനുഷ്യന് ഒരു ഉൺമ ഇല്ല. എല്ലാ സാമൂഹ്യജീവിതവും അനിവാര്യമായും പ്രായോഗികമാണ്;'' (ടി.വി. മധു, നിസാർ അഹമ്മദ്, 2018: പുറം 27).

ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് ചിന്തകരിലൊരാളായ ടെറി ഈഗിൾടൺ തന്റെ Why Marx was right എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്.

''മാർക്സിസത്തിനവസാനമായി എന്നത് എല്ലായിടത്തെയും മാർക്സിസ്റ്റുകൾക്ക് കാതുകളിലൊരു സംഗീതമായി അനുഭവപ്പെടും. അവർക്കവരുടെ മാർച്ചുകളും പിക്കറ്റിങ്ങുകളും നിറുത്തി ബാഗുമെടുത്ത് തങ്ങളുടെ സങ്കടപ്പെടുന്ന കുടുംബങ്ങളുടെ മാർത്തട്ടിലേക്കു പോകാം; ചെടിപ്പിക്കുന്ന കമ്മിറ്റി മീറ്റിങ്ങിനുപകരം ഒരു സായാഹ്നമാസ്വദിക്കുകയും ചെയ്യാം. മാർക്സിസ്റ്റുകളായിരിക്കുന്നത് അവസാനിപ്പിക്കുക എന്നതിനപ്പുറം മറ്റൊന്നും മാർക്സിസ്റ്റുകൾക്കാവശ്യമില്ല. ഈ കാര്യത്തിൽ ഒരു മാർക്സിസ്റ്റായിരിക്കുന്നത് ഒരു ബുദ്ധിസ്റ്റോ കോടീശ്വരനോ, ആയിരിക്കുന്നതുപോലെയല്ല. അത് ഒരു ഭിഷഗ്വരനായിരിക്കുന്നതുപോലെയാണ്.

ഒരിരുപത് വർഷക്കാലത്ത് ഇനിയും മാർക്സിസ്റ്റുകളോ ഫെമിനിസ്റ്റുകളോ ഉണ്ടെന്നുവന്നാൽ അതൊരു ദയനീയ പരിണതിയായിരിക്കും. തികച്ചും ഭാഗികമായ ഒരു കാര്യമായിരിക്കാൻ അർത്ഥമാക്കപ്പെട്ടതാണ് മാർക്സിസം. അതുകൊണ്ട് അതിൽ തങ്ങളുടെ മൊത്തം സ്വത്വവും നിക്ഷേപിക്കുന്നവർക്ക് മർമ്മം പിടികിട്ടാതാകുന്നു. മാർക്സിസത്തിനുശേഷവും ജീവിതമുണ്ടെന്നതാണ് മാർക്സിസത്തിന്റെ മൊത്തം പോയന്റും.'' (ടെറി ഈഗിൾടൺ, വിവ: പി.ജെ.ബേബി, 2018: പുറം 28).

മാർക്സിസം മാനുഷികമായ പൂർണ്ണതയെ ഒരിക്കലും വാഗ്ദാനം ചെയ്യുന്നില്ലെന്നും കഠിനാധ്വാന നിർമ്മാർജ്ജനം പോലും അത് വാഗ്ദാനം ചെയ്യുന്നില്ലെന്നും എന്നാൽ മാർക്സിസത്തിന്റെ യഥാർത്ഥമായ വാഗ്ദാനം അതിന്റെ എല്ലാ സ്വാതന്ത്ര്യത്തോടും വൈവിധ്യത്തോടും കൂടിയ ശരിക്കുള്ള ചരിത്രം സംഭവിക്കുന്നതിനെ തടയുന്ന വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ പരിഹരിക്കുമെന്നതാണ് എന്നും ടെറി ഈഗിൾടൺ വ്യക്തമാക്കുന്നു. മാർക്സിനെ സാധാരണ ഒരു ഭൗതികവാദിയായാണ് എല്ലാവരും കാണാറുള്ളതെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം വെറും ഭൗതികം മാത്രമായിരുന്നില്ലെന്ന് ടെറി ഈഗിൾടൺ പറയുന്നുണ്ട്. മാർക്സ് ലക്ഷ്യമാക്കിയ വിഭവങ്ങളുടെ തുല്യമായ വിതരണവും മർദ്ദനപരമായ അധ്വാനത്തിന്റെ അവസാനവും പ്രയോഗ

ത്തിൽ വരുന്നതോടെ സ്ത്രീ പുരുഷൻമാർക്ക് അത് നൽകുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യവും വിശ്രമവും അവരിൽ കൂടുതൽ നിറവോടെ ആത്മീയാഭിവൃദ്ധിപ്പെടലിനുവേണ്ട പശ്ചാത്തലമൊരുക്കുമെന്നും അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നു. ഭൗതികവാദികൾ ആത്മീയ മായതിനെ നിഷേധിക്കുന്നവരല്ല മറിച്ച് ആത്മീയമായ നിറവിന് നിശ്ചിതഭൗതിക സാഹചര്യങ്ങളാവശ്യമുണ്ടെന്ന് നമ്മെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നവരാണെന്നും അത്തരം സാഹചര്യങ്ങളില്ലെങ്കിൽ ആ സാക്ഷാത്കാരവും ഉണ്ടാകയില്ലെന്നും ടെറി ഈഗിൾടൺ മാർക്സിസത്തിന്റെ നൈതികതയെയും ധാർമ്മികതയെയും മുൻനിർത്തി പറയുന്നുണ്ട്.

മാർക്സിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ സ്ത്രീ-പുരുഷന്മാർ തങ്ങളുടെ ഉൽപാദനം ശരിക്കും നിർവ്വഹിക്കുന്നത് അത് സ്വതന്ത്രമായും ഉൽപാദനത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ഉൽപാദനമായും നടത്തുമ്പോൾ മാത്രമാണെന്നാണ് കമ്യൂണിസത്തിനു കീഴിൽ മാത്രമേ അതു സാധ്യമാകൂ എന്നും ടെറി ഈഗിൾടൺ കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നുണ്ട്..

1.9.5 അന്യമല്ലാത്ത പ്രകൃതി

എല്ലാ അർത്ഥത്തിലും അന്യവൽകൃതമല്ലാത്ത ഒരു ജീവിതമാണ് മാർക്സ് വിഭാവനം ചെയ്തത്. അന്യവൽകൃതമല്ലാത്ത പ്രകൃതിയും മനുഷ്യനും അധ്വാനവും എല്ലാം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയിലുണ്ടായിരുന്നു. മുതലാളിത്തം പ്രകൃതിയെ കാണുന്നത് അതിന്റെ വമ്പിച്ച ഉൽപാദനത്തിനായി കുത്തിക്കവരാനും ഊറ്റിയെടുക്കാനും തുരന്നെടുക്കാനുമുള്ള ഒരു വസ്തു എന്നനിലയ്ക്കാണെങ്കിൽ മാർക്സിസം അതിനെ കാണുന്നത് ഉൽപാദനത്തിൽ പങ്കുചേരുന്ന ഒരു ജൈവിക ഘടകം എന്ന നിലയ്ക്കാണ്. മനുഷ്യവംശത്തെ നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു ഉപാധി എന്ന നിലയിലാണ്. ഏംഗൽസും തന്റെ 'പ്രകൃതിയുടെ വൈരുദ്ധ്യാത്മകത' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ മനുഷ്യനെ പ്രകൃതിയുടെ ഒരു അംശം അഥവാ ഒരു ഭാഗമെന്ന നിലയിലാണ് കാണുന്നത്[63]. മനുഷ്യന് മറ്റ് ജീവികളെക്കാളെല്ലാം വിവേകമുള്ളവൻ

---

[63] ''നാം ഒരു തരത്തിലും ഒരു വിദേശജനതയുടെ മേൽ കീഴടക്കുന്നവൻ എന്ന മട്ടിലല്ല പ്രകൃതിയ്ക്ക് മേൽ ഭരണം നടത്തുന്നത്. പ്രകൃതിയ്ക്കു പുറത്തുനിൽക്കുന്ന ഒരാളായല്ല മറിച്ച് നാം മാംസം, ചോര, തലച്ചോറ് എന്നിവയോടെ പ്രകൃതിയ്ക്കു സ്വന്തമാണ്, അതിന്റെ നടുവിൽ നിലനിൽക്കുന്നതാണ്, അതിന്മേലുള്ള നമ്മുടെ മൊത്തം യജമാനത്വത്തിലുമുൾപ്പെടുന്നത് നമുക്കതിന്റെ നിയമങ്ങളെ മറ്റേത് ജീവികളെക്കാളും വളരെ ശരിയായി അറിയാനും പ്രയോഗി

എന്ന നിലയിൽ പ്രകൃതിയെ ശരിയായി സംരക്ഷിക്കേണ്ടതിന്റെ ഉത്തരവാദിത്വം കൂടുതൽ ഉണ്ടെന്നതാണ് മാർക്സ് ഊന്നുന്നത്. എന്നാലിന്ന് വിശേഷബുദ്ധിയുള്ള മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിയെ എന്താക്കിതീർത്തു എന്നത് ചിന്തിക്കേണ്ടതാണ്. മറ്റു ജീവികളുടെയും അവനവന്റെ തന്നെയും നിലനില്പ് അസാധ്യമാക്കിതീർക്കുന്ന തരത്തിലേക്ക് മനുഷ്യന്റെ അടങ്ങാത്ത ആർത്തി മുച്ചൂടും മുടിച്ചുകഴിഞ്ഞുള്ളത് മുൻകൂട്ടി കാണാൻ മാർക്സിന് കഴിഞ്ഞിരുന്നു. പ്രകൃതിയെ മാർക്സിനെപ്പോലെ മനുഷ്യജീവിതത്തെ ഇത്രമാത്രം പ്രകൃതിയോടിണക്കിയ മറ്റൊരു ദാർശനികനെയും നമുക്ക് കാണാൻ കഴിയില്ല. പ്രകൃതിയെ സംബന്ധിച്ച് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനങ്ങൾ കാലാതിവർത്തികളായി എന്നെന്നും നിലനിൽക്കുന്നവയാണ്.

ലാഭം പ്രധാനമായികാണുന്ന മുതലാളിത്തത്തിൽ പ്രകൃതിയ്ക്ക് സംഭവിക്കാവുന്ന നാശത്തെ അദ്ദേഹം മുൻകൂട്ടി കണ്ടിരുന്നു. പ്രകൃതിയെ നശിപ്പിക്കാതെ വേണം വികസനമെന്നും പ്രകൃതിയെ അതിന്റെ എല്ലാ ജൈവികതയോടെയും അടുത്ത തലമുറയ്ക്ക് കൈമാറേണ്ടതാണെന്നും അദ്ദേഹം ഊന്നി പറയുന്നുണ്ട്. 'ഭൂമിയാണ് മനുഷ്യന്റെ നിലനില്പിന്റെ ആദ്യഉപാധി എന്ന് ഗോഥാപരിപാടിക്കൊരു വിമർശനത്തിലും അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്. പ്രകൃതിയെ മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ അടിവേരായാണ് മാർക്സ് കാണുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ അടങ്ങാത്ത ആർത്തി പ്രകൃതിയെ എങ്ങിനെ മാറ്റിത്തീർത്തിരിക്കുന്നു എന്ന സത്യം നാം ഇപ്പൊഴെങ്കിലും തിരിച്ചറിയേണ്ടതുണ്ട്. ഇവിടെയൊക്കെയാണ് മാർക്സിന്റെയും ഏംഗൽസിന്റെയുമൊക്കെ ജൈവചിന്തകൾ എത്രമാത്രം പ്രസക്തമാണ് എന്ന് വ്യക്തമാകുന്നത്. എല്ലാ മനുഷ്യരുടെയും ആവശ്യത്തിനുള്ളത് പ്രകൃതിയിലുണ്ട് എന്നാൽ ഒരു മനുഷ്യന്റെപോലും ആർത്തി തീർക്കുന്നതിനുള്ളത് പ്രകൃതിയിലില്ല എന്ന് മഹാത്മാഗാന്ധി പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതും ഇവിടെ ഓർക്കേണ്ടതാണ്. വ്യാവസായിക മുതലാളിത്തത്തിന്റെ കടുത്ത വിമർശകരായിത്തന്നെയാണ് ഇവരെല്ലാം നിൽക്കുന്നത്. മുതലാളിത്ത കൃഷി തഴച്ചുവളരുന്നത് മണ്ണിനെയും അതിലധ്വാനിക്കുന്നവരെയുമടക്കം, ഭൂമിയിലെ എല്ലാ സമ്പത്തുകളുടെയും യഥാർത്ഥ വിഭവങ്ങളെ ഊറ്റിയെടുത്തുകൊ

ക്കാനും കഴിയുമെന്ന നിലയിലാണ്. അവയുടെ മേൽ നമുക്കൊരു മികവുണ്ടെന്ന വസ്തുതയിലാണ്'' (Frederick Engals, 1898:The Dialectics of Nature,പുറം-219-220).

ണ്ടാണെന്ന് മാർക്സ് മൂലധനത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. വ്യാവസായിക മുതലാളിത്ത വിമർശനത്തിന്റെ ഭാഗമെന്ന നിലയിൽതന്നെ അദ്ദേഹം വനനശീകരണം, നദികളുടെ മലിനീകരണം, പാഴ്വസ്തു സംസ്കരണം, വായുമലിനീകരണം, മറ്റു പരിസ്ഥിതി വിഷയങ്ങൾ ഒക്കെ ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട്. മുതലാളിത്തരീതി മണ്ണിന്റെ ജൈവികതയെ നശിപ്പിച്ചുകളുമെന്നും അത് പ്രവൃത്തിക്കുന്നത് വിവേകപൂർണ്ണമായ കൃഷിയെ തുരങ്കം വെയ്ക്കുന്നതിനാണെന്നും അദ്ദേഹം മുൻകൂട്ടി കണ്ടിരുന്നു. സോഷ്യലിസ്റ്റ് രീതിയിലുള്ള കൃഷിയാണ് അദ്ദേഹം പ്രകൃതിയുടെ സുരക്ഷിതത്വത്തിന് അനുഗുണമായി കണ്ടത്. മുതലാളിത്തം ഉൽപാദനത്തെ അനന്തമായി കാണുമ്പോൾ സോഷ്യലിസം അതിനെ കാണുന്നത് ധാർമ്മികവും സൗന്ദര്യപരവുമായ മൂല്യങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്. മാർക്സിന്റെ വാക്കുകൾ കടമെടുത്തു പറഞ്ഞാൽ, 'മനുഷ്യരാശിയുടെ പൂർണ്ണവികാസത്തിനു പറ്റിയ രൂപത്തിൽ പ്രകൃതി വിഭവവിനിയോഗം നടക്കുക ഒരു സോഷ്യലിസ്റ്റ് സാമൂഹ്യക്രമത്തിൽ ആയിരിക്കും. മനുഷ്യനെ പ്രകൃതിയിൽനിന്ന് അന്യമായ ഒന്നായിട്ടല്ല, പ്രകൃതി തന്നെയായി കണ്ടുകൊണ്ടാണ് മാർക്സിസ്റ്റ് ദർശനം അതിന്റെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. മാർക്സിനെ സംബന്ധിച്ച് സ്ത്രീയും പുരുഷനും പ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമാണ്. അതിനാൽ അവരുടെ ജന്തുത്വം മറക്കുന്നത് അപകടമാണെന്നും പറയുന്നു. മൂലധനത്തിൽ പ്രകൃതിയെ മനുഷ്യന്റെ അജൈവ ശരീരമായി കാണുകയും ഉൽപാദനോപകരണങ്ങളെ വിപുലീകരിക്കപ്പെട്ട ശാരീരികാവയവങ്ങളായി കാണുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

ശരീരവും ലോകവും, കർത്താവും വസ്തുവും എല്ലാം ഒരു ലോലമായ സന്തുലനത്തിൽ ആയിരിക്കണം. അതിലൂടെ മാത്രമേ പ്രകൃതി ഒരു ഭാഷയെന്ന പോലെ മാനുഷികമായ അർത്ഥങ്ങൾ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതാവൂ. ഇതിനു വിപരീതമായതിനെ മാർക്സ് അന്യവത്ക്കരണം എന്നു വിളിക്കുന്നു. അന്യവത്കൃതമായ അവസ്ഥയിൽ പ്രകൃതിയും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള പാരസ്പര്യം തകരുകയും മുതലാളിത്തത്തിന്റെ അർത്ഥമില്ലാത്ത പദാർത്ഥങ്ങളുടെ ലോകം മാത്രം ബാക്കിയാവുകയും ചെയ്യുന്നു. എല്ലാം ചരക്കുവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്ന ആ ലോകത്തിൽ പ്രകൃതി ഏറ്റവും ദയനീയമായ ഒന്നായി മാറുന്നു. മുതലാളിത്തത്തിനു കീഴിൽ പ്രകൃതി

തികച്ചും ഒരു ഉപഭോഗവസ്തുമാത്രമായിത്തീരുന്നു. 'അത് അതിൽത്തന്നെയുള്ള ഒരു ശക്തി'യെന്ന നിലയിൽ തിരിച്ചറിയപ്പെടാതെ പോകുന്നുവെന്നും ഗ്രുൻഡ്രിസ്സിൽ മാർക്സ് പറയുന്നു. ലോകത്തെ സംബന്ധിച്ചു ഉപകരണപരമായ യുക്തിയ്ക്കപ്പുറത്തേക്ക് നീങ്ങുമ്പോൾ മാത്രമേ ലോകത്തിന്റെ ആത്മീയവും സൗന്ദര്യപരവുമായ മാനങ്ങളിൽ സന്തോഷം കണ്ടെത്താൻ കഴിയൂവെന്നും അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കി. ഭൗതികോൽപാദനത്തിലൂടെ മനുഷ്യസമുദായം ചെയ്യുന്നത് അതും പ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള 'ചായാപചയ'ത്തെ നിയന്ത്രിക്കുകയും ക്രമീകരിക്കുകയും അവക്കിടയിൽ മധ്യസ്ഥതവഹിക്കുകയുമാണ്. മനുഷ്യരാശിയും പ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള ചയാപചയ കൈമാറ്റത്തിൽ അധ്വാനമാണ് മാറ്റംവരാത്ത നിത്യമായ സാഹചര്യമായിരിക്കുന്നത്. പ്രകൃതിയ്ക്കുമേൽ മനുഷ്യൻ പ്രവർത്തിക്കാൻ പോകുന്ന വിവിധരീതികൾക്ക് മാറ്റം സംഭവിക്കുന്നു.

മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെ ചരിത്രം പ്രകൃതിയുടെ ചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമാണെന്ന് മാർക്സ് വിശ്വസിച്ചു. മാർക്സിനേക്കാൾ മറ്റൊരു ചിന്തകനും പ്രകൃതിയും ശരീരവും എങ്ങനെയാണ് സാമൂഹ്യമായി മധ്യസ്ഥത വഹിക്കപ്പെടുന്നതെന്നതിൽ ഇത്രമാത്രം ബോധവാനായിരുന്നിട്ടില്ല. അധ്വാനത്തെയാണദ്ദേഹം പ്രാഥമികമായി മധ്യസ്ഥതവഹിക്കൽ എന്നതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്. പ്രകൃതി സാമൂഹ്യപരമായിരിക്കുന്നതുപോലെ സമൂഹം പ്രകൃതിപരവുമായിരിക്കുന്നുവെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. എന്നാൽ ഒടുവിൽ പ്രകൃതിയ്ക്കാണ് മേൽക്കൈ എന്നതിലാണ് ജർമ്മൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിൽ മാർക്സ് ഊന്നുന്നത്. ഇങ്ങനെ മനുഷ്യവംശത്തിന്റെ മുന്നോട്ടുള്ള പ്രയാണത്തിൽ പ്രകൃതിയെ ഏറ്റവും പ്രധാനമായി കാണുന്നു. പ്രകൃതി-മനുഷ്യബന്ധത്തിനകത്തെ നൈതികത മാർക്സിസം അങ്ങേയറ്റം ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. ലൂക്കാച്ചിനെപോലുള്ള ചിന്തകരും സൈദ്ധാന്തികചർച്ചയിൽ പാരിസ്ഥിതികമായ സമീപനം സ്വീകരിക്കുന്നതായി കാണാം. ഉൽപന്നവിധേയത്വത്തിന്റെ (CommodityFetishism) സംസ്കാരമാണ് മുതലാളിത്തത്തിന്റെത് എന്നും അതിന്റെ അമിതമായ ഉപഭോഗപരതയാണ് പ്രകൃതി നാശത്തിന്റെ ഉറവിടമെന്നും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്.

പ്രകൃത്യനുസാരിയായ മാർക്സിസ്റ്റ് സാംസ്കാരിക സിദ്ധാന്തം രൂപപ്പെടു

ന്നത് പ്രധാനമായും ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് ചിന്തകളിലൂടെയാണ്. പാരിസ്ഥിതിക മാർക്സിസത്തോട് ദാർശനികമായി വളരെ അടുപ്പമുണ്ടായിരുന്ന ചിന്തകനായിരുന്നു ഹെർബർട്ട് മർക്യൂസ്. അതുപോലെ ഹോർഖ് ഹൈമറും അഡോണോയും ഹേബർമാസുമൊക്കെത്തന്നെ പാരിസ്ഥിതിക മാർക്സിസത്തെ തങ്ങളുടെ സൈദ്ധാന്തിക ചർച്ചയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തി വർഗ്ഗസംഘർഷത്തെപ്പോലെതന്നെ പ്രകൃതിയും മനുഷ്യനുമായുള്ള സംഘർഷവും പ്രധാനമാണെന്ന് ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് സ്കൂൾ ചിന്തകർ തിരിച്ചറിഞ്ഞു. അഡോണോ രൂപം നൽകിയ സംസ്കാരവ്യവസായം എന്ന സങ്കല്പനം സംസ്കാരം തന്നെ ഉൽപന്നമായി തരംതാഴുന്നതിനെ വിശദീകരിക്കുന്നു. ചരക്കുകളുടെ വൻതോതിലുള്ള ഉൽപാദനത്തിനു സമാനമായി സാംസ്കാരിക ഉൽപന്നങ്ങളും നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത് പ്രകൃതിനാശത്തിന് കാരണമാകുന്നതിനെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ മനുഷ്യ-പ്രകൃതി ബന്ധത്തിനകത്തെ നൈതികതയെ കൂടുതൽ നന്നായി ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട് ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് സ്കൂൾ ചിന്തകർ. പ്രകൃതി-മനുഷ്യ പാരസ്പര്യത്തിൽ ഊന്നിക്കൊണ്ടുള്ള ധാർമ്മികവും നൈതികവും കാരുണ്യത്തിലധിഷ്ഠിതവുമായ ഒരു ചിന്താപദ്ധതിയായി മാർക്സിസത്തെ കാണാം. മാർക്സിസത്തെ വിമർശനാത്മകമായി സമീപിക്കുന്ന ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് സ്കൂൾ ചിന്തകരും പ്രകൃതി-മനുഷ്യപാരസ്പര്യത്തിലും അതിനകത്തെ നൈതികതയിലും ഊന്നിക്കൊണ്ടാണ് തങ്ങളുടെ ചിന്താപദ്ധതി വികസിപ്പിച്ചത്.

പരമ്പരാഗത സിദ്ധാന്തം നിലവിലുള്ള സമൂഹത്തെ അതേപടി വീണ്ടും ഉത്പാദിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ വിമർശനാത്മക സിദ്ധാന്തം നിലവിലുള്ള സമൂഹത്തെ മാറ്റിപ്പണിയാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. സമൂഹത്തെ മാറ്റാനുള്ള വിമർശനാത്മക പഠനത്തിലാണ് അതിന്റെ ഊന്നൽ. മർദ്ദനത്തിനും ചൂഷണത്തിനും എതിരായ വിമർശനമായിട്ടാണ് ഇതു വരുന്നത്. സമൂഹത്തെമാറ്റുക എന്നതാണ് അതിന്റെ പ്രധാനലക്ഷ്യം.

1.9.6 ഭരണകൂടം: കാരുണ്യരഹിതവ്യവസ്ഥ

മർക്യൂസിന്റെ 'One dimentional man' എന്ന പുസ്തകത്തിലെ 'Logic of domination' എന്ന അധ്യായത്തിൽ സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ യുക്തി എന്ന

സങ്കല്പം അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും സാങ്കേതികവിദ്യയുടെയും സഹായത്തോടെ പ്രകൃതിയ്ക്കുമേൽ മനുഷ്യൻ നേടുന്ന അധീശത്വം എങ്ങനെയാണ് മനുഷ്യസമൂഹത്തിൽ തന്നെയുള്ള അധിനിവേശത്തിന് വഴിതെളിക്കുന്നത് എന്നാണ് അതിൽ അന്വേഷിക്കുന്നത്. വസ്തുക്കളുടെയും ബന്ധങ്ങളുടെയും വളർന്നുവരുന്ന സാങ്കേതിക സമുച്ചയത്തിലൂടെ സമൂഹം അതിനെത്തന്നെ പുനരുൽപാദിപ്പിക്കുന്നു. പ്രകൃതിയുടെ മാറ്റം മനുഷ്യന്റെയും മനുഷ്യനിർമ്മിതികളുടെയും പരിണാമത്തിന് വിധേയമാണ്. സാങ്കേതികവിദ്യയിലെ മാറ്റം പ്രകൃതിയെ കൂടുതൽ ചൂഷണവിധേയമാക്കുന്നു. അത് ഒരു രാഷ്ട്രീയ വ്യവഹാരമായി മാറുകയും സാമൂഹിക ബന്ധങ്ങളിൽ നിഴലിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതായത് സാങ്കേതികയുക്തി അധീശത്വത്തിന്റെ സാധുതയെ ഉറപ്പിക്കുന്നു. മാർക്സ് ടെക്നോളജിയുടെ നിയന്ത്രണമേറ്റെടുത്ത മുതലാളിത്തത്തെയാണ് വിമർശിച്ചതെങ്കിൽ മർക്യൂസ് ടെക്നോളജിയെത്തന്നെ അധീശത്വം പുലർത്തുന്ന ഒന്നായികണ്ടു.

ഫാസിസ്റ്റ് ഭരണകൂടവിമർശനം ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട്ചിന്തകരുടെ പ്രധാനപ്പെട്ട മുന്നേറ്റമായിരുന്നു. ഉദാരവാദവും ഫാസിസവും തമ്മിലുള്ള ഏറ്റുമുട്ടൽ ദേശീയമായ അതിർത്തിയ്ക്കകത്ത് ഒതുങ്ങുകയില്ല എന്നായിരുന്നു ഹോർഖ് ഹൈമറുടെ അഭിപ്രായം. ഫാസിസ്റ്റ് ഭരണകൂടം ലോകമെങ്ങും വ്യാപിക്കുമെന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്ത. 1940കളിൽ ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ടിന്റെ മുഖ്യഗവേഷണവിഷയം ഫാസിസമായിരുന്നു. ഫാസിസം തകർന്നാലും അതേ അപരവിദ്വേഷവും സംസ്കാര വിദ്വേഷവും കപടമായ സാമൂഹികതയും തുടർന്നു നിലനിൽക്കുമെന്നായിരുന്നു ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട്ചിന്തകരുടെ ഊഹം. ഫാസിസ്റ്റ് ആൾക്കൂട്ടമനശാസ്ത്രവും ഫാസിസ്റ്റ് പ്രചാരണവും ഫ്രോയ്ഡിയൻആശയങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചാണ് ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് ചിന്തകർ വിശകലനം ചെയ്തത്. ഫാസിസ്റ്റ് മനോഭാവത്തിന് മനശാസ്ത്രപരമായ ചിലവശങ്ങളുണ്ടെന്ന് അവർ കണ്ടെത്തി. ആധുനികഏകാധിപത്യഭരണകൂടങ്ങൾക്ക് കാരണമായ മനശാസ്ത്രഘടകങ്ങൾ ഏതെല്ലാമെന്ന് കണ്ടെത്താനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ അവർ നടത്തി. ഫ്രോയ്ഡിന്റെ 'ആൾക്കൂട്ടമനശാസ്ത്രവും അഹത്തിന്റെ വിശകലനവും' എന്നകൃതിയെയാണ് അഡോർണോ ഫാസിസ്റ്റ് പ്രചാരവേലയെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിൽ അടിസ്ഥാനമാക്കിയത്. വ്യക്തികളെ ആൾക്കൂട്ടമായി

തമ്മിലിണക്കുന്ന ബന്ധത്തിന് ലിപ്സയുടെ (Libido) സ്വപർശമുണ്ടെന്ന് ഫ്രോയ്ഡ് കണ്ടെത്തുന്നു. ലൈംഗികമോ അല്ലാത്തതോ ആയ ആന്തരികാവേശത്തെയാണ് ലിബ്സ എന്നതുകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നത്. ഫാസിസത്തിന്റെ ലിപ്സാവിനിയോഗവും ഫാസിസ്റ്റ് ഏകാധിപതിയുടെ മുഴുവൻ തന്ത്രങ്ങളും പ്രാമാണികതയുടെതാണ്. ഒരു ഏകാധിപതിയുടെയും ഹിപ്നോട്ടിസ്റ്റിന്റെയും പ്രവർത്തനതന്ത്രങ്ങൾ ഒന്നിക്കുന്ന സ്ഥാനമാണിത്. ഫാസിസ്റ്റ്നേതാക്കളുടെ കാര്യത്തിൽ അഡോണോ കണ്ടെത്തുന്ന മറ്റൊരു കാര്യം വായയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അനുഭവങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്ന വദന-സ്വഭാവ-മാതൃകകളാണ്. ഭാഷയിലൂടെയാണ് ഈ വദനത സാധിക്കുന്നത്. ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് ചിന്തകനായ അൽത്തൂസറിന്റെ 'പ്രത്യയശാസ്ത്രവും പ്രത്യയശാസ്ത്രഭരണകൂടഉപകരണങ്ങളും' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ വിലയിരുത്തുന്നു. മനുഷ്യർ തങ്ങളുടെ അനുഭവങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കുന്നത് ചില വ്യവഹാരങ്ങളിലൂടെയാണ്. ഈ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ ഗുണമാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം. നമ്മുടെ ലോകം തന്നെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ്. ഉല്പാദനബന്ധങ്ങൾക്ക് യാഥാർത്ഥ്യം, കല്പ്പിതം എന്നീ രണ്ട് തലങ്ങളുണ്ട്. ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളുടെ പ്രചലിതരൂപം കല്പിതമാണ്. കല്പിതമായ ഉൽപാദനബന്ധങ്ങളെയും യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള ഉൽപാദനബന്ധങ്ങളെയും മനുഷ്യാതിജീവനത്തിന്റെ ചുറ്റുപാടുകളെയും ഉദ്ഗ്രഥിച്ച് ഏകാത്മകമായ ഒന്നായി ആവിഷ്കരിക്കുന്നു. ഈ ആവിഷ്കാരംതന്നെയാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം. ഭരണകൂടം, സൈന്യം, പോലീസ്, കോടതി, ജയിൽ എന്നിവയെല്ലാം ഭരണത്തിന്റെ മർദ്ദന ഉപകരണങ്ങളാണ്. ഹിംസയിലൂടെയാണ് ഇവയുടെ പ്രവർത്തനം നടത്തുന്നത്. മതം, വിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനങ്ങൾ, കുടുംബം, രാഷ്ട്രീയപാർട്ടികൾ, തൊഴിലാളി സംഘടനകൾ, മാധ്യമങ്ങൾ, സംസ്കാരരൂപങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം ഭരണകൂടത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഉപകരണങ്ങളാണ്.

ഹോർഖ്ഹൈമർ വ്യത്യസ്ത ഭരണകൂടങ്ങളെ വിമർശനം ചെയ്യുന്നതിൽ അന്നത്തെ സോവിയറ്റ് വ്യവസ്ഥയെയും ഫാസിസ്റ്റ് വ്യവസ്ഥ എന്നതിനോടടുത്തു വെയ്ക്കുന്നു. 'ഏകാധിപത്യഭരണകൂടം' എന്ന ലേഖനത്തിലാണ് ഹോർഖ്ഹൈമർ ജർമ്മനിയിലെ ഫാസിസ്റ്റ് വ്യവസ്ഥയെയും റഷ്യയിലെ ബൊൾഷെവിക്

വ്യവസ്ഥയെയും ഫാസിസമായി കാണുന്നത്. എന്നാൽ സോവിയറ്റ് യൂണിയനിൽ ഇന്റഗ്രൽസ്റ്റെയ്റ്റിസവും ജർമ്മനിയിൽ സ്റ്റേറ്റ്മുതലാളിത്തവും ആണെന്നും രണ്ടും ഘടനാപരമായി വ്യത്യസ്തമാണെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ഒറ്റപ്പാർട്ടി വ്യവസ്ഥ, കേന്ദ്രീകൃത സമ്പദ്വ്യവസ്ഥ, രഹസ്യപോലീസ് എന്നിവയൊക്കെ രണ്ടിനും തുല്യ മായിട്ട് ഉള്ളതാണെങ്കിലും ഏകാധിപത്യഭരണകൂടത്തിന്റെ ഘടനയിലെ വ്യത്യസ്ത പതിപ്പുകളാണിവയെന്ന് ഹോർഖ്ഹൈമർ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ, പക യിലും വിദ്വേഷത്തിലും അധിഷ്ഠിതവും ഭയത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്നതുമായ ഒരു ഭര ണകൂടവ്യവസ്ഥയായിരിക്കും ഫാസിസത്തിന്. ഫാസിസ്റ്റ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിൽ സ്നേഹിക്കത്തക്കതായി ഒന്നുംതന്നെയില്ലെന്ന് അഡോർണോ പറയുന്നതിൽ ഒട്ടും അതിശയോക്തിയില്ല.

1.9.7 സമത്വാധിഷ്ഠിത സാമൂഹികത

ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് ചിന്തകരിൽ ഒരാളായ എറിഹ്ഫ്രൊം സിഗ്മണ്ട് ഫ്രോയ്ഡിന്റെ മനശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളെ മാർക്സിസവുമായി കൂട്ടിയിണക്കിക്കൊണ്ടുള്ള 'ഫ്രോയ്ഡിയൻ മാർക്സിസം' എന്ന സമീപനം ഉരുത്തിരിച്ചെടുക്കുന്നതിൽ പ്രധാ നിയായിരുന്നു. ഹോർഖ് ഹൈമർ, അഡോർണൊ, മർക്യൂസെ, ലോവെൻതാൾ തുടങ്ങിയവരും ഈ സമീപനത്തിന്റെ വക്താക്കളായിരുന്നു. വ്യക്തിയെ കേന്ദ്രമാ ക്കുന്ന മനോവിശകലനവും സമൂഹത്തെ കേന്ദ്രമാക്കുന്ന മാർക്സിസവും തമ്മിൽ ഒറ്റനോട്ടത്തിൽ വ്യാത്യാസം കാണാമെങ്കിലും രണ്ടുംതമ്മിൽ സൂക്ഷ്മമായ തല ത്തിൽ ബന്ധമുണ്ട് എന്നാണ് ഫ്രൊമിന്റെ നിഗമനം. വ്യക്തിയുടെ മനശാസ്ത്രം തന്നെയാണ് സമൂഹത്തിന്റെ മനശാസ്ത്രവുമെന്ന ഫോയ്ഡിയൻ ആശയം. ഇവിടെ മാർക്സിസ്റ്റ് ആശയവുമായി ഒത്തുപോവുന്നു. ഒരു വ്യക്തിയും അന്യരും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ വേണം ആ വ്യക്തിയെ മനസ്സിലാക്കാൻ എന്ന ഫ്രോയ്ഡിന്റെ ആശയം മാർക്സിയൻ ആശയവുമായി ചേർന്നുപോവുമെന്ന് ഫ്രോം പറയുന്നു. ജന്മസിദ്ധ ചോദനകളായ ജൈവഉപകരണങ്ങളെ സാമൂഹ്യമായ യാഥാർത്ഥ്യവുമായി സംയോജിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതാണ് മനോവിശകലനത്തിന്റെ മുഖ്യതത്വം. ഈ സംയോജനത്താൽ ചോദനകൾ പരിഷ്കരിക്കപ്പെടുകയും ജൈവ ചോദനകളുടെ രൂപംപോലും സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക സാഹചര്യങ്ങളാൽ മാറ്റിമറി

ക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. മതം, ആചാരം, രാഷ്ട്രീയം, വിദ്യാഭ്യാസം മുതലായ ജീവിതരംഗങ്ങളിൽ മനുഷ്യൻ തികച്ചും യുക്തിരഹിതമായ മട്ടിൽ പെരുമാറുന്നതിനു പിന്നിലെ ഗുപ്തമായ കാരണങ്ങൾ കണ്ടെത്താൻ മനോവിശകലനം ഉപയുക്തമാണെന്നു ഫ്രോം കരുതി. മാർക്സിന്റെയും ഫ്രോയ്ഡിന്റെയും ആശയങ്ങളെ യോജിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള സാമൂഹ്യമനശാസ്ത്രം രൂപപ്പെടുത്തിയാൽ അതുപയോഗിച്ച് സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക ഘടനയ്ക്ക് വ്യക്തിയുടെയും ഗണത്തിന്റെയും ചോദനായന്ത്രത്തെ എങ്ങനെ സ്വാധീനിക്കാൻ കഴിയുന്നുവെന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. സാമൂഹ്യഘടന വ്യക്തിയിൽ ചെലുത്തുന്ന സ്വാധീനത്തിൽ കുടുംബത്തിനും നിർണ്ണായക സ്ഥാനമുണ്ട്. സമൂഹം അതിന്റെ സവിശേഷമായ മുദ്ര കുട്ടികളിൽ പതിപ്പിക്കുന്നത് കുടുംബമെന്ന മാധ്യമത്തിലൂടെയാണ്. ഇതനുസരിച്ച് ബൂർഷ്വാസമൂഹം പ്രധാനപ്പെട്ട ചില സ്വഭാവമാതൃകകൾ എങ്ങനെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നുവെന്നും അതിലൂടെ സാമൂഹ്യഘടനയെ എങ്ങനെ പുനരുല്പാദിപ്പിക്കുന്നുവെന്നും ഫ്രോം പരിശോധിക്കുന്നു. ചോദനകളുടെ ഉദാത്തീകരണമാണ് സ്വഭാവസവിശേഷതകളുടെ അടിസ്ഥാനമെന്ന് ഫ്രോയ്ഡിയൻ ആശയങ്ങൾവെച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം സ്ഥാപിക്കുന്നു. സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിന് സ്വഭാവശാസ്ത്രം(characterology) എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നു. ബൂർഷ്വാസമൂഹത്തിൽ കടമ, പിശുക്ക്, അച്ചടക്കം, മിതത്വം തുടങ്ങിയവയാണ് പ്രധാനം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവിടെ സ്നേഹം,ഔദാര്യം, ദയ, കാരുണ്യം മുതലായ സവിശേഷതകൾക്ക് ഒട്ടും വിലയുണ്ടാവില്ല. ഒരു സംസ്ക്കാരത്തിലെ മിക്ക അംഗങ്ങൾക്കും പൊതുവായുള്ള സ്വഭാവഘടനാകേന്ദ്രത്തെ ഫ്രോം 'സാമൂഹ്യസ്വഭാവം' എന്നാണ് വിളിക്കുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ ഊർജ്ജത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുകയും വഴിതിരിച്ചുവിടുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് സമൂഹം തുടർച്ചയായി ഉപവർത്തിക്കുന്നുവെന്ന് ഉറപ്പുവരുത്തുന്നതാണ് സാമൂഹ്യസ്വഭാവത്തിന്റെ ധർമ്മം. സ്വതന്ത്രരായ മനുഷ്യരുടെ അധ്വാനശക്തിയെ പൂർവ്വാധികം നിയന്ത്രിച്ചുകൊണ്ടാണ് ആധുനികവ്യവസായ സമൂഹത്തിന് നിലനിൽക്കാൻ കഴിഞ്ഞതെന്നാണ് ഫ്രോം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നത്. തങ്ങളുടെ ശക്തിമുഴുവൻ തൊഴിലിനായി ഉപയോഗിക്കാൻ തയ്യാറുള്ള വ്യക്തികളായി മനുഷ്യരെ മാറ്റിത്തീർക്കുകയാണ് മുതലാളിത്ത പ്രത്യയശാസ്ത്രം എന്നതാണ് ഫ്രോം കണ്ടെത്തുന്ന ഒരു വസ്തുത. ഇത്തരം പൊതുവായ ചില സവിശേഷതകൾ മുതലാളിത്തത്തിന്

ഉണ്ടെങ്കിലും പല കാലങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തമായ സാമൂഹ്യസ്വഭാവങ്ങളാണ് അത് പ്രകടമാക്കുന്നത്. 17, 18 നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ മുതലാളിത്ത ഉൽപാദന രീതിയിൽ പഴയ നാടുവാഴിത്തമൂല്യങ്ങളും നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു. പിന്നീട് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടോടെ ഇത്തരം മൂല്യങ്ങൾക്ക് ഇളക്കം തട്ടുന്നു. ഈ നൂറ്റാണ്ടിലെ സ്വഭാവഘടനയെ സമ്പാദ്യശീലം എന്നാണ് ഫ്രോം വിളിക്കുന്നത്. ഫ്രോയ്ഡിന്റെ മനോവിശകലനത്തിലെ ശിശുവിന്റെ ലൈംഗികതയുടെ വികാസഘട്ടങ്ങളുമായി ഇതിനെ ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നു. ഫ്രോയ്ഡ് പറയുന്ന ഘട്ടങ്ങളിൽ വായയുമായും ഗുദവുമായും ബന്ധപ്പെട്ട ലൈംഗികത ഇതിൽപ്പെടുന്നു. അതിൽ ഗുദവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ലൈംഗികതയെ ഫ്രോയ്ഡ് ഗുദരതി (Analeroticism) എന്നു വിളിക്കുന്നു. ഈ ഘട്ടത്തിൽ മലവിസർജ്ജനം ലൈംഗികസ്പർശമുള്ള ഒരനുഭൂതിയാകുന്നതിനെ വിശദീകരിക്കുന്നു. മലം പുറത്തുവിടാതെ പിടിച്ചുനിർത്തുന്നത് ആനന്ദപ്രദമായി കാണുന്നവർ പൊതുവെ വസ്തുക്കൾ പ്രത്യേകിച്ച് പണം സൂക്ഷിച്ചു വെയ്ക്കുന്നതിൽ താല്പര്യം കാണിക്കുന്നു. പണമായ സ്വർണ്ണനാണയം മഞ്ഞയാണ്. മലത്തിന്റെ നിറവും മഞ്ഞ തന്നെ. പണം സൂക്ഷിച്ചുവെയ്ക്കുന്ന ഒരാൾ മലം പുറത്തുവിടാതെ സൂക്ഷിച്ചുവെയ്ക്കുന്ന ആദിമശീലത്തെ മറ്റൊരു രൂപത്തിൽ പിന്തുടരുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇങ്ങനെ ഗുദരതിയെന്നു ഫ്രോയ്ഡ് പറയുന്ന സ്വഭാവമാതൃകയോടാണ് ഫ്രൊം സമ്പാദ്യശീലത്തെ ബന്ധിപ്പിക്കുന്നത്. ഇത്തരത്തിലുള്ള മുതലാളിത്തസ്വഭാവരീതികളെ ആധുനികമനഃശാസ്ത്രവുമായി ബന്ധിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നുണ്ട്.

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ മുതലാളിത്തചൂഷണരീതി മാറുന്നു. മൂർത്തമായ ചൂഷണത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ഭീമമായ ഒരു സാമ്പത്തികയന്ത്രത്തിന്റെ ചലനമാണ് കാണാനാവുക. ഇത്തരം അവസ്ഥയിൽ അന്യത എന്ന സ്വഭാവമാതൃക മുന്നിട്ടു നിൽക്കുന്നതായി ഫ്രൊം പറയുന്നു. മനുഷ്യൻ അവനിൽ നിന്നുതന്നെ അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നു. മനുഷ്യൻ അവൻ ഉണ്ടാക്കുന്നചരക്കുകളിൽ നിന്നുതന്നെ അന്യനാവുകയും ചരക്കുകൾ അവനെ ഭരിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്യുന്ന അവസ്ഥയാണ് അന്യത. ആത്മകേന്ദ്രിതമായ ഒരു ലോകം അവസാനിച്ചിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ തന്നിൽ നിന്നെന്നപോലെ അന്യരിൽ നിന്നും അകലുന്നു. ഒരു വസ്തുവിനെ

അനുഭവിക്കുന്നപോലെയാണ് മനുഷ്യനെയും അനുഭവിക്കുക. അങ്ങനെ വസ്തുവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യന് തന്നെ ലോകത്തോടും തന്നോടു തന്നെയും ബന്ധപ്പെടുത്താൻ കഴിയുന്നില്ല എന്നിങ്ങനെയുള്ള മുതലാളിത്ത വിമർശനങ്ങൾ ഫ്രൊം ഉന്നയിക്കുന്നുണ്ട്.

ചില നിലപാടുകളിൽ സ്ത്രീവാദപരമായ സമീപനങ്ങൾ ഫ്രൊം പിന്തുടരുന്നുണ്ട്. മാതൃദായത്തെ (matriarchy)പുരോഗമനാത്മക സമൂഹത്തിനു യോജിച്ചതായി അദ്ദേഹം കാണുന്നു. മാതൃദായത്തെപ്പറ്റിയുള്ള യോഹൻ യാക്കോബ് ബഹോഫന്റെ സിദ്ധാന്തം അടിസ്ഥാനമാക്കികൊണ്ടാണ് ഫ്രൊം തന്റെ നിഗമനത്തിൽ എത്തുന്നത്. സാമൂഹ്യപ്രയോഗത്തിലൂടെയാണ് സ്ത്രീയുടെ സ്വഭാവം രൂപപ്പെടുന്നതെന്ന് ബഹോഫന്റെ പഠനം വ്യക്തമാക്കുന്നുവെന്ന് ഫ്രൊം പറയുന്നു. മാതൃദായ സമൂഹവും സോഷ്യലിസ്റ്റ് സമൂഹവും തമ്മിൽ ബന്ധമുണ്ടെന്നും രണ്ടിന്റെയും ആദർശങ്ങൾക്ക് സമാനതയുണ്ടെന്നും ഫ്രൊം പറയുന്നു. മാതൃദായത്തിലെ പ്രധാന ആശയമാണ് ലൗകികജീവിതത്തിലെ ആനന്ദവും ഭൗതികക്ഷേമവും. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ബഹോഫന്റെ വിവരണത്തിലെ മാതൃദായക്രമം സോഷ്യലിസത്തിന്റെ ആദർശങ്ങളോടും ലക്ഷ്യങ്ങളോടും ഇണങ്ങിപ്പോകുന്നുവെന്ന് പറയാം. സമൂഹചരിത്രത്തിലെ ആദ്യകാലത്തെ ഒരു ജനാധിപത്യവ്യവസ്ഥതന്നെയായിരുന്നു മാതൃദായക്രമം. ക്രിസ്തുമതം സ്ത്രീലൈംഗികതയെ നിന്ദിച്ചതുപോലെ മാതൃദായം ലൈംഗികതയെ നിന്ദിച്ചിരുന്നില്ല. മാതൃദായകാലത്തെ സദാചാരതത്വങ്ങളിൽ മുഖ്യമായിരുന്നത് മാതൃസ്നേഹവും കരുണയുമായിരുന്നു. മാതാവിനെ കേന്ദ്രമാക്കിയുള്ള സ്നേഹവും ദയയും സഹാനുഭൂതിയുമൊക്കെയാണ് മാതൃദായത്തിന്റെ വൈകാരികവശങ്ങൾ. മാർക്സിസ്റ്റ്രീതിയിലുള്ള സാമൂഹ്യപരിപാടിയുടെ മാനസികമായ അടിത്തറയും അതുതന്നെ. സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയുടെ ഉത്പാദനസാധ്യതകൾ യുക്തിസഹമായി ക്രമപ്പെടുത്തിയാൽ ഓരോരുത്തർക്കും തങ്ങൾക്കാവശ്യമായതെല്ലാം ലഭ്യമാവും എന്നതാണ് മാർക്സിസത്തിന്റെ പ്രധാനതത്വം. മുതലാളിത്തഉത്പാദനത്തിനു പകരം സോഷ്യലിസ്റ്റ് ഉത്പാദനരീതി നിലവിൽ വന്നാൽ എല്ലാവർക്കും തങ്ങൾക്കാവശ്യമായ സൗകര്യങ്ങളും ഉത്പന്നങ്ങളും ലഭിക്കും. ഒരമ്മ തന്റെ എല്ലാ മക്കൾക്കും നിരുപാധികമായി

വേണ്ടതെല്ലാം നൽകുന്നു. ഭൂമിയും അതുപോലെതന്നെയാണ്. അതിനാൽ ഭൂമിയെ അമ്മയായി സങ്കൽപ്പിക്കുന്നു. ഒരമ്മ ഒരിക്കലും മികവിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മക്കളെ വേർതിരിക്കാറില്ല, എന്നതുപോലെ ആളുകളുടെ മികവ് നോക്കാതെ അവർക്ക് വേണ്ടതെല്ലാം നൽകുക എന്നതാണ് മാർക്സിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്വം. ഇങ്ങനെ മാതൃദായത്തെ സംബന്ധിച്ച തന്റെ വിശകലനത്തിൽ പിതൃദായത്തിന്റെ നിഷേധകമായ ഗുണങ്ങളിലും സ്ത്രീകളുടെ ധനാത്മകമായ ഗുണങ്ങളിലും ഊന്നിക്കൊണ്ട് വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തത്തെ സ്ത്രീവാദത്തോട് ബന്ധിപ്പിക്കുകയാണ് ഫ്രൊം ചെയ്തത്.

മനുഷ്യസമൂഹം മാതൃദായക്രമത്തിൽനിന്ന് പിന്നീട് പിതൃദായക്രമത്തിലേക്കു മാറിയതിനെപ്പറ്റി ഫ്രൊം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. പിതാവിനു പ്രാധാന്യമുള്ളസമൂഹഘടനയ്ക്ക് അതിന്റെ വർഗ്ഗസ്വഭാവവുമായി ബന്ധമുണ്ടെന്ന് ഫ്രൊം പറയുന്നു. വർഗ്ഗസമൂഹത്തെ തുടർന്നും നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടുപോകാൻ ആളുകളിൽ പ്രത്യേകതരം മനോഭാവങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഈ മനോഭാവങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നത് അച്ഛനു പ്രാധാന്യമുള്ള കുടുംബത്തിനകത്തുവെച്ചാണെന്ന് ഫ്രൊം ചൂണ്ടികാണിക്കുന്നു. ബൂർഷ്വാസമൂഹത്തിലെ പിതാവിനെ ചൂഴ്ന്നുനിൽക്കുന്ന വികാരങ്ങളിൽ ആകാംക്ഷ, സ്നേഹം, വെറുപ്പ്, ആശ്രിതത്വം ഇവയെല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. അത്തരം സമൂഹത്തിൽ അച്ഛനു തുല്യനായ അധികാരിയോട് തോന്നുന്നതും കുടുംബത്തിലെ അച്ഛനോട് തോന്നുന്ന അതേ വൈകാരികാശ്രിതത്വമാണ്. തന്നെക്കാൾ ശക്തികുറഞ്ഞവരോട് പാതാവിന്റെ അധികാരത്തോടെ പെരുമാറുക, കടമയെ സ്വന്തം സുഖത്തേക്കാൾ പ്രധാനമായി കാണുക ഇവയൊക്കെ പിതൃമേധാവിത്തത്തിലെ പ്രധാനസ്വഭാവങ്ങളാണ്. സ്വന്തം സന്തോഷത്തെക്കാൾ പ്രധാനമാണ് കടമയെന്ന ബോധത്തിൽ ഉറച്ചു നിൽക്കുന്നതും കർക്കശവുമായ അത്യഹം ബൂർഷ്വാ മനോഭാവത്തിന്റെ സവിശേഷതയാണ്. പഠനത്തിലൂടെ സമൂഹത്തിൽ നിന്നു സ്വായത്തമാക്കുന്ന ആദർശങ്ങൾക്കും പ്രാകൃതമായ അബോധതാല്പര്യങ്ങൾക്കും ഇടയിൽ മധ്യവർത്തിയായി നിന്നുകൊണ്ട് മനഃസാക്ഷിയെപ്പോലെ പ്രവർത്തിക്കുന്ന മനസ്സിന്റെ ഭാവമാണ് അത്യഹം. പ്രാകൃതവാസനകൾക്ക് വഴങ്ങാൻ തുടങ്ങുന്ന ബോധമനസ്സിനെ കർക്കശമായി വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് വേദനി

പ്പിക്കുന്നതും പീഡിപ്പിക്കുന്നതും അത്യഹമാണ്. യാഥാർത്ഥ്യത്തിലെ ആവശ്യങ്ങൾ അത്യഹത്തിന്റെ ആവശ്യങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെടാതിരിക്കുമ്പോൾ അനുഭവപ്പെടുന്ന കുറ്റബോധം ബൂർഷ്വാമാതൃകയുടെ ഭാഗമാണ്. പലതരം അധികാരങ്ങൾക്ക് വിധേയരായിരിക്കാൻ ആളുകളെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത് ഈ കുറ്റബോധമാണ്. മാനസികവും സാമൂഹ്യവുമായ ഈയൊരു സാഹചര്യംമൂലമാണ് എല്ലാവരും കുടുംബത്തെ സമൂഹത്തിന്റെ അടിത്തറയായി കാണുന്നത്. പിതൃഅധികാരത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള സാമൂഹ്യബന്ധനിർമ്മാണത്തിലൂടെ ബൂർഷ്വാമൂല്യങ്ങൾ തന്നെയാണ് ഉല്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. അച്ഛന്റെ അധികാരത്തോട് അനുസരണയും സ്നേഹവും, ദുർബലരെ ഭരിക്കുമ്പോഴുള്ള ആനന്ദം, ഭരിക്കാനുള്ള ആഗ്രഹം, സ്വന്തം തെറ്റിനു പീഡനം ശിക്ഷയായി ഏറ്റുവാങ്ങാനുള്ള സന്നദ്ധത, ആനന്ദിക്കാനുള്ള കഴിവുകേട് എന്നിവയെല്ലാം പിതൃദായ സമൂഹത്തിലെ, അതിലെ വ്യക്തികളുടെ പ്രവണതകളാണ്. എന്നാൽ, മാതാവിനെ കേന്ദ്രമാക്കിയുള്ള സാമൂഹ്യക്രമത്തിൽ,മാതാവിന്റെ നിരുപാധികസ്നേഹത്തിലുള്ള ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം, അല്പമാത്രമായ കുറ്റബോധം, കർക്കശമല്ലാത്ത അത്യഹം, ആനന്ദിക്കാനും സുഖിക്കാനുമുള്ള കഴിവ്, സ്ത്രൈണമായ ദയ മുതലായ ആദർശങ്ങളും തന്നെക്കാൾ താഴ്ന്നവരോടും ദുർബലരോടുമുള്ള സ്നേഹവും കരുതലും എല്ലാം ഉൾപ്പെടുന്നു.

1930-കളിൽ ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ടിന്റെ മുൻകയ്യിൽ അധികാരവും കുടുംബവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ മുൻനിർത്തി വിപുലമായ ഗവേഷണങ്ങൾ നടത്തുകയുണ്ടായി. ഹോർഖ് ഹൈമർ, മർക്കൂസെ, എറിഹ്ഫ്രൊം എന്നിവരായിരുന്നു പഠനങ്ങൾ നടത്തിയത്. അതിൽ കുടുംബവും അധികാരവും ബന്ധപ്പെടുന്നതെങ്ങിനെയെന്ന് കണ്ടെത്താൻ വേണ്ട താത്വികഉപകരണങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയത് ഫ്രൊം ആയിരുന്നു. അധികാരത്തിനുമുന്നിൽ കീഴടങ്ങാൻ മനുഷ്യരെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന മനസ്സിന്റെ മുഖ്യഘടകം എന്ത് എന്ന് കണ്ടെത്താനായിരുന്നു ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് ചിന്തകരുടെ ശ്രമം. അധികാരിയുടെ ആജ്ഞയുടെ സ്വഭാവം എന്തായാലും ആ ആജ്ഞയ്ക്കു വഴങ്ങുമ്പോൾ വിധേയനു തോന്നുക ആനന്ദമാണ്. എങ്ങനെയാണ് കീഴടങ്ങൽ ആനന്ദാത്മകമായിത്തീരുന്നത് എന്നാണ് ഫ്രൊം അന്വേഷിച്ചത്. അധികാരത്തിന്റെ സ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കാൻ ഏറ്റവും അനുയോജ്യമായത് ഫ്രോയ്ഡി

യൻ സിദ്ധാന്തമാണെന്ന് ഫ്രൊം വ്യക്തമാക്കുന്നു. അഹം (ego), അത്യഹം (Super ego), ആത്മപീഡനം (Masocist), പരപീഡനം (Sadist), തുടങ്ങിയ ഫ്രോയ്ഡിയൻ സങ്കല്പങ്ങളാണ് അധികാരത്തിന്റെയും കീഴടക്കലിന്റെയും പ്രവർത്തനത്തെ വിശദീകരിക്കാൻ ഫ്രൊം ആധാരമാക്കിയത്. മനസ്സിന്റെ ബോധമുള്ളതും ചിന്തിക്കുന്നതുമായ 'ഞാൻ' എന്ന സങ്കല്പത്തെയാണ് അഹം എന്ന് പറയുന്നത്. ശാരീരികവും മാനസികവുമായ പീഢനത്തിനു വിധേയമാകുമ്പോൾ അതിൽ ആനന്ദം കണ്ടെത്തുന്ന മനോവൈകല്യമാണ് ആത്മപീഡനം. ക്രൂരതയോട് ആസക്തിയുള്ള ലൈംഗികവൈകൃതമാണ് പരപീഡനം. ഇവിടെയൊക്കെ ഫ്രോയ്ഡിയൻ ആശയങ്ങളെ ഫ്രൊം സ്വീകരിക്കുന്നു. സമൂഹത്തിലെ അധികാരത്തെ വ്യക്തിയുടെ മനസ്സിന്റെ ഭാഗമാക്കുന്നതാണ് അത്യഹം എന്ന ആശയം അദ്ദേഹം എടുക്കുന്നുണ്ട്. പിതാവിന് പ്രാധാന്യമുള്ള സമൂഹങ്ങളിലെ അത്യഹം, പിതാവ് ഏതെല്ലാം മൂല്യങ്ങളുടെ പ്രതിനിധിയാണോ, ആ മൂല്യങ്ങളുടെയെല്ലാം ആന്തരീകരണമായിരിക്കും. അകത്തെ അത്യഹം പുറത്തുള്ള അധികാരത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളിലേക്കു തുടർച്ചയായി പ്രക്ഷേപിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. നന്മയുടെ കാവൽക്കാരനായാണ് അത്യഹം രൂപപ്പെടുക. സൻമാർഗബോധം, വിവേകം, ബലം തുടങ്ങിയവയൊക്കെ അതിന്റെ ഗുണങ്ങളാവുന്നു. അത്യഹത്തിന്റെ ഗുണങ്ങളെല്ലാം അധികാരികളിൽ ഉണ്ടെന്ന തോന്നലുണ്ടാകുന്നു. അങ്ങനെ അധികാരികൾ ഭാവിയിൽ നടക്കാനിരിക്കുന്ന ആന്തരീകരണങ്ങൾക്ക് പ്രേരകമായി ഭവിക്കുന്നു. അധികാരികൾ അത്യഹത്തെയും അത്യഹം അധികാരികളെയും തുടർച്ചയായി സ്വാധീനിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. അങ്ങനെ അധികാരവും അത്യഹവും തമ്മിൽ ദ്വന്ദ്വാത്മകമായ ഒരു ബന്ധം രൂപപ്പെടുന്നു. അത്യഹത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയിൽ നിർണായകമായ ഒരു സ്ഥാപനമായി കുടുംബം വരുന്നു. ശക്തികുറഞ്ഞ അഹം എളുപ്പത്തിൽ അത്യഹം പ്രയോഗിക്കുന്ന അധികാരത്തിനു കീഴടങ്ങുന്നു. ശക്തമായ അഹത്തെ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ട് സ്വതന്ത്രമായ ചിന്തയും പ്രവർത്തിയും സാധ്യമാക്കണം എന്നാണ് ഫ്രൊമിന്റെ നിർദ്ദേശം. എന്നാലിന്ന് മനുഷ്യരുടെ അഹങ്ങൾ വളരെ ദുർബലവും ആത്മപീഡനം കൊതിക്കുന്നതുമാണ്. അത്തരം ആത്മപീഡയിൽ ആനന്ദിക്കുന്ന മനുഷ്യർ ഫാസിസത്തിന് വളരാൻ പറ്റുന്ന മണ്ണായി പാകപ്പെടുന്നു. കുടുംബത്തിലായാലും

രാഷ്ട്രത്തിലായാലും. ഇങ്ങനെ ഫാസിസത്തിന്റെ രൂപപ്പെടലിന് മറ്റനേകം ഘടകങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും അതിന്റെ വേരുകൾ ആധുനിക സമൂഹത്തിൽതന്നെ നിർലീനമായിട്ടുണ്ടെന്ന് ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് ചിന്തകർ കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്. ഏതു രീതിയിലുള്ള ഒരു ഭരണകൂടത്തിനും ഫാസിസ്റ്റ് വ്യവസ്ഥയിലേക്ക് വഴിതിരിയാനുള്ള സാധ്യതകൾ ഉണ്ടെങ്കിലും കുത്തകമുതലാളിത്തരീതിയിലുള്ള അല്ലെങ്കിൽ അതിനെ ആശ്രയിച്ചു നിൽക്കുന്ന ഭരണകൂടവും പിതൃഅധികാരവ്യവസ്ഥയിലുള്ള സമൂഹവുംകൂടി ചേരുമ്പോൾ ഫാസിസം എളുപ്പത്തിൽ സാധ്യമാവുന്നു എന്നതാണ് വാസ്തവം. അതിനാൽ ഈ നവചിന്തയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥിതിയ്ക്കെതിരെ സോഷ്യലിസ്റ്റ് വ്യവസ്ഥിതിയും മനുഷ്യകേന്ദ്രിതത്വത്തിനെതിരെ പ്രകൃതികേന്ദ്രിതത്വവും പിതൃഅധികാരവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരെ മാതൃ-അധികാര വ്യവസ്ഥിതിയും ആണ് സമത്വാധിഷ്ഠിതവും സ്വതന്ത്രവും കാരുണ്യപൂർവ്വവുമായ ഒരു ലോകവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് ഏറ്റവും അനുയോജ്യം.

1.10 അംബേദ്കറിസത്തിൽ

സാമൂഹ്യവും സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവും സാമ്പത്തികവുമായ വിമോചനത്തിലധിഷ്ഠിതവും സാമൂഹികനീതിയെ പ്രധാനലക്ഷ്യമായി കാണുന്നതുമായ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് അംബേദ്കറിസം അഥവാ അംബേദ്കറുടെ രാഷ്ട്രീയ ചിന്ത. വരേണ്യമൂല്യങ്ങളെ പുനരുല്പാദിപ്പിക്കുന്ന ഇടുങ്ങിയ ദേശീയവാദത്തേയും സംസ്കാരദേശീയവാദത്തെയും തള്ളിക്കളയുകയും നിശിതവിമർശനത്തിന് വിധേയമാക്കുകയും പാശ്ചാത്യവും പൗരസ്ത്യവുമായ വിമോചനപാരമ്പര്യങ്ങളെയും പ്രബുദ്ധതയുടെ വിവിധ പ്രാദേശിക-ദേശീയ-അന്തർദേശീയ ധാരകളെയും വിവേചനബുദ്ധിയോടെ സ്വാംശീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു വിമോചനപ്രത്യയശാസ്ത്രമാണിത്. ഇന്ത്യൻ സാമൂഹികമണ്ഡലത്തിൽ വമ്പിച്ച അനുരണനങ്ങളുണ്ടാക്കാൻ അംബേദ്കറുടെ ഈ വിമോചനപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന് കഴിഞ്ഞു. സാമൂഹികനീതിയിലും പ്രാതിനിധ്യത്തിലുമൂന്നുന്ന വികേന്ദ്രീകൃതമായ ഒരു ജനാധിപത്യസങ്കല്പമാണ് അംബേദ്കർ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. പാശ്ചാത്യ ആധുനികതയുടെ അടിസ്ഥാനമായ സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നീ ജനാധിപത്യമൂല്യങ്ങളെ ആഴത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതോടൊപ്പംതന്നെ ബുദ്ധമതാദർശങ്ങളുമായി

അതിനെ ചേർത്തുവെച്ചു. ഇന്ത്യൻ ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെ ആരംഭമായിട്ടുള്ള ബുദ്ധ തത്വചിന്തയുടെ കാതലായ കാരുണ്യം, സാമൂഹികനീതി മുതലായവയെയും കൂട്ടി യിണക്കിക്കൊണ്ട് പുതിയൊരു ജ്ഞാനശാസ്ത്രത്തിന് അദ്ദേഹം രൂപംകൊടുത്തു. ഇങ്ങനെ മാനവികതയുടെയും ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെയും വെളിച്ചമുൾക്കൊണ്ട് തുല്യതയുടെയും സാഹോദര്യത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനസങ്കല്പങ്ങളിലൂന്നിയുള്ള ഒരു ഇന്ത്യൻ വിമോചനപ്രത്യയശാസ്ത്രമായി അംബേദ്കറിസത്തെ കാണാം. അംബേദ്കറുടെ രചനകളും പ്രവർത്തനങ്ങളും പ്രഭാഷണങ്ങളുമെല്ലാം ഈയൊരു പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയാണ് മുന്നോട്ടുവെച്ചത്.. അവയിലൂടെ തന്റെ ജ്ഞാനശാ സ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന സങ്കല്പനങ്ങളെ അദ്ദേഹം വിശദീകരിച്ചു. ജാതിയെ ചരിത്രപരമായ ഒരു സ്ഥാപനമായാണ് അംബേദ്കർ കണ്ടത്. മുകളിലേക്ക് പോകു ന്തോറും ആധ്യത്വവും താഴേക്ക് വരുന്തോറും മ്ലേച്ഛവുമായ ഒരു ശ്രേണീകൃതമായ ഒരു വ്യവസ്ഥയായിട്ടാണ് അംബേദ്കർ ജാതിയെ കണ്ടത്. ജാതിയും ജാതി ഉന്മൂല നവും അംബേദ്കർ വിശകലനവിധേയമാക്കിയ രണ്ട് പ്രധാന ആശയങ്ങളാണ്.

1.10.1 ജാതിയിൽനിന്നും ജാതി ഉന്മൂലനത്തിലേക്ക്

അംബേദ്കറുടെ സാമൂഹികവിചാരത്തിലെ അടിസ്ഥാനപരമായ സങ്കല്പന ങ്ങളായിരുന്നു ജാതിയും ജാതി ഉന്മൂലനവും. 1936-ൽ ലാഹോറിൽ സവർണ്ണഹിന്ദു ക്കളുടെ ഒരു സദസ്സിനുമുന്നിൽ നടത്താൻ ഉദ്ദേശിച്ചിരുന്ന പ്രസംഗത്തിന്റെ ലിഖിത രൂപത്തിന് അദ്ദേഹം നൽകിയ പേര് ജാതിഉന്മൂലനം എന്നാണ്. ആര്യസമാജ ത്തിലെ തീവ്രപരിഷ്കരണവിഭാഗമായ ജാത്-പാത്-തോഡക് മണ്ഡലിന്റെ സമ്മേള നത്തിന് അദ്ധ്യക്ഷപ്രസംഗം നടത്താൻ അംബേദ്കറെ ക്ഷണിച്ചു. പ്രസംഗം അച്ച ടിച്ചുവിതരണം ചെയ്യാൻ പാകത്തിൽ മുമ്പുതന്നെ നൽകാൻ അവർ അംബേദ്ക റോട് ആവശ്യപ്പെട്ടു. തുടർന്ന് പ്രസംഗത്തിൽ നിന്ന് ചിലഭാഗങ്ങൾ ഒഴിവാക്കാൻ ആവശ്യപ്പെട്ടുവെങ്കിലും അംബേദ്കർ അതിനുവിസമ്മതിച്ചതിനാൽ ചടങ്ങുതന്നെ റദ്ദാക്കുകയായിരുന്നു. 1916-ൽ അംബേദ്കർ കൊളംബിയ സർവ്വകലാശാലയിൽ ഇന്ത്യൻ ജാതിവ്യവസ്ഥയെ സംബന്ധിച്ച സെമിനാർ അവതരണം മുതൽ നാല് ദശ കങ്ങളോളം തന്റെ ധൈഷണികതലത്തിൽ സജീവമായി അതിനെ വിശകലനം ചെയ്തു. ജാതിയെ സത്താപരമായി അടഞ്ഞ ഒന്നായിട്ടാണ് അംബേദ്കർ കണ്ടത്.

ജാതിയ്ക്കെതിരായ അംബേദ്കറുടെ ആദ്യ നടപടികളിലൊന്നായിരുന്നു 1927-ലെ മഹദ് സത്യാഗ്രഹം. 1923-ൽ ബോംബെ നിയമസഭാ കൗൺസിൽ പാസ്സാക്കിയ ഒരു പ്രമേയത്തിലൂടെ തൊട്ടുകൂടാത്തവർക്ക് പൊതുകുളങ്ങൾ, കിണറുകൾ, സ്കൂളുകൾ, കോടതികൾ, ആശുപത്രികൾ എന്നിവ ഉപയോഗിക്കാൻ അനുമതി നൽകിയിരുന്നു. ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മഹദ്പട്ടണത്തിലെ പൊതുകുളം തൊട്ടുകൂടാത്തവർ ഉപയോഗിക്കുന്നതിൽ ഒരു എതിർപ്പുമില്ലെന്ന് നഗരസഭ പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്തു. തുടർന്ന് 1927-ൽ മഹദിൽ തൊട്ടുകൂടാത്തവർ രണ്ടു ദിവസത്തെ ഒരു സമ്മേളനം വിളിച്ചു. അംബേദ്കർ അധ്യക്ഷനായി തുടങ്ങിയ സമ്മേളനത്തിന്റെ രണ്ടാംദിവസം ആളുകൾ ചവാദർ കുളത്തിലേക്ക് മാർച്ച് നടത്താനും വെള്ളം കുടിക്കാനുമുള്ള തീരുമാനമെടുത്തു. നൂറുകണക്കിനാളുകൾ അതിൽ പങ്കെടുത്തു. ഇത് സവർണ്ണരിൽ നടുക്കമുളവാക്കുകയും അവർ അക്രമങ്ങൾ അഴിച്ചുവിടുകയും ചെയ്തു. ധാരാളം ആളുകൾക്കു പരിക്കേറ്റു. തിരിച്ച് അക്രമത്തിലേക്കു നീങ്ങാതെ സംയമനം പാലിച്ച് സത്യാഗ്രഹത്തിൽ ഉറച്ചു നിൽക്കാൻ അംബേദ്കർ ആഹ്വാനം ചെയ്തു. തൊട്ടുകൂടാത്തവർ വീരേശ്വർ ക്ഷേത്രത്തിൽ പ്രവേശിക്കാനുള്ള പദ്ധതിയിട്ടിരിക്കുന്നതായും അഭ്യൂഹം പരന്നതോടെ സവർണർ വ്യാപകമായ അക്രമം നടത്തി. അതോടെ ആ സമരം പരാജയത്തിൽ കലാശിച്ചു. തുടർന്ന് സവർണർ ചവാദർകുളം പഞ്ചഗവ്യം ഉപയോഗിച്ച് ശുദ്ധീകരിച്ചു. മഹദ്സത്യാഗ്രഹം തുടരാൻതന്നെ തൊട്ടുകൂടാത്തവർ തീരുമാനിക്കുകയും 1927-മഹദിൽ വീണ്ടും സമ്മേളനം നടത്തുകയും ചെയ്തു. അതിൽ പതിനായിരത്തോളം പേർ പങ്കെടുത്തു. ചരിത്രപ്രസിദ്ധമായ മനുസ്മൃതി കത്തിക്കൽ അവിടെവെച്ചാണ് നടന്നത്. തുടർന്ന് നടത്തിയ വികാരോജ്ജ്വലമായ പ്രസംഗത്തിൽ ചവാദർ കുളത്തിൽനിന്ന് വെള്ളമെടുക്കുന്നത് തങ്ങളുടെ അവകാശമാണെന്നും അത് തങ്ങളുടെ സമത്വപ്രഖ്യാപനമാണെന്നും അദ്ദേഹം ആഹ്വാനം ചെയ്തു. എങ്കിലും അദ്ദേഹം ഈ വിഷയത്തിൽ അക്രമപാത സ്വീകരിക്കുന്നതിനെ വിലക്കി. തൊട്ടുകൂടാത്തവരെ വിലക്കിക്കൊണ്ടുള്ള ഇടക്കാല കോടതി ഉത്തരവ് ഹൈക്കോടതി റദ്ദാക്കിയെങ്കിലും അവർക്ക് അനുകൂലമായ വിധിപ്രഖ്യാപനം നടത്താൻ സങ്കേതിക തടസ്സമുണ്ടെന്ന് ചൂണ്ടിക്കാട്ടി വൈകിപ്പിക്കയാണുണ്ടായത്. വൈകിയെത്തുന്ന നീതിയാണല്ലോ വരേണ്യമായ വ്യവസ്ഥിതിയിൽ അധഃസ്ഥി

തർക്ക് അല്ലെങ്കിൽ സാധാരണക്കാർക്ക് ഇന്നും ലഭിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. അതു കൊണ്ട് അതിൽ അത്ഭുതപ്പെടാനില്ല. എന്തായാലും പരിഷ്കരണവാദികളായ ജാത്-പാത് തോഡക് മണ്ഡലിന്റെ സമ്മേളനത്തിൽ നടത്താൻ കഴിയാതിരുന്ന പ്രസംഗത്തിന്റെ ലിഖിതരൂപം 1936-ൽ ജാതിയ്ക്കെതിരായ നിശിതമായ വിമർശന മായി അത് മാറി. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ആ പ്രസംഗം നടക്കാതെ പോയതും എന്ന് അനുമാനിക്കാം. അത് മനസ്സിലാക്കിക്കൊണ്ടുതന്നെയാണ് അംബേദ്കർ മുന്നോട്ടുപോകുന്നതെന്നും നമുക്ക് അറിയാൻ കഴിയും. രാഷ്ട്രീയമായി എന്തുമാറ്റ ങ്ങൾ സംഭവിച്ചാലും അതിനെ ഫലവത്താക്കുന്നതിന് സാമൂഹികവും മതപരവു മായ മാറ്റങ്ങളാണ് അനിവാര്യമായി വേണ്ടതെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. ചരിത്ര ത്തിൽ രാഷ്ട്രീയവിപ്ലവങ്ങൾ സംഭവിച്ചത് സാമൂഹികവും മതപരവുമായ വിപ്ലവ ങ്ങൾക്കുശേഷമായിരുന്നുവെന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഒരു ജനതയുടെ രാഷ്ട്രീയവികാസത്തിന് മുമ്പ് അനിവാര്യമായി വേണ്ടത് മനസ്സിന്റെയും ആത്മാവി ന്റെയും വിമോചനമാണെന്ന് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു. അതില്ലാത്തിടത്തോളം രാഷ്ട്രീയ വിപ്ലവം നിഷ്ഫലമായിരിക്കും.

ജാതി ഉന്മൂലനത്തിൽ ഹിന്ദുമതപരിഷ്കരണത്തെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം ഇന പറയുന്നു -''നിങ്ങളുടെ മതത്തിന് പുതിയൊരു സൈദ്ധാന്തിക അടിത്തറനൽക ണം. സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നിവയുമായി, ചുരുക്കത്തിൽ ജനാധി പത്യവുമായി സമരസപ്പെടുന്ന ഒരു അടിത്തറ. ഈ വിഷയത്തിൽ ഞാനൊരു ആധികാരിക വ്യക്തിയല്ല. പക്ഷേ, അത്തരം മതപരമായ തത്വങ്ങൾക്കും അതു പോലെ സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നിവയോട് സമരസപ്പെടുന്ന തത്വ ങ്ങൾക്കും വിദേശ സ്രോതസ്സുകളിൽനിന്നു കടം വാങ്ങേണ്ടതില്ലെന്നാണ് എനിക്ക റിയാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുള്ളത്.'' (ഡോ. ബി.ആർ.അംബേദ്കർ, 1936: പുറം - 279).

ഹിന്ദുക്കളെ സജീവമായി സംബന്ധിക്കുന്ന ഒരു വിഷയത്തെപ്പറ്റി, ഒരു ഹിന്ദുസദസ്സിനോട് താൻ നടത്തുന്ന അവസാനപ്രഭാഷണം എന്ന് ജാതി ഉന്മൂലന പ്രഭാഷണത്തിന്റെ അവസാനഭാഗത്ത് അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്. അതിനാൽ അത് അവസാനിപ്പിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് നിർണായകമെന്നു താൻ കരുതുന്ന ചില പ്രശ്ന

ങ്ങൾ അവർക്കുമുന്നിൽ വയ്ക്കാൻ ആഗ്രഹിക്കുകയും അത് ഗൗരവമായി പരിഗ ണിക്കാൻ അവരെ ക്ഷണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഒന്നാമതായി, പലതിനോടും വിയോജിപ്പ് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു എന്നല്ലാതെ സ്വന്തമായി ഒന്നും പറയാനില്ലാത്ത നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞരുടെ അഭിപ്രായം മാത്രം സ്വീകരിച്ചാൽ മതിയോ എന്നദ്ദേഹം ചോദിക്കുന്നു. അതല്ല ഏതുതരം സദാചാ രവും വിശ്വാസവും ശീലവും കാഴ്ചപ്പാടുമാണ് ഏറ്റവും നന്നായി പ്രവർത്തിച്ച തെന്നും അതു വച്ചുപുലർത്തിയവരെ ശക്തമായി തഴച്ചുവളരാനും ഭൂമിയ്ക്കുമേൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കാനും സാധിച്ചതെങ്ങിനെയെന്നും കണ്ടെത്തുന്ന ശ്രമങ്ങൾ ആവശ്യമല്ലേയെന്നും ചോദിക്കുന്നു.

''ധാർമ്മികതയും (മൊറാലിറ്റി) മതവും ഇഷ്ടത്തിന്റെയോ അനിഷ്ടത്തി ന്റെയോ വിഷയമല്ല ഒരു രാഷ്ട്രത്തിനുള്ള സാർവ്വത്രികമായി നടപ്പാക്കുന്ന ഒരു ധാർമിക പദ്ധതി, ഭൂമുഖത്തെ ഏറ്റവും കരുത്തുറ്റ രാഷ്ട്രമായി അതിനെ മാറ്റുമെ ങ്കിലും നിങ്ങൾക്ക് അനിഷ്ടമുണ്ടാക്കുന്നതാകാം..... മറ്റു രാഷ്ട്രങ്ങളുമായുള്ള മത്സരത്തിൽ ഒരു രാഷ്ട്രത്തെ ദുർബലപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു സദാചാരപദ്ധതി നിങ്ങൾക്ക് ഏറെ ഇഷ്ടമായെന്നുവരാം. നിങ്ങൾ എത്ര പ്രകീർത്തിച്ചാലും ആ രാഷ്ട്രം അവസാനം അപ്രത്യക്ഷമാകും. അതിനാൽ ഹിന്ദുക്കൾ തങ്ങളുടെ മത ത്തെയും ധാർമികതയെയും അതിജീവനമൂല്യങ്ങളുടെ തരത്തിൽ പരിശോധിക്ക ണം.'' (ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കർ, 1936: പുറം - 281).

രണ്ടാമതായി, അദ്ദേഹം ചോദിക്കുന്നത് സാമൂഹിക പൈതൃകം പൂർണ മായി നിലനിർത്തണമോ, അതല്ല ഭാവിതലമുറകളിലേക്ക് പ്രക്ഷേപണം നടത്താൻ, സഹായകമായതുമാത്രം തെരഞ്ഞെടുത്താൽ മതിയോ എന്നാണ്. പ്രൊഫ.ജോൺ ഡ്യൂയിയേയും ബർക്കിനെയും ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് ഭാവി സമൂഹത്തിന് ഏറ്റവും മെച്ച പ്പെട്ടത് സംരക്ഷിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെപ്പറ്റി സൂചിപ്പിക്കുന്നു. മൂന്നാമതായി, തങ്ങളുടെ ആദർശദാതാവെന്ന നിലയിൽ ഭൂതകാലത്തെ ആരാധിക്കുന്നത് തുടര ണമോ എന്നത് നിർബന്ധമായും ഹിന്ദുക്കൾ പരിശോധിക്കണമെന്ന് പറയുന്നു. ഭൂതകാലാരാധനയുടെ വിനാശഫലങ്ങൾ പ്രൊഫ.ഡ്യൂയി സംഗ്രഹിച്ചിട്ടുള്ളത് ഉദ്ധ രിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. നാലാമതായി ഒന്നും സ്ഥിരമല്ലെന്നും അനശ്വരമല്ലെന്നും

സനാതനമല്ലെന്നും എല്ലാം മാറ്റത്തിനു വിധേയമാണെന്നും വ്യക്തികളുടേതു പോലെ സമൂഹത്തിന്റെ ജീവിതനിയമവും മാറ്റത്തിനു വിധേയമാണെന്നും മനസ്സിലാക്കേണ്ട സമയം സമാഗതമായോ എന്ന് ഹിന്ദുക്കൾ നിർബന്ധമായും പരിഗണിക്കേണ്ടതുണ്ട് എന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നു.

അംബേദ്കർ ഇന്ത്യൻ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയ്ക്കു നൽകിയ ഏറ്റവും വലിയ സംഭാവനകളാണ് ജാതിയെയും വർണ്ണവ്യവസ്ഥയെയും ബ്രാഹ്മണവാദത്തെയും സംബന്ധിച്ചുള്ള ചരിത്രപരവും സൈദ്ധാന്തികവുമായ വിമർശനാത്മക പഠനങ്ങൾ. ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ തൊഴിൽവിഭജനം തൊഴിലെടുക്കുന്നവരുടെ ഇഷ്ടമനുസരിച്ചുള്ളതല്ലെന്നും വ്യക്തിപരമായ വികാരം, മുൻഗണനകൾ എന്നിവയൊന്നും പരിഗണിക്കാത്തതാണെന്നും അംബേദ്കർ ജാതി ഉന്മൂലനത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. അത് പൂർവ്വനിശ്ചിതമായ ഒരു സിദ്ധാന്തത്തെ ആസ്പദമാക്കിയിരിക്കുന്നതിനാൽ സമൂഹത്തിന് ദോഷകരമായ ഒരു സ്ഥാപനമാണ്. മനുഷ്യന്റെ സ്വാഭാവികശക്തികളെ താഴ്ത്തികെട്ടുകയും സാമൂഹിക നിയമങ്ങളുടെ ദുർഘടസ്ഥിതി എന്ന പ്രവണതയ്ക്ക് വിധേയമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നിടത്തോളം ജാതിവ്യവസ്ഥ ഒരു സാമ്പത്തിക സ്ഥാപനമെന്ന നിലയിൽ ദോഷകരമാണെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ജാതിയ്ക്ക് സാമ്പത്തികകാര്യക്ഷമതയില്ലെന്നു മാത്രമല്ല, അത് വർണത്തെ മെച്ചപ്പെടുത്തുന്നുമില്ല. ജാതി ഹിന്ദുക്കളെ അസംഘടിതരാക്കുകയും അധാർമ്മിക വൽക്കരിക്കുകയുമാണ് ചെയ്തതെന്നും അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറയുന്നു.[64]

ജാതിയാണ് മനുഷ്യരുടെ സ്വാഭാവികമായ പെരുമാറ്റങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതെന്നും ജാതി ഉന്മൂലനം മാത്രമാണ്. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്കുള്ള ഏകപോംവഴിയെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ജാതിയുടെ അടിത്തറയ്ക്കുമേൽ ഒന്നും

---

64 ''ഹിന്ദുക്കളുടെ ധാർമ്മികതയിൽ ജാതി ചെലുത്തുന്ന സ്വാധീനം പരിതാപകരമാണ്. ജാതി പൊതുചേതനയെ ഇല്ലാതാക്കിയിരിക്കുന്നു. ജാതിപൊതു പരോപകാരധാരണയെ നശിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. ജാതി പൊതുജനാഭിപ്രായം അസാധ്യമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഒരു ഹിന്ദുവിന് പൊതുജനങ്ങൾ എന്നത് അയാളുടെ ജാതിയാണ്. ആ ജാതിയിൽ മാത്രമായി അയാളുടെ ഉത്തരവാദിത്വം നിയന്ത്രിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു നന്മകൾ ജാതി നിയന്ത്രിതവും ധാർമികത ജാതിബന്ധിതവുമാണ്. അർഹതപ്പെട്ടവരോട് അതിന് ഒരു അനുകമ്പയില്ല. അർഹമായതിന് ഒരു പ്രശംസയുമില്ല. ആവശ്യമായവർക്ക് ഒരു പരോപകാരവുമില്ല. ദുരിതങ്ങളോട് ഒരു പ്രതികരണവുമില്ല. അനുകമ്പയുണ്ട്. പക്ഷേ, അത് ജാതിയിൽ തുടങ്ങി ജാതിയിൽത്തന്നെ അവസാനിക്കുന്നു. സഹാനുഭൂതിയുണ്ട്. പക്ഷേ, മറ്റുള്ള ജാതിയിൽപ്പെടുന്നവരോടില്ല.''(ബി.ആർ.അംബേദ്കർ, വിവ. ആർ. കെ.ബിജുരാജ്, 1936: പുറം-241-242).

കെട്ടിപ്പടുക്കാനാവില്ല - ഒരു രാഷ്ട്രം പണിതുയർത്താനോ ധാർമ്മികത പടുത്തുയർത്താനോ പറ്റില്ല. ജാതിയുടെ അടിത്തറയ്ക്കുമേൽ നിങ്ങൾ പണിയുന്നതെന്തായാലും തകരും എന്നദ്ദേഹം സമർത്ഥിക്കുന്നു. അതിനാൽ സാമൂഹികക്രമത്തിന്റെ പരിഷ്കരണത്തിനു ജാതി ഉന്മൂലനം മാത്രമാണ് പരമപ്രധാനമെന്നും പറയുന്നു. അതിന് ഉപജാതികൾ ഇല്ലാതാക്കുകയാണ് വേണ്ടതെന്ന് ഒരു അഭിപ്രായമുണ്ടെങ്കിലും അത് തെറ്റായ സങ്കല്പമാണ് എന്നാണ് അംബേദ്കറുടെ പക്ഷം. ഉപജാതികൾ ഇല്ലാതാക്കുന്നത് ജാതിയെ ശക്തിപ്പെടുത്താൻ കാരണമായേക്കാമെന്നും അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. മറ്റൊന്ന് മിശ്രഭോജനത്തിലൂടെ ജാതിയെ ഇല്ലാതാക്കാം എന്നതാണ്. ഇതും അപര്യാപ്തമാണെന്നാണ് അംബേദ്കറുടെ വാദം. തനിക്ക് ബോധ്യമുള്ള യഥാർത്ഥമായ ഒരു പ്രതിവിധി മിശ്രവിവാഹമാണെന്നാണ് അദ്ദേഹം പറയുന്നത്. രക്തകലർപ്പിനു മാത്രമേ ഉറ്റവരും ബന്ധുക്കളുമെന്ന തോന്നൽ സൃഷ്ടിക്കാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ. ബന്ധുക്കൾ എന്ന തോന്നൽ പരമപ്രധാനമാകാതെ, ജാതിസൃഷ്ടിക്കുന്ന വേറിട്ടവരെന്ന തോന്നൽ അപ്രത്യക്ഷമാകില്ല. അദ്ദേഹം പറയുന്നു - ''ജാതിയെ തകർക്കാനുള്ള യഥാർത്ഥ പ്രതിവിധി മിശ്രവിവാഹമാണ്. മറ്റൊന്നും ജാതിയുടെ ലായകമായിത്തീരുന്നില്ല.'' (ഡോ.ബി.ആർ.അംബേദ്കർ, 2015: പുറം-261)

ജാതിയ്ക്കെതിരായ സമരത്തിലെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അവസാനത്തെ പ്രവർത്തനമായിരുന്നു 1956 ഒക്ടോബർ 14-ന് നാഗ്പൂരിൽവെച്ച് അംബേദ്കറും പത്നിയുമൊരുമിച്ച് അഞ്ചുലക്ഷം അനുയായികളോടുകൂടി ബുദ്ധമതത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം നടത്തിയത്. അതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും ധീരവും അങ്ങേയറ്റം പുരോഗമനപരവുമായ നടപടി. നവയാനബുദ്ധമതം എന്നാണ് അംബേദ്കറുടെ ബുദ്ധപാത അറിയപ്പെട്ടത്. പിന്നെയും ഒരുപാട് പ്രവർത്തനങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന് ചെയ്യാനുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, മതം മാറ്റം കഴിഞ്ഞു ഒരു മാസമായപ്പോഴേക്കും അദ്ദേഹം മരണപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ രചനയായ 'The Budha and his Dharma' എന്ന കൃതി മരണാനന്തരമാണ് അച്ചടിക്കപ്പെട്ടത്. ഏതായാലും താൻ ഒരു ഹിന്ദുവായി ജനിച്ചെങ്കിലും ഹിന്ദുവായി മരിക്കില്ല, എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാക്കുകൾ സാർത്ഥകമാക്കിക്കൊണ്ടാണ് ആ

ജീവിതം അവസാനിച്ചത്. ഹിന്ദുമതം ജാതിയുടെ ഒരു കൂട്ടമാണെന്നും ചരിത്രത്തിൽ ഹിന്ദുസമുദായത്തിന് ഒരു സമൂഹമെന്ന ബോധം ഉണ്ടായിരുന്നിട്ടില്ലെന്നും അംബേദ്കർ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

''സ്വയം ഹിന്ദുവെന്നു വിളിക്കുന്ന നിർഭാഗ്യവാന്മാരാണ് നാമെന്നതിലാണ് നമ്മെ അത്തരത്തിൽ പരിഗണിക്കുന്നത്. മറ്റൊരു മതവിശ്വാസത്തിലെ അംഗങ്ങളായിരുന്നെങ്കിൽ ഇത്തരത്തിൽ ആരും നമ്മെ കണക്കാക്കുകതന്നെ ഇല്ലായിരുന്നു. നിങ്ങൾ തുല്യപദവിയും പരിഗണനയും നൽകുന്ന മറ്റ് ഏതെങ്കിലുമൊരു മതം തെരഞ്ഞെടുക്കൂ. നമുക്ക് നമ്മുടെ തെറ്റുകൾ തിരുത്തണം. തൊട്ടുകൂടാത്തവൻ എന്ന അപമാനവുമായി ജനിച്ച നിർഭാഗ്യവാനാണ് ഞാൻ. അത് എന്റെ കുറ്റമായിരുന്നില്ല. പക്ഷേ, ഞാൻ ഹിന്ദുവായി മരിക്കില്ല. കാരണം അതെന്റെ അധികാരത്തിലുള്ളതാണ്'' (ബി.ആർ.അംബേദ്കർ, 2015: പുറം-52). (1935 ഒക്ടോബർ 13-ന് ബോംബെ പ്രസിഡൻഡ്ഡിയിലെ യേവലയിൽ നടന്ന അധഃസ്ഥിതസമ്മേളനത്തിൽവെച്ച് അംബേദ്കർ പറഞ്ഞത്).

'ഹിന്ദുസമൂഹം എന്നൊന്നില്ല എന്നും അതു വെറും ജാതികളുടെ കൂട്ടമാണ്[65] എന്നും 'ജാതിയില്ല ജാതികളേയുള്ളൂ' എന്നും അംബേദ്കർ പറഞ്ഞു. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തെ ആയിരത്താണ്ടുകളായി മഥിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പ്രശ്നം ജാതിയാണെന്നദ്ദേഹം കണ്ടെത്തി. ജാതിയെ നശിപ്പിക്കുക എന്നത് മാത്രമാണ് സമത്വപൂർണമായ ഒരു ലോകസൃഷ്ടിയ്ക്കുള്ള വഴി എന്നും അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കി. ജാതീയമായ പീഡനങ്ങൾ ചെറുപ്പംമുതൽ അനുഭവിച്ച ഒരാളെന്ന നിലയിൽ അതിൽനിന്നും സ്വയം മോചിതനാവാനും മറ്റുള്ളവരെ മോചിപ്പിക്കാനും അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചു. അതിന് മതപരിവർത്തനമല്ലാതെ മറ്റ് മാർഗ്ഗമില്ലെന്ന കണ്ടെത്തലാണ് അദ്ദേഹത്തെ അതിലേക്കെത്തിച്ചത് എന്ന് കാണാം.

---

[65] "..... Hindu society is a myth. The name Hindu itself is a foreign name, It was given by the muhomedans to the natives for the purpose or distinguishing themselves. It does not occur in any sanskrit work perior to the Mahomedan Invasion. They did not feel the necessity of a common name because they had no conception of their having constituted a community". (B.R Ambedkar, 1997: p-216).

ജാതിയെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം സ്വന്തം അനുഭവത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ പഠിക്കുകയായിരുന്നു. അംബേദ്കറുടെ ഇത്തരം വിമർശനപഠനങ്ങൾക്ക് സ്വാനുഭവത്തെ സിദ്ധാന്തവൽക്കരിക്കുന്ന ഒരു അനുഭവവാദതലം ഉള്ളതുകൊണ്ടുതന്നെ അത് കൂടുൽ ആഴത്തിലുള്ളവയായിമാറുന്നു. അധ്വാനത്തിന്റെ വിഭജനവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയല്ല പ്രധാനമായും അദ്ദേഹം ജാതിയെ കാണുന്നത്. വർണ ജാതിവ്യവസ്ഥകൾ അധികാരത്തിന്റെയും പദവിയുടെയും വിഭജനമാണെന്ന രീതിയിലുള്ള വിശകലനമാണ് അംബേദ്കർ നടത്തിയത്. ചില സന്ദർഭങ്ങളിൽ തൊഴിൽ വിഭജനമെന്ന തരത്തിൽ കാണുന്നുണ്ടെങ്കിലും തൊഴിലാളികളുടെ വിഭജനമാണ് ജാതി എന്ന സൂക്ഷ്മമായ വിശകലനമാണദ്ദേഹം നടത്തുന്നത്. കാരണം ഒരേതൊഴിൽ ചെയ്യുന്നവർതന്നെ വ്യത്യസ്ത ശ്രേണികളിൽ ഉൾപ്പെടുന്നതായി കാണാം. ഉദാഹരണത്തിന് ക്ഷുരകന്മാർക്കിടയിൽതന്നെ മേൽ-കീഴ്ജാതി ശ്രേണികളിൽപ്പെട്ടവർ ഉൾപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടാവും. ജൻമംകൊണ്ടുതന്നെ മുൻകൂട്ടി തീർച്ചപ്പെടുത്തപ്പെട്ട അധികാരവിഭജനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടവയാണ് വിവിധ ജാതികളുടെ തൊഴിലുകൾ. അവയെല്ലാം സാമൂഹ്യനിയമംമൂലം അലംഘനീയങ്ങളുമാക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഇങ്ങനെ ഓരോരോ വർഗങ്ങളായി അവ രൂപപ്പെട്ടു. സ്വയം വലയിതമായ വർഗമാണ് ജാതി എന്നു വിലയിരുത്തിക്കൊണ്ട് ബ്രാഹ്മണവർഗ്ഗം സ്വയം വലയിതമാവുകയും അതിനനുസരിച്ച് മറ്റ് ജാതികളും സ്വയം വലയിതമായതായി തീർന്നുവെന്ന് അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നു. ഏറെക്കുറെ പൊതുവായ സാമൂഹികപദവിയിൽ ആയിരിക്കുമ്പോഴും അധഃസ്ഥിതജാതികളിൽതന്നെ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെടാത്ത, വിഭിന്നമായ സാമൂഹികജീവിതം നയിക്കുന്ന ജാതികൾ ഉണ്ടാവുന്നു. മർദ്ദിതരും അസ്പൃശ്യരും ആയ ജാതികളെ ജാതിനിർമ്മൂലന സമരത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നതിന് ഒരുമിച്ചുനിർത്തുന്നതിനു വേണ്ടിയാവാം അസ്പൃശ്യർ (Untouchables) എന്ന പദം അംബേദ്കർ ഉപയോഗിക്കുന്നത്.[66]

---

[66] What can anyone expect from a relationship so tragic as the relationship between the reforming sect of cast, Hindus and the self-respecting sect of untouchables where the former have no desire to aliennate their orthodox fellows and the latter have no alternative but to insist upon reform being carrie out? (Dr. B.R.Ambedkar, 1936: p.p - 47-48).

ജാതിയെ സംബന്ധിച്ചുള്ള തന്റെ സൈദ്ധാന്തിക നിലപാടുകൾ വിശദീകരിച്ചുകഴിഞ്ഞ് ജാതി ഉൻമൂലനം മാത്രമാണ് ഹിന്ദുസമൂഹത്തിന്റെ രക്ഷയ്ക്ക് ഏകപോംവഴിയെന്നും അദ്ദേഹം സ്ഥാപിക്കുന്നു. ജാതിയെ പിഴുതെറിയാനുള്ള ഹിന്ദുക്കളുടെ ശ്രമത്തിൽ താൻ അവർക്കൊപ്പമുണ്ടാവില്ലെന്നും താൻ മാറാൻ തീരുമാനിച്ചിരിക്കയാണെന്നും തന്നോട് ക്ഷമിക്കണമെന്നും അദ്ദേഹം വികാരാധീനനാകുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും അവരുടെ പ്രസ്ഥാനത്തെ താൻ സഹാനുഭൂതിയോടെ വീക്ഷിക്കുമെന്ന് ഉറപ്പുപറയുന്നു. അവസാനം അവർക്ക് വിജയാശംസകൾ നേർന്നുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ഇത്രയും കൂടി പറയുന്നു - ''എന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഹിന്ദു സമൂഹം ജാതിരഹിത സമൂഹമായിത്തീരുമ്പോൾ മാത്രമേ അത് സ്വയം പ്രതിരോധിക്കാൻ ശക്തമാവുകയുള്ളൂ. അത്തരം ആന്തരികകരുത്തില്ലാത്ത ഹിന്ദുക്കൾക്ക് സ്വരാജ് അടിമത്തത്തിലേക്കുള്ള ഒരു ചവട്മാത്രമായിതീരും'' (ഡോ.ബി.ആർ.അംബേദ്കർ, 2015: പുറം-284).

1.10.2 സമത്വം : കരുണയുടെ പ്രയോഗം എന്ന നിലയിൽ

സമത്വം, സാഹോദര്യം, സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നീ ത്രിത്വങ്ങളെ ഒരു ജനാധിപത്യ സമൂഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനശിലകളായാണ് അംബേദ്കർ കണ്ടത്. ഇന്ത്യയിലെ ജാതിബദ്ധമായ സാമൂഹ്യഘടന തകർത്താലേ സമത്വ-സ്വാതന്ത്ര്യ-സാഹോദര്യങ്ങളിൽ ഉറച്ചുനിൽക്കുന്ന ജനാധിപത്യം സാർത്ഥകമാവൂ എന്ന് കരുതി.

ജാതിയ്ക്കെതിരായ സമരത്തോടൊപ്പം അംബേദ്കർ എപ്പോഴും ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച ആദർശമായിരുന്നു സമത്വം. മനുഷ്യർ എല്ലാവരും തുല്യരാണെന്നുള്ള സങ്കല്പനത്തിലൂന്നിക്കൊണ്ടുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളായിരുന്നു അദ്ദേഹം ജീവിതത്തിലുടനീളം നടത്തിയത്. ബുദ്ധന്റെ ആദർശങ്ങളാണ് ഇക്കാര്യത്തിൽ അംബേദ്കറെ ഏറ്റവും സ്വാധീനിച്ചിരുന്നത്. ചവാദർകുളത്തിൽനിന്നു വെള്ളമെടുക്കുന്നതിനു വേണ്ടി നടത്തിയ സമരത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിൽ, അത് യഥാർത്ഥത്തിൽ വെള്ളത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള സമരമെന്നതിനെക്കാൾ സമത്വത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള സമരമാണെന്ന് അദ്ദേഹം അവിടെകൂടിയ പതിനായിരങ്ങളോട് പറഞ്ഞിരുന്നു.

''.....ചവാദറിലെ കുളത്തിൽനിന്നു വെള്ളം കുടിക്കാൻ ജാതിഹിന്ദുക്കൾ തൊട്ടുകൂടാത്തവരെ മാത്രം അനുവദിക്കുന്നില്ല. വെള്ളം കുടിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അശുദ്ധമാകുമെന്നോ ബാഷ്പീകരിക്കപ്പെട്ടു പോകുമെന്നോ അതല്ല, അപ്രത്യക്ഷമാകുമെന്നോ വിശ്വാസമുള്ളതുകൊണ്ടല്ല അവരിതു ചെയ്യുന്നത്. മറിച്ച്, ജാത്യാ താഴ്ന്നവരായി മുദ്രകുത്തിയവരെ വെള്ളമെടുക്കാൻ അനുവദിച്ചാൽ സമന്മാരായി അംഗീകരിക്കലാകുമോ എന്നു ഭയന്നിട്ടാണ്. അതവർക്ക് ഇഷ്ടമല്ല. ചവാദർ കുളത്തിലെ വെള്ളം കുടിച്ചാൽ അനശ്വരരാകുമെന്നൊന്നും നാം കരുതുന്നില്ല. അതിൽനിന്നും കുടിക്കാതിരുന്നിട്ടും നാം ഇത്രയും നാൾ ജീവിച്ചുപോന്നിട്ടുണ്ട്. വെള്ളം കുടിക്കാനായല്ല, നാം ചവാദർകുളത്തിലേക്കു പോകുന്നതും. അവരെപ്പോലെ നാമും സമന്മാരാണെന്ന സന്ദേശം ദൃഢമാക്കാൻ മാത്രമാണ് സമത്വ പ്രഖ്യാപനത്തിനാണ് ഈ സമ്മേളനം വിളിച്ചുകൂട്ടിയതെന്ന് നിങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കണം.''(ഡോ. ബി.ആർ.അംബേദ്കർ, 2015: പുറം 107-108).

സമത്വം അനിവാര്യമാകുന്നതെന്തുകൊണ്ട് എന്ന ചോദ്യത്തിലൂടെ പ്രൊഫ. ബയേർഡ്, അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'freedom its meaning'എന്ന ലേഖനത്തിൽ പറയുന്ന കാര്യങ്ങളെ സംഗ്രഹിച്ച് അവതരിപ്പിക്കുന്നു. തുല്യത എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നത് പദവിയിലും മൂല്യത്തിലും ഗുണത്തിലും അത് കൃത്യമായിരിക്കും. എന്നാൽ മനുഷ്യനിൽ പ്രയോഗിക്കുമ്പോൾ അതിനത്ര കൃത്യതയുണ്ടാവില്ല. നരവംശത്തിന് പൊതുവായുള്ള ചില സവിശേഷതകൾ ഏറിയും കുറഞ്ഞും എല്ലാ മനുഷ്യരിലും ഉണ്ടെന്നാണ് അതുസംബന്ധിച്ച് പഠനങ്ങൾ പറയുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ ശരീരബലത്തിലോ കലാഭിരുചികളിലോ ഭൗതികസമ്പത്തിലോ മനഃശ്ശക്തിയിലോ ഉള്ള അസമത്വങ്ങൾ എളുപ്പം ചൂണ്ടിക്കാട്ടാനാകും. എന്നാൽ മനുഷ്യരുടെ മൗലികസവിശേഷതകൾ എല്ലാ മനുഷ്യരിലും പ്രത്യക്ഷമാകുന്നു. അവയുടെ സ്വഭാവവും പ്രകടിതരൂപങ്ങളും ധാർമ്മികമായ തുല്യത എന്ന പദത്തിൽ സംഗ്രഹിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. ധാർമ്മികം എന്ന വാക്കിന് ഇവിടെ പ്രത്യേക പ്രാധാന്യമുണ്ട്. ധാർമ്മികസമത്വത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു സമൂഹമാണ് മറ്റെന്തിലുമേറെ അഭികാമ്യം. മനുഷ്യരോട് പരസ്പരം ബഹുമാനമില്ലാത്ത ഒരു സമൂഹം വെറും കവർച്ചാകൂട്ടങ്ങൾ മാത്രമായിരിക്കും എന്നും അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

1.10.3 സ്വാതന്ത്ര്യം : സാമൂഹികതയുടെ പ്രധാനപടി

ഇന്ത്യയിലെ അടിമവർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടി ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിൽ രൂപംകൊണ്ട ഐതിഹാസിക സമരങ്ങൾക്ക് പിന്നിൽ ധാരാളം നേതാക്കന്മാരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. അതിൽ അടിമവർഗ്ഗത്തിൽനിന്നുതന്നെ ഉണ്ടായിരുന്ന നേതാവായിരുന്നു ഡോ.ബി.ആർ അംബേദ്കർ. അംബേദ്കർ എന്തിലും മീതെ മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ പ്രധാനമായി കണ്ടു. സ്വാതന്ത്ര്യവും സമത്വവും സമൂഹത്തിൽ പരസ്പരപൂരകമായി വർത്തിക്കുന്ന തത്വങ്ങളായി അദ്ദേഹം കണ്ടു. ഭരണഘടനയിൽ ഈ തത്വങ്ങൾക്ക് അദ്ദേഹം അങ്ങേയറ്റം പ്രാധാന്യം നൽകുകയും ചെയ്തു. 1949 നവംബർ 15-ന് ഭരണഘടനയുടെ മൂന്നാം വായനയ്ക്കുശേഷം അദ്ദേഹം നടത്തിയ പ്രസംഗത്തിൽ, അധഃസ്ഥിതജനതയുടെ അവകാശങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയാണ് താൻ അസംബ്ലിയിൽ വന്നിട്ടുള്ളതെന്നും ഒരു തുള്ളി രക്തം അവശേഷിക്കുംവരെ നമ്മുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം കാത്തുസൂക്ഷിക്കാൻ പ്രതിജ്ഞാബദ്ധരായിരിക്കണമെന്നും അദ്ദേഹം ആഹ്വാനംചെയ്തു. വീരാരാധന ജനാധിപത്യത്തെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും അപകടപ്പെടുത്തുമെന്നും അത് സമഗ്രാധിപത്യത്തിലേക്ക് നയിക്കുമെന്നും അദ്ദേഹം ഓർമ്മപ്പെടുത്തി. സ്വാതന്ത്ര്യവും സമത്വവും സാഹോദര്യവും വേർപിരിയാത്തതാണ്. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ ഇവയില്ലായിരുന്നെന്ന കാര്യം മറക്കരുതെന്നും അദ്ദേഹം ഓർമ്മിപ്പിച്ചു. ജനങ്ങളുടെ മൗലികാവകാശങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച പാർലമെന്റിന്റെയും സുപ്രീംകോടതിയുടെയും അധികാരം നിർവ്വഹിക്കുന്നതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട 32-ാം വകുപ്പിനെ ഭരണഘടനയുടെ ആത്മാവും ഹൃദയവും എന്നാണദ്ദേഹം വിശേഷിപ്പിച്ചത്. അങ്ങനെ ഭരണഘടനാതത്വങ്ങളിലൂടെ എക്കാലത്തേക്കും എല്ലാ ഇന്ത്യക്കാരുടെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ സുരക്ഷിതമാക്കി. ഭരണഘടന നിലനിൽക്കുന്നിടത്തോളം കാലം ഇന്ത്യയിലെ ഓരോരുത്തർക്കും ഉയർച്ചതാഴ്ചകളില്ലാത്ത സ്വാതന്ത്ര്യാവകാശങ്ങൾ ഉറപ്പുവരുത്തി.

ഡോ. അംബേദ്കർ രാഷ്ട്രീയ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ മാത്രമല്ല സാമൂഹികസ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും പ്രധാനമായി കണ്ടു. അതുകൊണ്ടാണദ്ദേഹം മനുസ്മൃതിയിൽനിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്, ജാതിയിൽനിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് ഒക്കെവേണ്ടി നിലകൊണ്ടത്. സ്ത്രീയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും അവകാശങ്ങൾക്കുംവേണ്ടി

ധാരാളം പ്രവർത്തനങ്ങൾ അംബേദ്കർ നടത്തിയിരുന്നു. അതിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്നായിരുന്നു ഹിന്ദുകോഡ് ബില്ലിന്റെ അവതരണം. സ്ത്രീയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് ഏറ്റവും അധികം പ്രാധാന്യം നൽകിക്കൊണ്ടുള്ള ഒന്നായിരുന്നു അത്. ഇങ്ങനെ ദലിത്-സ്ത്രീ സ്വത്വങ്ങളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യാവകാശങ്ങൾക്കുവേണ്ടി അങ്ങേയറ്റം പുരോഗമനവും വിപ്ലവാത്മകവുമായ കാഴ്ചപ്പാടോടുകൂടിയുമുള്ള സമീപനങ്ങളാണ് അംബേദ്കർ കൈക്കൊണ്ടത്. സർവ്വോപരി, അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട എല്ലാ മനുഷ്യരുടെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടി നിലകൊണ്ട് ധീരമായ സമീപനങ്ങളിലൂടെ നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥതിയെ മാറ്റിതീർക്കുക എന്നതായിരുന്നു അംബേദ്കർ മുന്നോട്ടുവെച്ച പ്രവർത്തനങ്ങൾ.

ഇന്ത്യയും കമ്യൂണിസവും എന്ന രചനയിൽ ഹൈന്ദവസാമൂഹ്യക്രമവും അതിന്റെ മൗലികതത്ത്വങ്ങളും എന്ന ഭാഗത്ത് സ്വതന്ത്രമായ ഒരു സാമൂഹ്യക്രമത്തിന് ഉണ്ടായിരിക്കേണ്ട പല ഘടകങ്ങളിൽ മൗലികമായ രണ്ടെണ്ണത്തെക്കുറിച്ച് പറയുന്നുണ്ട്. അവ, ഒന്നാമതായി, ഒരു വ്യക്തിയുടെ ലക്ഷ്യം വ്യക്തിയുടെ വികാസവും അവന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ വികാസനവുമായിരിക്കണം. രണ്ടാമതായി, സമൂഹം വ്യക്തിയ്ക്കു മുകളിലല്ല. ഒരു വ്യക്തി സമൂഹത്തിനു വിധേയനാകുന്നുവെങ്കിൽ ആ വിധേയത്വം അവന്റെ തന്നെ മെച്ചപ്പെടലിന് ഉതകുന്നിടംവരെ മാത്രമേ ആകാവൂ. ഈ രണ്ടുപാധികളും സ്വതന്ത്രമായ സാമൂഹ്യക്രമത്തിന് എന്തുകൊണ്ട് മൗലികമായിരിക്കുന്നുവെന്ന് പ്രൊഫസർ ജാക്വസ് മാർടെയ്നിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ വിജയം എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽനിന്നും ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. പ്രപഞ്ചത്തിലെ മറ്റു സൃഷ്ടികളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തനായി ബുദ്ധിയും ഇച്ഛാശക്തിയും കൊണ്ട് തന്നെത്തന്നെ ഒതുക്കിനിർത്തുന്ന ഒരു വ്യക്തിയാണ് മനുഷ്യൻ. ആത്മീയമായ ഒരു അതീതാസ്തിത്വം അവനുള്ളതിനാൽ അവന് തന്നെ ഒരു സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചവും സൂക്ഷ്മപ്രപഞ്ചവും ഉണ്ട്. ആത്മാവാണ് വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ തായ്വേര് അതിനാൽ വ്യക്തിത്വം എന്ന സങ്കല്പം സ്വയം പൂർണ്ണവും സ്വതന്ത്രവുമാകുന്നു. എന്നിങ്ങനെ ആ പ്രബന്ധത്തിലെ ആശയങ്ങളിലൂടെ മനുഷ്യൻ സ്വയം പൂർണ്ണനും സ്വതന്ത്രനും ആണെന്ന് സമർത്ഥിക്കുന്നു.

എന്താണ് സ്വാതന്ത്ര്യം? എന്തുകൊണ്ടാണത് സ്വതന്ത്രമായ സാമൂഹ്യക്രമ

ത്തിന് അനിവാര്യമാകുന്നതെന്ന് ചോദിച്ചുകൊണ്ട് വ്യത്യസ്ത സ്വാതന്ത്ര്യസങ്കല്പ ങ്ങളെപ്പറ്റി വിശദീകരിക്കുന്നു. പൗരസ്വാതന്ത്ര്യം, രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യം എന്നിവ പ്രധാനമായ രണ്ട് സ്വാതന്ത്ര്യസങ്കല്പങ്ങളാണ്. പൗരസ്വാതന്ത്ര്യമെന്നാൽ സഞ്ചരി ക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമാണ്. മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ നിമയപരമായല്ലാതെ അറസ്റ്റുചെയ്യ പ്പെടാതിരിക്കാനുള്ള അവകാശമാണത്. രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യം എന്നത് അഭിപ്രായ സ്വാതന്ത്ര്യമാണ്. അതിൽ ചിന്തിക്കാനും എഴുതാനും വായിക്കാനും ചർച്ച ചെ.യ്യാ നുമുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്നു. രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യം വ്യക്തിത്വം, തുല്യത എന്നിവയുടെ തത്വങ്ങളെ ആസ്വദമാക്കിയാണ് കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്. ഈ രണ്ടു തത്വങ്ങളും സ്വതന്ത്രമായ സാമൂഹ്യഘടനയ്ക്ക് അനിവാര്യമാണെന്ന് മാത്രമല്ല രണ്ടും വേർതിരിക്കാനാവാത്തതും ആണെന്ന് അംബേദ്കർ പറയുന്നു. ഒന്നാമത്തെ തത്വം അംഗീകരിച്ചാൽ രണ്ടാമത്തേത് ഒപ്പമെത്തും. വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ പരിപാവനത അംഗീകരിച്ചാൽ സ്വാതന്ത്ര്യം, തുല്യത, സാഹോദര്യം എന്നിവകൂടി അംഗീകരിക്കപ്പെടും എന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ഈ തത്വങ്ങൾ അംഗീകരിക്കു ന്നിടത്തോളം മാത്രമേ അതിനെ ഒരു സാമൂഹ്യക്രമം എന്ന് വിളിക്കാനാവൂ. എന്നാൽ ഹൈന്ദവസാമൂഹ്യക്രമം ഈ തത്വങ്ങളെ എത്രമാത്രം അംഗീകരിക്കു ന്നുണ്ട് എന്നു ചോദിച്ചുകൊണ്ട് അതിന്റെ വിശകലനത്തിലേക്കു പോകുന്നു. വർണ്ണങ്ങളാൽ ശ്രേണീബദ്ധമായ ഹൈന്ദവസാമൂഹ്യക്രമം സാമൂഹ്യോദ്ദേശ ത്തിന്റെ കേന്ദ്രബിന്ദുവെന്ന നിലയിൽ വ്യക്തിയെ അംഗീകരിക്കുന്നില്ലെന്ന് കണ്ടെ ത്തുന്നുണ്ട്.

1.10.4 സാഹോദര്യം : അപരോന്മുഖതയുടെ ഉയർന്ന തലം

അംബേദ്കറുടെ ജാതിനിർമൂലനം (Annihilation of Caste), അസ്പൃശ്യർ (Untouchables), മുതലായ കൃതികൾ മനുഷ്യരെ വിഭജിക്കുന്ന ജാതിയുക്തികളെ സൈദ്ധാന്തികമായിതന്നെ തകർക്കുന്നു. അസ്പൃശ്യതയുടെ വേരുകൾ ചികഞ്ഞു പോയ അദ്ദേഹം അതിന്റെ മുഖ്യകാരണമായി കണ്ടെത്തുന്നത് ഗോമാംസഭക്ഷണ മാണ്. മാത്രമല്ല ഒരു കാലത്ത് ബ്രാഹ്മണരും അബ്രാഹ്മണരും അടക്കമുള്ള ഹിന്ദു ക്കൾ പശുമാംസം കഴിച്ചിരുന്നതായി ഋഗ്വേദത്തിൽ നിന്നുള്ള തെളിവുകൾ ഉദ്ധരിച്ച്

അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്.[67] അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ആര്യന്മാർ, ദ്രാവിഡർ എന്നീ രണ്ട് വിഭാഗങ്ങളാണ് ആദിമ ഇന്ത്യൻ നിവാസികളായി ഇവിടെ ഉണ്ടായിരുന്നത്. അസ്പൃശ്യതയുടെ ഉത്ഭവം ഗോവധത്തിനും ഗോമാംസഭക്ഷണത്തിനെതിരായ നിരോധനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണെന്ന് കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്. അസ്പൃശ്യത ആരംഭിച്ചത് എ.ഡി.400 നടുത്ത് എപ്പോഴോ ആണെന്നും അംബേദ്കർ സ്ഥാപിക്കുന്നു. സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ മേൽക്കോയ്മകൾക്കായി ബ്രാഹ്മണമതവും ബുദ്ധമതവും നടത്തിയ മത്സരത്തിൽനിന്ന് തുടങ്ങിയ അസ്പൃശ്യതയെന്ന സാമൂഹ്യപ്രയോഗം കാലങ്ങളിലൂടെ സഞ്ചരിച്ച് ഇന്ത്യയിലെ കീഴാളരെ ഒന്നടങ്കം അടിച്ചമർത്തുന്നതിലേക്കാണ് കൊണ്ടുചെന്നെത്തിച്ചതെന്ന് അദ്ദേഹം വിലയിരുത്തുന്നു. ഇങ്ങനെ മനുഷ്യന് മനുഷ്യൻ തൊട്ടുകൂടാത്തവനാകുന്നതിലെ അയുക്തികതയും അസംബന്ധവും അദ്ദേഹം സൈദ്ധാന്തികമായിത്തന്നെ തെളിയിച്ചു.

മനുഷ്യരെ വിഭജിക്കുന്ന യുക്തികളെയെല്ലാം നിരാകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് മനുഷ്യസാഹോദര്യത്തെ അംബേദ്കർ എന്തിലും മീതെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചത്. ബുദ്ധന്റെ സമത്വ-സാഹോദര്യഭാവനകളെയാണ് അംബേദ്കർ കൈക്കൊണ്ടത്. ഇന്ത്യയുടെ ഭരണഘടനയിൽ സാഹോദര്യം (Fraternity) എന്ന ആശയത്തിന് ഏറ്റവുമധികം പ്രാധാന്യം കൊടുത്തുകൊണ്ടാണ് ആ വാക്ക് അംബേദ്കർ ഭരണഘടനയുടെ ആമുഖത്തിൽ ഉൾച്ചേർത്തത്. ദൈവനാമത്തിൽ ആരംഭിക്കേണ്ടിയിരുന്ന ഭരണഘടനാ ആമുഖവാചകത്തെ 'നമ്മൾ ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങൾ' എന്ന രീതിയിൽ എഴുതിച്ചേർത്തത് അംബേദ്കറായിരുന്നു.[68] ഇങ്ങനെ ബുദ്ധൻ മുന്നോട്ടു വെച്ചതും പിന്നീട്, നവോത്ഥാനാധുനികതയിലും ഫ്രഞ്ച് വിപ്ലവത്തിലുമൊക്കെ മുഴങ്ങിക്കേട്ട സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, ജനാധിപത്യം, തുല്യനീതി, സാഹോദര്യം എന്നീ ആദർശ

---

[67] അവർ എനിക്കായി പതിനഞ്ചിലധികം, ഇരുപതോളം ഋഷഭങ്ങളെ വേവിച്ചു. (ഋഗ്വേദം X 86.14) (ഇന്ദ്രന്റെ വാക്ക്). അഗ്നിയ്ക്കുവേണ്ടി കുതിരകളെയും പോത്തുകളെയും കാളകളെയും മച്ചിപശുക്കളെയും ഹോമിച്ചുവെന്നും പറയുന്നു (ഋഗ്വേദം , X 91-14)

[68] We the People of India, having solemny resolved to constitute India into a SOVEREIGN DEMOCRATIC REPUBIC and to secure to all its citizens: JUSTICE, social, economic and Political, LIBERTY of thought, expression, belief, faith and worship. EQUALITY of status and of opportunity; and to promote among them all FRATERNITY assuring the Dignity of the individual and the unity of Nation:" (The Preamble of constitution, P-1).

ങ്ങളെ ഭരണഘടനയുടെ അന്തസത്തയാക്കി മാറ്റിയതിലൂടെ എല്ലാ ഇന്ത്യക്കാരും സോദരരാണെന്ന സമഭാവന ഉളവാക്കി തീർത്തു.

വർണ്ണാശ്രമധർമ്മത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഹൈന്ദവസാമൂഹ്യക്രമം സമത്വത്തെയും സാഹോദര്യത്തെയും അംഗീകരിക്കുന്നില്ലെന്ന് വിശകലനാത്മകമായി അംബേദ്കർ കണ്ടെത്തുന്നു. ക്രിസ്ത്യാനികളെയും മുസ്ലിങ്ങളെയും പോലെ ഹിന്ദുക്കളും മനുഷ്യർ ഈശ്വരസൃഷ്ടികളാണെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും മറ്റുള്ളവരെപ്പോലെ അതിനെ പരമാമായൊരു സത്യമായി അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. പകരം ഭാഗികമായൊരു സത്യമായി മാത്രമേ അതിനെ കണക്കാക്കുന്നുള്ളൂ. പരമമായ സത്യത്തിന് രണ്ട് ഭാഗങ്ങളുണ്ടെന്നും അതിൽ ഒന്നാമത്തെ ഭാഗം ദൈവമാണ് മനുഷ്യരെ സൃഷ്ടിച്ചതെന്നതും രണ്ടാംഭാഗം ദിവ്യശക്തിയുടെ ശരീരത്തിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽനിന്നാണ് വ്യത്യസ്തരായ മനുഷ്യരെ സൃഷ്ടിച്ചത് എന്നതുമാണ്. ഇതിലെ രണ്ടാംഭാഗത്തെയാണ് ഹിന്ദുക്കൾ പരമപ്രധാനമായി കാണുന്നതെന്ന് അംബേദ്കർ പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ വിശ്വസിക്കുന്നതോടെ സഹജരായ മറ്റു ഹിന്ദുക്കളിൽ നിന്നു വേറിട്ടുനില്ക്കാനുള്ള ജന്മവാസന ഓരോ ഹിന്ദുവിനുമുണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ശ്രേണീബദ്ധമായ ഹൈന്ദവസമൂഹ്യക്രമത്തിൽ സാഹോദര്യത്തിന് സ്ഥാനമില്ലാതാവുകയും ചെയ്യുന്നുവെന്ന് അംബേദ്കർ യുക്തിയുക്തം സമർത്ഥിക്കുന്നു. മനുസ്മൃതിയിലെ നിയമങ്ങളിലൂടെ ഓരോ വർണ്ണത്തിൽപ്പെട്ടവരേയും മറ്റുള്ളവരിൽനിന്നും എത്ര സൂക്ഷ്മമായി വേർതിരിച്ചുനിർത്തിയിരിക്കുന്നുവെന്ന് ആ നിയമങ്ങൾ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നു. ഒറ്റപ്പെടാനും വേറിട്ടുനിൽക്കാനുമുള്ള ത്വരയുടെ അടിസ്ഥാനമായിരിക്കുന്നത് ജാതിയാണെന്ന് അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നു. ജാതിയ്ക്ക് ഒറ്റയക്കത്തിൽ നിലനില്ക്കാനാവില്ല. ബഹുത്വത്തിൽ മാത്രമേ അതിന് നിലനില്പുള്ളൂ. ജന്മനാതന്നെ ഞങ്ങൾ വ്യത്യസ്തരാണെന്ന് വിശ്വസിക്കുകമാത്രമല്ല ഹിന്ദുക്കൾ ചെയ്യുന്നത് ഓരോ ജാതിയും വേർതിരിച്ചറിയാവുന്ന ചിഹ്നങ്ങളിലൂടെയും മറ്റും അത് വിളംബരം ചെയ്യാനുള്ള പ്രവണതയും കാണിക്കുന്നു. തലപ്പാവിലൂടെയും വേർതിരിച്ചറിയുന്ന പേരിലൂടെയും മറ്റു മുദ്രകളിലൂടെയുമൊക്കെ അവരത് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. എഡ്വേർഡ് മൂറിന്റെ ഹിന്ദു ദേവകുലം (Hindu Patheon), എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഇത്തരം 92 മുദ്രകളെപ്പറ്റി സൂചി

പ്പിച്ചിട്ടുള്ളതിനെ അംബേദ്കർ എടുത്തു പറയുന്നുണ്ട്. നാലുവർണ്ണത്തിൽനിന്നു തുടങ്ങി മൂവായിരമോ നാലായിരമോ ജാതികളും ഉപജാതികളുമായി എണ്ണിതിട്ടപ്പെടുത്താൻ തന്നെ കഴിയാത്തതരത്തിൽ അത്യന്തം സങ്കീർണ്ണമായ രീതിയിൽ വിഭജിക്കപ്പെട്ട ഒന്നായി ഹൈന്ദവ സാമൂഹ്യക്രമം മാറിയതിനെ അദ്ദേഹം അത്ഭുതത്തോടുകൂടിത്തന്നെ നോക്കികാണുന്നു. സാമൂഹ്യജീവിതത്തെ ഇങ്ങനെ തുണ്ടുവത്ക്കരിക്കുന്ന അനന്തമായ പ്രക്രിയയെ ഉദാഹരിക്കാൻ എത്ര കണക്കുവേണമെങ്കിലും നിരത്താനാകും എന്ന് അംബേദ്കർ പറയുന്നു. ജാതികളെ ഉപജാതികളാക്കുന്നത് വളരെ നിസ്സാരമായ കാരണത്താലാണെന്ന് ഉദാഹരണസഹിതം അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഇത്തരത്തിലുള്ള തുണ്ടുവല്ക്കരണം സാമൂഹ്യജീവിതത്തെതന്നെ അസാധ്യമാക്കുന്നതായി അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ വേർതിരിയലിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഹൈന്ദവസാമൂഹ്യക്രമത്തിൽ, സാഹോദര്യത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ശ്രേണീകൃതമായ അസമത്വത്തിലാണ് സമൂഹം നിലകൊള്ളുന്നതെന്നാണ് അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. (ഡോ. ബി.ആർ.അംബേദ്കർ, 1997: പുറം 90-117).

സാഹോദര്യം ആവശ്യമായിരിക്കുന്നത് എന്തുകൊണ്ട്? എന്ന ചോദ്യമുന്നയിച്ചുകൊണ്ട് സാഹോദര്യം എന്നതിനെ വിശദീകരിക്കുന്നു. ''സഹോദരരോട് ഐക്യപ്പെടാനുള്ള ആഗ്രഹത്തെയും മനുഷ്യരെ സ്നേഹിക്കാനും ആദരിക്കാനും ഒരു വ്യക്തിക്കുള്ള സന്നദ്ധതയെയുമാണ് സാഹോദര്യം എന്ന വാക്കുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്''. (ഡോ.ബി.ആർ.അംബേദ്കർ, 1997: പുറം-92), വിശുദ്ധ പൗലോസിന്റെ വാക്കുകളെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് അതിനെ കൂടുതൽ വിശദീകരിക്കുന്നു. സാഹോദര്യം മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെ ദൃഢപ്പെടുത്തുകയും മറ്റുള്ളവരുടെ ക്ഷേമത്തിൽ ഓരോരുത്തർക്കും താല്പര്യം ജനിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യും. തന്റെ വിചാരങ്ങളെ മറ്റുള്ളവരുടെ നന്മയുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുകയും മറ്റുള്ളവരുടെ നന്മയ്ക്ക് കൂടുതൽ പരിഗണന നൽകുകയും ചെയ്യും. സാഹോദര്യഭാവന മറ്റുള്ളവരെ ബഹുമാനിക്കേണ്ടവനാണ് താനെന്ന ബോധം ഉണ്ടാകും. മറ്റുള്ളവരുടെ നന്മ തന്റെ അസ്തിത്വത്തിൽ അലിഞ്ഞുചേർന്ന വികാരമായി രൂപപ്പെടും. അങ്ങനെ സഹാനുഭൂതിയിലൂടെ സാമൂഹ്യമായ യോജിപ്പ് സാധ്യമാകുന്നു. എന്നാൽ സാമൂഹ്യബോധമില്ലെങ്കിൽ മറ്റുള്ളവർ തന്റെ സുഖാനുഭൂതികൾ തട്ടിപ്പറിക്കാൻ വന്നവരാ

ണെന്ന തോന്നലുളവാക്കും. തന്റെ വിജയത്തിന് അപരനെ പരാജയപ്പെടുത്തണ മെന്ന ചിന്ത രൂപപ്പെടും. എന്നിങ്ങനെസാഹോദര്യത്തെയും അതില്ലാതാവുന്ന അവ സ്ഥയെയും അംബേദ്കർ വിശകലനവിധേയമാക്കുന്നു.

1.10.5 ജനാധിപത്യം : സഹജീവി സ്നേഹത്തിന്റെ സാമൂഹികതലം

അംബേദ്കർ ജനാധിപത്യത്തെ കണ്ടത് ഭൂരിപക്ഷഹിതം ആയല്ല. സഹജീ വികളോടുള്ള ആദരവും പരിഗണനയും എല്ലാത്തരം സമത്വവും പുലരുന്ന ഒരു ഭര ണവ്യവസ്ഥിതിയായാണ് ജനാധിപത്യത്തെ കണ്ടത്. രാഷ്ട്രീയമായതു മാത്രമായല്ല രാഷ്ട്രീയ-സാമ്പത്തിക-സാമൂഹിക ജനാധിപത്യമാണ് ശരിയായ ജനാധിപത്യം എന്നാണ് അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കിയത്. ജനാധിപത്യവ്യവസ്ഥിതിയിൽ വ്യക്തിക ളുടെ പ്രാതിനിധ്യം ഉണ്ടായിരിക്കുന്നതുപോലെ സാമൂഹികവിഭാഗങ്ങൾക്കും പ്രാതിനിധ്യം വേണമെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. സാമൂഹിക ജനാധിപത്യത്തെ നിര ന്തരം സ്വീകരിച്ചാലേ രാഷ്ട്രീയജനാധിപത്യം സാർത്ഥകമാകൂ എന്നും അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കി. ഒരു ആധുനിക ജനാധിപത്യരാജ്യമാകുന്നതിന് ഇന്ത്യയെ തടയുന്ന പ്രധാന ഘടകമായി അദ്ദേഹം ജാതിയെ കാണുന്നു. ആയിരക്കണക്കിന് ജാതിക ളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ട രാജ്യത്തിന് എങ്ങനെ ഒരു രാഷ്ട്രമാകാൻ കഴിയുമെന്ന പ്രശ്നമാണദ്ദേഹം ഉന്നയിച്ചത്. രണ്ട് വ്യത്യസ്തമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളാൽ ഭര ണഘടനാപരമായ മൂല്യങ്ങൾ ഒരു ഭാഗത്ത്-അതിനെ റദ്ദാക്കുന്ന മതം മറുഭാഗത്ത്- ഭരിക്കപ്പെടുന്നതിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾക്കുള്ളിലാണ് ഇന്ത്യൻ ജീവിതങ്ങൾ എന്ന ദ്ദേഹം തിരിച്ചറിഞ്ഞു. ഈ ആന്തരവൈരുദ്ധ്യമാണ് ഇന്ത്യൻ ജനാധിപത്യത്തിന്റെ പ്രതിസന്ധിയെന്നദ്ദേഹം മുൻകൂട്ടി കണ്ടിരുന്നു. ജനാധിപത്യം സാധുവാകണമെ ങ്കിൽ ആറ് ഘടകങ്ങൾ സന്നിഹിതമായിരിക്കണമെന്നദ്ദേഹം വിവരിക്കുന്നു. പ്രകട മായ അസമത്വങ്ങളുടെ ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള രൂപത്തിന്റെ അഭാവം, അനിവാ ര്യമായ പ്രതിപക്ഷം, ഭരണഘടനാപരമായ ധാർമ്മികതയുടെ പരിപാലനം, നിയമ ത്തിലും ഭരണത്തിലും ഉള്ള തുല്യത, സമൂഹത്തിന്റെ ധാർമ്മികക്രമം, ഭൂരിപക്ഷഭീ കരതയുടെ അഭാവം, പൊതുമനസ്സാക്ഷിയുടെ ആവശ്യം എന്നിവയാണവ. നിയമ പാലനം ധാർമ്മികമായിരിക്കണം എന്നതിൽ അഥവാ ജനാധിപത്യം എന്നത് ധാർമ്മികമായ ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയാവണം എന്നതിൽ ഊന്നുന്നു.

രാഷ്ട്രീയ-സാമ്പത്തിക-സാമൂഹിക ജനാധിപത്യമാണ് ശരിയായ ജനാധിപത്യം. അവിടെ എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും ഒരേ മൂല്യമായിരിക്കും. വ്യത്യസ്തരായിരിക്കാനും വ്യത്യസ്തരായിരിക്കുന്നതിന്റെ പേരിൽ ഇരകളാവാതിരിക്കാനും ഉള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം കൈവരുമ്പോഴാണ് യഥാർഥ ജനാധിപത്യം കൈവരുക എന്നും ഡോ: ബി.ആർ. അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നിവയായിരിക്കണം ജനാധിപത്യത്തിന്റെ അന്തിമലക്ഷ്യം. അവയിൽ എത്തിച്ചേരാനുള്ള മാർഗ്ഗവും ജനാധിപത്യംതന്നെ, ജനാധിപത്യം ഒരേസമയം ലക്ഷ്യവും മാർഗ്ഗവുമാകുന്നു. അംബേദ്കർ ജനാധിപത്യം എന്നതുകൊണ്ട് അടിസ്ഥാനപരമായി നീതിയെയാണ് ലക്ഷ്യംവെക്കുന്നത്. ജനതയുടെ സാമ്പത്തിക-സാമൂഹിക ജീവിതക്രമങ്ങളിൽ വിപ്ലവകരമായ പരിവർത്തനങ്ങൾ കൊണ്ടുവരാൻ കഴിയുന്ന സമ്പ്രദായവും ഭരണകൂടരൂപവുമാണ് ജനാധിപത്യം എന്ന് പറയുന്നു. ജനാധിപത്യത്തെ തകർക്കുന്ന ഒന്നായി അംബേദ്കർ കാണുന്നത് വർഗ്ഗീയഭൂരിപക്ഷത്തെ (communal majority)യാണ്. സഹജീവിതമാണ് ജനാധിപത്യം. അത്തരം അവസ്ഥയിൽ ജനാധിപത്യം നീതിയെ സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നു. ജാതി ഉള്ളിടത്തോളം സമൂഹത്തിലെ ശ്രേണീകൃതഅസമത്വം (Graded inequality) നിലനിൽക്കും എന്നതിനാലാണ് അംബേദ്കർ ജാതിനശീകരണത്തെ പ്രധാനമായി കണ്ടത്. ജനാധിപത്യം എല്ലാത്തരത്തിലുള്ള തുല്യതയെ അഥവാ സമത്വത്തെ പ്രയോഗവൽക്കരിക്കുന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയായാണ് അംബേദ്കർ കണ്ടത്.[69]

ജീവന് പരിരക്ഷ, സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം ആനന്ദത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണം എന്നിവ ജനാധിപത്യത്തിന്റെ ആധാരശിലകളായിരിക്കണമെന്ന് അംബേദ്കർ കരുതി. സമൂഹത്തിലെ ഓരോ വ്യക്തിക്കും അവകാശങ്ങൾ ഉറപ്പുവരുത്തേണ്ട ബാധ്യതയും ജനാധിപത്യത്തിനുണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതി. ഭരണഘടനാ

---

[69] "Democracy, is another name of equality parliamentary democracy never made a nothing acquainments with equality. It failed to realise the significance of equality.... and it did not even endeavour a balance with liberty and equality with the result that liberty swallowed equality and has made democracy a name and a fars." (Dr. B.R. Ambedkar, 1997: p. 71)

ദത്തമായ ഒരു ഭരണകൂടത്തിനു മാത്രമേ അവകാശസംരക്ഷണം സാധ്യമാവൂ. ഭരണഘടനാദത്തമായ ഭരണകൂടങ്ങളെ അംബേദ്കർ പ്രകീർത്തിക്കുന്നത്. 'ജനാധിപത്യത്തിന്റെ ആത്മാവ്' എന്നാണ്. ബ്രാഹ്മണിസം അടക്കമുള്ള അധിനിവേശ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ വരുത്തിയ മാറ്റങ്ങളിൽ മനംമടുത്താണ് അംബേദ്കർ അത്തരത്തിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ ഇല്ലാതാക്കി സമൂഹത്തിൽ പുതിയൊരു സംസ്കാരം രൂപപ്പെടുത്താൻ ബുദ്ധദർശനത്തെ കൂട്ടുപിടിച്ചത്. അദ്ദേഹം അതിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങളെ പ്രധാനമായി കണ്ടു. സാമൂഹിക ജനാധിപത്യാന്വേഷണങ്ങളിൽ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട ജനവിഭാഗങ്ങളെ സമുദ്ധരിക്കുകയെന്ന ലക്ഷ്യത്തെ മുൻനിർത്തി തന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ രൂപപ്പെടുത്തി എന്നിടത്ത് മറ്റു സാമൂഹികചിന്തകരിൽനിന്നും അംബേദ്കർ വേറിട്ടുനിൽക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ, ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിനും ജാതിയ്ക്കുമെതിരെ തത്വചിന്താപരമായ കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ വെല്ലുവിളി ഉയർത്തിയ ബുദ്ധന്റെ ആശയങ്ങളെ സമകാലിക സാഹചര്യത്തിൽ വീണ്ടെടുക്കുകയായിരുന്നു അംബേദ്കർ. ജീവിതത്തിലുടനീളം മതത്തിന്റെയും സമുദായത്തിന്റെയും നിർണ്ണായകത്വത്തെ ഇന്ത്യൻ സമൂഹചരിത്രസന്ദർഭങ്ങൾക്കു ചേർന്നരീതിയിൽ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് വിമോചനത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര കാഴ്ചപ്പാടുകൾ രൂപപ്പെടുത്തി. അതിലൂടെ മനുഷ്യസംസ്കാരത്തെത്തന്നെ പരിവർത്തനത്തിന് വിധേയമാക്കുന്ന ചിന്താപദ്ധതികൾക്ക് തുടക്കം കുറിക്കുകയും ചെയ്തു. ''അധിനിവേശ ആധുനികത തുറന്ന വിമോചനസാധ്യതകളെ സാന്ദർഭികമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയും അടിത്തട്ടിലുള്ള ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ മോചനത്തിനായി ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്തു എന്നതാണ് അംബേദ്കറുടെ ചരിത്രപരമായ പ്രസക്തിയുടെ അമൂല്യമായ സംഭാവനയും'' (അജയ്ശേഖർ, 2015:പു.30). ജനാധിപത്യലോകത്ത് സാമൂഹികമായ എല്ലാ നന്മകളുടെയും തുടർച്ചകളെ ഒരുമിച്ചുകൊണ്ടുപോകുന്നതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് അംബേദ്കർ ചിന്തകൾക്ക് പ്രാധാന്യം കൈവരുന്നത്. 'ജനാധിപത്യവൽക്കരണം' എന്ന ആധുനിക ആശയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ബുദ്ധന്റെ ജീവിതരീതിയെയും ചിന്താധാരകളെയും വിലയിരുത്തുന്നു. സാമൂഹിക ജീവിതക്രമത്തിൽ ഒരു പുതിയ കാഴ്ചപ്പാട് അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് മുന്നേറുകയും ബുദ്ധദർശനങ്ങളെ, അതിനുയോജിച്ച രീതിയിൽ വിലയിരുത്തു

കയും ചെയ്യുകയാണ് അംബേദ്കർ. ദൈവകേന്ദ്രീതമല്ലാത്ത ഒരു സാമൂഹികക്രമ ത്തിന്റെ ഭാഗമെന്ന നിലയിൽ ബുദ്ധനെ വായിക്കാനും പിൻതുടരാനും പ്രാവർത്തി കമാക്കാനും ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നുള്ളതാണ് അംബേദ്കറിലൂടെ തെളി യുന്ന ബുദ്ധന്റെ വഴി. പാശ്ചാത്യാധുനികതയിൽ നിന്നല്ല ബുദ്ധനിൽനിന്നാണ് താൻ കൂടുതലും ആശയങ്ങൾ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതെന്ന് അംബേദ്കർ പറയുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യർക്കിടയിൽ പരസ്പര സഹവർത്തിത്വവും നന്മയും സമത്വവും കാരുണ്യവു മാണ് ഉണ്ടാകേണ്ടതെന്നും അതിലൂടെ മാത്രമേ ധാർമ്മികമായ ജീവിതക്രമം രൂപീ കരിക്കാൻ സാധിക്കുകയുള്ളൂ എന്നും പ്രഘോഷിച്ച ബുദ്ധനിലെ ധാർമ്മികതത ന്നെയാണ് അംബേദ്കറിലും ഒരളവോളം കാണാനാവുക. സാമൂഹിക നീതിയും കാരുണ്യവുമാണ് അംബേദ്കറിസ്റ്റ് ചിന്താപദ്ധതിയുടെ അടിപ്പടവായിരിക്കുന്നത് എന്നതിൽ സംശയമില്ല.

1.11 സംഗ്രഹം

ദൈവങ്ങളും മതങ്ങളുമൊന്നും ആരും മുകളിൽനിന്ന് താഴേക്ക് കെട്ടിയിറ ക്കിയതല്ല. ഓരോ കാലങ്ങളിൽ മനുഷ്യന്റെ ജീവിതത്തെ ക്രമപ്പെടുത്തുന്നതിനു വേണ്ടി ഭാവനാസമ്പന്നരായ മനുഷ്യർതന്നെ സൃഷ്ടിച്ച് നടപ്പിലാക്കിപ്പോന്നതാണ വയെല്ലാം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പ്രാഥമികമായി അവയെല്ലാം, രൂപംകൊണ്ട കാല ത്തെങ്കിലും മനുഷ്യനന്മയ്ക്കു വേണ്ടിയുള്ളതായിരിക്കും. പിൽക്കാലത്ത് വന്നുചേ രുന്ന അപചയങ്ങൾ അവയെ ദുഷിപ്പിച്ചേക്കാം. ഏതൊരു മതത്തിനും പ്രത്യയശാ സ്ത്രത്തിനും മനുഷ്യനുവേണ്ടി നിലനിൽക്കുന്നിടത്തോളം മാത്രമേ പ്രസക്തിയു ള്ളൂ. അല്ലാത്തവ സത്തയെല്ലാം ചോർന്നുപോയ വെറും സ്ഥാപനരൂപങ്ങൾ മാത്ര മായി അധ:പതിക്കുന്നു. അത്തരം സ്ഥാപനരൂപങ്ങൾ മാത്രമായി ദർശനങ്ങൾ മാറു മ്പോൾ അത് അപരവിദ്വേഷവും ഭിന്നതയും വെറുപ്പുമൊക്കെയായിരിക്കും വിനി മയം ചെയ്യുക. ദർശനങ്ങൾ തങ്ങളുടെ സ്ഥാപിതതാൽപ്പര്യത്തിനുവേണ്ടി ഉപയോ ഗിക്കുമ്പോഴാണ് അത് അപരവിരോധത്തിലേക്കും കാരുണ്യരാഹിത്യത്തിലേക്കും വഴിമാറിപ്പോകുന്നത് എന്നതാണ് വാസ്തവം.

കാരുണ്യത്തെ മനുഷ്യചരിത്രത്തിന്റെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങൾ വ്യത്യസ്തമായായ മാണ് അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത് എന്ന് കൃതികളിലും മതങ്ങളിലും മറ്റ് പ്രത്യ യശാസ്ത്രങ്ങളിലുമൊക്കെ വെളിപ്പെട്ടുകാണുന്നു. ഋഗ്വേദത്തിൽ പ്രകൃ തിശക്തികളെ ദൈവമായി ഭാവന ചെയ്യുകയും ദൈവികകാരുണ്യത്തിനായി കേഴു കയും ചെയ്യുന്ന മനുഷ്യരെ കാണാം. രാമായണകഥയുടെ പല മട്ടിലുള്ള ആവി ഷ്കാരങ്ങൾ കാരുണ്യത്തിന്റെ വിവിധ തലങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രാചീന ദ്രാവിഡതത്വശാസ്ത്രകൃതിയായ തിരുക്കുറൾ ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങ ളിലും പ്രസക്തമായ ഒന്നായി കാരുണ്യത്തെ കണ്ടു. തിരക്കുറളിൽ മനുഷ്യജീവി തത്തെ സാർത്ഥകമാക്കുന്ന ഒരു വിശാലദർശനമായി കാരുണ്യത്തെയാണ് എടു ത്തുകാട്ടുന്നത്. ദൈവികമായ കാരുണ്യത്തെയും സ്നേഹത്തെയുമാണ് ക്രിസ്തുമതം പ്രധാനമായി കാണുന്നതെങ്കിൽ മനുഷ്യന്റെ അപരോന്മുഖതയി ലാണ് ബുദ്ധമതം വിശ്വസിക്കുന്നത്. ദൈവം മനുഷ്യനിൽ കാരുണ്യവാനണെന്ന തുകൊണ്ട് മനുഷ്യനും അങ്ങനെയായിരിക്കണം എന്ന് ക്രിസ്തുമതം നിഷ്കർഷി ക്കുന്നു. ബുദ്ധമതമാകട്ടെ യാതൊരു ഉപാധിയുമില്ലാതെ സർവ്വചരാചരങ്ങളോടും കാരുണ്യം കാണിക്കേണ്ടതിനെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. മനുഷ്യരിലെ സാഹോദര്യ ത്തിലും സമത്വത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു കാരുണ്യമാണ് ഇസ്ലാംമതം ഉപ ദർശിക്കുന്നതെങ്കിലും അതിലും ദൈവത്തിന്റെ ഒരു ഉടമസ്ഥതയുണ്ട്. ഗാന്ധിയൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിൽ അഹിംസയ്ക്കും സത്യത്തിനും നീതിക്കും പ്രാധാന്യമുള്ള കാരുണ്യദർശനമാണുള്ളത്. മാർക്സിയൻ തത്വശാസ്ത്രം ഭൗതികമായ സമത്വ ത്തിലും നീതിയിലും പുലരുന്ന അപരോന്മുഖതയിലാണ് ഊന്നുന്നത്. അംബേ ദ്കറിസം മനുഷ്യസാഹോദര്യത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ബൗദ്ധകാരുണ്യസങ്കല്പത്തെ മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കുന്നു. അപരോന്മുഖമായിരിക്കുക എന്നതുതന്നെയാണ് ഇവിടെ യെല്ലാം ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവരുന്ന അടിസ്ഥാനദർശനം. ഇങ്ങനെ വിവിധകാലങ്ങളിൽ വിവിധങ്ങളായ അർത്ഥതലങ്ങൾ കൈവന്ന വിശാലമായ ഒരു ദർശനമാണ് കാരുണ്യം എന്നത്. അപരോന്മുഖമായിരിക്കുക എന്നതിലാണ് അതിന്റെ ഊന്നൽ.

അധ്യായം 2

കേരളനവോത്ഥാനം – പ്രതിസന്ധികളും പ്രധാന ആശയങ്ങളും

2.0 ആമുഖം

നാം സാധാരണ യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാനവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് ഇന്ത്യൻ-കേരളീയ നവോത്ഥാനശ്രമങ്ങളെ വിലയിരുത്താറുള്ളത്. എന്നാൽ സൂക്ഷ്മവീക്ഷണത്തിൽ യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാനത്തിൽനിന്നും ഉള്ളടക്കപരമായ വ്യത്യസ്തത പുലർത്തുന്നതാണ് ഇവിടുത്തെ നവോത്ഥാനപരിഷ്കരണശ്രമങ്ങൾ എന്നു കാണാം. ആധുനികമായ പാശ്ചാത്യ ആശയങ്ങൾ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ടെന്നിരിക്കിലും ഇവിടുത്തെ സാമൂഹികഘടനയിലുള്ള വ്യത്യാസം കാരണം സാമൂഹികപരിഷ്കരണശ്രമങ്ങൾക്കും വ്യത്യസ്തത കാണാം. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തെ സംബന്ധിച്ച് ജാതി/മതം എന്നതാണിവിടുത്തെ ഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ജാതി/മത പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങൾക്കായിരുന്നു ഇവിടെ പ്രാധാന്യം കൈവന്നത്. ഇന്ത്യയിൽ ബുദ്ധന്റെ കാലം മുതൽ ആരംഭിക്കുന്ന നവോത്ഥാനപരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളിൽ ജാതീയമായ ഹിംസയ്ക്കെതിരും കാരുണ്യാധിഷ്ഠിതവുമായ മൂല്യങ്ങളാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ഏതാണ്ട് മൂവായിരത്തോളം വർഷം മുമ്പ് ആരംഭിച്ച, യുക്തിയുടെയും മാനവികതയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളുണ്ടായി. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനവും ജാതിയ്ക്കെതിരായ പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളായിരുന്നു. യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാനാശയങ്ങളെങ്കിലും ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളത്അധികവും ഇത്തരം തദ്ദേശീയമായ തുടർച്ചകളായിരുന്നു. രാജാറാം മോഹൻറോയ്, ബങ്കിംചന്ദ്ര ചാറ്റർജി, ഈശ്വരചന്ദ്ര വിദ്യാസാഗർ, ദേവേന്ദ്രനാഥ് ടാഗോർ, ജ്യോതിബാഫൂലെ, രാമസ്വാമിനായ്ക്കർ, ശ്രീനാരായണഗുരു എന്നിവരെല്ലാം ജാതി-മത പരിഷ്കരണങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം കൊടുത്തു.

2.1 നവോത്ഥാനം

നവോത്ഥാനം എന്ന പദത്തിന് 'അഭിനവമലയാള നിഘണ്ടു' വിൽ അർത്ഥം കൊടുത്തിരിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ് ''നവ + ഉത്ഥാനം, പുതിയ ഉത്ഥാനം അഥവാ ഉയർച്ച. പുനരുദ്ധാരണം'' [1] ഇംഗ്ലീഷിൽ നവോത്ഥാനത്തിന് സമാനാർത്ഥമായ 'Renaissance' ന് ഏതിന്റെയെങ്കിലും പുനരുത്ഥാനത്തിനോ പുതുക്കലിനോ ഉള്ള അഭിരുചി''[2] എന്ന് കൊടുത്തിരിക്കുന്നു. സാമൂഹ്യ പരിഷ്കർത്താക്കളുടെ ബോധ പൂർവ്വകമായ പ്രവർത്തനഫലമായുണ്ടാകുന്ന സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ പരിവർത്തനങ്ങളെയും അതുവഴിയുണ്ടാകുന്ന മനുഷ്യകേന്ദ്രിതമായ ഉണർവിനെയുമാണ് നവോത്ഥാനം എന്ന പദം കൊണ്ട് സാമാന്യമായി സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനകാലത്തിൽനിന്നും വർഷങ്ങൾ പിന്നിലായിരുന്നു കേരളീയ നവോത്ഥാനം ആരംഭിച്ചത്. എങ്കിലും ഇന്ത്യയിലെ മറ്റ് പ്രദേശങ്ങളിലേതിനേക്കാൾ ആഴത്തിലുള്ള പരിവർത്തനങ്ങളാണ് കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിലൂടെ സമൂഹത്തിൽ ഉണ്ടായത്. കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാനനായകന്മാരിൽ ഏറ്റവുമധികം സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുള്ള മതം ബുദ്ധമതമായിരുന്നുവെന്ന് കാണാം. അയ്യാഗുരു മുതൽ ശ്രീനാരായണഗുരുവും സഹോദരൻ കെ. അയ്യപ്പനും പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചനും ബ്രഹ്മാനന്ദശിവയോഗിയും മറ്റുമൊക്കെത്തന്നെ ഏറ്റവുമധികം സ്വാധീനിക്കപ്പെട്ടത് ബുദ്ധമത ആദർശങ്ങളെക്കൊണ്ടുതന്നെ. ബുദ്ധമതത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷമോ, പരോക്ഷമോ ആയ സ്വാധീനത്തിൽനിന്നുകൊണ്ടാണ് കേരളീയ നവോത്ഥാനനായകർ തങ്ങളുടെ പരിഷ്കരണങ്ങൾക്ക് നേതൃത്വം നൽകിയത്. അതോടൊപ്പം തന്നെ കൊളോണിയൽ ആധിപത്യത്തിന്റെ അടിമത്തം ഒരു വശത്തും കൊളോണിയൽ ഭരണവ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗമായി കൈവന്ന നൂതനമായ ആശയലോകങ്ങൾ മറുവശത്തും നിലനിൽക്കവെ രൂപംകൊണ്ട പ്രതിസന്ധികൾക്കും സംഘർഷങ്ങൾക്കുമിടയിലാണ് കേരളീയ നവോത്ഥാനം വളർന്നു വിക

---

1 സി. മാധവൻപിള്ള, അഭിനവ മലയാളനിഘണ്ടു, വാല്യം 2, 1996: പുറം 25.

2 'A revival of or renewed interst in smoothing, Oxford Dictionary of English, Oxford University Press, Second Edition, 1965: p. 1490.

സിച്ചത്. ഭൗതികേതരമായി തദ്ദേശീയമായ ആശയങ്ങളുടെ ഉണർവ്വുകൾ ഉണ്ടാ യിവന്നുവെങ്കിലും പാശ്ചാത്യാധുനികതയുടെതായ ആശയങ്ങളാണ് ഭൗതികമായി സമൂഹത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചത്. ഫ്രഞ്ച് വിപ്ലവത്തെ തുടർന്ന് ലോകമെങ്ങും പ്രച രിച്ച സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം, ജനാധിപത്യം ഇതെല്ലാം ചേർന്ന മാന വികത മുതലായ ആശയങ്ങൾ ഇവിടെയും വളർന്നു വന്നു. അതോടൊപ്പം തന്നെ തദ്ദേശീയമായി രൂപംകൊണ്ട ഒരാശയമായിരുന്നു കാരുണ്യം എന്നതും കേരള ത്തിൽ ഈയൊരു ആശയധാര വളരെശക്തമായിത്തന്നെ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്.

2.2 കേരള നവോത്ഥാനം

കേരളീയ നവോത്ഥാനനായകർ നേരിട്ട പ്രതിസന്ധികൾ ദൈവം/മനുഷ്യൻ, മതപരിവർത്തനം/വിദ്യാഭ്യാസം, അധീശഭാഷ/മാതൃഭാഷ, ജാതി-മത വിരു ദ്ധത/ജാതി-മത സംഘാടനം എന്നീ തലക്കെട്ടുകളിലൂടെ പരിശോധിക്കുന്നു. ഇത്തരം ആശയധാരകൾ എങ്ങിനെയാണ് കേരളീയ പശ്ചാത്തലത്തിൽ പ്രവർത്തി ച്ചത് എന്നും നവോത്ഥാനനായകർ എങ്ങിനെ തങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനമണ്ഡലങ്ങ ളിൽ അതുൾക്കൊണ്ടു എന്നുമാണ് ഈ അധ്യായത്തിന്റെ ആദ്യ ഭാഗത്ത് പരിശോ ധിക്കുന്നത്. കൂടാതെ ജാതീയതക്കെതിരായ മുഖ്യആശയമായി കാരുണ്യത്തെ വിലയിരുത്തുന്നു.

ജാതി-ജന്മി വ്യവസ്ഥയിലധിഷ്ഠിതമായിരുന്ന മധ്യകാലകേരളസമൂഹത്തെ ആധുനികവൽക്കരിച്ചത് പ്രധാനമായും 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ നവോത്ഥാനനായകന്മാ രുടെ പരിഷ്കരണപ്രവർത്തനങ്ങളായിരുന്നു. അതിനുമുമ്പുതന്നെ മലബാർപ്രദേശ ങ്ങളിൽ ജാതി-ജന്മികെട്ടുപാടുകൾ തകർക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള പരിഷ്കാരങ്ങൾ നടപ്പിലാക്കി ആധുനികതയ്ക്കു കടന്നു വരാനുള്ള ഒരു വഴിയൊരുക്കിയത് ടിപ്പു സുൽത്താനായിരുന്നു എന്ന വസ്തുതയും വിസ്മരിച്ചുകൂടാ.[3]

[3] എല്ലാവർക്കും സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യമുള്ള പൊതുറോഡുകളുടെ നിർമ്മാണം പോലുള്ള ഭൗതികസാഹചര്യങ്ങളുടെ മെച്ചപ്പെടുത്തൽ കൂടാതെ സംബന്ധം പോലുള്ള സാമൂ ഹികാചാരങ്ങളെ നിർത്തൽചെയ്തുകൊണ്ടുള്ള സാമൂഹികപരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളും നടത്തിയ കേരളത്തിലെ ആദ്യഭരണപരിഷ്കർത്തവാണ് ടിപ്പുസുൽത്താൻ. (ശ്രീധരമേ നോൻ, എ. 2014: പുറം 300)

19-ാം നൂറ്റാണ്ടായപ്പോഴേക്കും ജാതീയതയുടെ അങ്ങേയറ്റംവരെ എത്തിക്ക ഴിഞ്ഞിരുന്ന തിരുവിതാംകൂർ പ്രദേശങ്ങളിലാണ് ഏറ്റവുമധികം നവോത്ഥാനനായ കന്മാർ പിറവികൊണ്ടതും നവോത്ഥാന പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഉണ്ടായിവന്ന തും. ജാതീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളോടും സവർണ്ണാധിപത്യത്തോടും അതിശക്ത മായ ഏറ്റുമുട്ടലുകൾ തന്നെയാണ് ആ കാലഘട്ടത്തിൽ നടന്നത്. തൈക്കാട് അയ്യ, അയ്യാ വൈകുണ്ഠസ്വാമികൾ, ചട്ടമ്പി സ്വാമികൾ, ശ്രീനാരായണഗുരു, അയ്യങ്കാളി, പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ, ജോസഫ് മൽപ്പാൻ, വക്കം അബ്ദുൾ ഖാദർ മൗലവി, സനാ ഉള്ള മക്തി തങ്ങൾ, സഹോദരൻ കെ.അയ്യപ്പൻ, എന്നിങ്ങനെ ഒട്ടേറെ സാമൂ ഹ്യപരിഷ്കരണപ്രവർത്തനങ്ങൾക്കായി പോരാടിയപ്പോൾ, സ്വാമിആനന്ദ തീർത്ഥൻ, ആഗമാനന്ദസ്വാമികൾ, വാഗ്ഭടാനന്ദൻ, ബ്രഹ്മാനന്ദശിവയോഗി, വി.ടി ഭട്ടതിരിപ്പാട് എന്നിങ്ങനെയുള്ള പരിഷ്കർത്താക്കൾ മലബാർമേഖലയിലും പ്രവർത്തിച്ചു. കൂടാതെ പാശ്ചാത്യമിഷണറിമാരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളും ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റിന്റെ നിയമങ്ങളും കൂടിയായപ്പോൾ കേരളത്തിന്റെ ആധുനികതയ്ക്ക് ആക്കം കൂട്ടി. ഇത്തരത്തിൽ പല തലങ്ങളിലായി ജാതി-ജന്മി-നാടുവാഴിത്ത വ്യവ സ്ഥയോടേറ്റുമുട്ടിയാണ് കേരളം അതിന്റെ ആധുനികതയിലേക്കും മതനിരപേക്ഷ തയിലേക്കും പുരോഗമനപന്ഥാവിലേയ്ക്കും കാലെടുത്തുവയ്ക്കുന്നത്. നൂതന മായ ആശയങ്ങളുടെ പിൻബലത്തിൽക്കൂടിയാണ് നവോത്ഥാന നായകന്മാർ തങ്ങ ളുടെ പരിഷ്കരണപ്രവർത്തനങ്ങളുമായി മുന്നേറിക്കൊണ്ടിരുന്നത്. അതോടൊപ്പം തന്നെ നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥിതിയോടേറ്റുമുട്ടുമ്പോൾ അവർക്കു നേരിട്ട പ്രതിസ ന്ധികൾ നിസ്സാരങ്ങളായിരുന്നില്ല താനും. ഇത്തരത്തിൽ ബഹുമുഖമായ പരിഷ്കര ണപ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ കടന്നുവന്ന് രൂപപ്പെട്ട കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹ്യജീവി തത്തെ വിമർശനാത്മകമായി വിലയിരുത്തുകകൂടിയാണീ അധ്യായത്തിൽ ചെയ്യു ന്നത്.

2.3 കേരളീയ നവോത്ഥാനം നേരിട്ട പ്രതിസന്ധികൾ

കേരളനവോത്ഥാനകാലഘട്ടം സാമൂഹികവും ചരിത്രപരവുമായ ധാരാളം പ്രതിസന്ധികൾ നേരിട്ടു. അവയിൽ പ്രധാനമായിട്ടുള്ള പ്രതിസന്ധിദ്വന്ദ്വങ്ങളാണ്

ദൈവം/മനുഷ്യൻ, വിദ്യാഭ്യാസം/മതപരിവർത്തനം, അധീശഭാഷ/ മാതൃഭാഷ, ജാതി-മത വിരുദ്ധത/ജാതി-മത സംഘാടനം എന്നിവ.

2.3.1 ദൈവം/മനുഷ്യൻ

ദൈവത്തെക്കുറിച്ചും മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചുമൊക്കെ ഒട്ടേറെ ചിന്തകൾ ഉടലെടുത്ത കാലമായിരുന്നു നവോത്ഥാനം. വിശ്വാസത്തേക്കാൾ യുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് എല്ലാം വിലയിരുത്തപ്പെട്ടത്. ദൈവത്തെ ഏതോ അജ്ഞേയമായ ഒരു തലത്തിൽ വെച്ച് ആരാധിക്കുന്നതിനുപകരം മാനുഷികമായ ഒരു തലത്തിലേക്ക് ഇറക്കികൊണ്ടുവരികയാണുണ്ടായത്. കലകളുടെയും സാഹിത്യത്തിന്റെയുമെല്ലാം ആധുനികീകരണത്തിൽ ദൈവത്തിനും മാനുഷികരൂപങ്ങൾ കൈവരുന്നത് നവോത്ഥാനകാലങ്ങളിലാണ്. ദൈവവും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള അകലം കുറഞ്ഞു വരികയും തങ്ങളുടെ ഉള്ളിൽ തന്നെയുള്ള ഒരു ശക്തിയായി ദൈവത്തെ മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്തു. പലപ്പോഴും ദൈവം താൻതന്നെയായി മാറുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. മതത്തിനും ജാതിയ്ക്കുമപ്പുറം മനുഷ്യൻ എന്നവസ്ഥയെക്കുറിച്ചും ദൈവവും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള പാരസ്പര്യത്തെക്കുറിച്ചും കൂടുതൽ ചിന്തകൾ നവോത്ഥാനകാലത്തുണ്ടായി.

വൈകുണ്ഠസ്വാമികളാണ് ആദ്യമായി കേരളനവോത്ഥാനത്തിൽ ദൈവത്തെയും മനുഷ്യനേയും സംബന്ധിച്ച ചില പുതിയ ചിന്തകൾ അവതരിപ്പിച്ചത്.വൈകുണ്ഠസ്വാമികൾ വൈഷ്ണവവിശ്വാസമായിരുന്നു പ്രചരിപ്പിച്ചിരുന്നത് എങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കീർത്തനങ്ങളിൽ ശൈവനാമങ്ങളും പ്രത്യക്ഷപ്പെടാറുണ്ടായിരുന്നു. മാത്രമല്ല വൈകുണ്ഠർ തന്റെ അധ്യാത്മിക ജീവിതത്തിന്റെ ഒരു ഘട്ടം കഴിഞ്ഞപ്പോൾ സ്വയം വിഷ്ണുവിന്റെ അവതാരമാണെന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കുകയായിരുന്നു എന്ന് പറയപ്പെടുന്നു. വൈകുണ്ഠർ എന്ന പേരു സ്വീകരിക്കുന്നതും അങ്ങനെയാണ്. ഒരു പക്ഷേ, അന്നത്തെ ജനസമൂഹത്തിന്റെ വിശ്വാസം നേടിയെടുക്കുന്നതിന് അങ്ങിനെ ഒരു പരിവേഷം ആവശ്യമാണെന്ന് തോന്നിയതിനാലുമാവാം. വൈകുണ്ഠരെപ്പറ്റി അന്നത്തെ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ അമാനുഷികമായ ചില വെളിപാടുകളും അനുഭവങ്ങളും സംബന്ധിച്ച കഥകൾ പ്രചരിച്ചിരുന്നു. പിൽക്കാലത്ത് ഒരു പൂജാവിഗ്രഹമായി അദ്ദേഹത്തെ മാറ്റുന്നതിലേക്ക് ഇതെല്ലാം പ്രേരകമാ

യിരുന്നിരിക്കും. ഇത്തരം അപാകതകളുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും ദൈവ/മനുഷ്യ സങ്കല്പങ്ങളെ വളരെയധികം ചേർത്തുനിർത്തിയ ഒരു നവോത്ഥാനഭാവന നാം ആദ്യം കാണുന്നത് അയ്യാവൈകുണ്ഠരിലാണെന്നു പറയാം. അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ച ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ഭജനയ്ക്കും ആരാധനയ്ക്കും ചെല്ലുമ്പോൾ എല്ലാവരും തലയിൽ മുണ്ടുകെട്ടിക്കൊള്ളണമെന്നും നിവർന്നുനിന്നു തൊഴണമെന്നും ആവശ്യപ്പെട്ടു. ദൈവത്തിനുമുമ്പിലും മേലാളനുമുമ്പിലും തലേകെട്ടഴിച്ചു ഒച്ചാനിച്ചു നിൽക്കുക യെന്ന ആചാരത്തെ ലംഘിച്ചുകൊണ്ടു ദൈവത്തെയും മനുഷ്യനെയും അടുപ്പിക്കു കയായിരുന്നു സ്വാമികൾ ചെയ്തത്. അതുപോലെ പൂജാരി പ്രസാദം ഓരോ ഭക്ത ന്റെയും നെറ്റിയിൽ ചാർത്തിക്കൊടുക്കണമെന്നും നിർബന്ധമായിരുന്നു.

ബ്രഹ്മാനന്ദശിവയോഗിയും ദൈവം മനുഷ്യൻ എന്ന ദ്വന്ദത്തെ വിശക ലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ദൈവത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ശിവയോഗിയുടെ ആലോചന കൾ വളരെയധികം യുക്തിസഹമായിരുന്നു. മതാചാര്യന്മാരുടെയും മതഗ്രന്ഥങ്ങളു ടെയും പ്രമാണവചനങ്ങൾ അനുസരിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ ദൈവം ദുഷ്ടനാണെന്ന് സമ്മതിക്കേണ്ടിവരുമെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ഈശ്വരൻ സൃഷ്ടി-സ്ഥിതി -സംഹാരത്തിലൂടെ ദുഃഖമുണ്ടാക്കുന്നവനാണെന്നതിനാലാണ് ഇത്. അതിനാൽ മതങ്ങളിലെ പ്രമാണവചനങ്ങളാണ് ഈശ്വരനെ നിന്ദിക്കുകയും ദുഷിക്കുകയും ചെയ്യാൻ ഇടവരുത്തുന്നതെന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നു. ജാതിഭേദം, വർണഭേദം, വിഗ്രഹാരാധന മുതലായവ ഈശ്വരൻ വിധിച്ച ധർമ്മങ്ങളല്ല എന്നും ഈശ്വരൻ വിധിച്ചതാണെങ്കിൽ മറ്റ് മതങ്ങളിൽ എന്തുകൊണ്ട് അവയില്ല എന്നും അദ്ദേഹം ചോദിക്കുന്നു. അതിനാൽ അവതാരകഥകളും ആചാരങ്ങളുമെല്ലാം സംഘടിതമത ങ്ങളുടെ കൽപനകൾ മാത്രമാണെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ജാതിഭേദങ്ങളും വിഗ്ര ഹാരാധനയും ഈശ്വരകൽപിതങ്ങളാണെങ്കിൽ മറ്റുമതങ്ങളിലും അതുണ്ടാകുമായി രുന്നല്ലോ. അതില്ലാതിരിക്കുന്നതിൽ നിന്നും ഇതെല്ലാം അബദ്ധമാണെന്നു തെളിയു ന്നു. അതുപോലെ സംഹാരകർത്താവാണെങ്കിൽ ഈശ്വരന്റെ ആ സ്വഭാവത്തെയും പ്രാർത്ഥന, വിഗ്രഹാരാധന തുടങ്ങിയ കർമ്മങ്ങൾകൊണ്ട് മാറ്റുവാൻ കഴിയുന്നി ല്ലല്ലോ. അങ്ങനെ കഴിയുമായിരുന്നെങ്കിൽ ഈശ്വരഭക്തന്മാരൊന്നും രോഗികളാവു കയോ മരിക്കുകയോ ചെയ്യുകയില്ലല്ലോ. ഭക്തരിൽ ആരുംതന്നെ മരണത്തെ അതി

ജീവിച്ചിട്ടില്ല. ദൈവദാസനും മഹാഗുണവാനുമായ യേശുക്രിസ്തുവിനുപോലും ഈശ്വരൻ അഭയം കൊടുത്തിട്ടില്ല. യേശുപോലും ദുഃഖിച്ചു മരിക്കേണ്ടി വന്നു. അതുപോലെതന്നെ ഹിന്ദുക്കൾക്കുള്ള അനേകം ദൈവങ്ങളും പലതരത്തിലുള്ള ആരാധാനാരീതികളും മറ്റു മതങ്ങളിലൊന്നുമില്ല. ദൈവങ്ങളിൽതന്നെ ശ്രേഷ്ഠത കൂടിയത് കുറഞ്ഞത് ശക്തികൂടിയത് കുറഞ്ഞത് എന്നൊക്കെയുള്ള ഭേദവിചാരങ്ങൾ സാമാന്യബുദ്ധിക്ക് നിരക്കുന്നതല്ലെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ദൈവവിഗ്രഹങ്ങളെ നൈവേദ്യം കൊണ്ട് ഊട്ടുകയും ദൈവബിംബങ്ങളെ കുളിപ്പിക്കുകയും മദ്യ മാംസാദികൾ അർപ്പിച്ച് പൂജിക്കുകയും ഒക്കെ ചെയ്യുന്നതിലെ നിർത്ഥകത അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ചിലർ ദൈവത്തിന് വസ്ത്രാഭരണങ്ങളും പണവും കാഴ്ചവെയ്ക്കുന്നതിൽ നിന്നും ദൈവം രാജാവിനെപ്പോലെ തിരുമുൽക്കാഴ്ച വാങ്ങുന്ന ദുരഭിമാനിയെന്നാണോ മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. അതിനാൽ അമ്പലങ്ങളിലും മറ്റ് ആരാധനാകേന്ദ്രങ്ങളിലും ഇത്തരം അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും അജ്ഞാന കർമ്മങ്ങളും അനുഷ്ഠിച്ചുവരുന്നതുമൂലം കുട്ടികൾകൂടി ഈശ്വരനെ മനസ്സിലാക്കാതെ വഴിപിഴച്ചു പോവുകയാണ്. താൻ ഒരു നിരീശ്വരവാദിയാണ് എന്നു പറയുന്നവർക്ക് ഈശ്വരനെപ്പറ്റി അറിയാത്തതുകൊണ്ടാണ് അങ്ങനെ പറയുന്നത്. സംഘടിത മതങ്ങൾ ഈശ്വരന്റെ പേരിൽ നടത്തുന്ന മുതലെടുപ്പുകളെയും ഭിന്നിപ്പുകളെയും കഴുത്തറപ്പുകളെയുമാണ് താൻ വിമർശിക്കുന്നത്. അവർ പറയുന്നതരത്തിലല്ല യഥാർത്ഥ ഈശ്വരൻ എന്ന് അവരെയും മറ്റുള്ളവരെയും ബോധ്യപ്പെടുത്താനാണ് താൻ ശ്രമിക്കുന്നതെന്നും അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ദൈവങ്ങളിലെന്നപോലെ മനുഷ്യരിലുള്ള ഭേദവിചാരങ്ങളെയും അദ്ദേഹം ശക്തിയുക്തം എതിർത്തു. മനുഷ്യരെ നമ്പൂതിരി, നായർ, ഈഴവർ, പുലയർ, പറയർ എന്നിങ്ങനെ നൂറുകണക്കിന് ജാതിതിരിച്ച് അകറ്റേണ്ടതില്ലെന്നും മുസ്ലിങ്ങൾ, ക്രൈസ്തവർ, ഹിന്ദുക്കൾ എന്നിങ്ങനെ മതാടിസ്ഥാനത്തിൽ ഭിന്നിച്ച് നിൽക്കേണ്ടതില്ലെന്നുമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. ഇങ്ങനെ പലതിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഭിന്നിച്ചു നിൽക്കുന്ന മനുഷ്യരെ ഒന്നിപ്പിച്ച് അവർക്ക് ആനന്ദത്തിലേക്കുള്ള മാർഗ്ഗം കാട്ടുകയാണ് വേണ്ടത്. മനുഷ്യരടക്കം എല്ലാ ജീവികൾക്കും ഇവിടെ സുഖവും സ്വാതന്ത്ര്യവും അനുഭവിക്കാൻ അവകാശമുണ്ട് എന്ന വിശാല

മായ ഒരു സ്നേഹസങ്കല്പത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ജീവിതവീക്ഷണമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റേത്.

ദൈവം/മനുഷ്യൻ എന്ന ദ്വന്ദ്വത്തെ സംബന്ധിച്ച് ചില ചോദ്യങ്ങൾ ഉന്നയിച്ചുകൊണ്ടാണ് പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ രംഗപ്രവേശം ചെയ്തത്. മതങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മനുഷ്യന്റെ മോചനത്തിനായി 'ദൈവസഭ' (പിന്നീട് പ്രത്യക്ഷരക്ഷാ ദൈവസഭ എന്നുപേരിട്ട) സ്ഥാപിച്ചു പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാന് ദൈവത്തെ സംബന്ധിച്ചും മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ചുമെല്ലാം തന്റേതായ കാഴ്ചപ്പാടുണ്ടായിരുന്നു. അധഃസ്ഥിതരുടെ രക്ഷയ്ക്കായി അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ച ദൈവസഭ ക്രിസ്തുമതത്തിലും ഹിന്ദുമതത്തിലും അല്ലാത്ത ഒരു മധ്യമാർഗ്ഗമാണ് സ്വീകരിച്ചത്. രണ്ടു മതങ്ങളിൽ നിന്നുമുള്ള എതിർപ്പുകളെ നേരിട്ടുകൊണ്ട് അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവരുടെ പക്ഷത്തുനിന്നുകൊണ്ട് മനുഷ്യമഹത്വത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹം. മതത്തെയും ദൈവത്തെയും പറ്റി പഠിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് മനുഷ്യനെപ്പറ്റി പഠിക്കാനും പഠിപ്പിക്കാനുമാണദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്. നൂറ്റാണ്ടുകളായി അടിമത്തത്തിന്റെ ചെളിയിലാണ്ടുകിടക്കുന്ന അധഃസ്ഥിതരെ മനുഷ്യമഹത്വത്തിന്റെ കാഹളമൂതി ഉണർത്തുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹം. തങ്ങളും മനുഷ്യരാണെന്ന ബോധം ആ അടിമജനതയിൽ ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുന്നതിനായി അദ്ദേഹം നിരന്തരം യത്നിച്ചു. അവരിൽ ദൈവബോധത്തിന്റെ വെളിച്ചം അൽപാൽപ്പമായെങ്കിലും എത്തിക്കുവാനും ശ്രമിച്ചു. 'നിന്നിൽ ദൈവമുണ്ട്, എന്നും നിന്റെ മനസ്സ് ദേവാലയമാണ്' എന്ന് ഉറച്ച സ്വരത്തിൽ പറഞ്ഞ് അവരെ ദൈവാനുഭവത്തിലേക്കടുപ്പിച്ചു. നവോത്ഥാന ഭാവനയുടെ ഏറ്റമുമുയർന്നതലം നമുക്കിവിടെ കാണാം. അന്നത്തെ സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് ആ ദൈവചിന്തയെ ഒന്നുകൂടി പരുവപ്പെടുത്തുന്നതും കാണാം. യോഹന്നാനെ മഹത്വപ്പെടുത്തുന്ന തരത്തിലുള്ള ചില രേഖപ്പെടുത്തലുകളും കാണാം. ''ഓരോ യുഗത്തിനും അതിന്റേതായ പ്രധാന പ്രശ്നങ്ങളുണ്ട്. ഈ പ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ദൈവം അതാതു കാലങ്ങളിൽ മനുഷ്യനായി അവതരിക്കുന്നു. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തെ ആദമിന്റെ പാപത്തിൽനിന്നു മോചിപ്പിക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയാണ് ദൈവം രണ്ടായിരം കൊല്ലങ്ങൾക്കു മുമ്പ് ക്രിസ്തുവായി അവതരിപ്പിച്ചത്. ഇപ്പോഴത്തെ യുഗത്തിന്റെ പ്രധാന പ്രശ്നം അടിമവർഗ്ഗങ്ങളെ

യുഗങ്ങളായി അവർ അനുഭവിച്ചുവരുന്ന അടിമത്തത്തിൽനിന്നും മോചിപ്പിയ്ക്കുക എന്നതാണ്. ഇതിന് വേണ്ടി ദൈവം പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാനായി ജന്മമെടുത്തു. തന്മൂലം പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാനാണ് എല്ലാ അടിമവർഗ്ഗങ്ങളുടെയും ഏകരക്ഷിതാവ്. ഇപ്രകാരം ദൈവം യോഹന്നായി ഭൂമിയിൽ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതിനാൽ സ്വർഗ്ഗം ഇപ്പോൾ കന്നുകാലികളെ ഇറക്കിവിട്ട സാമൂഹ്യമായ ഒരു തൊഴുത്തുപോലെയാണ്. സ്വർഗ്ഗത്തിലെ ദൈവത്തോടു പ്രാർത്ഥിക്കുന്നതുകൊണ്ട് യാതൊരു ഫലവുമില്ല. സാമ്പത്തികമായോ ആത്മീയമോ ഏതെങ്കിലും ആവശ്യമുള്ളവർ പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാനോട് അപേക്ഷിച്ചാൽ മതിയാകും'' (ടി.എച്ച്. പി. ചെന്താരശ്ശേരി, 2016: പുറം 106). തന്റെ സമുദായത്തിലെ മനുഷ്യർക്ക് ആത്മവിശ്വാസം പകരുന്നതിനും മേലാളദൈവങ്ങളെ നിഷേധിക്കുന്നതിനുമാവണം ഇത്തരം വാദങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നിട്ടുണ്ടാവുക.

ജാതിമതഭേദങ്ങൾക്കപ്പുറംമനുഷ്യനന്മയ്ക്കും സാഹോദര്യത്തിനുംവേണ്ടിയാണ് ചട്ടമ്പിസ്വാമികളും മറ്റും പ്രവർത്തിച്ചത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'അദ്വൈതചിന്താപദ്ധതി' ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവ് പകരുന്നതാണ്. യുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണദ്ദേഹം വേദാധികാരം എല്ലാ മനുഷ്യർക്കുമുണ്ടെന്ന് സ്ഥാപിച്ചത്. ലോകമെല്ലാം ഒരേ മനസ്സാണ് വ്യാപിച്ചിരിക്കുന്നതെന്നും പരിശുദ്ധമായ സ്നേഹത്തോടെ ജീവിച്ചാൽ മനുഷ്യേതരജീവികളും സഹോദരനിർവിശേഷം സഹകരിക്കും എന്ന വിശാലമായ ഒരു സ്നേഹസങ്കല്പമാണ് അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നത്. ശ്രീനാരായണഗുരുവിനെപ്പോലുള്ള യുഗപ്രഭാവന്മാർ കടന്നുവന്നത് ഈ സ്നേഹയോഗത്തിന്റെ വഴികളിലൂടെയാണ്.

ശ്രീനാരായണഗുരുവാണ് ദൈവത്തെയും മനുഷ്യനെയും സംബന്ധിച്ച മൗലികവും വിശാലവുമായ ആശയങ്ങൾ അവതരിപ്പിച്ച നവോത്ഥാന നായകൻ.ദൈവദശകത്തിലെ പത്ത് പദ്യങ്ങളിൽ ദൈവത്തെ പാടിപ്പുകഴ്ത്തുന്നുണ്ട് ഗുരു. ഏതു മതത്തിൽപ്പെട്ടവർക്കും അവനവന്റെ ദൈവത്തെ സ്തുതിക്കാൻ ഇതുപയോഗിക്കാം. അദ്വൈതമെന്ന ലളിതമായും സംഗ്രഹിച്ചും ഇതിലൂടെ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു.

ദൈവദശകത്തിന്റെ പഠനത്തിലൂടെ ഏതൊരാൾക്കും ദൈവം എന്ന പരമസ ത്യത്തെ കണ്ടെത്താനാകും. മലയാളത്തിൽ ദൈവത്തിന്റെ ഏകത്വത്തെ ഇത്രയും സമഗ്രമായി പ്രതിപാദിക്കുന്ന മറ്റൊരു കൃതിയില്ല എന്നു തന്നെ പറയാം. ആരാണ് ദൈവം? എന്നതിന്റെ വ്യത്യസ്ത വ്യാഖ്യാനങ്ങളാണ് ഓരോ ശ്ലോകവും. ദൈവം ഒന്നേയുള്ളുവെങ്കിലും ഏതു രൂപത്തിലും കാണാം. അന്നവസ്ത്രാദിമുട്ടാതെ തന്ന് രക്ഷിച്ചു ധന്യനാക്കുന്ന നീയൊന്നുതന്നെ ഞങ്ങളുടെ തമ്പുരാൻ.സത്യവും ജ്ഞാനവും ആനന്ദവും ഭൂതവും ഭാവിയും വർത്തമാനവും എല്ലാം ദൈവമാകുന്നു. പ്രകാശമാനമായിരിയ്ക്കുന്ന ഒരു ദിവ്യസമുദ്രമാണ് ദൈവം. ഇവിടെ കാണുന്ന തൊക്കെ ആ അലയാഴിയുടെ തരംഗമാണ്. ദൈവം അംശമില്ലാത്തതാകുന്നു. അതി നാൽ ഈ കാണപ്പെടുന്നതൊക്കെയും അനിർവചനീയമാകുന്നു. കണ്ണില്ലാതെ കാണുകയും ചെവിയില്ലാതെ കേൾക്കുകയും ത്വക്കില്ലാതെ സ്പർശിക്കുകയും മൂക്കില്ലാതെ മണക്കുകയും നാവില്ലാതെ രുചിക്കുക ചെയ്യുന്ന ചിത്പുരുഷനാകു ന്നു ദൈവം. നാം ദൈവത്തിന്റെ പ്രതിപുരുഷനാകുന്നു. ശരീരം വെറും ജഡം മാത്രമാണ്. നാമെന്നല്ല നമ്മൾ കാണുന്നതൊക്കെയും ഇങ്ങനെ നിഴലിക്കുന്നതിന് ദൈവം കാരണമായിരിക്കുന്നു. എല്ലാം ദൈവം കാണുകയും ചെയ്യുന്നു. അപ്പോൾ ഒരു ദിവ്യമായ കണ്ണാടിയും കണ്ണുമായിരിയ്ക്കുന്നു ദൈവംഎന്നിങ്ങനെ പോകുന്നു ദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഗുരുവിന്റെ അഭിപ്രായങ്ങൾ. ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിനു ചര മെന്നും അചരമെന്നും രണ്ടുതരമുണ്ട്. ചരത്തിൽപ്പെട്ട ജീവിവർഗ്ഗങ്ങളിൽവെച്ച് മനു ഷ്യർക്ക് വിശേഷബുദ്ധിയുള്ളതിനാൽ ശ്രേഷ്ഠരായിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ ഒരു ജാതി അതാണ് ഗുരുവിന്റെ മതം. ഈ അഭിപ്രായം എല്ലായിടവും പരക്കണം എന്നും ഗുരു ആഗ്രഹിച്ചു. മനുഷ്യൻ ജീവിക്കുന്നത് ജാതിക്കും ലോകത്തിനും വേണ്ടിയാണോ അതോ ഇതെല്ലാം മനുഷ്യനന്മക്കുവേണ്ടിയോ? മനുഷ്യൻ കെട്ടു പോയാൽ ലോകത്തിൽ സുഖമുണ്ടായിട്ട് എന്തു പ്രയോജനം എന്നും ഗുരു ചോദി ക്കുന്നു. മതം അനുഷ്ഠിക്കുന്നവരുടെ ആചാരം നന്നല്ലല്ലോ. മതസാഹിത്യം എങ്ങി നെയിരുന്നാലും മനുഷ്യർ ദുഷിച്ചാൽ ഫലമില്ല എന്നും മനുഷ്യൻ നന്നാകണം അതാണ് വേണ്ടത്. മനുഷ്യരിൽ ചിലർക്കു പണവും പഠിപ്പും ശുചിത്വവും കൂടു തൽ ഉണ്ടായിരിക്കും. ചിലർക്കു കുറവായിരിക്കും. ചിലരുടെ നിറമായിരിക്കുകയില്ല മറ്റുചിലരുടെ നിറം. ആ മാതിരി വ്യത്യാസങ്ങളല്ലാതെ മനുഷ്യർക്കു ജാതി വ്യത്യാ

സമില്ല എന്ന് ഖണ്ഡിതമായി പറഞ്ഞത് ഗുരുവാണ്. ഒരു ജാതി ഒരു മതം ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന് എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഗുരുവാക്യങ്ങളിൽ മതം/മനുഷ്യൻ /ദൈവം എന്നീ സങ്കല്പങ്ങളുടെ കാതലുണ്ട്.മനുഷ്യൻ നന്നാകുമ്പോൾ മതം മാറി. മത്സ്യ മാംസം ഉപയോഗിക്കുന്നവൻ അതു മാറ്റുമ്പോൾ അവന്റെ മതം മാറി. ആ മാറ്റ മാണ് മാറ്റം. അതാണ് നല്ലത്. ജാതിമതവ്യത്യാസങ്ങൾ ഇല്ലാതാക്കണം. പാശ്ചാ ത്യരും പൗരസ്ത്യരും തമ്മിൽ ഒന്നിക്കണം. അപ്പോൾ മനുഷ്യരാശി ഒന്നായിത്തീ രും. ഇങ്ങനെ മനുഷ്യൻ എന്ന സങ്കല്പത്തെ അങ്ങേയറ്റം വലുതാക്കിതീർക്കുക യായിരുന്നു ഗുരു ചെയ്തത്.[4]

എല്ലാം മനുഷ്യനുവേണ്ടിയാകണം എന്ന മാനവികതയുടെതായ ഒരു മൂല്യ സങ്കല്പമാണ് നവോത്ഥാനചിന്തകളിൽ പ്രവർത്തിച്ചത്. മനുഷ്യചരിത്രത്തിന്റെ തുടക്കം തൊട്ടുതന്നെ മാനവികതാവാദത്തിന്റെ മിന്നലാട്ടങ്ങൾ പലകാലങ്ങളിൽ പല ദർശനങ്ങളിലും കലകളിലും വ്യക്തികളുമെല്ലാം ഉണ്ടായിരുന്നു. എന്നിരു ന്നാലും മാനവികത ഒരു ചിന്താപദ്ധതി എന്ന നിലയിൽ ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ രംഗത്തും പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ട തിരിച്ചറിവുകൾ തുടങ്ങിയതും പത്തൊമ്പാതാം നൂറ്റാ ണ്ടിലെ നവോത്ഥാനപരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളോടുകൂടിയാണ്.[5] എന്നാൽ കേരളനവോ ത്ഥാനത്തിൽ പ്രത്യേകിച്ചും അവർണവിഭാഗങ്ങളിൽ പലതരത്തിലുള്ള തദ്ദേശീയ

---

[4] അപമാനിക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യൻ അദ്ദേഹത്തെ വേദനിപ്പിച്ചു. ചരിത്രത്തിനുള്ളിൽ ഒരു കൂട്ടം മനുഷ്യൻ അപകടത്തിൽപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന് അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കി. മാനവി കവിരുദ്ധമായ ആശയങ്ങളാൽ നയിക്കപ്പെടുന്നവരും അപകടത്തിലാണെന്ന് കാരുണ്യ ത്തോടെ അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തിയിരുന്നു. അതിനാൽ അവരെയും അദ്ദേഹം തന്നി ലേക്കു ആകർഷിച്ചു ശിഷ്യന്മാരാക്കി . . . എല്ലാറ്റിലും ഗുരു അന്വേഷിച്ചത് മാനുഷി കതലത്തിലുള്ള അർത്ഥമായിരുന്നു. ഗുരു മൂല്യസ്രഷ്ടാവായ ദാർശനികനായിരുന്നു. ആദർശമാനവികതയുടെ തത്ത്വചിന്തകനായിരുന്നു. മനുഷ്യരെ സ്നേഹമെന്ന വിഷയ മാക്കുക എന്നതായിരുന്നു ഈ ആദർശമാനവികതയുടെ ലക്ഷ്യം. . . മതമല്ല, നന്നാ യിതീരേണ്ട മനുഷ്യനായിരുന്നു ഗുരുവിന്റെ സ്വപ്നം. (കെ.പി.അപ്പൻ 2005 : പുറം 7).

[5] ക്രിസ്ത്യൻ മിഷണറിമാരുടെ പ്രവർത്തനവും അതുമൂലമുണ്ടായ ആശയമാറ്റങ്ങളും, വഴികളുണ്ടായമൂലം രാജ്യത്തിന്റെ മറ്റു ഭാഗങ്ങളുമായി എല്ലാ ജാതികൾക്കും അന്യോന്യം സഹകരിക്കാൻ കഴിഞ്ഞതും, പലവിധ ശ്രമങ്ങളുടെ ഫലമായി 1860 മുതൽ നാണയമായും കൂലികിട്ടിത്തുടങ്ങിയതും 1870-1890 കാലങ്ങളിൽ നാളികേര ത്തിനു വില കൂടിയതും, ഊഴിയവേല നിന്നുതുടങ്ങിയതും, മനംപോലെ ആഭരണമി ടാമെന്നറിഞ്ഞതും, കൊട്ടാരം മുതലായ സ്ഥലങ്ങളിൽ പ്രവൃത്തി എടുക്കുന്ന സമ യവും ആചാരത്തിനായിട്ടെന്നു വിചാരിച്ച് മേലിലെ വസ്ത്രം താഴ്ത്തുന്നത് എത്രയും മാനവിരോധമെന്ന 1864 ലെ വിളംബരവും മറ്റും മറ്റും മൂലം അവർണ്ണജാതികൾ, വിശേഷിച്ചും ഈഴവർ, കുറേശ്ശെ പ്രബുദ്ധരാകാൻ തുടങ്ങിയ കാഴ്ച ഈ കാല ത്തിലെ പരിഗണനാർഹമായ സംഭവ പരമ്പരകളിൽ ആദ്യത്തേതാണ്.(പി. ഭാസ്കരനു ണ്ണി, 2012: പുറം 1172-1173).

ഉണർവ്വുകളുണ്ടായി. മാനവികതാവാദത്തിന്റെ പിതാവായി അറിയപ്പെടുന്ന ഫ്രാൻസിസ് പെട്രാർക്കിനെ തുടർന്ന് പല ദാർശനികരും മാനവികതയുടെ വക്താക്കളായി രംഗത്തുവരികയും തങ്ങളുടെ സംഭാവനകൾ നൽകുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. മനുഷ്യനെ പ്രധാനമായി കാണുന്ന പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുമെല്ലാം മാനവികതയെത്തന്നെയാണ് ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നത്. ജനാധിപത്യവും യുക്തിവാദവും സോഷ്യലിസം, കമ്മ്യൂണിസം പോലുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളും മതനവീകരണവും ആചാരപരിഷ്കാരശ്രമങ്ങളും എല്ലാംതന്നെ മാനവികതയുടെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ പ്രയോഗങ്ങൾ തന്നെയാണ്. വ്യാസൻ, വാത്മീകി, ഹോമർ മുതൽ, ബുദ്ധൻ, ക്രിസ്തു, മുഹമ്മദ് നബി ഗാന്ധി, മാർക്സ്, അംബേദ്കർ, ശ്രീനാരായണഗുരു വരെയുള്ളവരുടെ വാക്കുകളിൽ കേൾക്കാൻ കഴിയുന്നതും മാനവികതയുടെ സ്വരമാണ്. ദൈവത്തിലും മനുഷ്യനിലും കുടികൊള്ളുന്നത് അഥവാ കുടികൊള്ളേണ്ടത് കാരുണ്യമാണ്. കാരുണ്യമില്ലാത്ത ദൈവവും മതവും മനുഷ്യനും പാഴാണ്. ദൈവത്തെയും മതത്തെയും പ്രവർത്തനക്ഷമമാക്കുന്നതും മനുഷ്യനെ കൂടുതൽ നല്ല മനുഷ്യനാക്കുന്നതും കാരുണ്യമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മാനവികതയുടെ ആധാരമായിരിക്കുന്നത് കാരുണ്യമാണ് എന്ന് പറയാം. അപരത്തെ പരിഗണിക്കുക എന്നതിലാണ് നവോത്ഥാനചിന്തകരെല്ലാം ഊന്നിയത്.

2.3.2 വിദ്യാഭ്യാസം/മതപരിവർത്തനം

നവോത്ഥാനകാലത്തെ കേരളത്തിന്റെ വിദ്യാഭ്യാസത്തെക്കുറിച്ച് പറയുമ്പോൾ ക്രിസ്ത്യൻ മിഷണറിമാരുടെ സംഭാവനകൾ എടുത്തുപറയേണ്ട ഒന്നുതന്നെയാണ്. പരമ്പരാഗതമായ, അർത്ഥമറിയാതുള്ള വേദപഠനത്തിന് പകരം ആധുനിക രീതിയിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസം അതുപോലെതന്നെ എല്ലാവർക്കും വിദ്യാഭ്യാസം എന്നീ ആശയങ്ങൾ ഇവരിലൂടെയാണ് കേരളം പരിചയപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ ഒരു കയ്യിൽ വിദ്യാഭ്യാസവും മറുകയ്യിൽ മതപരിവർത്തനവും എന്ന രീതിയിലായിരുന്നു അവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ അധികവും നടന്നിരുന്നത് എന്നത് ഒരു വസ്തുതയാണ്. വിദ്യാഭ്യാസത്തെ കൈനീട്ടി സ്വീകരിച്ചപ്പോൾ അതിന്റെ കൂടെത്തന്നെ നവോത്ഥാന നായകർ നേരിട്ട ഒരു പ്രതിസന്ധിയായിരുന്നു മതപരിവർത്തനം എന്നത്.

അതിനാൽ തന്നെ വളരെ കൃത്യവും വ്യത്യസ്തവുമായ നിലപാടുകളാണ് ഈ രണ്ട് വിഷയങ്ങളോടും അവർ സ്വീകരിച്ചത്.

നവോത്ഥാനനായകരിൽ ചട്ടമ്പിസ്വാമികളുടെ 'ക്രിസ്തുമതനിരൂപണം' എന്ന ഗ്രന്ഥം താത്വികമായിത്തന്നെ മതപരിവർത്തനത്തെ എതിർക്കുന്നു. കൊളോണിയൽ ശക്തികൾ പല സ്വാധീനങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ച് നിർബന്ധപൂർവ്വം നടത്തിവന്നിരുന്ന മതപരിവർത്തനത്തെ അൽപമെങ്കിലും തടയിടാൻ ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾക്കു കഴിഞ്ഞുവെന്നു തന്നെ പറയാം.തന്റെ വേദാധികാരനിരൂപണത്തിലൂടെ അറിവിന്റെ / വേദത്തിന്റെ മേലുള്ള ബ്രാഹ്മണിക മേൽക്കോയ്മയെ എതിർത്തു തോല്പിച്ചു. ആധുനികമായ വിദ്യാഭ്യാസം എല്ലാവർക്കും ലഭ്യമാകണം എന്നതും അദ്ദേഹത്തിന്റെ നയമായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തെയും കൊളോണിയൽ അധീശത്വത്തെയും ഒരുപോലെ ചോദ്യം ചെയ്യാൻ സ്വാമികൾക്കു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. തന്റെ പ്രായോഗികജീവിതത്തിൽ നിന്നും ഉരുത്തിരിച്ചെടുത്ത വാദമുഖങ്ങളായിരുന്നു അദ്ദേഹം ഉന്നയിച്ചത്. അദ്വൈതചിന്താപദ്ധതി നിജാനന്ദവിലാസം, ജീവകാരുണ്യനിരൂപണം എന്നീ താത്വികരചനകളും ആദിഭാഷ, പ്രാചീനമലയാളം മുതലായ ഭാഷയെ സംബന്ധിക്കുന്ന യുക്തികളും വ്യത്യസ്തമായ അറിവുകൾ പ്രദാനം ചെയ്യുന്നു.

ജാതി നിയമങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് വിദ്യാഭ്യാസം ലഭിയ്ക്കാൻ അവകാശമില്ലാതിരുന്ന കീഴാളരെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം ബോധ്യപ്പെടുത്തുകയും അവരെ അതിലേക്ക് നയിക്കുകയും ചെയ്തത് പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചനാണ്. വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ മാത്രമേ സ്വതന്ത്രരാവാൻ കഴിയൂ എന്നും അടിമജനതയായിരുന്ന മുൻതലമുറയ്ക്കു ലഭിക്കാതെ പോയത് തങ്ങൾക്കുപോരാടിനേടാനുള്ള അവസരം കൈവന്നിരിക്കുകയാണെന്നും അദ്ദേഹം അവരെ ബോധ്യപ്പെടുത്തി. ''നമ്മുടെ കുട്ടികളെ അക്ഷരാഭ്യാസം ചെയ്യിക്കണം. അന്ധകാരത്തിലും അജ്ഞതയിലും ആണ്ടുകിടന്നിരുന്ന നാം ഇന്ന് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുകയാണ്. നമുക്കും മറ്റു സമൂഹങ്ങളിലേതുപോലെ അന്തസ്സും ആത്മാഭിമാനവും ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച് ജീവിക്കണം. അതിന് വിദ്യാഭ്യാസം കൂടിയേ തീരൂ. നമ്മെക്കുറിച്ചും നാം ജീവിക്കുന്ന ഈ ലോകത്തെക്കുറിച്ചും അറിവ് നേടണമെങ്കിൽ വിദ്യാഭ്യാസം

ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. നമ്മുടെ കുട്ടികൾ പഠിച്ചാൽ മറ്റ് സമൂഹങ്ങളിലേതുപോലെ അറിവും ഉദ്യോഗവും കിട്ടി അവർ ഉയരും. അതുകൊണ്ട് നമ്മൾ നമ്മുടെ കുട്ടികളെ വിദ്യാലയത്തിൽ പറഞ്ഞുവിടണം'' (സമ്പാ. രാജേഷ് ചിറപ്പാട്, 2015, പുറം 58). കുട്ടികളെ സ്കൂളിലയക്കാൻ യാതൊരു നിർവ്വാഹവുമില്ലാതിരുന്ന രക്ഷിതാക്കളെ അത്തരം പ്രതിസന്ധി തരണം ചെയ്യാൻ പലതരത്തിലും അദ്ദേഹം സഹായിച്ചു.

തന്റെ പ്രസംഗങ്ങൾ തന്നെ അധഃസ്ഥിതരുടെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി ഉപയോഗിച്ച പരിഷ്കർത്താവായിരുന്നു പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ അഥവാ കുമാരഗുരു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷരക്ഷാദൈവസഭ എന്ന സംഘടനയിലൂടെയും പ്രജാസഭയിലെത്തിയശേഷമുള്ള പ്രജാസഭാ പ്രസംഗങ്ങളിലൂടെയും കീഴാളരുടെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി ശക്തിയുക്തം വാദിച്ചു.[6] കേരളത്തിലെ ദലിത് മുന്നേറ്റങ്ങളിൽ പിന്നീട് പ്രതിഫലിച്ചത് അപ്പച്ചനെപ്പോലുള്ളവരുടെ ഇത്തരം നവോത്ഥാന ഇടപെടലുകളായിരുന്നു എന്നതിൽ സംശയമില്ല. വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി മതപരിവർത്തനം ചെയ്യുന്നതിൽ തെറ്റില്ല എന്ന പക്ഷമായിരുന്നു അപ്പച്ചന്റേത്.പ്രജാസഭയിലെ ഒരു പ്രസംഗത്തിൽ നിന്ന്, ''മതപരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടവരിൽ കുറേപ്പേർ നാലുമുതൽ ഏഴുവരെ ക്ലാസുകളിൽ പഠിച്ചിട്ടുള്ളവരാണ്. അങ്ങിനെയുള്ളവരെ രജിസ്ട്രേഷൻ, പോലീസ്, അഞ്ചൽ, വനം എന്നീ വകുപ്പുകളിൽ യഥായോഗ്യം നിയമിക്കണം. ഓരോ ജില്ലയിൽ നിന്നും നാലുകുട്ടികളെ വീതം തെരഞ്ഞെടുത്ത് അവർക്ക് വെർണാക്കുലർ വിദ്യാഭ്യാസവും ഓരോ ജില്ലയിൽ നിന്ന് രണ്ടു പേരെ തെരഞ്ഞെടുത്ത് ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസവും സർക്കാർ ചെലവിൽ നൽകണം. അപ്പർ പ്രൈമറി മുതലുള്ള ക്ലാസുകളിൽ മുഴുവൻ ഫീസ് സൗജന്യം അനുവദിക്കണം.

---

[6] ഇന്നു നമ്മുടെ സമുദായത്തിൽ ഉയർന്നതരം വിദ്യാഭ്യാസമുള്ളവർ വളരെ ചുരുക്കം പേർ മാത്രമേയുള്ളൂ. ഇപ്പോൾ ഏതാനും കൊല്ലങ്ങളായി നമ്മുടെ സമുദായാംഗങ്ങൾക്കു വിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ അഭിരുചി ജനിച്ചു കാണുന്നുണ്ട്. ഇതു സന്തോഷകരം തന്നെ. വിദ്യാഭ്യാസം ഏത് സമുദായത്തെയും ഉന്നതമാർഗങ്ങളിലേക്ക് അയയക്കുന്ന ഒന്നാകയാൽ നാം സമുദായാഭിവൃദ്ധിയെ കാംക്ഷിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ വിദ്യാഭ്യാസം ധാരാളം പ്രചാരം ഉണ്ടാക്കാൻ ശ്രമിക്കണം.ഉയർന്നതരം പരീക്ഷകൾ ജയിപ്പിക്കുന്നതിന് എല്ലാവർക്കും സാധ്യമായി എന്നുവരികയില്ല. അതിനാൽ ഒരു വിധം ധനമുള്ളവർ സാധുക്കളും വിദ്യാതൽപരരുമായ വിദ്യാർത്ഥികളെ കഴിയുന്നത്ര സഹായിച്ച് ഇതര ദേശങ്ങളിലയച്ച് വിദ്യ അഭ്യസിപ്പിക്കുവാൻ ഉത്സാഹിക്കണം. ഇത് നമ്മുടെ സമുദായത്തിന് പലവിധത്തിലും ഗുണകരമായ ഒരു സംഗതിയായിരിക്കും (പി. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള, 2017, പു. 137-138).

അവരെ പഠിപ്പിക്കുന്ന അദ്ധ്യാപകർക്ക് പ്രോത്സാഹനം നൽകണം. പിന്നോക്ക സമുദായത്തിൽപ്പെട്ട കുട്ടികളെ പഠിപ്പിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ഹൈറേഞ്ചിൽ നിർമ്മിക്കുന്ന വിദ്യാലയങ്ങൾക്ക് ആവശ്യമായ തടിയും മേയുന്നതിന് പുല്ലും അടുത്തുള്ള വനങ്ങളിൽ നിന്നും ശേഖരിക്കുന്നതിന് അനുവദിക്കണം (സമ്പാ. രാജേഷ് ചിറപ്പാട്, 2015, പുറം 66).

ഈഴവർ തുടങ്ങി പിന്നോക്കജനവിഭാഗങ്ങളുടെ വിദ്യാലയപ്രവേശനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് മധ്യതിരുവിതാംകൂറിൽ 1905 ജനു 22 ന് ഒരു നായരീഴവ ലഹള പൊട്ടിപ്പുറപ്പെടുകയുണ്ടായി. അവിടുത്തെ നായർ-നമ്പൂതിരിവിഭാഗങ്ങൾ എതിർത്തിട്ടും ഈഴവരെ സ്കൂളിൽ പ്രവേശിപ്പിച്ച ഹരിപ്പാട് ഗവൺമെന്റ് സ്കൂളിൽ നിന്നായിരുന്നു ലഹള തുടങ്ങിയത്. ഇത് വളരെ വേഗം മറ്റ് സ്ഥലങ്ങളിലേക്കും വ്യാപിച്ചു. കായംകുളം, കൊല്ലം, പരവൂർ എന്നിവിടങ്ങളിലും രൂക്ഷമായ പോരാട്ടങ്ങൾ നടന്നു. നായർ-ഈഴവ വിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിലുണ്ടായിരുന്ന ജാതിവ്യത്യാസമായിരുന്നു ഈ ലഹളയ്ക്കു പിന്നിലും പ്രവർത്തിച്ചത്. ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ സാർവ്വത്രിക വിദ്യാഭ്യാസം എന്ന ആശയത്തെ മുറുകെ പിടിച്ച നവോത്ഥാനനായകനായിരുന്നു പറവൂർ കേശവൻനായർ. അദ്ദേഹം ലഹളയിൽ നേരിട്ടു പങ്കാളിയായിരുന്നില്ലെങ്കിലും അദ്ദേഹവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സുജനാനന്ദിനി പത്രവും ഈഴവർക്കും മറ്റു പിന്നോക്കവിഭാഗങ്ങൾക്കും വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുള്ള അവകാശത്തിനായി ശക്തമായ നിലപാടെടുത്തിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, അധഃസ്ഥിതർക്കൊപ്പം നിന്ന പത്രാധിപർ എന്നതിന്റെ പേരിൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ സുജാനന്ദിനി പത്രവും പ്രസ്സുമെല്ലാം അഗ്നിക്കിരയാവുകയാണുണ്ടായത്. എങ്കിലും അവർണർക്കിടയിലെ വിദ്യാഭ്യാസ പ്രചാരത്തിനായി അദ്ദേഹം ഉറച്ചു നിൽക്കുകതന്നെ ചെയ്തു. അവർണരുടെ സാമൂഹ്യ നീതി ഉറപ്പാക്കുന്നതിന് അവരെ വിദ്യ അഭ്യസിപ്പിക്കണമെന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിലപാട് പിന്നീട് അംഗീകരിക്കപ്പെടുകയും കീഴാള നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ശക്തികേന്ദ്രങ്ങളിലൊന്നായി അദ്ദേഹം മാറുകയും ചെയ്തു.

ശ്രീനാരായണഗുരുവാണ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് ഏറ്റവും കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം കൊടുത്ത നവോത്ഥാന നായകൻ.ക്ഷേത്ര പ്രതിഷ്ഠയുടെ ഒരു ഘട്ടം കഴിഞ്ഞ

പ്പോൾ ഇനി ദേവാലയങ്ങളല്ല വിദ്യാലയങ്ങളാണ് വേണ്ടതെന്നും പ്രധാന ദേവാലയം വിദ്യാലയമായിരിക്കണമെന്നും ഗുരു ജനങ്ങളോടാഹ്വാനം ചെയ്തു. വിദ്യാഭ്യാസമാണ് പ്രധാനമായും വേണ്ടത്. അതുണ്ടെങ്കിൽ ധനവും ശുചിത്വവും താനേ ഉണ്ടാകും. വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നൽകി നന്നായ് പഠിച്ച് ഭാവി മെച്ചപ്പെടുത്തണം. കുട്ടികൾ വിദ്യാഭ്യാസമുള്ളവരാകണം. വിദ്യാഭ്യാസം തന്നെ ജ്ഞാനത്തിനു വികാസം നൽകും. പ്രാഥമിക വിദ്യാഭ്യാസമെങ്കിലും എല്ലാവർക്കും ഉണ്ടായിരിക്കണം. വിദ്യയാണ് ഇരുകാലി മാടുകളായിട്ടുള്ളവരെ യഥാർത്ഥ മനുഷ്യരാക്കുന്നത്. ജനങ്ങൾക്കു വിദ്യാഭ്യാസം കൊടുക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളുണ്ടാവണം. അറിവുതന്നെയാണ് അവരെ നന്നാക്കാനുള്ള മരുന്ന്. ഇഷ്ടമനുസരിച്ച് ജോലിയെടുക്കാനും പഠിക്കുവാനും എല്ലാവർക്കും സ്വാതന്ത്ര്യം ഉണ്ടാവണം. ഒന്നുമാത്രമേ പഠിക്കാവൂ എന്നില്ല. എല്ലാവർക്കും എന്തും പഠിക്കുകയും ശീലിക്കുകയും ചെയ്യാൻ വിരോധം ഉണ്ടായിരിക്കരുത്. വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ അസാമാന്യമായ ഗുണത്തെയും അതിന്റെ അഭാവത്തിലുള്ള ദോഷത്തെയും പ്രതിപാദിക്കുകയും ഈഴവ സ്ത്രീ-പുരുഷന്മാരിൽ പ്രാഥമിക വിദ്യാഭ്യാസം എങ്കിലും ഇല്ലാത്തവർ മേലാൽ ആരും ഉണ്ടായിരിക്കരുതെന്ന് അത്ര അഭിമാനവും അഭിരുചിയും തോന്നത്തക്കവണ്ണം അവരെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കേണ്ടതാണ്. എന്നിങ്ങനെയുള്ള വാക്കുകളിലൂടെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെ ബോധ്യപ്പെടുത്തി 'വിദ്യകൊണ്ട് പ്രബുദ്ധരാകുവാനും സംഘടനകൊണ്ട് ശക്തരാകുവാനും' ഗുരു ആഹ്വാനം ചെയ്തു. കേരള നവോത്ഥാന നായകരിൽ, തന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെയെല്ലാം ഊന്നൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനു നൽകിയ പരിഷ്കർത്താവായിരുന്നു ഗുരു. പള്ളിക്കൂട നിർമ്മാണത്തിനുള്ള അരങ്ങൊരുക്കലായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ക്ഷേത്രനിർമ്മാണങ്ങൾ എന്നുതന്നെ പറയാം. ശുചിത്വബോധവും ജീവിതക്രമങ്ങളും ദൈവചിന്തയും കൊണ്ടുവരുന്നതിനുള്ള ഉപാധികളാവുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ വിദ്യ നേടുന്നതിനുമുമ്പുള്ള പ്രാരംഭനടപടികൾ കൂടിയായിരുന്നു അവ. വെറും അറിവു നേടുക എന്നതിൽ മാത്രമല്ല കൈത്തൊഴിൽ പരിശീലനത്തിനും മറ്റ് സാങ്കേതികജ്ഞാനാർജ്ജനത്തിനും അദ്ദേഹം പ്രാമുഖ്യം നൽകി. കേരളത്തിലെ ആദ്യത്തെ വ്യവസായപ്രദർശനത്തിന്റെ സംഘാടകനും അധ്യക്ഷനുമാവാൻ ഒരു പക്ഷേ അദ്ദേഹത്തെ പോലൊരു സന്യാസിയ്ക്കു മാത്രമേ കഴിയൂ. നിവൃത്തിയേക്കാൾ പ്രവൃത്തിയിൽ വിശ്വസിച്ച

ഈ സന്യാസി മറ്റ് സന്യാസിമാരിൽ നിന്നെല്ലാം വ്യത്യസ്തനായിരുന്നു. താനാർജ്ജിച്ച അറിവിനെ ജ്ഞാനാന്ധകാരത്തിൽ ആണ്ടുകിടക്കുന്ന ഒരു ജനത യ്ക്കുമേൽ വെളിച്ചമായി പകരാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞു. ആ അർത്ഥത്തിൽ 'ഗുരു' എന്ന വിളിപ്പേര് എത്രയും അർത്ഥവത്താണ്. 1903 ൽ ഗുരു അദ്ധ്യക്ഷനായും പൽപു ഉപാധ്യക്ഷനായും ആശാൻ ജന. സെക്രട്ടറിയായും എസ്. എൻ.ഡി.പി. രൂപീകരണത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാന ലക്ഷ്യം വിദ്യാഭ്യാസ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ പങ്കാളി യാവുക എന്നതായിരുന്നു. വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി ഇതിലൂടെ നടത്തിയ പരിശ്ര മങ്ങൾ ഈഴവ മറ്റ് പിന്നോക്ക വിഭാഗങ്ങൾക്ക് സ്കൂൾ പ്രവേശത്തിനുള്ള വഴി തുറ ന്നു. എസ്.എൻ.ഡി.പി. പ്രവർത്തനങ്ങൾ അയ്യങ്കാളിക്ക് ആവേശം പകർന്നു.

ധാരാളം വിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനങ്ങൾ പിൽക്കാലത്ത് എസ്.എൻ.ഡി.പിയി ലൂടെ രൂപംകൊണ്ടു. അതുപോലെത്തന്നെ നിർധനരായ കുട്ടികളെ സൗജന്യമായി വിദ്യാഭ്യാസം ചെയ്യിക്കാനുള്ള പദ്ധതികൾ തുടങ്ങിവെച്ചു.[7] കുമാരനാശാൻ, ഡോ. പി. പൽപു എന്നിവർ അത്തരത്തിൽ വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയവരിലെ പ്രമുഖരിൽ ചിലർ മാത്രം. സ്ത്രീ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനും ഇതു വളരെയധികം പ്രാധാന്യം നൽകി യിരുന്നു. 1990ൽ പുറപ്പെടുവിച്ച ഒരു സന്ദേശത്തിൽ ഇക്കാര്യങ്ങൾ കൂടുതൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. വിദ്യാഭ്യാസം കഴിഞ്ഞാൽ സമുദായാഭിവൃദ്ധിക്ക് അത്യാവശ്യ മായിട്ടുള്ളത് വ്യവസായമാണെന്നും അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

മതപരിവർത്തനത്തെ സംബന്ധിച്ചും കൃത്യമായ നിലപാടുകളാണ് ശ്രീനാ രായണ ഗുരു സ്വീകരിച്ചത്. 'മതം' എന്നു വെച്ചാൽ അഭിപ്രായം മാത്രമാണെന്നും അതേതായാലും മനുഷ്യർക്ക് ഒരുമിച്ചു കഴിയാമെന്നും [8] ഓരോരുത്തർക്കും അവർക്കിഷ്ടമുള്ള മതം സ്വീകരിക്കാൻ സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടെന്നും മാത്രമല്ല, മതം

---

[7] ''സംസ്കൃത വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം കുറഞ്ഞു കുറഞ്ഞാണു കാണപ്പെടുന്ന ത്. ഇപ്പോൾ പ്രധാനമായി പ്രചാരത്തിലിരിക്കുന്ന ഭാഷ ഇംഗ്ലീഷാകുന്നു. അതിനാൽ അതിലാണ് നാം നമ്മുടെ ശ്രദ്ധ പതിപ്പിക്കേണ്ടത്. സമുദായത്തിൽ പുരുഷന്മാർക്ക് മാത്രമല്ല സ്ത്രീകൾക്കും വിദ്യാഭ്യാസം ഉണ്ടായിരിക്കണം. അവരെ ഇപ്രകാരമുള്ള കാര്യങ്ങളിൽ പിന്നോട്ടു തള്ളിവിടരുത്.'' (വിദ്യാഭ്യാസം ചെയ്ത് അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുക എന്ന സന്ദേശം. സമ്പാ: പി.കെ ബാലകൃഷ്ണൻ, 2008: പുറം.72).

[8] ''മനുഷ്യനു മതസ്വാതന്ത്ര്യം വേണ്ടതാണ് അതാണ് നമ്മുടെ അഭിപ്രായം. മതം മാറ ണമെന്നു തോന്നിയാൽ ഉടനേ മാറണം. അതിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം വേണം. മതം മാറു കയും പുറമേ കള്ളം പറയുകയും ചെയ്യുന്നത് കഷ്ടവും പാപവുമാണ്'' (സമ്പാ. ടി. കെ.ഡി. മുഴുപ്പിലങ്ങാട്, 2011 പു. 48).

ഓരോരുത്തരുടെ ഇഷ്ടമനുസരിച്ചിരിക്കണമെന്നും അച്ഛന്റെ മതം മകനിഷ്ടമല്ലായിരിക്കാമെന്നും സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അതിനാൽ, എന്നാൽ അദ്ധ്യാത്മിക മോക്ഷത്തിനായി മതപരിവർത്തനം ആവശ്യമില്ലെന്നും മതമെന്ന വാക്കിന്റെ നാനാർത്ഥമാണ് ഭ്രമത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്നതെന്നും സമർത്ഥിക്കുന്നു.

നദികൾ സമുദ്രത്തിൽ ചേർന്നാൽ പിന്നെ തിരക്കുഴിയെന്നും നടുക്കടലെന്നുമുണ്ടോ? ശിവൻ ക്രിസ്ത്യാനിയാണോ? ആയിരിക്കും ഇപ്പോൾ ശിവൻ ഉണ്ടെങ്കിൽ തീർച്ചയായും മതം മാറിയിരിക്കണം. അങ്ങനത്തെ കാലമാണിത്.ജീവാത്മാക്കൾക്ക് ഊദ്ധമുഖത്വം ഉണ്ടാക്കുവാനുള്ള അധികാരം മാത്രമേ മതങ്ങൾക്കുള്ളൂ. അതുണ്ടായിക്കഴിഞ്ഞാൽ സൂക്ഷ്മം അവർ താനേ അന്വേഷിച്ച് കണ്ടെത്തിക്കൊള്ളും. സൂക്ഷ്മമറിഞ്ഞവനു മതം പ്രമാണമല്ല. മതത്തിന് മനുഷ്യർ പ്രമാണമാണ്. ബുദ്ധമതം പഠിച്ചല്ല ബുദ്ധൻ തത്വബോധനം ചെയ്തത്. ബുദ്ധൻ നിർവ്വാണമാർഗ്ഗം ആരാഞ്ഞറിഞ്ഞ് ആ മാർഗ്ഗം ഉപദേശിക്കയായിരുന്നു. അല്ലാതെ ബുദ്ധമതം കൊണ്ട് ബുദ്ധനു പ്രയോജനമുണ്ടായിട്ടല്ല.

മതത്തിന് ആഭ്യന്തരവും ബാഹ്യവുമായ രണ്ടുവശങ്ങൾ ഉള്ളതിൽ ഏതിനാണ് പരിവർത്തനം. ബാഹ്യമായ മാറ്റത്തിനാണ് താൽപര്യമെങ്കിൽ അത് പരിവർത്തനമല്ല. സമുദായ പരിഷ്ക്കരണമാണ്. മതത്തിന്റെ അഭ്യന്തരമായ പരിവർത്തനം ചിന്താശീലമുള്ള ഓരോ വ്യക്തികളിലും ക്രമേണ സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതാണ്. അത് വിജ്ഞാനശീലമുള്ള ഓരോ വ്യക്തിയിലും സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതാണ്. അയാളുടെ വിജ്ഞാനാർജ്ജനത്തിനനുസരിച്ച് സ്വാഭാവികമായി മാറുകയല്ലാതെ ആർക്കും മാറ്റാൻ കഴിയുകയില്ല. മതങ്ങളിൽ ചേർന്നിരിക്കുന്നവർക്ക് ആ മതത്തിൽ വിശ്വാസമില്ലെന്നു വന്നാൽ അയാൾ ആ മതം മാറുക തന്നെയാണ് വേണ്ടത്. വിശ്വാസമില്ലാത്ത മതത്തിൽ ഇരിക്കുന്നത് ഭീരുത്വവും കപടവുമാണ്- എന്നിങ്ങനെയുള്ള അഭിപ്രായങ്ങളാണ് ഈ വിഷയത്തിൽ ഗുരുവിനുണ്ടായിരുന്നത്. കേരളത്തിലെ ഈഴവരുടെ ഇടയിൽ നടന്ന മതപരിവർത്തന കോലാഹലത്തെ തുടർന്ന് സ്വാമികൾ അയ്യപ്പനുമായി മതത്തെക്കുറിച്ചൊരു ചർച്ച നടത്തി. അതിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞ് വന്നതാണ്, ''മതമേതായാലും മനുഷ്യൻ നന്നായാൽ മതി'' എന്ന മഹാസന്ദേശം (സമ്പാ: എൻ. കുമാരനാശാൻ, 1984, പു. 48).

ആധുനികരീതിയിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് സമൂഹത്തിൽ വലിയ പരിവർത്തനങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കാൻ കഴിയുമെന്ന് നേരത്തെ കണ്ടറിഞ്ഞ നവോത്ഥാന നായകനാണ് സഹോദരൻ കെ. അയ്യപ്പൻ. മതപരിവർത്തനത്തെ സംബന്ധിച്ച് സ്വന്തമായ നിലപാടും സഹോദരനയ്യപ്പനുണ്ടായിരുന്നു. അന്നത്തെ ജാതീയമായ ദാസ്യത്തിൽനിന്നും ഒഴിഞ്ഞുപോകാൻ ബുദ്ധമതത്തിലോ ക്രിസ്തുമതത്തിലോ ഇസ്ലാം മതത്തിലോ ചേരുവാനാണ് അദ്ദേഹം പരിവർത്തനം എന്ന കവിതയിലൂടെ ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നത്. പശുക്കൾക്കുപോലും ദയ തോന്നുന്ന മട്ടിൽ നീചജന്മങ്ങളായി തങ്ങളുടെ മതത്തിനകത്ത് കഴിയുന്നതിൽ എന്ത് പ്രയോജനമാണുള്ളതെന്ന് അദ്ദേഹം ചോദിക്കുന്നു. മരിച്ചശേഷം മുക്തി ലഭിക്കുമെന്ന് പറയുന്നതിൽ എന്തർത്ഥമാണുള്ളത്? അതിനാൽ വേഗം തന്നെ ഈ ചങ്ങലക്കെട്ടിൽനിന്നും സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിക്കുകയാണ് നല്ലതെന്ന് സമുദായത്തോട് ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നുണ്ട് സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ.[9]

''പുലയർ മുതലായ പിന്നോക്കം നിൽക്കുന്ന ജാതിക്കാരുടെ ഉന്നമനത്തിൽ നമുക്ക് അനുകമ്പയും താൽപര്യവും ഉണ്ടാകണം'' എന്നു രേഖപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു പ്രയോഗം എസ്.എൻ.ഡി.പി 1911 ൽ ചേർന്ന യോഗത്തിൽ അംഗീകരിച്ചിരുന്നു (കെ. അശോകൻ,1982:പു.40).അയിത്തജാതിക്കാർക്കു നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന വിദ്യാഭ്യാസവകാശം തന്റെ വംശത്തിലെ വരുംതലമുറയ്ക്കെങ്കിലും ലഭിക്കണമെന്ന വാശിയോടെ പുതിയ സമരമുറകളുമായി രംഗത്തു വന്ന നവോത്ഥാനനായകനാണ് അയ്യങ്കാളി. തന്റെ സമുദായത്തിൽ നിന്ന് പത്ത് ബി.എ.ക്കാരെങ്കിലും ഉണ്ടാവുക എന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ സ്വപ്നം.[10] എന്നാൽ 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ പോലും അധഃസ്ഥിതർക്ക് സ്കൂൾ പ്രവേശനം അനുവദിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് തന്നെ പുലയർക്കും സമാനജാതിക്കാർക്കും വിദ്യാഭ്യാസം ലഭിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ധാരാളം സമരങ്ങൾ ചെയ്തിട്ടുണ്ടെങ്കിലും

---

9 നമ്മളെ കെട്ടീട്ടുള്ള ചങ്ങല പൊട്ടിക്കുവാൻ
നമ്മളെ ചവിട്ടുന്ന കാലുകൾ തട്ടീടുവാൻ (കെ. അയ്യപ്പൻ, 1934: പുറം 81).

10 മഹാത്മജി വെങ്ങാനൂരിലെത്തിയ അവസരത്തിൽ അയ്യൻകാളിയോട് ചോദിക്കുകയുണ്ടായി. 'അങ്ങയുടെ ഇനിയുള്ള ആഗ്രഹമെന്താണെന്ന്', മറുപടിയ്ക്ക് ഒട്ടും താമസമുണ്ടായില്ല. എന്റെ സമുദായത്തിൽ 10 പേരെങ്കിലും ബി.എ. ക്കാരായി കാണണം' (വേലായുധൻ പണിക്കശ്ശേരി, 2015, പു. 51).

അതെല്ലാം പരാജയപ്പെടുകയായിരുന്നു. ഗവൺമെന്റ് സ്കൂളിൽപോലും പ്രവേശനം അസാധ്യമാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കി അദ്ദേഹം താണജാതിക്കാർക്കായി വെങ്ങാനൂരിൽ ഒരു സ്കൂൾ ആരംഭിച്ചുവെങ്കിലും അത് ഉയർന്ന ജാതിക്കാർ തീവെച്ചു നശിപ്പിച്ചു. വിദ്യാലയം പുനർനിർമ്മിച്ചുവെങ്കിലും ആക്രമണങ്ങളും പ്രത്യാക്രമണങ്ങളുമായി പഠനം തടസ്സപ്പെട്ടു. നിരന്തരമായ അഭ്യർത്ഥനകളുടെ ഫലമായി 1907 ജൂണിൽ ദളിത് വിഭാഗങ്ങൾക്ക് സ്കൂൾ പ്രവേശനം അനുവദിച്ചുകൊണ്ട് സർക്കാർ ഉത്തരവ് പുറപ്പെടുവിച്ചു. എന്നാൽ സവർണ്ണജാതിക്കാരുടെ എതിർപ്പുകൊണ്ടും ഉന്നത ഉദ്യോഗസ്ഥരുടെ വിമുഖതകൊണ്ടും അവർക്ക് ഒരു സ്കൂളിൽപ്പോലും പ്രവേശനം ലഭിച്ചിട്ടില്ല. പഞ്ചമി എന്ന ദളിത് പെൺകുട്ടിയെ സ്കൂളിൽ ചേർക്കാനായി അയ്യങ്കാളി തിരുവനന്തപുരത്തെ ഊരൂട്ടമ്പലം സ്കൂളിലെത്തിയതും ജാതിക്കോമരങ്ങൾ അവരുടെമേൽ ആക്രമമഴിച്ചുവിട്ടു. അവർ തിരിച്ചടിച്ചെങ്കിലും സ്കൂളിന്റെ ഉടമസ്ഥനായ ജന്മി അന്ന് രാത്രി തന്നെ തീവെച്ച് നശിപ്പിച്ചു. (ദളിതർ കയറി അശുദ്ധമായി എന്ന കാരണത്താൽ) ഇങ്ങനെ പൊതുവിദ്യാലയത്തിലും അയ്യങ്കാളി സ്ഥാപിച്ച വിദ്യാലയത്തിൽപ്പോലും തന്റെ സമുദായത്തിലെ കുട്ടികൾക്ക് പഠിക്കാൻ സാധിക്കാത്ത സാഹചര്യത്തിൽ അയ്യങ്കാളി പുതിയൊരു സമരതന്ത്രത്തിനു രൂപം നൽകി. തങ്ങളുടെ കുട്ടികളുടെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി കാർഷികവൃത്തികളിൽ നിന്നും വിട്ടുനിൽക്കുകയെന്നതായിരുന്നു സമരരീതി. കേരളത്തിലെന്നല്ല ഇന്ത്യയിൽത്തന്നെ സംഘടിതരൂപത്തിലുണ്ടായ ആദ്യപണിമുടുക്കു സമരമായിരുന്നു അത്. ''തങ്ങളുടെ കുഞ്ഞുങ്ങൾക്ക് പഠിക്കാൻ സൗകര്യം നൽകിയില്ലെങ്കിൽ കാണായ പാടങ്ങളിലെല്ലാം മൂടിപ്പുല്ല് കുരുപ്പിയ്ക്കും'' (വേലായുധൻ പണിക്കശ്ശേരി, 2015: പു. 45) എന്ന ഉഗ്രപ്രതിജ്ഞചെയ്തു അയ്യങ്കാളി. തന്റെ അനുയായികളെ ബോധ്യപ്പെടുത്തി. അവർ ഉന്നയിച്ച പ്രധാന ആവശ്യങ്ങൾ പലതരം സമുദായങ്ങളും മേൽജാതിക്കാർ പ്രയോഗിച്ചുവെങ്കിലും അതിനെയൊക്കെ നേരിട്ട്കൊണ്ട് ഏതാണ്ട് ഒരു വർഷത്തോളം നീണ്ട സമരത്തിൽതന്നെ ഉറച്ചുനിൽക്കുകയും അവസാനം 1914 ൽ മെയ്മാസത്തിൽ കണ്ട്ല നാഗൻപിള്ളയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ സമരം ഒത്തുതീർപ്പാക്കുകയും വിജയകരമായി പര്യവസാനിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. ദീർഘകാലത്തെ ത്യാഗപൂർണ്ണമായ ജീവിതത്തിന്റെയും സഹനത്തിന്റെയും ഒടുവിൽ അയ്യങ്കാളിയും കൂട്ടരും ലക്ഷ്യത്തിലെത്തുക തന്നെ ചെയ്തു.

വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള മതപരിവർത്തനത്തെ അയ്യങ്കാളി ഒരിക്കലും അംഗീകരിച്ചിരുന്നില്ല. മതപരിവർത്തന ശ്രമങ്ങളെ അങ്ങേയറ്റം പ്രതിരോധിച്ചുകൊണ്ട് ദളിത് സ്വത്വത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച് അവരിൽ ആത്മാഭിമാനം വളർത്തുകയാണ് ചെയ്തത്. അയ്യങ്കാളിയുടെ വിജയത്തിനു ശേഷവും ഒളിഞ്ഞും തെളിഞ്ഞും ജാതീയതയുടെ വിഷം ചീറ്റുന്ന ചില ശക്തികൾ അവരെ എതിർത്തു നിൽക്കുന്നുണ്ടായിരുന്നു. ഏതു കാലത്തും അത്തരം ശക്തികളുണ്ടാകുമെന്നും അവസരം കിട്ടുമ്പോഴൊക്കെ അവർ തലപ്പൊക്കി തങ്ങളുടെ തനിനിറം കാട്ടുമെന്നും കേരളത്തിലെ സമകാലിക സംഭവങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ നമുക്കു വ്യക്തമാവും.[11] എന്നാൽ കീഴാളർക്ക് വിദ്യാഭ്യാസ സ്വാതന്ത്ര്യം അനുവദിച്ചതും 1916 ൽ തീയങ്കരപുലയ പള്ളിക്കൂടം, 1919-ൽ ക്രിസ്തീയ വിഭാഗങ്ങളെ ഉദ്ദേശിച്ച് ശംഖുമുഖം സ്കൂൾ, മണക്കാടു നിശാപാഠശാല, വെങ്ങാനൂർ പ്രൈമറി സ്കൂൾ, നെയ്ത്തുശാല എന്നിങ്ങനെ ഒട്ടനവധി സ്ഥാപനങ്ങൾ തുടങ്ങിയതും കൂടാതെ സാധുജനപരിപാലന സംഘത്തിന്റെ 1000-ൽ പരം ഓഫീസുകൾ വിദ്യാഭ്യാസ സ്ഥാപനങ്ങളായി പരിവർത്തനം ചെയ്തതുമെല്ലാം അയ്യങ്കാളി എന്ന ഒരു മഹാമനുഷ്യന്റെ പ്രയത്നഫലമായിരുന്നു എന്നത് ആധുനിക കേരളം എന്നും ഓർക്കേണ്ടതാണ്.

ജാതീയമായ ഹിംസകളിൽ നിന്നു രക്ഷനേടാൻ തിരുവിതാംകൂറിൽ അവർണർ വ്യാപകമായി മതപരിവർത്തനത്തിലേർപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു ഘട്ടത്തിലായിരുന്നു അയ്യങ്കാളി നവോത്ഥാന പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കു നേതൃത്വം നൽകിക്കൊണ്ടിരുന്നത്. വിദ്യാഭ്യാസവും മറ്റ് ജീവിതസൗകര്യങ്ങളും വച്ചുനീട്ടി വലിയ പ്രലോഭനങ്ങളായിരുന്നു ക്രിസ്ത്യൻ മിഷണറിമാരുടെ ഭാഗത്തു നിന്നും ഉണ്ടായത്. തിരുവിതാംകൂറിൽ ഏതാണ്ട് നിർബന്ധിതമായിത്തന്നെ മതപരിവർത്തനം നടന്നുകൊണ്ടിരുന്നത്. ഇങ്ങനെ മതം മാറിയവർ അതുവരെ തങ്ങളുടെ കൂടെയുണ്ടായിരുന്നവരെ അവിശ്വാസികളും അജ്ഞാനികളുമായി കരുതി അകറ്റുകയും പരിഹസിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നത് അയ്യങ്കാളിയെ വേദനിപ്പിച്ചു. ബന്ധുക്കൾപോലും പ്രലോഭനങ്ങളിൽപ്പെട്ടുപോവുന്നതും അതിനെതിരായി ചിന്തിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തെ

[11] കോഴിക്കോട് പേരാമ്പ്രയിലെ ഒരു സ്കൂളിൽ പറയവിഭാഗത്തിൽ പിറന്ന കുട്ടികളെ സ്കൂളിൽ പ്രവേശിപ്പിക്കാതിരുന്ന സംഭവമുണ്ടായത് ഈ അടുത്ത കാലത്താണ്.

പ്രേരിപ്പിച്ചു. മതംമാറ്റം തങ്ങളുടെ പ്രശ്നങ്ങൾക്കുള്ള പരിഹാരമല്ല എന്ന് കണ്ട് അവർണസ്വത്വബോധത്തെ ഉണർത്തി തന്റെ സമുദായക്കാരെ ഒറ്റക്കെട്ടായി നിൽക്കാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചു. അയ്യങ്കാളിയെത്തന്നെ മതം മാറ്റാനുള്ള വലിയ പ്രലോഭനങ്ങൾ മിഷണറിമാരുടെ ഭാഗത്തുനിന്നുണ്ടായി. അതിനെത്തുടർന്ന് അയ്യങ്കാളി മഹാരാജാവിന് ഒരു ഭീമഹർജി സമർപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. നിർബന്ധിത മതപരിവർത്തനം പാടില്ലെന്നും എന്നാൽ സ്വമേധയാ ഉള്ള മതംമാറ്റം തടയാൻപാടില്ലെന്നുമുള്ള ഒരു കല്പനയോടെ വൻതോതിലുള്ള മതംമാറ്റത്തിന് തടയിടാൻ സാധിക്കുകയും ചെയ്തു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മറുഭാഗത്ത് വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പേരിൽ വൻതോതിൽ മതപരിവർത്തനമാണ് നടന്നുകൊണ്ടിരുന്നത്. അധഃസ്ഥിതർക്ക് വിദ്യാഭ്യാസവും തൊഴിലും ഉയർന്ന ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളും വാഗ്ദാനം ചെയ്ത് ക്രിസ്ത്യൻമിഷണറിമാർ നിർബാധം തങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലേർപ്പെട്ടു. അധഃസ്ഥിതരെ സംബന്ധിച്ച് ജാതീയമായ കെട്ടുപാടുകളിൽ നിന്നുള്ള മോചനമായിരുന്നു എല്ലാറ്റിലുമുപരി ഇത്തരം മതപരിവർത്തനങ്ങളിലൂടെ അവർക്കു ലഭിച്ചത്.

മുസ്ലിങ്ങൾക്കിടയിൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് വളരെയധികം പ്രാധാന്യം കൊടുത്ത ഒരു നവോത്ഥാന നായകനായിരുന്നു വക്കം അബ്ദുൾ ഖാദർ മൗലവി. ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ സ്വാധീനം അദ്ദേഹത്തിലുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് കാണിക്കുന്നതാണ് വിദ്യയിലൂടെ സ്വതന്ത്രരാകുവാനും സംഘടിച്ച് ശക്തരാകുവാനുമുള്ള ആഹ്വാനം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അധ്യക്ഷതയിൽ രൂപീകൃതമായ മുസ്ലീംസമാജം മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിലെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനും ആധുനികീകരണത്തിനുമായി പന്ത്രണ്ടോളം മാർഗനിർദ്ദേശക തത്വങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവെച്ചു. ഓരോ മഹല്ലിലും താമസിക്കുന്ന മുസ്ലിങ്ങളുടെ സെൻസസ്, മുസ്ലിം ആൺകുട്ടികൾക്കും പെൺകുട്ടികൾക്കും വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് പ്രോത്സാഹനം, ജനന/മരണ, വിവാഹ/വിവാഹമോചന രജിസ്റ്റർ, മഹല്ലടിസ്ഥാനത്തിൽ സമാജയൂണിറ്റുകൾ, പള്ളികളോടനുബന്ധിച്ച് ഗ്രന്ഥശാല, വായനശാല, മദ്രസ എന്നിവ. പള്ളികളിൽ പുരോഗമനവാദികളും പണ്ഡിതന്മാരുമായ ഖത്തീബുമാരെ നിയമിക്കുക, പള്ളികളിലെ ഖുത്വബയും വിവാഹാവസരങ്ങളിലെ ഖുത്വബയും മലയാളത്തിലാക്കുക, അന്ധവിശ്വാസത്തിലധിഷ്ഠിതമായ അനാചാരങ്ങൾ നീക്കുക, മുസ്ലീങ്ങളെ ലൗകിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിലേക്ക് ആകർഷി

ക്കുന്നതിനുള്ള വിദ്യാലയങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കുകയും ഗവ. വിദ്യാലയങ്ങളിൽ അറബി അധ്യാപകരെ നിയമിക്കുകയും ചെയ്യുക, തൊഴിലില്ലായ്മ പരിഹരിക്കാനായി ഓരോ മഹല്ലിലും കുടിൽ വ്യവസായങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കുക, ഇസ്ലാമിക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ മലയാളത്തിലും അറബ്-മലയാളത്തിലും പ്രസിദ്ധീകരിക്കുക, ഒരു പ്രസിദ്ധീകരണ ശാലയും വർത്തമാന പത്രവും തുടങ്ങുക എന്നിവയായിരുന്നു അവ. 1914-ൽ മുസ്ലിംവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ശോചനീയസ്ഥിതിയെപ്പറ്റി തിരുവിതാംകൂർ സ്റ്റേറ്റ് ഗസറ്റിൽ ഗവൺമെന്റ് ചീഫ് സെക്രട്ടറി ഉത്തരവിറക്കിയതിനാൽ പല നിർദ്ദേശങ്ങളും സമർപ്പിച്ചതിന്റെ ഫലമായി പല പദ്ധതികളും ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടു. എഴുപത്തഞ്ചോളം പുതിയ മുസ്ലിംസ്കൂളുകൾ ആരംഭിക്കുകയും മറ്റു വിഷയങ്ങൾക്കു പുറമേ ഖുറാൻ പഠിപ്പിക്കാൻ വ്യവസ്ഥ ചെയ്യുകയും ചെയ്തു. പൊതുവിദ്യാലയങ്ങളിൽ മുസ്ലിംകുട്ടികൾക്ക് ഫീസ് ആനുകൂല്യവും അറബിമുൻഷികൾക്ക് പ്രോത്സാഹനമായി ധനസഹായവും നൽകിത്തുടങ്ങി.

സ്ത്രീ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് പ്രത്യേക ഊന്നൽ നൽകി. മുസ്ലിം വിദ്യാഭ്യാസപ്രചാരണത്തിനായി സ്വന്തം സ്കൂളുകൾ സ്ഥാപിക്കാതെ ഗവൺമെന്റിനെക്കൊണ്ടു തന്നെ സ്കൂളുകൾ സ്ഥാപിക്കാൻ പ്രേരണ നൽകി. മുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിലെ ഇത്തരം പരിപാടികൾ പിന്നീടുവന്ന കാനേഷുമാരി കണക്കുകളിൽ പ്രതിഫലിച്ചു. ആധുനികാശയ പ്രചാരണത്തിനായി പത്രമാസികകളും പുസ്തകങ്ങളും പ്രചരിപ്പിച്ചു. മലയാളത്തിലും അറബി-മലയാളത്തിലും ലേഖനങ്ങളും ലഘുലേഖകളും പുസ്തകങ്ങളും പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉടമസ്ഥതയിൽ കെ. രാമകൃഷ്ണപിള്ളയുടെ പത്രാധിപത്യത്തിലും ആരംഭിച്ച് സ്വദേശാഭിമാനി പത്രം കേരളത്തിന്റെ ആധുനികീകരണത്തിൽ ചെറുതല്ലാത്ത ഒരു പങ്ക് തന്നെ വഹിച്ചിട്ടുണ്ട്.

സനാഉള്ള മക്തിതങ്ങൾ മതത്തെ സംബന്ധിച്ചും ദൈവത്തെ സംബന്ധിച്ചും സ്വതന്ത്രമായ നിലപാടുകൾ ഉണ്ടായിരുന്ന ഒരു പരിഷ്കരണവാദിയായിരുന്നു. ദൈവത്തെ പ്രാർത്ഥിക്കുമ്പോൾ അർത്ഥം അറിഞ്ഞ് പ്രാർത്ഥിക്കണമെന്നും പ്രാർത്ഥിക്കുന്നവനിലും പ്രാർത്ഥിക്കുന്നവളിലും കുടികൊള്ളുന്നതാണ് ദൈവമെന്നും അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിച്ചു.

അക്കാലത്ത് ഔപചാരികമായ രീതിയിൽ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ വ്യക്തിയായിരുന്നു മക്തിതങ്ങൾ. വിദ്യാഭ്യാസത്തിനനുസരിച്ച ഉദ്യോഗം ലഭിച്ചെങ്കിലും 1882-ൽ അദ്ദേഹം അത് രാജിവെച്ചു. ഇസ്ലാമിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ കടന്നു കൂടിയിരുന്ന അനാചാരങ്ങൾക്കും അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും എതിരായി പ്രവർത്തിച്ചു. ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം നേടി പരിഷ്കൃതരാവാൻ അദ്ദേഹം മുസ്ലിങ്ങളെ ഉദ്ബോധനം ചെയ്തു. ആധുനിക രീതിയിലുള്ള വിദ്യാലയങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ചു. അറബിയിലും മലയാളത്തിലും, അറബി -മലയാളത്തിലും ഒട്ടേറെ പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾ ആരംഭിച്ചു. പലതലങ്ങളിൽ നിന്നും എതിർപ്പുകൾ നേരിടാൻ ഇതു കാരണമായെങ്കിലും വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെയുള്ള പുരോഗതിയെ അദ്ദേഹം പ്രധാനമായി കണ്ടു.

സ്വയം വിദ്യനേടുന്നതിനും മറ്റുള്ളവരുടെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനും വേണ്ടി വളരെയധികം പ്രയത്നിച്ച മറ്റൊരു പരിഷ്കരണവാദിയായിരുന്നു ചാലിലകത്ത് കുഞ്ഞഹമ്മദ് ഹാജി. ഔപചാരിക വിദ്യാഭ്യാസം പ്രാഥമിക തലത്തിൽവെച്ചു തന്നെ നിന്നുപോയിരുന്നെങ്കിലും പിന്നീട് ഒരു അറബിക് കോളേജിൽ നിന്നും ബിരുദം നേടി. പരമ്പരാഗതമായി പിൻതുടർന്നുപോരുന്ന എല്ലാ രീതികളെയും മാറ്റിനിർത്തി എല്ലാ രംഗത്തും ആധുനികത കൊണ്ടുവരാൻ ശ്രമിച്ചു. സ്ത്രീ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് വളരെയധികം പ്രാധാന്യം കൽപിച്ചു.

വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെ ഏറ്റവും നന്നായി മനസ്സിലാക്കിയ ഒരാളായിരുന്നു വി.ടി. ഭട്ടതിരിപ്പാട്. തനിക്ക് ലഭിച്ച അർത്ഥമറിയാത്ത വേദാധ്യയനത്തിന്റെ നിരർത്ഥകത കണ്ടറിഞ്ഞ അദ്ദേഹം പതിനേഴാം വയസ്സിലാണ് അക്ഷരമാല പഠിക്കുന്നതും സ്വപ്രയത്നത്തിലൂടെ വിദ്യാഭ്യാസരംഗത്ത് മുന്നേറുന്നതും. നമ്പൂതിരി വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി വാദിക്കുകയും അതിനുവേണ്ടി പ്രവർത്തിനിരതനാവുകയും ചെയ്തു. നമ്പൂതിരികൾക്കായുള്ള വിദ്യാലയത്തിന്റെ പണശേഖരാർത്ഥം കേരളത്തിലുടനീളം ഗാന്ധിതൊപ്പിയും ചാക്കും ധരിച്ചു ഒരുസംഘം നമ്പൂതിരി യുവാക്കളെയും കൊണ്ട് യാചനായാത്ര നടത്തി - 1931 മാർച്ച് 13 മുതൽ മെയ് 12 വരെയായിരുന്നു ആ യാത്ര. നമ്പൂതിരിമാർക്കിടയിലെ സാമുദായിക പരിഷ്കരണത്തിന് വിദ്യാഭ്യാസം പ്രത്യേകിച്ചും സ്ത്രീ വിദ്യാഭ്യാസം വളരെയധികം

പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'അടുക്കളയിൽനിന്നും അരങ്ങത്തേക്ക്' എന്ന നാടകം സ്ത്രീവിമോചനാശയം ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. കൂടാതെ യോഗക്ഷേമസഭയുടെ മുഖപത്രമായ യോഗക്ഷേമം, യുവജനസഭയുടെ മുഖപത്രമായ ഉണ്ണിനമ്പൂതിരി എന്നീ പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളി ലൂടെ സമുദായ പരിഷ്കരണത്തിനായി നിരന്തരം പ്രവർത്തിച്ചു.

കണ്ണീരും കിനാവും എന്ന തന്റെ ആത്മകഥയിൽ അദ്ദേഹം വിദ്യയുടെ വഴി യിലൂടെ താൻ നടത്തുന്ന യാതനാപൂർണ്ണമായ യാത്രകളുടെ വികാരതീവ്രമായ രേഖപ്പെടുത്തലുകളാണ് നടത്തുന്നത്. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും പാശ്ചാ ത്യാശയങ്ങളുടെയുമൊക്കെ സ്വീകരണം വമ്പിച്ച സാമൂഹ്യമാറ്റങ്ങൾക്ക് കാരണമാ യതായി അദ്ദേഹം വിവരിക്കുന്നു. വിദ്യാവിപ്ലവത്തിലുംസാമൂഹ്യവിപ്ലവത്തിലും താൻ പ്രവേശിച്ചത് ഒരു സ്വാർത്ഥലാഭത്തെയും ഉദ്ദേശിച്ചായിരുന്നില്ലെന്നും, ചുറ്റും അനാചാരങ്ങൾ ചങ്ങലയ്ക്കിടുകയും അന്ധതയാൽ വീർപ്പുമുട്ടുകയുംചെയ്ത മനു ഷ്യാത്മാക്കളെ കണ്ടപ്പോൾ തന്റെ ഉള്ളുരുകി ആ ചൂട് തന്നെക്കൊണ്ട് പ്രവർത്തി പ്പിക്കുകയായിരുന്നുവെന്നും എന്ന ആത്മകഥയിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നു.

അവർണ ജനതയ്ക്ക് വിദ്യാഭ്യാസം അപ്രാപ്യമായിരുന്ന ഒരു കാലത്ത് സ്വപ്രയത്നത്തിലൂടെ വിദ്യാഭ്യാസം നേടുകയും തന്റെ സമുദായത്തിനും അത് ലഭിക്കുന്നതിനായി തന്റെ ജീവിതത്തിലുടനീളം അതിനായി പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്ത നവോത്ഥാനനായകനാണ് വേലുക്കുട്ടി അരയൻ. അദ്ദേഹത്തിന് മതപരി വർത്തനത്തെ സംബന്ധിച്ച് അനുകൂലനിലപാടായിരുന്നില്ല ഉണ്ടായിരുന്നത്. പകരം വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് പരമമായ പ്രാധാന്യം നൽകി സമുദായത്തിനകത്ത് പരി ഷ്കരണം നടപ്പാക്കി. വളരെ ചെറിയ പ്രായത്തിൽ തന്നെ തന്റെ ഗ്രാമമായ ചെറി യഴീക്കലിൽ 'വിജ്ഞാനസന്ദായിനി' എന്ന ഒരു ഗ്രന്ഥശാല അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ചു. മലയാളം, സംസ്കൃതം, ഇംഗ്ലീഷ് എന്നീ ഭാഷകൾ പഠിച്ച അദ്ദേഹം ആയുർവേദ വിദ്യാഭ്യാസം നേടുകയും സുജനാനന്ദിനി പത്രത്തിന്റെ സഹപത്രാധിപരായി പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്തു. പിന്നീട് മദിരാശിയിലേക്ക് ഉന്നതപഠനത്തിനായി പോയി. അവിടെ നിന്ന് അലോപ്പതി, ഫിഷറീസ് സയൻസ്, നിയമം എന്നിവയും കൽക്കട്ടയിലെ ഹോമിയോമെഡിക്കൽ കോളേജിൽ നിന്ന് ഹോമിയോമെഡിസിനും

പഠിച്ചു. തിരിച്ച് നാട്ടിലെത്തിയത് ബംഗാൾ നവോത്ഥാനത്തിലെ പുരോഗമനാശായ ങ്ങളുമായാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ തന്റെ സമുദായക്കാർക്കിടയിൽ നവോത്ഥാനാ ശയങ്ങളായ വിദ്യകൊണ്ടു പ്രബുദ്ധരാക്കുക, അധ്വാനംകൊണ്ടു സമ്പന്നരാകുക, സംഘടിച്ചു ശക്തരാകുക എന്നീ മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ ഉയർത്തി പ്രവർത്തിച്ചു. തീരപ്ര ദേശങ്ങളിൽ വിദ്യാലയങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ടും നിശാപാഠശാലകൾ തുറന്നു കൊണ്ടും സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസത്തിന് പ്രധാന്യം കൊടുത്തുകൊണ്ടും 'അരയവിദ്യാ ഭ്യാസ മാതൃക' തന്നെ നടപ്പിലാക്കി. ധാരാളം പത്രപ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾക്കൂടി ആരംഭിച്ചുകൊണ്ട് 'സമഗ്രവിദ്യാഭ്യാസ'ത്തിന് ലക്ഷ്യമിട്ടു. ഇങ്ങനെ വിദ്യാഭ്യാ സത്തിലൂടെ അരയസമുദായത്തിന്റെ സർവ്വോതോന്മുഖമായ വളർച്ചയ്ക്കായി പരി ശ്രമിച്ചു.

ഇങ്ങനെ വിദ്യാഭ്യാസത്തെ സംബന്ധിച്ചും മതപരിവർത്തനത്തെ സംബ ന്ധിച്ചു നവോത്ഥാനനായകർ പുലർത്തിയ വ്യത്യസ്തകാഴ്ചപ്പാടുകൾ അതത് സമുദായത്തിനകത്ത് ചലനങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചു. മാത്രമല്ല അത് കേരളത്തിന്റെ സാമൂ ഹ്യമണ്ഡലത്തിലും പ്രതിഫലിച്ചു. പരസ്പരവിരുദ്ധമെന്ന് തോന്നുന്ന ഈ ആശയ ങ്ങൾ കേരളീയസമൂഹത്തിൽ പരസ്പരസ്വാധീനത്തിലാണ് പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുള്ള തെന്ന് കാണാം. ഫലം എന്തുതന്നെയാകട്ടെ, കൂടുതൽ നല്ല മനുഷ്യരെ സൃഷ്ടി ക്കുന്നതിനായിരുന്നു അന്ന് ഇതെല്ലാം ലക്ഷ്യം വെച്ചത്.

2.3.3 അധീശഭാഷ/മാതൃഭാഷ

ഇന്ത്യയിൽ മധ്യകാലഘട്ടത്തിലാരംഭിച്ച ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ഇവിടുത്തെ ഭാഷാ നവോത്ഥാനത്തിന് സാർത്ഥകമായ ഒരു പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുള്ളതായി കാണാം. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രചാരകർ തങ്ങളുടെ ആശയ പ്രചാരണത്തിനായി ഉപ യോഗിച്ചത് പ്രാദേശിക ഭാഷകളായിരുന്നു. ഇതിന്റെ ഒരു തുടർച്ചയായിരുന്നു മിഷ നറി പ്രവർത്തനങ്ങൾ വഴി ഇന്ത്യയിലുടനീളം പ്രാദേശിക ഭാഷകൾക്കു ലഭിച്ച പ്രാധാന്യം. മലയാളമടക്കമുള്ള പ്രാദേശിക ഭാഷകൾ വളർന്നു വികസിച്ചത് ഈയൊരു സാഹചര്യത്തിലായിരുന്നു. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ഇവിടുത്തെ പദ്യശാഖയെ സമ്പന്നമാക്കിയപ്പോൾ മിഷനറി പ്രസ്ഥാനം ഗദ്യശാഖയെയാണ് സമ്പന്നമാക്കിയ

ത്. മലയാളത്തിൽ എഴുത്തച്ഛനും പൂന്താനവും പദ്യശാഖയിലും ക്രിസ്ത്യൻ മിഷണറിമാരും നവോത്ഥാനനായകരും ഗദ്യശാഖയിലും പരിഷ്കാരങ്ങൾ നടപ്പിലാക്കി.

കേരളത്തിലെ ജാതിപ്രത്യയശാസ്ത്രം ഭാഷയിലും നന്നായി പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു. മനുഷ്യബന്ധങ്ങളെ അനേകം ആചാരങ്ങൾക്കൊണ്ട് ബന്ധിപ്പിച്ചിരുന്ന മേൽ-കീഴ് വിഭജനത്തിന്റെ പിടിയിലായിരുന്നു ഭാഷയും. ഭാഷയെക്കുറിച്ചു പറയുമ്പോൾ ക്രിസ്ത്യൻ മിഷണറിമാരിലെ ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ പേര് പ്രഥമമായി പരാമർശിക്കേണ്ടതുണ്ട്. 1839 -ൽ കേരളത്തിൽ വന്ന ഹെർമൻ ഗുണ്ടർട്ട് മലയാള ഭാഷയ്ക്കും സാഹിത്യത്തിനും നിസ്തുലമായ സംഭാവനകൾ നൽകിയ വ്യക്തിയാണ്. ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ മലയാളഭാഷാവ്യാകരണം മലയാളഭാഷയിലെ അടിസ്ഥാനവ്യാകരണഗ്രന്ഥമായി വർത്തിക്കുന്നു. സാഹിത്യഭാഷയും സംഭാഷണഭാഷയും അവലംബമാക്കിയാണ ദ്ദേഹം വ്യാകരണം രചിച്ചത്. കുട്ടികൾക്കുവേണ്ടിയുള്ള മലയാള വ്യാകരണ ചോദ്യോത്തരം എന്ന കൃതിയും മലയാള നിഘണ്ടുവും അദ്ദേഹം രചിച്ചു. മലയാളം ദ്രാവിഡഗോത്രത്തിൽപ്പെട്ട ഒരു ഭാഷയാണെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുകയും ഭാഷയിൽ അക്ഷരകാണ്ഡം, പദകാണ്ഡം എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിഭജനം നൽകുകയും ചെയ്തു. മലയാളത്തിലെ അക്ഷരമാലയെ കുറിച്ചും പദങ്ങളുടെ അർത്ഥനിവാരണത്തെക്കുറിച്ചും സ്വന്തം നിരീക്ഷണങ്ങൾ അവതരിപ്പിച്ചു. കേരളത്തിൽ അന്നു നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന മലയാള പദങ്ങളെല്ലാം അദ്ദേഹം ഉപയോഗിക്കുകയും അറബി, സിറിയൻ, ലത്തീൻ, പേർഷ്യൻ, ഇംഗ്ലീഷ്, ഹിന്ദുസ്ഥാനി പദങ്ങളെല്ലാം ശേഖരിക്കുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കേരളപ്പഴമ, വജ്രസൂചി, പഴഞ്ചൊൽമാല എന്നിവയെല്ലാം ഭാഷയ്ക്ക് ലഭിച്ച പുതിയ ഉണർവ്വിന്റെ രചനകൾ തന്നെയാണ്.

ഭാഷയെ സംബന്ധിച്ച് വ്യക്തമായ നിലപാടുകൾ സ്വീകരിച്ച ഒരു ആദ്യകാല ഭാഷാപണ്ഡിതനായിരുന്നു റവ:ജോർജ്ജ് മാത്തൻ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സത്യവാദഖേടം, ബാലാഭ്യസനം മുതലായ കൃതികളിലൂടെ മലയാളഭാഷക്ക് ലഭിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്നും സ്മരണീയമായ നേട്ടങ്ങളാണ്. ഭാഷാപഠനത്തെ സംബന്ധിച്ച ഒട്ടേറെ അറിവുകൾ ബാലാഭ്യസനം പങ്കുവെക്കുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യനെ മറ്റു ജന്തുക്കളിൽനിന്ന് വേർതിരിക്കുന്നത് അറിവുമൂലമാണെന്നും ഈ അറിവ് നേടുന്നത് ഭാഷയിലൂടെയാണെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. മാതൃഭാഷ നന്നായി പഠിച്ചാൽ മറ്റു

ഭാഷകൾ പഠിക്കണമെന്നില്ല എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു. ചരിത്രത്തിൽ വായന ചെയ്തിട്ടുള്ളവർക്ക് 'ദുഷ്കൃതത്തോട് വെറുപ്പും സുകൃതത്തോട് സ്നേഹവും മനസ്സിൽ ഉറൈപ്പാൻ വകയുണ്ടാകുന്നു' (റവ: ജോർജ്ജ് മാത്തൻ, 1867:പുറം 426). മാതൃഭാഷാപഠനത്തിന് അങ്ങേയറ്റം പ്രാധാന്യം നൽകുന്നുണ്ട് അദ്ദേഹം.

മറ്റെല്ലാറ്റിലുമെന്ന പോലെത്തന്നെ ഭാഷയുടെ കാര്യത്തിലും ഉന്നതർ ഉപയോഗിക്കുന്നത് അധഃസ്ഥിതർ ഉപയോഗിക്കാൻ പാടില്ലായിരുന്നു. അവർക്ക് വിധേയത്വത്തിന്റേതായ ഒരു ഭാഷയേ അനുവദനീയമായിരുന്നുള്ളൂ. അത് വളരെ മ്ലേച്ഛമായതാണ് എന്നൊരു പൊതുബോധവും രൂപപ്പെട്ടുവന്നു. സാമൂഹികമാറ്റങ്ങൾക്കു ശേഷവും അധഃസ്ഥിതരുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ജാതിപ്പേരുകൾ തെറിപ്പദങ്ങളായി ഇന്നും അവശേഷിക്കുന്നത് അത്തരം പൊതുബോധത്തിന്റെ പ്രവർത്തനം കൊണ്ടു തന്നെയാവും. സംസ്കൃതമാണ് കേമം എന്നൊരു ചിന്താഗതി ബ്രാഹ്മണാധിനിവേശകാലം മുതൽ ഉറയ്ക്കപ്പെട്ട ഒന്നായിരുന്നു. എന്നാൽ ഒരുവിധം എല്ലാ നവോത്ഥാനനായകന്മാരും സംസ്കൃതത്തെ തഴഞ്ഞ് മലയാളത്തിലാണ് തങ്ങളുടെ ആശയപ്രചാരണം നടത്തിപ്പോന്നത്.

ഭാഷയുടെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയുംമേൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ടാണ് എല്ലാതരം അധിനിവേശങ്ങളും പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്നു കാണാം. ബ്രാഹ്മണാധിനിവേശക്കാലത്ത് സംസ്കൃതവും അതിന്റെ സംസ്കാരവും പാശ്ചാത്യാധിനിവേശക്കാലത്ത് ഇംഗ്ലീഷ്ഭാഷയും സംസ്കാരവും ഇവിടുത്തെ ഭാഷയ്ക്കും സംസ്കാരത്തിനുംമേൽ അധീശത്വം സ്ഥാപിച്ചു. മതവും അധികാരവും അതിനായി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുകയും മാതൃഭാഷ രണ്ടാംതരമാണെന്ന അപകർഷതാബോധം ജനതയിൽ അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ മാതൃഭാഷയാണ് ശരിയായ ആശയപ്രകാശനത്തിന് ഉചിതം എന്നും ഒരു ജനതയുടെ നഷ്ടപ്പെട്ട ആത്മാഭിമാനം വീണ്ടെടുക്കുന്നതു മാതൃഭാഷയിലൂടെയാണെന്നും ബോധ്യപ്പെടുത്തുവാൻ നവോത്ഥാന നായകർക്കു കഴിഞ്ഞു.

കേരളനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ആദ്യനായകനായി കരുതപ്പെടുന്ന അയ്യാവൈകുണ്ഠരിൽ തന്നെ നാട്ടുഭാഷാ സംരക്ഷണത്തിന്റെ തുടക്കം കാണാം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഖിലത്തിരുട്ട്, അരുൾനൂൽ എന്നീ കൃതികൾ തമിഴ് പാരമ്പര്യ

ത്തിന്റെ തനിമ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നതായിരുന്നു.അതുപോലെ ബ്രഹ്മാനന്ദ ശിവയോഗിയുടെ 'മോക്ഷപ്രദീപം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ മാതൃഭാഷ അവഗണനയ്ക്കെതിരായ 'ഭാഷാനിന്ദാഖണ്ഡനാദി' എന്ന ആശയമാണ് അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്.

ഭാഷയിൽ ഇടമില്ലാതെ പോയ ഒരു വംശത്തിന്റെ നിസ്സഹായമായ നിലവിളികൾ ശ്രീ പൊയ്കയിൽ കുമാരഗുരുദേവൻ എന്ന യോഹന്നാന്റെ കൃതികളിൽ കേൾക്കാൻ കഴിയുന്നു.[12] അധഃകൃതർ മതംമാറിയാലും ഭാഷയിലും ജാതിയിലും അവൻ അധഃകൃതൻ തന്നെയായിരിക്കുന്ന വൈരുദ്ധ്യത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുകയാണ് അദ്ദേഹം. ചരിത്രമോ സ്വത്വമോ ഭാഷയോ അവകാശപ്പെടാനില്ലാത്തവനായിരുന്നു കീഴാളൻ എന്നു കാണാം.

സംസ്കൃതഭാഷയുടെ അപ്രമാദിത്വത്തിന്റെ കാലത്ത്, വേദപഠനം ബ്രാഹ്മണരുടെ മാത്രം കുത്തകയായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്ന കാലത്ത് ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ തന്റെ 'വേദാധികാരനിരൂപണ'ത്തിലൂടെയും 'ആദിഭാഷ'യിലൂടെയും അതിനെയൊക്കെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയായിരുന്നു. വേദങ്ങൾ മനുഷ്യസൃഷ്ടികളാണെന്നും ഭാരതീയരുടെ പൊതുസ്വത്തായ അത് ജാതി-ഉപജാതി പരിഗണനകളോ സ്ത്രീ-പുരുഷവ്യത്യാസമോ കൂടാതെ ആർക്കും പഠിക്കാവുന്നതാണെന്നും വാദിച്ചു. ഭാഷാപരമായും ആശയപരമായും വലിയൊരു വിപ്ലവം തന്നെയായിരുന്നു ഇതിലൂടെ അദ്ദേഹം നിർവ്വഹിച്ചത്. 'പ്രാചീന മലയാളം' എന്ന കൃതി പരശുരാമകഥ[13]യെ തള്ളിക്കളയുകയും കേരള ചരിത്രരചനയിലും മലയാളഭാഷാചരിത്രത്തിലും

---

[12] കാണുന്നീലൊരക്ഷരവും
എന്റെ വംശത്തെപ്പറ്റി
കാണുന്നുണ്ടുനേക വംശത്തിൻ
ചരിത്രങ്ങൾ
പാരിടത്തിലുള്ള ചരിത്രങ്ങൾ
ഓരോന്നും പരിചിന്തനം
ചെയ്തീടുക രണ്ടു വംശത്തെ
കാണുന്നീലൊരക്ഷരവും
എന്റെ വംശത്തെപ്പറ്റി
എന്റെ വംശത്തിൻ കഥ
എഴുതിവെച്ചീടാൻ പണ്ടി
ഉർവ്വിയിലാരുമില്ലാതെ
പോയല്ലോ - (സമ്പാ. രാജേഷ്, 2015, പു. 78).

[13] പരശുരാമനാൽ അധികാരം നൽകപ്പെട്ടവരാണ് കേരളത്തിലെ നമ്പൂതിരിമാർ എന്ന കേരളോൽപ്പത്തികഥ. കേരള മാഹാത്മ്യം കേരളോൽപ്പത്തിക്കഥകളുടെ അടിത്തറ തകർക്കുന്ന വാദമുഖങ്ങൾ അവതരിപ്പിച്ചു.

സൈദ്ധാന്തികതയുടെതായ പുതിയൊരധ്യായം എഴുതിച്ചേർക്കുകയുമായിരുന്നു. ഭാഷയെ സംബന്ധിച്ച പുതിയ അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് തുടക്കം കുറിക്കാൻ ഇതൊരു കാരണമായി എന്നത് വാസ്തവമാണ്.

തോമാശ്ലീഹ കേരളത്തിൽ വന്നുവെന്ന് കരുതപ്പെടുന്ന എ.ഡി. 52 മുതൽ കേരളത്തിൽ ക്രിസ്തുമതവിശ്വാസികൾ ഉണ്ടായിരുന്നതായി ചരിത്രഗ്രന്ഥങ്ങൾ രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ഇവരുടെ ആരാധനാരീതി വൈദേശികമായിരുന്നു. സുറിയാനി ഭാഷയിലാണ് പ്രധാനമായും ആരാധനകൾ നിർവ്വഹിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്.വിശ്വാസികൾക്ക് മനസ്സിലാകാത്ത ഭാഷയിൽ ആരാധന നിർവ്വഹിക്കുന്നതിനെതിരെ പ്രവർത്തിച്ച നവോത്ഥാന നായകരിലൊരാളായിരുന്നു അബ്രഹാം മൽപ്പാൻ. അദ്ദേഹം 1837 ൽ മരാമൺപള്ളിയിൽ മലയാളത്തിൽ പരിഷ്കരിച്ച പ്രാർത്ഥാന ക്രമം (തക്സ) ഉപയോഗിച്ചാണ് വിശുദ്ധ കുർബാന അർപ്പിച്ചത്. കൂടാതെ നിലവിലിരുന്ന പൂജാസമ്പ്രദായങ്ങളിലും പ്രാർത്ഥനകളിലും മാറ്റംവരുത്തുകയും ചെയ്തു. ഇടവകയിലെ വിശ്വാസികളിൽ ഭൂരിഭാഗവും മൽപാനോടൊപ്പം നിന്നു. എന്നാൽ യാഥാസ്ഥിതികരായ ക്രിസ്ത്യാനികൾ ഈ വിപ്ലവ പ്രവർത്തനങ്ങളെ ചെറുത്തു തോൽപിക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. പക്ഷേ, നവോത്ഥാനം കൊണ്ടുവന്ന ആരാധനാ സ്വാതന്ത്ര്യം മാതൃഭാഷാസ്നേഹവും ഉൽപതിഷ്ണുക്കളായ മറ്റ് ഇടവകകളിലേക്കും മൽപ്പാന്റെ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിച്ചു. ജനങ്ങൾ ഏറ്റെടുക്കുകതന്നെ ചെയ്തു. ദൈവത്തിനേക്കാൾ മനുഷ്യന് പ്രാധാന്യം കൈവന്ന നവോത്ഥാന കാലത്ത് പ്രാർത്ഥനകൾ നിർവ്വഹിക്കപ്പെട്ടതും ദൈവത്തിനെന്നതിനേക്കാൾ മനുഷ്യനുവേണ്ടിയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവിടത്തെ ഭാഷ മനുഷ്യന്റെ ഭാഷയാവുകതന്നെ ചെയ്തു.

ഭാഷാ വികാസത്തിന് നിർണ്ണായകമായ പങ്കുവഹിച്ച മറ്റൊരു സാമൂഹ്യ പരിഷ്കർത്താവാണ് വാഗ്ഭടാനന്ദൻ.അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിവയോഗവിലാസം എന്ന മാസികയും ആത്മവിദ്യാകാഹളം, അഭിനവകേരളം എന്നീ വാർത്താപത്രികകളും എടുത്തു പറയേണ്ടവയാണ്. കൂടാതെ തത്വപ്രകാശിക ആശ്രമം എന്ന പേരിൽ സംസ്കൃതഭാഷാ പഠനകേന്ദ്രം സ്ഥാപിച്ചു. ഇങ്ങനെ ഭാഷാപഠനങ്ങൾക്ക്

പ്രാധാന്യം കൊടുത്തുകൊണ്ടാണ് വാഗ്ഭടാനന്ദൻ തന്റെ നവോത്ഥാന പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നത്.

ഖുറാൻ ദൈവവദത്തമാണെന്നും അതിന്റെ ഭാഷയായ അറബി ദേവഭാഷയാണെന്നും ഉറച്ചു വിശ്വസിച്ചിരുന്ന ഒരു ജനവിഭാഗമായിരുന്നു കേരളത്തിലെ മുസ്ലിങ്ങൾ. സ്വർഗ്ഗ ഭാഷയായതുകൊണ്ടുതന്നെ അറബി ബോർഡിലെഴുതി പഠിപ്പിക്കാൻ പാടില്ലെന്നും മത ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വിവർത്തനം ചെയ്യാൻ പാടില്ലെന്നും ഉള്ള പൗരോഹിത്യ കീഴ്വഴക്കങ്ങളെ ലംഘിക്കാനുള്ള സാഹചര്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുകയായിരുന്നു സയ്യിദ് സനാഹുള്ള മക്തി തങ്ങളെപ്പോലുള്ള മുസ്ലിം നവോത്ഥാന നായകർ ആദ്യം ചെയ്തത്. പ്രാർത്ഥനകൾ നിർവ്വഹിക്കപ്പെടേണ്ടത് അറബിഭാഷയിലല്ല, പ്രാർത്ഥിക്കുന്നവരുടെ ഭാഷയായ മലയാളത്തിലാവണമെന്നും അല്ലാത്തപക്ഷം അത് ദൈവത്തിനുമാത്രമേ മനസ്സിലാവൂ എന്നും പ്രാർത്ഥിക്കുന്നവർക്ക് മനസ്സിലാകില്ലെന്നും അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു. അദ്ദേഹത്തിന് മലയാളം, അറബി, ഉറുദു, പേർഷ്യൻ, ഇംഗ്ലീഷ് മുതലായ ഭാഷകൾ അറിയാമായിരുന്നു. അറബിയിലും മലയാളത്തിലും അറബി-മലയാളത്തിലും കൃതികൾ രചിച്ചു. ഭാഷ മനുഷ്യനുവേണ്ടിയുള്ളതാവണം എന്ന തരത്തിലുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് പലതരം എതിർപ്പുകൾ നേരിടേണ്ടി വന്നു.

വിവിധ ഭാഷകൾ പഠിച്ച ഭാഷാപണ്ഡിതനും മതപരിഷ്കരണവാദിയുമായിരുന്നു ചാലിലകത്ത് കുഞ്ഞഹമ്മദ് ഹാജി. മുസ്ലിം സമുദായത്തിൽ മതങ്ങളെ ചുറ്റിപ്പറ്റികൊണ്ടല്ലാതെ യാതൊന്നിനും നിലനിൽപ്പുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഇദ്ദേഹമാകട്ടെ മതത്തിൽ നിന്നും അൽപം മാറിനിന്നുകൊണ്ട് ആധുനികമായരീതിയിൽ എല്ലാം പഠിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തു. ഭാഷാശാസ്ത്രം, വ്യാകരണം എന്നിവ ആധുനികരീതിയിൽതന്നെ പഠിക്കുകയും അറബി-മലയാളത്തിന്റെ ലിപിവിന്യാസവും ശബ്ദവ്യവസ്ഥയും പരിഷ്കരിക്കുകയും ചെയ്തു. പതിവു ഭാഷാപ്രയോഗരീതികളിൽ നിന്നു മാറി ആധുനികമായ രീതിയിൽ ഭാഷയെ ഉപയോഗിക്കാൻ ശ്രമിച്ച പണ്ഡിതനായിരുന്നു ചാലിലകത്ത് കുഞ്ഞഹമ്മദ് ഹാജി.

ദ്വിജനായ നമ്പൂതിരിക്ക് രണ്ട് ഭാഷയിലും ജീവിക്കേണ്ടി വന്നതിന്റെ സംഘർഷം വളരെയധികം അനുഭവിച്ചയാളായിരുന്നു വി.ടി. ഭട്ടതിരിപ്പാട്. തന്റെ

അത്തരം അനുഭവങ്ങളെ 'കണ്ണീരും കിനാവും' എന്ന കൃതിയിൽ അദ്ദേഹം പങ്കു വെയ്ക്കുന്നുണ്ട്. ''മലയാളം മ്ലേച്ഛമാണ്. ദേവഭാഷയായ സംസ്കൃതമാണ് ബ്രാഹ്മണർക്ക് അനുയോജ്യം. അമ്മിഞ്ഞപ്പാലോടെ പഠിച്ചുശീലിച്ചതായാലും അമ്മ, അച്ഛൻ എന്നീ പദങ്ങൾ നികൃഷ്ടങ്ങളായതുകൊണ്ട് പകരം മാതാ, പിതാ എന്നീ സംസ്കൃതപദങ്ങൾ ഞാൻ പ്രയോഗിച്ചു തുടങ്ങി. സഹജമായ ശീലം നിമിത്തം ദൈവിക ക്രിയയ്ക്കിടയിൽ വല്ലപ്പോഴും അബദ്ധത്തിന് ഒരു മലയാള പദം നാവിൽ നിന്ന് വീണുപോയാൽ ''ശൂ'' ശബ്ദം മുഴക്കി മറ്റുള്ളവർ എന്നെ വിലക്കുകയും വിമർശിക്കുകയും പതിവായിരുന്നു'' (വി.ടി. ഭട്ടതിരിപ്പാട്, 1997: പു. 118). ഇന്ന് ഇംഗ്ലീഷ് മീഡിയം സ്കൂളുകളിൽ മലയാളം പറഞ്ഞാൽ കുട്ടികൾ ശിക്ഷിക്കപ്പെടുന്നതുപോലെ അന്ന് സംസ്കൃതാധ്യയനത്തിൽ മലയാളം നിഷിദ്ധമായിരുന്നു. എന്നാൽ അർത്ഥമറിയാതെയുള്ള കാണാപ്പാഠം ഉരുവിടലിലൂടെ ജീവിതത്തിൽ യാതൊരു പ്രയോജനവുമില്ലെന്നു കണ്ടെത്തിയ വേളയിൽ 17-ാം വയസ്സിൽ ഒരു തിയ്യാടിപെൺകുട്ടിയുടെ ശിഷ്യത്വം സ്വീകരിച്ച് മാതൃഭാഷയിലെ അക്ഷരമാല പഠിക്കുന്നു. എല്ലാവരും ഉറങ്ങിക്കിടക്കുന്ന സമയത്ത്, രാത്രിയുടെ നിശ്ശബ്ദതയിൽ ആദ്യമായി അക്ഷരങ്ങൾ കൂട്ടിവായിക്കുമ്പോൾ ഉണ്ടായ ആനന്ദാനുഭൂതിയും അദ്ദേഹം പങ്കുവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്. ഭാഷയെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഈ രണ്ട് വ്യത്യസ്ത അനുഭവങ്ങളെ കൂട്ടിവായിക്കുമ്പോൾ തന്നെ നമുക്ക് വി.ടിയുടെ ഭാഷാ സമീപനത്തെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമായി അറിയാൻ കഴിയുന്നു. ഭാഷ എന്നത് ജൈവികമാണെന്നും അതൊരിക്കലും അടിച്ചേൽപ്പിക്കാൻ കഴിയുന്നതെല്ലന്നും ഇതിൽ നിന്നും വ്യക്തമാകുന്നു. ജീവിതത്തിന്റെ ശരിയായവികാസം പൂർണ്ണമായ ആത്മപ്രകാശവും മാതൃഭാഷയിലൂടെ മാത്രമേ നടക്കൂ എന്നതിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ ഉദാഹരണമാണ് വി.ടി. ഭട്ടതിരിപ്പാടിന്റെ ഈ അനുഭവം. മാതൃഭാഷയാണ് ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഷ എന്ന തിരിച്ചറിവ് നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായി വരുന്നുണ്ട്.

വികാരവിചാരങ്ങളുടെ ശരിയായ ആവിഷ്കാരത്തിന് മാതൃഭാഷയാണ് ഏറ്റവും അനുയോജ്യം എന്നതുകൊണ്ടു തന്നെയാവാം എല്ലാകാലത്തും അധിനിവേശശക്തികൾ/അധികാരികൾ കീഴടക്കപ്പെടുന്ന/ഭരിക്കപ്പെടുന്ന ജനതയുടെമേൽ മാതൃഭാഷ രണ്ടാംതരമാണെന്ന അപകർഷതാബോധം സൃഷ്ടിച്ചു കൊണ്ടിരുന്നത്.

മാത്രമല്ല, ഭാഷകളെ മതവൽക്കരിച്ചും ഭരിക്കുന്നവരുടെ ഭാഷയാണ് മഹത്തരമെന്ന ബോധം സൃഷ്ടിച്ചും പൂർണ്ണമായ സാംസ്കാരികാധിപത്യത്തിന് ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടുമിരുന്നു. ഇവിടെ ബ്രാഹ്മണാധിനിവേശവും പാശ്ചാത്യാധിനിവേശവുമെല്ലാം പ്രവർത്തിച്ചത് അത്തരത്തിൽ തന്നെയായിരുന്നു. ഭാഷയുടെ കാര്യത്തിൽ ഇന്നും അത്തരം യാഥാർത്ഥ്യം അഥവാ അത്തരം അധീശത്വതാൽപര്യങ്ങളിൽനിന്നും പൂർണ്ണമായും മുക്തമാവാത്ത അബോധത്തിലെങ്കിലും കൊണ്ടുനടക്കുന്ന ഒരു ജനതയാണ് കേരളത്തിലേത് എന്നതാണ് സമകാലിക സമൂഹത്തെയും വിലയിരുത്തുമ്പോൾ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നത്. എന്നാൽ മാതൃഭാഷയ്ക്കുമാത്രമേ പരസ്പരസ്നേഹത്തിന്റെയും കാരുണ്യത്തിന്റെയും ഭാഷയാവാൻ കഴിയൂ. തന്റെ മാതൃഭാഷയെ അറിയുന്നവനേ അപരനെ തിരിച്ചറിയാൻ കഴിയൂ എന്നതാണ് സത്യം. മാതൃഭാഷയിലൂടെയാണ് ഇത്തരം മൂല്യങ്ങളൊക്കെ നാം സ്വാംശീകരിക്കുന്നത്.

2.3.4 ജാതി-മത വിരുദ്ധത/ജാതി-മത സംഘാടനം

പ്രാചീന തമിഴകത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്ന കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹ്യപശ്ചാത്തലം ജാതി/മത രഹിതമായിരുന്നുവെന്ന് എ.ഡി ഒന്നും രണ്ടും നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ തുടങ്ങുന്നതും പിന്നീട് ക്രോഡീകരിക്കപ്പെട്ടതുമായ സംഘംകൃതികളിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാണ്. പ്രകൃത്യാരാധാനയോടൊപ്പം ബുദ്ധ-ജൈനമതങ്ങൾക്കും അന്ന് സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്നു. പല സംഘം കവികളും ബുദ്ധരും ജൈനനരുമായിരുന്നു. ഇളംബോധിയർ, സംഘവരുണർ എന്നീ കവികൾ ബൗദ്ധരും പരകൊറ്റനാർ, കല്ലിൽ അത്തിരൈനാർ എന്നീ സംഘകവികൾ ജൈനരും ആയിരുന്നെന്ന് കരുതുന്നു. ബുദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളുടെ സ്വാധീനം സാഹിത്യകൃതികളിൽ മാത്രമല്ല ജീവിതത്തിന്റെ സമസ്തമേഖലകളിലും തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതാണ്. എ.ഡി ആദ്യ ശതകങ്ങളിൽത്തന്നെ ക്രിസ്തുമതവും യഹൂദമതവും ഇവിടെ പ്രചരിച്ചിരുന്നതായി കരുതപ്പെടുന്നു. പിന്നീട് 7-ാം ശതകത്തിലോ 8-ാം ശതകത്തിലോ ആവാം. ഇസ്ലാം മതം ഇവിടെ പ്രചരിച്ചു തുടങ്ങിയതെന്ന് ചരിത്രകാരന്മാർ പറയുന്നു.

കേരളത്തിലേക്ക് ആര്യാധിനിവേശം ഉണ്ടാകുന്നതോടെയാണ് ഇവിടുത്തെ സാമൂഹികാവസ്ഥ ആകെ മാറിമറിയുന്നത്. എ.ഡി 8-ാം ശതകത്തിന്റെ ആദ്യവർഷങ്ങളിലാണ് തുളുനാട്ടിൽ നിന്നും കടൽത്തീരംവഴി വൈദികബ്രാഹ്മണർ മലബാറി

ലെത്തിയതെന്ന് വില്യംലോഗൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ബി.സി 1000ത്തിനടുത്തു തന്നെ ഡക്കാണിലും തെക്കെ ഇന്ത്യയിലും ആര്യാതിപ്രസരം ആരംഭിച്ചുകഴിഞ്ഞുവെന്നും ദക്ഷിണേന്ത്യൻ രാജ്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്ന വ്യാകരണകാരനായ കാർത്ത്യായനന്റെ കാലത്ത് (ബി.സി ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ട്) അത് നിർണ്ണായകഘട്ടത്തിലെത്തിയെന്നുമാണ് പണ്ഡിതന്മാരുടെ പൊതുവെയുള്ള അഭിപ്രായമെന്ന് 'കേരളചരിത്ര'ത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു (എ.ശ്രീധരമേനോൻ,2014: പുറം.103). സംഘസാഹിത്യത്തിലും ബ്രാഹ്മണരെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങൾ ഉണ്ടെങ്കിലും രണ്ടാംചേരസാമ്രാജ്യത്തിലെ കുലശേഖരചക്രവർത്തിമാരുടെ കാലത്താണ് ആര്യവൽക്കരണം ഒരു മതമെന്ന രീതിയിൽ പ്രാധാന്യം നേടുന്നത്. ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ ഇന്ത്യയിലാകമാനമുണ്ടായ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം കേരളത്തിലും ബ്രാഹ്മണമതത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തി. കുലശേഖര ആഴ്വാർ, ചേരമാൻ പെരുമാൾ നായനാർ, വിറൾമിണ്ട നായനാർ എന്നിവരും ശങ്കരാചാര്യരും മറ്റ് ഹൈന്ദവാചാര്യന്മാരും ഇതിന് കൂടുതൽ വിശാലമായ ഒരു അംഗീകാരം ലഭിക്കാൻ കാരണമായി. ഇങ്ങനെ ബ്രാഹ്മണർക്ക് കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ പ്രമുഖമായ സ്ഥാനംലഭിക്കുകയും അവർ ഇവിടുത്തെ ജാതിരഹിത സമൂഹത്തിൽ ശക്തമായ ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇങ്ങനെ സംഘകാലത്ത് സാമൂഹികമായി ഉയർന്ന സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്ന പാണർ, വേടർ, കുറവർ മുതലായ അധ്വാനവർഗ്ഗങ്ങൾ ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥയിൽ താണജാതിക്കാരാവുകയും ഇവരുടെ മേൽ സാമൂഹികമായ ധാരാളം വിലക്കുകൾ ഏർപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. തൊഴിലിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഒരാളുടെ സാമൂഹികപദവി നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുകയും അധ്വാനവർഗ്ഗം ഏറ്റവും താഴെത്തട്ടിലേക്ക് തള്ളപ്പെടുകയും ചെയ്തു. സമത്വത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്ന ബുദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളെ നിഷ്കാസനം ചെയ്യുകയും, എല്ലാത്തരത്തിലുമുള്ള അസമത്വം പ്രബലമാക്കുകയും ചെയ്തു. കീഴാള-സ്ത്രീ വിഭാഗങ്ങളാണ് ഏറ്റവുമധികം അസമത്വത്തിനും അസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും വിധേയരായ വിഭാഗങ്ങൾ.

ഇങ്ങനെ 18, 19 നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ കേരളീയസമൂഹം കാരുണ്യരഹിതമായ ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ സങ്കേതബദ്ധമായിത്തീർന്നു. ഉയർന്ന ജാതിക്കാർ പല വിശേഷാധികാരാവകാശങ്ങളും ആനുകൂല്യങ്ങളും കയ്യാളിയപ്പോൾ കീഴാളവിഭാഗങ്ങൾ

യാതൊരുവിധ അവകാശാധികാരങ്ങളുമില്ലാതെ എല്ലാതരത്തിലുമുള്ള അടിച്ച മർത്തലുകൾക്ക് വിധേയരായി. മൃഗങ്ങളെപ്പോലെ ജീവിച്ചുപോന്നു. ജാതികളും ഉപജാതികളുമായി, ജാതി-അയിത്ത ശരീരങ്ങൾ മാത്രമായി, മനുഷ്യത്വം നഷ്ട പ്പെട്ട ഒരു പറ്റമായി കേരളീയ സമൂഹം അതിന്റെ ചരിത്രത്തിലെ ഏറ്റവും മോശ മായ അവസ്ഥയിലൂടെ ഇഴഞ്ഞു നീങ്ങിക്കൊണ്ടിരിക്കയായിരുന്നു. ജാതി ചിഹ്നങ്ങ ളാൽ മാത്രം തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്ന മനുഷ്യരായി പരസ്പരം പകയും ഭയവും നിർദ്ദയ ത്വവും വെച്ചുപുലർത്തി. ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ പിരമിഡിയൻ സാമൂഹ്യഘടനയിൽ താങ്ങാൻ കഴിയാത്ത ഭാരവുമായാണ് കീഴാളർ അഥവാ അടിയാളമായ അധ്വാന വർഗ്ഗം ചലിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നത്. ഇങ്ങനെ അങ്ങേയറ്റം അസംതൃപ്തരായ ഒരു വിഭാ ഗത്തിനുള്ളിൽ നിന്നുതന്നെയാണ് ക്രമേണ സാമൂഹിക മാറ്റത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള മുറവിളികൾ ആദ്യമായി കേരളത്തിൽ മുഴങ്ങിക്കേട്ടത്. കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാന നായകന്മാരെല്ലാം തന്നെ ജാതീയതയ്ക്കെതിരെ ശക്തമായ നിലപാടുകൾ സ്വീകരി ച്ചവരാണ്.

കേരളസമൂഹത്തിലെ അയിത്തം, ജാതിവ്യവസ്ഥ തുടങ്ങിയ അനാചാര ങ്ങൾക്കെതിരായി പ്രവർത്തിച്ചു ആദ്യ നവോത്ഥാനനായകനായിരുന്നു അയ്യാവൈ കുണ്ഠർ. 1809-ൽ ജനിച്ച അദ്ദേഹം അധഃസ്ഥിതർക്കുവേണ്ടി പ്രവർത്തിച്ചതിനാൽ മേൽ ജാതിക്കാരുടെയും അധികാരികളുടെയും പീഢനങ്ങൾക്കിരയാവുകയും ജയിൽശിക്ഷയനുഭവിക്കുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'ഒൻറേ മതവും ഒൻറേ ജാതിയും' എന്ന ആപ്തവാക്യം ശ്രദ്ധേയമാണ്. ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ തന്നെ ആദ്യ മായി കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠിക്കുക എന്ന വിപ്ലവകരമായ കർമ്മം നിർവ്വഹിച്ചതും അയ്യാവൈകുണ്ഠരാണ്. തന്റെതായ അദ്ധ്യാത്മികതത്വങ്ങൾ പ്രചരിപ്പി ക്കാനുംപുതിയ ആരാധനാരീതികൾ നടപ്പിലാക്കാനുംവേണ്ടി പലയിടത്തും സ്ഥാപിച്ച കുടിലുകൾ പിന്നീട് ക്ഷേത്രങ്ങളായും സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണകേന്ദ്രങ്ങ ളായും മാറി. ഈ ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ പൂജയ്ക്കും ആരാധനയ്ക്കും അനുവാദവും ജാതിവ്യത്യാസമില്ലാതെ എല്ലാവർക്കും പ്രവേശനവും ഉണ്ടായിരുന്നു. സവർണർ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന കിണറുകളിൽ നിന്നും ചാനാർമാർ ഉൾപ്പെടെയുള്ള താഴ്ന്ന വിഭാഗക്കാർക്ക് വെള്ളം കോരാൻ അവകാശമില്ലാത്തതിനാൽ എല്ലാ ജാതിമത

ക്കാർക്കും വെള്ളമെടുക്കാനായി കിണറുകൾ കുഴിക്കുക എന്നത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ പ്രധാനമായിരുന്നു. അയ്യാവൈകുണ്ഠ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രധാനകേന്ദ്രമായ സ്വാമിത്തോപ്പിലെ വൈകുണ്ഠക്ഷേത്രത്തിന് സമീപമുള്ള പ്രസിദ്ധമായ മുന്തിരിക്കിണർ അത്തരമൊരു സംരംഭമാണ്. ഈ കിണറിന്റെ പരിസരത്തു വെച്ചാണ് വ്യത്യസ്തജാതിമതസ്ഥർക്കായി പന്തിഭോജനം നടത്തി ജാതീയതയെ വെല്ലുവിളിക്കുകയും താഴ്ന്ന ജാതിക്കാർക്ക് നിർബന്ധിതമായ അടിമവേലക്കെതിരായി 'വേല ചെയ്താൽ കൂലി കിട്ടണം' എന്ന മുദ്രാവാക്യമുയർത്തി പ്രതികരിക്കുകയും ചെയ്തത് ക്ഷേത്രത്തിൽ പ്രവേശനത്തിനും ഭജനയ്ക്കും മറ്റും വരുന്നവരോട് തലയിൽ മുണ്ട് കെട്ടി കൊള്ളാൻ ആവശ്യപ്പെടുകയും മേൽമുണ്ട് ധരിക്കാൻ എല്ലാവർക്കും അവകാശമുണ്ടെന്നും ജനങ്ങളെ ബോധ്യപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. സവർണ്ണ ഹിന്ദുസ്ത്രീകളെപ്പോലെ വസ്ത്രധാരണം ചെയ്യാനുള്ള അവകാശത്തിനായി തെക്കൻ കലാപം അഥവാ മേൽമുണ്ട് സമരത്തിന്റെ പ്രധാനപ്രേരകശക്തികളിലൊന്ന് അയ്യാവൈകുണ്ഠരായിരുന്നു. ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിമാരുടെ സാമൂഹിക പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളും ബ്രീട്ടീഷ് അധികാരികളുടെ അനുകൂലസമീപനവും ഉണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽത്തന്നെയും കീഴാള ജീവിതപരിസരങ്ങളിൽ ചലനാത്മകമായ മാറ്റങ്ങൾക്ക് തുടക്കം കുറിച്ചത് അയ്യാവൈകുണ്ഠരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളായിരുന്നു. മാത്രമല്ല ശ്രീനാരായണഗുരു അടക്കമുള്ള പിൽക്കാല നവോത്ഥാനനായകർക്ക് മാർഗദർശിയാകാനും അദ്ദേഹത്തിന് കഴിഞ്ഞു എന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം.

കേരളത്തിലെ ജാതീയതക്കെതിരായി പ്രവർത്തിച്ച വിദേശമിഷണറിയാണ് ഡോ. ഹെർമൻ ഗുണ്ടർട്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വജ്രസൂചി വിവർത്തനം അതിനൊരു നിദർശനമാണ്. പ്രചാരണസ്വഭാവമുള്ള ഈ കൃതിയുടെ വിവർത്തനത്തിലൂടെ ബുദ്ധമതാദർശങ്ങൾ കേരളത്തിന്റെ ജാതികേന്ദ്രിതസാമൂഹ്യ പശ്ചാത്തലത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ഗുണ്ടർട്ട്. ജാതിചിന്തയുമായി ഒരിക്കലും പൊരുത്തപെടാൻ കഴിയാതയിരുന്ന ഗുണ്ടർട്ടിനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബാസൽ ഇവാഞ്ചലിക്കൽ മിഷനും പ്രചോദമായ കൃതിയായിരുന്നു വജ്രസൂചി.

അയ്യാവൈകുണ്ഠരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ പിന്തുടർന്ന് ജാതീയതയ്ക്കെതിരെ ഒറ്റയാൾപോരാട്ടം നടത്തിയ നവോത്ഥാനനായകനായിരുന്നു ആറാട്ടുപുഴ

വേലായുധപണിക്കർ. തന്റെ തറവാട്ടുവളപ്പിലെ ക്ഷേത്രത്തിൽ 1852-ൽ കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠ നടത്തി. പിന്നീട് തണ്ണീർമുക്കം ക്ഷേത്രത്തിലും കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠിച്ചു. അങ്ങനെ മനുഷ്യന്റെ ആരാധനയ്ക്ക് ജാതിയുടെയോ മതത്തിന്റെയോ ചട്ടക്കൂടുകൾക്കപ്പുറം വിപ്ലവകരമായ അർത്ഥം കൽപിച്ചപരിഷ്കർത്താവായിരുന്നു ഈ ഈഴവ പ്രമാണി. ചാന്നാർലഹളയുടെ ഫലമായി 1859-ൽ ക്രിസ്തുമതത്തിൽ ചേർന്നവരും ചേരാത്തവരുമായ ചാന്നാർ സ്ത്രീകൾക്ക് മേൽവസ്ത്രം ധരിക്കാനുള്ള അവകാശം ലഭിച്ചുവെങ്കിലും ഈഴവർ മുതലായ പിന്നോക്കവിഭാഗത്തിലെ സ്ത്രീകൾക്ക് അതിനനുവാദമില്ലായിരുന്നു. ഈഴവസ്ത്രീകളുടെ മാനം പോലും സംരക്ഷിക്കാനാവാത്ത അവസ്ഥയായിരുന്നു. വേലായുധപണിക്കർ ഇത്തരം അനീതികൾക്കെതിരെ രംഗത്തിറങ്ങുകയും മേൽജാതിക്കാരോട് ഏറ്റുമുട്ടി കീഴ്ജാതിക്കാർക്ക് രക്ഷകനായി മാറുകയും ചെയ്തു. ഈഴവർ നമ്പൂതിരി സ്ത്രീകൾക്കും നായർ സ്ത്രീകൾക്കും വേണ്ടി നെയ്തിരുന്ന 'അച്ചിപുടവ' എന്നറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ഒരിനമുണ്ട് ഈഴവസ്ത്രീകൾക്ക് ധരിക്കാനവകാശമുണ്ടായിരുന്നില്ല. വേലായുധപണിക്കരുടെ പ്രേരണയാൽ ഒരീഴവസ്ത്രീ അച്ചിപ്പുടവയുടുത്ത് ആറാട്ടുപുഴയ്ക്കടുത്തുള്ള പത്തിയൂർ ഗ്രാമത്തിലെ നെൽപ്പാടത്തിലൂടെ നടന്നുപോയത് നായർ പ്രമാണിമാരെ പ്രകോപിപ്പിച്ചു. ആ സ്ത്രീയെ തടയാൻ ശ്രമിച്ചവരെ വേലായുധപണിക്കരും സംഘവും നേരിട്ടു. മധ്യതിരുവിതാംകൂറിൽ നായരീഴവ ലഹളയ്ക്ക് ഇത് കാരണമായി. 1865-ൽ ഈഴവർ മുതലായ പിന്നോക്ക ജാതിയിൽപ്പെട്ട സ്ത്രീകൾക്ക് മേൽവസ്ത്രം ധരിക്കാനുള്ള അവകാശം നൽകിക്കൊണ്ടുള്ള രാജകീയവിളംബരം ഉണ്ടായത് ഇതിനെതുടർന്നാണ്. അതുപോലെത്തന്നെ താഴെക്കിടയിലുള്ള സ്ത്രീകൾക്ക് മൂക്കുത്തിധരിക്കാൻ പാടില്ലെന്ന കീഴ്വഴക്കത്തിനെതിരായി ധാരാളം സ്വർണ്ണമൂക്കുത്തികൾ പണിയിച്ച് താഴ്ന്ന ജാതിക്കാർക്കിടയിൽ വിതരണം ചെയ്ത് ഇതിനെതിരെ അദ്ദേഹം പ്രതിഷേധിച്ചു. അവർണർക്കിടയിൽ കഥകളിയോഗം പ്രാപിക്കുകയും ഈഴവ യുവാക്കളെ കഥകളി അഭ്യസിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. മഗലം ക്ഷേത്രത്തിൽ കഥകളി അവതരിപ്പിച്ചു. ഇങ്ങനെ കഥകളി ഒരു സവർണ കല എന്ന ധാരണ മാറ്റിയെടുത്തു. ഇങ്ങനെ ധാരാളം നവോത്ഥാന മുന്നേറ്റങ്ങൾ നടത്തി. ജാതീയതയ്ക്കെതിരായ ഇത്തരം പോരാട്ടങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ ഒരു രക്തസാക്ഷിയാക്കി മാറ്റുകയാണുണ്ടായത്. കായംകുളം കായലിലൂടെ

സഞ്ചരിക്കവെ ജാതി ശക്തികളുടെ ആക്രമണത്തിനിരയായി അകാലത്തിൽ മരിച്ചു പോവുകയാണുണ്ടായത്.

വൈകുണ്ഠസ്വാമികളുടെ മറ്റൊരു ശിഷ്യനായ അയ്യാഗുരു എന്നറിയപ്പെട്ട സുബ്ബരായർ തന്റെ ഗുരുവിന്റെ പാത പിന്തുടർന്ന് ജാതിയ്ക്കും മതത്തിനും അതീതമായ മനുഷ്യസൗഹാർദ്ദം ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുന്നതിനായി പന്തിഭോജനം പോലുള്ള പരിപാടികൾ എല്ലാ വർഷവും നടത്തിവന്നിരുന്നു. അതിഷ്ടപ്പെടാതിരുന്ന സവർണ്ണർ അദ്ദേഹത്തെ പാണ്ടിപ്പറയൻ എന്നു വിളിച്ചപമാനിച്ചു. ''ഇന്ത ഉലകത്തിലെ ഒരേ ഒരു കടവുൾതാൻ[3]'' എന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ സന്ദേശം. ചട്ടമ്പിസ്വാമി, ശ്രീനാരായണഗുരു, അയ്യങ്കാളി, ഡോ.പൽപ്പു, കുമാരനാശാൻ, സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ എന്നിവരെല്ലാം ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ സമപന്തിഭോജനത്തിൽ പങ്കെടുത്തിരുന്നു എന്നതിൽ നിന്നും കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാന പരിഷ്കരണ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ വഴിതെളിച്ചത് ആരായിരുന്നു എന്നത് വ്യക്തമാകുന്നു. അയ്യാഗുരു എല്ലാ ജാതിമതസ്ഥരെയും തുല്യമായികണ്ട് ആത്മസാക്ഷാത്കാരം ലക്ഷ്യമാക്കിയുള്ള ജീവിതശൈലി ശിഷ്യരെ പഠിപ്പിച്ചു.

ജാത്യാഭിമാനം ത്യജിക്കാനും ഐക്യസോപാനത്തിൽ ഭജിക്കാനും ആഹ്വാനം ചെയ്ത് അതല്ലാതെ വേറെ ഗതിയില്ലെന്ന് തന്റെ സഹജരെ ബോധ്യപ്പെടുത്തിയ നവോത്ഥാന നായകനായിരുന്നു ബ്രഹ്മാനന്ദ ശിവയോഗി.ജാതീയതയ്ക്കെതിരെ ശക്തിയുക്തം പോരാടിയ സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താവായിരുന്നു ബ്രഹ്മാനന്ദശിവയോഗി എന്ന് പിൽക്കാലത്തറിയപ്പെട്ട കാരാട്ട് ഗോവിന്ദമേനോ ബ്രഹ്മസമാജം, ആര്യസമാജം എന്നിവയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ആകൃഷ്ടനായി പരിഷ്കരണരംഗത്തേക്കിറങ്ങിയ അദ്ദേഹം തന്റെ ചിന്തകൾക്ക് രൂപം നൽകിയത്. പിൽക്കാലത്ത് ആനന്ദമതം എന്നറിയപ്പെട്ടു. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ പൊള്ളത്തരത്തെയും അതിലെ അനാചാരങ്ങളെയും അദ്ദേഹം തുറന്നെതിർത്തു. മതസംബന്ധമായുള്ള അനാവശ്യചെലവ് ഒഴിവാക്കണമെന്നും ജാതി/മത വേർതിരിവ് പാടില്ലെന്നും അദ്ദേഹം ആഹ്വാനം ചെയ്തു. ഹിംസയോടുകൂടിയ മതകർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യരുതെന്നും സ്വതന്ത്രചിന്തയും പ്രവർത്തനവുമാണ് മനുഷ്യന് വേണ്ടതെന്നും ഉദ്ഘോഷിച്ചു. യാഗം, വ്രതം, തീർത്ഥാടനം, ഭിക്ഷാടനം, വിഗ്രഹാരാധന എന്നിവ

അനുഷ്ഠിക്കുന്നത് അറിവില്ലായ്മമൂലമാണെന്നും ജ്ഞാനവർദ്ധനവിനാണ് പ്രാധാന്യം കൊടുക്കേണ്ടതെന്നും വ്യക്തമാക്കി. ആലോചന, ജ്ഞാനം, പൗരുഷം, ക്ഷമ, ശാന്തി, സത്യം മുതലായ ഗുണങ്ങളെ വളർത്തിയെടുക്കുകയും എല്ലാവരെയും ഒന്നിച്ച് കൂട്ടി ആനന്ദത്തിനുള്ള വഴി കാണിക്കുകയാണ് വേണ്ടതെന്നും മനസ്സിന്റെ സുസ്ഥിതി സ്വർഗ്ഗവും ദുഃസ്ഥിതി നരകവുമാണെന്നും വ്യക്തമാക്കി. മതവും പുരോഹിതരുമാണ് മനുഷ്യരെ തമ്മിലടിപ്പിക്കുന്നതെന്നും അവരുടെ സ്വാധീനത്തിൽപ്പെട്ട് തമ്മിലടിക്കാതെ പരസ്പരം സന്തോഷത്തോടെ കഴിയുകയാണ് വേണ്ടതെന്നും ജനങ്ങളെ ഉദ്ബോധിപ്പിച്ചു. തന്റെ സന്ദേശങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാനായി ആനന്ദനഹാസഭ എന്ന പ്രസ്ഥാനം സ്ഥാപിച്ചു.[2] മതപരമായ ചടങ്ങുകളായ താലികെട്ടുകല്യാണം, പുലകുളി തുടങ്ങിയവ ഒഴിവാക്കാനും ശവസംസംകാരചടങ്ങുകൾ ലളിതമാക്കാനും ആഹ്വാനം ചെയ്തു. പക്ഷിമൃഗാദികളായി മിണ്ടാപ്രാണികളെ കൊന്നു തിന്നാതെയും ബലിയർപ്പിക്കാതെയുമിരിക്കാൻ ജനങ്ങളോടാവശ്യപ്പെട്ടു. മോക്ഷപ്രദീപം എന്ന പ്രധാനകൃതിയിലൂടെയും ശിവയോഗരഹസ്യം, സ്ത്രീവിദ്യാപോഷിണി, സിദ്ധാനുഭൂതി, ആനന്ദസൂത്രം എന്നിങ്ങനെ ഒട്ടനേകം മറ്റു കൃതികളിലൂടെയും ശിവയോഗി തന്റെ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചു. ''ഈശ്വരപാരായണന്മാരായ അവതാരങ്ങളും ദൈവപുത്രരും ഭക്തന്മാരും പണ്ടും ഉണ്ടായിരുന്നു. ലോകോപകാരപ്രദമായ ഒരൊറ്റയന്ത്രമെങ്കിലും അവർ ഉണ്ടാക്കിയോ? ഇല്ല. ഈശ്വരന്റെ പ്രാർത്ഥനാജപം, പൂജ മുതലായവയിൽ സർവ്വതും സിദ്ധിക്കുമെന്ന അജ്ഞാനദുഃഖയന്ത്രങ്ങളെ, അതായത് മതങ്ങളെ മാത്രം ഉണ്ടാക്കിവെച്ച് അവരെല്ലാം മരിച്ചുപോയ്'' (സമ്പാ.പി.ഗോവിന്ദപ്പിള്ള, 2003: പുറം161) എന്നിങ്ങനെ യുക്തിചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മതത്തെയും ദൈവത്തെയുമെല്ലാം ചോദ്യം ചെയ്ത വിപ്ലവകാരിയായിരുന്നു ശിവയോഗി.

തെക്കൻ തിരുവിതാംകൂറിൽ കീഴ്ജാതിയായ ചാന്നാർസമുദായത്തിലുൾപ്പെട്ട ആത്മാനന്ദസ്വാമികൾ എന്ന ഒരു സന്യാസിവര്യൻ ജാതീയമായ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾക്കെതിരെ നടത്തിയ പ്രവർത്തനങ്ങൾ പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട് പരിഷ്കരണരംഗത്തേക്ക് വന്ന നവോത്ഥാന നായകനാണ് ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ. കീഴ്ജാതിയിൽപ്പെട്ട ഭാര്യയെയും മക്കളെയും സ്വന്തം കുടുംബത്തിൽ ചേർക്കാത്തതരത്തി

ലുള്ള ഒരു സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയുടെ ദൈന്യത സ്വന്തം ജീവിതംകൊണ്ട് അനുഭവിച്ച ഒരാളായിരുന്നു ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ. അതുകൊണ്ട്തന്നെയാവും ബ്രാഹ്മണമതത്തിലെ അത്തരം അനാചാരങ്ങളോട് സന്ധിയില്ലാതെ അദ്ദേഹം പോരാടിയത്. കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരായി ആളോഹരി സമ്പ്രദായത്തിനും സംബന്ധസമ്പ്രദായത്തിനെതിരായി നിയമാധിഷ്ഠിത വിവാഹവ്യവസ്ഥയ്ക്കും മരുമക്കത്തായത്തിനെതിരായി മക്കത്തായത്തിനും വേണ്ടി അദ്ദേഹം പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ നടത്തി. മതപരമായ ആചാരങ്ങളിലും അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലും നിലനിന്നു പോന്നിരുന്ന ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തെ ശക്തമായി എതിർത്തു. നായർ സമുദായത്തിൽപ്പെട്ട അദ്ദേഹം താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരുമായി യോജിച്ച് പ്രവർത്തിക്കുകയും ജാതിവ്യവസ്ഥയെ അങ്ങേയറ്റം എതിർക്കുകയും ചെയ്തു. 'വേദാധികാരനിരൂപണം' എന്ന കൃതിയിലൂടെ വേദങ്ങളുടെ മേലുള്ള ബ്രാഹ്മണമേൽക്കോയ്മയെ ചോദ്യംചെയ്തു. വേദങ്ങൾ ഋഷിപ്രോക്തങ്ങളെന്നും ദൈവസൃഷ്ടികളെന്നും ഉള്ള വിശ്വാസം പ്രബലമായ കാലത്ത്, അത് ഭാരതീയരുടെ പൊതുസ്വത്താണെന്നും വാദിക്കുന്നു. ജാതി/ഉപജാതി പരിഗണനകളോ സ്ത്രീ/പുരുഷവ്യത്യാസങ്ങളോ അവയുടെ പഠനത്തിന് തടസ്സമാകരുത് എന്നും സമർത്ഥിക്കുന്നു. 'പ്രാചീനമലയാളം' എന്ന കൃതിയിലൂടെ പരശുരാമനാൽ അധികാരം നൽകപ്പെട്ടവരാണ് കേരളത്തിലെ നമ്പൂതിരി എന്ന വാദത്തെ നിരാകരിക്കുന്നു. നമ്പൂതിരിമാർ വരുന്നതിനുമുമ്പ് കേരളത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന ജനതയുടെ പിൻമുറക്കാർ ഇപ്പോഴും ഇവിടെ നിവസിക്കുന്നുണ്ടെന്നും ഭൂമിയിലുള്ള അവകാശം അവർക്കാണ് നൽകേണ്ടതെന്നും അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. ബ്രാഹ്മണരുടെ അപ്രമാദിത്വത്തിനും ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ സങ്കേതബദ്ധതയ്ക്കുമെതിരെയുള്ള ഒരു കൂരമ്പായിരുന്നു വേദാധികാരനിരൂപണമെങ്കിൽ പ്രാചീനമലയാളം ഐതിഹ്യങ്ങളിലും കെട്ടുകഥകളിലും മെനഞ്ഞെടുത്ത ബ്രാഹ്മണ പക്ഷപാത പരശുരാമകഥയെയും അതിന്റെ ബലത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും വെല്ലുവിളിക്കുന്നതുമായിരുന്നു. സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന കെട്ടുകല്യാണം, തിരണ്ടുകുളി പോലുള്ള അർത്ഥമില്ലാത്ത ആചാരങ്ങളും ചടങ്ങുകളും നിർത്തലാക്കാനായി യത്നിക്കുകയും ജാതിമതത്തിനതീതമായി പ്രവർത്തിക്കാൻ അനുയായികളോടാഹ്വാനം ചെയ്തു. അവസാനം മറ്റു

നവോത്ഥാനനായകർക്കെല്ലാം സംഭവിച്ചപോലെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്വാധീനം സ്വന്തം സമുദായത്തിനകത്ത് ഒതുങ്ങിപ്പോവുകയായിരുന്നു.

പുലയകുടുംബത്തിൽ ജനിച്ച അയ്യങ്കാളി പുലയസമുദായം അന്ന് അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ജാതീയമായ യാതനകളും ദുരിതങ്ങളും അവസാനിപ്പിക്കുന്നതിനു വേണ്ടി മുന്നിട്ടിറങ്ങി. പൊതുനിരത്തിലൂടെ യാത്രചെയ്യാൻ പുലയരെ അനുവദിക്കാത്ത മേലാളരെ വെല്ലുവിളിച്ചു കൊണ്ടാണ് 1893-ൽ വെങ്ങാനൂരിലെ പൊതുവഴിയിലൂടെ വില്ലുവണ്ടിയാത്ര നടത്തിയത്. താഴ്ന്ന ജാതിക്കാർക്കും പൊതുവഴിയിലൂടെ യാത്ര ചെയ്യാനുള്ള അവകാശത്തെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയായിരുന്നു അത്. അതുപോലെത്തന്നെ ജാതീയതയുടെ ചിഹ്നമായിരുന്ന കല്ലയും മാലയും ബഹിഷ്കരിക്കുവാൻ നടത്തിയ ആഹ്വാനം വളരെ വ്യാപകമായിത്തന്നെ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു. പുലയസ്ത്രീകൾ മാറിൽ ധരിച്ചിരുന്ന വിലകുറഞ്ഞ മുത്തുകൾ കോർത്തിണക്കിയുള്ള കല്ലുമാലകൾ ബഹിഷ്കരിക്കാനായി കൂട്ടത്തോടെ പെരിനാട്, ഊരൂട്ടമ്പലം മുതലായ പ്രദേശങ്ങളിൽ സമ്മേളിച്ച് തങ്ങൾക്ക് പതിതത്വം കൽപ്പിച്ചിരുന്ന ജാതിചിഹ്നങ്ങളെ അറുത്തെറിയുകയും തങ്ങളുടെ ശരീരത്തിൻമേലുള്ള സ്വയം നിർണയാവകാശം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്തു[14] . അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാധുജനപരിപാലനസംഘം ജാതീയമായ എല്ലാ വിവേചനങ്ങളെയും പ്രതിരോധിക്കാൻ പുലയർക്ക് ശക്തിപകരുകയും തങ്ങളുടേതായ ഒരു സ്വത്വബോധം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ സഹായിക്കുകയും ചെയ്തു. പുലയരുടെ മാത്രമല്ല കീഴാളരായ എല്ലാവരുടെയും വിമോചനമായിരുന്നു അയ്യങ്കാളി ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നതെങ്കിലും പുലയരുടെ നേതാവായി മാത്രമേ ഈ അടുത്തകാലം വരെയും അറിയപ്പെട്ടുള്ളൂ. മാത്രമല്ല അയ്യങ്കാളിയ്ക്കുശേഷം സംഘത്തിനു വന്നുചേർന്ന പിളർപ്പും സങ്കുചിത കാഴ്ചപ്പാടും അയ്യങ്കാളി തുടങ്ങിവെച്ച വലിയൊരു പ്രസ്ഥാനത്തെ പിന്നോട്ടടിക്കുകയാണുണ്ടായത്. അയ്യങ്കാളിയെപ്പോലുള്ള കീഴാള നേതാക്കളെ അടുത്തകാലത്തേ നാം തിരിച്ചറിഞ്ഞു തുടങ്ങിയിട്ടുള്ളൂ. ജാതി-മത ഭേദങ്ങൾക്കെതിരായി അങ്ങേയറ്റം ധീരമായി

---

[14] ''അയ്യങ്കാളി പുലയസ്ത്രീകളുടെ ഇടയിൽനിന്നും രണ്ടു പുലയ യുവതികളെ വിളിച്ച് സദസ്യരുടെ മുമ്പിൽ വരുത്തി. അവരുടെ കഴുത്തിലെ കല്ലയും മാലയും അറുത്തുകളയുവാൻ എല്ലാവരും സമ്മതിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്നും അങ്ങനെ ചെയ്തുകൊള്ളാമെന്ന് പറയുകയും ഉടനെ അവർ പിശാങ്കത്തികൊണ്ട് മാലയെ അറുത്തുകളയുകയും ചെയ്തു'' (കേരളചരിത്രസഞ്ചിക 1,1973, പുറം 1273-75).

പ്രവർത്തിച്ച നവോത്ഥാനനായകൻ ശ്രീനാരായണഗുരു തന്നെയാണ്. ഗുരുവിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലെല്ലാം തന്നെ ജാതി വിരുദ്ധതയാണ് മുന്നിട്ടു നിന്നത്. 1888ൽ അരുവിപ്പുറം ക്ഷേത്രത്തിലെ ശിവലിംഗപ്രതിഷ്ഠമുതൽ ഉല്ലലയിൽ വെച്ച് ചെയ്ത കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠവരെയുള്ള ക്ഷേത്ര പ്രതിഷ്ഠകൾ അന്നത്തെ ദൈവാരാധനയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ജാതി മേൽക്കോയ്മകളെ തകർത്ത് കീഴ്ജാതിക്കാർക്കും ആരാധനാസ്വാതന്ത്ര്യം ലഭ്യമാകുന്നതിനുള്ള വിപ്ലവാത്മകപ്രവർത്തികളായിരുന്നു. അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠ നടത്തിയതിനുശേഷം ഗുരു അവിടെ എഴുതിവെച്ച ജാതിയ്ക്കെതിരായ സൂക്തികൾ നവോത്ഥാനകേരളത്തിന്റെ തിലകക്കുറിയായി ഭവിച്ചു. ജാതിയ്ക്കെതിരായി സാഹോദര്യത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ട് എല്ലാവരുടെയും മാതൃകാസ്ഥാനം നിർമ്മിച്ചു. ഒരു ജാതി ഒരു മതം ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന് ഒരു യോനി ഒരാകാരം ഒരു ഭേദവുമില്ലതിൽ (ഗുരു, 2012:പുറം 407) എന്നിങ്ങനെ മനുഷ്യൻ എന്ന സങ്കല്പത്തിൽ ഭേദങ്ങളെല്ലാ നിരർത്ഥകങ്ങളാണെന്ന് വിടർത്തി വിടർത്തി പറഞ്ഞുവെച്ചു. അയോനിജമായി ഒരു ശരീരവുമില്ലെന്നിരിക്കെ എല്ലാ ശരീരങ്ങൾക്കും ഒരേ നിലയാണുള്ളതെന്ന് ഉറപ്പിച്ചു പറഞ്ഞു. ശരീരത്തിലാണ് ജാതി പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നതെന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ അതിനെ ജാതിയിൽനിന്നു മുക്തമാക്കാൻ ശരീരത്തെ തന്നെ ഉപാധിയാക്കി. ഗുരുവിന്റെ ജാതി ലക്ഷണം, ജാതി നിർണയം,[15] ജാതി മീമാംസ, ശ്രീനാരായണധർമ്മം എന്നീ കൃതികൾ നേരിട്ടും മറ്റു പല കൃതികളും പരോക്ഷമായും ജാതിയ്ക്കെതിരായ ശക്തമായ പ്രതിരോധം സൃഷ്ടിക്കുകയായിരുന്നു.

''മനുഷ്യാണാം മനുഷ്യത്വം
ജാതിർഗോത്വം ഗവാംയഥാം
നബ്രാഹ്മണാദിരസ്യൈവം
ഹാ, തത്വം വേത്തികോ fപിനാ''[16] (ഗുരു, 2012: പുറം 407)

---

[15] ഒരു ജാതിയിൽ നിന്നല്ലോ പുറന്നീടുന്നു സന്തതി
നരജാതിയിതോർക്കുമ്പൊളൊരു ജാതിയിലുള്ളതാം (ഗുരു, 2012:പുറം 407)

[16] പേരുരു തൊഴിലീമ്മൂന്നും
പോരുമായതു കേൾക്കുക

എന്നിങ്ങനെ, താൻ സത്യം വിളിച്ചുപറയുന്നത് കേൾക്കാൻ ആരുമില്ലല്ലോ എന്ന് ഗുരു വിലപിക്കുന്നുണ്ട്. പശുവിന് പശുത്വം പോലെയാണ് മനുഷ്യന് മനുഷ്യത്വം ബ്രാഹ്മണർ മുതലായവർക്കും ഇതിൽ ഭേദമില്ല. പക്ഷേ, ആരുമിത് കേൾക്കുന്നി ല്ലല്ലോ എന്നതാണ് ഗുരുവിന്റെ ദുഃഖം. പറ്റാവുന്ന വിധത്തിലൊക്കെ ജാതിയുടെ നിരർത്ഥകത ഗുരു വെളിവാക്കിയെങ്കിലും അവസാനം ഗുരുവിനെത്തന്നെ ഒരു ജാതിയുടെ നേതാവാക്കി മാറ്റുകയാണുണ്ടായത്. ശ്രീനാരായണധർമ്മപരിപാലന യോഗം എന്ന സംഘടന ഗുരുവിന്റെയും കുമാരനാശാന്റെയും പൽപ്പുവിന്റെയു മൊക്കെ നേതൃത്വത്തിൽ രൂപംകൊണ്ടത് വിശാലമായ ലക്ഷ്യത്തിനുവേണ്ടിയായി രുന്നു. എന്നാൽ ഗുരു ജീവിച്ചിരിക്കെത്തന്നെ അതൊരു ഈഴവ സംഘടന എന്ന രീതിയിൽ ആയി മാറുകയും ഗുരു അതിൽ വളരെയധികം ദുഃഖിക്കുകയും ചെയ്ത തായി ജീവചരിത്രകാരൻമാർ പറയുന്നുണ്ട്.

ജാതിയ്ക്കെതിരായ പ്രവർത്തനങ്ങളിലും ഗുരുവിന്റെ തുടർച്ചയായി ശിഷ്യ നായ സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ വരുന്നുണ്ട്. തന്റെ പ്രസംഗങ്ങളിലൂടെയും കൃതികളി ലൂടെയും മറ്റ് ആനുകാലികങ്ങളിലൂടെയും നിരന്തരം അദ്ദേഹം സമൂഹത്തിൽ ഇട പെട്ടു കൊണ്ടിരുന്നു. ജാതിയ്ക്കെതിരായി മിശ്രഭോജനം പോലുള്ള പ്രവർത്തന ങ്ങൾ സംഘടിപ്പിച്ച് സ്വന്തം ജാതിയിൽ നിന്നുപോലും ബഹിഷ്കൃതനായി. പുല യരെ ഉൾപ്പെടുത്തി പന്തിഭോജനം നടത്തിയതിനാൽ പുലയനയപ്പൻ എന്ന ആക്ഷേപരത്തിനിരയായി. കൂടാതെ ജാതി-ഹിന്ദുക്കൾ അദ്ദേഹത്തെ പല തര ത്തിൽ ആക്രമിച്ച് ഇല്ലാതാക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. എന്നാൽ എല്ലാ പ്രതിബന്ധങ്ങളെയും മറികടന്ന് ജാതി-മത-വിരുദ്ധപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം അക്ഷീണം പങ്കുകൊ ണ്ടു.

ജാതി വേണ്ട മതം വേണ്ട
ദൈവം വേണ്ട മനുഷ്യനു
വേണം ധർമ്മം വേണം ധർമ്മം
വേണം ധർമ്മം യഥോചിതം (കെ. അയ്യപ്പൻ, 1934: പുറം 34)

ആരു നിയെന്നു കേൾക്കേണ്ട
നേരുമെയ് തന്നെ ചോൽകയാൽ (,ഗുരു, 2012: പുറം 415)

എന്നിങ്ങനെ ധർമ്മം എന്ന കവിതയിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നത് ഇതിനുള്ള ഒരു തിരുത്തൽ കൂടിയാണ്. ജാതിയും മതവും ദൈവവും കൂടി ഈ ഭൂമിയിൽ മനുഷ്യ നിന്ദാദ്രോഹങ്ങൾ ഏതു ചെയ്തില്ല ഇതേവരെ എന്നിങ്ങനെയും അദ്ദേഹം ചോദി ക്കുന്നുണ്ട്. ഈ കൃതിയിൽ രാജനിവേദനം എന്ന കവിതയിൽ, ബ്രാഹ്മണർ ശ്രേഷ്ഠർ എന്നും പുലയർ നികൃഷ്ടർ എന്നും ഉള്ള നുണകൾ മനുഷ്യൻ വിശ്വസി ക്കുന്ന കാലം കഴിഞ്ഞുവെന്നും അദ്ദേഹം ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. കിളിപ്പാട്ട് രൂപത്തി ലെഴുതിയ പരിവർത്തനം എന്ന കവിതയിലും ജാതിയ്ക്കെതിരായി പറയുന്നുണ്ട്.

'ജാതിയെ വിധിയ്ക്കുന്നു, ജാതിയെ സ്ഥാപിക്കുന്നു,

ജാതിയിൽ നിന്നീടുന്നു, ജാതി താൻ ഹിന്തുമതം (കെ. അയ്യപ്പൻ, 1934: പുറം 79)എന്നിങ്ങനെ ഹിന്ദുമതമെന്നാൽ ജാതിയാണെന്ന് അംബേദ്കറെപ്പോലെ വാദിക്കുന്നുണ്ട്. ജാതി വേണമെന്നാണ് ഗാന്ധിയും പറയുന്നതെന്ന് വിമർശനമു ന്നയിക്കുന്നുമുണ്ട് അദ്ദേഹം. ഇങ്ങനെ ജാതിയ്ക്കെതിരായ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂ ടെയും കൃതികളിലെ ആശയപ്രചാരണത്തിലൂടെ അക്ഷീണം പ്രവർത്തിച്ച നവോ ത്ഥാനനായകരിൽ മുമ്പനാണ് സഹോദരനയ്യപ്പൻ.

വി.ടി. ഭട്ടതിരിപ്പാടിനെപ്പോലുള്ളവരും ജാതി-മത മേൽക്കോയ്മകൾക്കെ തിരെ പരലതരത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചു. തന്റെ കൃതികളിലൂടെയും മിശ്രവിവാഹം, മിശ്രഭോജനം പോലുള്ള സാമൂഹികപരിഷ്കരണപ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെയും നമ്പൂ തിരിസമുദായത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചു. സവർണമേൽക്കോയ്മയെ അതിനുള്ളിൽനി ന്നുതന്നെ ശക്തമായി എതിർത്തു. ജാതി-മതങ്ങൾക്കതീതമായി മനുഷ്യന്റെ അന്ത സ്സുയർത്തുക എന്നതായിരുന്നു ഇവരുടെയെല്ലാം ലക്ഷ്യം. 'നമ്പൂതിരിയെ മനുഷ്യ നാക്കുക' എന്നതായിരുന്നു വി.ടി.യുടെ മുദ്രാവാക്യം.

ജാതി-മതി വിരുദ്ധമായ പ്രവർത്തനങ്ങളാണ് ഈ നവോത്ഥാനനായക രെല്ലാം നടത്തിയത്. എങ്കിൽപോലും അവരവരുടെ സമുദായത്തിനകത്ത് ഒതുങ്ങി നിൽക്കുന്ന തരത്തിലാണ് പലരുടെയും പ്രവർത്തനങ്ങൾ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സ്വസമുദായപരിഷ്കർത്താക്കളായി അവർ പരിഗണിക്കപ്പെട്ടു. ജാതിയ്ക്കും മത ത്തിനും എതിരായി പ്രവർത്തിച്ചവർ തന്നെ പിൽക്കാലത്ത് ജാതി-മത സംഘാടക രായി നിലയിരുത്തപ്പെട്ടു. എല്ലാ മതങ്ങളെയും കൂട്ടിയിണക്കി ഒരു ഏകമതമെന്ന

വിശാലമായ ലക്ഷ്യത്തെ മുൻനിർത്തി പ്രവർത്തിച്ച ശ്രീനാരായണഗുരു വിനെപ്പോലും ഈഴവനേതാവ് എന്ന തരത്തിലേക്ക് ചുരുക്കിക്കെട്ടാനുള്ള ശ്രമങ്ങ ളുണ്ടായി. ഇങ്ങനെ ജാതി-മത വിരുദ്ധമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഒരു ഭാഗത്ത് നടക്കു മ്പോൾ തന്നെ മറുഭാഗത്ത് അതിന്റെ ശക്തിപ്പെടലും നടന്നുകൊണ്ടിരുന്നു. കേര ളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ വലിയ പ്രതിസന്ധിയായി ഈ വൈരുദ്ധ്യം മാറിത്തീരു കയും ചെയ്തു. ഒട്ടനവധി പരിഷ്കരണപ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ ജാതിവ്യവസ്ഥ യുടെ കർക്കശ്യങ്ങൾ ഇല്ലാതായെങ്കിലും ആധുനികമൂല്യങ്ങൾ ഉൾക്കൊണ്ട് സമു ദായങ്ങളായിത്തനെന ഒരോ ജാതിയും പ്രവർത്തിച്ചു. ഇന്നും പുറമേയ്ക്ക് ആധു നിക സമൂഹങ്ങളായി കാണപ്പെടുമ്പോഴും അകമോ ജാതി സൂക്ഷിക്കുന്ന തരത്തി ലാണ് കേരളീയ സമൂഹം രുപപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതെന്നത് അതിന്റെ വലിയ പരിമിതയാ യിത്തന്നെയിരിക്കുന്നു.

ദൈവത്തേക്കാൾ മനുഷ്യനും മതത്തേക്കാളും മതപരിവർത്തനത്തേക്കാളും വിദ്യാഭ്യാസത്തിനും അധീശഭാഷയെക്കാൾ മാതൃഭാഷയ്ക്കും ജാതി-മത സംഘട നയേക്കാൾ ജാതി-മത വിരുദ്ധതയ്ക്കുമാണ് കേരളനവോത്ഥാനത്തിൽ പ്രാധാന്യ മുണ്ടായിരുന്നത്. എന്നിരുന്നാലും ഈ വിപരീത ദ്വന്ദ്വങ്ങൾ ഒരേ സമയം തന്നെ ശക്തിപ്പെടുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട് എന്നത് ഒരു വാസ്തവമാണ്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ഇന്നും അവയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഏറിയും കുറഞ്ഞും സമൂഹത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. പുറമേയ്ക്ക് ആധുനികമായ ഒരു സമൂഹമായിരിക്കുമ്പോഴും അകമേ ജാതി-മത മാമൂലുകളുടെയും ആചാരങ്ങളുടെയും ശേഷിപ്പുകൾ സൂക്ഷി ക്കുന്നവരാണ് ഭൂരിഭാഗവും എന്നത് ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമായിത്തന്നെ അംഗീകരിക്കേ ണ്ടിവരും. എങ്കിലും ജാതിയ്ക്കും മതത്തിനും അതീതമായ കാരുണ്യത്തിന്റെ ഒരു പൊട്ടാത്ത നൂലിഴ ഇന്നും കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട് എന്നും സ്മരിച്ചുകൂടാ. ഗുരു മുതലായ നവോത്ഥാന നായകരിലൂടെ പരന്ന ആ ആശയ ദാർഢ്യംതന്നെയാണ് കേരളീയസമൂഹത്തെ ചേർത്തുനിർത്തുന്നത്.

തന്നെയും തന്റെ പിതാക്കന്മാരെയുമെല്ലാം കാളകളെപ്പോലെ കരുതി പണി യെടുപ്പിച്ചിരുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് കാരണം ജാതിമേധാവിത്വമാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കി അതിൽ നിന്നുള്ള ഒരു വിമോചനമാഗ്രഹിച്ച് യോഹന്നാൻ എന്ന

പേരിൽ ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ചായാളാണ് കുമാരഗുരുദേവൻ[1]. ക്രിസ്തുമത ത്തിന്റെ ജാതിരഹിതമായ ഇടത്തിലേക്ക് ബൈബിളിനെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പ്രസം ഗങ്ങളിലൂടെ അദ്ദേഹം തന്റെ കൂടെയുള്ള അടിമജനതയെക്കൂടി ആകർഷിച്ചു. എന്നാൽ അവിടെയും പുലപ്പള്ളിയും പറപ്പള്ളിയും ഉണ്ടാക്കി ക്രിസ്തുമതം സ്വീക രിച്ചു ദലിതരെ ജാതീയമായി വേർതിരിക്കുന്ന നിലപാടാണ് ക്രിസ്തീയവരേണ്യ വർഗ്ഗം സ്വീകരിച്ചത്. ദലിത് ക്രൈസ്തവരെ അവർ ക്രൈസ്തവർ എന്നാണ് വിളി ച്ചിരുന്നത്. ഇങ്ങനെയുള്ള ജാതിവ്യത്യാസത്തിനെതിരായി അദ്ദേഹം ശബ്ദമു യർത്തി. ക്രിസ്തുമതത്തിനകത്ത് തങ്ങളുടെ ജാതീയമായ വിവേചനങ്ങൾ ഇല്ലാ തായി എല്ലാവരും തുല്യരാവുമെന്ന സങ്കല്പം ഒരിക്കലും എല്ലാവരും തുല്യരാവു മെന്ന സങ്കല്പം ഒരിക്കലും പ്രയോഗത്തിൽ വരാത്തതുകണ്ട് ദുഃഖിക്കുകയും ചെയ്തു. ഒട്ടേറെ പാട്ടുകളിലൂടെ തങ്ങളുടെ അവസ്ഥയെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കു കയും ചെയ്തു.[0] ഇങ്ങനെ യഥാർത്ഥത്തിൽ ഒരു മതത്തിലുമില്ലാത്ത മതമേ മാറാൻ കഴിയൂ ജാതി മാറാൻ കഴിയില്ല എന്ന സത്യം മനസ്സിലാക്കി വീണ്ടും ഹിന്ദു മതത്തിലേക്കുതന്നെ തിരിച്ചുവന്നയാളാണ് കുമാരഗുരു. ഇങ്ങനെ ജാതിയിൽ നിന്നും മതത്തിൽ നിന്നും വിമുക്തിനേടാൻ ആഗ്രഹിച്ചാലും കഴിയാത്തതരത്തിൽ അതിൽത്തന്നെ പെട്ടുപോവുകയും അത്തരത്തിലുള്ള സംഘർഷങ്ങളിലൂടെ കടന്നു പോവുകയും ചെയ്തവരായിരുന്ന ഒട്ടുമിക്ക നവോത്ഥാനനായകന്മാരും.

അന്നത്തെ ക്രൈസ്തവ പുരോഹിതന്മാർ ജാതിയ്ക്കനുകൂല നിലപാടാണ് സ്വീകരിച്ചത്. ക്രൈസ്തവസമൂഹവും പ്രാദേശിക സംസ്കാരത്തോട് ഇഴുകി ചേർന്ന് ജാതിവ്യത്യാസം തുടർന്നു പോവുകയായിരുന്നു. ഇങ്ങനെ ജാതീയത യ്ക്കെതിരെ പ്രവർത്തനനിരതനായ അദ്ദേഹത്തിന് പ്രായോഗികതലത്തിൽ വലിയ നിരാശയാണ് ഏറ്റുവാങ്ങേണ്ടിവന്നത്. തന്റെ പാട്ടുകളിലൂടെ ഇതിനെ തുറന്നെ തിർക്കുകയാണദ്ദേഹം.

''പള്ളിയിൽ പ്രസംഗിക്കുമ്പോൾ
തള്ളയിൻ പെങ്ങളെ
പോലുരചെയ്യും പോലുരചെയ്യും
എൻ മാന്യകൂട്ടു സ്നേഹിതാ

പള്ളിപിരിഞ്ഞു വെളിയിൽ

പറക്കള്ളിയെന്നും പുലക്കള്ളിയെന്നും

ഉരചെയ്യും ഉരചെയ്യും

എൻ മാന്യകൂട്ടുസ്നേഹിതാ

അയ്യോ പറയാമോ പറക്കള്ളിയെന്ന്

അയ്യോ പറയാമോ പുലക്കള്ളിയെന്ന്

ക്രിസ്തുവിൻ രക്തത്തിൽ

പുലനീക്കിയില്ലേ പുലനീക്കിയില്ലേ''

(പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ, 2011: പുറം.48.)

''ശരീരത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരാളുടെ ബോധ്യത്തെത്തിരുത്തുക എന്നതാണ് ജാതിക്കെതിരായ സമരത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ഇവിടെയുണ്ടായിരുന്നത് ജാതി ശുദ്ധിയായിരുന്നു. അതിനുപകരം ആധുനിക ശാസ്ത്രബോധത്തിലൂന്നിയുള്ള ശുദ്ധിയാണ് ശ്രീനാരായണഗുരു മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. വൃത്തിയിൽ ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ യുക്തിയാണുള്ളത്. അസ്പൃശ്യത എന്ന ആശയം സ്പർശനം എന്ന പ്രതിഭാസത്തിൽ നിന്നുണ്ടായിവന്ന ഒരാശയമാണ് ജാതി. അല്ലാതെ അത് ചിന്തയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നിൽക്കുന്നതല്ല. സ്പർശനം എന്ന അനുഭവത്തിൽത്തന്നെ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്ന ദ്വന്ദാത്മകതയെ സിദ്ധാന്തവൽക്കരിക്കുകയാണ് വർണാശ്രമ വ്യവസ്ഥചെയ്തത്'' (ഡോ. കെ.എം അനിൽ, 2018, പുറം.155).

മതത്തെ സംബന്ധിച്ച ഗുരുവിന്റെ അഭിപ്രായങ്ങളുടെ സംഗ്രഹം താഴെക്കൊടുക്കുന്നു. സമബുദ്ധിയോടുകൂടി എല്ലാ മതങ്ങളും എല്ലാവരും പഠിക്കണമെന്നും അപ്പോൾ അവയ്ക്കു തമ്മിൽ സാരമായ വ്യത്യാസമില്ലെന്നു വെളിപ്പെട്ടുകിട്ടുന്ന മതമാണ് നാം ഉപദേശിക്കുന്ന ഏകമതം എന്ന് ഗുരു വ്യക്തമാക്കുന്നു. ''വൈദികമതം, സാംഖ്യമതം, വൈശേഷികമതം, പൗരാണികമതം, മീമാംസകമതം, ദ്വൈതമതം, ശൈവമതം, ശക്തേയമതം, വൈഷ്ണവമതം എന്നിങ്ങനെ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ വിഭിന്നമായിരിക്കുന്ന അനേകമതങ്ങൾക്ക് എല്ലാംകൂടി ഹിന്ദുമതം എന്ന് പൊതുവെ പറയുന്നതിൽ യുക്തിഹീനതയില്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യജാതിക്കെല്ലാറ്റിനും മോക്ഷദായകങ്ങളും ഓരോ കാലത്തിലും ദേശത്തിലും വ്യത്യസ്തആചാര്യന്മാർ

ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളതുമായ എല്ലാ മതങ്ങൾക്കും കൂടി 'ഏകമതം' എന്നു പറയുന്നതിൽ എന്തിനാണു യുക്തിഹീനത ആരോപിക്കുന്നതെന്ന് അദ്ദേഹം ചോദിക്കുന്നു.

'ഒരു ജാതി ഒരു മതം
ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന്
ഒരു യോനി ഒരാകാരം
ഒരു ഭേദവുമില്ലതിൽ' (ഗുരു, 2012, പുറം.49).

ഗോക്കൾക്ക് ഗോത്വം എപ്രകാരമാണോ അപ്രകാരം മനുഷ്യർക്ക് മനുഷ്യത്വമാണ് ജാതി. ബ്രാഹ്മണത്വം എന്നത് ജാതിയല്ലെന്ന തത്വം ആരും അറിയുന്നില്ലെന്നും (ഗുരു, 2012, പുറം 407) വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഒരാളെ കാണുമ്പോൾ അയാളുടെ പേര്, ദേശം, തൊഴിൽ എന്നിവ ചോദിച്ചാൽ മതി അയാളുടെ ശരീരം ജാതി (മനുഷ്യജാതി) കാണിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ജാതി ചോദിക്കേണ്ടതില്ലെന്ന് ഗുരു പറയുന്നു. ജാതി സംബന്ധമായ കുറവ് എന്നൊന്നില്ല കാരണം എല്ലാവരും ജാതിയിൽ (മനുഷ്യജാതി) ഒന്നാണ്. ജാതി ഒന്നാണെന്നുള്ളതിനുതെളിവൊന്നും വേണ്ടല്ലോ. കാരണം ഒരു പട്ടി വേറൊരു പട്ടിയെക്കണ്ടാൽ അതിന്റെ സ്വന്തം ജാതിയാണെന്നു മനസ്സിലാക്കുന്നു. എല്ലാ മൃഗങ്ങൾക്കും ഈ വക തിരിവുണ്ട്. അതനുസരിച്ച് ജീവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മനുഷ്യർക്ക് മാത്രമാണ് സംശയം. സ്വന്തം ജാതി തിരിച്ചറിയാനുള്ള ശക്തിയില്ല[9] മൃഗങ്ങളെക്കാളും മോശമാണ്! മനുഷ്യനു ജാതിയില്ല എന്നു നാം പറഞ്ഞതായി എഴുതി വയ്ക്കണം. ജാതി ഉണ്ടെന്നുള്ള വിചാരം പോകണം. ജാതിയെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന പേരുകൾ ഉപയോഗിക്കരുത്, അല്ലാതെതന്നെ നല്ലപേരുകൾ വളരെയുണ്ടല്ലോ? എന്നിങ്ങനെ ജാതീയഗുരു അങ്ങേയറ്റം എതിർത്തുപോന്നു. നവോത്ഥാനകാലത്തെ കേരളജനത തങ്ങളുടെ പേരുകളോട് കൂട്ടിച്ചേർത്തിരുന്ന ജാതിപ്പേരുകൾ ഒഴിവാക്കിക്കൊണ്ടാണ് ജാതിയ്ക്കെതിരായ പോരാട്ടത്തിൽ പങ്കു ചേർന്നത്. മന്നത്ത് പദ്മനാഭപ്പിള്ള മന്നത്ത് പത്മനാഭനായതും, ശങ്കരൻനായർ ആർ.ശങ്കറായതും, കേശവപിള്ള കേശവദേവായതും അങ്ങിനെയാണ്. എന്നാൽ ഇന്ന് ജാതിപ്പേരുകൾ ചേർക്കുന്നത് ഒരു അഭിമാനമായി ഫാഷനായി തിരിച്ചു വന്നിരിക്കുന്നു, വന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അങ്ങിനെയാണ് നവ്യാനായരും, അനൂപ് മേനോനും, മഞ്ജു വാര്യരും മറ്റും മറ്റുമൊക്കെ ഉണ്ടാവുന്നത്. ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കാനുള്ള മറ്റൊരു കാര്യം നായർ മുതൽ മേലോട്ടുള്ള ജാതികളാണ് വീണ്ടും

ജാതിപ്പേരുകൾ തിരിച്ചെടുത്തത് എന്നതാണ്. ചാത്തൻ പുലയനെന്നോ, വർഗ്ഗീസ് മാപ്പിളയെന്നോ, കുമാരൻ ചാന്നാനെന്നോ, സന്തോഷ് അരയനെന്നോ ഒന്നും ആരും പേരെടുന്നില്ലല്ലോ.അതിനാൽ കീഴാള വിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രവർത്തിച്ച ജാതി നിഷേധം മേലാളവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ വേണ്ടത്ര പ്രവർത്തിച്ചിട്ടില്ല എന്നു തന്നെയാണ് അതിനർത്ഥം. ഈയവസ്ഥ മുൻകൂട്ടികണ്ടിട്ടാവാം ഗുരു ജാതിയെ സംബന്ധിച്ച് വളരെയധികം ആശങ്കപ്പെട്ടിരുന്നതായി കാണാം. എഴുത്തുകളിൽ ജാതി കാണിക്കരുത് എന്നും ജാതിയില്ലാത്ത ഒരു സഭ സ്ഥാപിക്കണമെന്ന് നമുക്ക് വിചാരമുണ്ടെന്നും അത് പലരോടും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടെന്നും എന്നാൽ അത് കഴിയുമോ? എന്ന സംശയവും ഗുരു പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ജാതി ഇനി എവിടെ നിൽക്കും? എന്നദ്ദേഹം ചോദിക്കുന്നു.

കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിലെ ജാതീയതയ്ക്കെതിരായ ഏറ്റവും ശക്തമായ ശബ്ദമായിരുന്നു ശ്രീനാരയണഗുരുവിന്റേത്. ബ്രീട്ടീഷ്ഭരണത്തിൻ കീഴിൽ പൊതു നിയമം വന്നതോടെ എല്ലാ മനുഷ്യരും തുല്യരായിത്തീരുകയും അങ്ങനെ ശൂദ്ര നായ ഒരാൾക്കും സന്യാസിയായിത്തീരാം എന്നു വരികയും ചെയ്തു. അതുകൊണ്ടാണ് നമുക്ക് സന്യാസം തന്നത് ബ്രീട്ടീഷുകാരാണ് എന്ന് ഗുരു പറയാനിടയായത്. പക്ഷേ അപ്പോഴും ജാതിവ്യവസ്ഥകർശനമായിത്തന്നെ ഇവിടെ പാലിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഇങ്ങനെ ആധുനിക മൂല്യങ്ങൾ സ്വാംശീകരിച്ച ഗുരു സ്വന്തം സമൂഹത്തിലേക്ക് നോക്കുമ്പോൾ കണ്ടത് ഞെട്ടിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള ജാതി ആചാരങ്ങളായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട്തന്നെ മനുഷ്യപക്ഷം ചേർന്നു നിന്നുകൊണ്ട് അങ്ങേയറ്റത്തെ ജാതി വിരുദ്ധനാവാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞു. ഹിന്ദുമതം അഥവാ ബ്രഹ്മണമതം അനുശാസിക്കുന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥയെ അതിന്റെ വിധിപ്രമാണങ്ങളെ ഒരോന്നോരോന്നായി ലംഘിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഗുരുതന്റെ ജാതിവിരുദ്ധ പ്രവർത്തനങ്ങൾ മുന്നോട്ടുകൊണ്ടു പോയത്[0]. 1818-ലെ അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠമുതലുള്ള പ്രതിഷ്ഠാകർമ്മങ്ങളൊക്കെത്തന്നെ ജാതീയതയുടെ വെള്ളം കടക്കാത്ത അറകളെ തകർക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളായിരുന്നു. ജാതിയുടെ കാലം പോയി. ജാതി ഇല്ലല്ലോ. എല്ലാവരും കൂടി ഒത്തൊരുമിച്ച് ശ്രമിച്ചാൽ എല്ലാം നേരെയാവും എന്നും അദ്ദേഹം പ്രത്യാശപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഒരു മതം ആ മതത്തിൽ വിശ്വാസമില്ലാത്തവന് നിന്ദ്യമായിത്തോന്നും അപൂർണ്ണമായിത്തോന്നും. എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും രഹസ്യതത്വമൊന്നുതന്നയെന്ന് അറിയുന്നതുവരെ ഈ രീതിയിലുള്ള ഒരു ഭ്രമമുണ്ടാകു

മെന്നും പറയുന്നു. പല മതങ്ങളുടെയും സാരം ഒന്നാണെന്നു അറിയാതെ ഈ ലോകത്തിൽ പാമരന്മാർ അന്ധർ ആനയെക്കണ്ടതുപോലെ പലതായി പറയുന്നു.

എല്ലാവർക്കും ആത്മസുഖത്തിനുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുന്നതിന് ആധാരം മതം തന്നെയാണ്. അതുകൊണ്ട് എല്ലാവർക്കും മതം ഒന്നു തന്നെ. പല മേഖലകളിൽ നിന്നായി ഉദ്ഭവിക്കുന്ന നദി മഹാസമുദ്രത്തെ പ്രാപിച്ചു വിലയം കൊള്ളുന്നതുപോലെ എല്ലാ മതവും ഏകവും സനാതനവുമായ വസ്തുവിൽ വിലയം പ്രാപിക്കുന്നു. സാഹോദര്യത്തിന് മുഹമ്മദുമതവും സ്നേഹത്തിനു ക്രിസ്തുമതവും മുഖ്യത കല്പിക്കുന്നു എന്നാൽ സാഹോദര്യം സ്നേഹത്തേയും സ്നേഹം സാഹോദര്യത്തെയും ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നറിയാതെ, സാഹോദര്യമാണ് ശ്രേഷ്ഠം എന്നും സ്നേഹമാണ് ശ്രഷ്ഠം എന്നും വാദപ്രതിവാദം നടത്തിയിട്ട് എന്ത് പ്രയോജനം എന്നാണദ്ദേഹത്തിന്റെ ചോദ്യം. സനാതനമായ ഏതെങ്കിലും ധർമ്മത്തേയോ സത്യത്തെയോ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയല്ലാതെ യാതൊരു മതത്തിനും നിലനിൽക്കാൻ സാധിക്കില്ലെന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ഇപ്പോൾ നടപ്പിലിരിക്കുന്ന ഏതെങ്കിലും ഒരു മതവുമായി നമുക്ക് യാതൊരു പ്രത്യേക ബന്ധവുമില്ലെന്നും എല്ലാ മതങ്ങളും നമുക്ക് സമ്മതമാണെന്നും ഓരോരുത്തരും അവരവർക്കിഷ്ടമുള്ള മതം ആചരിച്ചാൽ മതിയെന്നും അദ്ദേഹം വ്യക്തമായി പറയുന്നുണ്ട്.''മനുഷ്യരുടെ മതം, വേഷം, ഭാഷ മുതലായവ എങ്ങിനെയിരുന്നാലും അവരുടെ ജാതി ഒന്നായതുകൊണ്ട് അന്യോന്യം വിവാഹവും പന്തിഭോജനവും കൂടുന്നതിന് യാതൊരു ദോഷവുമില്ല'' (സമ്പാ:എൻ.കുമാരനാശാൻ, 1984, പുറം.45).മതത്തെ ഗുരു വിശാലമായ അർത്ഥത്തിലാണ് കണ്ടിരുന്നത്. ഹിന്ദുമതം എന്താണെന്നതിനെ സംബന്ധിച്ച് കൃത്യമായ ധാരണവ്യക്തമാക്കുന്നതാണ് അതിനെ സംബന്ധിച്ച് കൃത്യമായ ധാരണ വ്യക്തമാക്കുന്നതാണ് അതിനെ സംബന്ധിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. ''ഹിന്ദുമതത്തിൽ എല്ലാ മതതത്വങ്ങളും അടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ഹിന്ദുമതം എന്നൊരു മതമേ ഇല്ലല്ലോ! ഹിന്ദുസ്ഥാനനിവാസികളെ ഹിന്ദുക്കൾ എന്ന് വിദേശീയർ പറഞ്ഞു വന്നു. ഹിന്ദുസ്ഥാന നിവാസികളുടെ മതം ഹിന്ദുമതം എന്നാണെങ്കിൽ ഹിന്ദുസ്ഥാനത്തെയും ഇപ്പോൾ അധിവസിക്കുന്ന ക്രിസ്ത്യാനികളുടെയും മുഹമ്മദീയരുടെയും മതം ഹിന്ദുമതം തന്നെയാണ്. അങ്ങനെയാരും പറയുന്നുമില്ല, സമ്മതിക്കുന്നുമില്ല. ഇപ്പോൾ ഹിന്ദുമതം എന്നത് ക്രിസ്തുമതം, മുഹമ്മദ്മതം മുതലായ ഹിന്ദുസ്ഥാനത്തിനു വെളിയിൽ നിന്നു വന്ന

മതങ്ങൾ ഒഴിച്ചു ഹിന്ദുസ്ഥാനത്തിൽത്തന്നെ ഉത്ഭവിച്ചിട്ടുള്ള മതങ്ങൾക്കുള്ള ഒരു പൊതുപേരാകുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് ബുദ്ധമതം, ജൈനമതം മുതലായവ ഹിന്ദു മതം തന്നെ എന്ന് ചിലർ പറയുന്നത്'' (സമ്പാ:എൻ.കുമാരനാശാൻ, 1982, പുറം.47).മതത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഗുരു നടത്തുന്ന ഇത്തരം വീക്ഷണഗതികൾ എത്ര മാത്രം പുരോഗമനാത്മകമാണ്! എന്നാൽ ഗുരുവിന്റെ കാലത്തോ അതിനുശേഷമോ മതത്തെ സംബന്ധിച്ച ഈ തുറന്ന സമീപനം അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടില്ലെന്നു മാത്രമല്ല. അതിനു നേരെ വിപരീതമായ ദിശയിലാണ് കാര്യങ്ങൾ സംഭവിച്ചത്. ''നാം ജാതിഭേദം വിട്ടിട്ട് ഇപ്പോൾ ഏതാനും സംവത്സരം കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു, എന്നിട്ടും ചില പ്രത്യേക വർഗ്ഗക്കാർ നമ്മെ അവരുടെ വർഗ്ഗത്തിൽ പെടുന്നതായി വിചാരിച്ചു പ്രവർത്തിച്ചും വരുന്നതായും അതു ഹേതുവാൽ നമ്മുടെ വാസ്തവത്തിന് വിരുദ്ധമായ ധാരണയ്ക്ക് ഇടവന്നിട്ടുണ്ടെന്നും അറിയുന്നു. നാം പ്രത്യേക ജാതിയിലോ മതത്തിലോ ഉൾപ്പെടുന്നില്ല. വിശേഷിച്ചും നമ്മുടെ ശിഷ്യവർഗ്ഗത്തിൽനിന്നും മേൽപ്രകാരമുള്ളവരെ മാത്രമേ നമ്മുടെ പിൻഗാമിയായി വരത്തക്കവിധം ആലുവ അദ്വൈതാശ്രമത്തിൽ ശിഷ്യസംഘത്തിൽ ചേർത്തിട്ടുള്ളൂ എന്നും മേലും ചേർക്കുകയുള്ളൂ എന്നും വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നതും ആകുന്നു. ഈ വസ്തുത പൊതുജനങ്ങളുടെ അറിവിലേക്കായി പ്രസിദ്ധം ചെയ്തിരിക്കുന്നു. എന്ന് നാരായണഗുരു (ഒപ്പ്)'' (സമ്പാ:കുമാരനാശാൻ, 1982, പുറം.44).

ജാതിയതയ്ക്കെതിരായി ഗുരു സ്ഥാപിച്ച സംഘടനതന്നെ ഇന്ന് ഏറ്റവും വലിയ സാമുദായിക സംഘടനയായി എന്നതും വിഭാഗീയതയുടെ വക്താക്കൾ അതിന്റെ തലപ്പത്തിരിക്കുന്നുവെന്നതും കേരളം നവോത്ഥാനത്തിലൂടെ ആർജ്ജിച്ച ആധുനികത ഉപരിപ്ലവമായ തലത്തിലുള്ളതായിരുന്നു എന്നാണ് തെളിയിക്കുന്നത്. ജാതിയടക്കം എല്ലാത്തരം പന്തിരിപ്പൻ ആശയഗതികളും പൂർവ്വാധികം ശക്തിയോടെ തിരിച്ചുവന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഗുരുവിന്റെ ദർശനങ്ങളുടെ ശരിയായ വായനകൾക്ക് ഇന്ന് വളരെയധികം പ്രസക്തിയുണ്ട്. ജാതി ചോദിക്കരുത്, പറയരുത് എന്ന് നിഷ്കർഷിച്ച ഒരാളുടെ പേരിലുള്ള സംഘടന തന്നെ ഇന്ന് ജാതീയമായ അവകാശധികാരങ്ങളുടെ പേരിൽ രാഷ്ട്രീയ വിലപേശലുകൾ പോലും നടത്തി നാണം കെടുന്ന അവസ്ഥയിലെത്തി എന്നതാണ് വാസ്തവം. കേരളത്തിലെ ഹൈന്ദവരിൽ ജാതിവിരുദ്ധത എത്രത്തോളമുണ്ടെന്ന് കാണി

ക്കാൻ പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ 1931 ലെ സെൻസസ് കണക്കുകൾ നിരത്തി പറയുന്നു. ആകയുള്ള 31,34,837 ഹിന്ദുക്കളിൽ 4,035 പേർ അഥവാ പതിനായിരത്തിനു 13 പേർ വീതം അവരുടെ ജാതി പറയുവാൻ വിസമ്മതിച്ചു. ഈ സംഖ്യ ചെറുതാണെന്നുവരികിലും അത്രയും ആളുകൾ ജാതി ഉപേക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്നു പറയാൻ ഒരുങ്ങിയത് ഇത്തവണത്തെ സെൻസസിലെ ഒരു വിശേഷലക്ഷണമാകുന്നു. ഇതിനു മുമ്പിലത്തെ യാതൊരു സെൻസസിലും ഒരൊറ്റ ഹിന്ദുപോലും ഏതെങ്കിലും ജാതിവിഭാഗത്തിൽ ഉൾപ്പെടാത്ത ആളാണെന്നു പറഞ്ഞിട്ടില്ല. ജാതിക്കോട്ടയെ തകർക്കുന്നതിന് ഇമ്മാതിരി വിവിധശക്തികൾ പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നിട്ടും യാതൊരു ജാതിയും ഉൾപ്പെടാത്തവരെന്നു പറയുവാൻ ഹിന്ദുക്കളിൽ 10,000ത്തിനു 13 പേരിൽ കൂടുതൽ കാണാൻ സെൻസസ് പ്രവർത്തകന്മാർക്കു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല'' (പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ, 1969: പു.92).

ഇന്നത്തെ അവസ്ഥയിലും ഈ മനോഭാവത്തിന് വലിയ മാറ്റമൊന്നും വന്നിട്ടില്ലെന്ന് കാണാൻ കഴിയും. ഒരുപക്ഷേ ഇന്ന് ജാതിയമായ സംഘാടനം കൂടിയിരിക്കയാണെന്നാണ് സമകാലിക അനുഭവങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നത്. നവോത്ഥാന ജനതയെന്ന് അഭിമാനിക്കുന്ന കേരളത്തിൽ തന്നെയാണ് ഇതുവരെ കേട്ടുകേൾവിയില്ലാത്ത തരത്തിൽ ജാതി-ദുരഭിമാന കൊലപാതകങ്ങൾ[17] അരങ്ങേറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത് എന്ന് ചിന്തിക്കുമ്പോൾ, നവോത്ഥാനം കൊണ്ടുവന്ന എല്ലാ മൂല്യങ്ങളിൽ നിന്നും പിന്നോക്കം പോവുകയാണ് കേരളീയ ജനത എന്നത് ഒരു അപ്രിയ സത്യമായി അംഗീകരിക്കേണ്ടി വരും.

കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിലെ ജാതീയതയ്ക്കെതിരായ ഏറ്റവും ശക്തമായ ശബ്ദമായിരുന്നു ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റേത്. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിൻ കീഴിൽ

---

[17] കോട്ടയത്ത് ദളിത് ക്രിസ്ത്യൻ വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട കെവിൻ ജോസഫ് എന്ന യുവാവിനെ ഉയർന്ന ജാതിയിൽനിന്ന് പ്രണയിച്ച് വിവാഹം കഴിച്ചതിന്റെ പേരിൽ ഭാര്യാപിതാവും സഹോദരനും ചേർന്ന് ജാതിദുരഭിമാനകൊലയ്ക്കിരയാക്കിയത് 2018 മെയ് 28 നാണ് (2018 മെയ് 29 മാതൃഭൂമി പത്ര വാർത്ത).

2018 മാർച്ച് 22ന് അരീക്കോട് 22 കാരിയായ ആതിര എന്ന യുവതി താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരനായ യുവാവിനെ പ്രേമിച്ചതിന്റെ പേരിൽ സ്വന്തം വീട്ടിൽ വെച്ച് അച്ഛനാൽ കൊല്ലപ്പെടുകയുണ്ടായി.

2020 ഡിസംബർ 26 പാലക്കാട് അനീഷ് എന്ന യുവാവിനെയും ജാതിയുടെ പേരിൽ ഭാര്യയുടെ അച്ഛനും അമ്മാവനും ചേർന്ന് കൊന്ന സംഭവമുണ്ടായി.

പൊതുനിയമം വന്നതോടെ എല്ലാ മനുഷ്യരും തുല്യരായിത്തീരുകയും അങ്ങനെ ശൂദ്രനായ ഒരാൾക്കും സന്യാസിയായിത്തീരാം എന്നു വരികയും ചെയ്തു. അതു കൊണ്ടാണ് നമുക്ക് സന്യാസം തന്നത് ബ്രിട്ടീഷുകാരാണ് എന്ന് ഗുരു പറയാനിട യായത്. പക്ഷേ അപ്പോഴും ജാതിവ്യവസ്ഥ കർശനമായിത്തന്നെ ഇവിടെ പാലിക്ക പ്പെട്ടിരുന്നു. ഇങ്ങനെ ആധുനികമൂല്യങ്ങൾ സ്വാംശീകരിച്ച ഗുരു സ്വന്തം സമൂഹ ത്തിലേക്ക് നോക്കുമ്പോൾ കണ്ടത് ഞെട്ടിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള ജാതി ആചാരങ്ങ ളായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മനുഷ്യപക്ഷം ചേർന്നുനിന്നുകൊണ്ട് അങ്ങേയ റ്റത്തെ ജാതിവിരുദ്ധനാവാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞു. ഹിന്ദുമതം അഥവാ ബ്രാഹ്മ ണമതം അനുശാസിക്കുന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥ-അതിന്റെ വിധിപ്രമാണങ്ങളെ ഓരോ ന്നോരോന്നായി ലംഘിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഗുരു തന്റെ ജാതിവിരുദ്ധ പ്രവർത്തനങ്ങൾ മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുപോയത്. 1818-ലെ അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠമുതലുള്ള പ്രതിഷ്ഠാ കർമ്മങ്ങളൊക്കെത്തന്നെ ജാതീയതയുടെ വെള്ളംകടക്കാത്ത അറകളെ തകർക്കാ നുള്ള ശ്രമങ്ങളായിരുന്നു. ജാതിയെ എതിർക്കണമെങ്കിൽ സാമൂഹികമായി സംഘ ടിക്കേണ്ടതും ആവശ്യമായിരുന്നു. അത് എസ്.എൻ.ഡി.പി.യുടെ രൂപീകരണത്തി ലേക്കു നയിച്ചു. സംഘടനയിൽ ജാതി/മതഭേദമെന്യേ ആർക്കും അംഗങ്ങളാവാ മെന്നുണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും ഫലത്തിൽ അതൊരു ഈഴവ സംഘടനയായി മാറുക യാണുണ്ടായത്. ജാതീയതക്കെതിരെ അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ച ക്ഷേത്രങ്ങളും സംഘട നയുമെല്ലാം പിന്നീട് ജാതീയതയുടെ കേന്ദ്രങ്ങളായി മാറുന്ന വിധി വൈപരീത്യം അദ്ദേഹത്തിനു തന്നെ കാണേണ്ടിയും വന്നു. അദ്ദേഹത്തെ ഹിന്ദുസന്യാസിയായും ഈഴവരുടെ പൊതുസ്വത്തായുമൊക്കെ കാണാൻ തുടങ്ങിയപ്പോൾ തന്റെ ജാതിയും മതവും സംബന്ധിച്ച് പൊതുജനങ്ങളുടെ അറിവിലേക്കായി 1916-ൽ ഒരു വിളംബരംതന്നെ (പ്രബുദ്ധകേരളം) പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തേണ്ടതായിവന്നു എന്ന തിൽനിന്നും കേരളസമൂഹത്തിൽ അടിയുറച്ച ജാതീയതതന്നെയാണ് കാണാൻ കഴിയുക.

2.4 കേരളനവോത്ഥാനം: പ്രധാന ആശയങ്ങൾ

കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിൽ പ്രധാനവും അപ്രധാനവുമായ പല പല ആശ യങ്ങൾ പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ട്. ദേശീയത, ഉദാരമാനവികത, യുക്തിചിന്ത ഇങ്ങനെ

പല ആശയങ്ങൾ കാണാം. ഇവിടെ സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം, ജനാധിപത്യം, കാരുണ്യം എന്നിങ്ങനെ ഈ പഠനത്തിൽ പ്രസക്തമായ ആശയങ്ങൾ മാത്രമാണ് ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്.

2.4.1 സ്വാതന്ത്ര്യം

സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് പല തലങ്ങളുണ്ട്. മാത്രമല്ല അത് ആപേക്ഷികവുമാണ്. ഫ്രഞ്ച് വിപ്ലവത്തിൽനിന്നും മുഴങ്ങിക്കേട്ട വാക്കുകളിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനമായിരുന്നു Liberty അഥവാ 'സ്വാതന്ത്ര്യം' എന്നത്. വ്യക്തിയെ സംബന്ധിച്ചാണെങ്കിൽ ചലിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം, ഭക്ഷണം കഴിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം, ചിന്തിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം, നിരത്തിൽ നടക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം ആരാധനാസ്വാതന്ത്ര്യം എന്നിങ്ങനെ പല തലങ്ങളിലാണ് അത് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്.നവോത്ഥാനപൂർവ്വകേരളത്തിൽ കീഴാളരായ വലിയൊരു വിഭാഗത്തിന് മേൽപറഞ്ഞ വ്യക്തി സ്വാതന്ത്ര്യങ്ങളിൽ പലതും നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അതുകൊണ്ടു തന്നെ നവോത്ഥാനം മുന്നോട്ടുവെച്ച ആശയങ്ങളിൽ പ്രധാനമായ ഒന്നായിരുന്നു സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നത്. എല്ലാ നവോത്ഥാന നായകന്മാരും വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് ഏറ്റവുമധികം പ്രധാന്യം കൊടുക്കുകയും അത് നേടിയെടുക്കുന്നതിനായി അവിശ്രമം പോരാടുകയും ചെയ്തു. സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അവരുടെ വ്യത്യസ്തമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ പരിശോധിക്കുന്നു.

കീഴാളജനതയെ മൃഗങ്ങളെപ്പോലെ ക്രയവിക്രയം നടത്തുകയും മേലാളർ കൊല്ലിനും കൊലയ്ക്കും വിധേയരാക്കുകയും ചെയ്തിരുന്ന അടിമവ്യവസ്ഥയാണ് പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാൻ അഥവാ കുമാരഗുരുദേവൻ എന്ന സ്വാതന്ത്ര്യനായകനെ സൃഷ്ടിച്ചത്.[18] കേരളത്തിലെ നീചമായ ഈ അടിമവ്യവസ്ഥയിൽനിന്നും

---

[18] അടിമകൾ യജമാനന്റെ മതം സ്വീകരിച്ചതുകൊണ്ട് അവരുടെ അടിമത്തം അവസാനിക്കുമായിരുന്നില്ല. അത് സമൂഹത്തിൽ ആഴത്തിൽ വേരോടിയിരുന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതായിരുന്നു. കാളകളോടൊപ്പം നുകത്തിൽക്കെട്ടി പൂട്ടിയ പിതാക്കന്മാരെ കുമാരൻ ഓർക്കാറുണ്ടായിരുന്നു. വയലിൽ പണിയെടുക്കുമ്പോൾ, കാളകളെ പൂട്ടുമ്പോൾ ആ ചിത്ര കുമാരന്റെ മനസ്സിലേക്ക് ഓടിയെത്തും, ഒരിക്കൽ വയലിൽ പണിയെടുക്കുമ്പോൾ ഉഴുതുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാളയെ അഴിച്ചുമാറ്റി കുമാരൻ അവിടെ കയറിനിന്നു. എന്നിട്ട് തന്റെ കൂടെയുടെ പണിയാളുകളോട് ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞു. ''നമ്മുടെ പിതാക്കന്മാരെ ഉഴവുചാലിൽ കൊണ്ടുപോയത് ഇതുപോലെയാണ്. അവർ കാളകളോടൊപ്പമാണ് പണിയെടുത്തത്. (രാജേഷ് ചിറപ്പാട്ട്, 2015, പുറം 22)

മോചനം നേടാൻ ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം നടത്തി പക്ഷേ, അവി ടെയും മതമേ മാറാൻ കഴിയൂ ജാതി മാറാൻ കഴിയില്ലെന്ന സത്യം മനസ്സിലാക്കി, തന്റെ കൃതികളിലൂടെ അടിമകളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനായി മുറവിളികൂട്ടി. അദ്ദേഹ ത്തിന്റെ കൃതികളിലുടനീളം അടിമവർഗ്ഗങ്ങളുടെ നിലയ്ക്കാത്ത വിലാപങ്ങളാണ് കേൾക്കാൻ കഴിയുക. അടിമത്ത നിരോധനനിയമം വന്നിട്ടുപോലും ഇവരുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം അകലെയായിരുന്നു എന്നതാണ് ഇവിടെ വ്യക്തമാവുന്നത്. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽപോലും ശൂദ്രവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടവർക്ക് സഞ്ചാരസ്വാ തന്ത്ര്യം വിലക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഇങ്ങനെ എല്ലാതരത്തിലും അടിച്ചൊതുക്കപ്പെട്ട, ചരി ത്രത്തിലൊരിടത്തും രേഖപ്പെടുത്താതെപോയ ഒരു ജനതയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം സ്വപ്നം കണ്ടുകൊണ്ട് യോഹന്നാൻ എഴുതിയ കൃതികളും നടത്തിയ പ്രസംഗ ങ്ങളും പോരാട്ടങ്ങളുമെല്ലാം നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പരിവർത്തനദശയിൽ വലിയ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്.

1909-ൽ അദ്ദേഹം അയിത്ത ജാതിക്കാരുടെ വിമോചനത്തിനായി പ്രത്യക്ഷ രക്ഷാദൈവസഭ രൂപീകരിച്ചു. ക്രിസ്തുമതത്തിൽ ചേർന്നിരുന്ന അദ്ദേഹം സിറി യൻ സഭവിട്ട് സ്വതന്ത്രമായ ഒരു സഭ സ്ഥാപിക്കുകയായിരുന്നു. അതിനാൽത്തന്നെ അദ്ദേഹത്തെ എല്ലാത്തരത്തിലും ദ്രോഹിക്കാനും അപായപ്പെടുത്താനും സവർണ്ണ ക്രിസ്ത്യാനികൾ ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. അതിനെതിരായുള്ള ചെറുത്തുനിൽപ്പായി രുന്നു അദ്ദേഹത്തിനു ജീവിതം. സവർണ്ണക്രിസ്ത്യാനികൾക്കെതിരെ യോഹന്നാൻ നടത്തിയ സ്വാതന്ത്ര്യസമരങ്ങളെ 'അടിലഹള' എന്ന പേരിലാണ് കേരളത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തപ്പെട്ടത്. കേരളത്തിന്റെ സവർണ്ണ പൊതുബോധത്തി നെതിരെ ജീവിതം മുഴുവൻ പോരാടുകയും കീഴാളരുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു വിലയു ണ്ടാവുന്ന ഒരു സമൂഹമുണ്ടായികാണാൻ അങ്ങേയറ്റം ആഗ്രഹിക്കുകയും ചെയ്തു. ''അങ്ങ് ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടി രാഷ്ട്രീയമായി പ്രവർത്തിക്കുക. ഞാൻ അതിനുവേണ്ടി ആത്മീയമായി പ്രവർത്തിക്കാം''. (ഡോ. ആർ.രാധാകൃ ഷ്ണൻ, പേജ്. 73) എന്ന് നെയ്യാറ്റിൻകരയിൽ കൊറ്റമത്ത് വെച്ച് മഹാത്മജിക്കു നൽകിയ സ്വീകരണത്തിൽ യോഹന്നാൻ അദ്ദേഹത്തോട് പറയുന്നുണ്ട്.

അയ്യാവൈകുണ്ഠനും ആറാട്ടുപുഴ വേലായുധപണിക്കർക്കും ശേഷം അവരുടെ അതേ സമരവഴി പിൻതുടർന്നത് അയ്യങ്കാളിയായിരുന്നു. കേരള സമൂഹത്തിൽ തന്നെ ഏറ്റവുമധികം അടിച്ചമർത്തലിന് വിധേയരായ പുലയരുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടിയായിരുന്നു അദ്ദേഹം പോരാടിയത്. ശ്രീനാരായണ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആദർശങ്ങൾ അയ്യങ്കാളിയെ നന്നായി സ്വാധീനിച്ചിരുന്നു. നൂറ്റാണ്ടുകളായി അടിമജീവിതം നയിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു വിഭാഗത്തെ മനുഷ്യരെപ്പോലെ ജീവിക്കാൻ ശക്തരാക്കുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹം. ഉയർന്ന ജാതിക്കാർ തങ്ങൾക്ക് നിഷേധിച്ചതൊക്കെ ഒറ്റയാൾ പോരാട്ടത്തിലൂടെയും സംഘടിത സമരങ്ങളിലൂടെയും നേടിയെടുക്കുന്ന ധീരമായ ഒരുചിത്രമാണ് അയ്യങ്കാളിയുടെ കാലഘട്ടം കേരളത്തിനു സമ്മാനിച്ചത്. പൊതുനിരത്തിലൂടെ യാത്രചെയ്യാൻ പുലയരെ അനുവദിക്കാത്ത നടപടിയെ ചോദ്യചെയ്തുകൊണ്ട് 1893-ൽ വെങ്ങാനൂരിലെ പൊതുവഴിയിലൂടെ ഒരു വില്ലുവണ്ടിയിൽ യാത്ര ചെയ്തുകൊണ്ടാണദ്ദേഹം തന്റെ സമരപരിപാടികൾക്കു തുടക്കം കുറിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹത്തെ തടയാൻ വന്ന സവർണ്ണജാതിക്കാരെ കായികമായി തന്നെ നേരിട്ട് വിജയം വരിക്കുകയും തുടർന്ന് സമുദായാംഗങ്ങളുടെ സഹായത്താൽ സമരം പൂർവ്വാധികം ശക്തിയോടെ തുടരുകയും ചെയ്തു.

മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം ബുദ്ധിയും കുറക്കുന്നത് കൊണ്ട യാതൊരു പ്രയോജനവുമില്ല. ഇഷ്ടംപോലെ ജോലിയെടുക്കാൻ എല്ലാവർക്കും സ്വാതന്ത്ര്യം വേണം. എഴുത്തുകുത്തുകളിൽ ജാതി കാണിക്കാതിരിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും വേണം. അതുപോലെ മതം ഇഷ്ടമനുസരിച്ച് പറയാനും ഒന്നും ഇല്ലെന്നു പറയുവാനും സ്വാതന്ത്ര്യം ഉണ്ടായിരിക്കണം. എന്നിങ്ങനെ വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ പരിമിതപ്പെടുത്താതിരിക്കണമെന്ന ബോധ്യം ഗുരുവിനുണ്ടായിരുന്നു എന്നു കാണിക്കുന്നതാണീ വാക്കുകൾ. സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ആശയങ്ങൾ കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ പ്രചരിച്ചതിന്റെ പ്രത്യക്ഷസമരരൂപങ്ങളായിരുന്നു വൈക്കം, ഗുരുവായൂർ ക്ഷേത്ര സത്യാഗ്രഹസമരങ്ങൾ. അവർണർക്കും ആരാധനാസ്വാതന്ത്ര്യം അനുവദിക്കണമെന്നാവശ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ട് 1924 ൽ കാക്കിനട കോൺഗ്രസ്സ് സമ്മേളനത്തിൽനിന്നും ആവേശമുൾകൊണ്ട് ടി.കെ.മാധവന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ വൈക്കം ക്ഷേത്രത്തിൽ അവർണ പ്രവേശനത്തിനായി സമരം തുടങ്ങി. കെ.പി.

കേശവമേനോൻ, ജോർജ് ജോസഫ്, കെ. കേളപ്പൻ, മന്നത്തുപദ്മനാഭൻ, ചങ്ങനാശ്ശേരി പരമേശ്വരൻ പിള്ള എന്നിവർ ഇതിൽ പങ്കെടുത്തു. ശ്രീനാരായണഗുരുവും ഗാന്ധിയുമൊക്കെ പലരീതിയിൽ ഇതിനുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്തു. 1931-ൽ ഗുരുവായൂർ ക്ഷേത്രനടയിലും കെ. കേളപ്പന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ സത്യാഗ്രഹം തുടങ്ങി. പി. കൃഷ്ണപിള്ള, എ.കെ. ഗോപാലൻ, സുബ്രഹ്മണ്യൻ തിരുമുമ്പ് മുതലായവർ സമരത്തിൽ പങ്കെടുത്തു. വൈക്കം സത്യാഗ്രഹത്തെക്കാൾ സംഘർഷാത്മകമായിരുന്നു ഗുരുവായൂർ സത്യാഗ്രഹമെങ്കിലും രണ്ടും അഹിംസാത്മകം തന്നെയായിരുന്നു. ഗാന്ധിയുടെ ഇടപെടലുകൾ രണ്ടിലും ഉണ്ടായിരുന്നുതാനും. പക്ഷേ, ഈ രണ്ടു സത്യാഗ്രഹസമരങ്ങളും ഒരു പരാജയമായി കലാശിച്ചുവെങ്കിലും അവർണരുടെ പൗരവകാശങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് പൊതുജനാഭിപ്രായ രൂപീകരണത്തിനിടയാക്കി എന്നത് വലിയ നേട്ടമായിരുന്നു. ഗുരുവായൂർ സത്യാഗ്രഹവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പൊന്നാനി താലൂക്കിൽ നടന്ന ഹിതപരിശേധനയിൽ 77% ആളുകൾ ക്ഷേത്രപ്രവേശനത്തിന് അനുകൂലമായിരുന്നു എന്നത് അതാണ് കാണിക്കുന്നത്.

2.4.2 സമത്വം

1789-ലെ ഫ്രഞ്ച് വിപ്ലവത്തിന്റെ കാതലായ ആശയങ്ങളിലൊന്നായ സമത്വം (equality)ആധുനിക ജനാധിപത്യ ലോകസൃഷ്ടിയുടെ നെടുതൂണുകളിലൊന്നായാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. മനുഷ്യസൃഷ്ടികളെല്ലാം ഒന്നാണ് (All men are equal)എന്നൊരു ലോകബധം പാശ്ചാത്യാധുനികതയുടെ ഫലമായി ഉണ്ടായിവന്നിട്ടുള്ളതാണ്. ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ മറ്റെല്ലാ ധാരകളെയും പോലെത്തന്നെ സമത്വത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ചിന്തകളും തുടക്കം കുറിക്കുന്നത് ബംഗാളിലാണെന്നു കാണാം. വിവേകാനന്ദൻ, ബങ്കിംചന്ദ്ര ചാറ്റർജി എന്നിവരെപോലുള്ളവർ ഹിന്ദുമത നവീകരണം എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെയാണ് രംഗത്തുവന്നതെങ്കിലും മതപരമായ വശങ്ങളെക്കാൾ മനുഷ്യന്റെ ഭൗതികമായ അസ്തിത്വത്തെ അവർ പ്രധാനമായി കണ്ടു. ബങ്കിംചന്ദ്രന്റെ 'സാമ്യ' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ ഭൗതികമായ അസമത്വത്തിന്റെ സങ്കീർണ്ണമായ വെളിപ്പെടുത്തലാണ് നടത്തുന്നത്. ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ മൂന്നുതരത്തിലുള്ള അസമത്വ

ങ്ങളെ അദ്ദേഹം വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണനും ശൂദ്രനുമിടയിൽ, പണക്കാർക്കും പാവപ്പെട്ടവർക്കുമിടയിൽ, വിദേശിക്കും ഇന്ത്യക്കാരനുമിടയിൽ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഉദാരവീക്ഷണത്തോടെ സമത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച് തന്റെ വീക്ഷണങ്ങൾ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ വിശദീകരിക്കുന്നു. - ''എല്ലാ മനുഷ്യരും ഒരേ അവസ്ഥയിലാണെന്ന് നാമൊരിക്കലും സമത്വവാദത്തെ വിശദീകരിച്ച് സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നില്ല. അത് ഒരിക്കലും സാധ്യമല്ല. ബുദ്ധിയിലും മാനസികമായ കഴിവുകളിലും വിദ്യാഭ്യാസത്തിലും ശക്തിയിലും പ്രകൃതിദത്തമായ വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടെങ്കിൽ തീർച്ചയായും മനുഷ്യരുടെ അവസ്ഥകൾ തമ്മിൽ വ്യത്യാസമുണ്ടാകു. ആരും അതിനെ പ്രതിരോധിക്കുവാൻ തുനിയുകയില്ല. പക്ഷേ, അവകാശ സമത്വമെന്നത് അത്യന്താപേക്ഷിതമാണ്. ഒരുവന് അധികാരമുണ്ടെന്നിരിക്കട്ടെ, അവന് അതിന് അവകാശമില്ലെന്ന ചോദ്യത്തിനുമുന്നിൽ അവൻ വിഷമിക്കേണ്ട ആവശ്യമില്ല.[1]'' (ഡോ: കെ.എൻ.പണിക്കർ, പുറം 21) രാജാറാം മോഹൻ റോയ് സമത്വം എന്നതിലേക്ക് ലിംഗസമത്വത്തെക്കൂടി ഉൾച്ചേർത്തു. സ്ത്രീയുടെ പദവി ഉയർത്തുന്നതിനാവശ്യമായ പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങൾക്ക് ഊന്നൽ നൽകി. ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാന നായകന്മാരാവട്ടെ കേരളീയ നവോത്ഥാന നായകരാവട്ടെ 'മനുഷ്യൻ' എന്ന ഒരു സത്തയിലേക്ക് മത-ജാതി-വർഗ്ഗ-ലിംഗ ഭേദമന്യേ എല്ലാവരെയും കൂട്ടിയണിക്കുന്നതിനാണ് ശ്രമിച്ചത്.

ജാതീയമായ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളെ ഇല്ലാതാക്കി മനുഷ്യരിൽ സമത്വം കൊണ്ടുവരുന്നതിനെപ്പറ്റി ആദ്യമായി ചിന്തിച്ച നവോത്ഥാന നായകനായിരുന്നു അയ്യാവൈകുണ്ഠർ. 1836-ൽ അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ച സംഘടനയുടെ പേര് തന്നെ 'സമത്വസമാജം' എന്നായിരുന്നു. കേരളത്തിലെ സാമൂഹിക സംഘടനകൾക്കെല്ലാം മാതൃകയായ ഈ സംഘടനയിൽ എല്ലാ ജാതി മതസ്ഥർക്കു പ്രവേശനമുണ്ടായിരുന്നു മാത്രമല്ല അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ച ക്ഷേത്രങ്ങളിലും ജാതിമതഭേദമെന്യേ ആരാധന നടത്താൻ അനുവാദമുണ്ടായിരുന്നു. എല്ലാവർക്കും വെള്ളമെടുക്കാവുന്ന പൊതുകിണർ (വൈകുണ്ഠ ക്ഷേത്രത്തിന് സമീപമുള്ള മുന്തിരിക്കിണർ പ്രസിദ്ധം), നാനാജാതി മതസ്ഥരെ പങ്കെടുപ്പിച്ചുള്ള പന്തിഭോജനം എന്നിവയും നടത്തിയിരുന്നു. സമൂഹത്തിലെ എല്ലാത്തരം ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾക്കുമെതിരെ പ്രവർത്തിയ്ക്കുകയും

സഹജീവികളോട് സ്നേഹത്തോടും സമത്വത്തോടും കൂടിമാത്രം പെരുമാറുകയും ചെയ്ത അയ്യാസ്വാമികൾ കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ആദ്യമാതൃക തന്നെയാണ്. സാമൂഹ്യസമത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആദർശങ്ങളും ആധുനികമായ ആദ്ധ്യാത്മചിന്തകളും സമന്വയിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള കൃതികളാണ് ഉച്ചിപഠിപ്പ് (ഉന്നതജ്ഞാനം), തിരുഅരുൾ നൂൽ (വിശുദ്ധ വചന ഗ്രന്ഥം) എന്നിവ.

കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാനആശയങ്ങളുടെ തുടക്കക്കാരിൽ അയ്യാഗുരുവിൽത്തന്നെ സമത്വാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ഏകലോകത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ചിന്തകൾ കാണാം. എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളെയും ഒരേ ഒരീശ്വരന്റെ അംശമായി കാണാൻ അദ്ദേഹം തന്റെ അനുയായികളോടാഹ്വാനം ചെയ്തിരുന്നു. എല്ലാ ജാതിമതസ്ഥരെയും തുല്യമായിക്കണ്ട് ആത്മസാക്ഷാത്ക്കാരം ലക്ഷ്യമാക്കിയുള്ള ജീവിതശൈലിയാണ് അദ്ദേഹം ശിഷ്യരെ പഠിപ്പിച്ചത് എല്ലാറ്റിനെയും സമസൃഷ്ടിയിൽ കാണാനും സ്വാർത്ഥതയില്ലാതെ എല്ലാജീവികളോടും കാരുണ്യം കാണിക്കാനും സ്വന്തം ചെയ്തികളിലൂടെ മറ്റുള്ളവരെ പഠിപ്പിച്ചു. ഗുരുവിന്റെ യോഗദർശനത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നവർക്ക് സാമുദായിക-മത-ജാതി-ഭേദചിന്തകൾ ഉണ്ടാകാൻ പാടില്ലെന്ന് വിധിച്ചു.അസമത്വത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ജാതി സമ്പ്രദായത്തിനെതിരെ നിശിതമായ വിമർശനങ്ങളായിരുന്നു വാഗ്ഭടാനന്റേത്. സമൂഹത്തിൽ അന്നു നിലനിന്നിരുന്ന എല്ലാ അസമത്വങ്ങൾക്കുമെതിരെ അദ്ദേഹം പ്രതികരിച്ചു. സാമ്പത്തികസമത്വം ഉണ്ടാവേണ്ടതിന്റെ പ്രാധാന്യം അദ്ദേഹം എപ്പോഴും ഉയർത്തികാട്ടിയിരുന്നു.

''വാഗ്ഭടാനന്ദൻ ആത്മീയചിന്തയെയും ആചാരപരിഷ്കാരത്തെയും സാംസ്കാരിക പ്രവർത്തനത്തെയും രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും സാമൂഹ്യനീതിക്കും വേണ്ടിയുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളുമായി ഇണക്കിച്ചേർത്തത് എങ്ങനെയെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'അഭിനവകേരളം' എന്ന മാസികയുടെ ആപ്തവാക്യമായി ചേർത്തിരിക്കുന്ന ഈരടികളിൽനിന്ന് വ്യക്തമാവും.

''ഉണരുവിൻ അഖിലേശനെ സ്മരിപ്പിൻ,
ക്ഷണമെഴുന്നേൽപ്പിൻ, അനീതിയോടെതിർപ്പിൻ''

പക്ഷേ, ഈ സമഗ്രവീക്ഷണം പിൽക്കാലത്ത് ഗുരുദേവന്റെ ശിഷ്യഗണങ്ങൾ

പോലും വേണ്ടത്ര ഉൾക്കൊണ്ടില്ല എന്നത് കേരളത്തിന്റെ നിർഭാഗ്യം എന്നേ പറയേണ്ടൂ'' (പി. ഗോവിന്ദപിള്ള, 2014, പുറം-83) എന്ന അഭിപ്രായം എത്രയും അർത്ഥവത്താണ്.

അധഃസ്ഥിതന് മനുഷ്യനെന്ന നിലയിൽ സ്ഥാപിച്ചുകിട്ടേണ്ട സമത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച് ബോധാവാനാകുകയും അത് സ്വന്തം സമുദായക്കാരെ ബോധ്യപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്ത കീഴാള നവോത്ഥാന നായകനായിരുന്നു അയ്യങ്കാളി. എല്ലാവർക്കും ഒരുപോലെ ജീവിക്കാൻ അവകാശമുള്ള സമത്വത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ലോകം ശോഭിച്ചുകാണാൻ അദ്ദേഹം അങ്ങേയറ്റംവരെ പോകാനും തയ്യാറായിരുന്നു. സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യം ഒരുപോലെ വസ്ത്രം ധരിക്കാനുള്ള അവകാശം എല്ലാം അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കകതന്നെ ചെയ്തു. സാധുജന പരിപാലനസംഘം കീഴാളരായ എല്ലാവരുടെയും സംഘമായിരുന്നു. താൻ നിയമസഭാസമാദികനായ അവസരത്തെയും സമത്വാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു സമൂഹസൃഷ്ടിക്കായുള്ള പ്രവർത്തനമണ്ഡലമാക്കി മാറ്റി. സാമൂഹ്യമായും സാമ്പത്തികമായും രാഷ്ട്രീയമായും ഉള്ള സമത്വത്തിന്റെ പാഠങ്ങൾ നന്നായി ഉൾക്കൊണ്ട് അയ്യാങ്കാളി അതിനായുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകി. തന്റെ സമുദായത്തിന്റെ ഉന്നതിയ്ക്കു ഏറ്റവും അത്യാവശ്യമായി വേണ്ടത വിദ്യാഭ്യാസമാണെന്നും അതിലൂടെ മാത്രമേ സമത്വാധിഷ്ഠിതമാ ഒരു സമുദായമായി മാറാൻ കഴിയുകയുള്ളൂവെന്നും അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു.

സൈദ്ധാന്തികമായ അഭേദചിന്ത ശ്രീശങ്കരന്റെ അദ്വൈതത്തിൽ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അതിന്റെ മൂല്യവത്തായ പ്രായോഗികതലം ഒരിക്കലും ശങ്കരനിലുണ്ടായില്ല. എന്നാൽ ഗുരുവാകട്ടെ അതേ അദ്വൈതത്തെ തന്നെ ഉപയോഗിച്ച് മനുഷ്യസമത്വത്തിന്റെ, അഭേദത്തിന്റെ കാഹളമൂതുകയായിരുന്നു.എല്ലാതരത്തിലുള്ള അസമത്വങ്ങളെയും ഇല്ലായ്മ ചെയ്ത് എല്ലാ മനുഷ്യരും ഒരുപോലെ പരിഗണിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു ലോകമായിരുന്നു ഗുരു സ്വപ്നം കണ്ടത്. എല്ലാ മനുഷ്യരും - നായരെന്നോ നമ്പൂതിരിയെന്നോ ഈഴവനെന്നോ ഉള്ള ഭേദമില്ലാതെ ഒരുപോലെ സമഭാവന ചെയ്യപ്പെടുന്ന ഒരു ദിവസത്തിനുവേണ്ടിയായിരുന്നു ഗുരു തന്റെ ജീവിതമത്രയും പ്രയത്നിച്ചത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കേരളത്തിലെ വ്യത്യസ്ത ജനവിഭാഗ

ങ്ങൾ ആദ്യമായി ഒരുമിച്ചണിനിരന്ന സംഘടനയായിരുന്നു എസ്.എൻ.ഡി.പി.എന്നു പറയാം.[19] അതൊരു ഈഴവ സംഘടനയെന്ന് പരക്കെ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നുവെങ്കിലും അതിൽ എല്ലാ ജനവിഭാഗങ്ങളെയും ഉൾപ്പെടുത്താൻ ഗുരു ശ്രദ്ധിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ വിധിപൈരീത്യം എന്നുപറയട്ടെ, സാമുദായിക അസമത്വത്തെ എതിർക്കാൻ സ്ഥാപിച്ച ആ സംഘടനതന്നെ ഇപ്പോൾ കേരളത്തിലെ ഏറ്റവും വലിയ സാമുദായിക സംഘടനകളിലൊന്നായി പരിണമിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നത് ഒരു ദുഃഖസത്യമാണ്.

ദളിതന്റെയും സ്ത്രീയുടെയും സാമൂഹിക അസമത്വങ്ങൾ ദൂരീകരിക്കാൻ അപ്പച്ചൻ തന്നെക്കൊണ്ടാവുന്നതെല്ലാം ചെയ്തിരുന്നു. വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെയും സാമൂഹിക അനീതികളെ ചെറുത്തുകൊണ്ടും സമത്വത്തിലേക്കുള്ള വഴിതെളിക്കാൻ സഹായിച്ചു. സവർണ്ണക്രിസ്ത്യൻ വിഭാഗങ്ങൾ അവർണക്രിസ്ത്യാനികളോട് കാണിച്ചിരുന്ന അസ്പൃശ്യതയ്ക്കും ജാതിവിവേചനങ്ങൾക്കെമതിരെ തുറന്നടിക്കുകയും ദൈവത്തിനുമുമ്പിലും സമൂഹത്തിനുമുമ്പിലും തങ്ങൾ തുല്യരാണെന്ന് പറഞ്ഞ ക്രിസ്ത്യൻമിഷണറിമാർപോലും തങ്ങളെ പറയക്രിസ്ത്യാനികൾ എന്നും പുലയക്രിസ്ത്യാനികൾ എന്നും വിളിക്കുന്നതിനെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയും ചെയ്തു. അതുപോലെ സ്ത്രീ/പുരുഷസമത്വം അദ്ദേഹം വിഭാവനം ചെയ്തിരുന്നു. തിരുവനന്തപുരത്ത് പുല്ലുവിറ്റ് ഉപജീവനം നടത്തിയിരുന്ന സ്ത്രീകൾ അത് തലയിലേറ്റിക്കൊണ്ടുതന്നെ നിൽക്കേണ്ടിയിരുന്ന അവസ്ഥയെ പേജാസഭായിൽ അവതരിപ്പിക്കുകയും അങ്ങനെ പലസ്ഥലങ്ങളിലും പുല്ലുവില്ക്കുന്നതിനുള്ള പ്രത്യേക സ്ഥലങ്ങൾ അനുവദിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഇങ്ങനെ തന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളും പ്രസംഗങ്ങളുമെല്ലാം മനുഷ്യന്റെ സമത്വത്തിനുവേണ്ടി ഉഴിഞ്ഞുവെച്ച നവോത്ഥാന നായകനായിരുന്നു.

---

[19] "സാമുദായിക സമത്വത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള സംഘടിതയത്നം കേരളത്തിൽ ആദ്യമായുണ്ടായത് ഈഴവരുടെ സമുദായസംഘടനയായ എസ്.എൻ.ഡി.പി. യോഗത്തിന്റെ ആരംഭത്തോടെയാണ്.....ചരിത്രദൃഷ്ട്യാ നോക്കുമ്പോൾ കേരളത്തിന്റെ മേൽഗതിക്കു വഴിയൊരുക്കിയ പ്രവണത ഒന്നേയുള്ളൂ. കേരളത്തിലെ അണ്ടർഡോഗുകളായ കീഴ്ജാതിക്കാർ മനുഷ്യാവകാശത്തിന്റെ തരികൾക്കുവേണ്ടി കൂട്ടിയ മുറവിളികളും, അതിനു നടത്തിയ സംഘടിത പ്രവർത്തനങ്ങളും മാത്രമാണ്.'' (പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ, 1969: പേജ് 106-107).

പാശ്ചാത്യാധുനികതയിൽനിന്നും ബൗദ്ധപാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നും ഉരുത്തിരിഞ്ഞ സമത്വഭാവനയായിരുന്നു സഹോദരനയ്യപ്പന്റേത്. സോദരരേ, സഹജരേ എന്നിങ്ങനെയുള്ള അയ്യപ്പന്റെ സംബോധനകൾ മനുഷ്യരെ തുല്യതയിലും സ്നേഹത്തിലും കാണുന്നതിൽനിന്നും ഉണ്ടാകുന്നതാണ്. ഈഴവർ തങ്ങളുടെ മേൽജാതിക്കാരോടു മാത്രം ഐക്യപ്പെട്ടാൽ പോര തങ്ങളുടെ താഴെയുള്ള ജാതികളുമായി ഐക്യത്തിൽ കഴിഞ്ഞാലേ അവർക്ക് സമ്പൂർണ്ണമായ സമത്വത്തിലേക്കുയരാൻ കഴിയൂ എന്ന് ഗുരുവിനെപോല തന്നെ അദ്ദേഹവും നിരന്തരം ഓർമ്മപ്പെടുത്തി. കൊച്ചിയിൽ വെച്ച് നടന്ന എസ്.എൻ.ഡി.പി. യോഗത്തിന്റെ ഭാഗമായി സംഘടിപ്പിച്ച അവകാശ പ്രഖ്യാപനം അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ വായിച്ചു. ''മനുഷ്യരെല്ലാം സമൻമാരണ്. എല്ലാ സമുദായക്കാരും സമൻമാരാണ്. ജീവിക്കാനും വളരാനും ക്ഷേമൈശ്വര്യങ്ങൾ തേടാനുമുള്ള അവകാശം എല്ലാ സമുദായങ്ങൾക്കുമുണ്ട്. ഇതാണു സത്യം, ഇതാണ് ധർമ്മം, ഇതാണു നീതി. ഇതിനെതിരായതെല്ലാം അസത്യവും അധർമ്മവും അനീതിയുമാകുന്നു.'' (സമ്പാ: എം.കെ. സാനു,1980:പുറം 133). സമത്വം വിഷയമാക്കി ധാരാളം കൃതികളും രചിക്കുകയുണ്ടായി.[20]

1918-ൽ 'മിശ്രകാണ്ഡ'ത്തിലെ ചില വരികൾ,

മനുജന്നിഹ സർവ്വത്തെയുമൊരു-
മാതിരികാണ്മാൻ
കഴിവേലുകിലതു പോരുമന്നുൽഗതി നേടാൻ
നിഗമനങ്ങൾ തിരഞ്ഞെന്തിനു-
വലയുന്നിതു മൂഢർ
സമഭാവനയല്ലോഗതി സമഭാവനശരണം

(സമഭാവന, പുറം 239)

---

[20] കാലം കഴിഞ്ഞുപോയ്, സർവ്വരും തുല്യരെ-
ന്നോതുന്ന സത്യം പരക്കയായി
സർവ്വസമാസ്ഥിതി ധർമ്മഭിനവം
സർവ്വമത സർവ്വ പഴമകളും
തട്ടിത്തകർത്തു പരക്കുന്നതിൻഗതി
ക്കൊത്തുപോകേണ്ട മിനിബ്ദുവനം (രാജ നിവേദനം, പേജ് 321)

2.4.3 ജനാധിപത്യം

ജനാധിപത്യത്തിന്റെ ചരിത്രം പ്രാചീനഗ്രീസിൽ നിന്നും തുടങ്ങുന്നുണ്ടെങ്കിലും പിന്നീട് 17-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പൂർവ്വാർധത്തിൽ നടന്ന ഡച്ച് വിപ്ലവവും ഇംഗ്ലണ്ടിൽ 1649-ൽ നടന്ന രാജാധികാര വിരുദ്ധവിപ്ലവവും 1776-ലെ അമേരിക്കൻ സ്വാതന്ത്ര്യസമരവും 1789-ലെ ഫ്രഞ്ച് വിപ്ലവവും മറ്റുമാണ് ആധുനികരീതിയിലുള്ള ജനാധിപത്യവ്യവസ്ഥിതിക്ക് തുടക്കം കുറിക്കാൻ കാരണമായത്. ലാറ്റിനമേരിക്കയിൽ സൈമൺ ബൊളീവറുടെയും മറ്റും നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന വിപ്ലവങ്ങളുടെയെല്ലാം ശേഷമാണ് ഇന്ത്യയിൽ 1857-ലെ ഒന്നാം സ്വാതന്ത്ര്യസമരം പൊട്ടിപുറപ്പെടുന്നത്. 1885-ലെ ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സിന്റെ രൂപം കൊള്ളൽ രാഷ്ട്രീയ ജനാധിപത്യ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് തുടക്കം കുറിച്ചു എന്നുപറയാം. ബംഗാളിലും മറ്റും രൂപംകൊണ്ട നവോത്ഥാന സംഘടനകളും ജനാധിപത്യപ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് ആക്കംകൂട്ടി. ജനാധിപത്യപരമായ ചില ഒറ്റയൊറ്റ പ്രവർത്തനങ്ങൾ വൈകുണ്ഠ സ്വാമിയിലും അയ്യാഗുരുവിലും വേലായുധപണിക്കരിലും മറ്റും കാണുന്നുണ്ടെങ്കിലും കേരളത്തിന്റെ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ ജനാധിപത്യപരമായ ആദ്യ സംരംഭം തുടങ്ങുന്നത് ശ്രീനാരായണഗുരുവിൽ നിന്നാണെന്ന് പറയാം. 1818-ൽ ആരാധനയിലെ ജനാധിപത്യാവകാശം സ്വയം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയായിരുന്നു അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയിലൂടെ ഗുരു ചെയ്തത്. പിന്നീട് തിരുവിതാംകൂർ ശ്രീമൂലം പ്രജാസഭ പരിമിതാധികാരത്തോടുകൂടി നോമിനേറ്റ് ചെയ്യപ്പെട്ട അംഗങ്ങളെ ഉൾപ്പെടുത്തി രൂപം കൊള്ളുന്നതും മലയാളി മെമ്മോറിയൽ, ഈഴവ മെമ്മോറിയൽ മുതലായവയുടെ സമർപ്പണവും മറ്റും ഇത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് ആക്കംകൂട്ടി. പത്രപ്രവർത്തനത്തിലൂടെ ജനാധിപത്യത്തെയും പൗരാവകാശങ്ങളെയും കുറിച്ച് ജനങ്ങളെ ബോധവാന്മാരാക്കുന്നതിൽ നിർണ്ണായകമായ പങ്കുവഹിച്ച സ്വദേശാഭിമാനി രാമകൃഷ്ണപിള്ള 1902-ൽ തന്റെ നാടുകടത്തൽവരെ അതിനായി അക്ഷീണം പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. അപ്പോഴേക്കും തിരുവിതാംകൂർ ജനാധിപത്യപോരാട്ടങ്ങളിൽ ഒരുപാട് മുന്നോട്ടുപോയിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഇതേസമയം തന്നെ കേരളത്തിലെ കർഷകപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനവും സോഷ്യലിസ്റ്റ് കമ്യൂണിസ്റ്റ് ആശയഗതികളും നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ജനാധിപത്യവശത്തെ കൂടുതൽ ശക്തിപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായി.

1836-ൽ വൈകുണ്ഠസ്വാമികൾ രൂപംകൊടുത്ത സമത്വസമാജം മുതൽ 1903 -ലെ എസ്.എൻ.ഡി.പി., 1907-ലെ സാധുജനപരിപാലനസംഘം, പ്രത്യക്ഷരഭാദൈ വസഭ മുതലായ സംഘടനകളും ജനാധിപത്യാശയങ്ങളുടെ വളർച്ചയ്ക്ക് കരുത്തേ കി. കേരളത്തിലെ ജനാധിപത്യപ്രക്രിയയുടെ ആശയംകുറിച്ച ബഹുജന പ്രക്ഷോ ബമായിരുന്നു മലയാളി മെമ്മോറിയൽ. വളരെയധികം ചരിത്രപ്രാധാന്യമുള്ള ഒരു സംഭവമായിരുന്നു മലയാളി മെമ്മോറിയൽ സമർപ്പണമെങ്കിലും അതിന്റെ രൂപപ്പെ ടൽ അൽപം സാമുദായികമായിരുന്നു. 1877-ൽ ചില നായർപ്രമാണിമാർ സി.കൃ ഷ്ണപിള്ളയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ആരംഭിച്ച സോഷ്യൽ യൂണിയൻ പിന്നീട് മല യാളി സഭയാവുകയും സി.വി.യുടെ പത്രാധിപത്യത്തിൽ പുറത്തിറങ്ങിയ മലയാളി എന്ന വാർത്താപത്രിക പുരോഗമനാശയങ്ങളുടെ പതാകയേന്തി, ദീപിക, ഈ സംഘടനയാണ് മലയാളി മെമ്മോറിയലിനു വേദിയൊരുക്കിയത് എന്നതും വാസ്തവമാണ്. സി.വി. രാമൻപിള്ളയും ഇതിനായി അണിയറനീക്കങ്ങൾ നടത്തി യിരുന്നു. സർക്കാരുദ്യോഗങ്ങളിൽ തമിഴ് ബ്രാഹ്മണരെ മാത്രം പരിഗണിച്ചുവന്നതി നെതിരെ ജി.പി.പിള്ളയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ കൂടുതലും നായർ വിഭാഗമായിരുന്നെ ങ്കിലും നാനാജാതി മതസ്ഥരെ പങ്കെടുപ്പിച്ചുകൊണ്ട് തിരുവിതാംകൂർ തിരുവിതാം കൂറുകാർക്ക് എന്ന ആശയമുയർത്തിപ്പിടിച്ച് മെമ്മോറിയൽ രാജാവിന് സമർപ്പിക്കു ന്നത്. മലയാളി മെമ്മോറിയൽ വിജയമായിരുന്നെങ്കിലും ജനങ്ങളിൽ ഒരു രാഷ്ട്രീ യബോധം വരുത്താൻ അതിനു കഴിഞ്ഞു പിന്നീട് ഇതിന്റെ തുടർച്ചയെന്നോണം 1896-ൽ ഈഴവ മെമ്മോറിയലും രാജാവിന് സമർപ്പിച്ചു. ഈഴവ സമുദായത്തിൽ നിന്ന് ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ചവർക്ക് ലഭിക്കുന്ന ആനുകൂല്യങ്ങൾ ഈഴവർക്കും ലഭിക്കണമെന്നായിരുന്നു ഈഴവ മെമ്മോറിയൽ ഉന്നയിച്ച ആവശ്യം. അങ്ങനെ ജനാധിപത്യബോധം സാമുദായികമാകുന്നതിന്റെ തുടക്കം നവോത്ഥാന കാലത്തുത്തന്നെ കാണാവുന്നതാണ്. പിന്നീട് 1929-ൽ ഉത്തരവാദഭരണത്തിനുവേ ണ്ടിയുള്ള ഉത്തരവാദപ്രക്ഷോഭണം ഭരണതലത്തിൽ ജനാധിപത്യം സ്ഥാപിച്ചെടു ക്കാനുള്ള ആദ്യ പ്രക്ഷോഭമായിരുന്നു. 1932-ൽ ആരംഭിച്ച നിവർത്തനപ്രക്ഷോഭം തിരുവിതാംകൂറിൽ നടപ്പിലാക്കപ്പെട്ട ഭരണ പരിഷ്കാരങ്ങൾക്കെതിരായിട്ടായിരു ന്നു. നികുതിദായകർ കൂടുതലുള്ള നായർ സമുദായത്തിന് ജനസംഖ്യാനുപാത ത്തേക്കാൾ കൂടുതൽ സീറ്റു ലഭിക്കുന്നുവെന്നും അതിനാൽ ഈഴവർ മുതലായ

പിന്നോക്ക വിഭാഗങ്ങൾക്കും ജനസംഖ്യാനുപാതികമായി സീറ്റു ലഭിക്കണമെന്നും ഇഴവർ ആവശ്യപ്പെട്ടു. ഇതിന്റെ പ്രവർത്തനത്തിനായി സംയുക്ത രാഷ്ട്രീയ സമിതിയും രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടു. സമിതിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന സമരത്തിന്റെ ഭാഗമായി 1935-ൽ കോഴഞ്ചേരിയിൽ വെച്ച് സി. കേശവൻ ചെയ്ത പ്രസംഗത്തിന്റെ പേരിൽ രാജ്യദ്രോഹക്കുറ്റം ചുമത്തി അറസ്റ്റുചെയ്ത് തടവുശിക്ഷ വിധിച്ചത് വലിയ കോളിളക്കം തന്നെ സൃഷ്ടിച്ചു. അന്നത്തെ ദിവാനായിരുന്ന സർ.സി.പി. രാമസ്വാമി അയ്യർ ഇത്തരത്തിലുള്ള പല പ്രതികാരനടപടികളിലൂടെയാണ് പ്രക്ഷോഭത്തെ നേരിട്ടത്. 1936-ലെ ക്ഷേത്രപ്രവേശനവിളംബരം പോലും ക്രിസ്ത്യൻ വിഭാഗത്തം ഒറ്റപ്പെടുത്തി. സംയുക്തരാഷ്ട്രീയസഭയിൽ പിളർപ്പുണ്ടാക്കാനായിരുന്നുവെന്ന് വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. (പി. ഗോവിന്ദപിള്ള, പുറം 123) (മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണം) എന്നാൽ വിവിധ ജാതിമതവിഭാഗങ്ങൾക്ക് ജനസംഖ്യാനുപാതികമായ ഉദ്യോഗനിയമനം ലഭിക്കുന്ന പബ്ലിക് സർവ്വീസ് കമ്മീഷൻ നിലവിൽവന്നതും 1932-ലെ നിയമസഭാഘടനകളും വോട്ടെടുപ്പ് രീതിയും പരിഷ്കരിച്ച് 1937-ൽ പുതിയ ശ്രീമൂലം പ്രജാസഭയും സ്റ്റേറ്റ് കൗൺസിലും നിലവിൽ വന്നതും അനുകൂലഘടകങ്ങളായിരുന്നു. തുടർന്ന് സംയുക്തരാഷ്ട്രീയസമിതി തെരഞ്ഞെടുപ്പിൽ പങ്കെടുക്കുകയും ഭൂരിപക്ഷം നേടുകയും ടി.എം. വർഗീസ് സഭയുടെ ഉപാധ്യക്ഷനായി തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തത് ജനാധിപത്യത്തിന് ലഭിച്ച വിജയമായിരുന്നു. ജയിൽമോചിതനായ സി. കേശവനെ തിരുവിതാംകൂറിലെ മുഴുവൻ ജനങ്ങളുടെ പേരിൽ ടി.എം. വർഗീസ് സ്വാഗതം ചെയ്തതിൽ വിളറിപൂണ്ട് സർ. സിപി. വർഗീസിനെതിരെ അവിശ്വാസപ്രമേയം കൊണ്ടുവന്ന് സ്ഥാനഭ്രഷ്ടനാക്കി ജനാധിപത്യപ്രക്രിയയ്ക്കും തുരങ്കംവെച്ചുവെങ്കിലും പ്രായപൂർത്തിവോട്ടവകാശത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ആഹ്വാനവും ഉത്തരവാദഭരണം നേടിയെടുക്കുന്നതിനായി 1938-ൽ സ്റ്റേറ്റ് കോൺഗ്രസ് രൂപീകരണവുമെല്ലാം ജനാധിപത്യപ്രക്രിയക്ക് ആക്കം കൂട്ടുന്നതായിരുന്നു.

1931-ൽ തിരുവിതാംകൂറിന്റെ അധികാരം ശ്രീചിത്തിര തിരുനാൾ ബാലരാമവർമ ഏറ്റെടുക്കുന്നതിന്റെ ആഘോഷത്തിന്റെ ഭാഗമായി 32-ൽ നിയമസഭാമണ്ഡലങ്ങൾ പരിഷ്കരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള വിളംബരം ഉണ്ടായി. അങ്ങനെ ശ്രീമൂലം പ്രജാ

സഭ എന്ന ജനകീയ മണ്ഡലവും ശ്രീചിത്രാസ്റ്റേറ്റ് കൗൺസിൽ എന്ന ഉപരിമണ്ഡലവും നിലവിൽവന്നു. ഈ സഭകളിലേക്കുള്ള വോട്ടവകാശം ഭൂനികുതിയനുസരിച്ചുള്ളതും വളരെ പരിമിതമായ അവകാശാധികാരങ്ങൾ മാത്രമായിരുന്നു ഉള്ളതെങ്കിലും ഒരു ജനാധിപത്യക്രമത്തിലേക്കുള്ള ചുവടുവെപ്പുകൾ എന്ന നിലയിൽ പ്രതീക്ഷയ്ക്കു വക നൽകി. എന്നാൽ ഇതുകൊണ്ടും ഈഴവർ, ക്രസ്ത്യാനികൾ മുസ്ലിങ്ങൾ മുതലായ പിന്നോക്കവിഭാഗക്കാർക്ക് അർഹമായ പ്രാതിനിധ്യം ലഭിക്കാനിടയില്ല എന്ന് കണ്ട് സംയുക്തരാഷ്ട്രീയ സഭയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ നിവർത്തന പ്രക്ഷോഭണം ആരംഭിച്ചു. ഈ മൂന്ന് സമുദായവിഭാഗങ്ങളും തെരഞ്ഞടുപ്പ് ബഹിഷ്കരിച്ചുകൊണ്ട് നടത്തിയ പ്രക്ഷോഭം കേരളത്തിന്റെ ജനകീയ രാഷ്ട്രീയസമര ചരിത്രത്തിലെ സുപ്രധാന നാഴക്കല്ലായിത്തീർന്നു. സി.കേശവൻ, ടി.എം. വർഗീസ്, പി.കെ. കുഞ്ഞ്, എം.വി. ജോസഫ് എന്നിവർ ഇതിന് നേതൃത്വം നൽകി. എൻ.എസ്.എസ്.പോലുള്ള സവർണ്ണസംഘടനകൾ ഇതിനെതിരായിരുന്നപ്പോൾ പുരോഗമനവാദികളും ഇടതുപക്ഷ ചിന്താഗതിക്കാരുമായ ഇ.എം.എസ്, എ.കെ. ഗോപാലൻ, കേസരി ബാലകൃഷ്ണപിള്ള എന്നിവർ സമരത്തെ പിന്തുണക്കുകയുണ്ടായി. ഇ.പി. കൃഷ്ണപിള്ള, ചങ്ങനാശ്ശേരി പരമേശ്വരൻ പിള്ള മുതലായവരും അനുകൂലിച്ചിരുന്നു.

കേരള നവോത്ഥാനത്തിൽ ഉയർന്നുവന്ന ഒരു പ്രധാന ആശയം തന്നെയായിരുന്നു. ജനാധിപത്യം അത് മനുഷ്യനെ സ്വതന്ത്രപൗരനാക്കി മാറ്റി. ദൈവത്തിനുപകരം മനുഷ്യൻ ശ്രദ്ധാകേന്ദ്രമായി. ജനാധിപത്യം മനുഷ്യന് വേണ്ടതും വേണ്ടാത്തതും നിശ്ചയിക്കാൻ ഉള്ള അധികാരം നൽകുകയും അത് ദൈവവിരുദ്ധമല്ലെങ്കിൽപോലും ദൈവത്തിന്റെ മതത്തിന്റെയും കെട്ടുപാടുകൾ പൊട്ടിച്ചെറിയാനുള്ള ഒരു സാധ്യത നൽകുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ അത്തരം സാധ്യതകളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നതിനുപകരം ജനാധിപത്യാവകാശങ്ങൾ കൈക്കലാക്കുന്നതിന് ജാതീയമായും മതപരമായും സംഘടിക്കുകയായിരുന്നു കേരളീയ ജനത അധികപക്ഷവും ചെയ്തത് എന്നതുകൊണ്ടു തന്നെ ജനാധിപത്യം അതിന്റെ പൂർണമായ അർത്ഥത്തിൽ കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിൽ വേരോടുകയുണ്ടായില്ല. അങ്ങനെയൊരു വികലമായ ജനാധിപത്യബോധത്തിനകത്ത് പ്രവർത്തിക്കുന്നതു

കൊണ്ടുതന്നെയാവാം ഇന്നും കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ സ്ത്രീ-ദലിത്-ആദിവാസി ന്യൂനപക്ഷ വിഭാഗങ്ങളുടെ പൗരാവകാശങ്ങൾ നിരന്തരം ലംഘിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടി രിക്കുന്നതും. മനുഷ്യൻ എന്ന ഒരു ഏകകം മാനദണ്ഡമാകുന്ന ജനാധിപത്യം ഇന്നും നമുക്ക് അകലെയായിരിക്കുന്നതും.

2.4.4 സാഹോദര്യം

ഫ്രഞ്ച് വിപ്ലവത്തിൽ മുഴങ്ങിക്കേട്ട ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരാശയമായി സാഹോദര്യത്തെ (Fraternity) കാണുന്നു. എന്നാൽ അതിനു എത്രയോമുമ്പ് ബുദ്ധ നിൽ നിന്നും ഉദ്ഭവിച്ച മൈത്രി തന്നെയാണ് സാഹോദര്യം. ജാതിയ്ക്കെതിരെ പ്രവർത്തിച്ച ആശയവമികളിൽ പ്രധാനമായ ഒന്നാണിത്. ബുദ്ധന്റെ സാഹോദ ര്യഭാവന കേരളനവോത്ഥാനത്തിൽ നന്നായി പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നതിന് തെളി വാണ് ജാതിയ്ക്കെതിരായി ഇവിടെ ഉയർന്നുവന്ന പലതരം പ്രവർത്തനങ്ങൾ. കേരളനവോത്ഥാനത്തിലെ ഏറ്റവും ശക്തമായ ജാതിവിരുദ്ധപ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് നേതൃത്വം കൊടുത്തത് ശ്രീനാരായണഗുരുവായിരുന്നു. ജാതിയക്കെതിരായ ഏറ്റവും ശക്തമായ വിമർശനസ്ഥാനമാണി അദ്ദേഹം സാഹോദര്യത്തെ പ്രതിഷ്ഠി ച്ചു.

''ജാതിഭേദം മതദ്വേഷം
ഏതുമില്ലാതെ സർവ്വരും
സോദരത്യേന വാഴുന്ന
മാതൃകാ സ്ഥാനമാമിത്''

എന്നതിലെ'സോദരത്വേന' എന്ന വാക്ക് കേരളത്തിലെ സമൂഹമനസ്സിൽ ആഴ ത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുള്ള ഒന്നാണ്. പരസ്പരം വെള്ളം കടക്കാൻ അറ കളായി നിലനിന്ന ജാതിക്കോട്ടകളെ തകർത്ത് മനുഷ്യർക്കിടയിൽ സാഹോദര്യം വളർത്തുന്നതിന് ഗുരുവിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളും വാക്കുകളും ഒരുപോലെ പങ്കു വഹിച്ചു. കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹ്യമണ്ഡലത്തിൽ ഇന്നും നിലനില്ക്കുന്ന സാഹോ ദര്യത്തിന് ഏറ്റവുമധികം നാം കടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് ഗുരുവിനോടാണ്.

സാഹോദര്യത്തെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കൽ തന്റെ ജീവിതവ്രതമായിക്കണ്ട് തന്റെ ആശയ പ്രചാരണത്തിനായി 'സഹോദരൻ' എന്ന പേരിൽ ഒരു പത്രം തന്നെ തുടങ്ങിയ മനുഷ്യസ്നേഹിയായിരുന്നു അയ്യപ്പൻ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കുമ്പളത്തുപറമ്പിൽ അയ്യപ്പൻ അറിയപ്പെട്ടത് സഹോദരനയ്യപ്പൻ എന്ന പേരിലാണ്. മനുഷ്യരെല്ലാം ഏകോദര സഹോദരരെന്ന് വാദിക്കുമാത്രമല്ല സഹോദരപ്രസ്ഥാനത്തിനു തന്നെ നേതൃത്വം വഹിച്ച വിപ്ലവകാരിയായിരുന്നു സഹോദരനയ്യപ്പൻ. ഗുരുവിന്റെ സഹോദരഭാവനയ്ക്ക് പ്രായോഗികരൂപം നൽകുകയായിരുന്നു അയ്യപ്പൻ. ഹിന്ദുമതത്തിനകത്ത് ഈ സഹോദര്യഭാവന ഒരിക്കലും പ്രായോഗികമാകുകയില്ലെന്ന് കണ്ട് അംബേദ്കറെപ്പോലെ ബുദ്ധമതം സ്വീകരിച്ച് ഈ സാഹോദര്യഭാവനയിലേക്ക് തന്റെ കൂടെയുള്ളവരെക്കൂടി ആനയിച്ചു. തന്റെ സമുദായത്തിനകത്ത് മാത്രമല്ല, ജാതിയിൽ ഏറെ താഴ്ന്ന വിഭാഗമായ പുലയരെവരെ ഉൾക്കൊള്ളാനും അവരെ മുഖ്യധാരയിലേക്ക് ഉയർത്താനും ശ്രമിച്ചിരുന്നതിനാൽ പുലയനയ്യപ്പൻ എന്ന് മേലാളരുടെ പരിഹാസത്തിന് പാത്രമായി. എങ്കിലും പുലയനയ്യപ്പൻ എന്ന വിളിപേര് മറ്റേതൊരു ബഹുമതിയെക്കാളും അദ്ദേഹം വിലമതിച്ചിരുന്നു. ഹിന്ദുമതത്തിലെ ജാതിയെ തകർത്ത് പുലയർ, പറയർ മുതലായ താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരെയും നായർ നമ്പൂതിരി മുതലായ ഉയർന്ന ജാതിക്കാരെയും സോദരഭാവത്തിലാക്കിതീർക്കുന്നതിനായി മിത്രഭോജനം പോലുള്ള സംഗതികൾ നടത്തി. സോദരഭാവം ഒരു മതത്തിനകത്ത് മാത്രമല്ല, ഹിന്ദുക്കളും ക്രിസ്ത്യാനികളും മുസ്ലീങ്ങളുമെല്ലാം സഹോദരരായി വർത്തിക്കുന്ന ഒരു സർവ്വമത സഹോദര്യമാണ് ഗുരുവിനെപ്പോലെത്തന്നെ അയ്യപ്പനും സ്വപ്നം കണ്ടത്. അതിനായി പ്രവർത്തിച്ചതും. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ വാക്കുകളിൽ അത് കാണാം. ''മനുഷ്യരെല്ലാം സഹോദരരാകുന്നു. ഇതാണ് എല്ലാമതങ്ങളും ഘോഷിക്കുന്ന ധർമതത്വം. ആസ്തികന്മാരുടെ പരമമായ ആദർശം ഇതുതന്നെയാണ്. നാസ്തികന്മാരും ഇതിനെ വിസംവദിക്കുന്നില്ല. കൃഷ്ണനും ബുദ്ധനും ക്രിസ്തുവും മുഹമ്മദും ലോകഗതിയെ ഈ ഉത്കൃഷ്ടമായ ആദർശത്തിലേക്ക് തിരിക്കുന്നു. എല്ലാമനുഷ്യരും സഹോദരഭാവത്തിൽ കഴിഞ്ഞുകൊള്ളണമെന്നുള്ള ധർമരഹസ്യത്തെ ഈ അതിമാനുഷന്മാർ ഉപദേശിക്കുകയും, ആ ജീവിതം കൊണ്ട് ഉദാഹരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.'' (സമ്പാ: പ്രൊഫ: എം. കെ.സാനു,1980: പുറം 345). ഇങ്ങനെയുള്ള തന്റെ ആശയങ്ങളുടെ പ്രചാരണത്തി

നായി 'സഹോദരസംഘ'മെന്ന വലിയൊരു സാമൂഹ്യപ്രസ്ഥാനത്തിന് രൂപം നൽകി. അതിൽ ജാതിവ്യത്യാസമോ മതഭേദമോ നോക്കാതെ എല്ലാവർക്കും അംഗങ്ങളാകാനുള്ള അവസരം നൽകി. ഇങ്ങനെ മനുഷ്യൻ മനുഷ്യന് അശുദ്ധവസ്തുവായിരുന്ന ഒരു കാലത്ത് നിന്നുകൊണ്ട് എല്ലാമനുഷ്യരെയും ഒന്നായി കാണാൻ കഴിയുന്ന സാഹോദര്യബോധം ജനങ്ങളിലൂട്ടിയുറപ്പിക്കാൻ തന്റെ ജീവിതംകൊണ്ട എന്തെല്ലാം ചെയ്യാൻ കഴിയുമോ അതെല്ലാം ചെയ്ത കർമ്മധീരനായിരുന്നു സഹോദരനയ്യപ്പൻ എന്നാണ് ആ ജീവിതത്തെയും പ്രവർത്തനങ്ങളെയും വിലയിരുത്തുമ്പോൾ നമുക്ക് വ്യക്തമാവുന്നത്.

2.4.5 കാരുണ്യം

ബുദ്ധമതത്തിലെ തത്വരത്നങ്ങളായ മൈത്രി, കരുണ, മുദിത എന്നിവയിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനമാണ് കരുണ. കരുണയുള്ള മനസ്സിൽനിന്ന് അപരനിലേക്കൊഴുകുന്ന ഒരു അനുഭൂതിയായി കാരുണ്യം കേരളനവോത്ഥാനസന്ദർഭത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ട്. ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ സാമൂഹികപരിഷ്കരണപ്രവർത്തനങ്ങളിലും കൃതികളിലും മുൻതൂക്കം നൽകപ്പെട്ട ആശയമായി കാണാൻ കഴിയുന്നത് കാരുണ്യത്തെയാണ്. പാശ്ചാത്യനവോത്ഥാനാധുനികതയിൽ ഇടമില്ലാതിരുന്ന കാരുണ്യം കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാനാധുനികതയുടെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് നില നിന്നു എന്നതിൽനിന്നുതന്നെ നവോത്ഥാനത്തിനകത്ത് ബുദ്ധമതാദർശങ്ങളുടെ സ്വാധീനം വ്യക്തമാണ്. മറ്റ് നവോത്ഥാനനായകരിലും ഏറിയും കുറഞ്ഞും കാരുണ്യദർശനം കാണാമെങ്കിലും ശ്രീനാരായണഗുരുവിലാണ് ജീവിതത്തിലുടനീളം അനുവർത്തിക്കേണ്ടതും പ്രായോഗികമാക്കേണ്ടതുമായ ഒരാശയമെന്ന നിലയിൽ കാരുണ്യം പ്രവർത്തിച്ചു കാണുന്നത്. ജാതിയുടെ വിഭജനയുക്തിയ്ക്കതിരായി മനുഷ്യരെ അപരോൻമുഖരായിരിക്കാൻ പഠിപ്പിക്കുന്നതിനാണ് ഗുരുകാരുണ്യത്തെ ഉപയോഗിച്ചത്. ''കേരളത്തിലെ മറഞ്ഞുപോയ ബൗദ്ധപാരമ്പര്യത്തിന്റെ റിവൈവൽകൂടിയാണ് നാരായണഗുരു സാധ്യമാക്കിയത്. ജാതിയ്ക്കെതിരായ അവരുടെ നിലപാട് കാര്യങ്ങൾ നോക്കിക്കാണുന്നതിൽ വലിയ സൈദ്ധാന്തിക വ്യതിയാനമാണ് വരുത്തിയത് (ഒരു സാമൂഹിക കാഴ്ചപ്പാടിൽനിന്ന്, പുറം 594). ഗുരുവിന്റെ ആത്മോപദേശശതകം, ദൈവദശകം, ജീവകാരുണ്യപഞ്ചകം, അനുകമ്പാദശകം,

പിണ്ഡനന്ദി മുതലായ കൃതികൾ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന പ്രധാനാശയം കാരുണ്യം തന്നെയാണ്. ഈ കൃതികളുടെ വിശകലനം മൂന്നാം അധ്യായത്തിൽ വിശദമായി നടത്തുന്നുണ്ട്.

ഗുരു മുന്നോട്ടുവെച്ചത് എല്ലാ ജാതി-മതസ്ഥരെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന വിശാലമായ ഒരു മാനവിക ദർശനമാണ്. മനുഷ്യനന്മയാണ് ഗുരു ആത്യന്തികമായി ലക്ഷ്യം വെച്ചത്. ഓരോ മനുഷ്യനെയും അവന്റെ ജാതിയിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമാക്കാൻ ഗുരു ശ്രമിച്ചു. മനുഷ്യസ്നേഹത്തിന്റെയും കാരുണ്യത്തിന്റെയും വഴിയിലൂടെ മാത്രമേ വിമോചനം സാധ്യമാവൂ എന്ന വിശാലമായ നിലപാട് സ്വീകരിച്ചു. ആരാധനാസ്വാതന്ത്ര്യം നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന ഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന ജനവിഭാഗത്തോടുള്ള കാരുണ്യമായിരുന്നു അരുവിപ്പുറം ക്ഷേത്രപ്രതിഷ്ഠ. അത്യന്തം വിപ്ലവകരമായ ആ കൃത്യം പോലും ഒരു തുള്ളി ചോര ചിന്താതെ ആരെയും പ്രകോപിപ്പിക്കാതെ കാരുണ്യപൂർവ്വം നിർവ്വഹിച്ചു. വാദിക്കാനും ജയിക്കാനുമല്ലാതെ അറിയാനും അറിയിക്കാനുമായി സർവ്വമതസമ്മേളനം നടത്തി. എല്ലാവരെയും, എല്ലാറ്റിനെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന കരുണാർദ്രമായ നിലപാടാണ് അത്യന്തം വിപ്ലവകരമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾപോലും ശാന്തമായും നിശ്ശബ്ദമായും നിർവ്വഹിക്കാൻ ഗുരുവിനെ ശക്തനാക്കിയത്. ഗുരുവിന്റെ പ്രവൃത്തികൾ മാത്രമല്ല അദ്ദേഹത്തിന്റെ കരുണാർദ്രമായ മുഖഭാവം പോലും ആ ദർശനവിശാലതയുടെ പ്രത്യക്ഷീകരണമായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. ലോകത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിലല്ല, അതിനെ മാറ്റിതീർക്കുന്നതിലാണ് വിപ്ലവം അടങ്ങിയിട്ടുള്ളതെന്ന് മാർക്സിനെപ്പോലെ ഗുരുവും തന്റെ അർത്ഥവത്തായ ജീവിതം കൊണ്ട് തെളിയിച്ചു.

സകലജീവികളോടുമുള്ള കാരുണ്യത്തിൽ ബുദ്ധതുല്യമായ കാരുണ്യം പ്രദർശിപ്പിച്ച നവോത്ഥാനനായകനായിരുന്നു ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ. സർവ്വചരാചരങ്ങളെയും അദ്ദേഹം സഹോദരങ്ങളായിട്ടാണ് കണ്ടിരുന്നത്. എല്ലാ ജീവികളെയും ദൈവത്തിന്റെ സന്താനങ്ങളായി അദ്ദേഹം കണ്ടു. ഒരു ഉറുമ്പിനെപോലും നോവിക്കരുതെന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ പക്ഷം. എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളെയും സ്നേഹത്താൽ നിയന്ത്രണത്തിലാക്കാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുകയും മറ്റുള്ളവരോട് അങ്ങനെയായിരിക്കാൻ ഉപദേശിക്കുകയും ചെയ്തു. കുട്ടികളോട് പ്രത്യേകം

സ്നേഹവും വാത്സല്യവും സ്വാമി പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്നു. അതുപോലെ നായ്ക്ക ളോടും തവളകളോടുപോലും കാരുണ്യം കാണിച്ചിരുന്നതായി പറയപ്പെടുന്നു. 'അഹങ്കാരിയും കൈക്കൂലിക്കാരനുമായ ഒരു പ്രമാണി നടത്തിയ സദ്യയിൽ സ്വാമിയെ ക്ഷണിച്ചിരുന്നു. തന്റെ ചില ശിഷ്യന്മാർ കൂടി ഉണ്ടാകുമെന്ന് സ്വാമി കൾ ആതിഥേയനെ അറിയിച്ചിരുന്നു. സദ്യ വിളമ്പിയശേഷം സ്വാമികൾ പന്തലിൽ പ്രവേശിച്ച് 'വരിൻ കുട്ടികളേ, വരിൻ' എന്നു പറഞ്ഞസമയം നൂറോളം പട്ടികൾ വരിവരിയായി വന്നെത്തി ഭക്ഷണം കഴിച്ച് തൃപ്തരായി മടങ്ങിയ ഒരു സംഭവം പറ യുന്നുണ്ട്. മറ്റൊന്ന്, സ്വാമികളുടെ മുറിയിൽ ധാരാളം തവളകൾ അഭയം തേടിയി രുന്നതായും അടുത്തുള്ള പാമ്പുകളെ ഭയന്നാണവ. സ്വാമിയുടെ പക്കൽ അഭയം തേടിയതെന്നും പറയുന്നു' (എസ്. ബാലൻപിള്ള, 2009, പുറം 87).ഇങ്ങനെ ബൗദ്ധ മായ സർവ്വചരാചരകാരുണ്യം ചട്ടമ്പിസ്വാമികളിൽ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഉണ്ടായിരു ന്നു.

ശ്രീ നാരായണഗുരുവിനെപ്പോലെ ബലിയ്ക്കെതിരെയായിരുന്നു ചട്ടമ്പിസ്വാ മിയും. ജന്തുഹിംസയ്ക്കെതിരായി സ്വാമികൾ എഴുതിയ കൃതിയാണ് ജീവകാരു ണ്യനിരൂപണം. ഒരു ജന്തുവിനെയും ഹിംസിയ്ക്കാൻ പാടില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം ഉദ്ബോധിപ്പിച്ചിരുന്നു. തന്റെ കൃതിയിലൂടെ ഹിംസയെ അങ്ങേയറ്റം എതിർക്കു കയും അഹിംസയെ പുകഴ്ത്തുകയും ചെയ്തു. ''അഹിംസയെന്നു പറയുന്ന തിന്റെ അങ്ങേയറ്റത്തെ നിലയെത്തന്നെയാണ് മോക്ഷമെന്ന് പറയുന്നത്''. (സമ്പാ: എസ്. ബാലൻ പിള്ള. 2009, പുറം 88) എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. ഹിംസയ്ക്ക് രണ്ട് തരം ദോഷങ്ങളുണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം പറഞ്ഞിരുന്നു. ഒന്നാമതായി വേദനിപ്പിക്കലും രണ്ടാമതായി ഒന്നിന്റെ രക്ഷയ്ക്കായി പോകുന്ന വഴിയെ തടുക്ക ലും, ഒരു ജന്തുവിനെയും ഹിംസിയ്ക്കരുത് ഏതാനും ചിലതിനെ കൊല്ലാതിരുന്ന തുകൊണ്ടുമാത്രം അഹിംസ പുലരില്ലെന്നും അദ്ദേഹം പറഞ്ഞിരുന്നു. ''ഏത് ദായ ത്തെയും മിടുക്കിനെയും ലക്ഷ്യമാക്കാതെ ജീവകാരുണ്യം ഭൂഷണമാക്കി പിടിച്ചു കൊണ്ടാൽ മറ്റുള്ളവയെല്ലാം നടയിൽ കാത്തുകിടക്കും'' (സമ്പാ: എസ് ബാലൻപി ള്ള, 2009, പു. 88) എന്നായിരുന്നു സ്വാമികളുടെ ഉറച്ച അഭിപ്രായം. ഇങ്ങനെ വിശാ ലമായ ഒരു കാരുണ്യദർശനം ചട്ടമ്പിസ്വാമികളിൽ പ്രകടമാവുകയുണ്ടായി.

ജാതികൃതമായ അസമത്വങ്ങൾക്കും അനീതികൾക്കും എതിരായ സാഹോദര്യഭാവന നവോത്ഥാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവശത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.ഗുരുവിനെ പിന്തുടർന്ന് അയ്യപ്പൻതന്റെ എഴുത്തുകളിലൂടെ ബുദ്ധാദർശത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ധർമചിന്തകൾ കേരളീയർക്ക് പരിചയപ്പെടുത്തി. അധീശത്വപരവും ശ്രേണീകൃതവുമായ ബ്രാഹ്മണികവാഴ്ച ഉപേക്ഷിച്ച് ജനായത്തപരവും നൈതികവുമായ മഹാബലിവാഴ്ച്ചയാണ് ഉണ്ടാകേണ്ടതെന്ന് അദ്ദേഹം നിരന്തരം ഓർമ്മപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുമിരുന്നു. എല്ലാവരും ഒന്നുപോലെ പരസ്പരസ്നേഹത്തിലും സഹവർത്തിത്വത്തിലും കഴിയുന്ന ഒരു സമൂഹമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്വപ്നം. മനുഷ്യർക്കു മാത്രമല്ല മൃഗങ്ങൾക്കും സസ്യലതാദികൾക്കുപോലും ആതുരാലയങ്ങളും ശരണാലയങ്ങളും മറ്റും നിർമ്മിച്ചു. സർവ്വചരാചരങ്ങളിലും ഭൂതദയത്വം ചൊരിയുന്ന ബുദ്ധമതതത്ത്വങ്ങളെ തന്റെ പാട്ടുകളിലൂടെയും കവിതകളിലൂടെയും നിരന്തരം ഓർമ്മപ്പെടുത്തി. 'പരിവർത്തനം' എന്ന കവിതയിൽ, 'വെളിവും സ്വാതന്ത്ര്യവും ശാന്തിയും കാരുണ്യവും അരുളും ബുദ്ധൻവഴി ധർമ്മത്തിൽ നടക്കയോ പുതുതായ് നല്ല വല്ല മതവും സൃഷ്ടിച്ചതിൽ വഴിയേ രക്ഷയെങ്കിലതിന്നു ശ്രമിക്കയോ' (കെ. അയ്യപ്പൻ, 1934: പുറം 80). എന്നിങ്ങനെ എഴുതുന്നു. മനുഷ്യസ്നേഹത്തിലും കാരുണ്യത്തിലും വിശ്വാസമുള്ള ഒരു സമൂഹത്തിനെ ജാതി ഉൻമൂലനം സാധ്യമാകൂ എന്ന് കണ്ട് തന്റെ എഴുത്തിലൂടെ പ്രത്യേകിച്ചും സഹോദരൻ മാസികയിലൂടെ ഒക്കെ നിരന്തരം അത്തരം ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചു. ബുദ്ധന്റെയും ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെയും മുഹമ്മദ്നബിയുടെയുമൊക്കെ വചനങ്ങൾ സഹോദരനിലൂടെ പ്രചരിപ്പിച്ചു.

ബ്രാഹ്മണിക-അധികാരവ്യവസ്ഥയ്ക്കു കീഴിൽ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന ജാതി-മത കെട്ടുപാടുകളിൽ നിലനിന്ന കേരളീയസമൂഹത്തിൽ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ആശയാവലികൾ ധനാത്മക ചലനങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിൽ പാശ്ചാത്യാധുനികാശയങ്ങളോടൊപ്പം തന്നെ തദ്ദേശീയമായ ആശയങ്ങളും പ്രവർത്തിച്ചു. ജാതിയ്ക്കെതിരായി പ്രവർത്തിച്ച ജനാധിപത്യമൂല്യങ്ങളിൽ പ്രധാനമായിരുന്നു സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോര്യം, കാരുണ്യം മുതലായ ആശയങ്ങൾ. ഇത്തരം മാനവികാദർശങ്ങൾ ബുദ്ധമതപാര

മ്പര്യത്തിൽനിന്നും വന്നിട്ടുള്ളതാണെന്നു കാണാം. ശ്രീനാരായണഗുരു അടക്ക മുള്ള നവോത്ഥാനനായകർ തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങൾ കടംകൊണ്ടത് പാശ്ചാത്യാധു നികതയിൽനിന്നെന്നതിനേക്കാൾ തദ്ദേശീയമായ പാരമ്പര്യങ്ങളിൽനിന്നാണ്. ജാതിശരീരങ്ങളിൽനിന്ന് ആധുനികമനുഷ്യശരീരങ്ങളാക്കി കേരളീയ സ്ത്രീ-പുരു ഷന്മാരെ മാറ്റുന്നതിൽ നവോത്ഥാനനായകരുടെ പ്രത്യേകിച്ച് ശ്രീനാരായണഗുരു വിന്റെ ആശയങ്ങളും പ്രവർത്തനങ്ങളും വലിയ പങ്കു വഹിച്ചു. ജാതിവ്യവസ്ഥ യിലും പാശ്ചാത്യാധുനികതയിലും ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുള്ള ഹിംസയെയും അപര വിരോധത്തിനുമെതിരെയുള്ള പ്രതിരോധമായിട്ടാണ് ബൗദ്ധമായ അഹിംസയു ടെയും കാരുണ്യത്തിന്റെയും മൂല്യങ്ങൾ പ്രവർത്തിച്ചത്. ജാതീയമായ കെട്ടുപാടി കൾ തകർക്കാനും സാഹോദര്യത്തിന്റെയും സമത്വത്തിന്റെയും സ്നേഹത്തി ന്റെയും പാതകൾ തീർക്കാനും നവോത്ഥാനത്തിലുടനീളം ശക്തമായി പ്രവർത്തി ച്ചത് പാശ്ചാത്യാധുനികമൂല്യങ്ങളെന്നതിനേക്കൾ കാരുണ്യാധിഷ്ഠിതമായ തദ്ദേശീ യമൂല്യങ്ങൾതന്നെയാണ്.

2.5 സംഗ്രഹം

ജാതി-മതബദ്ധമായ ആചാരലംഘനങ്ങൾക്കും തുല്യനീതിക്കും തുല്യവകാ ശങ്ങൾക്കും വേണ്ടിയാണ് നവോത്ഥാനനായകർ അക്ഷീണം പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളത്. എല്ലാവർക്കും പുതുനിരത്തിലിറങ്ങാനുള്ള അവകാശവും ആരാധനാസ്വാതന്ത്ര്യവു മെല്ലാം ഉണ്ടായത് നവോത്ഥാനകേരളം ജന്മം കൊടുത്ത ചില ജാത്യാചാരലംഘ കർ മൂലമാണെന്ന കാര്യം നാം ഒരിക്കലും മറന്നുകൂടാ. അതിനാൽ അജ്ഞതയും അന്ധമായ മതബോധവും മാത്രമുള്ള ഒരു ജനതയായി ചരിത്രത്തിൽ അടയാളപ്പെ ടുത്തപ്പെടാതിരിക്കാൻ കേരളജനത എല്ലായ്പോഴും ഉണർന്നു പ്രവർത്തിക്കേണ്ടതു ണ്ട്. ചരിത്രത്തിലേക്കുള്ള ഒരു പിൻനടത്തമല്ല നമുക്കു ആവശ്യം. മറിച്ച് ചരിത്ര ത്തിൽനിന്നും പാഠമുൾക്കൊണ്ട് മതമല്ല പ്രധാനം മനുഷ്യനാണെന്നും ആ മനു ഷ്യൻ ജാതി/മത/വർഗ്ഗ/ലിംഗ ഭേദങ്ങളില്ലാത്ത ഒരൊറ്റ സത്തയായിത്തീരുന്ന ഒരു കാലത്തിനുവേണ്ടിയാണ് നമ്മുടെ നവോത്ഥാനനായകർ എല്ലാം പ്രവർത്തിച്ചിട്ടു ള്ളത് എന്നും തിരിച്ചറിയേണ്ടതുണ്ട്. നവോത്ഥാനനായകർ നമ്മുടെ സമൂഹത്തിന് മുതൽക്കൂട്ടിയിട്ടുള്ള ഇത്തരം ആശയാവലികളാണ് നാമിന്ന് കാണുന്ന ആധുനിക

കേരളം രൂപപ്പെടുന്നതിലേക്ക് വഴിവെച്ചിട്ടുള്ളത്. എല്ലാകാലത്തും ഒരു ആധുനിക സമൂഹനിർമ്മിതിയ്ക്ക് അവശ്യം നിലനിൽക്കേണ്ട ആശയാവലികളുമാണിതെല്ലാം. അതിൽ കാരുണ്യമാണ് അപരത്വത്തിലേക്ക് വഴി തുറക്കുന്ന പ്രധാന ആശയം എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ മാനവികതയിലധിഷ്ഠിതമായ ജനാധിപത്യം പുലരുന്നതിന് അത്യന്താപേക്ഷിതമായ ഒന്നായി ഇത് മാറുന്നുണ്ട്.

അധ്യായം 3

നവോത്ഥാനാധുനികകവികൾ : ശ്രീനാരായണഗുരുവും കുമാരനാശാനും

മലയാളകവിതയിൽ നവോത്ഥാനാധുനികതയെ പ്രതിനിധീകരിച്ച് എഴുതിയ കവികളിൽ പ്രമുഖരാണ് ശ്രീനാരായണഗുരുവും കുമാരനാശാനും. പണ്ഡിറ്റ് കെ.പി.കറുപ്പൻ, പള്ളത്ത് രാമൻ തുടങ്ങിയ ധാരാളം കവികൾ ഈ ഘട്ടത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും കാരുണ്യം എന്ന ആശയത്തെ മുൻനിർത്തി എഴുതിയ കവികളെന്ന നിലയിൽ ശ്രീനാരായണഗുരുവും കുമാരനാശാനും മലയാളകവിതയിൽ സവിശേഷസ്ഥാനം അർഹിക്കുന്നു.

3.1 ശ്രീനാരായണഗുരു കവിതകളിലെ കാരുണ്യദർശനം

ആധുനിക കേരളത്തിന്റെ രൂപപ്പെടലിനു വഴിയൊരുക്കിയ നവോത്ഥാന നായകൻ എന്ന നിലയിലാണ് ശ്രീനാരായണഗുരു പൊതുവെ വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ആചാരങ്ങൾ മാറ്റിമറിച്ചു. സാമൂഹിക മതപരിഷ്കർത്താവ്, ജാതിയ്ക്കെതിരെ പ്രവർത്തിച്ച വിപ്ലവകാരി, സത്യാന്വേഷിയായ ദാർശനികൻ, വിദ്യാഭ്യാസ വിചക്ഷണൻ, വ്യവസായസംരഭകൻ എന്നിങ്ങനെ ശ്രീനാരായണഗുരുവിനു നൽകുന്ന വിശേഷണങ്ങൾ അനവധിയാണ്. കൂടാതെ, ഈഴവനേതാവ്, ഹിന്ദുസന്യാസി എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിശേഷണങ്ങളും ചാർത്തികൊടുക്കുന്നുണ്ട് ഈ ലോകഗുരുവിന്. എന്നാൽ കേരളം കണ്ട ആധുനികനായ കവി എന്ന നിലയിൽ ശ്രീനാരായണഗുരു വളരെയൊന്നും തിരിച്ചറിയപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ശ്രീനാരായണഗുരു കേരളീയസമൂഹത്തിൽ നിർവ്വഹിച്ച ആധുനികീകരണങ്ങളെ വാതോരാതെ പുകഴ്ത്തുമെങ്കിലും സാഹിത്യത്തിൽ അദ്ദേഹം നിർവ്വഹിച്ച ആധുനികീകരണങ്ങളെ നമ്മൾ കണ്ടില്ലെന്ന് നടിക്കാറാണ് പതിവ്. മലയാളത്തിലെ സാഹിത്യചരിത്രകാരന്മാർ ആരും തന്നെ ഗുരുവിലെ കവിയെ അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടില്ല എന്നുതന്നെ പറയാം. കേരള സാഹിത്യചരിത്രം രചിച്ച മഹാകവി ഉള്ളൂർ എസ്.പരമേശ്വരയ്യർ ഗുരു ഇടപെട്ട

പലപല മേഖലകളെ എണ്ണിപ്പറഞ്ഞശേഷം, ''ഗ്രന്ഥരചന അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃത്യശ തങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. ആദ്യകാലത്ത് ചില സുബ്രഹ്മണ്യസ്തോത്രങ്ങ ളും ശിവസ്തോത്രങ്ങളും പിന്നീട് ചില അദ്വൈതപദ്യങ്ങളും ഒടുവിൽ ദർശനമാല യുമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികൾ'' (ഉള്ളൂർ എസ് പരമേശ്വരയ്യർ, 1953: പുറം 2875) എന്ന വാക്യത്തിൽ ഒതുക്കുകയാണുണ്ടായത്. മറ്റു സാഹിത്യചരിത്രകാ രന്മാരും ഇതേമട്ടിൽതന്നെയാണ് ഗുരുവിനെ കണ്ടത്. ഡോ. എം. ലീലാവതി മാത്ര മാണ് ഗുരുകവിതയിലെ കാല്പനികതയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി ചില സൂചനകൾ തരുന്നത്.[1] ഗുരുവിന്റെ സാമൂഹിക വിപ്ലവത്തിലും തത്വചിന്താപരമായ ആധ്യാത്മി കതയിലും അദ്ദേഹത്തിലെ കവി മുങ്ങിപ്പോവുകയാണുണ്ടായത്. എന്നാൽ ഗുരു വിന്റെ കൃതികളുടെ ആഴത്തിലുള്ള പഠനം വെളിപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു കാര്യം കാവ്യൗന്മുഖതയിലാണ് ഗുരുവിന്റെ സ്വത്വം ഏറ്റവുമധികം വെളിപ്പെട്ടുവരുന്നത് എന്നതാണ്.

പാശ്ചാത്യമായ ആധുനികയുക്തികളെ വേണ്ടയളവിൽമാത്രം സ്വാംശീകരി ച്ചുകൊണ്ട് തദ്ദേശീയമായ നവോത്ഥാനമൂല്യങ്ങളിൽ അടിയുറച്ചുനിന്നുകൊണ്ടാണ് ഗുരു തന്റെ കാവ്യരചനകൾ ചെയ്തിട്ടുള്ളതെന്ന് അവയിലൂടെ കടന്നുപോവു മ്പോൾ വ്യക്തമാവും. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് പാശ്ചാത്യയുക്തിയിലില്ലാത്ത കാരുണ്യമെന്ന ഒരു മൂല്യത്തെ ഇത്രയധികം ആ കവിതകളിൽ കാണാൻ കഴിയുന്ന തും. ഗുരുവിന്റെ ആധുനികഭാവന എങ്ങിനെയാണ് കാരുണ്യത്തെ ആവിഷ്കരി ക്കാൻ ശ്രമിച്ചത് എന്നാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

നവോത്ഥാനം സൃഷ്ടിച്ച മനുഷ്യകർതൃത്വം എന്നത് സ്വതന്ത്രമായി ചിന്തി ക്കുന്ന വ്യക്തി എന്നതാണ്. യൂറോപ്യൻ ജ്ഞാനോദയത്തിലും സ്വതന്ത്രമായി ചിന്തിക്കുന്ന വ്യക്തിയാണ് ആധുനികതയുടെ പ്രഭവകേന്ദ്രമായി വരുന്നത്. ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനആധുനികതയിലും ആദർശാത്മകസ്വതന്ത്രചിന്തയ്ക്ക് പ്രാമുഖ്യം കൈവരുന്നു. കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിലും ആദർശാത്മകവ്യക്തികേ

---

1 ''ജനനീവനരത്നമഞ്ജരിപ്പോലുള്ള പല സ്തോത്രകൃതികളിലും കവിത ഉള്ളിൽനിന്ന് തിള ച്ചുപൊങ്ങി ഒഴുകിപ്പരക്കുമ്പോലെയുള്ള ഒരു പ്രതിഭാസമായി അനുഭവപ്പെടുന്നു. കവിത കവിയെ ആവേശിക്കുകയാണ്. കവി ബോധപൂർവ്വം കവിത സംവിധാനം ചെയ്യുകയല്ല എന്ന തോന്നലാണ് ഉളവാക്കുക''. (ഡോ.എം. ലീലാവതി, 1996: പുറം 189).

ന്ദ്രിത സ്വതന്ത്രചിന്ത വേരൂന്നിയിട്ടുണ്ട്. ഈയൊരു ആധുനികതയുടെ ആരൂഢ മായി കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിൽ നിലനിന്നത് ഗുരുവാണ്. എന്നാൽ ഗുരുവിലെ ഈ വ്യക്തി ആത്മവുമായല്ല അപരവുമായാണ് കൂടുതൽ വിനിമയത്തിൽ ഏർപ്പെ ട്ടിരിക്കുന്നത് എന്നതാണ് ഗുരുവിനെ മറ്റുള്ളവരിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തനാക്കുന്നത്. ഗുരു പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന നവോത്ഥാനസാഹിത്യത്തിൽ കാല്പനികതയുടെ അംശങ്ങൾകൂടി കണ്ടെത്താൻ കഴിയും. കാരുണ്യഭാവനയാണ് ഗുരുവിൽ പ്രധാന മെങ്കിലും ആത്മനിഷ്ഠത, ഭാവാവിഷ്കാരം സംഗീതാത്മകത, പ്രകൃതിബിംബക ല്പനകൾ, നാട്ടുഭാഷയോടിണങ്ങിയ ലളിതവും ഗ്രാമീണവുമായ ഭാഷാപ്രയോഗ ങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ കാല്പനിക സ്വഭാവങ്ങൾ ഏറിയും കുറഞ്ഞും ഗുരുകൃതിക ളിൽ കാണാം. ഗുരുവിലെ ആധുനികമൂല്യമായി കാരുണ്യത്തെ കണ്ടെടുക്കാ നാണ് പ്രധാനമായും ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നത്.

ഈ അധ്യായത്തെ ദൈവവും മനുഷ്യനും, മനുഷ്യനും, മനുഷ്യനും, മനു ഷ്യനും പ്രകൃതിയും എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് പ്രധാനഭാഗങ്ങളായി തിരിച്ചുകൊണ്ട് വിശ കലനം ചെയ്യുന്നു. ആദ്യഭാഗത്ത് ദൈവവും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന കത്തെ കാരുണ്യ ഭാവത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. രണ്ടാമത്തെ ഭാഗത്ത് മനു ഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലെ കാരുണ്യാംശത്തെയാണ് വിശക ലനം ചെയ്യുന്നത്. മൂന്നാമത്തെ ഭാഗമായ മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും എന്നതിൽ മനു ഷ്യ-പ്രകൃതിബന്ധത്തിൽ എങ്ങനെയാണ് ഗുരു കാരുണ്യത്തെ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടു ള്ളത് എന്ന് പരിശോധിക്കുന്നു. ഈ അധ്യായത്തിൽ ഗുരുകാവ്യങ്ങളായ ശിവശത കം, ദൈവദശകം, ആത്മോപദേശശതകം, അനുകമ്പാദശകം, ജീവകാരുണ്യപ ഞ്ചകം എന്നിവയെ വിശേഷമായും മറ്റു കൃതികളെ സാമാന്യമായും വിശകലനവി ധേയമാക്കുന്നു.

മലയാളത്തിലും സംസ്കൃതത്തിലും തമിഴിലുമായി അറുപത്തിരണ്ടോളം കൃതികൾ ശ്രീനാരായണഗുരു എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. നല്ല മലയാളത്തിൽ - നാല്പത്തി നാല്കൃതികൾ. സാമൂഹികപരിഷ്കരണത്തിൽ ക്ഷേത്രങ്ങളിലെ വിഗ്രഹപ്രതിഷ്ഠ കൾ മുതൽ തുടങ്ങി കണ്ണാടിപ്രതിഷ്ഠയും സത്യം, ദയ, ദർമ്മം, ശാന്തി എന്നി ങ്ങനെ അവസാനം ഇനി ദേവാലയങ്ങളല്ല വേണ്ടത് വിദ്യാലയങ്ങളാണ് എന്ന നില

യിലേക്കെത്തിയ തരത്തിലുള്ള ഒരു മാനസികൗന്നത്യം സാഹിത്യരചനകളുടെ കാര്യത്തിലും കാണാവുന്നതാണ്. ഗുരുവിന്റെ സാഹിത്യസപര്യയുടെ തുടക്കത്തിൽ ഒരു ഭക്തന്റെ ഈശ്വരാന്വേഷണമായി കാണാവുന്ന കൃതികളാണ് വരുന്നത്. ശിവൻ, ഗണപതി, സുബ്രഹ്മണ്യൻ, ദേവി എന്നീ ഉപാസനാമൂർത്തികളെ സ്തുതിച്ചുകൊണ്ടുള്ള കൃതികൾ ഇതിൽപ്പെടുത്താം. ശിവപ്രസാദപഞ്ചകം, വിനായകാഷ്ടകം, ഷൺമുഖസ്തോത്രം, ഭദ്രകാള്യഷ്ടകം, ശിവശതകം, ദേവീസ്തവം, കാളീനാടകം, ചിദംബരാഷ്ടകം, ശ്രീവാസുദേവാഷ്ടകം എന്നിങ്ങനെ ഒട്ടേറെ ഉദാഹരണങ്ങൾ കാണാം. ഇവയിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ കാണുന്നത് ശിവനെക്കുറിച്ചുള്ള സ്തുതികളാണ്. ദൈവദശകം, ആത്മോപദേശശതകം, അനുകമ്പാദശകം, ജീവകാരുണ്യപഞ്ചകം, ജനനീനവരത്നമഞ്ജരി എന്നിവ ഗുരുവിലെ കാവ്യൗന്നത്യത്തിന്റെ നിദർശനങ്ങളാണ്. കാരുണ്യാധിഷ്ഠിതമായ ബൗദ്ധപാരമ്പര്യത്തിലും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിലെ ദ്രാവിഡപാരമ്പര്യത്തിലും പാദമൂന്നിക്കൊണ്ടുതന്നെയാണ് ഗുരു തന്റെ ആത്മാന്വേഷണങ്ങൾ നടത്തുന്നത്. ദൈവത്തിന്റെ കാരുണ്യത്തിനായി കേഴുന്ന ഒരു പരമഭക്തന്റെ വിലാപങ്ങളാണ് ഇത്തരം സ്തുതികളിൽ അധികവും.

3.2 ദൈവവും മനുഷ്യനും

ലോകത്ത് ഇന്നുവരെ മനുഷ്യൻ രൂപപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള ദർശനങ്ങളുമായി ഏതെങ്കിലും തരത്തിൽ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ഒന്നാണ് ദൈവം. ഒന്നുകിൽ വിശ്വാസത്തിലൂടെ അല്ലെങ്കിൽ നിഷേധത്തിലൂടെ. ലോകത്തിലെ ആദ്യ ഏകദൈവവിശ്വാസം ബാബിലോണിയൻ സംസ്കാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. ലോകത്തിലെ ആദ്യ നിയമസംഹിത രൂപപ്പെടുത്തിയ ഹമ്മുറാബിയുടെ പ്രിയപ്പെട്ട ദൈവമായ മുർദുക് ഇന്ന്, പക്ഷെ കഥകളിൽ പോലുമില്ല. എങ്കിലും ക്രിസ്തീയ, ഇസ്ലാം മതങ്ങളിലെ ഏകദൈവവിശ്വാസത്തിന് മുന്നോടിയായിരുന്നു ഈ ഏകദൈവം. പിന്നീട് ഈജിപ്ഷ്യൻ സംസ്കാരത്തിലും സിന്ധുനദീതട സംസ്കാരത്തിലും ബഹുദൈവങ്ങൾ ഉണ്ടായി. എന്നാൽ ഈ ദൈവങ്ങളെല്ലാം പിന്നീട് അപ്രത്യക്ഷരായി. ബുദ്ധമതത്തിൽ ദൈവനിരാസമായിരുന്നു ഉണ്ടായത്. ഇന്ത്യയിൽ വൈദികകാലത്ത് നിലവിലുണ്ടായരുന്ന ദൈവങ്ങൾക്ക് പകരം പുതിയ ദൈവങ്ങൾ വന്നു. ഇന്ദ്രനും വരുണനുമൊക്കെ എന്നാലിന്ന് പുരാണകഥാപാത്രങ്ങൾ മാത്രമാണ്.

കേരളത്തിലെ ദ്രാവിഡസമൂഹങ്ങളിൽ ധാരാളം പ്രാദേശിക ദൈവങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നതെല്ലാം ഇന്ന് നാമാവശേഷമായിട്ടുണ്ട്. കരിങ്കുട്ടി, പറക്കുട്ടി, ഘണ്ടാകർണൻ, കുട്ടിച്ചാത്തൻ, മറുത തുടങ്ങിയവയൊക്കെ അവയിൽ ചിലതാണ്. ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ഇടപെടലാണ് കീഴാളസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായ ഈ പ്രാദേശികദൈവങ്ങളെ അപ്രത്യക്ഷമാക്കിയതെന്നും പകരം ഗുരു സവർണദൈവങ്ങളെ (വിഷ്ണു, സരസ്വതി മുതലായവ) പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയായിരുന്നുവെന്നും ഉള്ള വിമർശനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. സത്യത്തിൽ ഗുരു ബലി മുതലായ പ്രാകൃതാചാരങ്ങളെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്ത് സാത്വികമായ ആരാധനനടപ്പിൽ വരുത്തുകയായിരുന്നു ഇവിടെ. ഹിംസാത്മകമായ ആചാരങ്ങളെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്ത് മനുഷ്യനും മറ്റ് ജീവജാലങ്ങൾക്കും ഗുണകരമായ രീതിയിൽ ആരാധനയെ ക്രമപ്പെടുത്തുകയായിരുന്നു ഗുരു ചെയ്തത്. ആധുനികമായ രീതിയിൽ ദൈവവിശ്വാസത്തെ പുനർനിർമ്മിച്ചു. ദൈവാരാധനയിലും തുല്യതയും സമത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും സാഹോദര്യവും കൂട്ടിയിണക്കി വിഗ്രഹപ്രതിഷ്ഠയിലൂടെ നിശ്ശബ്ദമായ സാമൂഹികവിപ്ലവം നടത്തി. ആത്യന്തികമായി ദൈവം മനുഷ്യനുവേണ്ടിയുള്ളതാവണം മനുഷ്യൻ ദൈവത്തിനുവേണ്ടിയല്ല എന്ന് സ്വന്തം പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെയും ഉദ്ബോധനങ്ങളിലൂടെയും തെളിയിച്ചു. ആത്മാന്വേഷണത്തിലൂടെ വെളിപ്പെട്ട ദൈവികസത്തയെ തന്റെ പ്രവൃത്തികളിലൂടെയും കൃതികളിലൂടെയും വെളിപ്പെടുത്തി. ദൈവത്തെ ഏതു രൂപത്തിലും ആരാധിക്കാമെന്നും മനുഷ്യനുള്ളിൽത്തന്നെ കുടികൊള്ളുന്ന ആത്മസത്തയാണതെന്നും ബോധ്യപ്പെടുത്തി. മതത്തെ അതിൽനിന്നും പുറത്തുകൊണ്ടുവന്ന് മതനിരപേക്ഷതയിലേക്കും സാഹോദര്യത്തിലേക്കും പരിഭാഷപ്പെടുത്തി. പല മതങ്ങളിൽനിന്നും സത്ത ഉൾക്കൊണ്ട് എല്ലാ മനുഷ്യർക്കുമായി ഒരു ഏകമതത്തെ ഭാവന ചെയ്തു. പലപല ദൈവഭാവനകളിൽനിന്നും കാരുണ്യമെന്ന ഏകകത്തിലേക്ക് മനുഷ്യമനസ്സുകളെ ചേർത്തുവെച്ചു. അങ്ങനെ ദൈവത്തെ കാരുണ്യാനുഭൂതി എന്നുള്ള അനുഭവതലത്തിലേക്ക് ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവന്നു. ആ ഒരു ഉയർന്ന തലത്തിലേക്ക് മനുഷ്യമനസ്സുകളെ എത്തിക്കുന്നതിനുള്ള ചവിട്ടുപടികളായി തന്റെ കൃതികളെ സംവിധാനം ചെയ്തു. ഇങ്ങനെ ഗുരു എന്തായിരുന്നു ചെയ്യാൻ ശ്രമിച്ചത് എന്ന അന്വേഷണങ്ങളെല്ലാം പല പല വഴികളിലൂടെ സഞ്ചരിച്ച് ഒരൊറ്റ വഴിയിലേക്കു തന്നെ അനുകമ്പയിലേക്ക് അഥവാ അപരോന്മുഖതയിലേക്ക് വന്നെ

ത്തുന്ന - അത്യന്തം സങ്കീർണ്ണമെങ്കിലും തെളിമയുറ്റ ഒരു വഴിയാണത്. കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ ആധുനികതയ്ക്ക് വഴിതെളിയിച്ച നവോത്ഥാനനായകനും മല യാളസാഹിത്യത്തിൽ കാല്പനികഭാവനക്ക് തിരിതെളിയിച്ച കാരുണ്യവാനായ ഋഷികവിയുമാണ് ശ്രീനാരായണഗുരു എന്നതിൽ തർക്കമില്ല.

3.2.1 ഗുരുവിലെ ദ്രാവിഡദൈവഭാവനയും ശൈവകാരുണ്യാവിഷ്കാരങ്ങളും

വേദാന്തം, യോഗം, ശാക്തേയം, ശൈവസിദ്ധാന്തം എന്നിവയെല്ലാം ഗുരു കൃതികളിൽ ആവിഷ്കൃതമാകുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഏറ്റവും കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം കാണുന്നത് ശൈവാവിഷ്കാരത്തിനാണ്. ഗുരുവിന്റെ ശൈവഭക്തിയുടെ നിദർശന ങ്ങളായി വരുന്ന ധാരാളം രചനകൾ കാണാം. ശിവപ്രസാദപഞ്ചകം, സദാശിവ ദർശനം, ശിവശതകം, പരമശിവചിന്താദശകം, അർദ്ധനാരീശ്വരസ്തവം, ചിദംബരാ ഷ്ടകം, ബാഹുലേയാഷ്ടകം എന്നിങ്ങനെ അനേകം കൃതികൾ കൂടാതെ മുഴുനീള ശിവസ്തുതികളല്ലെങ്കിലും ആരാധ്യദേവനോടുള്ള ഭക്തിയും കൂറും പ്രകടമാക്കുന്ന ചിജ്ജഡചിന്തനംപോലുള്ള രചനകൾ. ശൈവഭക്തിയിൽ ഉറഞ്ഞുതുള്ളുന്ന തര ത്തിലുള്ള കുണ്ഡലിനിപ്പാട്ട്പോലുള്ളവ അങ്ങനെ ശൈവാവിഷ്കാരങ്ങൾ നിരവ ധിയാണ്. തന്റെ ആത്മീയാന്വേഷണത്തിന്റെ ഒരു ഘട്ടത്തിൽ ദ്രാവിഡദേവനായ ശിവനോടാണ് കൂടുതൽ പ്രിയമെന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അദ്വൈതിയായ ഗുരുവിന് ശൈവ/വൈഷ്ണവ എന്നുള്ള വേർതിരിവ് ഉണ്ടായിട്ടില്ല എന്ന് തെളിയിക്കുന്നതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ രണ്ട് വൈഷ്ണവസ്തോത്രങ്ങൾ' വിഷ്ണ്വഷ്ടകവും വാസുദേവാഷ്ടകവുമാണവ. ദേവതാരാധനയെല്ലാം പരമമായ സാക്ഷാത്ക്കാരത്തിനുള്ള താല്ക്കാലികമാധ്യമമായി മാത്രമേ അദ്ദേഹം കണ്ടിട്ടു ണ്ടാവൂ. ഏതു ദേവതയെ വാഴ്ത്തുമ്പോഴും നിർമ്മലമായ ഭക്തിയിൽ ആണ്ടുമു ങ്ങുന്ന ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെതായ ഒരു സ്വഭാവമാണ് ഗുരുവിൽ കാണാനാവുക ആദ്യകാല സ്തോത്രങ്ങളിലും ശൈവകൃതികളിലുമൊക്കെ ദ്രാവിഡമായ കവിസ്വ ത്വമാണ് തെളിയുന്നത്. തമിഴ്സിദ്ധൻമാരെ പിൻപറ്റുന്നതാണ് മിക്ക കൃതികളും. മറ്റു ദേവതാപരമായ രചനകളെക്കാളെല്ലാം സ്വയം മറന്നുള്ള അനുഭൂതിയാവി ഷ്കാരം കാണുക ശൈവകൃതികളിലാണ് എന്നതിൽ തർക്കമില്ല. അത്തരത്തിലൊ

ന്നാണ്, ഗുരുവിന്റെ കവിതാരചനയിലെ ശൈവ ഘട്ടത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന കുണ്ഡലിനിപ്പാട്ട്. തനി ദ്രാവിഡരീതിയിലുള്ള ഒരു കൃതിയാണിത്.

''ആടുപാമ്പേ! പുനം തേടുപാമ്പേ, യരു-
ളാനന്ദ കൂത്തുകണ്ടാടു പാമ്പേ! - 1
തിങ്കളും കൊന്നയും ചൂടുമീശൻപദ-
പങ്കജം ചേർന്നുനിന്നാടു പാമ്പേ! - 2
വെണ്ണീറണിഞ്ഞു വിളങ്ങും തിരുമേനി
കണ്ണീരൊഴുകകണ്ടാടു പാമ്പേ'' (കുണ്ഡലിനിപ്പാട്ട്) - 3

(ശ്രീനാരായണഗുരു - പുറം-621)

മനസ്സിൽ തിങ്ങിവിങ്ങുന്ന ഭക്തിയുടെ ലഹരിയിൽ ഊർന്നുവീണത് എന്നു തോന്നുന്ന ഒരു രചനയാണിത്. ഇതിലെ പാമ്പ് കവിയുടെ ഉള്ളിൽ ഉണർന്നുവരുന്ന ആത്മീയശക്തിയുടെ പ്രതീകമായി മാറുന്നു. യോഗനിദ്രയിലാണ്ട കുണ്ഡലിനീശക്തിയുടെ ഉണർച്ചയാണിതിൽ തെളിയുന്നത് ഒറ്റവായനയിൽ ലളിതമായ ഒരു പാട്ടായി തോന്നുമെങ്കിലും യോഗാനുഭൂതിയുടെ ഗഹനഭാവം ആവിഷ്കൃതമാവുന്ന ഒന്നാണിത്. മലയാളത്തിലെ യോഗാത്മക (Mystic) കവിതകളിലെ നല്ല മാതൃകയായി ഈ കവിതയെ വ്യാഖ്യാതാക്കൾ കാണുന്നുണ്ട്. ''അകവും പുറവും തിങ്ങുന്ന ആനന്ദത്തിന്റെ വേലിയേറ്റത്തിൽ വിറച്ചുകൊണ്ട് നില്ക്കുന്ന ഒരാത്മാവിന്റെ നൃത്തം ചവിട്ടലുകളാണ് അതിലെ ഈരടികൾ. മലയാളത്തിൽ ശുദ്ധമിസ്റ്റിസിസത്തിന് മിക്കവാറും ആദ്യത്തെ ഒരുപക്ഷേ, അവസാനത്തെയും - മാതൃകയായി പ്രസ്തുതകൃതിയെ കണക്കാക്കാം.'' (ഡോ: സുകുമാർ അഴീക്കോട്, 2011: പുറം, 77) ദ്രാവിഡ തനിമയാർന്ന ശുദ്ധമലയാളപദങ്ങളുടെ ഉപയോഗം കൊണ്ട് തനിദ്രാവിഡമട്ടിലുള്ള ഒരു പാട്ടായി ഇതിനെ കാണാം. ദ്രാവിഡമട്ടിലുള്ള ഈ ശീല് സവിശേഷമായ ഒരു സൗന്ദര്യാനുഭൂതി പകരുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഒരേസമയം ഗഹനമായ ഒരു മിസ്റ്റിക് കവിതയായും ലളിതമായ ഒരു പാട്ടായും ഇതിനെ വായിക്കാം. ഇതിലെ സർപ്പം ആത്മാവുതന്നെയാണ്. ശൈവാനന്ദത്തിലേക്കുണരാൻ ആത്മാവിനെ വിളിച്ചുണർത്തുകയാണിവിടെ. ഈ കവിതയ്ക്ക് പാമ്പാട്ടിചിന്ത് എന്നായിരുന്നു ആദ്യം പേർ നൽകിയിരുന്നത് എന്നതിൽനിന്നും കൃതിയുടെ ദ്രാവി

ഡസ്വത്വംതന്നെയാണ് തെളിയുന്നത്. തമിഴിൽ ഇത്തരം രീതികൾ നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു. തമിഴിലെ പാമ്പാട്ടി സിദ്ധർ പാടൽ എന്ന കൃതിയിൽ പാമ്പിനോട് ആടാൻ പറയുന്ന രീതിയിലുള്ളതാണ്.ഗുരുവിലെ ശൈവകാവ്യപാരമ്പര്യത്തെ എടുത്തുകാട്ടുന്ന നിദർശനങ്ങളാണിവയെല്ലാം.

3.2.1.1 ശിവശതകം

1888-ലെ അരുവിപ്പുറം ശിവപ്രതിഷ്ഠയോടനുബന്ധിച്ച് അവിടത്തെ ശിവഭക്തന്മാർക്കുവേണ്ടി രചിച്ച കൃതിയാണ് ശിവശതകം എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. നൂറുപദ്യങ്ങളടങ്ങുന്ന ശിവസ്തുതിയാണ് ഈ കൃതി. ഗുരുവിന്റെ ഉഷ്ടദേവതാമൂർത്തിയായ ശിവനെ സ്തുതിക്കുന്ന അനവധികൃതികളിൽ മികച്ചുനിൽക്കുന്ന ഒന്നാണ് ശിവശതകം. ഗണപതി സ്തുതിയോടുകൂടിയാണ് കാവ്യം തുടങ്ങുന്നത്. യുദ്ധപ്രധാനമായ മഹാഭാരതം തന്റെ വലിയചെവികൊണ്ട് നന്നായ് കേട്ട് പണ്ടേ മുറിഞ്ഞുപോയ കൊമ്പിന്റെ കഷ്ണംകൊണ്ട് പർവ്വതത്തിൽവെച്ച് എഴുതി പൂർത്തിയാക്കി സത്യാന്വേഷികളായ ഭക്തജനങ്ങൾക്ക് കനിഞ്ഞരുളിയ പൂർണബ്രഹ്മത്തിന്റെ തന്നെ പ്രകടരൂപമായ മൂർത്തി നമ്മെ രക്ഷിക്കുമാറാകട്ടെ. അന്നത്തെ കാവ്യരീതിയനുസരിച്ച് സർസ്വതീവർണ്ണനയും തുടർന്നുനടത്തുന്നു. 'കനകമയിൽ മുകളേറി വേലുമേന്തി-ക്കനിവൊടു കണ്ണിണകൺകണം നിറഞ്ഞു' (ശിവശതകം-3) വരുന്ന സുബ്രഹ്മണ്യമൂർത്തിതന്നെ എപ്പോഴും കാത്തുരക്ഷിക്കണം എന്നിങ്ങനെ ഭക്തൻമാരോടുള്ള കനിവാൽ കണ്ണുകൾ നിറയുന്ന സുബ്രഹ്മണ്യനെയും സ്തുതിക്കുന്നു. പിന്നീടുള്ള വരികൾ ഇഷ്ടമൂർത്തിയായ ശിവന്റെ അനുഗ്രഹത്തിനായി പ്രാർത്ഥിച്ചുകൊണ്ടും ആ കാരുണ്യകടാക്ഷത്തിനായി കുമ്പിട്ടുകൊണ്ടുമുള്ള ഒരു യഥാർത്ഥ ഭക്തന്റെ നിവേദനങ്ങളാണ്. ശിവന്റെ കേശാദിപാദവർണനയിൽ ശിവസൗന്ദര്യത്തെ പൊലിമയോടെ വരച്ചുവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്. സ്വന്തം ശരീരംപോലും പകുത്തുകൊടുത്ത കാരുണ്യമൂർത്തിയാണ് ശിവൻ എന്ന് ഇരുപത്തൊന്നാം ശ്ലോകതിൽ പറയുന്നു. കണ്ണുനീർവാർത്തു ഭഗവാനോട് പ്രർത്ഥിക്കുന്നതുകൊണ്ടുമാത്രമേ, മനസ്സിന്റെ അമിതവിഷയാഭിനിവേശം മാറിക്കിട്ടൂ- ഇങ്ങനെ ഭഗവൽകാരുണ്യത്തിനായി അപേക്ഷിക്കുന്ന ഭക്തന്റെ നിഷ്കാമഭക്തിയുടെ അലയൊലികൾ ഈ കാവ്യത്തിലുടനീളം കാണാം. ''അരുൾ വടിവ് (കാരുണ്യസ്വരൂപി), കരുണയിരുത്തിയനുഗ്രഹിച്ചിടേണം കരപെരുകിക്കവിയും സമുദ്രമേ! നീ'' (2012: പുറം 237).

''സദാപി നീ തെളിഞ്ഞി/ട്ടൊരുകൃപ നൽകുകിലെന്തു
വേണ്ടു പിന്നെ? (ശി.ശ - 36)(2012:പു.239)

പെരുകിന സങ്കടവൻ കടൽ കടത്തി -/ത്തരുവതിനെന്നു
തരം വരും ദയാലോ!' (ശി.ശ-42) (2012:പു.243)

നിന്നണിമുഖാംബുജ മക്ഷികൾ കൊണ്ടിനി-
ക്കണിയണം കരുണാ കലശാംബുധേ! (ശി.ശ-98)(2012:പു. 280)

തുടങ്ങിയ പ്രയോഗങ്ങൾ കാരുണ്യവാനായ ദൈവത്തിന്റെ മുന്നിൽ വിനയാന്വിത നായി നിൽക്കുന്ന ഒരു ഭക്തന്റെ സ്വരമാണ് കേൾപ്പിക്കുന്നത്. ഭൗതികാസക്തി യിൽനിന്നും പ്രത്യേകിച്ചും സ്ത്രീവിഷയങ്ങളിൽനിന്നും അത്തരം ചിന്തക ളിൽനിന്നും തന്നെ മോചിപ്പിക്കുന്നതിനായി ഈശ്വരനോട് പ്രാർത്ഥിക്കുന്ന ഒരു പരമഭക്തന്റെ സ്വരം ഇതിൽ കേൾക്കാം.

'മലമുകളീന്നു വരുന്നൊരു പാറപോൽ
മുലകുടിമാറിയ നാൾ മുതൽ മാനസം
അലർശര സായകമല്ലുപിടിച്ചു നിൻ-
മലരടിയും ജഗദീശമറന്നു ഞാൻ' (2012:പുറം-206).

ഇങ്ങനെ ചെറുപ്പം മുതൽ തടുക്കാനരുതാത്ത വിധത്തിൽ മലമുകളിൽ നിന്നുവ രുന്ന പാറപോലുള്ള ഭൗതികാസക്തികളുമായി ഏറ്റുമുട്ടി നിന്റെ മലരടിയും ഞാൻ മറന്നുപോയി എന്നിങ്ങനെ ഒരു ഭക്തന്റെ പരിദേവനമാണിവിടെ. 'മുലകുടി മാറിയ നാൾ മുതൽ' താൻ 'അലർശരസായക മല്ലുപിടിക്ക'യാണെന്നുള്ള പ്രയോഗം അല്പം അതിശയോക്തിപരമായി നമുക്കു ഒറ്റവായനയിൽ തോന്നാമെങ്കിലും ഫ്രോയ്ഡിയൻ മനോവിശകലനസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ വായിക്കുമ്പോൾ അതിശയോക്തിപരമായി കാണാൻ കഴിയില്ല. ശൈശവാവസ്ഥ മുതൽ മനുഷ്യശി ശുവിന്റെ ലൈംഗികകാമനകൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട് എന്ന ആധുനിക മനഃശ്ശാ സ്ത്രസമീപനം[2] ഇവിടെ പ്രസക്തമാകുന്നു.

---

[2] Sigmond Fraude - Psycho-Analysis (അമ്മയും കുഞ്ഞും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തി ലാണ് ഫ്രോയ്ഡ് ലൈംഗീകേച്ഛയുടെ ആദിമഘട്ടം കണ്ടെത്തുന്നത്. പിറവിയുടെ

അരുവയർതന്നൊടു കൂടിയോടിയാടി -

ത്തിരിവതിനിത്തിരിനേരവും നിനപ്പാൻ

തരമണയാതെ യുരുക്കിയെന്മനം നി -

ന്തിരുവടിയോടൊരുമിച്ചു ചേർത്തിടേണം (ശി.ശ. 60)

(2012:പുറം - 206)

സുന്ദരിമാരോടുള്ള യാതൊരു സഹവാസത്തിനും അവരെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകൾക്കും തരംവരാതെ എല്ലായ്പ്പോഴും നിന്നിൽ മാത്രം മനസ്സ് ചേർന്നിരിക്കാൻ അനുഗ്രഹിക്കണേ എന്ന് ഉള്ളുരുകിയുള്ള പ്രാർത്ഥനയാണിത്. ഗുരുവിന്റെ യൗവന ദശയിൽ എഴുതപ്പെട്ട കാവ്യമാണ് ശിവശതകം എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ അക്കാലങ്ങളിൽ മനുഷ്യന് തോന്നാവുന്ന ഭൗതിക കാമനകളിൽനിന്നും തന്റെ മനസ്സിനെ രക്ഷിക്കണേ എന്ന പ്രാർത്ഥന തികച്ചും സ്വാഭാവികമായി കരുതാം. ചഞ്ചലമാകുന്ന ഒരു യുവാവിന്റെ മനസ്സ് കയ്യെത്തിപ്പിടിക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്ന ആത്മീയമായ അഭയത്തെമാണിവിടത്തെ ശൈവഭക്തി. ജീവിതകാമനകളെയെല്ലാം ഒഴിവാക്കി ഈശ്വരനിൽ അഭയം പ്രാപിക്കാൻ വെമ്പുന്ന ഒരു ഹൃദയത്തെയാണിത്തരം ശ്ലോകങ്ങളിൽ കാണാനാവുക. പക്ഷേ, തന്റെ മനസ്സിനെ മയക്കി സംസാരബന്ധനത്തിലാക്കാൻ തയ്യാറായിവരുന്ന സ്ത്രീകളിൽനിന്നും തന്നെ രക്ഷിയ്ക്കണേ എന്ന ഭക്തന്റെ പരിദേവനം അല്പം കടന്നകയ്യായി തന്നെ നമുക്കുതോന്നും.[3]

ആദ്യകാലങ്ങളിൽ തന്റെ ജൈവീകാവശ്യങ്ങൾ നിവർത്തിക്കുന്നതിനായി കുഞ്ഞിന് മറ്റുള്ളവരെ ആശ്രയിക്കേണ്ടിവരും. ഇങ്ങനെ മറ്റുള്ളവരുമായുണ്ടാകുന്ന വൈകാരികാടുപ്പം സ്വത്വത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തിൽ നിർണ്ണായകപങ്കു വഹിക്കുന്നു. ഈ ഘട്ടത്തിൽ താനുമായി ബന്ധപ്പെടുന്ന മറ്റു സ്ഥലകാലങ്ങളിൽനിന്നൊക്കെ വേറിട്ട ഒരു മാനമായിരിക്കും കുഞ്ഞ് അമ്മക്ക് നൽകുക. അവിടെ അകം പുറം എന്നോ താൻ അമ്മ എന്നോ ഉള്ള വിഭജനം കുട്ടിയ്ക്കില്ല. അതൊരു ആത്മസംരക്ഷണത്തിന്റെ ലോകമാണ്. ഇത് ജൈവീകതയ്ക്കപ്പുറമാണ്. ലൈംഗികാഹ്ലാദവും ജൈവീകാവശ്യവും തികച്ചും വ്യത്യസ്തങ്ങളാണെങ്കിലും രണ്ടാമത്തേത് ആദ്യത്തേതിൽ ബന്ധിതമാണ്. ഈ ആഹ്ലാദത്തെ ഫ്രോയ്ഡ് 'ആനന്ദതത്വം' എന്നു വിളിച്ചു. അമ്മയുടെ മുലകുടിക്കുന്ന കുഞ്ഞിന് വിശപ്പുമാറിയതിനുശേഷവും ആ പ്രവൃത്തിയിൽ തുടരാൻ താല്പര്യം തോന്നുക സ്വാഭാവികമാണ്. മുല ഈമ്പുന്നതിനുള്ള കുട്ടിയുടെ ആഹ്ലാദം മാനവലൈംഗികതയുടെ കാതലാണെന്ന് ഫ്രോയ്ഡ് ധരിക്കുന്നു. . . . . ഫ്രോയ്ഡിയൻ പദ്ധതിയിൽ നിർണ്ണായകസ്ഥാനം വഹിക്കുന്നതാണ് ശൈശവലൈംഗികതയെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തം'. (ടി. ശ്രീവത്സൻ, 2001: പുറം 20 -23).

[3] 'മിഴിമുനകൊണ്ടു മയക്കി നാഭിയാകും

കുഴിയിലുരുട്ടി മറിപ്പതിന്നൊരുങ്ങി

ഇവിടെ 69, 70, 71, 72, 73 എന്നിങ്ങനെ തുടർച്ചയായി അഞ്ച് ശ്ലോകങ്ങളിൽ സ്ത്രീനിന്ദനം ചെയ്തിരിക്കുന്നു. കടാക്ഷവിക്ഷേപങ്ങൾകൊണ്ട് ആകർഷിച്ച് ലൈംഗിക സുഖചിന്തയിൽ തള്ളിയിട്ട് തന്റെ ജീവിതത്തെയാകെ കീഴ്മേൽ മറിക്കാൻ പണക്കിഴിപോലുള്ള മുലകളുമേന്തിവരുന്ന സ്ത്രീകളുടെ കാമവിലാസങ്ങളിൽപ്പെടുത്തി വലയ്ക്കാതെ തന്നെ രക്ഷിക്കാനും തലമുടി കോതി മിനുക്കിപ്പിന്നിയിട്ട് തക്ക കാതിലണിഞ്ഞ് കൊലമദയാന ഇളകിവരുന്നതുപോലെ ആടിക്കുഴഞ്ഞ് ആകാശത്തിൽ ദൃഷ്ടിപതിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നപോലെ പൊങ്ങിനിൽക്കുന്ന മുലകളുമായി വരുന്ന സ്ത്രീജനങ്ങളിൽ തന്നെ വലയ്ക്കരുതേ മഹേശാ എന്നു പ്രാർത്ഥിക്കുന്നു. രക്തംനിറഞ്ഞു കവിഞ്ഞൊഴുകി ചീഞ്ഞൊലിക്കുന്ന സ്ത്രീകളുടെ യോനീദ്വാരമാകുന്ന നരകക്കടലിൻ നടുവിൽ വീണുഴലാൻ വിടാതെ എന്റെയുള്ളിൽ അങ്ങയുടെ കഥ കേട്ടുണ്ടാകുന്ന ആനന്ദാമൃതം വർഷിക്കുന്നതിന് എന്റെ നേരെ കടാക്ഷം ചൊരിയണേ' എന്നൊക്കെയുള്ള ദൈവീകകാരുണ്യത്തിനായുള്ള പ്രാർത്ഥനകൾ സ്ത്രീയെ അങ്ങേയറ്റത്തെ നിന്ദാവസ്തുവായി ചിത്രീകരിക്കുന്നതാണ്. ഇവിടെയൊക്കെ ഫ്രോയ്ഡിന്റെ മനോവിശകലനസിദ്ധാന്ത (Psycho-Analysis)[4] തന്നെയേ നമുക്കു കൂട്ടുപിടിക്കാനാവൂ. പുരുഷന് സ്വാഭാവികമായുള്ള സ്ത്രീലൈംഗികതയെ സംബന്ധിച്ച ആദിമമായ ഒരു ഭയം തന്നെയാവാം ഗുരുവിനെ ഇത്തരത്തിൽ പറയാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. ഒന്നിനോടുള്ള ഭയമാണല്ലോ അതിനെ എതിർക്കാനും വിമർശിക്കാനുമുള്ള കാരണങ്ങളായി തീരുന്നത്. 'കൊലമ

കിഴിയുമെടുത്തു വരുന്ന മങ്കമാർ തൻ,
വഴികളിലിട്ടു വലയ്ക്കൊലാ മഹേശാ! (ശി.ശ.69) (2012:പുറം-207)
തലമുടികോതി മുടിഞ്ഞു തക്കയിട്ട -
ക്കൊലമദയാന കുലുങ്ങി വന്നുകൊമ്പും
തലയുമുയർത്തി വിയത്തിൽ നോക്കി നിൽക്കും
മുലകളുമെന്നെ വലയ്ക്കൊലാ മഹേശാ! (ശി.ശ 70)(2012::207)
..... (പുറം - 208)
കരുതിനിറഞ്ഞു ചൊരിഞ്ഞു ചീയൊലിക്കും
നരകനടുക്കടലിൽ ഭ്രമിയാതെ, നിൻ
ചരിതരസാമൃതമെന്നുടെ മാനസേ
ചൊരിവിനൊന്നു ചുളിച്ചു മിഴിക്കണം (ശി.ശ - 73) (2012:പുറം - 208)

[4] Sigmond Fraud Psycho Analysis
അടിച്ചമർത്തുന്ന വികാരങ്ങളും വ്യവഹാരങ്ങളുമെല്ലാം എഴുത്തുകളിലൂടെ പ്രതിഫലിക്കും എന്ന വ്യക്തിത്വമാപനസിദ്ധാന്തം ഇവിടെ പ്രസക്തം.

ദയാന' പോലെയുള്ള പ്രയോഗങ്ങൾ ഒക്കെ സ്ത്രീയെ ഭയക്കേണ്ട ഒരു സ്വത്വമായി ചിത്രീകരിക്കുന്നതാണ്. പ്രാപഞ്ചികമായതിൽ നിന്നെല്ലാം മനസ്സിനെ അടർത്തി ശരീരത്തിന്റെ കാമനകളെ നിഷ്കരുണം ദമനം ചെയ്ത് സന്യാസമാർഗ്ഗത്തിൽ ചരിക്കുന്ന ഒരു യുവാവിന് ഇത്തരം ഭയം ഉണ്ടാവുക സ്വാഭാവികം മാത്രം. ഒരു സന്യാസിയെന്ന നിലയിൽ പക്വതയാർജ്ജിച്ചിട്ടില്ലാത്ത പ്രായത്തിൽ, തികച്ചും പുരുഷാധീശപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിൽ അടിയുറച്ച ഒരു സമൂഹത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന ഒരാളുടെ വിമർശനമായിട്ടുവേണം അതിനെ കാണാൻ. അത്തരം പ്രത്യയശാസ്ത്ര അബോധം വ്യക്തിയിൽ പ്രവർത്തിക്കുമല്ലോ. സ്ത്രീയെ കേവലം ഭോഗവസ്തുവായി മാത്രം കണ്ട, മണിപ്രവാളസംസ്കാരം കൊടികുത്തിവാണ ഒരു കാലത്ത് കാമത്തിന്റെ ആകർഷണത്തെ ഈവിധം കണ്ടതിൽ അത്ഭുതപ്പെടാനില്ല. ആചരിക്കാൻ ഏറ്റവും പ്രയാസമുള്ള ചര്യയായാണ് ബ്രഹ്മചര്യത്തെ ഗുരു കണ്ടിരുന്നത്. ഗുരുവിന്റെ പ്രിയശിഷ്യനായിരുന്ന കുമാരനാശാൻ തന്റെ 45-ാം വയസ്സിൽ സന്യാസം ഉപേക്ഷിച്ച് ഗൃഹസ്ഥാശ്രമിയാവാൻ തീരുമാനിച്ചപ്പോൾ മറ്റുള്ളവരിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തനായി ഗുരു അതിനെ ഒട്ടും എതിർക്കുകയുണ്ടായില്ല. വിവാഹത്തിനുശേഷം അനുഗ്രഹത്തിന് അർത്ഥിച്ചുകൊണ്ട് ആശാൻ ഗുരുവിന് കമ്പിയടിച്ചപ്പോൾ അതു വായിച്ചുകേട്ട് അദ്ദേഹം പറഞ്ഞത് - 'അനുഗ്രഹമുണ്ടല്ലോ - അതയച്ചിട്ടുവേണോ' എന്നായിരുന്നു. (സമ്പാ: പ്രൊഫ. എം.കെ.സാനു, പുറം 121).

ആശാൻ കാവ്യങ്ങൾ എഴുതിതുടങ്ങിയ സമയത്ത് ശൃംഗാരശ്ലോകങ്ങൾ എഴുതരുതെന്ന് ഗുരു ഉപദേശിച്ചിരുന്നെങ്കിലും പിന്നീട് ആശാൻ പ്രണയകാവ്യങ്ങൾ എഴുതിതുടങ്ങിയപ്പോഴൊന്നും ഗുരു എതിർത്തിരുന്നില്ല. ഗുരുവിന്റെ ആദ്യകാല രചനകളിൽ (മനനാതീതം അഥവാ വൈരാഗ്യശതകം പോലുള്ളവയിലും) പ്രത്യേകിച്ചും ശിവശതകത്തിലുമാണ് സ്ത്രീഗർഹണം ഏറ്റവും കൂടുതലായി കാണുന്നത്. അതിനാൽതന്നെ അപക്വമായ മനസ്സിന്റെ സത്യസന്ധമായ വെളിപ്പെടലായി മാത്രം അതിനെ കാണുന്നതാണുചിതം. പ്രക്ഷുബ്ധവും ചപലവുമായ ഒരു മാനസികഘട്ടത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരം എന്ന് ശിവശതകത്തിലെ ഇത്തരം സ്ത്രീനിന്ദനങ്ങളെ വിലയിരുത്താം. ശിവശതകത്തിൽ തന്നെ ഗുരു തന്റെ പിഴയായും

മാനസിക ചപലതയായുമൊക്കെ വിവരിക്കുന്നുമുണ്ട്[5]. തന്റെ ഇഷ്ടദേവതയെ വേണ്ടവിധം പൂജചെയ്യാത്തതിന്റെ ഫലമാണോ ഇത് ദൈവമേ എന്നും തുടർന്ന്, തന്റെ മനസ്സ് പതിവായി കുതികൊള്ളുന്ന സ്വഭാവം വിട്ട് ശാന്തമായി അടങ്ങിയിരിക്കുന്നുമില്ല. എന്നിങ്ങനെയും തന്റെ മനസ്സിന്റെ ചാഞ്ചല്യങ്ങളെ കവിതന്നെ പറയുന്നുണ്ട്. 'പിഴ പലതുള്ളിലിരുന്നു പലപ്പോഴും ചുഴൽവതുകൊണ്ട്' എന്നീ അറുപത്തിയെട്ടാം ശ്ലോകത്തിലും കാണാം. ഇങ്ങനെ തന്റെ തന്നെ മനസ്സിന്റെ ബലമില്ലായ്മയെ പൊരുതു ജയിക്കാനാവാം. ഗുരു ഇത്തരത്തിൽ കഠിനമായ വമർശനങ്ങൾ നടത്തുന്നത്. തന്റെ ഉള്ളിലെ പരവശതയെ മറികടക്കുന്നതിനായി തന്നിൽ കാരുണ്യം ചൊരിയുന്ന സർവ്വശക്തനായ ദൈവത്തിനോട് അപേക്ഷിക്കുകയാണ് പുണ്യപുരുഷനും കരുണാവാരിധിയും മുഴുമുതലാകിയ മൂർത്തിയും ദയാനിധിയും കാമവിനാശനനും കരുണാകലശാംബുധിയുമായ ശിവനെ, ദ്രാവിഡദൈവത്തെ സ്തുതിക്കുകയാണ്. ആ ദൈവിക കാരുണ്യത്തിനായി ഉഴറിവിളിക്കുകയും ആണ്. എല്ലാ ജീവിതദുരിതങ്ങളിൽനിന്നും മാലിന്യങ്ങളിൽനിന്നും തന്നെ രക്ഷിക്കാനായ് അകമഴിഞ്ഞു കേഴുന്ന മോക്ഷത്തിനർഹനായ പുരുഷനായി സ്വയം മാറുന്നു. ഇവിടെ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ട മറ്റൊരു കാര്യം സ്ത്രീശരീരത്തെ കുപ്പയായും ചീഞ്ഞൊലിക്കുന്ന ദുർഗന്ധപൂരിതമായ മാലിന്യമായുമൊക്കെ കാണുമ്പോൾ ദേവീശരീരത്തെ അങ്ങേയറ്റത്തെ ഔന്നത്യത്തോടെയും ആരാധനയോടെയും കാണുന്നുമുണ്ട്. ശിവശതകത്തിൽതന്നെ ശിവനോടു ചേർന്നുനിൽക്കുന്ന പാർവ്വതിയെ വർണ്ണിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്.

''മലമകളുണ്ടൊരു പാടു മാറിടാതെ
മുലകളുലഞ്ഞമൃതൂറി മോദമാകും
മലമുകളീനിന്നൊഴുകും പുഴയാഴിതൻ
തലവഴിയെന്നൊഴുകുന്നിതു ശങ്കരാ!'' (- 44) (2012:പുറം-204)

---

[5] പുതിയ പൂവു പറിച്ചു ഭവാനെ ഞാൻ
മതിയിലേർത്തൊരു നേരവുമെങ്കിലും
ഗതിവരും പടിപൂജകൾ ചെയ്തതി-
ല്ലതിനുടെ പിഴയോയിതു ദൈവമേ! (ശി.ശ.77) (പുറം 208)
പതിവതായിയൊരിക്കലുമെൻ മനം
കുതിയടങ്ങിയിരിക്കയുമില്ലയേ - (ശി.ശ - 78) (2012:പുറം-208)

ശിവനോട് ചേർന്ന്നിന്ന് മുലകളുലഞ്ഞുകൊണ്ട് മുലപ്പാലാകുന്ന അമൃതൂറി മോദിപ്പിച്ചുനിൽക്കുന്ന ദേവതാചിത്രം അവിടെകാണാം. ഇതിനുമറുപുറമായി മനുഷ്യസ്ത്രീശരീരമാകട്ടെ മലിനതയുടെ കൂമ്പാരമായും ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്നു. സ്ത്രീയാണെങ്കിലും ദേവതയാകുമ്പോൾ അമൃതധാരയായും തങ്കക്കുടമായും മാറുന്നു. മനുഷ്യനാകുമ്പോൾ അങ്ങേയറ്റത്തെ ജുഗുപ്സയുളവാക്കുന്നതും ദുർഗന്ധം വമിക്കുന്ന മാലിന്യമായും മാറുന്നു. ഭദ്രകാളൃഷ്ടകത്തിലും കാളിനാടകത്തിലും തേവാരപതികങ്കളിലും ജനനീനവരത്നമഞ്ജരിയിലുമൊക്കെ മഹത്തരമായ ദേവീവർണനകൾ കാണാം. ഗുരുവിന്റെ ഉള്ളിൽതന്നെയുള്ള ചില വൈരുദ്ധ്യങ്ങളായിരിക്കണം ഇത്തരം ധാരണകളിലേയ്ക്ക് നയിച്ചത്. ദൈവകേന്ദ്രിതവും പുരുഷകേന്ദ്രിതവുമായ ഒരു ലോകബോധമായിരിക്കണം ഗുരുവിനെ അക്കാലങ്ങളിൽ സ്വാധീനിച്ചത്. ഓരോ മനുഷ്യരും അവർ നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു ലോകബോധത്തിന്റെ സൃഷ്ടികളായിരിക്കുമല്ലോ-? എന്നാൽ പിന്നീട് സ്ത്രീ/പുരുഷൻ, മേലാളൻ/കീഴാളൻ എന്നീ ഭേദചിന്തയുള്ള ആ ലോകബോധത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കാനാണ് പിന്നീട് ഗുരു ശ്രമിച്ചത്. മനുഷ്യകേന്ദ്രിതമായ നവോത്ഥാനഭാവനതന്നെയാണ് ഗുരുവിനെ മുന്നോട്ടുനയിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്നതിനു തെളിവാണല്ലോ ആ ജീവിതംതന്നെ നമുക്കുമുന്നിൽ ഇന്നും പ്രകാശിച്ചുനിൽക്കുന്നത്. നവോത്ഥാനം ഭാവനചെയ്ത മനുഷ്യൻ എന്ന സങ്കല്പം ഗുരുവിൽ കാണുന്നത്ര തെളിച്ചത്തോടെ മറ്റെവിടെയും നമുക്കു കാണാൻ കഴിയില്ല. മാനവികതയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ കേരളീയ നവോത്ഥാനാധുനികതയുടെ പ്രവാചകനായിരുന്നിട്ടുകൂടി സ്ത്രീവിരുദ്ധതയുടെ ആശയങ്ങളും അദ്ദേഹത്തെ സ്വാധീനിച്ചു എന്നതാണ് വാസ്തവം. കേരളീയ സമൂഹമനസ്സിൽ ആഴത്തിൽ വേരൂന്നിയിട്ടുള്ള സ്ത്രീവിരുദ്ധതയുടെ ചിത്രമാണിവിടെ തെളിയുന്നത്. സംഘകാലം മുതൽ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനകാലം[6] വരെയും സ്ത്രീയ്ക്ക് യാതൊരു തരം പതിത്വവും കല്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല എന്ന് ചരിത്രകൃതികളിൽ നിന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ഭൗതികമായ സ്ഥാനത്തിലെന്നപോലെ ആത്മീയതയിലും തുല്യാവകാശം

[6] സംഘകാലത്ത് അവ്വയാർ മുതലായ കവിയിത്രികൾ പോലുമുണ്ടായിരുന്നു.

ഋതുവായ പെണ്ണിനുമിരപ്പന്നു ദാഹകനു
പതിതന്നുമഗ്നിയജനം ചെയ്ത ഭൂസുരനും
ഹരിനാമകീർത്തനമിതൊരുനാളുമാർക്കുമുട-
നരുതാത്തതല്ല; ഹരിനാരായണനമഃ (എഴുത്തച്ഛൻ, 2008: പുറം 64).

സ്ത്രീയ്ക്കുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ സമൂഹത്തിൽ ബ്രാഹ്മണാധിപത്യം സ്ഥാപിത മായതോടുകൂടി സ്ത്രീയുടെയും വയലിൽ പണിയെടുക്കുന്നവരുടെയും സ്ഥാനം ഇടിച്ചുതാഴ്ത്തപ്പെട്ടു. ദ്രാവിഡാരാധനയിൽ ശിവലിംഗപൂജയും ശക്തിപൂജയും ഒരു പോലെ പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽ പില്ക്കാലത്ത് ശിവലിംഗപൂജയ്ക്ക് പ്രാധാന്യം കൈവരുകയും ശക്തി/യോനി പൂജയ്ക്ക് താരതമ്യേന കുറയുകയും ചെയ്തതായി കാണാം. സ്ത്രീലൈംഗികത അശുദ്ധവും പാപവുമൊക്കെയായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. പുരുഷന്റെ ആധ്യാത്മിക വിമോചനത്തിന് തട സ്സമാകുന്ന ഒന്നായിട്ടാണ് സ്ത്രീയെ പിന്നീട് പരിഗണിക്കപ്പെട്ടത്. ആത്മീയതയുടെ മണ്ഡലത്തിൽനിന്നും സ്ത്രീ പൂർണ്ണമായും ഒഴിവാക്കപ്പെട്ടു എന്നുതന്നെ പറയാം. കേരളീയ നവോത്ഥാനാധുനികത മനുഷ്യനു തുല്യത കല്പിച്ചുവെങ്കിലും ആ 'മനുഷ്യൻ' എന്ന സങ്കല്പത്തിനകത്ത് സ്ത്രീയുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നതാണ് വാസ്തവം. സ്ത്രീയുടെ തുല്യതയ്ക്കുവേണ്ടി, അവകാശങ്ങൾക്കുവേണ്ടി പോരാട്ട ങ്ങളും സമരങ്ങളും രക്തസാക്ഷിത്വങ്ങളുമെല്ലാം ഉണ്ടായി അല്പം നില മെച്ചപ്പെട്ടു എന്നല്ലാതെ സ്ത്രീ-പുരുഷ സമത്വം എന്നത് എത്രയോ അകലെയായിരുന്നു. സ്ത്രീയെ പുരുഷന്റെ ഒരു ഭോഗവസ്തുവായി മാത്രം കണ്ടിരുന്ന സമൂഹത്തി ലാണ് ശ്രീനാരായണന്റെ ജനനം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആ കാലത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ അബോധം അദ്ദേഹത്തിലും പ്രവർത്തിച്ചുകാണുമല്ലോ. എങ്കിലും സ്ത്രീ-പുരുഷ സമത്വത്തിലേക്കുള്ള ഒരു വഴി തുറന്നിടാൻ ഗുരുവിന് കഴിഞ്ഞിട്ടു ണ്ട് എന്നതും നാം വിസ്മരിച്ചുകൂടാ. ഗുരുവിൽനിന്ന് പ്രചോദനമുൾക്കൊണ്ടാണ് തുടർന്നുവന്ന പല നവോത്ഥാനനായകരും ഈ മാർഗ്ഗത്തിൽ ചരിച്ചത്. സ്ത്രീയെ അടുക്കളയിൽനിന്ന് അരങ്ങത്തെത്തിക്കാൻ പരിശ്രമിച്ച നവോത്ഥാന നായകർക്ക് പ്രചോദനമായത് ഗുരുവായിരുന്നു എന്നുള്ളതും തുറന്നുപറയപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.[7] വി.ടി. നേതൃത്വം നൽകിയ നമ്പൂതിരി നവോത്ഥാനപരിശ്രമങ്ങൾ പ്രധാനമായും സ്ത്രീജീ വിത കേന്ദ്രിതമായിരുന്നല്ലോ. അയ്യങ്കാളിയെപോലുള്ളവർക്കും കല്ലുമാലകൾ പൊട്ടിച്ചെറിഞ്ഞ് സ്ത്രീയെ അനാചാരങ്ങളുടെ കെട്ടുപാടുകളിൽനിന്ന് മോചിപ്പിച്ച്

[7] ''പിൽക്കാലത്ത് ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരായി ഉല്പതിഷ്ണുക്കളും വിപ്ലവകാരി കളുമായ നമ്പൂതിരിയുവാക്കൾ പോരാട്ടം നടത്തിയപ്പോൾ അവർക്ക് ആവേശമേകി യത് ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ തത്വശാസ്ത്രവും ജീവിതവുമായിരുന്നുവെന്നു തുറന്നു പറയട്ടെ''. (വി.ടി.ഭട്ടതിരിപ്പാട്, 2006: പുറം 474).

വിദ്യാഭ്യാസത്തിലേക്ക് കൈപിടിച്ചുനടത്താൻ പ്രചോദനമായതും ഗുരുതന്നെയെന്ന് കാണാം. എന്നാൽ ഗുരുവിൽനിന്ന് നാമ്പിട്ട സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും സമത്വത്തിന്റെയും മറ്റും ചിന്തകൾ പൂർണ്ണത നേടുന്നത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രിയശിഷ്യനായിരുന്ന കുമാരനാശാനിലൂടെയായിരുന്നു. കേരളം അതുവരെയും കണ്ടുശീലിച്ചിട്ടില്ലാത്ത സ്ത്രീ-പുരുഷ സമത്വത്തിന്റെ, സ്ത്രീ-സ്വത്വബോധത്തിന്റെ, സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയൊക്കെ തിളക്കമാർന്ന ചിത്രങ്ങൾ തെല്ലും ഭയമില്ലാതെ ആവിഷ്കരിക്കാൻ ആശാനുകഴിഞ്ഞതും ഗുരുവിന്റെ ശിഷ്യനായതുകൊണ്ടുതന്നെയാവാം.

ഗുരുവിന്റെ കാല്പനിക ഭാവനയുടെയും കാവ്യസുഭഗതയുടെയും നേരായ പിൻതുടർച്ച ആശാനിൽ കാണാൻ കഴിയും. മറ്റു കാവ്യങ്ങളെപ്പോലെതന്നെ ശിവശതകവും ഗുരുവിന്റെ കാവ്യഭാവനയുടെ മഹത്തായ നിദർശനമാണ് അക്കാലത്തെ മണിപ്രവാളകാവ്യങ്ങളിൽ കണ്ടിരുന്ന സ്ത്രീസൗന്ദര്യവർണനകളിൽ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന രൂപകാതിശയോക്തി ഗുരു തന്റെ ദൈവാനുഭവത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരത്തിനായിട്ടാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ശിവശതകത്തിലെ ഒരു ശ്ലോകം നോക്കുക.

''മലരടി രണ്ടിലുമിട്ട പൂഞ്ചിലങ്ക
ക്കുലകൾ കൊരുത്തു കളിച്ചിടുന്ന നേരം
കല കലയെന്നു കിലുങ്ങിടും ചിലമ്പി
ന്നൊലി ചെവി രണ്ടിലുമെന്നു കേൾക്കുമീ ഞാൻ? (ശി.ശ.)(2012: പുറം-20)

ഒരു കാല്പനികകവിയിലെ കാമുകൻ തന്റെ കാമുകിയോടെന്ന മട്ടിലാണിവിടത്തെ അനുഭൂതിയാവിഷ്ക്കാരം. ഗുരുവിലെ കാല്പനികതയുടെ ഒരു വികസിതാവസ്ഥയാണ് നാം പിന്നീട് ആശാനിൽ കാണുന്നത്. ശിവശതകത്തിലെ അവസാന ശ്ലോകവും ആശാന്റെ ചിന്താവിഷ്ടയായ സീതയിലെ ഒരു ശ്ലോകവും ഒന്നു താരതമ്യം ചെയ്യുന്നത് ഇക്കാര്യം നമ്മെ ബോധ്യപ്പെടുത്തും.

സാത്വികശോഭയാർന്നതെങ്കിലും കാല്പനികത വഴിഞ്ഞൊഴുകുന്ന ഗുരുവിന്റെ ശ്ലോകം നോക്കുക.

''കുളിർമതികൊണ്ടു കുളിർത്തു ലോകമെല്ലാം
ഒളി തിരളുന്നൊരു വെണ്ണിലാവു പൊങ്ങി

തെളുതെളെ വീശിവിളങ്ങി ദേവലോക

ക്കുളമതിലാമ്പൽ വിരിഞ്ഞു കാണണംമേ' (ശി.ശ. 100)(2012:29)

കുളിരമ്പിളി കിരണങ്ങൾ ലോകമെല്ലാം കുളിരണിഞ്ഞു ഒളിതിരണ്ട വെണ്ണിലാവു പൊങ്ങി അതിന്റെ പ്രഭാപൂരത്തിൽ വിളങ്ങിനിൽക്കുന്ന ദേവലോകമാകുന്ന കുള ത്തിലാമ്പൽ വിരിഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത് തനിക്ക് കാണാകണം എന്നാണ് കവിയുടെ പ്രാർത്ഥന. കുളിർമതി എന്നതിലെ 'മതി' മനസ്സും ചന്ദ്രനും എന്ന രണ്ടർത്ഥം വരുന്ന മധുരമായ ഒരു ശ്ലേഷാലങ്കാരം പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുപോലെ, പൊങ്ങിവരുന്ന വെണ്ണിലാവ് ചന്ദ്രോദയവും ബോധമാകുന്ന ചന്ദ്രന്റെ ഉദയവുമാകു ന്നു.. ആശാനുമുമ്പെ നടന്ന ഈ കാല്പനിക കവിയെ പക്ഷേ, നാം വേണ്ടവിധം കണ്ടില്ല എന്നതാണ് വാസ്തവം. എന്നാൽ ആശാൻ ഈ കവിയെ നന്നായി അനു ഗമിച്ചിരുന്നു എന്നു തോന്നിപ്പിക്കുന്നതാണ് താഴെ കൊടുക്കുന്ന ഈ ശ്ലോകം

''പുളകങ്ങൾ കയത്തിലാമ്പലാൽ

തെളിയിക്കും തമസാസമീരനിൽ

ഇളകും വനരാജി വെണ്ണിലാ-

വൊളിയാൽ വെള്ളിയിൽ വാർത്തപോലെയായ്'' (ചി.സീ.) (2020: 34)

എന്ന ശ്ലോകം ഗുരുവിന്റെ നേരത്തേ പറഞ്ഞ ശ്ലോകത്തിന്റെ അതേ ഛായയിൽ ആണ് വാർത്തെടുത്തിരിക്കുന്നതെന്ന് കാണാം. അങ്ങേയറ്റം കാല്പനികനായിരു ന്നിട്ടും ഗുരുവിൽ സാത്വികതയുടെ ചൂടിൽ വിരിയാതിരുന്ന കാല്പനിക ഭാവന യുടെ ആമ്പൽപ്പൂവുകൾ ആശാനിൽ അതിന്റെ പരമമായ ലാവണ്യാനുഭൂതിയിൽ വിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നത് നാം കാണുന്നു. ഇങ്ങനെ കവിതയിൽ ഗുരുവിന്റെ ശരി യായ പിന്തുടർച്ചയായിട്ടുതന്നെയാണ് പ്രിയശിഷ്യൻ കടന്നുവന്നിട്ടുള്ളത് എന്ന് കാണാം. ഗുരുവിലെ കാല്പനികഭാവന ദൈവാനുഭൂതിയിൽ ലയിച്ചപ്പോൾ ആശാ നിൽ അത് പ്രണയാനുഭൂതിയിലേക്കാണ് സഞ്ചരിച്ചത്.

3.2.1.2 മറ്റ് ശൈവകാരുണ്യ കാവ്യങ്ങൾ

ഭദ്രകാളൃഷ്ടകത്തിൽ,

''ശ്രീമച്ചങ്കരപാണി പല്ലാവകിര-

ല്ലോലംഭമാലോല്ലാസൻ-

മാലാലോലകലാപകാള കബരീ -

ഭാരാവലീ ഭാസുരീം

കാരുണ്യാമൃത വാരിരാശിലഹരീ-

പീയൂഷ വർഷാവലീം

ബാലാംബാം ലളിതാളകാമനുദിനം

ശ്രീ ഭദ്രകാളിം ഭജേ'' (ഭദ്രകാള്യഷ്ടകം - 1)(2012: 67)

എന്ന ഭാഗത്ത് കാരുണ്യമാകുന്ന അമൃതം നിറഞ്ഞ കടലിലെ തിരകളാകുന്ന പീയൂഷം തുടരെ തുടരെ വർഷിക്കുന്നവളുമായ ദേവിയെ ദിനംതോറും താൻ ഭജി ക്കുന്നതായി പറയുന്നു. ശിവനെയും ശക്തിയെയും സ്തുതിക്കുന്ന കാവ്യങ്ങളിലെല്ലാമുള്ളപോലെ ഈ കാവ്യത്തിലും ഭക്തിയുടെ നിറവും ഭക്തനിൽ ചൊരിയുന്ന അല്ലെങ്കിൽ ചൊരിയേണ്ട കാരുണ്യഭാവത്തിന്റെ പൊലിമയും കാണാം. ശൈവഭക്തിയിൽ ഗുരുവിന് പ്രത്യേകം താൽപര്യം ഉണ്ടെന്ന് പലപ്പോഴും കാണാൻ കഴിയും. ചിദംബരാഷ്ടകം, ബാഹുലേയാഷ്ടകം, ശിവശതകം, ഷൺമു ഖസ്തോത്രം ശിവപ്രസാദപഞ്ചകം, സദാശിവദർശനം, അർധരാശീശ്വരസ്തവം, പിണ്ഡനന്ദി, മനനാതീതം, തേവാരപ്പതികാങ്കൾ, ചിജ്ജഡചിന്തനം, കോലതിരേശ സതവം, സ്വാനുഭവഗീതി എന്നിങ്ങനെയുള്ള ശിവസേതാത്രകൃതികളെല്ലാംതന്നെ ഗുരുവിന്റെ ശൈവക്തിയുടെ ആഴവും തെളിമയും വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ശൈവാരാ ധനയിൽ സ്വയമലിഞ്ഞ് ദേവനും ഭക്തനും ഒന്നായി ചേരുന്നതരത്തിലുള്ള ഒരു ലയം മനുഷ്യ-ദൈവ ഏകീഭാവം ഈ സ്തുതികളിലെല്ലാം മറ്റുള്ളതിനേക്കാൾ കൂടുതലായി കാണാൻ കഴിയുന്നു. മറ്റു സ്തുതികളിലെതിനേക്കാൾ കൂടുതലായ വർണ്ണനകളും ദൈവവുമായുള്ള അടുപ്പം തോന്നിക്കുന്നതരത്തിലുള്ള പ്രയോഗങ്ങ ളുമെല്ലാം ശിവസ്തോത്രങ്ങളിൽ കാണാം. ഗുരുവിന്റെ ഏറ്റവും ഇഷ്ടദേവനായി രുന്നു ദ്രാവിഡദേവനായ ശിവൻ എന്നത് സ്തോത്രങ്ങളിൽ നിന്നുമാത്രമല്ല, അദ്ദേഹം പ്രതിഷ്ഠിച്ച ആദ്യ ദൈവവും ശിവനായിരുന്നു എന്നതിൽനിന്നും തെളി യുന്നുണ്ട്. ശിവനെ കരുണാമയനായ ദൈവമായി എപ്പോഴും വാഴ്ത്തിപ്പാടുന്നതു കാണാം. ശിവപ്രസാദപഞ്ചകത്തിലെ ശ്ലോകങ്ങൾ നോക്കുക.

''ഗളമുണ്ടു കറുത്തതു നീഗരളം
കളമുണ്ടതുകൊണ്ടു കൃപാനിധിയേ,
കളമുണ്ടൊരു കൊണ്ടലൊടൊരത്തകടൽ-
ക്കളവുണ്ടൊരു സീമ നിനക്കു നഹി - 4
കനിവെന്നിലിരുത്തിയനംഗരസ-
ക്കനിതട്ടിയെറിഞ്ഞു കരം കഴുകി
തനിമുക്തി പഴുത്തു ചൊരിഞ്ഞൊഴുകും
കനകക്കൊടിയേ, കഴലേകുക നീ'' - 5

(ശിവപ്രസാദ പഞ്ചകം) (2012:പുറം-179)

ഇതിലെ നാലാമത്തെ ശ്ലോകത്തിൽ കൃപാനിധിയായ ഭഗവാൻ ലോകത്തിന്റെ രക്ഷ യ്ക്കായി വിഷം കഴിച്ചതിനെ സ്തുതിയ്ക്കുകയാണ് പാലാഴി മഥനസന്ദർഭത്തിൽ ലോകത്തിനു നാശംവരാതിരിക്കാൻ വിഷം സ്വയം ഭക്ഷിച്ച കരുണാവാരിധിയാ ണഅ ഭഗവാൻ. ആ വിഷം കഴുത്തിൽ തങ്ങിയതാണ് അങ്ങയുടെ കഴുത്ത് കറുപ്പു നിറമാവാൻ കാരണം. അങ്ങനെ ആ കറുപ്പ് അളവില്ലാത്ത കാരുണ്യത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. കറുത്തിരുണ്ട മേഘത്തിനു തുല്യമായ കടലിന് അതിരുണ്ട് എന്നാൽ കരുണാനിധിയായ നിനക്ക് യാതൊരതിരുമില്ല. ഇങ്ങനെ അവസാനമി ല്ലാത്ത ദൈവകാരുണ്യത്തെയാണ് തന്റെ ഇഷ്ടദേവനിൽ കാണുന്നത്.

അഞ്ചാമത്തെ ശ്ലോകത്തിൽ തന്നിൽ കാരുണ്യം ചൊരിഞ്ഞ് മുക്തി നൽകി യതു ഗ്രഹിക്കണമെന്ന പ്രാർത്ഥനയാണ്. ശുദ്ധകൈവല്യം സമ്പൂർണ്ണമായി എല്ലാ യ്പ്പോഴും പ്രസരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സ്വയം പ്രകാശിക്കുന്ന തേജപുഞ്ജമേ, നിന്റെ കാരുണ്യം എന്നിൽ ചൊരിഞ്ഞ്, കാമമോഹമാകുന്ന പഴം എന്നിൽനിന്നും തട്ടിക്കളഞ്ഞ് കൈ ശുദ്ധിയാക്കി ഗ്രഹിക്കാനായി അങ്ങയുടെ പാദങ്ങൾ തന്നനുഗ്ര ഹിച്ചാലും എന്നാണ് ഭക്തൻ പ്രാർത്ഥിക്കുന്നത്. അഞ്ചുശ്ലോകങ്ങൾ മാത്രമുള്ള ഈ സ്തുതിയിലെ ഓരോ ശ്ലോകവും ഭക്തരസത്തിന്റെ പ്രസാദാത്മകതയും ലാളി ത്യവും നിറഞ്ഞു കവിയുന്ന തരത്തിലുള്ളതാണ്. ഇതിലെ ആദ്യശ്ലോകംതന്നെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാന കവികളുടെ രീതിയിൽ ഇഷ്ടദേവതാപര്യായ പദങ്ങൾകൊണ്ട്

മാലകൊരുത്ത് ലളിതമായി ഭക്തിരസം ഉണർത്തുന്നതരത്തിലുള്ളതാണ്.[8] എഴുത്തച്ഛനും പൂന്താനവുമെല്ലാം ഇത്തരത്തിൽ ഈശ്വരനാമങ്ങളുടെ ആവർത്തിച്ചുള്ള പ്രയോഗത്തിലൂടെ ഭക്തിസംവർധനം സാധിച്ചവരാണല്ലോ. കാമമോഹമാകുന്ന കനിഭക്ഷിക്കാതെ രക്ഷിച്ച് തന്നിൽ കാരുണ്യം ചൊരിയുന്നവനായുള്ള ഭക്തന്റെ ആത്മനിവേദനമായി ഈ ചെറുസ്തുതിപോലും മാറുന്നുണ്ട്. ഇഷ്ടദൈവത്തെ വർണിക്കാൻ തുടങ്ങിയാൽ ഭക്തകവികളെപ്പോലെതന്നെ പലപ്പോഴും സ്വയം മറന്നുപോകുന്ന ഒരു നിലഗുരുവിലും കാണാം.

''പൊന്നേ, മണിയേ, മരതകമേ,
പൂവേ, മതുവേ, പുമ്പൊടിയേ,
മന്നേ, മയിലേ, കുയിലേ, വൻ-
മലൈയേ, ചിലൈയേ, മാനിലമേ,
എന്നേയെനൈയാൾമായ് നീയേ-
യെളിയേൻ നായേൻ അരുമാനകർ
തന്നം തനിയേ, നിന്റായ് നിൻ
താൾതാ നയിനാർ നായകമേ'' -

(തേവാരപതികങ്കൾ - 9) (2012: പുറം-471)

എന്നിങ്ങനെ ഇഷ്ടദേവതയെ വിശേഷണങ്ങൾ കൊണ്ടു മൂടുന്ന, ഭക്തിയോ വാത്സല്യമോ എന്നറിയാത്ത അവസ്ഥ പലയിടത്തും കാണാം. പൊന്നേ, രത്നമേ, ധരതകമേ, പുവേ, തേനേ, പരാഗമേ, രാജാവേ, മയിലേ, കുയിലേ, മലയേ, ശിലയേ, വിസ്തൃതമായ നിലമേ, എന്നെ കാത്തുരക്ഷിച്ചാലും. എളിയവനും താണവനുമായ എന്നെ രക്ഷിക്കൂ. അരുമാനൂർ ദേശത്ത് കേവലനായി വർത്തിക്കുന്ന അല്ലയോ നയിനാർ നായകമേ നിന്റെ പാദം തന്നരുളിയാലും - എന്നാണിവിടെ പ്രാർത്ഥിക്കുന്നത്. ഒരു തമിഴ് കാവ്യമാണെങ്കിലും ഇതിന്റെ ലാളിത്യംകൊണ്ട് ഏതു മലയാളിക്കും അർത്ഥഗ്രഹണം എളുപ്പം സാധ്യമാണ്. നെയ്യാറ്റിൻകരയിലെ അരുമാ

---

[8] ശിവശങ്കര ശർവ, ശരണ്യ, വിഭോ
ഭവസങ്കടനാശന, പാഹി, ശിവ, ...' (2012: പുറം - 179)
മറ്റ് ശിവസ്തോത്രങ്ങളിലും ഈ രീതിധാരാളം കാണാം.

നൂർദേശത്തുള്ള നായനാർ പ്രതിഷ്ഠയെ ശിവരൂപമായിക്കണ്ടുള്ള സ്തുതികളാണ് തേവാരപ്പതികങ്കളിലെ പാട്ടുകൾ. സുന്ദരമൂർത്തി നായനാർ, തിരുജ്ഞാനസംബന്ധർ തുടങ്ങിയ ശൈവസിദ്ധന്മാരുടെ കീർത്തനങ്ങളാണ് സാധാരണ തമിഴിൽ തേവാരങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നത്. ഗുരുവിന്റെ തേവാരപ്പതികങ്കൾ ഇഷ്ടദേവതാസ്തുതിയായിരിക്കുന്നു. ശിവസായൂജ്യം നേടിയ നയിനാരെ ശിവനുതുല്യമായി വാഴ്ത്തിയിരിക്കയാണ്. ശ്രീനാരായണനിലെ കവിയുടെ വിളയാട്ടം ഇടതടവില്ലാതെ കാണുന്ന ഒരു മനോഹരകവിതകൂടിയാണിത്. കവിത അനർഗ്ഗളമായ പ്രവാഹമാണ് എന്ന വേർഡ്സ്വർത്തിന്റെ കാല്പനികകവിതാനിർവചനത്തെ സാർത്ഥമാക്കുന്ന തരത്തിലാണ് ഗുരുവിന്റെ മിക്ക കവിതകളും. വായിക്കുമ്പോൾ ഏതു വായനക്കാരനെയും അതിന്റെ അനുസ്യൂതമായ പ്രവാഹത്തിലേയ്ക്ക് അത് ആഴ്ത്തിക്കളയും. സംസ്കൃതമോ തമിഴോ മലയാളമോ ഏതോ ആവട്ടെ, ഭാഷാ അവിടെ ഒരു തടസ്സമാകുന്നില്ലെന്നതാണ് അനുഭവം. ഗുരുവിന്റെ ഉള്ളു നിറഞ്ഞൊഴുകിയ ഭക്തിസുധാരസത്തിൽ അനുവാചകനെയും ആറാടിക്കാൻ കവിയ്ക്കു കഴിയുന്നു എന്നുള്ളതാണ് സത്യം. ഗുരുവിനെ നവോത്ഥാനനായകൻ എന്ന നിലയിൽ മാത്രം പാടിപുകഴ്ത്തിയ കേരളീയ പണ്ഡിതസമൂഹം പക്ഷേ ഗുരുവിലെ കാല്പനിക കവിയെ ശ്രദ്ധിക്കാതെ പോയി എന്നതാണ് വാസ്തവം. ഗുരുവിൽ കറയറ്റ ഒരു കാല്പനികകവി നിറഞ്ഞുതുളുമ്പിയിരുന്നു എന്നതാണ് ആ കാവ്യങ്ങളിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുമ്പോൾ വ്യക്തമാകുന്ന കാര്യം. ഭാഷയുടെ ലാളിത്യവും ആർജ്ജവവും അനർഗളതയും മലയാളകാവ്യങ്ങളിൽ മാത്രമല്ല മറ്റു കാവ്യങ്ങളിലും ഗുരുകാവ്യങ്ങളുടെ സവിശേഷതയായി കാണാം. തേവാരപതികങ്കളിലെ തുടക്കം തന്നെ നോക്കുക.

''ഞാനോതയമേ ഞാതുരുവേ!
നാമാതിയിലാനർക്കതിയേ!
യാനോ നീയോ യാതിപരം,
യാതായ് വിടുമോ, പേചായേ,
തോനാർ തില്ലൈ ചീരടിയാർ
തേടും നാടാമരുമാനൂർ
കോനേ മാനേർമിഴി പാകം -

കൊണ്ടായ് നയിനാർ നായകമേ (1)

(തേവാരപ്പതികങ്കൾ-1) (2012: പുറം - 469)

ഈ കവിത ദാർശനികമായിരിക്കുമ്പോഴും അങ്ങേയറ്റം കാല്പനികഭാവനയും ഇണക്കിച്ചേർത്തിരിക്കുന്നു. ഗുരുവിന്റെ കവിതകളിലെല്ലാംതന്നെ ഈയൊരു അദ മ്യമായ കവിത്വശക്തി കുതറിച്ചാടുന്നത് കാണാം. ഒരു സന്യാസിയായിരുന്നില്ലെ ങ്കിൽ തീർച്ചയായും ആശാനെയും മികച്ചുനിൽക്കുന്ന ഒരു കാല്പനിക കവിയായി ഗുരു മാറിത്തീരുമായിരുന്നു. അദ്ധ്യാത്മഗുരു, നവോത്ഥാനനായകൻ, സാമൂഹ്യപരി ഷ്കർത്താവ് എന്നൊക്കെയുള്ള വിശേഷണങ്ങളിൽ ഒതുക്കിനിർത്താനാണ് കേര ളീയ സാമൂഹ്യമണ്ഡലം ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളതെങ്കിലും ഗുരുവിന്റെ കവിത്വശക്തി അത്തരം വിശേഷങ്ങളെയെല്ലാം മറികടന്ന്, വളർന്നുനിൽക്കുന്നത് സൂക്ഷിച്ചുനോക്കിയാൽ കാണാം. ഇവിടെ, മേൽപ്പറഞ്ഞവരികൾ തന്നെ നോക്കുക, ജ്ഞാനോദയമേ! എന്നാണ് തന്റെ ഇഷ്ടദേവതയെ സംബോധന ചെയ്യുന്നത്. യൂറോപ്പിലെ 'enlightenment' ആണ് ലോകത്താകെ നവോത്ഥാനം കൊണ്ടുവന്ന ജ്ഞാനോദ യമായി നാം കണ്ടുവരാറുള്ളത്. എന്നാലിവിടെ, തന്റെ ദ്രാവിഡസ്വത്വത്തിൽ ഉറച്ചു നിന്നുകൊണ്ട് ശിവമയമായ (മംഗളം പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന) ദൈവികതയെ ആണ് ജ്ഞാനോദയമായി കാണുന്നത്. ഗുരു വീണ്ടും വിശദീകരിക്കുന്നു. ജ്ഞാനത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ ഉള്ളവനേ നാമം, രൂപം മുതലായവ ഇല്ലാത്ത സദ്ഗതിയേ ഞാനാണോ നീയാണോ ആദിയിൽ ഉള്ളത്? എന്ന അങ്ങേയറ്റം ദാർശനികമായ ചോദ്യമാണി വിടെ ചോദിക്കുന്നത്. ആരാധകനാണോ ആരാധ്യനാണോ, ദൈവമാണോ ഭക്ത നാണോ ആദിമൂലമായിരിക്കുന്നത്? അല്ലെങ്കിൽ പരമായിട്ടുള്ളത്? അതുവരെ നില നിന്നിരുന്ന ദൈവ-മനുഷ്യ എന്ന മേല്-കീഴ്ബന്ധത്തെതന്നെ പൊളിച്ചെഴുതുന്ന തരത്തിലുള്ള വരികൾ ഇതുപോലെ ഗുരുവിൽ ധാരാളം കാണാം. തേനാർന്ന ചിദം ബരത്തെ ഭക്തന്മാർ തേടുന്ന നാടായ അരുമാനൂരിലെ ദേവനായിട്ടുള്ള അല്ലയോ നയിനാർ നായകമേ നീ മാൻനേർമിഴിയായ പാർവതിയെ തന്റെ ഇടതുഭാഗത്തു ചേർത്തുവച്ചിരിക്കുന്നുവല്ലോ-! ശിവമായതിൽ ശക്തികൂടിചേരുമ്പോഴേ ഗുരുവിന്റെ ദൈവസങ്കല്പത്തിൽ പൂർണ്ണതയുള്ളൂ. ശിവ-ശക്തി സങ്കല്പം ദ്രാവിഡമായ ദൈവ സങ്കല്പത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമാണ്. ഇങ്ങനെ ദൈവികഭാവനയിൽ ദ്രാവിഡമായ

ഒരു ആദിബോധമാണ് ഗുരുവിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്നു കാണാം. അതോടൊപ്പം തന്നെ അദ്വൈതത്തിന്റെ ഏറ്റവും ലളിതമായ വ്യാഖ്യാനം ഈ കാവ്യത്തിലെപ്പോലെതന്നെ ഗുരു എപ്പോഴും മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്. ഞാനോ നീയോ ആദിപരം? എന്ന ചോദ്യം ഗുരുവിന്റെ വാക്കുകളിൽ എപ്പോഴും മുഴങ്ങികേൾക്കുന്നതുമാണ്. വസ്തുബോധ രൂപമായ അറിവ് അഥവാ ശരിയായ ജ്ഞാനംകൊണ്ടേ പരമസത്യം തെളിയുകയുള്ളൂ. യോഗം, ഭക്തി ഇവയെല്ലാം ജ്ഞാനാർജ്ജനത്തിനുള്ള ഉപാധികൾ മാത്രമാണ് അതുകൊണ്ടാണ് 'ജ്ഞാനോതയമേ' എന്നു സംബോധന ചെയ്യുന്നത്. 'ജ്ഞാനോദയത്തോടെ എല്ലാം അറിഞ്ഞനുഭവിക്കുന്നവനായ ജ്ഞാതാവ് അഥവാ ബോധം മാത്രമാണ് സത്യമെന്നു തെളിയുന്നു. സ്വന്തം ഉണ്മയും മറ്റുള്ളവരുടെ ഉണ്മയും അനുഭവിക്കുവാൻ ബോധസ്വരൂപനായ ഒരു ജ്ഞാതാവിനല്ലാതെ മറ്റൊന്നിനും കഴിയുകയില്ല. അതിനാലാണ് 'ഞാതുരുവേ' എന്നു പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. ബോധവസ്തുവിലെ നാമരൂപങ്ങളാണ് എല്ലാ പ്രപഞ്ചഘടകങ്ങളും. നാമരൂപങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതിനുമുമ്പ് നാമരൂപരഹിതമായ ബോധം മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. ബോധത്തിന്റെ ഈ ആദികാരണത്വത്തിലാണിവിടെ ഊന്നൽ എന്നാൽ ഞാൻ, നീ എന്ന രണ്ടിന്റെ തോന്നൽ സത്യാന്വേഷണത്തിനു പ്രേരിപ്പിക്കുകയും രണ്ടിലൊന്നു കണ്ടെത്തുന്നതോടെ, ഞാനും നീയും ഒന്നാണെന്നു തെളിയുന്നു. അങ്ങനെ ചിദാകാശരൂപമായി എങ്ങും നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന സത്യം ആനന്ദസ്വരൂപമായി ഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെ അത്യന്തം ദാർശനികമായ തത്വങ്ങളാണ് തമിഴിന്റെ മധുരമൂറുന്ന മൊഴിയായി, ലളിതമായി ഗുരു ഉള്ളടക്കിയിട്ടുള്ളത്. തമിഴിൽ നടത്തിയിട്ടുള്ള വേദാന്തവിചാരപരമായ ഈ കൃതിയിൽ അൻപതു പാട്ടുകളെ പത്തുപാട്ടുകൾ വീതമുള്ള പതികങ്ങളായി വിഭജിച്ചിരിക്കുന്നു. ഗാനമാധുര്യവും ദാർശനിക ഗരീമയും കാവ്യസൗന്ദര്യവും ലാളിത്യവും മേളിക്കുന്ന ഒരു ദ്രാവിഡകാവ്യമാണ് തേവാരപതികങ്കൾ. ഈ സ്തോത്രകാവ്യം പുരോഗമിക്കുന്തോറും ദാർശനികഭാവത്തിനു മുൻതൂക്കം കൂടിവരുന്നതായി കാണാം. എല്ലായിടത്തും നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന ശക്തിയായ ശിവപെരുമാനോടാണ് താൻ സംസാരസമുദ്രത്തിൽ ആണ്ടുപോകാതിരിക്കാനായ് പ്രാർത്ഥിക്കുന്നത്. കാനനമായി ഇരമ്പുന്ന കടലായി ഇടിമുഴക്കമുള്ള ആകാശമായി അരുമാനൂർ ദേശത്ത് അദ്വയനായി വിളങ്ങുന്ന പരമകാരണമായ ബ്രഹ്മമായ നീ നിന്റെ കാലടികൾതന്നനുഗ്രഹിക്കണം.

ഇങ്ങനെ ജീവിതം നിഷ്പ്രയോജനമായി അവസാനിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് ഞാനും നീയും ഒന്നായി സർവ്വത്ര നിറഞ്ഞു തിങ്ങുന്നവനായി അനുഭവപ്പെടാൻ ഇടയാക്കണം എന്നതാണ് ഭക്തന്റെ ആത്യന്തികമായ പ്രാർത്ഥന. ഗുരുവിന്റെ അദ്വൈതഭാവനയുടെ പൂർണമായതും മനോഹരവുമായ കാവ്യാവിഷ്കാരമാണ് തേവാരപതികങ്കൾ എന്നു പറയാം. ഒരൊറ്റ ഉണ്മയെ തേടുന്ന ഇടയനായി ഗുരു മാറുന്നത് ഇതുപോലെ പലയിടത്തും കാണാം.[9] നിസാർ അഹമ്മദിന്റെ ഉണ്മയുടെ ഇടയൻ എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഭവശാസ്ത്രത്തിന്റെ (Ontology) വെളിച്ചത്തിൽ സത്യാന്വേഷകനായ ഗുരുവിനെയും ഗുരുചിന്ത ഒരു മുഖവുര എന്ന കൃതിയിൽ നിർബാധിതനും എന്നാൽ അപരോന്മുഖനായ ഗുരുവിനെയും കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. ഗുരുവിന്റെ അപരഭാവനയെ ഉത്തരാധുനികചിന്തകനായ മെർലോപോണ്ടിയുടെ അപരചിന്തയുമായും ചേർന്നുപോകുന്ന ഒന്നായി കാണുന്ന തരത്തിലുള്ള പഠനങ്ങളും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. [10] ഇങ്ങനെ ഉത്തരാധുനികചിന്തകരുടെ ആശയങ്ങളോടുപോലും ചേർന്നു നിൽക്കുന്നതരത്തിലുള്ള ആശയപരമായ നവീനത ഗുരുവിൽ പ്രകടമാണ്. അത് വേണ്ടവിധം മനസ്സിലാക്കുന്നില്ല എന്നതാണ് വാസ്തവം. പാശ്ചാത്യ ലോകത്ത് ധാർമ്മികതയെക്കുറിച്ച് ചിന്തിച്ച അപൂർവ്വം ചിന്തകരിൽ പ്രധാനികളായ ഡേവിഡ് ഹ്യൂം, തോമസ് ഹോബ്സ്, മെർലോ പോണ്ടി, ലെവിനാസ് എന്നീ തത്വചിന്തകരുടെ ആശയങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് ഗുരുവിന്റെ കാരുണ്യാത്മകമായ അപരഭാവനയെ കുറേക്കൂടി സൂക്ഷ്മമായും സൈദ്ധാന്തികമായും സമീപിക്കുന്ന പഠനങ്ങളും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. [11] തിരുക്കുറളുമായി ചേർത്തുവെച്ചുകൊണ്ട്

---

9 ''തത്രസ്വത്വം എന്നത് ലോകത്തിൽ ഉള്ള സ്വയം ബോധവത്തായ ഉണ്മയുടെ ഒരു രൂപമാണെന്നാണ് വിവക്ഷ. ഈ അർത്ഥത്തിൽ എന്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണോ ഒരു സത്യം ആ സത്യമായി ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നതാ അതാണ് ഹൈഡഗറെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഉണ്മയെന്നാൽ. അതുകൊണ്ട് ഉണ്മ സ്വയം ഒരു ഉണ്മ, സത്യം അല്ല. അതായത് ഉണ്മയെ അതൊരു ഉണ്മയാണ് എന്ന മട്ടിൽ സമീപിക്കാനാവില്ല. മറിച്ച് ഏതൊരു സത്യത്തെ സംബന്ധിച്ചാണോ സ്വന്തം ഉണ്മയെക്കുറിച്ചുള്ള ചോദ്യം പ്രധാനമായിരിക്കുന്നത് ആ സത്യത്തെ, അതായത് അവിടം ഉണ്മയെ അതിന്റെ ഉണ്മയെ പ്രതി ചോദ്യം ചെയ്യുന്നതിലൂടെയാണ് ഉണ്മയെ ഗ്രഹിക്കാനാവുക.'' (നിസാർ അഹമ്മദ്, 2021: പുറം - 42)

ശ്രീനാരായണഗുരുവിനെ ഉണ്മയുടെ ഇടയനായാണ് തന്റെ കൃതിയിൽ നിസാർ അഹമ്മദ് കണ്ടെടുക്കുന്നത്.

10 Rethinking the Post modern : Merleau Ponty and the questionof the other – T.V. Madhu.2016)

11 കാലത്തിന്റെ ആകാശഗോപുരങ്ങൾ, ഡോ. കെ.എം. അനിൽ.

അനുകമ്പാദശകത്തെ മുൻനിർത്തി ചെയ്തിട്ടുള്ള പഠനത്തിൽ ഡോ. കെ.എം. അനിൽ എഴുതുന്നു 'ബ്രാഹ്മണിക്കൽ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥ ഒരിക്കലും അറിവിനെ ധാർമ്മികതയുമായി ബന്ധിപ്പിച്ചിരുന്നില്ല. ഈ പരിമിതിയെ ഉല്ലംഘിക്കാനാണ് ശ്രീനാരായണഗുരു ശ്രമിച്ചത്. ഇതിനായി അറിവ് എന്ന സങ്കൽപ്പത്തെ അദ്ദേഹം പുനർനിർവചിച്ചു. അറിവിനെ വിചാരവുമായി കല്പിക്കപ്പെട്ട കേവലബന്ധത്തെ അദ്ദേഹം മുറിച്ചുമാറ്റി. ബോധം/ശരീരം എന്ന കേവലബന്ധത്തെയും ഗുരു നിരാകരിച്ചു. അനുകമ്പയെ എല്ലാറ്റിന്റെയും പ്രഥമതത്വമായി സ്ഥാപിച്ചു. അത് ശരീസ്ഥമാണെന്നും ആയതിനാൽ അനുകമ്പയാൽ പ്രചോദിതമായി പ്രവൃത്തികൾ നിർബാധ്യവും സ്വാഭാവികമാണെന്നും ഗുരു മനസ്സിലാക്കി'' (ഡോ. കെ.എം. അനിൽ, 2021: പുറം 81). പാശ്ചാത്യരിലെ ധാർമ്മികചിന്തകളുമായി ഗുരുവിന് ബന്ധമൊന്നും ഇല്ലെങ്കിലും ഗുരു ചിന്തകളുടെ സമകാലികതയെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നതാണ് ഈ പഠനങ്ങൾ.

പിണ്ഡനന്ദിയാണ് ശൈവകാരുണ്യാവിഷ്കാരങ്ങളിൽപ്പെടുത്താവുന്ന മറ്റൊരു കൃതി. കരുണാമയനായ ഈശ്വരന്റെ/ശിവന്റെ പാദങ്ങളിൽ സർവ്വവും സമർപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു പ്രാർത്ഥനയാണ് പിണ്ഡനന്ദി. ജീവിതത്തിൽ സ്വന്തമെന്നു കരുതാവുന്ന ശരീരം പോലും തന്റെതല്ലെന്ന തിരിച്ചറിവിൽ, അത് സൃഷ്ടിച്ച് കാത്തുരക്ഷിച്ച് നിലനിർത്തിപ്പോരുന്ന ഭഗവത് കാരുണ്യത്തെ വാഴ്ത്തിപ്പാടുകയാണീ കവിതയിൽ. ശരീരം വെറും പിണ്ഡമാകുന്നു. ആ പിണ്ഡത്തെപ്പോലും കാത്തുസൂക്ഷിക്കുന്നത് ഭഗവാനാണ്. അതിനാൽ ആ ഭഗവാനോടുള്ള നന്ദി എത്ര പറഞ്ഞാലും തീരാത്തതാണ്. 'പിണ്ഡനന്ദി' എന്ന ഈ ചെറിയ കവിത ജീവനിൽ ഈശ്വരോന്മുഖമായി പ്രകാശിക്കുന്ന ഭക്തിയുടെ പ്രകടരൂപമാണ്. നന്ദി പ്രകടമാക്കുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ അതിൽ മോഹിച്ചു പോകാതെ ഈ ജീവന്റെ പരമലക്ഷ്യമായ ആത്മദർശനത്തിന് സഹായിക്കണേ എന്നും പ്രാർത്ഥിക്കുന്നു. ഒന്നാമത്തെ ശ്ലോകത്തിൽ, ഗർഭത്തിൽവെച്ചുതന്നെ ഈദേഹം നഷ്ടപ്പെടാവുന്നതേയുള്ളൂ - അങ്ങനെ സംഭവിക്കാതെ അതിനെ കാത്തുരക്ഷിച്ചുപോന്നത് ഭഗവാന്റെ കാരുണ്യമാണ്. അതിനാൽ ഭഗവാൻ കല്പിക്കുന്നതുപോലെ മാത്രമേ കാര്യങ്ങൾ നടക്കൂ എന്നറിഞ്ഞുകൊണ്ട് ഈ ദേഹമുൾപ്പെടെ എല്ലാം അങ്ങയുടെ പാദങ്ങളിൽ

സമർപ്പിക്കുന്നു എന്ന ആത്മനിവേദനമാണ് അടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്. ഭൂമി, വെള്ളം, തീ, ആകാശം, വായു എന്നീ പഞ്ചഭൂതങ്ങളെ കൃത്യമായ അളവിൽ ചേർത്തുകൊണ്ട് ഉണ്ടാക്കിയിട്ടുള്ള ഈ ശരീരത്തെ ഗർഭപാത്രത്തിനകത്തടച്ച് സംസാരദുഃഖമാകുന്നതീയും കത്തിച്ച് കഠിനശിക്ഷ നൽകി പീഡിപ്പിക്കുന്ന കർമദേവതയിൽനിന്ന് അഥവാ വിധിയിൽനിന്ന് ആശ്വാസം ലഭിക്കുന്നതരത്തിൽ ആനന്ദമയമായ ആത്മാവു നൽകി വളർത്തിയ ശംഭോ - അവിടുന്നുമാത്രമാണ് എനിക്ക് ശരണം.

ഈശ്വരകാരുണ്യം തേടുന്ന ഒരു പരമഭക്തന്റെ ആലാപനമാണ് 1881-ൽ എഴുതിയതെന്ന് കരുതപ്പെടുന്ന ചിജ്ജഡചിന്തനം എന്ന കവിതയും ഇവിടെയും കവിയുടെ പ്രിയപ്പെട്ട ദൈവം ഉമാപതിയായിട്ടുള്ള ശിവനാണ്. പത്ത് ശ്ലോകങ്ങൾ മാത്രമുള്ള ഈ ഉപനിഷത്ത്-വേദാന്തസാരങ്ങൾ ആറ്റിക്കുറുക്കിയെടുത്തിരിക്കുന്ന ഗഹനമായ ഒരു രചനയാണെന്ന് കാണാം. എന്നാൽ വേദാന്തത്തിന്റെ സാങ്കേതികമായ പദജഡിലതയെല്ലാം ഉപേക്ഷിച്ച് ലളിത-സുന്ദരമായ ഭാഷയിലാണ് ആഖ്യാനം നിർവ്വഹിച്ചിട്ടുള്ളത്. കഴിവതും തനിമലയാള പദങ്ങൾ മാത്രമുപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നതിനാൽ ഒരു പച്ചമലയാളകൃതിയായി ഇതിനെ കാണാം. മാത്രമല്ല കവിയുടെ ദ്രാവിഡമായ ഒരു സ്വത്വം ഇവിടെ തെളിയുന്നു. കവിതന്നെ അനുഭവിച്ച ബ്രഹ്മാനന്ദത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരം മറ്റു സാധകന്മാർക്കായി ലളിതമായി അവതരിപ്പിക്കുകയാണിവിടെ.[12] വേദാന്തങ്ങളിൽ സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുന്ന ചിത്ത്, ജഡം എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള ലളിതമായ ഒരന്വേഷണമാണ് ചിജ്ജഡചിന്തനം. സത്യാന്വേഷകർക്കുമുന്നിൽ തെളിയുന്ന രണ്ട് ഘടകങ്ങളാണ് ചിത്ത്, ജഡം എന്നിവ. എല്ലാ തലത്തിലും നിലനില്പിനെ അനുഭവിപ്പിക്കുന്ന ബോധമാണ് ചിത്ത്. സ്വയം അനുഭവമൊന്നുമില്ലാതെ കേവലം ചിത്തിന്റെ അനുഭവത്തിന് പാത്രമാവുക മാത്രം ചെയ്യുന്ന ഘടകമാണ് ജഡം അഥവാ ഉണ്ടാകാത്തതും നശിക്കാത്തതുമായ ശാശ്വത സത്തചിത്ത്. ഉണ്ടായി നശിക്കുന്നതൊക്കെ ജഡം. ജഡഭ്രമം മാറി ചിന്മാത്രമായ സത്യം തെളിഞ്ഞുകിട്ടാനാണ് കവി ശിവകാരുണ്യം കാംക്ഷിക്കുന്നത്.

---

[12] ''ഒരുകോടി ദിവാകരരൊത്തുയരും
പടിപാരൊടുനീരനലാദികളും
കെടുമാറുകിളർന്നുവരുന്നൊരു നിൻ
വടിവെന്നുമിരുന്നു വിളങ്ങിടണം'' (ചിജ്ജഡചിന്തനം-1) (2012: പുറം - 287)

മേൽപ്പറഞ്ഞ കൃതികളെല്ലാംതന്നെ ശൈവകാരുണ്യാവിഷ്കാരങ്ങളാണെന്നു കാണാം. കവിയെന്ന നിലയിൽ ഗുരുവിൽ നിറഞ്ഞുനിന്നിരുന്നത് ദ്രാവിഡമായ സ്വത്വമായിരുന്നുവെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഇത്തരം കൃതികൾതന്നെ തെളിവാണ്. ഗുരുവിനെ ഏറ്റവും കൂടുതൽ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുള്ളത് ശൈവസിദ്ധൻമാരും ദ്രാവിഡത നിമയാർന്ന കൃതികളും ദ്രാവിഡമായ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവുമാണെന്ന് കാണാൻ കഴിയും. തമിഴ്വേദം അഥവാ ദ്രാവിഡവേദം എന്നൊക്കെ അറിയപ്പെടുന്ന തിരുക്കുറൾ അദ്ദേഹത്തെ ഏറ്റവുമധികം സ്വാധീനിച്ചതായി കാണാം. തിരുക്കുറൾ അദ്ദേഹം വിവർത്തനം ചെയ്തിട്ടുള്ളതായും കാണാം. എന്നാൽ അതിന്റെ മൂന്ന് അധ്യായങ്ങൾ മാത്രമേ ലഭ്യമായിട്ടുള്ളൂ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളിൽ തിരുക്കുറളിന്റെ സ്വാധീനം വലിയതോതിൽ കാണാൻ കഴിയുന്നുമുണ്ട്. ഗുരുവിന്റെ ഒട്ടുമിക്ക കൃതികളിലും തിരുക്കുറളിലെ ആശയസാമ്യം കാണാം. ദൈവദശകം, അനുകമ്പാദശകം, ജീവകാരുണ്യപഞ്ചകം എന്നീ കൃതികളിൽ കുറളിന്റെ ആശയങ്ങൾ പതിഞ്ഞുകിടക്കുന്നതായി കാണാം. തിരുക്കുറളിലെ വാഴ്ക്കൈ തുണൈനലം എന്ന ഭാഗത്തെ ആശയങ്ങളാണ് ഭാര്യാധർമ്മം എന്നപേരിൽ ഗുരു ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുള്ളത്. പുലാൽമറുത്തൽ (മാംസവർജ്ജനം) എന്ന തിരുക്കറൾ ആശയങ്ങൾതന്നെയാണ് ഗുരുവിന്റെ ജീവകാരുണ്യപഞ്ചകത്തിലേത്. ഇങ്ങനെ ആശയപരമായും ഭാഷാപരമായും അലങ്കാര കൽപനകളിൽ പോലും വലിയ സ്വാധീനം ഗുരുവിൽ കാണാം.

ദൈവദശകം

പത്ത് പദ്യങ്ങളടങ്ങുന്ന മതനിരപേക്ഷ പ്രാർത്ഥനയായാണ് ദൈവദശകം അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്. ഏതു മതത്തിൽപ്പെട്ട മനുഷ്യർക്കും ഏതു ദൈവത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നവർക്കും ഇതു പാടാമെന്നതാണ് ഈ കൃതിയുടെ മഹത്വം.

ദൈവമേ കാത്തുകൊൾകങ്ങു
കൈവിടാതിങ്ങു ഞങ്ങളെ
നാവികൻ നീ ഭവാബ്ധിക്കൊ-
രാവിവൻ തോണി നിൻപദം (ദൈവദശകം-1) (2012: പുറം-13).

ഇവിടെ ഓരോ ജീവനെയും കൈപിടിച്ചു നടത്തുന്ന രക്ഷകനായ ദൈവത്തെ യാണ് അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നത്. രക്ഷകനായ ദൈവം എന്നത് ക്രൈസ്തവ സങ്കല്പമാണ്. അനുഷ്ടുപ്പ് വൃത്തത്തിലെഴുതപ്പെട്ട ഈ ചെറുകൃതിയിൽ ഉപനി ഷദ്സാരമായ അദ്വൈതത്തെ സമൃക്കായി പ്രതിപാദിക്കുന്നു. സംസാരമാകുന്ന മറു കര കാണാത്ത സമുദ്രത്തെ തരണം ചെയ്യാൻ സഹായിക്കുന്ന നാവികനാണു നീ. ആ സമുദ്രം കടക്കാനുള്ള ആവിവൻതോണിയാണ് നിന്റെ പാദം, സത്യമായ ദൈവത്തെ ശരണം പ്രാപിച്ചാൽ ആ ദൈവം ഭക്തനെ സംസാരസാഗരത്തിന്റെ മറു കരയെത്താൻ സഹായിക്കുന്നു. ശ്ലോകത്തിലെ ദൈവികാനുഭവത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയായി രണ്ടാംശ്ലോകം വരുന്നു. പ്രാപഞ്ചികാനുഭവങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ജഡദൃശ്യങ്ങളെല്ലാമടങ്ങി ശുദ്ധബോധാവസ്ഥയിലാകുന്ന മനസ്സ് നിന്നിൽ ഏകീഭ വിക്കണം എന്ന് ഇതിൽ പ്രാർത്ഥിക്കുന്നു. അന്നവും വസ്ത്രവും മുട്ടാതെ തന്നു രക്ഷിച്ചു ധന്യരാക്കുന്ന തമ്പുരാനായി ദൈവത്തെ കാണുന്നു. ഇത്തരം സങ്കല്പ ങ്ങൾ ക്രൈസ്തവചിന്തയിലും വരുന്നു.അദ്വൈതദീപികയിലും ഗുരു ഇതേ ആശയം അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

സൃഷ്ടിയും സ്രഷ്ടാവും സൃഷ്ടിജാലവും സൃഷ്ടിയ്ക്കുള്ള സാമഗ്രിയുമാ യിട്ടുള്ള ദൈവത്തെ അഞ്ചാമത്തെ ശ്ലോകത്തിൽ സ്തുതിക്കുന്നു. ഇക്കാണുന്ന തൊക്കെ ബ്രഹ്മമാണ് എന്ന ഉപനിഷത്ദർശനമാണ് ഈ ശ്ലോകത്തിൽ ഉള്ളടങ്ങി യിരിക്കുന്നത്. പ്രാപഞ്ചികങ്ങളായ എല്ലാ മായയെയും നീക്കി സായൂജ്യം നൽകുന്ന ദൈവം സത്യസ്വരൂപമാകുന്നു. സത്യവും ജ്ഞാനവും ആനന്ദവും ഭൂതവും ഭാവിയും വർത്തമാനവും ശബ്ദവുമെല്ലാമാണ്. അനുഭൂതിദശകം എന്ന കൃതിയിൽ ഗുരു ഇതിനെ മറ്റൊരു രൂപത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ദൈവം ആനന്ദ മാണെന്ന് ഇതിലും സ്ഥാപിക്കുന്നു.[13] (അനുഭൂതി ദശകം - 7, 8)എല്ലാ മനു ഷ്യർക്കും വേണ്ടിയുള്ള ഒരു പൊതുപ്രാർത്ഥനയായി ദൈവദശകത്തെ കാണാം. അതുവരെ ദൈവത്തെയും പ്രാർത്ഥനയെയുമെല്ലാം അവനവന്റെ സ്വകാര്യതയായി

---

[13] ആനന്ദക്കടൽ പൊങ്ങി
താനേപായുന്നിതാ പരന്നൊരുപോൽ
ജ്ഞാനം കൊണ്ടതിലേറി
പാനം ചെയ്യുന്നു പരമഹംസജനം (2012:. 7)

മാത്രമാണ് കണ്ടിരുന്നതെങ്കിൽ ശ്രീനാരായണഗുരു ദൈവദശകത്തിലൂടെ ദൈവത്തെയും പ്രാർത്ഥനയെയും പൊതുവായ ഒന്നാക്കി മാറ്റി എന്റെയെന്നുള്ളത് മറ്റുള്ളവരുടെതുമാണ് എന്ന ഒരു ബോധം ഈ പ്രാർത്ഥന ഉണ്ടാക്കുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ പ്രാർത്ഥിക്കുന്നവൻ ഒരാളാണെങ്കിലും 'കൈവിടാതിങ്ങു' ഞങ്ങളെ എന്നാണ് പറയുന്നത്. ഇതിൽ ആദ്യന്തം 'ഞങ്ങൾ' എന്ന പ്രയോഗംതന്നെയാണ് ഗുരു ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. ദൈവം എല്ലാവർക്കും ഒന്നാകുമ്പോൾ പ്രാർത്ഥനയും ഒന്നാകുന്നു. ജാതിയിൽനിന്നും മതത്തിൽനിന്നും മുക്തരായ മനുഷ്യർക്കുവേണ്ടിയുള്ള പ്രാർത്ഥനയായാണ് ഗുരു ദൈവദശകത്തെ വിഭാവനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത് എന്നതാണ് അതിലുടനീളമുള്ള പ്രയോഗങ്ങളിൽനിന്നും തെളിയുന്നത്. അകവും പുറവും തിങ്ങിനിറയുന്ന മഹത്വമാണ് നിന്റെ വാസസ്ഥാനത്തെ ഞങ്ങൾ പാടിപുകഴ്ത്തുന്നു. സർവ്വശക്തനായ ദൈവമേ അങ്ങ് വിജയിച്ചരുളുക അടുത്ത ശ്ലോകത്തിൽ,

> ''ജയിക്കുക മഹാദേവ!
> ദീനാവന പരായണ!
> ജയിക്കുക ചിദാനന്ദ!
> ദയാസിന്ധോ ജയിക്കുക.'' (ദൈവദശകം - 9) (2012: പുറം-74)

ഇവിടുത്തെ ദൈവം ദേവൻമാരുടെയെല്ലാം ദേവനും ദീനൻമാരെ രക്ഷിക്കുന്നതിന് സദാ ഉണർന്നിരിക്കുന്നവരും ബോധാനന്ദസ്വരൂപനും കാരുണ്യത്തിന്റെ കടലുമാണ്. അങ്ങനെയുള്ള ആ ദൈവം ജയിക്കുമാറാകട്ടെ എന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു. ദൈവത്തിന്റെ ദീനാവനപരായണത്വം തിരുക്കുറൾ ഉൾപ്പെടുന്ന ദ്രാവിഡദാർശനികതയിലും ബൗദ്ധദാർശനികതയിലും ക്രൈസ്തവവിശ്വാസത്തിലും കാണാം. അവിടെ ദുഃഖിതർക്കും മർദ്ദിതർക്കും വേണ്ടിയാണ് ദൈവം. ദൈവത്തിൽ സർവ്വവും അർപ്പിച്ച് അഭയം തേടുന്നവർക്ക് ആ കാരുണ്യം അനുഭവപ്പെടും. ഇതിലെ ദൈവസങ്കല്പം ഏതെങ്കിലും പ്രത്യേകവിഭാഗത്തിന്റയല്ലാതിരിക്കുന്നതും അതുകൊണ്ടുതന്നെ എല്ലാവരോടും ഒരു പോലെ കാരുണ്യം കാണിക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒന്നാണ് ദൈവദശകത്തിലെ ദൈവം. എന്നാൽ പാശ്ചാത്യാധുനികതയുടെ സങ്കല്പത്തിലുള്ള ഒരു സർവ്വശക്തനായ ദൈവമല്ലതാനും. താൻ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന ആ ദൈവത്തിന്റെ കാരുണ്യം എത്ര മാത്രമാണെന്ന് കാണിക്കാനാണ് ദയാസിന്ധു എന്ന പദം

തന്നെ കവി ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. കാരുണ്യത്തിന്റെ മനുഷ്യരൂപമായ ബുദ്ധന്റെ പര്യായമായി ദയാസിന്ധു എന്ന പദം പ്രയോഗിക്കാറുണ്ട്. ദൈവസങ്കല്പത്തിന്റെ ആഴത്തെയും വിശാലതയെയും കുറിക്കുന്നതിന് സമുദ്രമെന്ന ബിംബത്തെ പലയിടത്തും ഗുരു ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധമതത്തിന്റെ നല്ല സ്വാധീനം ശ്രീനാരായണഗുരുവിൽ കാണാൻ കഴിയും. ഗുരു തന്റെ തത്വങ്ങൾക്ക് 'ധർമ്മം' എന്നു പേരു കൊടുത്തതും ശ്രീനാരായണധർമ്മപരിപാലനയോഗവുമെല്ലാം ബുദ്ധധർമ്മത്തിന്റെ സ്വാധീനത്തിൽ തന്നെയാവാം. പൗരോഹിത്യത്തിനെ ചോദ്യം ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ള ക്ഷേത്രപ്രതിഷ്ഠകളും യുക്തിയ്ക്ക് ചേർന്ന ദൈവ സങ്കല്പവുമൊക്കെ ആ വഴിയിൽകൂടി തന്നെയാവാംഅദ്ദേഹത്തിനു ലഭിച്ചത്. സഹോദരനയ്യപ്പന്റെ ജാതി വേണ്ട മതം വേണ്ട ദൈവം വേണ്ട മനുഷ്യന് എന്ന വാദത്തെപ്പോലും അദ്ദേഹം അംഗീകരിച്ചിരുന്നു എന്നതും കാണണം. ദൈവദശകത്തിൽ ധാരാളമായി കാണുന്ന ദൈവത്തെ സംബന്ധിച്ച ചില പ്രതീകങ്ങളും പ്രയോഗങ്ങളുമൊക്കെ അദ്ദേഹത്തിന് ക്രൈസ്തവ-ബുദ്ധമതങ്ങളിലുണ്ടായിരുന്ന അഗാധമായ അറിവിനെ കാണിക്കുന്നു. ഉപനിഷത്ത് പാരമ്പര്യങ്ങളിലുള്ള അറിവും ഗുരുവിൽ കാണാം. അലകളും ആഴിയും എന്നു വേണ്ട പ്രപഞ്ചത്തിലെ എല്ലാം ഉയർന്നറിവുമാത്രമായി മാറുന്നു. ഇവിടെ അറിവ് എന്നതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത് പ്രപഞ്ചത്തെ സംബന്ധിച്ച വസ്തു ബോധം തന്നെയാവുന്നു. അതായത് ഓരോ മനുഷ്യനും താനാർജ്ജിച്ച പ്രത്യയശാസ്ത്രബോധത്തിലൂടെയാണ് ഈ പ്രപഞ്ചത്തെ കാണുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് പലരുടെയും കാഴ്ചകൾ വ്യത്യസ്തമാകുന്നത്. നമ്മുടെ ബോധംതന്നെയാണ് പ്രപഞ്ചബോധം എന്ന് സാരം. ഈ വസ്തുബോധമാണ് അറിവ്. ഇതിലെതന്നെ അമ്പത്തിയാറാം ശ്ലോകത്തിൽ കവി പറയുന്നു.

''കടലിലെഴും തിരപോലെ കായമോരോ
ന്നുടനുടനേറിയുയർന്നമർന്നിടുന്നു;
മുടിവിതിനെങ്ങിതു ഹന്ത! മൂലസംവിത്-
കടലിലജസ്രവുമുള്ള കർമ്മമത്രേ!''

(ആ.ശ-56) (2012:പുറം - 550)

പത്താമത്തെ ശ്ലോകത്തിൽ ദൈവത്തിന്റെ ജ്യോതിസ്സാകുന്ന ആഴമുള്ള കടലിൽ ഞങ്ങൾ ആണ്ടുമുങ്ങണം. എന്നും മുങ്ങിയാൽ മാത്രം പോര, അവിടെ

ത്തന്നെ എന്നും വാഴണം. അതിലെ ആനന്ദം മാത്രം ശാശ്വതമായി അവശേഷിക്ക ണമെന്നും പറയുന്നു. നിത്യാനിത്യവസ്തുവിവേകത്താൽ വൈരാഗ്യസമ്പന്നമായി മനസ്സും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും അടങ്ങിക്കഴിഞ്ഞാൽ സത്യസ്വരൂപമായി വിളങ്ങുന്ന ആത്മാ വിന്റെ പ്രഭാപ്രസരം ഉള്ളിൽ നിറയാൻ തുടങ്ങും. അപ്പോൾ മുതൽ അളവറ്റ പ്രസ ന്നതയും മനസ്സിൽ അനുഭവപ്പെടും. ഈ ഘട്ടമാണ് ദൈവമനസ്സിന്റെ ആവിർഭാവ ഘട്ടമായി ഗുരു പറയുന്നത്. ദൈവത്തിന്റെ പ്രഭാപ്രസരമാകുന്ന ആഴിയിൽ ആഴ്ന്നി റങ്ങിയാൽ മതി നിത്യമായ ആനന്ദത്തിൽ, സുഖാനുഭൂതിയിൽ വാഴാം. ദൈവ ത്തിന്റെ ഈയൊരു പ്രകാശത്തിലേക്ക് ഇറങ്ങിവരുന്ന അനുഭവത്തെ ആത്മോപ ദേശശതകത്തിലും അദ്വൈതദീപികയിലുമൊക്കെ ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുണ്ട്.[14]

ശിവഗിരിയിലെ അന്തേവാസികളായ കുട്ടികൾക്ക് ചൊല്ലാനായി ഉണ്ടാക്കിയ ഈ പ്രാർത്ഥന ദൈവമേ കാത്തുകൊൾക അങ്ങു ഞങ്ങളെ എന്നു പറഞ്ഞു തുട ങ്ങി. അവരിൽ ഒരുമയുടെ അഭേദത്വം ഉണ്ടാക്കി അവസാനം എല്ലാം നൽകുന്ന ആ ദൈവത്തിൽ തന്നെ പ്രാർത്ഥകനും ലയിച്ച് ചേരുന്നു. ആനന്ദാനുഭൂതിയുടെ തല ത്തിലേക്കെത്തുന്നു. ഇങ്ങനെ പ്രാർത്ഥകനും പ്രാർത്ഥിതനും ഒന്നാവുന്ന നിർമലഭ ക്തിയുടെ ഉയർന്നസ്ഥാനത്തെ ഇത് കുറിക്കുന്നു.

പൊതുനന്മ എന്ന ആശയത്തെ മുൻനിർത്തി ദൈവദശകത്തെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് ഡോ. കെ.എം. അനിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു: ''ദൈവദശകത്തി ലൊരിടത്തും ദൈവചിന്തയുടെ പ്രയോജനത്തെക്കുറിച്ച് പറയുന്നതേയില്ല. ദൈവ ചിന്തതന്നെയാണ് അനുഭൂതി എന്നാണ് പറയുന്നത്. ആഴുന്നതു തന്നെയാണ് വാഴ്വ്. ആ വാഴ്വിലാണ് സുഖം. ചിന്തയും അനുഭൂതിയും ഒന്നായിത്തീരുന്ന പ്രാതിഭാസികമായ ഒരനുഭവമാണിത്. വസ്തു പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉടമസ്ഥതയിൽനിന്ന്

---

14 ''ഒളിമുതലാം പഴമഞ്ചുമുണ്ടുനാറും
നളികയിലേറി, നയേനമാറിയാടും
കിളികളെയഞ്ചുമരിഞ്ഞുകീഴ്മറിക്കും,
വെളിവുരുവേന്തിയകം വിളങ്ങിടേണം'' (ആ:ശ-8)
മുന്നേ കടന്നു വിഷയം പ്രതിവൃത്തി മുന്നിൽ-
നിന്നീടുമാവരണമാം തിര നീക്കിടുന്നു;
പിന്നീടുകാണുമറിവും പ്രഭതൻ പിൻപോയ്
കണ്ണെന്നപോലറിവു കാണുകയില്ലതാനേ (അദ്വൈ. ദീ-18)

ലഭിക്കുന്ന ആനന്ദമല്ല പൊതുനന്മയുടെ ലക്ഷ്യവും ഉറവിടവുമായിത്തീരേണ്ടത്. പകരം പൊതുനന്മയുടെ ഭാഗമായിത്തീരുമ്പോഴുണ്ടാകുന്ന അനുഭൂതിയാണ് പരമ മായ ലക്ഷ്യം. ഈ അനുഭൂതി വിശേഷത്തെ പ്രാതിഭാസികമായി മാത്രമേ വിശദീക രിക്കാനാവൂ.... ആഖ്യാനാത്മകവും ബോധനപരവുമാണ് പൊതുനന്മ എന്ന സങ്കല്പം ഗുരു ദൈവദശകത്തിലൂടെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നുണ്ട്. ആധുനികയുക്തി ആത്മീയതയ്ക്കകത്ത് പ്രവർത്തിച്ചതുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹത്തിന് ഈ വിധം പറ യാൻ കഴിഞ്ഞത്.'' (ഡോ. കെ.എം. അനിൽ (എഡി. ഡോ. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കു ന്ന്), 2016: പുറം-94).

മതനിരപേക്ഷമായ മാനവികതയിൽ ഊന്നുന്ന നവോത്ഥാനഭാവനയുടെ അതിവിശിഷ്ടമായ രംഗമായി ഈ ചെറു കവിത മാറുന്നു. ഗുരുവിലെ തത്വചിന്ത കന്റെ മാത്രമല്ല കാല്പനികനായ കവിയുടെയും വിലാസരംഗങ്ങളാണിവിടെ കാണാൻ കഴിയുന്നത്. ദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബിംബകല്പനകൾ എത്രമാത്രം ആലോചനാമൃതങ്ങളാണ്. വെറുമൊരു പ്രാർത്ഥന മാത്രമായി പരിഗണിക്കപ്പെട്ടി രുന്ന ഈ കൃതി ഇപ്പോഴും വായിക്കപ്പെടുകയും കൂടുതൽ കൂടുതൽ വ്യാഖ്യാനിക്ക പ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നതിൽ നിന്നുതന്നെ ഇതിന്റെ വ്യാപകത്വവും മഹത്വവും എത്ര മാത്രമുണ്ടെന്ന് മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്.മതത്തിനപ്പുറം ദൈവത്തെ കാണുന്ന അഥവാ മതത്തിൽനിന്നും ദൈവത്തെ മോചിപ്പിച്ച് മനുഷ്യനും ദൈവവും ഒന്നാ കുന്ന അതിഗഹനമായ അദ്വൈതചിന്തയെത്തന്നെയാണിവിടെ ഗുരു ആവിഷ്കരി ക്കുന്നത്. ഒരു മതത്തിലും വിശ്വസിക്കാത്തവർക്കും ഏതു മതത്തിലും വിശ്വസിക്കു ന്നവർക്കും ഒരുപോലെ കൊണ്ടുനടക്കാവുന്ന പ്രാർത്ഥനയാണിത്.

''മലയാളത്തിലെ ആദ്യത്തെ മതനിരപേക്ഷമായ പ്രാർത്ഥനയായി പരിഗണി ക്കാവുന്ന 'ദൈവദശക'ത്തിൽ ഗുരു എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും ദൈവസങ്കല്പത്തെ സന്നിവേശിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചതും അതുകൊണ്ടാണ്. അദ്വൈതാത്മകമായ ഏക ഭാവനയിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ് തന്റെ ദൈവദർശനമെങ്കിലും ''ദൈവമേ കാത്തു കൊൾക/കൈവിടാതിങ്ങു ഞങ്ങളെ'' എന്ന് മഹാഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന സാധാരണ മനുഷ്യരുടെ 'രക്ഷകനായ ദൈവം' എന്ന വിശ്വാസത്തെയാണ് ഗുരു ആദ്യം അഭി സംബോധന ചെയ്യുന്നത്. 'അന്നവസ്ത്രാദിതന്നു/കാത്തുരക്ഷിച്ചു ഞങ്ങളെ/ധന്യ

രാക്കുന്ന നീയൊന്നുതന്നെ ഞങ്ങൾക്കു തമ്പുരാൻ' എന്ന് ക്രൈസ്തവമായ ദൈവ സങ്കല്പത്തെയും ജയിക്കുക മഹാദേവ/ദീനാവനപരായണ/ജയിക്കുക ദയാ സിന്ധോ എന്ന് ബൗദ്ധമായ ദൈവസങ്കല്പത്തെയുമെല്ലാം ഗുരു അവിടെ ചേർത്തു വെയ്ക്കുന്നുണ്ട്. 'പരമേശ പവിത്ര പുത്രൻ' എന്ന ക്രിസ്തുവിനെയും കരുണാ വാൻ 'നബി മുത്തു രത്നത്തെ'യും തന്റെ ദൈവസങ്കല്പത്തിൽ സ്വഭാവികമായി ചേർത്തുകൊണ്ടാണ് ഗുരു അനുകമ്പാദശകം എഴുതുന്നത് എന്ന കാര്യവും ശ്രദ്ധി ക്കണം. ലളിതമായി പറഞ്ഞാൽ ദൈവാനുഭൂതിക്കു പിന്നിലെ മതഭേദങ്ങളെ പരി പൂർണ്ണമായി നിരസിക്കുന്നതായിരുന്നു ഗുരുവിന്റെ മതദർശനം.'' (സുനിൽ പി.ഇള യിടം, 2019: പുറം 14). എന്ന അഭിപ്രായം ഇവിടെ എത്രയും അർത്ഥവത്താണ്.

താൻ നേടിയ അദ്വൈതാനുഭൂതിയെ ആരാധനസ്വാതന്ത്ര്യംപോലും ഇല്ലാതി രുന്ന വലിയൊരു വിഭാഗം കേരളീയ ജനതയ്ക്കുകൂടി പകർന്നു നൽകുകയെന്ന മഹത്തായൊരു ദൗത്യമാണ് ചെറുതെന്നു തോന്നിക്കുന്ന ഈ മഹത്തായ കൃതിയി ലൂടെ ഗുരു സാധിച്ചിരിക്കുന്നത്. വിശാലമായ അർത്ഥത്തിൽ മാനവരാശിയെയാകെ ത്തന്നെ മനസ്സിൽ കണ്ടിട്ടാവാം ജാതി, മത, വർഗ്ഗ-വിവേചനങ്ങളൊന്നുമില്ലാതെ ആർക്കും അവനവന്റെ പ്രാർത്ഥനയാക്കാവുന്ന ഈ കൃതി ഗുരു രചിച്ചിട്ടുണ്ടാവുക. ജ്ഞാനത്തിലൂടെ കാരുണ്യത്തിലേക്കുള്ള പ്രയാണത്തിന്റെ ഒരു മഹാസംക്രമണ മാണ് ഗുരുവിൽ ഈ ഘട്ടത്തിൽ കാണാൻ കഴിയുന്നത്. കാരുണ്യത്തിന്റെ മഹാക വിയായി സ്വയം മാറുന്ന സൗന്ദര്യാത്മകമായ ഒരു രസവിദ്യയിൽ ഗുരു നമ്മെയും ആഴ്ത്തിക്കളയുന്നുണ്ട്.

''ആഴമേറും നിൻ മഹസ്സാ-
മാഴിയിൽ ഞങ്ങളാകവേ
ആഴണം വാഴണം നിത്യം
വാഴണം വാഴണം സുഖം'' (ദൈവദശകം-10) (2012: പു.14)

പത്തു ശ്ലോകങ്ങളടങ്ങിയ ദൈവദശകത്തിലെ ഈ അവസാന ശ്ലോകം അത്രയും ലഘുവായി തോന്നാമെങ്കിലും അതിൽ ഉള്ളടക്കിയിരിക്കുന്ന അതിഗഹനമായ സത്യാനുഭവത്തിന്റെ പരമസീമയെ വ്യാഖ്യാനിച്ചു ഫലിപ്പിക്കാൻ എത്ര വലിയ പണ്ഡിതനും അൽപം ക്ലേശകരം തന്നെയായിരിക്കും. എങ്കിലും ആ വരികൾ

പകർന്നുതരുന്ന ആനന്ദാനുഭൂതി ഏതു പാമരനും അനുഭവവേദ്യമാകുന്ന തരത്തി ലാണുതാനും. തനിക്കു ലഭിച്ച ആനന്ദാനുഭൂതി മറ്റുള്ളവരിലേക്കു കൂടി പകരുന്ന കാരുണ്യവാനായ കവിയുടെ അഥവാ ഋഷിയുടെ സത്യവാക്കുകളാണിത്. ഈ പ്രാർത്ഥനയിൽ മുഴങ്ങുന്നത് ലോകാസമസ്താ സുഖിനോഭവന്തുഃ എന്ന ഉപനി ഷ്സൂക്തി തന്നെയാണ്.

ഇന്ത്യൻ ജാതിവ്യവസ്ഥ മനുഷ്യനെയും ദൈവങ്ങളെയുമെല്ലാം വിഭജനയു ക്തികൾകൊണ്ടാണ് അളക്കുന്നത്. മതങ്ങളും ദൈവത്തെ പലതാക്കി പകുത്തെടു ക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. അങ്ങനെ ജാതിയും മതവും കൂടി പകുത്തെടുത്ത ദൈവത്തെ അതിൽനിന്നെല്ലാം മോചിപ്പിച്ച് എല്ലാ മനുഷ്യരുടേതുമായ ഒന്നായി ഭാവന ചെയ്യുകയായിരുന്നു ഗുരു ചെയ്തത്. ഒരു പ്രത്യേകരൂപത്തിലുള്ള ദൈവസ ങ്കല്പത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി ദൈവത്തെ സത്യമായും ജ്ഞാനമായും ആന ന്ദമായും കാലമായും ഭാഷയായും ഒക്കെയാണ് ഭാവനചെയ്യുന്നത്.[15]

ഇങ്ങനെ ദൈവത്തെ മൂർത്തമായ ഒന്നിൽനിന്ന് അമൂർത്തമായ ആശയത്തി ലേക്ക് കൊണ്ടുവരുന്നു. ആ അമൂർത്തമായ ആശയത്തിനധിഷ്ഠാനം ധാർമ്മികത യുമാണ്. ഇങ്ങനെ ധാർമ്മികബോധത്താൽ പരസ്പരം ബന്ധിക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യർക്ക് പൊതുനന്മയായി അനുഭവിക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒന്നായി ദൈവത്തെ വികസിപ്പിക്കു ന്നു. നവോത്ഥാനാധുനികത സ്വാശീകരിച്ച ഗാന്ധിജിയടക്കമുള്ള ഇന്ത്യൻ നേതാ ക്കന്മാരെല്ലാം തന്നെ മതനിരപേക്ഷതയിലധിഷ്ഠിതമായ പൊതുനന്മയെത്തന്നെയാ ണ് പ്രധാനമായി കണ്ടത്. തന്റെ രാമൻ തന്റെയുള്ളിലെ സത്യബോധമാണ് എന്ന് ഗാന്ധിജിയെക്കൊണ്ട് പറയിപ്പിച്ചതും ആ പൊതുനന്മയിലുള്ള വിശ്വാസംതന്നെയാ ണ്. ബ്രാഹ്മണർ ബ്രഹ്മാവിന്റെ മുഖത്തുനിന്ന് ശൂദ്രർ പാദങ്ങളിൽനിന്ന് എന്നൊ ക്കെയുള്ള ജാതീയമായ കെട്ടുപാടുകളിൽ ആണ്ടുകിടന്നിരുന്ന ഒരു സമൂഹത്തി ലാണ് ഈശ്വരന്റെ പാദങ്ങളെ എല്ലാവരുടെയും മുക്തിയ്ക്കുള്ള ആവിക്കപ്പലായി

---

15 ''നീ സത്യം ജ്ഞാനമാനന്ദം
നീ തന്നെ വർത്തമാനവും
ഭൂതവും ഭാവിയും വേറ
ല്ലോതും മൊഴിയുമോർക്കിൽ നീ'' ദൈവദശകം-7 (2012: പുറം 14).

കല്പിക്കുന്നത്. ഇത് ആധുനികവും വിപ്ലവാത്മകവുമായ ഒരു സൗന്ദര്യാത്മകയുക്തിയാണ്. അതോടൊപ്പം അത് യൂറോപ്യൻ ഉപകരണവാദയുക്തിയ്ക്ക് ഏതിരുമാണ്.

3.2.1.3.1 തിരുക്കുറളും ദൈവദശകവും ദൈവവും

പൊതുനന്മയിലുള്ള വിശ്വാസവും വരാനിരിക്കുന്ന ഒരു ഭാവിസമൂഹത്തെ ഭാവനചെയ്യലും തിരുക്കുറളിലും ദൈവദശകത്തിലും ഒരുപോലെ കാണാൻ കഴിയുന്നു. വർണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥയും മേൽക്കീഴ് ബന്ധങ്ങളും ആഴത്തിൽ വേരോടിയിട്ടുള്ളതാണ് ഇന്ത്യൻ സമൂഹമെങ്കിലും തിരുക്കുറളിലും ദൈവദശകത്തിലും അത്തരം ജാതീയമായ യാതൊരു പരമാർശവും ഇല്ല. ജാതീയമായി വേർതിരിക്കപ്പെട്ട ഒരു സമൂഹത്തിലാണ് ഈ കൃതികൾ രണ്ടും ഉണ്ടായതെങ്കിലും ജാതിയെന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഈ രണ്ടുകൃതികളും അടയാളപ്പെടുത്തുന്നില്ല. നേരെമറിച്ച് മത നിരപേക്ഷതയുടെതായ ഒരു തലം ഈ രണ്ടുകൃതികളും വെച്ചു പുലർത്തുന്നു. മതം അനുശാസിക്കുന്ന സങ്കല്പത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായ ഒരു ദൈവസങ്കല്പത്തെയും ഈ രണ്ടു കൃതികളും മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നു. ധർമ്മത്തെയാണ് തിരുക്കുറൾ ദൈവമായി കരുതുന്നത്. ദൈവദശകത്തിലും സ്വഭാവനിഷ്ഠയോടെ ജീവിക്കുന്ന ഏതൊരാൾക്കും പ്രാപ്യമാകുന്ന ശക്തിയായി ദൈവത്തെ കാണുന്നു. ഭക്തന്മാരുടെ ഹൃദയ കമലങ്ങളിൽ കുടികൊള്ളുന്ന ഈശ്വരപദാംബുജം തേർന്നവർ പുണ്യഭൂമിയിൽ വസിക്കുന്നു.

> ''മലർമിശൈ ഏകിനാൽ മാനെടിചേർന്താർ
> നിലമിവൈ നീടുവാഴ്വാർ'' (കുറൾ-3) (1983:പു-16)

എന്ന് തിരുവള്ളുവർ പറയുന്നു. ദൈവത്തിന്റെ ഇടം മനസ്സാണ് എന്ന തിരുവള്ളുവരുടെ സങ്കല്പംതന്നെയാണ് ദൈവദശകത്തിൽ ഗുരു സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതും ഭക്തൻമാരുടെ ഹൃദയമാകുന്ന താമരപ്പൂവിൽ വസിക്കുന്ന ദൈവത്തിന്റെ തൃച്ചേവടികളിൽ ശരണം പ്രാപിക്കുന്നവൻ ദീർഘകാലം വാഴും എന്ന ഈ വരികളിലെ ആശയം ഗുരുവും ആവർത്തിച്ചുറപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഭക്തിനിർഭരമാകുന്ന മനസ്സ് പുഷ്പംപോലെ മൃദുലവും കാരുണ്യമയവുമാകുന്നു. മനസ്സുതന്നെ ഈശ്വരനായി

മാറുക. ഭക്തിനിർഭരമായ മനസ്സിൽ വിളങ്ങുന്ന ദൈവത്തിന്റെ തൃപ്പാദങ്ങളിൽ സമർപ്പിച്ച് ആത്മസാക്ഷാത്ക്കാരം നേടുക എന്നിങ്ങനെയുള്ള ആശയങ്ങൾ ദൈവ ദശകത്തിൽ ആവർത്തിച്ച് കാണാം.

ദൈവദശകത്തിലും തിരുക്കൂറളിലും ഭാവനചെയ്യപ്പെടുന്ന ഒരു സമൂഹം നിലവിലുള്ള സമൂഹമല്ല, രണ്ടുകവികളും ഭാഷയിൽ നിലവിൽ വരണമെന്നാഗ്രഹി ക്കുന്ന ഒരു സമൂഹമാണത്. ദൈവത്തെ ധാർമ്മികതയായി കാണുന്ന രീതി തിരു ക്കുറളിനു സമാനമായി ദൈവദശകത്തിലും കാണുന്നു.

''അറവാഴി അന്തണൻ താൾചേർന്താർക്കല്ലാൽ
പിറവാഴി നീന്തൽ അരിതു'' (കുറൾ-8) (1983: പു-19)

ഈശ്വരന്റെ ധർമ്മകാരുണ്യം സർവ്വചരാചരങ്ങളെയും നിലനിർത്തുവാനായി സാഗ രംപോലെ പരന്നുകിടക്കുന്നു. ധർമ്മസാഗരമാകുന്ന ആപരബ്രഹ്മത്തിന്റെ തൃപ്പാദ ങ്ങളെ ശരണം പ്രാപിക്കുന്നവർക്കല്ലാതെ മറ്റൊരാൾക്കും ഈ ജന്മസാഗരം നീന്തി ക്കിടക്കുക സാധ്യമല്ല എന്നാണിവിടെ പറയുന്നത്. ദൈവദശകത്തിലും മറുകം കാണാത്ത സംസാരജീവിതമാകുന്ന കടൽ തരണം ചെയ്യാനുള്ള ആവിപൻ തോണിയായി ഈശ്വരപാദങ്ങളെ സങ്കല്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഇങ്ങനെ ദൈവത്തെ ധർമ്മ മായും സത്യമായും ഒക്കെ രൂപണം ചെയ്യുന്ന രീതി ഗുരുവിൽ പലയിടത്തും കാണാവുന്നതാണ്. ''തിരുക്കുറളിലേതുപോലെ ദൈവദശകത്തിലും ദൈവം എന്നത് ഓരോരുത്തരുടെയും സ്വകാര്യതയായിട്ടല്ല, പൊതുവായ ഒന്നായിമാറുന്നു. 'ഞങ്ങളെ കാത്തുകൊൾക' എന്നതാണ് ആവർത്തിച്ച് പറയുന്ന ഒരു കാര്യം. അഹ ത്തിൽനിന്നും അപരത്തിലേക്കുള്ള ഉണർവുമായി ദൈവബോധത്തെ കൊണ്ടുവരു ന്നു. അഥവാ ദൈവത്തിന്റെ ഉണ്മയെ അഹത്തിൽനിന്നു മോചിപ്പിച്ച് അപരത്തിൽ കുടിയിരുത്തുന്നു. അവനവനുവേണ്ടി മാത്രമുള്ള പ്രാർത്ഥനയല്ല അപരനുകൂടിയു ള്ളതാവുമ്പോഴാണ് അതിന് സാമൂഹികത കൈവരുന്നത്. ഇങ്ങനെ സ്വന്തം നന്മ എന്നതിൽനിന്നും ഒരു പൊതുനന്മ എന്നതിലേക്ക് ഉന്മുഖമായിരിക്കുക എന്നതാണ് ധാർമ്മികതയുടെ അടിസ്ഥാനമായി ഗുരു കാണുന്നത്. ഈ ധാർമ്മികതതന്നെ യാണ് ദൈവികബോധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായിരിക്കുന്നതും. ധർമ്മബോധത്താൽ അഥവാ കരുണയാൽ നയിക്കപ്പെടുന്ന വ്യക്തികളുടെ അഹിംസാത്മകമായ കർമ്മ

ത്താൽ ഭൂമിയിലെ വിഭവങ്ങൾ തുല്യമായി പങ്കുവെക്കപ്പെടുമ്പോഴാണ് പൊതുജീവിതം സമാധാനമായി പുലരുക എന്ന സന്ദേശമാണ് തിരുക്കുറൾ നൽകുന്നത്'' (ഡോ:കെ.എം.അനിൽ, 2016: പുറം-98). ദൈവദശകം മാത്രമല്ല, ഗുരുവിന്റെ കൃതികളിൽ ഏറിയും കുറഞ്ഞും തെളിഞ്ഞുകാണുന്ന സന്ദേശവും ഇതുതന്നെയാണെന്ന് കാണാവുന്നതാണ്. 'ആഴമേറും നിൻ മഹസ്സാമാഴിയിൽ'' ഞങ്ങളെല്ലാവരും നിത്യമായി സുഖത്തോടെ ആണ്ടുവാഴണം എന്നതിൽ ആത്മീയവും ഭൗതികവുമായ ജനാധിപത്യവും സമത്വവും അതുവഴി കൈവരുന്ന സാഹോദര്യവും ചേർത്തുവച്ചിരിക്കുന്നു. ഇവിടെ പാശ്ചാത്യമായ ആധുനികതയിലേക്കെന്നതിനേക്കാൾ ദ്രാവിഡമായ ജീവിതാവബോധത്തിൽനിന്ന് ആർജ്ജിച്ച കാരുണ്യാനുഭൂതിയിലേക്കാണ് ഗുരുകാവ്യങ്ങളുടെ കാതൽ ചെന്നെത്തുന്നതെന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു.

ദൈവത്തെ ഒരു പ്രത്യേക സാമൂഹ്യവിഭാഗത്തിന്റെ സ്വകാര്യസ്വത്താക്കിവെച്ചുകൊണ്ട് ഭൂരിഭാഗംവരുന്ന കീഴാളവിഭാഗങ്ങൾക്ക് മൃഗങ്ങൾക്കുതുല്യമായ ജീവിതം കല്പിച്ച് കാലങ്ങളോളം അടിമത്തം വിധിച്ച ജാതിമേൽക്കോയ്മകളോടുള്ള കലാപമായിത്തന്നെയാണ് ഗുരുവിന്റെ ദൈവവും വരുന്നത്. കീഴാളജീവിതങ്ങളുടെ മോചനത്തിന്റെ മാർഗ്ഗമായാണ് ഗുരു ദൈവത്തെയും കണ്ടത്. അതുകൊണ്ടാണ് അരുവിപ്പുറത്തെ ശിവപ്രതിഷ്ഠ നടത്തിയ ഗുരുവിനെ ചോദ്യംചെയ്ത ബ്രാഹ്മണമേൽക്കോയ്മകളോട് 'നാം നമ്മുടെ ശിവനെയാണ് പ്രതിഷ്ഠിച്ചത്' എന്ന് പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ധൈര്യപൂർവ്വം നിലകൊണ്ടതും. ഒരു ജനതയുടെ മോചനത്തിന് ദൈവമാണ് വഴിയെങ്കിൽ അതും സ്വീകാര്യമാണ്. ഈയൊരു നിലപാടുതന്നെയാണ് ദൈവത്തെ മുൻനിർത്തിയ കാവ്യാവിഷ്കാരങ്ങളിലും കാണാൻ കഴിയുക. വിമോചകനായ ദൈവം എന്ന സങ്കല്പം ക്രൈസ്തവതയിൽ കാണാമെങ്കിലും അത് പ്രധാനമായും ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് നവോത്ഥാനാധുനികതയോടാണ്. പാശ്ചാത്യവും പൗരസ്ത്യവുമായ നവോത്ഥാന സങ്കല്പത്തിനകത്ത് ഈ മൂല്യം പ്രാബല്യം നേടുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ നവോത്ഥാനഭാവനയിൽ രൂപപ്പെട്ട ദൈവബോധമാണ് ഗുരുവിന്റെ കൃതികളിൽ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്നത് എന്ന് നിസ്സംശയം പറയാം.

3.3 മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും

നവോത്ഥാനാധുനികത പ്രധാനമായി കണ്ടത് മനുഷ്യനെയാണ്. ഒരു ജനാധിപത്യക്രമത്തിൽ എല്ലാവരും തുല്യരാണെന്ന ബോധം അതുണ്ടാക്കി. ലോകത്തെയും പലതരം ചേരികളിൽ, വെള്ളംകടക്കാത്ത അറകളിൽ, പല തട്ടുകളിൽ വിഭജിതമായി നിന്ന മനുഷ്യരെയും നവോത്ഥാനാശയങ്ങൾ കൂട്ടിയിണക്കി. ജാതിയുടെയും മതത്തിന്റെയും വർണ്ണത്തിന്റെയും കെട്ടുപാടുകളെ തകർത്തുകൊണ്ട് സ്വാതന്ത്ര്യവും സമത്വവും സാഹോദര്യവും പുലരുന്ന ഒരു ജനാധിപത്യലോകത്തേക്ക് മനുഷ്യർ ഒരുമിച്ചുണർന്നത് നവോത്ഥാനത്തിലാണ്. അതുകൊണ്ടു തന്നെയാണ് മനുഷ്യൻ എന്ന ഒരു ഏകകത്തിലേക്ക് നവോത്ഥാന നായകരെല്ലാം തന്നെ തങ്ങളുടെ ചിന്തയെ വ്യാപരിപ്പിച്ചത്. ഗുരുവിന്റെ ചിന്തകളും വാക്കുകളും മാനവികതയിൽ/മനുഷ്യനിൽതന്നെ ഊന്നിയതും അതുകൊണ്ടാണ്. 'മതമേതായാലും മനുഷ്യൻ നന്നായാൽ മതി' (1922-ലെ സന്ദേശം) ഒരു ജാതി ഒരു മതം ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന്, 'മനുഷ്യാണാം മനുഷ്യത്വം' ജാതിർഗോത്വം ഗവാംയഥാ' (ജാതിനിർണയം - 12) എന്നിങ്ങനെ നവോത്ഥാന വെളിച്ചം പ്രസരിക്കുന്ന വാക്കുകൾ ഇന്നും ഒളിമങ്ങാതെ നിൽക്കുന്നു. മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിനകത്താണ് ഗുരുവിന്റെ നവോത്ഥാനഭാവന പ്രവർത്തിച്ചതെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അരുളും പൊരുളും തെളിയിക്കുന്നു. അപരത്വത്തോടുള്ള ഉന്മുഖതയിൽ അഥവാ കാരുണ്യത്തിലാണത് പ്രവർത്തിച്ചത്. ദൈവദശകത്തിലെ ദൈവം കാരുണ്യം അഥവാ അനുകമ്പയാണ് എന്ന് പറയാം.

ഗുരു എപ്പോഴും അനുകമ്പയാണ് തന്റെ മതമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. മനുഷ്യത്വം സമ്പൂർണ്ണമാകുന്നത് അനുകമ്പയിലാണ്. ഗുരുവിന്റെ മുന്നിൽ മനുഷ്യജാതികളോ വർഗ്ഗങ്ങളോ ഇല്ല. ചരിത്രത്തിലെ ഏറ്റവും അസാധാരണവും വിശുദ്ധവുമായ ഏകീകരണമാണ് ഗുരുനിർവ്വഹിക്കുന്നത് മനുഷ്യനെ ഇത്ര കാരുണ്യത്തോടെ സ്നേഹത്തോടെ എങ്ങനെ കാണാനാകുന്നു എന്ന് ചിന്തിക്കേണ്ടതാണ്'' എല്ലാത്തരം അനാചാരങ്ങൾക്കും വിവേചനങ്ങൾക്കും അപ്പുറത്തുള്ള ഒരു മനുഷ്യസ്ഥലം ഗുരുകണ്ടത്തുകയായിരുന്നു. 'ഞങ്ങളെ' എന്ന പ്രയോഗത്തിലൂടെ എല്ലാ മനുഷ്യരെയും ഒരുമിച്ചുചേർക്കുന്ന ഒരു സ്ഥാനമായി ദൈവത്തെ പരിണമിപ്പിച്ചു. ദൈവം മനുഷ്യനെ വിഭജിക്കാനുള്ളതല്ലെന്നും ചേർത്തു നിർത്താനുള്ളതാണെന്നു

മുള്ള യുക്തിയിൽ ആണ് ദൈവദശകം രചിച്ചിരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യർക്ക് 'സോദര ത്വേന' വാഴാനുള്ള ഇടങ്ങളാവണം ദേവാലയങ്ങൾ എന്ന് തന്റെ പ്രവർത്തിയിലൂ ടെയും ഗുരു വെളിപ്പെടുത്തി.

3.3.1 ആത്മോപദേശശതകം

നാരായണഗുരുവിന്റെ ധൈഷണികഭാവനയുടെ മറ്റൊരു നിദർശനമാണ് ആത്മോപദേശശതകം. ആത്മാവിൽനിന്ന് വികസിച്ചുവരുന്ന ദൈവത്തെ സംബ ന്ധിച്ച അറിവിനെയാണ് ഈ തത്വചിന്താപരമായ കൃതി വിഷയമാക്കിയിട്ടുള്ളത്. ഉപനിഷദ്തത്വവിചാരത്തിലൂടെ നിത്യമായ ഒന്നിനെ തേടുകയാണിതിൽ. നൂറു പദ്യങ്ങളടങ്ങുന്ന ഈ കൃതിയിൽ ആത്മസ്വരൂപം, സാധനാമാർഗ്ഗങ്ങൾ അനുഭൂതി യുടെ ഘട്ടങ്ങൾ, വേദാന്തസിദ്ധാന്തങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം സമഗ്രമായി പ്രതിപാദി ച്ചിരിക്കുന്നു. സ്വാനുഭൂതിമാധുര്യം നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന ഒരു വേദാന്തകൃതി എന്ന പ്രത്യേകതകൂടി ഇതിനുണ്ട്.

''അറിവിലുമേറിയറിഞ്ഞിടുന്നവൻത-
ന്നുരുവിലുമൊത്തു പുറത്തുമുജ്ജ്വലിക്കും
കരുവിനു കണ്ണുകളഞ്ചുമുള്ളടക്കി
ത്തെരുതെരെ വീണുവണങ്ങിയോതിടേണം.''

(ആ. ശ.-1) (2012: പു.543-544)

ഇങ്ങനെ അറിവ് എന്ന പദത്തോടുകൂടിയാണ് ഗുരു ഈ കൃതി തുടങ്ങുന്നത്. 'അറിവ്' എന്നതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത് പ്രാപഞ്ചികമായ വസ്തുബോധം അഥവാ ഓരോരുത്തർക്കുമുണ്ടാകുന്ന നാമരൂപസങ്കല്പങ്ങളോടുകൂടിയ പദാർത്ഥബോധം എന്നതാണ്. ഈ കൃതിയിൽ പലയിടത്തും അറിവ് എന്നപദം ആവർത്തിച്ചിരിക്കു ന്നതായി കാണാം. 'അറിവ്' എന്ന പേരിൽത്തന്നെ ഗഹനമായ ഒരു പച്ചമലയാള കൃതി അദ്ദേഹം രചിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രപഞ്ചാനുഭൂതിയുടെ ആരംഭം അറിവിൽനിന്ന് അഥവാ ബോധത്തിൽനിന്നാണെന്ന് ഗുരു ആവർത്തിച്ചുറപ്പിക്കുകയാണ്. അറി വാണ് എല്ലാറ്റിന്റെയും അടിസ്ഥാനം. അറിവുള്ളതുകൊണ്ട് ആദ്യം അവനവന്റെ ശരീരം ഉള്ളതായി തോന്നുന്നു. പിന്നീട് മറ്റ് പ്രപഞ്ചശരീരങ്ങളും ഉള്ളതായി അനു

ഭവപ്പെടുന്നു. അതായത് അറിവുള്ളതുകൊണ്ടാണ് ഓരോ പ്രപഞ്ചഘടകത്തിനു മുള്ള സ്വന്തമായ നിലനിൽപ്പും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പും അനുഭവിക്കാൻ കഴി യുന്നത്. അറിവ്, അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തു, അറിയുന്നവൻ.[16] ഈ മൂന്നുമായാൽ പ്രപഞ്ചാനുഭവത്തിന്റെ ആകെ സത്തയായി. അവയിൽ ഭേദമില്ലാതിരിക്കുകയും ഇവയിലെല്ലാം നിറഞ്ഞു പ്രകാശിക്കുന്ന വസ്തുസ്വരൂപമായ ബോധത്തിന് ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളെ അഞ്ചിനെയും അടക്കി ധ്യാനനിഷ്ഠമാക്കാൻ കഴിയണം. അപ്പോൾ അഹം നഷ്ടമായി വീണു വണങ്ങിയോതാൻ കഴിയും. പ്രപഞ്ചത്തെക്കു റിച്ചുള്ള ശരിയായ ബോധത്തെയാണിവിടെ 'അറിവ്' എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്ന ത്. പരമമായതിനെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവാണ് ആത്യന്തികമായി ഇതിൽ ലക്ഷ്യംപവെ യ്ക്കുന്നത്. 'അഹം' മാറിയാലെ പരമമായ അറിവ് സാധ്യമാവൂ. അങ്ങനെയുള്ള അവസ്ഥയിൽ അറിവിലമർന്ന് അതുമാത്രമാവുമ്പോഴേ അതിന്റെ പൂർണതയിലെ ത്തുന്നുള്ളൂ. ബുദ്ധനും ശരിയായ അറിവിനെക്കുറിച്ച് പറയുന്നുണ്ടല്ലോ.

ആദ്യത്തെ ആറു ശ്ലോകത്തിലൂടെ നിർവികൽപമായ സത്യത്തിന്റെ സ്വരൂപം വെളിപ്പെടുത്തി ഒരു സത്യാന്വേഷിയുടെ മനസ്സിൽ സത്യബോധമുറപ്പിക്കാൻ ഗുരു ശ്രമിക്കുന്നു. ഒരു സത്യാന്വേഷി സിദ്ധാന്തപരമായിത്തന്നെ പരമാത്മബോധം ഉൾക്കൊള്ളുകയാണ് ആദ്യം വേണ്ടത് എന്ന് ഗുരു ഇവിടെ ഉറപ്പാക്കുന്നു. ഏഴാം ശ്ലോകം മുതൽ മുപ്പത്തഞ്ചുവരെയുള്ള ശ്ലോകങ്ങളിൽ സാധകന്റെ സത്യാന്വേഷ ണത്തെ ത്വരിപ്പിക്കുന്ന സാധനാമാർഗ്ഗങ്ങൾ അവയുടെ ക്രമമനുസരിച്ച് അനുഭൂതി യുടെതായ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളെ തരണം ചെയ്തു മുന്നേറുന്നതു വിശദീകരിക്കുന്നു. ഞാൻ ഞാൻ എന്ന ബോധത്തിൽനിന്ന് എല്ലാം ഒരേ ബോധവസ്തു തന്നെ എന്നു തോന്നുന്നിടത്തുനിന്ന് സത്യാനുഭവം ഉണ്ടായി അഹന്ത മാറുന്നു. ഇങ്ങനെ അഹന്ത മാറി ആത്മത്തിൽനിന്നു അപരത്തിലേക്കുള്ള തന്മയീഭാവത്തിലൂടെ മോക്ഷം സാധ്യമാണ് എന്ന ഏറ്റവും വിപ്ലവകരമായ ഒരാശയമാണ് ആത്മോപ

---

[16] ഈ മൂന്നിനും വേദാന്തഭാഷയിൽ ത്രിപുടി എന്നു പറയുന്നു. ആത്മോപദേശം ശതക ത്തിൽതന്നെ പതിനാലാം ശ്ലോകത്തിൽ ഗുരു അത് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

''ത്രിഭുവന സീമ കടന്നു തിങ്ങിവിങ്ങും
ത്രിപുടി മുടിഞ്ഞു തെളിഞ്ഞിടുന്ന ദീപം
കപടയതിക്കു കരസ്ഥമാകുവീലെ
ന്നുപനിഷദുക്തിരഹസ്യമോർത്തിടേണം.'' (ആ.ശ-14) (2012: പുറം 545).

ദേശ ശതകത്തിലൂടെ ഗുരു അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യൻ സന്യാസം അവനവന്റെ ഈശ്വരസാക്ഷാത്ക്കാരവും മോക്ഷപ്രാപ്തിയും പരമലക്ഷ്യമായി കണ്ടപ്പോൾ ഗുരു മോക്ഷത്തെ അപരത്തോട് ചേർത്ത് തിരശ്ചീനമായ ഒരു സങ്കല്പമാക്കി മാറ്റി. അപരത്തോടുള്ള കരുതലിൽ അഥവാ കാരുണ്യത്തിലാണ് പരമമായ മോക്ഷം ഇരിക്കുന്നതെന്ന തത്വം വിളംബരം ചെയ്യുന്ന ഒട്ടനേകം വരികൾ ഈ കൃതിയിൽ അദ്ദേഹം ഒരുക്കിവെച്ചിരിക്കുന്നു.[17] 21, 22, 23, 24 എന്നിങ്ങനെയുള്ള തുടർച്ചയായ ശ്ലോകങ്ങളിൽ വ്യക്തമായി പറയുന്ന തത്വത്തെ തന്നെയാണ് ഗുരു ഒളിഞ്ഞും തെളിഞ്ഞും ഈ കൃതിയിൽ വ്യക്തമാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. അപരോന്മുഖത്വത്തിലാണ് മനുഷ്യത്വത്തിന്റെയും ദൈവികതയുടെയുമെല്ലാം പൂർണ്ണത ഗുരു കാണുന്നത്. അപരനു വിപരീതമായ കർമ്മം ആത്മനാശമായിത്തന്നെ ഗുരു കാണുന്നു.

> ''ഒരുവനു നല്ലതുമന്യനല്ലലും ചേർ-
> പ്പൊരു തൊഴിലാത്മ വിരോധിയോർത്തിടേണം,
> പരനുപരം പരിതാപമേകിടുന്നോ-
> രെരിനരകാബ്ധിയിൽ വീണെരിഞ്ഞിടുന്നു.''
>
> (ആ.ശ-25) (2012: പുറം 546).

എന്നു പറയാനും കവി മടിക്കുന്നില്ല.

---

[17] പ്രിയമൊരു ജാതിയിതെൻ പ്രിയം ത്വദീയ-
പ്രിയമപര പ്രിയമെന്നനേകമായി
പ്രിയ വിഷയം പ്രതി വന്നിടുംഭ്രമം; തൻ-
പ്രിയമപരപ്രിയമെന്നറിഞ്ഞിടേണം (ആ.ശ-21)
പ്രിയമപരന്റെയതെൻ പ്രിയം, സ്വകീയ
പ്രിയമപരപ്രിയമിപ്രകാരമാകും
നയമതിനാലേ നരന്നു നന്മ നൽകും-
ക്രിയയപരപ്രിയഹേതുവായ് വരേണം (ആ.ശ-22)
അപരന്നുവേണ്ടിയഹർനിഗം പ്രയത്നം
കൃപണത വിട്ടുകൃപാലു ചെയ്തിടുന്നു;
കൃപണനധോമുഖമായ് കിടന്നു ചെയ്യു-
ന്നപജയക്കർമ്മമവനു വേണ്ടി മാത്രം (ആ.ശ-23)
അവനിവനൊന്നറിയുന്നതൊക്കെയോർത്താ-
ലവനിയിലാദിമമായൊരാത്മ രൂപം;
അവനവനാത്മസുഖത്തിനാചരിക്കു-
ന്നവയപരന്നു സുഖത്തിനായ് വരേണം. (ആ.ശ-24) (2012: പുറം.546).

മതത്തെക്കുറിച്ചും ദൈവത്തെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം എന്നെന്നും നിലനിൽക്കുന്ന ആത്യന്തികമായ തീർപ്പുകൾ ഗുരു ഈ കൃതിയിൽ നടത്തുന്നുണ്ട്. മതത്തെ സംബന്ധിച്ചു ഗുരുവിന്റെ വളരെ പ്രസിദ്ധമായ വരികൾ ഒരുപക്ഷേ, ഇന്ന് ഏറ്റവും പ്രസക്തമായ വരികൾതന്നെ ഈ കവിതയിലേതാണ്. മതത്തെ അന്യനെ വെറുക്കാനും ഇല്ലാതാക്കാനുമുള്ള ഉപാധിയായി കാണുന്ന വർത്തമാന കാലാവസ്ഥയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് നോക്കുമ്പോൾ എത്ര മഹത്തായൊരു മതബോധത്തിൽനിന്നാണ് ഗുരുവിന്റെ ഈ വാക്കുകൾ പുറപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് എന്ന് വ്യക്തമാവും. ജാതിമതഭേദങ്ങളാൽ മനുഷ്യരെ ആട്ടിയകറ്റിയിരുന്ന ഒരു സമൂഹത്തോട് ഗുരു അന്ന് പറഞ്ഞ വാക്കുകൾ ഇപ്പോൾ ഏറ്റുവുമധികം ഉച്ചത്തിൽ വിളിച്ചുപറയേണ്ട അവസ്ഥ.യിലാണ് ഇന്നത്തെ 'ആധുനിക' സമൂഹം എത്തിനിൽക്കുന്നത്.

''പലമത സാരവുമേകമെന്നുപാരാ-
തുലകിലൊരാനയിലന്ധരെന്നപോലെ-
പലവിധയുക്തി പറഞ്ഞു പാമരന്മാ-
രലവതുകണ്ടലയാതമർന്നിടേണം'' (ആ.ശ-44)

പൊരുതുജയിപ്പതാസാദ്ധ്യമൊന്നിനോടൊ-
ന്നൊരുമതവും പൊരുതാലൊടുങ്ങുവീല,
പരമതവാദിയിതോർത്തിടാതെ പാഴേ
പൊരുതുപൊലിഞ്ഞിടുമെന്ന ബുദ്ധിവേണം'' (ആ.ശ. 46) (2012: പു. 548)

മതത്തെ സംബന്ധിച്ച ഏതു പ്രശ്നങ്ങൾക്കുമുള്ള പരിഹാരം മേൽപറഞ്ഞ ഈ വരികളിലുണ്ട്. എന്നാൽ ഇപ്പോഴും അന്ധർ ആനയെ കണ്ടതുപോലെ പല വിധ യുക്തികളിൽപ്പെട്ട് നട്ടം തിരിയുകയാണ് മനുഷ്യാത്മാക്കൾ. ഓരോ മതവും അതിന്റെ പൂർണതയിൽ അപരത്തോടുള്ള കരുതലാണെന്നും മനുഷ്യത്വം പൂർണ്ണമാകുന്നത് അതിനകത്തുതന്നെയുള്ള ദൈവികതയിലാണെന്നും ഒരിക്കൽക്കൂടി നമ്മെ ഓർമ്മപ്പെടുത്താൻ ഇത്തരം കൃതികൾ ഉപകരിക്കട്ടെ. മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയിലാണ് ഇവിടെ ഗുരു വിശ്വസിക്കുന്നതെന്നു കാണാം. ജീവിതത്തെ സംബന്ധിച്ച ഏറ്റവും പ്രധാനമായ കാര്യം മനുഷ്യൻ സ്വയമറിയുകയും അപരനെ അറിയുകയും ചെയ്യുക എന്നതാണ്. ശരിയായ അറിവ് എന്നതിലാണ് ഈ കൃതി

ഊന്നുന്നത്. അങ്ങേയറ്റം ദാർശനികത പ്രകടിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ദുർഗ്രഹമായ പല സങ്കല്പനങ്ങളെയും വിവരിക്കുന്ന ഒരു കൃതിയാണ് ആത്മോപദേശശതകം. കൃതിയുടെ ആരംഭം മുതൽ 'അറിവി'നെയാണ് കാവ്യാവസാനംവരെ പേർത്തും പേർത്തും വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. അജ്ഞാനം നീക്കി ശരിയായ അറിവിലേക്കെത്തുന്ന വഴികളാണ് ഗുരു ഇവിടെ വിശദീകരിക്കുന്നത്. പ്രപഞ്ചത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആത്യന്തികമായ ജ്ഞാനം തന്നെയാണിവിടെ അറിവ് എന്നതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്. തന്നിലെ അഹം പൂർണ്ണമായും നീങ്ങി എല്ലാം ഒന്നിന്റെ തന്നെ രൂപങ്ങളാണെന്ന തിരിച്ചറിവ് അഥവാ അദ്വൈതം തന്നെയാണിവിടെ കവി ഭാവന ചെയ്യുന്നത്. 'വലിയൊരഹന്ത വരാവരം തരേണം' എന്ന് കവി അവസാനം പ്രാർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട്. തന്നെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവ് അപരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവുകൂടിയാവുമ്പോഴാണ് യഥാർത്ഥമായ അറിവുണ്ടാകുന്നത്. അപരമായതിലേക്കുള്ള അഹത്തിന്റെ തുറവിയാണ് യഥാർത്ഥമായ അറിവ് എന്നു പറയാം. അപ്പോൾ മാത്രമേ,അവനവനാത്മ സുഖത്തിനാചരിക്കുന്നവയപരന്റെ സുഖത്തിനാകണം എന്ന തോന്നലുണ്ടാകൂ. സ്വന്തം സുഖത്തിനാചരിക്കുന്ന കർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യുമ്പോൾ മറ്റുള്ളവരുടെ സുഖത്തെക്കൂടി മുന്നിൽ കാണണം എന്ന അത്യന്തം ലളിതമായ ഒരു തത്വമാണ് ഗുരു അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. എന്നാൽ മനുഷ്യർക്ക് പ്രയോഗത്തിൽ വരുത്താൻ അങ്ങേയറ്റം പ്രയാസവുമായി കാണുന്ന ഒന്നാണിത്. അതിനുള്ള പരിഹാരവും ഗുരു നിർദ്ദേശിക്കുന്നു. അതാണ് ഇരുപത്തിയൊന്ന്, ഇരുപത്തിരണ്ട്, ഇരുപത്തിമൂന്ന് എന്നീ ശ്ലോകങ്ങളിൽ വിശദീകരിക്കുന്നത്.

ഇരുപത്തിയൊന്നാം ശ്ലോകത്തിൽ പറയുന്നു- എല്ലാവരുടെയും ഇഷ്ടം ഒരേതരത്തിലുള്ളതുതന്നെയാണ്. ഇതാണെനിക്കിഷ്ടം, നിനക്കിഷ്ടം മറ്റൊന്ന്, വേറൊരാൾക്കിഷ്ടം വേറൊന്ന് എന്നിങ്ങനെ പലതരത്തിൽ ഇഷ്ടപ്പെട്ട വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഒന്നിലധികം തോന്നലുകളുണ്ടാക്കുന്നതു വെറും ഭ്രമമാണ്. അവനവന്റെ ഇഷ്ടംതന്നെയാണ് അന്യന്റെയും ഇഷ്ടം എന്നാണ് ചിന്തിച്ചറിയേണ്ടത്. അങ്ങനെയെങ്കിൽ എല്ലാവരുടെയും പ്രിയവസ്തു ഒന്നാണ്. സുഖം തരുന്ന വസ്തുവാണ് പ്രിയവസ്തു. ഒന്നിനോടു പ്രിയം തോന്നുന്നത് അവനവന്റെ ആത്മാവിനോടുള്ള പ്രിയംകൊണ്ടുതന്നെയാണ്. ഈ ലോകത്തിലെ പലതിനെയും നാം ഇഷ്ട

പ്പെടുന്നത് അതിനുവേണ്ടിയല്ല, നമുക്കുവേണ്ടിത്തന്നെയാണ്. ഇരുപത്തിരണ്ടാം ശ്ലോകത്തിൽ കുറച്ചുകൂടി ഇക്കാര്യം വിശദമാക്കുന്നു. അന്യന്റെ ഇഷ്ടംതന്നെയാണ് എന്റെയിഷ്ടം, എന്റെയിഷ്ടം തന്നെയാണ് അന്യന്റെ ഇഷ്ടം. ഇങ്ങനെ കരുതുന്നതാണ് ധർമം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മനുഷ്യനു നന്മ വരാൻവേണ്ടി ചെയ്യുന്ന ഏതു കർമ്മവും തന്റെയെന്നപോലെ മറ്റുള്ളവരുടെയും ഇഷ്ടം നോക്കുന്നതരത്തിലുള്ളതായിരിക്കണം. 'നയം' എന്നതുകൊണ്ടു ഗുരു അർത്ഥമാക്കുന്നത് ധർമ്മത്തെയാണ്. ഒരു പ്രവൃത്തിയുടെ അടിസ്ഥാനം ധാർമ്മികതയായിരിക്കണം എന്നാണിവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. ഒരു പ്രവൃത്തി തന്നിലും അന്യനിലും ചിത്തശുദ്ധിയുണ്ടാക്കി ആത്മപ്രസന്നതയുടെ കാരണമാകുന്നുവെങ്കിൽ അത് ധർമ്മവും ആത്മപ്രസന്നത നഷ്ടപ്പെടുന്നുവെങ്കിൽ അധർമ്മവും ആകും.

അനന്തമായ ആത്മാനുഭൂതിയുടെ കവാടങ്ങളെ തുറക്കാൻ സഹായിക്കുന്ന അപരോന്മുഖത്വം ജീവിതവ്രതമാക്കിയ മഹത്തുക്കളെയും അജ്ഞതയിലും സ്വാർത്ഥതയിലും കുടുങ്ങി ക്ലേശിച്ചു ജീവിതം പരാജയമാക്കിത്തീർക്കുന്ന അല്പന്മാരെയും താരതമ്യം ചെയ്യുകയാണ് ഇരുപത്തിമൂന്നാം ശ്ലോകത്തിൽ. അന്യനുവേണ്ടി സ്വാർത്ഥമോഹങ്ങൾ വെടിഞ്ഞ് സത്യാന്വേഷിയായ കാരുണ്യവാൻ പകലും രാത്രിയെന്നില്ലാതെ എല്ലാസമയവും നല്ലകർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ അജ്ഞാനിയായ ഒരു സ്വാർത്ഥമോഹി ഭേദചിന്തകൊണ്ടു സങ്കുചിതമായ മനസ്സുമായി രാപ്പകൽ തനിക്കുവേണ്ടി മാത്രം അപചയകർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യുന്നു. സ്വന്തം ഭൗതികകാര്യങ്ങൾ സാധിക്കാൻ വേണ്ടിമാത്രം ചെയ്യുന്ന അത്തരം കർമ്മങ്ങൾ ജീവിതത്തെ ദുഃഖത്തിലേക്കു പതിപ്പിക്കുന്നതിന് പര്യാപ്തമായിരിക്കുന്നവയായിരിക്കും. എന്നാൽ കൃപാലുവാകട്ടെ സ്വാർത്ഥചിന്ത വെടിഞ്ഞ് ലോകക്ഷേമത്തിനായി നിരന്തരം പ്രയത്നിച്ച് തനിക്കും ലോകത്തിനും ഹിതം വരുത്തുന്നു. തന്നിലുള്ള ബോധസ്വരൂപമായ ആത്മസത്തതന്നെയാണ് പ്രപഞ്ചത്തിൽ സർവത്ര നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നതെന്ന സത്യത്തെ അറിയുന്നതിലൂടെയാണ് അപരോന്മുഖത്വം സാധിക്കുന്നത്. അതിലൂടെ മാത്രമേ എല്ലാറ്റിനോടും കൃപാലുവായിരിക്കാൻ കഴിയൂ. അതുമാത്രമാണ് സ്ഥിരമായ ആനന്ദത്തിലേക്കുള്ള വഴി എന്നും ഗുരു ഇവിടെ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നുണ്ട്. ഗുരു തന്റെ ജീവിതംകൊണ്ട് സ്വാർത്ഥകമാക്കാൻ ശ്രമിച്ചതും ഈ പരമ

മായ തത്വത്തെത്തന്നെയായിരുന്നു. എല്ലാവരിലും നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത് ഒരേ ആത്മചൈതന്യമാണ് എന്ന തിരിച്ചറിവാണ് ഇവിടെ പ്രധാനമായിരിക്കുന്നത്. അന്യനു ദുഃഖമുണ്ടാകുന്ന കാര്യം ചെയ്താൽ അത് തനിക്കും ദുഃഖമുണ്ടാക്കിത്തീർക്കും എന്നതിവിടെ വ്യക്തമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഏതു കർമ്മം ചെയ്യുമ്പോഴും അത് മറ്റുള്ളവരുടെ ഗുണത്തിനുകൂടിയുള്ളതാണെന്ന ബോധ്യമാണ് ഉണ്ടാവേണ്ടത്. അതായത് അവനവന്റേതുമാത്രമായ ഒരു സുഖവും ശാന്തിയുമില്ല. എല്ലാം ലോകത്തിലെ മറ്റു മനുഷ്യരുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് നിൽക്കുന്നത്. ഒരുത്തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം മറ്റൊരാളുടെ മൂക്കിൻതുമ്പുവരെയുള്ളൂ എന്നു നാം പറയാറുണ്ടല്ലോ. പലരും അത് മറന്നുപോകുന്നതാണ് ലോകത്തിലെ പല പ്രശ്നങ്ങൾക്കും കാരണം. ആത്മീയതയിൽനിന്നുകൊണ്ടാണ് ഗുരു ഇതെല്ലാം പറയുന്നതെങ്കിലും അതിനെല്ലാം അടിയിൽ ആധുനികമായ ഒരു ജനാധിപത്യ-സ്വാതന്ത്ര്യ ബോധം അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നുവെന്നാണ് ഇതെല്ലാം തെളിയിക്കുന്നത്. 'നരനു നന്മ നൽകും ക്രിയയപരപ്രിയ ഹേതുവായ് വരേണം' എന്ന തത്വത്തെയാണ് തന്റെ ജീവിതംകൊണ്ടും ഗുരു സാർത്ഥകമാക്കാൻ ശ്രമിച്ചത് എന്നു കാണാം. ഇങ്ങനെ അപരന്റെ നന്മയെ ലക്ഷ്യമാക്കിയുള്ള ക്ലേശവും ത്യാഗവും ആത്മസത്യത്തെ തെളിയിച്ച് അതിരറ്റ ആനന്ദം പ്രദാനം ചെയ്യുമെന്ന ബോധ്യമാണ് ഒരാളെ അതിലേക്കു നയിക്കുന്നത്. സത്യാന്വേഷണത്തിൽക്കൂടിയുള്ള ലോകസേവനമാണ് മഹത്തുക്കളുടെയെല്ലാം ജീവിതത്തിനു നിദാനമായി തീർന്നിട്ടുള്ളതെന്നു കാണാം. ബുദ്ധനും യേശുവും ഗാന്ധിയും ഒക്കെ ചെയ്തതുതന്നെയാണ് ശ്രീനാരായണഗുരുവും തന്റെ ജീവിതത്തിലൂടെ ചെയ്യാൻ ശ്രമിച്ചത്.

ഗുരുവിന്റെ തത്വചിന്താപരമായ കൃതികളിൽ നടുനായകമായി ശോഭിക്കുന്ന ആത്മോപദേശശതകത്തിലെ നൂറു ശ്ലോകങ്ങളും അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഗാധമായ ജീവിതബോധ്യത്തിന്റെയും ദാർശനികതയുടെ നിദർശനങ്ങളാണ്. അവയിൽ ഉള്ളടക്കിവെച്ചിട്ടുള്ള ദാർശനികജ്ഞാനത്താൽ ഗഹനമായിരിക്കുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ ഗുരുവിന്റെ ആനുഭവികമായ ജീവിതബോധ്യത്താൽ ലളിതമായിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത്തരം കൃതികളുടെ രചനയുടെ പിന്നിൽപോലും തെളിയുന്നത് ഗുരുവിന്റെ അപരോന്മുഖത്വമാണ്. ഗുരു ആത്മജ്ഞാനം നേടി അരുവിപ്പുറത്തു വിശ്രമിക്കുന്ന

കാലത്ത് രചിച്ച ഈ കൃതി അന്ന് കൂടെയുണ്ടായിരുന്നവർ പകർത്തിയെടുത്തു പ്രചരിപ്പിച്ചതായാണ് പറയപ്പെടുന്നത്. പല കൃതികളും ഇങ്ങനെ പലയിടത്തും വെച്ച് എഴുതി അവിടെത്തന്നെ വെച്ച് പോകുന്ന രീതിയായിരുന്നു ഗുരുവിന് എന്ന് ആത്മകഥാകാരന്മാർ പറയുന്നുണ്ട്. ഒന്നും തന്റെതല്ല. മാത്രമല്ല, എല്ലാം മറ്റുള്ളവ രുടേതുകൂടിയാണ് എന്ന ബോധ്യം അങ്ങേയറ്റം ഗുരുവിൽ കാണാം. മിക്ക കൃതി കളും ശിഷ്യഗണങ്ങളും മറ്റും പകർത്തിയെടുത്തു സൂക്ഷിച്ചതിനാലാണ് അവ യൊക്കെ പ്രസിദ്ധീകൃതമായതെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ആത്മത്തെ അപരത്തിലേക്കു വികസിപ്പിക്കുന്നതാണ് ഗുരുവിന്റെ എല്ലാ പ്രവൃത്തിയിലും കാണാൻ കഴിയുന്നു. ഈ കാവ്യത്തിന്റെ രചനയും ആ ദർശനത്തിലൂന്നിക്കൊണ്ടുതന്നെ. ഉപനിഷത് ദർശനങ്ങളിലുള്ള അഗാധമായ ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഒരു അടിയൊഴുക്ക് ഗുരുവിന്റെ ഇത്തരം ദാർശനികകാവ്യങ്ങളിൽ കാണാൻ കഴിയുന്നുണ്ട്. ആത്മോപദേശ ശതക ത്തിലുടനീളം ഔപനിഷദികമായ വാക്യങ്ങളുടെ ആന്തരാർത്ഥം തെളിയുന്നത് കാണാം.

> 'ഇതുവരെ നാമൊരു വസ്തുവിങ്ങറിഞ്ഞീ-
> ലതിസുഖമെന്നനിശം കഥിക്കയാലേ
> മതിമുതലായവ മാറിയാലുമാത്മ-
> സ്വതയഴിയാതറിവെന്നു ചൊല്ലിടേണം' (ആ.ശ-98) (2012: പുറം 727).

എന്ന തൊണ്ണൂറ്റിയെട്ടാം ശ്ലോകത്തിൽ കവിയുടെ ആത്മാനുഭൂതിതന്നെയാണ് ആവിഷ്കൃതമാകുന്നതെങ്കിലും അത് 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' എന്ന ഋഗ്വേദോപനിഷ ത്തായ 'ഐതരേയ'ത്തിലെ മഹാവാക്യത്തിന്റെ പൊരുളാണ് ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുള്ള ത്.[18]പലപല വസ്തുക്കളിൽ ഭ്രമിച്ചുകഴിയുന്ന ലൗകികന്മാർ യഥാർത്ഥവസ്തുവിനെ

---

[18] 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' (ബോധമാണ് ബ്രഹ്മം) എന്ന മഹാവാക്യത്തിന്റെ പൊരുളാണ് പ്രസ്തുത പദ്യത്തിന്റെ താല്പര്യം. ഋഗ്വേദോപനിഷത്തായ 'ഐതരേയ'ത്തിലെ മഹാ വാക്യമാണ് 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' എന്നത് കാണുക, കേൾക്കുക എന്നീ ഇന്ദ്രിയ ചലന ങ്ങളാണ് ജീവിതം. മേൽപ്പറഞ്ഞ ക്രിയകളോരോന്നും ഓരോ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ പ്രത്യേ കതകളാണ്. ഒരിന്ദ്രിയത്തിനു മറ്റൊരിന്ദ്രിയത്തിന്റെ കഴിവില്ലെന്നുള്ളതും വ്യക്തമാണ ല്ലോ. എങ്കിലും എല്ലാം ക്രിയകളും ചെയ്യുന്നത് ഒരാൾതന്നെയാണെന്നാണ് സകലരു ടെയും അനുഭവം. അപ്പോൾ ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽനിന്നു ഭിന്നമായ ഒരു ബോധസത്ത മാറി മാറി ഇന്ദ്രിയങ്ങളാകുന്ന ഉപകരണങ്ങളെ ആശ്രയിക്കുമ്പോഴാണ് വിവിധാനുഭവങ്ങൾ രൂപം കൊള്ളുന്നത്. ഇങ്ങനെ സ്വതന്ത്രമായി നിന്നുകൊണ്ട് ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ ചലിപ്പി ക്കുന്ന ബോധം തന്നെയാണ് പ്രജ്ഞാനം. വ്യക്തിശരീരങ്ങളെ ചലിപ്പിക്കുന്ന അതേ

അല്പംപോലും അറിയുന്നില്ല. അൽപ്പങ്ങളായ ഭ്രമങ്ങളിൽ അതിസുഖമെന്നു പറഞ്ഞു കഴിഞ്ഞുകൂടുകയാണവർ. ബുദ്ധി തുടങ്ങിയവ ഒഴിഞ്ഞുപോയാലും സ്വരൂപത്തിന് ഒരു കേടുംവരാതെ ബോധം പ്രകാശിച്ചു നിൽക്കുമെന്നത് അറിയേണ്ടതാണ് എന്നാണ് ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ അർത്ഥം. ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലാകെ നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്ന ബോധം മനുഷ്യരിലും പക്ഷിമൃഗാദികളിലുമൊക്കെ ഉള്ളത് ഒന്നുതന്നെയാണെന്നാണിവിടെ ഗുരു പറഞ്ഞുവെയ്ക്കുന്നത്. ഇതാണ് ശരിയായ അറിവ് മറ്റുള്ളവയൊക്കെയും ഭ്രമം മാത്രമാണ് എന്നാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ''ആത്മോപദേശ ശതകത്തിലെ താക്കോൽ വാക്ക് (Key word) 'അപരം' എന്നതാണെന്ന് പറയാവുന്നതാണ്.[19] മറ്റു കൃതികളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി ഇതിൽ അത് ഏറ്റവുമധികം തവണ ഉപയോഗിച്ചതായി കാണാം. തന്റേതല്ലാത്ത തത്വത്തിനോടും വിനിമയത്തിലേർപ്പെടുകയാണ് അപരോന്മുഖത്വത്തിലൂടെ ചെയ്തത്. അപരത്തിലേക്കു തുറക്കുന്ന ആത്മം ഗുരു കവിതയിൽ മാത്രമല്ല പ്രവൃത്തിയിലൂടെയും സാധ്യമാക്കി. സ്വന്തം മോക്ഷത്തെ മാത്രം ലക്ഷ്യമാക്കിയിരുന്ന ഇന്ത്യൻ സന്യാസസങ്കല്പത്തെ ഗുരു തന്റെ ആദർശങ്ങളിലൂടെയും പ്രവൃത്തിയിലൂടെയും മാറ്റിത്തീർത്തു. അപരോന്മുഖത്വം ഇത്രമാത്രം ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച ഒരു സന്യാസിയെ കാണാൻ പ്രയാസം. ഗുരുവിന്റെ ക്ഷേത്രപ്രതിഷ്ഠ അതുവരെയും ആരാധനാസ്വാതന്ത്ര്യമില്ലാത്ത ജനങ്ങൾക്കുവേണ്ടി മാത്രമായിരുന്നു എന്നു കാണാം. മറ്റു മത/ആചാര പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങൾ, വിദ്യാഭ്യാസപ്രോത്സാഹനപ്രവർത്തനങ്ങൾ, വ്യവസായ പ്രോത്സാഹന സംരംഭങ്ങൾ ഇങ്ങനെ ഒട്ടനവധി പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ തന്റെ ആദർശങ്ങളെ നടപ്പിലാക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. കവിതയിൽ അങ്ങേയറ്റം ദാർശനികനും ജീവിതത്തിൽ പ്രായോഗികനായ ഒരു സാമൂഹ്യപ്രവർത്തകനുമായിരുന്നു ഗുരു എന്നു കാണാം.ഗുരുവിന്റെ കവിതയിൽ അങ്ങേയറ്റം ദാർശനികമായ ആഴം പുലർത്തുന്ന കവിതയാണ് ആത്മോപദേശശതകം. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാവാം ഈ കൃതിയുടെ ധാരാളം വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ഉണ്ടായതും പത്തിലധികം വിപുലമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ഈ കൃതിയ്ക്ക് ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്.

ബോധംതന്നെയാണ് പ്രപഞ്ചശരീരത്തെയാകെ ചലിപ്പിക്കുന്നത്. (പ്രൊഫ. ജി. ബാലകൃഷ്ണൻനായർ, 2012: പുറം 728-729).

[19] സുനിൽ പി.ഇളയിടം, 2019: പുറം 20.

3.3.2 അനുകമ്പാദശകം

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ദാർശനിക മഹത്വത്തിന്റെ ഔന്നത്യത്തെ കാണിക്കുന്ന മനോഹരമായ ഒരു കൃതിയാണ് അനുകമ്പാദശകം. 1924-ൽ ആലുവയിലെ അദ്വൈതാശ്രമത്തിൽവെച്ച് നടന്ന സർവ്വമതസമ്മേളനമെന്ന ആശയത്തിനു രൂപം കൊടുത്തുകൊണ്ടിരുന്ന കാലത്താണ് ഈ കൃതി രചിച്ചതെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. സ്വയം അനുകമ്പാമൂർത്തിയായിരുന്ന ഗുരുവിന്റെ ഒരു സ്വാനുഭവഗീതിയായിത്തന്നെയാണ് ഈ കൃതിയും വരുന്നത്. അനുകമ്പയുടെ അഥവാ കാരുണ്യത്തിന്റെ സൂക്തങ്ങളായ പദ്യങ്ങളിലൂടെ ഗുരു ഒരു കാലത്തും പ്രസക്തി വറ്റാത്ത ഒരാദർശത്തെ കേരളീയ നവോത്ഥാനഭാവനയിലേക്ക് പകർത്തുകയായിരുന്നു. മനുഷ്യകേന്ദ്രിതമായ ഒരു ജീവിതവീക്ഷണത്തിൽനിന്നും ഒരു പടികൂടി കടന്ന് സർവ്വചരാചരങ്ങൾക്കും ഒരേ സ്ഥാനമുള്ള ഒരു ലോകജീവിതം ഭാവന ചെയ്യുകയാണിതിൽ. മനുഷ്യരെപ്പോലും ഒരുപോലെ കാണാൻ സാധിക്കാത്ത മനുഷ്യപീഢകൾ അഴിച്ചുവിട്ടുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിൽനിന്നുകൊണ്ടാണ് ഗുരു ഇങ്ങനെ പാടുന്നത്.

> ''ഒരു പീഢയെറുമ്പിനും വരു-
> ത്തെരുതെന്നുള്ളനുകമ്പയും സദാ
> കരുണാകര! നൽകുകുള്ളിൽ നിൻ-
> തിരുമെയ് വിട്ടകലാതെ ചിന്തയും-'' (അ.ദ-1, 2012: പു.428,ഭാഗം-2).

ഈ പ്രഥമപദ്യം തുടങ്ങുന്നതു തന്നിൽനിന്നും അന്യമായ ഏറ്റവും ചെറുതിനോടുള്ള അനുകമ്പ മനസ്സിലുദിക്കണേ എന്ന പ്രാർത്ഥനയോടെയാണ്. ദൈവത്തെ രണ്ടാമതായി മാത്രമേ വിളിക്കുന്നുള്ളൂ. 'കരുണാകര' എന്ന ഏതു മതസ്ഥർക്കും വിളിക്കാവുന്ന ഒരു സംബോധനയാണിത്. ഈ കവിതയിലെ ആദ്യത്തെ അഞ്ച് പദ്യങ്ങളിൽ അനുകമ്പയുടെ മഹത്വവും അനുകമ്പാരഹിത ജീവിതത്തിന്റെ നിഷ്ഫലതയും വ്യക്തമാക്കുന്നു. പിന്നീടുള്ള അഞ്ച് പദ്യങ്ങളിൽ ലോകത്തിന്റെ നന്മയ്ക്കായി മാത്രം ജീവിച്ച് യശസ്വികളായിത്തീർന്ന മഹാത്മാക്കളുടെ കർമ്മങ്ങളെ എടുത്തുകാട്ടി ഇവരെല്ലാം അനുകമ്പാശാലികളെന്നു സ്ഥാപിക്കുന്നു. പതിനൊന്നാമത്തെ പദ്യമായി കൊടുത്തിട്ടുള്ള ഫലശ്രുതിയിൽ എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും

അന്തസ്സത്ത അനുകമ്പയാണെന്നു സ്ഥാപിക്കുകയും ആ അനുകമ്പയുടെ ഏകതയെ ഊന്നിപ്പറയുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഒന്നാമത്തെ ശ്ലോകത്തിൽ, ഇങ്ങനെ പ്രാർത്ഥിക്കുന്നു-അല്ലയോ കരുണാകര എന്നിൽനിന്നും ഒറുമ്പിനുപോലും യാതൊരുവിധ പീഢകളും വരുത്തരുത് എന്ന രൂപത്തിലുള്ള അനുകമ്പയും എല്ലായ്പ്പോഴും അങ്ങയുടെ ദിവ്യരുപം മനസ്സിൽ മറന്നുപോകാത്തവിധമുള്ള സ്മരണയും തന്നനുഗ്രഹിക്കണേ. ഒരു പീഡയെറുമ്പിനും വരുത്തരുതെന്നുള്ള കാരുണ്യസങ്കല്പം ബുദ്ധന്റെ കാരുണ്യസങ്കല്പവുമായി ചേർന്നുപോകുന്നു. ദൈവത്തെ സംബോധനചെയ്യാൻ 'കരുണാകര'- (കരുണയുടെ ആകരമായിട്ടുള്ളവനേ) എന്ന പദമാണ് കവി ഇവിടെ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. ദൈവത്തിനു കൊടുക്കാവുന്ന ഏറ്റവും നല്ല സംബോധനയും അതുതന്നെയാണ്. കാരുണ്യമുള്ളിടത്ത് ദൈവമുണ്ട്. കാരുണ്യപരിശീലനത്തിന്റെ ഏറ്റവും ലളിതമായ മാർഗ്ഗമാണിവിടെ ഗുരു ഉപദേശിക്കുന്നത്. ഈ കാരുണ്യപരിശീലനത്തിലൂടെ ദൈവത്തിന്റെ കരുണാകരത്വം അനുഭവിച്ചറിയാൻ കഴിയുന്നു. അതിലൂടെ അനന്തമായ ആനന്ദാനുഭവം സാധ്യമാവുന്നു. തന്നിലുള്ളത് ഏതു മഹാബോധത്തിന്റെ അംശമാണോ അതേ മഹോബോധം തന്നെയാണ് എല്ലാവരിലും ആത്മാവായി പ്രകാശിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് മറ്റുള്ളവരിൽ പ്രകടമാക്കുന്ന കാരുണ്യം തന്നിൽത്തന്നെ പ്രകടമാക്കുന്ന കാരുണ്യമാണ്. മറ്റുള്ളവരെ ദ്രോഹിച്ചാൽ അത് സ്വയം ദ്രോഹിക്കുന്നതിനു തുല്യമാണ്. പ്രാപഞ്ചികമായ സങ്കല്പങ്ങളെ ക്രമേണ അകറ്റി താൻ ജഡശരീരമല്ലെന്നും ആനന്ദസ്വരൂപമായ ബോധമാണെന്നും ഭാവനചെയ്യുന്നതിനെ ആത്മാനുസന്ധാനം എന്നും തന്നിലുള്ള ബോധം തന്നെയാണ് സകലരിലും വർത്തിക്കുന്നതെന്ന കാരുണ്യപരിശീലനത്തോടെ ഏകത്വഭാവന ശീലിക്കുന്നതിനെ ബ്രഹ്മാനുസന്ധാനം എന്നും പറയുന്നു. ഇതുരണ്ടും കൂടിച്ചേരുന്നതാണ് യഥാർത്ഥഭക്തി. ഈ ഭക്തി ഒരിക്കലും തന്നെ വിട്ടകലരുതെന്ന് കരുണാമൂർത്തിയായ ദൈവത്തോടുള്ള പ്രാർത്ഥനയാണ് ഈ ശ്ലോകത്തിലെ ഉത്തരാർദ്ധം. ദർശനമാലയിലെ ഭക്തിദർശനത്തിലെ ഒന്നും രണ്ടും പദ്യങ്ങൾ ഈ ഭക്തിരഹസ്യത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. രണ്ടാമത്തെ ശ്ലോകത്തിൽ, ജ്ഞാനത്താൽ സുഖം വന്നുചേരുമെന്നും അജ്ഞത സ്നേഹത്തെയില്ലാതാക്കു

മെന്നും സ്നേഹമില്ലാത്ത ഹൃദയത്താൽ എല്ലാ ദുഃഖങ്ങളും വന്നുചേരുമെന്നും ഇത് എല്ലാ ആപത്തുകൾക്കും കാരണമാകുമെന്നും പറയുകയാണ്. ജ്ഞാനം സുഖിപ്പിക്കും അജ്ഞാനം ദുഃഖിപ്പിക്കും-ഇതൊരു ജീവിതനിയമമായി കാണുന്നു. വസ്തു ഒന്നേയുള്ളൂ അത് എല്ലാ ജീവികളുടെയും ആത്മാവായി വിളങ്ങുന്ന ബോധമാണ്-അത് മാത്രമാണ് സത്യം എന്ന അറിവിനെയാണിവിടെ ജ്ഞാനം എന്നതുകൊണ്ട് ഗുരു ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. 'അരുൾ' എന്ന ദ്രാവിഡതനിമയുള്ള പദ മാണ് ജ്ഞാനത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. സ്നേഹം എന്നതിന് 'അൻപ്' എന്ന പദവും ഉപയോഗിക്കുന്നു. ജ്ഞാനിയുടെ ഹൃദയത്തിൽ ശുദ്ധബോധസ്വരൂപമായ ആത്മാവുതെളിഞ്ഞ് ശാന്തിയും സുഖവും അനുഭവപ്പെടും. എന്നാൽ അജ്ഞത സ്നേഹത്തെ അകറ്റി ഹൃദയത്തെ ദ്വേഷകലുഷമാക്കി ദുഃഖത്തെ വിളിച്ചുവരുത്തും. അജ്ഞതയാൽ പലതായി കാണപ്പെടുന്ന ജഡവസ്തുക്കളിൽ ഭ്രമം വന്ന് അവ കര സ്ഥമാക്കാനുള്ള ആർത്തി വന്നുചേരും. അതോടെ എന്റെത്, നിന്റെത്, ശത്രു, മിത്രം എന്നീ ഭേദചിന്തകളും ദേശം, ഭാഷ, ജാതി, മതം എന്നിവയെച്ചൊല്ലിയുള്ള മിഥ്യാഭിമാനങ്ങൾ ഉണ്ടായി. അങ്ങനെ മനസ്സ് രാഗദ്വേഷമദമാത്സര്യാദികൾ കൊണ്ട് കലുഷമാകും. ഇന്ന് ലോകത്ത് ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന എല്ലാ ആപത്തു കൾക്കും കാരണം ഇത്തരം ഭേദചിന്തകളും മദമാത്സര്യങ്ങളും തന്നെയെന്ന് കാണാൻ കഴിയും. അജ്ഞാനി ആപത്തിനെ സ്വയം വിളിച്ചുവരുത്തും. ജ്ഞാനിയോ തന്നെ ദ്രോഹിക്കുന്നവരിൽപോലും കാരുണ്യവും സ്നേഹവും ചൊരിഞ്ഞ് സദാ ആനന്ദത്തിൽ വസിക്കും. ജ്ഞാനവും കാരുണ്യവുമാണ് മനുഷ്യ ജീവിതത്തെ സഫലമാക്കുന്നത്.

അടുത്ത ശ്ലോകത്തിൽ ജ്ഞാനം, സ്നേഹം, കാരുണ്യം എന്നീ മൂന്നിനും ആശ്രയമായ വസ്തു ഒന്നാണെന്നും അതറിഞ്ഞാൽ പിന്നെ സംസാരക്ലേശം ഉണ്ടാ വില്ലെന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നു.

''അരുളൻപനുകമ്പ മൂന്നിനും
പൊരുളൊന്നാണിതു ജീവതാരകം,
''അരുളുള്ളവനാണു ജീവി''യെ
ന്നുരുവിട്ടീടുകയീ നവാക്ഷരി'' (അ.ദ-3) (2012: പുറം-434)

ജ്ഞാനമുള്ളവൻ മാത്രമാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ ജീവിക്കുന്നത്-''അരുളുള്ളവനാണ് ജീവി'' - ഈ വാക്യം ഒൻപതക്ഷരമുള്ള ഒരു മന്ത്രമെന്നപോലെ സദാ ഉരുവിടേണ്ട താണ്. അരുളില്ലെങ്കിൽ പിന്നെ, എല്ലാം ജഡം മാത്രമാകുന്നു എന്നാണ് ഗുരു ഇവിടെ അർഥമാക്കുന്നത്. അത് അടുത്ത ശ്ലോകത്തിൽ ഇങ്ങനെ വിശദീകരിക്കു ന്നു. അരുളില്ലെങ്കിൽ അസ്ഥി, തോൽ, സിര എന്നിവ കേടുപറ്റിയാൽ ഇവ ചീഞ്ഞു നാറി ദുർഗന്ധം വമിക്കും. അതിനാൽ സപ്തമലങ്ങൾ[20] എന്നും ഇവ അറിയപ്പെടു ന്നു. ഇവയുള്ള ശരീരം ജഡം മാത്രമാണ്. ഈ ജഡബോധം മാത്രമുള്ള മനുഷ്യർ തങ്ങളുടെ സുഖത്തിനായി ജഡസാമഗ്രികൾക്കും സമ്പത്തിനും പിന്നാലെ ഓടി ക്കൊണ്ടിരിക്കും. അവസാനം ജഡങ്ങൾക്കെല്ലാം സംഭവിക്കുന്ന നാശം സംഭവിക്കു ന്നു. അരുളുണ്ടെങ്കിലോ ഈ ദുർഗതിയൊന്നും അയാളെ ബാധിക്കുന്നില്ല. കാരണം ബോധസത്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവും അതുമൂലമുണ്ടാകുന്ന ജീവകാരുണ്യവു മാണ് അരുൾ. അതുണ്ടെങ്കിൽ ജഡശരീരത്തിനെന്തുതന്നെ സംഭവിച്ചാലും ജീവിത ധന്യതയ്ക്ക് ഒരു കോട്ടവും സംഭവിക്കുന്നില്ല. അല്ലാത്ത മനുഷ്യൻ മരുഭൂവിൽ പ്രവ ഹിക്കുന്ന വെള്ളം പോലെയും ഫലവും ഗന്ധവുമില്ലാത്ത പുഷ്പം പോലെയും പ്രയോജനശൂന്യമായിത്തീരുന്നു. [21] ഇതിന്റെ തുടർച്ചതന്നെയാണ് അടുത്ത ശ്ലോകവും ജനിക്കുക, ഉണ്ടായിരിക്കുക, വർദ്ധിക്കുക, പരിണമിക്കുക, ക്ഷയിക്കുക, നശിക്കുക എന്നിങ്ങനെ ജഡത്തിനു സംഭവിക്കുന്ന ആറുതരം മാറ്റങ്ങൾ സ്വത്വരൂപ മായ ബോധത്തിന് ഒരിക്കലും സംഭവിക്കുന്നില്ല. ഈ സത്യബോധം പോലെ ത്തന്നെ കീർത്തിസ്വരൂപം കൈക്കൊണ്ട് ജീവകാരുണ്യവും ശാശ്വതമായി നിലകൊ ള്ളും. പരമമായ ജ്ഞാനം, അഥവാ അറിവുതന്നെയാണ് അനുകമ്പ. അതു കൈവ രിക്കുന്നതോടെ ആറുതരം വികാരങ്ങളെയും അതിജീവിച്ച് ആത്മസാക്ഷാത്ക്കാരം നേടുന്നു. ഇങ്ങനെ അനുകമ്പാപൂർണ്ണമായ ജീവിതം തന്നെയാണിവിടെ ആത്മീയ തയുടെ വഴിയായി ഗുരു കാണുന്നത്. ആത്മീയതയ്ക്ക് ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളല്ല നിദാനമായിരിക്കുന്നത് മറിച്ച് മാനവികതയിലുറച്ച മൂല്യബോധമാണ് വേണ്ടത്

---

[20] സപ്തമലങ്ങൾ - അസ്ഥി, തൊലി, രക്തം, മാംസം, മേദസ്സ്, മജ്ജ, ശുക്ലം.

[21] അരുളില്ലയതെങ്കിലസ്ഥി തോൽ
സിരനാറുന്നൊരുടമ്പുതാനവൻ;
മരുവിൽ പ്രവഹിക്കുമംബുവ-
പ്പുരുഷൻ നിഷ്ഫലഗന്ധപുഷ്പമാം - (2012: 447)

എന്നാണ് ഗുരു ഇവിടെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ആരാധനാലയങ്ങളിൽ പോയി പൊതിഞ്ഞുകിട്ടുന്ന ആത്മീയതയുടെ പുറകെ പായുന്ന മനുഷ്യർക്ക് അവനവന്റെ ഉള്ളിലുള്ള സത്യബോധത്തെ അറിഞ്ഞ് യഥാർത്ഥ ആത്മീയതയിലേക്ക് ഉണരാനുള്ള വഴി തെളിയിക്കുകയാണിവിടെ.

പിന്നീട് തുടർച്ചയായ അഞ്ച് പദ്യങ്ങളിൽ ആരാണ് യഥാർഥ അനുകമ്പാശാലി? എന്ന ചോദ്യത്തിനുള്ള ഉത്തരം തേടുകയാണ്. ആത്മാനുഭൂതി നേടിക്കൊണ്ട് ലോകത്തിന്റെ മേൽ അനുകമ്പ ചൊരിഞ്ഞിട്ടുള്ള മഹാപുരുഷന്മാരെല്ലാം തന്നെ അത്തരക്കാരാണെന്ന് ഗുരു കണ്ടെത്തുന്നു. വിഭിന്നമായ വഴികളിലൂടെയാണെങ്കിലും ഒരേ സത്യത്തെയാണവർ സാക്ഷാത്കരിച്ചത്. അവരെല്ലാം കീർത്തിയാകുന്ന ശരീരവും പേറി ഇന്നും ലോകത്ത് നിലനിൽക്കുന്നു. ആറാമത്തെ പദ്യത്തിൽ, ഗീതയോതിയ കൃഷ്ണനെയും അഹിംസയുടെ മൂർത്തീഭാവമായ ബുദ്ധനെയും അദ്വൈതഭാഷ്യകാരനായ ശങ്കരനെയും ഒരുമിച്ച് ചേർത്ത് അവരിൽ ആരാണ് അനുകമ്പയാണ്ടവൻ എന്ന് ആരായുന്നു. പരമസത്യത്തെ വെളിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് അർജ്ജുനന്റെ തേർതെളിച്ച സത്യസ്വരൂപനായ കൃഷ്ണനോ അതോ ജീവകാരുണ്യത്തിന്റെയും സഹനത്തിന്റെയും പ്രതീകമായ ബുദ്ധനോ ഉപനിഷത്തുക്കൾക്കും ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിനുമെല്ലാം സരളമായ അദ്വൈതഭാഷ്യം രചിച്ച ശങ്കരനോ ആരാണ് പരമഗുരുവായ ആ അനുകമ്പാമൂർത്തി?

> ''പുരുഷാകൃതി പൂണ്ട ദൈവമോ?
> നരദിവ്യാകൃതി പൂണ്ട ധർമ്മമോ?
> പരമേശപവിത്ര പുത്രനോ?
> കരുണാവാൻ നബി മുത്തുരത്നമോ (അ.ദ-7) (2012: പുറം-448).

പുരുഷവേഷം ധരിച്ച ദൈവം എന്നതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത് മുക്കുവത്തിയായ മത്സ്യഗന്ധിയിൽ പരാശരമഹർഷിക്കു ജനിച്ച വേദവ്യാസനെയാണ്.[22] ബ്രഹ്മസൂത്രവും മഹാഭാരതവും രചിച്ച് അനേകം ജീവിതങ്ങൾക്ക് വഴികാട്ടിയ ദൈവമായിട്ടാണ് കാണുന്നത്. നരദിവ്യാകൃതി പൂണ്ട ധർമ്മമോ എന്നതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്ന

[22] ജാതിനിർണയത്തിലെ 5-ാം പദ്യത്തിൽ ഇക്കാര്യം പറയുന്നുണ്ട്. 'പിറന്നു മറസൂത്രിച്ച മുനി കൈവർത്തകനൃയിൽ'- ജാതിനിർണയം-5)

ത് അവതാരപുരുഷനായ രാമനെയാണെന്ന് കരുതാം. വാല്മീകിരാമായണത്തിലെ 1-ാം സർഗ്ഗം തന്നെ രാമനെ ധർമ്മത്തിന്റെ ആൾരൂപമായിട്ടാണ് പ്രസ്താവിച്ചുകാണുന്നത്. എന്നാൽ അദ്ധ്യാത്മരാമായണത്തിൽ രാമനെ ഈശ്വരാവതാരമായിട്ടാണ് കല്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. തടർന്നുള്ള വരികളിൽ, ഗുരുവിന്റെ മതഭേദമില്ലായ്മ വളരെ പ്രകടമായി കാണാം. ക്രിസ്തുവിനെയാണിവിടെ പരമേശപവിത്രപുത്രനെന്ന് പരാമർശിച്ചിരിക്കുന്നത്. യേശു ദൈവപുത്രനാണെന്നത് ബൈബിളിൽ വ്യക്തമാക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ യേശു മനുഷ്യന്റെ തന്നെ പൂർണ്ണതയായും വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.[23] എന്തായാലും ശരി, യേശുവിന്റെ പരിശുദ്ധവും ത്യാഗപൂർണമായ ജീവിതവും അദ്ദേഹം മനുഷ്യരോടുകാണിച്ച അനുകമ്പയുടെ ആഴവും അത്രയും സുവിദിതമാണല്ലോ. അതുപോലെ ഇസ്ലാംമതസ്ഥാപകനായ മുഹമ്മദുനബിയെ കരുണാവാൻ നബി മുത്തുരത്നം എന്നും വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. എല്ലാവിധ ദുരാചാരങ്ങളും നടത്തി മൃഗതുല്യരായി ജീവിച്ചിരുന്ന അറേബ്യൻ ജനതയെ തന്റെ തത്വപ്രബോധനത്തിലൂടെയും നയോപായങ്ങളിലൂടെയും സമുദ്ധരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും അവരിൽനിന്നു ഉണ്ടായ ഉപദ്രവങ്ങളെയും പീഢനങ്ങളെയുമെല്ലാം സഹിച്ച് കരുണാപൂർവ്വം അവരെ നന്മയിലേക്ക് വഴിനടത്തുകയും ചെയ്ത നബി തീർത്തും ആ പ്രയോഗത്തിന് അർഹൻതന്നെയാണ്. ഒരു മതത്തെയും ഗുരു അന്യമായി കരുതിയിരുന്നില്ല എന്നാണ് ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. എല്ലാ മതങ്ങളും അതുണ്ടായ കാലത്ത് മനുഷ്യനന്മയ്ക്കു വേണ്ടിയായിരുന്നുവെന്നും പിന്നീടാണ് അവ സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയും മനുഷ്യനിൽ നിന്നകന്നുപോവുകയും ഹിംസയുടെ രൂപങ്ങളായി മാറുകയും ചെയ്തിട്ടുള്ളത് എന്ന് നമ്മെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുകകൂടി ചെയ്യുന്നുണ്ട് ഈ ശ്ലോകം. അവതാരപുരുഷന്മാരെയും മതസ്ഥാപകരെയുമെല്ലാം സ്മരിക്കുന്ന കൂട്ടത്തിൽ അടുത്തതായി തമിഴ് സിദ്ധന്മാരായ അപ്പർ, സുന്ദരമൂർത്തിനായനാർ, മാണിക്കവാചകൻ, തിരുജ്ഞാനസമ്പന്ധർ എന്നിങ്ങനെ ഭക്തിയുടെയും ജ്ഞാനത്തിന്റെയും കാരുണ്യത്തിന്റെയും മൂർത്തികളായിരുന്ന ഇവരാണോ ആ അനുകമ്പാമയൻ? അടുത്ത ശ്ലോകത്തിൽ, നരരൂപമെടുത്തു ഭൂമിയിൽ കാരുണ്യം ചൊരിഞ്ഞ കാമധേനുവാണോ അതോ ദേവവൃക്ഷമായ കല്പവൃക്ഷമാണോ ആ

[23] ചരിത്രത്തിലെ ക്രിസ്തു-സോമദേവൻ

അനുകമ്പാശാലി? എന്ന് ആരായുന്നു. ഇങ്ങനെ, അരുൾ (ജ്ഞാനം) അൻപ് (സ്നേഹം) അനുകമ്പ (കാരുണ്യം) എന്നിവയുടെ മഹത്വം മഹാപുരുഷന്മാരുടെ ജീവിതത്തെ ഉദാഹരിച്ച് സമർത്ഥിച്ച് ഫലശ്രുതിയിൽ സംഗ്രഹിച്ച് കൃതി അവസാനിപ്പിക്കുന്നു. ദിവ്യങ്ങളായ മത/വേദപുസ്തകങ്ങൾ വിവരിക്കുന്നതും ജ്ഞാനഗുരു പറഞ്ഞുതരുന്നതും മഹാസിദ്ധന്മാർ വെളിപ്പെടുത്തുന്നതുമെല്ലാം ഒരേ സത്യം തന്നെ. ചുരുക്കത്തിൽ എല്ലാ പ്രമാണഗ്രന്ഥങ്ങൾക്കും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാൻ സത്യം ഒന്നേയുള്ളൂ-അനുകമ്പ.

അനുകമ്പയുടെ പൊരുളിനെ ഇഴകീറി പരിശോധിക്കുകയും അനുകമ്പാശാലികളായ മഹാപുരുഷന്മാരുടെ ജീവിതത്തെ നിദർശനമാകിയും അതിന്റെ മഹത്വത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുകയാണ് അനുകമ്പാദശകത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്. അനുകമ്പ അല്ലെങ്കിൽ കാരുണ്യം എന്നത് മറ്റുള്ളവരോടു കാണിക്കുന്ന ഔദാര്യമോ സൗജന്യമോ, ഉൽകൃഷ്ടതയോ അല്ലെന്നും ആത്മസുഖത്തിനായി അനുഷ്ഠിക്കേണ്ട ഒരു കർമ്മമാണെന്നും ഇതിലൂടെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. ദയ, കൃപ, കരുണ എന്നിവയൊക്കെ പലയിടത്തും അനുകമ്പയുടെ പര്യായപദങ്ങളായിത്തന്നെ ഗുരു ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ അനുകമ്പാദശകത്തിൽ ജ്ഞാനത്തിലേക്കും സ്നേഹത്തിലേക്കും കൂടി അനുകമ്പയുടെ സാരത്തെ വികസിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രജ്ഞയ്ക്കും കരുണയ്ക്കും ഏറ്റവും അധികം പ്രാധാന്യം കല്പിച്ച ബുദ്ധനെ പിന്തുടർന്നുകൊണ്ടുതന്നെ ഗുരുവും ജ്ഞാനത്തിൽനിന്നും അഥവാ ആത്യന്തികമായ അറിവിൽനിന്നും ഉദിക്കുന്ന അനുകമ്പയെ ഏറ്റവും പ്രധാനമായി കാണുന്നു. ജീവിതം മഹത്തരമാകുന്ന സന്ദർഭമായി കാരുണ്യത്തെ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ഗുരു ഈ കവിതയിൽ. ''അനുകമ്പാദശകത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ ഗുരുവിന്റെ സന്ദേശങ്ങൾക്ക് പുതിയ തെളിച്ചം കൈവരുന്നു. 'പലമതസാരവുമേകം' എന്ന വാക്യത്തിന് 'പലമതസാരവുമനുകമ്പ' എന്നു നമുക്ക് അർത്ഥം നിർണ്ണയിക്കാം. ഒരു ജാതി, ഒരു മതം, ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന്'' എന്ന വാക്യത്തെ ''അരുൾ ജാതി, അരുൾമതം, അരുൾദൈവം മനുഷ്യന്'' എന്ന് പുനർവായിക്കാം. 'മനുഷ്യാണാം മനഷ്യത്വം' എന്നത് 'മനുഷ്യാണാം അനുകമ്പ' എന്ന് നമുക്ക് പരാവർത്തനം ചെയ്യാൻ കഴിയുന്നു. സിദ്ധാന്തശാഠ്യങ്ങൾക്കും പൗരോഹിത്യചടങ്ങുകൾക്കും

അപ്പുറത്തുള്ള സാർവ്വലൗകികമായ ആത്മീയപാതയാണ് അനുകമ്പാദശകം തുറന്നുതരുന്നത്''(ഡോ. കെ. പ്രശോഭൻ, 2016: പുറം-113).

എല്ലാറ്റിന്റെയും പൊരുൾ ഒന്നുതന്നെ. അനുകമ്പ അഥവാ കാരുണ്യം. ലോകത്തിലെ ഇക്കാണുന്ന സർവ്വചരാചരങ്ങളും ചലിക്കുന്നത് ആ ഒരൊറ്റ ആദർശത്തിലാണ്. അദ്വൈതദർശനത്താൽ പ്രായോഗികമാക്കപ്പെട്ട കാരുണ്യാദർശമാണ് ഗുരുവിന്റേത്. ശ്രീശങ്കരൻ അദ്വൈതത്തെ സിദ്ധാന്തമായിത്തന്നെ അനുഭവിച്ചപ്പോൾ ഗുരു അതിനെ ഈ ലോകജീവിതത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾക്കുള്ള പരിഹാരമായി അവതരിപ്പിച്ചു. മനുഷ്യർക്കിടയിലെ ജാതി വിഭജനത്തെ അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ശങ്കരൻ അദ്വൈതത്തെ വിശദീകരിച്ചത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതത്തിൽനിന്നും ഗുരുവിന്റെ അദ്വൈതത്തിലേക്ക് വളരെ അകലമുണ്ട്. ''ഗുരുവിന്റെ അദ്വൈതത്തിന്റെ പ്രാണൻ അനുകമ്പ എന്ന ആത്മഭാവമാണ്. ഗുരുവിന്റെ ഏകമതവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനവും അതാണ്. ആ വരികൾ ഇക്കാലത്ത് മറക്കാൻ പാടില്ലാത്തവയാണ്. ഗുരുവിന്റെ അനുകമ്പയും ഈശ്വരവിശ്വാസവും ഒന്നിച്ചുപോകുന്നു. ഒന്നില്ലെങ്കിൽ മറ്റേതില്ല.....'' (ഡോ.സുകുമാർ അഴീക്കോട്, 2011: പു.68).

3.3.2.1 തിരുക്കുറളും അനുകമ്പാദശകവും

മറ്റു ചില കൃതികളിലെന്നപോലെ അനുകമ്പാദശകവും ആധമർണ്യം കാണിക്കുന്നത് ദ്രാവിഡകൃതിയായ തിരുക്കുറളിനോടാണ്. തിരുക്കുറളിലെ അരുൾ ഉടമൈ (ജീവകാരുണ്യം) എന്ന ഭാഗവുമായി ആശയപരമായി മാത്രമല്ല പദപ്രയോഗത്തിൽപോലും അനുകമ്പാദശകം സാമ്യം കാണിക്കുന്നു.[24]

സന്യാസമാർഗ്ഗം വിശദീകരിക്കുന്ന തുറവറം എന്ന ഭാഗം തുടങ്ങുന്ന അരുൾടൈമൈ എന്ന ഇരുപത്തഞ്ചാം അധികാരത്തിന്. അനുകമ്പാദശകത്തിൽ നല്ല

---

[24] 'അരുൾ ചേർന്തനെഞ്ചിനാർക്കില്ലൈ ഇരുൾ ചേർന്ത ഇൻനാ ഉലകം പൂകൽ' (തിരുക്കുറൽ 3: 25 പുറം 151).

അരുളാൽ വരുമിമ്പൻപക-

ന്നൊരു നെഞ്ചാൽവരുമല്ലലൊക്കെയും

ഇരുളൻപിനെ മാറ്റുമല്ലലിൽ . . . .'' (അ.ദ. 2) (2012: പുറം 432).

സ്വാധീനം കാണാം. ഇതിലെ അരുൾ എന്ന പദംതന്നെ ഗുരു അനുകമ്പാദശക ത്തിൽ പലതവണ പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു. അരുളിന്റെ (കാരുണ്യത്തിന്റെ) പ്രാധാ ന്യത്തെ പറയുന്ന ഈ ഭാഗത്തെ ആശയങ്ങളെല്ലാംതന്നെ ഗുരു അനുകമ്പാദശക ത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു. അരുൾ ഉടമൈയിൽ പറയുന്ന അരുളിന്റെ പ്രാധാ ന്യത്തെ ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിക്കാം. അരുളാണ് ധനങ്ങളിൽവെച്ച് ഏറ്റവും ശ്രേഷ്ഠമാ യത്. പൊരുൾ അധമന്മാരിലും ഉണ്ട്. അരുൾവഴിയാണ് ഏക തുണ. അരുളുള്ള വർക്ക് ഇരുണ്ട ലോകമില്ല. അവർക്ക് ദുഃഖമോ മരണഭയമോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അരു ളില്ലെങ്കിൽ ജീവിതം അധമമാണ്. പൊരുളില്ലെങ്കിലും ധനികരാവാം എന്നാൽ അരു ളില്ലെങ്കിൽ പിന്നെ രക്ഷയില്ല. അരുളില്ലാത്തവന്റെ ധർമബോധം അർഥമറിയാത്ത വന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിനു തുല്യമാണ്- (1983:പുറം-151-157).

തിരുക്കുറളിലെ ഈ ആശയത്തെ ഗുരു ഒന്നുകൂടി വികസിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അനുകമ്പാദശകത്തിലെ വരികളെ ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിക്കാം. ഒരുറുമ്പിനെപ്പോലും പീഡചെയ്യരുത്. അരുൾ ഇമ്പം വരുത്തും. അൻപില്ലാത്ത നെഞ്ച് അല്ലലും. അരുൾ, അൻപ്, അനുകമ്പ ഈ മൂന്നിനും പൊരുൾ ഒന്നാണ്. അരുളുള്ളവനാണ് ജീവി. അരുളില്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യൻ അസ്ഥി, തോൽ, സിര ഇവ നാറുന്ന ഒരു ഉടമ്പു മാത്രമാ ണ്.ആറു വികാരങ്ങളൊന്നും അരുളുള്ളവനെ ബാധിക്കുന്നില്ല. കീർത്തിയാണ് അയാളുടെ അനശ്വരമായ ഉരു. കൃഷ്ണൻ, ക്രിസ്തു, നബി, ശങ്കരൻ, തിരുവള്ളു വർ, തിരുജ്ഞാനസംബന്ധർ, ചേരമാൻ പെരുമാൾ തുടങ്ങിയുള്ള ഋഷിമാരും ഗുരു ക്കന്മാരും അരുൾമൂർത്തികൾ തന്നെ.

അരുളിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെ തമിഴ് ഭക്തിസാഹിത്യത്തിലും പലയിടത്തും പ്രതിപാദിക്കുന്നതായി കാണാം. ആഴ്വാർമാരുടെയും നായനാർമാരുടെയും കൃതി കളിൽ ദൈവനീതിയുടെ പര്യായമായിത്തന്നെ 'അരുൾ' എന്ന പദം പ്രയോഗിച്ചു കാണുന്നു.'തിരുവരുൾപയൽ' എന്ന പേരിൽ ഒരു ശൈവസിദ്ധാന്ത കൃതിയുണ്ട്. ഇങ്ങനെ ദ്രാവിഡജ്ഞാനമാർഗ്ഗത്തിലൂടെ തനിക്കു ലഭിച്ച അരുളറിവിനെ ഗുരു തന്റെതായ രീതിയിൽ വികസിപ്പിക്കുന്നത് അനുകമ്പാദശകത്തിൽ കാണാം. ഈ കൃതിയിലെത്തുമ്പോഴേക്കും കാരുണ്യദർശനം ഗുരുവിൽ കുറച്ചുകൂടി വിശാലമാ വുന്നത് കാണാം. അരുളുള്ളവരായി കവി കാണുന്നത് ശൈവസിദ്ധന്മാരെ മാത്രമ

ല്ല, ബുദ്ധനും ക്രിസ്തുവും നബിയും കൃഷ്ണനും ശങ്കരനും എല്ലാം അരുൾമൂർത്തികൾ തന്നെ. മനഷ്യസമുദായത്തിന് ഓരോ ചരിത്രഘട്ടങ്ങളിൽ വഴി കാട്ടികളായ ഈ ഗുരു പരമ്പരയിൽ ഒരു കണ്ണിയായിത്തന്നെയാണ് ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിനെയും അടയാളപ്പെടുത്താൻ കഴിയുക. രാമനും കൃഷ്ണനുമൊക്കെ ഓരോ കാലത്തെ നേതാക്കന്മാരായിരിക്കാം എന്ന ബോധ്യം ഗുരുവിനുണ്ടായിരു ന്നു.പിൽക്കാലത്ത് അത്തരം വഴികാട്ടികളായ നേതാക്കന്മാർ ദൈവത്വത്തിലേക്ക് ഉയർന്നതാവാം എന്നും ഗുരു കരുതുന്നു. മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ പൂർണതയിൽ ദൈവി കത പ്രകാശിക്കുന്നു എന്നത് ഒരു സത്യമായി ഗുരു നന്നായി ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്നു. അപരനിലേക്ക് ഉന്മുഖമായിരിക്കുന്ന ആത്മത്തിലാണ് മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ പൂർണ്ണത. അത്തരം മനുഷ്യനു മാത്രമേ യഥാർത്ഥ അനുകമ്പാശാലിയായിരിക്കാൻ കഴിയൂ എന്നതാണ് കവി ഇവിടെ ഊന്നിപ്പറയുന്നത്.

തിരുക്കുറളിലെ അരുൾഉടമൈ എന്ന അധികാരത്തിന്റെ തുടർച്ചയായി വരുന്ന പുലാൽമറുത്തൽ (മാംസവർജ്ജനം) എന്നതിലും അരുളിന്റെ പ്രാധാന്യം വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഗുരുവിന്റെ ജീവകാരുണ്യപഞ്ചകം തിരുക്കുറളിലെ ഇരുപത്തി യാറാം അധികാരത്തിന്റെ മറ്റൊരുതരം ആവിഷ്കാരം തന്നെയെന്ന് പറയാം, അതിലെ ആശയങ്ങളെ കൃത്യമായി ഗുരു അനുസന്ധാനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

''നല്ലാറു നെപ്പെടുവതു യാതൊന്റും
കൊല്ലാമൈ കൂറും നെറി'' (കുറൾ-324).

എന്നതിനെ ഗുരു വികസിപ്പിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെ-

''കൊല്ലാവ്രതമുത്തമമാമതിലു തിന്നാവ്രതമെത്രയുമുത്തമ മാം
എല്ലാമതസാരവുമോർക്കിലിതെന്നല്ലേ പറയേണ്ടതു ധാർമികരേ-''(2012:44)

എന്നിങ്ങനെ ഗുരു അതിനെ എല്ലാ മതത്തിന്റെയും കാതലായ തത്വമാക്കി വലു താക്കി കാണിച്ചു. എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും അടിത്തട്ടിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത് കാരു ണ്യാധിഷ്ഠിതമായ മൂല്യങ്ങൾ തന്നെയാണ്. ഈ തത്വത്തെയാണ് ഗുരു പേർത്തും പേർത്തും പാടിക്കൊണ്ടും പറഞ്ഞുകൊണ്ടുമിരുന്നത്. ഗുരുവിന്റെ വാക്കിലും പ്രവൃ ത്തിയിലുമൊക്കെ ചൈതന്യമായി നിന്നതും ഈ അരുൾതന്നെ.

തിരുക്കുറളിൽ മംഗളാചരണത്തിലെ ഈശ്വരസ്തുതിയിൽ ദൈവത്തിന്റെ പദങ്ങളെ വണങ്ങേണ്ടതിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെക്കുറിച്ചു പറയുന്നുണ്ട്. എല്ലാമറിയുന്ന എല്ലാറ്റിന്റെയും അധിപനായ ദൈവത്തിനെ വണങ്ങുന്നില്ലെങ്കിൽ കുറെ പഠിച്ചു അറിവു നേടിയതുകൊണ്ടെന്തു പ്രയോജനം? ഹൃദയത്തിൽ കുടികൊള്ളുന്ന ഈശ്വരന്റെ പൂജ്യപാദങ്ങളെ പ്രാപിച്ചവർ ഇവിടെ വളരെക്കാലം ജീവിക്കുന്നു.

''ഉൾപ്പൂവിൽ വാഴ്വോൻതൻ തൃപ്പാദം ചേരുവോ-
രിപ്പാരിൽ വാഴുന്നു നീണാൾ.'' (അധികാരം-1: 3)(1983:പുറം 33).

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ കൃതികളിൽ പലയിടത്തും ദൈവപാദങ്ങളിൽ ശരണം പ്രാപിക്കേണ്ടതിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെക്കുറിച്ച് പറയുന്നുണ്ട്. ദൈവദശകത്തിലെ ആദ്യപദ്യത്തിൽത്തന്നെ അത് പറയുന്നുണ്ട്.

ദൈവദശകത്തിൽ അവസാനഭാഗത്ത് ഗുരു പറയുന്നു,

''അകവും പുറവും തിങ്ങും
മഹിമാവാർന്ന നിൻപദം
പുകഴ്ത്തുന്നു ഞങ്ങളങ്ങ്
ഭഗവാനേ! ജയിക്കുക'' (ദൈവദശകം-8)(2012:പുറം.14).

ഇവിടെയും അകവും പുറവും നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന മഹിമയുറ്റ ദൈവത്തിന്റെ പാദങ്ങളെ എല്ലാ അർത്ഥത്തിലും ശരണം പ്രാപിക്കേണ്ടതിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെക്കുറിച്ച് എടുത്തുപറയുന്നു. എല്ലാവർക്കും ശരണം പ്രാപിക്കാവുന്ന ജ്യോതീസ്വരൂപനെത്തന്നെയാണ് ഇവിടെ സ്തുതിക്കുന്നത്. അതിരില്ലാത്ത സ്നേഹവും കാരുണ്യവും എല്ലാവരിലും ചൊരിയുന്ന ദൈവത്തിന്റെ പാദങ്ങൾ അവസാന അഭയമായി കാണുന്നു.

''സക്തിവിരക്തികളില്ലാത്തോൻ തൻ പാദം
പുക്കോർക്കു പിന്നില്ല ജന്മം'' (അധികാരം-1: 4) (1983: പുറം-33).

തിരുക്കുറളിന്റെ സ്വാധീനം പല നിലകളിൽ ഗുരുവിൽ പ്രവർത്തിച്ചുവരുന്നതായി കാണാം. ആഴിയും തിരയും കാറ്റും ആഴവുമെല്ലാം വേറെ വേറെയെന്ന് തോന്നുമെ

ങ്കിലും കടലും കടൽത്തിരയും കടൽക്കാറ്റു കടലാഴവുമെല്ലാം ഫലത്തിൽ ഒന്നു തന്നെ എന്നതുപോലെ ദൈവത്തിൽ താനടക്കം എല്ലാം ചേരുന്നു. അല്ലെങ്കിൽ ദൈവം എന്നിൽ ചേരുന്നു.'നീയും എന്നുള്ളിലാവണം' എന്നതാണ് ഇവിടെ പ്രാർത്ഥന.ദൈവത്തെ കടലിനോടും ദൈവവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയെ പ്രപഞ്ചഘടകത്തോടും ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള വിവരണം വേദാന്തച്ഛായയിലുള്ളതാണ്. ആത്മോപദേശശതകത്തിലും ഇത്തരം പല ബിംബകല്പനകൾ കാണാം. ആത്മോപദേശശതകത്തിലെ എഴുപത്തഞ്ചാം ശ്ലോകം[25] ആഴിയെ ആത്മാവായും പ്രകൃതിയെ ജലമായും വർണിച്ചിരിക്കുന്നു. മായയെ അഥവാ പ്രകൃതിയെ ജലമായി വർണിച്ചിട്ടുള്ളതിലൂടെ ആത്മാവ് ഈ ജലത്തിന്നാധാരമായ തീരമാണെന്നു വരുന്നു.

ഒമ്പതാം ശ്ലോകത്തിലെ ദയാസിന്ധു എന്ന പ്രയോഗം ബുദ്ധന്റെ കാരുണ്യത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതായും പറയാം, ദൈവസങ്കല്പത്തിൽ ഉൾച്ചേർന്നിട്ടുള്ള അനന്തമായ കാരുണ്യത്തെ ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അങ്ങനെയുള്ള ആ ദൈവത്തിൽ ഞങ്ങളാകവേ ആഴണം വാഴണം നിത്യം.[26] പത്താമത്തെ ശ്ലോകത്തിൽ കവി പറയുന്നു: ദൈവമേ അങ്ങയുടെ ജ്യോതിസ്സാകുന്ന ആഴമുള്ള കടലിൽ ഞങ്ങൾ ഒന്നാകെ മുങ്ങണം. അങ്ങനെ മുങ്ങിയാൽ മാത്രം പോരാ എന്നും അവിടെത്തന്നെ വാഴണം. ഞങ്ങൾക്ക് ആനന്ദം മാത്രം അവശേഷിപ്പിക്കണം. അവനവന്റെ ഉള്ളിൽത്തന്നെയുള്ള ആനന്ദദായകമായ പരമമായ സത്യത്തെ കണ്ടെത്തേണ്ടതിനെക്കുറിച്ചാണിവിടെ ഗുരു പറയുന്നത്. നിത്യാനിത്യവസ്തു വിവേകം കൊണ്ട് വൈരാഗ്യം വന്നിട്ടുള്ള മനസ്സും മറ്റിന്ദ്രിയങ്ങളും കെട്ടടങ്ങിയാൽ അതോടെ സത്യസ്വരൂപമായി വിളങ്ങുന്ന ആത്മാവിന്റെ പ്രഭാപൂരം ഉള്ളിൽ പര

---

[25] പ്രകൃതിജലം തനു ഫേനമാഴിയാത്മാ-
വഹമഹമെന്നലയുന്നതൂർമ്മിജാലം
അകമലരാർന്നറിവൊക്കെ മുത്തുതാൻതാൻ
നുകരുവതാമമൃതായതിങ്ങു നൂനം (ആ.ശ. 75) (2012: പുറം 552)

[26] ആഴമേറും നിൻമഹസ്സാ-
മാഴിയിൽ ഞങ്ങളാകവേ
ആഴണം വാഴണം നിത്യം
വാഴണം വാഴണം സുഖം (ദൈവദശകം-10) (2012: പുറം 80).

ക്കാൻ തുടങ്ങും. അപ്പോൾ മുതൽ അതിരറ്റ പ്രസന്നതയും അനുഭവപ്പെടും. ഈ ഘട്ടമാണിവിടെ ദൈവമഹസ്സിന്റെ ആവിർഭാവഘട്ടമായി പറയുന്നത്. ദൈവത്തിന്റെ മഹസ്സാകുന്ന ആഴിയിൽ ക്രമേണ ആഴ്ന്നിറങ്ങിയാൽ പരമാനന്ദത്തിന്റെ അനുഭൂതി തലത്തിൽ എത്തിച്ചേരും. ഈ പ്രപഞ്ചാനുഭൂതി തനിക്കു മാത്രമല്ല എല്ലാവർക്കും ലഭിക്കണം എന്നാണ് ഗുരുവിന്റെ കാംക്ഷ.

3.4 മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും

മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും തമ്മിൽ ഭേദമില്ല, മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമാണെന്നതാണ് ഭാരതീയദർശനം. വേദകാലം മുതൽക്കുതന്നെ അത്തരമൊരു സമീപനമാണ് കാണാൻ കഴിയുന്നത്. പ്രകൃത്യാരാധനയുടെ കളങ്കമറ്റ പ്രകടനങ്ങൾ ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങളിൽ കാണാം. മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിശക്തികളെ പ്രീതിപ്പെടുത്തി ഐശ്വര്യത്തെ പ്രാർത്ഥിക്കുന്നതിന്റെ ചിത്രങ്ങൾ വേദങ്ങളിൽ ധാരാളമുണ്ട്. ഭൂമിയെ വേദനിപ്പിക്കാതെ തനിക്കു വേണ്ടത് മാത്രമെടുത്ത് ജീവിക്കാനും താനെടുക്കുന്നത് വേഗം വളർന്നു വരട്ടെയെന്നാശംസിക്കാനും കഴിയുന്നതരത്തിലുള്ള വിശാലമായ പ്രകൃതിബോധം പ്രാചീനകാലം മുതൽ ഭാരതീയർക്കുണ്ടായിരുന്നു.[27] പാശ്ചാത്യലോകത്ത് ഗൗരവമായതലത്തിൽ പാരിസ്ഥിതികമായ ചിന്തകൾ ആരംഭിക്കുന്നത് 1960 കളിലാണെന്ന് കാണാം. 1962-ൽ റേച്ചൽ കാഴ്സന്റെ നിശ്ശബ്ദവസന്തം (the silent spring) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ചർച്ചകളെ തുടർന്നാണത്. പാശ്ചാത്യകവികളായ വേർഡ്സ്വർത്ത് കീറ്റ്സ്, ഷെല്ലി എന്നിവരുടെ കവിതകളിൽ പ്രകൃതിയോടിണങ്ങിയ കാവ്യഭാവനകൾ കാണാം. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ എലൻസ്വാലോ, ഏണസ്റ്റ് ഹെക്കൽ, ചാൾസ് ഏൽട്ടൺ എന്നിങ്ങനെ പല ചിന്തകരും പാരിസ്ഥിതികപഠനങ്ങൾ നടത്തുന്നുണ്ട്. റോബർട്ട്ജങ്ക് രചിച്ച Brighter than Thousand Suns എന്ന പുസ്തകത്തിന്റെ പേര് സാമ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് 'ദിവിസൂരിസഹസ്രസ്യ'[28]എന്ന

---

[27] യത്തേഭ്രൂമേ, വിഖനാമി ക്ഷിപ്രം നാദപിരോഹതു (അഥർവവേദം) (ഹേ ഭൂമീ! ഞാൻ നിന്നിൽ നിന്നെടുക്കുന്നത് -എന്തോ അത് വേഗം വളർന്നുവരട്ടെ, പാവനയായവളേ ഒരിക്കലും ഞാൻ നിന്റെ ഹൃദയം പിളർക്കാതിരിക്കട്ടെ).

[28] ദിവിസൂര്യസഹസ്രസ്യ
ഭവേദ് യുഗപദുത്ഥിതാ
യദി ഭാഃസദൃശിസാസ്യാദ്

ഗീതാശ്ലോകത്തോടാണെന്ന് കാണാം. എന്നാൽ 'ഒരു കോടി ദിവാകരരൊത്തുയ രുംപടി' (ചിജ്ജഡചിന്തനം-1, 2012:പുറം 288) എന്ന ഗുരുവിന്റെ പ്രയോഗത്തിൽ സാമ്യത്തിനപ്പുറം അനുഭൂതിപരമായ ഉൾക്കൊള്ളലിന്റെ നിറവും ഭാവനയുടെ അനന്തമായ സാധ്യതയും ഉണ്ട്.

3.4.1 കാരുണ്യവാനായ കാല്പനിക കവി

ഗുരുവിന്റെ പ്രപഞ്ചദർശനത്തിന്റെ ആഴം മലയാളത്തിൽ മറ്റൊരു കവിയിലും കാണാൻ കഴിയുകയില്ല. പ്രകൃതിയിൽത്തന്നെ ആണ്ടുമുങ്ങി അഭിരമിച്ച കാല്പനിക കവികൾക്കുപോലും ഗുരു സാക്ഷാത്കരിച്ച പ്രകൃത്യാവബോധത്തിലേക്കു പ്രവേശിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല എന്നതാണ് വസ്തുത. മനുഷ്യ-മനുഷ്യബന്ധത്തിനകത്ത് അഭേദം കല്പിച്ച ഗുരു മനുഷ്യ-പ്രകൃതി ബന്ധത്തിലും അഭേദം തന്നെ കല്പിക്കുന്നു. മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും ഇഴപിരിച്ചെടുക്കാനാവാത്ത വിധം അത്രമേൽ അഭേദമാണെന്ന് ഗുരു മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. ചെറുപ്പം മുതലുള്ള ഗുരുവിന്റെ ജീവിതംതന്നെ പ്രകൃതിയോടത്രയും ഇണങ്ങിയിട്ടുള്ളതായിരുന്നെന്ന് ജീവചരിത്രകാരൻമാർ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്. പിന്നീട് ഒരവധൂതനായി ഗുരു സഞ്ചരിച്ചതും പ്രകൃതിയുടെ വന്യതയിലേക്കായിരുന്നു. മനുഷ്യർ സഞ്ചരിക്കാത്ത കാടുകളും വിജനമായ കടൽത്തീരങ്ങളും കുന്നുകളും മലകളുമൊക്കെയായിരുന്നു ഗുരുവിന്റെ ഒരുകാലത്തെ ആവാസകേന്ദ്രങ്ങൾ. പിന്നീട് സമൂഹസേവനനിരതനായ സന്യാസിയായി രംഗപ്രവേശം ചെയ്യുംവരെ പ്രകൃതിയിൽ അതിന്റെ ഒരു ഭാഗമായിത്തന്നെ ജീവിച്ച അനുഭവംകൂടി അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രകൃതിദർശനത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ടാവാം. കൂടാതെ ഭാരതീയ പുരാണങ്ങളിലെയും ഉപനിഷത്തുക്കളിലെയും മറ്റു തത്വചിന്തകളിലൂടെയും പ്രപഞ്ചവീക്ഷണവും ആധുനികമായ പരിസ്ഥിതികഅവബോധവും ചേർന്നിണങ്ങിയ വിശാലമായ ഒരു പരിസ്ഥിതിദർശനമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളിലുടനീളം കാണാൻ കഴിയുന്നത്. മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിനകത്ത് കാരുണ്യത്തിന്റെ നൂലിഴപൊട്ടാതെ നെയ്തെടുക്കാൻ ഗുരുവിലെ കവി എപ്പോഴും ശ്രദ്ധവെയ്ക്കുന്നതായി കാണാം. ഇത്

ഭാസാസ്തസ്യ മഹാത്മനഃ (ഭഗവത്ഗീത-12, അദ്ധ്യായം II)

കാല്പനിക കവികളുടെ ഒരു സാമാന്യസ്വഭാവവുമാണ്. മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിയിൽ നിന്നു ഭിന്നമല്ല, പ്രകൃതിതന്നെയാണെന്ന മാർക്സിയൻ ചിന്തയും[29] ഗുരുവിന്റെ പ്രകൃതിദർശനത്തിലും തെളിഞ്ഞുകാണാം. പ്രകൃതിയെ സംബന്ധിച്ച കവിയുടെ ദർശനത്തിന്റെ ദീപ്തി ആ കാവ്യങ്ങളെ അളവറ്റ കാവ്യാനുഭൂതിയിലേക്കു നയിക്കുന്നു. ആത്മോപദേശശതകവും ദൈവദശകവും ജനനീനവരത്നമഞ്ജരിയും കാളീനാടകവും ഒക്കെ കവിയുടെ പ്രപഞ്ചദർശനത്തിന്റെ ആഴം വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഗുരുവിന്റെ ഏതൊരു കവിതയും പ്രപഞ്ചത്തെ സംബന്ധിച്ച അറിവു നൽകാതിരിക്കുന്നില്ല. പ്രകൃതിയും മനുഷ്യനും സർവ്വചരാചരങ്ങളുമുൾക്കൊള്ളുന്ന സമഗ്രമായ ഒരു പ്രപഞ്ചദർശനം തന്നെയാണ് ഗുരുവിന്റെ കവിതയുടെ കാതൽ.

ദൈവദശകത്തിൽ ദൈവത്തിനുള്ള സ്തുതികളാണെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക ദൈവത്തിനുള്ളതല്ല അത്. അതിലെ ദൈവത്തെ ഈശ്വരശക്തിയെന്നോ പ്രപഞ്ചശക്തിയെന്നോ സ്നേഹമെന്നോ സത്യമെന്നോ കാരുണ്യമെന്നോ ഒക്കെ പറഞ്ഞാലും തെറ്റില്ല എന്ന രീതിയിലാണ് ആഖ്യാനം.ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലെ എല്ലാം മറ്റൊന്നിനുവേണ്ടിയാണ് സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഒന്നിനും മറ്റൊന്നിൽനിന്നു വേറിട്ട ഒരു നിലയില്ല. എല്ലാം അപരത്തോടുള്ള കാരുണ്യത്താലോ സ്നേഹത്താലോ ആണ് ചലിക്കുന്നത്. ഈ പ്രകൃതിയിലെ ഓരോ സത്വവും നിലനിൽക്കുന്നത് മനുഷ്യനും മറ്റു ജന്തുക്കൾക്കും ഉപകാരം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ്. ജീവചക്രം തിരിയുന്നത് പരസ്പരാശ്രിതമായ അദൃശ്യമായ ഒരു ചങ്ങലയാൽ ബന്ധിക്കപ്പെട്ടിട്ടാണല്ലോ. ഇവിടെ പ്രകൃതിയുടെ അനന്തമായ കാരുണ്യമാണ് ജീവചക്രത്തെ ചലിപ്പിക്കുന്നതെന്ന് കാണാം. ദൈവദശകത്തിലൂടെ കവി പറയാൻ ശ്രമിക്കുന്നതും ആ ഒരു പ്രപഞ്ചചലനത്തിനാധാരമായിരിക്കുന്നകാരുണ്യത്തിന്റെ ശക്തിയെ, എല്ലാവർക്കും ആശ്രയമായ ഒരു ശക്തിയെത്തന്നെയാണ്. ദൈവത്തെ ദീനാവനപരായണൻ എന്നും ദയാസിന്ധു എന്നുമൊക്കെ സംബോധനചെയ്യുന്നതിൽ അതു കാണാം. കടൽ എന്ന ബിംബം കവിതയിൽ ആവർത്തിച്ചാവർത്തിച്ച് വരുന്നുണ്ട്.

---

[29] 'Nature is the inorganic body of Human being'- (Marx- Economical and Philosophical Manuscript)

'ഭവാബ്ധി'[30], 'ദയാസിന്ധു', 'ആഴിയും തിരയും കാറ്റും ആഴവും', 'ആഴമേറും നിൻ മഹസ്സാംമാഴി' എന്നിങ്ങനെ ദൈവദശകത്തിൽ തന്നെ നിരവധി ഉദാഹരണങ്ങൾ കാണാം. പ്രപഞ്ചത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന പ്രകൃതിശക്തിയിൽ ഏറ്റവും പ്രബലമാണല്ലോ- കടൽ. ആ പ്രപഞ്ചമാകുന്ന കടലിലേക്ക് 'ആഴണം വാഴണം' എന്നാണ് കവി ആഗ്രഹിക്കുന്നത്. തന്നെ മാത്രമല്ല, ആഴ്ത്തേണ്ടത്. ഞങ്ങളെ എന്ന ബഹുവചനം എല്ലാവരെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ്. അഭേദത്തിൽ പ്രപഞ്ചത്തെ സംബന്ധിച്ച ആഴമേറിയ അറിവിലേക്ക് ആഴണം ആ അറിയലിൽ സുഖമായി വാഴണം എന്നും കവി ഇച്ഛിക്കുന്നു.

3.4.1.1. ജീവകാരുണ്യപഞ്ചകം

മനുഷ്യനുവേണ്ടി മാത്രമായിരുന്നില്ല ഗുരുവിന്റെ മഹനീയമായ ആദർശങ്ങൾ നിലകൊണ്ടത്. അത് സർവ്വചരാചരങ്ങൾക്കും കൂടി വേണ്ടിയായിരുന്നു. അഹിംസ എന്ന മഹത്തായൊരാദർശത്തെ വളരെ ലളിതമായാണ് ഗുരു തന്റെ വാക്കുകളിലും പ്രവർത്തികളിലും പകർത്തിയിരുന്നത്, മറ്റുള്ളവരോട് ഉപദേശിച്ചിരുന്നത്. മറ്റു ജീവജാലങ്ങളിൽ യാതൊരു തരത്തിലുമുള്ള ദ്രോഹചിന്ത പുലർത്താതിരിക്കുകയാണ് അഹിംസ അഥവാ ജീവകാരുണ്യം. അനുകമ്പാദശകത്തിലും ജീവകാരുണ്യ പഞ്ചകത്തിലുമെല്ലാം ഈയൊരു സഹജീവസമഭാവനയാണ് ഗുരു ഉപദേശിക്കുന്നത്. പാശ്ചാത്യനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഫലമായി പ്രചരിച്ചു വന്ന മാനവികതാദർശനം മനുഷ്യനെ മാത്രം പരിഗണിച്ചപ്പോൾ ഗുരു ഒരു പടികൂടി കടന്ന് സർവ്വചരാചരങ്ങളോടുമുള്ള സ്നേഹത്തിന്റെ, കാരുണ്യത്തിന്റെ ദർശനമായി മാനവികതയെ വിശാലമാക്കി. ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയിൽ ബുദ്ധനിൽ നിന്നു തുടങ്ങുന്ന ഈ കാരുണ്യത്തിലധിഷ്ഠിതമായ അഹിംസാധർമ്മത്തിന് ഏറ്റവും നല്ല പിൻതുടർച്ചയായിരുന്നു ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റേത്. അഞ്ച് പദ്യങ്ങൾ മാത്രമുള്ള ജീവകാരുണ്യപഞ്ചകം എന്ന ഈ കവിത അഹിംസയെ സൈദ്ധാന്തികമായി സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകതന്നെയാണ്. ഗുരു ഒന്നാമത്തെ പദ്യമാരംഭിക്കുന്നതുതന്നെ ഒരു ചോദ്യത്തോടെയാണ്. എല്ലാവരും ആത്മസഹോദരർ അഥവാ ഒരേ ഈശ്വരന്റെ സന്താനങ്ങ

[30] ഹൈഡഗരുടെ സിദ്ധാന്തത്തെ മുൻനിർത്തി വ്യാഖ്യാനാത്മകമായ ഭവത്തെ (ഉണ്മയെ) അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള പഠനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട് (നിസാർഅഹമ്മദ്-2021:ഉണ്മയുടെ ഇടയൻ)

ളെന്നു പറയുമ്പോൾ എങ്ങിനെയാണ് മനുഷ്യൻ മറ്റു ജീവികളെ കാരുണ്യമില്ലാതെ കൊല്ലുന്നത്? കൊല്ലുന്നത് മാത്രമല്ല എങ്ങനെയാണ് അവയെ ഒട്ടും കാരുണ്യമി ല്ലാതെ ഭക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്? കൊല്ലാതിരിക്കുക എന്നത് ഏറ്റവും ഉത്തമ മാണ് എന്നാൽ തിന്നാതിരിക്കുക എന്നതും അതിലേറെ ഉത്തമമാണ്, കാരണം തിന്നുന്നത് കൊണ്ടാണല്ലോ കൊല്ലുന്നത്. ഒന്നോർത്താൽ എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും സാരം അഹിംസ തന്നെയാണ്. പ്രാചീന ഋഷിമാർ പരമമായ ആത്മാവു മാത്രമാ ണ് സത്യമെന്നും ഇക്കാണുന്നതെല്ലാം അതിന്റെ രൂപഭേദങ്ങളാണെന്നും പറഞ്ഞിട്ടു ണ്ട്. എല്ലാ മതങ്ങളിലും ഇത്തരത്തിലുള്ള ഏകത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. എല്ലാം തന്നിൽ നിന്നു മാത്രം നോക്കി കാണാതെ അപരനിൽ നിന്നു നോക്കി കാണണം. കൊല്ലപ്പെടുന്നതു താനാണെങ്കിൽ അതിഷ്ടമായിരി ക്കുമോ? കൊല്ലുന്നവൻ എപ്പോഴും അങ്ങനെയാവണമെന്നില്ല. കൊല്ലപ്പെടുന്നവരു മാവാമല്ലോ-അതുകൊണ്ട് തനിക്കിഷ്ടമില്ലാത്ത കാര്യം മറ്റുള്ളവരോടും ചെയ്യരുത് എന്ന ലളിതമായ യുക്തിയാണിവിടെ ഗുരു ഉപദേശിക്കുന്നത്. ഇത് യേശുവും പണ്ട് ഉപദേശിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. മറ്റു ജീവികളെ കൊല്ലാതിരിക്കുന്ന മനുഷ്യനാണ് വിവേകി. കൊല്ലുന്നവൻ അവിവേകിയും മൃഗതുല്യനുമാണ്. കൊല്ലുന്നവന് മറ്റെല്ലാ നന്മകളുമുണ്ടെങ്കിലും ഒരിടത്തും അവന് അഭയം ലഭിക്കുകയില്ല. അതിനാൽ വിവേ കിയായ മനുഷ്യൻ എല്ലാ തരത്തിലുമുള്ള ഹിംസയിൽ നിന്നും മോചനം പ്രാപി യ്ക്കണമെന്ന് ഗുരു ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു. അഹിംസാധർമ്മം ഉപദേശിക്കേണ്ടതും സ്വന്തം ജീവിതത്തിൽ പകർത്തേണ്ടതും ഓരോരുത്തരുടെയും ധർമ്മമായി ഗുരു കാണുന്നു.

ഗുരുവിന്റെ ക്ഷേത്രസങ്കല്പത്തിലും മനുഷ്യാതീതമായ ഒരു സഹ ജീവിസ്നേഹം പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നു കാണാം. അവർണ്ണരുടെ മാടൻ, മറുത, പറക്കുട്ടി, ഗുളികൻ, കരിങ്കുട്ടി മുതലായ ആരാധനാമൂർത്തികൾക്ക് നൽകിയിരുന്ന ജന്തുബലി പോലുള്ള അനാചാരങ്ങൾ നിർത്തൽ ചെയ്യുകയുംസവർണ്ണർ ആരാധി ച്ചിരുന്ന ശിവൻ, വിഷ്ണു, സരസ്വതി തുടങ്ങിയ ദൈവങ്ങളെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയും ചെയ്തത് സവർണീകരണമായി കണ്ട് പല വിമർശനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. നവോ ത്ഥാനത്തിലൂടെ വളർന്ന ദേശീയ/അന്തർദേശീയ മനുഷ്യന് ചേർന്ന ഒരു ദൈവസ ങ്കല്പത്തെ അവതരിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ഗുരു എന്നതാണ് വാസ്തവം. മനുഷ്യൻ

വിശ്വമാനവികനാകുമ്പോൾ ദൈവങ്ങൾ പ്രാദേശികമായി ഒതുങ്ങി നിൽക്കുക എന്നത് ഒരു ഭംഗികേട് ഗുരുവിന് തോന്നിയിരിക്കാം. മാത്രമല്ല ആരാധനയിലെ സമത്വത്തിനപ്പുറം ബലിയാകേണ്ടിയിരുന്ന അനേകം ജന്തുക്കളെ ഹിംസയിൽ നിന്നു രക്ഷിക്കുക കൂടിയായിരുന്നു ഗുരു ചെയ്തത്. സർവ്വചരാചരങ്ങൾക്കും ഈ ഭൂമിയിൽ തുല്യമായസ്ഥാനം ഉണ്ടെന്ന് സ്ഥാപിക്കുന്ന ഒട്ടേറെ പ്രവൃത്തികൾ ഗുരു വിന്റെ ഭാഗത്തുനിന്നും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. സർപ്പക്കാട് വെട്ടിത്തെളിച്ച് കുളത്തൂരിൽ ആശ്രമം സ്ഥാപിച്ചപ്പോൾ അതിന്റെ പരിസരത്ത് സർപ്പങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടപ്പോൾ ഭയന്ന സന്യാസിമാരോട് ഗുരു പറഞ്ഞത് ''സർപ്പം ദിവസവും വരുന്നല്ലേ ഉള്ളൂ, ഉപദ്രവിക്കുന്നില്ലല്ലോ പിന്നെ എന്താണ് ഭയപ്പെടാനുള്ളത്?'' എന്നാണ്. (സമ്പാ:ഡോ:കെ. പ്രശോഭൻ, 2016: പു. 88) (ശ്രീനാരായണഗുരു ബഹുസ്വരതയുടെ ആചാര്യനും കവിയും). ഗുരുവിന്റെ അവധൂതകാലത്ത് വനങ്ങളിലും ഗുഹകളിലും വിജനമായ പ്രദേശങ്ങളിലും ധ്യാനത്തിൽ കഴിഞ്ഞ ഘട്ടങ്ങളിൽ അവിടെയുണ്ടായി രുന്ന വന്യമൃഗങ്ങളെ ഗുരു ഒരിക്കലും ഭയപ്പെട്ടിരുന്നില്ല.''മരുത്വാമലയിലെ ഗുഹ യിൽ തപസ്സു ചെയ്തിരുന്ന സമയത്ത് ഗുഹയ്ക്കു പുറത്ത് പാമ്പും പുലിയു മൊക്കെ കാവൽ കിടന്നിരുന്നു എന്ന് ജീവചരിത്രങ്ങളിൽ പരാമർശിച്ചിട്ടുള്ളത് ഒട്ടും അതിശയോക്തിയല്ല. ''സ്നേഹിച്ചാൽ അവ ഉപദ്രവിക്കില്ല'' എന്നതാണ്. ഗുരുവിന്റെ തത്വം (പ്രൊഫ. എം.കെ.സാനു, 2017: പു.84). അതുപോലെ ചെറുപ്പ ത്തിൽ കാളയെക്കൊണ്ട് നിലമുഴുതുമ്പോൾ അതിനെ തല്ലാൻ വൈമനസ്യം കാണിച്ചതും അദ്ദേഹത്തിന് ജന്മനാ ഉള്ള സഹജീവികാരുണ്യംകൊണ്ടുതന്നെയാ വാം. ഇവിടെ ബുദ്ധകാരുണ്യത്തെയാണ് കാണാനാവുക. ബുദ്ധനെപ്പോലെ ശ്രീനാ രായണഗുരുവും ഇങ്ങനെ മനുഷ്യനോടു മാത്രമല്ല സർവ്വചരാചരങ്ങളുമടങ്ങിയ ഈ പ്രകൃതിയോടുതന്നെ അളവറ്റ കാരുണ്യംകാണിച്ചിരുന്നു എന്നതു വ്യക്തമാ ണ്. ഒരു യഥാർത്ഥ കാരുണ്യവാന്റെ പരിഗണനയിൽ മനുഷ്യൻ മാത്രമല്ല ഈ പ്രപ ഞ്ചത്തിലെ അങ്ങേയറ്റത്തെ ജീവിയും വസ്തുവും ഉണ്ട് എന്നതാണ്ഗുരു വിന്റെജീവിതംകൊണ്ടുംതെളിയുന്നത്. ഗുരുനട്ട മരങ്ങളിൽ ധാരാളം പ്ലാവുകൾ ഉള ളതായി പറയപ്പെടുന്നു. വർക്കല ശിവഗിരിയിലും ആലുവ അദ്വൈതാശ്രമത്തിലു മെല്ലാം അത് ധാരാളം കാണാം. പ്ലാവുകളുടെ പാരിസ്ഥിതികപ്രാധാന്യം പല ഗവേഷണങ്ങളിലൂടെയും പുറത്തു വന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഗുരു നട്ട പ്ലാവുകളിൽ പലതും മനുഷ്യർക്കും മറ്റു ജീവികൾക്കും മധുരവും തണലുമേകിക്കൊണ്ട് ഇന്നും

നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. യഥാർത്ഥ കാരുണ്യവാൻ എങ്ങനെയെന്ന് ഗുരു നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുകയാണ്. തന്റെ പ്രവർത്തികളിലൂടെയും കൃതികളിലൂടെയും.

3.4.1.2 കാരുണ്യമാർന്ന പ്രകൃതികല്പനകൾ

പ്രകൃതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ധാരാളം ബിംബകല്പനകൾ ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ കൃതികളിൽകാണാം. പ്രത്യേകിച്ചും കടലും സൂര്യനും നിലാവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുള്ളവ അധികംകാണുന്നു. വൈവിധ്യമാർന്നബിംബങ്ങളാണ് കടലുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടുള്ളവ. തിരുക്കുറളിലും കടൽ പലയിടത്തും ആവർത്തിച്ചാവർത്തിച്ച് വരുന്നുണ്ട്. തിരുക്കുറളിനോട് വലിയ സാമ്യം പല കൃതികളിലും ഇക്കാര്യത്തിലും കാണുന്നു.

തിറമൊത്ത ധർമാംബുരാശിയെ പൂകാത്തോർ
മറുവാർദ്ധിയെങ്ങനെ നീന്തും? (അധികാരം - 1 ; 10) (1983 പുറം - 34)

സംസാരമാകുന്ന ദുഃഖക്കടൽ നീന്താനുള്ള കഴിവ് ദൈവത്തെ നേടിയവർക്കു മാത്രമാണ് ലഭിക്കുക. മറ്റുള്ളവർക്കു അതിനു സാധിക്കുകയില്ല എന്നും തിരുക്കുറളിൽ കാണാം.

'തിരുവടി ചേർന്നവർ താണ്ടുന്നു സംസാര
മറുകടൽ; മറ്റുള്ളോർതാണ്ടാ
(അധികാരം-1 ;10) (1983: പുറം - 34)

ദൈവത്തിന്റെ പാദങ്ങളെ അഭയം പ്രാപിച്ചവർക്ക് പ്രപഞ്ചമാകുന്ന സമുദ്രത്തെ താണ്ടാൻ എളുപ്പം കഴിയുന്നു. കടൽ എന്ന ബിംബത്തിന്റെ പല രീതിയിലുള്ള ആവിഷ്ക്കാരങ്ങൾ ഗുരുവിന്റെ കൃതികളിൽ പലതിലും കാണാം. കുറഞ്ഞ വരികളുള്ള ദൈവദശകത്തിൽ തന്നെ ഇത്തരം ബിംബകല്പനകൾ ധാരാളംകാണാം. ആത്മോപദേശശതകത്തിലും ഗഹനമായ രീതിയിലുള്ള ബിംബകല്പനകൾ കാണുന്നു.

'നാവികൻ നീ ഭവാബ്ധിയ്ക്കൊരാവിവൻതോണി നിൻപദം'
(ദൈവദശകം - 1) (2012:പുറം - 13)

എന്ന പ്രയോഗത്തിൽ ജീവിതത്തെ മറുകരകാണാത്ത കടലായും ദൈവത്തെ ആ കടൽ കടക്കാൻ സഹായിക്കുന്ന നാവികനായും കല്പന ചെയ്തിരിക്കുന്നു. ദൈവ ത്തിന്റെ പാദങ്ങളെ മറുകര കടത്തുന്ന ആവിവൻതോണിയായി സങ്കല്പിച്ചിരിക്കു ന്നു. ഭവമാകുന്ന അബ്ധി (സംസാരമാകുന്ന കടൽ)യെ തരണംചെയ്യാനുള്ള ആവി വൻതോണിയായി ദൈവപാദങ്ങളെ രൂപണം ചെയ്തിരിക്കുന്നത് അത്യന്തംആലോ ചനാമൃതമാണ്. ദൈവദശകത്തിൽ ആഴി, തിര, കാറ്റ്, ആഴം എന്നിങ്ങനെ കടലിൽ ഉൾക്കൊണ്ടിട്ടുള്ള ഓരോ ഘടകങ്ങളെയും എടുത്തു പറയുന്നു. ആഴിയും അതിലെ തിരമാലയും തിരമാലയുണ്ടാക്കുന്ന കാറ്റും ആഴിയുടെ ആഴവും പോലെ ത്തന്നെയാണ്. തങ്ങളും മായയും ദൈവത്തിന്റെ മഹിമയും ദൈവവും എന്ന സത്യം ഞങ്ങൾക്ക് ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിയണം എന്ന് പറയുന്നു.

ജീവിതത്തെ കടലായി രൂപണംചെയ്യുന്ന രീതി പൊതുവെ ദാർശനികരും കാൽപനികരുമായ കവികൾ സ്വീകരിക്കാറുണ്ട്. ഗുരുവിൽ പല സന്ദർഭങ്ങളിൽ ഇതുകാണാം. സംസാരസാഗരത്തെ തരണംചെയ്യാനുള്ള ആവിവൻതോണിയാണ് ദൈവപാദങ്ങൾ. ഇവിടെ ഭവാബ്ധി, ആവിവൻതോണി, നാവികൻ എന്നൊക്കെയു ള്ള അലങ്കാരകല്പനകൾദാർശനികതയോടൊപ്പം ആധുനികതയെ സ്വാംശീക രിച്ച ഒരു കവിയുടേതുകൂടിയാണ്. നവോത്ഥാനാധുനികത കൊണ്ടുവന്ന ആധു നിക വാഹനങ്ങൾ, റോഡുകൾ, ആവിയന്ത്രം പോലുള്ള ശാസ്ത്രനേട്ടങ്ങളുടെ സൂചനകൾ ഗുരുവിന്റെ പല കൃതികളിലും തെളിയുന്നുണ്ട്. ആവിക്കപ്പലിനെ ചലി പ്പിക്കുന്ന ശക്തി ആവിയാണ് (നീരാവി). 'ആവി' എന്ന ശബ്ദത്തിന് ആത്മാവ് എന്നും ഗുരു പലപ്പോഴും അർഥം കല്പിക്കുന്നുണ്ട്. ആത്മോപദേശ ശതകത്തി ലെ,

''അവയവമൊക്കെയമർത്തിയാണിയായ്നി-

ന്നവയവിയാവിയെയാവരിച്ചിടുന്നു;''- (ആ. ശ:26) (2012: പുറം-546)

ഇവിടെ അവയവമൊക്കെയമർത്തി, അതായത് ബുദ്ധി, മനസ്സ്, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, ശരീരംഎന്നീ അവയവങ്ങളെയെല്ലാം കൂട്ടിച്ചേർത്ത് തന്നോടു ലയിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ആണിയായ് നിന്ന് അവയവി (എല്ലാറ്റിനും കേന്ദ്രമായ താൻ എന്ന ബോധം)

ആവിയെ അഥവാ ആത്മാവിനെ (പ്രാണനെ) ആവരിക്കുന്നു (ആശ്രയിച്ച് ഗാഢനിദ്രയിൽ ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്നു). ഇവിടെ ആവി എന്നത് ശരീരത്തെ ചലിപ്പിക്കുന്ന പ്രാണന്റെ ശക്തിയാകുന്നു.അതുപോലെ കടലിനെ പല സന്ദർഭങ്ങളിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

''അലകളുമാഴിയുമെന്നുവേണ്ടയെല്ലാ-
വുലകുമുയർന്നറിവായിമാറിടുന്നു'' (ആ. ശ.– 50 (2012: പുറം 546)

അലകളും ആഴിയും എന്നുവേണ്ട പ്രപഞ്ചത്തിലെ എല്ലാം ഉയർന്നറിവു മാത്രമായി മാറുന്നു. ഇവിടെ 'അറിവ്' എന്നതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്. പ്രപഞ്ചത്തെ സംബന്ധിച്ച വസ്തുബോധം തന്നെയാവുന്നു. അതായത് ഓരോ മനുഷ്യനും താനാർജ്ജിച്ച പ്രത്യയശാസ്ത്രബോധത്തിലൂടെയാണ് ഈ പ്രപഞ്ചത്തെ കാണുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് പലരുടെയും കാഴ്ചകൾ വ്യത്യസ്തമാകുന്നത്. നമ്മുടെ ബോധംതന്നെയാണ് പ്രപഞ്ചബോധം എന്ന് സാരം. ഈ വസ്തുബോധമാണ് അറിവ്. ഇതിലെത്തന്നെ അമ്പത്തിയാറാം ശ്ലോകത്തിൽ കവി പറയുന്നു.

''കടലിലെഴും തിരപോലെ കായമോരോ-
ന്നുടനുടനേറിയുർന്നമർന്നിടുന്നു;
മടിവിതിനെങ്ങിതു ഹന്ത!മുലസംവിത്-
കടലിലജസ്രവുമുള്ള കർമ്മമത്രേ!'' (ആ.ശ-56) (2012:പുറം 550).

കടലിൽ എങ്ങിനെയാണോ തിരകൾ പൊന്തിവരികയും മറയുകയും ചെയ്യുന്നത് അതുപോലെത്തന്നെയാണ് സൂര്യ-ചന്ദ്ര-മനുഷ്യ-പക്ഷി-മൃഗാദികൾ ഉണ്ടാവുകയും നശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്. ഇതിനൊരു മുടിവ് (അവസാനം) എവിടെ? കടലിലെ തിരപോലെ അവസാനമില്ലാത്തതാണത്. ഇങ്ങനെ പൊന്തിവന്ന് മറയുന്ന ഈ പ്രക്രിയ അഖണ്ഡബോധമാകുന്ന സമുദ്രത്തിൽ എല്ലായ്പ്പോഴും നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. എല്ലാ പ്രപഞ്ചഘടകങ്ങളിലും ബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെ കാണാൻ കഴിയുന്ന അനുഭവമണ്ഡലമാണ് ഗുരുവിലുള്ളത്. പ്രപഞ്ചപ്രതിഭാസങ്ങൾ ഈ അനാദികാലം മുതൽ ഉള്ളവയാണെന്ന തിരിച്ചറിവാണ് ഗുരു കൃതികളിലൂടെ

നൽകുന്നത്. ഇത് ഗീതയിലും പറയുന്നുണ്ട്.[31]

അടുത്ത ശ്ലോകത്തിലും ഇത് വിശദീകരിക്കുന്നു.

'അലയറുമാഴിയിലുണ്ടനന്തമായാ-
കലയിതു കല്യയനാദി കാര്യമാകും
സലില രസാദിശരീരമേന്തി നാനാ-
വുലകുരുവായുരുവായി നിന്നിടുന്നു'- (ആ.ശ 57) (2012: പുറം 662)

സങ്കല്പതരംഗങ്ങൾ ഒടുങ്ങിയ അഖണ്ഡബോധമാകുന്ന സമുദ്രത്തിൽ അളവില്ലാത്ത ശക്തിസ്വരൂപം ലയിച്ചിരിപ്പുണ്ട്. നാമരൂപസൃഷ്ടിയിലൂടെ ഇതെപ്പോഴും പൊന്തിവരികയും മറയുകയും ചെയ്യുന്നു. ജലം, ഭൂമി, തുടങ്ങിയ ദേഹങ്ങൾ കൈക്കൊണ്ട് അനന്തകോടി ബ്രഹ്മാണ്ഡരൂപങ്ങളായും ജീവജാലങ്ങളുടെ രൂപമായും നിലനിർത്തുന്നത് ഈ ശക്തിതന്നെ എന്നിവിടെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. എല്ലാ പ്രപഞ്ചഘടകങ്ങളിലും കുറേ ശക്തിതന്നെ ഇങ്ങനെ പ്രപഞ്ചകാര്യത്തെ പറയുന്നിടത്തൊക്കെ സമുദ്രത്തെ കല്പന ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെ നേരിട്ടും അല്ലാതെയും പ്രപഞ്ചത്തെ, പ്രപഞ്ചജീവിതത്തെ ഇത്തരത്തിൽ ബിംബവൽക്കരിക്കുന്നു. ആത്മോപദേശശതകത്തിലെത്തന്നെ തൊണ്ണൂറ്റിയേഴാം ശ്ലോകത്തിലെ-

'അനുഭവിയാതറിവീലഖണ്ഡമാം ചിദ്-
ഘനമിതു മൗനഘനാമൃതാബ്ധിയാകും' (ആ.ശ 97) (2012: പുറം 555.)

എന്ന പ്രയോഗം ഗുരുവിന്റെ കാവ്യഭാവനയുടെയും പ്രപഞ്ചദർശനത്തിന്റെയും ആഴം വ്യക്തമാക്കുന്ന ഒരു സന്ദർഭമാണ്. സാക്ഷാത്കാരദശ അനുഭവിക്കാതെ അത് അറിയാൻ കഴിയുകയില്ല. അഖണ്ഡമായ ബോധം ഘനീഭവിച്ച ആ അനഭവം മൗനം മുറ്റിനിൽക്കുന്ന ഒരു അമൃതക്കടലായിട്ടാണ് കവി രൂപണം ചെയ്യന്നത്. പ്രപ

---

[31] 'പ്രകൃതി പുരുഷം ചൈവ
വിദ്ധ്യനാദീ ഉഭാവപി
വികാരാംശ്ചഗുണാംശ്ചൈവ,
വിദ്ധി പ്രകൃതിസംഭവാൻ' (അധ്യായം 3;20, 1986: ഭഗവദ്ഗീത) പുരുഷനും പ്രകൃതിയും അനാദിയാണ്. പ്രകൃതിയിൽ നിന്നു രൂപം കൊള്ളുന്നവയാണ് പ്രപഞ്ചരൂപങ്ങളായ വികാരങ്ങളും ഗുണങ്ങളും. അതെല്ലാം അനാദിയും അനന്തവുമായി തുടരുകയും ചെയ്യും എന്നർത്ഥം.

ഞ്ചത്തിന്റെ അഖണ്ഡബോധത്തിലേക്ക് സ്വയമലിഞ്ഞുചേരുന്ന അനുഭവത്തെ പറഞ്ഞറിയിക്കാൻ കഴിയാത്ത ആനന്ദാനുഭവമായി ഗുരു പറയുന്നു. തുടർന്നുവരുന്ന ശ്ലോകങ്ങളിൽ ഈയനുഭവത്തെ കൂടുതൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഞാൻ തന്നെയാകുന്നു ബ്രഹ്മം[32] എന്ന അഖണ്ഡബോധത്തിലേക്കെത്തുന്ന സായൂജ്യത്തെയാണിവിടെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. പ്രകൃതി-മനുഷ്യ ഏകീഭാവത്തിന്റെ പൂർണതയാണിവിടെ കാണാൻ കഴിയുക.

3.4.1.2.1 ജനനീ നവരത്നമഞ്ജരി

ദേവീസ്തുതികളിലും ധാരാളമായി പ്രകൃതിബിംബകല്പനകൾ കാണാം. ജനനീ നവരത്നമഞ്ജരി, കാളീനാടകം എന്നീ കാവ്യങ്ങൾ മനോഹരമായ പ്രകൃതി-സ്ത്രീബിംബകൽപ്പനകൾകൊണ്ടു സമ്പന്നമാണ്. ജനനീനവരത്നമഞ്ജരിയിൽ ദേവിയെത്തന്നെ പ്രകൃതിയായി രൂപണം ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ള ആവിഷ്കാരങ്ങൾ കാണാം. ഇത് കാല്പനികത തുളുമ്പിനിൽക്കുന്ന ഒരു ലാസ്യഭാവന, കാലം, ദേശം എന്നിവ ഊടും പാവും നെയ്ത ലീലാപടമാണ് മേലാകെ മൂടിയിരിക്കുന്നത്.

> ''കാലാദിയായ മൃദു നൂലാലെ നെയ്യുമൊരു
> ലീലാപടം ഭവതിമെയ്മേലാകെ മൂടും. . .'' (ജ. മ. 5) (2012: പുറം 552)

എന്ന കല്പന പ്രകൃതിയ്ക്കും നന്നായി യോജിക്കും. ഇതിലെ മിക്ക ശ്ലോകങ്ങളും വായിക്കുമ്പോൾ മനോഹരമായ പ്രകൃതി ചിത്രം തന്നെയാണ് മനസ്സിലുദിക്കുക. രാജയോഗജനനിയെ സംബോധന ചെയ്തുകൊണ്ട് അദ്വൈതവേദന്തസാരത്തിന്റെ ഗഹനത തുളുമ്പുന്നതോടൊപ്പംതന്നെ മനോഹരമായ കല്പനകൾകൊണ്ട് നിറഞ്ഞതുമാണീ കവിത. ഒൻപതു ശ്ലോകങ്ങൾ മാത്രമുള്ള ഈ കാവ്യത്തിലെ ശ്ലോകങ്ങളെ ജനനിയ്ക്ക് സമർപ്പിക്കുന്ന ഒൻപത് രത്നങ്ങൾ ശോഭിക്കുന്ന ഒരു പൂങ്കുലയായിട്ടാണ് കവി ഭാവന ചെയ്തിരിക്കുന്നതുതന്നെ. അതുകൊണ്ടാണ് ജനനീനവരത്ന മഞ്ജരി എന്ന പേർ നൽകിയിരിക്കുന്നത്. മനോഹരമായ ഒരു ഭാവനയാണിവിടെ പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. സ്ഥൂലവും സൂക്ഷ്മവുമായ അംശങ്ങൾ ഇടകലർന്ന

---

[32] 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി യജുർവ്വേദോപനിഷത്തായ ബൃഹദാരണ്യകത്തിലെ മഹാവാക്യം'

കാവ്യാനുഭൂതി പകരുന്ന ഒരു കവിതയാണിത്. ഒരുപക്ഷേ, വീണപൂവിനേക്കാൾ കാല്പനികത തോന്നുന്ന ഒരു കവിത എന്നു തന്നെ പറയാം.

പ്രപഞ്ചത്തിൽ തിങ്ങിനിറയുന്ന ശിവ-ശക്തിയുടെ ഏകീഭാവത്തെ, ശക്തിയുടെ (ജനനിയുടെ) എല്ലാം ഉള്ളടക്കുന്ന അഭേദഭാവത്തെ കാട്ടിത്തരുന്ന യോഗാത്മകമായ ഒരു കാല്പനികകാവ്യം എന്ന് പറയാം. അഖണ്ഡസ്വരൂപവും അചഞ്ചലവുമായ പരമാത്മാവിൽ ശക്തി സ്പന്ദിച്ചുയരുന്നതോടെ ഒന്നൊന്നായി തെളിയുന്ന പ്രപഞ്ചദൃശ്യങ്ങളെ ഓരോന്നോരോന്നായി ഇതൾ വിടർത്തി കാണിക്കുന്നു.

''ഒന്നായമാമതിയിൽ നിന്നായിരം ത്രിപുടി-
വന്നാശുതന്മതി മറ-
ന്നന്നാദിയിൽ പ്രിയമുയിർന്നാടലാം കടലി-
ലൊന്നായി വീണുവലയും'' (ജ.മ-1) (2012: പുറം 551).

ആയിരമായിരം നാമരൂപങ്ങൾ തിങ്ങിനിറയുന്ന അനന്തവും അജ്ഞാതവുമായ ഈ പ്രപഞ്ചത്തെക്കുറിച്ചൊന്നുമറിയാതെ കുഴങ്ങുന്ന മനുഷ്യാത്മാവിന്റെ അവസ്ഥ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് കാവ്യം തുടങ്ങുന്നു. ഒന്നായ പരമസത്തയിൽനിന്നും ആയിരം ത്രിപുടി. ത്രിപുടി എന്നാൽ (അറിവ്, അറിയുന്നവൻ, അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തു) വേർപെട്ടുപൊങ്ങിയതോടെ എല്ലാം ഏകജ്ഞാനാസ്വരൂപമാണെന്ന് വിസ്മരിച്ച് ഭോഗങ്ങളിൽ (അന്നം ആദിയായവയിൽ) പ്രിയമുയർന്ന് ദുഃഖക്കടലിൽ വീണു വലയുകയാണ് മനുഷ്യാത്മാവ്. അങ്ങനെയുള്ള മനുഷ്യാത്മാവിന് (തന്റെ ഹൃദയത്തിന്) സത്യസ്വരൂപത്തെ കാട്ടിത്തരുന്ന നാദഭൂമിയിൽ അലിഞ്ഞുചേർന്ന് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായ ജ്ഞാനസത്തയിൽ ലയിച്ചുചേരാനാവുക ത്രിപുടിയെല്ലാമസ്തമിച്ച് ഏകീഭവിക്കാനുള്ള ഭാഗ്യം എന്നാണുണ്ടാവുക എന്നിങ്ങനെ അനന്തവും അജ്ഞാതവുമായ പ്രപഞ്ചത്തെ നോക്കി വിസ്മയിച്ച് നിൽക്കുന്ന മനുഷ്യന്റെ ആലാപനമാവുന്നു കവിത. വിവരണാതീതമായ അനുഭൂതികളുടെ ആവിഷ്കാരമായി മാറുന്നുണ്ട് ഈ കവിത. അറിവിനെ അമ്പായും ഭക്തിയെ വില്ലായും മനഃശ്ശക്തിയെ ഞാണായും പ്രപഞ്ചത്തെ പ്രകാശമായും കാണുന്ന കാഴ്ചകൾ വിവരിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിലെ ഓരോന്നും നീതന്നെ. ഈ ഞാനായിരിക്കുന്നതും നീ തന്നെയാകുന്നു. ഈ പ്രപഞ്ചലീലകൾ അഹോ, നാടകം തന്നെയെന്ന് കവി

അത്ഭുതപ്പെടുന്നു. ഇവിടെ ഒമർഖയാമിന്റെയും ഷേക്സ്പിയറുടെയുമൊക്കെ ജീവിതത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ആദർശങ്ങളുടെ സാമ്യം കാണാം.[33] ആലോചിച്ചാൽ തിരകൾ വെള്ളം തന്നെയാകുന്നു. കയറിൽ കാണപ്പെട്ട പാമ്പ് കയറുതന്നെ-കുടം മണ്ണുതന്നെ-ഇതുതന്നെയാണ് ലോകത്തിന്റെ അവസ്ഥയും. പലതും ഉള്ളതായി തോന്നുമെങ്കിലും ഒന്നും ഭിന്നമായിരിക്കുന്നില്ലെന്ന് അന്വേഷിച്ചാൽ അറിയാം. അല്ലാത്തവർക്ക് എല്ലാം ഭിന്നമായിത്തന്നെ തോന്നാം. ഇങ്ങനെ ഒന്നിനെത്തന്നെ അനേകമാക്കി കാണിക്കുന്ന ശക്തിസ്വരൂപിണിയോട് അനുഗ്രഹത്തിനായി യാചിക്കുകയാണിതിലെ ഭക്തൻ. തന്റെ മനസ്സിന് സത്യസ്വരൂപത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുവാൻ കഴിവുള്ളവളാണ് അമ്മ. ജനനത്തിലൂടെയും മരണത്തിലൂടെയും കടന്നുപോകുന്ന പ്രപഞ്ചദൃശ്യങ്ങൾ നശ്വരങ്ങളാണെന്ന് കാണുന്നുണ്ടെങ്കിലും പലപ്പോഴും അത് ബോധ്യപ്പെടാനുള്ള വിവേകമില്ല. എന്നാൽ ആത്മസത്തയെ സാക്ഷാത്കരിക്കുന്ന വനാകട്ടെ,

> ''തണ്ടാരിൽ വീണു മധുവുണ്ടാരമിക്കുമൊരു
> വണ്ടാണു സൂരിസുകൃതി'' (ജ.മ-3) (2012: പുറം 568)

എന്ന ആനന്ദാനുഭവത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ ഈ കാവ്യത്തിലുടനീളം മനോഹരമായ പ്രകൃതിബിംബകല്പനകളാണു കാണാൻ കഴിയുന്നത്. വർഡ്സ് വർത്തിന്റെ കാല്പനിക കവിതാസങ്കല്പത്തിനു സമാനമായ അനുഭൂതിരസം പകരുന്ന സ്വച്ഛന്ദമായ അനർഗ്ഗളപ്രവാഹമായി കവിത മാറുന്നു. ശബ്ദാർത്ഥങ്ങളുടെ ഉള്ളിണക്കത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന ഒരു ഇന്ദ്രജാലശക്തി നമ്മെ ഉയർന്ന ഒരു അനുഭൂതിതലത്തിലേക്കെത്തിക്കും. കാല്പനിക കവികളെപ്പോലും കടത്തിവെട്ടുന്നതാണ്. ഈ കാവ്യത്തിന്റെ സംഗീതാത്മകത ചങ്ങമ്പുഴയെപ്പോലും കടത്തിവെട്ടുന്ന തരത്തിലുള്ളതാണ്. കാല്പനികമായ ഒരു ഭാഷാരീതിയും ഇതിൽ അത്യന്തം പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു. ആത്മീയമെങ്കിലും തീവ്രമായൊരു ഭാവമേഖലയാണിതിൽ

---

[33] All the worlds the stage' And all the men and women merely players; The have their exists and their entrances (As you like it (Shakespeare, 1623: Act II, Scene VII, p.194). ഈ ലോകമാകെ ഒരു അരങ്ങാണ്. എല്ലാ സ്ത്രീപുരുഷന്മാരും കേവലം കളിക്കാരും' അവർക്ക് അവരുടേതായ പ്രവേശവും നിഷ്ക്രമണവുമുണ്ട് (കെ. അയ്യപ്പപ്പണിക്കർ, 2000: പു. 688).

ആവിഷ്കൃതമാവുന്നത്. ഈയൊരു കാവ്യം തന്നെ മതി മലയാളത്തിലെ ആദ്യ കാല്പനികകവിയായി ശ്രീനാരായണഗുരുവിനെ കണക്കാക്കുവാൻ. ഭക്തിയെ തന്റെ കാവ്യഭാവനയിലേക്ക് ഉള്ളിണക്കം ചെയ്തതായിരിക്കാം ഗുരുവിനെ കവി യായി പോലും അംഗീകരിക്കാൻ നമ്മുടെ സാഹിത്യസമൂഹം തയ്യാറാകാത്തതിന്റെ കാരണം. എന്നാൽ ചില തിരിച്ചറിവുകൾ ഉണ്ടായിത്തുടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്.[34]

1888-ൽ രചിച്ച ശിവശതകം മുതൽ തന്നെ കാല്പനികതയുടെ വിളയാട്ടം നമുക്ക് കാണാം. കാല്പനികഭാവനയുടെ നിറഞ്ഞുതുളുമ്പൽ, തീവ്രമായ ഭാവാവി ഷ്കാരം, ആത്മനിഷ്ഠത, സംഗീതാത്മകത, കാല്പനികവും ലളിതവുമായ ഗ്രാമീ ണശൈലിയിലുള്ള ഭാഷാപ്രയോഗം എന്നിങ്ങനെ കാല്പനികതയുടെ സ്വഭാവ ങ്ങൾ എത്രവേണമെങ്കിലും കണ്ടെടുക്കാം. പെരുകിന സങ്കട വൻകടൽ, സുരനദി തിങ്കളിഞ്ഞ ദൈവം, അമരവാഹിനി പൊങ്ങിവരും തിര, കരുണാകലശാംബുദ്ധി, മലമുകളീന്നൊഴുകും പുഴയായി, വാരിധിയെന്നപോൽ കരുണ നിറഞ്ഞുകവിഞ്ഞ ദൈവം, ഭവാർണ്ണവം, ഭവസാഗരകുഴി, മിഴികളിൽ നിന്നൊഴുകുന്നമൃതത്തിര, പൊഴികളിൽ വീണൊഴുകും പരമാഴി, ചുഴി, നരകനടുക്കടൽ, അതിരസക്കരുണ ത്തിരമാല എന്നിങ്ങനെയുള്ള പ്രകൃതിബിംബകല്പനകളുടെ ധാരാളിത്തം ഈ കാവ്യത്തിലുടനീളം കാണാം.'മഞ്ജു മഞ്ജീര ശിഞ്ജിതം' എന്ന കാല്പനിക മായ ഭാഷാപ്രയോഗം ചങ്ങമ്പുഴ നടത്തുന്നതിനുമുമ്പ് ഇതേ പ്രയോഗം ഗുരുവിന്റേ തായി, 'മഞ്ജീര മഞ്ജുമണി ശിഞ്ജിത പാദപദ്മ' (ശ്രീ വാസുദേവാഷ്ടകം-5) എന്നിങ്ങനെ നമുക്കു വായിക്കാം. ഇങ്ങനെ ആധുനികരും കാല്പനികരുമായ കവി കൾക്കുപോലും മാതൃകയാക്കാവുന്ന ഒരു ഭാഷാരീതി ഗുരുവിൽ കാണാം. നാമിന്ന് ഉപയോഗിക്കുന്ന ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളിൽനിന്നും വലിയ വ്യത്യാസം ഗുരുവിന്റെ ഭാഷയിൽ കാണുന്നില്ല. ആധുനികമായ ഒരു ഭാഷാവബോധവും ഗുരു വെച്ചു പുലർത്തിയിരുന്നതായി കാണാം. മലയാളത്തിന്റെ ഭാഷാതനിമയെ ഉയർത്തിപ്പിടി

---

[34] ''അബോധത്തെ ഉഴുതുമറിച്ച് ഉൾനിലത്ത് അൻപിന്റെ വിത്തിട്ട് ആത്മാനുസന്ധാന മായ ഭക്തിയുടെ പയർക്കതിർ വിരിയിച്ച് അതിൽ അരുളിന്റെ വിളവെടുപ്പ് നടത്തുന്ന കൃഷിക്കാരനായി ഗുരു എന്ന മനീഷിയായ കവി പൂർണ്ണനായി ആ കവിതകളുടെ രസ പടത്തിൽ വിഹരിക്കുന്നുണ്ട്. അരുളാൽ വന്ന അൻപിന്റെയും അനുകമ്പയുടെയും പുതു മാങ്കനി പൂത്ത കാവ്യാമൃതം മലയാള ഭാഷയ്ക്കു തന്ന കവിയാണ് ഗുരു.'' (ഡോ. കവിതാരാമൻ, 2021: പുറം 35).

ച്ചുകൊണ്ടുള്ള പച്ചമലയാളകൃതികളും ഗുരു എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. 'അറിവ്' അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഒരു പച്ചമലയാളകൃതിയാണ്. എത്ര ഗഹനമായ വിഷയവും ഗരു തനി മലയാളത്തിൽ ആവിഷ്ക്കരിച്ചു. മലയാളഭാഷയുടെ പ്രതിഭ ഗുരുവിന്റെ കൃതികളിൽ കാണാം. ഗുരുവിന്റെ കാല്പനികമായ ഭാഷാപ്രയോഗവും ബിംബകല്പനകളുമെല്ലാം മറ്റൊരു ഗവേഷണത്തിനുള്ള സാധ്യത നൽകുന്നുണ്ട്. ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ഊന്നൽ അതല്ലാത്തതിനാൽ ഇവിടെ വളരെ സംക്ഷേപിച്ചാണ് അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്.

3.5 കുമാരനാശാൻ കവിതകളിലെ കാരുണ്യദർശനം

കേരള നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ആശയധാരകളെ പല മട്ടിൽ സ്വാംശീകരിച്ചവരായിരുന്നു ആധുനികകവിത്രയം ആശാനും ഉള്ളൂരും വള്ളത്തോളും. നവോത്ഥാനം കൊണ്ടുവന്ന ആധുനിക മൂല്യങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടുതന്നെ പല വഴികളിലൂടെയാണവർ മുന്നേറിയത്. വള്ളത്തോൾ ദേശാഭിമാനത്താൽ പ്രചോദിതമായും പൗരാണികമൂല്യങ്ങളിൽ അടിയുറച്ചുനിന്നുകൊണ്ടുമാണ് ആധുനികാശയങ്ങളെ അവതരിപ്പിച്ചത്. ഉള്ളൂരാകട്ടെ, ക്ലാസ്സിക് മൂല്യങ്ങളുടെ സംരക്ഷകനും, ആരാധകനുമായി നിന്നുകൊണ്ടുതന്നെ നവോത്ഥാനത്തെ നോക്കിക്കാണുകയായിരുന്നു. ഉദ്ബോധനാത്മകമായി ആധുനികാശയങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കാനായിരുന്നു ഉള്ളൂരിന് താല്പര്യം. മണിമഞ്ജുഷപോലുള്ള കാവ്യസമാഹാരങ്ങളിൽ ഇത്തരം ധാരാളം കവിതകൾ കാണാം. ആശയാദർശങ്ങൾ, സമൃദ്ധമായിരുന്നെങ്കിലും ആനുഭവികതീവ്രത ഇവരിൽ കാണാൻ കഴിയില്ല. ആശാനിലാകട്ടെ നവോത്ഥാനാശയങ്ങൾ അതിന്റെ എല്ലാ അനുഭവതീവ്രതയോടും കൂടി ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടു. ജാതിയ്ക്കെതിരായ കവിതകൾ എന്ന തരത്തിൽ ഏറ്റവുമധികം കവിതകൾ എഴുതിയത് ഉള്ളൂരാണെന്നിരിക്കിലും ആശാൻ കവിതകളിൽ കാണുന്ന അനുഭവതീവ്രതയും പ്രഹരശേഷിയും മറ്റു രണ്ടു പേരിലും കാണുന്നില്ല. അത് കാണാത്തത് ആശാനെ അപേക്ഷിച്ച് അവരുടെ ഉയർന്ന പദവിയിലുള്ള സാമൂഹ്യനിലതന്നെ ആയിരിക്കണം. ജാതീയതയുടെ എല്ലാ കെടുതികളും അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു സമുദായത്തിൽനിന്നും വന്നു എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ ആശാൻ തന്റെ കവിത

കളിൽ സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണത്തിലൂന്നിക്കൊണ്ടാണ് നവോത്ഥാനാശയങ്ങളെ ആവിഷ്ക്കരിച്ചത്.

1880 ജനിച്ച മഹാകവി കുട്ടമത്ത് കുന്നിയൂർ കുഞ്ഞികൃഷ്ണക്കുറുപ്പും ആധുനികകവിത്രയത്തോടൊപ്പം തന്നെ നവോത്ഥാന മൂല്യങ്ങളെ തന്റെ കൃതികളിലേക്ക് ആവാഹിച്ച കവിയായിരുന്നു. ഇരുപത്തിയേഴോളം കൃതികൾ രചിച്ച അദ്ദേഹത്തിന്റെ അമൃതരശ്മി എന്ന പത്തോളം ഭാഗങ്ങളുള്ള ഖണ്ഡകവിതാസമാഹാരം മഹാകവി വള്ളത്തോളിന്റെ സാഹിത്യമഞ്ജരിയ്ക്കു സമാനമായി വർത്തിക്കുന്ന ഒരു കാവ്യസഞ്ചയമാണ്. ജാതിവിരുദ്ധത, ദേശീയബോധം, സാഹോദര്യസമത്വഭാവനകൾ, സ്വാതന്ത്ര്യബോധം, സ്ത്രീപക്ഷ - കീഴാള പക്ഷവുമായ നീതിബോധം, കാരുണ്യാർദ്രത എന്നീ നവോത്ഥാനാദർശങ്ങൾ കുട്ടമത്തിന്റെ കൃതികളിൽ തെളിഞ്ഞുകാണാം. അമൃതരശ്മിയിലെ ഖണ്ഡകാവ്യങ്ങളിലാണ് ഈ സവിശേഷതകൾ അധികമായി കാണാൻ കഴിയുക. സൗഭ്രാത്രവിജയം എന്ന കാവ്യത്തിൽ ജാതി അയിത്തത്തെ കേരളത്തിൽനിന്നും ക്ഷേത്രപ്രവേശനവിളംബരത്തിലൂടെ തുരത്തിയതിനെപ്പറ്റിയും ഭാരതത്തിൽ അത് നശിച്ചിട്ടില്ലെന്നും കവി പറയുന്നു.

''മാറിനില്ക്കൂ! മാറിനില്ക്കൂ! മരണമാമയിത്തമേ!
ഭാരതത്തിലിനിയും നീ നശിച്ചില്ലെന്നോ
- - - - - - - - - -- - - - - - -
ബുദ്ധശാസനത്തെ മുന്നമശോക സാമ്രാട്ടുപോലെ
ശുദ്ധഗാന്ധിമതമിന്നു വഞ്ചിഭൂമീന്ദ്രൻ
സ്വന്തം നാട്ടിൽ നടപ്പാക്കി സ്വന്തം ക്ഷേത്രങ്ങളിൽനിന്നും
മുന്തിത്തള്ളി നിന്നെ മന്നൻ നാടുകടത്തീ

(സൗഭ്രാത്രവിജയം) (1985:പുറം 78-79)

ബുദ്ധന്റെ ശാസനങ്ങളെ പണ്ട് അശോകചക്രവർത്തിയെന്നപോലെയാണ് ഗാന്ധിയുടെ ആദർശത്തെ വഞ്ചിരാജാവായ ശ്രീചിത്തിരതിരുനാൾ ബാലരാമവർമ്മ ക്ഷേത്രപ്രവേശനവിളംബരത്തിലൂടെ കേരളത്തിലെ ക്ഷേത്രങ്ങളിൽനിന്നും ഉന്തിത്തള്ളി പുറത്താക്കിയിരിക്കുന്നത് എന്നാണിവിടെ കവി പറയുന്നത്. അയിത്താചാരത്തെ ഒരു മാരണമായിട്ടാണ് കവി കാണുന്നത്. ജാതിഭേദങ്ങൾക്കതീതമായ

സാഹോദര്യത്തെയാണ് കവി പ്രധാനമായി കാണുന്നത്. അമൃതരശ്മി ദ്വിതീയ കലയിലെ ധർമ്മനിഷ്യന്ദം എന്ന കവിതയിലും സഹജീവികൾ തമ്മിലുള്ള സാഹോദര്യഭാവത്തെ എടുത്തു പറയുന്നുണ്ട്.

''വിവിധ ശുഭധർമ്മങ്ങളിൽ തന്നെനില്ക്കയാം
ഭൂരിവ വിവിധ ജന്തുക്കളാത്മീയ സോദരർ'' (ധർമ്മനിഷ്യന്ദം)- (1985: 68)

ഇവിടെ മനുഷ്യർ മാത്രമല്ല എല്ലാ ജന്തുജാലങ്ങളും ആത്മസഹോദരനാണ് എന്ന ബുദ്ധന്റെയും ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെയുമൊക്കെ വാക്കുകളുടെ സ്വാധീനം കാണാം. മഹാകവി വള്ളത്തോളിനെപ്പോലെ ദേശീയബോധപ്രചോദിതമായ കാവ്യങ്ങളും കുട്ടമത്ത് എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. അമൃതരശ്മി ദശമകലയിലെ അത്ഭുതവസ്ത്രം, ഉണരുകപ്രവർത്തിക്കുക പോലുള്ള കവിതകളിലുംആധുനികാശയങ്ങൾ കാണാം.[35]

ഗുരുവിന്റെ ശരിയായ തുടർച്ചയായി നിന്നുകൊണ്ടുതന്നെ ജാതിമതാന്ധതയ്ക്കെതിരും സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം മുതലായ ആധുനികാശയങ്ങളെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ടും ആശാൻ പരിഷ്ക്കരണ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെയും എതിരിട്ടു. വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി ആശാൻ നടത്തിയ പ്രവാസങ്ങൾ സമകാലികരായ മറ്റു കവികളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ വിശാലവീക്ഷണങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളാനും അതിന്റെ അലയൊലികൾ നേരിട്ട് കണ്ട് മനസ്സിലാക്കാനും സാധിച്ചു. ബാംഗ്ലൂർ കൊൽക്കത്തപോലുള്ള നഗരങ്ങളിലെ ജീവിതം അവിടങ്ങളിലെ സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളെ സൂക്ഷ്മമായി കണ്ടറിയാൻ അദ്ദേഹത്തെ സഹായിച്ചിരുന്നു. സമൂഹത്തെ മാറ്റീത്തീർക്കുന്നതിൽ പരിഷ്കരണപ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് വലിയ പങ്കുണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കി. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ജാതിയ്ക്കെതിരായിട്ടുള്ളതും മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള തുല്യതയിലും സ്വാത

---

[35] തിരുക്കുത്തിൽ നീന്തി നീന്തിത്തളർന്ന വണ്ണമാമൂർഖൻ
മരവിച്ചു തിരിച്ചുപോയ് പലരും കാൺകെ
തുകിൽമാലയായി വന്ന ഭഗവൽകാരുണ്യക്കടൽ
ത്തിരമാലതന്നിലേവംകുളിച്ചുദേവി: (അദ്ഭുതവസ്ത്രം)- (1985: 66)
ദ്രൗപതിവസ്ത്രാക്ഷേപകഥയുടെ മനോഹരമായ ആഖ്യാനം

ന്ത്ര്യത്തിലും സ്നേഹത്തിലും അതിലുപരി കാരുണ്യത്തിലും അടിയുറച്ച ആവിഷ്കാരങ്ങളാണ് ആശാൻ നടത്തിയത്. വള്ളത്തോളടക്കമുള്ള നവോത്ഥാനകവികൾ രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ പ്രധാനമായി കണ്ടപ്പോൾ സാമൂഹികമായി സ്വാതന്ത്ര്യമില്ലാത്ത ഒരു ജനതയ്ക്ക് രാഷ്ട്രീയ സ്വാതന്ത്ര്യം നിഷ്ഫലമായിരിക്കുമെന്നാണ് ആശാൻ കരുതിയത്. രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യം സമീപമാണെങ്കിലും സാമൂഹികസ്വാതന്ത്ര്യം എത്രയോ അകലെയാണെന്നദ്ദേഹം കണ്ടറിഞ്ഞു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ജാതിമതാന്ധത ബാധിച്ചു തമ്മിലടിക്കുന്നവർക്ക് എന്തിനാണ് സ്വരാജ്യം എന്ന് ഒരു തീയക്കുട്ടിയുടെ വിചാരത്തിൽ ചോദിക്കുന്നത്. ആശാന്റെ ഇത്തരം വരികളെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊണ്ടും അദ്ദേഹം വെയ്ൽസ് രാജകുമാരനിൽനിന്നും പട്ടുംവളയും വാങ്ങിയതു സൂചിപ്പിച്ചുകൊണ്ടും ആശാനെ ബ്രിട്ടീഷ് അനുകൂലിയായും ദേശീയ സ്വാതന്ത്ര്യവിരോധിയായുമൊക്കെ എടുത്തുകാട്ടാറുണ്ട്. ജാതീയമായ അധ:സ്ഥിതാവസ്ഥയുടെ അനുഭവമില്ലാതിരുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ വള്ളത്തോൾ ഇങ്ങനെ ചോദിക്കുന്നു.

''ജാതിമതാദിവഴക്കൊരു നാടിനെ
സ്വാതന്ത്ര്യസിദ്ധിയ്ക്കനർഹമാക്കീടുമോ?
സോദരർതമ്മിലെ പോരൊരുപോരല്ല
സൗഹൃദത്തിന്റെ കലങ്ങിമറിയലാം'' (നമ്മുടെ മറുപടി) (2006: പുറം 344)

എന്നാൽ ദൈവാരാധനയ്ക്കുപോലും അവകാശമില്ലാതിരുന്ന ഒരു വിഭാഗത്തിന് ആരാധനയ്ക്കപ്പുറം കടന്ന് വിഗ്രഹപ്രതിഷ്ഠയും സന്യാസവും സാധ്യമാക്കിയത് ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണമാണെന്നാണ് ഗുരുവിനെപ്പോലെത്തന്നെ ആശാനും മനസ്സിലാക്കിയിരിക്കണം. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തെ എതിർക്കുന്നതിനേക്കാൾ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണത്തിനാണ് തന്റെ ജീവിതത്തിലെ സമയവും പ്രയത്നവും അദ്ദേഹം ചെലവിട്ടത്. അതുവരെയും മൃഗങ്ങളെപ്പോലെ കഴിഞ്ഞിരുന്ന ഒരു ജനസമൂഹത്തെ പുനരുദ്ധരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ശ്രീനാരായണഗുരുവിനോടൊപ്പം ആശാനും ആത്മാർത്ഥമായിത്തന്നെ പങ്കു ചേർന്നു. ശ്രീനാരായണധർമ്മപരിപാലനസംഘത്തിന്റെ ആദ്യ ജനറൽസെക്രട്ടറിയെന്ന സ്ഥാനം ആശാനെ ഒരു സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണനേതാവെന്ന നിലയിലേയ്ക്കുയർത്തി. എന്നാൽ

അതിലപ്പുറം തന്റെ കവിതകളിലാണ് ആശാൻ ജാതിയ്ക്കെതിരായ പോരാട്ടം ശക്തമാക്കിയത്.

3.5.1 കാരുണ്യവും ജാതിയും

വേദകാലത്താണ് ഇന്ത്യയിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥ ഉടലെടുത്തതെന്നും അതിന്റെ അടിസ്ഥാനമായിരിക്കുന്നത് ഋഗ്വേദത്തിലെ പുരുഷസൂക്തത്തിലെ ഒരു ഋക്കാണെന്നും കരുതിപ്പോരുന്നു. [36] അതിനുമുമ്പുതന്നെ ജാതിവ്യവസ്ഥ പലയിടത്തും നിലനിന്നിരുന്നുവെനന ധാരണകളും ഉണ്ട്. എന്തായാലും ആര്യന്മാരുടെ വരവോടുകൂടിയാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ വ്യാപകമായി പ്രചാരത്തിലാവുകയും ചില മാറ്റങ്ങളോടെ കേരളത്തിലും നടപ്പിലാവുകയും ചെയ്തിട്ടുള്ള എന്നത് ഭൂരിപക്ഷം പണ്ഡിതരും അംഗീകരിക്കുന്നു. ഭഗവത്ഗീത പോലെ പിന്നീടുവന്ന കൃതികളിലും അതിനൊരു ദൈവികത കൂടി നൽകി. ജാതിവ്യവസ്ഥയെ അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളുണ്ട്. [37] ആദിമകാലം മുതൽതന്നെ ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരെ സമൂഹത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളത് ബുദ്ധന്റെ കരുണയിലധിഷ്ഠിതമായ ദർശനമാണെന്ന് കാണാവുന്നതാണ്. ബുദ്ധന്റെ ദർശനങ്ങളുമായുള്ള ആഴത്തിലുള്ള ബന്ധവും ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ശക്തമായ സ്വാധീനവും തന്നെയായിരുന്നു ആശാനിൽ ജാതിയ്ക്കെതിരെ പ്രവർത്തിയ്ക്കാനുള്ള പ്രചോദനങ്ങൾ. ജാതിയ്ക്കെതിരെ ആശാൻ എഴുതിയ രണ്ട് പ്രധാനകാവ്യങ്ങളാണ് ദുരവസ്ഥയും ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകിയും. ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകിയിൽ ബുദ്ധകഥ നേരിട്ട് പ്രതിപാദിക്കുമ്പോൾ ദുരവസ്ഥയിൽ ബുദ്ധദർശനങ്ങളുടെ പരോക്ഷമായ സ്വാധീനവും കാണാം. കൂടാതെ സിംഹനാദം, സ്വാതന്ത്ര്യഗാഥ, ഒരു തീയ്യക്കുട്ടിയുടെ വിചാരം എന്നീ ലഘുകാവ്യങ്ങളിലും ജാതി പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.

---

[36] ബ്രാഹ്മണോ*ഽ*സ്യമുഖമാസീദ് ബാഹുരാജന്യ : കൃതഃ
ഊരു തദസ്യയാദ്വൈശ്യ: പദ്ഭ്യാം ശൂദ്രോ അജായതഃ'' (ഋഗ്വേദം 10: 90: 12)

[37] ചാതുർവർണ്യംമയാസൃഷ്ടം
ഗുണകർമ്മ വിഭാഗശഃ: (ഭഗവത്ഗീത -അധ്യായം 4, ശ്ലോകം 13, പുറം 79)

3.5.1.1. സിംഹനാദം

ജാതിയ്ക്കെതിരെ രണപടഹമടിച്ചു മുന്നേറാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്ന ഒരു ചെറിയകവിതയാണ് സിംഹനാദം. എവിടെയൊക്കെ ജാതി രക്ഷസ്സ് വരുന്നുണ്ടോ അവിടെയൊക്കെ എത്തി അതിനെ നേർക്കണം എന്ന് ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. നാടിന്റെ ദയനീയസ്ഥിതി കുറഞ്ഞവാക്കുകളാൽ വരച്ചുവെയ്ക്കുവാൻ കവിയ്ക്കു കഴിയുന്നു. ജാതിക്കോമരങ്ങൾ ഉറഞ്ഞുതുള്ളിയിരുന്ന ഒരു കാലത്തെ സൂചിപ്പിക്കാൻ ഈ ചെറുകവിത പര്യാപ്തമാണ് എന്ന് പറയാം. പരന്മാരിൽ അലിവില്ലാത്ത ദുർജ്ജനത്തിന്റെ കൈക്കരുത്തുകൊണ്ട് കല്പിതമാക്കപ്പെട്ടതാണ് ജാതിഭേദ മെന്നും അതിന്റെ പിടിയിൽപ്പെടരുതെന്നും കവി ഇവിടെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. ബ്രാഹ്മണമതം ദൈവസങ്കല്പവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി കൊണ്ടുവന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥയിലെ കാരുണ്യരാഹിത്യത്തെയാണിവിടെ കവി ഊന്നുന്നത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്ത് ക്രൌര്യമല്ലാതെ കനിവില്ലെന്ന് ആശാന് നന്നായി അറിയാമായിരുന്നു. അത് കൈക്കരുത്തിന്റെ അഥവാ അധികാരത്തിന്റെ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ്. മനുഷ്യസഹജമായ ആർദ്രതയെ ഇല്ലാതാക്കി മേധാവിത്വ മനോഭാവത്തെ മുകളിൽനിന്ന് താഴേയ്ക്ക് ചെലുത്തുന്നതിനാൽ അതിൽ സമത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും ഉണ്ടാവുക എന്നത് അസാധ്യമാണ്.

> ''നരനു നരനശുദ്ധ വസ്തുപോലും
> ധരയിൽ നടപ്പതു തീണ്ടലാണുപോലും
> നരകമിവിടമാണു ഹന്ത കഷ്ടം
> ഹര! ഹര! ഇങ്ങനെ വല്ല നാടുമുണ്ടോ?'' (സിംഹനാദം) (1986:പുറം 608)

എന്ന പ്രസിദ്ധമായ വരികൾ ഈ ചെറുകവിതയിലേതാണ്. മനുഷ്യൻ മനുഷ്യന് അശുദ്ധവസ്തുവായി മാറുന്നതിലെ ദൈന്യത ജാതിയിലല്ലാതെ മറ്റെവിടെയും ഉണ്ടാവുകയില്ല. അങ്ങനെയുള്ള ഈ നാട് നരകസമാനമാണ്. ജാതിയിൽനിന്ന് അതിനെ മോചിപ്പിക്കാൻ സിംഹയുവാക്കളെ ആഹ്വാനം ചെയ്തുകൊണ്ടാണീ കവിത അവസാനിക്കുന്നത്.

3.5.1.2 സ്വാതന്ത്ര്യഗാഥ

സിംഹനാദം പോലെത്തന്നെ ഒരു ചെറിയ കവിതയാണ് സ്വാതന്ത്ര്യഗാഥ. സ്വർണ്ണസിംഹാസനത്തിൽ ഇരുന്നരുളുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ സാമ്രാട്ടായ തമ്പുരാനെ അഭിസംബോധന ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് കവിത ആരംഭിക്കുന്നത്. ഇവിടെയും ജാതിയുടെ ഇരുണ്ടക്രൗര്യത്തെ കവി എടുത്തുകാട്ടുന്നു. ഒരു മായാവ്യവസ്ഥപോലെ എല്ലാവരെയും ബന്ധനത്തിലാക്കുന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽപ്പെട്ട് ഞങ്ങൾ കേഴുന്നു. അല്ലയോ ദേവ നിന്റെ സ്വന്തം കിടാങ്ങളല്ലയോ നിരപരാധികളായ ഞങ്ങൾ. ആണുങ്ങൾ നിന്റെ കനിവിനായ് കേഴുന്നു. നിന്റെ കാരുണ്യമാകുന്ന തേൻമഴ ഏല്ലായിടത്തും ചാറുമെന്നും പിതാവായ ദൈവത്തോട് ഉണർത്തിക്കുകയാണ് കവി. ക്രൂരതയുടെ നേരെ അതുതന്നെ ലോരമായ ഇടിത്തിയായി ഭവിയ്ക്കുമെന്ന് കവി പ്രതീക്ഷിക്കുന്നു. ക്രൂരതയ്ക്കുനേരെ അതിൽനിന്നുതന്നെ തിരിച്ചടികൾ ഉണ്ടാകുമെന്ന കവിയുടെ കാഴ്ചപ്പാട് മാർക്സിയൻ വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിത നിലപാടിനോട് ചേർന്നുനിൽക്കുന്നതാണ്. വ്യവസ്ഥിതിയ്ക്കകത്തെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ തന്നെയാണ് അതിന്റെ തകർച്ചയിലേക്കു വഴിവെയ്ക്കുന്നതെന്ന യുക്തിയോടു ചേർന്നു നില്ക്കുന്നതാണിത്.

''വെട്ടിമുറിക്കുക കാൽച്ചങ്ങല വിഭോ
പൊട്ടിച്ചെറിയുകീ ക്കൈ വിലങ്ങും''- (1986:പുറം 815)

എന്നാണ് കരവളേന്തിയ പിതാവായ ദൈവത്തോടുള്ള അർത്ഥനം, കൂരിരുട്ടിന്റെ കോട്ടയിൽ നിന്നും തങ്ങളെ പൊക്കി അവിടം ചവിട്ടി നിരത്തുവാനും തങ്ങളിൽ കൈകോർത്തു മോക്ഷസുഖദായക സാഗരത്തിൽ മുങ്ങിക്കുളിച്ചു പുളയ്ക്കുവാനും കഴിയുമാറാകണേ എന്നതാണ് കവിയുടെ പ്രാർത്ഥന: ഇവിടെ ജാതീയമായ കോട്ടകൾ തകർത്ത് അവിടെ മാനവസാഹോദര്യം പുലരുന്ന ഒരു പുതിയലോകം സ്വപ്നം കാണുകയാണ് കവി. ജാതിയുടെ ലോകം ക്രൗര്യമാർന്നതും അതില്ലാത്ത ലോകം സാഹോദര്യത്തിന്റെതുമായാണ് കവി ഭാവന ചെയ്യുന്നത്. ആ പുതിയ ലോകത്തേക്ക് തങ്ങളെ നയിക്കുന്ന ഒരു പിതാവായ ദൈവത്തെ കവി സങ്കല്പിക്കുന്നു. ക്രൈസ്തവ സങ്കല്പമായ പിതാവായ ദൈവം എന്നത് ശ്രീനാരായ

ണഗുരുവിലും നമുക്ക് കാണാൻ കഴിയും. ഈ കവിതയിലെ അവസാനവരിക ളിലെ 'മോക്ഷ ഖാബ്ധി' എന്ന പ്രയോഗം ഗുരുവിന്റെ ദൈവദശകത്തിലെ വരി കളെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. അന്നവസ്ത്രാദിമുട്ടാതെ തന്നു രക്ഷിക്കുന്ന പിതാവും സ്നേഹവാനുമായ ദൈവത്തെ ഗുരുവിന്റെ ദൈവദശകത്തിൽ കാണാം. ആശാ നിൽ പലപ്പോഴും ഗുരുതന്നെപിതാവായ ദൈവമായി വരുന്നതും കാണാം. പൂക്കാലം എന്ന കുട്ടിക്കവിതയിലെ, അവസാനത്തെ വരികളിലെ തന്റെ താതനായ ദൈവം ഗുരുതന്നെയാവുന്നു. അപരകാരുണ്യം തന്നെയാണ് ആശാന് ദൈവം.

''ആരായുകിലന്ധത്വമൊഴിച്ചാദിമഹസ്സിൻ
നേരാംവഴികാട്ടും ഗുരുവല്ലോ പരദൈവം'' (1986: പുറം 889)

എന്ന് ഗുരു എന്ന ചെറുകവിതയിലും എഴുതുന്നു. സത്യം ശ്വസിച്ചും സമത്വം കണ്ടും സ്നേഹസത്തുനുകർന്നും കൃതാർത്ഥരാവാനും നല്ല ധർമ്മത്തിന്റെ വഴിയി ലൂടെ സഞ്ചരിച്ച് മനുഷ്യകുലം കുടുതൽ നന്നാവാനും ഊഴിതന്നെസ്വർഗമായി ത്തീരാനും ആശംസിച്ചുകൊണ്ടാണ് കവി ഈ കാവ്യം അവസാനിക്കുന്നത്.

3.5.1.3 ഒരു തീയ്യക്കുട്ടിയുടെ വിചാരം

തന്റെ സാമുദായികവും സാമ്പത്തികവും ജാതീയവുമായ താഴ്ന്ന നിലയെ ക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു തീയ്യബാലന്റെ ചിന്തകളാണ് തിയ്യക്കുട്ടിയുടെ വിചാരം എന്ന കവിതയിൽ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നത്. ബാലനിലൂടെ കവി പറയുന്നു ജാതീയമായ മത്സരം മൂത്തുമായങ്ങളും കാപട്യങ്ങളും വളർന്ന് ഒന്ന് മറ്റൊന്നിനെ ചവിട്ടി താഴ്ത്താൻ തക്കം നോക്കുന്നതായാണ് കാണുന്നത്. പണ്ട് വിദ്വാന് ദാരിദ്ര്യം ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിൽ ഇന്ന് വിദ്യാവിഹീനന് അതു വന്നു ചേർന്നിരിക്കുന്നു. പണ്ട് വിദ്യയ്ക്ക് വില വാങ്ങുകയില്ലായിരുന്നു എന്നാലിന്ന് ധനമില്ലാതെ അത് കിട്ടുക യില്ല എന്ന നില വന്നിരിക്കുന്നു. ഇംഗ്ലീഷ് കലാലയങ്ങളിൽ പഠിച്ച് സമൂഹത്തിൽ ഉന്നതിയിലെത്തുന്നതിന് തങ്ങളെപ്പോലുള്ള നിസ്വർക്ക് യാതൊരു മാർഗവുമില്ല. ധാരാളം പണം ആവശ്യമുള്ളതുകൊണ്ട് തങ്ങൾക്കത് അപ്രാപ്യമാണ്. സമുദാ യോന്നതി ഇഷ്ടപ്പെടുന്നവർ ഇല്ലെന്നു തന്നെ പറയാം. മാത്രമല്ല ചില നിഷ്കൃപ ണന്മാർ വിദ്യാലയങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കുന്നത് തടയുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈയൊരു

പശ്ചാത്തലിത്തിലാണ് കവി ഇങ്ങനെ പാടിപ്പോകുന്നത്.

''എന്തിനു ഭാരതധരേ കരയുന്നു? പാര-
തന്ത്ര്യം നിനക്കു വിധി കൽപിതമാണു തായെ-
ചിന്തിക്ക, ജാതിമദിരാന്ധരടിച്ചു തമ്മി -
ലന്തപ്പെടും തനയ, രെന്തിനയേ സ്വരാജ്യം''

(1986:പുറം 631)

ഈ വരികളെ സന്ദർഭത്തിൽ നിന്നടർത്തി മാറ്റി കവി ദേശീയസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനെതിരായിരുന്നു എന്ന് വേണമെങ്കിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കാം. അത്തരം വിമർശനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുമുണ്ട്. എന്നാൽ പരസ്പരം ഭിന്നിപ്പു മാത്രമുള്ള ഒരു ജനതയ്ക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യം ലഭിച്ചിട്ടെന്തു പ്രയോജനം എന്നതാണ് കവി ഇവിടെ ഉയർത്തുന്ന പ്രശ്നം. അന്നത്തെ സാമൂഹിക ഐക്യമില്ലായ്മയുടെ പ്രധാന ഹേതുവായിരുന്നത് ജാതിയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, ഇതിലൂടെ കേരളത്തിൽ അന്നുണ്ടായിരുന്ന ജാതികലഹങ്ങളെയാണ് കവി സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെ തമ്മിൽ തമ്മിൽ ജാത്യാൽഭിന്നിച്ചും സ്പർധിച്ചും നിൽക്കുന്ന ഒരു ജനതയ്ക്ക് രാഷ്ട്രീയ സ്വാതന്ത്ര്യം കൊണ്ടെന്തു പ്രയോജനം എന്നതാണ് കവി ഉന്നയിക്കുന്ന ചോദ്യം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഓരോ സമുദായവും അവരവരുടെ നന്മമാത്രം ലക്ഷ്യമാക്കി പ്രവർത്തിക്കയാണ് നല്ലതെന്നും ഈഴവരുടെ നന്മയ്ക്കായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ''ശ്രീ-നാ-ധ-പാ .. കലരുന്ന മഹാർഹയോഗം'' (1986:പു.632) ശ്രീനാരായണ ധർമ്മ പരിപാലനയോഗം ഉണ്ടായത് ഈശ്വരകൃപയാലാണെന്നും തീയ്യക്കുട്ടി വിചാരിക്കുന്നു. അതിനാൽ ഐക്യത്തോടുകൂടി സമുദായ പുരോഗതിയ്ക്കുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കേണ്ടതാണെന്നും തന്നെത്തന്നെ തുണയ്ക്കുന്നവരെയാണ് കാന്താശരീരത്തോടുകൂടിയ കൃപാലുവായ ദേവൻ (ശിവൻ) തുണയ്ക്കുവെന്നും തീയ്യക്കുട്ടി ചിന്തിക്കുന്നു. അൽപം ഇടുങ്ങിയ ചിന്തയാണിതെങ്കിലും ഇങ്ങനെയുള്ള ചിന്ത ഉണ്ടാവുന്നതിൽ അത്ഭുതമില്ല. കാരണം കേരളീയ നവോത്ഥാനം സാമുദായികതയിൽ അടിയുറച്ചതായിരുന്നു എന്നതാണ് സത്യം. നവോത്ഥാനത്തെ സംബന്ധിച്ച ഏറ്റവും വലിയ വിമർശനവും ഇതുതന്നെയാണ്. ഓരോ സമുദായവും അതിനുള്ളിലെ പ്രശ്നപരിഹാരവും പരിഷ്കരണവും മാത്രം ലക്ഷ്യമാക്കി. അതുകൊണ്ടുതന്നെ

എല്ലാ മനുഷ്യരും അംഗങ്ങളാവുന്ന ഒരു പൊതുസമുദായം രൂപംകൊണ്ടില്ല. ജാതിയ്ക്കെതിരായ പ്രവർത്തനത്തിൽ കുറച്ചെങ്കിലും മുന്നോട്ടുപോയത് ശ്രീനാരായണ ധർമ്മപരിപാലന യോഗംതന്നെയായിരുന്നു. അതുപോലെ മറ്റ് കീഴാള സംഘടനകളും പ്രവർത്തിച്ചുവെങ്കിലും പിന്നീട് എല്ലാം ജാതി സംഘടനകൾ മാത്രമായി ചുരുങ്ങുകയാണുണ്ടായത്.

ഒരുപാട്ട്, ഒരുദ്ബോധനം, ദൂഷിതമായ ന്യായാസനം, പരിവർത്തനം എന്നീ ആശാൻ കവിതകളിലും ചെറിയതോതിൽ ജാതി പരാമർശങ്ങൾ വരുന്നുണ്ട്. ജാതീയമായ വിഭജിതാവസ്ഥയിൽനിന്നും മാനവികമായ ഐക്യത്തിലും സ്നേഹത്തിലും സാഹോദര്യത്തിലും സമത്വത്തിലും ആണ് ആശാൻ ഊന്നുന്നത്. തന്റെ വളരെ ചെറിയ കവിതകളിൽപോലും ഇത്തരം നവോത്ഥാനാശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചു. പ്രാണിദയ എന്ന ഒരു കൊച്ചുകവിതയിൽ, മാനവികതയ്ക്കപ്പുറം എല്ലാ ജീവികളിലും പുലർത്തേണ്ട സ്നേഹതത്വത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നു. മണ്ണിലിഴയുന്ന ചെറുപുഴുവിൽപോലും കൃപാലുവായിരിക്കുക എന്നത് ബുദ്ധനിൽനിന്നും ഗുരുവിൽനിന്നുമൊക്കെ ആശാൻ സ്വാംശീകരിച്ച അപരോൻമുഖതതന്നെയാണ്. ഇങ്ങനെ ചെറുകവിതകളിൽപ്പോലും ജാതിയെ എതിർക്കാനും കാരുണ്യത്തെ ഉണർത്താനുമാണ് ആശാൻ ഉദ്യമിച്ചിരുന്നത്.

3.5.1.4 ദുരവസ്ഥ

കേരളത്തിലെ ബ്രാഹ്മണാധിപത്യവ്യവസ്ഥയിൽനിന്നും ഉണ്ടായിവന്ന സാമൂഹികനിയമങ്ങളുടെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെയും തിക്തഫലങ്ങളനുഭവിച്ച രണ്ട് വിഭാഗങ്ങളായിരുന്നു നമ്പൂതിരിജാതിയിലെതന്നെ സ്ത്രീകളും സമൂഹത്തിലെ ഏറ്റവും അടിത്തട്ടിൽ നിലകൊണ്ട കാർഷികഅടിമകളായ പുലയരും. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാവാം ജാതിയ്ക്കെതിരായ തന്റെ ശക്തമായ കവിതയിൽ ആശാൻ ആ രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളിൽനിന്നുള്ള കഥാപാത്രങ്ങളെ - ബ്രാഹ്മണയുവതിയെയും പുലയയുവാവിനെയും ജാതിയിൽനിന്നും വിമോചിതരാവുന്ന നിലയിൽ കൊണ്ടുവന്നു നിർത്തിയത്. ആധുനിക കേരളത്തിന്റെ മത-ജാതി നിരപേക്ഷമായ ജീവിതത്തിന് അടിത്തറയിട്ട ശ്രീനാരായണഗുരുവിനെ പിന്തുടർന്ന് ആശാൻ നടത്തിയ പരിശ്രമങ്ങളായിരുന്നു ജാതി-മതങ്ങൾക്കെതിരായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഇത്തരം കവിതകൾ.

ആശാൻ 1922-ൽ എഴുതിയ ദുരവസ്ഥയും 1923-ൽ എഴുതിയ ചണ്ഡാലഭിക്ഷു കിയും ജാതിയ്ക്കെതിരായ ശക്തമായ രചനകളായിട്ടാണ് രംഗത്തുവരുന്നത്. ആശാന്റെ സമകാലികരായ ഒട്ടേറെ കവികൾ ഈ വിഷയത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ച് രച നകൾ നിർവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. വള്ളത്തോൾ, ഉള്ളൂർ, പണ്ഡിറ്റ് കെ. കറുപ്പൻ, പള്ളത്ത് രാമൻ, മൂലൂർ എസ് പത്മനാഭപ്പണിക്കർ എന്നിവർ ഇതിൽ ശ്രദ്ധേയരാണ്. എന്നാ ലിന്നും വായിക്കപ്പെടുകയും ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന കവിതകൾ ആശാ ന്റെതാണ് എന്നതാണ് വാസ്തവം.

1921-ൽ മലബാറിൽ അരങ്ങേറിയ മാപ്പിളലഹളയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ആണ് ദുരവസ്ഥ രചിച്ചിട്ടുള്ളത്. കേരളത്തിലെ ശ്രേണീകൃതമായ ജാതിവ്യവസ്ഥ യുടെ രണ്ടറ്റങ്ങളിലുള്ള നായികാ-നായകന്മാരെ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് അങ്ങേ യറ്റം വിപ്ലവകരമായ ദാമ്പത്യബന്ധത്തെ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുകയായിരുന്നു. കേര ളീയ സമൂഹത്തിന് അക്കാലത്ത് ചിന്തിക്കാൻപോലും ആവാത്ത ഒരു മിശ്രവിവാഹ സങ്കല്പത്തെയാണ് ഈ കവിതയിലൂടെ ജാതിയ്ക്കെതിരായ ആയുധമായി ആശാൻ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ആത്മീയതയുടെ പരിവേഷമില്ലാത്ത ആശാൻകൃതി എന്നതും ദുരവസ്ഥയുടെ പ്രത്യേകതയാണ്.

മാപ്പിളലഹളയിലെ അക്രമണത്തിൽ വീടും ബന്ധുക്കളുമെല്ലാം നഷ്ടമായ സാവിത്രി എന്ന അന്തർജ്ജനയുവതി പ്രാണരക്ഷാർത്ഥം ഓടി അധഃകൃതനായ ചാത്തന്റെ പുല്ലുമാടത്തിൽ അഭയംതേടുന്നു. ചാത്തനാകട്ടെ ഭയഭക്തി ബഹുമാങ്ങ ളോടെയാണ് 'എമ്പ്രാട്ടിയെ സ്വീകരിച്ച് പരിപാലിക്കുന്നത്. അക്രമികളിൽനി ന്നെല്ലാം അവളെ കണ്ണിലെ കൃഷ്ണമണിപോലെ കാത്തിരക്ഷിക്കുന്നു. മാത്രമല്ല സാവിത്രിയ്ക്ക് അഹിതമായെങ്കിലോ എന്നുകരുതി തന്റെ അമ്മയെയും പെങ്ങ ളെയും പോലും അവിടെനിന്നും അകറ്റുന്നു. ആചാര-കീഴ്വഴക്കങ്ങളെ തിരസ്കരി ക്കാനുള്ള പ്രസക്തി ചാത്തനില്ല. സാവിത്രി നേടിയിട്ടുള്ള അറിവ് ജീവിതത്തിനുമു ന്നിൽ പകച്ചുനിൽക്കാതെ സന്ദർഭത്തിനനുസരിച്ച് മുന്നേറാനുള്ള ധൈര്യം നൽകു ന്നു. തന്നെ ഇത്രനാളും മാന്യമായി സംരക്ഷിച്ച ചാത്തനിൽ അവൾ ആകൃഷ്ടയാ വുന്നു. ചാത്തനോടൊത്ത് ചാത്തന്റെ പുലയിയായി അധ്വാനിച്ച് ജീവിക്കുമെന്നവൾ ഉറപ്പിക്കുന്നു. അങ്ങനെ സ്വയമധ്വാനിച്ച് മറ്റാർക്കും ഭാരമാവാതെ ജീവിക്കുമെന്ന

വൾ പ്രതിജ്ഞയെടുക്കുന്നു. തന്റെ തീരുമാനം ഇന്നുതന്നെ ചാത്തനോടു പറയു മെന്നവൾ ചിന്തിയ്ക്കുന്നു. മാത്രമല്ല ചാത്തനോടുള്ള പ്രണയവും താൻ തുറന്നുപ റയുമെന്നവൾ ഉറപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണരിലെ ബ്രഹ്മചാരികൾക്കുപോലും കണ്ടി ട്ടില്ലാത്ത അന്തസ്സും ആഭിജാത്യവും ചാത്തനിൽ അവൾ കാണുന്നു. ചാത്തനെ എത്രയോ വിലപിടിച്ച ഒരു രത്നമായി അവൾക്ക് തോന്നുന്നു. ആ രത്നത്തെ താൻ അണിയുമെന്നവൾ അഭിമാനത്തോടെ ചിന്തിക്കുന്നു. ഇത്രയും വിശുദ്ധിയും സ്നേഹവും തേജസ്സും ഉയർന്ന ജാതിയായിട്ടുള്ള ബ്രാഹ്മണരിയിൽ എന്നപോലെ ഈ അന്ത്യജനിലും കാണുന്നുണ്ടല്ലോ- അപ്പോൾ ജാതിഭേദങ്ങൾക്കെന്തർത്ഥം. യോഗ്യനായ ചാത്തനു ജന്മമരുളിയ ഈ താണവംശം വരുംകാലങ്ങളിൽ സംസ്കാ രസമ്പന്നമായി മാറും. ആ ലക്ഷ്യം സാധ്യമാക്കാൻ താനും പ്രയത്നിക്കും. അങ്ങനെ ഒരു സമുദായത്തിന്റെ ഉന്നമനത്തിന് താനും ഒരു കാരണമായിത്തീരും. സ്വയം താണുചെന്ന് താഴെയുള്ള ലക്ഷങ്ങളെ ഉയർത്താനായി ഉദ്യമിയ്ക്കും എന്ന ഉറച്ച തീരുമാനത്തിലൂടെ കാലദേശങ്ങളെ മറികടക്കുകയും ജാതിപരിഷ്കരണക്കാ രെപോലും തോല്പിക്കുകയും ചെയ്യുമെന്ന് കവിതയിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത് കാണാം. അവൾ തെരഞ്ഞെടുത്ത വഴി ഉന്നതമായതാണെന്ന് കവി വ്യകതമാക്കു ന്നു. സാവിത്രി ചാത്തനെ പഠിപ്പിച്ച് സാക്ഷരനാക്കുവാൻ തീരുമാനിക്കുകയാണ്. ചാത്തനും പഠിക്കാൻ ഉത്സാഹം കാണിക്കുന്നു. ഇത്രയേറെ തന്നോട് കനിവുകാ ട്ടുന്ന സാവിത്രി തനിക്ക് ദൈവമാണെന്ന് ചാത്തൻ പറയുന്നു. എന്നാൽ സാവിത്രി യാകട്ടെ ചാത്തനാണ് തന്റെ ദൈവമെന്ന് ഉറച്ചുവിശ്വസിക്കുന്നു.

> ''ഹന്ത നീയിങ്ങനെ ചൊല്ലരുതോർക്ക ഞാൻ
> ചിന്തിച്ചിടുന്നു മറിച്ചു ചാത്താ
> എന്നെ രക്ഷിക്കുവാനെത്തിയിച്ചാളയിൽ
> സന്നിധാനം ചെയ്യുമെൻ ദൈവം നീ-'' (1986: പുറം - 644).

എന്നാണവൾ പറയുന്നത്. പരസ്പരം കാണുന്നതുപോലും നിഷിദ്ധമായിരുന്ന നമ്പൂതിരി -പുലയ യുവാക്കളുടെ സമത്വദർശനമാണ് കവി ഇവിടെ വ്യക്തമാക്കു ന്നത്. ജാതിയ്ക്കെതിരായി ആശാൻ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന ഏറ്റവും ശക്തമായ ഒരാ യുധമായി മിശ്രവിവാഹത്തെ കാണാം. പരസ്പരാനുരാഗത്തിലൂടെ വന്നുചേരുന്ന

വൈവാഹികബന്ധത്തിൽ ഇത്തരം സമത്വദർശനം സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ ഉണ്ടാ യിവരും. ഇങ്ങനെ ദാമ്പത്യവ്യവസ്ഥയിലെ രണ്ട് അറ്റങ്ങളെ ഒരുമിച്ചു ചേർത്തുകൊ ണ്ടുള്ള ഈ കാവ്യാവിഷ്കാരം ജാതിയെ തച്ചുടയ്ക്കാനുള്ള കവിയുടെ അദമ്യ മായ അഭിവാഞ്ഛയിൽ നിന്നുണ്ടായിട്ടുള്ളതുതന്നെ.

ജാതിയ്ക്കെതിരായ ധാരാളം വരികൾ ദുരവസ്ഥയിൽ സ്ഥാനം പിടിച്ചിട്ടു ണ്ട്.[38] എന്നിങ്ങനെ ജാതി പരാമർശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള വരികൾ ഇത്രയധികം കാണപ്പെ ടുക എന്നതു മാത്രമല്ല അതാർക്ക് പില്ക്കാലത്തും വായനക്കാരുടെ നാവുകളിൽ തത്തിക്കളിച്ച വരികൾ കൂടിയാണെന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്.

മലബാറിലെ മാപ്പിളകലാപത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ എഴുതിയ കവിതയാ ണിതെങ്കിലും 'ദുഷ്ടമാഹമ്മദന്മാരുടെ' ക്രൂരത വിശദമാക്കുകയല്ല ഈ കവിത യുടെ ഉദ്ദേശ്യം. മാത്രമല്ല, ഹീനകൃത്യങ്ങൾ ചെയ്തവരിൽ അധികവും മതപരി വർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ട താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരാണെന്ന് ആശാൻ പറയുന്നു. മേൽജാതി ക്കാരോട് അവർക്കുണ്ടായ പ്രതികാരവാഞ്ഛ സ്വാഭാവികമാണെന്നു പരോക്ഷസൂ ചനയും കാണാം. ഇവിടെ ശ്രേണീകൃതമായ അസമത്വമാർന്ന ജാതിയാൽ മനുഷ്യർ വിഭജിതമാവുന്നിതനെ വിമർശനാത്മകമായി സമീപിക്കുകയും ജാതി യ്ക്കെതിരെ കേരളത്തിൽ നവോത്ഥാനനായകരും ദേശീയതലത്തിൽ, അംബേ

---

[38] "അന്തണനെ ചമച്ചുള്ളോരു കൈയല്ലോ
ഹന്ത നിർമ്മിച്ചു ചെറുമനേയും
ബാഹുവീര്യങ്ങളും ബുദ്ധിപ്രഭകളും
സ്നേഹമൊലിക്കുമുറവുകളും
ആഹന്തയെത്ര വിഫലമാക്കിതീർത്തു
നീ ഹിന്ദുധർമ്മമേ ജാതി മൂലം
എത്ര പെരുമാക്കൾ ശങ്കരാചാര്യന്മാ-
രെത്രയോ തുഞ്ചന്മാർ കുഞ്ചന്മാരും
ക്രൂരയാം ജാതിയാൽ നൂനമലസിപ്പോയ്
കേരളമാതാവേ നിൻവയറ്റിൽ" (1986:പുറം 597).
. . . . . .
"തൊട്ടുകൂടാത്തവർ തീണ്ടിക്കൂടാത്തവർ
ദൃഷ്ടിയിൽപെട്ടാലും ദോഷമുള്ളോർ
കെട്ടില്ലാത്തോർ തമ്മിലുണ്ണാത്തോരിങ്ങനെ-
യൊട്ടല്ലഹോ ജാതിക്കോമരങ്ങൾ!"(1986:പുറം 597).

ദ്കർ അടക്കമുള്ളവരും നിർദ്ദേശിച്ച മിശ്രവിവാഹത്തെ മുൻനിർത്തുകയും ചെയ്യുക യാണ് ഈ കവിതയിൽ ആശാൻ. ഇങ്ങനെയൊരു മിശ്രവിവാഹസന്ദർഭത്തിലേക്കു നായികാ-നായകന്മാരെ എത്തിക്കാൻ മലബാർ സമരം ഒരു നിമിത്തമായി എന്ന ഒരു വായനകൂടി ഇവിടെ സാധ്യമാണ്. ഇങ്ങനെയൊരു സമരം നടന്നിട്ടില്ലായിരു ന്നെങ്കിൽ പുലയനായചാത്തന്റെയും അന്തർജ്ജനമായ സാവിത്രിയുടെയും സമാ ഗമം അസംവ്യമായി മാത്രമേ അനുഭവപ്പെടൂ. അധികാരമുഷ്ക്കും ശ്രേണീകൃത മായ അസമത്വവും തന്നെയാണല്ലോ മലബാർ കലാപത്തിനും കാരണമായി തീർന്നിട്ടുള്ളത്. ഒരു കലാപത്തിൽ സ്വാഭാവികമായുണ്ടാവുന്ന അഥവാ ഉണ്ടായി എന്നു കരുതുന്ന ക്രൂരതകൾ ആശാൻ പരാമർശിച്ചിട്ടുണ്ട് എങ്കിലും ജാതീയമായ എല്ലാ ഭേദങ്ങൾക്കും മുകളിൽ മാനവികതയെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുക എന്നതാണ് കവി യുടെ ആത്യന്തിക ലക്ഷ്യം. മലബാർ കലാപത്തെ സംബന്ധിച്ച പരാമർശങ്ങൾ കവി അത്ര ഗൗരവമായിട്ടെടുത്തിരുന്നില്ല എന്നും ജാതിയ്ക്കെതിരെ താൻ മുന്നോ ട്ടുവെച്ച പ്രണയത്തെയും ജാതിമതിലുകളെ പൊളിച്ചുകൊണ്ട് നടത്തിയ പ്രണയാ സാഫല്യത്തെയും കേരളത്തിലെ ജാതിമേൽക്കോയ്മകൾ എങ്ങനെ സ്വീകരിക്കു മെന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭയമെന്ന് കവിയുടെ കാവ്യാവസാനത്തിലെ ഏറ്റുപറച്ചിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. പൂജ്യരാം വൈദികന്മാരെ സംബോധന ചെയ്തു കൊണ്ട് കവി നടത്തുന്ന ഉദ്ബോധങ്ങളും മാപ്പപേക്ഷയുമൊക്കെ അത് സൂചിപ്പി ക്കുന്നുണ്ട്.

'മദ്വചനങ്ങൾക്കു മാർദ്ദവമില്ലെങ്കിൽ,
ഉദ്ദേശ്യശുദ്ധിയാൽ മാർപ്പുനൽകിൻ (1986:പുറം. 648)

എന്നതിൽ വാച്യമായിത്തന്നെ അത് കവി പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. കാലം മാറിപ്പോ യെന്നും പഴയ ആചാരങ്ങളാകുന്ന നൂലുകളെല്ലാം പഴകിപ്പോയെന്നും കെട്ടി നിർത്താൻ ദുർബലപ്പെട്ട ചരടിൽ ഇനി ജനത നിൽക്കയില്ലെന്നും കവി ഓർമ്മിപ്പി ക്കുന്നു.

''മാറ്റുവിൻ ചട്ടങ്ങളെ സ്വയമല്ലെങ്കിൽ
മാറ്റുമതുകളീ നിങ്ങളെത്താൻ'' (1986:പുറം-647).

എന്നിങ്ങനെ എന്നും ഓർമ്മിക്കപ്പെടുന്ന വരികളിലൂടെ മാറ്റം എന്നത് തന്റെ ആവ ശ്യമെല്ലെന്നും അത് കാലം ആവശ്യപ്പെടുന്നതിനാൽ അപ്രതിരോധ്യമാണെന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നു. എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും സ്നേഹത്തോടെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തോ ടെയും സമത്വത്തോടെയും ജീവിക്കാനുള്ള അവസ്ഥ കൈവരേണ്ടകാലം വൈകി പ്പോയെന്നും ഉദ്ബോധിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് കവി. മാറ്റത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള കാറ്റാണ് കേരളത്തിലിരമ്പുന്നതെന്ന പ്രഖ്യാപനത്തിലൂടെ നവോത്ഥാനാശയങ്ങളുടെ അല യൊലികളിൽനിന്നും ആർക്കും മാറിനിൽക്കാനാവില്ലെന്ന സത്യത്തെ ഊന്നിപ്പറയു കയാണ് കവി. വ്യത്യസ്തമായ പുഷ്പങ്ങൾ ഒരു മാലയെ മനോഹരമാക്കുന്ന തിന്റെ ഉപമയിലൂടെ വ്യത്യസ്തരായ മനുഷ്യരുടെ സമത്വപൂർണ്ണമായ ജീവിതമാണ് സമൂഹത്തെ സുന്ദരമാക്കുന്നതെന്ന് ഊന്നിപ്പറയുന്നു. അത്തരമൊരു സമത്വസുന്ദര മായ യാതൊരു ഭേദങ്ങളുമില്ലാത്ത ജീവിതത്തിലേക്ക് ഉണരുവാൻ ഉദ്ബോധിപ്പിച്ചു കൊണ്ടാണ് കവി പിൻവാങ്ങുന്നത്.

ആശാന്റെ മിക്ക കവിതകളിലും ജാതിക്കെതിരായ പരാമർശങ്ങളുണ്ട്. ഖണ്ഡകാവ്യങ്ങളിലും ധാരാളം ലഘുകാവ്യങ്ങളിലുമൊക്കെ ജാതിക്കെതിരായ പരാമർശങ്ങൾ കാണാം. എന്നാൽ ദുരവസ്ഥയും ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകിയുമാണ് ജാതി വിമർശനത്തെ വിഷയമാക്കിക്കൊണ്ടുതന്നെ എഴുതിയ രണ്ട് പ്രധാന കാവ്യങ്ങൾ. അതിൽതന്നെ ദുരവസ്ഥയാണ് ജാതിയെ അങ്ങേയറ്റം രൂക്ഷമായി വിമർശിക്കുന്ന കവിത. മനുഷ്യത്വരഹിതമായ ജാതിക്കെതിരെ നവോത്ഥാന മാനവികദർശനങ്ങ ളായി സ്നേഹം, സമത്വം, സ്വാതന്ത്ര്യം, സാഹോദര്യം, കാരുണ്യം എന്നിവയെത്ത ന്നെയാണിവിടെ ആശാൻ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. 'ദുരവസ്ഥ, പുരോഗമനസാഹി ത്യത്തിന്റെ മുന്നോടി' (ഇ.എം.എസ് നമ്പൂതിരിപ്പാട്,1995: പുറം 35) എന്ന ഇ.എം. എസ് നമ്പൂതിരിപ്പാടിന്റെ വിലയിരുത്തൽ എത്രയും അർത്ഥവത്താണ്.

3.5.1.5 ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി

ജാതിചിന്തയുടെ നിരർത്ഥകത വെളിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ജാതിയതയ്ക്കതീ തമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന കാരുണ്യം എന്ന ദർശനത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരമായി നിൽക്കുന്ന ഒരു കാവ്യമാണ് ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി. പ്രൊഫ. ലക്ഷ്മീനരസുവിന്റെ

'The Essence of Buddhism' എന്ന കൃതിയെ ആധാരമാക്കിയാണ്. മൂലകഥ ലക്ഷ്മീനരസുവിന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽനിന്നും എടുത്തു ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. ജാതിയ്ക്കെതിരായ ശക്തമായ ഒരു ആവിഷ്ക്കാരമാണീ കൃതിയിലൂടെ കവി നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. 1922-ലെ ദുരവസ്ഥയ്ക്കുശേഷം 1923-ൽ തന്നെ ജാതിനിർമ്മാർജ്ജനം ലക്ഷ്യമാക്കി ബുദ്ധകഥയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ രചിയ്ക്കുന്ന ഒരു കാവ്യമെന്ന പ്രത്യേകതകൂടി ഇതിനുണ്ട്. ജാതിവ്യത്യാസത്തിന്റെ അർത്ഥശൂന്യതയെ തുറന്നുകാട്ടിയ ബുദ്ധൻതന്നെ ഒരു കഥാപാത്രമായി വരുന്നുഎന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്.

രണ്ടായിരത്തഞ്ഞൂറ് വർഷങ്ങൾക്കുമുമ്പ് ഉത്തരേന്ത്യയിലെ ശ്രാവസ്തിയ്ക്കടുത്തുള്ള ഒരു ഗ്രാമത്തിൽ വേനലിൽ, വാകമരങ്ങൾ പൂത്തുനിൽക്കുന്ന, കത്തുന്ന ഒരു മദ്ധ്യാഹ്നനേരത്ത്, ദാഹിച്ചുവലഞ്ഞുവരുന്ന ആനന്ദൻ എന്ന ബുദ്ധഭിക്ഷുവിനെ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് കാവ്യാരംഭം. ഒരു കിണറിന്റെ സമീപത്തേക്കാണയാൾ വരുന്നത്. അവിടെ വെള്ളം കോരിക്കൊണ്ടുനിന്ന ഒരു യുവതിയോട് ആ ഭിക്ഷു കുടിക്കാൻ വെള്ളം ചോദിക്കുന്നു.

''ദാഹിക്കുന്നു ഭഗിനീ കൃപാരസ-
മോഹനം കുളിർ തണ്ണീരിതാശു നീ'' (1986;പുറം 548)

ബുദ്ധഭിക്ഷുവിന്റെ ഈ ചോദ്യം വെറും ദാഹജലത്തിന്റെ പ്രശ്നമായിട്ടല്ല, അത് ജാതിയെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ഒരു സംവാദമായിട്ടാണ് അവതരിപ്പിച്ചത്. ഒരു വരേണ്യകുലത്തിൽപ്പെട്ട സന്യാസിയായ ഒരു പുരുഷൻ ജാതിയിൽ താഴ്ന്നവളായ ചണ്ഡാലപെൺകുട്ടിയോട് ദാഹജലം ചോദിക്കുക-അവളിൽനിന്നുള്ള 'കൃപാരസ'ത്തിനായി കൈക്കുമ്പിൾ നീട്ടിനിൽക്കുക എന്നത് അക്കാലത്തെ സംബന്ധിച്ച് അങ്ങേയറ്റം വിപ്ലവാത്മകമാണ്. പൊതുവഴി ഉപയോഗിക്കാൻ കഴിയാത്ത, പൊതുകിണറിൽനിന്ന് വെള്ളമെടുക്കാൻ കഴിയാത്ത ഒരു വർഗ്ഗത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയോടാണ് ഭിക്ഷുവെള്ളം ചോദിക്കുന്നത്.

''അല്ലല്ലെന്തു കഥയിതു കഷ്ടമേ
അല്ലലാലങ്ങു ജാതി മറന്നിതോ

നീചനാരിതൻ കയ്യാൽ ജലം വാങ്ങി-

യാചമിക്കുമോ ചൊല്ലെഴുമാര്യന്മാർ'' (പു.1986: 658)

എന്നചണ്ഡാലികയുടെ ചോദ്യത്തിന് ജാതി ചോദിക്കുന്നില്ല എന്ന ഭിക്ഷുവിന്റെ വാക്കുകൾ.[39] ജാതിയുടെ വിലക്കുകൾക്കുള്ളിൽ ജീവിക്കുന്ന മാതംഗിയെ സംബന്ധിച്ച് വലിയ പരിവർത്തനത്തിലേക്കാണ് നയിച്ചത്. മറ്റുള്ളവരുടെ കൺവെട്ടത്തു പോലും കാണാൻ പാടില്ലാത്ത പുറജാതികളിൽപ്പെട്ട ഒരുവളോട് ആര്യവംശജനായ ഒരാൾ വെള്ളം ചോദിച്ചിരിക്കുന്നു. അവളിൽ അമ്പരപ്പും ഭയവും ഉണ്ടാകുന്നു. താൻ ജലം പകർന്നുനൽകിയാൽ പാപമുണ്ടാകുമെന്നാണവൾ ഭയപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ ഭിക്ഷുവിന്റെ വാക്കുകൾ അവളിലെ ഭയത്തെ ഇല്ലാതാക്കുകയായിരുന്നു.

ജാതിയെന്ന ഒരു ഭയം ചൂഴ്ന്നുനിന്നിരുന്ന അവളെ ജാതിയ്ക്കതീതമായി ആദ്യമായാണൊരാൾ പരിഗണിക്കുന്നത്. ബുദ്ധഭിക്ഷുവിന്റെ സംബോധനകൾ അവളിലെ വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ഉണർത്തുന്നതായിരുന്നു. ഓമലേ, ഭഗിനീ, സോദരീ എന്നിങ്ങനെയുള്ള സംബോധനകൾ അവളിൽ ചില അനുഭൂതിതലങ്ങൾ ഉണർത്തുക തന്നെ ചെയ്തു. ബുദ്ധഭിക്ഷുവിന്റെ സമഭാവന അവളെ ജാതിസ്വത്വത്തിൽനിന്ന് മനുഷ്യൻ എന്ന ഏകകത്തിലേക്കുണർത്തുകയായിരുന്നു. അങ്ങനെ ഭയം വെടിഞ്ഞ്, മധ്യംപൊട്ടി നുറുങ്ങിവിലസുന്ന ശുദ്ധകണ്ണാടി കാന്തി ചിതറുന്ന' ജലം അവൾ ബുദ്ധഭിക്ഷുവിന്റെ കൈകളിലേക്ക് കാരുണ്യത്തോടെ പകർന്നുനൽകുന്നു. അവൾ നൽകിയ തെളിനീരിലൂടെ അലിഞ്ഞില്ലാതായത് ജാതിയുടെ മതിൽക്കെട്ടുകളായിരുന്നു. മുകൾത്തട്ടിൽനിന്നു താഴേക്ക്, പുരുഷനിൽനിന്ന് സ്ത്രീയിലേക്ക്, മേലാളനിൽനിന്നു കീഴാളനിലേക്ക് പ്രവഹിക്കുന്നതാണ് കാരുണ്യം എന്ന സങ്കല്പത്തെയാണിവിടെ ആശാൻ തിരുത്തിക്കുറിക്കുന്നത്. യാതൊരുഭേദങ്ങളുമില്ലാതെ മനുഷ്യനിൽനിന്നും മനുഷ്യനിലേക്ക് പകരേണ്ട ഒന്നായി കാരുണ്യത്തെ ഇവിടെ ഭാവനചെയ്യുന്നു. മാതംഗി പകർന്നുനൽകുന്ന തെളിനീരിന് ജീവിതത്തോളംതന്നെ മൂല്യമുണ്ട്. ഭയത്തിനുപകരം അവളുടെ മന

---

[39] ''ജാതി ചോദിക്കുന്നില്ല ഞാൻ സോദരീ,
ചോദിക്കുന്നു നീർ നാവുവരണ്ട ഹോ
ഭീതിവേണ്ട തരികതെനിക്കു നീ'' (ച.ഭി. ഭാഗം - 1) (1986:പുറം 658)

സ്സിൽ അങ്കുരിച്ച കാരുണ്യമാണവളിൽ പരിവർത്തനം സൃഷ്ടിക്കുന്നത് എന്ന് കവി തന്നെ അവിടെ പറഞ്ഞുവെയ്ക്കുന്നത്.[40] കാരുണ്യപൂർണ്ണമായ പ്രവൃത്തികൾ മൂലം മറ്റുള്ളവർക്ക് മാത്രമല്ല നന്മ ലഭിക്കുക. അവനവനും അതിനാൽ സംസ്കരിക്കപ്പെടുന്നു. ബുദ്ധഭിക്ഷുവിന് ജലം നൽകിയതിന് ശേഷം അവളിലുണ്ടായ രാസപരിണാമം അതാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ജാതിയുടെ അദൃശ്യമായ ചങ്ങലക്കെട്ടിൽ നിന്ന് സ്വയം മോചിതയാകാനും ഉച്ച-നീചത്വഭേദം വിട്ടകന്ന് ആര്യനായ ഭിക്ഷുവിനെ പ്രണയിക്കാനും അവൾക്കത് ധൈര്യം നൽകുന്നു. ഇങ്ങനെ അധമബോധം വിട്ടകന്ന് സ്വാതന്ത്ര്യബോധവും സ്വത്വബോധവുമാർജ്ജിച്ചആദ്യകീഴാള സ്ത്രീയായി മലയാളകവിതയിൽ മാതംഗിയെ ഉയർത്തിനിർത്തുകയാണ് ആശാൻ. അപരോന്മുഖമായി അവളിൽ പ്രവർത്തിച്ച കാരുണ്യംതന്നെയാണ് പ്രണയത്തിലേക്കും അതുവഴി സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്കും അവളെ വഴി നടത്തുന്നത്. പ്രണയത്തിൽ കർതൃസ്ഥാനത്തേയ്ക്കുയരാൻ അവൾക്കു ധൈര്യം നൽകുന്നതും അവളിലെ കാരുണ്യാനുഭൂതിതന്നെയാണ്.

ജാതീയമായ അതിർവരമ്പുകളെ ഭേദിച്ച് തന്നോട് സമദർശനം കാണിച്ച ആനന്ദഭിക്ഷുവിന്റെ കാലടികളെ പിന്തുടർന്ന് അവൾ എത്തിച്ചേരുന്നത് കാരുണ്യത്തിന്റെ മൂർത്തരൂപമായ ബുദ്ധസന്നിധിയിലാണ്. ശ്രാവസ്തി നഗരത്തിലെ വിഹാരത്തിൽ കരുണയുടെ ഉടൽപൂണ്ട ബുദ്ധനെ കണ്ടമാത്രയിൽത്തന്നെ ഉള്ളുലയ്ക്കുന്ന പാരവശ്യവും സംഭ്രമവും അവൾക്കുണ്ടായി.

> ''പുതുദീപം മുമ്പിൽ പതംഗിപോലെ
> കതിരവൻ മുമ്പിൽ ധരിത്രിപോലെ,
> നിഗമരത്നത്തിൻമുമ്പിൽ യുക്തി-
> വികലമാം പാമരവാണിപോലെ'' (ച.ഭി. ഭാഗം 3) (1986:പുറം 665)

---

[40] ''പുണ്യശാലിനീ, നീ പകർന്നീടു-
ത്തണ്ണീർ തന്നുടെയോരോരോ തുള്ളിയും
അന്തമറ്റ സുകൃതഹാരങ്ങൾ നി-
ന്നന്തരാത്മാവിലർപ്പിക്കുന്നുണ്ടാവാം'' (ച.ഭി.) (1986:പുറം 659).

എന്നിങ്ങനെയുള്ള വരികൾ കാരുണ്യാനുഭൂതിയുടെ രണ്ട് തലങ്ങളെ ഉയർന്നതല ത്തെയും താഴ്ന്നതലത്തെയും പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു. ബുദ്ധനെ കാണുന്നതോടെ തന്റെ ആന്തരികലോകത്തിലും പുതിയ വെളിച്ചങ്ങൾ പടർന്നുതുടങ്ങുന്ന അനു ഭവം അവൾക്കുണ്ടാകുന്നതായി പറയുന്നുണ്ട്. കരുണാമൂർത്തിയായ ബുദ്ധന്റെ ധർമ്മോപദേശം കേൾക്കുകയും ഭിക്ഷുകീമന്ദിരത്തിലെ അന്തേവാസിയാവുകയും ചെയ്തതോടെ അവളുടെ ജീവിതം സാഫല്യം നേടുന്നതായി കവി പറയുന്നു. ബുദ്ധശിഷ്യയായി ഭിക്ഷുമന്ദിരത്തിലെ ചിട്ടകൾ ശീലിക്കുകയും മറ്റ് അന്തേവാസിക ളുടെയെല്ലാം സ്നേഹാദരങ്ങൾ നേടിയെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ബുദ്ധകാരുണ്യം അഭേദഭാവനയുടെ ഒരു ലോകമായി വികസിക്കുന്നത് ഇവിടെ കാണാം. എന്നാൽ ചണ്ഡാലയുവതിയ്ക്ക് സന്യാസം നൽകിയത് അക്ഷന്തവ്യമായ കുറ്റമായികണ്ട് ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വം കലാപവുമായി രംഗത്തുവരുന്നു. ജാതിയെ നിയാമകമാ ക്കുന്നവർക്ക് മനുഷ്യനിലെ അഭേദഭാവന ഉൾക്കൊള്ളാനാവുകയില്ലതന്നെ. ജാതി ശക്തികൾ പ്രസേനജിത്ത് രാജാവിനെകണ്ട് കാര്യങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ഒരു കീഴ്ജാതി അതും ഒരു സ്ത്രീഭിക്ഷുകിയായി ഉയർന്നജാതിക്കാരോടൊപ്പം ഇടപ ഴകി ജീവിക്കുന്നു എന്നത് മേൽക്കോയ്മകളെ സംബന്ധിച്ച് നടക്കാനരുതാത്ത ഒന്നായിരുന്നു.[41]

ബുദ്ധധർമ്മം അന്നത്തെ സമൂഹത്തിൽ ചെലുത്തിയ സ്വാധീനം ഇവിടെ തെളിയുന്നുണ്ട്. മറ്റെല്ലാറ്റിനും ഉപരിയായി ജാതിപോക്കുന്നതിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട പങ്കുവഹിച്ചത് ബുദ്ധനിൽനിന്നും ഒഴുകിപ്പരന്ന കാരുണ്യം തന്നെയെന്ന് കാണാവു

---

[41] ''മുണ്ഡനം ചെയ്കയാലിന്നു ശുദ്ധ
ചണ്ഡാലി കേറീ സമത്തിൽ
താണ ചെറുമിയൊന്നിച്ചായ് അവർ-
ക്കൂണുമിരിപ്പും കിടപ്പും,
കാണി കൂസാതായി വെപ്പും ശാസ്ത്ര-
വാണിയും നാട്ടിൽ നടപ്പും
പാരിൽ യജ്ഞങ്ങളില്ലാതായ് ദേവർ
ക്കാരാധനകളില്ലാതായ്.
ആരും പഠിക്കാതെയായി വേദം
പോരെങ്കിൽ ജാതിയും പോയി'' (ച.ഭി. ഭാഗം 4) (1986: പുറം 668)

ന്നതാണ്. പ്രസേനജിത്ത് രാജാവിനോടും പരിവാരങ്ങളോടും ജാതിയെക്കെതിരെ ബുദ്ധൻ ഉന്നയിക്കുന്ന വാദങ്ങൾ ഏറ്റവും അർത്ഥവത്താണ്. ജാതിയുടെ ഹിംസാത്മകതയെയും യുക്തിരാഹിത്യത്തെയും കുറിച്ചുള്ള ബുദ്ധന്റെ പ്രഭാഷണം പ്രസേനജിത്ത് രാജാവിനെയും പരിവാരങ്ങളെയും അസ്ഥപ്രഭമാക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ചുരുക്കത്തിൽ, ചണ്ഡാലികയെ അവതരിപ്പിക്കുകവഴി സ്ത്രീ-കീഴാളസ്ഥാനതതെ സമൂഹത്തിന്റെ ഉപരിമണ്ഡലത്തിലേക്കു കൊണ്ടുവരികയും അവളിലെ കാരുണ്യാനുഭൂതി എല്ലാ ഭേദങ്ങളെയും തകർക്കുവാൻമാത്രം ശക്തമായ ഒന്നായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത് കാണിച്ചുതരികയും ചെയ്യുന്നു. വ്യക്തിപരമായ പ്രണയം സമൂഹപരമായ കാരുണ്യമായി പരിവർത്തിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ഉയർന്നസ്ഥാനമായി കീഴാള സ്ത്രീയെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകവഴി ആശാൻ നവോത്ഥാനആശയങ്ങളുടെ ഏറ്റവും വിപ്ലവകരമായ ആവിഷ്കാരം നടത്തുകയായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ ദാർശനികതയുടെ അടിസ്ഥാനമായ ബൗദ്ധകാരുണ്യത്തെ കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിനകത്തേക്ക് സംക്രമിപ്പിക്കാനുള്ള ഗൗരവതരമായ ഒരു ശ്രമംകൂടിയായി ഇതിനെ കാണാം. കേവലമൊരു കഥ പറയൽ എന്നതിനപ്പുറം കേരളീയ സാമൂഹ്യനവോത്ഥാനത്തിൽ ജാതിയെ പ്രതിരോധിക്കാനായി ആശാൻ മുന്നോട്ടുവെച്ച ആദർശങ്ങളിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനമായ ഒന്നായിട്ടാണ് ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകിയിലെ സ്നേഹ-കാരുണ്യാവിഷ്കാരങ്ങൾ വരുന്നത്. സാമൂഹ്യപരിവർത്തനത്തിന് സാഹിത്യം എത്രമാത്രം ഉപയുക്തമാണ് എന്ന് ആശാന്റെ മറ്റുകൃതികളെപ്പോലെത്തന്നെ ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു കൃതിയാണ് ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി. നവോത്ഥാനപൂർവ്വകേരളത്തിൽ ആത്മീയതയക്കുമാത്രമല്ല യാതൊന്നിനും അധികാരമില്ലാതെ അങ്ങേയറ്റം അപമാനീകരിക്കപ്പെട്ട കീഴാള-സ്ത്രീസ്ഥാനങ്ങളെ ഒരുമിച്ചു കൊണ്ടുവന്ന് ആത്മീയതയ്ക്കും സാമൂഹിക ഉന്നമനത്തിനും അധികാരിയാക്കിതീർക്കുകയായിരുന്നു ആശാൻ.[42] മേൽത്തട്ടിൽനിന്നുമാത്രമല്ല കീഴ്ത്തട്ടിൽനിന്നുകൂടിയാണ് കാരുണ്യം പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്ന് ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്ന കൃതിയാണ് ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി. സ്നേഹത്തിന്റെയും അനുകമ്പയുടെയും വഴികൾ എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും മുന്നിൽ തുറന്നുകൊണ്ടല്ലാതെ ജാതി

---

[42] ചണ്ഡാലുഭിക്ഷുകിയിൽ രണ്ടുതരം കലാപവും സമ്മേളിക്കുന്നു. ആത്മീയതയുടെ മണ്ഡലം സ്ത്രീക്ക് അപ്രാപ്യമാണെന്ന പുരുഷവീക്ഷണത്തിനെതിരെയുള്ള കലാപവും, വർണ്ണശ്രേണിയിലെ ഉന്നതർക്കെതിരെ അധഃകൃതർക്കുവേണ്ടിയുള്ള കലാപവും. (ഡോ. എം. ലീലാവതി, 2012: പുറം 25).

യുടെ ഹിംസാത്മകതയെ പ്രതിരോധിക്കാനാവില്ല എന്ന തത്വത്തിലാണ് ഈ കവിതയുടെ ജീവൻ - അതുതന്നെയാണിതിന്റെ പ്രസക്തിയും.

എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും അവരുടെ ഇഷ്ടത്തിനൊത്തു വളർന്നു വികസിക്കാൻ പറ്റുന്ന സാമൂഹീകാന്തരീക്ഷം പുലർന്നു കാണാനാണ് ഇവിടെ കവി ഇച്ഛിക്കുന്നത്, അതിന് ജാതിയുടെ കെട്ടുപാടുകൾ പൊട്ടിച്ചെറിഞ്ഞേ മതിയാവൂ എന്ന് കവി ഊന്നിപ്പറയുന്നുണ്ട്.

''കാലം വൈകിപ്പോയി, കേവലമാചാര-
നൂലുകളെല്ലാം പഴകിപ്പോയി,
കെട്ടിനിറുത്താൻ കഴിയാതെ ദുർബല-
പ്പെട്ട ചരടിൽ ജനത നില്ക്കാ'' (ദുരവസ്ഥ) (1986:പുറം. 647)

കാലഹരണപ്പെട്ട ചട്ടങ്ങളും നിയമങ്ങളും സ്വയം മാറ്റിയില്ലെങ്കിൽ അവ നിങ്ങളെത്തന്ന മാറ്റുമെന്നും കവി ഉദ്ബോധിപ്പിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ഒന്നും മറ്റൊന്നിനു തടസ്സമാവാത്ത എല്ലാം അതിന്റെതായ പൂർണ്ണതയിൽ വളർന്നു വികസിച്ചു പരലസിക്കുന്ന വർണ്ണശബളമായ ഒരു പൂന്തോട്ടമായി കവി കേരളത്തെ ഭാവന ചെയ്യുന്നു. ദുർമ്മത്സരം, വിദ്വേഷം മുതലായ സമൂഹമർമ്മം കരളുന്ന കീടങ്ങളെ അകറ്റി സമത്വസുന്ദരവും സ്നേഹം, ദയ ആദിയായ വികാരങ്ങളാൽ ആർദ്രവുമായ ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ചിത്രമാണ് കേരളീയ സമൂഹത്തിന്റെ ഭാവിചിത്രമായി കവി വരച്ചുവെച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇനിയും സഫലമായിട്ടില്ലാത്ത ഒരു സമൂഹചിത്രമായിത്തന്നെ നില്ക്കുന്നുണ്ട് ആശാന്റെ ഈ ഭാവനാചിത്രം.

3.6 കാരുണ്യവും അധികാരവും

സാമൂഹികഅധികാരം എക്കാലത്തും കീഴാളനെയും സ്ത്രീയെയും താഴ്ന്ന പടിയിൽ നിർത്തിക്കൊണ്ട് കാരുണ്യരഹിതവുമായി ഇടപെടുകയാണ് ചെയ്തത്. സ്ത്രീപുരുഷബന്ധത്തിൽ സംഘർഷം രൂപംകൊണ്ടത് അതിനകത്തെ അധികാരത്തിലൂടെയാണ്. കേരളത്തിൽ സംഘകാലം മുതൽ സ്ത്രീ-പുരുഷ ബന്ധത്തിൽ തുല്യത നിലനിന്നിരുന്നു. സ്ത്രീകൾക്ക് തങ്ങൾ ഇഷ്ടപ്പെട്ട പുരുഷനെ വിവാഹം

കഴിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം ഉണ്ടായിരുന്നു. കളവ് എന്ന പേരിലറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ഗാന്ധർവ്വരീതിയിലുള്ള വിവാഹം അക്കാലത്ത് സാർവ്വത്രികമായിരുന്നുവെന്ന് തൊൽക്കാപ്പിയംപോലുള്ള സംഘം കൃതികൾ തെളിവുനൽകുന്നു. അത്തരം പ്രേമ വിവാഹങ്ങൾക്കു സാമൂഹികാംഗീകാരവും ഉണ്ടായിരുന്നു. അക്കാലത്ത് സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധങ്ങൾ താരതമ്യേന സ്വതന്ത്രമായിരുന്നു. എന്നാൽ പിന്നീട് സ്വകാര്യസ്വത്തുടമസ്ഥത വർദ്ധിച്ചതോടെ പിതൃ-അധികാര വ്യവസ്ഥ രൂപമെടുക്കുകയും വിവാഹകാര്യത്തിൽ സ്ത്രീയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് തടയിടുകയും ചെയ്തു. സ്വാഭാവികമായും വിവാഹം സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയും സ്ത്രീ-പുരുഷ തുല്യത ഇല്ലാതാക്കപ്പെടുകയുമാണുണ്ടായത്. ഏതാണ്ട് 8-ാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽ ബ്രാഹ്മണാധിനിവേശം ശക്തിപ്രാപിക്കുകയും രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹിക രംഗങ്ങളിൽ ആധിപത്യം നേടുകയും ചെയ്തതോടെ സ്ത്രീയുടെ സ്വതന്ത്രപദവി തീർത്തും നഷ്ടപ്പെട്ടു. അധഃകൃതർക്കു തുല്യം അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട വിഭാഗമായി സ്ത്രീകൾ മാറി. സമൂഹത്തിലെ സ്ത്രീ-പുരുഷതുല്യത പൂർണ്ണമായും തന്നെ നഷ്ടമായി. പിന്നീട്, 19-ാം നൂറ്റാണ്ടോടെ കേരളത്തിലാവിർഭവിച്ച നവോത്ഥാനാധുനികത സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തെ പുനർനിർണയിക്കുകയും പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുകയും ചെയ്തു.

ബ്രിട്ടീഷ് അധിനിവേശത്തിന്റെ ഫലമായി സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക-സാമ്പത്തിക വ്യവസ്ഥകളിലുണ്ടായ പരിവർത്തനങ്ങൾ സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തിൽ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തി. അണുകുടുംബത്തിന്റെ ആവിർഭാവം, മക്കത്തായ രീതി, മുതലാളിത്ത സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥ എന്നിവ ഇതിൽ നിർണ്ണായക സ്വാധീനം ചെലുത്തി. സ്ത്രീയുടെ ചാരിത്ര്യം, മാതൃത്വം, പാതിവ്രത്യം, വിധേയത്വം മുതലായവയെ സംബന്ധിച്ച ചില പിത്രാധികാര പ്രത്യയശാസ്ത്രസങ്കല്പനങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടുവെങ്കിലും സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തിൽ ഒരു പരിധിവരെ സ്വാതന്ത്ര്യവും കല്പിക്കപ്പെട്ടു. ആത്മീയതയടക്കമുള്ള രംഗങ്ങളിൽ സ്ത്രീ-പുരുഷ തുല്യത ആദ്യമായി അനുവദിച്ച ബുദ്ധദർശനങ്ങളുടെ സ്വാധീനം കേരളനവോത്ഥാനത്തിൽ പ്രകടമാണ്. അതിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ തെളിവായി ആശാൻ കവിതകളിലെ സ്വതന്ത്രമായ സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധനിർമ്മിതിയെ കാണാവുന്നതാണ്. സ്നേഹം, കാരുണ്യം തുട

ങ്ങിയ ഘടകങ്ങൾ അതിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുള്ളതായും കാണാം. പാശ്ചാത്യഅധിനിവേശ ആശയങ്ങൾ എന്നതിനപ്പുറം ബുദ്ധമതത്തിലെ മാനവികതയിലധിഷ്ഠിതമായ തുല്യതയുടെതും കാരുണ്യത്തിന്റേതുമായ ആദർശങ്ങളെ. സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തിനകത്തേക്കു കൊണ്ടുവന്നു. അത് നിലവിലുള്ള അധികാരരൂപങ്ങളെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ടായിരുന്നു എന്നതാണ് ആശാൻ തന്റെ കവിതകളിലെ കഥാപാത്രസൃഷ്ടിയിലൂടെ ചെയ്തുവെച്ചത്.

3.6.1 കുടുംബമെന്ന അധികാരരൂപം

സമൂഹത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒരു അധികാരസ്വരൂപമാണ് കുടുംബം. കുടുംബം എന്ന സങ്കല്പനം രൂപംകൊണ്ടിട്ട് അധികം കാലമായിട്ടില്ല. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വളർച്ചയോടൊപ്പം വളർന്നുവന്ന ഒരു സാമൂഹിക രൂപമാണത്. ഒരു ഉടമയുടെ കീഴിലുള്ള അടിമക്കൂട്ടത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന ഫാമിലിയാ (Familia) എന്ന റോമൻപദത്തിനിന്നാണ് ഫാമിലി (family) എന്ന ഇംഗ്ലീഷ് പദത്തിന്റെ ഉദ്ഭവം. ഇന്നു നാം കല്പിക്കുന്ന വൈകാരികമായ തലങ്ങളൊന്നും ആദ്യകാലത്ത് ഈ പദത്തിനുണ്ടായിരുന്നില്ല.[43] ചില പ്രാചീന ഗോത്രങ്ങളിലെ രക്തബന്ധവ്യവസ്ഥകളിൽനിന്നാണ് കുടുംബങ്ങൾ വളർന്നുവന്നത് എന്ന് ഏംഗൽസ് കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്. കുടുംബഘടനയുടെ പലതരം പരിണാമങ്ങളിലൂടെ ഏകവേഴ്ച്ചാകുടുംബം (monogamous family) രൂപംകൊണ്ടതോടെയാണ് പുരുഷാധിപത്യം ഔപചാരികമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടത്. നാഗരികതയുടെ വളർച്ചയും ഏകവേഴ്ച്ചയിലുള്ള കുടുംബവും ഒരേ സാമൂഹിക പ്രവണതയുടെ ഭാഗമായാണ് ഉണ്ടായിവന്നതെന്നും കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്.

മലയാളത്തിൽ കുടി എന്ന ധാതുവിൽനിന്നാണ് കുടുംബം എന്നപദത്തിന്റെ നിഷ്പത്തി. കേരളത്തിൽ പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട അണുകുടുംബമാണ് കുടുംബത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ഇവിടുത്തെ ആദർശമാതൃക. പുരുഷന്റെ പരമാധികാരവും സ്ത്രീയുടെ സമ്പൂർണ്ണവിധേയത്വവുമാണ് ഈ

---

[43] Engels, The origin of family, private property and the state, 1983, P-58)

കുടുംബഘടനയുടെ അടിസ്ഥാനം. പുരുഷന്റെ അധികാരം പുരുഷാധിപത്യവ്യവസ്ഥയുടെ ഭൗതികമായ അടിത്തറയായി മാറുന്നു. സ്ത്രീയെ എന്നെന്നേയ്ക്കും ഗാർഹികാടിമത്തത്തിൽ തളച്ചിടേണ്ടത് പുരുഷന്മാരുടെ വർഗ്ഗതാല്പര്യമായി മാറുകയും ചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാവാം പുരുഷൻ ബൂർഷ്വായും സ്ത്രീ, തൊഴിലാളി[44]യുമാണെന്ന് ഏംഗൽസ് പറയുന്നത്.

കുടുംബനിരാകരണവും അതിൽനിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യപ്രഖ്യാപനവുമാണ് ആശാൻ കൃതികളിൽ കാണാൻ കഴിയുക. ആശാന്റെ കൃതികളിൽ കുടുംബജീവിതത്തിന്റെ വിവരണങ്ങൾ ഇല്ലെന്നുതന്നെ പറയാം. ജാതിയിലെന്നപോലെ കുടുംബത്തിലും ശ്രേണീകൃതഅധികാരം പ്രവർത്തിക്കുന്നു.

കുടുംബമെന്ന അധികാരസ്ഥാപനരൂപം സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധങ്ങളെ വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തി അതിലെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും സമത്വത്തെയും ഇല്ലായ്മചെയ്തു. അതിനെതിരെയുള്ള കലാപമാണ് ആശാൻ കവിതകളിലെ സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധങ്ങൾ. ജാതി/മത/പുരുഷ അധികാരങ്ങളെ ചോദ്യംചെയ്യുന്ന നായികാ-നായക സൃഷ്ടിയാണ് ആശാനിൽ കാണാൻ കഴിയുന്നത്. ആശാന്റെ കവിതകളിലെ പശ്ചാത്തലം അതിവിദൂരങ്ങളായ വനപ്രദേശങ്ങളോ പർവ്വതസാനുക്കളോ മരുഭൂപ്രദേശങ്ങളോ നദീതീരങ്ങളോ ഒക്കെയാവുന്നത് നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയിൽനിന്നും സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിച്ചുപോകുന്നവരായിരുന്നു ആശാന്റെ നായികാ-നായകന്മാർഎന്നതുകൊണ്ടാവാം. ജാതികേന്ദ്രിതമായ അധികാരവ്യവസ്ഥയിൽ കീഴാളനും/സ്ത്രീയ്ക്കും സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ആശാന്റെ നായികമാർ കുടുംബത്തിൽനിന്നും സമൂഹത്തിൽനിന്നും സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിച്ച് സ്ത്രീയ്ക്ക് അപ്രാപ്യമായ സന്യാസംപോലുള്ള പുരുഷാധീശത്വമേഖലകളിലേക്ക് തള്ളിക്കയറി വന്നവരായിരുന്നു. ഇവിടെ റാഡിക്കൽ ഫെമിനിസത്തിന്റെ സ്വഭാവം കാണാം. സ്ത്രീക്ക് അപ്രാപ്യമായ പുരുഷാധീശമേഖലകളിലേക്ക് തള്ളിക്കയറുക എന്നത് റാഡിക്കൽ ഫെമിനിസത്തിന്റെ സ്വഭാവമാണ്. വിവാഹത്തെയും കുടുംബഘടനയെയും അത് നിരാകരിക്കുന്നു. സ്ത്രീയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ പുരുഷനിൽനിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമായല്ല ആശാൻ കണ്ടത്. പുരുഷാധിപത്യഅധികാരവ്യവസ്ഥിതിയിൽനി

[44]Engels, The origin of family, private property and the state, 1983, P-74.

ന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമായാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാവാം സ്വാതന്ത്ര്യത്തോടൊപ്പം തന്നെ വിധേയത്വസ്വഭാവവും സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തിനകത്ത് കാണാൻ കഴിയുന്നത്.

3.6.1.1 നളിനി

നളിനിയിൽ ഒരു പുരുഷാധികാരം പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട് എങ്കിലും ആധുനികമായൊരു സ്വാതന്ത്ര്യസങ്കല്പത്തിനകത്താണ് അതിലെ സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധം രൂപപ്പെട്ടുവന്നിട്ടുള്ളത് എന്നും കാണാം. മണിപ്രവാളസാഹിത്യത്തിൽ സ്ത്രീയ്ക്ക് മനസ്സ് എന്ന ഒന്ന് ഇല്ലാത്ത മട്ടിലായിരുന്നു ആവിഷ്കാരം. സ്ത്രീക്ക് അവളുടെ സ്വന്തമായ തിരഞ്ഞെടുപ്പും ഇഷ്ടങ്ങളും വ്യക്തിത്വവുമുള്ള ഒരുവളായി ആശാൻ കാവ്യങ്ങളിൽ സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടു. നളിനി -ദിവാകരന്മാർ സന്യാസത്തിന്റെ മാർഗ്ഗത്തിൽ സഞ്ചരിച്ചതിൽനിന്നും ജാതി-മത-സാമൂഹിക-കുടുംബ കെട്ടുപാടുകളിൽനിന്ന് സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിച്ചതുകൊണ്ടാണെന്ന് കാണാം. നളിനീകാവ്യത്തിൽ ആദ്യന്തം വിളങ്ങിനിൽക്കുന്നത് സ്വതന്ത്രചിന്തയാണെങ്കിലും വിധേയത്വത്തിന്റെ സ്വരവും ഉയർന്നുകേൾക്കുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീയ്ക്കും പുരുഷനും നൽകുന്ന വിശേഷണങ്ങൾ പലപ്പോഴും അത്തരം ബോധത്തിൽനിന്നുണ്ടായതാണ്. അഗതിയായ ദാസി, ഭീരു, അധീര, എളിയ ശിഷ്യ, സന്നധൈര്യ, അശക്ത എന്നിങ്ങനെയുള്ളവ നളിനിയെയും ധീരൻ, യമി, യതി ഭഗവൻ എന്നിങ്ങനെയുള്ളവ ദിവാകരനെയും പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു.

ഔന്നത്യത്തിന്റെ അനന്തതയിൽ വിരാജിക്കുന്ന സൂര്യനെയും വിടരാനായി സൂര്യോദയം കാത്ത് ഇങ്ങു താഴെചെളിയിൽ നിൽക്കുന്ന താമരയെയും പ്രതീകങ്ങളാക്കി ദിവാകരനെയും നളിനിയെയും സൃഷ്ടിക്കുമ്പോൾ തന്നെ നളിനിയുടെ വിധേയത്വസ്വഭാവം പ്രകടമാണ്. പുരുഷനിൽ തനിക്കുള്ള വിധേയത്വത്തെ സ്വയം സ്വീകരിക്കുന്ന സ്ത്രീയായി നളിനി മാറുന്നു. സ്വത്വബോധമാർജ്ജിച്ച സ്ത്രീയാണെങ്കിലും പുരുഷനോടുള്ള വിധേയത്വത്തിൽ നിൽക്കുന്നവളുമാണ്. കേവലമായ പ്രണയത്തിന്റെ തലത്തിൽ നിന്നുമുയർന്ന് സർവ്വവും അടിയറവെയ്ക്കുന്ന ഭക്തിഭാവമാണ് നളിനിയിൽ കാണാനാവുന്നത്. സ്വന്തം വീടും കുടുംബവുമൊക്കെ ഉപേക്ഷിച്ച് സ്നേഹനിധികളായ അച്ഛനമ്മമാരെപോലും ധിക്കരിച്ച് അത്യന്തം

സ്വതന്ത്രവും സാഹസികവുമായ രീതിയിൽ കാട്ടിലെത്തിച്ചേർന്ന നളിനി സ്വയം അധീരയെന്നും അശക്തയെന്നുമൊക്കെ പറയുന്നത് സ്ത്രീയെ സംബന്ധിച്ച ആശാന്റെ തന്നെ ലോകബോധമായിരിക്കണം. സ്ത്രീയുടെ ആത്മീയമായ സ്വാതന്ത്ര്യം, പ്രണയത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നിവയൊക്കെ ആശാൻ നളിനീ കാവ്യത്തിന്റെ രചനയിൽ ഉൾച്ചേർത്തിരിക്കുന്നു. ''പ്രണയകാമനകളെയും പ്രണയ ബാഹ്യമായ ആത്മാന്വേഷണങ്ങളെയും നേർക്കുനേർ നിർത്തുകയാണ് നളിനിയിലൂടെ കുമാരനാശാൻ. മാംസനിബദ്ധമായ പ്രണയസങ്കൽപ്പനങ്ങളിൽ വല്ലാതെ അഭിരമിച്ചുപോയ നമ്മുടെ കാവ്യപാരമ്പര്യങ്ങൾക്കെതിരെയുള്ള കാവ്യകലാപമായിരുന്നു ആശാന്റെ ഈ കൃതി'' (രാജേഷ് ചിറപ്പാട്,2012:പുറം-53). നളിനി കാവ്യത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ഇത്തരം വിലയിരുത്തലുകൾ ശ്രദ്ധേയമാണ്. നിലവിലുള്ളഅധികാര വ്യവസ്ഥിതിയ്ക്കു നേരെയുള്ളത് മാത്രമല്ല നിലവിലുള്ള കാവ്യ പാരമ്പര്യത്തിനെതിരെയുള്ള കലാപമായിക്കൂടിയാണ് നളിനീകാവ്യത്തെ കാണാൻ കഴിയുന്നത്.

പുരുഷനെ അധികാരസ്ഥാനത്തുനിർത്തിക്കൊണ്ട് അവനിൽനിന്നു കാരുണ്യം സ്വീകരിക്കുന്ന തരത്തിലാണ് നായികമാരുടെ സൃഷ്ടി ആശാൻ നടത്തിയിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ചില സന്ദർഭങ്ങളിൽ നായികമാരുടെ കാരുണ്യത്തിന് പാത്രമാകുന്ന നായകന്മാരെയും കാണാം. നളിനീകാവ്യത്തിൽ നായികയെ അവതരിപ്പിക്കുന്നതുതന്നെ ദയാർഹയായവൾ എന്ന രീതിയിലാണ്. നായകനെയാകട്ടെ ഒന്നിനെയും ഭയക്കാത്തവനും ആരിലും കരുണകാണിക്കുന്ന ധീരനും കാരുണ്യവാനായ ഒരു തപസ്വിയായുമാണ്[45]. അതോടൊപ്പം ശത്രുവിനെ ജയിക്കാൻ കോപ്പിടുന്ന രാജാവായും കല്പിക്കുന്നത് നായകന്റെ അധികാരസ്ഥാനത്തെ കാണിക്കുന്നു.[46] നളിനിയിൽ നായികയെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത് നോക്കുക.

---

[45] 'പാരിലില്ല ഭയമെന്നു, മേറെയു-
ണ്ടാരിലും കരുണയെന്നു, മേതിനും
പോരുമെന്നരുളീ പ്രസന്നമായ്
ധീരമായ മുഖകാന്തിയാലവൻ'' (നളിനി-3) (1986:പുറം 99)

[46] ''തൽപരത്വമവനാർന്നിരുന്നതെ-
ല്ലപ്പോൾ - വെന്നരിയെയൂഴികാക്കുവാൻ

''ശാന്തയായ് സുചിരയോഗസംയത-
സ്വാന്തയായിവിടെ മേവിയേറെനാൾ
കാന്ത,യിന്നടി തകർന്ന സേതുപോൽ
ദാന്തിയറ്റു ദയനീയയായിതേ'' (നളിനി - 29) (1986:പുറം 107).

ഇങ്ങനെ നായകനിൽ മാത്രമല്ല ആരിലും കാരുണ്യം ജനിപ്പിക്കുന്നവിധം ദയനീയയായവളായി നായികനിൽക്കുന്നു. നായികയുടെ ദയനീയത വെളിവാക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള ധാരാളം പ്രയോഗങ്ങളും കാണാം. 'ശ്യാനയാം തടിനിപോലെ തന്വിയാൾ' ഹൈമനസരോജമൊത്തവൾ, ഹാ, കൃശാതരുതലത്തിലിന്ദുവിന്നേകരശ്മിപോലെ, ദൃഷ്ടയത്ന ദയനീയയായവൾ ഹന്ത, ഭീരു യമിയെ തടുക്കുമോ? കുമ്പിടുന്ന ഗതിയായ ദാസി ഞാൻ എന്നിങ്ങനെയുള്ള പ്രയോഗങ്ങൾ നായികയെ അനുകമ്പനീയയാക്കിതീർക്കുന്നു. എന്നാൽ നായകനായ ദിവാകരനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത് ഉദ്ഫുല്ല ബാലരവിപോലെ കാന്തിമാനും, ധ്യാനശീലനും, ധന്യത തികഞ്ഞ സർവ്വഭൗമനായും ഒന്നിനെയും ഭയക്കാത്തവനും എന്നാൽ ആരിലും കരുണകാണിക്കുന്നവനും ഏതിനും പോന്നവനാണെന്നുമുള്ള തരത്തിൽ ദിവാകരനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. യതി, യമി മുതലായ പ്രയോഗങ്ങൾ മനസ്സിന്റെ അടക്കത്തെ അചഞ്ചലതയെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. നളിനിയെ അവതരിപ്പിക്കുമ്പോഴാവട്ടെ ദിവാകരന്റെ കാരുണ്യത്തിനായി യാചിക്കുന്ന ദാസിയാക്കുന്നു. -

''അൻപിനിന്നു ഭഗവൻ, ഭവൽപദം
കുമ്പിടുന്നഗതിയായ ദാസിഞാൻ'' (നളിനി47) (1986: പുറം-111)

ദിവാകരനുമുന്നിൽ തന്റെ മനസ്സ് തുറന്നുകാട്ടാനാവാതെ വലഞ്ഞ് ഭാഷപോലും അപൂർണ്ണമാണ് വിലപിച്ച നളിനിയെ സമാശ്വസിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ഇപ്രകാരം പറയുന്നു.

''എന്നിൽ നിന്നണുവുമേൽക്കിലപ്രിയം
നിന്നു കേഴുമയി! കണ്ടിടുന്നിതേ

കോപ്പിടും നൃപതിപോലെയും..... ''(നളിനി -4) (1986: പുറം 110)

നിന്നിലി പ്രണയ ചാപലത്തെ ഞാ-

ഞാനന്നുമിന്നു മൊരുപോലെ വത്സലേ' (നളിനി - 65) (1986: പുറം 115).

തന്റെ മനസ്സ് ശരിയായി ദിവാകരൻ അറിയുന്നില്ലെങ്കിൽ പിന്നെ, താൻ മണ്ണിനും വിണ്ണിനും പറ്റാത്തവളായിത്തീരുമെന്നു വിലപിച്ചു അവളുടെ ദുഃഖത്തിൽ തനിക്ക് യാതൊരു തെറ്റിദ്ധാരണയുമില്ലെന്ന് കേവലമായ കരുണയോടു കൂടിയാണ് ദിവാകരൻ പറയുന്നത്. തനിക്ക് എല്ലാവരിലും ഒരുപോലെ ദയയുള്ളതുകൊണ്ടാണ് ആരോടും പ്രത്യേകമായി മമത കാണിക്കാത്തതെന്നും അവളോട് പറയുന്നു. അന്യ ജീവനുതകി സ്വജീവിതം ധന്യമാക്കുകയാണ് വിവേകശാലികൾ ചെയ്യുക. അതി നാൽ തോഴീ, നീ കരയാതെ, ദീനഭാവം ആണ്ടിടാതെ, നിന്നിൽ കാരുണികനാണു ഞാൻ എന്നിങ്ങനെ നളിനിയെ ആശ്വസിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് യമി പറയുന്നു.[47]

ഇങ്ങനെ അങ്ങേയറ്റത്തെ കാരുണ്യവാനായിട്ടാണ് ദിവാകരനെ കവി അവ തരിപ്പിക്കുന്നത്. ഇവിടെ സ്ത്രീയോട് ഒരു അധികാരസ്ഥാനത്തുനിന്നുകൊണ്ട് കരുണ കാണിക്കേണ്ടവനായി പുരുഷനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. എന്നാൽ പിന്നീട് അധികാരസ്ഥാനത്തുനിന്നും ഇറങ്ങിവരുന്ന നായകനെ കാണാം.

അവസാനം, നളിനി തന്റെ പ്രിയനായ ദിവാകരന്റെ മാറിടം ചരമശയ്യയാക്കി തീർത്ത സന്ദർഭത്തെപ്പറ്റി ദിവാകരന്റെ വാക്കുകൾ ഇപ്രകാരമാണ് - 'കുഞ്ഞ് അതിന്റെ തള്ളയുടെ മാറിൽ സ്നേഹത്തോടെ ഉറങ്ങാൻ വന്നണഞ്ഞപോലെ യാണ് നിന്റെയീ ശ്രമം. അതു നിരസിച്ചിരിക്കിൽ ഞാനെത്ര സാഹസികനാകു മായിരുന്നു. ഈ ഭോഗമയമായ ലോകത്തിൽ സമഗ്രമായ ത്യാഗം ആർക്കുണ്ടാവാം. അങ്ങനെയുള്ള ഈ ലോകത്തെ ഇത്രവേഗം വെടിഞ്ഞ നീ ഭാഗ്യവതിതന്നെ. ബൗദ്ധദർശനത്തിലെ തൃഷ്ണയുടെ മോചനം തന്നെയാണിവിടെ കവി അർത്ഥമാ ക്കുന്നത്. നിനക്കിനി ദുഃഖമില്ല ഞാനും ദുഃഖിക്കയില്ല. നീ വിടുന്ന ഈ ലോക മാണ് അത്യന്തം ദയനീയം എന്നും ഇവിടെ പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ ദയനീയ ലോകം

---

[47]"തോഴി, കാരുണികനാണു നിന്നിൽ ഞാൻ

കേഴൊലാ കൃപണഭാവമേലൊലാ

പാഴിലേവമഴലാകുമാഴിയാ-

ഞ്ഞാഴൊലാ നളിനി, 'അജ്ഞപോലെ നീ!" (നളിനി - 134) (1986: പുറം 131).

വെടിഞ്ഞ നളിനിയ്ക്ക് ദിവാകരനും യോഗിനിയും കൂടി വേണ്ടവിധം അന്ത്യകർമ്മ ങ്ങൾ ചെയ്തു പിരിഞ്ഞു. പിന്നീട്, നളിനിയിൽനിന്നു പാഠമുൾക്കൊണ്ട് ലോക ക്ഷേമത്തിനായി സ്വയംസമർപ്പിച്ച് ആ യമി നിത്യസുഖം പ്രാപിച്ചതിനെ പറഞ്ഞു കൊണ്ട് കാവ്യം അവസാനിക്കുനനു. തന്നിൽനിന്നു കാരുണ്യം യാചിച്ച നളിനി യിൽനിന്നും സ്വയം പാഠമുൾക്കൊണ്ടാണ് അവസാനം ദിവാകരയോഗി ലോകസേ വനം തെരഞ്ഞെടുത്ത് പരമമായ സത്യം തേടുന്നത്. യമിയായ ദിവാകരനുമുമ്പെ പരമമായ പദം പ്രാപിക്കുന്ന നളിനി സത്യത്തിൽ ദിവാകരനെ ലജ്ജിപ്പിക്കുക യാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇങ്ങനെ കാരുണ്യം/അനുകമ്പ പ്രവഹിക്കുന്നത് പുരുഷ നിൽനിന്ന് സ്ത്രീയിലേക്ക്, മേലാളനിൽനിന്ന് കീഴാളനിലേക്ക് എന്നതിനപ്പുറം മനു ഷ്യനിൽനിന്ന് മനുഷ്യനിലേക്ക് എന്നതാണ് ആശാൻ കവിത പഠിപ്പിക്കുന്നത്.

3.6.1.3 കരുണ

കരുണാകാവ്യത്തിൽ കുടുംബത്തിനു പുറത്തുള്ള സർവ്വതന്ത്ര സ്വതന്ത്ര യായ ഒരു സ്ത്രീയായിട്ടാണ് വാസവദത്തയെ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. 'കഞ്ജബാ ണൻ തന്റെ പട്ടംകെട്ടിയ രാജ്ഞിയെപ്പോലെ ഇരിക്കുന്ന അവളിൽ മാദകസൗന്ദര്യ ത്തിന്റെ വഴിഞ്ഞൊഴുക്ക് മാത്രമല്ല കവി കാണിച്ചുതരുന്നത്. അക്ഷമയോടെയാണ് ആ ഇരിപ്പെങ്കിലും ഒരു സ്ത്രീയെന്ന നിലയിൽ അങ്ങേയറ്റം സ്വാതന്ത്ര്യവും ആത്മ വിശ്വാസവും പുലർത്തുന്നതായി കാവ്യത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു വേശ്യാസ്ത്രീ ആയതുകൊണ്ടാണ് അവൾക്ക് തനിക്ക് തോന്നിയ ഒരു പുരുഷ നോട് വരാൻ പറയാൻ സ്വാതന്ത്ര്യം ലഭിക്കുന്നത്. അയാൾ വരുമെന്നതിൽ ആത്മ വിശ്വാസവും പ്രകടമാക്കുകന്നുണ്ടവൾ.

''എനിക്കു സന്ദേഹമില്ലയിക്കുറിയോർക്കിലപ്പുമാൻ
മനുഷ്യനാണല്ലോ, നീയും ചതുരയല്ലോ'' (കരുണ 56) (1986: പുറം - 41)

എന്നത് അവളിലെ താൻപ്പോരിമയെ തന്നെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. കുടുംബം എന്ന സ്ഥാപനരൂപമാണ് സ്ത്രീയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ വിലങ്ങിടുന്നതി നാൽത്തന്നെയാവാം കുടുംബത്തിനു പുറത്തു നിൽക്കുന്നവസവദത്ത മറ്റു നായിക മാരിൽനിന്നും ഭിന്നമാവുന്നു. അവളെ നിയന്ത്രിക്കാൻ കുടുംബത്തിന്റെ അധി

കാരരൂപങ്ങളൊന്നുമില്ല. എന്നാൽ, 'കുലനയവിരുദ്ധമായി അവളിൽ അങ്കുരിച്ച അനുരാഗത്തെ തല്ക്കാലം കണ്ടില്ലെന്നു നടിക്കാനേ അവളിലെ ലോകബോധത്തിനും കഴിയുമായിരുന്നുള്ളൂ. ആ ലോകബോധത്തിന്റെ ഭാഗമായതുകൊണ്ടു തന്നെയാണ് തോഴിയും അവളെ ആ പ്രണയത്തിൽനിന്നു വിലക്കുന്നത്. അധികാരത്തിന്റെയും സമ്പന്നതയുടെയും പ്രതീകമായ ഒരു വണിഗ്വരൻ അവളുടെ മലർമുറ്റത്ത് വന്നിറങ്ങുന്നതോടെ, കരപറ്റിനിന്നു വീണ്ടും കുണുങ്ങിത്തൻ ...യ്ക്കരയന്നപ്പിടപോലെ നടന്നുപോയി എന്നാണ് കവി പറയുന്നത്. ഇവിടെ അവളിലെ ലൗകിക സുഖഭോഗാസക്തികൊണ്ടോ ഉപഗുപ്തനോടുള്ള പ്രണയമില്ലായ്മകൊണ്ടോ അല്ല ഇതു സംഭവിക്കുന്നതെന്ന് കാണാം. വാരനാരിയിൽനിന്ന് സമൂഹം ആവശ്യപ്പെടുന്ന 'കുലമര്യാദ'യിൽ അവളും ബന്ധിതയാണെന്ന് സൂക്ഷ്മവായനയിൽ കാണാം. അവിടെ സാമ്പത്തികമായ ഒരു അധികാരം പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ആ അധികാരത്തിന്റെ സമ്മർദ്ദംതന്നെയാവണം തൊഴിലാളി തലവനെ കൊലപ്പെടുത്തുന്നതിലേക്കും നയിച്ചിട്ടുള്ളത്. അവളുടെ പ്രണയത്തെ സ്വീകരിക്കാൻ 'സമയമായില്ലെന്നാ വർത്തിച്ച സന്യാസാധികാരം കൂടി അവിടെ കാണാം. ഇങ്ങനെ നിലവിലുള്ള സാമൂഹികാധികാരങ്ങൾ സ്ത്രീയുടെ ജീവിതത്തിനുമേൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടെന്നുള്ളതും ഇവിടെ കാണേണ്ടതാണ്.

3.6.1.2 ലീല

കുടുംബത്തിലെ പിതൃഅധികാരത്തിന്റെ പ്രവർത്തനത്താൽ കശക്കിയെറിയപ്പെട്ട ഒരു ജീവിതമാണ് ലീലയിൽ ആവിഷ്കൃതമാവുന്നത്. ഉദയപുരത്തിലെ വർത്തകപ്രമുഖനായ അർത്ഥപാലകൻ തന്റെ അതിസുന്ദരിയായ മകൾ ലീലയെ വിജയപുരത്തിലെ വർത്തകമുഖ്യന്റെ പുത്രന് വധുവായി നൽകുകയായിരുന്നു. ഇവിടെ ലീലയുടെ മനസ്സറിയാതെ ചെയത പ്രവൃത്തിയാണെങ്കിലും അതവളെ തീരാദുഃഖത്തിലാഴ്ത്തുകയായിരുന്നു ഫലം.

''ഗുരുജനവചനം, കുലക്രമം,
തരുണികൾ തന്നുടെ യസ്വതന്ത്രത
കരുതിയിവ മറച്ചു കാമിതം
കരുമനപൂണ്ടിവൾ കാട്ടിലൗകികം (1986; 25)

ഇവിടെ, ഗുരുജനവചനത്തെയും കുലക്രമത്തെയും ചോദ്യംചെയ്യാൻ കഴിയാത്ത തരത്തിൽ അസ്വതന്ത്രയാണ് സ്ത്രീ എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് അവൾക്ക് തന്റെ ഇഷ്ടം തുറന്നുപറയാൻ കഴിയാതിരുന്നത്. സ്ത്രീയ്ക്ക് തന്റെ മനസ്സ് തുറന്ന് കാണിക്കാൻപോലും സ്വാതന്ത്ര്യമില്ലാതെ വിധം പിതൃഅധികാരവ്യവസ്ഥ ശക്തമായിരുന്നു അന്ന് എന്നത് വ്യക്തമാണ്. അച്ഛന്റെ വാക്കുകളെയും നാടുനടപ്പിനെയും ലംഘിക്കാൻ ശക്തയല്ലാത്തതിനാലാണ് അവർക്ക് തന്റെ ഇഷ്ടത്തെ മറച്ചുവെച്ച് ഇഷ്ടമില്ലാത്ത ഒരു ജീവിതത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കേണ്ടിവന്നത്. മദനനിൽ മനസ്സർപ്പിച്ച അവൾക്ക് മറ്റൊരാളുടെ പത്നിയായി കഴിക്കേണ്ടിവന്നത് പിതാവിന്റെ ഹിതത്തെ അനുസരിച്ചതുകൊണ്ടായിരുന്നു.

''തരുമനുമതി താതനിങ്ങുകാലം -
വരുവതിനൊന്നിവൾ നാഥ, കാത്തിരുന്നേൻ,
ഗുരുജനഭയപഞ്ജരസ്ഥ കഷ്ടം!
പരനഥപൈങ്കിളിപോലെ ദത്തയായേൻ'' (ലീല - 38) (1986: പുറം-211)

എന്നിങ്ങനെയാണ് അന്നത്തെ തന്റെ അവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് അവൾ പിന്നീട് മദനനോട് മനസ്സുതുറക്കുന്നത്. ഗുരുജനഭയമാകുന്ന കൂട്ടിലടയ്ക്കപ്പെട്ട പൈങ്കിളിയെപ്പോലെയാണവൾ മറ്റൊരാൾക്ക് നൽകപ്പെട്ടത്. തന്റെ ഇംഗിതം പറയാനുള്ള അവസരംപോലും അവൾക്കു നിഷേധിക്കപ്പെട്ടു. ഇങ്ങനെ മറ്റൊരാൾക്കു നൽപ്പെടുംവരെ താൻ മദനനുതുല്യയെന്ന് അഭിമാനിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ അതിനുശേഷം, അല്ലയോ അമൂല്യരത്നമേ, താൻ മനസ്സുറപ്പില്ലാത്ത ദയനീയദാസിമാത്രമാണ് എന്നാണവൾ ഈ സന്ദർഭത്തിൽ പറയുന്നത്. പിതാവിനാൽ നൽകപ്പെട്ട പതിയോടവൾക്ക് ഭയംമാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അയാൾ യോഗ്യനും ഗുണവാനും സ്നേഹസമ്പന്നനുമെല്ലാമായിരുന്നെങ്കിലും ആ ബന്ധം തീരാത്ത ആധിമാത്രമാണവൾക്ക് നൽകിയത്. പതിവ്രതമാർ ഒരു പുരുഷന്റെ ഗുണഗണങ്ങളെ മാത്രമേ കാണുകയുള്ളൂ. പലരുടെയും ഗുണങ്ങളെ നിരീക്ഷിച്ച് താരതമ്യം ചെയ്ത് വരിക്കാൻ. സതികൾക്കു കഴിയില്ലെന്നും അവൾ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ സ്ത്രീയെ സംബന്ധിച്ചു ലോകബോധം തന്നെയാണ് ലീലയെയും നയിക്കുന്നത്. ഭർത്താവുമായിട്ടുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റി കവിതയിൽ പായുന്നതിങ്ങനെയാണ്.

''ഘടന, പതിവിലാസിചെയ്കിലും
പിടമൃഗനേത്ര കൃപാർദ്രയാകിലും
സ്ഫുടകമലിയാതെ മേവിനാൾ
തടശിലപോലെ തരംഗലീലയിൽ'' (ലീല - 35) (1986: പുറം 160)

ഭർത്താവിനാൽ ചെയ്യപ്പെട്ട വേഴ്ചയിൽ, ലീല പതിയോട് കരുണാർദ്രയായിരുന്നെങ്കിലും അകമലിയാതെയാണവൾ നിലകൊണ്ടത് എന്നത് തീർച്ച. തിരമാലകൾ ആഞ്ഞടിക്കുമ്പോഴും അതിൽ ഇളകാതെ നിൽക്കുന്ന തീരത്തെ ശിലപോലെ എന്നതിൽ മദനോൻമുഖമായിമാത്രമാണ് അവളിലെ പ്രണയം സഞ്ചരിച്ചത് എന്ന് വരുന്നു. ലീലയിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു ശ്ലോകമാണിത്. ലീലയുടെ സ്വഭാവത്തെ മുൻനിർത്തിയതായതുകൊണ്ട് പലതരം വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഘടന എന്ന പദത്തിന് ചേർച്ച, അനുരഞ്ജനശ്രമം എന്നിങ്ങനെ അർത്ഥം കല്പിച്ചുകൊണ്ടും വ്യാഖ്യാനമുണ്ട്. ഘടന എന്നതിന് ലൈംഗികബന്ധം എന്നർത്ഥമാണ് പൊതുവെ കല്പിക്കുന്നത്. തന്റെ ഉള്ളിലെ ഇഷ്ടത്തെ മറച്ചുവെച്ചുകൊണ്ട് ലീല സന്തുഷ്ടി ഭാവിക്കുകയായിരുന്നു. പിതാവാകട്ടെ, മകളോടുള്ള സ്നേഹവായ്പുകൊണ്ട് ധാരാളം ധനം നവവരന് നൽകുന്നു. മലയിൽ മഴപെയ്ത് നദിവഴി ജലസമ്പത്ത് സമുദ്രത്തിലെത്തുന്നു എന്നപോലെയാണ് സമ്പന്നനായ പിതാവ് ലീലവഴി ജാമാതാവിന് ധനം വാരിക്കോരി നൽകിയത്. വേണ്ടെങ്കിലും വേണമെങ്കിലും ജലം സമുദ്രത്തിലേക്കൊഴുകുന്നു. അതുപോലെ മകൾക്ക് ആവശ്യമുണ്ടോ എന്നൊന്നും പിതാവ് ചിന്തിക്കുന്നില്ല. വിവാഹശേഷം ലീല ധരിച്ച താലിയെപ്പറ്റിയും കവി ഇത്തരത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. വിവാഹത്തിന്റെ മംഗളമുദ്രയായ താലി അവൾ കഴുത്തിൽ അണിഞ്ഞെങ്കിലും അത് കാണാൻ ഇഷ്ടപ്പെടാത്തതായിരുന്നു. ഇതിനെയും ഒരുപമയിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ക്ഷേത്രത്തിലെ പ്രത്യേക ദേവന്റെ കൊടിയ്ക്കുപകരം ഒരന്യദേവന്റെ കൊടിയുയർത്തിയാലെന്നപോലെ പിഴച്ചിട്ടാണ് ആ താലികെട്ടിയത് എന്ന് പറയുന്നുണ്ട്. പ്രണയിയായ മദനനെവിട്ട് ഭർത്താവിന്റെ കൂടെ പോകേണ്ടിവന്ന അവളുടെ അവസ്ഥ ദയകൂടാതെ ഇണപിരിച്ച് വിലയ്ക്കു വിറ്റ പെൺപിറാവിന്റെ നിലയിലായിരുന്നുവെന്നും കവി പറയുന്നു. വിവാഹം കഴിഞ്ഞ് ബന്ധുക്കൾ യാത്ര പറഞ്ഞുപോവുന്ന വേളയിൽ കനത്ത സങ്കടത്തോടുകൂടി വിട്ടുപോകുന്ന

പിതാവിന്റെ വേർപാട് അവൾ അറിഞ്ഞില്ല. ചത്ത മനസ്സിൽ രാഗദ്വേഷങ്ങൾ ഉണ്ടാവുകയില്ലല്ലോ - തകർന്ന വീണയിൽനിന്ന് സംഗീതം പുറപ്പെടുമോ? മകളെ വിട്ടുപോയ പിതാവാകട്ടെ, അവളുടെ ദുഃഖത്താൽ വിളർത്ത മുഖത്തെപ്പറ്റി ഓർത്തപ്പോൾ തന്നെപ്പിരിയുന്ന സങ്കടം കൊണ്ടാവും എന്നു കരുതി സമാധാനിച്ചു. ഭർത്താവ് വിലപിടിച്ച സുഖവിഭവങ്ങൾ സമ്മാനിച്ചപ്പോഴും അവളുടെ ദുഃഖം വർദ്ധിക്കുകയാണുണ്ടായത്. പിതാവ് കണ്ടെത്തി കൊടുത്ത വരൻ നല്ലവനും യോഗ്യനുമെങ്കിലും അവളുടെ മനസ്സ് മദനനിലായി എന്നതിനാൽ അവൾ ദുഃഖിതയായി തന്നെ വർത്തിച്ചു. ഇവിടെ പിത്രാധികാരവ്യവസ്ഥിതി മനുഷ്യരുടെ പ്രത്യേകിച്ചും സ്ത്രീയുടെ ജീവിതത്തിൽ വരുത്തിവെയ്ക്കുന്ന ദുരന്തങ്ങളെയാണ് കവി ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നത്. ഇന്നും ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടാനരുതാത്ത ഇത്തരം പിത്രാധികാര കുടുംബ വ്യവസ്ഥകൾ എന്തെന്തു ദുരന്തങ്ങളിലാണ് സ്ത്രീജീവിതങ്ങളെ കൊണ്ടു ചെന്നെത്തിക്കുന്നത്. അത്തരത്തിലുള്ള സമകാലിക സംഭവങ്ങൾ എത്രവേണമെങ്കിലും കണ്ടെത്താനാവും.

ലീലയെ സംബന്ധിച്ച് യാന്ത്രികമായ ജീവിതചര്യ ഒരു വർഷമെത്തിയവേളയിൽ, പ്രണയജന്യമായ ദുഃഖം അതിന്റെ പരമകാഷ്ഠയിലെത്തിയപ്പോൾ ദയാശൂന്യതയോടെ ഗുണപരിണാമപരീക്ഷകനായ വിധി മറ്റൊരുപായം കണ്ടെത്തി. 'അവളുടെ ശയനീയശായിയാമവനൊരുഷസ്സിൽ' ഉണരാതെയായി. മരണത്തിന് എവിടെയും കടന്നുചെല്ലാമല്ലോ എന്ന് കവി സമാധാനം കണ്ടെത്തുന്നു. അക്കാലത്തെ സാമൂഹ്യാചാരമ്യമനുസരിച്ച് ഭർത്താവിന്റെ ചിതയിൽ ചാടി ആത്മാഹുതി ചെയ്യേണ്ടവളാണ് ഭാര്യ. ലീല എന്നാൽ അങ്ങിനെ ചെയ്തില്ല താൻ അലിവറ്റവളും വക്രശീലയുമെന്ന് സ്വയം വിലയിരുത്തുന്നു. വിധവ അശുഭവും അപവാദശരവ്യവുമാണെന്നതിനാൽ സ്ത്രീയ്ക്ക് ഒരു ഭർത്താവുണ്ടായിരിക്കുന്നതാണ് നല്ലത്. അവൾക്ക് അനഭിമതനാണെങ്കിലും എന്നവൾ അറിയുന്നു. പല വിചാരങ്ങളാൽ ചഞ്ചലചിത്തയെങ്കിലും അവളുടെ മനസ്സ് മദനോന്മുഖമായിരുന്നു . അതുകൊണ്ടുതന്നെ കഠിനദുഃഖിതരായ ഭർത്താവിന്റെ അച്ഛനമ്മമാരെ വിട്ട് അവൾ മദനന്റെ അടുത്തേക്ക്, ഉദയപുരത്തിലേയ്ക്ക് യാത്രയായി. വീടെത്താറായപ്പോൾ അവൾ തന്റെ കുട്ടിക്കാലത്തെയും അച്ഛനമ്മമാരെയും എല്ലാം ഓർത്തു. അച്ഛൻ കാരണമാണ് തനിക്കീ

ദുഃസ്ഥിതി ഉണ്ടായതെന്ന് താൻ കരുതുന്നില്ലെന്ന് അവൾ പറയുന്നുണ്ട്. എല്ലാം വിധിയിലർപ്പിക്കാനാണ് അവൾക്ക് താല്പര്യം, പിന്നെയും പരീക്ഷണങ്ങളായിരുന്നു വിധി. അവൾക്ക് കാത്തുവെച്ചിരുന്നത്. അവളുടെ അച്ഛൻ മരിച്ച് ഒരുമാസമായതും അമ്മ ആ ചിതാഗ്നിയിൽ ചാടി സതിയനുഷ്ഠിച്ചതുമെല്ലാം ഭൃത്യർ പറഞ്ഞ് അവളറിയുന്നു. അച്ഛനമ്മമാരെ ഓർത്തുള്ള ദുഃഖത്തിൽ ദഹിച്ചുപോകുമായിരുന്ന അവളെ ജീവിപ്പിച്ചത് മദനനോടുള്ള അവളുടെ സ്നേഹമായിരുന്നു. മദനനെക്കുറിച്ചന്വേഷിച്ചതിൽനിന്നും ലീലയുടെ വിവാഹവൃത്താന്തം കേട്ടതുമുതൽ വികലബുദ്ധിയായി അവൻ എങ്ങോ പോയെന്നും പിന്നെയാരും അവനെ കണ്ടിട്ടില്ലെന്നുമാണവൾ അറിഞ്ഞത്. ദിവസങ്ങളോളം അവൾ കരഞ്ഞുകൊണ്ട് കഴിച്ചുകൂട്ടി. പ്രണയിയെ ചൊല്ലിയാണവൾ കരഞ്ഞത്. അച്ഛനമ്മമാർ മരിച്ചത് അതിനൊരു മറയായി എന്നുമാണ് ലീലാകാവ്യത്തിന്റെ എഴുപത്തൊന്നാം ശ്ലോകത്തിൽ കവി പറയുന്നത്. ഏതാണ്ട് ഒരു കൊല്ലം നീണ്ട കാത്തിരിപ്പിനൊടുവിൽ തോഴിയായ മാധവി 'ഉണ്ടൊരു ദിക്കിൽ നിൻപ്രിയൻ' എന്ന് മദനാന്വേഷണത്തിന്റെ ഫലം അറിയിക്കുകയാണ്. മോഹാലസ്യത്തിൽ കിടന്നിരുന്ന ലീല ആ വാക്കുകൾ കേട്ട് പെട്ടെന്ന് കൺതുറന്ന് നെടുവീർപ്പിടുന്നു. മിഴിചായ്ച്ച് തോഴിയെ നോക്കുന്നു- അഴൽ മാറ്റുന്ന ഉഷസ്സിനെ ആർത്തിയാൽ നോക്കുന്ന താമരപ്പൊയ്കയെന്നപോലെ. തുല്യ സ്നേഹമുള്ള ആ തോഴിമാർ തമ്മിൽ ഒരു നിമിഷം നോക്കിനിന്ന് പരസ്പരം കലരുന്ന സ്നേഹവായ്പോടെ ആശ്ലേഷിക്കുന്നു. പിത്രാധികാരത്തിന്റെ ശക്തികേന്ദ്രമായ അച്ഛന്റെ അഭാവത്തോടെ പെണ്മയുടെ സരള സ്നേഹത്തിന്റെ ആർദ്രമായ ഒരു കവിഞ്ഞൊഴുക്ക് കവി എടുത്തുകാട്ടുന്നുണ്ട്. ഒഴുക്കിൽ രണ്ട് താമരകൾ ഒന്നിയ്ക്കുന്നപോലെയാണ് ആ സുന്ദരിമാർ പരസ്പരം ആശ്ലേഷിച്ചത് എന്നിടത്ത് പ്രകൃതി -സ്ത്രീ സ്വത്വങ്ങളുടെ ചേർത്തുനിർത്തലും കാണാം. ഇനി ഇവിടുന്നങ്ങോട്ടുള്ള കാവ്യഭാഗത്തിലുടനീളം ഇത്തരത്തിൽ പ്രകൃതി-സ്ത്രീ സ്വത്വങ്ങളുടെ അഭേദത്വവും അവയുടെ നിറഞ്ഞൊഴുക്കുംതന്നെയാണ് കാണാനാവുക. മൂന്നാം സർഗ്ഗത്തിൽ മദനനെത്തേടി കാട്ടിലേയ്ക്കെത്തുന്നതോടെ പ്രകൃതിയുടെയും സ്ത്രീയുടെയും അനിയന്ത്രിതമായ തരത്തിലുള്ള സൗന്ദര്യാവിഷ്കാരം കാവ്യത്തിന് പ്രത്യേകമായൊരു മാറ്റ് നൽകുന്നുണ്ട്. പിത്രാധികാരവ്യവസ്ഥയുടെ നിയന്ത്രണങ്ങളില്ലാതായതോടെ പ്രകൃതി സ്ത്രീ സഹജമായ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും

അനുകമ്പയുടെയും സ്നേഹത്തിന്റെയും ലോകത്തേയ്ക്കാണ് ലീല എത്തിപ്പെടുന്നത്. പ്രകൃതിസൗന്ദര്യത്തിലും പ്രകൃതിയുടെ അലിവിലും ആണ്ടുമുങ്ങുന്ന ലീലയെയാണ് മൂന്നാം സർഗ്ഗത്തിന്റെ തുടക്കം മുതൽ കാണാനാവുക. തന്റെ ജീവിതത്തിൽ അതുവരെയും കാണാതിരുന്ന പ്രകൃതിയുടെ നിറവിൽ വിസ്മയമാനസയായ ലീലയുടെ ചിത്രം കവി വരച്ചുവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്.

''ഉടനെയുടൽ ഞടുങ്ങിയങ്ങു പൊൻപൂ-
വിടപികൾ കണ്ടതിമോഹലോഹിതാംഗി
തടവിപുളക പാളിയംഗമെങ്ങും
സ്ഫുടമവൾ, പൂക്കുമശോകശാഖിപോലെ'' (ലീല - 11) (1986: പുറം 203)

എന്നിങ്ങനെ ലീല പ്രകൃതിസൗന്ദര്യത്തിൽ അത്യന്തം വിസ്മയിക്കുക മാത്രമല്ല, അവൾതന്നെ പ്രകൃതിയായി മാറുകയുമാണ് അവൾ സ്വയം പൂത്ത അശോകശാഖിപോലെയാവുകയാണ്. തുടർന്നങ്ങോട്ടുള്ള പ്രകൃതി വർണ്ണനയെല്ലാം തന്നെ മനുഷ്യ-പ്രകൃതിഭാവത്തിന്റെ അഭേദകല്പനകളായി മാറുന്നുണ്ട്. കാട്ടിലെ ചെമ്പകസാന്നിധ്യം കണ്ട് തന്റെ പ്രിയതമൻ അവിടെയുണ്ടെന്നു ഉറച്ച് തോഴിയോട് തന്നെ അലങ്കരിക്കാൻ ലീല പറയുന്നു. പ്രകൃതിവസ്തുക്കൾകൊണ്ടുള്ള അലങ്കാരങ്ങളാൽ ശോഭിച്ച അവൾ മറ്റൊരു പ്രകൃതിയായിത്തന്നെ മാറുന്നു. തുടർന്ന് 36 മുതൽ 47 വരെയുള്ള ശ്ലോകങ്ങൾ ലീലയുടെ വിരഹാർദ്രമായ പ്രണയപ്രാർത്ഥനയും കരുണ കരുണമായ വിലാപവുംകൊണ്ട് ഏറ്റവും വികാരോജ്ജ്വലമായ ഭാഗമാണ്. ദയ, കരുണ മുതലായ വാക്കുകളുടെ പ്രയോഗത്താലും കാരുണ്യാനുഭൂതിജനകങ്ങളായ ശ്ലോകങ്ങളാലും സമ്പന്നമാണീ കാവ്യഭാഗം.

''കരുണകരുണമീവിധം പുലമ്പി-
ക്കരുമനയാലവൾ മൂർച്ഛയാർന്നിരുന്നാൾ;
വിരതപവനവാപിപോലെ, വണ്ടിൻ-
വിരുതമടങ്ങിയ ഗുല്പമെന്നപോലെ'' (ലീല - 18) (1986: പുറം 214)

ലീലാവിലാപവും വിലാപാനന്തരമുള്ള അവളുടെ നിശ്ചലാവസ്ഥയും അത്യന്തം ഹൃദയഹാരിയാണ്. അവളുടെ നിശ്ചലാവസ്ഥ പ്രകൃതിലെങ്ങും വ്യാപിക്കുന്നതായി

കവി കാട്ടിത്തരുന്നു. പ്രണയനിഭൃത മാനസരായി മൃഗങ്ങളൊക്കെയും അനങ്ങാതെ ഇണകളെ നോക്കിനിന്നു. പക്ഷിക്കൂട്ടങ്ങൾ പകുതി പാടിനിർത്തി ശാഖകൾതോറും ഇരുന്നു. ചടുലതകൾ ആടാതെ ചാഞ്ഞ് മരങ്ങൾതോറും മൂർച്ഛയാർന്നു നിന്നു. ഇങ്ങനെ മേളം പെട്ടെന്ന് നിർത്തിയ ഒരു രംഗവേദിപോലെ കാട് പെട്ടെന്ന് മൗന മാർന്നത് കവി വരച്ചുവെയ്ക്കുന്നു.

തുടർന്ന് മദനന്റെ നാടകീയമായ രംഗപ്രവേശവും അത്രയും നാടകീയമായ വേർപാടും കവി ചുരുങ്ങിയ വാക്കുകളാൽ വ്യക്തമാക്കുന്നു. തന്റെ പ്രണയസാഫ ല്യത്തിൽ സ്വയം മറന്നുനിന്ന ലീല, തന്റെ കൈവല്ലിയിൽനിന്ന് സ്വതന്ത്രനായി മദ നൻ രേവാനദിയുടെ ആഴത്തിലേക്ക് പോയതറിഞ്ഞപ്പോൾ ദുഃഖം സഹിക്കാഞ്ഞ് വീണുരുണ്ടുകരഞ്ഞുവെങ്കിലും പെട്ടെന്നെഴുന്നേറ്റ് ആഗ്രഹം നിറവേറ്റപ്പെട്ടവളെ പ്പോലെ ചിരിച്ച് ഒരു നിദ്രയിലെന്നപോലെ അവനെ അനുഗമിക്കുകയാണ്. രേവ യുടെ തരംഗങ്ങളാകുന്ന വെളുത്ത കൈകളിലേക്ക് സന്തോഷത്തോടെ ലീലയും താണുപോകുന്നത് കണ്ട് തോഴി എന്തുചെയ്യണമെന്നറിയാതെ മനമുഴറിനിന്ന് പിന്നെ വിലപിക്കുകയാണ്.

''അവിദിത പരിണാമമൊക്കെയോർക്കിൽ
ശിവ!ശിവ! സർവ്വമനാഥമീ ജഗത്തിൽ'' (ലീല - 77) (1986: പുറം 222)

എന്നിങ്ങനെ സ്വയം സമാധാനിക്കുകയാണ്. പിന്നീട്, ലീലാ-മദനന്മാർ വന്ന് തന്നെ അനുഗ്രഹിക്കുന്നതായി അവൾ സ്വപ്നം കാണുന്നു. മാധവി സന്യാസിനി യായി. ചീവരം കൈക്കൊണ്ട് ലൗകികസുഖം ഒട്ടുമേ കൊതിക്കാതെ മറ്റുള്ള വർക്കായി തന്റെ ജീവിതം മാറ്റി വെയ്ക്കുന്നിടത്ത് കാവ്യം അവസാനിക്കുന്നു.

ഇങ്ങനെ കുടുംബഅധികാര സ്ഥാനങ്ങളൊന്നും പ്രവർത്തിക്കാത്ത പ്രണ യവും സന്യാസവും മരണവും ആശാൻ കവിതകളുടെ കേന്ദ്രമായി വരുന്നത് ലീല യിലും കാണാം. പിതൃഅധികാരത്തിന്റെ സ്ഥാപനരൂപമായ കുടുംബത്തിന്റെ തകർച്ച ലീലയുടെ ഭർത്താവിന്റെ മരണത്തിലൂടെയും പിന്നീട് അച്ഛനമ്മമാരുടെ മര ണത്തോടെയും പൂർണമാകുന്നു. ലീലയ്ക്ക് മദനാന്വേഷണത്തിനായി കാട് പൂകാൻ കഴിഞ്ഞത് അവളുടെ മേൽ ഉണ്ടായിരുന്ന അധികാരസ്ഥാനത്തിന്റെ

അഭാവം ഒന്നുകൊണ്ടുതന്നെയാണ്. പിതൃഅധികാരത്തിന്റെയും സാമൂഹിക അധികാരത്തിന്റെയും അബോധമായ ഒരു ഭയമാവാം മദനനെയും രേവാനദിയിലേക്ക് ചാടിച്ചത്. അതുപോലെ കേരളത്തിലെ സാമൂഹികസ്ഥാപനരൂപങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച അബോധമായ ഒരു ഭയമാവാം ആശാന്റെ കവിതാപശ്ചാത്തലം കാട്ടിലേക്കും പർവ്വതസാനുക്കളിലേക്കും നദീതീരങ്ങളിലേക്കും കൊണ്ടുചെന്നെത്തിച്ചത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആശാന്റെ കവിതകളിലെ കാട് വെറുമൊരു കാടല്ല എന്നും അത് നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ജാതി-പിതൃ ആധികാരകേന്ദ്രങ്ങളിൽനിന്നുള്ള ഒരു വിമോചനസ്ഥാനമായിട്ടാണ് കവിതയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് എന്നു കാണാം. അധികാരത്തിനെതിരായ പ്രതിരോധം പലമട്ടിൽ ആശാൻ കാവ്യങ്ങളിൽ ആവിഷ്കൃതമാണ്. ഇങ്ങനെ അധികാരത്തെ പ്രതിരോധിക്കുമ്പോഴും ആശാന്റെ നായികമാർ പുരുഷനു വിധേയകളുമാണ്. The second sex- ൽ സിമോങ്ങ് ദി ബൂവർ പറയുന്ന സ്ത്രീ സഹജമായ ചില സ്വഭാവങ്ങൾ ആശാൻ തന്റെ നായികമാരിൽ ഉൾച്ചേർത്തിട്ടുള്ളതായി കാണാം. പുരുഷനെ വിമർശിക്കുമ്പോഴും തന്റെ പ്രേമത്തിനുവേണ്ടി അങ്ങേയറ്റം താഴാനുള്ള ത്വര.[48] നളിനിയിലും ലീലയിലുമാണ് ഈയൊരു സ്വഭാവം മറ്റു കാവ്യങ്ങളേക്കാൾ കൂടുതലായി കാണുന്നത്. നളിനി പ്രണയത്തിന്റെ വഴിയേ നടന്നതുമൂലം എത്രയും പ്രിയരായ രക്ഷിതാക്കൾവരെ ജീവൻ വെടിയേണ്ടിവന്നു. എന്നിട്ടും അവൾ ഒരിഞ്ചുപോലും തന്റെ പ്രണയത്തിൽനിന്നു പിന്മാറിയില്ലെന്നു മാത്രമല്ല ആ പ്രണയിയിൽനിന്നുള്ള കാരുണ്യത്തിനായി യാചിക്കുകയാണ്. ലീലയിലും അസ്ഥിമാത്ര ശേഷനായ മദനനുവേണ്ടി എല്ലാം ത്യജിച്ച് വിന്ധ്യപർവ്വത സാനുക്കളിൽ അലഞ്ഞു. അവസാനം അവനെ കണ്ടെത്തിയപ്പോഴേക്കും അവൾ തന്റെ ജീവിതം തന്നെ മദനനുവേണ്ടി ത്യജിക്കുകയാണ്.

---

[48] "Even if she is a severe judge of the man, and if she evaluates in daily life, she none the less revers man, and if she encounters him, she is ready to fall on her knees" (Simone DE Beawoir, 1988, p.704) Translated and edited by HM Parshly).

3.6.1.4 ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത

നളിനിയും ലീലയും മാതംഗിയുമൊക്കെ സ്വന്തം ഇഷ്ടപ്രകാരം സ്വകുടുംബത്തിൽനിന്ന് ഇറങ്ങിപ്പോകുന്നവരാണെങ്കിൽ സ്വന്തം കുടുംബത്തിൽനിന്ന് ഇറക്കിവിടപ്പെട്ടവളാണ് ചിന്താവിഷ്ടയായ സീതയിലെ സീത. സീതയെ സംബന്ധിച്ച്, പുരുഷാധികാരം മാത്രമല്ല, രാജാധികാരവും അവളുടെ ജീവിതത്തിന്റെമേൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാവാം അധികാരസ്ഥാനങ്ങളോടുള്ള നിശിതമായ വിമർശനമാണ് മറ്റുള്ളവരിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തയായി സീത ഉന്നയിക്കുന്നതും. ആശാന്റെ നായികമാരിൽ ദാമ്പത്യജീവിതം നയിക്കുകയും മാതാവാകുകയും ചെയ്ത ഒരേയൊരു നായികയും സീതയാണ്. സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യബോധത്തിൽ മറ്റു നായികമാരെക്കാളെല്ലാം മുന്നിൽ നിൽക്കുന്നവളും സീതയാണ്. അഭിമാനബോധത്തിലും സ്വത്വബോധത്തിലും അവൾ മറ്റു നായികമാരെ ജയിക്കുന്നു.

വാല്മീകിയുടെ തൂലികയിലൂടെ വാർന്നുവീണ് പലതരം രാമായണങ്ങളിലൂടെ ഭിന്നരൂപ-ഭാവങ്ങളിൽ ജന്മമെടുത്ത് ആശാന്റെ സീതയിലെത്തിയപ്പോൾ സ്വത്വസ്വാതന്ത്ര്യബോധങ്ങളാർജ്ജിച്ച നവോത്ഥാനസ്ത്രീയായി സീത മാറുന്നുണ്ട്. മറ്റു കവികളൊന്നും ചിന്തിക്കാത്തവിധത്തിൽ സീതയുടെ ഒരു ജീവിതസന്ദർഭത്തെ മുൻനിർത്തി വിചാരധാരയായി അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ആശാൻ ചിന്താവിഷ്ടയായ സീതയിൽ ചെയ്യുന്നത്. രാജാവിന്റെ പട്ടമഹിഷീപദവിയിൽ നിന്നും തിരസ്കരിക്കപ്പെട്ടവളായ സീത അഭയംതേടുന്നത് പ്രകൃതിയിലാണ്. ആശ്രമം പ്രകൃതിയിൽനിന്നു ഭിന്നമല്ല. വാല്മീകിയും ലവകുശന്മാരും അയോധ്യയിലേക്കു പോയ സന്ദർഭത്തിൽ, ഒരന്തിയിൽ ഉടജാന്തവാടിയിൽ വിചാരമഗ്നയായിരിക്കുന്ന സീതയെ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് കാവ്യമാരംഭിക്കുന്നു. സീത തന്റെ ജീവിതത്തെ ആകെയൊന്ന് അവലോകനം ചെയ്യുകയാണ്. ബ്രാഹ്മണ-രാജാധികാര-കുടുംബാധികാര വ്യവസ്ഥിതി തന്നോട് എന്താണ് ചെയ്തതെന്ന് അവൾ ഗാഢമായി ചിന്തിച്ചറിയുന്നു, അങ്ങനെ സ്ത്രീയ്ക്കും ചിന്തിക്കാനുള്ള ശേഷിയുണ്ടെന്നും ഭരണവ്യവസ്ഥയെയും രാജാവിനെയും പുരുഷകേന്ദ്രിതകുടുംബ വ്യവസ്ഥയേയും ചോദ്യം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ടെന്നും സീതയിലൂടെ പറയുന്നു.കേരളത്തിൽ ആധുനികസ്വത്വബോധമാർജ്ജിച്ച സ്ത്രീ രൂപംകൊള്ളുന്നതിന്റെ ഒരു ചിത്രംകൂടിയാണ് ഈ പുരാണക

ഥാപാത്ര വിശകലനത്തിലൂടെ ആശാൻ നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യൻ സ്ത്രീയുടെ സാമൂഹികവും വിദ്യാഭ്യാസപരവുമായ ചരിത്രത്തിലും പുരോഗതിയിലും ആശാന് വ്യക്തമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു.[49] സ്ത്രീകൾ പുരുഷന്മാരെപ്പോലെ ത്തന്നെ സ്വതന്ത്രരും അഭിമാനികളുമാണെന്നും സാമൂഹികപരിഷ്കരണപ്രവർത്ത നങ്ങളിൽ പുരുഷനോടൊപ്പംതന്നെ പങ്കാളിത്തം സ്ത്രീക്കുമുണ്ടാകണമെന്നും അദ്ദേഹത്തിന് അഭിപ്രായമുണ്ടായിരുന്നു. നവോത്ഥാനാധുനികമൂല്യങ്ങ ളുൾക്കൊണ്ട സ്വത്വബോധമാർജ്ജിച്ച സ്വതന്ത്രസ്ത്രീ എന്ന സങ്കല്പമാണിവിടെ സീതയിലൂടെ ആശാൻ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. നിലവിലെ അധികാരവ്യവസ്ഥ യിൽനിന്നും തനിക്കേൽക്കേണ്ടിവന്ന അഭിമാനക്ഷതത്തെയാണ് സീത പ്രധാന മായി കാണുന്നത്. താൻ നേടിയ ആത്മവിദ്യയാലും വ്രതചര്യയാലും മനസ്സ് പരിപ കവമായെങ്കിലും ഇനിയും ഒഴിയാത്തതായുള്ളത് അപമാനശല്യം ഒന്നുമാത്രമേയു ള്ളൂ.[50]പിന്നെ എന്തൊക്കെയായിരുന്നു ആ അപമാനങ്ങൾ എന്ന് അവൾ ഓർത്തെടു ക്കുന്നു. തന്നോട് നീതികാണിക്കാത്ത രാജനീതിയെയും സാമൂഹികനീതിയെയും അവൾ ചോദ്യംചെയ്യുകയാണ്. രാമൻ എന്ന പുരുഷനെയും രാജാവിനെയും മാത്ര മല്ല രാമൻകൂടി ഉൾപ്പെടുന്ന സാമൂഹികവ്യവസ്ഥിതിയെയാണ് സീത നിശിതമായി വിമർശിക്കുന്നത്. ''എൺപതാം ശ്ലോകത്തിനു ശേഷമാണ് ചിന്താവിഷ്ടയായ സീതയുടെ പ്രസിദ്ധമായ- ചിലരുടെ കണ്ണിൽ കുപ്രസിദ്ധമായ രാമകൃത്യോപാ ലംഭം ആരംഭിക്കുന്നത് ഉച്ശൃംഖല വിചാരമാണ് ഇവിടത്തെ സീത. ഋഷികൾക്കു പോലും സുനിയന്ത്രണമില്ലാത്ത ഉപദേശബോധത്തിന്റെ ഒഴുക്കിൽപ്പെട്ട് അവൾ അല്പം അടിപതറിപ്പോയ നിലയിലാണ് കവിയുടെ ചിത്രീകരണം ഈ ചിത്രത്തി ലാണ് അവളുടെ ദുർനിവാരമായ മനുഷ്യത്വം അഥവാ സ്ത്രീത്വം പ്രതിഫലിച്ചു നിൽക്കുന്നത്'' (ഡോ. സുകുമാർ അഴീക്കോട്, 1954, പുറം 60). രാമൻ തന്നോടു

---

[49] പ്രാചീന ഹിന്ദുക്കളുടെ ഇടയിൽ സ്ത്രീകൾക്കുണ്ടായിരുന്ന മാന്യസ്ഥിതിയും വിദ്യാ ഭ്യാസത്തിൽ അവർ എത്തിയിരുന്ന സ്ഥാനവും മതസംബന്ധമായ ചിന്തകളിൽ അവർക്കുണ്ടായിരുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യവും യോഗ്യതയും എത്ര അഭിലഷണീയമായിരുന്നു വെന്ന് വായനക്കാർക്ക് ഇതിൽനിന്നറിയാം. (സമ്പാ: എം.കെ. സാനു, 2017: പുറം 196).

[50] പഴകീ വ്രതചര്യ, ശാന്തമായ്
കഴിവൂ കാലമിതാത്മവിദ്യയാൽ
അഴൽപോയ്-അപമാനശല്യമേ-
യൊഴിയാതുള്ളൂ വിവേകശക്തിയാൽ (ചി.സീ.23) (1986: പുറം 526).

ചെയ്ത പാതകങ്ങൾ മാത്രമല്ല, പരമ്പരയായിത്തന്നെ ചെയ്ത അപകൃത്യങ്ങൾ ഒന്നൊന്നായി സീത എടുത്തുപറയുന്നു. ദശരഥരാജാവ് ഗാഢമായ പര്യാലോചനയ്ക്കു ശേഷമാണ് ജനങ്ങളുടെ അറിവിലേക്കായി ശ്രീരാമപട്ടാഭിഷേകം പ്രഖ്യാപിച്ചത്. എന്നാൽ ഉപജാപത്തിന് ചെവികൊടുത്ത് ആ തീരുമാനം തന്നെ കീഴ്മേൽ മറിയ്ക്കുന്നു. എന്നിങ്ങനെ തന്റെ പട്ടാഭിഷേകം മുടങ്ങിയതിനെ വിമർശിക്കുന്നു. അല്പബുദ്ധികളുടെ ഏഷണികൾ കേട്ട് ബുദ്ധികെട്ട് സുപരിക്ഷിതമായ സ്നേഹവും ദയയും കൂടി മറന്ന് നിന്ദ്യമായ കൃത്യത്തിന് ചാടുന്നു നൃപൻ. ഇവിടെ രാമൻ തന്നെ പരിത്യജിച്ചതിനെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. തുടർന്ന് എൺപത്തി മൂന്നാം ശ്ലോകമായ-

''മുടിയിൽ കൊതിചേർത്തു പുത്രനെ-
ജ്ജടിയാക്കും ചിലർ, തൽകുമാരരോ
മടിവിട്ടു മഹാവനത്തിലും
വെടിയും ദോഹദമാർന്ന പത്നിയെ'' (ചി.സീ- 83) (1986: പുറം 538).

ഇവിടെ പിതൃ-രാജാധികാരത്തിന്റെ സ്ഥാനങ്ങളായ ദശരഥനെയും രാമനെയും ഒരുപോലെ സീത വിമർശിക്കുന്നു. ചിലർ അധികാരത്തോടുള്ള കൊതിയിൽ സ്വന്തം പുത്രനെപ്പോലും കാട്ടിലേക്കയയ്ക്കുന്നു. അത്തരം രാജാക്കന്മാരുടെ മക്കളോ ഒരു മടിയും കൂടാതെ ഗർഭിണിയായ പത്നിയെപ്പോലും കൊടുംകാട്ടിലുപേക്ഷിക്കുന്നു. സീതയുടെ അധികാരവിമർശനത്തിന്റെ രൂക്ഷതയുടെ ഒരു നിദർശനമാണീ ഭാഗം. ആ സംഭവത്തിന്റെ സ്മരണപോലും തന്റെ ഹൃദയത്തിലെ തീയെ ആളിക്കത്തിക്കുന്നു. വർഷങ്ങൾ ഇത്ര കഴിഞ്ഞിട്ടും ആ സ്മരണപോലും സീതയിൽ വലിയ ആഘാതമുണ്ടാക്കുന്നു. ധർമ്മിഷ്ഠരെന്നു കേൾവികേട്ടവർതന്നെ ഇത്തരം വ്യതിയാനം തുടങ്ങുകയാൽ ധർമ്മമാർഗ്ഗത്തിന് നാശം വരികയും ഭൂമിയിൽ സജ്ജനങ്ങൾക്ക് ജീവിക്കാൻ പറ്റാതാവുകയും ചെയ്തു. അധികാരത്തോടൊട്ടിനിൽക്കുന്നവർ അതു നിലനിർത്താൻ വേണ്ടി എന്തും ചെയ്യാൻ സന്നദ്ധരാകുന്നു. സ്നേഹബന്ധം പോലും ഒരു കയറാക്കി അതിനായി ഉപയോഗിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ പലതിന്റെയും പേരിൽ സ്ത്രീയെ കരുതിക്കുഴിയുകയാണ് പുരുഷന്മാ

രുടെ മിഥ്യാഭിമാനം.[51] പരസ്പരം അനുരാഗത്താൽ കെട്ടപ്പെട്ട് ഗൃഹസ്ഥാശ്രമത്തിൽ കഴിയുന്ന ദമ്പതിമാരെപ്പോലും പിടികൂടി എരിക്കുന്ന ചിതയാകുന്ന ശങ്ക മനുഷ്യനു മാത്രമേയുള്ളൂ. രാമനിൽ തന്നെപ്രതിയുണ്ടായ ശങ്കയാണ് എല്ലാറ്റിനും കാരണമെന്ന് സീതയ്ക്ക് തോന്നുന്നു. യുദ്ധംകഴിഞ്ഞ് വീണ്ടെടുക്കപ്പെട്ട തന്നിൽ ലങ്കയിൽവെച്ചുതന്നെ രാമന് സംശയമുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ ആ വെറുപ്പ് അന്നു ഒളിവാക്കിവെച്ചു. എന്നാൽ പിന്നീട് ചളിയിൽ പദമൂന്നിനിന്ന് വെളിവായിക്കഴുകുകയാണ് രാഘവൻ. ധർമ്മശാസ്ത്രമാകുന്ന കല്പകവൃക്ഷത്തിന്റെ മനോഹരമായ പൂവായിരിക്കുന്ന അതിപാവനമായ വിവാഹമേ ഇന്ന് നിന്റെ ഗതി കാണുകിൽ എത്ര അധഃപതിച്ചു നീ. പരസ്പരം വിശ്വാസമില്ലാത്ത ദമ്പതിമാർ വിവാഹത്തിന്റെ പവിത്രതയെത്തന്നെ ദുഷിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ശാസ്ത്രവിധികൾ മനുഷ്യന് ഗുണത്തിനാണെങ്കിലും അവ അനുഷ്ഠിക്കേണ്ടവർ സ്വന്തം മനോദോഷങ്ങളാൽ പ്രതികൂലമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ പ്രാമാണ്യം തന്നെ നശിച്ചുപോകുന്നത് എന്നും രാമനെപ്പോലുള്ള പുരുഷകേസരികൾ ആവിധം ചെയ്യുന്നത്. അത്യന്തം ഗർഹണീയമാണ് എന്നുമാണിവിടെ സൂചന. ഒരുപാടുകാലം തങ്ങൾ കാട്ടിൽ പാർക്കാൻ കാരണമായത് തന്റെ കുറ്റമായിരുന്നോ? പടുരാക്ഷസചക്രവർത്തി തന്റെ ഉടൽ കാമിച്ചത് തന്റെ പിഴയാണോ? രാമൻ തന്നെ വഴിവെച്ചുകൊടുത്തുകൊണ്ട്, രാവണൻചെയ്ത തെറ്റിന് തന്നെ ശിക്ഷിച്ചത് രാജാധികാരത്തിന്റെ അനുചിതപ്രവൃത്തിയായി സീത കാണുന്നു. ഇനി ജനങ്ങളുടെ ഹിതമനുസരിച്ചാണ് രാജാവായ രാമൻതന്നെ ശിക്ഷിക്കാൻ പുറപ്പെട്ടതെന്നു പറഞ്ഞാലും ശരിയല്ല, കാരണം ജനങ്ങൾ പല അഭിപ്രായക്കാരാണല്ലോ- അതിനെപ്പറ്റി ശരിയായി വിചാരണചെയ്ത് തീരുമാനിച്ചിട്ടുമില്ലല്ലോ- നുണയന്മാർ പറഞ്ഞുപരത്തുന്ന അപവാദങ്ങൾ കേട്ട് അധികാരികൾ അതിനനുസരിച്ച് പ്രവർത്തിക്കരുതാത്തതാണ്. എന്നാൽ രാമന്റെ ചെയ്തി അത്തരത്തിലുള്ളതായിരുന്നു എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ അത് ഒരിക്കലും ക്ഷമിക്കാൻ കഴിയാത്തതുമാണ്. ജന

---

[51] ''പെരുകും പ്രണയാനുബന്ധമാ-
മൊരു പാശം വശമാക്കിയീശ്വരാ!
കുരുതിക്കുഴിയുന്നു നാരിയെ-
പ്പുരുഷന്മാരുടെ ധീരമാനിത!'' (ചി.സീ- 87) (1086: പുറം 539).

ങ്ങളുടെ അഭിപ്രായം നോക്കിയേ രാമൻ പ്രവർത്തിക്കൂ എന്ന നിർബന്ധം കൈകേയി അഭിഷേകം മുടക്കിയ കാലത്ത് ഉണ്ടായില്ല. അന്ന് എല്ലാ ജനങ്ങളും തടുത്തിട്ടും രാമൻ വനത്തിൽ പോയി. അതിനാൽ സീതയെ സംബന്ധിച്ച വിഷയത്തിൽ മാത്രം ഇങ്ങനെ പ്രവർത്തിച്ചത് ഒട്ടും ന്യായമല്ല. അത് സത്യപരായണത്വവും ഇത് ധർമ്മവ്യസനിത്വവുമാണ്. അതായത് ജനങ്ങളുടെ ഹിതത്തിന് വിപരീതമായി വനത്തിൽ പോയത് അച്ഛന്റെ സത്യത്തെ പാലിക്കാനായിരുന്നു. സീതാപരിത്യാഗമാകട്ടെ, ചാരിത്ര്യത്തിൽ സംശയമുള്ള ഭാര്യയെ സ്വീകരിക്കുന്നതിനുള്ള ധർമ്മവ്യസനിത്വം കൊണ്ടുമാണെന്ന ന്യായമാണ് രാമന്റെ പക്ഷം. ഇത്തരത്തിലുള്ള ചതുരന്മാരുടെ ചാപല്യങ്ങൾപോലും പൊതുവിൽ ഗുണമാക്കുകയാണ് ജനം. ഇങ്ങനെ രാമന്റെ പ്രവൃത്തിയിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ ഓരോന്നും എടുത്തെടുത്ത് വിമർശിക്കുകയാണ് സീത. ജനംതന്നെ മുന്നേ അംഗീകരിച്ചതാണ്. പക്ഷേ, താൻ മനുവംശാങ്കുരഗർഭമാർന്നപ്പോൾ എങ്ങനെ നിന്ദ്യയായി? താൻ ഒരു വന്ധ്യയെന്നു കരുതിയാണ് തനിക്ക് പട്ടമഹർഷിസ്ഥാനം നൽകിയത്. അങ്ങനെയല്ലാതായപ്പോൾ തന്റെ സന്തതിയ്ക്കു രാജ്യം ലഭിക്കാതിരിക്കാനായി അസൂയയാൽ ഇളക്കിവിട്ട അപവാദമാണ് ഇതിനെല്ലാം കാരണമായിത്തീർന്നത്. ഭരതൻ സന്നാഹങ്ങളോടുകൂടി രാമനെ തിരിച്ചുവിളിക്കാൻ കാട്ടിലെത്തുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ കൈകേയിയാൽ പ്രേരിതനായി രാമനെ അവിടെനിന്നും ഓടിക്കാൻ വരികയാണോ എന്ന് രാമലക്ഷ്മണന്മാർ ചിന്തിച്ചിരുന്നു. ആ സ്ഥിതിയ്ക്ക് ഇത്തരം രാജ്യതന്ത്രപരമായ കൃത്രിമവിചാരങ്ങൾക്ക് രാമന്റെ ഹൃദയത്തിൽ തീരെസ്ഥാനമില്ലെന്നു പറയാനും കഴിയില്ല. കേൾവികേട്ട രാജാക്കന്മാർതന്നെ ധർമ്മത്തിനു വ്യതിയാനം സംഭവിക്കുന്നവിധം പ്രവർത്തിച്ചാൽ ധർമ്മമാർഗ്ഗം ക്ഷയിക്കുന്നു. ഏറ്റവുമടുത്ത ഒരാളോടുപോലും നീതി പുലർത്താനാവാത്ത രാജാവിന് തന്റെ പ്രജകളോടെല്ലാം നീതി പുലർത്താനാവുന്നതെങ്ങനെ? സീതയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യബോധം ധർമ്മബോധത്തിലധിഷ്ഠിതമാണ്. തന്റേതല്ലാത്ത കുറ്റത്തിന് താൻ ശിക്ഷിക്കപ്പെട്ടതിൽ അവൾ ധാർമ്മികരോഷം കൊള്ളുന്നു. അങ്ങനെ ഉപേക്ഷിക്കപ്പെട്ടപ്പോഴാണ് താൻ അടിമയാണെന്നു സീത തിരിച്ചറിഞ്ഞത്. സീതയുടെ വിമർശനചിന്തയുടെ കേന്ദ്രസ്ഥാനം ഈ തിരിച്ചറിവാണ്. ആ തിരിച്ചറിവിന്റെ നിമിഷത്തിൽ ജീവനൊടുക്കാൻ അവൾ ആഗ്രഹിച്ചു. പക്ഷേ, ഗർഭത്തോടുള്ള കനിവുകൊണ്ട് അതു ചെയ്തില്ല. ഇന്നാക

ട്ടെ, തന്റെ മക്കൾ വാല്മീകി മഹർഷി ചൊല്ലിക്കൊടുത്ത രാമായണകഥയുമായി അയോധ്യയിലേക്കു പോയിരിക്കുന്നു. രാജാവ് തനയന്മാരെ തിരിച്ചറിഞ്ഞ് അനുതാപാർദ്രനാവാം. സീതയുടെ ജീവിതത്തെ സംബന്ധിച്ച ഒരു പ്രത്യവലോകനത്തിന് ഇതിലേറെ അനുയോജ്യമായ ഒരു സന്ദർഭം വേറെയില്ലെന്നുതന്നെ പറയാം. രാജാധികാരത്തിന്റെ ബലത്തിൽ ഇനിയും തന്നെ കൊട്ടാരത്തിലേക്കു തിരിച്ചുവിളിക്കാം എന്ന് സീത അനുമാനിക്കുന്നു. അവിടെ സീതയ്ക്കു പറയാനുള്ളത് എക്കാലത്തും പീഡിതസ്ത്രീത്വത്തിന് ഏറ്റുപറയാവുന്ന വാക്കുകളായിരുന്നു.

''അരുതെന്തയി ! വീണ്ടുമെത്തി ഞാൻ
തിരുമുമ്പിൽ തെളിവേകി ദേവിയായ്
മരുവീടണമെന്നു മന്നവൻ,
കരുതുന്നോ ശരി, പാവയോയിവൾ'' (ചി.സീ - 187) (1986: പുറം 562)

എന്നിങ്ങനെ മലയാളകവിതയിൽ അതുവരെ കേൾക്കാത്ത സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ സ്വരം സീതയിലൂടെ കേൾപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ആശാൻ. പുരുഷരാജാധികാരത്തിനു മുന്നിൽ ഇനിയും ഒരു പാവയായി നിൽക്കാൻ തനിക്കാവില്ലെന്ന സത്യം സീത തിരിച്ചറിയുന്നു. അഭിമാനിനിയായതുകൊണ്ട് തന്നോട് ക്ഷമിക്കുക. വിനയത്തിനു വിധേയമായ ഉടൽ ഒരുപക്ഷേ പോന്നീടാം എന്നാൽ തന്റെ മനവും ചേതനയും വഴങ്ങിടാ- എന്നാണവൾ തുറന്നുപറയുന്നത്. രാമനോട് അവൾ ക്ഷമ ചോദിക്കുന്നത് സീതയിലെ ശരിയായ അറിവുകൊണ്ടുകൂടിയാണ്. ബുദ്ധാദർശമായ ശരിയായ അറിവ് അഥവാ പ്രജ്ഞയും ആ അറിവിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന കരുണയും സീതയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതുകൊണ്ടുകൂടിയാണ്. അല്ലാതെ രാമനോടുള്ള വിധേയത്വം കൊണ്ടല്ല. ബുദ്ധധർമ്മത്തിലെ പ്രജ്ഞയേക്കാൾ പ്രാധാന്യം കരുണയ്ക്കാണ്. ചിന്താവിഷ്ടയായ സീതയിലും അതിന്റെ പ്രവർത്തനം കവി കാണിച്ചു തരുന്നു. ഒരാളുടെ വിഷമാവസ്ഥയിൽ മനസ്സലിഞ്ഞ് ആ സ്ഥാനത്ത് താനായിരുന്നെങ്കിൽ എന്ന് ചിന്തിച്ച് ആ വേദനയിൽ പങ്കാളിയാവുന്നതിലാണ് കരുണ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. സീത രാമനെക്കുറിച്ച് കാരുണ്യപൂർവ്വം ചിന്തിക്കുന്നു. എന്നാൽ രാമനാകട്ടെ ഒരിക്കൽപ്പോലും അത്തരം ചിന്തയുണ്ടാകുന്നില്ല. ശംബൂകവധവും സീതാപരിത്യാഗവുമൊക്കെ ആർദ്രചിത്തതയില്ലായ്മയുടെ ഫലമായിരുന്നു. രാജ

ധർമ്മത്തിന്റെ പേരിൽ ക്രൂരത പ്രവർത്തിക്കയായിരുന്നു രാമൻ ചെയ്തത്. മറിച്ചു ചിന്തിച്ചിരുന്നെങ്കിൽ ഈ കളങ്കങ്ങൾ രാമനിൽ വന്നുചേരില്ലായിരുന്നു. മനുഷ്യജീവിതത്തിൽ കരുണയ്ക്കുള്ള സ്ഥാനമാണിവിടെ കവി ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നത്. പ്രജ്ഞയും കരുണയുമില്ലാത്തതാണ് ജീവിതത്തിൽ നീതി പുലരാത്തതിന്റെ കാരണം. അതിനാലാണ് എല്ലാ തിന്മകളിലേക്കും മനുഷ്യർ ചെന്നെത്തുന്നത്. അന്യരോടുള്ള കരുണയിലെ നീതി പ്രവർത്തിയ്ക്കയുള്ളൂ. ചിന്താവിഷ്ടയായസീതയിൽ പലയിടത്തും കവി ഇതോർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. കരുണ, അനുകമ്പ, കനിവ്, അൻപ് മുതലായ പദങ്ങൾ ആവർത്തിച്ചു വരുന്നതു കാണാം.

''കനിവാർന്നു പിടിച്ചിണക്കുവാൻ
തുനിയുമ്പോൾ പിടയുന്ന പക്ഷിപോൽ'' (ച.സീ-3,5) (1986; പുറം 528)

വ്യഥയാം വഴിയുടെ അൻപിനാൽ
വിരവോടുന്തി വിടുന്നു തന്നെയാം (ച.സീ-34) (1986പുറം 528)

കനിവാർന്നു പുലമ്പിടാം കിട-
ന്നനിശം ഹന്ത! കിനാവുകണ്ടിടാം (ച.സീ-155) (1986പുറം 554)

കനിവാർന്നനുജാ പൊറുക്ക ഞാൻ
നിനയാതോതിയ കൊള്ളിവാക്കുകൾ (ച.സീ-50) (1986 പുറം 531)

എന്നിങ്ങനെ ധാരാളം സന്ദർഭങ്ങൾ ജീവിതത്തിൽ അപരോന്മുഖമായ കാരുണ്യത്തെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ അപരോന്മുഖതയില്ലാതിരുന്നതാണ് രാമനിൽ രാജാവായ ശേഷം ചെയ്ത അനീതികൾക്ക് നിദാനം. രാജാവാകുന്നതിനു മുമ്പുള്ള ആർദ്രചിത്തനായ രാമനെ വനവാസകാലത്ത് കണ്ടെടുക്കുന്നുണ്ട് സീത. അതിനാൽത്തന്നെ രാമന്റെ ചെയ്തികൾക്ക് പൂർണമായ ഉത്തരവാദിത്വം രാമനിൽ തന്നെ കല്പിക്കുന്നില്ല. ''.....രാമന്റ തീരുമാനത്തിന് പകുതി ഉത്തരവാദിയാകേണ്ടത് സ്ത്രീയെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ലോകസങ്കല്പമാണ്'' (ഡോ. എം. ലീലാവതി. 1996, പുറം 201). നിലവിലുള്ള പിതൃ അധികാര-ബ്രാഹ്മണിക്കൽ മൂല്യവ്യവസ്ഥയാണ് സ്ത്രീകളുടെയും ശൂദ്രന്റെയും അടിമത്തത്തിന് കാരണമായത്. അതിനാൽ ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടേണ്ട ഒരു ലോകമായാണ് കവി അതിനെ കാണുന്നത്. ''ഉപേക്ഷി

ക്കപ്പെടേണ്ടതും സ്വീകരിക്കപ്പെടേണ്ടതുമായ രണ്ട് ലോകങ്ങൾ സീതാകാവ്യത്തിലുണ്ട്. രാമൻ പിന്തുടരുന്ന 'മനുസ്മൃതി'യുടെ ലോകം തിരസ്കരിക്കേണ്ടതും വൈദികധർമ്മം അടിച്ചുപുറത്താക്കിയ ബൗദ്ധസ്മരണകളെ പുരസ്കരിക്കേണ്ടതുമാണെന്ന് ആശാൻ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. ആദ്യത്തേത് അനീതിയുടെയും ആണത്തത്തിന്റെയും അവിവേകത്തിന്റെയും ലോകമാണെങ്കിൽ രണ്ടാമത്തേത് കരുണയുടെയും സ്ത്രീത്വത്തിന്റെയും നീതിയുടെയും വിവേകത്തിന്റെയും ലോകമാണ്. വാല്മീകിയുടെ ആശ്രമത്തിലെത്തിയപ്പോൾ സീതയ്ക്കൊപ്പം നിന്നത് ആശ്രമത്തിലെ സന്യാസിനിമാരാണെന്നോർക്കുക. ആ സ്ത്രീകളോടൊപ്പം പാർത്തതുകൊണ്ടാണ് വാല്മീകിക്ക് ഇണചേർന്നു മരിച്ച കൊറ്റിയിൽ അനുകമ്പ തോന്നിയതും രാമായണം രചിച്ചതുമെന്ന് സീത കരുതുന്നു. ആയതിനാൽ സ്ത്രീകളാൽ നയിക്കപ്പെടുന്നതും ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ നിലാവു പരന്നതുമായ ഒരു ലോകമാണ് ആശാൻ കിനാവുകണ്ടത്. ആ കിനാവിന്റെ പേരാണ് 'ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത' അത് അക്കാലത്തെ ആണധികാരത്താൽ കൽപ്പനചെയ്യപ്പെട്ട ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സങ്കല്പങ്ങളിൽനിന്ന് ഏറെ അകലം പാലിച്ചതിൽ അത്ഭുതമില്ല'' (ഡോ. അനിൽ കെ.എം. 2020, പുറം 291).

ഇങ്ങനെ പുരുഷാധികാരത്തിന്റെ ബലിഷ്ഠലോകത്തിനു പകരം സ്ത്രീ-പ്രകൃതിശക്തികളുടെ പാരസ്പര്യത്തിലുള്ളതും കാരുണ്യം പുലരുന്നതുമായ ഒരു ലോകമാണ് ആശാൻ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത്. ആശാന്റെ മറ്റു കൃതികളിലെ നായികമാരെപ്പോലെത്തന്നെ സീതയെയും പ്രകൃതിയോടിണക്കിച്ചേർത്തിക്കൊണ്ടാണ് ആദ്യന്തം കവി അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്[52] കാവ്യത്തിൽ ഉടനീളം പ്രകൃതി-സ്ത്രീ പാരസ്പര്യത്തിന്റെ ഒരു ചിത്രം കാണാം. സ്ത്രീതന്നെ പ്രകൃതിയായി മാറുന്ന തര

---

[52] ''വനമുല്ലയിൽ നിന്നു വായുവിൻ
ഗതിയിൽ പാറിവരുന്ന പൂക്കൾപോൽ
ഘനവേണി വഹിച്ചു കൂന്തലിൽ
പതിയും തൈജസകീടപംക്തിയെ''- (ചി.സി-5) (1986: പുറം 522)
''തടിനീജലബിംബിതാംഗിയായ്
ക്ഷമയെക്കുമ്പിടുവോരു താരപോൽ
സ്ഫുടമായ് ഭവദംഘ്രിലീനഞാ-
നമലേ ! ദ്യോവിലുയർന്ന ദീപമാം''-(ചി.സീ-182) (1986: പുറം 560).

ത്തിലുള്ള ഒരു അഭേദഭാവന ആശാൻ പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നതു കാണാം. നവ മാർക്സിസ്റ്റ് സൈദ്ധാന്തികർ[53]മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള സ്ത്രീ-പ്രകൃതി ദ്വന്ദങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യമുള്ള ഒരു ലോകക്രമം ആശാൻ എന്നേ ദീർഘദർശനം ചെയ്തിരുന്നു എന്നതാണ് ആശാൻ കവിതകളുടെ വിശകലനത്തിൽനിന്ന് വ്യക്ത മാവുന്ന ഒരു കാര്യം. ആണധികാരത്തിന്റെ ബലിഷ്ഠതയല്ല, സ്ത്രൈണമായ ആർദ്രതയാണ് ആ ലോകത്തിന്റെ സ്വഭാവമായി ആശാൻ ഇണക്കിച്ചേർത്തിരിക്കു ന്നത് എന്നതും ആശാനിലെ വിശാലമായ ലോകബോധത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. പുരുഷകേന്ദ്രിത/ജാത്യധികാര വ്യവസ്ഥയ്ക്കു ബദലായി ആശാൻ മുന്നോട്ടുവെ യ്ക്കുന്നത്. സ്ത്രീ-പ്രകൃതി കേന്ദ്രിതവും ജാതിരഹിതവുമായ ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവ സ്ഥിതി തന്നെയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ജാതി/പുരുഷകേന്ദ്രിത കുടുംബ ങ്ങളിൽനിന്നും സ്വയമോ അല്ലാതെയോ വിടുതി നേടി പ്രകൃതിയുടെ കരുണാർദ്ര മായ മടിത്തട്ടിൽ അഭയം പ്രാപിക്കുന്ന നായികമാരെ എന്നേയ്ക്കുമായി ആശാൻ സൃഷ്ടിച്ചുവെച്ചത്. ജാതി/പിത്രാധികാരങ്ങളെ പ്രതിരോധിക്കുന്നതിന് കാരുണ്യമെ ന്നപോലെത്തന്നെ സ്നേഹത്തെയും പ്രധാനമായിത്തന്നെ ആശാൻ കാണുന്നു. ആശാന്റെ സ്നേഹഭാവന ഇവിടെ പ്രധാനമാണ്.

3.6.2. ജാതി/പുരുഷാധികാരത്തിനെതിരായ പ്രതിരോധതന്ത്രം

ബുദ്ധമതദർശനങ്ങൾ ഏറ്റവുമധികം ഉൾക്കൊണ്ട് കാവ്യരചന നടത്തിയ മലയാളകവിയാണ് ആശാൻ. ബുദ്ധമതം തകർത്തെറിഞ്ഞ ജാതിവ്യവസ്ഥയോ ടുള്ള എതിർപ്പ് തന്നെയാണ് ആശാന്റെ ഒട്ടുമിക്ക കാവ്യങ്ങളുടെയും കാതൽ. അതുപോലെതന്നെ ബുദ്ധദർശനങ്ങളുടെ അന്തഃസത്തയായ സഹജീവി സ്നേഹവും കാരുണ്യവും തന്നെയാണ് ആശാൻ കൃതികളുടെയും അന്തഃസത്ത യായിരിക്കുന്നത്. സ്നേഹവും കാരുണ്യവുമാണ് ജാതി/പുരുഷാധികാരത്തിനെതി രായ പ്രതിരോധതന്ത്രങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ കവി ഉപയോഗിക്കുന്നത്.

---

[53] നവമാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകനായ എറിഹ്ഫ്രോം മാതൃദായത്തെ (Matriarchy) പുരോഗമ നപരമായ ഒരു സമൂഹത്തിനു യോജിച്ച വിധത്തിൽ കാണുകയും അതിനെ പ്രകൃതി യുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.

സ്നേഹം

വീണപൂവ്, നളിനി, ലീല, ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത, ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി, ദുര വസ്ഥ, കരുണ എന്നീ കാവ്യങ്ങളിലെല്ലാം തന്നെ സ്നേഹത്തിന്റെയ/പ്രണയ ത്തിന്റെ/കാരുണ്യത്തിന്റെ ഭിന്നഭാവങ്ങൾ തന്നെയാണ് തെളിയുന്നത്. വീണപൂവി നുശേഷം ആശാൻ എഴുതിയ ഒരു സ്നേഹം എന്നുകൂടി പേരുള്ള നളിനിയാണ് സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധനിർമ്മിതിയിലെ സ്നേഹതത്വ പ്രധാനമായിട്ടുള്ള ഒരു കാവ്യം. സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തിനകത്തെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഘടകമായ സ്ത്രീ-പുരു ഷസ്നേഹത്തിന്റെ/കാരുണ്യത്തിന്റെ/പ്രേമത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തതലങ്ങളെ ആശാൻ കാവ്യങ്ങൾ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

സ്ത്രീ-പുരുഷസ്നേഹത്തിന്റെ അഥവാ പ്രേമത്തിന്റെ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളായി ട്ടാണ് നളിനീ-ദിവാകരൻമാരെ കവി അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ലൗകികതയിൽ നിന്നല്പം ഉയർന്നതലത്തിലുള്ള ഒരു സ്നേഹത്തെയാണ് നളിനിയിൽ കവി അവ തരിപ്പിക്കുന്നതെന്ന് പൊതുവെയുള്ള അഭിപ്രായം. സ്നേഹത്തിന്റെ ഭൗതികവും ഭൗതികേതരവുമായ രണ്ട് തലത്തിലുള്ള സ്നേഹത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നതായി മിക്ക നിരൂപകരും കരുതുന്നു. നളിനിയുടെ സ്നേഹം ഭൗതികതയുടെ പക്ഷത്തും ദിവാകരന്റേത് ആത്മീയതയുടെ പക്ഷത്തും ആണ് നിലകൊള്ളുന്നത് എന്നും ആശാനിലെ തന്നെ ആന്തരസംഘർഷങ്ങളാണ് ഇവയ്ക്കു പിന്നിൽ പ്രചരിപ്പിച്ച തെന്നും പറയാറുണ്ട്. നളിനിയുടെ ലൗകികമായ സ്നേഹമാണ് അവളെ വീടുവിട്ടു പോകാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. അവളുടെ പ്രവൃത്തിയിലെ സാഹസികതയോർത്ത് ചിരിക്കരുത് എന്നും മുൻകൂറായി കവി പറയുന്നുണ്ട്.[54] ബാല്യകാലസ്നേഹിത നായ ദിവാകരനോടുള്ള സ്നേഹത്തിനുവേണ്ടി അവൾ തന്റെ വീടും മാതാപിതാ ക്കളെയും വിട്ടു മരണത്തിലഭയം തേടാനൊരുങ്ങുന്നു. എന്നാൽ ഒരു യോഗിനി രക്ഷകയായി വന്ന് അവളുടെ ആ ഉദ്യമത്തെ പരാജയപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.

---

[54] ഹാ! ഹസിക്കരുത് ചെയ്തു കേവലം
സാഹസികൃമിവളെന്നു - സാധിയാൾ,
ഗേഹവും സുഖവുമൊക്കെ വിട്ടു, തൻ-
സ്നേഹമോതിയതു ചെയ്തതാണിവൾ- (1986: 25.)

സന്യാസജീവിതത്തിലേക്ക് അവളെയും തന്നോടൊപ്പം കൂട്ടിക്കൊണ്ട് അവളുടെ ആഗ്രഹസാഫല്യത്തിനായി അനുഗ്രഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ദിവാകരനോടുള്ള സ്നേഹം അവളിൽ അത്രയും ശക്തമായിരുന്നു എന്നറിഞ്ഞുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് യോഗിനി അവളെ അനുഗ്രഹിക്കുന്നത്.

തന്റെ സ്നേഹസാക്ഷാത്ക്കാരത്തിനുവേണ്ടിയാണ് നളിനി സാഹസികത യെല്ലാം കാട്ടിയത്. തന്റെ പ്രേമസാഫല്യം ഒന്നുമാത്രമായിരുന്നു അവളുടെ ഏക ജീവിതലക്ഷ്യം. കവി നളിനിയുടെ സ്നേഹത്തെ അനിവാര്യമായ ഒരു തത്വമാക്കി ക്കൊണ്ട് അതു തേടിയുള്ള അവളുടെ യാത്രയെ വളരെ സ്വാഭാവികമായി അവതരി പ്പിക്കുകയാണ്.

''കർഷകൻ കിണറിനാൽ നനയ്ക്കിലും
വർഷമറ്റ വരിനെല്ലുപോലെ ഞാൻ''-
''പൂത്തിടും തരുവിലും തടത്തിലും
കാത്തിടാലതകൾ, കാലമെത്തിയാൽ -''(1986: 91-92)

എന്നിങ്ങനെ പ്രകൃതിയുടെ അനിവാര്യമായ പ്രക്രിയകളോട് ബന്ധപ്പെടുത്തി ക്കൊണ്ട് നളിനിയുടെ സ്നേഹതത്വത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നു. ദിവാകരസവിധമെ ത്തുന്ന തന്റെ ഏകധനവും ജീവനും ഭോഗവും മോക്ഷവും എല്ലാം ദിവാകരനാ ണെന്ന് വിശ്വസിച്ച നളിനിയുടെ വ്യക്തിസ്നേഹസങ്കല്പത്തെ,

'സ്നേഹമാണഖിലസാരമൂഴിയിൽ
സ്നേഹസാരമിഹ സത്യമേകമാം
മോഹനം ഭുവനസംഗമിങ്ങുതിൽ
സ്നേഹമൂലമമലേ വെടിഞ്ഞു ഞാൻ' (നളിനി -136) (1986: പുറം 132).

എന്ന ദിവാകരന്റെ സമഷ്ടി സ്നേഹസങ്കല്പവുമായി വിലയിപ്പിക്കുകയാണ് കവി ചെയ്യുന്നത്.

കവിയുടെ കാല്പനിക ഭാവന ചില കാവ്യബിംബങ്ങളെ സമർത്ഥമായി ഉപ യോഗിച്ചുകൊണ്ട് നളിനീ-ദിവാകരൻമാരുടെ സ്നേഹബന്ധത്തിന് സവിശേഷ

മാനം നൽകുന്നുണ്ട്. താമരയും സൂര്യനും എന്നത് സുവിദിതമായ കാവ്യബിംബ ങ്ങളാണ്. കഥാപാത്രങ്ങളുടെ പേരിടൽ തന്നെ അതിനെ സൂചിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതാ ണ്. ഇങ്ങനെ പുരുഷാഭിമുഖമായി ചലിക്കുന്ന ഒരു സ്നേഹസങ്കല്പമാണ് നളിനി യിൽ കവി ഉള്ളടക്കിയിട്ടുള്ളത്. അതോടൊപ്പം ആത്മീയത പുരുഷന്റെ മാത്രം മേഖലയല്ലെന്നുള്ള ഒരു തീർപ്പുകൂടിയായി കവി നളിനീകാവ്യത്തെ കണ്ടിരിക്കണം. ദിവാകരനിൽനിന്നു പ്രണവമന്ത്രം കേട്ട മാത്രയിലാണ് പരമാനന്ദത്തിൽ ലയിച്ച് മോക്ഷം പ്രാപിച്ചത്. എന്നിരിക്കിലും ആത്മീയതയിലേക്ക് കടന്നിരിക്കുന്ന സ്ത്രീയെ മലയാളകവിത ആദ്യമായി കാണുന്നത് നളിനിയിലാണെന്ന് പറയാം.

ഇങ്ങനെ പരമമായ മോക്ഷത്തെ പ്രാപിയ്ക്കാൻ നളിനിയ്ക്ക് സാധ്യമായത് അവളുടെ സ്നേഹത്തിലൂടെ തന്നെയാണ്. ദിവാകരനാകട്ടെ ലോകസേവോത്സുക നായി, തന്നിലെ സ്നേഹത്തെ ലോകത്തിനായി സമർത്ഥിക്കുന്നു. അപ്പോഴും നളി നീചിന്ത ദിവാകരയോഗിയ്ക്ക് ശുദ്ധിയേറ്റി എന്ന് കവി പറയുന്നു. തന്റെ തപശ്ച ര്യയും ബ്രഹ്മചര്യയും കാത്തുരക്ഷിക്കാൻ കിണഞ്ഞ് ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ദിവാക രനെ നളിനി തന്റെ ഔദാര്യത്താൽ ലജ്ജിപ്പിക്കുന്നതായും കാണാം. അക്കാലത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന മണിപ്രവാളസംസ്ക്കാരത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി കാമനിഷ്ഠ മായിരുന്ന സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തിനു പകരം പ്രണയ/സ്നേഹനിഷ്ഠമായ ഒരു സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധനിർമ്മിതിക്ക് തുടക്കം കുറിക്കുന്നത് ആശാന്റെ നളിനിയാ ണെന്ന് പറയാം. സന്യാസത്തിലായാലും നിലവിലിരുന്ന പുരുഷാധികാരത്തെ പ്രതിരോധിക്കുകയാണ് നളിനി ചെയ്യുന്നത്.

ഉത്തരമധുരാപുരിയിലെ വാരസുന്ദരിയായ വാസവദത്തയ്ക്ക് ഉപഗുപ്തൻ എന്ന ബുദ്ധഭിക്ഷുവിനോട് തോന്നുന്ന സ്നേഹം വിഷയമായി വരുന്ന ഒരു കാവ്യ മാണ് കരുണ.തോഴിമുഖേനയുള്ള പ്രണയാഭ്യർത്ഥനയും അതിന്റെ മറുപടിയും മറ്റും ആഖ്യാനം ചെയ്തുകൊണ്ടാരംഭിക്കുന്ന കാവ്യത്തിലൂടെ ഒരു വേശ്യയ്ക്ക് സ്നേഹിക്കാനാകുമോ? പ്രണയിക്കാനാകുമോ? എന്ന ചോദ്യം മലയാളകവിത യിൽ ആദ്യമുയർത്തിയ കവിയായി ആശാൻ മാറുന്നു. ആശാന്റെ അവസാനത്തെ കാവ്യമായ കരുണയിൽ അതുവരെ ചിത്രീകരിച്ചതിൽനിന്നും അല്പം വ്യത്യസ്ത മായ ഒരു സ്നേഹബന്ധത്തെത്തന്നെയാണ് അദ്ദേഹം ചിത്രീകരിച്ചത്. ഇതിലെ

സ്നേഹത്തിന്റെ പരിണാമം മറ്റു കൃതികളിലേതിൽനിന്നും തികച്ചും വ്യത്യസ്ത മായ ഒന്നാണ് താനും. പാപകർമ്മങ്ങളിൽ മുങ്ങിമായുന്ന ദുരാചാര ജീവിത ത്തിൽപ്പെട്ടുഴലുന്നവർക്കുപോലും അകൃത്രിമമായ പ്രണയോദയത്താൽ ഇന്ദ്രിയനി ഗ്രഹം നേടിയ യോഗികളെപ്പോലും കൃപാതരളിതരാക്കുവാൻ കഴിയും എന്ന് തെളിയിക്കുന്നതാണ് കരുണാകാവ്യം. വാസവദത്തയെപ്പോലെ ഭോഗലാലസത യിൽ ആണ്ടുമുങ്ങിയ ഒരുവൾക്ക് കയ്യിൽ ഭിക്ഷാപാത്രവുമായി നടക്കുന്ന ഒരുവ നോട് അനുരാഗം തോന്നുക എന്ന ചിത്തവൃത്തിയിൽ തോഴിയ്ക്കു മാത്രമല്ല അവൾക്കുതന്നെ അത്ഭുതമുണ്ട്. ഉപഗുപ്തനോട് വാസവദത്തയ്ക്ക് തോന്നിയ അനുരാഗത്തെ വേശ്യാകുലധർമ്മവിരുദ്ധമായി തോഴിയ്ക്കുതോന്നുന്നു.

''കുലനയവിരുദ്ധമായ് കൊഴുക്കുമീ പ്രണയത്തിൻ
നിലനായികയിൽ കണ്ട് ഹസിച്ചു ദൂതി'' (കരുണ-102) (1986: പുറം-688).

എന്നിങ്ങനെ കവിതയിൽ പറയുന്നു. എന്നു മാത്രമല്ല, കുറുനിരയുടെ അറ്റം ചലിപ്പി ച്ചുകൊണ്ട് തല വിലങ്ങനെയാട്ടി ഈ ചാപല്യം അരുതെന്ന് നായികയെ വിലക്കു ന്നുമുണ്ട് തോഴീ. അന്നത്തെ സാമൂഹികാവസ്ഥയിൽ ഒരു വേശ്യയ്ക്ക് ഉളവായ അനുരാഗം അങ്ങേയറ്റം അനൗചിത്യം നിറഞ്ഞതുമാണെന്ന് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

കതിരവനുടെ ചെറുകിരണവും കാമ്യമല്ലീ-
യതിമാത്രമിരുൾ തിങ്ങുമന്ധകൂപത്തിൽ? (കരുണ 118) (1986;പുറം-688)

എന്നിങ്ങനെ അവളിലുണ്ടായ മാറ്റത്തെ ആലങ്കാരികമായി കവി വ്യക്തമാക്കുന്നു ണ്ട്. എന്നാൽ പിന്നീട് പ്രേമനൈരാശ്യത്തിന്റെയും കാമത്തിന്റെയും സംഘർഷ ത്തിൽപ്പെട്ടുഴന്നും ധനതൃഷ്ണയ്ക്ക് വശംവദയായും വീണ്ടും പാപസമുദ്രത്തിലേ ക്കുതന്നെ ഇറങ്ങിപ്പോവുകയാണ് വാസവദത്ത. അവസാനം യമുനാപുളിനത്തിൽ കരചരണാദികൾ അറുക്കപ്പെട്ട് മരണാസന്നയായ അവസ്ഥയിലും അവളിൽ ഉപഗു പ്തനോടുള്ള രാഗം ഒളിമങ്ങാതിരുന്നു എന്നു കാണിക്കുന്നതാണ് ആ അവസ്ഥ യിലും അവളിലുണ്ടായ ഭാവപരിണാമം. ധനദുർദ്ദേവതയ്ക്കു മുന്നിൽ ലജ്ജ കൈവിട്ട് തന്റെ ശരീരം ഹോമിക്കുന്നവളിൽ അനുരാഗാങ്കുരം വരികയില്ല എന്നാ

ലത് തനിയെ വരികയാണെങ്കിൽ അനുഗ്രഹമല്ലേ? എന്ന കവിയുടെ വാക്കുകൾ സാർത്ഥകമാവുന്നത് ഇവിടെ കാണാം.

പ്രണയത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ വാസവദത്ത മറ്റു നായികമാരിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമാണെന്നു കാണാം. നളിനിയിലും ലീലയിലും ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകിയിലും ഉദാത്തവും വിശുദ്ധവുമായ പ്രണയമാണെങ്കിൽ വാസവദത്തയുടേത് ഭോഗാസക്തിയിൽ നിന്നും ഉണ്ടായിവരുന്നതാണ്. നളിനിയ്ക്കും ലീലയ്ക്കും തങ്ങളുടെ പ്രണയസാഫല്യത്തിനുവേണ്ടി ജീവിതംതന്നെ ഉപേക്ഷിക്കേണ്ടിവരുന്നു. വാസവദത്തയും മരണത്തിന്റെ വക്കത്തുനിന്ന് തന്റെ പ്രണയത്തെ നിസ്സഹായതയോടെയും ആർദ്രതയോടൊപ്പം നോക്കുകയാണ്. ഈ മൂന്നു നായികമാർക്കും പ്രണയം അവരുടെ മോക്ഷഹേതുവായി തീരുന്നു. ആശാന്റെ നായികമാരിൽ മാതൃത്വം അവകാശപ്പെടാവുന്ന സീതയ്ക്കും ഇനിയൊരിക്കലും ഒരു ലൗകികജീവിതം സ്വപ്നം കാണാൻ പോലുമാകാതെ തന്റെ പ്രേമത്തെ സാത്വികതയിലേക്കുയർത്തി, അവസാനം മരണത്തെ വരിക്കേണ്ടിയും വരുന്നു.

ആശാന്റെ നായികമാരിൽ തങ്ങളുടെ പ്രേമത്തിനു വേണ്ടി മരണം വരിക്കാത്ത രണ്ടുപേർ സാവിത്രിയും മാതംഗിയും മാത്രമാണ്. അതിൽ സാവിത്രിയ്ക്കു മാത്രമാണ് ഒരു ലൗകികജീവിതം ലഭിക്കുന്നതായി കവി പറയുന്നത്. എന്നാൽ പിന്നീട് ആ ജീവിതത്തിൽ എന്തു സംഭവിച്ചുവെന്നു പറയാൻ കവി താല്പര്യം കാണിക്കുന്നില്ല. പ്രണയത്താൽ വ്യാമോഹിതയായി ഇറങ്ങിപ്പുറപ്പെട്ട മാതംഗിയാകട്ടെ എത്തിപ്പെട്ടത് ആദ്ധ്യാത്മികതയുടെ വഴിയിലാണ്.

ആദർശവൽകൃതമായ ഒരു സ്നേഹസങ്കല്പത്തെയാണ് ഈ കാവ്യങ്ങളിലെല്ലാം കാണാൻ കഴിയുക. നളിനിയും ലീലയും സാവിത്രിയും വാസവദത്തയുമെല്ലാം പുരുഷനോട് അങ്ങോട്ട് പ്രണയാഭ്യർത്ഥന നടത്തുന്നവരാണ് മാതംഗിയും ആനന്ദഭിക്ഷുവിൽ ആകൃഷ്ടയായാണ് ബുദ്ധാശ്രമത്തിൽ എത്തിപ്പെടുന്നത്. പ്രണയത്തിലും ലൈംഗികതയിലുമൊക്കെ സ്ത്രീയുടെ കർതൃത്വം അംഗീകരിക്കാൻ വിമുഖതയുള്ള ഒരു സമൂഹമാണ് ഇന്നും കേരളത്തിലേത്. അത്തരം ഒരു സമൂഹത്തിലാണ് വർഷങ്ങൾക്കുമുമ്പ് സ്ത്രീ അവളുടെ പ്രണയത്തിൽ സ്വന്തം കർതൃത്വം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നത്. സ്ത്രീ ഒരു ഭോഗവസ്തുവായി മാത്രം ഗണിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന

ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ മുന്നിലേക്കാണ് സ്ത്രീ അവളുടെ പുരുഷനെ സ്വേച്ഛാപ്രകാരം തെരഞ്ഞെടുക്കുകയും അവനുവേണ്ടി എല്ലാം ഉപേക്ഷിക്കുകയും അവസാനം മരണം വരിക്കാൻപോലും തയ്യാറാവുകയും ചെയ്യുന്നത്. ആശാൻ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന സ്ത്രീ-പുരുഷ സ്നേഹസങ്കല്പം അതുവരെ ഉണ്ടായിരുന്നതിൽനിന്നും തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ ഒന്നായിരുന്നുവെന്ന് കാണാം. ആശാൻ കവിതകളുടെ വായനയിലൂടെയാണ് കേരളീയസമൂഹം പ്രണയിക്കാൻ പഠിച്ചത് എന്നു പറയുന്നതിൽ ഒട്ടും അതിശയോക്തിയില്ല. പ്രണയത്തിലൂടെയുള്ള സ്ത്രീയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യ പ്രഖ്യാപനമാണ് ആശാൻ നടത്തുന്നത്. ആശാനെ മലയാളകവിതയിലെ സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യചിന്തയുടെ ആദ്യവക്താവും പ്രയോക്താവുമായി കാണുന്നതിലും തെറ്റില്ല.[55] യാതൊരു ഉപാധികൾക്കും വിധേയമല്ലാത്ത സ്ത്രീ-പുരുഷപ്രണയവും ആ പ്രണയത്തിന്റെ ആന്തരികചോദനയായി പ്രവർത്തിച്ച കാരുണ്യവും തന്നെയാണ് അധികാരത്തിനെതിരായ പ്രതിരോധമായും ജീവിതകാമനയായും ഇവിടെ നിൽക്കുന്നത്. അതുതന്നെയാണ് ആശാൻ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ കാമനയായിരിക്കുന്നതും.ബുദ്ധ-ശൈവബിംബങ്ങൾ നളിനീകാവ്യത്തിന്റെ രചനയിൽ സന്നിവേശിപ്പിച്ചതായ വിലയിരുത്തലുകൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്.[56] സൗന്ദര്യലഹരി വിവർത്തനം ചെയ്ത കവിയ്ക്ക് സ്ത്രീ-പുരുഷ തുല്യതയെ സംബന്ധിച്ച ശരിയായ ബോധ്യം ഉണ്ടായിരുന്നവെന്നത് വീണപൂവ് മുതലുള്ള ഖണ്ഡകാവ്യങ്ങൾതന്നെ നിദർശനങ്ങളായിരിക്കുന്നു. സ്ത്രീയെ പുരുഷന്റെ ഭോഗവസ്തു എന്ന നിലയിൽ കണ്ടുപോന്ന മണിപ്രവാള സംസ്കാരത്തിൽനിന്നും തികച്ചും വിഭിന്നവും സ്വതന്ത്രപുമായ ഒരു സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധ നിർമ്മിതിയാണ് ആശാൻ കാവ്യങ്ങളുടെ അടിയടരായി വർത്തിക്കുന്നത്. വീണപൂവു മുതൽ കരുണവരെയുള്ള ഖണ്ഡകാവ്യങ്ങളിൽ കാരുണ്യം,

---

[55] വിമൻസ് ലിബറേഷൻ ഒന്നുമില്ലാതിരുന്ന കാലത്ത് പെൺകുട്ടികൾ നൈസർഗ്ഗികമായ വികാരങ്ങളെയെല്ലാം അടക്കിപ്പിടിച്ച് ശ്വാസംമുട്ടി ജീവിക്കുന്നതിൽ ആശാനു വെറുപ്പുണ്ടായിരിക്കണം.... ആ തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ വിമൻസ് ലിബറേഷന്റെ ഏറ്റവും വലിയ വക്താവും പ്രയോക്താവും ആശാനായിരുന്നു. (നിത്യചൈതന്യയതി, 1993: പുറം 45).

[56] സ്ത്രീപുരുഷ പ്രണയത്തിന്റെ ആർക്കിടൈപ്പാണല്ലോ പാർവ്വതീപരമേശ്വരന്മാർ. ബുദ്ധനാകട്ടെ അകവൈയക്തിക ലോകസ്നേഹത്തിന്റെ - മൈത്രിയുടെ പ്രാഗ്ബിംബമാകുന്നു. വൈയക്തിക പ്രേമത്തിനു മുകളിൽ അവൈയക്തിക സ്നേഹത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കാനാണ് കവ ബുദ്ധനെ കൂടെ നിർത്തുന്നത്. നളിനിയുടെ കഥാനിർവ്വഹണഘട്ടത്തിൽ ശിവബിംബം തിരസ്കരിക്കപ്പെടുകയും അതിനുപകരം ബുദ്ധബിംബം പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെടുകയുമാണ് (ഡോ. നെല്ലിക്കൽ മുരളീധരൻ, 2000; പുറം 48-49).

സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സ്നേഹം മുതലായ ആശയങ്ങളെ അത്തരത്തിൽ തന്നെ യാണ് സമീപിക്കുന്നത്.

1907-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ പ്രതീകാത്മക കാല്പനിക കാവ്യമായ വീണപൂ വിൽ തന്നെ സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്ന നവീനാശയങ്ങളെ അവ തരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. വീണപൂവിൽ നേരിട്ടുള്ള കഥാപാത്ര ചിത്രീകരണമില്ലെങ്കിലും പൂവ്-വണ്ട് എന്നീ പ്രതീകങ്ങളിലൂടെ സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തിന്റെ ആവിഷ്ക രണം നടത്തുന്നുണ്ട്. സ്നേഹതത്വത്തെ വളരെയധികം പ്രകീർത്തിക്കുന്ന ഒരു കാവ്യമാണ് വീണപൂവ്. പൂവിനും വണ്ടിനുമിടയിലുള്ള സ്നേഹത്തെയും സമത്വ ത്തെയും സാഹോദര്യത്തെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയുമെല്ലാം പ്രതീകാത്മകതയ്ക്കും യോജിച്ച രീതിയിൽ ആവിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്നു. വണ്ടിനും പൂവിനുമിടയിലെ സ്നേഹബന്ധത്തിന് ഉലച്ചിൽ തട്ടുന്നതാണ് പൂവിനെ ഹനിക്കുന്നത്.

ഇങ്ങനെ 'സ്നേഹവ്യാഹതിതന്നെ മരണം' എന്ന ആശയത്തിന്റെ തുടക്കം വീണപൂവിൽ നമുക്കു കാണാം. വണ്ടിനും പൂവിനും ഇടയിലെ സ്നേഹം ഉൽക്കട മായ അനുരാഗം എന്ന നിലയിലാണ് കവി ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. വണ്ട് 'കുസുമാ ന്തരലോല'നായപ്പോൾ പൂവിനുണ്ടായ ദുഃഖം മൂലമാണ് അതിന് നാശം സംഭവി ക്കുന്നത്. സാഹോദര്യ- സമത്വഭാവനകളെയും കവിതയിൽ ചേർത്തുവെച്ചിട്ടുണ്ട്. പൂവിനോടുള്ള കാരുണ്യത്തിൽ നിന്നാണ് വണ്ടിന്റെ പ്രലപനങ്ങൾ വാർന്നുവീഴുന്ന ത്. ഈ കാരുണ്യാനുഭൂതി കാവ്യാവസാനം വായനക്കാരിലേക്കു സംക്രമിപ്പിക്കുന്ന തിനും കവിയ്ക്കായിരിക്കുന്നു. പൂവിന്റെ അവസ്ഥയിൽ വണ്ടിനുണ്ടാകുന്ന അനു കമ്പ സഹൃദയർക്കും അനുഭവവേദ്യമാകുന്നുണ്ട്.

''കണ്ണേ മടങ്ങുക കരിഞ്ഞുമലിഞ്ഞു മാശു
മണ്ണാകുമീ മലരു വിസ്മൃതമാകുമിപ്പോൾ
എണ്ണീടുകാർക്കുമിതുതാൻ ഗതി സാദ്ധ്യമെന്തു
കണ്ണീരിനാൽ അവനിവാഴ്വ് കിനാവ് കഷ്ടം'' (വീ.പു. 41) (1986: പുറം 47)

എന്നിങ്ങനെ ആരിലും കാരുണ്യം ജനിപ്പിക്കുന്ന വരികളിൽ കാവ്യം അവസാനി ക്കുന്നു. ഇങ്ങനെയൊരു ചെറുകവിതയിൽപോലും അലിവും സ്നേഹവും കാരു ണ്യവും തന്നെയാണ് കവി നിറച്ചുവെച്ചിരിക്കുന്നത്.

3.7 കരുണയും കാമനയും

ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരായി ആശാൻ എഴുതിയ കൃതികളിൽ ഏറ്റവും മികച്ചത് ബുദ്ധപശ്ചാത്തലത്തിലെഴുതിയ ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകിയാണെങ്കിൽ സഹജീവികാരുണ്യം വിഷയമാക്കിയെഴുതിയ കൃതികളിൽ 'കരുണ'യാണ് മികച്ചുനിൽക്കുന്നത്. ബുദ്ധമതകഥയെ ആസ്പദമാക്കി പോൾകാരൂസ് എന്ന അമേരിക്കൻ പണ്ഡിതൻ രചിച്ച 'The Gospel of Budha' എന്ന കൃതിയെ ഉപജീവിച്ചാണ് കരുണ രചിച്ചതെന്ന് കവിതന്നെ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.

ബുദ്ധമതം നിർദ്ദേശിക്കുന്ന പത്ത് ക്ലേശങ്ങളിൽ ഏറ്റവുമാദ്യം പറയുന്ന ഒന്നാണ് കാമം അഥവാ ഭൗതികസുഖം. ബുദ്ധമതം പറയുന്ന നാല് ആര്യസത്യങ്ങളിൽ ഒന്ന് ദുഃഖഹേതുവായ തൃഷ്ണയാണ്. ജീവിതത്തിലെ ദുഃഖനിവാരണത്തിനായി അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗമാണ് ബുദ്ധൻ ഉപദേശിക്കുന്നത്. കാമത്തിൽനിന്നും ഇറങ്ങിനടക്കാൻ കഴിഞ്ഞതുകൊണ്ടാണ് അളവറ്റ കാരുണ്യത്തിൽ എത്തിച്ചേരാൻ കഴിഞ്ഞതെന്ന് ബുദ്ധൻ തന്റെ ജീവിതംകൊണ്ട് സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട്. കന്ഥകനെന്ന കുതിരയുടെ പുറത്ത് തന്റെ വിശ്വസ്തനായ ഛന്ദനെയും കൂട്ടി രാത്രിയിൽ മറ്റാരും കാണാതെ കൊട്ടാരത്തിൽനിന്നും പുറപ്പെട്ടുപോകുകയും തിരിച്ചു ഛന്ദനെ കൊട്ടാരത്തിലേക്ക് യാത്രയാക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ ബുദ്ധൻ – ദുഃഖമൊഴിവാക്കാൻ പുറപ്പെട്ടുപോയ തന്നെക്കുറിച്ച് ദുഃഖിക്കരുത്, ദുഃഖ ഹേതുക്കളായ കാമങ്ങളിൽ ആസക്തിയുള്ളവരെക്കുറിച്ചാണ് ദുഃഖിക്കേണ്ടത്എന്ന് ബുദ്ധചരിതം ഒന്നാം ഭാഗത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധന്റെ ബോധോദയം സത്യത്തിൽ സർവ്വചരാചരങ്ങളോടുള്ള കാരുണ്യത്തിലേക്കുള്ള ഉണർവ്വുതന്നെയായിരുന്നു അതായത്, കാരുണ്യംതന്നെ കാമനയാവുന്ന ഒരു അവസ്ഥ. അത്തരം അവസ്ഥയെ പിന്തുടരുന്ന ആശാൻ കാവ്യമാണ് കരുണ.

ആശാന്റെ കാവ്യജീവിതത്തിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുമ്പോഴും ഇത്തരം ഒരു ഉണർച്ചയിലേക്കുള്ള പ്രയാണമാണ് കാണാൻ കഴിയുന്നത്. ആദ്യകാല്പനിക കാവ്യമായ വീണപൂവ് മുതൽ അതിന്റെ ഒരു ചെറിയ തുടക്കം കാണാം. കരുണയിലെത്തുമ്പോൾ ആ പ്രയാണം സഫലമാകുന്നതായി നാം കാണുന്നു. ഒരു പൂവിനെ

പ്രതീകാത്മകമായി അവതരിപ്പിക്കയാണെങ്കിലും വീണപൂവിൽ വിധിയുടെ നിഷ്ക രുണതയ്ക്കിരയാകുന്ന ഒരു ജീവിതം കവി ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്. വീണപൂവ് മുതലുള്ള കവിതകളിലെ ശോകാത്മകതകൊണ്ട് ആശാനെ വിഷാദാത്മകനായി വിലയിരുത്താറുണ്ട്. എന്നാൽ കേവലമായ വിഷാദാത്മകതയോ ശോകമോ അല്ല കവിയിൽ കാണാൻ കഴിയുക. ബൗദ്ധമായ ദാർശനികതയിൽനിന്നുണ്ടായിട്ടുള്ള ജീവിതത്തെ കാരുണ്യപൂർവ്വം നോക്കിക്കാണുന്നതിലെ ശോകഭാവമാണ് അതെന്നു കാണാൻ കഴിയും. വീണപൂവിൽ ശോകമാണെന്നും നിർവ്വേദമാണെന്നുമൊക്കെ സ്ഥാപിക്കാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ ഒരു കാവ്യം വായനക്കാരിൽ എന്തനുഭൂതിയാ ണുണ്ടാക്കുന്നത് എന്നതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നോക്കുമ്പോൾ വീണപൂവ് മുത ലുള്ള ഖണ്ഡകാവ്യങ്ങളൊക്കെത്തന്നെ നമ്മിലുണർത്തുന്നത് കാരുണ്യാനുഭൂതിയാ ണെന്ന് നിസ്സംശയം പറയാം.ഉയരത്തിൽ സർവ്വസൗഭാഗ്യങ്ങളോടും കൂടി നിലനി ന്നിരുന്ന ഒരു ജീവൻ താഴെ മണ്ണിൽ വീണലിഞ്ഞ് കിടക്കുന്നതു കണ്ടാൽ കാരുണ്യ മല്ലാതെ മറ്റെന്തുണ്ടാവും? നളിനിയിൽ നളിനി തന്റെ മാറിടം ചരമശയ്യയാ ക്കിയതറിഞ്ഞ ദിവാകരയോഗിയുടെ ഹൃദയദ്രവീകരണക്ഷമമായ കരുണാദ്രമായ വിലാപം 149 മുതൽ 165 വരെയുള്ള പദ്യങ്ങളിൽ കാണാം. ലീലയിലും മൂന്നാം സർഗത്തിലെ 36 മുതൽ 47 വരെയുള്ള സംഗീതാത്മകത തുളുമ്പുന്ന പദ്യങ്ങളിൽ ലീലയുടെ കരുണമായ വിലാപം കേൾക്കാം. ഗ്രാമവൃക്ഷത്തിലെ കുയിൽ അടി സ്ഥാനമില്ലാത്ത ലോകാപവാദം കേട്ട് ഹൃദയം നൊന്ത് കരയുന്ന ഒരാളെ കാരു ണ്യത്തോടെ സാന്ത്വനിപ്പിക്കുന്ന മട്ടിലുള്ളതാണ്. ചിന്താവിഷ്ടയായ സീതയിലെ വിചാരധാരയിലും ആത്യന്തം കേൾക്കുന്നത് കരുണാർദ്രമായ സംഗീതമാണ്. ദുര വസ്ഥയിൽ ജീവിതത്തിലെ സർവ്വസ്വവും നഷ്ടപ്പെട്ട സാവിത്രിയുടെ ദീനരോദ നവും ആരുടെയും കരളലിയിക്കും. ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകിയിൽ ആനന്ദഭിക്ഷുവിനെ ത്തേടി വിലയേറുമെന്തോ കളഞ്ഞ മട്ടിലുള്ളമാതംഗിയുടെ കേഴൽ കരുണാർദ്രമാ ണ്. ശോകാത്മകതയും ഭാവനയും സംഗീതാത്മകതയും കൊണ്ട് കരകവിയുന്ന ആലാപനമായ പ്രരോദനവും അനുവാചകരിൽ കാരുണ്യാനുഭൂതിയുണർത്താൻ പര്യാപ്തമാണ്. കാല്പനികമായ ഭാവനകൊണ്ടും ഇടതടവില്ലാത്ത സംഗീതാത്മക തകൊണ്ടും സമ്പന്നവും കാരുണ്യത്തിന്റെ ഉന്നതമായ ആവിഷ്കാരരൂപവുമാണ് ആശാന്റെ കരുണയും.

മൂന്ന് ഭാഗങ്ങളായാണ് കരുണാകാവ്യത്തെ കവി സംവിധാനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. ഒന്നാം ഭാഗത്തിൽ ഭോഗാത്മകതയുടെ ഉന്മാദകമായ മുഖമാണ് കവി അനാവരണം ചെയ്യുന്നത്. കാമദേവന്റെ പട്ടംകെട്ടിയ രാജ്ഞിയെപ്പോലെ ആരെയും വശീകരിക്കുന്ന സൗന്ദര്യത്തിന്റെ നിദാനമായി മനോമോഹനമായ ഒരു ഉദ്യാനത്തിന്റെ മുറ്റത്ത് ആരെയോ കാത്ത് ഉത്കണ്ഠാഭരിതയായിരിക്കുന്ന വാസവദത്തയെന്ന കേൾവികേട്ട വേശ്യയെ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് കാവ്യം തുടങ്ങുന്നത്. എന്നാൽ പരമകാരുണികനായ ബുദ്ധഭഗവാൻ സൂര്യനെപ്പോലെ എല്ലാവർക്കും ധർമ്മരശ്മി ചൊരിയുന്ന നാളിലാണ് ഇക്കഥ നടക്കുന്നതെന്നും കവി സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. 'കുലനയവിരുദ്ധ'മായി പ്രവർത്തിക്കാനൊരുങ്ങുന്ന ഒരു വേശ്യയാണവളെന്ന് തുടർന്നുള്ള സംഭവങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നു. ഉപഗുപ്തൻ എന്ന സന്യാസിയുടെ അടുക്കലേക്ക് പ്രണയദുതുമായിപ്പോയ തോഴിയെക്കാത്താണവൾ ഇരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ,

'' 'സമയമായില്ലെ'ന്നുതാനിപ്പൊഴും സ്വാമിനിയവൻ
വിമനസ്സായുരയ്ക്കുന്നു''- (ഭാഗം 1, കരുണ) (1986: പുറം 686)

എന്ന് തോഴിയറിയിയ്ക്കുമ്പോൾ വാസവദത്തയ്ക്കുണ്ടാകുന്ന ഭാവഭേദത്തിൽനിന്നും വാക്കുകളിൽനിന്നും മറ്റും അവൾക്ക് ഉപഗുപ്തനോടുള്ള അനുരാഗത്തിന്റെ ആത്മാർത്ഥതയും സ്ഥൈര്യവുമെല്ലാമാണ് വെളിവാകുന്നത്. എന്നാൽ അത് വേശ്യാധർമ്മവിരുദ്ധമായതുകൊണ്ട് തോഴി വാസവദത്തയെ അതിൽനിന്നും വിലക്കുകയാണ്. വാസവദത്തയോട് കവിയ്ക്കുള്ള അനുകമ്പയാണ് തുടർന്നുള്ള വരികളിൽ.

''ധനദുർദ്ദേവതയ്ക്കെന്നും ത്രപവിട്ടഹോ! മോഹത്താൽ
തനതംഗം ഹോമിയ്ക്കുമിതയ്യലാൾക്കുള്ളിൽ
അനവദ്യസുഖദമാമനുരാഗാങ്കുരം വരാ
തനിയേ പിന്നതുവന്നാൽ വരമല്ലല്ലീ?'' (കരുണ ഭാഗം 1) (1986: പുറം688).

എന്നാണ് കവി ചോദിക്കുന്നത്. പക്ഷേ കുറച്ചുനേരത്തേക്കുമാത്രമേ ഭോഗാത്മകതയുടെ ഇരുട്ടിൽനിന്നും അനുരാഗത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ വന്നുനിൽക്കാൻ

അവൾക്ക് കഴിയുന്നുള്ളൂ. അതിധനവാനും സുഭഗനുമായ ഒരു വണിഗ്വരന്റെ വര വോടെ വീണ്ടുമവൾ പാപത്തിന്റെ പടുകുഴിയിലേക്ക് ആണ്ടുപോകുന്നു.

'കരപറ്റി നിന്നു വീണ്ടും കുണുങ്ങിത്തൻകുളത്തിലേ-
യ്ക്കരയന്നപ്പിടപോലെ നടന്നുപോയി'

(കരുണ ഭാഗം 1)(1986: പുറം 689).

എന്ന ധ്വനിമധുരമായ വരികളിലൂടെ കവി ആ സന്ദർഭത്തെ വിവരിക്കുന്നു.

കവിതയുടെ രണ്ടാംഭാഗം തുടങ്ങുന്നത് നാലുമാസത്തിനുശേഷമുള്ള കാല ത്തിൽനിന്നുമാണ്. അപ്പോഴേക്കും പല കഥകളും നടന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. ആദ്യഖ ണ്ഡത്തിലെ മനോമോഹനമായ കാഴ്ചകൾക്കു നേരെ വിപരീതമായ ശ്മശാനഭീക രത വിവരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇവിടെ തുടക്കം.

''തടിയനരയാലതു തലയിൽ തീകാളും നെടും
ചുടലഭൂതം കണക്കേ ചലിച്ചുനില്പൂ'' (കരുണ ഭാഗം 1) (1986: പുറം690).

എന്നു തുടങ്ങുന്ന പ്രസിദ്ധവും ദൈർഘ്യമേറിയതുമായ ശ്മശാനവർണ്ണന മൂലകഥ യിലില്ലാത്തതും എന്നാൽ ഈ കാവ്യത്തിന്റെ ഇതിവൃത്തത്തിലെ മുഖ്യഘടകമായ വാസവദത്തയനുഭവിച്ച കൊടും യാതനയുടെ പശ്ചാത്തലം എന്നതിലേക്ക് സമുചി തമാണ്. വാസവദത്തയോടു തോന്നേണ്ടുന്ന സഹാനുഭൂതിയെ ഉദ്ദീപിപ്പിക്കുന്ന താണ് ഈ ശ്മശാനവർണ്ണന എന്നു പറയാം. മരണത്താൽ പിച്ചിച്ചീന്തപ്പെട്ട ജീവി തത്തിന്റെ, ദുരന്തദൃശ്യത്തിന്റെ സ്വഭാവോക്തിവർണ്ണനകളിലൂടെ ഭോഗാത്മകത യുടെ അനിവാര്യമായ പരിണാമത്തെയാണ് കവി എടുത്തുകാണിക്കുന്നത്. കഞ്ജബാണൻ തന്റെ പട്ടംകെട്ടിയ രാജ്ഞിയെപ്പോലെ ശോഭിച്ചവൾ വെറുമൊരു ചോരപുരണ്ട മാംസപിണ്ഡമായി വിൽക്കാനിട്ട കുങ്കുമപ്പൊതിപോലെ കിടക്കുന്ന ദൃശ്യം ആരിലും അനുകമ്പയുണർത്തും. അവിടേയ്ക്കാണ് 'ഭാനുമാനിൽനിന്നും കാറ്റിൽ കടപൊട്ടി പറന്നെത്തും കതിരുപോലെ' ആ യുവസന്യാസി എത്തുന്നത്.

''വാസവദത്ത' താനോയീ വിപന്നമാം പ്രിയജനം
നീ സദയം ചോൽക ഭദ്രേ, 'ഉപഗുപ്തൻ' ഞാൻ.''

(കരുണ)(1986:പുറം 692)

എന്ന ആ ചോദ്യം അതുവരെയും അനങ്ങാതെ മൃതപ്രായമായിക്കിടന്നിരുന്ന മാംസപിണ്ഡത്തിനു മൃതസഞ്ജീവനിയായോ എന്ന് കവി സംശയിക്കുന്നു. കാരണം അത് അനങ്ങുകയും എന്തോ പറയാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മരണത്തിന്റെ വക്കോളമെത്തിയിട്ടും, ശ്വാസം മാത്രമേ ബാക്കിയുള്ളൂ എന്നിരുന്നാലും വാസവദത്തയുടെ അദമ്യമായ ജീവിതകാമനയുടെ പ്രകാശനമാണ് കവി ഇവിടെ നടത്തുന്നത്. വിധിയുടെ ക്രൂരതയ്ക്കു വിധേയയായ വാസവദത്തയോട്, കൊലപാതകമെന്ന് വലിയൊരപരാധത്തിന് കാരണക്കാരിയാണെങ്കിലും കൂടി അവളോട് സഹാനുഭൂതി തോന്നുന്ന സന്ദർഭമാണിത്. ഇങ്ങനെ അങ്ങയേറ്റത്തെ ജീവിതോന്മത്തതയിൽ വിരാജിച്ചിരുന്ന നായികയെ ഇങ്ങേയറ്റത്തെ പതനത്തിൽവെച്ച് കാണിച്ചുതന്ന് കവി ജീവിതത്തെ സംബന്ധിച്ച ഒരു പരമസത്യത്തെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നു.

''ഹാ! സുഖങ്ങൾ വെറും ജാലം, ആരറിവൂ നിയതി തൻ
ത്രാസു പൊങ്ങുന്നതും താനേ താണുപോവതും''

(കരുണ ഭാഗം 3) (1986: പുറം 694)

പിന്നീട് അവളെ ഈ അവസ്ഥയിലെത്തിച്ചു. കഥ പറഞ്ഞുകൊണ്ട് സ്വയം കൃതാനർത്ഥം മനുഷ്യനെ നശിപ്പിക്കുന്നുവെന്ന പാഠം ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നതോടൊപ്പം നിർദ്ദയമായ നിയമത്തിന്റെ ശിക്ഷാനടപടികളുടെ ക്രൌര്യം കൂടി എടുത്തുകാട്ടുന്നു.

മൂന്നാം ഖണ്ഡത്തിൽ, രക്തമെല്ലാം വാർന്നുപോയി ശക്തിക്ഷയിച്ച പ്രാണപാശമറുവാനായി കിടക്കുന്ന വാസവദത്തയെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു ആ കിടപ്പിലുമവൾ. മുനിയെ കാണാനായി തലപൊക്കുന്നതിൽനിന്നും അവളുടെ വിശുദ്ധാനുരാഗത്തിന്റെ ശക്തി കാണിച്ചുതരുന്നു. ജീവിതത്തിന്റെയും അവയ്ക്കിടയിലുള്ള മനുഷ്യന്റെ ഭാവബന്ധങ്ങളുടെയും സൂക്ഷ്മതത്വം ആർക്കറിയാം എന്ന് സമാശ്വസിക്കുകയാണ് കവി.ശബ്ദമില്ലാതെ അവൾ പറഞ്ഞ കാര്യങ്ങൾക്കുള്ള മറുപടിയായി ഉപഗുപ്തൻ അവളെ സമാശ്വസിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ബുദ്ധതത്വങ്ങൾ ഉപദേശിക്കുന്നു. രതിരോഷമോഹങ്ങൾ-(ആസക്തി) തൃഷ്ണയും ക്രോധവും അജ്ഞാനവും (അവിദ്യ) യുമാണ് ദുഃഖത്തിന്റെ മുഖ്യഹേതു. മോക്ഷത്തിന്റെ, പ്രതിബന്ധവും ഗുരുകൃപയാൽ ഒരു ക്ഷണംകൊണ്ട് ഒരു ചോരനും അപഹരിക്കാതെ മനഃശ്ശാന്തിയെന്ന ധനവും കാമന്റെ അമ്പേറ്റാൽ പിളരാത്ത മനസൗന്ദര്യവും നിനക്കു കൈക്കലാ

ക്കാൻ കഴിയും എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട്, അഷ്ടമാർഗ്ഗചാരിയായ ബുദ്ധഭഗവാന്റെ പാദപത്മങ്ങൾ തുടച്ച കൈകൊണ്ട് അവളുടെ വാർനെറ്റി തലോടുന്നു. അലിവോടെ കെടാൻ പോകുന്ന തിരി വിരലുകൊണ്ടൊന്നു നീട്ടുമ്പോൾ പ്രകാശിക്കുന്നതുപോലൊരു മാറ്റം അസ്തപ്രജ്ഞയായ അവൾക്കുണ്ടാകുന്നു. ഉപഗുപ്തൻ അവളുടെ കാതുകളിൽ ശരണമന്ത്രങ്ങൾ ഉരുവിടുന്നു. അപ്പോൾ അവളുടെ മുഖത്ത് ദുഃഖരേഖകൾ മാഞ്ഞ്, അവാച്യമായ ശാന്തിയുടെയും ആനന്ദത്തിന്റെയും ഉറവിടമായി അവൾ മാറി. അങ്ങനെ ഉപഗുപ്തന്റെ കരുണകൊണ്ട് ഉദാരമായ മനഃശ്ശാന്തി നേടിയ വാസവദത്ത ആനന്ദത്തോടെ മരണത്തിൽ ലയിക്കുന്നു. അവളുടെ കണ്ണുനീർ തുടച്ചെടുത്ത ഉപഗുപ്തന്റെ കണ്ണിൽനിന്നും ആ ചിതയിലെ ചാമ്പലിലേക്ക് അടർന്നുവീണ ഒരു തുള്ളി ദുഃഖത്തിന്റെയോ സുഖത്തിന്റെയോ ആയിരുന്നില്ല മറിച്ച്-

> ''കരുതാം മറ്റൊന്നല്ലതു 'കരുണ' തൻ കയത്തിലെ
> പരിണതോജ്ജ്വല മുക്താഫലമല്ലാതെ'' (കരുണ ഭാഗം 3) 1986: പുറം700).

എന്ന് കവി തന്നെ പറയുന്നു.

അഗാധമായ കരുണയുടെ-ദയയുടെ - സഹാനുഭൂതിയുടെ ജലാശയത്തിനടിയിൽക്കിടന്നു പാകംവന്ന, പ്രകാശമാനമായ മുത്തുമണിയാണ് ആ കണ്ണുനീർ. താൻ നിർവ്വഹിച്ച മംഗളകർമ്മത്തിന്റെ മഹത്വത്തെക്കുറിച്ച് കടുകുമണിയോളം പോലും അഹംഭാവമില്ലാതെ ഉപഗുപ്തൻ ആ ശ്മശാനംവിട്ട് ചിന്താമഗ്നനായി വന്നവഴിയേ തന്നെ മടങ്ങുന്നു. അവസാനമായി കവി ഒന്നുകൂടി പറഞ്ഞു നിർത്തുകയാണ്. അല്ലയോ മഹാനുഭാവനായ ഉപഗുപ്താ! അങ്ങേയ്ക്കു നമസ്കാരം. അങ്ങ് സാധാരണനായ ബുദ്ധയതിയെപ്പോലെ നിർവ്വാണത്തിൽ മുഴുകാതെ ലോകസേവനത്തിനായി വീണ്ടും വന്നാലും. അനാഥരും അശരണരും ദുഃഖിതരുമായ ജീവികളിൽ കരുണകാണിക്കുന്ന അങ്ങയെപ്പോലെയുള്ള ഏറെപ്പുത്രന്മാരെയാണ് ഈ ഭൂമിദേവിക്കിന്ന് ആവശ്യമായിരിക്കുന്നത്. ലോകസേവനത്തേക്കാൾ മഹത്തായ ഒരു നിർവ്വാണമോ സമാധിയോ ഇല്ല എന്ന മഹാകവിയുടെ ദർശനത്തിന്റെ വിളംബരം തന്നെയാണ് കരുണയിൽ കേൾക്കുന്നത്.

ഇങ്ങനെ ജീവിതകാമനയുടെ അപ്രതിരോധ്യമായ പ്രലോഭനത്തിൽ തുടങ്ങുന്നതും കരുണ തന്നെ കാമനയായി മാറി അതിന്റെ പരമമായ പ്രശാന്തതയിൽ

അവസാനിക്കുന്നതുമായ ഒരു കാവ്യമാണ് കരുണ. സാമൂഹിക സംഭവങ്ങളുടെയും ബൗദ്ധബന്ധത്തിന്റെയും പേരിൽ ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകിയുടെ തുടർച്ചയായി തോന്നാമെങ്കിലും സംഭവങ്ങളുടെ സംവിധാനത്തിലും നായികാ-നായക ബന്ധത്തിലുമെല്ലാം ഈ കാവ്യം ഏറെ വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. കാമവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒരു ലോകസങ്കല്പംതന്നെ കവിതയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. കഞ്ജബാണൻ തന്റെ പട്ടംകെട്ടിയ രാജ്ഞി വഴിപിഴച്ച കാമകിങ്കരൻ ചെയ്യുന്ന കടുംകൈ, വില പരിച്ഛേദിച്ചില്ല കാമരാജ്യത്തിങ്കൽ മുമ്പിക്കല്ലുകൾക്കാരും എന്നിങ്ങനെയുള്ള പ്രയോഗങ്ങളും സന്യാസിയായ ഉപഗുപ്തനെപ്പറ്റി പറയുന്നിടത്ത് ഉൽപലബാണൻ എന്നും കോമളൻ എന്നും വിശിഷ്ടഭോജ്യമെന്നുമൊക്കെയുള്ള വാക്കുകളാണ്. വാസവദത്തയുടേതായി കവിയുടെ മനപ്പൂർവ്വമുള്ള പ്രയോഗങ്ങളും അത്തരമൊരു ലോകത്തിന്റെതാണ്.

''പ്രേമമേ, നിൻ പേരുകേട്ടാൽ, പേടിയാം വഴിപിഴച്ച
കാമകിങ്കരന്മാർ ചെയ്യും കടുംകൈകളാൽ''

(കരുണ ഭാഗം 3) (1986: പുറം 695).

കാമത്തിലല്ല, സ്നേഹത്താൽ പ്രചോദിതമാവുന്ന പ്രേമം മാത്രമേ ആശാൻ ഉണ്മയായെണ്ണുന്നുള്ളൂ. സ്നേഹത്തിന്റെ രൂപഭേദങ്ങൾ തന്നെയാണ് ഓരോ കാവ്യത്തിലും അദ്ദേഹം പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നത്. കരുണ ആ ഭേദങ്ങളിൽ ഒന്നുതന്നെ.

''ആശാൻ വല്ല രസത്തേയും പ്രധാനമായി കല്പിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ അതിനു പേർ സ്നേഹമെന്നാണ്. ഒരു വിധത്തിൽ സകലരസങ്ങളെയും ആശാൻ സ്നേഹത്തിൽ ഒതുക്കിയിട്ടുണ്ടെന്നുവേണം വിചാരിക്കുവാൻ. വീണപൂവ്, നളിനി, ലീല, ദുരവസ്ഥ, ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി, കരുണ എന്നീ പ്രധാന കൃതികളിലെല്ലാം സ്നേഹത്തിന്റെ ഭിന്നഭിന്നഭാവങ്ങൾ വർണ്ണിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. കരുണയിൽ സ്നേഹത്തിന്റെ വകഭേദമായ അനുകമ്പ അഥവാ ബുദ്ധാദർശങ്ങളിലൊന്നായ കരുണയാണ് ജീവൻ. ബുദ്ധപ്രോക്തങ്ങളായ മൈത്രിയും കരുണയും താൻ വരിച്ചിട്ടുള്ള സ്നേഹത്തിന്റെ ഉത്തമരൂപത്തിൽ അടങ്ങുമെന്ന് ആശാൻ മുൻകൂട്ടി കണ്ടിരുന്നിരിക്കണം. വിപുലാർത്ഥത്തിൽ ആശാന്റെ സ്നേഹം ശൃംഗാരാദികളെ സംക്ഷേപിക്കുന്നു എന്നു വരുന്നതിൽ അപാകമില്ല. ശൃംഗാരപ്രകാശത്തിൽ ഭോജൻശൃംഗാര

ത്തെയും ഉത്തരരാമചരിതത്തിൽ ഭവഭൂതി കരുണത്തെയും സർവ്വരസസംഗ്രാഹക ങ്ങളായി വിഭാവനം ചെയ്തിട്ടുള്ളതു നോക്കുമ്പോൾ സ്നേഹത്തെ നവരസങ്ങ ളുടെ സാമാസികരൂപമായി കല്പിക്കുന്നതിൽ അനൗചിത്യമില്ല. പാശ്ചാത്യകവി കൾ 'Love' എന്ന ശബ്ദംകൊണ്ട് നിർദ്ദേശിക്കുന്ന വികാരപരമ്പരകൾ മുന്നിൽ വെച്ചുകൊണ്ടായിരിക്കണം ആശാൻ സ്നേഹത്തെ മറ്റു കേരളീയകവികൾ ചെയ്തി ട്ടില്ലാത്തതുപോലെ ഉയർത്തി പ്രതിഷ്ഠിച്ചതെന്നു തോന്നുന്നു'' (ജോസഫ് മുണ്ട ശ്ശേരി, 1981:പുറം 106). മുണ്ടശ്ശേരി ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയപോലെ, കാമത്തിൽനിന്നും അർത്ഥത്തിൽനിന്നും ഉയർന്ന് പ്രേമത്തിലൂടെ കരുണയുടെ കൈപിടിച്ചുകൊണ്ട് ശാശ്വതശാന്തിയിലെത്തിയ ഒരു ജീവിതത്തിന്റെ കഥയാണ് കരുണ. അതിരുകളി ല്ലാത്ത കാരുണ്യത്താൽ മാത്രം ചലിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു ലോകം. അതായിരുന്നു മഹാ കവിയുടെ സ്വപ്നം എന്നു വെളിപ്പെടുത്തുന്നതാണ് കരുണാകാവ്യം. ഏത് ദുർവ്വി ധിയിലും കടന്നുചെല്ലാൻ കഴിയുന്നതാവണം മനുഷ്യനിലെ കാരുണ്യം. കരുണത ന്നെയാണിവിടെ കാമനയായി മാറുന്നത്. വാസവദത്തയോടുള്ള കരുണ തന്നെ യാണ് ഉപഗുപ്തനിലെ കാമന. കരുണചെയ്യാനുള്ള അത്രയും തീക്ഷ്ണമായ അഭി വാഞ്ഛയും കൊണ്ടാണ് ആ യുവസന്യാസി 'ഭാനുമാനിൽനിന്നും കടപൊട്ടി കാറ്റിൽ പറന്നെത്തും ഏകരശ്മിപോലെ' എത്തുന്നത്. ഉപഗുപ്തന്റെ കാരുണ്യം മരണത്തെയും അതിജീവിക്കാനുള്ള അത്യുത്ക്കടമായ അഭിലാഷത്തിന്റെ അഥവാ കാമനയുടെ രൂപത്തിൽ വാസവദത്തയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്.

കരുണയെ ഒരു പടികൂടി ഉയർത്തി, കേവലമായ സഹാനുഭൂതിയുടെയും ആർദ്രതയുടെയും തലത്തിൽനിന്ന് മരണത്തെയും വെല്ലുന്ന പ്രത്യാശയാക്കി മാറ്റി ത്തീർക്കുകയാണ് കരുണാകാവ്യത്തിലൂടെ ആശാൻ ചെയ്യുന്നത്. ഇങ്ങനെ കാരു ണ്യത്തെ പലപല അടരുകളിലൂടെ അവതരിപ്പിച്ച് ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ വ്യവഹാര ങ്ങളിലും കലർന്നുനിൽക്കുന്ന ഒരു ഭാവവിശേഷമായി അതിനെ അവതരിപ്പിക്കുക യാണ് ആശാൻ.

3.8 സംഗ്രഹം

നവോത്ഥാനാധുനികതയിൽ പ്രാധാന്യം കൈവന്ന കാരുണ്യം എന്ന തദ്ദേ

ശീയ ആദർശത്തെ ആദ്യമായി മലയാളകവിതയിൽ ആവിഷ്കരിച്ചു വിജയിച്ച കാല്പനിക കവി എന്നതാണ് ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ കൃതികളുടെ പഠന ത്തിൽനിന്നും ഇവിടെ ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവന്നിട്ടുള്ള പ്രധാന കണ്ടെത്തൽ. ആധുനിക മായ ഒരു പ്രകൃത്യാവബോധവും ഭാഷാവബോധവും കൂടി ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുള്ള ഗുരു വിന്റെ കൃതികൾ എക്കാലത്തും പ്രസക്തമാവുന്നതും അതുകൊണ്ടുകൂടിയാണ്.

ഗുരുവിന്റെ കാരുണ്യദർശനത്തിന് മൂന്ന് തലങ്ങൾ ഉള്ളതായിട്ടാണ് വ്യക്ത മാവുന്നത്. മനുഷ്യോന്മുഖമായി വരുന്ന ദൈവികകാരുണ്യത്തന്റേതാണ് ഒന്നാ മത്തെ തലം. ദൈവം/മനുഷ്യൻ എന്ന ദ്വന്ദങ്ങളിൽ മേൽ-കീഴ് ബന്ധങ്ങൾ കാണാ മെങ്കിലും പലപ്പോഴും ദൈവ-മനുഷ്യബന്ധത്തിൽ അഭേദത്വമാണ് കല്പിക്കപ്പെടു ന്നത്. ദൈവികസ്വത്വത്തിന് വലിയ പ്രാധാന്യം ഗുരുകൃതികളിൽ കാണാമെങ്കിലും ഒരു ഘട്ടമെത്തുമ്പോൾ ദൈവംപോലും നിലകൊള്ളുന്നത് മനുഷ്യനുവേണ്ടിയാണ് എന്ന നിലയിൽ ആണ് കാവ്യാവിഷ്കാരങ്ങൾ വരുന്നത്. മനുഷ്യ-മനുഷ്യ ബന്ധ ത്തിനകത്തെ കാരുണ്യമാണ് മറ്റൊരു തലം. ഇവിടെ മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനോടു തന്നെ കൃപാലുവായിരിക്കുന്നതിലാണ് ഗുരു ഊന്നുന്നത്. ഇങ്ങനെ മനുഷ്യനിലെ അപരോന്മുഖമായിരിക്കുന്ന കാരുണ്യത്തെത്തന്നെ ദൈവികതയായി കാണുന്നു. അനുകമ്പാശാലിതന്നെ ദൈവം. പ്രകൃതിയും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന കത്തെ കാരുണ്യഭാവനയാണ് മറ്റൊരു തലം. സർവ്വചരാചരങ്ങളോടുകൂടിയ പ്രകൃ തിയെ കാരുണ്യഭാവത്തോടെ നോക്കിക്കാണുന്ന രീതി കാവ്യങ്ങളിൽ കാണാം. കാരുണ്യാനുഭൂതിയിലും സമഭാവനയിലും അധിഷ്ഠിതമായ പ്രകൃതി-മനുഷ്യബ ന്ധമാണ് പല കൃതികളുടെയും അന്തർധാര. ഇങ്ങനെ ദൈവ-മനുഷ്യ-പ്രകൃതിബ ന്ധങ്ങളെ കാരുണ്യത്തിന്റെ യുക്തിയിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു എന്നതാണ് ഗുരു കാവ്യങ്ങളുടെ വിശകലനത്തിലൂടെ ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവരുന്ന പ്രധാന വസ്തുത.

ജാതി-പുരുഷ അധികാരങ്ങൾക്കെതിരെ മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും, മനു ഷ്യനും പ്രകൃതിയും, സ്ത്രീയും പുരുഷനും എന്നിങ്ങനെയുള്ള ദ്വന്ദ ങ്ങൾക്കകത്തുള്ള ബന്ധങ്ങളിലും ഒക്കെ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒരു ആശയമായി കാരുണ്യം വരുന്നു. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ വ്യവഹാരങ്ങളിലും പ്രവർത്തിക്കുന്ന, കൂടുതൽ ധനാത്മകമായ ഒരു ജീവിതത്തെ സാധ്യമാക്കുന്ന ഒന്നായിട്ടാണ് ആശാൻ കാരുണ്യത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അത് ബുദ്ധ

നിൽനിന്നും ആശാനിലെത്തുമ്പോഴേക്കും ആധുനികമായ ഒരു ജീവിതമൂല്യമായി, ജീവിതത്തെ കൂടുതൽ ജനാധിപത്യപരമാക്കുന്ന ഒന്നായിമാറുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. സ്നേഹ-കാരുണ്യങ്ങൾതന്നെ ജീവിതകാമനയായി ആശാന്റെ സൃഷ്ടികളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നു.കാവ്യാത്മകതയിലേക്ക് കാരുണ്യത്തെ സന്നിവേശിപ്പിക്കുന്നതിൽ ഗുരുവിനെപ്പോലെത്തന്നെ, ആശാനും വിജയിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നുകാണാം. കാരുണ്യാനുഭൂതിയുണർത്തുന്നതിൽ സംഗീതാത്മകതയ്ക്ക് വലിയ പങ്കുണ്ടെന്ന് ഗുരുകാവ്യങ്ങളെപ്പോലെത്തന്നെആശാൻ കാവ്യങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നു. ബുദ്ധൻ മുതൽ തുടങ്ങിവെച്ച് ഗാന്ധി, മാർക്സ്, അംബേദ്കർ എന്നവരിലൂടെ വളർന്നു വികസിച്ച് ആധുനിക വിമർശനാത്മകചിന്തകർവരെ മുന്നോട്ടുവെച്ച അപരോന്മുഖത എന്ന വിശാലമായ ഒരു ദർശനത്തിന്റെ കാവ്യാവിഷ്കാരങ്ങളാണ് ആശാൻ നടത്താൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്.

ബുദ്ധനിൽനിന്നുതുടങ്ങുന്ന ജാതിയ്ക്കെതിരും യുക്ത്യധിഷ്ഠിതവുമായ നവോത്ഥാന ആശയധാരകൾ ശ്രീനാരായണഗുരുവിലൂടെയും ആശാനിലൂടെയും മറ്റും കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിൽ ആഴത്തിൽ പ്രവേശിച്ചു. ജാതി ശരീരത്തിലാണ് പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത് എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ ഗുരുവും ആശാനും ജാതിയെ ശരീര കേന്ദ്രമായിത്തന്നെ അവതരിപ്പിച്ചു. ഒരു ജാതി ഒരു മതം എന്നു തുടങ്ങി ഒരു യോനി, ഒരാകാരം എന്നിങ്ങനെയും പേര്, ഊര്, തൊഴിൽ ഈ മൂന്നും കേട്ടാൽ മതിയാകും ആര് നീയെന്ന് കേൾക്കേണ്ട നേര് മെയ് തന്നെ ചൊല്കയാൽ എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഗുരുവിന്റെ സൂക്തികളിൽ ജാതിയുടെ ശരീരകേന്ദ്രിതത്വം കാണാം. ചണ്ഡാലിതൻ മെയ് ദ്വിജന്റെ ബീജപിണ്ഡത്തിനൂഷരമാണോ എന്ന് ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകിയിൽ ആശാൻ ചോദിക്കുന്നു. ദുരവസ്ഥയിൽ വ്യത്യസ്തജാതിയിലെ സ്ത്രീപുരുഷന്മാരെ ഒന്നിപ്പിക്കുന്ന മിശ്രവിവാഹം എന്ന ഏറ്റവും വിപ്ലവകരവും ശരീരനിഷ്ഠവുമായ പോംവഴി ആശാൻ ജാതിയ്ക്കെതിരായി മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ശരീരനിഷ്ഠമായ ജാതിക്കെതിരെ ശരീരം കൊണ്ടുതന്നെ പരിഹാരം തേടുകയാണീ കാവ്യങ്ങളിലൂടെ ഗുരുവിനെ പിൻതുടർന്നുകൊണ്ട് ആശാനും ചെയ്യുന്നത്.

അധ്യായം 4

പിൽക്കാല ആധുനിക കവികൾ : ചങ്ങമ്പുഴ മുതൽ സച്ചിദാനന്ദൻ വരെ

4.0 ആമുഖം

നവോത്ഥാന ആധുനികതയുടെ മൂല്യങ്ങൾ പിൻതുടരുന്ന കവികൾ മുതൽ ആധുനികതയിലും വരുന്ന കവികൾ ഈ ഭാഗത്ത് വിശകലനവിധേയമാകുന്നു. ചങ്ങമ്പുഴ കൃഷ്ണപിള്ള, ഇടശ്ശേരി ഗോവിന്ദൻ നായർ, ഒഎൻ.വി. കുറുപ്പ്, സുഗത കുമാരി, എ. അയ്യപ്പൻ. സച്ചിദാനന്ദൻ എന്നീ കവികളുടെ തെരഞ്ഞെടുത്ത കവിത കൾ ഇവിടെ പരിശോധിക്കുന്നു.

4.1 ചങ്ങമ്പുഴ കൃഷ്ണപിള്ള : ആത്മാനുകമ്പയുടെ കവി

കേരളീയ നവോത്ഥാനകവികളിൽ അപ്രധാനമല്ലാത്ത ഒരു സ്ഥാനത്തിന് അർഹനായ കവിയാണ് ചങ്ങമ്പുഴ കൃഷ്ണപിള്ള. ഒരേ സമയം താരുണ്യത്തി ന്റെയും കാരുണ്യത്തിന്റെയും കവിതകൾ ചങ്ങമ്പുഴയുടെ സവിശേഷതയാണ്. ഉൽക്കടമായ പ്രേമാഭിരതി, ഉജ്ജ്വലമായ ഭാവന, ഉൽകൃഷ്ടമായ വികാരാവിഷ്കാ രം, ഉന്നതമായ ചിന്ത, ഉന്മത്തമായ സ്വാതന്ത്ര്യാവേശം എന്നിവയാണ് ചങ്ങമ്പുഴക വിതകളുടെ പൊതുസ്വഭാവസവിശേഷതകളായി പറയാറുള്ളതെങ്കിലും മിക്ക കവി തകളുടെയും അടിയടരായി കാരുണ്യാത്മകമായ ഒരു ജീവിതവീക്ഷണം പ്രവർത്തി ക്കുന്നതും കാണാം. സാധാരണജീവിതത്തിൽനിന്നും അൽപം ഉയർന്ന ഭാവനാചി ത്രങ്ങളെ ലളിതകോമളമായ പദാവലികളിലൂടെ അത്യന്തം സംഗീതാത്മകമായി അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള അന്യാദൃശമായ കഴിവ് ചങ്ങമ്പുഴയെ മറ്റുള്ളവരിൽനിന്നും തീർത്തും വ്യത്യസ്തനാക്കുന്നു. സംഗീതാത്മകത കാരുണ്യാനുഭൂതിയുണർത്താ നുള്ള ഒരു പ്രധാന ഘടകമായി വർത്തിക്കുന്നു. സമൂഹത്തിന്റെ കാരുണ്യരാഹി ത്യത്തെ എടുത്തുകാട്ടുകയും, അതിൽനിന്നും വിടുതിയാഗ്രഹിക്കുകയും എന്നാൽ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ഈ ലോകജീവിതത്തിൽത്തന്നെ ആണ്ടുമുങ്ങുകയുമാണ്

ചെയ്യുന്നത്. അത്യന്തം വൈവിധ്യമാർന്ന, ശബളാഭമായ ഒരു കാവ്യപ്രപഞ്ചം തന്നെ സമ്മാനിച്ച ചങ്ങമ്പുഴയുടെ കവിതകൾ കാരുണ്യാനുഭൂതിയുടെതായ തലം കൂടി പ്രദാനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. സമൂഹത്തിന്റെ കാപട്യവും കാരുണ്യരാഹിത്യവും കാണുമ്പോഴുള്ള അമർഷം, അത്തരമൊരു ലോകത്ത് ജീവിക്കേണ്ടിവരുന്ന തരള ഹൃദയനായ തന്നോട് കവിയ്ക്കുതന്നെയുള്ള കാരുണ്യം, പ്രണയത്താൽ തകരുന്ന കാമുകഹൃദയങ്ങളോടു തോന്നുന്ന കാരുണ്യം സമൂഹത്തിൽ അനീതിയ്ക്കിരയാ വുന്നവരോടുതോന്നുന്ന കാരുണ്യം എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്തമായ തലത്തിൽ ചങ്ങമ്പുഴകവിതകളിലെ കാരുണ്യാനുഭൂതി സഞ്ചരിക്കുന്നു. കവിയ്ക്കുള്ളിൽ തന്നെ ഒരു കരയുന്ന കാമുകൻ കുടിയിരിക്കുന്നുണ്ട്. തന്നെതന്നെ അനുകമ്പനീ യമായി നോക്കിക്കാണുന്ന ഒരു തരളകാമുകഹൃദയം കവിയിൽ എപ്പോഴും കാണാം.[1]ഇത് കാല്പനികതയുടെ ഉച്ഛ്വലതയുടെ ആത്മാഭിരതിയായി കാണാമെ ങ്കിലും അതിന്റെ അന്തർധാരയായി വർത്തിക്കുന്നത് തന്നോടുതന്നെയുള്ള കാരു ണ്യമാണ്.

4.1.1 രമണൻ

കവിതയിലൂടെ കരഞ്ഞുകരഞ്ഞ് മറ്റുള്ളവരുടെ അനുകമ്പ പിടിച്ചുപറ്റുന്ന കവിയെയും പലപ്പോഴും കാണാവുന്നതാണ്. കരയുന്ന കാമുകരുടെ അഥവാ കവിയുടെതന്നെ ദൈന്യതയും നിസ്സഹായതയും നെടുവീർപ്പുകളുമൊക്കെയാണ് രമണനിലും സ്പന്ദിക്കുന്നഅസ്ഥിമാടത്തിലും ആരാധകനിലും യവനികയിലും ബാഷ്പാഞ്ജലിയിലും രക്തപുഷ്പങ്ങളിലുമൊക്കെത്തന്നെ കാണാൻ കഴിയുന്ന ത്. ഒരേ ഞെട്ടിൽ വിരിഞ്ഞ രണ്ടു പൂക്കളെപ്പോലെ മലയാളകാല്പനികവിതയിൽ അൽപകാലത്തേയ്ക്കെങ്കിലും ചങ്ങമ്പുഴയോടൊപ്പം ഒരുമിച്ചു വിരാജിച്ച ഇടപ്പള്ളി

---

[1] ''ഞാനെന്നോടോതുന്നിതോരോ പരാതികൾ
സാനുകമ്പം സാന്ത്വനിപ്പിപ്പതെന്നെ ഞാൻ,
ഞാനെന്റെ മുമ്പിൽ കരഞ്ഞീടുമ്പോളെന്റെ
ഞാനെന്റെ ജീവ, നൊപ്പുന്നിതെൻകണ്ണുകൾ!
എന്നെ ഞാൻ കിക്കിളി കൂട്ടിച്ചിരിപ്പിക്കു -
മന്നേരമെന്നെ ഞാൻ കെട്ടിപ്പിടിച്ചിടും!''
(ഉന്മാദത്തിന്റെ ഓടക്കുഴൽ) (2004: പുറം 617)

രാഘവൻപിള്ളയുടെ ആകസ്മികമരണം കവിയിൽ വലിയ ആഘാതമായിരുന്നു സൃഷ്ടിച്ചത്. രമണൻ എന്ന ആരണ്യവിലാപ (Pastrol Elegy) കാവ്യമെഴുതി ചങ്ങമ്പുഴ ആത്മസുഹൃത്തിനോടുള്ള അതിരറ്റ സ്നേഹം വ്യക്തമാക്കി. രമണനിലെ നായകൻ നിസ്സഹായതയുടെയും ദൈന്യതയുടെയും പ്രതീകമായി നിൽക്കുന്നു. താനൊരു അധഃകൃതനാണെന്ന അപകർഷവും നിസ്വനാണെന്ന നിസ്സഹായത്വവും വിഷാദാത്മകതയും എല്ലാം ചേർന്ന് രമണൻ സ്വയം അനുകമ്പനീയനായി മാറുകയാണ്. ഒരു ബഹിഷ്കൃതകാമുകൻ കൂടിയായപ്പോൾ ആ അനുകമ്പനീയത അതിന്റെ പരകോടിയിലെത്തുന്നു. അവസാനം മനസ്സാകുന്ന തകർന്ന മുരളിയും കണ്ണുനീരും നിരാശയും ഏകാന്തതയും മാത്രമായി ആ കരയുന്ന കാമുകന് കൂട്ട്. പ്രണയം തകർന്ന രമണന്റെ വിലാപം വായനക്കാരിൽ അങ്ങേയറ്റത്തെ അനുകമ്പയാണ് ജനിപ്പിക്കുക. ഇങ്ങനെ ആദ്യവസാനം ചന്ദ്രികയുടെ മുമ്പിൽ മാത്രമല്ല ലോകത്തിനുമുമ്പിൽതന്നെ കരുണാപാത്രമായി രമണൻ സ്വയം മാറുന്നു. ചന്ദ്രികയോട് അവളുടെ ഉയർന്ന നിലയും തന്റെ അധഃകൃതത്വവും എല്ലായ്പ്പോഴും രമണന് ഓർമ്മിപ്പിക്കുവാനുണ്ടായിരുന്നത്. അവസാനമായി രമണൻ ചന്ദ്രികയെ സംബോധന ചെയ്തു വിലപിക്കുന്നതിലും തന്റെ അനുകമ്പനീയതയാണ് ഉയർന്നു കേൾക്കുന്നത്.[2]

തന്നെ വഞ്ചിച്ചിട്ടും ചന്ദ്രികയോട് ലവലേശം പോലും വിദ്വേഷമില്ലെന്നു മാത്രമല്ല അവളോട് ആരാധനയോടും കാരുണ്യത്തോടും കൂടി മാത്രമേ വാക്കുക

---

2 ''പരിഗണിച്ചിടേണ്ടന്നെ നീയല്പവും;
പരമതുച്ഛനാം ഞാനൊരധഃകൃതൻ
പരിണതാനന്ദ ലോലനായ് മേൽക്കുമേല
പരിലസിക്ക നീ വെള്ളിനക്ഷത്രമേ!
ഇരുളുമുഗ്രനിരാശയും മണിലെൻ
മരണശയ്യ വിരിക്കുന്നു - പോട്ടെ ഞാൻ!'' (രമണൻ) (2004: പുറം 1246)
കഷ്ടം! കൊതിയുണ്ടിപാടുവാനെൻ
ചിത്തമുരളി തകർന്നുപോയി!
ഇക്കണ്ണുനീരും നിരാശയുമാ -
യൊറ്റക്ക് ഞാനീ വനാന്തരത്തിൽ,
ഹാ! മരണത്തിൻ സമാഗമം കാ-
ത്തീമട്ടിരുന്നു കരഞ്ഞുകൊള്ളാം'' (രമണൻ) (2004: പുറം 1234)

ളുപയോഗിക്കുന്നുള്ളൂ. എന്നാൽ മറുപുറം കാരുണ്യമറ്റ ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയെ നന്നായി വിമർശിക്കുന്നതായും കാണാം. ചന്ദ്രിക സ്വയം തെറ്റുകാരിയല്ലെന്നും, അന്നത്തെ നിർദ്ദയമായ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയാണ് തന്നെ തകർത്തെറിഞ്ഞതെന്നും രമണൻ വിശ്വസിക്കുന്നു. കവിയുടെ തന്നെ വിശ്വാസമാണത്. ചന്ദ്രികയെ കവിതയുടെ ആദ്യം മുതൽ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് 'വെള്ളിനക്ഷത്രം' എന്നാണ്. ചന്ദ്രികയെ ആ വിധം പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്നത് അന്നത്തെ ലോകവ്യവസ്ഥിതിതന്നെയാണെന്ന് കവി തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. രമണനിലെ ധാരാളം വരികൾ സമൂഹത്തിന്റെ ദയാരാഹിത്യത്തെ ഉദാഹരിക്കുന്നുണ്ട്.[3]

ഇങ്ങനെ വിഫലമായ പ്രണയത്താൽ അത്യന്തം ശോകപര്യവസായിയായ ജീവിതം ഒരു തുണ്ടുകയറിൽ രമണൻ ഒടുക്കുന്നതോടെ അത്യന്തം ദുരന്താത്മകമായി അത് മാറി. അതിദയനീയമായ ആ ജീവിതത്തോടും അനുവാചകർക്ക് തോന്നിയ അനുകമ്പനീയതയാണ് വിജയത്തിന് ഒരു ഹേതുവായി തീർന്നത്. അതോടൊപ്പം അതിന്റെ കാല്പനികാംശങ്ങളും കഥാകഥനരീതിയും ആരണ്യവിലാപകാവ്യമെന്ന പുതുമയുമെല്ലാം കൂടിചേർന്നപ്പോൾ ആ വൻവിജയമായി അതു മാറി. കാല്പനികമായ സ്വഭാവത്തിലെ സംഗീതാത്മകത ഇത്തരം കാവ്യങ്ങളുടെ വിജയത്തിന് പ്രധാനഘടകമായിവർത്തിക്കുന്നു. കാരുണ്യാനുഭീതിയുണർത്തുന്നതിൽ സംഗീതാത്മകതയ്ക്ക് ഒരു പങ്കുണ്ട്. രമണനിലെ ഏറ്റവും പ്രധാന സവിശേഷതയായി അതിലെ സംഗീതാത്മകത ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെടുന്നു. ഒരു വശത്ത് വ്യക്തിയുടെ പ്രണയവും മറുവശത്ത് സമൂഹമര്യാദയും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷമാണ് രമണനിൽ ആവിഷ്കൃതമാവുന്നത്. ആ സംഘർഷത്തിൽ സമൂഹമാണ് ജയിക്കുന്നത്. വ്യക്തിയും സമൂഹവും തമ്മിലുള്ള ഈയൊരു സംഘർഷം നവോത്ഥാനകവികളിലൊക്കെതന്നെ കാണാം.

---

[3] ഹൃദയരക്തം കുടിച്ചുതടിച്ചിട്ടും
ഹൃദയശൂന്യപ്രപഞ്ചമേ ഘോരമേ
കുടിലസർപ്പമേ കാളകാകോളമേ
കുടലുമാലയണിഞ്ഞ കങ്കാളമേ (രമണൻ) (2004: പുറം 122)
''ഓരോ നിമിഷവും ലോകമെയ്യും
കൂരമ്പിശിലം ഞാനേറ്റു കൊള്ളാം; (രമണൻ) (2004: പുറം 45)
''മന്ദഹസിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നതിനുമുൻപ്
മന്നിൻചവിട്ടിൽ ചതഞ്ഞോരു ജീവിതം''
വീണപ്രകോപവും നിർദ്ദയനീതിയും
ഞെക്കിഞെരിച്ചു തകർത്തോരു ജീവിതം!'' (രമണൻ) (2004:പുറം 1254)

4.1.2 ആരാധകൻ

ആരാധകൻ എന്ന കവിതയിലും പ്രണയത്തെ കാരുണ്യത്തിന്റെ ഒരു ആവിഷ്കാരമെന്ന നിലയിൽ കവി കാണുന്നു. വിജയൻ, സോമൻ എന്നീ പേരുകളുള്ള രണ്ട് ആത്മസുഹൃത്തുക്കൾ സ്വയമറിയാതെ ഒരേ പെൺകുട്ടിയെത്തന്നെ പ്രണയിക്കുന്നതും അവസാനം അതിന്റെ അനിവാര്യമായ ദുരന്തവും ആണ് ഈ കവിതയിലെ പ്രമേയം. വിജയൻ എന്ന പ്രസന്നനും വാചാലനുമായ കവിയും സോമൻ എന്ന വിഷാദിയും അന്തർമുഖനുമായ ചിത്രകാരനും ഒരു മനസ്സും രണ്ട് ശരീരവുമെന്നപോലെ കഴിഞ്ഞിരുന്നു. അവരൊരുമിച്ച് വൈകുന്നേരങ്ങളിൽ നദീതീരത്ത് ഒരുമിച്ചിരിക്കാറുണ്ടായിരുന്നു. അവിടെവെച്ച് മാലതി എന്ന സുന്ദരിയായ പെൺകുട്ടിയുമായി അവർ സൗഹൃദത്തിലാവുന്നു. വിജയൻ ഒരു സംസാരപ്രിയനായിരുന്നതുകൊണ്ട് അവളോട് തന്റെ മനസ്സിൽ വെച്ചാരാധിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. രണ്ടുപേരും എന്നും പുഴയോരത്ത് വെച്ച് അവളെ കണ്ടുമുട്ടി. മാലതിക്കും വിജയനോടായിരുന്നു പ്രണയം. എന്നാൽ വാക്കുകൾക്കൊണ്ട് പ്രകടമാക്കാൻ കഴിയാത്ത തീവ്രപ്രണയമായിരുന്നു സോമന്. കാലം കടന്നുപോയി വീട്ടുകാരുടെ സമ്മതത്തോടെ വിജയൻ മാലതിയെ വിവാഹം കഴിച്ചു. സോമനാകട്ടെ, സുഹൃത്തിന്റെ സന്തോഷത്തിൽ പങ്കുചേരാനോ സ്വന്തം ദുഃഖം പുറത്തറിയിക്കാനോ, ആവാതെ മനഃസംഘർഷത്തിൽ ആണ്ടുപോയി. താമസിയാതെ ഒരു രോഗിയായിത്തീരുന്നു. സോമന്റെ മാനസികമായ ആധി ശരീരത്തിൽ വ്യാധിയായി തീർന്നു. അവസാനം നവദമ്പതികൾ ആതമസുഹൃത്തിനെ സന്ദർശിക്കാനായി വരുന്ന വേളയിൽ മാലതിയുടെ സുന്ദരമായ ഒരു ഛായാചിത്രം അവർക്കു നൽകിക്കൊണ്ട് മാലതിയോടുള്ള തന്റെ പ്രണയം വെളിവാക്കുന്നു. അതുവരെയും താൻ ആരുമറിയാതെ മനസ്സിൽ കൊണ്ടുനടന്ന ആ ചിത്രത്തെ എന്നെന്നേക്കുമായി ഉപേക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് സോമൻ ഈ ലോകം വെടിയുന്നു. ആത്മസുഹൃത്തിന്റെ ദുരന്തത്തെ കൺമുന്നിൽ കണ്ട് വിജയൻ ഹൃദയം പൊട്ടി നുറുങ്ങുമാറ് വിലപിക്കുകയാണ്. മാലതിയും അതിദയനീയമായി വിലപിക്കുന്നു.

> വിജയനക്ഷണം വാവിട്ടുകേണുപോയ്
> അതിദയനീയ ശോകാത്ഭുതങ്ങളാ
> ലകമഴിഞ്ഞുടൻ മാഴ്കിനാൾ മാലതി!'' (2004: പുറം 46)

എന്നാണ് കവി മാലതിയുടെ അവസ്ഥയെപ്പറ്റി പറയുന്നത്

ഇങ്ങനെ സോമന്റെ ദുരന്തത്തെ അങ്ങേയറ്റം കാരുണ്യം ജനിപ്പിക്കുന്നവിധമാണ് കവി ആവിഷ്ക്കരിച്ചിട്ടുള്ളത്. കരയുന്ന കാമുകനായി സോമൻ എന്ന കഥാപാത്രവും വായനക്കാരുടെ അനുകമ്പ തേടുന്നു. സോമന് വന്നുചേർന്ന ദുരന്തത്തിൽ വിജയനോടും മാലതിയോടുമൊപ്പം അനുവാചകരും പങ്കു ചേരുന്നു. ഇങ്ങനെ വായനക്കാരിൽ അങ്ങേയറ്റത്തെ കാരുണ്യാനുഭൂതി ഉണർത്തുന്ന തരത്തിലാണ് കവിതയുടെ ആവിഷ്കാരം. ഈ കവിതയിൽ സമൂഹം ഒരു വില്ലനായി വരുന്നില്ല. ഇവിടെ വില്ലനാവുന്നത് വിധിയോ അല്ലെങ്കിൽ സാഹചര്യമോ ആണ്. അതിനാൽ സാമൂഹ്യവിമർശനം ഇതിൽ കാണില്ല. എന്നാൽ കരയുന്ന കാമുകഹൃദയത്തോടുള്ള അനുതാപാർദ്രത കവിതയിൽ ശക്തമാണ്.

ആരാധകന് ആശംസ അറിയിച്ചുകൊണ്ട് ജി. ശങ്കരക്കുറുപ്പ് ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു. ''നവോത്ഥായികളായ കേരളീയകവികളിൽ, സഹജമായ ശക്തികൊണ്ട് അതിപ്രധാനമായ ഒരു പദം അർഹിക്കുന്ന ശ്രീമാൻ ചങ്ങമ്പുഴ കൃഷ്ണപിള്ളയുടെ ലളിതകോമളമായ ഒരു ജീവിതവിവക്ഷിതമത്രേ'' - (ജി. ശങ്കരക്കുറുപ്പ്, 2004: പുറം 35, ചങ്ങമ്പുഴക്കവിതകൾ വോള്യം 1).

ഇങ്ങനെ ഒരു നവോത്ഥാനകവിയെന്ന നിലയിൽ അംഗീകാരവും ചങ്ങമ്പുഴതന്റെ സമശീർഷകരായ കവികളിൽ നിന്നുതന്നെ നേടിയിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാവ്യങ്ങളെ കാല്പനികതയുടെ കവിഞ്ഞൊഴുക്ക് മാത്രമായി കാണാതെ കാരുണ്യാത്മഭൂതിയുടെ ആവിഷ്കാരമെന്ന നിലയിൽ കാണാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ഉണ്ടാവേണ്ടതുണ്ട്. അത്യന്തം കാല്പനികനായിരിക്കുമ്പോഴും കാരുണ്യത്തെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള കവിതകൾ ചങ്ങമ്പുഴ എഴുതിയതായി വേറെയും കാണാം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മോഹിനി, യവനികപോലുള്ള കൃതികളും ഈയൊരു ഗണത്തിൽപ്പെടുന്നവയാണ്. യവനിക ടാഗോറിന്റെ ഇതേ പേരിലെതന്നെ ഒരു കഥയുടെ ആശയമാണ് കവി ഇവിടെ കവിതയ്ക്കു വിഷയമാക്കിയിരിക്കുന്നത്. പുണ്ഡരീകൻ എന്ന പണ്ഡിതനാൽ തോൽപിക്കപ്പെട്ട ശേഖരകവി വിഷം കഴിച്ച് ആത്മഹത്യ ചെയ്യുന്ന അത്യന്തം ദുരന്താത്മകമായൊരു കഥയാണ് അവിടെ അനാവരണം ചെയ്യുന്നത്. അതിനോടൊപ്പം ശേഖരകവിയും നാരായണരാജാവിന്റെ പുത്രിയായ അജിതകുമാ

രിയും തമ്മിലുള്ള മനോഹരമായൊരു പ്രണയകഥകൂടി ഇതിൽ ആവിഷ്ക്കരിക്ക പ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. കവിതയുടെ അവസാനം ശേഖരകവി വിഷം കഴിച്ച് മരണം കാത്തു കിടക്കവെ പ്രണയിനിയായ അജിതകുമാരി എത്തുന്ന സന്ദർഭം അത്യന്തം കാരുണ്യാനുഭൂതി ഉൽപന്നമാവുമാറാണ് ആവിഷ്ക്കരിച്ചിട്ടുള്ളത്. മറ്റു ചില കാവ്യ ങ്ങളിലും ഏറിയും കുറഞ്ഞും കവി കാരുണ്യാംശത്തെ കൊണ്ടുവരുന്നുണ്ട്. സാമൂ ഹികവും വൈയക്തികവുമായ പ്രശ്നങ്ങളാൽ വലഞ്ഞ് അവസാനം ദുരന്തത്തിൽ കലാശിക്കുന്ന ജീവിതങ്ങളെ ആവിഷ്ക്കരിക്കുമ്പോൾ കരുണയുടെ അംശം സ്വാഭാവികമായി അതിൽ കടന്നുവരും. സംഗീതാത്മകതകൂടി ഇതിനെ പോഷിപ്പി ക്കുന്ന ഘടകമായി വരുന്നു. അതുപോലെ, പ്രകൃതി സൗന്ദര്യത്തിന്റെ സമൃദ്ധ മായ കവിതാപശ്ചാത്തലം ഇത്തരം കവിതകൾക്ക് പരഭാഗശോഭ നൽകുന്നതായും കാണാം. നവോത്ഥാനാശയങ്ങളായ സ്വാതന്ത്ര്യവും സമത്വവും സാഹോദര്യവും ഒക്കെ ലക്ഷ്യമാക്കിക്കൊണ്ടുതന്നെയാണ് കവി കാവ്യരചന നടത്തിയിട്ടുള്ളത്.

4.1.3 സ്പന്ദിക്കുന്ന അസ്ഥിമാടം

സംഗീതാത്മകതയിലും ദുരന്താത്മകയിലും മുന്നിട്ട് നിൽക്കുന്ന മറ്റൊരു ചങ്ങമ്പുഴകാവ്യമാണ് സ്പന്ദിക്കുന്നഅസ്ഥിമാടം. ഇതേപേരിലുള്ള കാവ്യസമാ ഹാരത്തിലെ ഒട്ടുമിക്ക കവിതകളും നഷ്ടപ്രണയത്തിന്റെയും ദുരന്താത്മകതയു ടെയും നിദർശനങ്ങളാണ്. ചങ്ങമ്പുഴയുടെ വിഷാദാത്മകമായ കാമുകഹൃദയം മിടിക്കുന്നത് സ്പന്ദിക്കുന്ന അസ്ഥിമാടത്തിലും കാണാം. അത്യന്തം ഭാവതീവ്ര മായ ഒരാവിഷ്കാരമാണിത്. കവിയുടെതന്നെ ഒരു നഷ്ടപ്രണയത്തിന്റെ ആർദ്ര മായ കവിതയാണിത്. കൊച്ചിയിലെ ഒരു ഡോക്ടറുടെ ഭാര്യയായിരുന്നു ആ പ്രണയിനി എന്ന് കരുതപ്പെടുന്നു (പി.എം. ഷുക്കൂർ, 2005, പു. 45). കവിയുടെ ആത്മാനുകമ്പയുടെ ആവിഷ്കാരമായി വരുന്ന ഒരു കവിതയുമാണിത്. ഇതിലെ ലളിതകോമളപദാവലി ഒരു അനശ്വരപ്രണയത്തെ ദൈവികമായ തലത്തിലേക്ക് ഉയർത്തിക്കാണിക്കുന്ന കവിതയാണിത്. തന്റെ മരണശേഷം പഞ്ചഭൂതാത്മകമായ ശരീരത്തിന്റെ ഓരോ അംശവും ദേവിയുടെ സാന്നിദ്ധ്യമുള്ളിടത്തേക്ക് എത്തിച്ചേര ണമെന്ന് കവി ആഗ്രഹിക്കുന്നു. തന്റെ അസ്ഥിമാടം നോക്കി മരക്കൊമ്പിൽ

മുട്ടിയുരുമ്മിയിരിക്കുന്ന രാക്കിളികൾ ഇങ്ങനെ പാടിയേക്കാം എന്ന് കവി ചിന്തിക്കുന്നു.

''താരകകളേ, കാണ്മിതോ നിങ്ങൾ
താഴെയുള്ളൊരിപ്രേതകുടീരം?
ഹന്ത,യിന്നതിൻ ചിത്തരഹസ്യ-
മെന്തറിഞ്ഞുഹാ, ദൂരസ്ഥർ നിങ്ങൾ?

(2004: പുറം 1109)

അനുകമ്പാർദ്രമായ ഈ വരികൾ കവിയുടെ ശവകുടീരത്തിലെ ശിലാഫലകത്തിന്മേലും ആലേഖനം ചെയ്യപ്പെട്ടു.തന്റെ പ്രണയദുരന്തത്തിൽ രാക്കിളികൾപോലും അനുകമ്പാർദ്രരാവുമെന്നാണ് കവി പറയുന്നത്. പ്രകൃതിയിൽ നിന്നും ലഭിക്കുന്ന കാരുണ്യമാണ് ഇവിടെ ആവിഷ്കൃതമാവുന്നത്, സാമൂഹ്യവിമർശം ഈ കവിതയിലും കവി നടത്തുന്നുണ്ട്.

'മൃത്യുമൃത്യുമായൊത്തൊരുമിച്ചാൽ
മർത്ത്യനീതിയ്ക്കു സംതൃപ്തിയായി
ജീവനെന്താട്ടെ, മാംസം കളങ്കം
താവിടഞ്ഞാൽ സദാചാരമായി (2004: പുറം 1109)

എന്നിങ്ങനെയുള്ള വരികളിൽ ഇതു കാണാം. മനുഷ്യവിരുദ്ധമായ സാമൂഹ്യനീതിയും കപടസദാചാരവും ഇവിടെ വിമർശിക്കപ്പെടുന്നു. നാല് ഖണ്ഡങ്ങളിലായി ഡയറിക്കുറിപ്പുകളുടെ രൂപത്തിൽ ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുള്ള കവിത ഭാവതീവ്രതയിലും സംഗീതാത്മകതയിലും മികവുറ്റ ഒന്നു കൂടിയാണ്. കവിയുടെ ഒരു കുറിപ്പിൽ ഈ കവിതയുടെ രചനയെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്.[4] സ്വാനുഭവപശ്ചാത്തലം ഇതിന്റെ പിന്നിലുള്ളതുകൊണ്ടുതന്നെ അനുഭവതീവ്രതയും ഹൃദയദ്രവീകരണക്ഷമതയും ഈ

[4] 1944 നവംബർ 1-ാം തിയ്യതിയിലെ ഡയറിക്കുറിപ്പിൽ ചങ്ങമ്പുഴ ഇപ്രകാരം എഴുതിയിരിക്കുന്നു. ''സുപ്രഭാതം, സ്പന്ദിക്കുന്ന അസ്ഥിമാടം എന്ന കവിത എഴുതി. എന്റെ ദേവിയെ ആദ്യമായി കണ്ടുമുട്ടിയ സുപ്രഭാതം! അതിന്റെ വാർഷികമാണിന്ന് . . .'' (ചങ്ങമ്പുഴ കൃഷ്ണപിള്ള, 2004: പുറം 1934).

കാവ്യത്തിന്റെ പ്രധാനസവിശേഷതയാണ്. കവിതയുടെ ഓരോ വായനയും കവിയിൽ അനുകമ്പയുണർത്തുന്നതിലേക്കാണ് നമ്മെ നയിക്കുന്നത്.

4.2 വ്യക്തിയും സമൂഹവും

അസാധാരണമായ ചമത്ക്കാരത്തോടെ ആത്മദുഃഖം ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നതോടൊപ്പം സമൂഹത്തിന്റെ ചലനങ്ങൾ പകർത്താനും ചങ്ങമ്പുഴ തയ്യാറായി. സ്വന്തം ജീവരക്തത്തിന്റെ ചൂടും നിറവും മണവും കലർന്നതാണ് ചങ്ങമ്പുഴക്കവിത.കാല്പനികതയുടെ നന്മതിന്മകൾ സമഞ്ജസമായി സമ്മേളിക്കുന്നതാണ് ചങ്ങമ്പുഴക്കവിത. പ്രേമാനുഭൂതിയുടെ ഊഷ്മളത, ഗാനാത്മകത, തീവ്രമായ വിഷാദാത്മകത, സഹാനുഭൂതി, ആത്മപ്രതിഫലനം എന്നിവ ചങ്ങമ്പുഴക്കവിതകളുടെ സവിശേഷതകളാണ്. മനസ്വിനി എന്ന കവിതയ്ക്ക് ആത്മകഥാപരമായപശ്ചാത്തലമുണ്ട്. ജീവിതത്തിന്റെ പ്രസന്നവും മുഗ്ദ്ധവുമായ ഒരു ഭാവം ചിത്രീകരിച്ചു കൊണ്ട് ആരംഭിക്കുന്നതാണ് കവിത. മനസ്വിനിയുടെ സൗന്ദര്യത്തിൽ കവി തികഞ്ഞ വൈകാരികതീവ്രതയോടെ വിലയംപ്രാപിക്കുന്നു.

''മഞ്ഞതെച്ചി പൂങ്കുലപോലെ
മഞ്ജിമ വിടരും പുലർകാലേ
നിന്നു ലളിതേ നീയെൻ മുന്നിൽ
നിർവൃതി തൻ പൊൻകതിർപോലെ''(2004: 738)

സുഷമാംഗിയായ മനസ്വിനി ഈറൻ തുകിലുടുത്ത് കവിയുടെ മുൻപിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുമ്പോൾ സൃഷ്ടിയുടെ ആദ്യവികാരം കവിയുടെ ദൃഷ്ടിയിലും മനസ്സിലും പുളകമണിയിക്കുന്നു. അവളെ കാണുന്ന മാത്രയിൽ വികാരോദ്ദീപകവും അവളെ കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകൾ കൂടുതൽ ആസ്വാദ്യവുമായിരുന്നു. കവിയുടെ ഹൃദയത്തിൽ തുടുതുടെയൊരു കവിത പിറക്കുന്നു. മലരൊളി തിരളുന്ന മധുചന്ദ്രികയിൽ മഴവിൽകൊടിയുടെ മുനമുക്കി കവി ആ സൗന്ദര്യത്തെ പകർത്താനൊരുങ്ങി. തന്നെതന്നെ മറന്നുള്ള ആ ഇരിപ്പിൽ കവി ആ സൗന്ദര്യധാമത്തിൽ വിലയം പ്രാപിക്കുന്നു.

പക്ഷേ കാലം മാറി. കൊടിയവസൂരിയുടെ ഉഗ്രവിരൂപത ആ സൗന്ദര്യധാമത്തേയും വെറുതെ വിട്ടില്ല. അവളുടെ പൊന്നുടലിൽ വസൂരികൊടി നടമാടി. കോമളരൂപിണിയായ ആ ശാലീനസുന്ദരി കോലം കെട്ടിയമട്ടായി. അവളുടെ മുടികൾ കൊഴിഞ്ഞു. മുഖചന്ദ്രൻ വികൃതമായി. പൊന്നിൻ ശോഭപോയി ശരീരം മുഴുവൻ കാളിമയായി. കണ്ണും കാതും പോയി അവൾ വെറുമൊരു തൊണ്ടായി.സൗന്ദര്യത്തെ പ്രണയിച്ച കവിക്ക് എല്ലാറ്റിൽനിന്നും ഒളിച്ചോടാൻ തോന്നുന്നു.

''പല പല രമണികൾ വന്നു, വന്നവർ
പണമെന്നോതി - നടുങ്ങി ഞാൻ
പല പല കമനികൾ വന്നു വന്നവർ
പദവികൾ വാഴ്ത്തി നടുങ്ങി ഞാൻ'' (2004: 740)

കിന്നരകന്യകയെ പോലെ ചിരിച്ച് കവിക്കുമുന്നിൽ വിളങ്ങിയത് അവൾ മാത്രം. അവൾ കവിയെ ആശ്വസിപ്പിക്കുന്നു, സ്നേഹിക്കുന്നു. അവളുടെ സ്നേഹം കവിയെ മറ്റൊരാളാക്കുന്നു. ആ സ്നേഹലോകത്തിൽ കവിയൊരു യുവരാജാവാകുന്നു. കണ്ണും കാതുമില്ലാതിരുന്നിട്ടും തിണ്ണയിൽ കവി കാൽ കുത്തുമ്പോഴേക്കും അവളുടെ മുഖത്തു വിടരുന്ന തിരിച്ചറിവിന്റെ പുഞ്ചിരി കവിയെ അത്ഭുതപ്പെടുത്തുന്നു. അന്ധയാണെങ്കിലും ആ ഭവനം സേവനബന്ധുരമാക്കാൻ അവൾക്ക് കഴിയുന്നു. അവളുടെ സ്നേഹത്തിൽ അടിമപ്പെട്ടു ജീവിക്കുമ്പോഴും സഹജമായ ദുർവാസനകൾ ഇടയ്ക്കൊക്കെ കവിഹൃദയത്തിൽ സർവ കരുത്തുമെടുത്ത് ഉണരുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ ഇവയെ ജയിക്കാനുള്ള ശക്തിയും കവിക്ക് അവളിൽനിന്ന് ലഭിക്കുന്നു. ഒരു പ്രതിഷേധസ്വരവും അവളിൽനിന്ന് ഉയർന്നുകേട്ടിട്ടില്ല. എങ്കിലും മനസ്വനിയുടെ കരളിൽ ഏതോ വിഷാദം തങ്ങിനിൽക്കുന്നുണ്ട്. അവളുടെ വികൃതമായ ആ കവിൾത്തടങ്ങളിൽ കണ്ണീരിന്റെ നനവുണ്ട്. കൊടുങ്കാറ്റലറി പേമഴപെയ്യുന്ന ഇടവപ്പാതിപാതിരയിൽ അവൾ നിദ്രയിലമരുമ്പോൾ അകലത്തുനിന്നു കേൾക്കുന്ന ചില ശബ്ദങ്ങൾ അവൾക്ക് ചില സത്യങ്ങൾ വെളിപ്പെടുത്താറുണ്ട്. അപ്പോൾ കാട്ടാളൻ കണയാൽ എയ്തുവീഴ്ത്തിയ പൈങ്കിളി കാതരമായി പിടയുമ്പോലെ അവളുടെ ചേതനയും പിടികിട്ടാതെ ഏതോ വേദനയിൽ പുളയുന്നു. അവളുടെ വേദന കവിയുടെ ഹൃദയത്തിൽ വേദനയുടെ ലഹരിയിൽ മുഴുകാനുള്ള പ്രേരണ നൽകുന്നു.

4.2.1 വാഴക്കുല

പ്രണയവും അതിന്റെ നിർവൃതിയും ആനന്ദവും സംഘർഷവും നിരാശയും മൃത്യുന്മുഖതയും നൊമ്പരങ്ങളുമെല്ലാം അതിന്റേതായ പാരമ്യത്തിൽ, ആവിഷ്കരിക്കാൻ ചങ്ങമ്പുഴയ്ക്കു കഴിഞ്ഞു. അതിനു യോജിച്ച ഭാഷാരീതിയും കവിയുടെ കൈവശമുണ്ടായിരുന്നു. പച്ചയായ മനുഷ്യന്റെ ആന്തരികസംഘർഷങ്ങളെ തുറന്നുകാണിക്കാൻ ഈ കാല്പനിക കവിയ്ക്കു കഴിഞ്ഞു. അതോടൊപ്പം തന്നെ നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥിതിയ്ക്കെതിരെ ശക്തമായ വിമർശനങ്ങൾ ഉയർത്താനും കവി ധൈര്യം കാണിച്ചു. വ്യക്തിയും സമൂഹവുമായി നിരന്തരം സംഘർഷത്തിലാവുന്ന നിരവധി വരികൾ കവിയുടേതായി ഇന്നും നിലനില്ക്കുന്നു. 'കപടലോകത്തിലതമാർത്ഥമായൊരു ഹൃദയമുണ്ടായതാണ് തന്റെ പരാജയമെന്ന് കവി തിരിച്ചറിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. വ്യക്തിയും സമൂഹവുമായി നിരന്തരം സംഘർഷത്തിൽ ഏറ്റവും മുന്നിൽ നിൽക്കുന്നത് വാഴക്കുല എന്ന വിപ്ലവകവിത തന്നെയാണ്. മലയപുലയനും ജന്മിയും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം അത്തരത്തിലുള്ളതാണ്. സമൂഹത്തിലെ അനീതിയോടുള്ള കവിയുടെ ശക്തമായ പ്രതിഷേധം വാഴക്കുലയിൽ കാണാം.

> ''കനിവറ്റലോകം, കപടലോകം!
> നിസ്വാർത്ഥസേവനം നിർദ്ദയമർദ്ദനം!
> നിസ്സഹായത്വം ഹാ! നിത്യദുഃഖം!
> നിശിത നിരാശാതിമിരം ഭയങ്കരം!
> നിരുപാധികോഗ്രനിയമഭാരം!'' (വാഴക്കുല) (2004: പുറം 595)

എന്നിങ്ങനെ പീഡിതരോടുള്ള അനുകമ്പയും പീഡകരോടുള്ള എതിർപ്പും കവി വ്യക്തമാക്കുന്നു. മലയപ്പുലയൻ ആറ്റുനോറ്റ് വളർത്തിയ വാഴക്കുലച്ചപ്പോൾ കുലവെട്ടിക്കൊണ്ടുപോകുന്ന ജന്മിയുടെ ധാർഷ്ട്യവും അധികാരവും മലയപ്പുലയന്റെയും കിടാങ്ങളുടെയും ദൈന്യതയും നിസ്സഹായത്വവും കവി അങ്ങേയറ്റം വൈകാരികമായി ആവിഷ്ക്കരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ നിലവിലുള്ള സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയിലുള്ള അനീതികളോട് കവി അതിരൂക്ഷമായി പ്രതികരിക്കുന്നു.

''ഇതിനൊക്കെ പ്രതികാരം ചെയ്യാതടങ്ങുമോ
പതിതരേ നിങ്ങൾതൻ പിൻമുറക്കാർ'' (വാഴക്കുല) (2004: പുറം 595)

ഇങ്ങനെ ഉടനടി പരിഹാരം കാണാൻ കഴിയാത്ത സാമൂഹികപ്രശ്നത്തിന് ഭാവിയിലേക്ക് പ്രതീക്ഷയർപ്പിക്കുകയാണ് കവി. എന്നാൽ,

വിത്തനാഥന്റെ 'ബേബി'ക്കു പാലും
നിർദ്ദന'ച്ചെറുക്ക'ന്നുമിനീരും,
നൽകുമമ്മട്ടുള്ളീശ്വരനെച്ചവിട്ടുക നമ്മൾ (ഭാവത്രയം)(2004: പുറം 1118)

ഇവിടെ ഇങ്ങനെയുള്ള ഈശ്വരനെ ചവിട്ടാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നതിൽ ഉടനടി പരിഹാരം കവി വിധിക്കുന്നു. പലപ്പോഴും നിർദ്ദയമായ ലോകത്തോട്/സമൂഹത്തോട് കയർക്കാൻ കവി ആവേശം കാണിക്കുന്നുണ്ട്. കരയും ഞാൻ കരയും ഞാൻ, എന്ന് വാശിപിടിക്കാനും കരയും കവികളെകഴുവിൽ കയറ്റുമോ ലോകമേ നീ? എന്ന് ചോദ്യം ചെയ്യാനും കവിക്കു കഴിയുന്നു. വ്യക്തിദുഃഖങ്ങളിൽ പരസ്പരം കാരുണ്യം ചൊരിയാനും സമൂഹത്തിന്റെ വേദനകളെ കാരുണ്യത്തോടെ നോക്കിക്കാണാനും കവി ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്.

4.3 ആത്മാഭിരതിയും ആത്മാനുകമ്പയും

ചങ്ങമ്പുഴയുടെ ആത്മാനുകമ്പ കാല്പനികനെന്ന നിലയിലുള്ള ആത്മാഭിരതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അങ്ങേയറ്റം സ്വന്തം സുഖങ്ങളിലും ദുഃഖങ്ങളിലുമെല്ലാം ആണ്ടു മുഴുകുന്ന തന്നിൽതന്നെ അഭിരമിക്കുന്ന സ്വഭാവമായിരുന്നു ചങ്ങമ്പുഴയ്ക്ക്. എന്നിങ്ങനെ ധാർഷ്ട്യത്തോടെതന്നെ കവി മടിക്കുന്നില്ല. കപടമായ ഒരു നിർദ്ദയലോകവും കാരുണ്യാർഹമായ ഒരു മനുഷ്യനും ഇതാണ് ചങ്ങമ്പുഴകവിതയുടെ അടിയടരായി വർത്തിക്കുന്ന രണ്ട് ഘടകങ്ങൾ. ''തന്നിലും തന്റേതായ സർവ്വത്തിലുമുള്ള അമിതമായ കൗതുകം-ഭ്രമം-ആത്മരതിയുടെ ചേഷ്ടകളാണെന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. ചങ്ങമ്പുഴയുടെ വ്യക്തിത്വത്തിൽ എന്നും സജീവഘടകമായി വർത്തിച്ചത് ഈ ആത്മരതിയായിരുന്നു. 'ഞാൻ', 'എന്നെ', 'എന്റെ', 'എനിക്ക്' എന്നെല്ലാമുള്ള വാക്കുകൾ ഇത്രയധികം പ്രയോഗിച്ച മറ്റൊരു കവി മലയാളത്തിലില്ല എന്ന വസ്തുതയും ഇവിടെ സ്മരണീയമാണ്. (എം.കെ. സാനു,

1988, പുറം 37). എല്ലാം തന്റെ സുഖത്തിനുവേണ്ടിയാണെന്ന തീർപ്പും അതിൽ വിഘ്നങ്ങൾ വരുമ്പോൾ ഉള്ള കരച്ചിലും പഴിപറച്ചിലും കവിയുടെ ജീവിത ത്തിലും കാവ്യജീവിതത്തിലും ധാരാളമുണ്ട്. കവിയ്ക്ക് സ്ത്രീകളോടുണ്ടായി രുന്ന ബന്ധം തന്നെ അതിനൊരു നിദർശനമാണ്. ചെറുപ്പം മുതൽ സ്ത്രീകളോ ടുണ്ടായിരുന്ന ബന്ധത്തിൽ ഈയൊരു സ്വഭാവം കാണാം. കവിയുടെ വിദ്യാ ഭ്യാസം ഒൻപതാം ക്ലാസ്സിൽ വെച്ച് അവിചാരിതമായി മുങ്ങിയ സമയത്ത് ആലപ്പു ഴയിൽ ഒരു കയർ കമ്പനിയിൽ ജോലി നോക്കിയിരുന്നു. അവിടെ ഒരു സ്ത്രീയുടെ വീട്ടിൽ താമസിച്ചിരുന്നതായും അവരോട് കവിയ്ക്ക് ചില ബന്ധങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നതായും പിന്നീട് കവി രോഗബാധിതനായപ്പോൾ അവിടെ നിന്നും ഇറ ക്കിവിട്ടതായും പറയപ്പെടുന്നു. ഇങ്ങനെത്തന്ന സാവധാനത്തിൽ താമസക്കാ രനും വീട്ടുടമയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ സ്വഭാവം മാറി. അതുമൂലം ഫാക്ടറി യിൽ വേലചെയ്തു കിട്ടുന്ന കൂലികൊണ്ട് അവരെയും പോറ്റേണ്ടതായി വന്നു. കൂലി ഒന്നിലും തികയാതായി. അതിനിടയ്ക്ക് വീട്ടുടമയുടെ 'സ്നേഹം' സാന്ത്വന മായി അനുഭവപ്പെടാതെയുമായിരുന്നില്ല. സ്ത്രീയുടെ സ്നേഹത്തിൽനിന്നും സാന്ത്വനവും ചങ്ങമ്പുഴ കൊതിച്ചിരുന്നു. ഏതായാലും ആലപ്പുഴക്കാരിയുടെ ആ സാന്ത്വനം വെറും നീർക്കുമിളയായിരുന്നെന്ന് വൈകാതെ വെളിവായി. അതു വെളിവാകാൻ പ്രേരകമായ ഒരു സാഹചര്യം അന്നു വിധി സംജാതമാക്കി. നാട്ടിൽ വസൂരിപടർന്നുപിടിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഒരു ദിവസം ഫാക്ടറിയിൽ നിന്ന് കൃഷ്ണ പിള്ള വീട്ടിൽ മടങ്ങിയെത്തിയത് കഠിനമായ തലവേദനയും ശരീരവേദനയും അനുഭവപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ്. അന്നു രാത്രിതന്നെ കൃഷ്ണപിള്ളയെ അവർ ആ വീട്ടിൽനിന്നും നിർദ്ദയം ഇറക്കിവിട്ടു. (എം.കെ. സാനു 1988, പുറം 51-52)പുറത്താ ക്കിയ ആ സ്ത്രീയെ മുൻനിർത്തി എഴുതിയ കവിതയാണ് രക്തദാഹം എന്ന് കരു തുന്നു.

''അന്ത്യനിശ്വാസത്തിലും
കൂടി, ഞാൻ മറക്കുകി-
ന്ധമാകുമീ നിന്റെ
രക്തദാഹം ഞാൻ, ദുഷ്ടേ'' (2004: പുറം 377)

എന്നിങ്ങനെ തന്റെ സുഖത്തിന് ഭംഗം വരുമ്പോൾ അഥവാ ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടുമ്പോൾ സ്ത്രീ ദുഷ്ടയും ലോകവിപത്തിന്റെ നാരായവേരുകളും നാരകീയാഗ്നികളും അങ്കുശമില്ലാത്ത ചാപല്യവുമൊക്കെയായി മാറുന്നു. സ്ത്രീ തന്റെ സുഖത്തിന് നിദാനമാകുമ്പോൾ അഭിനന്ദനത്തിന് പാത്രമാവുമ്പോൾ അവൾ ദേവതയും മനസ്വിനിയും തങ്കവും ഓമനയും മറ്റുമായി മാറുന്നു. ഇങ്ങനെ ജീവിതത്തിൽ തിരിച്ചടികളുണ്ടാകുമ്പോൾ അതിനെ നേരിടാതെ താൻ അനുകമ്പനീയനാണെന്നും മറ്റുള്ളവർ തന്നോട് അനുകമ്പകാണിക്കണമെന്നുമുള്ള തരത്തിലാണ് ജീവിതത്തിലും കാവ്യജീവിതത്തിലും കവി ഇടപെടുന്നത്. ഇങ്ങന സ്ത്രീയുടെ കാര്യത്തിൽ മാത്രമല്ല സമൂഹത്തിനോട് പൊതുവെ കവി പ്രകടമാക്കുന്ന മനോഭാവം ഇത്തരത്തിലുള്ളതാണ്. അത്യന്തം പ്രതിഭാധനനായി കവിയ്ക്ക് വൈകാരിക സന്തുലനാവസ്ഥയില്ലാതിരുന്നതായിരിക്കാം സ്വയമൊരു പരാജിതനാണെന്നു തോന്നുന്നതിനും കവിതയിലൂടെ കരഞ്ഞ് മറ്റുള്ളവരുടെ ശ്രദ്ധയും കാരുണ്യവും തേടുന്നതിലേക്ക് നയിച്ചത്. ആത്മനിഷ്ഠത ഏറിയ കവിതകളിലാണ് കവിയുടെ ഈയൊരു സ്വഭാവം കാണുന്നത്. സാമൂഹ്യവിഷയങ്ങളെയോ മറ്റ് പ്രമേയങ്ങളെയോ മുൻനിർത്തിയുള്ള കവിതകളിൽ ഇത്തരം രീതി പൊതുവെ കുറവാണ്. വാഴക്കുല പോലുള്ള കവിതകൾ അത്തരത്തിൽപ്പെട്ടവയാണ്. അതുപോലെ, മററു പ്രതിഭകളെയോ കവികളെയോ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ടുള്ള കവിതകളും നോക്കുക. മഹാകവി കുമാരനാശാനെ വാഴ്ത്തിക്കൊണ്ട് കുമാരനാശാൻ എന്ന പേരിൽത്തന്നെ ഒരു കവിത ചങ്ങമ്പുഴ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. ആശാന്റെ കവിതകളെക്കൂടി അനുസ്മരിച്ചുകൊണ്ട് കവി അതിൽ എഴുതുന്നുണ്ട്.[5]

ഇങ്ങനെ ഒന്നിലും സ്ഥിരമായി നിൽക്കാതെ പലതായിപ്പിരിയുന്ന കവിയെ നാം കാണുന്നു. കവിയ്ക്കുള്ളിലെത്തന്നെ ആന്തരവൈരുദ്ധ്യങ്ങളാണ്. വൈവിധ്യമാർന്ന് ആ കവിതാപ്രപഞ്ചത്തെ സൃഷ്ടിച്ചുള്ളതു എന്നു കാണാം. എല്ലാ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾക്കും മീതെ ഉയർന്നുനില്ക്കുന്നത് ആത്മാനുകമ്പയുമാണ്. പ്രതിഭ

---

[5] ''ലോലവിഷാദമായ സ്നേഹസുരഭിലാർദ്ര
ലീലാനിലയനങ്ങൾ നിരൂപങ്ങൾ
ശ്രീമയനളിനികൾ, പുഷ്പവാടികൾ ദിവ്യ -
പ്രേമത്തിൻ മുരളികാലഹരികകൾ!
സ്വർഗ്ഗീയ കരുണ തൻ പീയൂഷത്തെളി, പൊട്ടി -
നിർഗ്ഗളിച്ചീടുമോരോ നിർത്ഥരികൾ! (കുമാരനാശാൻ) (2004: പുറം 1343)

കൊണ്ട് സമ്പന്നനായിരിക്കുമ്പോഴും ആത്മാവിൽ ദരിദ്രനെപ്പോലെ മറ്റുള്ളവരുടെ കാരുണ്യം യാചിക്കുന്ന കവിചിത്രം ആരിലാണ് അനുകമ്പയുണർത്താത്തത്?

4.4 പ്രകൃതിബിംബകല്പനകൾ

മറ്റു നവോത്ഥാനകവികളെപ്പോലെത്തന്നെ ചങ്ങമ്പുഴകവിതയിലും പ്രകൃതി ഒരു പ്രധാന ഘടകമായി വരുന്നുണ്ട്. പ്രകൃതിചിത്രങ്ങളുടെ സമൃദ്ധിയാണ് ചങ്ങമ്പുഴ കവിതകളിൽ കാണാൻ കഴിയുന്നത്. പ്രകൃതിയിലെ സുന്ദരചിത്രങ്ങളും കല്പനകളും കൊണ്ട് ഏറ്റവും സമ്പന്നമായ കാവ്യമാണ് രമണൻ. ആദിമധ്യാന്തം സമ്പന്നമായ ഒരു പ്രകൃതി പശ്ചാത്തലം കവിതയുടെ അവിഭാജ്യഘടകമെന്നവണ്ണം ഇണക്കിച്ചേർന്നിരിക്കുന്നു.

മലരണിക്കാടുകൾ തിങ്ങിവിങ്ങി
മരതകകാന്തിയിൽ മുങ്ങിമുങ്ങി
കരളും മിഴിയും കവർന്നുമിന്നി
കറയറ്റാരാലസൽ ഗ്രാമഭംഗി'' (രമണൻ) (2004: പുറം 1187)

എന്നിങ്ങനെ എവിടെത്തിരിഞ്ഞൊന്നുനോക്കിയാലും അവിടെല്ലാം പൂത്തമരങ്ങൾ മാത്രമുള്ള മലനാടിന്റെ മാദകസൗന്ദര്യവർണനയിലൂടെ അകൃത്രിമരമണീയമായ ഒരന്തരീക്ഷവും ഹൃദയാവർജ്ജകത്വവും സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നു. ഇങ്ങനെ അനർഗ്ഗളം പ്രവഹിക്കുന്ന ആ ഗാനധാരയിൽ ഏതിനെയും ചന്ദ്രികയെയും മറ്റ് കഥാപാത്രങ്ങളെയുമെല്ലാം അവതരിപ്പിക്കുന്നത് പ്രകൃതിയുടെ മനോഭിരാമമായ മടിത്തിട്ടിലാണ്. രമണനെയും ചന്ദ്രികയെയും പ്രണയബന്ധത്തെ മനോഹരമായ് ഒരു പ്രകൃതി ബിംബകല്പനയിലൂടെ കവി ആവിഷ്കരിക്കുന്നു.

''ശരദഭ്രവീഥിയിലില്ലുസിക്കു
മൊരു വെള്ളിനക്ഷത്രമെന്തുകൊണ്ടോ,
അനുരക്തയായിപോൽ പൂഴിമണ്ണി-
ലമരും വെറുമൊരു പുല്ക്കൊടിയിൽ'' (രമണൻ) (2004: പുറം 1190)

എന്നിങ്ങനെ ചന്ദ്രികയെ വെള്ളിനക്ഷത്രമായും രമണനെ പുൽക്കൊടിയായും

രൂപണം ചെയ്യുന്നു. പലപ്പോഴും രമണനെ പ്രകൃതിയുടെ ഒരു ഭാഗമായും ചന്ദ്രികയെ നാഗരികതയുടെ പ്രതിനിധിയായും വരുന്നു. പ്രകൃതിയിൽനിന്നകരും തോറും മനുഷ്യൻ കാരുണ്യം, ദയ, സ്നേഹം, പോലുള്ള ആർദ്രവികാരങ്ങളിൽനിന്നും അകലുന്നതായി ഈ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ചിത്രണത്തിൽ തെളിയുന്നു. രമണനെ കവി അവതരിപ്പിക്കുന്നത് രമണന്റെ തന്നെ വാക്കുകളിൽ ഇങ്ങനെ വായിക്കാം.

''അവനിയിൽ ഞാനൊരാട്ടിടയൻ
അവഗണിതൈകാന്ത ജീവിതാപ്തൻ
പുഴകളും കാടും മലയുമായി
ക്കഴിയും വെറുമൊരധഃപതിതൻ'' (രമണൻ) (2004: പുറം 1191)

ഇവിടെ പ്രകൃതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടയെല്ലാം താഴ്ന്നതാണെന്ന ആധുനിക ജീവിതബോധത്തിന്റെ സ്വരവും കേൾക്കാം. താൻ സ്വയമൊരു അധഃപതിതനാണെന്നാണ് രമണൻ കവിതയിലുടനീളം തന്നെ പറഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ഇവിടെ കവിയും ഈയൊരു ബോധ/അബോധത്തിനകത്താണ് ജീവിക്കുന്നത്. എങ്കിലും ഗ്രാമീണജീവിതത്തിന്റെയും പ്രകൃതിയുടെ സൗന്ദര്യസമൃദ്ധിയുടെയും മായികമായ ഒരു പശ്ചാത്തലം സൃഷ്ടിച്ച് അതിലേക്ക് ഒരു പ്രണയകഥകൂടി ഇണക്കി ചേർക്കുന്നതിൽ കവി അങ്ങേയറ്റം വിജയിച്ചു. കവിയുടെ തന്നെ വാക്കുകൾ ജീവചരിത്രകാരൻ ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ട്.[6]

ചങ്ങമ്പുഴയുടെ മററു കവിതകളിലും ഇത്തരത്തിൽ പ്രകൃതിയുടെ വർണശബളമായ പശ്ചാത്തലങ്ങൾ കാണാം. കവിയുടെ അസ്വസ്ഥമായ മനസ്സ് ആശ്വാസം കണ്ടെത്തിയിരുന്നത് പ്രകൃതിയിലും സ്ത്രീയിലുമായിരുന്നു.

സംഗീതാത്മകതയുടെ കാര്യത്തിലും രമണനും മററു കവിതകൾക്കും തമ്മിൽ ഈയൊരു വ്യത്യാസം കാണാം. എങ്കിലും മലയാളകാല്പനികരിൽ ഏറ്റ

---

6 ''പ്രകൃതിക്ക് എന്റെ മേൽ അത്ഭുതാവഹമായ സ്വാധീനശക്തി ഉണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷികളോടായിരുന്നു എനിക്കേറ്റവും ഇഷ്ടം. പുഷ്പങ്ങൾക്ക് എന്നെ ലഹരിപ്പിടിപ്പിക്കാൻ സാധിക്കുമായിരുന്നു. വീടിന്റെ മുൻവശത്തുള്ള വെള്ളമണലിൽ മലർന്ന് കിടന്ന് നക്ഷത്രനിബിഡമായ ആകാശത്തെ ഉറ്റുനോക്കിക്കൊണ്ട് അനവധി മണിക്കൂറുകൾ ഞാൻ വിസ്മൃതിയിൽ ലയിച്ചിട്ടുണ്ട്.'' (എം. കെ. സാനു, 1988, പുറം 29).

വുമധികം സംഗീതാത്മകത പ്രയോഗിച്ച കവി എന്ന നിലയിൽ ചങ്ങമ്പുഴ ശ്രദ്ധേയനാണ്. ഇങ്ങനെ കാരുണ്യദർശനം ഉൾക്കൊണ്ട നവോത്ഥാന കവികളുടെ പ്രകൃതിയോടും നാടൻശീലകളോടുമുള്ള സംഗീതാത്മകതയോടുമൊക്കെ അഭിനിവേശാം ചങ്ങമ്പുഴയിലും കാണാം. ജീവിതത്തോടുള്ള കവിയുടെ ദുരന്തദർശനം കൂടു ചേരുമ്പോൾ കാരുണ്യാനുഭൂതി ഉണർത്തുന്നത് എളുപ്പമായിത്തീരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാവാം മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ ഏറ്റവുമധികം ജനകീയത നേടാൻ ചങ്ങമ്പുഴയിലെ കവിയ്ക്ക് കഴിഞ്ഞതും. എന്നാൽ, മററു നവോത്ഥാനകവികളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി ചങ്ങമ്പുഴക്കവിതയിലെ കാരുണ്യം അപരത്തിലേയ്ക്കല്ല ആത്മത്തിലേക്കാണ് സഞ്ചരിച്ചത് എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്.

ഇവിടെ രണ്ടു കവികളെക്കൂടി പരാമർശിക്കേണ്ടതുണ്ട്. വൈലോപ്പിള്ളി ശ്രീധരമേനോനെയും ബാലാമണിയമ്മയെയും.നവോത്ഥാനമൂല്യങ്ങളുൾക്കൊണ്ട കവികളുടെ കൂട്ടത്തിൽ പരാമർശിക്കപ്പെടേണ്ട ഒരു പേരാണ് വൈലോപ്പിള്ളി ശ്രീധരമേനോന്റേത്. പ്രത്യക്ഷമായ ആശയാവിഷ്കരണത്തിനപ്പുറം നവോത്ഥാനാശയങ്ങൾ ഒരു മൂല്യമായി തന്റെ കവിതകളിൽ ഇണക്കിചേർക്കുന്ന ഒരു രീതിയാണ് വൈലോപ്പിള്ളിയിൽ കാണാനാവുക. കവിതകളുടെ വിഷയം പലതാവുമ്പോഴും അതിലെല്ലാം പരജീവി സ്നേഹം, കാരുണ്യം, ദയ, സമത്വം, സാഹോദര്യം മുതലായ മൂല്യങ്ങൾ ഉള്ളിണങ്ങിയിരിക്കുന്നതായി കാണാം. മനഃശാസ്ത്രപരമായ വായനകൾക്കെല്ലാമപ്പുറം വൈലോപ്പിള്ളികവിതകളുടെ അടിയടരാവുന്ന ചില മൂല്യങ്ങളുണ്ട്. മാമ്പഴത്തിലെ അമ്മ-കുഞ്ഞ് ബന്ധാവിഷ്കാരത്തിൽ കാരുണ്യം വാത്സല്യഭാവങ്ങൾ ഇഴചേർത്തിരിക്കുന്നതായി കാണാം. സഹ്യന്റെ മകൻ വായിച്ചുതീരുമ്പോൾ ആ ആനയോടുള്ള അനുകമ്പയാൽ നമ്മുടെ മനസ്സ് ആർദ്രമായിത്തീരും. പ്രകൃതിയോടും പ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമായ തിര്യക്കുകളോടും കരുണാർദ്രമായിരിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയിലേക്ക് നമ്മുടെ ശ്രദ്ധ ക്ഷണിക്കുന്ന ഒരു കവിതയാണത്. അതുപോലെ എണ്ണപ്പുഴുക്കൾ എന്ന ചെറിയ കവിതയിൽപ്പോലും സർവ്വചരാചരങ്ങളോടും ദയാലുവാകേണ്ടതിനെപ്പറ്റിയാണ് ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നത്. കുട്ടിയായിരുന്നപ്പോൾ തന്റെ വീട്ടുമുറ്റത്തുകൂടെ അരിച്ചുനീങ്ങുമായിരുന്ന ഒരു പാഴ്പ്പുഴുവിനെ കൗതുകത്തോടെ നോക്കി നിന്നപ്പോൾ കവി അമ്മയിൽനിന്നും

കേട്ട ശാസന അപ്പൂ നീ ദ്രോഹിക്കരുത്. ചിറ്റൂരപ്പനാടുവാനെണ്ണ കൊണ്ടുപോം പുഴുവല്ലോ എന്നതായിരുന്നു. എന്നാൽ വലുതായപ്പോൾ ആ കൗതുകം മാറി. താൻ പഠിച്ച ജീവശാസ്ത്രം ഏതോ നിസ്സാരശലഭത്തിന്റെ ചെറുകുഞ്ഞാണതെന്ന അറിവു പകർന്നു. അതൊരു മൂഢഭാവനാപാത്രം മാത്രമെന്നു തിരിച്ചറിഞ്ഞു. എങ്കിലും പുഴുവിലല്ല ഏതൊരു ജീവിയുടെ നേർക്കും തന്റെ കരം പരുഷം പതിയാൻ ഭാവിക്കുമ്പോൾ അപ്പൂ ദ്രോഹിക്കരുത് എന്ന അമ്മ ചൊല്ലു കേൾക്കുന്നു കവി.

ഊഞ്ഞാലിൽ, കണ്ണീർപ്പാടം പോലുള്ള കവിതകൾ സ്ത്രീ-പുരുഷ ബന്ധത്തിനകത്തെ സമത്വത്തെയും സ്നേഹ-കാരുണ്യഭാവങ്ങളെയും പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നുണ്ട്. നിഗ്രഹോത്സുകമെങ്കിലും സ്നേഹവ്യഗ്രമാവുകകൂടി ചെയ്യുന്ന മനസ്സിന്റെ വൈരുദ്ധ്യത്തെ, അതിന്റെ സംഘർഷങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കാൻ കൂടിയാണ് വൈലോപ്പിള്ളി ശ്രമിക്കുന്നത്. പരുക്കൻ മട്ടിലാണെങ്കിലും ജീവിതത്തിൽ അപരോന്മുഖമായിരിക്കേണ്ടതിനെക്കുറിച്ച് ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്ന ഒരു കവിതന്നെയാണ് വൈലോപ്പിള്ളി.

ഇങ്ങനെ താൻ നേടിയ ശാസ്ത്രീയമായ അറിവ് ഒരു പുഴുവിനെ സംബന്ധിച്ച മൂഢഭാവനയെ ഇല്ലാതാക്കിയെങ്കിലും അമ്മയിൽ നിന്നു പകർന്നു കിട്ടിയ, സഹജീവികാരുണ്യം കവിദർശനമായി മാറുന്നു. നിസ്സാരമായ ഒരു ചെറുകവിത എന്നു തോന്നാമെങ്കിലും കവിയുടെ ജീവിതദർശനം തന്നെയാണതിൽ വ്യക്തമാകുന്നത്.

സഹജീവികാരുണ്യത്തെ മുൻനിർത്തി ആശാൻ എഴുതിയ കൊച്ചുകവിതകളുടെ സ്വാധീനം വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ ഈ കവിതയിൽ ഉണ്ടാവാം. ആശാന്റെ പ്രാണിദയ, അഹിംസ, ചെറിയവ മുതലായ കവിതകളിൽ ഇത്തരത്തിൽ പ്രപഞ്ചത്തിലെ അങ്ങേയറ്റത്തെ ചെറുപ്രാണികളോടും കാണിക്കേണ്ട കാരുണ്യത്തെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഏതൊരു ചെറുജീവിയിലും ഈശ്വരാംശത്തെ കണ്ട് അതിനുനേരെ അമരുന്നകാൽ പിൻവലിക്കാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്ന ആശാൻ കവിതയാണ് അഹിംസ എന്നത്. മണ്ണുമൂടി കിടക്കുന്ന ഒരു ചെറുപ്രാണിയിൽപോലും ഈശ്വരാംശം കാണുന്ന കവിഭാവന അഥവാ മനുഷ്യഭാവന എത്ര ഉന്നതമായി

രുന്നു എന്ന് ഇന്ന് നാം തിരിച്ചറിയുന്നു. ആധുനികമായ ശാസ്ത്രബാധം മനുഷ്യനെ ദയാശൂന്യനും നിരാർദ്രനുമാക്കി മാറ്റി എന്നത് ഒരു യഥാർത്ഥ്യമാണ്. അതിനാൽ ഇത്തരം കവിതകളെ ആധുനികതയുടെ വിമർശനങ്ങളായി വേണം കാണാൻ.

ബാലാമണിയമ്മകവിതകളിലും കാരുണ്യം മുതലായ നവോത്ഥാനാശയങ്ങളുടെ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുള്ളതായി കാണാം. സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നീ നവോത്ഥാനശയങ്ങളും കവിതകളിൽ ഉൾച്ചേർത്ത കവിയാണ് ബാലാമണിയമ്മ. എല്ലാത്തരം ഹിംസകൾക്കുമെതിരായി കാരുണ്യവും അതിലേറെ വാത്സല്യവും അവരുടെ കവിതയിൽ തുളുമ്പിനിന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഗീതങ്ങളിൽ അസ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ വീർപ്പുമുട്ടുന്ന ഒരു സമൂഹവും രാഷ്ട്രവും കാണാം.അഹിംസയും അനുകമ്പയും നിസ്വാർത്ഥതയും സമത്വത്തിനും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണവും മിക്ക കവിതകളിലും കാണാം. മഴുവിന്റെ കഥ വിശ്വാമിത്രൻ, വിഭീഷണൻ എന്നീ കാവ്യങ്ങളിലൂടെ ഹിംസാത്മകതയും സ്വാർത്ഥതയും ജീവിതത്തിലെ ഏറ്റവും ശാപമായി കണ്ടെത്തുന്നു. അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവരോടും ദുരിതമനുഭവിക്കുന്നവരോടും ഉള്ള അനുകമ്പ മഹാബലി, നമ്മുടെ നേതാവ്, ഗാന്ധിയെപ്പറ്റി എന്നിങ്ങനെയുള്ള കവിതകളിൽ കാണാം. സമത്വത്തെ സംബന്ധിച്ചു ചില പ്രശ്നങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്നതാണ് വേലക്കാരി എന്ന കവി. വേലക്കാരിയുടെ നിസ്സഹായതയിൽ അനുകമ്പയും ഉൽക്കണ്ഠയുമൊക്കെയുണ്ടെങ്കിലും യജമാനയായിരിക്കുമ്പോൾ അതിന്റെ പ്രകടനത്തിനു കഴിയുന്നില്ല. തന്നിലെത്തന്നെ ദൗർബല്യത്തെ പേടിച്ച അവളെ ഇറക്കി വിടുകയാണ്. സ്വയം ന്യായീകരണത്തിന് നീ വെറും വേലക്കാരി എന്നു പറയുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ താൻ ചെയ്ത കൃത്യ തന്നെത്തന്നെ വേദനിപ്പിക്കും എന്നത് അറിയാതിരിക്കുന്നുമില്ല. കിഴവി, പോറ്റമ്മ എന്നീ കാവ്യങ്ങളിലും അസമത്വത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയെ വിമർശിക്കുന്നു.തന്റെ കാലത്തിലെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു നൈതികപ്രശ്നമായി സ്ഥിതിസമത്വത്തെ കാണുന്നുണ്ട് കവി. സ്ഥിതിസമത്വമില്ലാത്ത സമൂഹത്തിൽ പൗരസ്വാതന്ത്ര്യം

ഉണ്ടായാലും ഫലമെന്താണ് എന്നാണ് കവി ഉന്നയിക്കുന്ന പ്രശ്നം. നീതിയെ കാരുണ്യത്തോടിണക്കാൻ കഴിയാത്തിടത്തോളം അതിനു ഫലമില്ല.

4.5 ഇടശ്ശേരിക്കവിതകളിലെ കാരുണ്യദർശനം

ശക്തിയുടെ കവിയായി അറിയപ്പെടുന്ന ഇടശ്ശേരി ഗോവിന്ദൻനായർ മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ ആർദ്രതയെ, കാരുണ്യത്തെ നന്നായി അറിഞ്ഞാവിഷ്കരിച്ച കവി കൂടിയാണ്. കാരുണ്യത്തിന്റെ മൂർത്തീരൂപമായ ബുദ്ധൻ തന്നെ പല കവിതകളിൽ വരുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധനിൽനിന്നും ഒഴുകിപരന്ന കാരുണ്യത്തിന്റെ അലയൊലികൾ ഇടശ്ശേരിക്കവിതകളിലും ചാരുതയാവുന്നുണ്ട്. അടിസ്ഥാനവർഗ്ഗത്തോടുള്ള അനുഭാവം തന്നെയാണ് ഇടശ്ശേരിക്കവിതകളുടെ ദർശനമായി തെളിയുന്നത്. സാധാരണമനുഷ്യന്റെ പട്ടിണിയും കഷ്ടപ്പാടും ജീവിതപോരാട്ടങ്ങളുമെല്ലാം അലിവോടെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിൽ സമൂഹത്തിന്റെ താഴെത്തട്ടിൽ നിന്നും വന്ന കവിയ്ക്ക് അന്യാദൃശ്യമായ കഴിവുണ്ടായിരുന്നു. തൊഴിലാളിയുടെ ജീവിതാവിഷ്കാരങ്ങൾ ഇടശ്ശേരിയിൽ, അതുകൊണ്ടുതന്നെ കൂടുതലായി നാം കാണുന്നു. അത്തരം ആവിഷ്കാരങ്ങളിൽ സ്വാനുഭവതീവ്രത കൊണ്ടുവരാനും കവിയ്ക്കാവുന്നു. തൊഴിലാളി/സ്ത്രീ/പ്രകൃതിസ്വത്വങ്ങളെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിലായിരുന്നു കവിയ്ക്ക് ഏറ്റവുമധികം താല്പര്യം. ആധുനികലോകബോധത്തിലെ തിരസ്കൃത സ്വത്വങ്ങളാണിവ മൂന്നും എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. തിരസ്കൃത-പീഡിതസ്വത്വങ്ങളുടെ കരച്ചിലിനൊപ്പമാണ് കവി. ബിംബിസാരന്റെ ഇടയൻ, ബുദ്ധനും ഞാനും നരിയും, കാവിലെപ്പാട്ട്, പൂതപ്പാട്ട്, വിവാഹസമ്മാനം, പെങ്ങൾ, കുടിയിറക്കം, പണിമുടക്കം, കല്യാണപ്പുടവ, പുത്തൻകലവും അരിവാളും, നെല്ലുകുത്തുകാരി പാറുവിന്റെ കഥ, അങ്ങേവീട്ടിലേക്ക്, തത്വശാസ്ത്രങ്ങളുറങ്ങുമ്പോൾ എന്നിങ്ങനെ വിവിധങ്ങളായ കവിതകൾ ഇടശ്ശേരിയുടെ കാവ്യലോകത്ത് കാണാം. കുറ്റിപ്പുറം പാലം എന്ന മലയാളത്തിലെ ആദ്യപരിസ്ഥിതി കവിതയും ഇടശ്ശേരിയുടെ സംഭാവനയാണ്. ഇവിടെ ഇടശ്ശേരിയുടെ പൂതപ്പാട്ട്, ബിംബിസാരന്റെ ഇടയൻ, ബുദ്ധനും ഞാനും നരിയും കുടിയിറക്കൽ എന്നീ കവിതകളെ വിശേഷമായും മറ്റു കവിതകൾ സാമാന്യമായും പഠിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

4.5.1 പൂതപ്പാട്ട്

സ്ത്രീത്വത്തിന്റെ/മാതൃത്വത്തിന്റെ ശക്തിയെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന ഒട്ടനേകം കവിതകൾ ഇടശ്ശേരി എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീ-പ്രകൃതിശക്തികളെ സമന്വയിപ്പിച്ചു കൊണ്ടുള്ള മാതൃബിംബാവിഷ്കാരം ഇടശ്ശേരിയിൽ സവിശേഷമായി കാണാം. 'പൂതൻ'എന്ന ഭീകരസ്വത്വമായ ഒരു മിത്തിനെപ്പോലും കവി പൂതപ്പാട്ടിൽ സ്നേഹ രൂപിയായ ഒരു മാതാവാക്കി മാറ്റിയിരിക്കുന്നു.[7] അതാകട്ടെ പ്രകൃതിയുടെ ബിംബ മായും വരുന്നു. കവിയ്ക്ക് ചെറുപ്പത്തിൽ കഥ പറഞ്ഞുകൊടുക്കാനുള്ള തന്റെ ചെറിയേട്ടത്തിയുടെ കഥാകഥനരീതിയെ അനുസ്മരിച്ചുകൊണ്ടാണ് പൂതപ്പാട്ടിന്റെ ആഖ്യാനമെന്ന് കവിതയുടെ ആമുഖക്കുറിപ്പിൽ പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് കാവ്യം തുട ങ്ങുന്നത്. നാടോടിയായി പറഞ്ഞു പ്രചരിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു മിത്തിനെ ഗദ്യവും പദ്യവും ഇടകലർത്തിക്കൊണ്ട് കവി മനോഹരമായ ഒരു കഥാകാവ്യമാക്കി മാറ്റുകയാണ് ചെയ്തത്.

> ''കേട്ടിട്ടില്ലേ തുടികൊട്ടും കലർ-
> ന്നോട്ടു ചിലമ്പിൻ കലമ്പലുകൾ
> അയ്യയ്യാ, വരവമ്പിളിപൂങ്കല
> മെയ്യിലണിഞ്ഞകരിമ്പൂതം''- (പൂതപ്പാട്ട്) (2007:പുറം-363)

എന്നിങ്ങനെ ദ്രാവിഡശീലികളിൽ നടത്തുന്ന കഥാഖ്യാനം ആരുടെയും ഹൃദയാ കർഷകമായ രീതിയിലാണ്. പറയന്റെ കുന്നിന്റെയങ്ങേച്ചെരുവിലെ പാറക്കെട്ടിനടി യിലാണ് പൂതത്തിന്റെ വാസം. ഒറ്റയ്ക്കു മേയുന്ന പൈക്കളുടെ മുലകൾ തെറ്റെന്ന് കുറിക്കുക, അന്തിയ്ക്ക് ബന്ധുഗൃഹത്തിൽ പോകുന്നവരെ വഴിതെറ്റിച്ച് അകലേക്ക് കൊണ്ടുപോയി അവരിൽനിന്നു താംബൂലം വാങ്ങുക, നേരവും നിലയും വിട്ട് പോകുന്ന ചെറുവാല്യക്കാരെ ആകർഷിച്ച് ഏഴുനില മാളികയായി തോന്നിക്കുന്ന കരിമ്പനമേൽ അവരെ കയറ്റിവെച്ച് തഴുകിയുറങ്ങുന്ന ആ ചെറുപ്പക്കാരുടെ ഉപ്പേ റുംരക്തം നൊട്ടിനുണച്ചിറക്കുക എന്നിങ്ങനെ പോകുന്നു പൂതത്തിന്റെ ലീലകൾ.

---

[7] ''കുഞ്ഞിനുവേണ്ടിയുള്ള ഉത്കടാഭിലാഷത്തിലൂടെ ഈ പൂതത്തെ മനുഷ്യവത്കരി ക്കുകയും അനുകമ്പാർഹയാക്കുകയും ചെയ്യുന്നിടത്താണ് കവിയുടെ ലൗകികഭാവന പ്രവർത്തനവ്യഗ്രമാകുന്നത്'' (സച്ചിദാനന്ദൻ 2011: പുറം-168).

എന്നാൽ നങ്ങേലിയുടെ ഓമനയായ ഉണ്ണിയെ കണ്ടതോടുകൂടി തുറുകണ്ണുകളുള്ള പൂതം മറ്റൊന്നായി പരിണമിക്കുകയാണ്.

''ആറ്റിലൊലിച്ചെത്തുമാമ്പലപ്പൂപോലെ-
യാടിക്കുഴഞ്ഞെത്തുംമമ്പിളിക്കലപോലെ
പൊന്നുങ്കുടം പോലെ പൂവമ്പഴംപോലെ
പോന്നുവരുന്നോനെക്കണ്ടു പൂതം'' (പൂതപ്പാട്ട്) (2007: പുറം 365).

ഇങ്ങനെ അഴകിന്റെ അമ്പിളിതെല്ലായ ഉണ്ണിയെ കണ്ടതോടെ പൂതത്തിനുള്ളിലൊരി ക്കിളി തോന്നുന്നു. പൂതത്തിൻ മാറത്ത് കോരിത്തരിക്കുന്നു. പൂതം ഒരോമന പെൺകിടാവായി പൂത്തമരത്തിന്റെ ചോട്ടിൽ നിൽക്കുന്നു. പൂതത്തിനുള്ളിൽ സ്നേഹ-വാത്സല്യഭാവങ്ങൾ അങ്കുരിക്കുകയാണ്. കൊഞ്ചിക്കൊഞ്ചിക്കൊണ്ട് പൂതം ഉണ്ണിയോട് പറയുന്നത്,

''പൊന്നുണ്ണീ, പൂങ്കരളേ,
പോന്നണയും പൊൻകതിരേ,
ഓലയെഴുത്താണികളെ-
ക്കാട്ടിലെറിഞ്ഞിങ്ങണയൂ'' (പൂതപ്പാട്ട്) (2007:പുറം 365).

എന്നാണ് പൂതത്തിന്റെ ഭീകരതയെക്കുറിച്ചു ആദ്യമേ പറഞ്ഞുവെച്ചുകൊണ്ടാണ് ഉണ്ണിയെ കണ്ടപ്പോഴുള്ള അതിന്റെ ആർദ്രതയെക്കുറിച്ചു വിവരിക്കുന്നത്. വന്യമായ പ്രകൃതിയ്ക്കു ഭീകരരൂപിണിയായി ഉറഞ്ഞാടാനും അങ്ങേയറ്റത്തെ അലിവോടെ, ആർദ്രതയോടെ നിലനിൽക്കാനും കഴിയുമെന്നുള്ള തീർപ്പ് ഇവിടെ കാണാം. മാത്ര മല്ല, അറിവിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും പരിഷ്കൃതത്വത്തിന്റെയും പ്രതീകമായ ഓലയെഴുത്താണികളെ ദൂരെ കളയാനും പൂതം ആവശ്യപ്പെടുന്നു. ഓലയെഴുത്താ ണികൾ ദൂരെക്കളഞ്ഞാൽ ഗുരുനാഥൻ കലഹിക്കുമെന്ന് പറഞ്ഞ ഉണ്ണിയോട് പൂതം പറയുന്നത്-

''വണ്ടോടിൻ വടിവിലെഴും
നീലക്കല്ലോലകളിൽ
മാന്തളിരിൽത്തൂവെള്ളി-

ചെറുമുല്ലപ്പൂമുനയാൽ
പൂന്തണലിൽ ചെറുകാറ്റ-
ത്തിവിടെയിരുന്നെഴുതാലോ'' (പൂതപ്പാട്ട്) (2007: പുറം 366)

എന്നാണ്. പ്രകൃതിയുടെ മടിത്തട്ടിൽ പ്രകൃതിയാകുന്ന അറിവിൽ, അതിന്റെ സൗന്ദര്യത്തിൽ അഭിരമിക്കാനാണ് പൂതം ഉണ്ണിയെ ക്ഷണിക്കുന്നത്. ഉണ്ണി ആ ക്ഷണം സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഓലയെഴുത്താണികളെ ദുരെക്കളഞ്ഞ ഉണ്ണിയെ മാത്രമേ പൂതത്തിനു തൊടാൻ കഴിയൂ. പൂതവും ഉണ്ണിയും കൂടി പൂത്ത മരത്തിന്റെ ചുവട്ടിലിരുന്നു പൂമാല കോർത്തു രസിക്കുന്നു. അങ്ങിനെയിരിക്കുമ്പോഴാണ് നാഗരികമാതാവായ നങ്ങേലിയുടെ തേങ്ങലുകൾ അവിടെയെത്തുന്നത്. മാതൃത്വത്തിന്റെ ആദർശാത്മകതയും പാവനതയും, ത്യാഗസന്നദ്ധതയുമൊക്കെ വിളിച്ചോതുന്ന രംഗങ്ങളാണ് പിന്നീട് അരങ്ങേറുന്നത്. നാഗരികതയിൽ മാത്രമാണ് മാതൃത്വത്തിന്/സ്ത്രീത്വത്തിന് ഈ മട്ടിലുള്ള ആദർശാത്മകതയും പാവനതയുമൊക്കെ കൈവന്നിട്ടുള്ളതെന്നു നമുക്കറിയാം. പ്രാകൃതിക-നാഗരിക സ്വത്വങ്ങളുടെ ഏറ്റുമുട്ടലിൽ നാഗരികസ്വത്വം തന്നെ ജയിക്കുന്നു.[8] പ്രകൃതിയ്ക്കു തന്നെയാണ് കീഴടക്കുക എന്നത് എളുപ്പം. അങ്ങിനെ ആദർശാത്മകതയുടെയും ത്യാഗത്തിന്റെയും മൂർത്തീരൂപമായ നങ്ങേലി വിജയിച്ചു. ഉണ്ണിയെയും കൊണ്ടുപോവുമ്പോൾ നങ്ങേലി പൂതത്തിന് ഒരു ഔദാര്യം അനുവദിക്കുന്നു. ആണ്ടിലൊരിക്കൽ മകരക്കൊയ്ത്തു കഴിഞ്ഞ്, കണ്ടമുണങ്ങിപ്പൂട്ടുന്ന കാലത്ത്, നെല്ലിൻകതിർമണികൾ കളങ്ങളിൽ ഊക്കൻ പൊന്നിൻകുന്നുകൾ തീർക്കുന്ന കാലത്ത് പൊന്നുണ്ണിയ്ക്കൊരു കൗതുകമാവാൻ വന്നു മടങ്ങണമെന്നാണ് നങ്ങേലി നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്. എന്നാൽ വീടേതെന്നു പറയാൻ നങ്ങേലി വിട്ടുപോയി. പൂതം ചോദിക്കാനും. പ്രാകൃതികത നാഗരികതയിൽനിന്നും അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടതാണ്. അതിനാൽ ബോധ/അബോധതലങ്ങളിൽ തന്നെ ഈ വിട്ടുപോകലിന് സാംഗത്യമുണ്ട്. അതുകൊണ്ടു

[8] ''ഈ കവിതയിൽ പൂത-നങ്ങേലി സംഘർഷം'മുഖ്യ'മാണ്. 'ജഘന്യ'മായ സംഘർഷമാകട്ടെ, യക്ഷഭൂതഗന്ധർവ്യാദികളെ താലോലിക്കുന്ന ബാല്യഭാവനയും അവയെ തുരത്തിക്കൊണ്ടു വന്നുകയറിയ നവ്യവിജ്ഞാനവും തമ്മിലുള്ളതത്രേ വ്യാപന്നമായ ഒരു ലോകം! പ്രത്യുൽപ്പന്നമായ മറ്റൊരു ലോകം! '' (പ്രൊഫ. എം. പി. ശങ്കുണ്ണിനായർ, സമ്പാ. ഡോ. കവടിയാർ രാമചന്ദ്രൻ, 2004: പുറം 321).

തന്നെ മാതൃത്വത്തിന്റെ മഹനീയതയുടെ കവിതയായിട്ടു മാത്രമല്ല ആധുനികനാഗരികതയുടെ വിമർശനമായും പൂതപ്പാട്ട് എന്ന കവിതയെ വായിക്കാം.

ആശയപരമായി ഇടശ്ശേരിയുടെ പൂതപ്പാട്ടിനോട് അനിതാതമ്പിയുടെ മെരുക്കം എന്ന കവിതയ്ക്ക് വളരെയധികം സാമ്യമുള്ളതായി കാണാം. പൂതപ്പാട്ടിൽ ഉണ്ണിയാണ് പൂതമാകുന്ന പ്രകൃതിയുടെ വിളികേട്ട് ഇറങ്ങിപ്പോകുന്നതെങ്കിൽ ഇവിടെ ഒരു അമ്മയാണ് പ്രകൃതിയുടെ പ്രലോഭനത്തിലേക്ക് ഇറങ്ങിപ്പോകുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ വികാസചരിത്രം തന്നെ പ്രകൃതിയോടുള്ള സമരത്തിന്റെയും അതിന്റെ മേൽ മനുഷ്യൻ നടത്തുന്ന വിജയത്തിന്റേതുമാണ്. എത്രമേൽ കീഴടക്കിയാലും ബാക്കിയാവുന്ന പ്രകൃതി മനുഷ്യനെ ആകർഷിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. വന്യമായ പ്രകൃതി മനുഷ്യനെ തന്റെ സർവ്വതന്ത്ര സ്വതന്ത്രമായ ആദിമജീവിതത്തെയാകാം ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നത്. സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലേക്ക് മെരുങ്ങിയ മനുഷ്യനിൽ പ്രകൃതിയുടെ പ്രലോഭനം സംഘർഷമുണ്ടാക്കുന്നു. അത്തരം സംഘർഷമാണ് ഈ രണ്ടു കവിതയിലും ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുള്ളത്. പൂതപ്പാട്ടിൽ, എഴുതാനായി ഉണ്ണി പടിപ്പുര കടന്നുപോകുന്നത് മറ്റൊരു ലോകത്തിലേക്കാണ് ആരുടെയും മനംമയക്കുന്ന പ്രകൃതിസൗന്ദര്യത്തിന്റെ ലോകം, യാതൊരു നിയന്ത്രണവുമില്ലാത്ത സർവ്വതന്ത്ര സ്വതന്ത്രമായ ലോകം ആ ലോകത്തിന്റെ സൗന്ദര്യത്തിലേയ്ക്കും, സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേയ്ക്കും ആണ്ടുമുങ്ങുന്ന ഉണ്ണി ചിട്ടപ്പെടുത്തലിന്റെ ഓലയും എഴുത്താണിയും ഉപേക്ഷിച്ചില്ലെങ്കിലല്ലേ അത്ഭുതമുള്ളൂ. എന്നാൽ ആ നൈസർഗ്ഗികലോകത്തിൽനിന്നും വ്യവസ്ഥാപിതമായ ഒരു ലോകം എന്തു വിലകൊടുത്തും അവനെ തിരിച്ചുവിളിക്കുക തന്നെ ചെയ്യും. അവിടെ പൂതത്തിന്റെ കരച്ചിൽ ആരും കേൾക്കുകയില്ല. മനുഷ്യകേന്ദ്രിതമാവുന്ന ഒരു ലോകത്തിൽ അത്തരം കരച്ചിലുകൾക്ക് പ്രസക്തിയില്ലതന്നെ. മനുഷ്യപുരോഗതിയിൽ പ്രകൃതിയുടെ കരച്ചിലിന് ഒട്ടും ശബ്ദമുണ്ടാവുകയില്ല. പക്ഷേ ഇവിടെ കവി വായനക്കാരുടെ മനസ്സിൽ ആ പൊട്ടപ്പൂതത്തോടുള്ള അളവറ്റ കാരുണ്യം ജനിപ്പിക്കുന്ന മട്ടിലാണ് കവിത അവസാനിപ്പിക്കുന്നത്.

''ഉണ്ണിയെ വേണോ, ഉണ്ണിയെ വേണോ
ആളുകളിങ്ങനെയെങ്ങും ചോദി

ച്ചാടിപ്പിപ്പൂ പാവത്തെപ്പല-
പാടുമതിന്റെ മിടിയ്ക്കും കരളിൽ
താളക്കൂത്തിനു തുടികൊട്ടുന്നു
തേങ്ങലിനൊത്ത കുഴൽ വിളികേൾപ്പൂ'' (പൂതപ്പാട്ട്) (2007: പുറം 21).

ഈ വരികൾ വായിക്കുമ്പോൾ നമ്മുടെ മനസ്സിലും ഒരു തേങ്ങലിന്റെ അലയുയരുന്നു. അമ്മയ്ക്ക് ഉണ്ണിയെ തിരിച്ചുകിട്ടിയതിൽ ആശ്വാസമുണ്ടെങ്കിൽപോലും അവസാനം നമ്മൾ പൂതത്തിന്റെ പക്ഷത്താവുന്നു. മനുഷ്യൻ കാണാതെ പോകുന്ന പ്രകൃതിയുടെ പക്ഷത്താവുന്നു. വല്ലപ്പോഴുമൊക്കെ വന്യമാകുന്ന പ്രകൃതിയുടെ സ്നേഹഭാവത്തിൽ അലിഞ്ഞുപോകുന്നു. പ്രകൃതിയോട് മനുഷ്യനും തിരിച്ചും ഉണ്ടാവേണ്ട കാരുണ്യഭാവത്തിന്റെ കവിതകൂടിയായി പൂതപ്പാട്ട് മാറുന്നുണ്ട്. അതുപോലെത്തന്നെ മെരുക്കത്തിലും കവി അവതരിപ്പിക്കുന്ന പ്രകൃതി മനുഷ്യബന്ധത്തിൽ കാരുണ്യത്തിന്റെ ഇഴയടുപ്പമാണ് കാണാൻ കഴിയുന്നത്. വിലോഭനീയമായ പ്രകൃതിയിലേക്ക് നിറമില്ലാത്ത ജീവിതത്തിൽനിന്നും ഇറങ്ങിയോടുന്നവൾക്ക് പ്രകൃതി എല്ലാമാകുമായിരുന്നു. അവളോട് അത്രമേൽ കാരുണ്യം അത് ചൊരിയുന്നുണ്ട്. പൂതപ്പാട്ടിലാകട്ടെ മനുഷ്യന് പ്രകൃതിയുടെ നേർക്കുളവാകുന്ന കാരുണ്യാനുഭൂതിയിലാണ് ഊന്നുന്നത്. തിരസ്കൃതമാകുന്ന പ്രകൃതി അഥവാ സ്ത്രീതന്നെയാണ് പൂതപ്പാട്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ കാരുണ്യാനുഭൂതി ജനിപ്പിക്കുംവിധം നമുക്കുമുന്നിൽ വന്നുനിൽക്കുന്നതെന്ന് സൂക്ഷ്മവായനയിൽ മനസ്സിലാക്കാം. പൂതത്തെ ജാതിശ്രേണിയിലെ താഴ്ന്ന നിലയിലെ സ്ത്രീസ്വത്വമായി കാണുന്നതരത്തിലുള്ള പഠനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്.[9] ഇങ്ങനെ പ്രകൃതിയും പ്രകൃതിയോടിണങ്ങിയ സ്ത്രീ/കീഴാള/തൊഴിലാളി സ്വത്വങ്ങളും ആധുനിക-നാഗരിക സമൂഹ

[9] ''.....അമ്മ ഉപരിവർഗ്ഗത്തെയും ജാതിശ്രേണിയിലെ ഉയർന്ന നിലയെയും പ്രതിനിധീകരിക്കുമ്പോൾ, പൂതം താഴ്ന്നജാതിയെയും ഏറ്റവും താഴെത്തട്ടിലുള്ള സാമൂഹികനിലയെയും പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു. സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുധാരയിൽനിന്നു പുറന്തള്ളപ്പെട്ട, തരസ്കൃതയായ ഒരു ദളിത് സ്ത്രീയുടെ അനുഭവങ്ങളോടാണ് പൂതത്തിന്റെ ജീവിതവും ജീവിതാസക്തികളും അടുപ്പും പുലർത്തുന്നത്.... അശാന്തയും അസംതൃപ്തയും പരാജിതയുമായ ആ തിരസ്കൃത സ്ത്രീത്വത്തിന്റെ നിലയ്ക്കാത്ത നിലവിളിയാണ് പൂതപ്പാട്ടിൽ അവസാനംവരെയും നമ്മൾ കേൾക്കുന്നത്'' (ഡോ. വത്സലൻ വാതുശ്ശേരി, 2004, പുറം 349). സമ്പാ. ഡോ. കവടിയാർ രാമചന്ദ്രൻ).

ത്തിൽ തിരസ്കൃതമാവുന്നതിന്റെ/അന്യവത്കരിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെ ഒരു ചിത്രംകൂടി യായി പൂതപ്പാട്ട് മാറുന്നു.

4.5.2 ബിംബിസാരന്റെ ഇടയൻ

ബുദ്ധകാരുണ്യത്തെയും മാതൃകാരുണ്യത്തെയും ഒരുപോലെ കാവ്യത്തിന് വിഷയമാക്കുന്ന ഒരു കവിതയാണ് ബിംബിസാരന്റെ ഇടയൻ. ബിംബിസാരരാജാ വിന്റെ യാഗശാലയിലേക്കുള്ള, ബലിയ്ക്കായുള്ള ഒരു ഇടയനാൽ നയിക്കപ്പെടുക യാണ്. ഇതിലെ ആഖ്യാതാവായ ഇടയൻ കവിതന്നെയാകുന്നു. [10] എത്രയും പെട്ടെന്ന് യാഗസ്ഥലത്തെത്തി ബലിയായി യാഗം പൂർണ്ണമാക്കുക എന്നലക്ഷ്യ ത്തോടെയാണ് ഇടയൻ ആട്ടിൻപറ്റങ്ങളെയും കൊണ്ടുപോകുന്നത്. പുൽത്തല കടി ക്കുന്ന ആടുകളോട്,

> ''പരത്രയാത്രാപാഥേയം പോൽ-
> ക്കറുകപ്പുൽത്തല കാരാതെ
> ഓടിയെത്തീട്ടിഷ്ടി മുടിയ്ക്കുവി-
> നെനിയ്ക്കു തുലയണമൊരു മുക്കിൽ''
>
> (ബിംബിസാരന്റെ ഇടയൻ) (2007:പുറം-549).

എന്നാണ് ഇടയൻ പറയുന്നത്. ആട്ടിൻപറ്റങ്ങളിൽ തള്ളയാടൊന്നിന്റെ ഉശിരൻ കുട്ടി മുൻനിരപറ്റി നടക്കുമ്പോൾ മുടന്തുള്ള മറ്റൊന്ന് പിന്നിലായിപ്പോകുന്നു. താനേത് കുഞ്ഞിന് തുണനിൽക്കുമെന്ന സംഭ്രമത്താൽ തള്ളയാട് മുന്നിലേക്കും പിന്നിലേക്കും ഓടിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. പുത്രോന്മുഖമായ ഉത്കണ്ഠയാൽ തളരുന്ന ഒരു മനുഷ്യമാതാവിന്റെ ചിത്രം തന്നെയാണിവിടെ. ഈ ലോകത്തിൽ അമ്മമാ രുടെ കാരുണ്യത്തിന് വല്ല അറ്റവുമുണ്ടോയെന്ന് കവി അത്ഭുതത്തോടെ ഓർക്കു ന്നു. ആരാരെ അവർ പെറ്റുപോറ്റിയില്ല! ആടിനെ, അരചനെ, ഇടയനെ ഇങ്ങനെ പലപേരെ പെറ്റുപോറ്റിയിട്ടും നെടുവീർപ്പുകളല്ലാതെ മറ്റെന്താണീ വർഗ്ഗം നേടി

---

[10] വലിയവരുടെ ആശ്രിതനായി അവരുടെ വീടുകളിൽ കഴിഞ്ഞുകൂടിയിട്ടുണ്ട് ഞാൻ. അക്കാലത്ത് അവിടെ അതിഥികളായി വന്ന വള്ളത്തോൾ, ഇ.വി. നാലപ്പാടൻ തുടങ്ങി യവരെ അല്പം അകന്നുനിന്ന് നോക്കിക്കാണുന്നതിലുണ്ടായ രസം ഒരിടയനിലൂടെ പ്രകടമാക്കിയതാണ് ഈ കവിത(ഇടശ്ശേരി ഗോവിന്ദൻനായർ, 2007, പുറം 548).

യത്? കവിയുടെ വ്യക്തിപരമായ ഒരു അനുഭവത്തിലേക്കുകൂടി കവിത ഇവിടെ സഞ്ചരിക്കുന്നുണ്ട്. [11] കവിയ്ക്കുതന്നെയുണ്ടായ ഒരു നിസ്സഹായാവസ്ഥയുടെ തേങ്ങൽ ഇവിടെ കേൾക്കാം. തന്റെ അമ്മയോടുള്ള വാഗ്ദാനം നിറവേറ്റാൻ കഴിയാതെ പോയതിന്റെ അപരാധബോധം പല കവിതകളിലും ഒളിഞ്ഞും തെളിഞ്ഞും കവി വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. തന്റെ അമ്മയെക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമ്മകളിലും ഇതു കാണാം. മകൻ അമ്മയ്ക്കായി കൊണ്ടുവന്ന കമ്പിളിയ്ക്കു കാത്തുനിൽക്കാതെ അമ്മ പ്രകൃതി കനിഞ്ഞരുളിയ ഒരട്ടി മണ്ണു പുതച്ചുകിടക്കുന്നു എന്നതിൽ മനുഷ്യ കാരുണ്യത്തിനപ്പുറം നിൽക്കുന്ന പ്രകൃതികാരുണ്യത്തെക്കൂടി കാണാം. മാതൃസത്തയെ പ്രധാനപ്പെട്ട പ്രമേയമായി കൈക്കൊണ്ടിട്ടുള്ള കവിതകളിലൂടെ ബലി എന്ന ആദിപ്രരൂപത്തിന് ഇടശ്ശേരിക്കവിതയിലുള്ള പ്രാധാന്യത്തെ കാണാവുന്നതാണ്. പൂതപ്പാട്ടിലെന്നപോലെ ബിംബിസാരന്റെ ഇടയനിലും മാതാവിന്റെ കാരുണ്യം പുത്രോന്മുഖമാണെങ്കിൽ കാവിലെപ്പാട്ട്, പണിമുടക്കം എന്നിവയിൽ സമൂഹോന്മുഖമാവുന്ന മാതൃകാരുണ്യത്തെ കാണാം. ഇങ്ങനെ ഇടശ്ശേരി കവിതയിലെ ത്യാഗ മൂർത്തികളായ മാതൃബിംബങ്ങളെ രണ്ടുതലത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. പുത്രോന്മുഖമായും സമൂഹോന്മുഖമായും. ഒരമ്മ പാടുന്നു എന്ന കവിതയിലും പുത്രോന്മുഖമായി സഞ്ചരിക്കുന്ന ഒരമ്മയുടെ വിഹ്വലതകൾ കാണാം.

തള്ളയാടിന്റെ ഉത്കണ്ഠകൾക്ക് അറുതിവരുത്തിക്കൊണ്ട് ബുദ്ധമുനിതന്നെ എത്തുന്നു. മുടന്തനായ കുഞ്ഞാടിനെ കനിവോടെ തോളത്തേറ്റിയും, മറ്റൊന്ന് താഴെ അടിപറ്റി നടന്നുകൊണ്ടും പോകുന്നു. ഇടയനും തള്ളയാടിനും ഒരുപോലെ ആശ്വാസമേകിക്കൊണ്ട് ബുദ്ധമുനി വന്നതോടെ തനിക്ക് ആടുകളെ തെളിക്കാൻ കല്ലും കവിണയും വേണ്ടെന്നും തേക്കുവെള്ളത്താൽ തളിരണിഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന കേദാരത്തിലും അവ താങ്കളെ പിന്തുടരുന്നുവെന്നാണ് ഇടയൻ മുനിയോടു പറയു

---

[11] ‘‘എനിയ്ക്കുമൊരു മാതുണ്ടായി പ-
ണ്ടെന്നെ നൃപന്നു കൊടുത്തപ്പോൾ
കിട്ടിയ വിൽക്കാശപ്പടിയെന്നുടെ
കോന്തലയ്ക്കലുടക്കിയവൾ!

അവൾക്കു കുളിരിനു കമ്പിളിനേടി-
പിന്നീടെന്നോ ഞാൻ ചെല്കെ,
ഒരട്ടിമണ്ണു പുതച്ചുകിടപ്പൂ
വീട്ടാക്കടമേ മമജന്മം!’’ (2007: 550)

ന്നത്. മുടന്തനാടിനെ ചുമക്കുന്ന മുനിയുടെ താല്പര്യം എന്തായിരിക്കാം എന്നതിനെപ്പറ്റി ഇടയൻ ചിന്തിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്-

''താൻ ചുമക്കും കുഞ്ഞാടിൻ മൃദു-
മജ്ജാമാംസം വരളുമ്പോൾ
ഹോമവഹ്നി വമിക്കും രുചികര-
സൗരഭമാമോ തദ്വിഷയം!'' (ബിംബിസാരന്റെ ഇടയൻ) (2007: പുറം 550).

എന്നാൽ ഇവറ്റകളുടെ ഒറ്റ കൊറുവും നമുക്കു കിട്ടാൻ ഇടയില്ല എന്നാണ് ഇടയന്റെ പക്ഷം. മുനിയുടെ തോളിലിരിക്കുന്ന കുഞ്ഞാട് പെൺകൊടിപോലെയിരിക്കുമ്പോൾ രാജാവിന്റെ യജ്ഞധ്വജം നിലംപറ്റിപ്പോകുന്നതും ഇടയൻ കാണുന്നുണ്ട്.യജ്ഞശാലയിലേക്കു പ്രവേശിക്കുന്ന മുനിയുടെ തേജസ്സിൽ ഇളകിക്കത്തിക്കൊണ്ടിരുന്ന നെയ്ത്തിരികൾ പിളർക്കുന്നതായും ഇടയൻ കാണുന്നു.

''കൊടുക്കുവാനരുതാത്തതെടുക്കരു-
തെന്നോ മാമുനി ശാസിപ്പൂ?
പൊരുളറിവീലെ, ന്നുയിരിൽപുതിയൊരു
കുളിരുണ്ടധുനാ ചൊരിയുന്നു'' (2007: പുറം 551).

ഇങ്ങനെ മുനിയുടെ ശാസനയുടെ പൊരുൾ അറിയില്ലെങ്കിലും ആ കാരുണ്യത്തിന്റെ കുളിരനുഭവിക്കാൻ ഇടയനാകുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധന്റെ കാരുണ്യത്താൽ അനേകം മൃഗങ്ങൾ യാഗശാലയിൽനിന്നുള്ള പുകച്ചുരുൾ എന്നപോലെ പുറത്തേക്ക് ഒഴുകുന്നു.മുനിയുടെ പിന്നാലെ പോന്നവനെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തെ താനറിയില്ലെന്നും എന്നാൽ ആ ദയയെ പണ്ട് അമ്മിഞ്ഞപ്പാൽ എന്നപോലെയാണ് താൻ നുകരുന്നതെന്നും ഇടയൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ബുദ്ധനെ ശരിയ്ക്കും അറിയുന്നത് ജീവൻ തിരിച്ചുകിട്ടിയ ആട്ടിൻപറ്റങ്ങളാണെന്നും നൃപനോ ഋത്വിക്കുകളോ അല്ലെന്നും അവർ തൽക്കാലം തങ്ങളുടെ ചോരപുരണ്ട കത്തികൾ പിൻവലിക്കുക മാത്രമേ ചെയ്യുന്നുള്ളൂവെന്നുംകൂടി ഇടയൻ പറയുന്നുണ്ട്. ചിലർ അജ്ഞേയതയെ പേടിക്കുന്നു. ചിലരാകട്ടെ അതിനെ വാഴ്ത്തിനടക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പേടിക്കുന്നവർ പക സൂക്ഷിക്കുന്നു. വാഴ്ത്തുന്നവരാകട്ടെ ലാഭം തേടുന്നവരുമാണ്. യഥാർത്ഥ

ത്തിൽ ബുദ്ധന്റെ കാരുണ്യത്തെ ശരിക്കും മനസ്സിലാക്കിയവർ കൃതജ്ഞതാവചനമ റിയാത്ത ഈ ആട്ടിൻപറ്റങ്ങളാണ് എന്നും കവി പറയുന്നു. രാജാവിന്റെ അധികാര ത്തിന്റെ ഹിംസയ്ക്കെതിരെ കാരുണ്യത്തിന്റെ മൂർത്തീരൂപമായ ബുദ്ധനെ അവതരി പ്പിച്ചുകൊണ്ട് കാരുണ്യദർശനത്തിന്റെ പ്രവർത്തനശേഷി കാണിച്ചുതരുകയാണ് ബിംബിസാരന്റെ ഇടയൻ. സമൂഹത്തിലെ മേലേത്തട്ടിലുള്ളവരേക്കാൾ കാരു ണ്യത്തെ അറിയുന്നവർ താഴെത്തട്ടിലുള്ളവരും പ്രകൃതിതന്നെയായിട്ടുള്ള മൃഗ ങ്ങളും മറ്റുമാണെന്നും കവി ഈ കവിതയിലൂടെ സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട്.

4.5.3 ബുദ്ധനും ഞാനും നരിയും

ഗാന്ധിയൻ ആദർശമായ അഹിംസയെ സാധാരണ ജീവിതത്തിൽ ആചരി ക്കാൻ പ്രയാസകരമായ ഒന്നായി കണ്ടുകൊണ്ടും അദ്ദേഹം കവിതയെഴുതിയിട്ടു ണ്ട്. നേതാക്കന്മാരുടെ ആദർശാത്മകതയെ ഒട്ടൊന്നു പരിഹസിച്ചുകൊണ്ടെഴുതിയ 'ബുദ്ധനും ഞാനും നരിയും' അത്തരമൊരു കവിതയാണ്. കവിതയുടെ ആമുഖ ക്കുറിപ്പിൽ കവി അതു വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.[12] മനുഷ്യന് യഥാസമയം ഉപകാരപ്പെ ടാത്തതും പ്രായോഗികമല്ലാത്തതുമായ ആദർശം അർത്ഥശൂന്യവും അനാവശ്യവു മാണെന്നതാണ് ബുദ്ധനും ഞാനും നരിയും എന്ന കവിതയിലൂടെ പങ്കുവെയ്ക്കു ന്നത്. സാധാരണക്കാരനായ ഒരു ദരിദ്രഗൃഹനാഥനെ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് കവിത തുടങ്ങുന്നു. അന്തിയാവോളം അധ്വാനിച്ച്, പട്ടിണിയിലായ തന്റെ കുടുംബ ത്തിന് ഒരു നേരത്തെ വിശപ്പടക്കാൻ റേഷനരിയും മറ്റും വാങ്ങിവരുന്ന ഗൃഹനാ ഥൻ വീട്ടിലേക്കുള്ള വഴിയിൽ ഏറ്റവും ദൂരം കുറഞ്ഞ വഴി തെരഞ്ഞെടുക്കുകയാ ണ്. എത്രയും പെട്ടെന്ന് തന്റെ കുടുംബത്തോടൊപ്പം ചേരാനാണ് ഈ കവിത യിലെ ആഖ്യാതാവിനു തിടുക്കം. കാരണം അത്രയും പെട്ടെന്ന് അവരുടെ വിശപ്പ് മാറ്റാമല്ലോ. കാടിനോട് ചേർന്ന ആ വഴിയരികിൽ കരിങ്കല്ലിൽ കൊത്തിയ ഒരു പുരാതന ബുദ്ധവിഗ്രഹം നിലനിന്നിരുന്ന സ്ഥലത്തെത്തിയപ്പോൾ ഒരു പുലി

---

[12] ''ആദർശങ്ങൾ നൂറുശതമാനവും പ്രായോഗികമാകയില്ല; ആയാൽപ്പിന്നെ അവ ആദർശങ്ങളല്ലാതായിത്തീരുന്നു. അവയെ പ്രത്യക്ഷരം പ്രായോഗികമാക്കാനുള്ള പാഴ്ശ്രമങ്ങളുടെ നേർക്ക് എന്റെ മനോഗതി, ക്ഷമിക്കണേ, അല്പം അനാര്യമാണ് ഗാന്ധിയൻ തത്വസംഹിതയ്ക്കും ദൈനംദിന ഭരണവ്യഗ്രതയ്ക്കുമിടയിൽക്കിടന്ന് എന്റെ നേതാക്കന്മാർ വീർപ്പുമുട്ടുന്നതു കണ്ടപ്പോൾ ഒന്നമർത്തിച്ചിരിക്കാൻ തോന്നിയ തിന്റെ ഫലമാണ് ഈ കവിത'' (ഇടശ്ശേരി ഗോവിന്ദൻനായർ, 2007: പുറം 327).

അയാളുടെ മുമ്പിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. തന്റെ നേരെ പുലി ചാടിവീഴുമ്പോൾ ബുദ്ധപ്രതിമ മറിച്ചിട്ട് അയാൾ പുലിയെ കൊല്ലുകയാണ്. അങ്ങനെ തന്റെ കുടുംബത്തിന്റെ വിശപ്പകറ്റാൻ പെട്ടെന്നുതന്നെ അയാൾക്കാവുന്നു. ഇവിടെ തന്റെ രക്ഷയെ കരുതിമാത്രമല്ല തന്നിലൂടെ രക്ഷിതരാവുന്ന കുടുംബത്തിനെക്കൂടി കരുതിയാണയാൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ലക്ഷ്യത്തിന് ചേരാത്ത ഒരു മാർഗ്ഗമായിപ്പോയില്ലെ താൻ പിന്തുടർന്നത് എന്ന് ഗൃഹനാഥൻ സംശയിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ തനിക്ക് സംശയിച്ചും തർക്കിച്ചും നിൽക്കാൻ നേരമില്ലെന്നും വേഗം തന്റെ ലക്ഷ്യത്തിലെത്തേണ്ടതുണ്ടെന്നും അയാൾ ചിന്തിക്കുന്നു. ആദർശങ്ങളെ അതേപടി പിന്തുടരാൻ സാധാരണജീവിതത്തിൽ സാധ്യമല്ലെന്നും അവിടെ പ്രായോഗികബുദ്ധിയാണ് വേണ്ടതെന്നുമുള്ള തീർപ്പാണ് ഗൃഹനാഥൻ നടത്തുന്നത്. അവസാനം അയാൾ പറയുന്നു-

''പരമമീ ലക്ഷ്യത്തിൽസ്സമസൃഷ്ടച്ചെഞ്ചോര
പുരളാനിടയാ, യെൻ തെറ്റുതന്നെ
ഇരുകാതം താണ്ടി ഞാൻ വരുവോളമെന്മക്കൾ
പൊരിയുകിൽച്ചാവുകിൽ ത്തെറ്റല്ലെന്നോ?
ഇടയുള്ളോർ വാദിപ്പിൻ മാർഗ്ഗവും ലക്ഷ്യവു-
മിടറിയോ, ഞാനൊന്നു തലചായ്ക്കട്ടെ.''

(ബുദ്ധനും ഞാനുംനരിയും)(2007: പുറം-329).

ഇങ്ങനെ അഹിംസയുടെ, കാരുണ്യത്തിന്റെ മൂർത്തീരൂപമായ ബുദ്ധന്റെ പ്രതിമ കൊണ്ടുതന്നെ കാരുണ്യരഹിതമായ ഹിംസാത്മകമായ ഒരു കൃത്യം നടത്തേണ്ടിവരുന്നതിന്റെ വൈരുദ്ധ്യത്തെ കവി ഇവിടെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഗാന്ധിയൻ ആശയങ്ങളുടെ ആരാധകനായ ഇടശ്ശേരി ഗാന്ധിയൻ അഹിംസാമാർഗ്ഗത്തിലൂടെ നേടിയ ദേശീയസ്വാതന്ത്ര്യം സംരക്ഷിക്കാൻ ഹിംസോന്മുഖമായ സൈന്യസന്നാഹങ്ങൾ വേണ്ടിവന്നുവെന്ന ചരിത്രത്തിന്റെ വൈരുദ്ധ്യത്തെ ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്നിരിക്കാം ക്രൂരനായ മൃഗത്തെ കൊന്നിട്ടായാലും മനുഷ്യൻ പുലരണമെന്നതാണ് കവിപക്ഷം. മനുഷ്യൻ പ്രധാനമാവുന്ന നവോത്ഥാനഭാവനയാണിവിടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ആത്മരക്ഷാർത്ഥവും ചിലപ്പോൾ ആയുധം കയ്യിലെടുക്കേണ്ടിവരാം എന്ന പാഠ

മാണ് ഈ കവിതയിൽ കാണുക. സാമൂഹ്യപരിവർത്തനത്തിന് സായുധസമരവും ആവശ്യമായേക്കാം എന്ന ചിന്തയും കവിയിൽ കാണാം.

''അധികാരം കൊയ്യണമാദ്യം നാം
അതിനുമേലാകട്ടെ പൊന്നാര്യൻ''

(പുത്തൻകലവും അരിവാളും) (2007: പുറം-254).

എന്ന വരികളും കവി എഴുതിയിട്ടുണ്ടല്ലോ? ക്രൂരമായ ഒരു വിളജപ്തിയെക്കുറിച്ചുള്ളതാണ് പുത്തൻകലവും അരിവാളും എന്ന കവിത. ചങ്ങമ്പുഴയുടെ വാഴക്കുലയിലെന്നപോലെ, ഏറെ പ്രതീക്ഷകളോടെ കൃഷി ചെയ്തുണ്ടാക്കിയ വിള അധികാരത്തിന്റെ ബലത്തിൽ ജന്മിയുടെ ആളുകൾ കൊയ്തുകൊണ്ടുപോകുന്നത് നിസ്സഹായനായി നോക്കിനിൽക്കേണ്ടിവരുന്ന കോമന്റെയും കുടുംബത്തിന്റെയും അവസ്ഥയാണിതിൽ. കോടതിയിലെ ജോലിക്കാരനായിരുന്നു ഇടശ്ശേരി എന്നതിനാൽത്തന്നെ ഇത്തരം വിള ജപ്തികൾ പലപ്പോഴും അദ്ദേഹം കണ്ടിട്ടുള്ളതായി കവിതയുടെ ആമുഖക്കുറിപ്പിൽ പറയുന്നുമുണ്ട്.മൃഗബലിപോലെ ദാരുണമായ ഒന്നായിത്തന്നെയാണദ്ദേഹം വിളജപ്തിയെയും കാണുന്നത്.

ഇങ്ങനെ ഹിംസയെ ചിലപ്പോൾ ഹിംസകൊണ്ടുതന്നെ നേരിടേണ്ടിവരുമെന്ന സത്യം ഉൾക്കൊള്ളുമ്പോഴും സമൂഹത്തിലെ കാരുണ്യരാഹിത്യങ്ങളെ അങ്ങേയറ്റം വെറുപ്പോടെ കാണുകയും അതിനിരയാവുന്നവരോട് ചേർന്നുനിന്നുകൊണ്ട് അനുതാപാർദ്രനാവുകയും ചെയ്യുന്നു കവി. അനുവാചകരിലേക്ക് പീഡിതസ്വത്വങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചുള്ള അനുതാപം സംക്രമിപ്പിക്കുന്നതിനും ഇത്തരം കവിതകളിലൂടെ കവിയ്ക്കാവുന്നു. കവിത വെറുതെ പാടി രസിക്കുവാൻ മാത്രമുള്ളതല്ല എന്നും അത് സാമൂഹ്യപരിവർത്തനത്തിനുള്ള ആയുധമാണെന്നും കവി കരുതുന്നുണ്ട്.

4.5.4 കുടിയിറക്കൽ

ചുറ്റിലും കാണുന്ന ജീവിതങ്ങളിൽ മിഴിതുറന്നുവെയ്ക്കുകയും അതിന്റെ ദുരന്തങ്ങളിൽ ദുഃഖിക്കുകയും മാത്രമല്ല അതിൽ അനുകമ്പാർദ്രനാവുകയും ഒരു കൈ സഹായം ചെയ്യാൻ താല്പര്യം കാണിക്കുകയും ചെയ്ത കവിയാണ് ഇടശ്ശേ

രി. കവിയുടെ കുട്ടിയ്ക്ക് മരുന്നുവാങ്ങാനായി മറ്റൊരാളിൽനിന്ന് കടം വാങ്ങിയ പണവുമായി പോകുന്നവഴിയ്ക്ക് ഒരു പട്ടിണിക്കാരൻ കവിയുടെ നേർക്ക് കൈനീട്ടി. അപ്പോൾ താൻ കടംവാങ്ങിയ പണം അയാൾക്കു നൽകി മരുന്നില്ലാതെ സ്വന്തം കുഞ്ഞിന്റെ പനിക്കിടയ്ക്കകരികിൽ മിണ്ടാതെ ചെന്നിരുന്നതായി ഒരു സന്ദർഭം ഇടശ്ശേരിയെക്കുറിച്ച് പറയാറുണ്ട്. ഇത്തരം പല അനുഭവങ്ങൾ അതുപോലെ, ഒരു സഹപ്രവർത്തകൻ ജയിൽശിക്ഷ കിട്ടാവുന്ന തരത്തിൽ സർക്കാർ പണം തരിമറി നടത്തിയതിന്റെ കുറ്റമേറ്റെടുത്ത് സ്വന്തം കിടപ്പാടം പണയപ്പെടുത്തി ആ ബാധ്യത തീർത്തതിന്റെ ചരിത്രവും ഇടശ്ശേരിയ്ക്കുണ്ട്. മറ്റുള്ളവരുടെ ദുഃഖത്തെ സ്വന്തമായി കരുതാനുള്ള ത്രാണി ഇടശ്ശേരിയ്ക്കുണ്ടായിരുന്നു (പ്രൊഫ, മേലത്ത് ചന്ദ്രശേഖരൻ, 2012, പൂ. 107). അതിനാൽ തന്നെ കുടിയിറക്കൽ പോലുള്ള കവിതകളിൽ നിറയുന്നത് സ്വാനുഭവദീപ്തിയാണെന്നുകൂടി കാണാം. 1952-ൽ എഴുതിയ കുടിയിറക്കൽ എന്ന കവിതയുടെ ആമുഖക്കുറിപ്പിൽ കവി പറയുന്ന വാക്കുകൾ ഇതു സാധൂകരിക്കുന്നുണ്ട്.[13]

> ''പ്രിയതരമാം ഞങ്ങൾക്കാ പുരയിടം സ്വർഗവും
> പകരം കൊടുക്കാമതിന്നുവേണ്ടി
> അവിടെ ജനിച്ചു ഞാനവിടെ വളർന്നു ഞാ-
> നവിടെക്കിടന്നു താൻ മൃതിമോഹിപ്പൂ.''
>
> (കുടിയിറക്കൽ) (2007: പുറം-282)

എന്ന ആദ്യവരികളിൽത്തന്നെ, ജീവിതത്തിന്റെ സുഖദുഃഖങ്ങളിൽ അവസാനമില്ലാത്ത പങ്കുകൊള്ളലാണ് കവിയ്ക്ക് ഏതു സ്വർഗ്ഗത്തെക്കാളും അഭിലഷണീയമായിരിക്കുന്നത് എന്ന സൂചനയുണ്ട്. ഓരോ മനുഷ്യനും അയാൾ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്ന ഒരു ജീവിതം എത്രമാത്രം പ്രിയതരമായിരുന്നുവെന്നുള്ളത് അത് നഷ്ടപ്പെടുമ്പോൾ മാത്രമാണ് അറിയുന്നത്. അത്തരത്തിൽ കിടപ്പാടം നഷ്ടപ്പെടുന്ന ഒരു കുടുംബത്തിന്റെ അവസ്ഥയാണ് കുടിയിറക്കൽ എന്ന കവിതയിലൂടെ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. തങ്ങൾ ഇന്നലെവരെ കൊത്തിക്കിളച്ചും വെള്ളം

[13] വിളജപ്തിപോലെത്തന്നെ പലപാട് എന്റെ മുമ്പിലൂടെ കടന്നുപോയ ഏകാന്തശോകങ്ങളായ രംഗങ്ങളുടെ - കുടിയിറക്കലുകളുടെ സ്മരണകളാണ് ഇതെഴുതുവാനുള്ള പ്രേരണ നൽകിയത്'' (കുടിയിറക്കൽ, ആമുഖക്കുറിപ്പ്, 2007: പുറം - 282).

നനച്ചും ദാരിദ്ര്യത്തിൽ മിച്ചംവെച്ച് സ്വരുക്കൂട്ടിയും ഉണ്ടാക്കിയതെല്ലാം ജപ്തിചെയ്യപ്പെടുന്ന ഒരു കുടുംബത്തിന്റെ ദൈന്യത - ആ നഷ്ടപ്പെടലിന്റെ വേദന എത്രമാത്രമെന്ന് ഈ കവിത വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. വെറും ഒരു വീടോ വസ്തുവകകളോ അല്ല അതെന്നും ജീവിതത്തിന്റെ പൊട്ടിച്ചെടുക്കാനാവാത്ത വേരുകൾ പടർന്ന വിശാലമായ ജീവിതരംഗമാണതെന്നും അറിയുന്ന സന്ദർഭമായി കവി ഇവിടെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.[14]തലമുറ തലമുറകളായി ജീവിച്ചുപോന്ന വീടും സ്ഥലവും പെട്ടെന്നൊരു നിമിഷം അന്യമായി മാറുമ്പോഴാണ് അവിടെ അരങ്ങേറിയ ജീവിതരംഗങ്ങൾ വന്ന് തിക്കിനിൽക്കുന്നത്. ആയിരമായിരം മധുരസ്മരണകളാണ് അവിടെ ഉപേക്ഷിച്ചു പോകേണ്ടിവരുന്നത്. ആ പ്രകൃതിയുമായുള്ള നാഭീനാളബന്ധം പൊട്ടിച്ചെടുക്കുക എന്നത് അത്യന്തം ദയനീയമാണ്. ഇനിയൊരടിവെയ്ക്കാൻ പാടില്ലെന്നുള്ള തിട്ടൂരത്തിന്മേൽ എല്ലാം പുറത്തേക്കെറിയപ്പെട്ടു. അകരുണം പൊട്ടും പൊടിയുമെല്ലാമെടുത്ത് എറിയപ്പെട്ടതിൽനിന്നും അതുവരെ ആരും കാണാതെ അടച്ചുവെച്ച ദാരിദ്ര്യത്തിന്റെ കതകും മലർക്കെതുറക്കപ്പെട്ടു. അയൽപക്കക്കാർപോലും അറിയാത്ത ആ ദാരിദ്ര്യത്തിന്റെ ചിത്രത്തിൽ അവരുടെ കണ്ണുകൾ പെരുമാറി നിൽക്കുന്നതും കാണാനായി. കരയുന്ന കുഞ്ഞുങ്ങളോടും ഭാര്യയോടുമൊപ്പം ദീനനായി നിൽക്കുന്ന ഗൃഹനാഥന്റെ ചിത്രം അത്യന്തം അനുകമ്പനീയമാണ്. അധികാരത്തിന്റെ ബലത്തിൽ പുറത്തേക്കെറിയപ്പെട്ട ഒരു ജീവിതം ഇനി എവിടേയ്ക്കെന്ന ചോദ്യത്തിനുമുന്നിൽ നിസ്സഹായമായി നിൽക്കുന്നു. അയൽപക്കക്കാരുടെ അനുതാപവും അവിടെ വറ്റിപ്പോകുന്നു. കാൽവെയ്ക്കാൻ സ്വന്തമായൊരു പിടിമണ്ണുപോലുമില്ലാത്ത അഭയാർത്ഥികളുടെ ദുഃഖം ചരിത്രത്തിലെ പല സന്ദർഭങ്ങളിലും ഖനീഭവിച്ചുകിടക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്നും പലയിടത്തും അതാവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ അപരന്റെ ദുഃഖത്തെ തന്റെതായി കാണാൻ കഴിയുമ്പോഴാണ് ഇതുപോലുള്ള ആവിഷ്കാരങ്ങൾ ഉണ്ടാവുക. അനന്തമായി പറന്നുകിടക്കുന്ന ഈ പാരിടത്തിൽ ജന്തുക്കളും പക്ഷികളുമെല്ലാം യഥേഷ്ടം വാഴുമ്പോൾ മനുഷ്യൻ ഭ്രഷ്ടനാവുന്നു. ലോകത്തിന്റെ പലഭാഗത്തുനിന്നും പലപേരിൽ കുടിയിറക്കപ്പെടുന്നവർ

---

[14] ''അവിടെയെൻ യൗവനം നടമാടും ജീവിത-
പ്രവിശാലരംഗങ്ങൾ തിക്കിനിൽപൂ
മധുരസ്മരണകൾ ആയിരമായിരം
മധുര സ്മരണകൾ മലരിടുന്നു'' (കുടിയിറക്കൽ) (2007: പുറം-282)

ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടേയിരിക്കുന്നു.[15] അവരെ ഏതു രാഷ്ട്രക്കാരായി കാണുമെന്നകവി യുടെ ചോദ്യം ഈ ആഗോളവൽക്കരണത്തിന്റെ കാലത്തും വളരെയധികം പ്രസ ക്തമായിരിക്കുന്നു.

ഈ ലോകത്ത് എവിടെവിടെങ്ങളിൽ ചട്ടി പുറത്തെടുത്തെറിയപ്പെടു ന്നുണ്ടോ അവിടവിടങ്ങളെ ചേർത്തു വരച്ചുകൊണ്ടാവണം ഇവരുടെ രാഷ്ട്ര ത്തിന്റെ അതിർവരകൾ രൂപപ്പെടുത്തേണ്ടതെന്ന് കവി പറയുന്നു. തിരസ്കൃതരോട് അനുകമ്പാർദ്രനായി ചേർന്നുനിൽക്കുന്ന കവിതന്നെയാവുന്നു ഇടശ്ശേരി. കുടിയിറ ക്കുന്നവരും കുടിയിറക്കപ്പെടുന്നവരുമില്ലാത്ത സമത്വസുന്ദരമായ ഒരു ലോകത്തിനു വേണ്ടിയാണ് കവി ആഗ്രഹിക്കുന്നത്. സമത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും സാഹോദര്യവും പുലരുന്ന ഒരു ലോകത്തിൽ ഇത്തരം സംഭവങ്ങൾ അരങ്ങേറുകയില്ല. അവിടെ മനു ഷ്യന് മനുഷ്യനോടുണ്ടാവേണ്ട കാരുണ്യവും നൈതികതയും പുലരുകതന്നെ ചെയ്യും. അത്തരമൊരു സമഭാവനയിലധിഷ്ഠിതമായ ലോകത്തെയാണ് എല്ലാ നവോത്ഥാനകവികളെയും പോലെ ഇടശ്ശേരിയും സ്വപ്നം കണ്ടത്. എന്നാൽ ഇന്നും അത്തരമൊരുലോകം ഒരു സ്വപ്നമായിത്തന്നെ അവശേഷിക്കുന്നുവെന്ന താണ് യാഥാർത്ഥ്യം. മനുഷ്യനിലെ ഭേദചിന്ത കൂടുതൽ കൂടുതൽ അക്രാമകമായി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഉള്ളവനും ഇല്ലാത്തവനും തമ്മിലുള്ള അകലം ദിനംപ്രതി വർദ്ധിച്ചുവരുന്നു. എങ്കിലും കാരുണ്യാനുഭൂതി ഉണർത്താൻ കെൽപ്പുള്ള ഇതുപോ ലുള്ള രചനകൾ മനുഷ്യമനസ്സുകളെ മാറ്റിത്തീർക്കുമെന്ന് നമുക്കു പ്രത്യാശി ക്കാം.ഇടശ്ശേരിയുടെ സംഗീതാത്മകത തുളുമ്പുന്ന കവികളുടെ കൂട്ടത്തിൽ വളരെ യധികം ശ്രദ്ധേയമായ ഒന്നാണ് കുടിയിറക്കൽ. സംഗീതാത്മകമായ ദ്രാവിഡശീലു കളുടെയും ഗ്രാമീണമായ ഭാഷാപദങ്ങളുടെയും ഔചിത്യപൂർണമായ പ്രയോഗവും മറ്റു നവോത്ഥാന കവികളിലെന്നപോലെത്തന്നെ ഇടശ്ശേരിയിലും കാണാം. ഉയർന്ന കാരുണ്യാനുഭൂതിയെ പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന വിഷാദാത്മകമായ ഭാവമാണ് ഇടശ്ശേരിക വിതകളിൽ അധികവും കാണാൻ കഴിയുന്നത്.

---

[15] ''പ്രസവിച്ചതിന്ത്യയായ്, പ്രസവിച്ചതിംഗ്ലണ്ടായ്
പ്രസവിച്ചതാഫ്രിക്കൻ വൻകരയായ്
അതിലെന്തുണ്ടാർക്കാനുമുടമയില്ലാത്ത ഭൂ-
പടമേലും പാഴ്വരയ്ക്കർഥമുണ്ടോ? (കുടിയിറക്കൽ) (2007: പുറം - 285)

ഇടശ്ശേരിയുടെ വിപുലമായ കാവ്യപ്രപഞ്ചത്തിൽ, വ്യക്തിദുഃഖങ്ങളായാലും ശരി സാമൂഹികപ്രശ്നങ്ങളായാലും ശരി കവിതയിലൂടെ ആവിഷ്കൃതമാവുമ്പോൾ അതിലൊരു അപരോന്മുഖത ഉൾച്ചേർക്കാൻ കവി മറക്കാറില്ല. അപരന്റെ ദുഃഖത്തെ തന്റെതായിത്തന്നെ കണ്ട് കാവ്യരചന നടത്തുമ്പോൾ അത് അനുവാചകനിലേക്കും സംക്രമിക്കുന്നു. പെണ്ണുകാണലിന് മകൾക്കു ധരിക്കാനുള്ള കല്യാണപ്പുടവ വാങ്ങാൻ പോയ അച്ഛനെ കാണാഞ്ഞ് അതിഥികളുടെ ചോദ്യത്തെയും അമ്മയുടെ നിസ്സഹായാവസ്ഥയെയും നേരിടാനാവാതെ അഭിമാനിനിയായ മകൾ ആ ബന്ധം വേണ്ടെന്ന് വെയ്ക്കുന്ന കഥ പറയുന്ന ഒരു കവിതയാണ് കല്യാണപ്പുടവ തന്റെ കീറച്ചേല മറ്റുള്ളവർ കാണരുതെന്ന് കരുതിത്തന്നെ,

''വാതിലിൻ മൂലയിൽ നിന്നുകൊണ്ടമ്മതൻ
കാതിൽപ്പറഞ്ഞാൾ കുറച്ചുറക്കെ,
ബോധിച്ചതില്ലെനിയ്ക്കെന്തിന്നവർ പിന്നെ
വാദിച്ചു നിൽക്കണമെന്നെക്കാണാൻ!''

(കല്യാണപ്പുടവ) (2007: പുറം 302)

എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട് തനിക്ക് കൈവന്ന ഭാഗ്യത്തിനു നേരെ കതകടയ്ക്കുകയാണ്. കല്യാണപ്പുടവയുടെ അവസാനഭാഗമായി കവി എഴുതിയിരുന്നത് വിരുന്നുകാർ പോയ ശേഷം അച്ഛൻ കൊണ്ടുവന്ന പുടവയുടുത്ത് തീ കൊളുത്തി ആത്മഹത്യ ചെയ്യുന്ന മകളെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന രംഗമായിരുന്നു.[16] പെങ്ങൾ എന്ന കവിതയിലാകട്ടെ അമ്മ മരിച്ചുപോയതിനാൽ കുഞ്ഞനുജനെ തന്റെ ജീവനേക്കാൾ വിലപ്പെട്ടതായിക്കരുതി സംരക്ഷിച്ചുപോന്ന കൊച്ചുപെങ്ങൾ. തന്റെ നേർക്കു നീണ്ട പ്രണയത്തിന്റെ കരംപോലും അനുജനുവേണ്ടി തിരസ്കരിച്ചവൾ അവസാനം തന്നെത്തന്നെ വിറ്റും പോറ്റിവളർത്തിയ അനുജനാൽതന്നെ തിരസ്കൃതയാവുന്ന ചിത്രം അങ്ങേയറ്റം ദൈന്യതയുണർത്തുന്നതാണ്. അനുജനെ നിറകണ്ണോടെ തിരിഞ്ഞുനോക്കിപോകെ, അവൾ തേങ്ങുന്നു -

''തന്റെതിന്നലെവരെയാ സ്വർഗ്ഗം'' (പെങ്ങൾ) (2007: പുറം 326)

---

[16] സമാഹാരത്തിൽ ചേർക്കുമ്പോൾ അവസാനഭാഗം വെട്ടിക്കളഞ്ഞിരുന്നതായി പറയുന്നു. (സമ്പാ: പ്രൊഫ.കെ.ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, 1988: പുറം.20).

നെല്ലുകുത്തുകാരി പാറുവിന്റെ കഥയിലാകട്ടെ, നെല്ലുകുത്തി ഉപജീവനം നടത്തിയിരുന്ന അവൾക്ക് അവിടത്തെ കൊച്ചെജമാനൻ തന്റെ ദേവനായിരുന്നു. അവളുടെ കൂലിയായിരുന്ന അരിക്കിഴി തട്ടിപ്പറിക്കാൻ വന്ന കവലചട്ടമ്പി പേടിസ്വപ്നവുമായിരുന്നു. എന്നാൽ തന്റെ ദേവനായ കൊച്ചെജമാനനാണ് എന്നേയ്ക്കും തന്റെ അരിക്കിഴി തട്ടിത്തെറിപ്പിച്ചതെന്ന് ഒരു ദിവസം അവർ മനസ്സിലാക്കി. അയാൾ പുതിയൊരു റൈസ്മില്ലു തുടങ്ങി അതിന്റെ സൈറൺകേട്ട് അവൾ ബോധരഹിതയായി വീഴുന്നത് ആ കവലചട്ടമ്പിയുടെ മാറിലേക്കാണ്. ഇങ്ങനെ ദേവൻ രാക്ഷസനും രാക്ഷസൻ ദേവനുമായി മാറുന്ന ജീവിതത്തിന്റെ വൈരുദ്ധ്യത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന ഒരു കവിത എന്ന നിലയ്ക്കും ആധുനികത കടന്നുവരുമ്പോൾ തിരസ്കൃതയാവുന്ന ഒരു സ്ത്രീ തൊഴിലാളിയുടെ ദൈന്യത ആവിഷ്കരിക്കുന്ന കവിത എന്ന നിലയ്ക്കും ഈ കൃതി പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു. കൃഷ്ണൻ കുബ്ജയോടു കാണിച്ച കാരുണ്യം അവൾക്കു വിനയായിമാറിയതിനെ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് വരദാനം എന്ന കവിത. കൃഷ്ണകാരുണ്യത്താൽ കൂനുമാറിയതോടെ കൊട്ടാരത്തിലെ പരിചാരിക എന്ന സ്ഥാനം മാറിമറയുകയും അവസാനം പരിഹാരത്തിനായി കൃഷ്ണനെത്തന്നെ അഭയം പ്രാപിക്കുന്നതുമാണീ കവിതയിലെ വിഷയം.

വിവാഹസമ്മാനം എന്ന കവിതയിലെ ചേച്ചി തന്റെ ദുരന്തത്തെ സ്വന്തം മരണത്തിലൂടെ മറികടക്കുകയാണ്. കാമുകൻ അനുജത്തിയെ വിവാഹം ചെയ്തതിന്റെ നവദമ്പതികൾക്കുള്ള സമ്മാനമായി ഒരു താമരപൂ പറിച്ചേകാം എന്നു പറഞ്ഞ് കുഞ്ഞനുജനെ കുളത്തിൽകരയിലിരുത്തി കുളത്തിന്റെ ആഴങ്ങളിലേക്കിറങ്ങിപ്പോവുകയാണവൾ.

''ഞാനീകറുത്തൊരീ നീറ്റിൽ മുങ്ങി-
കാണാതെയാമ്പോൾ കരയുമോ നീ''(വിവാഹസമ്മാനം) (2007: പുറം-455).

എന്ന ചോദ്യം ആരുടെയും കരളലിയിക്കുംവിധമാണ്. സ്ത്രീജീവിതത്തിന്റെ നിസ്സഹായതയെയും ആന്തരസംഘർഷങ്ങളെയും ആവിഷ്കരിക്കുന്ന കവിതകളാണിവയെല്ലാം. ഇങ്ങനെയുള്ള സ്ത്രീസ്വത്വങ്ങളോടൊപ്പമാണ് കവി ചേർന്നുനിൽക്കുന്നത്. അത്തരം തിരസ്കൃത സ്ത്രീജീവിതങ്ങളോട് അനുകമ്പാർദ്രമാവാനും ഇവർക്ക്

സാമൂഹിക നീതി ലഭ്യമാവേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കാനും കവി പ്രേരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

അതുപോലെ, ദാരിദ്ര്യം മൂലം അവഗണയേൽക്കേണ്ടിവന്ന ഒരു വൃദ്ധപിതാവിന്റെ ദൈന്യത അവതരിപ്പിക്കുന്ന കവിതയാണ് അങ്ങേവീട്ടിലേക്ക്. സുന്ദരിയായ മകൾക്ക് നാഗരികനും ധനവാനുമായൊരാളെ വരനായി ലഭിച്ചു. പകരം ആ ദരിദ്ര പിതാവിനു കിട്ടിയ കന്യാശുല്ക്കം മകളെ കാണാൻ ചെല്ലരുതെന്ന തീർപ്പായിരുന്നു. എന്നാൽ ആ വൃദ്ധന് തന്റെ മകളെ കാണാതെ അധിക നാൾ പിടിച്ചുനിൽക്കാനായില്ല.

''വിറ്റതല്ലല്ലോ, ചെന്നുകണ്ടിങ്ങു പോന്നാലന്തേ
കുറ്റം''..... (അങ്ങേവീട്ടിലേക്ക്) (2007: പുറം-447)

എന്ന ഭാര്യയുടെ ഇടയ്ക്കിടെയുള്ള ചോദ്യം കൂടിയായപ്പോൾ അയാൾ പുറപ്പെടുകയായിരുന്നു. വൃദ്ധനെ അപ്രതീക്ഷിതമായ വീട്ടുമുറ്റത്തുകണ്ട ജാമാതാവിന്റെ മുഖത്ത് സംഭ്രമം കവി വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. ഭർത്താവിന്റെ സമ്മതം കിട്ടാതെ അച്ഛനെ വിളിച്ചകത്തു കേറ്റാനാകാതെ മകളും നിസ്സഹായയായി നിന്നു.

''പന്തികേടെന്തോ തോന്നി മിത്രങ്ങളന്വേഷിച്ചാ-
രെന്തുള്ളൂ വിശേഷമിക്കിഴവനാരാണെന്നായ്
വിളിച്ചു പൂജിക്കാഞ്ഞി, ട്ടാട്ടിയോടിക്കാഞ്ഞിട്ടും
വിചിത്രമൊരേകാലം ജാമാതാവിനു ദണ്ഡം''

(2007: പുറം - 449)

മിത്രങ്ങളോടുത്തരം പറയാനാവാതെ ജാമാതാവും നിസ്സഹായമായ നിൽപ്പു നിൽക്കാനാവാതെ മകളും എന്തു ചെയ്യണമെന്നറിയാതെ വൃദ്ധനും കുഴങ്ങുന്നു. എന്തോ പന്തികേടുകണ്ട് സുഹൃത്തുക്കളുടെ വീണ്ടുമുള്ള ചോദ്യം കേട്ട് ജാമാതാവ് പറയുന്നത് ഇയാളെ നീ അപ്പുറത്തെങ്ങാൻ കൂട്ടി വല്ലതും കൊടുത്തേക്കു എന്നാണ്. മകളാകട്ടെ അച്ഛനോട് നിശ്ശബ്ദമായി, കണ്ണുകൾകൊണ്ട് മാപ്പപേക്ഷിച്ചു നിൽക്കുന്നു. ഏറെ പണിപ്പെട്ടുണ്ടാക്കിയ പുഞ്ചിരിയോടെ വൃദ്ധൻ പറയുന്നു.

''വഴിതെറ്റുന്നു വയസ്സാവുമ്പോൾ, അങ്ങേ വീട്ടിൽ-
ക്കയറേണ്ടതാ''ണെന്ന് (2007: പുറം - 449)

കൂനികൂനിയുള്ള അയാളുടെ മടക്കം ആരുടെയും കൺനിറയിക്കും. അത്ര ഹൃദയ സ്പർശിയായാണ് ഇടശ്ശേരി ആ രംഗം ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഇവിടെ കവി ആരെയും കുറ്റവിചാരണ ചെയ്യുന്നില്ല. ജീവിതത്തിന്റെ സംഘർഷാത്മകമായ ഒരു സന്ദർഭത്തെ അനുതാപാർദ്രമായി അവതരിപ്പിക്കുക മാത്രം ചെയ്യുന്നു. എന്നാലിത് അനുവാചകനിൽ ആഴത്തിലുള്ള ചില ചലനങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുവാൻ പര്യാപ്തമാണ്.

സാമൂഹികവിപ്ലവത്തിന് ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്ന പണിമുടക്കംപോലും തൊഴിലാളികുടുംബത്തിനു സംഭവിക്കുന്ന ദുരന്തത്തിൽ അനുകമ്പയുണർത്തുന്നതിൽ അങ്ങേയറ്റം വിജയിച്ചതായി കാണാം. പണിമുടക്കത്താൽ പട്ടിണിയിലായ രാമനെയും ഭാര്യയെയും പത്തുമക്കളെയും ദാരിദ്ര്യത്തിന്റെ പേക്കോലങ്ങളായി കവി അവതരിപ്പിക്കുന്നു. കമ്പനി മുതലാളിയ്ക്ക് മക്കളുണ്ടാവാൻ നടത്തിയ യജ്ഞത്തിന്റെ ഭാഗമായി നൽകിയ സദ്യയിൽ പങ്കെടുത്ത രാമന്റെ കുട്ടികൾക്ക് - അരിയിട്ട വെള്ളം കുടിക്കാൻ കിട്ടാത്തവർക്ക് നെയ്യിൽ കുറുക്കിയ പായസവും മറ്റും വാരിക്കോരി കിട്ടുക വഴി അതിസാരം പിടിപെട്ടു. ഓരോരോ കുഞ്ഞുങ്ങളായി മരണത്തിനു കീഴടങ്ങി. പത്താമത്തെ കുഞ്ഞിനും കോളറ ബാധിച്ചപ്പോൾ ആ അമ്മ മരണത്തോടു കെഞ്ചുന്ന അവസ്ഥ കവി വിവരിക്കുന്നു.

''മൃതിയോടു കെഞ്ചുകയാണമ്മാതാ-
വിതിനെത്തരില്ല, തരില്ല തന്നെ''
''അനുകമ്പാപൂർണ്ണരയൽപക്കക്കാ-
രവിടെ ചവിട്ടിയില്ലാരുമാരും''
''അരുതതുകാണാൻ- ഉറക്കെയോതീ,
അതു പകർന്നേയ്ക്കും''- പിറുപിറുത്തു'' (പണിമുടക്കം) (2007: പുറം 248)

മരണത്തിന്റെ ക്രൗര്യം അവിടെ ആടിതിമിർക്കുന്നു. അവസാനത്തെ കുഞ്ഞിന്റെയും കുഴിമാടത്തിലേക്ക് മണ്ണെടുത്തിട്ടപ്പോൾ ആ അമ്മ മറിഞ്ഞുവീഴുകയാണ്. എന്നാൽ തെരുവിലൂടെ മുഴങ്ങിയെത്തിയ തൊഴിലാളി സമരഗാനം കേട്ടപ്പോൾ

ഉയിർത്തെഴുന്നേറ്റ്-

''കുഴിവെട്ടി മൂടുക വേദനകൾ
കുതികൊൾക ശക്തിയിലേക്കു നമ്മൾ'' (2007: പുറം 248).

എന്നിങ്ങനെ അവളും ഏറ്റുചൊല്ലുകയാണ്. പത്തുമക്കളെ പെറ്റുപോറ്റിയ അമ്മ മാർച്ചുചെയ്തു പോകുന്ന പതിനായിരം മക്കളെ കാണുന്നു. അങ്ങിനെ വ്യക്തിദുഃ ഖത്തിൽനിന്നും സാർവ്വലൗകികസാഹോദര്യത്തിലേക്ക് വളരുന്ന ഒരമ്മയെ കവി ഇവിടെ വരച്ചുവെയ്ക്കുന്നു. മനുഷ്യർക്കിടയിലെ സാഹോദര്യത്തെയും കാലദേ ശാതിവർത്തിയായി കണ്ട കവിയായിരുന്നു ഇടശ്ശേരി. സ്വന്തം മേന്മകളെ, സ്വന്തം നാടിന്റെ മേന്മകളെ മാത്രം വാഴ്ത്തുന്നവരെക്കുറിച്ച് കവിയ്ക്കു പറയാനുള്ളത്-

''ഇത്തറവാടിത്തഘോഷണത്തെപ്പോലെ
വൃത്തികെട്ടിട്ടില്ല മറ്റൊന്നുമൂഴിയിൽ''

(കറുത്ത ചെട്ടിച്ചികൾ) (2007: പുറം -316)

എന്നു മാത്രമാണ്. 1951 കാലങ്ങളിൽ കേരളത്തിൽ ഉയർന്നുവന്ന തമിഴ് വിരോധം കവിയിൽ ഉണർത്തിയ ചില ഓർമ്മകളുടെ ആവിഷ്കാരമായിട്ടാണ് കറുത്ത ചെട്ടി ച്ചികൾ എന്ന കവിതയെഴുതിയിട്ടുള്ളത്. കവി പറയുന്നു-

''ഞാനോർത്തുപോകയാ, ണിമ്മല നാടതി-
ദൂനസ്ഥിതിയിലകപ്പെട്ട നാൾകളിൽ
ഇങ്ങോടിയെത്തിത്തുണയ്ക്കുവാൻ നിന്നവർ
മുങ്ങിക്കുളിയ്ക്കാത്ത കൊങ്ങരാണെപ്പൊഴും.'' (2007:പുറം 316)

ഇങ്ങനെ തന്റെ കവിതകളിലൂടെയൊക്കെത്തന്നെ മനുഷ്യർക്കിടയിലെ സ്നേഹ ത്തെ, സാഹോദര്യത്തെ, സമത്വത്തെ, കാരുണ്യത്തെ ഒക്കെ ആവിഷ്കരിക്കുകയാ യിരുന്നു ഇടശ്ശേരി. ഇത്തരം നവോത്ഥാന ആശയങ്ങളെയാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ കവിതകളുടെ അടിയടരായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നുകാണാം. വ്യക്തിദുഃഖ ങ്ങൾക്കും കവി കാരണം കണ്ടെത്തുന്നത് സാമൂഹ്യഘടനയിലുള്ള പൊരുത്തക്കേ ടുകളിലാണ്. ഈ പൊരുത്തക്കേടുകളാണ് സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ ആന്തരവും

ബാഹ്യവുമായ സംഘർഷങ്ങൾക്കു വഴിവെയ്ക്കുന്നതെന്ന് കാണാം. അതിനാൽ സാമൂഹ്യഘടനയിലെ പൊരുത്തക്കേടുകളെ, അനീതികളെ ചെറുക്കുക എന്നതുത ന്നെയാണ് ഇടശ്ശേരിക്കവിതകൾ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന തത്വശാസ്ത്രം. ഉറങ്ങുന്ന തത്വശാസ്ത്രങ്ങളല്ല, പ്രവർത്തിയ്ക്കുന്ന തത്വശാസ്ത്രങ്ങളാണ് അതിനാവശ്യം. മാർക്സിയൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രചിന്തകൾ ഇടശ്ശേരിക്കവിതകളുടെ അടിസ്ഥാനധാര യായി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട് എന്നത് ഇവിടെ വ്യക്തമാണ്.

മനുഷ്യനെ പ്രധാനമായി കാണുമ്പോൾത്തന്നെ അത് പ്രകൃതി പരിഗണി ക്കാതിരിക്കുന്നുമില്ല. [17] പൂതപ്പാട്ടിൽ പ്രകൃതിതന്നെ കഥാപാത്രമായിവരുന്നത് ഇതിൽ വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആദ്യ പരിസ്ഥിതികവിതയായ കുറ്റിപ്പുറംപാലം മനുഷ്യന്റെ പുരോഗതിയിലുള്ള അഭിമാനവും ആത്മവിശ്വാസവും പ്രകടമാക്കുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ പ്രകൃതിയിലേക്കുള്ള കടന്നുകയറ്റങ്ങളെ ആധിയോടെ കാണുകയും ചെയ്യു ന്നുണ്ട്. മനുഷ്യനിലെ യാന്ത്രികത വളർന്നുമുറ്റിയാലുള്ള അവസ്ഥയെന്തായിരിക്കു മെന്ന് കവി 1954-ൽ എഴുതിയ ഈ കവിതയിൽ ആശങ്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.[18]

എന്തുമാത്രം ദീർഘദർശിയായിരുന്നു കവി എന്നു തെളിയിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ- ഈ വരികൾ? പള്ളിക്കൂടത്തിലേക്കു വീണ്ടും പോലുള്ള കവിതകളിലും പ്രകൃതി യിൽനിന്നും അതിന്റെ ഭാഷയിൽനിന്നും അകലുന്തോറും മനുഷ്യനിലെ ഭേദചിന്ത യിൽ അഭിജാത്യ-ശപ്താഭിമാനങ്ങളും കൂടി വരുന്നതായി പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ പ്രകൃതിയെക്കൂടി പരിഗണിക്കുന്ന ഒരു ജീവിതസങ്കല്പത്തിൽ നിന്നേ നല്ല മനുഷ്യ രുണ്ടാവൂ എന്ന ധാരണശക്തിയായി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യ-മനുഷ്യ, പ്രകൃ തി-മനുഷ്യബന്ധങ്ങളെ നവോത്ഥാനകവികൾ പ്രധാനമായി കണ്ടിരുന്നു എന്നത്

---

[17] ഇടശ്ശേരിയുടെ കാവ്യലോകത്തിൽ പ്രകൃതി, അതിനുവേണ്ടിത്തന്നെ നിലകൊള്ളു കയോ ആരാധിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല, കാല്പനികമായ ഒരു പ്രകൃത്യാപസക നല്ല ഈ കവി. മനുഷ്യസ്പർശമേൽക്കാത്ത 'വിശുദ്ധ' പ്രകൃതിയെക്കുറിച്ചുള്ള മനു ഷ്യത്വഹീനമായ ഭാവനകൾ ഇവിടെയില്ല. മനുഷ്യനുമായുള്ള ബന്ധത്തിലൂടെയാണ് പ്രകൃതി മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ച് അർഥവത്താകുന്നത്". (സച്ചിദാനന്ദൻ, 2012: പുറം 152)

[18] "കളിയും ചിരിയും കരച്ചിലുമായ്
ക്കഴിയും നരനൊരു യന്ത്രമായാൽ
അംബ, പേരാറേ, നീ മാറിപ്പോമോ
ആകുലമായൊരഴക്കുചാലായ്?" (കുറ്റിപ്പുറംപാലം) (2007: പുറം 390).

ഇടശ്ശേരികവിതകളെ സംബന്ധിച്ചും സത്യമാണ്. അതിലേക്ക് സ്ത്രീ-കീഴാള തൊഴിലാളി സ്വത്വങ്ങളെക്കൂടി ഉൾച്ചേർത്തു എന്നതാണ് ഇടശ്ശേരിയുടെ സംഭാവന.

4.6 ഒ.എൻ.വി. കവിതകളിലെ കാരുണ്യദർശനം

കവിയാണെങ്കിൽ വേദനിക്കുന്നവനെ കാണാനുള്ള കണ്ണുവേണം- ആ കണ്ണ് എപ്പോഴും തുറന്നുവെച്ച കവിയും മനുഷ്യസ്നേഹിയുമായിരുന്നു ഒ.എൻ.വി. ചവിട്ടിമെതിക്കപ്പെടുന്ന, അടിച്ചമർത്തപ്പെടുന്ന പ്രകൃതിയ്ക്കും മനുഷ്യനും വേണ്ടി യായിരുന്നു അദ്ദേഹം തന്റെ കാവ്യജീവിതത്തിലുടനീളം ശബ്ദിച്ചത്. പതിനഞ്ചാ മത്തെ വയസ്സിൽ 'മുന്നേറ്റം' എന്ന ആദ്യ കവിതയിലൂടെ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തിൽ മലയാള കാവ്യരംഗത്തേക്ക് പ്രവേശിച്ച അദ്ദേഹം തന്റെ കാവ്യജീവിത ത്തിന്റെ സായന്തനത്തിലെഴുതിയ 'ദിനാന്തം' എന്ന കവിതയിലും കുറിച്ചിടുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്.

'വാഴ്വിന്റെ പുസ്തകമാകെ പകർത്തുവാ-
നാവില്ലെനിക്കിതപൂർണ്ണമായ് നിർത്തുന്നു
ഏതീരടി ചൊല്ലി നിർത്തേണമെന്നറി-
യാതെ ഞാനെന്തിനോ കാതോർത്തുനിൽക്കവേ,
നിശ്ശബ്ദരാക്കപ്പെടുന്ന മനുഷ്യർതൻ
ശബ്ദങ്ങളെങ്ങുനിന്നൊക്കെയോ കേൾക്കുന്നു.'
''നമ്മൾ ജയിക്കും, ജയിക്കുമൊരുദിനം!
നമ്മളൊറ്റയ്ക്കല്ല നമ്മളാണീഭൂമി!'' (2019: പുറം:1421)

ആർക്കുവേണ്ടി താൻ പാടിയോ അവരുടെ മോചനം ഇന്നും അകലെയാണ് എന്ന് തിരിച്ചറിയുമ്പോഴും ആ ഇരുണ്ടകാലത്തുനിന്നുകൊണ്ട് പ്രതീക്ഷാകിരണ ങ്ങളെ കൈവിടാതെ മുറുകെ പിടിക്കുകയും ആ വെളിച്ചം നമുക്കായി പകർന്നുത രികയും ചെയ്തു എന്നതാണ് ഒ.എൻ.വി എന്ന കവിതയുടെ ധന്യത. മനുഷ്യനെ അഥവാ ഈ പ്രപഞ്ചത്തെയാകെത്തന്നെ അളവറ്റസ്നേഹത്തോടും കാരുണ്യ ത്തോടും സാഹോദര്യത്തോടും കൂടി ആശ്ലേഷിക്കാൻ ആ കവിക്കായിരുന്നു എന്ന താണ് ആ കവിതകൾ വീണ്ടും വീണ്ടും വായിക്കുമ്പോൾ തെളിഞ്ഞുവരുന്നത്.

‘അപരന്റെ ദാഹത്തിനെന്റേതിനേക്കാളു-
ളുധികമാം കരുതലും കരുണയും കുടിപാർ-
ക്കുമൊരു വീടെനിക്കുണ്ടതിൽ തിണ്ണമേൽ
വെറുതെയിരുന്നു ഞാൻ പാടുന്നു’ - (2019: പുറം:475)

ഇങ്ങനെ ശാർങ്ഗഖപക്ഷികൾ എന്ന സമാഹാരത്തിലെ വീടുകൾ എന്നൊരു ചെറിയ കവിതയിൽപോലും മഹത്തായ ഒരു ലോകത്തെയും ആദർശ ത്തെയുമാണ് അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അതിലെ മിക്ക കവിതകളിലും തന്നെ കവിയുടെ കാരുണ്യഭാവന പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ‘അപരം’ എന്ന വാക്ക് വെറുതെ വന്നുപോകുന്നില്ല കവിക്ക്. ആഴത്തിലുള്ള ഒരു ജീവിതാവബോധത്തിൽനിന്നും, ചരിത്രാവബോധത്തിൽനിന്നും ഉരുവം കൊള്ളുന്നതാണത്.

4.6.1 കുഞ്ഞേടത്തി

ജീവിതത്തിലെ ത്യാഗം, നന്മ, സ്നേഹം, സാഹോദര്യം, കാരുണ്യം എന്നി ങ്ങനെയുള്ള മൂല്യങ്ങളും ഇവയെല്ലാംകൂടി ചേരുമ്പോഴുണ്ടാകുന്ന അതിന്റെ സൗന്ദ ര്യവും ഒ.എൻ.വി കവിതകളുടെ ഊടും പാവുമായി തീരുന്നു. സ്ത്രീയുടെ ത്യാഗ ത്തിന്റെ, നന്മയുടെ, സ്നേഹത്തിന്റെ, ദൈന്യത്തിന്റെയൊക്കെ ചിത്രങ്ങൾ ആവി ഷ്കരിക്കുന്നതിൽ ഒ.എൻ.വി. മലയാളകവിതകളിൽത്തന്നെ മുമ്പനായി നിൽക്കു ന്നു. പീഡിതമനുഷ്യന്റെ പ്രത്യേകിച്ചും സ്ത്രീത്വത്തിന്റെ അനേകം ആവിഷ്ക്കാര ങ്ങൾ നടത്തുക മാത്രമല്ല, ഇരകളോട് അനുതാപാർദ്രനാവാനും അനുവാചകനിൽ അതുളവാക്കാനും കൂടി കവിയ്ക്ക് കഴിയുന്നു. കുഞ്ഞേടത്തി എന്ന ഒരു കുഞ്ഞി ക്കവിതയിൽ പോലും ചൂഷിതസ്ത്രീജീവിതത്തിന്റെ ദൈന്യം ആരുടെയും മനസ്സ ലിയിക്കും. കുഞ്ഞേടത്തിയിലൂടെ ലോകത്തെ കാണുന്ന ഒരു ഉണ്ണിക്ക് മാത്രം കാണാൻ കഴിയുന്ന ഒരു മനസ്സായി കുഞ്ഞേടത്തി നിൽക്കുന്നു. ജീവിതത്തിൽ മറ്റാ രോടും മറ്റൊന്നിനോടും പങ്കുവെയ്ക്കാനില്ലാതെ മറ്റുള്ളവരുടെ ജീവിതതാളത്തി നൊത്തു ചലിക്കുന്ന കുഞ്ഞേടത്തിയ്ക്ക് സ്വന്തമായൊരു ജീവിതവുമുണ്ടായിരുന്നി ല്ല. ഉണ്ണിയ്ക്ക് എല്ലാറ്റിനും ആശ്രയം കുഞ്ഞേടത്തിയായിരുന്നു. കുഞ്ഞേടത്തി പറ ഞ്ഞുകൊടുക്കുമ്പോഴാണ് ഉണ്ണി ഒന്നിനെപ്പറ്റി പൂർണ്ണമായും അറിയുന്നത്. ലോക ത്തിന്റെ അറിവുകളിലേക്ക് ഉണ്ണിയുടെ കൺതുറപ്പിക്കുന്ന കുഞ്ഞേടത്തി പക്ഷേ ഒറ്റ

യ്ക്കിരുന്നു കരയാൻ കാരണമെന്തെന്ന് ഉണ്ണിയ്ക്കറിയുന്നില്ല. ആ കണ്ണീരൊപ്പാനോ ഉണ്ണിയല്ലാതെ മറ്റാരുമില്ല താനും.

''എന്തേ കുഞ്ഞേടത്തിക്കിത്രയോർക്കാൻ,
എന്തേ ഓർത്തു മിഴി നിറയ്ക്കാൻ?'' (2019: പുറം: 394)

എന്ന് ഉണ്ണിയുടെ ഇളംപ്രായത്തിനറിയുന്നില്ല. ഉണ്ണിയോട് ഒറ്റയ്ക്ക് പുഴയിലിറങ്ങരുതെന്ന് വിലക്കിയ കുഞ്ഞേടത്തി എന്തുകൊണ്ടാണ് ഉണ്ണി ഉറങ്ങിക്കിടക്കുമ്പോൾ പുഴയുടെ ആഴത്തിലേക്ക് ഒറ്റയ്ക്കിറങ്ങിപ്പോയത് എന്നതും ഉണ്ണിയ്ക്കജ്ഞാതമാണ്. എന്നാൽ പിന്നീട് ഉണ്ണി കേൾക്കുന്നു-കുഞ്ഞേടത്തിയുടെ കുഞ്ഞിവയറ്റിലൊരുണ്ണിയുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന്. തനിക്കു താഴെയുള്ള കിടാങ്ങൾക്കെല്ലാം അമ്മയായ കുഞ്ഞേടത്തിക്ക് ഉണ്ണാൻ നേരമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഊട്ടാനേ നേരമുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. വാതനോവിനുള്ളതൈലവും ഉണ്ണിയ്ക്കു 'പഠിച്ചു വല്യാളാവാൻ' വേണ്ടി വിളക്കിലേക്കൊഴിക്കാൻ അവൾക്ക് ഒട്ടും മടിയുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ എല്ലാവർക്കും വേണ്ടി സ്വയം എരിഞ്ഞു ജീവിച്ച പ്രിയപ്പെട്ട തന്റെ കുഞ്ഞേടത്തിക്ക് എന്തു സംഭവിച്ചു എന്നറിയാൻ മാത്രം ഉണ്ണിയ്ക്കു പ്രായമായിട്ടില്ല. എന്നാൽ ഉണ്ണിയുടെ കേൾവിയിലൂടെ നിശ്ശബ്ദം ഇരയായി ഒടുങ്ങിപ്പോകുന്ന പീഡിതസ്ത്രീത്വത്തിന്റെ കരച്ചിൽ നാം കേൾക്കുന്നു. ആ ചൂഷിതസ്ത്രീത്വത്തോട് അനുകമ്പാർദ്രമാവാതിരിക്കാൻ നമുക്ക് കഴിയുകയില്ലതന്നെ.

4.6.2 കോതമ്പുമണികൾ

കോതമ്പുമണികളിലും ഇതുപോലെ ഒരു പെങ്ങളെ കാണാം. തന്റെ താഴെയുള്ളവർക്കു കൂട്ടായും അച്ഛനുമമ്മയ്ക്കും താങ്ങായുമൊക്കെ അവൾ നിൽക്കുന്നു. ജീവിതത്തെക്കുറിച്ച് സ്വപ്നം കാണാൻ മാത്രമേ അവൾക്കാവൂ. കുതിരപ്പുറത്ത് ഒരു മണവാളൻ തന്നെത്തേടിയും വരുമെന്നവൾ സ്വപ്നം കാണുന്നു. എന്നാൽ അതിനുപോലും തങ്ങൾക്കാവില്ലെന്ന സത്യം അവളറിയുന്നു. ഏറെ ജീവിതം കണ്ട അവളുടെ അമ്മൂമ്മ പറഞ്ഞ വാക്കുകളിലാണ് യാഥാർത്ഥ്യം കുടികൊള്ളുന്നത്.

'നമ്മള് നോക്കി വളർത്തുമീ കോതമ്പും
നമ്മളും മക്കളേ ഒന്നുപോലെ!

ആറ്റുനോറ്റാരോ വളർത്തുന്നുകതി-
രാരോ കൊയ്തുമെതിക്കുന്നൂ
പൊന്നിൻ മണികളാക്കമ്പോളങ്ങളി
ലെങ്ങോ പോയി തുലയുന്നു' - (2019: പുറം: 382)

എല്ലാം കച്ചവടമാക്കുന്ന കഴുകൻ കണ്ണുകൾ ഗ്രാമത്തിലെ പെണ്ണിലും വയലേലക ളിലെ വിളവിലും നോട്ടമിട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന വർത്തമാനകാല യാഥാർത്ഥ്യ മാണിവിടെ കവി സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. എല്ലാറ്റിനെയും ഭയക്കാൻ മാത്രമാണവൾക്ക് ആവുക. അവൾ അവളെത്തന്നെ ഒളിക്കുന്നു, അവളെത്തന്നെ ഭയക്കുന്നു. പേടിച്ച രണ്ട അവളുടെ കണ്ണുകൾ തേടുന്നത് മാരനെയല്ല, മണവാളനെയല്ല, തന്റെ മാനം കാക്കുന്ന ഒരാങ്ങളെയെയാണ്. തന്റെ ഉടവാളുമായവൻ കുതിരപ്പുറത്ത് കുതികുതി ച്ചെത്തുന്നത് എന്നാവാം എന്ന ചോദ്യത്തോടെ കവിത അവസാനിക്കുന്നു. ഇവിടെ മുഴുവൻ പ്രതീക്ഷയും കൈവിടാത്ത കവിയെ നമുക്കു കാണാം. എന്നാൽ സമകാ ലിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ യാതൊരു പ്രതീക്ഷയും കൈവിടാത്ത കവിയെ നമുക്കു കാണാം. എന്നാൽ സമകാലിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ യാതൊരു പ്രതീക്ഷയ്ക്കും വക യില്ലാത്ത തരത്തിൽ ആയി മാറിയിരിക്കുന്നു. എപ്പോൾ വേണമെങ്കിലും ഇരകളാക്ക പ്പെടാവുന്ന തരത്തിൽ ഉള്ള സാമൂഹികാന്തരീക്ഷത്തിലാണ് ഓരോ ഇന്ത്യൻ ഗ്രാമ ങ്ങളിലെ മാത്രമല്ല നഗരങ്ങളിലേയും സ്ത്രീജീവിതം. നിസ്വവർഗ്ഗത്തിന്റെ ജീവിത ങ്ങൾക്ക് നേരെ യാതൊരു അനുകമ്പയുമില്ലാത്ത തരത്തിലേക്ക് ആധുനികസമൂഹം വളർന്നിട്ടുണ്ട് എന്നതാണ് വർത്തമാനകാല അവസ്ഥ. നിസ്വജീവിതങ്ങൾക്ക് നേരെ അനുതാപാദ്രമാവാൻ നമുക്കു കഴിയുന്നുണ്ടെങ്കിലേ ഇത്തരം കവിതകൾ അതിന്റെ ധർമ്മം നിർവ്വഹിച്ചതായി പറയാൻ കഴിയൂ.

ഇത്തരത്തിൽ ചൂഷണം ചെയ്യപ്പെടുന്ന സ്ത്രീജീവിതങ്ങളുടെ അനേകം ആവിഷ്കാരങ്ങൾ ഒ.എൻ.വി നടത്തുന്നു. അത്തരം സ്ത്രീസ്വത്വങ്ങളോട് ഐക്യ പ്പെട്ടുകൊണ്ട് അനുതാപാർദ്രമായിരിക്കുകയെങ്കിലും ചെയ്യുക എന്നതാണ് കവി പ്രധാനമായി കാണുന്നത്. അമ്മ, പെങ്ങൾ എന്നീ നിലകളിലുള്ള സ്ത്രീജീവിത ത്തിന്റെ ദൈന്യങ്ങളെ ആവിഷ്കരിച്ചുകൊണ്ട് അനുവാചകരിൽ കാരുണ്യാനുഭൂതി ഉണർത്തുവാൻ കവിയ്ക്കാവുന്നു.

4.6.3 സൂര്യഗീതം

സൂര്യനും ഭൂമിയും കിളികളും പൂക്കളും അഗ്നിയും ആകാശവുമെല്ലാം ഒ. എൻ.വി കവിതകളിൽ ബിംബങ്ങളായും അല്ലാതെയും വന്നുനിറയുന്നുണ്ട്. അനന്തമായ ഊർജ്ജത്തിന്റെ പ്രതീകമായി ആകാശത്തു പ്രകാശിച്ചുനിൽക്കുന്ന സൂര്യനുണ്ട്. താഴെ ഭൂമിയിൽ വിരിഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന കുഞ്ഞുപൂക്കളും ഒരുപോലെ ഒ.എൻ. വി. കവിതയ്ക്ക് വിഷയമാണ്. പ്രകൃതിയിൽനിന്നുള്ള കാരുണ്യത്തിന്റെ കവിതകളാണ് സൂര്യഗീതവും ഭൂമിയ്ക്കൊരു ചരമഗീതവുമെല്ലാം. മറ്റുള്ളവർക്കായ് സ്വയം കത്തിയെരിയുന്ന സുസ്നേഹമൂർത്തിയായ സൂര്യനു സ്വസ്തി നേർന്നുകൊണ്ടാണ് സൂര്യഗീതം ആരംഭിക്കുന്നത്. ഈ ഭൂമിയിൽ ഓരോ ജീവനും കിളിർക്കുന്നതും നിലനിൽക്കുന്നതും വളരുന്നതുമെല്ലാം സൂര്യനിൽനിന്നുമുള്ള ഊർജ്ജം സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ്. സൂര്യന്റെ അക്ഷയപാത്രത്തിൽനിന്നുമൊഴുകുന്ന ഇത്തിരി ചുടുപാൽ വെളിച്ചം കുടിച്ചിട്ടാണിവിടെ ഉന്മത്തനൃത്തം അരങ്ങേറുന്നത്. ഭൂമിയിലെല്ലാം കനികളായും പൂക്കളായും മനുഷ്യനുവേണ്ടി നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നു. വിത്തിനെ മഹാവൃക്ഷമാക്കുന്നതും വൃക്ഷത്തിൽ വിത്തുകൾ നിറയ്ക്കുന്നതും കാറ്റിന്റെ കൈകളിലവയെ എടുത്ത് എല്ലായിടവും കുടിയിരുത്തുന്നതുമെല്ലാം പ്രകൃതിയുടെ അപാരമായ കാരുണ്യത്തിന്റെ നിദർശനങ്ങളാകുന്നു. യാതൊരു ഭേദവും കൂടാതെ എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളിലും ഒരുപോലെ അതിന്റെ കാരുണ്യം ചൊരിയുന്നു. പ്രകൃതി പ്രകൃതിയിൽ എല്ലാം പരസ്പര സ്നേഹത്തിലും കാരുണ്യത്തിലും പുലരുന്നു. അമ്പലപ്രാവുകൾ മയങ്ങുന്നിടത്തുതന്നെ കരിഞ്ചേരയും ഇഴയുന്നു. എന്നാൽ മനുഷ്യൻ തന്റെ കൂടപ്പിറപ്പിനെ കുഞ്ഞാടായി കരുതി കുരുതിചെയ്യുന്നു എന്ന് പറഞ്ഞുകൊണ്ട് പഴയ നിയമത്തിലെ കായീൻ ഹാബേലിനെ കൊന്ന കഥ വ്യംഗ്യമായി സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഒന്നിനു പത്തായി പകരം തരുന്ന പ്രകൃതിയോട് മനുഷ്യൻ മാത്രം നീതി പുലർത്തുന്നില്ല. മനുഷ്യന്റെ ചെയ്തികളുടെ ഫലമാണ് സൂര്യനിൽ കണ്ടെത്തിയ വിള്ളൽ എന്നാണ് കവി കരുതുന്നത്. തുടർന്ന് കവി പറയുന്നു-

''കെട്ടുപോയ് ഞങ്ങളിലെ
സൂര്യൻ! കെടുത്തിയോ,

കെട്ടുവോ താനേ?

അറിവീലറിവീല'' (2019: പുറം: 374)

സൂര്യന്റെ മരണം എല്ലാ ജീവരാശിയെയും കെടുത്തി ഇവിടെ ഒരു മരുഭൂമിയാക്കി മാറ്റിത്തീർത്തേക്കാം. എങ്കിലും കവി പ്രത്യാശിക്കുകയാണ് വാക്കിലൂടെ ഉയിർക്കുന്ന ഒരു സൂര്യനെ സംബന്ധിച്ച്. ബുദ്ധൻ തന്റെ ശിഷ്യനോട് പറഞ്ഞ എല്ലായിടവും തങ്ങളുടെതുമാണെന്നും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലാണെല്ലാം ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടു ള്ളതെന്നുമെല്ലാം എന്നുള്ള വാക്കുകളെ കവി ഇവിടെ എടുത്തുപറയുന്നു. സ്വാത ന്ത്ര്യമാണ് അമൃതവും ജീവിതവും ആനന്ദവുമെല്ലാമെന്ന് പറ കൊട്ടിയറിച്ചോളാനാ ണ് കവി ആവശ്യപ്പെടുന്നത്. മറ്റുള്ളവർക്കായി സ്വയം കത്തിയെരിയുന്ന സ്നേഹ മൂർത്തിയായ സൂര്യൻ കവിയുടെ വാക്കിൽ നിന്നെരിയുമെന്ന ശുഭാപ്തിവിശ്വാസ ത്തിലാണ് കവിത അവസാനിക്കുന്നത്. കരുണാർദ്രമായ മനസ്സുകൾ ഉള്ളിട ത്തോളം പ്രപഞ്ചം നിലനിൽക്കുകതന്നെ ചെയ്യും.

ഭൂമിയെക്കുറിച്ചും ഇത്രയേറെ പാടിയ മറ്റൊരു കവിയുമില്ല മലയാളത്തിൽ. വ്യത്യസ്തവും മനോഹരവുമായ ഒട്ടനവധി ഭൂമിചിത്രങ്ങൾ കവി വരച്ചിട്ടു തന്റെ കവിതകളിലും പാട്ടുകളിലുമായി. ഇവിടെ മനുഷ്യന്റെ ചെയ്തികളാൽ ആസന്നമര ണയായ ഭൂമിയ്ക്ക് ചരമഗീതം തനിക്കു കൂടിയുള്ളതായി കവി പറയുന്നു. കാരണം ഭൂമിയുടെ മരണത്തോടെ ഇവിടെ യാതൊന്നും അവശേഷിക്കുകയില്ലെന്ന സത്യം കവി ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. കരുണാർദ്രമായ വരികളാൽ കവി ഇങ്ങനെ കുറിക്കുന്നു.

''മൃതിയുടെ കറുത്ത വിഷപുഷ്പം വിടർന്നതിൻ

നിഴലിൽ നീ നാളെ മരവിക്കെ

ഉയിരറ്റ നിൻമുഖത്തശ്രുബിന്ദുക്കളാൽ

ഉദകം പകർത്ത് വിലപിക്കാൻ....'' (2019: പുറം: 377).

ആരുമിവിടെ അവശേഷിക്കുകയില്ല എന്ന ഇരുണ്ടസത്യം കവിയെ ശോകാകുലനാ ക്കുന്നു. ആ തിരിച്ചറിവിൽ കവി പാടുന്നു. 'പന്തിരുകുലം പെറ്റ പറയി'ക്കു മമ്മ യായ ഭൂമി തന്റെ തങ്ങളിൽ ഇണങ്ങാത്ത മക്കൾ തമ്മിൽത്തമ്മിൽ കൊന്നുതിന്നു ന്നതും അമ്മയായ ഭൂമിയുടെ തന്നെ ഹൃദയരക്തം മോന്തിത്തിമിർക്കുന്നതും കണ്ട്

കണ്ണീരൊഴുക്കുകയാണ്. ഇഷ്ടവധുവായ ഭൂമിയെ സൂര്യനുന്നയിച്ച ചിത്രപടക ഞ്ചുകം ചീന്തി ന്ഗനമേനിയിൽ നഖംതാഴ്ത്തി, ഉതിരുന്ന രക്തംമോന്തിയുള്ള തിമിർക്കലുകളിൽ ആർത്തലയ്ക്കുന്നത് മൃതിതാളമാണ്. മുണ്ഡിതശിരസ്കയും ഭ്രഷ്ടയുമായി സൗരമണ്ഡലമാകുന്ന പെരുവഴിയിലൂടെ മാനഭംഗത്തിന്റെ മാറാപ്പു മായലയുന്ന ഭൂമിയുടെ ചിത്രം ആരിലും കാരുണ്യം ജനിപ്പിക്കും. ഭൂമിയെന്ന പദത്തെ അതിന്റെ കേവലാർത്ഥത്തിൽനിന്ന് വീണ്ടെടുത്ത് അനുഭൂതികളുടെ അന്ത രാർത്ഥങ്ങളിലേക്ക് കൊണ്ടുചെല്ലുകയാണ് കവി. ബോധമാം നറുനിലാവൊരു തുള്ളിയെങ്കിലും ചേതനയിൽ ശേഷിക്കുവോളം നിന്നിൽനിന്നുരുവായി നിന്നിൽനി ന്നുയിരാർന്നൊരെന്നിൽ നിന്നോർമ്മകൾ മാത്രം' (2019: പുറം: 376). മനുഷ്യനിൽ ഉണരേണ്ട പാരിസ്ഥിതികമായ കാരുണ്യത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നതാണ് ഈ കവിത കൾ. മനുഷ്യനെ മുൻനിർത്തിയാലും പ്രകൃതിയെ മുൻനിർത്തിയാലും ഒ.എൻ.വി കവിതകൾ ഊന്നുന്നത് അപരകാരുണ്യത്തിലാണ്.മറ്റുള്ളവർക്കായ് സ്വയം കത്തി യെരിയുന്ന സൂര്യനും തന്നെ ഇഞ്ചിഞ്ചായി കൊല്ലുന്നവർക്കുവേണ്ടി കണ്ണീരൊഴു ക്കുന്ന സർവ്വം സഹയായ ഭൂമിയും അങ്ങേയറ്റത്തെ സ്ത്രീസഹനവുമൊക്കെ കവി കാട്ടിത്തരുന്നു. മനുഷ്യദുഃഖങ്ങളെ സഹാനുഭൂതിയോടെ കാണുന്ന ഒരു കവിമ നസ്സ് ഒ.എൻ.വി. കവിതകളിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുമ്പോൾ നമുക്ക് കാണാം. ഓരോ കവിതയും പേരെടുത്ത് പറയാൻ ഇവിടെ സാധ്യമല്ല എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ വളരെ പ്രസക്തമായ കവിതകൾ മാത്രമാണ് പരാമർശിച്ചിട്ടുള്ളത്. മനുഷ്യദുഃഖങ്ങ ളിൽ അഗാധമായി വേദനിക്കുകയും അനുകമ്പാർദ്രമായി അതിനെ നോക്കിക്കാണു കയും ചെയ്യുക എന്നതാണ് ഒ.എൻ.വി കവിതകളുടെ പൊതുസ്വഭാവം കഥാത്മക കാവ്യങ്ങളായ ഉജ്ജയിനി, പഴയൊരുപാട്ട്പോലുള്ള കവിതകളിൽക്കൂടി അത്തര മൊരവബോധമാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. മനുഷ്യദുഃഖങ്ങളിൽ അനുതാപമുള്ള കവി എന്ന് പൊതുവെ പറയാമെങ്കിലും സ്ത്രീമനസ്സുകളുടെ അന്തമില്ലാത്ത ആധി യിലാണ് കവിയുടെ കണ്ണ് കൂടുതലും ചെന്നുനില്ക്കുന്നത്. പീഡിതസ്വത്വങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ സ്ത്രീ-പ്രകൃതികളുടെ പാരസ്പര്യം ഒ.എൻ.വി കവിതയിൽ മറ്റെ ങ്ങുമില്ലാത്തവിധം ശോഭയോടെ ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നതു കാണാം. നാടൻ മട്ടി ലുള്ള ആഖ്യാനരീതികളും ലളിതമനോഹരമായ സംഗീതാത്മകതയും കൂടിയാവു മ്പോൾ ഒ.എൻ.വി.കവിതകളിലെ കാരുണ്യാനുഭൂതി ഉയർന്നുതന്നെ നിൽക്കുന്നു.

അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവരുടെ അഥവാ വേദനിക്കുന്നവരുടെ കവിത എന്ന് പൊതുവെ പറയുമ്പോഴും ഒ.എൻ.വിയുടെ മിക്ക കവിതകളിലും ആദ്യന്തം നിറഞ്ഞുനിന്നത് പ്രകൃതിയും സ്ത്രീയുമായിരുന്നു. അവരുടെ നിലവിളികളും ഉയർത്തെഴുന്നേൽപ്പുമായിരുന്നു എന്നത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പക്ഷത്തെ തുറന്നുകാട്ടുന്നുണ്ട്. കുഞ്ഞേടത്തി, ഭൂമിയ്ക്കൊരു ചരമഗീതം, ഗോതമ്പുമണികൾ, പെങ്ങൾ, താമരവിത്ത്, നാർസിസ്സത്തിന്റെ കണ്ണുകൾ, നിശാഗന്ധി നീയെത്ര ധന്യ, സ്വയംവരം, അനുജത്തി, വിശപ്പ്, ചോരക്കിളി, പഴയൊരു പാട്ട്, അമ്മ, ഉജ്ജയിനി എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഒട്ടനേകം കവിതകളിൽ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത് സ്ത്രീ/പ്രകൃതിസ്വത്വങ്ങളുടെ ദൈന്യാവസ്ഥകളണ്. അമ്മ, പെങ്ങൾ, കാമുകി, കൂട്ടുകാരി, ഭാര്യ എന്നിങ്ങനെ സ്ത്രീയുടെ വൈവിധ്യമാർന്ന ഭാവങ്ങളെ അതിന്റെ എല്ലാ സൗന്ദര്യാതിരേകത്തോടും കൂടി കണ്ടെടുക്കുകയാണദ്ദേഹം തന്റെ കവിതകളിൽ. അമ്മ എന്ന രണ്ടക്ഷരത്തിന് ഈ പ്രപഞ്ചത്തോളം വിശാലമായ സ്നേഹം എന്ന അർത്ഥമാണദ്ദേഹം കൽപ്പിച്ചുകൊടുത്തിട്ടുള്ളത്.

ഒമ്പത് കൽപ്പണിക്കാരുടെ കഥ പറയുന്ന അമ്മ എന്ന കവിതയിൽ അമ്മ എന്നാൽ എന്താണെന്നു കവി വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഭിത്തിയുറയ്ക്കാൻ തന്നെ കെട്ടിപ്പടുക്കാൻ അനുവദിച്ചപ്പോഴും തന്റെ കുഞ്ഞിനെ പാലൂട്ടുവാനായി പാതിനെഞ്ചും കയ്യും കെട്ടിമറയ്ക്കല്ലെ എന്നപേക്ഷിക്കുന്ന അമ്മയെ അവിടെ കാണാം. ചോറൂണ്, ഉപ്പ് മുതലായ കവിതകളിലും സ്ത്രീ-പ്രകൃതി അഭേദത്വം കാണാം. പ്രകൃതി മാതൃബിംബമായിത്തന്നെ ഒ.എൻ.വി കവിതകളിൽ നിറസാന്നിദ്ധ്യമാകുന്നു. അമ്മയെപ്പോലെത്തന്നെയാണ് പ്രകൃതിയും മനുഷ്യനെ പരിചരിക്കുന്നത്. ഒരിക്കലും അറുത്ത് മുറിച്ച് മാറ്റാൻ കഴിയാത്ത ഒരു പൊക്കിൾക്കൊടി ബന്ധമാണ് പ്രകൃതിയും മനുഷ്യനും തമ്മിൽ. ആ ബന്ധം അറിയുന്നത് കൊണ്ടുതന്നെ പ്രകൃതിയിലേക്ക് മടങ്ങുക എന്ന സന്ദേശം ഒ.എൻ.വി. കവിതകളുടെ കാതലായി മാറുന്നു.

4.6.5 സ്വയംവരം

സ്വയംവരം എന്ന കവിത വിശാലമായ ഒരു പ്രകൃതി മനുഷ്യഅവബോധത്തെയാണ് ആവിഷ്ക്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഇതിഹാസകഥകളുടെ പുനരാവിഷ്ക്കാരങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ മലയാളത്തിൽ ധാരാളം കാവ്യങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്.

ഒ.എൻ.വിയുടെ സ്വയംവരം എന്ന കവിതയ്ക്കാധാരം മഹാഭാരതം ഉദ്യോഗപർവ്വത്തിലെ അധികമാരും കാണാതെ പോയ ഗാലവചരിത പുരാവൃത്തമാണ്. ഋഷികവിയായ വ്യാസൻ അധികമൊന്നും പറയാതെ അർത്ഥഗർഭമായ മൗനങ്ങളിലൊളിപ്പിച്ച ഈ കഥയെ ഒ.എൻ.വി കണ്ടെടുത്ത് വെളിച്ചത്ത് കൊണ്ടുവന്നപ്പോൾ പെണ്ണിന്റെ ദുഃഖത്തിൽ ഖനീഭവിച്ച കണ്ണുനീർ തുള്ളികളുടെ രത്നശോഭയാണ് കാണാൻ കഴിയുന്നത്. വാശികൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന നാശം ദുര്യോധനനെ ബോധ്യപ്പെടുത്തിക്കൊടുക്കാൻ നാരദൻ ഗാലവചരിതം ഉപദേശിച്ചുവെന്ന് വൈശമ്പായനൻ പറഞ്ഞതായിട്ടാണ് ഭാരതകഥയിൽ ഇതിന്റെ വിവരണം. ഇതിഹാസകഥകളിൽനിന്ന് കണ്ടെടുത്തിട്ടുള്ള സ്ത്രീരത്നങ്ങളായ സീത, താര, മണ്ഡോദരി, ദ്രൗപതി എന്നിങ്ങനെയുള്ളവരുടെ നിരയിലേക്ക് ചേർന്നവൾ തന്നെയാണ് മാധവി. പക്ഷേ അധികമാരും കാണാതെ പോയ ഈയൊരു കഥാപാത്രം ഒ.എൻ.വിയുടെ സുവർണ്ണതൂലികയിലൂടെ പുനർജ്ജനിച്ചപ്പോൾ മലയാളത്തിന് അനശ്വരയായ ഒരു സ്ത്രീ കഥാപാത്രത്തെയാണ് ലഭിച്ചത്. വിശ്വാമിത്രനെ പരീക്ഷിക്കാൻ വസിഷ്ഠന്റെ രൂപത്തിൽ എത്തിയ ധർമ്മരാജാവ് ഭക്ഷണം ആവശ്യപ്പെടുകയും അത് തയ്യാറാക്കാൻ പോയ വിശ്വാമിത്രനെ കാത്തുനിൽക്കാതെ മറ്റു മുനികൾ കൊടുത്ത ഭക്ഷണം കഴിക്കുകയും അപ്പോഴേക്കും ചൂടുള്ള ഭക്ഷണവുമായെത്തിയ വിശ്വാമിത്രനോട് അദ്ദേഹം താൻ ഊണുകഴിച്ചെന്നും തെല്ലിട നിൽക്കൂ എന്നും പറഞ്ഞു പോയി. വിശ്വാമിത്രനാകട്ടെ ചൂടുള്ള ഭക്ഷണപാത്രവും തലയിലേറ്റിനിന്നു, നൂറു വർഷത്തോളം വായു ഭക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് . അത്രയും കാലം വിശ്വാമിത്രനെ പരിചരിച്ച പ്രിയ ശിഷ്യനായിരുന്നു ഗാലവൻ. പിന്നീട് ഗാലവനെ യാത്രയാക്കുമ്പോൾ ഗുരുദക്ഷിണയായി എന്തെങ്കിലും വാങ്ങണമെന്ന് ഗാലവൻ വാശിപിടിച്ചു. ഗുരു എത്ര വേണ്ടെന്ന് പറഞ്ഞിട്ടും ശിഷ്യൻ കേട്ടില്ല. അവസാനം ഗുരു ഒരു ചെവി മാത്രം കറുത്തും ദേഹം മുഴുവൻ വെളുത്തും ഉള്ള എണ്ണൂറ് കുതിരകളെ തരികയെന്നു പറഞ്ഞു. കുതിരകളെത്തേടി പുറപ്പെട്ട ഗാലവൻ ഗരുഡന്റെ സഹായത്താൽ എത്തിപ്പെട്ടത് യയാതിരാജാവിന്റെ അടുക്കലായിരുന്നു. തന്റെ കുത്തഴിഞ്ഞ ജീവിതംകൊണ്ട് പാപ്പരായ രാജാവിന് മാനം രക്ഷിക്കാൻ ഒരു ഉപായമേ തോന്നിയുള്ളൂ. തന്റെ മകൾ മാധവിയെ ഗാലവന് കൊടുക്കുക. അവളെവെച്ച് എത്ര കുതിരകളെ വേണമെങ്കിലും സമ്പാദിക്കാം. അങ്ങനെ മൂന്ന് രാജാക്കന്മാർക്ക് ഓരോ

വർഷത്തേയ്ക്ക് മാധവിയെ നൽകി അറുന്നൂറ് കുതിരകളെ ഗാലവൻ സ്വന്തമാക്കി. ബാക്കി ഇരുന്നൂറ് കുതിരകൾക്കുള്ള വഴികാണാഞ്ഞ് കിട്ടിയ കുതിരകളെയും മാധവിയെയും വിശ്വാമിത്രന് നൽകുന്നു. രാജാക്കന്മാർക്കെന്നപോലെ മുനിയ്ക്കും അവളിൽ ഒരു പുത്രനുണ്ടാകുന്നു. അതിനുശേഷം ഗാലവന് അവളെ തിരിച്ചേൽപ്പിച്ച് വിശ്വാമിത്രമുനി കാട് പൂകുന്നു. യതാതിയുടെ കൊട്ടാരത്തിൽ അവളെയെത്തിച്ച് ഗാലവനും പോകുന്നു. യതാതി മകളുടെ സ്വയംവരം നടത്തുന്നു. ധാരാളം രാജാക്കന്മാർക്കിടയിൽ അവളുടെ മക്കളുടെ അച്ഛന്മാരായ രാജാക്കന്മാരും ഉണ്ടായിരുന്നു. മാധവിയാകട്ടെ തന്റെ വരണമാല്യം വനത്തിലേക്കെറിഞ്ഞ് കാടിനെ സ്വയംവരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള ഒരു വരണ്ട കഥയെ വളരെ ഹൃദയാകർഷകമായ കവിതയാക്കിത്തീർക്കാൻ ഒ.എൻ.വി പല മാറ്റങ്ങളും ഇതിലെ കഥാഘടനയിൽ വരുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഒന്നാമതായി മാധവിയെ പെറ്റമ്മയില്ലാത്തവളായി വിഭാവനം ചെയ്തിരിക്കുന്നു. മാധവിയെ സംബന്ധിച്ച യതാതിയുടെ തീരുമാനം തെറ്റാണെന്നറിഞ്ഞിട്ടും അത് തടയാൻ ശ്രമിക്കാത്ത ചിറ്റമ്മയായി ദേവയാനിയെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. മറ്റൊന്ന് ഹര്യശ്വനു മാധവിയെ കാഴ്ചവെക്കാൻ അവളെയും കൂട്ടി പോകുമ്പോൾ, താൻ ഗാലവനെ വരിക്കാൻ ഒരുക്കമാണെന്ന് അവളറിയിക്കുകയും എന്നാൽ ഇവിടെ മാധവി എന്ന കഥാപാത്രത്തോട് അനുവാചകരിൽ അനുകമ്പ തോന്നിപ്പിക്കുന്നതിനാവാം ഇത്തരം മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തിയിട്ടുള്ളത്. അതുപോലെ ജ്ഞാനികളുടെ നിർവ്വികാരതയ്ക്കും ഹൃദയകാഠിന്യത്തിനും സമാന്തരമായി നിരക്ഷരരായ കാനനജനതയുടെ സ്നേഹാർദ്രതയും കരുതലും നിർബന്ധിക്കുന്നു. വരലബ്ധി കൊണ്ട് തന്റെ കന്യകാത്വം പ്രസവാനന്തരവും നിലനിൽക്കുമെന്ന് മാധവി ഗാലവനോട് പറയുന്ന ഭാഗം ഒഴിവാക്കി. മൂലകഥയിൽ ഗാലവനെ യയാതിയുടെ അടുക്കൽ എത്തിക്കുന്നത് ഗരുഡനാണ്. എന്നാൽ ഒ.എൻ.വി. കവിതയിൽ ഗാലവൻ ഒറ്റയ്ക്ക് യതാതിയെ കാണാൻ പോയി എന്നാണ് പറയുന്നത്. ഗരുഡന്റെ പുറത്തുള്ള യാത്രയും മാധവിയുടെ കന്യകാത്വവരസിദ്ധിയും അവിശ്വസനീയമാകാം എന്നതാകാം ഇവിടെ ഇത്തരത്തിൽ മാറ്റം വരുത്താൻ കാരണം. ഇങ്ങനെ സന്ദർഭാനുസരണം കവിതയ്ക്ക് പല മാറ്റങ്ങളും മൂലകഥയിൽനിന്നും കവി വരുത്തിയിരിക്കുന്നു.

ഇതിഹാസകഥകളിൽനിന്നും ഇത്തരത്തിലുള്ള സ്ത്രീരത്നങ്ങളെ പലരും ഇതിനു മുൻപും പുനരാവിഷ്കരിച്ചിട്ടുണ്ട്. സീത, ദ്രൗപതി, ഊർമ്മിള എന്നിങ്ങനെയുള്ള ആ നിരകളിൽ ഉൾപ്പെടാതെയും ഇതിഹാസവായനയിൽ അധികമാരും കാണാതെയും പോയ ഒരു ദുഃഖപുത്രിയാണ് മാധവി. ഇതിന് മുൻപ് ബാലാമണിയമ്മയാണ് മാധവീകഥ ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതിൽനിന്നെല്ലാം വ്യത്യസ്തമാണ് ഒ.എൻ.വിയുടെ സ്വയംവരം എന്നകവിത. ഇതിഹാസകാരൻ ഒഴുക്കൻ മട്ടിൽ പറഞ്ഞുപോകുന്ന ഒരു കഥയെ ഒ.എൻ.വി ശക്തമായ ഒരു സ്ത്രീപക്ഷരചനയായി മാറ്റിയിരിക്കുകയാണ്. ഒ.എൻ.വി 'സ്വയംവര'ത്തിൽ മാധവീപക്ഷത്തുനിന്നുകൊണ്ട് പുരാവൃത്തത്തെ, നവ്യപാരായണ വിധേയമാക്കിയിരിക്കുന്നു. സ്ത്രീയെ 'വിൽപ്പനച്ചരക്കാ'ക്കുന്നതിലെ അനീതിയോടുള്ള പ്രതിഷേധവും അതിന് പ്രേരകമായ പുരുഷാധീശത്വത്തെ തകർക്കുന്നതിനുള്ള അന്തസ്ത്വരയും അനീതിക്കിരയാകുന്ന സ്ത്രീയുടെ ദൈന്യത്താൽ ഉദ്ദീപ്തമാകുന്ന കരുണവും കഥയുടെ ധ്വനികളായി സംവിധാനം ചെയ്യലാണ് എന്ന് ഡോ.എം. ലീലാവതി സ്വയംവരത്തിന്റെ അവതാരികയിൽ പറയുന്നത് എത്രയും അർത്ഥവത്താണ്. (ഡോ.എം. ലീലാവതി, പുറം : 371, 1997). ഇതിഹാസത്തിലെ നിഷ്പക്ഷമായ കഥപറച്ചിലിന് പകരം മാധവിയുടെ പക്ഷം ചേർന്നുനിന്നുകൊണ്ട് സ്ത്രീയെ പുരുഷകാഴ്ചയിലൂടെ അല്ലാതെ നോക്കിക്കാണാനുള്ള ഒരു ശ്രമമാണ് ഒ.എൻ.വി. നടത്തുന്നത്.

ഒരു കഥാകാവ്യമായാണ് സ്വയംവരം ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഒരു ഇതിഹാസകഥയാണിവിടെ പറയുന്നതെങ്കിലും അതിന്റെ പുനരാഖ്യാനമായല്ല ഒരു സ്വതന്ത്ര കാവ്യമായിത്തന്നെയാണ് ഈ മനോഹരകവിതയെ കാണാനാവുക. തിരുവാഴ്ത്ത്, പൂർവ്വകാണ്ഡം, പ്രതിഷ്ഠാനകാണ്ഡം, അയോധ്യാപ്രവേശകാണ്ഡം, അയോധ്യാകാണ്ഡം, കാശീകാണ്ഡം, വിപ്രവാസകാണ്ഡം, ഭോജപുരീകാണ്ഡം, ആശ്രമകാണ്ഡം, ഉത്തരായനകാണ്ഡം, സ്വയംവരകാണ്ഡം എന്നിങ്ങനെ പതിനൊന്ന് കാണ്ഡങ്ങളായി തിരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ആഖ്യാനം കാവ്യത്തിന് ഐതിഹാസികമായൊരു ഭാവതലം സമ്മാനിക്കുന്നുണ്ട്. ഐതിഹാസികമോ തനി നാടോടിയോ ഏതൊരു കഥയുമായിക്കൊള്ളട്ടെ ഒ.എൻ.വിയുടെ അനുഗ്രഹീത തൂലികയിലൂടെ വാർന്നുവീഴുമ്പോൾ അതിന് മായികമായൊരു സൗന്ദര്യപരിവേഷം താനേ

ഉണ്ടായിവരുന്നതായി കാണാം. ഒന്നാം ഖണ്ഡമായ തിരുവാഴ്ത്ത് എന്ന ഭാഗത്ത്,

'സീതയെ കൃഷ്ണയെ ഗാന്ധാരിയെ കുന്തി -
മാതാവിനെ സ്മരിച്ചൊന്നുവാഴ്ത്തട്ടെ ഞാൻ.
ഭാരതം പൂജിച്ചു വഞ്ചിച്ചു നിന്ദിച്ചൊ-
രായിരം നാരിമാർക്കെൻ തിരുവാഴ്ത്തുകൾ!' (2019: പുറം 927).

എന്നിങ്ങനെ പറയുന്നതിൽനിന്നും പുരുഷകാമനകൾ എല്ലാ കാലത്തും സ്ത്രീയോടു ചെയ്ത അനീതികൾക്കെതിരെയാണ് താൻ കാവ്യരചന നടത്തുന്ന തെന്ന സൂചനയാണുള്ളത്. വിശ്വാമിത്രൻ, യയാതി, ഗാലവൻ എന്നിവരുടെ ചെയ്തികൾ എങ്ങിനെ ഒരു തെറ്റും ചെയ്യാത്ത സ്ത്രീയുടെ ജീവിതത്തെ കശക്കി യെറിയുന്നുവെന്ന് ഒ.എൻ.വി. തന്റെ ഹൃദയസ്പർശിയായ വരികളിലൂടെ കാണിച്ചു തരുന്നു. വസിഷ്ഠന്റെ പരീക്ഷണവേളയിൽ വിശ്വാമിത്രനെ നന്നായി സേവിച്ച ഗാലവൻ എന്ന ശിഷ്യന് ഗുരുദക്ഷിണ നൽകിയേ മതിയാവൂ എന്നു ശാഠ്യം. ഗുരു എത്ര വേണ്ടെന്ന് പറഞ്ഞിട്ടും സമ്മതിക്കാതിരുന്ന ശിഷ്യന് ഗുരു നല്ല ശിക്ഷതന്നെ നൽകുന്നു. ഒരു ചെവിമാത്രം കറുത്തും ദേഹം മുഴുവനും നിലാവുപോലെ വെളുത്തും ഉള്ള എണ്ണൂറ് കുതിരകളെ തരിക എന്നു പറഞ്ഞുവിട്ടു. കുതിരകളെ ത്തേടി നടന്ന ഗാലവൻ യയാതിയുടെ സമക്ഷം എത്തിച്ചേരുന്നു. ഭോഗാത്മകത യുടെ കൊടുമയിൽ സ്വന്തം മകന്റെ യൗവ്വനം പോലും കടംവാങ്ങി മദിച്ചു രമിച്ച് ജീവിച്ച് എല്ലാം നഷ്ടമായ യയാതിക്ക് മറ്റൊന്നും നൽകാനുണ്ടായിരുന്നില്ല. തന്റെ മകളായ മാധവിയെ അല്ലാതെ തന്റെ മകളെ കിട്ടിയാൽ എത്ര കുതിരകളെയും കൈവിടാൻ രാജാക്കന്മാർ തയ്യാറാവുമെന്ന് യയാതി പറഞ്ഞതുകേട്ട് അവൾ നിറ യാത്ത കണ്ണോടെ നിശ്ചയദാർഢ്യത്തോടെ പിതാവിന്റെ മുന്നിൽ വന്നുനിന്നു. തന്നെ ചമയിക്കാൻ വന്ന ദാസിമാരെ തടഞ്ഞുകൊണ്ട്, പെൺജന്മം നരകമാ ണെന്ന് ദാസിമാർ പറയാറുള്ളതിന്റെ അർത്ഥം പൂർണ്ണമായും ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ട്-

''ഒക്കെയും തൻ മനസ്സിലടക്കി
ഒച്ചയില്ലാതെ കാലിടറാതെ
മറ്റൊരാളെയും കൂട്ടാതെ സ്നാന-
ശുദ്ധിയാർന്ന ബലിമൃഗം പോലെ'' - (2019:പുറം 941)

യാണ് അവൾ പിതാവിനെ മുന്നിൽചെന്ന് പാദങ്ങൾതൊട്ട് വന്ദിച്ചത്. ഇവിടെ ബലി മൃഗം എന്ന പ്രയോഗം പുരുഷാധിപത്യ വ്യവസ്ഥയുടെ ഇരയാകുന്ന സ്ത്രീയ്ക്ക് എത്രയും യോജിച്ചതുതന്നെ. ഗാലവന്റെ പിന്നാലെ തലകുനിച്ച് പടിയിറങ്ങിപ്പോയ അവൾ താനൊരു വില്പനച്ചരക്കായിയെന്ന് ബോധ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ടുതന്നെ അതിൽനിന്നും രക്ഷപ്പെടാൻ ഒരു ശ്രമം നടത്തിനോക്കുന്നു. ഹര്യശ്വൻ എന്ന രാജാവിനടുത്തേക്ക് കൊണ്ടുപോകും മുൻപ് താൻ ഗാലവനെ വരിക്കാൻ തയ്യാറാണെന്ന് അയാളെ അറിയിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഗാലവനാകട്ടെ തന്റെ നിയോഗത്തെ പൂർത്തീകരിക്കാനുള്ള ഉപാധി മാത്രമായാണ് അവളെ കണ്ടത്. ഹര്യശ്വൻ, ദിവോദാസൻ, ഊശീനരൻ എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് രാജാക്കന്മാർക്ക് ഓരോ വർഷത്തേക്ക് അവളെ നൽകിയതിൽനിന്നും ഗാലവന് അറുനൂറ് കുതിരകളെ ലഭിച്ചു. രാജാക്കന്മാർക്ക് യഥാക്രമം വസുമനസ്സ് പ്രതർദ്ദനൻ, ശിബി എന്നിങ്ങനെ ഓരോ പുത്രന്മാരെയും ലഭിച്ചു. എന്നാൽ അവിടെ കൊലചെയ്യപ്പെട്ടത് ഒരു അമ്മയായിരുന്നു, ഒരു സ്ത്രീയായിരുന്നു, നൊന്തുപെറ്റ കുഞ്ഞുങ്ങളെ ഒന്നു ലാളിക്കാൻ പോലുമാകാതെ മുലപ്പാൽ വിങ്ങുന്ന നെഞ്ചുമായി അവൾ എല്ലായിടത്തുനിന്നും ഇറങ്ങിപ്പോരേണ്ടിവന്നു. എണ്ണൂറ് കുതിരകളെ തികയ്ക്കാനാവാതെ അറുനൂറ് കുതിരകളും മാധവിയുമായി വിശ്വാമിത്രന്റെയടുക്കൽ ഗാലവൻ എത്തുന്നു. ഗുരു ശിഷ്യനോട് ചോദിക്കുന്നു-

> 'മഠയാ നീയെന്തെ മുന്നേ-
> യിവളേകൂട്ടിവരാഞ്ഞു?
> വെറുതേയിവൾ മൂന്നരചന്മാരൊത്തു പൊറുത്തു,
> ഗുരുദക്ഷിണയായിവൾ മാത്രം
> പോരെ? നീയെന്തോർത്തൂ?' (2019: പുറം: 985)

ഇങ്ങനെ യാതൊരു കാര്യവുമില്ലാതെ മാധവി നേരിട്ട അപമാനത്തെ ചെറുതാക്കിക്കൊണ്ട് വീണ്ടും വലിയൊരു അപമാനം അവൾക്കു നേരിടേണ്ടിവരുന്നു. ആ താപസന്റെ പത്നിയായി ഇനിയുമൊരു കൊല്ലം ജീവിക്കേണ്ടിവരുന്നു. തുടർന്ന് അഷ്ടകൻ എന്ന പുത്രന് ജന്മം കൊടുത്തതോടെ അവളെ വീണ്ടും യതാതിയുടെ സന്നിധിയിലെത്തിക്കാൻ മുനി ആവശ്യപ്പെടുന്നു. യതാതിയുടെ

അന്തഃപുരത്തിൽ ഒരു ബലിമൃഗമായിത്തന്നെ അവളെത്തുന്നു. നിസ്സംഗയായ്, നിർവികാരയായ്. യാതൊരു പ്രതിഷേധസ്വരവും ഉയർത്താനാവാത്ത അവൾ നിന്നിടം പിളർന്നുപോവാൻ ആഗ്രഹിച്ചെങ്കിലേ അത്ഭുതമുള്ളൂ. എന്നാൽ വീണ്ടും പരീക്ഷിക്കപ്പെടാൻ മാത്രം അവൾ ബാക്കിയാകുന്നു. 'താതനൊരാൾക്കു കുതിരയെ വാങ്ങുവാൻ ദാനം കൊടുത്ത പൊൻനാണ്യമല്ലീയിവൾ?' (പുറം:990) അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവൾക്ക് ചേതോവികാരങ്ങളോ ഇഷ്ടാനിഷ്ടങ്ങളോ ഒന്നും പാടില്ലല്ലോ. അച്ഛൻ അവളുടെ സ്വയംവരം തീരുമാനിക്കുമ്പോൾ കല്ലുപോലെ അതിനെ അനുസരിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഒന്നവൾ ആവശ്യപ്പെടുന്നു. സ്വയംവരപന്തൽ വേണ്ടത് ഗംഗാ-യമുനകൾ ഒന്നിച്ചുചേരുന്ന ആശ്രമഭൂമിയിൽ, കാട്ടുമുളകൾ, പൂച്ചില്ലകൾ, വള്ളിയിൽ കോർത്ത പന്തലാണ് സ്വയംവരത്തിന് വേണ്ടത്. അവിടെ മറ്റു രാജാക്കന്മാരുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഹര്യശ്വൻ, ദിവോദാസൻ, ഊനീശരൻ എന്നിങ്ങനെ തന്റെ കുഞ്ഞുങ്ങളുടെ അച്ഛന്മാരായിട്ടുള്ളവരെ അവൾ കാണുന്നു. എല്ലാവരും കേൾക്കാൻ അവൾ ഉറക്കെ വിളിച്ചുപറയുന്നു.

സ്വയംവരമാല്യമെടുത്ത് കാട്ടിലേക്ക് വലിച്ചെറിഞ്ഞ് 'ഞാനീ വനത്തെ വരിക്കുന്നു' എന്നു പറഞ്ഞ മകളുടെ മുഖം കണ്ട് അച്ഛൻ നടുങ്ങുന്നു. തന്നെ വിൽപ്പനച്ചരക്കാക്കിയ പുരുശാധീശത്വത്തെ അതേ നാണയം കൊണ്ടുതന്നെ നേരിടുകയാണവൾ. രക്ഷിക്കേണ്ടവർ തന്നെ ശിക്ഷിക്കുമ്പോൾ അതിലും വലിയ ശിക്ഷ അവരുടെ മുഖത്തടിക്കുന്നപോലെ സ്വയം ഏൽക്കുകയാണവൾ. ആത്മബലിയായിത്തീരുന്ന അഭിമാനിയായ സ്ത്രീയുടെ ധീരമായ സ്വരമാണ് അവളിൽനിന്നും മുഴങ്ങിയത്. ഇവിടെ സ്ത്രീയെ മാനിക്കാത്ത പുരുഷാധിപത്യസമൂഹത്തിൽ നിന്നുള്ള രക്ഷപ്പെടൽ മാത്രമല്ല അവൾക്ക് ഈ കാടിനെ വരിക്കൽ. മറിച്ച് കാരുണ്യരഹിതമായ ഒരു ലോകത്തെ തിരസ്കരിക്കുകയും കാരുണ്യത്താൽ മാത്രം ചലിക്കുന്ന നിർമ്മലമായ ഒരു ലോകത്തെ സ്വീകരിക്കുകയുമാണ്. ഈ രണ്ട് ലോകങ്ങളുടെ താരതമ്യം കവി മുന്നേതന്നെ കവിതയിൽ നടത്തുന്നുണ്ട്. ഗാലവൻ മാധവിയുമൊത്ത് അയോധ്യയിലേക്ക് പോകുമ്പോൾ കാട്ടുവാസികളുടെ സ്നേഹാർദ്രതയും കാരുണ്യഭാവവും അനുഭവവേദ്യമാകുന്നു. സ്വന്തം അച്ഛനിൽ നിന്നുപോലും കാരുണ്യം ലഭിക്കാത്ത അവൾക്ക് അതൊരു പുതിയ അനുഭവമായിരുന്നു. പ്രകൃതി

സ്വതവേ കാരുണ്യമയമാണെന്നും അതിൽനിന്നും അകലുന്തോറുമാണ് മനുഷ്യൻ കാരുണ്യമറ്റവനായി മാറുന്നതെന്നുമുള്ള വിചിന്തനങ്ങളിലേക്ക് സ്വയംവരകഥ നമ്മെ കൊണ്ടുപോകുന്നത്. പുരുഷാധീശസമൂഹത്തിൽ പ്രകൃതിയും സ്ത്രീയും ഒരുപോലെ വേട്ടയാടപ്പെടുന്നു, കൊല്ലാക്കൊലചെയ്യപ്പെടുന്നു. അതിനെതിരെ സ്ത്രീ-പ്രകൃതി ദ്വന്ദങ്ങളുടെ പാരസ്പര്യത്തിൽനിന്ന് മാത്രമേ ചെറുത്തുനിൽപ്പുണ്ടാവൂ എന്ന ചിന്തയാണ് ഇവിടെയുള്ളത്. ഇക്കോ-ഫെമിനിസത്തെ അതിന്റെ സൈദ്ധാന്തിക ഭാരമൊന്നും കൂടാതെ തന്നെ കവി ആവിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്നത് എത്ര ലളിതവും മനോഹരവുമായാണ് സ്വയംവരത്തിൽ ഉടനീളം പ്രകൃതി-സ്ത്രീപാരസ്പര്യത്തിന്റെ മനോഹരമായ വരികൾ കാണാം.[19]

കാരുണ്യത്താൽ ആർദ്രമായ പ്രകൃതി-സ്ത്രൈണചേതനകളുടെ പാരസ്പര്യത്തിന് മാത്രമേ പുരുഷാധിപത്യ ആന്ധ്യത്തിന്റെ കണ്ണുതുറപ്പിക്കാനാവൂ. മാധവിയുടെ സ്വയംവര കഥയിലൂടെ അത്തരം ഒരു കണ്ണുതുറപ്പിക്കലാണ് കവി നടത്തുന്നത്. എന്നാൽ ഇന്നും പുരുഷാധീശ അഹന്തയുടെ ആന്ധ്യത്തിൽനിന്നും ഉണരാത്ത ഗാലവന്മാരും യയാതിമാരും വിശ്വാമിത്രന്മാരും നമുക്കിടയിൽ പെരുകിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. അന്യനു മാത്രമല്ല അച്ഛനും സഹോദരനും ഭർത്താവിനും ഗുരുവിനും ശിഷ്യനുമെല്ലാം വാണിഭം നടത്താനുള്ള കരുക്കളായി മാത്രമെണ്ണി സ്ത്രീയെ ദുരന്തമുഖങ്ങളിലേക്ക് തള്ളിവിട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ കാർന്നുതിന്നുതീർത്ത പ്രകൃതിയാകട്ടെ സർവ്വനാശത്തിന്റെ വക്കത്തുനിൽക്കുന്നു. പ്രകൃതിയും സ്ത്രീയും ഒരേ കാരുണ്യഭാവത്തിന്റെ ഭിന്നരൂപങ്ങളാണെന്ന തിരിച്ചറിവിലേക്കാണ് ഒ.എൻ.വി. കവിത നമ്മെ കൊണ്ടുചെന്നെത്തിക്കുന്നത്. ലോകജീവിതത്തെ വെടിഞ്ഞും വനത്തെ വരിച്ചുകൊണ്ടും ഒരു തീർത്ഥയാത്രികയെപ്പോലെ മാധവി കാട്ടിലേക്ക് പോകവെ ആയിരം ശലഭങ്ങൾ പാറിവന്ന് മായികമായ ഒരു പരിവേഷവലയം

---

[19] ''ഹരിതഛവിയാർന്നൊരു പുൽമേടുക
ളുകലേ! മേയാനണയും
ഹരിണ കുടുംബങ്ങളെയും
ഹരിണ കുടുംബങ്ങളെയും കാണൂ!
കണ്ണുകുളിർക്കുകയത്രേ
അവളാശിക്കുകയാണവരോടൊ-
ത്തീ വനശാന്തിയിലലിയാൻ
അരിയൊരു പുൽക്കുടിൽ തീർത്തുതരില്ലേ?
മുനിയൊടു ചോദിച്ചാലോ!'' (ഭാഗം 7, വിപ്രവാസകാണ്ഡം) (2019: പുറം 973).

അവൾക്കായ് ചമയ്ക്കുന്നതായി കവി പറയുന്നു. സ്ത്രീ-പ്രകൃതി സ്വത്തങ്ങളുടെ ഇതിനേക്കാൾ മധുരമായൊരു പാരസ്പര്യം മറ്റെവിടെയാണുള്ളത്? അഹം നിഷ്ഠവും കാരുണ്യരഹിതവുമായ പുരുഷാധീശലോകത്തോടുള്ള വിയോജിപ്പ് ഇതിലും ശക്തമായി ഇതിലും മധുരമായി ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുക അസാധ്യംതന്നെയാണ്. ഇവിടെ നവോത്ഥാനകവിതയിൽ, ആശാനിലും മറ്റും കാണുന്ന മട്ടിലുള്ള പ്രകൃതി-മനുഷ്യപാരസ്പര്യമായും ആധുനികനാഗരികതയോടുള്ള വിമർശനമായും ഈ കാടുകയറൽ മാറുന്നുണ്ട്.

സ്ത്രീപക്ഷം, പ്രകൃതിപക്ഷം, സമത്വപ്രതീക്ഷ, സ്വാതന്ത്ര്യദാഹം, മാനവികത, സർവ്വചരാചര സാഹോദര്യം എല്ലാറ്റിലുമുപരി അപാരമായ കാരുണ്യഭാവം-ഇങ്ങനെ ഒ.എൻ.വി കവിതയുടെ മാനം വിശാലമാണ്. ഈ പ്രപഞ്ചത്തെ, അതിന്റെ എല്ലാ ക്രൗര്യത്തോടും കാരുണ്യത്തോടും കൂടി ആശ്ലേഷിക്കാൻ വെമ്പുന്ന കവി മനസ്സിനെയാണ് ഒ.എൻ.വി. കവിതകൾ കാട്ടിത്തരുന്നത്. അതിരില്ലാത്ത ഭാവനയും തെളിഞ്ഞ ലാളിത്യമാർന്ന സംഗീതാത്മകതയും കൂടിച്ചേരുമ്പോൾ ഒ.എൻ.വി. കവിതകൾ സൃഷ്ടിക്കുന്ന അനുഭൂതിതലം അപാരമായ കാരുണ്യത്തിന്റെതുതന്നെയാണ്.

4.7 സുഗതകുമാരി കവിതകളിലെ കാരുണ്യദർശനം

പ്രകൃതിയോടും മനുഷ്യനോടുമുള്ള കനിവ് ആവോളം കവിയെ ലാളിച്ച് മറ്റുള്ളവർക്കായ് പകർന്നു നൽകിയ കവിയാണ് സുഗതകുമാരി. കവിതയിലൂടെ മാത്രമല്ല തന്റെ പ്രവൃത്തികളിലും അപരകാരുണ്യം നിറഞ്ഞു നിന്നു. പ്രത്യേകിച്ചും പീഡിതമാകുന്ന പ്രകൃതി-സ്ത്രീ സ്വത്വങ്ങൾക്കുവേണ്ടി വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാതെ പോരാടിയ അവയ്ക്കു പറ്റുന്ന ദുരന്തങ്ങൾ, പരിക്കുകൾ കനിവിന്റെ തേൻ പുരട്ടി ആകാൻ ശ്രമിച്ചു. ആക്രമത്തിൽ പൂർണത കൈവരിച്ചിട്ടില്ലെങ്കിൽ പോലും പാടിയും പറഞ്ഞും തന്റെ ജീവിതം കൊണ്ട് ഈ പ്രപഞ്ചത്തെ മുഴുവൻ ദയാവായ്പോടെ കാണാൻ ശ്രമിച്ചും ലോകത്തിന്റെ ദുഃഖത്തെ സ്വന്തം ആത്മാവിലേക്കാവാഹിച്ച് വിഷാദാത്മകതയോടെ പാടിക്കൊണ്ടിരുന്നു. മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ പൂന്താനത്തിൽനിന്നു തുടങ്ങുന്ന വിഷാദാത്മക കാവ്യസ്വത്വം പിന്നീട് ചങ്ങമ്പുഴ

യിലും സുഗതകുമാരിയിലും കാണായി. അടിസ്ഥാനപരമായ കാല്പനികരും അന്തർമുഖരുമാണീ രണ്ട് കവികളെങ്കിലും ചങ്ങമ്പുഴ സ്വന്തം വേദനകളെ കാവ്യ വിഷയമാക്കിയപ്പോൾ സുഗതകുമാരി അപരവേദനകളെയാണ് അധികവും കാവ്യാ വിഷ്കാരത്തിന് വിധേയമാക്കിയത്. എന്നാൽ വിഷയം ഏതുമാകട്ടെ അതിലെല്ലാം ഒരു ആത്മാലാപനശൈലി കൊണ്ടുവരാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തു. മുത്തുച്ചിപ്പി, ദാഹം, വർഷമയൂരം, ജന്മാന്തരങ്ങളിലൂടെ, മരുഭൂമിയുടെ വസന്തം,അത്രമേൽ സ്നേഹിക്കയാൽ, പാവം മാനവഹൃദയം, രാത്രിമഴ, എങ്കിലും ഇന്നും, ഒരു താരാ ട്ടിന്റെ ഓർമ്മ, മുറിവേറ്റ സിംഹം, സൈലന്റ് വാലി, നിന്റെ കാരുണ്യം, ആന, രാധ യെവിടെ, കൃഷ്ണകവിതകൾ എല്ലാം കാരുണ്യപരാമർശമുള്ള കവിതകളാണ്. സൗകര്യത്തിനുവേണ്ടി ഇവിടെ വിശേഷപഠനമായി മുത്തുചിപ്പി, രാത്രിമഴ, കൃഷ്ണനീയെന്നറിയില്ല എന്ന കവിതകൾ മാത്രം വിശകലനം ചെയ്യുന്നു.

4.7.1 മുത്തുചിപ്പി

സുഗതകുമാരികവിതകളിൽപ്രകൃതി-സ്ത്രീ ആവിഷ്കാരങ്ങളിൽ മറ്റെങ്ങും കാണാത്ത തരത്തിലുള്ള ആത്മാർത്ഥതയും അനുഭൂതിദായകത്വവും ഉൾച്ചേർത്തി രിക്കുന്നു. സുഗതകുമാരിയുടെ ആദ്യകവിതാസമാഹാരമായ മുത്തുച്ചിപ്പിയിലെ കവിതകൾ ഈ സ്വഭാവം കാണിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രകൃതി-സ്ത്രീസ്വത്വങ്ങളെ അഭേദ ത്വത്തിൽ കണ്ട് ആവിഷ്ക്കരിക്കുക എന്നതാണ് സുഗതകുമാരി കവിതകളിൽ കാണാവുന്ന ഒരു രീതി. ആദ്യകവിതാസമാഹാരത്തിലെ ആദ്യകവിതയായ മുത്തു ച്ചിപ്പിയിൽത്തന്നെ സുഗതകുമാരിയുടെ കാവ്യവ്യക്തിത്വത്തിന്റെ മിന്നലാട്ടം കാണാം. ആത്മാലാപനശൈലിയിലാണ് ഈ കവിത രചിച്ചിരിക്കുന്നത്. മാതൃശി ശുബന്ധത്തിലേതുപോലെ വാത്സല്യവും സ്നേഹവും ത്യാഗവും കാരുണ്യവു മെല്ലാം ഇഴചേർന്നു നിൽക്കുന്ന ഒരു ബന്ധമായി മുത്തും ചിപ്പിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ കാണുന്നു.

> ''അരികിൽ ചോരഞരമ്പുകൾ പിണയും
> വിളറിമിനുത്തൊരു തോടും മഞ്ഞിൻ
> നിറവും കരളിൽ ചെറിയൊരു മാംസ-
> ത്തരിയും മാത്രമതാണെൻ രൂപം'' (2006: പുറം 25)

എന്നു തുടങ്ങുന്ന കവിത കടലിന്റെ അഗാധതയിൽ അമരുന്ന ഒരു ചെറുജീവി യുടെ അപാരമായ കാരുണ്യത്തെ കാണുക മാത്രമല്ല, മുത്തുച്ചിപ്പിയുടെ ജീവിതവു മായി സാമ്യം കാണാൻ നമ്മെ പ്രേരിപ്പിക്കുക കൂടി ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ആരോരുമറി യാതെ കടലിന്നഗാധതയിൽ കിടന്നിരുന്ന ചിപ്പി പിന്നീടൊരു നാൾ നീലത്തിരമാല കളിരമ്പുന്ന കടലിന്റെ മുകളിൽ വലിയൊരു പാറക്കെട്ടിൽ പറ്റിയിരിക്കവേ, മെയ്യിന്റെ കൊട്ടുകവാടം പകയുമലർത്തിക്കൊണ്ട് കാറ്റും നനവും ദിവ്യവിശാലത യാർന്ന വെളിച്ചവുമേറ്റു തളർന്നു കിടക്കവേ വിണ്ണിന്റെ ഒരു കണ്ണുനീർതുള്ളി ചിപ്പിയുടെ നെഞ്ചിൽ കനിഞ്ഞു പതിച്ചു. അതോടെ മെയ്യിന്റെ കവാടം കൊട്ടിയ ടച്ച് വീണ്ടും കടലിന്റെ ആഴത്തിലേക്കുതന്നെ ആണ്ടുപോകുന്നു. പിന്നെ ദീർഘ മായ ഉറക്കം മാത്രം. മഴത്തുള്ളിയെ ശോഭ വിതറുന്ന ഒരു മുത്താക്കി മാറ്റാനുള്ള ത്യാഗപൂർണ്ണമായ ജീവിതം.

''നീണ്ടൊരുറക്കം മാത്രം -
ഹൃത്തിലടച്ചു പുണർന്നു മയക്കും പൊന്നൊളി
പൂണ്ടൊരു രാഗം മാത്രം - ഞാനീ
നിദ്രയിൽ വീണു തകർന്നാലെന്തോ

(2006: പുറം - 27)

എന്നിങ്ങനെയുള്ള വരികൾ ത്യാഗപൂർണ്ണമായ ഒരു മനുഷ്യ/സ്ത്രീ ജീവിതത്തെ ക്കൂടി ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. എന്നെങ്കിലും തന്നിലെ മുത്തിനെ തേടി ഒരു ധീര നായ മനുഷ്യൻ വന്ന് തന്നെ കോരിയെടുത്ത് മിന്നുന്ന മണ്ണിലിരുന്ന് തന്റെ കൊച്ചുകവാടം തുറക്കുമ്പോൾ തന്നിലെ അത്ഭുതത്തെ കണ്ടേക്കാം.[20] ഇങ്ങനെ വിണ്ണിന്റെ കാരുണ്യത്തിൻ ബിന്ദുവെന്ന പോലെയും സ്വന്തം സങ്കല്പത്തിന്റെ മുത്തുപോലെയുള്ളശ ഒരു സുന്ദരശില്പം കണ്ട് അത്ഭുതമോദം തേടുന്ന ആ കണ്ണുകൾ നവ്യമായ ഒരു ആഹ്ലാദത്തിൽ ലയിക്കും. അതിനായാണോ താനീ കട ലിൽ അലയുന്നതും വേദനകൾ സഹിക്കുന്നതും എന്ന് ചിപ്പി ആത്മഗതം ചെയ്യു

[20] ''എന്തതു? വിണ്ണിൻ കാരുണ്യത്തിൻ
ബിന്ദു കണക്കേ തെളിയും മാമക-
സങ്കല്പത്തിൻ മുത്തുകണക്കേ
മംഗല സുന്ദരമാമൊരു ശില്പം!''
(മുത്തുചിപ്പി)(2006: പുറം. 28)

ന്നു. എന്നാൽ താൻ അറിയാത്തത് തേടുന്നില്ലെന്നും നിത്യമായ ആ വെളിച്ചം ഒന്ന് അതുമാത്രം മതി തനിക്കെന്നുമാണ് കവിയുടെയും മുത്തുചിപ്പിയുടെയും പക്ഷം. അജ്ഞേയമായതിനെ തേടുകയല്ല, അവനവനിലെ തന്നെ വെളിച്ചത്തെ കണ്ടെത്തുകയാണ് പരമമായ കൈവല്യം എന്നാണീ ചെറിയ കവിതയിലും വ്യക്ത മാക്കുന്നത്.

4.7.2 രാത്രിമഴ

സ്ത്രീ-പ്രകൃതി സ്വത്വങ്ങളുടെ പാരസ്പര്യത്തിനടിസ്ഥാനമായി നിൽക്കുന്ന സ്നേഹത്തെയും സഹാനുഭൂതിയെയും എല്ലാറ്റിലുമുപരി കാരുണ്യാർദ്രതയെ അലിവിനെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന ഒരു കവിതയാണ് രാത്രിമഴ.സുഗതകുമാരിയുടെ കാവ്യവ്യക്തിത്വത്തിലെ കാല്പനികതയെയും ദുഃഖാഭിരതിയെയും ശക്തമായി ഉദാ ഹരിക്കുന്ന കവിത കൂടിയാണ് രാത്രിമഴ. സുഗതകുമാരി കവിതകളിൽ കാണുന്ന ആത്മാപാലന സ്വഭാവം ഇതിലും കാണാം. ഏകാകിനിയും ശിഥിലമനസ്കയു മായ ഒരു യുവതിയുടെ ആത്മസംഘർഷങ്ങൾ രാത്രിമഴയുമായി അഭേദം കല്പിച്ച് ആവിഷ്കരിക്കുന്ന മനോഹരമായ ഒരു ചെറുകവിതയാണിത്. രാത്രിമഴയിൽ ഒരു ആഖ്യാതാവിലൂടെയാണ് ആലാപകത്വം നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. ആഖ്യാതാവായ സ്ത്രീ തന്നെത്തന്നെയാണ് രാത്രിമഴയിൽ കാണുന്നത്. ഒരു കണ്ണാടിയിൽ സ്വന്തം മുഖം കാണുന്നതുപോലെ രാത്രിമഴയിൽ അവളുടെതന്നെ മാനസികഭാവങ്ങളെ കാണുകയാണ്. അവൾ തന്നെ രാത്രിമഴയായി മാറുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെ പ്രകൃതിയിൽ പ്രത്യേകിച്ചും മഴയിൽ മാനുഷികഭാവങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന രീതി സുഗതകുമാരിയിൽ പലപ്പോഴും കാണാം.[21]

ഇവിടെ രാത്രിമഴയ്ക്കും സ്ത്രീയ്ക്കും ഒരേ ഭാവമാണ്, ഒരേ താളമാണ്. രാത്രിമഴ ചുമ്മാതെ കേഴുകയും ചിരിക്കുകയും വിളമ്പുകയും നിർത്താതെ പിറുപി

---

[21] മഴ പെയ്തു പോലാദ്യം
പനിനീർ തളിച്ചുപോൽ!
മഴ പെയ്തുപോൽ വാരി
മുല്ലപ്പൂവിതറുമ്പോൽ!
മഴ പെയ്തുപോൽ പിന്നെ
ച്ചിരിയായ് കരച്ചിലായ്
മഴ പെയ്തുപോൽ വിണ്ണിൻ
കരുണാപ്രവാഹമായ്! (തുലാവർഷപച്ച) (2006: പുറം. 615)

റുക്കുകയും നീണ്ട മുടിയിട്ടുലയ്ക്കുകയും എല്ലാം ചെയ്തുകൊണ്ട് കുനിഞ്ഞിരിക്കുന്ന യുവതിയായ ഒരു ഭ്രാന്തിയെപ്പോലെയാണ്. ഈ യുവതിയായ ഭ്രാന്തി ആശുപത്രിയിൽ കിടക്കുന്ന ആഖ്യാതാവുതന്നെ. ആശുപത്രി മുറിയിലെ ഏകാന്തതയിലും നിസ്സഹായതയിലും തന്നെ ആശ്വസിപ്പിക്കാനെത്തുന്ന ഒരു സഖിയുടെ സ്ഥാനമാണ് രാത്രിമഴയ്ക്ക് ആഖ്യാതാവ് കല്പിക്കുന്നത്. വിഷാദാത്മകതമാണ് ആഖ്യാതാവിന്റെ മനസ്സ് അതിനാൽ രാത്രിമഴയിലും വിഷാദഭാവമാണ് കാണാൻ കഴിയുന്നത്. [22]

ഒരു നീണ്ട തേങ്ങലായി ഒഴുകിവരിക, ഏറെ തണുത്ത കൈ വിരൽ നീട്ടി തൊടുന്ന ശ്യാമയാം ഇരവിന്റെ ഖിന്നയാം പുത്രി എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിശേഷണങ്ങൾ രാത്രിമഴയിലെ ദുഃഖഭാവത്തെ വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. വ്യക്തിഗതദുഃഖം പ്രകൃതിയിലേക്ക് സംക്രമിക്കുന്നു അഥവാ പ്രകൃതിയുടെ കാരുണ്യം വ്യക്തിദുഃഖത്തെ തന്റെതായി ഏറ്റെടുക്കുന്നു. രാത്രിമഴ ആഖ്യാതാവിന് പ്രിയജനത്തെപ്പോലെയാണ്. ആശുപത്രിയിലെ പലതരം രോഗികൾ, അവരുടെ വേദനകളിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന ഞരക്കങ്ങൾ, ഞെട്ടലുകൾ, ഏതോ ഒരമ്മയുടെ ആർത്തനാദം. ഇതിനെല്ലാമിടയിൽ നടുങ്ങി ചെവിപൊത്തി തന്റെ രോഗശയ്യയിലുരുണ്ടു തേങ്ങുമ്പോൾ ആശ്വാസമാകുന്നത് രാത്രിമഴയുടെ സാന്നിധ്യം മാത്രമാണ്. ആരോ പറയുന്നു -മുറിച്ചുമാറ്റാം കേടു ബാധിച്ച അവയവം എന്നാൽ കൊടും കേടു ബാധിച്ചത് പാവം മനസ്സിനാണെങ്കിൽ എന്തു ചെയ്യുമെന്നാണ് ആഖ്യാതാവിന്റെ ചിന്ത. ഇവിടെ രോഗാതുരത ശരീരത്തിനു മാത്രമല്ല മനസ്സിനും കൂടിയാണ്. അല്ലെങ്കിൽ ശരീരത്തെക്കാൾ കൊടുംകേട് ബാധിച്ചിരിക്കുന്നത് മനസ്സിനാണ്. ആ മനസ്സിന്റെ വിഹ്വലതകളാണിവിടെ പ്രധാനമായിരിക്കുന്നത്. കവിതയിൽ സൂചിതമായിരിക്കുന്ന ആശുപത്രി ലോകത്തിന്റെ തന്നെ പ്രതീകവുമാവാം. ഈ ലോകമാ

---

[22] രാത്രിമഴ, മന്ദമീ-
യാശുപത്രിയ്ക്കുള്ളി-
ലൊരു നീണ്ട തേങ്ങലാ-
യൊഴുകി വന്നെത്തിയീ-
ക്കിളി വാതിൽ വിടവിലൂ-
ടേറെ ത്തണുത്ത കൈ-
വിരൽ നീട്ടിയെന്ന-
ത്തൊടുന്നൊരീ ശ്യാമയാം
ഇരവിന്റെ ഖിന്നയാം പുത്രി'' (രാത്രിമഴ) (2006: പുറം 320)

വുന്ന ആശുപത്രിയിൽ രോഗതുരമായ ഒരു മനസ്സുമായി ജീവിക്കേണ്ടിവരുന്ന നിസ്സ ഹായനായ മനുഷ്യന്റെ പ്രതീകമാവുന്നു ഇവിടെ ആഖ്യാതാവ്. കാല്പനികത യുടെ തന്നെ ഒരു സ്വഭാവമായി ഇതിനെ കാണാം. അൽപം ആശ്വാസത്തിനായി ഒരിറ്റു കാരുണ്യത്തിനായി പ്രകൃതിയെ ആശ്രയിക്കുക എന്നതും കാല്പനികത യുടെ രീതിയാണ്.

1975-ൽ അടിയന്തിരാവസ്ഥകാലത്താണ് ഈ കവിത രചിക്കപ്പെടുന്നത് എന്നതിൽനിന്നും ഇതിലെ രാഷ്ട്രീയമായ ഒരന്തർധാരയും കണ്ടെടുക്കാവുന്നതാ ണ്. പീഡാപരവും രോഗാതുരവുമായിത്തീർന്ന അന്നത്തെ ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയ കാലാവസ്ഥയായിരിക്കണം ആശുപത്രിയിലെ ഞരക്കങ്ങളും ഞെട്ടലുകളും ആർത്തനാദങ്ങളുമൊക്കെയായി ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. അപ്പോൾ ആശുപത്രി അന്നത്തെ ഇന്ത്യ തന്നെയാവുന്നു. ഏത് ആസുരമായ കാലത്തും മനുഷ്യന് ആശ്വാസമേകുന്നത് പ്രകൃതി മാത്രമാകുന്നു. പണ്ട് ഒരു നല്ലകാലമുണ്ടായിരുന്നു വെന്നും ആഖ്യാതാവ് ഓർക്കുന്നുണ്ട്. പണ്ടത്തെ സൗഭാഗ്യരാത്രികളിൽ തന്നെ ചിരിപ്പിക്കുകയും കുളിർകോരിയണിയിക്കുകയും വെണ്ണിലാവിനേക്കാൾ പ്രിയം തന്നുറക്കുകയും ചെയ്ത ആ നല്ലകാലത്തും തന്റെ പ്രേമത്തിന്റെ സാക്ഷിയായി നിന്നത് രാത്രിമഴ മാത്രം. ഇന്ന് ഈ രോഗശയ്യയിൽ കിടന്ന് ഉരുണ്ടു തേങ്ങു മ്പോഴും ഒരു ദുഃഖസാക്ഷിയായി തനിക്ക് കൂട്ട് ഈ രാത്രിമഴതന്നെ. തനിക്ക് രാത്രിമഴയെ അറിയാമെന്നും താനും അതുപോലെയായതുകൊണ്ടാണ് ഇത്രമേൽ അറിയാൻ കഴിയുന്നതെന്നും ആഖ്യാതാവ് പറയുന്നു. അലിവ്, അമർത്തുന്ന രോഷം, ഇരുട്ടത്തുള്ള വരവ്, തനിച്ചുള്ള തേങ്ങിക്കരച്ചിൽ, പ്രഭാതമെത്തുമ്പോൾ ദുഃഖം മറച്ചുകൊണ്ടുള്ള ചിരിയും തിടുക്കവും നാട്യവും എല്ലാം ഇരുവർക്കും ഒരുപോലെയാണ്. പ്രകൃതി-സ്ത്രീ സ്വത്വങ്ങളുടെ പാരസ്പര്യത്തെ ഇവിടെ കാണാം. ആ പാരസ്പര്യത്തെ സാധ്യമാക്കുന്ന പ്രധാന ഭാവമാവട്ടെ അലിവാണ് അഥവാ കാരുണ്യമാണ്. എല്ലാ രോഗാതുരമാവുമ്പോഴും അതിനെയെല്ലാം മറിക ടന്ന്കൊണ്ട് പ്രകൃതി-സ്ത്രീസ്വത്വങ്ങളുടെ കരുണ നിലനിൽക്കുന്നു.

എൻ.വി. കൃഷ്ണവാര്യരുടെയും പി. കുഞ്ഞിരാമൻനായരുടെയുമെല്ലാം കവിതകളിലെ പ്രകൃതിചിത്രങ്ങൾ സുഗതകുമാരിയിൽ തുടരുന്നതു കാണാം.

ഏതു ചെറിയ പ്രകൃതി ദൃശ്യത്തിലും ദിവ്യത കാണുകയും അത്തരം അനുഭൂതി അനുവാചകന് പകരുകയും ചെയ്യുന്ന പി.യുടെ രീതി സുഗതകുമാരിയിൽ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുള്ളതായി കാണാം. സുഗതകുമാരിയുടെ കാടാണ്, മര ങ്ങൾ, മരത്തിനുസ്തുതി, നിങ്ങളെൻ ലോകത്തെ എന്തു ചെയ്തു, കുറിഞ്ഞിപ്പൂ ക്കൾ എന്നിവയിലെ പ്രകൃതിചിത്രണങ്ങൾ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു. കുറിഞ്ഞിപ്പൂ ക്കളിലെ പ്രകൃതിയെ ദിവ്യമായ, കാരുണ്യാത്മകമായ ഒരനുഭൂതിതലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്.

''ഇരുണ്ട മാമല കിടന്നു മൂകമായ്
തപം ചെയ്യും പോലും
വളരെ നാൾ പിന്നെ-
യൊരു പന്തീരാണ്ടുകഴിയവേ, മിന്നി-
ച്ചുകന്നു നീലിച്ച വെളിച്ചം വീശീക്കൊ-
ണ്ടെഴുന്നള്ളും വീണ്ടും കുറിഞ്ഞിപ്പൂക്കൾ'' (2006: പുറം. 529)

അവിടേക്ക് ആധുനികതയുടെ പദ്ധതികൾ ഇരമ്പിയെത്തുമോ എന്ന് കവി ഭയപ്പെടുന്നു, മഴുവും തീയുമായ് കഴുകൻകണ്ണുള്ള മനുഷ്യർ അവിടേക്കുമെ ത്തില്ലേ? എങ്കിലും കവി കേൾക്കുന്നു കദനവും ചൂടും പുകയും വിങ്ങുന്ന നഗര ത്തിന്റെ ശൂന്യമായ മനസ്സിലേക്ക് വിദൂരത്തിൽ നിന്നുമെത്തുന്ന മധുരകൂജനത്തെ, അപൂർവ്വമായ, ദിവ്യമായ ഒരു സുനീലചൈതന്യത്തെ കാണുകയും ചെയ്യുന്നു. സുഗതകുമാരിയിലെ കാല്പനികമായ പ്രകൃത്യാരാധനയിൽ ഈശ്വരാരാധനയാണ് പലപ്പോഴും കാണുക. കാടിനെ മരത്തിനെയൊക്കെ മുൻനിർത്തി കവിതയെഴു തുന്നതുകൊണ്ട് മരക്കവി എന്നും മറ്റുമുള്ള പലതരം വിമർശനങ്ങളും ഉണ്ടായി ട്ടുണ്ട്. പ്രകൃതി സ്ത്രീ സ്വത്വങ്ങൾ അപമാനിക്കപ്പെടുമ്പോൾ ഇരകളാക്കപ്പെടു മ്പോൾ കവി എല്ലാം മറന്ന് അവർക്കായി ശബ്ദിക്കും. അവയോടുള്ള കാരുണ്യ ത്തിൽ അലിഞ്ഞുപാടും. പ്രകൃതി പ്രകൃതിയ്ക്കുവേണ്ടി മാത്രമുള്ളതല്ലെന്നും അതില്ലാതെ മനുഷ്യനടക്കം മറ്റൊന്നുമില്ലെന്നുമുള്ള സത്യം ആവോളം നമ്മെ ഓർമ്മിപ്പിച്ച കവിയാണ് സുഗതകുമാരി. സ്ത്രീയും പ്രകൃതിയും അപമാനിക്കപ്പെ ടേണ്ടതല്ല മാനിക്കപ്പെടേണ്ടതാണെന്ന് ഉച്ചത്തിൽ അവർ വിളിച്ചുപറഞ്ഞുകൊണ്ടി

രുന്നു. ''കാടും പുഴയും മണ്ണും സ്ത്രീയും അപമാനിക്കപ്പെടുമ്പോൾ ചീറിക്കൊത്തുന്ന വാക്കുകൾ കൊണ്ട് കവിത കൊരുക്കുന്ന സുഗതകുമാരി.'' (ഡോ. എം. ലീലാവതി, 1996: പുറം. 396) എന്ന പ്രസ്താവന എത്രയും അർത്ഥവത്താണ്.

''നീലകണ്ഠസ്വാമിയേപ്പോൽ
വിഷം താനേ ഭുജിച്ചിട്ടു
പ്രാണവായു തരുന്നോനാ
യിത തൊഴുന്നേൻ
കനിഞ്ഞുപൂക്കളുംതേനും
കനിയും നീട്ടിനിൽക്കും നിൻ-
നിറഞ്ഞ തൃക്കരങ്ങൾക്കാ
യിത തൊഴുന്നേൻ''(2006: പുറം. 502)

ഇവിടെ ശൈവകാരുണ്യമായാണ് മരത്തെ സങ്കല്പിക്കുന്നത്

4.8.3 കൃഷ്ണാ, നീയെന്നെയറിയില്ല

സുഗതകുമാരി കവിതയിലെ ഒരു പ്രധാന പ്രമേയമാണ് പ്രേമം. പ്രേമാനുഭവത്തിലും കാരുണ്യാംശത്തെ ഉള്ളടക്കുന്ന ഒരു ആവിഷ്കാരമാണ് സുഗതകുമാരിയുടേത്. കൃഷ്ണ കവിതകളിലെ പ്രേമാവിഷ്കാരങ്ങൾ എല്ലാം അത്തരം സ്വഭാവം പുലർത്തുന്നു. രാധാ-കൃഷ്ണപ്രണയസങ്കല്പത്തെ ഒരു പക്ഷെ, ഇത്രയും മനോഹരമായി, കാരുണ്യാർദ്രമായി ആവിഷ്ക്കരിച്ചിട്ടുള്ള കവികൾ വേറെ കാണുകയില്ല. കൃഷ്ണ നീയെന്നെയറിയില്ല, ശ്യാമരാധ, അഭിസാരിക, കാടാണ്, കണ്ണനെത്തേടി, യമുനാതീരേ, മറ്റൊരു രാധിക, വഴിയമ്പലത്തിലെ പാട്ട്, ഒരു വൃന്ദാവനരംഗം, പാതിരാപ്പുക്കൾ എന്നിങ്ങനെയുള്ള കവിതകളിൽ രാധാകൃഷ്ണ പ്രേമത്തിന്റെ മനോഹരമായ ആവിഷ്കാരങ്ങൾ കാണാം. കാല്പനികകവിതയ്ക്ക് പ്രേമം എന്നും ഇഷ്ടവിഷയമാണല്ലോ-

''ആവർത്തനത്താൽ വിരസമാവാത്തതായ്
പ്രേമമൊന്നല്ലാതെ എന്തുപാരിൽ'(2006: പുറം - 732)

എന്ന് കവി തന്നെ പറയുന്നുണ്ട്. പ്രേമത്തിന്റെ മധുരിമയെക്കുറിച്ചു പാടുമ്പോൾത്തന്നെ അതിൽ ജീവിതത്തിന്റെ വിഷാദാത്മകതയും കൂടി കലർത്താൻ കവി മറക്കുന്നില്ല.

''ഉള്ളിലൊരു തുള വീഴ്കെ
തുള്ളിയായതിലൂടെയൊരു പാട്ടു വീഴുന്നു
അതിലിറ്റു കൈപ്പാർന്ന മധുവുണ്ട്' (2019 :പുറം 739)

എന്നാണതിനെ ആനുഭവികതലത്തിൽ കവിനിർവ്വചിക്കുന്നത്. കൈപ്പാർന്ന ആ മധുവിനെ അഥവാ പ്രിയതരമായ ദുഃഖത്തെ പ്രേമത്തെ ഉപാസിക്കുകയാണ് കൃഷ്ണകവിതകളിലൂടെ കവി ചെയ്യുന്നത്. കൃഷ്ണകവിതകളിലെ ഏറ്റവും തീവ്രമായ പ്രേമാഭിമുഖ്യം പുലർത്തുന്നതും വിഷാദാർദ്രവും കരുണാർദ്രവുമായ കവിതയാണ് കൃഷ്ണനീയെന്നെയറിയില്ല എന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാവാം ഇതേറ്റവും കൂടുതൽ വായിക്കപ്പെട്ടതും. മറ്റ് കൃഷ്ണകവിതകളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി ഭൗതികമായ രതിയെയല്ല ഭൗതികേതരമായ ഒരു പ്രണയത്തിന്റെ തപസ്സാണിതിൽ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നത്. കാൽപനികമായ മാധുര്യവും വിഷാദത്താൽ ആർദ്രവുമായ പ്രണയത്തെ കാരുണ്യപൂർവ്വം നോക്കിക്കാണുന്നതിലെ കലാവൈദഗ്ദ്ധ്യമാണ് ഈ കവിതയെ മികവുള്ളതാക്കുന്നത്. ''ആന്തരദുഃഖത്തിന് സാമൂഹികദുഃഖങ്ങളിൽ ബാഹ്യാകാശം കാണുന്ന കവി അവയെപ്പറ്റി കേഴുന്നു. ദാഹം പോലുള്ള ഭാവാത്മകഗീതങ്ങളിൽ രതി, വാത്സല്യം, കാരുണ്യം, ലോലപ്രണയം മുതലായവയെക്കെല്ലാം വേണ്ടിയുള്ള അടങ്ങാത്ത ആന്തരദാഹങ്ങൾക്കു പുറമെ വാനിലെ കൊച്ചുതാരകൾ തൻ പൊഴിയാത്ത കണ്ണുനീരു കൂടി കിട്ടിയാൽ മാത്രം അടങ്ങിയേക്കാവുന്ന ആത്മീയദാഹം; അപ്രാപ്യത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള കാല്പനിക തൃഷ്ണ ഇതിൽ ഈശ്വരാന്വേഷണവും പെടും.'' (ഡോ. എം. ലീലാവതി, 2006: പുറം 396). ഇതെല്ലാം തന്നെ കൃഷ്ണകവിതകളിലും പ്രധാനമായി വരുന്നത് കാണാം. അമ്മ, കണ്ണന്റെ അമ്മ, ഉണ്ണിപിറന്നു, തിരിച്ചറിയൽ എന്നീ കവിതകളിൽ കൃഷ്ണസങ്കല്പത്തിലെ മാതൃ-ശിശുബന്ധത്തെ അതിലെ നിർമ്മലമായ വാത്സല്യത്തെ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നു. കരുണാർദ്രപ്രണയത്തിന്റെ ആവിഷ്ക്കാരങ്ങളായി ഒരു ദർശനം പാതിരാപ്പൂക്കൾ, ഒരു നിമിഷം. എവിടെ നീ, ഒരു വൃന്ദാവനരംഗം,

വഴിയമ്പലത്തിലെ പാട്ട്, തൃഷ്ണ, നിയെന്നെയറിയില്ലി എന്നിങ്ങനെയുള്ള കവിത കൾ വരുന്നു. കാളിയമർദ്ദനത്തിലെ ബിംബങ്ങളെല്ലാം രതിപ്രധാനമായി വരു മ്പോൾ ഗജേന്ദ്രമോക്ഷത്തിലേത് മൃത്യുന്മുഖമായും വരുന്നു. അഭിസാരികയിലാ വട്ടെ രതിയും മൃതിയും ഒന്നായി മാറുന്നു. എന്റെ മനസ്സിന്റെ പൊമ്പത്തിലും, ഉള്ള ഴിഞ്ഞാറൻമുളേശൻ എന്നീ കവിതകളിൽ ദൈവോന്മുഖമാവുന്ന സ്ത്രീചിത്തത്തെ കാണാം. ഇവിടെ ഒരേ മിത്തിനെ/കൃഷ്ണനെ തന്നെ, വാത്സല്യം, പ്രേമം, രതി, മൃത്യു അഥവാ മോക്ഷം എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്ത ഭാവതലങ്ങളിലൂടെ നോക്കിക്കാ ണുകയും ഈ ഭാവതലങ്ങളുടെ അടിയടരായി കാരുണ്യത്തെ ഇണക്കി ചേർക്കു കയും ചെയ്യുന്ന ഒരു രീതി കവി കൈക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതായി കാണാം.

ലോലപ്രണയത്തിന്റെ അതിവിശിഷ്ടമായ ഒരു കാല്പനികാവിഷ്കാരമായി കൃഷ്ണ, നീയെന്നയറിയില്ല എന്ന കവിതയെ കാണാം. എല്ലാം ഗോപികമാരിൽ നിന്നും തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ ഒരുവളാണിതിലെ നായിക. ഇവർ അമ്പാടി യിലെ ഒരു കോണിൽ അരിയ മൺകുടിലിൽ മേവുന്നൊരു പാവം പെണ്ണ്. ശബള മായ പാവാടഞൊറികൾ ചുഴലുന്ന കാൽത്തളകൾ കിലുക്കി അരയിൽ തിളങ്ങുന്ന കുടവുമായി ജലമെടുക്കാനെന്ന വ്യാജേന ഒരിക്കലും കണ്ണനു മുന്നിലെത്തിയിട്ടില്ല വൾ. ചപലമായ കാളിന്ദിയിൽ മേനി പകുതിയാഴ്ത്തിനിന്നു'' നാണിച്ചു മിഴികൂമ്പി വിറയാർന്ന കയ്യോടെ കയ്യോടെ തന്റെ ഉടയാട വാങ്ങിയിട്ടുമില്ല. കാടിന്റെ ഹൃദയ ത്തിൽനിന്നും ഓടക്കുഴൽ നാദം കേൾക്കവെ തന്റെ വിടുവേല തീർക്കാതെ, ഉടു ചേല കിഴിവതും മുടിയഴിവതും കാണാതെ കരയുന്ന കുഞ്ഞിനെയും പുരികം ചുളിക്കുന്ന കണവനെയും കണ്ടറിയാതെ ഒരു നാളും കൃഷ്ണന്റെ ചാരെ ഓടിയെ ട്ടിയിട്ടില്ല. എന്നാൽ, തന്റെ ചെറുകുടിലിൽ നൂറായിരം പണികളിൽ അവൾ ജന്മം തളച്ചിട്ടവളാണ്. കുസൃതി നിറയുന്ന കണ്ണന്റെ കുഴൽ വിളി മദദ്രുതതാളമാർന്നു മുറുകുമ്പോൾ പോലും പല്ലവികൾ ചൂഴുന്ന അവന്റെ ചാരെ എല്ലാം മറന്നവൾ ഓടി യെത്തിയിട്ടില്ല. അതിനാൽ കൃഷ്ണ, നീയന്നെയറിയില്ല എന്നവൾ വിശ്വസിച്ചു.

നടനമാടിത്തളർന്ന അംഗങ്ങളിൽ വിയർപ്പോടെ പൂമരം ചാരിനിന്ന് ഇള കുന്ന മാറിൽ കിതപ്പോടെയും ആമുഖം കൊതിയോടെ നോക്കിയിട്ടുമില്ല. നിപുണ യായ തോഴിയാൽ തന്റെ പ്രേമദുഃഖങ്ങളെ കൈമാറിയിട്ടുമില്ല. ഒരിക്കലും ആ

കാലൊച്ച കാതോർത്തു ചകിതയായി വാണിട്ടുമില്ല. നൂറുനൂറു വനപുഷ്പങ്ങളുടെ ലഹരിയൊഴുകുന്ന നിലാവിൽ ആ നീല വിരിമാറിൽ തന്റെ തല ചായ്ച്ചു നിന്നിട്ടുമില്ല. ഇങ്ങനെ കൃഷ്ണന്റെ അടുത്തേയ്ക്ക് ഒരിക്കലും എത്താത്തവളാണിതിലെ നായിക. അവളുടെ സ്വകാര്യതമാത്രമായിരുന്നു അവളിലെ കൃഷ്ണപ്രേമം.

''നിന്റെ കുഴൽ'' പോരൂ!
യന്തരംഗത്തിലലചേർക്കെ
ഞാനെന്റെ പാഴ്ക്കുടി
ലടച്ചുതഴുതിട്ടിരു
ന്നാനന്ദ ബാഷ്പം പൊഴിച്ചൂ
ആരോരുമറിയാതെ
നിന്നെയെന്നുള്ളിൽ വെ
ച്ചാത്മാവുകൂടിയർച്ചിച്ചൂ!'' (2006: പുറം, 747)

എന്നാണവൾ പറയുന്നത്. ഭൗതികമായ രതിയിൽനിന്നും ഏറെ ഉയർന്ന ഒരു ആത്മീയപ്രണയത്തിന്റെ തലത്തെയാണ് ഈ കവിതയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. കൃഷ്ണന്റെ മഥുരാ യാത്രയറിഞ്ഞ് ഗോകുലം മുഴുവനും കരയുമ്പോഴും ഒന്നും മിണ്ടാതെയും അനങ്ങാതെയും കരയാതെയും അവർ തന്റെ ഉമ്മറത്തിണ്ണയിൽ ഒരു ശിലാബിംബം കണക്കെയിരിക്കവെ - കൃഷ്ണൻ അപ്പോഴും തന്നെ അറിയില്ലെന്നു നിനച്ചിരിക്കവെ - കൃഷ്ണന്റെ രഥം തന്റെ കുടിലിനു മുമ്പിൽ ഒരു നിമിഷം നിൽക്കുന്നു. കണ്ണീർ നിറഞ്ഞ ആ മിഴികൾ തന്റെ നേർക്കു ചായുന്നു. കരുണയാലാർദ്രവും ദിവ്യവുമായ ഒരു പുഞ്ചിരി അവൾക്കായേകുന്നു. തന്റെ നേർക്കു ചൊരിഞ്ഞ ആ കാരുണ്യത്തിന്റെ അപാരതയെ അറിഞ്ഞ് അത്ഭുതാഹ്ലാദങ്ങളോടെ, 'കൃഷ്ണ, നീയറിയുമോ എന്നെ' (2006:പുറം 748) എന്നു വിസ്മയിക്കാനേ അവൾക്കാവുന്നുള്ളൂ. പാവമായ ആ ഗോപികയുടെ പ്രണയം മറ്റുള്ളവരിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമാവുന്നത് അതിൽ ഭൗതികമായി രതിയ്ക്കുപകരം ആത്മഭാവമായ കാരുണ്യം കലർന്നിരിക്കുന്നുവെന്നതാണ്. ഒട്ടും പ്രകടനാത്മകമല്ലാത്ത അവളുടെ പ്രണയത്തെ തിരിച്ചറിയുന്നിടത്താണ് കാരുണ്യം പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. അപരത്തിലേക്ക് തുറന്നുവെച്ച കണ്ണാണ് കാരുണ്യം എന്നതുകൊണ്ടാണിത് സാധ്യമാവുന്ന

ത്. മറ്റെല്ലാ മനുഷ്യബന്ധങ്ങൾക്കകത്തുമെന്നപോലെ സ്ത്രീ-പുരുഷപ്രണയത്തിലും കാരുണ്യം പ്രധാനമാണെന്ന് ആശാൻ മുതൽക്കിങ്ങോട്ട് തിരിച്ചറിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സുഗതകുമാരിയിലെത്തുമ്പോൾ അത് അത്യന്തം കാല്പനികവും തീവ്രവുമായ ഒരനുഭൂതി തലമായി മാറുന്നു.

'രാധയെവിടെ' എന്ന താരതമ്യേന ദീർഘമായ കവിതയിലാണ് രാധാകൃഷ്ണപ്രണയത്തെ കൂടുതൽ സൂക്ഷ്മമായി നോക്കിക്കാണുന്നത്. ഈ കൃതിയെ സംബന്ധിച്ച്, ഇതിലെ കൃഷ്ണതൃഷ്ണ പൂർണ്ണതാതൃഷ്ണയാണ്. സ്നേഹം, പൂർണ്ണതാതൃഷ്ണ എന്നീ വികാരങ്ങൾക്ക് വർഗ്ഗങ്ങൾക്കും ആചാരനുഷ്ഠാനവിശ്വാസാദികൾക്കും അതീതമായ പ്രതിഷ്ഠ മനുഷ്യമനസ്സിലുണ്ട്. അതുകൊണ്ടു ഈ കാവ്യത്തിലെ ഭാവശില്പം ആരെയും ആകർഷിക്കും. 'മൃദുലവികാരങ്ങളെ തെറ്റായി ദുർബ്ബലവികാരങ്ങൾ എന്നു ചിലർ വിശേഷിപ്പിക്കാറുണ്ട്. അവ ദുർബലങ്ങളല്ലെന്നു മാത്രമല്ല, മാനവപുരോഗതിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ധൈഷണികശക്തിയേക്കാൾ ബലവത്തരമാണ്. ധൈഷണികശക്തിയുടെ ഏകപക്ഷീയ വിജൃംഭണം മനുഷ്യരാശിയെ വംശനാശത്തിലേക്കു നയിക്കുന്ന വിധത്തിൽപ്പോലും വികസിക്കാം. അതിൽനിന്ന് സരക്ഷണം നല്കാൻ ഉതകുന്ന സ്നേഹമെന്ന വികാരം ദുർബ്ബലമല്ലെന്ന മാത്രമല്ല അത് വികസിപ്പിക്കാൻ കഴിയുന്നതാണ് മറ്റു ജന്തുവർഗ്ഗത്തെ അപേക്ഷിച്ച് മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിനുള്ള ഉത്കർഷ പ്രാബല്യം. യജിക്കാനുള്ള വാസന മനുഷ്യനും ഭുജിക്കാനുള്ള വാസനപോലെ സഹജമാണ്. ഈ യജ്ഞവാസന പുരുഷനെ അപേക്ഷിച്ച് ഏറെ കൂടുതലുള്ളത് സ്ത്രീക്കാണ്. സ്ത്രൈണമായ സ്നേഹം യജ്ഞ സന്നദ്ധമാണ്. ഈ സിദ്ധി പുരുഷനിലുള്ള സ്ത്രീസത്തയെ സ്നേഹകാരുണ്യാദി മൃദുലവികാരസിദ്ധി ആണ് സമൂഹത്തിനു വേണ്ടി അഹത്തെ യജിക്കുന്ന പ്രവാചകന്മാരെയും ചിന്തകരെയും കലാകാരന്മാരെയും കവികളെയും സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. നിരുപാധികപ്രേമത്തിന്റെ ഗായകരെയും പ്രയോക്താക്കളെയും ഈ കാവ്യത്തിൽ രാധയുടെ പുനരവതാരങ്ങളായി സങ്കല്പിക്കുന്നു.' (ഡോ. എം. ലീലാവതി, 2012, പുറം 137) എന്നുള്ള ദീർഘ പ്രസ്താവന പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു. ഡോ. എം. ലീലാവതി പറയുന്ന ധൈഷണിക ശക്തിയേക്കാൾ ബലവത്താണ് സ്നേഹം പോലുള്ള മൃദുലവികാരങ്ങൾ എന്ന വാദത്തെ

സാധൂകരിക്കുന്നതാണ് ഡാനിയൽ ഗോൾമാന്റെ Emotional Intelligence എന്ന പുസ്തകം. ഇതിൽ IQ (Intelligent Quotient)നേക്കാൾ പ്രധാനമാണ് EQ (Emotional Quotient) എന്ന വാദം പല മനഃശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെയും വെളിച്ചത്തിൽ സ്ഥാപിക്കുന്നു. IQവിനേക്കാൾ EQവാണ് ഒരു മനുഷ്യനെ പൂർണനാക്കുന്നത്.[23]

സ്നേഹാദിയായ മൃദുലവികാരങ്ങൾ മനുഷ്യനിൽ മാത്രമല്ല, പ്രകൃതിയിൽ അതിന്റെ വിസ്മയങ്ങളിൽ തുളുമ്പിനിൽക്കുന്നത് കണ്ട കവി കൂടിയാണ് സുഗതകുമാരി. തന്റെ സന്തോഷങ്ങളിലും ദുഃഖങ്ങളിലും പങ്കുചേരുന്ന പ്രകൃതിയെ കവി കണ്ടറിഞ്ഞിരുന്നു. പ്രകൃതിയുടെ കാരുണ്യപ്രവാഹത്തിൽ അലിഞ്ഞു പാടിയ കവിയായിരുന്നു സുഗതകുമാരി. മണ്ണും മനുഷ്യനും കാറ്റും കടലും മരങ്ങളും പുഴകളും കിളികളും മൃഗങ്ങളും ആകാശവും മഴയും നക്ഷത്രങ്ങളും മേഘങ്ങളും സൂര്യനും ചന്ദ്രനും എന്നുവേണ്ട ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലെ സകലതും ആ പാട്ടിലുണ്ടായിരുന്നു. ഒരു കുഞ്ഞുപുൽക്കൊടി മുതൽ അനന്തമായ ആകാശമണ്ഡലം വരെ ആ കാവ്യപ്രപഞ്ചത്തിൽ തുല്യസ്ഥാനം നേടി. സുഗതകുമാരിയെ സംബന്ധിച്ച് ഒന്നും അന്യമായിരുന്നില്ല. എല്ലാറ്റിനെയും സമഭാവനയിൽ കാണുന്ന ഉദ്ഗ്രഥിതമായ ഒരു പ്രപഞ്ചബോധം ആ കവിതകളിൽ നിറഞ്ഞു നിന്നു. അതിന്റെ താളൈക്യത്തിൽ അവർ ആഹ്ലാദിച്ചു. എന്നാൽ അതിന്റെ താളപ്പിഴവുകൾ എപ്പോഴും അവരെ ദുഃഖിപ്പിച്ചു. അനീതിയ്ക്കിരയാവുന്നതെന്തോ അതിനുവേണ്ടി അവർ ശബ്ദിച്ചു. വെട്ടിമുറിക്കപ്പെട്ട പ്രകൃതിയ്ക്കുവേണ്ടി പീഡിതയാകുന്ന സ്ത്രീയ്ക്കുവേണ്ടി. ഇരയാക്കപ്പെടുന്നതെന്തോ - മനുഷ്യനാകട്ടെ പ്രകൃതിയാകട്ടെ അവിടെ ഉണർത്തെഴുന്നേൽക്കുന്ന ആർദ്രതയുടെ സ്വരമായിരുന്നു സുഗതകുമാരിയുടേത്. നിരാലംബപ്രകൃതിയുടെ സ്വരം ഉച്ചത്തിൽ നാം കേട്ടത് സുഗതകുമാരിയിലൂടെയാ

---

[23] '"Of course, are extremes-all of us mix the and emotional intelligence invarying degrees. But they after an instructive look at what each of these dimensions adds separately to a persons qualities. To the degree a person has both cognitive and emotional intelligence, these pictures merge, still of the two emotional intelligence adds far more of the qualities that make us more fully human". (Daniel Goleman, 2013, p. 45)

യിരുന്നു. പ്രകൃതിയ്ക്കുവേണ്ടി പാടുക മാത്രമല്ല ജീവിതം മുഴുവൻ പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്ത ഒരു കവിയായി സുഗതകുമാരി സ്വയം കാരുണ്യപ്രതീകമാവുന്നു.

ഇരയാക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യന്റെ, സ്ത്രീയുടെ സ്വരവും ആവുന്നത്ര ഉച്ചത്തിൽ അവരിൽനിന്നു നാം കേട്ടു. സ്ത്രീ ജീവിതത്തിന്റെ സാന്ദ്രദുഃഖം ഖനീഭവിക്കാതെ കവിതകൾ സുഗതകുമാരിയുടെ കാവ്യപ്രപഞ്ചത്തിൽ വിരളമാണ്. സ്ഥായിയായ പ്രേമഭാവത്തിൽ ചലിക്കുന്ന പ്രകൃതിയും സ്ത്രീയും - ആ കാവ്യഭാവനയെ എന്നും പ്രചോദിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. കാരുണ്യം, വാത്സല്യ സ്നേഹഭാവങ്ങളാൽ ചലിക്കുന്ന സ്വത്വങ്ങളായി ഇവ സുഗതകുമാരികവിതകളിൽ വന്നു നിറയുന്നു. പരിസ്ഥിതികവിതകൾ, സ്ത്രീപക്ഷകവിതകൾ പ്രണയകവിതകൾ, കൃഷ്ണകവിതകൾ എന്നിങ്ങനെയുള്ള വേർതിരിവുകൾക്കതീതമായി എല്ലാറ്റിലും സ്ഥായിയായി നിൽക്കുന്നത് പ്രേമഭാവമാണ്. അത് വിശ്വപ്രേമത്തോളം വ്യാപിച്ചു നിൽക്കുന്നതുമാണ്. അപരത്തോടുള്ള കാരുണ്യത്തിലാണ് ആ പ്രേമം വളർന്നുവികസിക്കുന്നതെന്നും കാണാം. വ്യക്തിയിലും പ്രകൃതിയിലും ദൈവികതയിലും ഈ അപരകാരുണ്യം പ്രധാനമായി വരുന്നതു കാണാം.

''എങ്കിലും, വെറും പാവമൊരു പെണ്ണിനെ സ്സൂര്യ-
ചന്ദ്രതാരകൾപോലും നോക്കിനിന്നു
പോം മട്ടിൽ
അത്രമേൽ വിശുദ്ധമായത്രമേലഗാധമാ-
യത്രമേൽ സ്വയം സമർപ്പിതനായ്
സ്നേഹിക്കയാൽ
സ്വീകരിക്കു, നിത്യകല്പകസുമങ്ങളാ-
ലാരചിച്ചൊരീയനശ്വരമാം
കിരീടം നീ. .'' (2006: പുറം 161-162)

ഈ സ്നേഹം ഒരു മൂല്യമാകുന്നത് പരസ്പരമുള്ള കാരുണ്യാർദ്രതകൊണ്ടാണെന്നത് കവി അറിയുന്നു. ജീവിതവിഷാദത്തിൽ പ്രകാശരേഖയായി മാറുന്നതാണീ പ്രേമം. അതിലെ കാരുണ്യഭാവം എന്ന സത്യം കവി തിരിച്ചറിയുന്നു. സ്ത്രീ-പു

രുഷ ബന്ധത്തിൽമാത്രം നിൽക്കുന്നതല്ല ഈ കരുണാർദ്രപ്രണയം അത് പ്രകൃതിയിലേക്കും വ്യാപിച്ചു നിൽക്കുന്നു.

''കുളിച്ചു പച്ചപ്പട്ടു ചാർത്തി നിൽക്കുന്നൂ ഭൂമി
ചിരിച്ചു നെറുകയിലുമ്മവെയ്ക്കുന്നൂ സൂര്യൻ!

(2019: പുറം 949)

ഇങ്ങനെയൊരു പാരസ്പര്യം കവിതയിൽപ്പോലും സൂക്ഷിക്കുന്ന കവിയാണ് സുഗതകുമാരി. യാതൊരു തരത്തിലും കീഴടങ്ങലും കീഴടക്കലുമില്ലാത്ത ശുദ്ധസ്നേഹ-കാരുണ്യ സാഹോദര്യഭാവങ്ങൾ പ്രകൃതി മനുഷ്യ-ദൈവബന്ധത്തിൽ പോലും കാണാനാവുക. നൂറ്റാണ്ടുകളായി ദൈവത്തെതേടി പാടി അലയുന്ന ആരാധകന്റെ കണ്ണീർ തുടക്കുന്ന ശക്തിയെ കാണാം.

''എൻ കണ്ണീരു തുടച്ചു, തന്തിയെ വിരൽ
ത്തുമ്പാൽ തലോടീട്ടു ഞാൻ
നിൻ കാരുണ്യനിലാവിലാകെ മുഴുകീ
പ്പാടാൻ തുടങ്ങുന്നിതേ . . .'' (2006: പുറം 760)

രാധാകൃഷ്ണപ്രണയസങ്കല്പത്തിലാകട്ടെ,സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തിനപ്പുറം ദൈവികമായ തലത്തിലേക്ക് പലപ്പോഴും അതിനെ ഉയർത്തുന്നുണ്ടെങ്കിൽപോലും ആരെയും വ്യാമുഗ്ധമാക്കുന്ന മനോഹരമായ പ്രണയരംഗങ്ങൾ അരങ്ങേറുന്ന കവിതകൾകൂടിയാണ് കൃഷ്ണകവിതകൾ. ഒരു വൃന്ദാവനരംഗം അഥവാ കാടാണ് എന്ന കവിതയിൽ കൃഷ്ണനെയും രാധയെയും അവതരിപ്പിക്കുന്നതു നോക്കു.

''കാടാണ് കാട്ടിൽ കടമ്പിന്റെ കൊമ്പത്തു
കാൽ തൂക്കിയിട്ടിരിപ്പാണ രാധ
താഴെപടഞ്ഞിരുന്നോകാഗ്രമായതിൽ
കോലരക്കിൻ ചാറു ചേർപ്പു കണ്ണൻ! (2006: പുറം 761)

പ്രകൃതിയിൽ അരങ്ങേറുന്ന ഇത്രയും കാരുണ്യപൂർവ്വമായ ഒരു പ്രണയരംഗം സുഗതകുമാരിയുടെ കവിതകളിലല്ലാതെ കാണുകയില്ല. ഇത്രയും ഏകാഗ്രതയോടെ

കാരുണ്യത്തോടെ പ്രണയത്തോടെ ആ രാധികയെ അണിയിക്കുന്ന ആരാധ്യൻ സുഗതകുമാരി കവിതയിൽത്തന്നെയും കാണും. ക്രൂരമായ ഇന്നിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന ഒരുവൾക്ക് മോചനമാർഗ്ഗമായി മനോഹരമായ ഈ പ്രണയമിത്തിനെ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് കവി. ഇങ്ങനെ പ്രണയാർദ്രരംഗത്തു മാത്രമല്ല, മറ്റേതൊരു രംഗത്തിലും പ്രകൃതി-മനുഷ്യ-ദൈവസങ്കല്പങ്ങളുടെ ഏകീഭാവമാണ് സുഗതകുമാരികവിതയിൽ കാണുന്നത്. പ്രണയത്തിലും ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുള്ള കാരുണ്യാനുഭൂതിയെ അനുഭവിപ്പിക്കുന്നതാണ് സുഗതകുമാരിക്കവിത.

4.8 എ. അയ്യപ്പന്റെ കവിതകളിലെ കാരുണ്യദർശനം

മലയാളകവിതയിൽ ആധുനികതയുടെ തുടക്കത്തിലാണ് എ. അയ്യപ്പൻ രംഗപ്രവേശം ചെയ്തതെങ്കിലും ആധുനികതയുടെ യാതൊരു പ്രത്യയശാസ്ത്രഭാരവുമില്ലാതെ എഴുതിയ കവിയാണദ്ദേഹം. ആധുനികതയുടേതായ ഭാരിച്ച മേലാപ്പുകളിലൊന്നിലും ശ്രദ്ധവെയ്ക്കാതെ മുറിവേറ്റ മനുഷ്യന്റെ വിഹ്വലതകളെ പച്ചയായി ആവിഷ്കരിക്കുക എന്നത് മറ്റു കവികളിൽനിന്നും വേർതിരിച്ചു നിർത്തി. തനിക്ക് നഷ്ടപ്പെട്ട ജീവിതത്തിന്റെ നിറവും സ്നേഹവും സാന്ത്വനവുമെല്ലാം അകലെനിന്ന് നോക്കിക്കാണുമ്പോഴുള്ള ധർമ്മസങ്കടങ്ങളെ അനുകമ്പനീയമായി ആവിഷ്കരിച്ചു. കരുണയില്ലാത്ത ഈ ലോകത്തോട് നിരന്തരം കലഹിക്കുകയും കരുണയുടെ ഉത്ഭവസ്ഥാനത്തുപോലും ക്രൗര്യത്തെ കാണുകയും ചെയ്തു. ഒരു ഏകാകിയുടെ വിഹ്വലതകളാണ് എപ്പോഴും കവിയെ വേട്ടയാടിയിരുന്നത്. സ്വന്തം മേൽവിലാസമില്ലാത്ത ഒരുവനായും മാളമില്ലാത്ത പാമ്പായും ഇടയൻ നഷ്ടപ്പെട്ട കുഞ്ഞാടായും ഒറ്റയ്ക്കു നടക്കുന്നതായി കവി തന്നെത്തന്നെ കണ്ടു.ഇങ്ങനെ തന്റെ അനാഥത്വത്തെ ഒരു ഭാരമായാണ് കവി തന്നെ കാണുന്നത്. ഉറ്റവരും ഉടയവരുമില്ലാതെ അലയാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടവൻ എന്നേ മരിച്ചവനെന്ന് കവി സ്വയം തിരിച്ചറിയുന്നു. സ്വന്തം ധർമ്മസങ്കടങ്ങളിലും നിസ്സഹായതയിലും വീണ്ടും വീണ്ടും തെരുപിടിച്ച് മറ്റുള്ളവർക്കു മുന്നിൽതന്നെ അനുകമ്പനീയനാക്കുക എന്നത് കവിയുടെ ഒരു സ്വഭാവമായിരുന്നു എന്നു കാണാം.

''വീടില്ലാത്തൊരുവനോട്
വീടിന്നൊരു പേരിടാനും

മക്കളില്ലാത്തൊരുവനോട്
കുട്ടിയ്ക്കൊരു പേരിടാനും
ചൊല്ലവേ നീ കൂട്ടുകാരാ
രണ്ടുമില്ലാത്തൊരുവന്റെ
നെഞ്ചിലെത്തീ കണ്ടുവോ?'' (2011:പുറം-205)

അപരന്റെ സങ്കടങ്ങൾ കാണാൻ കഴിയാത്ത സമൂഹത്തോടാണ് കവിയുടെ ഈ ചോദ്യം പ്രതിഭാസമ്പന്നനായ കവി എപ്പോഴും ആവലാതിപ്പെട്ടിരുന്നത് ജീവിതത്തിലെ തന്റെ ഇല്ലായ്മകളെക്കുറിച്ചായിരുന്നു. ഇല്ലാത്ത ഭാര്യ, ഇല്ലാത്ത കുട്ടികൾ, ഇല്ലാത്ത വീട്, സഫലമാകാത്ത ജീവിതം, പ്രണയം, രതി എന്നിങ്ങനെ അസംതൃപ്തമായ കാമനകൾ കവിയെ നിരന്തരം വേട്ടയാടിക്കൊണ്ടിരുന്നു. കവിയുടെ ജീവിതത്തിലെ അവധൂതത്വത്തിനും അരാജകത്വത്തിനും കാരണമായി ഭവിച്ചതും ഈയൊരു മാനസികാവസ്ഥയായിരിക്കണം. അനാഥത്വത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരങ്ങളിലൂടെ അനുവാചകരുടെ ഹൃദയനവീകരണം സാധ്യമാക്കാൻ അയ്യപ്പനു കഴിഞ്ഞു. നിസ്വനും നിസ്സഹായനും തിരസ്കൃതനും ഏകാകിയും അതുകൊണ്ടുതന്നെ അനുകമ്പനീയനുമായി കവി സ്വയം രേഖപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടിരുന്നു.

4.8.1 അത്താഴം

കമ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിൽ വിശ്വസിച്ചിരുന്ന കവിയ്ക്ക് സാമൂഹിക നീതിയിലും സമത്വത്തിലും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലും കാരുണ്യത്തിലും സ്നേഹത്തിലുമെല്ലാം വിശ്വാസമുണ്ട്. എന്നാൽ ഭീകരമായ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾക്കു നടുവിൽ കവിയുടെ പ്രതീക്ഷകളും സ്വപ്നങ്ങളുമെല്ലാം വിഫലമാകുന്നുവെന്ന തിരിച്ചറിവിൽ കവിയ്ക്കു പകച്ചു നിൽക്കാനേ കഴിയുന്നുള്ളൂ. കരുണയുടെ പ്രഭവകേന്ദ്രത്തിൽ നിന്നുതന്നെ ക്രൂരതയുടെ കുത്തേൽക്കുന്നകവിയ്ക്ക് മുടന്തിനടക്കാനേ കഴിയൂ. അവിടെ നിസ്സംഗനും നിഷ്ക്രിയനുമായി കവി മാറുന്നു.

''ഒരു നക്ഷത്രം കൊത്തിക്കൊണ്ടുവരുവാൻ
എന്റെ കൈകളിൽ നിന്നു പറന്നപ്രാവ്
ശിരസ്സിലൂടെ തുളച്ചുകയറിയ
ഒരമ്പുമായി എന്റെ കൈകളിലേക്കു തന്നെ മരിച്ചു വീണു. (2011: 211)

പുതിയൊരു ലോകം നേടാനുള്ള പ്രയത്നങ്ങളും പ്രതീക്ഷകളുമെല്ലാം വിഫലമാ
യ കുരുതികളായി മാറുന്ന വർത്തമാനകാലയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലേക്കാണ് അയ്യ
പ്പൻകവിത ചെല്ലുന്നത്.

''കാറപകടത്തിൽപ്പെട്ടുമരിച്ച വഴിയാത്രക്കാരന്റെ
ചോരയിൽ ചവുട്ടി ആൾക്കൂട്ടം നിൽക്കെ
മരിച്ചവന്റെ പോക്കറ്റിൽ നിന്നും പറന്ന
അഞ്ചുരൂപയിലായിരുന്നു എന്റെ കണ്ണ്.''

.....

ഇന്നത്തെ അത്താഴം ഇതുകൊണ്ടാവാം. (2011: 321)

ആർജ്ജിതസംസ്ക്കാരവും അടിസ്ഥാനചോദനകളും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം കവിയെ എന്നും വേട്ടയാടിയിരുന്നു. വിശപ്പിനുമുന്നിൽ മാനുഷിക മൂല്യങ്ങൾ, മനുഷ്യത്വം പോലും വിലകെട്ടതായി മാറുന്നു. നിർവ്വികാരവും നിസ്സംഗ വുമായ ഒരു തലമുറയിൽ കവിയും അതിലും വലിയ നിർവ്വികാരത്വ ത്തിൽപെട്ടുപോകുന്നു. ജീവിതവും പ്രകൃതിയും ഒരുപോലെ കാപട്യങ്ങളുടെയും കൈയേറ്റങ്ങളുടെയും കുത്തരങ്ങായിപ്പോകുന്നു.അറവുകത്തിക്കിരയായ ആട്ടിൻകു ട്ടിയുടെ കണ്ണുകളിൽനിന്നും കാരുണ്യം തേടാനാണ് വിധി എന്ന് കവിതയിൽ വ്യക്തമാകുന്നു. ജീവിതത്തിന്റെ അവസ്ഥാന്തരങ്ങളേൽപ്പിക്കുന്ന മുറിവിൽ കവി യുടെ ഉണർവ്വിന്റെ കണ്ണ് അറിയാതെ അടഞ്ഞുപോവുകയും കൂരിരുട്ടിന്റെ മറവിൽ വാളിന്റെ പച്ചച്ചിരിയായി മൈത്രി അവതരിക്കയും ചെയ്യുന്നു. 'ഉടൽ മുഴുവനുണ്ടിട്ട് അറിവിന്റെ ആട്ടിൻതല' അലിവോടെ കണ്ടുനിൽക്കുന്ന സാക്ഷിയായി മാറേണ്ടിവരുന്നു. ക്രൂരതകളുടെ കർത്താവു തന്നെ അലിവേറിയ സാക്ഷിയായി മാറുന്ന കാലത്തിന്റെ കാപട്യം നിസ്സംഗമായി കണ്ടുനിൽക്കാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടവ നായി മാറുന്നകവിയെയാണ് അയ്യപ്പൻ കവിതകളിൽ കാണാൻ കഴിയുന്നത്.

ഇവിടെ വിശപ്പ് എന്ന ഒരു പ്രശ്നത്തെ മുന്നോട്ടുവെച്ചുകൊണ്ട് മാനവികമൂ ല്യങ്ങളും മനുഷ്യത്വവുമെല്ലാം അതിനു മുന്നിൽ വിലകെട്ടതായി ചിത്രീകരിക്കു ന്നു. നാഗരികമായ നാട്യങ്ങളിൽ ജീവിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ അതിന്റെ ആന്തരികസ ത്തയ്ക്കു പിടികൊടുക്കാതെ കവി വിശപ്പിന്റെ പ്രവചകനായി മാറുന്നു. മൂല്യങ്ങൾ

നഷ്ടപ്പെട്ട ഒരു സമൂഹത്തിൽ അതിലപ്പുറം കടക്കാൻ കവി തയ്യാറാവുന്നത് സ്വന്തം നിസ്സഹായതയിൽനിന്നാണ്. പരുഷമായ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ കവിയെ അല്ലെങ്കിൽ ആഖ്യാതാവിനെ അത്തരമൊരു പതനത്തിലേക്ക് നയിക്കുകയാണ്. വിശപ്പിന്റെ നോക്കുക്കുത്തികളായ കുട്ടികളും കെട്ടിയോളും അവർക്ക് ഒരു നേരത്തെ അന്നം നൽകാനാണ് അഞ്ചു രൂപ ഉപയുക്തമാവുന്നത്. മരിച്ചവന്റെ പോക്കറ്റിൽനിന്നും പറന്ന അഞ്ചുരൂപയിൽ അന്നത്തെ അത്താഴം.

'ഈ രാത്രിയിൽ
അത്താഴത്തിന്റെ രുചിയോടെ
ഉറങ്ങുന്ന എന്റെ മക്കൾ
അരവയറോടെ അച്ചിയും ഞാനും'

എന്ന ഒരു നിശ്ചലദൃശ്യം ദരിദ്രജീവിതത്തിന്റെ ദയനീയതയെ കാണിക്കുന്നു.മയങ്ങാൻ തുടങ്ങവെ ആ മരണദൃശ്യം ഓർത്തെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കയാണ് കവി. ജീവിച്ചിരിക്കുന്നവർക്ക് വായ്ക്കരി തന്നിട്ട് മരിച്ചവന്റ പോസ്റ്റുമോർട്ടവും ശവദാഹവുമെല്ലാം കഴിഞ്ഞിരിക്കാം. മരിച്ചവനോട് നന്ദി പറയുകയാണ് കവി.

അനാഥത്വത്തിന്റെ ആഖ്യാനങ്ങളായി വരുന്ന വേറെയും കവിതകൾ കാണാം. പ്രണയത്തിന്റെയും രക്തബന്ധങ്ങളുടെയും നഷ്ടങ്ങൾ കവിയെ കരയിപ്പിച്ചു ആലില എന്ന കവിത അത്തരത്തിലൊന്നണ്. ഭഗ്നപ്രണയത്തിന്റെ സ്മരണയിൽ നിന്നാണീ കവിത ആരംഭിക്കുന്നത്. നീ തന്ന സസ്യശാസ്ത്രപുസ്തകം എനിക്ക് പ്രേമകാവ്യമായിരുന്നുവെന്ന് കവിപറയുന്നു. ഈ ജന്മത്തിൽ സഫലമാകാതെ പോയ പ്രണയത്തിനായി കവി പുനർജനി കാത്തിരിക്കുന്നതായി കാണാം. തന്റെ പ്രണയിനിയോടൊപ്പം ഒരേ വൃക്ഷത്തിലെ ഇലകളായി പിറക്കാനാണ് കവി ആഗ്രഹിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഇനിയൊരു പ്രണയിനിയായല്ല, കവിയുടെ നഷ്ടങ്ങളിൽനിന്നും അനാഥത്വത്തിൽനിന്നും ഉണ്ടായിവന്ന മറ്റൊരാഗ്രഹമാണ് ഇപ്പോൾ മുന്നിട്ടുനിൽക്കുന്നത്.

''എനിക്കൊരു കാമിനിയല്ല
ആനന്ദത്താലും ദുഃഖത്താലും
ഒരു പെങ്ങളില്ല വേണം'' (2011;പുറം 122)

രക്തബന്ധങ്ങളുടെ നഷ്ടസ്മൃതികൾ ഒരു ഗൃഹാതുരതയായി കവികൂടെ ക്കൊണ്ടുനടന്നിരുന്നു.ഒന്നാം വയസ്സിൽ അച്ഛൻ, പതിനഞ്ചാം വയസ്സിൽ അമ്മ, പിന്നീട് പെങ്ങൾ ഇവരുടെയൊക്കെ വിയോഗങ്ങൾ കവിയിൽ അഗാധമായ ദുഃഖ ത്തിന്റെ വടുക്കൾ സമ്മാനിച്ചിരുന്നു.[24] അതുകൊണ്ടുതന്നെയാവാം ആ കവിതക ളിലും അഗാധമായ ദുഃഖത്തിന്റെ അടയാളങ്ങൾ തെളിഞ്ഞുനിന്നത്. അതുപോലെ ത്തന്നെ സൗഹൃദങ്ങളുടെയും പ്രണയങ്ങളുടെയും നഷ്ടങ്ങളും കവിയെ അഗാധ മായി സ്വാധീനിച്ചതായും ആ കവിതകളിലൂടെത്തന്നെ നമുക്കറിയാം. എന്റെ ശവ പ്പെട്ടി ചുമക്കുന്നവരോട് എന്ന കവിതയിൽ നഷ്ടപ്രണയത്തോടൊപ്പം നഷ്ട-സൗ ഹൃദവും വിഷയമാവുന്നു. അദ്ദേഹം പറയുന്നു:

''എന്റെ ഹൃദയത്തിന്റെ
സ്ഥാനത്ത്
ഒരു പൂവുണ്ടായിരിക്കും; (2011: പുറം 141)

തന്റെ നഷ്ടപ്രണയത്തിന്റെ പ്രതീകമായിട്ടാണ് ആ പൂവ് കവി കാണുന്നത്. മണ്ണു മൂടുന്നതിനു മുമ്പ് ഹൃദയത്തിൽനിന്ന് ആ പൂവു പറിക്കണം. ആ പ്രണയസ മ്മാനത്തിന്റെ കൊഴിഞ്ഞ ഇതളുകൾ കൊണ്ട് തന്റെ മുഖവും രേഖകൾ മാഞ്ഞ കൈവെള്ളയും മൂടണമെന്നും ആ പൂവിലൂടെ തനിക്ക് തിരിച്ചുപോകണമെന്നും കവി പറയുന്നു. ഇനി തന്റെ ചങ്ങാതികൾ മരിച്ചവരാകയാൽ ശവപ്പെട്ടി മൂടാതെ പോകൂ എന്നും കവി ആവശ്യപ്പെടുന്നു. ഒരു ചെറിയ കവിതയായ അത്താഴം പക്ഷേ നമ്മിൽ വലിയ ആഘാതം തന്നെ സൃഷ്ടിക്കും. വർത്തമാനകാലലോക ത്തിന്റെ നിരാശാജനകമായ അവസ്ഥയാണതിൽ തെളിയുന്നത്. പ്രതീക്ഷക ളെല്ലാം അസ്തമിച്ച ഒരു ലോകത്തിന്റെ ആഖ്യാനങ്ങളാണിവയെല്ലാം. മാനവികമൂ ല്യങ്ങളെല്ലാം നഷ്ടപ്പെട്ട, ജീവിച്ചിരിക്കെത്തന്നെ മരിച്ച ഒരു ആൾക്കൂട്ടമായി സമൂഹം മാറിയിരിക്കുന്നു.

---

[24] ''അച്ഛന്റെ ബലിഷ്ഠതയാണ് ഈ മണ്ണ്
അമ്മയുടെ ആശിസ്സുകളാണ് ഈ മണ്ണ്
എന്നും കരയുന്ന എന്റെ പെങ്ങളാണ് ഈ മണ്ണ്''-(2011: പുറം 70).

4.8.2ബുദ്ധനും ആട്ടിൻകുട്ടിയും

മലയാളകവിതയിൽ എല്ലാക്കാലത്തും വിഷയമായി ഭവിച്ചിട്ടുള്ളബുദ്ധനും ബുദ്ധതത്വങ്ങളും അയ്യപ്പൻകവിത പുതിയരീതിയിൽ സമീപിക്കുന്നു ബുദ്ധനും ആട്ടിൻകുട്ടിയും എന്ന കവിത ഈയൊരു വിഷയത്തെ പുതിയ രീതിയിൽ സമീപിക്കുന്നു. ഹിംസാഹിംസകളുടെ ആപേക്ഷികത ജീവിതത്തിൽ പലപ്പോഴും മാറി മറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കും. കല്ലേറുകൊണ്ട് കണ്ണുപൊട്ടിയ കവി അശരണർക്കെല്ലാം ആശ്രയമായ ബുദ്ധന്റെ കണ്ണിന്റെ കനിവു കാത്തു നിൽക്കുന്നു. ബുദ്ധന്റെ സ്നേഹ പ്രബോധനങ്ങളെ ഓർമ്മിച്ചുകൊണ്ട്, 'വിണ്ണിലേക്കുയരുന്ന വൈഖരിപോലെ നിന്റെ പൊന്നു വാഗ്ദാനം വീണ്ടും കേൾക്കുമോ തഥാഗതാ' എന്നാണ് കവി ചോദിക്കുന്നത്. ബുദ്ധപ്രതിമയ്ക്കു മുന്നിൽ തന്റെ മണ്ടപൊട്ടിച്ചു കുരുതി നടത്താനൊരുങ്ങുന്ന കവി മറ്റൊരു സത്യം കൂടി തിരിച്ചറിയുന്നു.

''പുൽക്കൊടി താഴ്വരകൾ
കാതിൽപ്പറഞ്ഞുയെന്നെ
കല്ലെറിഞ്ഞവനൊരു
സിദ്ധാർത്ഥനെന്ന കുട്ടി.''(2011:പുറം-74)

സിദ്ധാർത്ഥനുണ്ടാക്കിയ മുറിവുണക്കാൻ ബുദ്ധനെ ആശ്രയിക്കേണ്ടിവരുന്ന വൈപരീത്യത്തിന്റെ ഒരു ലോകത്തേക്ക് കവിയ്ക്ക് ജീവിക്കേണ്ടി വരുന്നത്. 'ബുദ്ധനും ആട്ടിൻകുട്ടിയും' എന്ന കവിതയുടെ ദർശനം ഇവിടെ വ്യക്തമാവുന്നു. മഹത്വത്തിന്റെയും ഔന്നത്യത്തിന്റെയുമൊക്കെ അക്ഷയഗോപുരങ്ങൾക്കു പിന്നിൽത്തന്നെ ചതിക്കുഴികളുണ്ട്. എങ്കിലും മുള്ളുകൾ തറയ്ക്കുന്ന കാലുകളാൽ മുടന്തുമ്പോൾ കവിയ്ക്ക് എന്താണ് ചെയ്യാൻ കഴിയുക? ഈ പ്രതിസന്ധി തന്നെയാവണം ജീവിതത്തിൽ എന്നും കവിയെ അലട്ടിക്കൊണ്ടിരുന്നത്. ഉത്തരം കിട്ടാത്തഇത്തരം സമസ്യകൾ കവിയെ നിഷേധിയും അരാജകനുമായ ഒരു വ്യക്തിയും കവിയുമാക്കിമാറ്റി എന്നു തന്നെ പറയാം. ജീവിതത്തിന്റെ അനാഥത്തെയും പീഡിതത്വത്തെയും സൂചിപ്പിക്കുന്ന ബിംബങ്ങളിലൂടെയാണ് കവി കൂടുതൽ ആവിഷ്കാരങ്ങൾ നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. ആ ബിംബങ്ങൾ അധികവും സ്വകാര്യവും ശിഥിലങ്ങളുമായി നിൽക്കുന്നു. ബലിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ബിംബങ്ങളും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും പ്രതീക്ഷയെയും

സൂചിപ്പിക്കുന്നപക്ഷി, നക്ഷത്രം എന്നീ ബിംബങ്ങളും കാണാം. നിന്ദിത-പീഡിത സ്വത്വങ്ങളെ കുറിക്കുന്ന ശ്ലഥബിംബങ്ങളാണ് പലപ്പോഴും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്.[25] ബുദ്ധനും ബുദ്ധബിംബങ്ങളും കവിതയിൽ ധാരാളമായി ഇടംനേടുന്നുണ്ട്. കാരുണ്യമായും അതിന്റെ വിപരീതമായും.

''ശൈല മൗനത്തിന്റെ മുകളിലൂടെ
അക്ഷരതേജസ്സു തെളിയുന്ന
ബുദ്ധന്റെ/നിർവേദസന്ധ്യ-
യ്ക്കരികിലൂടെ
പിന്തുടരുന്ന കൂരമ്പിനേക്കാൾ
എന്റെ പക്ഷി പറക്കുന്നു.'' (2011:പുറം-76)

ഇവിടെ ബുദ്ധന്റെ നിർവേദസന്ധ്യയ്ക്കരികിലൂടെ പറക്കുന്ന പക്ഷിയെ പിന്തുടരുന്നത് കൂരമ്പാണെന്നത് ധ്വന്യാത്മകമാവുന്നു. അതുപോലെ,

''സ്വസ്തികയുടെ സ്ഥാനത്ത് ഒരു നക്ഷത്ര-
മുദിക്കുന്നതിന്
മുറിച്ചെടുത്ത തള്ളവിരലിന്റെ സ്ഥാനത്ത്
ഒരമ്പുവളരുന്നതിന്-'' (2011:പുറം 63).

എന്ന വരികളിലും ധ്വന്യാത്മകമായ ബിംബങ്ങൾ കാണാം. സ്വസ്തികയുടെ സ്ഥാനത്ത് ഒരു നക്ഷത്രം, മുറിച്ചെടുത്ത തള്ളവിരലിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ഒരമ്പ് ഇവിടെ പീഡകസ്വത്വങ്ങൾക്ക് നേരെ ഉയരുന്ന പീഡിതസ്വത്വങ്ങളുടെ പ്രതിരോധം കവി കൊണ്ടുവരുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ അമ്പുകൾ പീഡകങ്ങളും പ്രതിരോധങ്ങളുമാവുന്നു. ആദ്യകവിതാഭാഗത്ത് അവ പീഡകങ്ങളാവുമ്പോൾ രണ്ടാമത്തെ ഭാഗത്ത് പ്രതിരോധമാവുന്നു. ഇവിടെ ആദ്യഭാഗത്തെ പക്ഷികൾ പീഡിതസ്വത്വങ്ങളായി നിൽക്കുന്നു. അതേസമയം അവ അമ്പുകളേക്കാൾ വേഗത്തിൽ പറക്കുന്നതിനാൽ പ്രത്യാശാ

[25] പിഴുതെറിയപ്പെട്ടവനും എവിടെയും വേരിപിടിക്കാത്തവനും നിന്ദിതനും മദ്യപനുമായി കാവ്യസത്തയിലും കവിസ്വത്വത്തിലും അലഞ്ഞുതിരിയുന്ന ആദിമനിവാസിയുടെ മറ്റൊരു വിധ്വംസക പ്രവൃത്തിയാണ് ബിംബങ്ങളുടെ യുക്തിഘടന തകർക്കുക എന്നത്. അതുകൊണ്ട് പിന്നീട് കൂട്ടിയോജിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി ശ്ലഥമാക്കിയവയല്ല അയ്യപ്പൻ കവിതയിലെ ബിംബങ്ങൾ'' (ടി.പി. രാജീവൻ, 2000: പുറം 589)

നിർഭരവുമാവുന്നുണ്ട്. പക്ഷിയെ ബിംബവൽക്കരിക്കുന്ന വേറെയും വരികൾ കാണാം.

''കൂടെവിടെ എന്ന് കണ്ണുകാണാ-
പക്ഷി ചോദിക്കേ, ഞാനും അന്ധനാണല്ലോ''-
(2011:പുറം 272). എന്നും

''പക്ഷിതൻ നെഞ്ചിലെ അസ്ത്രമൂരുന്നു ഞാൻ
മറ്റൊരു ശത്രുവിൻ നെഞ്ചിലേറ്റാൻ
ഇല്ലെന്റെ കൈകളിൽ.....
അവന്റെ രക്തം'' -(2011: പുറം 272).

എന്നും നിഷ്കളങ്കമായി പറയാൻ കവിയ്ക്കാവുന്നുണ്ട്.

ഇതുപോലെ ബുദ്ധന്റെ കുരുക്ഷേത്രം എന്ന കവിതയിൽ പ്രതിമ പിളർന്ന് മൗനം വെടിഞ്ഞ് കലാപഭൂമിയിലേക്കു വരുന്ന ബുദ്ധനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. കണ്ണുനീരുകൊണ്ട് കലാപത്തെ നേരിടുന്ന ഒരു ബുദ്ധനെ-

''ആയിരം മൗനബുദ്ധന്മാരിലൊരാൾ
കലാപത്തിന്റെ തീയിലേക്കു കുതിക്കുന്നു
കണ്ണുനീരും
രക്തവും തമ്മിൽ
യുദ്ധം ചെയ്യുന്നു''- (2011:പുറം 331)

പടവാളേറ്റ് ബുദ്ധന്റെ നെറ്റിമുറിയുന്നു. കാതുകളറ്റുപോകുന്നുവെങ്കിലും തൽക്ഷണം മുറിവുകളുണങ്ങുന്നു. രക്തത്തിന്റെ വാളേറ്റ് ബുദ്ധന്റെ കണ്ണുനീരിന്റെ പരിച തെറിച്ചുപോകുന്നു. യുദ്ധത്തിന്റെ നടുവിലെ കൊടുങ്കാറ്റായി ബുദ്ധൻ നിൽക്കുന്നു. വീണുകിടക്കുന്ന ശവങ്ങളിൽ കാലുകുത്താതെ പടനിലം കടക്കവേ ബുദ്ധപാദങ്ങൾ മരിച്ച പോരാളിയുടെ കൃപാണത്തിലേക്ക് തെറ്റുന്നു.

''ഭൂമിയ്ക്കൊരു തുള്ളി
ബുദ്ധന്റെ രക്തം''- (2011; പുറം 332)

എന്ന് കവിത അവസാനിക്കുന്നു.

കാരുണ്യത്തിന്റെ ഉറവായായിട്ടുള്ള ബുദ്ധനെ അഭിസംബോധന ചെയ്തുകൊണ്ട് ാണ് ബുദ്ധനും ആട്ടിൻകുട്ടിയും കാവ്യം തുടങ്ങുന്നത്.

''ബുദ്ധാഞാനാട്ടിൻകുട്ടി
കല്ലേറുകൊണ്ടിട്ടെന്റെ കണ്ണുപോയി
നിൻ ആൽത്തറ കാണുവാനൊട്ടും വയ്യ.
ഇടയൻ നഷ്ടപ്പെട്ട കുഞ്ഞാടാണല്ലോ
യിനിതുണ നീ മാത്രം ബുദ്ധാ,-
അലിവിന്നുറവു നീ..'' (2011; പുറം 145)

ഇടയനെ തേടുന്ന കുഞ്ഞാടായി കവി ബുദ്ധന്റെ മുന്നിൽ നിൽക്കുന്നു. ബുദ്ധകാ രുണ്യം എല്ലാ അശരണർക്കും ആശ്രയമാണല്ലോ- കല്ലേറുകൊണ്ട് കണ്ണുപൊട്ടിയ കവിയാകുന്ന ആട്ടിൻകുട്ടി ബുദ്ധന്റെ അലിവുതേടുകയാണ്.

ഒരിക്കൽ ബിംബിസാരരാജാവിന്റെ യാഗശാലയിലേക്കു നയിക്കപ്പെട്ട ആട്ടിൻപറ്റങ്ങളിൽ നിന്നും മുടന്തുള്ള ഒരു ആട്ടിൻകുട്ടിയെ തോളിലേറ്റി നടന്ന് ബലിയാടുകളെ മുഴുവൻ അലിവോടെ ജീവിതത്തിലേക്കു തിരിച്ചുനടത്തിയ ആ കാരുണ്യത്തിന്റെ പ്രതിരൂപമായ ബുദ്ധനോടാണിവിടെ കല്ലേറുകൊണ്ട ആട്ടിൻകുട്ടി കേഴുന്നത്.

''കൃപാധാമമേ ബുദ്ധാ, കാണുവാനൊട്ടും വയ്യ
പ്രഭാതീരവുമെന്നെ തെളിച്ച പുൽപ്പാതയും
....തുണ നീ മാത്രം ബുദ്ധാ, അലിവിന്നുറവു നീ''
(2011:പുറം 145).

കണ്ണിലെ ചോരവീഴുന്ന വഴിയിൽ നീ വന്നു നിൽക്കുമോ, കണ്ണിനെ ചുംബിച്ച് നീയെന്നെ തോളിലേറ്റുമോ, നിന്റെ കനിവെല്ലാം കാണുവാൻ കനിയുമോ എന്നെല്ലാം ആട്ടിൻകുട്ടി ബുദ്ധനോടാരായുന്നുണ്ട്. കണ്ണുകാണാതെ കാലിൽ മുള്ളുകൾ തറയ്ക്കുന്നുണ്ട്. വിണ്ണിലേയ്ക്കുയരുന്ന വൈഖരിപോലെ തഥാഗതന്റെ പൊന്നു വാഗ്ദാനം വീണ്ടും കേൾക്കുമോ എന്നു വെമ്പൽകൊണ്ടിട്ടും ബുദ്ധന്റെ കനിവു ലഭിക്കാതെ നിരാശനായി ബുദ്ധപ്രതിമയ്ക്കു മുമ്പിൽ തന്റെ മണ്ടപൊട്ടിച്ചു

ബലിയാകാൻ ഒരുങ്ങുകയാണത്. പ്രാകൃതദൈവത്തിനെപ്പോലെ കുരുതികൊണ്ടും പ്രസാദിക്കുന്നവനല്ല ബുദ്ധനെന്നു ആട്ടിൻകുട്ടി തിരിച്ചറിയുന്നു.

''കാരുണ്യമോ, കരസ്പർശമോ ഏൽക്കാതെ നിൻ
പേരും വിളിച്ചുകൊണ്ടെൻ ചോരക്കണ്ണടയവേ
പുൽക്കൊടിത്താഴ്വരകൾ കാതിൽപ്പറഞ്ഞൂയെന്നെ
കല്ലെറിഞ്ഞവനൊരു സിദ്ധാർത്ഥനെന്ന കുട്ടി'' (2011:പുറം 145).

സിദ്ധാർത്ഥനാണ് ബോധോദയംപ്രാപിച്ച് ബുദ്ധനായിമാറിയത്.ഇവിടെയാകട്ടെ ബുദ്ധൻ വീണ്ടും സിദ്ധാർത്ഥനെന്ന കുട്ടിയായി മാറി കവിയാകുന്ന ആട്ടിൻകുട്ടിയെ കല്ലെറിയുന്നു എന്ന ഐറണി അർഥവത്തായി പ്രയോഗിക്കുന്നു. കാരുണ്യത്തിന്റെ പ്രഭവസ്ഥാനത്തു നിന്നുതന്നെ ഹിംസാത്മകതയും പുറപ്പെടുന്നുവെന്ന വൈരുദ്ധ്യത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുകയാണിവിടെ. അങ്ങനെ പീഡിതസ്വത്വമായി ആട്ടിൻകുട്ടി നിൽക്കുന്നു, രക്ഷാമാർഗ്ഗമില്ലാതെ. ബുദ്ധന്റെ കാരുണ്യതത്വശാസ്ത്രത്തെ പിന്തുടരുന്ന ബുദ്ധമതത്തിനും മറ്റും പിൽക്കാലത്ത് വന്നുചേർന്ന ഹിംസാത്മകതയുടെ വൈരുദ്ധ്യത്തെയായിരിക്കാം കവി ഇവിടെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. കരുണയുടെ പ്രവാചകന്മാരിൽ നിന്നു പുറപ്പെട്ട പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ പലപ്പോഴും കാലംകൊണ്ട് മൂലച്യുതി സംഭവിച്ച് ഹിംസാത്മകമായി മാറാം.

4.8.3 ബുദ്ധനും വേടനും

ബുദ്ധനും വേടനും എന്ന കവിതയിലും ബുദ്ധന്റെ കാരുണ്യത്തെ കവി കാണുന്നുണ്ട്. അവിടെ മരിച്ച ജലം മോന്തി ഒരു പടുമരത്തിനടിയിൽ ഇരിക്കുന്ന വനെങ്കിലും ബുദ്ധൻ വേടനോട് പ്രാവിനുവേണ്ടി വിലപേശുകയാണ്. കരുണ ജയിക്കുമെന്ന് ബുദ്ധനും അത് തന്റെ ഇരയാണെന്ന് വേടനും തർക്കിക്കുന്നു. കലാപത്തിന്റെ കാലം കഴിഞ്ഞുവെന്നാണ് കലഹിക്കുന്ന വേടനോട് ബുദ്ധൻ പറയുന്നത്. ഈ ചെറിയ കവിതയിലും കാരുണ്യത്തിന്റെ മൂർത്തീരൂപത്തോട് കലഹിക്കുന്ന വേടനെയാണ് കവി കാണിച്ചുതരുന്നത്.

''ഇവനോ
കാടുകളിലലയാൻ ജീവപര്യന്തം-
വിധിക്കപ്പെട്ടവൻ''- (2011;പുറം 185).

എന്നാണ് വേടനെപ്പറ്റി കവി പറയുന്നത്. ജീവപര്യന്തം കാട്ടിലലയാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടവന് ഇരയും നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നുവെന്ന സത്യവും ഇവിടെ വായിച്ചെടുക്കാം.ആദിവാസി-ഗോത്രജനതകളുടെ ജീവിതാവസ്ഥകൾ ഇതിനോടു ചേർത്തു വായിക്കാം. അതിലധികം വേടൻ കവിയുടെ തന്നെ ബിംബമായി വരുന്നു. സമര സപ്പെടലിന്റെ കാലത്ത് അതിനു കഴിയാതെ കലാപകാരിയായ കലഹിച്ചു തന്നെ കവി നിൽക്കുന്നു. ആധുനിക ജീവിതാവസ്ഥകളോട് പൊരുത്തപ്പെടാനാവാത്ത, കാരുണ്യത്തിന്റെ പൊയ്മുഖങ്ങൾക്കു പിന്നിൽനിന്നും ക്രൗര്യത്തിന്റെ കല്ലേറു കൊണ്ട കവി അവിശ്വാസിയും അരാജകനുമായി നിൽക്കുന്നു. കാരുണ്യത്തിലും ക്രൗര്യത്തെ കാണുന്ന കവിക്ക് കലഹിക്കാതിരിക്കാനാവില്ല.

4.9. സച്ചിദാനന്ദൻ കവിതകളിലെ കാരുണ്യദർശനം

1960 കളുടെ രണ്ടാംപകുതിയിൽ അഥവാ മലയാളകവിതയിൽ ആധുനികതയുടെ ഉച്ചാവസ്ഥ (High Modernism) യിൽ കാവ്യരചനാരംഗത്തേയ്ക്കുവന്ന എഴുത്തുകാരനാണ് സച്ചിദാനന്ദൻ. നിലവിലുള്ള കവിതാഭാവുകത്വത്തെ സ്വാംശീകരിച്ചും നവീകരിച്ചുകൊണ്ടമാണ് സച്ചിദാനന്ദൻ തന്റെ കാവ്യവഴിയിൽ മുന്നേറിയത്. അസ്തിത്വദുഃഖം, ജീവിതത്തിന്റെ പ്രഹേളികാസ്വഭാവം, മരണാഭിമുഖ്യം, മുതലായ ആധുനികതാസ്വഭാവങ്ങൾ സച്ചിദാനന്ദന്റെ ആദ്യകാലകൃതികളിൽ കാണാൻ കഴിയുമെങ്കിലും മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം അവന്റെ സർഗ്ഗാത്മകാവിഷ്കാരങ്ങൾ നേരിടുന്ന ഉത്കണ്ഠകൾ എല്ലാം അതിൽ ഉൾച്ചേർന്നുവന്നു. അതുപോലെ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ഒരു വിലോമരാഷ്ട്രീയാവസ്ഥയും അതു സൃഷ്ടിച്ച ആന്തരികസംഘർഷവും മറികടന്ന് ഇടതുപക്ഷരാഷ്ട്രീയപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടു കാവ്യരചന നടത്തി എന്നതും കവിയെ വ്യത്യസ്തനാക്കുന്നു. എഴുപതുകൾക്കുശേഷം, പ്രത്യേകിച്ചും എഴുപത്തിഅഞ്ചിലെ അടിയന്തിരാവസ്ഥാകാലങ്ങളിൽ കവിയിൽ മാർക്സിയൻ രാഷ്ട്രീയധാരയോടുള്ള ആഭിമുഖ്യം വളരെയധികം പ്രകടമായി. ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രീയകാലാവസ്ഥയെ നിശിതമായി വിമർശിച്ചുകൊണ്ടും വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്കുള്ള ഭരണകൂടത്തിന്റെ കടന്നുകയറ്റങ്ങളെ പ്രതിരോധിച്ചുകൊണ്ടുമുള്ള രചനകൾ ഈ കാലഘട്ടത്തിലുണ്ടായി. നാവുമരം, പനി, സത്യവാങ്മൂലം, വിശപ്പ് പോലുള്ള കൃതികൾ ഈ കാലഘട്ടത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കു

ന്നു. പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ കടുംപിടിത്തങ്ങളെയും യാന്ത്രികതയെയും പ്രതിരോധിക്കുന്ന താക്കീതുകൾ, ഒടുവിൽ ഞാനൊറ്റയാകുന്നുപോലുള്ള രചനകളും തുടർന്നുകാണാം. എഴുപതുകളുടെ അവസാനംമുതൽ, പ്രാന്തവത്കൃതമായ കീഴാള-പ്രകൃതി-സ്ത്രീസ്വത്വങ്ങൾക്ക് കവിതയിൽ പ്രാധാന്യം കൈവരുന്നുണ്ട്. അധീശവർഗ്ഗങ്ങളാൽ പീഡിതമാകുന്ന സ്വത്വങ്ങളായും അവരുടെ പ്രതിരോധങ്ങളായും കലാപങ്ങളായും കവിത ഈ ഘട്ടത്തിൽ മാറുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം പീഡിതസ്വത്വങ്ങളുടെ നാവായി നിന്നുകൊണ്ട് അവരുടെ വിമോചനത്തെ സ്വപ്നം കാണുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട് കവി. കയറ്റം, ഞാൻ രാധയല്ല, മീര പാടുന്നു, അക്ക മൊഴിയുന്നു എന്നിങ്ങനെ ധാരാളം കവിതകൾവരുന്നു. ക്രിസ്തുവും ബുദ്ധനുമൊക്കെ വിമോചനബിംബങ്ങളായി വന്നുനിറയുന്നതും കാണാം. ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ കരുണയും അതിന്റെ മാനവികവിമോചനമൂല്യവുമാണ് സച്ചിദാനന്ദനെ ഏറ്റവുമധികം സ്വാധീനിച്ചിട്ടുള്ളതെന്ന് ആ കവിതകൾ തന്നെ തെളിവാണ്. ധാരാളം രചനകളിൽ ബുദ്ധനും ബുദ്ധപരാമർശങ്ങളും ബുദ്ധപ്രകീർത്തനങ്ങളും കാണാം. പലപ്പോഴും ആ അളവറ്റ കാരുണ്യം മാത്രമല്ല ഹിംസാത്മകമായ പ്രതിരോധവും കവിതയുടെ അടിസ്ഥാനപ്രമേയമായും കടന്നു വരുന്നു. ബുദ്ധൻപഞ്ചാബിൽ, ബുദ്ധൻ കലഹന്ദിയിൽ, ബെർതോൾഡ് ബ്രഹ്റ്റും ഗൗതമബുദ്ധനും, ആലിലയും നെൽക്കതിരും, പ്രണയബുദ്ധൻ, ബോധവതി, കവിബുദ്ധൻ എന്നിവ ഈ ഗണത്തിൽപ്പെട്ടവയാണ്. കയറ്റം, ബോധവതി, സത്യവാങ്മൂലം എന്നീ കവിതകളെയാണ് ഇവിടെ പ്രധാനമായും വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്.

4.9.1 കയറ്റം

തന്റെ എഴുത്തിൽ സ്ത്രീപക്ഷപരമായ നിലപാടുകൾ പുലർത്തുന്ന കവിയാണ് സച്ചിദാനന്ദൻ. ഓപ്പോൾ, ഒരു കുരുതിക്കഥ, രാധയെന്നു വിളിക്കാതിരിക്കൂ, മീര പാടുന്നു, ഒരു സ്ത്രീയെ സ്നേഹിക്കുകയെന്നാൽ, ഇനിയൊന്നു വിശ്രമിക്കട്ടെ, ബോധവതി, ഇരുപതുവയസ്സുള്ള മകൾക്ക് ഒരു താരാട്ട്, കയറ്റം, താരാട്ട് മുതലായ കവിതകൾ കവിയുടെ സ്ത്രീപക്ഷനിലപാടുകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു. സ്വാനുഭവതീവ്രമായ ഒരു കവിതയാണ് ഓപ്പോൾ എന്ന കവിത. മോണാലിസയുടെ കരയുന്ന പുഞ്ചിരി മാത്രം ബാക്കിയാക്കി മരിച്ചുപോയ ഒരു സഹോദരിയെക്കുറിച്ചു

ള്ളതാണീ കവിത. വേദനയുടെയും കണ്ണീരിന്റെയും പ്രതീകമായിട്ടാണ് ഓപ്പോളിനെ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. താൻ ഒരു സ്ത്രീയെ സ്നേഹിച്ചിട്ടില്ല എന്ന സത്യത്തെ ഏറ്റുപറയുകയാണ് ഒരു സ്ത്രീയെ സ്നേഹിക്കുകയെന്നാൽ എന്ന കവിതയിൽ. സ്ത്രീയെ സ്നേഹിക്കുകയെന്നാൽ, അവളെ കല്ലിനുള്ളിൽനിന്ന് ഉയിർത്തെഴുന്നേൽപ്പിക്കാനോ അവളുടെ പ്രാചീനമായ വടുക്കളിൽനിന്ന് സൂര്യരശ്മിപോലെ കൂർത്ത ഒരു വാൾ കണ്ടെത്താനോ കഴിയുക എന്നതും ചോരവാർന്നു തീരുംവരെ ആ മൂർച്ചയിൽ സ്വന്തം ഹൃദയം അമർത്തിക്കിടക്കാനോ കഴിയുക എന്നതുമാണ്. ഇതൊന്നും തനിക്ക് കഴിയുകയില്ലെന്നതുകൊണ്ടാണ് കവി താൻ ഒരു സ്ത്രീയെ സ്നേഹിച്ചിട്ടില്ല എന്നു പറയുന്നത്. ഇനിയൊന്നു വിശ്രമിക്കട്ടെ. താരാട്ട് എന്നിങ്ങനെ ധാരാളം കവിതകൾ സ്ത്രീപക്ഷ നിലപാടുകൾ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നു. കയറ്റം എന്ന കവിത പുരുഷാധീശത്വത്തെ ആത്മവിമർശനപരമായി വിശകലനവിധേയമാക്കുന്ന ഒന്നാണ്. ഫ്രാൻസ് കാഫ്കയുടെ രൂപാന്തരപ്രാപ്തി (Metamorphosis)യോട് സാമ്യംതോന്നുന്ന ഒരു കവിതയാണിത്. എന്നാൽ ആധുനിക സാഹിത്യത്തിന്റെ ഒരു സ്വഭാവമെന്നനിലയിൽ കേവലം ഒരു രൂപപരിണാമത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുക എന്നതല്ല ഈ കവിതയുടെ ലക്ഷ്യം. മറിച്ച് സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തിനിടയിലെ ക്രൗര്യത്തെ അഥവാ കാരുണ്യരാഹിത്യത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുക എന്നതാണ്. സ്ത്രീയും പുരുഷനും പങ്കാളികളാകുന്ന ജീവിതത്തെയാണിവിടെ മലകയറ്റമായി ബിംബവൽക്കരിക്കുന്നത്.

> ''ഇനിവയ്യ കയറുവാൻ, മല, കാൽ കഴക്കുന്നു
> മിഴിയിൽ തഴയ്ക്കുന്നു രാത്രി
> വരവായി മൂടൽമഞ്ഞിരുളാണ്ടഗുഹയിൽ നി-
> ന്നിരുകൈയിലും നഖം നീട്ടി'' കയറ്റം (2006 പുറം - 237).

എന്നിങ്ങനെ നാടകീയമായ ഒരു സ്വഗതാഖ്യാനമായി കവിത ആരംഭിക്കുന്നു. പുരുഷനാണിതിലെ ആഖ്യാതാവ്. ആദിപ്രകൃതിയുമായി സമരസപ്പെട്ടുപോകാൻ കഴിയുന്ന സ്ത്രീയിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തനായി പുരുഷന് ഒരു ഘട്ടത്തിൽ ജീവിതമെന്ന മലകയറ്റം ദുസ്സഹമാവുന്നു. കാൽ കഴയ്ക്കുന്നു, രാത്രി മിഴിയിൽ തഴയ്ക്കുന്നു, ഇരുണ്ട ഗുഹയിൽനിന്നും ഇരുകയ്യിലും നഖംനീട്ടി മൂടൽമഞ്ഞ് അവന്റെ നേരെ

പാഞ്ഞടുക്കുന്നു. ശിരസ്സിലെ സൂര്യനും ഹൃദയത്തിലെ പൂവനങ്ങളും, സുഷുമ്ന യിലെ നക്ഷത്രങ്ങളും സിരയിലെ സ്വർണമത്സ്യങ്ങളും മരവിച്ചുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. നാഡിയിലെ കുതിരകൾ വഴിയിലെങ്ങോ മറിഞ്ഞു വീണുപോയിരിക്കുന്നു. ഇവിടെ ദാമ്പത്യബന്ധത്തിലെ ആർദ്രതകളെല്ലാം നഷ്ടപ്പെട്ട് ദുസ്സഹമാകുന്ന ഒരു അവസ്ഥ യെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഒരു കാലത്ത് തങ്ങൾ പുൽച്ചാടികളെ പ്പോലെ ഹരിതസാനുക്കളുടെ മാറിൽ തുള്ളിക്കളിച്ചിരുന്നതായി പുരുഷൻ ഓർക്കു ന്നു. പ്രണയത്താൽ ആർദ്രവും പ്രകൃതിയിൽ അലിഞ്ഞുചേർന്നതും പാരസ്പര്യ ത്തിന്റെതുമായ ഒരു കാലമായിരുന്നു അത്.

''ഒരു കൂണുചൂടാതെ മഴയിൽ കുളിച്ചു നാം
തളിർപോലുമണിയാതെ വെയിലിൽ.
പഴമായി നീ, യതിൽ മധുരമായ് ഞാൻ, വെള്ളി
സ്ഫടികമായ് നീ, ഞാൻ വെളിച്ചമായ്, കാറ്റിൽ ഞാൻ
കരിയില, മാനിൽ ഞാൻ പുള്ളി
പരിണാമകഥയാടി നാം''

(2006:പുറം - 237)

എന്നിങ്ങനെ ദാമ്പത്യത്തിന്റെ ഊഷ്മളമായ ഒരു കാലം ഇതിൽ സൂചിതമാകുന്നു. എന്നാൽ കരടിവന്നത് പിന്നെയാണെന്ന് ആഖ്യാതാവ് തിരിച്ചറിയുന്നു. പതിയെപ തിയെ ഒരു കരടിയുടെ സാന്നിധ്യം അനുഭവപ്പെട്ടുതുടങ്ങി. പിന്നീടെപ്പോഴോ തിരി ച്ചറിയുന്നു താൻ തന്നെയാണാ കരടി. ദാമ്പത്യത്തിനകത്തെ പ്രണയ-സൗഹൃദ-സ മഭാവനകൾ അകന്നുപോവുകയും അധീശത്വത്തിന്റെയും അധികാരത്തിന്റെയും ഹിംസാത്മക വാസനകൾ തലപൊക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു കാലത്തെ ഇത് സൂചി പ്പിക്കുന്നു. താനറിയാതെതന്നെ തന്നിലെ മൃഗം ദംഷ്ട്രകൾ പുറത്തെടുക്കുന്ന തായി ആഖ്യാതാവ് തിരിച്ചറിയുന്നു. തന്റെ ഉടലാകെ നിറയുന്ന കരടിരോമങ്ങൾ കണ്ണാടിയിൽ കണ്ട് ഞെട്ടുന്നു.

''പുലരിയിൽ കണ്ണാടി നോക്കി ഞാൻ ഞെട്ടുന്നു.
ഉടലാകെ നീളുന്ന രോമം
അതു മൂടിവെയ്ക്കാൻ മുഴുക്കൈയുടുപ്പിട്ടു

മുരളുന്നു ഞാൻ, 'ചായവേഗം'
അതുമൊത്തുവാൻ വാ തുറക്കെ നീ കണ്ടുവോ
നിണമണിഞ്ഞെൻ ദംഷ്ട്ര രണ്ടും?'' (2006:237)

പുരുഷന്റെ അധീശത്വമനോഭാവം സ്ത്രീയുടെ/പ്രകൃതിയുടെ മേൽ ഹിംസാത്മകാമായി ആഴ്ന്നിറങ്ങുന്നു. എത്രതന്നെ ഒളിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചാലും ഹിംസയുടെ ദംഷ്ട്രകൾ അനുദിനം അത് അവളുടെ മൃദുവായ ഇറച്ചിയുടെ രുചിയിൽ കൂർത്തുനീണ്ടു വരുന്നതായി പുരുഷൻ പറയുന്നു. അയാൾ മറ്റൊന്നുകൂടി തിരിച്ചറിയുന്നു, ഇങ്ങനെ ദംഷ്ട്രയുള്ളയാൾ താൻ മാത്രമല്ല എന്ന സത്യം.

''എതിരേ വരുന്നവർക്കൊക്കെയും ദംഷ്ട്രകൾ!
അതു കണ്ടു ഞാനമ്പരക്കെ
പറയുന്നു ചങ്ങാതി. ആണുങ്ങളാകുവാ-
നൊരു ദംഷ്ട്രയെങ്കിലും വേണ്ടോ?
അതു പൗരുഷത്തിന്റെ കൊടിയല്ലി, രോമവും
നഖവും മുരൾച്ചയും പോലെ'' (2006 : പുറം - 238).

സമൂഹത്തിൽ അനുദിനം കൊടിയേറിവരുന്ന പുരുഷാഹന്തകൾക്കും ക്രൗര്യങ്ങൾക്കും നേരെയുള്ള വിമർശനമായി ഇവിടെ കവിതമാറുന്നു.[26] സമൂഹം ഉണ്ടാക്കിയെടുത്തിട്ടുള്ള ചില പുരുഷവാർപ്പുരൂപങ്ങൾ - മൃദുലവികാരങ്ങളൊന്നുമേശാത്ത ബലത്തിന്റെയും പരുഷതയുടെയും രൂപങ്ങൾ കണ്ട് കവി തന്നെ ഞെട്ടുകയാണ്. രക്തവും മാംസവും രുചിക്കുന്ന ഈ ക്രൗര്യത്തിൽ ഞെരിഞ്ഞമർന്നു

---

[26] ''ഇരവിൽ നീ തേങ്ങിയോ, ചൊല്ലിയോ നിദ്രയിൽ:
ഇനിയുമക്കാലം വരില്ലേ?
തളിരുപോലുള്ളൊരാ പ്പഴയശബദത്തിൽ നീ-
യൊരുവട്ടമെന്നെവിളിക്കൂ.
നിണഗന്ധ മേശാത്ത ചുണ്ടിൽ നിലാവിനാൽ
പഴയ പോലൊന്നുമ്മ വെക്കൂ.
കവിതയിലെന്നെ വർണിക്കേണ്ടടുക്കള-
ക്കരിയിൽ ഞാൻ വേർത്തുവീഴുമ്പോൾ
ഒരു വിരൽകൊണ്ടൊന്നു താങ്ങുകീത്തടവറ-
യ്ക്കരികിൽ വന്നെന്നെത്തലോടൂ'' (2006 പുറം-238)

പോവുന്ന സ്ത്രീയുടെ നിലവിളി ചെറിയൊരു തേങ്ങലായെങ്കിലും കവിയുടെ ചെവിയിലെത്തുന്നു. ദാമ്പത്യത്തിന്റെ നല്ലകാലത്തെ സ്വപ്നത്തിലെങ്കിലും ഓർത്തെടുക്കുകയാണിതിലെ സ്ത്രീ. പ്രണയാർദ്രമായിരുന്ന ആ കാലം ഇനിയെങ്കിലും തിരിച്ചുവരുമോ എന്നവൾക്കറിയില്ല. എങ്കിലും ഒന്നവൾ പറയുന്നു. ഈ അടുക്കളക്കരിയിൽ ഞാൻ വിയർത്തു വീഴുമ്പോൾ ഒരു വിരൽകൊണ്ടെങ്കിലും വന്നൊന്നുതാങ്ങുക ഈ തടവറയ്ക്കരികിൽ വന്നൊന്നു തലോടുക. അല്ലാതെ നിന്റെ കവിതയിലെ വർണനകൾ എനിക്കാവശ്യമില്ല. മഴയെപ്പോലെ നീ ഒന്ന് കരയാനും കുടപ്പാലയുടെ കുലപോലെ ഒന്ന് ചിരിയ്ക്കാനും അവൾ സ്വപ്നത്തിൽ പറയുന്നു. അങ്ങനെ പോയകാലത്തിന്റെ തിരുവോണരുചികളും നിറങ്ങളും നിറയ്ക്കാനാവും എന്ന അവളുടെ ഉറക്കപ്പേച്ച് കേട്ട് പുരുഷൻ അവളെ ഉണർത്തുമ്പോൾ താൻ കണ്ട സ്വപ്നത്തെക്കുറിച്ചവൾ പറയുന്നു. താൻ കണ്ടകിനാവിലെ മലയിൽ, നാമൊരുമിച്ചിനി പോവുക. കാരണം അത്ര ഉയരത്തിൽനിന്റെ മിത്രങ്ങൾ വരികയില്ല.കുരുതിയിൽനിലവിളിക്കുന്ന കുഞ്ഞുങ്ങൾ അവിടെയില്ല. നിനക്കു നീയറിയാതെ വിഷവീഞ്ഞൊരുക്കുന്ന കൃപകൾ അവിടെയെത്തില്ല. അവിടെ അസ്തമിക്കാത്ത പൗർണമിയും കൊഴിയാത്ത ഇലകളും വാടാത്ത പൂക്കളും ഉണ്ട്. അവിടെ ഒഴുകുന്ന അരുവിയിൽ കനകവും കരിമ്പാറ വജ്രവുമാണ്. ആ കാടിന്റെ മക്കൾ നരിയെ ഇക്കിളിയാക്കുന്നു. അവിടെ സർപ്പം കീരിയെ തഴുകുന്നു. അവിടെയുള്ള ഒരു നീലിച്ച തടാകത്തിൽനിന്നും ഒരു കല്ലു മുങ്ങിയെടുത്ത് എന്താഗ്രഹിച്ചാലും അത് സത്യമായി തീരും. അതിനാൽ വരൂ, നമുക്ക് ഒരുമിച്ചാഗ്രഹിക്കാം രോഗ, ദാരിദ്ര്യ, മരണങ്ങളിലാത്ത ഭൂമി എന്ന സ്ത്രീയുടെ വാക്കുകളിൽ ബുദ്ധന്റെ വാക്കുകളുടെ മുഴക്കംതന്നെയാണ് കേൾക്കാൻ കഴിയുന്നത്. പ്രത്യാശാനിർഭരമായ ഒരു ലോകം സ്വപ്നം കാണുകയാണിവിടെ സ്ത്രീയെങ്കിൽ, പുരുഷനാകട്ടെ തനിക്കിനി ഒരിക്കലും മലകയറുവാനാകില്ലെന്ന കടുത്ത നിരാശയിൽ വീണുപോകുന്നു. തന്റെ മരണമിങ്ങെത്തിയെന്നും ഉച്ഛ്വാസവായുപട്ടടപുകയായിതീർന്നെന്നും അയാൾ പറയുന്നു. ഒരു കിളിപ്പാട്ടിന്റെ തണലിൽ മുലപ്പാലു കിനിയുന്ന കറുകത്തഴപ്പിൽ നിന്റെ മടിത്തട്ടിൽ തലചായ്ച്ചു വിടപറയട്ടെയെന്നും അവിടെ ഒരരയാലിന്റെ തൈ നട്ട് നീ ഒറ്റയ്ക്കുകയറി പോവുക, അവിടത്തെ നീലപ്പളുങ്കിൻ തടാകത്തിൽ തന്റെ ചാരം കൂടി ഇട്ടേക്കുക എന്നു മാത്രമല്ല, മറ്റൊന്നുപറയുന്നു ആണുപെണ്ണിനു നരകമാകാത്തൊരു ഭൂമി ആഗ്രഹിക്കുക എന്നുകൂടി.

പണ്ട് പ്രകൃതിയും മനുഷ്യനും സമരസപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരുന്ന ഒരു കാലത്തി ലെന്നപോലെ ആണ് പെണ്ണിനു നരകമാകാത്തൊരു ലോകം/കാലമാണിവിടെ കവി വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത്. ഒരു ജീവനും മറ്റൊരു ജീവന് നരകമാകാത്തൊരു ഭൂമി - അതാണ് ബുദ്ധനും ആഗ്രഹിച്ചത്. സമൂഹത്തിലെ എല്ലാത്തരം ബന്ധങ്ങളി ലുമെന്നപോലെ കാരുണ്യം സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തിലും പ്രധാനമാവുന്നു. മൃദുല വികാരങ്ങൾ നഷ്ടമായി ഊഷരമാവുന്ന ദാമ്പത്യബന്ധങ്ങൾ ദുരന്തങ്ങളായി മാറി ക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നചിത്രമാണ് സമകാലസമൂഹത്തിൽ നിരന്തരംകാണുന്നത്. സ്നേഹ-കാരുണ്യ-പ്രണയഭാവങ്ങളാൽ ആർദ്രമാവുമ്പോൾ മാത്രമാണത് തനിക്കും മറ്റുള്ളവർക്കും സുഖദമായി തീരുക. അപ്പോഴതിന് ഒഴുകുന്ന ജല ത്തിന്റെയും വീശുന്ന ഇളംകാറ്റിന്റെയും തരളതയുണ്ടാകും. എന്നാലിന്ന് ദാമ്പത്യ ബന്ധങ്ങളിൽ മാംസദാഹത്തിന്റെയും ധനമോഹത്തിന്റെയും ക്രൗര്യങ്ങൾ മാത്ര മാണ് കാണാൻ കഴിയുക. മൃദുലവികാരങ്ങളെ ചവിട്ടിത്താഴ്ത്തി ക്രൗര്യത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്ന രീതിയാണ് സമൂഹത്തിൽ മനുഷ്യബന്ധത്തിനകത്തുമാത്രമല്ല പ്രകൃതിയോടുള്ള ബന്ധത്തിലും ഉള്ളത്. പ്രണയം പൂത്തുവിടരുന്നതിൽ പ്രകൃതി യ്ക്കുകൂടി പങ്കുണ്ടെന്നുള്ളത് നമ്മുടെ കവികൾ തിരിച്ചറിഞ്ഞിട്ടുണ്ട് (ആശാനിലും മറ്റും ഇത് കൂടുതലായികാണാം). സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതകളിലും പ്രണയത്തിൽ മാത്രമല്ല, എല്ലാജീവിതരംഗങ്ങളിലും പ്രകൃതിയുമായുള്ള അഭേദത്വം കല്പിക്കു ന്നുണ്ട്. കയറ്റംകൂടാതെ പ്രകൃതിയിലലിഞ്ഞുചേരുന്ന പ്രണയത്തെ മഴ നീ, പ്രണ യബുദ്ധൻ, എന്നീ കവിതകളിലും കാണാം. ഈ കവിതയിൽ രണ്ട് ജീവിതാവസ്ഥ കളുടെ വൈരുദ്ധ്യത്തെകൂടി കവി സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് പുരുഷന്റെ ക്രൗര്യം ഉണർത്തെഴുന്നേൽക്കുന്ന ജാഗ്രദാവസ്ഥയും സ്ത്രീ/പ്രകൃതികളുടെത് ആർദ്ര തയെ കാണിക്കുന്ന സുഷുപ്താവസ്ഥയും. സുഷുപ്തിയെ പ്രകൃതി-ജീവജാലങ്ങ ളുടെ സ്വാഭാവികാവസ്ഥയായിട്ടാണ് കാണാറുള്ളത്. ഇങ്ങനെ പലനിലകളിൽ പ്രസക്തമാണ് കയറ്റം എന്ന ഈ കവിത. സ്ത്രീ-പുരുഷ/ പ്രകൃതി-മനുഷ്യബന്ധ ങ്ങൾക്കകത്തെ കാരുണ്യത്തെത്തന്നെയാണീ കവിത പ്രധാനമായി കാണുന്നത്.

4.9.2 ബോധവതി

ബൗദ്ധകാരുണ്യം, സ്ത്രീപക്ഷം, കീഴാളപക്ഷം, പാരിസ്ഥിതികം എന്നി

ങ്ങനെ വ്യത്യസ്തമായതലങ്ങളിൽനിന്നു വായിക്കാവുന്ന ഒരു കവിതയാണ് ബോധവതി. മഹാകവി രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോറും[27] മഹാകവികുമാരനാശാനും[28] എടുത്തുപെരുമാറിയ ഒരു പ്രമേയത്തെയാണ് സച്ചിദാനന്ദൻ തന്റെതായ ഒരു പുതിയ കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ജാതീയമായ വേർതിരിവിന്റെ നിരർത്ഥകത വെളിപ്പെടുത്തി കാരുണ്യത്തെയും സമത്വത്തെയും പ്രാധാനമായി കാണുന്ന നവോത്ഥാനചിന്തയെ അവതരിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ആശാൻ ചെയ്തത്. സച്ചിദാനന്ദൻ തന്റെ കവിതയിൽ ബോധത്തിന് പ്രാധാന്യം കൊടുത്തുകൊണ്ട് ബോധവതി എന്ന പേരു സ്വീകരിച്ചു. കവിതയുടെ അവസാനം കവി തന്നെ നൽകിയിരിക്കുന്ന കുറിപ്പിൽ ഇതുവിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അമ്മ എന്നത് ചണ്ഡാലികയുടെ ഭൂതകാലഭയവും ആനന്ദൻ ആത്മബോധവും ബുദ്ധൻ സംഘസത്തയുടെ ആദിരൂപവും ആണെന്ന് പറയുന്നുണ്ട്.[29]

> ''ബുദ്ധ, വിശുദ്ധ, ഗഭീര, പ്രശാന്ത!
> ബുദ്ധ, പവിത്രചരിത്ര!
> ഭക്തിവിനാശന, നിർഭയ, കേവല,
> യുക്തിദിവാകര, ശക്ത!'' (2006:പുറം-227)

എന്നിങ്ങനെ ബുദ്ധന്റെ വിശേഷണപദങ്ങൾ മാലപോലെ കോർത്തിണക്കിക്കൊണ്ടുള്ള കാവ്യാരംഭം ഭക്തിപ്രസ്ഥാനകാവ്യങ്ങളെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു. ആ നിലയ്ക്കും ഒരു ദ്രാവിഡപക്ഷം/കീഴാളപക്ഷം ഇവിടെ കവി ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു. ജാതിയിൽ താഴ്ന്ന ചണ്ഡാലികയുടെ ആത്മബോധത്തിന്റെ സ്ത്രീയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ പ്രധാനമായി കാണുന്ന കാവ്യം എന്ന നിലയിൽ സ്ത്രീപക്ഷവും ജാതിയ്ക്കെതിരായ ബുദ്ധകാരുണ്യത്തെ അതിന്റെ വിപ്ലവാത്മകതയെ വാഴ്ത്തുന്ന ഒരു കാവ്യമെന്ന നിലയിൽ ബൗദ്ധപക്ഷവും സ്ത്രീയെ ആദി പ്രകൃതിയായിത്തന്നെ കാണുന്ന ഒരു സങ്കല്പം കവിതയിൽ ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവരുന്നതിനാൽ

---

[27] മഹാകവി രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ ചണ്ഡാലികാ എന്ന പേരിൽ എഴുതിയ നാടകം.

[28] പ്രൊഫ: ലക്ഷ്മിനരസുവിന്റെ The gospel of Budha എന്ന കൃതിയെ മുൻനിർത്തി ആശാൻ എഴുതിയ ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി കവിത.

[29] സച്ചിദാന്ദൻ, 2006, പുറം-232.

പ്രകൃതിപക്ഷവും ഒക്കെയായി ബോധവതി എന്ന ഈ കവിത പ്രാധാന്യം നേടുന്നു.

പലതരത്തിലുള്ള കീഴാളത അനുഭവിക്കുന്നവളാണ് ചണ്ഡാലിക. ജാതി, ലിംഗം, പ്രദേശം എന്നിങ്ങനെ പലതരത്തിലുള്ള പിന്നോക്കാവസ്ഥയ്ക്കെതിരായ പോരാട്ടമാണ് നായികയുടെ ബോധവിപ്ലവത്തിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്.

''പാതി മനസ്സിലായെന്നോ നിനക്കെന്നോ
ഞാനാണു സ്ത്രീവംശമെന്നോ?
കീഴ്പ്പെട്ടതായി നടിച്ചു മനസ്സിനെ-
ക്കീഴ്പ്പെടുത്തുന്ന പ്രകൃതി
തേടുന്നുവെന്നോ പുരുഷന്നു ആ ആദി-
ദാഹമല്ലീ മഹാദാഹം!
.....
തണ്ണീരവൻ തേടി, കണ്ണീരു നല്കി ഞാൻ
ഇന്നെന്മനം തെളിവാനം.
ചണ്ഡാലികയല്ലടിമയുമല്ല ഞാൻ
നിന്നലെയുച്ചമുതൽക്കേ''(2006:പുറം-229)

ഇവിടെ ചണ്ഡാലികയുടെ സ്വത്വത്തിന്റെ രണ്ടവസ്ഥകളെയാണ് നീ, ഞാൻ എന്നീ സർവ്വനാമങ്ങൾകൊണ്ട് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. സ്വയം ബോധമാർജ്ജിക്കലാണ് ശക്തിപ്പെടലിന്റെ ഒരു പ്രധാനഘട്ടം. പകുതി മനസ്സിലായ അവസ്ഥയിൽനിന്ന് പൂർണമായും അറിയുന്നതിലേക്കുള്ള ഒരു വളർച്ച ഇവിടെ കാണാം. സ്ത്രീ എന്നത് പ്രകൃതിതന്നെയാണെന്നും കീഴ്പ്പെടുന്നതായി നടിക്കുമ്പോഴും കീഴ്പ്പെടുത്താനുള്ള ശക്തിഅവൾക്കുണ്ടെന്നും വ്യക്തമാക്കികൊടുത്തത് ബോധമാണ്. പുരുഷനെ തേടുന്ന പ്രകൃതിയിൽ ആദിമമായൊരു ദാഹമാണ് കാണുന്നതെന്നും കീഴ്പ്പെടുന്ന പ്രകൃതിയിൽ മഹാദാഹത്തിന്റെ അനുരണനമാണുള്ളതെന്നും കവിതവ്യക്തമാക്കുന്നു. പണ്ട് നായാട്ടിന്നെത്തിയ ഒരു രാജകുമാരൻ അമ്പിൻ മുനകൊണ്ട് കീഴ്പ്പെടുത്തുകയും കൺമുനകൊണ്ട് ക്ഷണിക്കുകയും ചെയ്തത് വേട്ടമൃഗമാക്കി സിംഹാസനത്തിൽ തളയ്ക്കുവാനായിരുന്നു. എന്നും സ്ത്രീയെയും പ്രകൃതിയെയും കീഴാ

ളരെയുംകാൽച്ചുവട്ടിൽ നിർത്തിയാണ് അധീശവർഗ്ഗം അതിന്റെ വർണ്ണധർമ്മങ്ങൾ നടപ്പിലാക്കിയിട്ടുള്ളത് എന്നത് സത്യമാകുന്നു. അതിനാൽത്തന്നെ ബോധവതി പാടുന്നു.

''ഛായ്! മതം! മർത്ത്യനെക്കീടമായി മാറ്റുന്ന
നീതിശാസ്ത്രങ്ങൾ, വർണ്ണങ്ങൾ!
പൂണുനൂലിന്മേൽ കുരുങ്ങിയനീതിതൻ
തേങ്ങൽ കേൾക്കാത്ത ധർമ്മങ്ങൾ!
പൂജിച്ചു നാമിത്രനാളും ചവിട്ടുന്ന
കാലിനെ, വെട്ടണമക്കാൽ
തുപ്പുന്നു ഞാൻ മന്ത്രതന്ത്ര വിധികളിൽ,
യജ്ഞനിലത്തിൽ, ഹവിസ്സിൽ,
തുപ്പുന്നു ഞാൻ ശിവലിംഗ
ത്തിൽ, വിഷ്ണുവിൻ
വെപ്പാട്ടിമാരുടെ നെഞ്ചിൽ,
തുപ്പുന്നു നിന്ദിത ഗോത്രച്ചുടുചോര
ചോപ്പിച്ച ദുർഗ്ഗതൻ വാളിൽ,
കുട്ടിയെ രണ്ടായ് പകുക്കുന്ന നീതിയിൽ
യുദ്ധക്കൊതിയുടെ പേരിൽ!'' (2006:പുറം-230)

ഇങ്ങനെ എല്ലാത്തരം അടിച്ചമർത്തലുകൾക്കും എതിരെ കരുത്തിന്റെ കോട്ടയാകുന്ന വിമോചിതമനസ്സ് കുതറിച്ചാടുന്ന ചിത്രം കവിതയിൽ കാണാം. ആത്മാവില്ലാത്ത തത്വശാസ്ത്രങ്ങൾ കേവലം പീഡനയന്ത്രങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നും കവിതയിൽ പറയുന്നുണ്ട്. മതങ്ങളായാലും മറ്റു പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളായാലും മനുഷ്യനു വേണ്ടി നിലനില്ക്കുന്നിടത്തോളമേ അതിന് ആത്മാവുണ്ടാകയുള്ളൂ. അല്ലാത്ത പക്ഷം അത് മർദ്ദനോപകരണങ്ങൾ മാത്രമായിരിക്കും. അത്തരം അനീതിയ്ക്കു പാത്രമാകുന്ന വർഗ്ഗം അതിൽനിന്നു മോചനം നേടുകതന്നെ ചെയ്യും എന്നവിമോചന പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണിവിടെ കവി അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. എല്ലാത്തരം ബന്ധനങ്ങളിൽനിന്നുമുള്ള മുക്തിയാണ് വിമോചനത്തിന്റെ വഴി. ആത്മബോധത്തിന്റെ

പ്രതീകമായ ആനന്ദഭിക്ഷുവിലൂടെയാണ് ബോധവതി തന്റെ ശക്തിയാർജ്ജിക്കുന്നത്. തന്റെ ബോധോദയത്തിന്റെ വഴികളെ അവൾ വിശദീകരിക്കുന്നു.

''ചണ്ഡാലിനി ഞാൻ, കറുത്തവൾ, ഇക്കിണർ-
വെള്ളമെന്നെപ്പോലശുദ്ധം'
ഇങ്ങനെചൊല്ലിയിടറി ഞാനുച്ചയ്ക്കു-
വന്ന പുലരിയെ നോക്കി.
ഓ കറുപ്പല്ലോ കുയിൽ, മുകിൽ, ഉർവ്വര-
ഭൂമിയും പൂവിടും കാടും.
സൃഷ്ടിതൻ വർണ്ണം കറുപ്പ്, നാം തുല്യരാം
മർത്ത്യർ, ഒരേ തീ വഹിപ്പോർ.
ദാഹനീരെല്ലാം പനിനീർ, സ്വയംനിന്ദ
പാപം സ്വയം ഹത്യപോലെ!
ഞാനതുൾക്കാതിനാൽക്കേട്ടു കൈക്കുമ്പിളിൽ
നീരവന്നേകിക്കുളിർത്തു
ഇത്തിരി വെള്ള, മെന്നാല, ന്തതിന്നാഴ-
മെത്രയെന്നാരു പറയും?
ഏഴുകടലുമതിലേയ്ക്കൊഴുകിയെൻ
ജാതിയതിലാണ്ടു പോയി''. (2006:പുറം-227-228)

ഇനി അടിമകളുടെ കാലമാണെന്നും തോറ്റവർ ജയിക്കുമെന്നും താഴ്ന്ന ശിരസ്സുകൾ സൂര്യനെപ്പോലെ ഉയർന്നുനിൽക്കുമെന്നും ഉയർന്നമുഷ്ടികൾ ബോധിവൃക്ഷങ്ങളായ് മനുഷ്യരെ മോചനമാർഗ്ഗത്തിൽ നയിക്കുമെന്നും കാരിരുമ്പുണ്ടയെപ്പോലും തൂവലായ് മാറ്റുന്ന സ്നേഹം കിഴക്ക് ഉയിർകൊള്ളുമെന്നുമെല്ലാമുള്ള പ്രത്യാശ കവിത പങ്കുവെയ്ക്കുന്നു. ഇവിടെ ബുദ്ധന്റെ കാരുണ്യത്തെ വിമോചന മാർഗ്ഗമായിത്തന്നെയാണ് കാണുന്നതെങ്കിലും ബുദ്ധനെ സുശക്തനായും ചണ്ഡമരുത്തായെത്തും പ്രണയക്ഷുബ്ധനായും സുയോധനനായും ഒക്കെകാണുന്നതിൽനിന്നും സ്വന്തം അവകാശങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയുള്ള വിമോചനപ്പോരാട്ടത്തിൽ ഒരു ഔദാര്യവും കാണിക്കേണ്ടതില്ല എന്ന ചിന്താഗതിയാണ് കാണാൻ കഴിയുക.

ബുദ്ധനെ ചരിത്രത്തെ ഉദ്ബുദ്ധമാക്കുന്ന വിമോചകനായി കല്പിക്കുന്നു. ബുദ്ധത്വത്തിലേക്ക് മാർക്സിയൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെക്കൂടി ഉൾച്ചേർക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ ബുദ്ധനെ ഈ രീതിയിൽ കാണാനാവൂ. ഈയൊരു പശ്ചാത്തലത്തിൽത്തന്നെയാണ് ചണ്ഡാലിക തന്നിലെ കീഴാളത്വത്തിന്റെയും പെണ്മയുടെയും കെട്ടുപാടുകൾ പൊട്ടിച്ചെറിഞ്ഞ് പ്രകൃതിയുടെ സ്വച്ഛന്ദതയെ സ്വാംശീകരിച്ചുകൊണ്ട് ആത്മ വിമോചനത്തിന്റെ ആനന്ദത്തിലേക്ക് ഉയർന്നുനിൽക്കുന്നത്.

4.9.3 സത്യവാങ്മൂലം

സത്യവാങ്മൂലം, പനി, അശുപത്രി, വേനൽക്കാലം തുടങ്ങിയ കവിതകളിൽ ആത്മകഥാംശം ശക്തമായി വരുന്നവയാണ്. യഥാർത്ഥജീവിതത്തിന്റെ സങ്കീർണ്ണതകളും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ലളിതവൽക്കരണങ്ങളും ഇത്തരം കവിതകളിൽ കാണാം. ആദർശങ്ങളും പ്രയോഗങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങളും സത്യവാങ്മൂലംപോലുള്ള കവിതകളിലെ ദാർശനിക-ധാർമ്മിക സമസ്യകളായി വരുന്നു. ദൈവം എന്ന ദാർശനിക സമസ്യയെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നതിനും ചിലപ്പോൾ നിന്ദിക്കുന്നതിനും കവി ഒരുമ്പെടുന്നുണ്ട്. സത്യവാങ്മൂലത്തിൽ എല്ലാറ്റിനെയും ചോദ്യം ചെയ്യുന്ന ഒന്നിനും ഉൾകൊള്ളാനാവാത്ത ഒരു സ്വത്വമായി താൻ വളരുകയോ തളരുകയോ ചെയതതായി കവി സ്വയം കണ്ടെത്തുന്നു.

''ചക്രവർത്തി നഗ്നനാണെന്നു വിളിച്ചുപറയുന്ന
പഴങ്കഥയിലെ കുട്ടിയാണു ഞാൻ
ഒരു വീടിനുമുൾക്കൊള്ളാനാകാത്ത
ഒരു മുറിയാണു ഞാൻ.'' (2006 പുറം - 19)

എന്നിങ്ങനെ പറയുന്നുണ്ട്. കവിയുടെ പ്രതിബദ്ധതയുടെ അടിസ്ഥാനം രാഷ്ട്രീയമല്ല, മറിച്ച് നൈതികതയാണെന്ന് നാം തിരിച്ചറിയുന്നു. കവിയുടെ ഇത്തരം കവിതകളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ബുദ്ധബിംബങ്ങൾ ഈ നൈതികതയുടെ അടയാളമാണ്.

ഒരു കെട്ടകാലത്തിന്റെ ആഖ്യാനമായി സത്യവാങ്മൂലം എന്ന കവിത വായിക്കാം. പ്രതീക്ഷകളെല്ലാം അസ്തമിക്കുന്ന, മരണത്തിന്റെയും നാശത്തിന്റെയും

നിസ്സംഗതയുടെയും ചിത്രങ്ങൾ മാത്രമുള്ള ശിഥിലമായ ഒരു ലോകത്ത് ഒന്നുംപറയാനില്ലാത്തവനായി ഇതിലെ ആഖ്യാതാവ് നിൽക്കുന്നു. നിസ്സംഗതയുടെ നിർമ്മമതയുടെ പ്രതീകമായി പുതിയതലമുറ മാറുന്നതിന്റെ ഒരു ചിത്രം കൂടിയാണിത്. പ്രതീക്ഷയുടെ അങ്ങേയറ്റത്ത് കാരുണ്യത്തിന്റെ മറുപുറം തേടുന്നവനായി മനുഷ്യൻ മാറുന്നതിന്റെ കാഴ്ചയാണിതിൽ.

''നമ്മുടേത് ഒരു തുറുകണ്ണൻ സമയമാണ്
എന്റെ ഒരു സഹപാഠി ആത്മഹത്യ ചെയ്തു
രണ്ടുമിത്രങ്ങൾ വിഷം കഴിച്ചു.
മൂന്നുപേർക്ക് ഇപ്പോഴും ഭ്രാന്താണ്
ഇതിൽകൂടുതൽ എനിക്കൊന്നുമറിഞ്ഞുകൂടാ
എന്നോടൊന്നും ചോദിക്കരുത്.
നമ്മുടെത് ഒരു പ്രേതമുഹൂർത്തമാണ്
എന്റെ അച്ഛൻ ദൈവകാരുണ്യത്താൽ
വെള്ളമിറക്കാതെ ചത്തുപോയി.'' (2006:പുറം - 19)

എന്നിങ്ങനെയുള്ള ശിഥിലചിത്രങ്ങൾ അങ്ങേയറ്റത്തെ പ്രത്യാശാരാഹിത്യത്തിന്റെതാണ്. നൈതികതയും കാരുണ്യവുമില്ലാത്ത ഒരു ലോകത്തോട് ഇതിലപ്പുറം മറ്റെന്താണ് കവി വിളിച്ചു പറയുക?

സ്വതന്ത്ര്യബോധമാണ് സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതകളുടെ പ്രധാനസവിശേഷത. ആധുനികത ഹരമായും വരമായും നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന മലയാളകവിതയുടെ ചരിത്രധാരയിൽ സ്വാതന്ത്ര്യപ്രഖ്യാപനത്തിന്റെ മാതൃകകളായ് സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതകൾ അവതാരമെടുക്കുന്നുണ്ട്. കവിതകളിലെ ഈ സ്വാതന്ത്ര്യകാമന സ്വജീവിതത്തിലും സച്ചിദാനന്ദൻ നിലനിർത്തുന്നു. സമൂഹത്തിൽ സംഭവിക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയ,സാംസ്കാരികസംഭവവികാസങ്ങളോട് ക്രിയാത്മകവുംകാരുണ്യാത്മകവുമായി പ്രതികരിക്കാൻ സമയം കണ്ടെത്താറുണ്ട് സച്ചിദാനന്ദൻ. ഇന്ത്യൻസാംസ്കാരികതനൽകുന്ന പ്രൗഢിയും, പാരിസ്ഥിതികദുരന്തങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്ന പേടിയും സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതകൾ സമുചിതമായി പ്രമേയവൽക്കരിക്കുന്നുണ്ട്. ഭരണവർഗ്ഗത്തിന്റെ ക്രൂരതകളും സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെയും മുതലാളിത്തത്തിന്റെയും രഹസ്യ

മായ അജണ്ടകളും തുറന്നു കാണിക്കുന്ന കവിതകൾ സച്ചിദാനന്ദൻ ധാരാളം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്.

നവോത്ഥാനസാഹിത്യത്തിൽ ആശാൻ പറഞ്ഞുനിർത്തിയിടത്തുനിന്നും ആധുനികതയിൽ ബുദ്ധദർശനത്തെ കൂട്ടുപിടിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ മനുഷ്യചരിത്രത്തെ ഒരുപടികൂടി ഉയർത്തിനിർത്താൻ സച്ചിദാനന്ദനു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഭരണകൂടവും മതവും പൗരോഹിത്യവും നീതിന്യായവ്യവസ്ഥയും എല്ലാം ചേർന്ന് സൃഷ്ടിക്കുന്ന ജനവിരുദ്ധതയുടെയും ധാർഷ്ട്യത്തിന്റെയും നയങ്ങളെ ധീരമായിത്തന്നെ ഈ കവിതകൾ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. എല്ലാത്തരം പീഡകശക്തികൾക്കും മീതെ മാനവികത ഉയർന്നുനിൽക്കുമെന്ന പ്രത്യാശതന്നെയാണീ കവിതനൽകുന്നത്. അങ്ങനെ പീഡകരും പീഡിതരുമില്ലാത്ത ആ ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയിൽ പ്രകൃതി-സ്ത്രീ-കീഴാള സ്വത്വങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യവും എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും തുല്യനീതിയും ഉണ്ടാവും എന്നൊരു പ്രതീക്ഷ ഈ കവിത പുലർത്തുന്നുണ്ട്. എന്നാലിന്നും ഒരു പ്രതീക്ഷമാത്രമായി അത് നിലനിൽക്കുന്നു എന്നതാണ് വാസ്തവം. നവോത്ഥാനകാലം തുടങ്ങിവെച്ച സാമൂഹിക പരിവർത്തനപ്രക്രിയകൾ ഇന്നും പൂർണമായും ഫലപ്രാപ്തിയിലെത്തിയിട്ടില്ല എന്നതിലേക്കാണ് സച്ചിദാനന്ദന്റെ ഈ കവിതകളുടെ വിശകലനവും നമ്മെകൊണ്ടെത്തിക്കുന്നത്. എന്നു മാത്രമല്ല, ഇന്ന് കൂടുതൽ കൂടുതൽ പിന്തിരിപ്പനായി സമൂഹം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതായും കാണാം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇത്തരം കവിതകളുടെ പ്രസക്തി വർദ്ധിക്കുകതന്നെയാണ് ബുദ്ധ/മാർക്സിയൻ തത്വശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും.

ഇങ്ങനെ അനുദിനം ക്രൂരമായി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഈ ലോകത്തിൽ കവി തന്റെതായ ഒരുനിലപാടുതറയിൽ നിൽക്കുന്നു. ദുഃഖിതർക്കും പീഡിതർക്കും ചവിട്ടിയരക്കപ്പെട്ടവർക്കുമൊപ്പമാണ് കവിയുടെ സ്ഥാനം. ചവിട്ടിയരക്കപ്പെടുകയും അടിച്ചമർത്തപ്പെടുകയും അരികുവത്ക്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രകൃതി-സ്ത്രീ-കീഴാള-ന്യൂനപക്ഷ വിഭാഗങ്ങളുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിച്ച് അവർക്കായി ആർദ്രമായി പാടാൻ കവി തന്റെ ശബ്ദമുയർത്തുന്നു. ബുദ്ധപക്ഷത്തുനിന്നുകൊണ്ടുതന്നെ പീഡകരുടെ ക്രൗര്യത്തെകാരുണ്യംകൊണ്ടോ ചിലപ്പോൾ ക്രൗര്യംകൊണ്ടുതന്നെയോ നേരിടാനും കവി മടിക്കുന്നില്ല. ''സംഘർഷം പഴയബുദ്ധനെ

സഹനത്തിലേയ്ക്കും സംഗത്യാഗത്തിലേയ്ക്കും നയിക്കുമ്പോൾ പുതിയ ബുദ്ധനെ സംഗരത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നു. ബോധിവൃക്ഷം രുഷ്ടന്റെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച മുഷ്ടിയാകുന്നു.....'' (ലീലാവതി, 1985, പുറം-424)

ഇങ്ങനെ പീഡിതസ്വത്വങ്ങൾ ഒരു കാലത്ത് ജയിച്ച് മുന്നേറുമെന്ന പ്രത്യാശയിൽ കവി തന്റെ വാക്കുകളെ വീണ്ടും വീണ്ടും തൊടുത്തുവിട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അവ എന്നെങ്കിലും ക്രൗര്യത്തെ ഭേദിച്ച് കാരുണ്യത്തെ കുടിയിരുത്തുമെന്ന പ്രതീക്ഷയിൽ.

4.10സംഗ്രഹം

ഈ അദ്ധ്യായത്തിൽ വിശകലനവിധേയമാക്കിയ ആധുനികകവികളായ ചങ്ങമ്പുഴ, ഇടശ്ശേരി, ഒ.എൻ.വി., സുഗതകുമാരി, എ. അയ്യപ്പൻ, സച്ചിദാനന്ദൻ എന്നിവരുടെ കവിതകളിൽ ആവിഷ്കാരഭേദങ്ങൾ കാണാവുന്നതാണ്. എങ്കിലും കാരുണ്യമെന്ന ആശയത്തെ എല്ലാ കവികളും പ്രധാനമായി കാണുന്നു. ചങ്ങമ്പുഴയും എ. അയ്യപ്പനും കാരുണ്യരഹിതമായ സമൂഹത്തോടു കലഹിച്ചുകൊണ്ടു തന്നെ ആത്മാനുകമ്പയെ പ്രധാനമായി കാണുന്നു. ഇടശ്ശേരിയിൽ പ്രകൃതി-മനുഷ്യ, മനുഷ്യ-മനുഷ്യബന്ധത്തിനകത്തെ കാരുണ്യാനുഭവത്തെ സ്ത്രീ-കീഴാള-തൊഴിലാളി എന്നീ പ്രാന്തവൽക്കൃത സ്വത്വങ്ങളിലേക്കു കൂടി വികസിതമാക്കുന്നുണ്ട്. ഒ.എൻ.വിയിലും സത്രീപ്രകൃതിസ്വത്വങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം കൊടുത്തുകൊണ്ട് കാരുണ്യാധിഷ്ഠിതമായതും ഒരു ലോകക്രമത്തെ ഭാവന ചെയ്യുന്നുണ്ട്. മാനവികതയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ അപരോന്മുഖതയിൽ ചലിക്കുന്നതുമായ ഒരു ലോകമാണത്. ഒ.എൻ.വിയെപ്പോലെസുഗതകുമാരിയും പ്രകൃതി-മനുഷ്യപാരസ്പര്യത്തെ വിശാലമായി അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് അതിൽ പ്രകൃതി-സ്ത്രീസ്വത്വങ്ങളെ പ്രധാനമായി കാണുന്നു. ഇത്തരം ബന്ധങ്ങളെ വിളക്കുന്ന കണ്ണിയായി കാരുണ്യത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. മാത്രമല്ല കാരുണ്യത്തെ ആത്മീയമായ ഒരു തലത്തിലേക്ക് കൂടി ഉയർത്താൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ആധുനികതയുടെ ഉച്ചഘട്ടത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന സച്ചിദാനന്ദൻ കവിതകളിൽ പീഡിതസ്വത്വങ്ങളെ പ്രകൃതി-സ്ത്രീ-കീഴാള-ന്യൂനപക്ഷസ്വത്വങ്ങൾ എന്ന നിലയിലേക്ക് ഒന്നുകൂടി

വിടർത്തുന്നുണ്ട്. ഭരണകൂടവിമർശവും കവിയുടെ നിതാന്തസാമൂഹ്യജാഗ്രതയുടെ ഭാഗമായി വരുന്നുണ്ട്. ക്രൗര്യത്തെ കാരുണ്യംകൊണ്ട് പ്രതിരോധിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതിനു കഴിയാതെ ചിലപ്പോഴൊക്കെ ക്രൗര്യംകൊണ്ടുതന്നെ പ്രതിരോധിക്കേണ്ടിവരുമെന്ന സത്യം തിരിച്ചറിയുന്നുമുണ്ട്. മറ്റു ചിലപ്പോൾ നിസ്സഹായതയിലോ നിഷ്കർമ്മണ്യതയിലോ അഭയം തേടുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും ബുദ്ധനിൽനിന്നും തുടങ്ങിയ കാരുണ്യത്തിന്റെ ഒഴുക്കുവറ്റിപോയിട്ടില്ല. സമകാല മലയാള കവിതയിൽ സച്ചിദാനന്ദനിലൂടെയുംഅത് തുടരുന്നത് കാണാം. കാരണം കാരുണ്യത്തെ ഇന്ന് ഏറ്റവുമധികം ഉയർത്തി പിടിക്കേണ്ട ഒന്നായി സച്ചിദാനന്ദനെപ്പോലുള്ള കവികൾ തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. ഇന്നത്തെ പുതുതലമുറകവികളിലും അത് സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, മലയാളകവിതയുടെ തുടർന്നുള്ള സഞ്ചാരങ്ങളിലും ഈ ആശയധാരവെളിച്ചം വീശുക തന്നെ ചെയ്യും എന്നതിൽ സംശയമില്ല.

അദ്ധ്യായം 5

ഉപസംഹാരം

ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രാചീന ഈടുവയ്പായ ഋഗ്വേദത്തിന്റെ കാലം മുതൽ കാരുണ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച സങ്കല്പനങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടുവരുന്നുണ്ട്. പ്രകൃതിശക്തികളിൽ ദൈവികത കാണുന്ന (pagonism) അന്നത്തെ ആരാധനകളിൽ പ്രകൃതിശക്തികളായ അഗ്നി, വരുണൻ എന്നീ ദേവതകളെ പ്രീതിപ്പെടുത്താനുള്ള സ്തുതികളും മറ്റും ഉണ്ടായിവന്നു. ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങൾ ഇത്തരത്തിൽ പ്രകൃതിശക്തികളുടെ കാരുണ്യത്തിനായുള്ള അർത്ഥനകളാണ് എന്നു പറയാം. തുടർന്ന് ആദ്യകാവ്യമായ വാല്മീകി രാമായണം കാരുണ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച കൂടുതൽ സുവ്യക്തമായ ഒരു ദർശനം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീ/പ്രകൃതി/പുരുഷ സംവർഗ്ഗങ്ങളുടെ ഏകീഭാവത്തിൽ അധിഷ്ഠിതവും സ്ത്രീ/പ്രകൃതി സ്വത്വങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്നതുമായ ഒരു കാരുണ്യസങ്കല്പനമാണ് വാൽമീകിരാമായണം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. രാജാധികാരത്തിനും വ്യക്തിബന്ധങ്ങൾക്കുമിടയിൽപ്പെട്ട മനുഷ്യാത്മാവിന്റെ കരുണാർദ്രമായ വിലാപമാണ് ഉത്തരരാമചരിതത്തിൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. വിവിധരാമായണാവിഷ്ക്കാരങ്ങൾ എല്ലാം തന്നെ കാരുണ്യത്തിന്റെ പല വിതാനങ്ങളെയാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

രണ്ടായിരത്തിലധികം വർഷം പഴക്കമുള്ള പ്രാചീന ദ്രാവിഡതത്വശാസ്ത്രകൃതിയായതിരുക്കുറൾ മനുഷ്യജീവിതത്തിലനുവർത്തിക്കേണ്ട കാരുണ്യം, സ്നേഹം, ധാർമ്മികത, ക്ഷമ, ത്യാഗം, സത്യസന്ധത, വിനയം, നീതി എന്നീ സദ്ഗുണങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യത്തെ വിശദമാക്കുന്നു. അതിൽ കാരുണ്യത്തിനാണ് ഏറ്റവുമധികം പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്നത്. ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളിലും പ്രാധാന്യമുള്ള ഒന്നായി കാരുണ്യത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. തിരുവള്ളുവരുടെ തിരുക്കുറൾ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന അപരോന്മുഖത്വം എന്ന ഏറ്റവും ലളിതമായ ജീവിതതത്വശാസ്ത്രം എല്ലാ കാലത്തേയ്ക്കും യോജിച്ചതാണ് എന്ന കാണാം.

വ്യത്യസ്ത കാലങ്ങളിൽ ഉണ്ടായിവന്ന മതങ്ങൾ വ്യത്യസ്തരീതിയിലാണ് കാരുണ്യത്തെ സ്വാംശീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീനമതമായ ബുദ്ധമതം അതിന്റെ കാതലായി കാണുന്നത് സർവ്വ ജീവജാലങ്ങളോടുമുള്ള കാരുണ്യത്തെയാണ്. അപരോന്മുഖതയിലൂടെയുള്ള ആത്മവിമോചനമാണ് അത് മുന്നോട്ട് വെയ്ക്കുന്നത്. അല്ലാതെ ദൈവികമായ തലത്തിലുള്ള ആത്മസാക്ഷാത്കാരമല്ല. സ്വന്തം മോക്ഷം മാത്രം ലക്ഷ്യമാക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണിക്തത്വചിന്തയിൽനിന്നും ഇവിടെ അത് വേറിട്ടു നിൽക്കുന്നു. ജാതിയ്ക്കെതിരും യാതൊരു ഉപാധികളുമില്ലാത്തതുമായ കാരുണ്യദർശനം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന ബുദ്ധതത്വചിന്ത എല്ലാക്കാലത്തും പ്രസക്തമാണ്. എല്ലാ മനുഷ്യരോടുമുള്ള അളവറ്റ സ്നേഹവും അതിൽ നിന്നുളവാകുന്ന സഹനവും കാരുണ്യവും ആണ് ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെയും കാതൽ. മനുഷ്യനും പ്രകൃതിക്കുംമേൽ ഉടമസ്ഥതയുള്ള ഒരു ദൈവികകാരുണ്യത്തെ അത് പ്രധാനമായി കാണുന്നുണ്ടെങ്കിലും ആത്യന്തികമായി ലക്ഷ്യം വെയ്ക്കുന്നത് മനുഷ്യവിമോചനത്തെത്തന്നെയാണ്. മനുഷ്യർക്കിടയിലെ സാഹോദര്യത്തിന്റെയും സമത്വത്തിന്റെയും കാരുണ്യത്തിന്റെയും സന്ദേശമാണ് ഇസ്ലാംമതവും മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കുന്നത്. അതിലുപരിയായി സർവ്വചരാചരങ്ങളോടുമുള്ള ദൈവികകാരുണ്യത്തെയാണത് പ്രധാനമായി കാണുന്നത്. ഇങ്ങനെ എല്ലാ മതങ്ങളും ആത്യന്തികമായി ഊന്നുന്നത് അപരോന്മുഖതയിലാണെന്നും കാണാം. എങ്കിലും സെമറ്റിക് മതങ്ങൾ മനുഷ്യന്റെ മേൽ ചില ഉപാധികൾവെച്ചുകൊണ്ട് ദൈവത്തിന്റെ ഉടമസ്ഥതയെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നതും കാണാം.

ഗാന്ധിയൻതത്വചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനമായിരിക്കുന്നതും അപരകാരുണ്യത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ദർശനമാണ്. സത്യം, അഹിംസ, കാരുണ്യം എന്നീ ആശയങ്ങൾ ഗാന്ധിയൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിൽ വളരെയധികം പ്രധാനമായിരിക്കുന്നു. മാർക്സിയൻ തത്വചിന്തയും ലക്ഷ്യംവെയ്ക്കുന്നത് മനുഷ്യസമത്വത്തിലധിഷ്ഠിതവും വർഗ്ഗരഹിതവും ചൂഷണരഹിതവുമായ ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയാണ്. സാർവ്വലൗകികമായ സാഹോദര്യത്തിന് പ്രാധാന്യം നൽകുന്ന സ്ഥിതിസമത്വത്തിലും അപരോന്മുഖതയിലുമാണത് ഊന്നുന്നത്. അപരന്റെ വാക്കുകൾ സംഗീതം പോലെ ആസ്വദിക്കുന്ന ഒരു ലോകത്തെയാണത് വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത്.

മാർക്സിസത്തിന്റെ വിമർശനാത്മകചിന്തയായ നവമാർക്സിസവും വിശാലമാനവികതയിൽ ഊന്നുന്നു. വിമർശനാത്മകചിന്തയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ, മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥിതിക്കെതിരെ സോഷ്യലിസ്റ്റ്വ്യവസ്ഥിതിയും മനുഷ്യകേന്ദ്രിത തത്വത്തിനെതിരെ പ്രകൃതികേന്ദ്രിതത്വവും പിതൃഅധികാരവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരെ മാതൃഅധികാരവ്യവസ്ഥിതിയുമാണ് സ്വതന്ത്രവും സമത്വാധിഷ്ഠിതവും കാരുണ്യ പൂർവ്വവുമായ ഒരു ലോകവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് അനുയോജ്യം. മനുഷ്യനെ വിഭജിക്കുന്ന ജാതിയ്ക്കെതിരായതും ബുദ്ധനിൽനിന്നും ആരംഭിച്ച അപരകാരുണ്യത്തിലും നീതിയിലും അധിഷ്ഠിതമായൊരു ദർശനമാണ് അംബേദ്കറിസം. മനുഷ്യസമത്വത്തിലും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലും സാഹോദര്യത്തിലും ജനാധിപത്യത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു തത്വചിന്തയാണത്. ഇങ്ങനെ മതങ്ങളാവട്ടെ, മറ്റു പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളാവട്ടെ അപരകാരുണ്യത്തെയാണ് അവയുടെ അടിസ്ഥാനതത്വമായി സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്.

മനുഷ്യചരിത്രത്തിൽ ഇന്നുവരെ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള ആശയലോകങ്ങളുടെ വികാസമാണ് മതതത്വചിന്തകൾ എന്നതിൽ തർക്കമില്ല. മനുഷ്യന് അവയെ കൊള്ളുകയോ തള്ളുകയോ ചെയ്യാം. എന്നാൽ അതെല്ലാം മനുഷ്യസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗവുമാണ്. മനുഷ്യബുദ്ധിയും ഭാവനയും സഞ്ചരിച്ച ദൂരങ്ങളാണ് ഒരർത്ഥത്തിൽ ദൈവങ്ങളും മതങ്ങളും മറ്റ് തത്വശാസ്ത്രങ്ങളുമെല്ലാം എന്നത് അവയുടെ വിശകലനത്തിൽനിന്ന് ബോധ്യപ്പെടുന്നു. അതിനാൽതന്നെ അവ മനുഷ്യവിരുദ്ധമാവുകയില്ല. എപ്പോൾ ഒരു മതം അഥവാ പ്രത്യയശാസ്ത്രം മനുഷ്യവിരുദ്ധമാകുന്നുവോ അപ്പോൾ മുതൽ അത് അതിന്റെ യഥാർത്ഥമായ മൂല്യത്തിൽനിന്ന് വ്യതിചലിച്ചു എന്ന് കാണാവുന്നതാണ്. ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രം അപരോന്മുഖമായിരിക്കുമ്പോഴേ അതിന് നിലനില്പും പ്രസക്തിയും ഉണ്ടാവുന്നുള്ളൂ. സാമൂഹ്യമായ പരിവർത്തനഘട്ടങ്ങൾ അതാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിൽ സാമൂഹ്യവിമോചനത്തിലേക്ക് നയിച്ച ആധുനികമായ ആശയധാരകളുടെയൊക്ക അടിയടരായി പ്രവർത്തിച്ചത് കാരുണ്യമായിരുന്നു. ജാതീയതയ്ക്കെതിരായി നവോത്ഥാനനായകർ തങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലും കൃതികളിലും മുന്നോട്ടു വെച്ച ഈ ആശയധാരയ്ക്ക് ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയുടെ പ്രാരംഭമായ ബുദ്ധതത്വചി

ന്തയോടാണ് ആധമർണ്യം. പാശ്ചാത്യമായ ആധുനികാശയങ്ങൾ ഒരു വശത്തും തദ്ദേശീയമായ ആശയധാരകൾ മറുവശത്തും പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടാണ് കേരളീയ നവോത്ഥാനം മുന്നേറിയത് എന്നതും ഒരു വസ്തുതയാണ്.

കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ച അനേകം നവോത്ഥാനനായക രുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽനിന്നും വേറിട്ടു നിൽക്കുന്ന നവോത്ഥാനനായകനാണ് ശ്രീനാരായണഗുരു. കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ ആധുനികീകരണത്തിന് തുടക്കം കുറിച്ച ഗുരു തന്നെയാണ് തന്റെ കൃതികളിലൂടെ മലയാള സാഹിത്യത്തിലും ആധു നികീകരണത്തിന് തുടക്കം കുറിക്കുന്നത് എന്നത് വ്യക്തമാണ്. മലയാള സാഹി ത്യത്തിൽ കാരുണ്യാവിഷ്കാരത്തിന്റെ ആദ്യമാതൃകകളിലൂടെ ഗുരു പുതിയൊരു ഭാവുകത്വം അവതരിപ്പിച്ചു. ജാതിയ്ക്കെതിരായ ആവിഷ്ക്കാരങ്ങളിലൂടെ അത്യന്തം വിപ്ലവാത്മകപ്രവർത്തനം നടത്തി സമൂഹത്തിൽ ചലനങ്ങൾ സൃഷ്ടി ച്ചു. ഗുരുവിന്റെ കാരുണ്യാവിഷ്കാരത്തിൽ ദൈവ-മനുഷ്യ-പ്രകൃതി സ്വത്വങ്ങ ളുടെ അഭേദദർശനമാണ് കാണാൻ കഴിയുന്നത്. അതുവരെ നിലനിന്നിരുന്ന ദൈവ-മനുഷ്യ എന്ന മേൽ-കീഴ് ബന്ധത്തെ പൊളിച്ചെഴുതുന്ന തരത്തിലുള്ള ഒരു ദൈവമനുഷ്യ അഭേദദർശനം ഗുരുകൃതികളിൽ കാണുന്നു. ഗുരുവിന്റെ കവിത അങ്ങേയറ്റം കാല്പനികമായ സ്വഭാവങ്ങളാൽ സമ്പന്നമായിരിക്കുന്നതായി കാണാം. ആധുനികമായ കാല്പനികകവിതയുടെ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളായി പറ യുന്ന ആദർശാത്മകത, ഭാവാത്മകത, ആത്മനിഷ്ഠത, കാല്പനികമായ ഭാവന, ലളിതവും ഗ്രാമീണഭാഷയോടിണങ്ങുന്നതുമായ ഭാഷാ പ്രയോഗരീതി, നാടൻ ശീലുകൾ, സംഗീതാത്മകത, പ്രകൃതിബിംബകല്പനകൾ എന്നിവയെല്ലാം ഗുരുകൃതികളിൽ കാണുന്നു. ആധ്യാത്മിക വിഷയങ്ങൾപോലും കാല്പനി കതകലർത്തി ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിൽ ഗുരു അന്യാദൃശമായ മികവു പുലർത്തു ന്നു. ഇന്നു പ്രയോഗത്തിലിരിക്കുന്ന മലയാള-ഭാഷാ രീതിയിൽ നിന്നും വലിയ വ്യത്യാസമൊന്നുമില്ലാത്ത ആധുനികമായ മലയാളമാണ് ഗുരു തന്റെ രചനകളിൽ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഗഹനമായ ആധ്യാത്മിക വിഷയങ്ങളെപ്പോലും തനിനാടൻ മലയാളപദങ്ങളുപയോഗിച്ച് വളരെ ലളിതമായാണ് ഗുരു ആഖ്യാനം നിർവ്വഹിച്ചിട്ടു ള്ളത്. ആധുനികമായ ഭാഷാബോധം, ആധുനികമായ ജീവിതാവബോധം, ആധു

നികമായ പ്രകൃത്യാവബോധം എന്നിവയെല്ലാം ഗുരുകൃതികളെ ഇന്നും പ്രസക്തമാക്കുന്നു. ജാതിമതഭേദങ്ങൾക്കെല്ലാം അതീതമായ ജീവിതത്തെ നവീകരിക്കുകയും ദൈവാരാധനയെ എല്ലാ ആചാരവഴക്കങ്ങളിൽനിന്നും വിമോചിപ്പിക്കുകയും മനുഷ്യനെത്തന്നെ ഒരു പുതിയ മനുഷ്യനായി പുനർനിർവ്വചിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് ഗുരു ആധുനികതയെ ജീവിതത്തിലും സാഹിത്യത്തിലും കുടിയിരുത്തി. ജീവിതത്തിൽ കാരുണ്യാവാന്മാരായിരിക്കുന്നതിനുള്ള ഉദ്ബോധനങ്ങൾ നടത്തിക്കൊണ്ടും സാഹിത്യത്തിലൂടെ മനുഷ്യരിൽ കാരുണ്യാനുഭൂതിയുണർത്തി നവീകരിക്കുന്നതിനും അക്ഷീണം പ്രയത്നിച്ച കൃപാലുവായിരുന്നു ഗുരു. കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാനാധുനികതയിൽ പ്രധാനമായ കാരുണ്യം എന്ന ആദർശത്തെ ആദ്യമായി മലയാളകവിതയിൽ ആവിഷ്കരിച്ചുവിജയിച്ച കവിയെന്നനിലയിൽ ഗുരു കൂടുതൽ ശ്രദ്ധനേടുന്നു. ഇങ്ങനെ കേരളീയ ജീവിതത്തിലും സാഹിത്യത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും മാത്രമല്ല, മലയാളഭാഷയിൽത്തന്നെ ആധുനികമായ ഒരു അവബോധം കാത്തുസൂക്ഷിച്ച വ്യക്തിയെന്ന നിലയിൽ ഗുരു ഇന്ന് കൂടുതൽ കൂടുതൽ പ്രസക്തമായി വരുന്നു. ഇന്നും കാരുണ്യാനുഭൂതിയുണർത്താൻ ഗുരുകൃതികൾക്കാവുന്നു എന്നതുതന്നെ അത്രയും ആധുനികമായ രീതിയാണ് ഗുരു പിന്തുടർന്നത് എന്നാണ് കാണിക്കുന്നത്. അതിനാൽതന്നെ കാരുണ്യാവിഷ്കാരം നടത്തിയ ആധുനികനായ ഒരു കാല്പനികകവി എന്ന നിലയിൽ മലയാള സാഹിത്യത്തിൽ ചെറുതല്ലാത്ത സ്ഥാനത്തിന് ഗുരു അർഹനാണ്. അതിനാൽത്തന്നെ മലയാളകവിതാസാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ ഒരു പൊളിച്ചെഴുത്ത് ആവശ്യമായി വരുന്നു.

മലയാളത്തിലെ ഏറ്റവും മഹത്തായ കാരുണ്യാവിഷ്കാരങ്ങൾ ഗുരുവിന്റെതാണെങ്കിലും ഗുരുവിനെ പിന്തുടർന്ന് ആശാനും തന്റെ രചനകളിൽ ഒരു ആദർശം എന്ന നിലയിൽ കാരുണ്യത്തെ സ്വാംശീകരിക്കുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യ-മനുഷ്യ, പ്രകൃതി-മനുഷ്യബന്ധങ്ങൾക്കകത്ത് പ്രവർത്തിക്കുന്ന കാരുണ്യഭാവനയെ ആശാൻ തന്റെ കൃതികളിൽ ഒരു അന്തർധാരയായി പ്രയോഗിക്കുന്നു. ജാതിയ്ക്കെതിരായ ബൗദ്ധകാരുണ്യത്തെ ആധുനികമായ ഒരു ജീവിതമൂല്യമായി ആശാൻ കണ്ടെടുക്കുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധനിൽ നിന്നും ആശാനിലെത്തുമ്പോഴേക്കും കാരുണ്യാദർശം ആധുനികവും ജനാധിപത്യപരവുമായ ഒരു ജീവിതമൂല്യമായി മാറുന്നു. മല

യാളസാഹിത്യത്തിൽ, സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധങ്ങൾക്കകത്ത് കാരുണ്യത്തെ ഉൾച്ചേർത്തുകൊണ്ട് കാവ്യരചന നടത്തിയ ആദ്യകവിയെന്ന നിലയിൽ ആശാൻ ശ്രദ്ധേയനാവുന്നു. പുരുഷ-ജാതി അധികാരങ്ങൾക്കെതിരെ ഒരു പ്രതിരോധമെന്ന നിലയിൽ കാരുണ്യത്തെ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ആശാൻ ചെയ്തത്. ജീവിത ത്തിന്റെ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളിലും കലർന്നുനിൽക്കേണ്ട ഒരു ഭാവവിശേഷമായി കാരുണ്യത്തെ അവതരിപ്പിച്ച കാല്പനിക കവിയെന്ന നിലയിൽ ആശാൻ ശ്രദ്ധ നേടുന്നു.

പ്രകൃതി-മനുഷ്യ, മനുഷ്യ-മനുഷ്യബന്ധങ്ങൾക്കകത്തെ കാരുണ്യത്തെ ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും മറ്റു നവോത്ഥാനകവികളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്ത മായിരുന്നു ചങ്ങമ്പുഴക്കവിതയിലെ കാരുണ്യം അപരോന്മുഖമായല്ല ആത്മോന്മുഖമായാണ് സഞ്ചരിച്ചത്. അതിനാൽത്തന്നെ ആത്മാനുകമ്പയുടെ കവിയായി ചങ്ങ മ്പുഴ മാറുന്നു. ഇടശ്ശേരിക്കവിതയാകട്ടെ, പ്രകൃതി-മനുഷ്യ, മനുഷ്യ-മനുഷ്യ ബന്ധ ത്തിനകത്തെ കാരുണ്യസങ്കല്പനത്തെ പ്രധാനമായി കാണുന്നു എന്നു മാത്രമല്ല അതിനകത്തേക്ക് സ്ത്രീ-കീഴാള-തൊഴിലാളി സ്വത്വങ്ങളുടെ ജീവിതത്തെക്കൂടി കാരുണ്യാത്മകമായി സന്നിവേശിപ്പിച്ചു.

മനുഷ്യ-മനുഷ്യ, പ്രകൃതി-മനുഷ്യ ബന്ധങ്ങൾക്കകത്തെ കാരുണ്യത്തെ തിരിച്ചറിഞ്ഞുകൊണ്ടുതന്നെ കാവ്യാവിഷ്കാരം നടത്തിയ കവിയാണ് ഒ.എൻ.വി.. സ്ത്രീ-പ്രകൃതി സ്വത്വങ്ങളെ പ്രധാനമായി കണ്ട് അത്തരം സ്വത്വങ്ങളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒരു ആദർശമായി കാരുണ്യത്തെ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്തത്. പ്രകൃതി-സ്ത്രീസ്വത്വങ്ങളുടെ കാരുണ്യത്തിൽ പ്രതീക്ഷ യർപ്പിച്ചുകൊണ്ട് പുതിയൊരു ലോകത്തിനായി സ്വപ്നം കാണുന്ന കാല്പനിക നാണ് ഒ.എൻ.വി. പ്രകൃതി-മനുഷ്യ, മനുഷ്യ-മനുഷ്യബന്ധങ്ങളിൽ കാരുണ്യത്തെ കാണുമ്പോൾത്തന്നെ അതിന്, ദൈവികതയിലേക്ക്, ആത്മീയതയിലേക്കുകൂടി ഉയർത്തിപ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നുണ്ട് സുഗതകുമാരിക്കവിത. കൃഷ്ണപ്രണയത്തെ കാരു ണ്യത്തിന്റെ ഒരു തലത്തിൽക്കൂടി നോക്കിക്കാണുന്നുണ്ട് കവി. ചങ്ങമ്പുഴയെ പ്പോലെ ആത്മാനുകമ്പയുടെ കവിയായിട്ടാണ് എ. അയ്യപ്പൻ മലയാളകവിതയിൽ സ്വയം അടയാളപ്പെട്ടത്. കാരുണ്യത്തിന്റെ പ്രഭവസ്ഥാനത്തുതന്നെ ക്രൗര്യവും ഒളി

ഞ്ഞിരിപ്പുണ്ടെന്ന തീർപ്പിൽ പുതിയ കാലത്തോട് ഒത്തുപോവാനാവാതെ അവിശ്വാസിയും അരാജകനും നിസ്സഹായനുമായി നിൽക്കുന്ന കവിയെയാണ് എ അയ്യപ്പനിൽ കാണാനാവുക. പ്രകൃതി-മനുഷ്യ, മനുഷ്യ-മനുഷ്യബന്ധങ്ങളിൽ കാരുണ്യം കാണുന്ന കവിയാണ് സച്ചിദാനന്ദൻ. പുതിയ കാലത്തിനുയോജിച്ച രീതിയിൽ പ്രകൃതി-സ്ത്രീ-കീഴാള-ന്യൂനപക്ഷസ്വത്വങ്ങളെക്കൂടി ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് കാരുണ്യാവിഷ്ക്കാരങ്ങളെ ഒന്നുകൂടി വിശാലമാക്കുന്നുണ്ട് കവി. ഭരണകൂട അധീശശക്തികൾക്കെതിരെ കവി ശബ്ദമുയർത്തുന്നുണ്ട്. എല്ലാ പീഡിതസ്വത്വങ്ങൾക്കും വേണ്ടി ക്രൗര്യത്തെ കാരുണ്യംകൊണ്ട് പ്രതിരോധിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും പരാജയം സമ്മതിക്കുന്നു. അതിനാൽ ക്രൗര്യത്തെ ചിലപ്പോൾ ക്രൗര്യംകൊണ്ടുതന്നെ നേരിടേണ്ടിവരുമെന്ന സത്യം തിരിച്ചറിയുമ്പോഴും ബുദ്ധ കാരുണ്യത്തിലുള്ള വിശ്വാസം പ്രത്യാശാനിർഭരമായി പിന്തുടരുന്നതും കാണാം. ഇങ്ങനെ വ്യത്യസ്തരായ കവികൾ വ്യത്യസ്തമായ തലത്തിലാണ് കാരുണ്യാവിഷ്കാരങ്ങൾ നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. ക്രൂരതയ്ക്കെതിരായ പ്രതികാരങ്ങളെക്കുറിച്ചു ഈ ആധുനിക കവികൾ ചിലപ്പോഴൊക്കെ ചിന്തിച്ചുപോകുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും എല്ലാ ക്രൗര്യങ്ങൾക്കും മീതെ ഉയർന്നുനിൽക്കേണ്ട ഒരു ആദർശമായിത്തന്നെയാണ് മലയാളകവിതയിൽ കാരുണ്യം ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടത്. ക്രൂരതയെ ക്രൂരതകൊണ്ട് എതിരിടുന്നതിനേക്കാൾ കാരുണ്യം കൊണ്ട് പ്രതിരോധിക്കാനാണ് ഗുരു മുതൽ ഉള്ള കവികൾ ആഹ്വാനം ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. സമൂഹത്തിൽ വർദ്ധിച്ചുവരുന്ന അക്രമവാസനകൾക്കും ക്രൂരതകൾക്കുമെതിരെ കാരുണ്യപരിശീലനം പരീക്ഷിക്കാവുന്നതാണ്. വിദ്യാഭ്യാസതലത്തിൽ താഴെത്തട്ടുകൾ മുതൽ ഇത്തരം കാരുണ്യാനുഭൂതി ഉണർത്തുന്ന രചനകൾ ഉൾപ്പെടുത്തേണ്ടതാണ്. ഗുരുവിന്റെ പ്രബോധനങ്ങളും കാരുണ്യാവിഷ്ക്കാരങ്ങളും ഇതിൽ ഏറെ പ്രയോജനം ചെയ്യും. അതുപോലെ, എല്ലാ മതങ്ങളെയും സംബന്ധിച്ച ശരിയായ അറിവ് ചെറുപ്രായത്തിൽത്തന്നെ നൽകുന്നത് മതപരമായ സങ്കുചിതത്വവും വിഭാഗീയതയും ഇല്ലാതാക്കാൻ ഉപകരിക്കും. ധൈഷണിക ബുദ്ധിവികാസത്തിന് ശാസ്ത്രവിഷയങ്ങൾ ഉതകുന്ന പോലെത്തന്നെ പ്രധാനമാണ് വൈകാരികബുദ്ധിവികാസത്തിന് സാഹിത്യംപോലുള്ള മാനവികവിഷയങ്ങൾ. സന്തുലിതമായ ഒരു ജീവിതത്തിന് ഈ രണ്ട് തലങ്ങളുടെയും വികാസം അത്യന്താപേക്ഷിതമാണ്. സ്വന്തം ചരിത്രവും സംസ്കാരവും

ഭാഷയും സാഹിത്യവും അറിഞ്ഞുകൊണ്ട് ആധുനികമായ നവോത്ഥാനമൂല്യങ്ങൾ ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ട് വളരാൻ ഓരോ വ്യക്തിയ്ക്കും അവസരമുണ്ടാകേണ്ടതാണ്. മാതൃഭാഷാപഠനത്തിലൂടെയാണ് ശരിയായ വ്യക്തിവികാസം സാധ്യമാവുക. അതിനാൽതന്നെ മാതൃഭാഷാപഠനത്തിന് വലിയ പ്രാധാന്യം നൽകേണ്ടതുണ്ട്.. ഇങ്ങനെ മതാതീതമായ മാനവികതയിലേക്കുള്ളതാവണം വിദ്യാഭ്യാസം. മദ-മാത്സര്യങ്ങളുടെയും ക്രൗര്യങ്ങളുടേതുമായ ഒരു ആധുനികലോകബോധത്തെ കാരുണ്യാനുഭൂതിയിലൂടെ മാറ്റിപ്പണിയാൻ സാധിക്കും. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സമൂഹത്തിന്റെ എല്ലാ തലങ്ങളിലേക്കും കാരുണ്യാനുഭൂതിയെ സംക്രമിപ്പിക്കേണ്ടതുണ്ട്. സ്വന്തം സുഖാനുഭൂതിയ്ക്കുവേണ്ടിയല്ലാതെ പ്രകൃതിയെയും മറ്റു മനുഷ്യരെയും കാണാൻ കണ്ണില്ലാത്ത ആധുനികലോകബോധത്തിൽനിന്നും താനല്ലാത്തതിലേക്കും കണ്ണയയ്ക്കാൻ സാധ്യമാവുക എന്നത് പ്രധാനമാണ്. ഇവിടെയാണ് കാരുണ്യത്തിന്റെ പ്രസക്തി വർദ്ധിച്ചുവരുന്നത്. അപരന്റെ സുഖവും സ്വന്തം സുഖമായി കാണാൻ കഴിയുക, തന്നിലേക്കെന്നപോലെ അപരമായതിലേക്കും കാരുണ്യത്തോടുകൂടി നോക്കാൻ കഴിയുക എന്നതാണ് ഒരു മനുഷ്യനെ കൂടുതൽ നല്ല മനുഷ്യനാക്കുന്നത്. അത്തരം മനുഷ്യത്വമുള്ള സമൂഹത്തിൽ ആത്മഹത്യകളോ കൊലപാതകങ്ങളോ മറ്റ് ഹിംസകളോ അരങ്ങേറുകയില്ല. ഭൗതികമായ നേട്ടങ്ങൾക്കൊണ്ടുമാത്രം ഒരു മനുഷ്യനും പൂർണതൃപ്തനല്ല. ഇവിടെയാണ് ഗുരുവിന്റെ അപരോന്മുഖമായ ആത്മീയതയുടെ പ്രസക്തി. കാരുണ്യാനുഭൂതിയുണർത്താൻ ഇവിടെ വിശകലനംചെയ്ത രചനകൾ ഒക്കെത്തന്നെ പര്യാപ്തമാണെങ്കിലും ഗുരുകവിതകൾ ആത്മീയമായ ഒരാന്ദാനുഭൂതികൂടി പ്രദാനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഗുരുവിൽ തുടങ്ങി സച്ചിദാനന്ദനിൽ അവസാനിക്കുന്നുമില്ല കാരുണ്യത്തിന്റെ ഈ ധാര. അത് പല മട്ടിൽ ഇനിയും തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ആശയധാര തന്നെയാണ്. സമൂഹത്തെ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒരു ആശയധാര എന്ന നിലയിൽ കാരുണ്യത്തിന്റെ പ്രസക്തി ഒരുകാലത്തും നഷ്ടപ്പെടുകയുമില്ല.

കണ്ടെത്തലുകൾ, നിഗമനങ്ങൾ

1. കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിൽ ജാതിയ്ക്കെതിരെ പ്രവർത്തിച്ച ആദർശങ്ങളിൽ പ്രധാനമാണ് ബുദ്ധനിൽനിന്നും ആരംഭിച്ച കാരുണ്യം എന്ന തദ്ദേശീയമായ ആദർശരൂപം. നവോത്ഥാനകാലത്തിനുമുമ്പ് മതാത്മകമായ ഒരു മൂല്യമെന്ന നിലിയിലാണ് കാരുണ്യം ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നെങ്കിൽ നവോത്ഥാനകാലം മുതൽ അതൊരു ആധുനികാശയരൂപമമായി മാറി. സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം, ജനാധിപത്യം മുതലായ ആധുനികാശയങ്ങളെ പ്രായോഗികമാക്കുന്നതിന് അടിയടരായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒരാശയരൂപമാണ് കാരുണ്യം എന്നത്.

2. കേരളീയസമൂഹത്തിൽ വിപ്ലവാത്മകപ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ ആധുനികീകരണത്തിന്ആക്കംകൂട്ടിയ ശ്രീനാരായണഗുരുതന്നെയാണ് കാരുണ്യാവിഷ്കാരത്തിന്റെ ആദ്യമാതൃകകളായ തന്റെ കവിതകളിലൂടെ മലയാള സാഹിത്യത്തിലും ആധുനികീകരണത്തിന് തുടക്കം കുറിക്കുന്നത്.

3. നവോത്ഥാനാധുനികതയിൽ പ്രധാനമായ കാരുണ്യം എന്ന ആശയത്തെ ആദ്യമായി മലയാളകവിതയിൽ ആവിഷ്ക്കരിച്ചു വിജയിക്കുകയും കാരുണ്യാനുഭൂതി പ്രദാനം ചെയ്യാൻ ഉതകുന്ന തരത്തിലുള്ള ആധുനികമായ ഒരു ഭാഷാരീതി പ്രയോഗിക്കുകയും ചെയ്ത കവിയാണ് ഗുരു. മലയാളത്തിലെ ഏറ്റവും മഹത്തായ കാരുണ്യാവിഷ്കാരങ്ങളുടെ മാതൃകകളാണ് ഗുരുകവിതകൾ. ദൈവ - മനുഷ്യ മേൽ-കീഴ് ബന്ധത്തെ പൊളിച്ചെഴുതി ദൈവ - മനുഷ്യ-പ്രകൃതി സ്വത്വങ്ങൾക്ക് അഭേദം കൽപിച്ച കാൽപ്പനിക കവി എന്ന നിലയിലും ഗുരു മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ സവിശേഷസ്ഥാനത്തിന് അർഹനാണ്.

4. കാരുണ്യഭാവന ബുദ്ധനിൽനിന്നും ആശാനിലെത്തുമ്പോഴേയ്ക്കും അത് ആ കാലത്തിനു യോജിച്ചതരത്തിൽ, ആധുനികവും ജനാധിപത്യപരവുമായ ഒരു ജീവിതമൂല്യമായി മാറുന്നു. മനുഷ്യ-പ്രകൃതി-ബന്ധങ്ങൾക്കത്ത് പ്രവർത്തിക്കുന്ന കാരുണ്യഭാവന ആശാൻ കൃതികളുടെ അന്തർധാര

യായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു. അതോടൊപ്പം തന്നെ സ്ത്രീ-പ്രകൃതി സ്വത്വങ്ങൾക്ക് അത് കൂടുതൽ പ്രധാന്യം നൽകുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

5. കേരളത്തിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ജാതി-പുരുഷാധികാരവ്യവസ്ഥിതിയ്ക്കെതിരെ സ്ത്രീ-പ്രകൃതികേന്ദ്രിതമായ കാരുണ്യാത്മകലോകവ്യവസ്ഥയെ ആശാൻ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നു. ആധുനിക മുതലാളിത്ത നാഗരികതയുടെ വിമർശനസ്ഥാനമായി ആശാൻ കൃതികൾ രംഗത്തുവരുന്നു. നവമാർക്സിയൻ ചിന്തകരുടെ ആശയങ്ങളുമായി ചേർന്നുപോകുന്നതാണ് ആശാൻ കൃതികളിൽ കാണുന്ന ഈ ചിന്താലോകം.സ്ത്രീ-പുരുഷ ബന്ധങ്ങൾക്കകത്ത് കാരുണ്യത്തെ ഉൾച്ചേർത്തുകൊണ്ട് കാവ്യരചന നടത്തിയ ആദ്യമലയാളകവിയാണ് ആശാൻ. ചുരുക്കത്തിൽ ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ വ്യവഹാരങ്ങളിലും കലർന്നുനിൽക്കേണ്ട ഒരു ഭാവവിശേഷമായി കാരുണ്യത്തെ അവതരിപ്പിച്ച കാല്പനികകവി എന്ന നിലയിൽ ആശാൻ മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ സവിശേഷസ്ഥാനം നേടുന്നു.

6. പ്രകൃതി-മനുഷ്യ, മനുഷ്യ-മനുഷ്യ ബന്ധങ്ങൾക്കകത്തെ കാരുണ്യത്തെ ഉൾക്കൊണ്ട ഒരു നവോത്ഥനാധുനികകവി തന്നെയായിരുന്നു ചങ്ങമ്പുഴ. ചങ്ങമ്പുഴക്കവിതയിലെ കാരുണ്യം അപരോന്മുഖമെന്നതിനേക്കാൾ ആത്മോന്മുഖമായാണ് വർത്തിച്ചത്. ആത്മാനുകമ്പയുടെ കവിയായി ചങ്ങമ്പുഴ ഇവിടെ വേറിട്ടു നിൽക്കുന്നു.

7. പിൽക്കാല ആധുനികരായ ഇടശ്ശേരി, ഒ.എൻ.വി., സുഗതകുമാരി, എ. അയ്യപ്പൻ, സച്ചിദാനന്ദൻ എന്നിവരിലും പ്രകൃതി-മനുഷ്യ, മനുഷ്യ-മനുഷ്യബന്ധങ്ങൾ പ്രധാനമായി വരുന്നുണ്ട്. നവോത്ഥാനാധുനിക മൂല്യങ്ങൾ ഏറിയും കുറഞ്ഞും ഈ കവികളിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നു. കാരുണ്യാവിഷ്ക്കാരങ്ങളിൽ ഓരോരുത്തരും വ്യത്യസ്തത പുലർത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.

8. സ്ത്രീ-കീഴാള-തൊഴിലാളി സ്വത്വങ്ങളുടെ ജീവിതത്തെ കാരുണ്യാത്മകമായി ആവിഷ്കരിക്കുകയായിരുന്നു ഇടശ്ശേരിക്കവിത ചെയ്തത്. സ്ത്രീ-പ്രകൃതി സ്വത്വങ്ങളിൽ പ്രധാനമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒന്നായി കാരുണ്യത്തെ

കണ്ടുകൊണ്ട് പാരിസ്ഥിതികവും മാനവികവുമായ തലത്തിലേക്ക് അതിനെ വിശാലമാക്കി അവതരിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ഒ.എൻ.വി. ചെയ്തത്.സ്ത്രീ-പ്രകൃതി സ്വത്വങ്ങളിൽത്തന്നെയാണ് സുഗതകുമാരി കവിതയും പ്രധാന മായി ഊന്നുന്നത്. അതോടൊപ്പം സ്ത്രീ-പുരുഷ പ്രണയത്തിനകത്ത് കാരുണ്യത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു. ആത്മീയമായ ഒരു തലത്തിലേക്കുകൂടി കാരുണ്യാനുഭൂതിയെ കൊണ്ടുപോകുന്നു.

9. ചങ്ങമ്പുഴയെപ്പോലെ ആത്മാനുകമ്പയുടെ കവിയായിട്ടാണ് എ. അയ്യപ്പൻ വരുന്നത്. കാരുണ്യത്തിന്റെ പ്രഭവകേന്ദ്രത്തിലും ക്രൗര്യമുണ്ടാവാമെന്ന തീർപ്പിൽ മനുഷ്യന്റെ നിസ്സഹായത്വത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന കവി സ്വയം ബഹിഷ്കൃതനും അനാഥത്വം പേറുന്നവനുമായി മാറുന്നു.സ്ത്രീ-പ്രകൃതി-കീഴാള-ന്യൂനപക്ഷങ്ങളുൾപ്പെടുന്ന എല്ലാ പീഡിതസ്വത്വങ്ങൾക്കും വേണ്ടി ക്രൗര്യങ്ങളെ കാരുണ്യത്താൽ പ്രതിരോധിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന കവി യാണ് സച്ചിദാനന്ദൻ. ചിലപ്പോഴൊക്കെ ക്രൗര്യത്തെ ക്രൗര്യംകൊണ്ടു തന്നെ നേരിടേണ്ടിവരുമെന്ന സത്യം തിരിച്ചറിയുമ്പോഴും ബൗദ്ധകാരുണ്യ ത്തിലുള്ള വിശ്വാസം പ്രത്യാശയോടെ പിന്തുടരുകകൂടി ചെയ്യുന്ന കവി യാണ് സച്ചിദാനന്ദൻ.

10. സമൂഹത്തിൽ വർധിച്ചുവരുന്ന വിഭജനയുക്തികളെയും അക്രമങ്ങളെയും പ്രതിരോധിക്കാനുള്ള ഒരു പ്രതിരോധതന്ത്രമെന്ന നിലയിലാണ് ഗുരുമുത ലുള്ള കവികളുടെ കാരുണ്യാവിഷ്കാരപ്രധാനമായ കവിതകൾ പ്രസക്തമായിത്തീരുന്നത്. കേരളത്തിലെ സാമൂഹിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളായി ട്ടുള്ള ജാതി, പുരുഷാധികാരം, സ്ത്രീ പ്രകൃതി അരികുവൽക്കരണം, അപര വൽക്കരണം എന്നിവയെല്ലാം പ്രതിരോധിക്കുന്ന സവിശേഷമൂല്യമായി ട്ടാണ് ഇവിടെ കാരുണ്യത്തെ കണ്ടെടുക്കുന്നത്.

11. സന്തുലിതമായ ഒരു ജീവിതത്തെ സാധ്യമാക്കുന്നതിന് ധൈഷണികബുദ്ധി പോലെത്തന്നെ പ്രാധാന്യമുള്ളതാണ് വൈകാരികബുദ്ധിയും. വൈകാരിക ബുദ്ധിയുടെ വികാസത്തിന് ഇത്തരം കൃതികൾ സഹായകരമാണ് എന്നതി നാൽ കാരുണ്യാനുഭൂതിയുണർത്തുന്ന രചനകൾ ഇന്ന് കൂടുതൽ പ്രസക്ത

മാകുന്നു. ബുദ്ധൻ മുതൽ മാർക്സ് വരെയുള്ള തത്വജ്ഞാനികൾ പലമട്ടിൽ പറഞ്ഞ ഒരാദർശം തന്നെയാണ് മലയാളകവിതയിൽ ഗുരു മുതൽ സച്ചിദാനന്ദൻ വരെ പലവിതാനങ്ങളിൽ ആവിഷ്കരിച്ചത്. കാരുണ്യത്തിന്റെ ഒഴുക്ക് ഇവിടെ അവസാനിക്കുന്നുമില്ല. അത് തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു ആശയധാരതന്നെയാണ്.

സഹായക ഗ്രന്ഥസൂചി

അജു കെ നാരായണൻ (എഡി). 2017. താക്കോൽ വാക്കുകൾ വിചാരമാതൃകകൾ, കേരളീയ നോട്ടങ്ങൾ. ആലുവ: വിദ്വാൻ പി.ജി. നായർ സ്മാരക ഗവേഷണ കേന്ദ്രം.

അജിത്കുമാർ എൻ. 2004. കേരളസംസ്കാരം. തൃശൂർ: സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണ വകുപ്പ് കേരള സർക്കാർ.

അജയ് ശേഖർ (എഡി.). 2015. ഡോ: ബി.ആർ അംബേദ്കർ (പഠനം). കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം.

അനഘ ബി.കെ. 2015. കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ അന്തർധാരകൾ. കോഴിക്കോട്: ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

അനിൽ. കെ.എം. (എഡി.). 2011. ശരീരം ജാതി അധികാരം അസ്പൃശ്യതയുടെ പ്രതിഭാസികത. കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻ.

- - -. (എഡി.). 2017. സംസ്കാരനിർമ്മിതി. കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്.

അനിൽ കെ.എം., സൗമ്യ കെ.സി. 2019. മാർക്സിലേക്കുള്ള ഇരട്ടവഴി, കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്.

- - -. 2021. കാലത്തിന്റെ ആകാശഗോപുരങ്ങൾ. കൊണ്ടോട്ടി: ശിഖ ഗ്രന്ഥവേദി.

അപ്പൻ കെ.പി. 2005. ചരിത്രത്തെ അഗാധമാക്കിയ ഗുരു. കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

അയ്യപ്പൻ എ. 2010. തെരഞ്ഞെടുത്ത കുമാരനാശാൻ കവിതകൾ. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

- - - . 2011.എ. അയ്യപ്പന്റെ സമ്പൂർണ്ണ കവിതകൾ, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

അയ്യപ്പൻ കെ. 2001. സഹോദരനയ്യപ്പന്റെ പദ്യകൃതികൾ. തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി.

അയ്യപ്പപ്പണിക്കർ കെ. (എഡി.). 2000. ഷേയ്ക്സ്പിയർ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ (വാല്യം 1). കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

അർജ്ജുനൻ വെള്ളായനി (എഡി.). 1988. സർവ്വ വിജ്ഞാനകോശം, തിരുവനന്ത പുരം:സ്റ്റേറ്റ് ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് ഓഫ് സൈക്ലോപീഡിക് പബ്ലിക്കേഷൻ.

അരവിന്ദാക്ഷൻ കെ. 1996. ഗാന്ധിയൻ ജീവിതദർശനം. കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

അരവിന്ദാക്ഷൻ വി. 2013. മാർക്സും മൂലധനവും, തൃശൂർ: കേരളശാസ്ത്രസാഹി ത്യപരിഷത്ത്.

ആനന്ദ് 2011. വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും (പഠനം) കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

ആനന്ദ കുമാരസ്വാമി (വിവ: എൻ. വി. ജയപ്രകാശ്) 2017. ബുദ്ധനും ബുദ്ധന്റെ സുവിശേഷവും, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

അശ്വഘോഷൻ (വിവ. മാധവൻ അയ്യപ്പത്ത്). 2011. അശ്വഘോഷന്റെ മഹാകാവ്യ ങ്ങൾ, ഭാഗം 1. ബുദ്ധചരിതം. തൃശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി.

ഇ.എം.എസ്. 2017. കേരളം മലയാളികളുടെ മാതൃഭൂമി. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

- - -. 1995. ആശാനും മലയാളസാഹിത്യവും. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേ ഴ്സ്.

ഇമാംഗസ്സാലി. 2003. ദൈവാസ്തിക്യത്തിന്റെ ഭൗതിക ദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾ. കോഴി ക്കോട്: ഇസ്ലാമിക് പബ്ലിഷിങ് ഹൗസ്.

ഇബ്രാഹിം ടി.കെ. 2014. ദയാനിധിയായ ദൈവദൂതൻ. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

ഈഗിൾട്ടൺ ടെറി (വിവ. ബേബി പി.ജെ). 2018. Why Marx was right? (എന്തു കൊണ്ട് മാർക്സ് ശരിയായിരുന്നു) കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്.

ഇടശ്ശേരി ഗോവിന്ദൻ നായർ. 2007. ഇടശ്ശേരിക്കവിതകൾ. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

എഴുത്തച്ഛൻ, തുഞ്ചത്ത് (വ്യഖ്യാനം. ആചാര്യ നരേന്ദ്രഭൂഷൺ). 2008. ഹരിനാമ കീർത്തനം. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

- - -. അധ്യാത്മരാമായണം കിളിപ്പാട്ട്. 2015. തൃശ്ശൂർ: എച്ച്& സി. പബ്ലിഷിങ് ഹൗസ്.

എറിക് ഹോബ്സ് ബോം. (വിവ. ശിവദാസ് പി.കെ.) 2013. How to change the world (ലോകത്തെ മാറ്റുന്നത്) മാർക്സിന്റെയും മാർക്സിസത്തിന്റെയും ആഖ്യാനങ്ങൾ. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ഐജാസ് മുഹമ്മദ്. 2014. ഉത്തരാധുനികത, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ഒ.എൻ.വി. കുറുപ്പ്. 2019. ഒ.എൻ.വി.യുടെ കവിതകൾ, വാല്യം ഒന്ന്, രണ്ട്. കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

അംബേദ്കർ ബി.ആർ. 1997. അംബേദ്കർ (വിവ. ഇഗ്നേഷ്യസ് കാക്കനാടൻ), സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, വാല്യം 1,2,3,4,5,6, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

- - -. (വിവ. രാധാകൃഷ്ണൻ ചെറുവല്ലി). ഇന്ത്യയും കമ്യൂണിസവും, തിരുവനന്ത പുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

- - - . 2015. (വിവ. ആർ.കെ. ബിജുരാജ്). Annihilation of Caste The annotted Critical Edition (ജാതി ഉന്മൂലനം - വ്യാഖ്യാന വിമർശനക്കുറിപ്പുകൾ സഹിതം) കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

കരീം. എം.എ.. 2019. ഒ.എൻ.വി.യുടെ കയ്യൊപ്പുകൾ. കോഴിക്കോട്: പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്.

കവിതാരാമൻ. 2021. ഉഴവുകാരനായ കവി. വർക്കല: ശിവഗിരി മഠം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, ശ്രീനാരായണധർമ്മസംഘം ട്രസ്റ്റ്.

കറുപ്പൻ കെ.പി. പണ്ഡിറ്റ് 2013. പണ്ഡിറ്റ് കെ.പി. കറുപ്പന്റെ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വോള്യം 1,2. കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം.

കാർത്തികേയൻ നായർ, 2015. നവോത്ഥാനമൂല്യങ്ങളും കേരളസമൂഹവും. കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം.

കാളിദാസൻ (വിവ.) കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ,2001 രഘുവംശം, കോഴിക്കോട്: മാരാർ സാഹിത്യപ്രകാശം.

കാറൽ മാർക്സ്. 1980. പ്രോഗ്രസ്സ് പബ്ലിഷേഴ്സ്. തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ദാരിദ്ര്യം. മോസ്കോ: പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിഷേഴ്സ്.

കുമാരനാശാൻ. 1986. കുമാരനാശാന്റെ സമ്പൂർണ്ണപദ്യകൃതികൾ. കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം.

കുമാരനാശാൻ. 2017. വീണപൂവ്. കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം.

കുമാരനാശാൻ. 2018. ലീല. കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം.

കുമാരനാശാൻ. 1986. കരുണ. കോഴിക്കോട്: പൂർണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

കുമാരനാശാൻ (കെ.വി. തോമസ്, വ്യാഖ്യാ.). 2018. കോഴിക്കോട്: പൂർണ പബ്ലിഷേഴ്സ്.

കുഞ്ഞിക്കണ്ണൻ കെ.ടി. 2019. നവോത്ഥാനം ആധുനികത ഉത്തരാധുനികത സംസ്കാരത്തിന്റെ സമരമുഖങ്ങൾ. കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

കുര്യാസ് കുമ്പളക്കുഴി. 2012. കരുണ ഭയം കഥാർസിസ്. കോട്ടയം: സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം.

കുറുപ്പ് ഒ.എൻ.വി. 2019. ഒ.എൻ.വി.യുടെ കവിതകൾ. വാല്യം ഒന്ന്. കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്.

- - -. 2019. ഒഎൻവിയുടെ കവിതകൾ. വാല്യം രണ്ട്. കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

കുസുമൻ കെ.കെ. (വിവ. പുഷ്പാംഗദൻ എം.ഒ.) 2-15. നിവർത്തന പ്രക്ഷോഭണം. കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം.

കൃഷ്ണൻ അഴീക്കോട് കെ.എ. 1980. പണ്ഡിറ്റ് കറുപ്പനും മലയാള കവിതയും. കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ.

കൃഷ്ണപിള്ള എൻ. 1992. കൈരളിയുടെ കഥ. കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം.

കൃഷ്ണപിള്ള ചങ്ങമ്പുഴ. 2004. ചങ്ങമ്പുഴക്കവിതകൾ വാല്യം ഒന്ന്, രണ്ട്. കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

- - -. 2017. രമണൻ. കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

കെ.ഇ.എൻ. 1999. കറുപ്പിന്റെ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം. കോഴിക്കോട്: ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

- - -. 2019. സ്വർഗ്ഗം നരകം പരലോകം. തിരുവനന്തപുരം: ദേശാഭിമാനി ബുക്ക് ഹൗസ്.

- - -. (എഡി.) 2011. ലൈംഗിക ഉദാരീകരണം പരിസരവും രാഷ്ട്രീയവും. കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

കൊസാംബി ധർമ്മാനന്ദ (വിവ. പി. ശേഷാദ്രി അയ്യർ). 1956. ഭഗവൻ ബുദ്ധൻ. കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ.

ഗോപൻ പി.കെ. 2021. പെണ്ണിടം മതം മാർക്സിസം. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ഗോപാലകൃഷ്ണൻ നടുവട്ടം (എഡി.) 2019. ആധുനിക മലയാളകവിത കവിതകളും പഠനങ്ങളും. തിരുവനന്തപുരം: മാളൂബൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

ഗോപാലകൃഷ്ണൻ പി.കെ. 2014. ശ്രീനാരായണഗുരു വിശ്വമാനവികതയുടെ പ്രവാചകൻ. തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്.

ഗോപിനാഥൻ ആർ. 2007. കുമാരനാശാൻ കവിത - ജീവിത സൗന്ദര്യത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം. തിരുവനന്തപുരം: സി.എം.ടി. ബുക്ക് സെന്റർ.

ഗോപിനാഥൻ എ. 1993. ആശാനും ഭാരതീയ ദർശനങ്ങളും. കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

ഗോപാലകൃഷ്ണൻ പി.കെ. 1994. കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ചരിത്രം. തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

ഗോപി ആദിനാട്. 2019. മലയാളകവിത പരിണാമങ്ങളിലൂടെ. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ഗോവിന്ദപ്പിള്ള പി. 2013. മതാചാര്യർ മതനിഷേധികൾ. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

- - -. 2013. കേരള നവോത്ഥാനം യുഗസന്തതികൾ യുഗ ശില്പികൾ. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

- - -. 2013. കേരള നവോത്ഥാനം ഒരു മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണം. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

- - -. 2013. നാലാം സഞ്ചിക, മാധ്യമപർവ്വം, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ഗ്രാമപ്രകാശ് എൻ. ആർ. (സമ്പാദനം, പഠനം). 2020. എരിയുന്ന മഹാവനങ്ങൾ (ചിന്താവിഷ്ടയായ സീതയുടെ ജന്മശതാബ്ദി സ്മരണ). തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

ഗുപ്തൻനായർ. എസ്. 2008. ആദ്ധ്യാത്മിക നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ശില്പികൾ, കോഴിക്കോട്, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്,

ഗണേഷ് കെ.എൻ. 2018. മാർക്സിസ്റ്റു ക്ലാസിക്കുകൾ. രണ്ടാം പതിപ്പ്. മാർക്സിസവും സോഷ്യലിസവും. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ഗീത. പി. 2000. സ്ത്രീ വിമോചനമെന്നാൽ മനുഷ്യ വിമോചനം, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

- - -. 2006. പ്രണയം ലൈംഗികത അധികാരം. തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്.

- - -. 2010. പെൺകാലങ്ങൾ, തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്.

ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ ശ്രീ. നിത്യചൈതന്യയതി (ലളിതവിസ്താരം). നിജാനന്ദവിലാസം, വർക്കല: നാരായണഗുരുകുലം.

ചന്ദ്രശേഖരൻ മേലത്ത് 2012. ഇടശ്ശേരിക്കവിത. സെൻട്രൽ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് ഓഫ് ലാംഗ്വേജസ്, മൈസൂർ.

ചാത്തുക്കുട്ടി മന്നാടിയാർ (എഡി. എം.ഡി ഹരിശർമ്മ) 1958. ഉത്തരരാമചരിതം. കോട്ടയം: SPCS.

ജോസ് പാലാഴി. സി. 1994. ബൈബിൾ കുടുതൽ വെളിച്ചം. തേവര: ജനത ബുക്ക് സ്റ്റാൾ.

ജോസഫ് പി.സി. 1999. പൊയ്കയിൽ ശ്രീകുമാരഗുരു ജീവിതവും ദർശനവും. തിരുവനന്തപുരം: മലയാള ക്രൈസ്തവ സാഹിത്യസമിതി.

ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി. 1981. മുണ്ടശ്ശേരി കൃതികൾ, വാള്യം -3, കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

- - -. 1971. ആശാൻ കവിത ഒരു പഠനം. കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

ജോർജ്ജ് മാത്തൻ, 1867, ബാലാഭ്യസനത്തെക്കുറിച്ച് ഒരു പ്രസംഗം, കോട്ടയം:സി. എം.എസ്. പ്രസ്സ്.

ടോണി മാത്യു. 2011. കാട്ടുകിളിയുടെ പാട്ട്. തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

ഡേവിസ് ഈ.ഡി. (എഡി.). 2016. കേരളനവോത്ഥാനവും ചിന്തയും. തൃശ്ശൂർ: കേര ളശാസ്ത്രസാഹിത്യപരിഷത്ത്.

തങ്കപ്പൻ പൂയപ്പള്ളി (എഡി.) 2012. പണ്ഡിറ്റ് കറുപ്പൻ, വിപ്ലവം കവിതയിലും സാമൂഹിക രംഗത്തും, കോട്ടയം: SPCS.

തങ്കം എം.വി. 2016. തത്വശാസ്ത്രപഠനത്തിന് ഒരു മുഖവുര. തിരുവനന്തപും: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

തിലക് പി.കെ. 2013. കവിതാപഠനങ്ങൾ. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

തങ്ങൾ യു.സി.കെ. (എഡി). 2012. ഖുർആൻ. തിരുവനന്തപുരം: സീസോ ബുക്സ്.

തിരുവള്ളുവർ (പുനരാഖ്യാനം - വെള്ളായണി സുധാകരൻ, കുമാരമംഗലം ശ്രീകുമാർ). 2011. തിരുക്കുറൾ. തിരുവനന്തപുരം യൂണിവേഴ്സൽ പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

- - - . 1093. (വിവ. വെണ്ണിക്കുളം ഗോപാലക്കുറുപ്പ്) 1983, തിരുക്കുറൾ. കോട്ടയം: SPCS.

ദലിത് ബന്ധു. 2017. അംബേദ്കർ ഒരു പഠനം. തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്.

ദാമോദരൻ. 2015. മാർക്സിസ്റ്റ് പാഠാവലി. തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്.

ദാസ് കെ.കെ.എസ്. 2019. ബുദ്ധൻ ശാന്തസമുദ്രത്തിലെ തിര. തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

ദിലീപ് രാജ് (എഡി.). 2016. ഗുരുചിന്തന - ഒര മുഖവുര. കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

ദീപേഷ്. കെ. രവീന്ദ്രനാഥ് (എഡി& വിവ.) 2016.ബുദ്ധൻ ദർശനങ്ങളുടെ പുസ ത്കം. കോഴിക്കോട്: ഒലിവ് പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ദേവദാസ്. എം.എസ്. 2019. മാർക്സിസ്റ്റ് ദർശനം. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലി ഷേഴ്സ്.

ധർമ്മരാജ് അടാട്ട്. 2012. മതം ശാസ്ത്രം യുക്തി ചിന്ത (സാംസ്കാരിക പഠനം) കോട്ടയം: SPCS.

നായർ എം.എസ്. 1998. വാഗ്ഭടാനന്ദഗുരുവും സാമൂഹിക നവോത്ഥാനവും. തിരു വനന്തപുരം: സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണ വകുപ്പ്.

നിസാർ അഹമ്മദ്, 2021. ഉണ്മയുടെ ഇടയൻ. കോഴിക്കോട്: ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിഷേ ഴ്സ്.

നാരായണമേനോൻ വള്ളത്തോൾ. 2016. ഋഗ്വേദസംഹിത വാല്യം 1, കോട്ടയം: SPCS.

- - -. 2016. ഋഗ്വേദസംഹിത വാല്യം 2, കോട്ടയം: SPCS.

നുജും. എ. 2006. പെണ്ണും അധികാരവും കോഴിക്കോട്: ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

പത്മനാഭപിള്ള ജി. ശ്രീകണ്ഠേശ്വരം. 1990: ശബ്ദതാരാവലി. കോട്ടയം: സാഹിത്യ പ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം.

പരമേശ്വരൻ പി.കെ. 2014. മലയാളസാഹിത്യചരിത്രം. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി.

പരമേശ്വരൻപിള്ള എരുമേലി. 1996. മലയാളസാഹിത്യം കാലഘട്ടങ്ങളിലൂടെ. മാവേലിക്കര: പ്രതിഭ ബുക്സ്.

പരമേശ്വരൻമൂസ്സത്. ടി.സി. (വ്യാഖ്യാ). 2008, അമരകോശം പാരമേശ്വരവ്യാഖ്യാനം. തൃശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി.

പവിത്രൻ പി. 2002. ആശാൻ കവിത ആധുനികാനന്തര പാഠങ്ങൾ. തിരുവനന്ത പുരം: സാംസ്കാരികപ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ് കേരളസർക്കാർ.

- - -. 2018. പ്രണയരാഷ്ട്രീയം (ആശാൻ കവിതാ പഠനങ്ങൾ). കോഴിക്കോട്: ഐ. ബുക്സ്. കേരള.

പള്ളത്ത് രാമൻ. 1989. മഹാകവി പള്ളത്തിന്റെ സമ്പൂർണ്ണ പദ്യകൃതികൾ. എറണാ കുളം: പള്ളത്ത് മെമ്മോറിയൽ പബ്ലിഷിങ്ങ് ഹൗസ്.

പ്രഭാവർമ്മ. 2017. തന്ത്രീലയ സമന്വിതം. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

പ്രിയദർശൻ ഡി. (എഡി.) 2020. ശ്രീനാരായണഗുരു പഠനസമാഹാരം. വർക്കല പിയറി ബോർദ്യൂ (ആശയാനുവാദം - സംഗീത എം.കെ., അനിൽ കെ.എം. 2019. Masculine Domination ആണത്തവും അധിശത്വവും, കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്.

പോൾ ചിറക്കരോട്. 2008. അംബേദ്കർ ബൗദ്ധിക വിക്ഷോഭത്തിന്റെ അഗ്നിജ്വാല. കോട്ടയം: SPCS.

പോക്കർ പി.കെ. 2014. ആധുനികോത്തരതയുടെ കേരളീയ പരിസരം, കോഴി ക്കോട്: ലീഡ് ബുക്സ്.

പോൾ കെ.പി. 2007. യേശുവിന്റെ മനുഷ്യദർശനവും മാർക്സിസവും, തിരുവനന്ത പുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന് (എഡി.) 2016. നാരായണഗുരു പുനർവായനകൾ, കോഴി ക്കോട്: പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻ

പ്രശോഭൻ കെ. 2013. ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ സ്വാധീനത മലയാളം കവിതയിൽ, തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

- - - 2016. ശ്രീനാരായണഗുരു ബഹുസ്വരതയുടെ ആചാര്യനും കവിയും. തിരുവന ന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്ക്.

പ്രസന്നകുമാർ ആർ. 2019, ഗാന്ധിജിയും പരിസ്ഥിതിയും, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ഭക്തിവേദാന്തസ്വാമി പ്രഭുപാദർ (വിവ. പത്മഭൂഷൺ നാലപ്പാട്ട് ബാലാമണിയമ്മ, 2011. ഭഗവദ് ഗീതാ യഥാരൂപം, ഗുരുവായൂർ: ഭക്തിവേദാന്ത ബുക്ക് ട്രസ്റ്റ്.

ഭട്ടതിരിപ്പാട് വി.ടി 1997. വിടിയുടെ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

ഭാസ്കരൻ ടി. 1984 ആശാന്റെ ആശാൻ, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്

- - - 1991, ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിന്റെ കാവ്യസരണി, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്

ഭാസ്കരനുണ്ണി, പി. 2012. പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളം, തൃശ്ശൂർ: കേരളസാ ഹിത്യ അക്കാദമി.

ബഷീർ എം.എം. 1988. കുമാരനാശാന്റെ രചനാശില്പം. (ഹസ്തലിഖിതങ്ങളെ ആധാരമാക്കിയുള്ള ഒരു പഠനം) കോട്ടയം: SPCS.

ബാലരാമപണിക്കർ എം.എ. 2008. ശ്രീനാരായണഗുരു പ്രബന്ധങ്ങളിലൂടെ, വർക്ക ല: ശിവഗിരിമഠം പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

ബാലറാം എൻ.ഇ. 2017. എന്താണ് മാർക്സിസം, തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്.

ബാലകൃഷ്ണൻ കല്പറ്റ. 2012. ഗാന്ധിയൻ സൗന്ദര്യ വിചാരം. തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

ബാലകൃഷ്ണൻ എൻ.വി. 2014. മതം ലൈംഗികത, മൂലധനം പരിസ്ഥിതി, കോഴിക്കോട്: പിങ്ക് ബുക്സ്.

ബാലകൃഷ്ണൻ പി.കെ. (എഡി.) 1969. ശ്രീനാരായണഗുരു, കോട്ടയം: SPCS.

- - - 1970. കാവ്യകല കുമാരനാശാനിലൂടെ, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

ബിനീഷ് പുതുപ്പണം. 2011. ജ്ഞാനനിർമ്മിതിയുടെ വെളിപാടുകൾ. ഫറോക്ക്: വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

- - - (എഡി.) 2016. മലയാളിയുടെ അദൃശ്യസഞ്ചാരങ്ങൾ. കോഴിക്കോട്: വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

ബാവ മുസ്ലിയാർ കോടമ്പുഴ. 2010. നീതിയുടെ നിസ്തുല നിദർശനങ്ങൾ, കോഴിക്കോട് : അൽമആരിഫ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

ബീന കെ.ആർ. 2021. ബുദ്ധദർശനവും ആശാൻ കവിതയും, തൃശൂർ: ഐവറി ബുക്സ്.

മധു ടി.വി, നിസാർ അഹമ്മദ്. 2018. മാർക്സിനൊപ്പം - മാർക്സിനുശേഷം - സംഭാഷണങ്ങൾ, കോഴിക്കോട്: റാസ്ബെറി ബുക്സ്.

മനോജ് എം.ബി. (എഡി.) ആഖ്യാനം സാന്നിദ്ധ്യം സൗന്ദര്യം. 2013. കോഴിക്കോട്: വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

മാത്യു ഒ.എം. 2017. ലോകമതങ്ങളിലൂടെ. കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം.

മാർക്സ് ഏംഗൽസ് 2020. കമ്യൂണിസ്റ്റ് മാനിഫെസ്റ്റോ, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

മിനി എസ്സ്, 2019. ഭക്ഷണം വസ്ത്രം ആചാരം നവോത്ഥാന ആത്മകഥകളിലെ കേരളചരിത്രം, കൊല്ലം: പാഠം ബുക്സ്

മുകുന്ദൻ എൻ. (സമ്പാ:, വ്യാഖ്യാനം) 1994. കുചേലവൃത്തം വഞ്ചിപ്പാട്ട് പാഠവും പഠനവും തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

മുഹമ്മദലി പി.കെ. 1996. മുഹമ്മദ് നബി ജീവിതവും സന്ദേശവും. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

മുഹമ്മദ് ഹമീദുല്ല. 1998. ഇസ്ലാം ലഘുപരിചയം, കോഴിക്കോട്: ഇസ്ലാമിക് പബ്ലിഷിങ് ഹൗസ്.

മുരളീധരൻ നെല്ലിക്കൽ. 1999. വിശ്വസാഹിത്യദർശനങ്ങൾ, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

മുഴുപ്പിലങ്ങാട് ടി.കെ.ഡി. 2011, ഗുരുദേവന്റെ ചിന്ത, കോഴിക്കോട്: ഹരിതം ബുക്സ്.

മോഹൻദാസ് മുതുകുളം. 2019. മാർക്സിസ്റ്റ് സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവും നിരൂപണവും. മുതുകുളം: ഗ്രന്ഥകർത്താവ്.

മോറിസ് ബുക്കായ് (വിവ. കാദർക്കുട്ടി മരേക്കാട്). 2006. ഖുർആനും ആധുനിക ശാസ്ത്രവും കോഴിക്കോട്: ഇസ്ലാമിക് പബ്ലിഷിങ് ഹൗസ്.

മാർക്സ് ഏംഗൽസ്. (വിവ. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, എം.എസ്. രാജേന്ദ്രൻ). 2017. On Religion (മതത്തെപ്പറ്റി), തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

യതി ഗുരുചൈതന്യയതി. 2012. ആത്മോപദേശശതകം നൂറ് ധാന്യങ്ങൾ. വർക്കല: നാരായണഗുരുകുലം.

യതി ഗുരുനിത്യചൈതന്യ. 2000. സീത നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെ. തിരുവനന്തപുരം: നാരായണഗുരുകുലം.

യേശുദാസൻ ടി.എം. 1997. ദലിത് സ്വത്വവും അധികാരത്തിന്റെ പ്രശ്നവും. ചങ്ങനാശ്ശേരി: ആൽമണ്ട് ബുക്സ്.

യേശുക്രിസ്തുവിന്റെ പുതിയനിയമം. 1990. ബാംഗ്ലൂർ: ദി ഗാന്ധിയൻസ്, ഇന്റർ നാഷണൽ.

രഘുനാഥൻ പറളി. 2007. ഭാവിയുടെ ഭാവന. കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്

രമേശൻ കെ.ആർ. 2013. ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ജീവിതശാസ്ത്രം, പെരുമ്പാവൂർ: ഋഷികുലം പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

രവീന്ദ്രൻ പി.പി. 2017. ആധുനികതയുടെ പിന്നാമ്പുറം, കോട്ടയം: SPCS.

രവീന്ദ്രൻ എൻ.കെ. 2017. പെണ്ണെഴുതുന്ന ജീവിതം, തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

രവീന്ദ്രൻ ടി.കെ. (വിവ. എം.ഒ. പുഷ്പാംഗദൻ). 2011. ആശാനും കേരളത്തിലെ സാമൂഹിക വിപ്ലവവും, കോട്ടയം: SPCS.

രാജുക്കുട്ടൻ പി.ജി. 2011. എ. അയ്യപ്പൻ ഉന്മാദിയുടെ ഉദ്യാനം. തൃശൂർ : ഇന്ദീവരം പബ്ലിഷിംഗ് ഗ്രൂപ്പ്.

രാജശേഖരൻ എസ്. 2008. നവോത്ഥാനാന്തര കവിത, കവിതയിലെ സഞ്ചാരങ്ങൾ, കോട്ടയം : നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ.

രാജേഷ് ചിറപ്പാട്. 2017. കുമാരനാശാൻ കവിയും ജീവിതവും. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

- - - 1997. പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

രാജേഷ് പൊൻമല. 2018. ഗുരുമഹിമ ഗുരുസ്തവത്തിൽ, കോട്ടയം: രാജേ പൊൻമല.

രാജീവൻ ബി. വാക്കുകളും വസ്തുക്കളും. ഡി.സി. ബുക്സ്.

രാധാകൃഷ്ണൻ ആർ. 2016. കേരളത്തിന്റെ സ്ത്രീശക്തിചരിത്രം. തിരുവനന്തപുരം: മാളുബെൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

രാമചന്ദ്രൻ. ടി.എം. (എഡി.) 2016. മലയാളി നാൾവഴികൾ. കോഴിക്കോട്: ഐ ബുക്സ് കേരള.

രാമദാസ് ചെറായി. 1997. അവർണ്ണ പക്ഷരചനകൾ. എറണാകുളം: ദൂത് ബുക്സ്.

രാമപുരത്തുവാര്യർ. 1954. കുചേലവൃത്തം വഞ്ചിപ്പാട്ട്. കോട്ടയം: എൻ.ബി.എസ്.

രംഗനാഥൻ മാസ്റ്റർ. കെ.കെ. 2005. ദൈവദശകം ഒരു പഠനം. നടക്കാവ്: ആർഗി കമ്യൂണിക്കേഷൻസ്.

ലീലാവതി. എം. 2012. നവകാന്തം. കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണ സംഘം.

- - -. (വിവ: വ്യാഖ്യാ) 2014, ശ്രീമദ് വാല്മീകി രാമായണം, വാല്യം 12. കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

- - -. 1977. വർണ്ണരാജി പഠനം, കോട്ടയം: SPCS.

- - -. 1996. മലയാളകവിതാസാഹിത്യചരിത്രം, തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി.

- - -. 1997. കവിതാരതി. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ.

ലൂയി അൽത്തൂസർ, പി.കെ. പോക്കർ (എഡി.), 2010. പ്രത്യയശാസ്ത്രം, കോഴിക്കോട്: വിവ: പി.പി. സത്യൻ, പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

വസന്തൻ എസ്.കെ. 2006. നമ്മൾ നടന്ന വഴികൾ. തൃശൂർ: മലയാള പഠനഗവേഷണകേന്ദ്രം.

വിജയൻ പിണറായി. 2004. കേരളീയനവോത്ഥാനം നേരിടുന്ന വെല്ലുവിളികൾ (തെരഞ്ഞെടുത്ത ലേഖനങ്ങൾ). കായംകുളം: സിത്താര ബുക്സ്.

വിജയൻ എം.എൻ 2008. കവിതയുടെ നൂറ്റാണ്ട് (1-ാം വാല്യം), കോട്ടയം: SPCS.

വിവേകാനന്ദൻ. ബി. 2018. ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിന്റെ വിശാലദർശനം. തിരുവനന്തപുരം: ഇൻഡ്യ ബുക്സ്.

വാസുദേവഭട്ടതിരി (പരിഭാഷ), വിളക്കുടി രാജേന്ദ്രൻ (എഡി.). 1996. ധ്വന്യാലോകം. തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

വാഗ്ഭടാനന്ദഗുരു. 2016. വാഗ്ഭടാനന്ദന്റെ സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

ശങ്കരൻ തായാട്ട്. 1978. ദുരവസ്ഥ ഒരു പഠനം. കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്സ്.

ശങ്കരൻ കെ.പി. 2016. കവിതാഹൃദയം. തൃശൂർ: കേരളശാസ്ത്രസാഹിത്യ പരിഷത്ത്.

ശിവദാസൻ. പി. (എഡി.), 2017. Proceedings of IVth International Conference On Kerala History, കോട്ടയം: SPCS.

ശിവദാസൻ സി.പി. 2012. ആധുനികകാവ്യപഠനങ്ങൾ, തൃശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി.

ശ്രീജൻ വി.സി. (വി.സി. ഹാരിസ്, ഉണ്ണികൃഷ്ണൻ ബി. എഡി.). 1999. നവസിദ്ധാന്തങ്ങൾ-2 വിമർശനാത്മക സിദ്ധാന്തം പഠനം, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

ശ്രീകുമാർ, കെ. 1998. ക്രോധവും കനിവും. കോഴിക്കോട്: Self Published.

ശ്രീകുമാർ. കെ. (എഡി.), 2019, രാമായണദർശനം. തിരൂർ: തുഞ്ചൻ സ്മാരകം.

ശ്രീകുമാർ ടി. 2019. പുനർവായനകളിലെ മാർക്സിസം, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

ശ്രീധരമേനോൻ, എ. 2014. കേരളചരിത്രം, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

ശ്രീനാരായണഗുരു (ബാലകൃഷ്ണൻ നായർ, ജി, വ്യാഖ്യാ) 2012, ശ്രീനാരായണഗുരുദേവകൃതികൾ സമ്പൂർണ്ണ വ്യാഖ്യാനം (ഭാഗം 1,2) തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

ശ്രീനാരായണഗുരു (ഭാസ്കരൻ ടി. വ്യാഖ്യാ) 1985, ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

ശ്രീവത്സൻ. ടി. (വി.സി. ഹാരിസ്, ഉണ്ണികൃഷ്ണൻ ബി. എഡി.). 2001. കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

ഷാജികുമാർ, കെ.എൻ. 2016. ഒ.എൻ.വി. ജീവിതം രാഷ്ട്രീയം കവിത. തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്ക്.

ഷാജി ജോസഫ് (എഡി). 2014. ഇക്കോസോഷ്യലിസം. തുരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ഷുക്കൂർ പി.എം. 2005. ചങ്ങമ്പുഴ ജീവിതവും കലാപവും. തൃശൂർ: ഗ്രീൻ ബുക്സ്.

സജിത കെ.ആർ. 2019. നവോത്ഥാനത്തിന്റെ മലയാളം. കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

സാനു. എം.കെ. 1988. ചങ്ങമ്പുഴ നക്ഷത്രങ്ങളുടെ സ്നേഹഭാജനം, കോട്ടയം: SPCS.

- - - . 2017. മൃത്യുഞ്ജയം കാവ്യജീവിതം. (കുമാരനാശാന്റെ ജീവചരിത്രം). തിരുവന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

- - -.2013. നാരായണഗുരു സ്വാമി (ജീവചരിത്രം). കോട്ടയം: SPCS.

- - -. 2004. അശാന്തിയിൽനിന്ന് ശാന്തിയിലേക്ക്. കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

സോമദത്തൻ. 2017. ചരിത്രത്തിലെ ക്രിസ്തു (പഠനം). കോട്ടയം. SPCS.

സോമൻ നട്ടാശ്ശേരി. 2017. നവോത്ഥാനചരിത്രത്തിലെ ഇതിഹാസങ്ങൾ, കോട്ടയം: SPCS.

സുകുമാർ അഴീക്കോട്. 2014. ആശാന്റെ സംഗീതകാവ്യം (വിമർശനം). കോട്ടയം: SPCS.

സുഗതകുമാരി. 2006. സുഗതകുമാരിയുടെ കവിതകൾ സമ്പൂർണ്ണം. കോട്ടയം: ഡി.സി ബുക്സ്.

- - -. 2019. ഞാനും ഒരു കഴുകനാണ്. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

സുനിൽ പി. ഇളയിടം. 2014. വീണ്ടെടുപ്പുകൾ മാർക്സിസവും ആധുനികതാവിമർശനവും, തൃശൂർ: കേരളശാസ്ത്രസാഹിത്യപരിഷത്ത്.

- - - . 2016. ആത്മം അപരം അധിനിവേശം. കോഴിക്കോട്: ഐ ബുക്സ്, കേരള.

- - -. 2019. നാരായണഗുരുവിന്റെ മതദർശനം. തിരുവനന്തപുരം: പു.ക.സ.സം സ്ഥാനകമ്മിറ്റി.

- - -, റഫീഖ് ഇബ്രാഹിം. 2018. അപരത്തെ തൊടുമ്പോൾ സംഭാഷണങ്ങൾ. കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്.

- - -. 2021. മാർക്സിസത്തിന്റെ സമകാലികത (മാർക്സ് പിന്നിട്ട ഇരുനൂറുവർഷങ്ങൾ പ്രഭാഷണപരമ്പര) കോഴിക്കോട്: ഐ ബുക്സ്, കേരള.

- - - . 2020. നീതിയുടെ പാർപ്പിടങ്ങൾ. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

സുരേന്ദ്രൻ ചീക്കിലോട്. 2014. കേരളചരിത്രവും സംസ്കാരവും. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

സച്ചിദാനന്ദൻ. 2010. ദർശനങ്ങളുടെ ഋതുഭേദങ്ങൾ. തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

- - - . 1999. തെരഞ്ഞെടുത്ത കവിതകൾ. തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്.

- - -. 2012. വിത്തും വൃക്ഷവും. തൃശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി.

- - -. 2018. തെരഞ്ഞെടുത്ത ലേഖനങ്ങൾ. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

സതീശ് ദേശ്പാണ്ഡെ (വിവ. ജെ. ദേവിക) 2014. സമകാലിക ഇന്ത്യ ഒരു സമൂഹ ശാസ്ത്രവീക്ഷണം. തൃശൂർ: കേരളശാസ്ത്രസാഹിത്യപരിഷത്ത്.

സ്വാമി സച്ചിദാനന്ദ. 2016. ശ്രീനാരായണഗുരു വിശ്വത്തിന്റെ മഹാപ്രകാശം. തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്.

ഹരികുമാർ എം.കെ. 2014. ദൈവദശകത്തിലെ ദൈവം. കണ്ണൂർ: ആൽഫവൺ പബ്ലിഷേഴ്സ്.

രുഗ്മിണി. കെ. 2013. തന്വിയാണവൾ - ആശാന്റെ സ്ത്രീസങ്കല്പനചിന്തകൾ. കോഴിക്കോട്: വാട്ടർമെലൻ ബുക്സ്.

റാഫി പോഞ്ഞിക്കര. 1991. പ്രകാശധാര. തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്.

റസിയോ രാജ് (എഡി.) 2006. സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതകൾ (1965-2005) ഒന്ന് അകം. കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

- - -. 2006. സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതകൾ (1965-2005) രണ്ട് മൊഴി, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

- - -. 2006. സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതകൾ (1965-2005) മൂന്ന് പുറം കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്.

അജ്ഞാതകർത്തൃകം. 2012. ഒരു സാമൂഹികകാഴ്ചപ്പാടിൽനിന്ന്. കോഴിക്കോട്: ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് ഫോർ സോഷ്യൽ ആന്റ് ഇക്കോളജിക്കൽ സ്റ്റഡീസ്.

English Books

Ambedkar. B.R. 1997. Annihiliation of caste. New Delhi: Arnold Publishers.

Ananda Vardhanacharya (Abhinava Gupta Commantary) 2017, Dhanyaloka, Varanasi: Choaukhamba Sarbhati Prakashan.

Baby M.A., Babu John (|Ed.). 2018. Christ, Marx and Sree Narayanaguru. A colloquy of philippose Mar Chrysostom Senior Metropolitan and MA Baby. Thiruvananthapuram: Chintha Publishers.

Bipanchandra. 2009. History of Modern India. New Delhi: Orient blackswan Private Ltd.

Coleridge Samuel Taylor. 1951. Selected Poetry and Prose of Coleridge. New York: The Modern Library.

Daniel Goleman. 2013. Emotional Intelligence. New Delhi: Bloomsbury Publishing India.

Frederick Engels. 2017. Revolutionary Christianity. New Delhi: Critical Quest.

Freud Sigmund. 1963. General Introduction to Psycho analysis. New York: Liveright Publishers.

Gandhi Mahatma. 1993. The collected works of Mahatma Gandhi. New Delhi: The publication division. Govt. of India.

Kamarx and Frederick Engles. 2017. A critique of Religion . New Delhi: Critical Quest.

Kunhappa Murkot. 2008. Sree Narayana Guru New Delhi: National Book Trust.

Leonie Hey and Suzanne. 1948. Oxford Advanced learner's Dictionary of Current English New 9th Edition. Oxford University: Oxford University Press.

Madhu. T.V. 2016. Rethinking the Post modern: Merleauponty and the Question of the other. Sandhan: Vol. XVI No. 1&2 January - December. Sandhan: Vol. XVI. No. 1 & 2 January - December.

Mahakavi, Bhavabhuti, 2002. Ramasankar Tripathi (Ed. & Comnt).Uttararama Charita. Varanasi. Chowkhamba Krishnadas Academy Oriental Publishers and Distributors.

Morgan, Michael L. 2011. Introduction to Emmanuel Levinas, New York: Cambridge UP.

Parameswaran P. 1979. Narayana Guru The Prophet Renaissance. New Delhi: Suruchi Sahitya.

Peter Gay (Ed.). 1989. The Freud Reader. Canada: Penguin Books.

Radhakanta Deva Raja. 1967 Sabhdkalpadrum. V. I.Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office.

Ramachandra Guha (Ed.). 2010. Makers of Modern India. Patriots and Partisons. New Delhi: Viking by Penguin Books India.

Richard Ellmann and Charles Feidelson (Ed.). 1965. The Modern Tradition. New York: Oxford University Press.

Shyam Dua (Ed.). 2004. The luminous life of Gandhi Noida: Tiny tot publications.

Sreekumar P.R. (ed.). 2012. Reflections on Sree Narayana Guru.Varkala: Sivagiri Madam Publications.

ആനുകാലിക സൂചി

കവിത ബാലകൃഷ്ണൻ, 2021. ഗുരു എന്ന ചിരപ്രതിഷ്ഠ, പ്രതിഷ്ഠയും പ്രതിഷ്ഠാപനവും. മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, കോഴിക്കോട്, പുസ്തകം 99, ലക്കം 28 (സെപ്തംബർ 26 - ഒക്ടോബർ 2)

കവിതാരാമൻ, 2021. കാല്പനികതയുടെയും മഹാഗുരു. മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, കോഴിക്കോട്. ലക്കം 7, (മെയ് 5-11).

കെ.ഇ.എൻ. 2021. ദുരവസ്ഥയുടെ ദുരവസ്ഥ. ദേശാഭിമാനി വാരിക. കോഴിക്കോട്. പു. 52,ലക്കം 25, ഒക്ടോബർ 31.

ഗോപീകൃഷ്ണൻ, പി.എൻ. 2021. ഗുരുവിന്റെ ഗുരുകുലം. ശ്രീനാരായണഗുരു എന്ന കവികൾ. മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, കോഴിക്കോട്. പുറം 99, ലക്കം 28, (സെപ്തം. 26 - ഒക്ടോബർ 2)

ഗോപിനാഥപിള്ള വട്ടപറമ്പിൽ (എഡി.) വിവേകോദയം ദേശീയസാംസ്കാരിക ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം. (2016 ഒക്ടോബർ - ഡിസംബർ)

ഗ്രാമപ്രകാശ്. എൻ.ആർ. 2021. മലബാർ കലാപവും ആശാന്റെ ദുരവസ്ഥയും. ദേശാഭിമാനി വാരിക, കോഴിക്കോട്. പു. 52, ലക്കം 25. (ഒക്ടോബർ 31)

ലക്ഷ്മി. പി. വീടുവിട്ട നായികമാർ. ദേശാഭിമാനി വാരിക. കോഴിക്കോട്. പുറം 52. ലക്കം 8 (2021 ജൂലൈ 4)

രാജീവൻ ബി. 2015. അംബേദ്കർ കണ്ട മാർക്സ് മാർക്സിസ്റ്റുകാർ കാണാത്തമ മാർക്സ്. മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, പു. 97. ലക്കം. 23. ഓഗസ്റ്റ് 15.

ശ്രീകുമാർ,ടി.ടി. 2021. ഗുരുവിന്റെ ആധുനികത ആധുനികതയുമായുള്ള മുഖാമുഖങ്ങൾ. മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്. കോഴിക്കോട്. പു. 99. ലക്കം 28 (സെപ്തംബർ 26 - ഒക്ടോബർ 2).

ശ്രീകല പി.എസ് 2019. ശ്രീനാരായണഭാവുകത്വം നവോത്ഥാനകവിതകളിൽ. മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്. കോഴിക്കോട്. ലക്കം 7 (മെയ് 5 -11)

ശ്രീനാരായണഗുരു സി.വി. കുഞ്ഞുരാമൻ (സംവാദം) 2021. ''അങ്ങനെ വരാതിരിക്കാൻ മതഗുരുക്കന്മാർ സൂക്ഷിക്കേണ്ടതാണ്.'' മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ് കോഴിക്കോട്. പു. 99, ലക്കം 28 (സെപ്തംബർ 26 - ഒക്ടോബർ 2)

സുനിൽ പി. ഇളയിടം. 2021. അനുകമ്പയായിത്തീർന്ന ദൈവം. ശ്രീനാരായമഗുരു പതിപ്പ്. മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്. കോഴിക്കോട്. പു. 99 ലക്കം 28 (സെപ്തംബർ 26 - ഒക്ടോബർ 2).

സിദ്ദീഖ് എം.എ. 2019. ഗുരുകാവ്യങ്ങളിലെ മനുഷ്യോത്സവം. മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്. കോഴിക്കോട്. ലക്കം 7 (മെയ് 5 - 11).

സിദ്ദീഖ് എം.എം. 2020. മുഹാജിറുകളും ഇന്ത്യൻ കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയും, ദേശാഭിമാനി വാരിക (മാർച്ച് 29)

സ്വപ്ന സി. കോമ്പാത്ത്, 2021. ബുദ്ധദർശനവും ആശാൻ കവിതകളും. ദേശാഭിമാനി വാരിക. പു. 52. ലക്കം 25, (ഒക്ടോബർ 31).

ഗവേഷണപ്രബന്ധസൂചി

അമ്പിളികുമാരി. ആർ. 1988. കുമാരനാശാന്റെ കവിത കാവ്യബിംബങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള പഠനം. തിരുവനന്തപുരം: കേരള യൂണിവേഴ്സിറ്റി.

ജോസ്ന ജേക്കബ്. 2015. പോസ്റ്റ് കോളോണിയൽ സാഹിത്യദർശനങ്ങളും ആധുനികാനന്തര മലയാള നോവലും. കണ്ണൂർ: കണ്ണൂർ യൂണിവേഴ്സിറ്റി.

പവിത്രൻ പി. 1994, കുമാരനാശാന്റെ ജീവിത്തിന്റെ പരിണാമം മനഃശാസ്ത്രപരവും തത്വശാസ്ത്രപരവുമായ അന്വേഷണം, കോഴിക്കോട്: കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി.

പൗലോസ് സി. കാന്തളൂർ. 1986. ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെയും ചട്ടമ്പിസ്വാമികളുടെയും ജീവിതദർശനം. മധുര: മധുര കാമരാജ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി.

ബീന. കെ.ആർ. 2020, ബുദ്ധദർശനവും ആശാൻ കവിതയും. കോഴിക്കോട്: കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി.

ശുഭ, 2005, ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ പ്രഭാവം. ആശാൻ കവിതകളിൽ, കോഴിക്കോട്: കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി.

Online References

Clara Strauss, Billie lever Taylor, Jenny Gu, Willem Kayken. Ruth Baer, Fergal Jones & Kate Cavanagh, 2016. What is compassion and how can measures – *Journal of clinical Psychology Review,* Vol. 47.

Roxanne Rashedi. Thomas G Plante & Erin S Callisteer, 2015. *Compassion Development in Higher EducationJournal of Psychology ad Theology,* Vol. 43, Rosemead School of Psychology, Biolo University.

Sandra Higgins, The power of Compassiohn Clinical Psychology Review,www.elsevier.com.

wikipedia.org.

kavayamsugeyam.blog. spot.com.

kavitharamam.com.

youtube

http://www.wisdom.lib.org.

http//www.yourarticlelibrary.com